

Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi

Vefa Saygın Öğütle

AYRINTI

SCHOLA AYRINTI

Vefa Saygın Öğütle

1976'da İzmir'de doğdu. 1993'te girdiği 9 Eylül Üniversitesi Maden Mühendisliği ve 1994'te girdiği Ege Üniversitesi Ziraat Mühendisliği bölümlerindeki eğitimini yarıda bırakarak müziğe ve sosyal bilimlere yöneldi. 1996-99 yılları arasında profesyonel olarak müzikle uğraştı. 2002'de Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Metodolojik bireycilik üzerine hazırladığı tez çalışmasıyla 2012 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden doktora derecesini aldı. İlgi ve çalışma alanları; sosyal bilimler metodolojisi, bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi, tarih ve sosyoloji bağıntısı, toplumsal sınıflar, Marksizm-içi tartışmalar ve müziktir. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin yanı sıra, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Max Weber'in *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* ve Roy Bhaskar'ın *Natüralizmin Olanaklılığı* adlı eserlerini Türkçe'ye çevirmiştir. Yazarın ayrıca *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Güney Çeğin'le birlikte) adlı bir telif eseri, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar* (Bekir Balkız'la birlikte) ve *Karl Korsch Kitabı* adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Ayrıntı: 721
ScholaAyrıntı Dizisi: 16

Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi
Vefa Saygın Öğütle

Son Okuma
Mehmet Celep

© Vefa Saygın Öğütle, 2013

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
John Woodcock/iStock Vectors/
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: İstanbul, *2013*
Baskı Adedi 1000

ISBN 978-975-539-755-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım Tic. San. ve Ltd. Şti.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi

Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim

Vefa Saygın Öğütle

AYRINTI

ScholaAyrıntı Dizisi

Romantik Muamma
Besim F. Dellaloğlu

Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi
Editör: Mehmet Kanar

Medya Mahrem
Editör: Hüseyin Köse

Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık
Dr. Deniz Sezgin

Uç(ur)amayan Balon
Derleyen: Hayri Kozanoğlu

Nefret Söylemi
Derleyen: Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu

Marx ve Weber'de Doğu Toplumları
Lütfi Sunar

Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya
Besim F. Dellaloğlu

Ortak Benlik
Nörofelsefi Temellendirme
Tahir M. Ceylan

Kamusal Alan
Der. Éric Dacheux

İletişim Bilimlerinin Serüveni
Michel Bourse-Halime Yücel

Varlık Tutulması
Ahmet Bozkurt

Nesne Benliği
Psikofelsefi Bütünleştirme
Tahir M. Ceylan

İmgeden Yoruma
Halime Yücel

Bauman Sosyolojisi
Der. Zülküf Kara

İçindekiler

Önsöz 9
Giriş 11

BİRİNCİ BÖLÜM
Metodolojik Bireyciliğin Tarihsel Bağlamı ve Teorik Mahiyeti

Giriş 27
METODOLOJİK BİREYCİLİĞİN ÜÇ TEMEL DÜŞÜNCE GELENEĞİ KARŞISINDAKİ KONUMU 28
BİREYCİLİK TÜRLERİ VE METODOLOJİK BİREYCİLİKLE İLİŞKİLERİ 39
METODOLOJİK BİREYCİLİK SALT METODOLOJİK BİR İLKE MİDİR? 44

İKİNCİ BÖLÜM
Max Weber ve Metodolojik Bireyciliğe Giden Öznelci Yol

Giriş 55
WEBER'İ METODOLOJİK BİREYCİLİĞE ULAŞTIRAN TEORİK ART-ALAN 62
'Bireylik' Fikri ve Alman *Weltanschauung*'u 62
Alman Tarihsel İktisat Okulu 69
Weber'in Avusturya Marjinalist İktisat Okuluyla Metodolojik İlişkisi 74
WEBER'E İLİŞKİN METODOLOJİK MÜLAHAZALAR 83
Weber'in *Verstehen* Anlayışı 83
Sezgici İdealizme Karşı İdeal-tipler 95
Psikolojizme Karşı Rasyonalite 102
METODOLOJİK BİREYCİLİĞE GİDEN ÖZNELCİ YOL KAPALIDIR! 105
Sosyal Ontoloji Düzlemi: Yapılar Sorunsalı 107
Metodoloji Düzlemi: *Verstehen* Sorunsalı 115
ÖZNELCİ YOLUN SON KEZ ZORLANMASI: F. A. HAYEK 123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Karl R. Popper ve Metodolojik Bireyciliğe Giden Nesnelci Yol

POPPER'IN TEMEL KAVRAM VE FİKİRLERİ 136
Evrensel Sosyolojik Yasalar 136
Durum Mantığı 137
Metodolojik Bireycilik Tanımı 142
Parçalı Sosyal Mühendislik 145
METODOLOJİK BİREYCİLİĞİN TEMEL KAVRAM VE FİKİRLERLE TUTARSIZLIĞI 148

Popper'ın Bilim Teorisiyle Tutarsızlık ... 148
Evrensel Sosyolojik Yasalarla Tutarsızlık ... 153
Parçalı Sosyal Mühendislikle Tutarsızlık ... 155
POPPERCILARIN REVİZYONLARI: J. W. N. WATKINS VE J. AGASSI ... 160
J. W. N. Watkins'in Psikolojist Bireyciliği ... 161
Joseph Agassi'nin Kurumsal(cı) Bireyciliği ... 164
METODOLOJİK BİREYCİLİĞE GİDEN NESNELCİ YOL KAPALIDIR! ... 170

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Jon Elster ve Metodolojik Bireycilikten Sosyolojiye Yol Var mı?

Giriş ... 179
ELSTER'IN TEORİK KONUMUNU NETLEŞTİREN TUTUMLAR ... 180
Elster'ın İşlevselcilik Eleştirisi ... 181
Elster'ın Weber Eleştirisi ... 185
Elster'ın Popper'la İlişkisi ... 193
TEMEL TEORİK MÜLAHAZALAR ... 200
Sosyal Ontoloji Düzlemi: Ontolojik İndirgemecilik ... 200
Rasyonel Seçim ... 201
Sosyal Normlar ... 209
Metodolojik Bireyciliğin Ontolojik Tezi ve Elster'ın Açılımı ... 214
Elster'daki 'Güçlü İndirgemecilik' ... 218
METODOLOJİK BİREYCİLİKTEN SOSYOLOJİYE GİDEN YOL KAPALIDIR! ... 221

BEŞİNCİ BÖLÜM
Metodolojik Bireyciliğe Genel Eleştiri ve Sosyolojinin Olanaklılığı

Metodolojik Bireyciliğe Genel Eleştiri ve Sosyolojinin Olanaklılığı ... 235
BİR YANLIŞ ANLAMAYA KARŞI KONUM NETLEŞTİRMESİ ... 235
METODOLOJİK DÜZLEM: REDDİYE ... 238
EPİSTEMOLOJİK DÜZLEM: REDDİYE ... 244
ONTOLOJİK DÜZLEM: METAFİZİK-ONTOLOJİ, BİLİMSEL-ONTOLOJİ VE ALANA-ÖZGÜ ONTOLOJİ OLARAK SOSYAL ONTOLOJİ ... 251
Ontoloji(ler) Kavrayışımızdaki Özgün Anlam ... 251
Empirizmin Ontoloji(ler)i: Atomculuk, İndirgemecilik, Bireycilik ... 262
S. M. Tura ile Bir Tartışma: Metafizik-Ontoloji Ama Nasıl? ... 270
Diyalektiğin Metafizik-Ontolojik Gücü ... 281
Temel Bilimsel-Ontolojik Kavrayış: Beliriverme ... 290
Alana-Özgü Ontoloji: Sosyal Ontoloji ... 301
Sosyal Yapı Kavrayışları ... 305
Realist Sosyal Yapı Kavrayışının Temelleri ... 320
Özgün İlişkisel-Realist Tez ... 332
İlişkisel-Realist Tez, Yapısalcı mıdır? ... 371

ALTINCI BÖLÜM
Sonuç

Sonuç ... 383
FAİLLİĞE DAİR GELİŞİME AÇIK TEZLER ... 383
GENEL DEĞERLENDİRME ... 397

Kaynaklar ... 401

Tablo ve Şekiller Listesi

ŞEKİL 2.1. Weber'in olaylara dair olgu-karşıtı akıl yürütmesi 90
ŞEKİL 2.2. Weber'in davranışlara dair olgu-karşıtı akıl yürütmesi 91
TABLO 2.1. Weber'de rasyonalite tipleri 121
TABLO 3.1. Agassi'nin bütüncülük-bireycilik karşılaştırması 164
TABLO 3.2. Agassi'nin kurumsalcılık-psikolojizm karşılaştırması 166
TABLO 3.3. Agassi'nin temel dikotomiler tablosu 166
TABLO 4.1. Elster'ın rasyonel seçim-sosyal normlar karşılaştırması 201
ŞEKİL 4.1. Rasyonel seçim teorisine göre makro-mikro bağlantısı 227
ŞEKİL 5.1. Giddens'ın faillik kavrayışı 318
ŞEKİL 5.2. Weberci stereotip: 'İradecilik' 326
ŞEKİL 5.3. Durkheimcı stereotip: 'Şeyleştirme' 326
ŞEKİL 5.4. 'Diyalektik' anlayış: 'Uygunsuz Özdeşleştirme' 327
ŞEKİL 5.5. Toplum/kişi bağlantısına dair dönüşümsel model 330
ŞEKİL 5.6. Bhaskar'ın geliştirilmiş modeli 331
ŞEKİL 5.7. Bhaskar'ın ontolojik derinlik kavrayışı 332
ŞEKİL 5.8. Elder-Vass'ın ontolojik derinlik kavrayışı 333
ŞEKİL 5.9. Sayer'in ontolojik derinlik kavrayışı 339
TABLO 5.1. Bhaskar'ın ontolojik alanlar tablosu 340
ŞEKİL 5.10. Özgün ilişkisel-realist tez 344

Önsöz

Bu çalışmaya ilk başladığımda, metodolojik bireyciliğin tarihsel kökenlerine ve temel önkabullerine dair eleştirel bir çerçeve sunmayı ve sosyal bilimler metodolojisi açısından günümüzde ne anlama geldiğini tartışmayı planlamaktaydım. Böylelikle hem Türkçe literatürdeki bir boşluğu dolduracağımı hem de genel literatür açısından önemli *metodolojik* çıkarımlarda bulunabileceğimi öngörüyordum. Bu, kuşkusuz, meselenin içine derinlemesine girmeden önceki okumalarımın doğal bir sonucuydu.

Ancak çok geçmeden, metodolojik gibi görünen bir tartışmanın metodolojiden çok daha fazla bir şey olduğunu fark ettim. Zira literatürün derinliklerine girdikçe bir soruyu kendi kendime sormaya başladım: Tartışmaya katılan insanlar alanlarının önemli

isimleri olduğuna göre, neden kimse ikna olmuyor ve neden metodolojik bireyci tez her seferinde daha sofistike biçimlerde tekrar tekrar sosyal bilimlerin gündemine geliyordu? Bu tür bir ısrarın salt metodolojik kaygılardan kaynaklanması mümkün değildi. Öte yandan bunu, kimi kaba Marksist eleştirilerde görüldüğü gibi doğrudan iktisadi ve/veya siyasi liberalizmin sonucu olarak yaftalamak bana hem fazlasıyla kolaycı hem de büyük ölçüde yanlış göründü. Metodolojik bireycilik ile iktisadi/siyasi liberalizm arasında bir seçici yatkınlığın söz konusu olduğu su götürmezdi hiç kuşkusuz; ama bunun dile getirilmesi, kadim karşıt tutumların mevzilerini tahkim etmekten başka hiçbir işe yaramıyordu.

Bu noktada bir *içkin eleştiri* gündeme getirmek, böylelikle hem temel metodolojik bireyci pozisyonların içeriden ve kapsamlı bir analitik-argümantatif eleştirisini geliştirmek hem de metodolojik bireyciliğin temelindeki metafizik/ontolojik önkabulleri ifşa etmek, bence çok daha önemli ve çok daha sarsıcıydı. Gelgelelim metodolojik bireyciliğin metafizik/ontolojik temelini göstermek tek başına yeterli değildir; bunun karşısında sizin nasıl bir metafizik/ontolojik temele dayandığınızı açıkça sergilemeniz gerekir. Böylelikle, metodolojik bir mesele olarak başlayan bu çalışma, sosyal bilimlerin 'ne'liğine ve sosyal bilimcinin 'kim'liğine dair varoluşsal bir meseleye dönüştü. Temel soru ise kabaca şu oldu: Sosyal bilimlerin 'nesne'si nedir ve bu ne tür bir metafizikle ve büyük harfle 'Nesne'yle bağlantılıdır?

Elinizdeki çalışma, doktora tezimin gözden geçirilmiş halidir. Dolayısıyla, başta tez danışmanım Prof. Dr. Önal Sayın olmak üzere, tez savunma jürimde yer alarak öneri ve değerlendirmeleriyle önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Ayşe Durakbaşa, Prof. Dr. Ümit Tatlıcan, Yrd. Doç. Dr. Bekir Balkız ve Yrd. Doç. Dr. Aydın Müftüoğlu'na teşekkürlerimi sunarım. Bunun yanı sıra, çalışmanın ilgili yerlerinde belirttiğim üzere, sohbet ve önerileriyle katkı sağlayan dostlarım Güney Çeğin ve Özgür Budak'a ve sevgili Funda Sönmez'e teşekkür etmek isterim. Söylemeye bile gerek yok ki günah ve sevapların bütün sorumluluğu bana aittir.

Giriş

Toplumun gerçek doğasının ve toplumu anlama ve açıklamanın en iyi yolunun ne olduğu hususlarındaki sürgit kavganın belki de 2000 yıldır sosyal düşünce tarihine damgasını vurduğunu söylemek, pek de abartılı olmasa gerek. Bu kavgada iki temel kamptan söz edilebilir. Bir tarafta, toplumu bireyler toplamı ya da bileşimi olarak gören ve sosyal fenomenleri bireylerle ve onların nitelikleri ve aralarındaki etkileşimle açıklamaya çalışan *bireyci toplum teorileri*; diğer tarafta ise toplumu düzenli bir bütün ya da bütünsel bir kendilik olarak gören ve temel açıklayıcı gücü sosyal fenomenlere atfederek, bu özsel atıf olmaksızın bireylerin eylemlerinin açıklanamayacağını savunan *bütüncü toplum teorileri* bulunmaktadır. Öte yandan, esasen metafizik bir nitelik arz eden bu

meselenin, sosyal bilimlerin doğuşuyla birlikte gittikçe metodolojik (dolayısıyla epistemolojik ve sosyo-ontolojik) bir meseleye dönüştüğünü vurgulamak gerekir; tabii bunun metafizik boyutun tamamen ortadan kalkması anlamına gelmediğini de ekleyerek.

Gelgelelim, tartışmanın 'metodolojik' bir meseleye dönüşmesi, bu dönüşümden sonraki tüm bireyci teorileri 'metodolojik bireyci' olarak tanımlama yanlışına bizi sevk etmemelidir. Nitekim örneğin Udehn (2001), sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi çağdaş akımları metodolojik bireycilik başlığı altında sınıflandırırken bu hataya düşmektedir. Bu sosyoloji akımlarının aslen bireyci (ve toplumun morfogenetiği açısından, volontarist) teorilere dayandıkları doğrudur; ama bunlar burada metodolojik bireycilik adı altında toplanacak akıl yürütme ve teorileştirme tarzlarından farklıdırlar ve bu farkı netleştirmek için, Leledakis'le (2000: 45) birlikte bunları *yorumlayıcı bireycilik* başlığı altında toplayacağım.[1]

İlk fark, sosyo-ontolojiktir. En genel anlamıyla, kültürün özneler arası biçimde paylaşılan anlamlar olarak kavranmasına (ya da bu anlamlara indirgenmesine) dayandığını söyleyebileceğimiz yorumlayıcı bireycilik, sosyo-ontolojik açıdan farklı bir 'birey' kavrayışına yaslanmaktadır ki bu fark, ileride sergileneceği üzere, 'atom' ile 'monad' arasındaki farklılıktan ileri gelmektedir. İkinci fark, epistemolojiktir. Zira yine ileride sergileneceği üzere, metodolojik bireyciliğin doğası gereği bilen özne-bilgi nesnesi ayrımını (yani, epistemolojik bireyciliği) gerektirmesine karşılık, yorumlayıcı gelenekler bizzat varlık sebeplerini bu ayrımın reddiyesinden alırlar.[2] Üçüncü fark, metodolojiktir. Zira metodolojik bireyciliğin tanımlama ama aslen *açıklama* üzerindeki vurgusuna karşılık, yorumlayıcı geleneklerde *anlama* ilkesi esastır; her ne kadar 'anlama'dan ne kastettikleri hususunda kendi aralarında farklılıklar söz konusu olsa da.

---

1. Gelgelelim Leledakis'in bu ayrımdan hareketle metodolojik bireyciliği *bireyci pozitivizm*le (2000: 43-44) eşitleyen argümantasyonu, bu eşitlemeyi tüm teori düzeyleri için (yani metodolojik, epistemolojik ve sosyo-ontolojik düzlemlerin tümü birden için) koyutlayan yapısıyla, bana sorunlu bir genellemenin ürünü gibi gelmektedir. Zira böylesi bir adlandırma, bu çalışmada ayrıntılarıyla incelenecek Weber ve Popper gibi düşünürlerin metodolojik bireycilik anlayışlarındaki pek çok nüansın gözden yitmesine yol açacaktır.

2. Nitekim buradan hareketle geliştirdikleri *refleksivite* kavrayışının, sosyal bilimlere yaptıkları belki de en büyük katkı olduğu söylenebilir.

Tüm bu sosyo-ontolojik, epistemolojik ve metodolojik düzlemlerdeki farkların kaynağı olduğu söylenebilecek dördüncü ve teorilerin tarihsel gelişim süreci içerisinde kendini gösteren fark ise, metodolojik bireyciliğin kendi bilimsellik ısrarının kaynağını da doğrudan mikro-iktisat ekollerinin bulunmasıdır. Zira marjinalist ya da neo-klasik iktisat teorilerine yapılan sistematik atıf (ki iktisadın en gelişmiş sosyal bilim olduğu iddiasıyla doğrudan bağlantılıdır), metodolojik bireyciler açısından belirleyicidir ve bunun aynısını yorumlayıcı bireycilik için söylemek kuşkusuz mümkün değildir.

Dolayısıyla, bireyci toplum teorileri geleneğinin bilhassa 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren iki hatta ayrıldığı iddia edilebilir. Kuşkusuz, bunu derken, kati bir ayrımdan söz etmemekteyim. Zira her iki bireyci duruştan gelen teorik öğeleri sentezleyerek sosyalbilimsel açıklamalar geliştirmeye çalışan sosyal bilimciler de söz konusudur. Dolayısıyla gelecekte de girişilebilecek bu tarz sentez çabalarını *ilke olarak* dışarıda bırakmanın doğru olmayacağı aşikârdır. Üstelik bunlar bir yana, bizzat elinizdeki çalışmanın temel figürlerinden Max Weber'in sentezci konumu, bu türden kati bir ayrım yapmamak gerektiğine kanıt teşkil edecektir. Weber'in bu ayrımın katiyetini engelleyen temel hamlesi, sosyo-ontolojik birim olarak kabul ettiği 'atom'u *kültürel bir varlık* olarak tanımlamasıdır. Bunun altındaki temel motivasyon kaynağı ise, Menger'den esinle ve sonradan Hayek'te de göreceğimiz üzere, öznelci sosyolojinin anlamacı öğeleri ile iktisat teorisinden edinilen kavramsal öğeleri sentezleme niyetidir.[3] Ancak her ne kadar bu türden tahditlerin varlığı ilgili ayrımı gölgeler gibi görünse de, vurgulanan temel farklılıklara binaen, metodolojik bireycilik-yorumlayıcı bireycilik ayrımının anlamlı ve önemli olduğunu düşünmekteyim ve bu pozisyonu çalışma boyunca korumak suretiyle, her ne kadar yeri geldiğinde bazı tespitlerde bulunacaksam da, yorumlayıcı bireyci gelenekleri sistematik analizin dışında bırakacağım.

Bu ayrımı netleştirdikten, yani metodolojik bireyciliğin ne olmadığını ortaya koyduktan sonra, artık ne olduğu üzerine odaklanabiliriz:

3. Gelgelelim Weber'in bu teorik hamlelerinin kendisini hem sosyo-ontolojik hem de metodolojik düzlemlerde açmazlara sürüklediğini ve bu münasebetle de metodolojik bireyciliğe giden öznelci hattın kapalı olduğunu göreceğiz.

> [Bireyci metodolojilere göre] birey aktör sosyal teoride temel analiz birimidir ve bu yüzden organik bütünlükler, açıklamanın amaçları açısından, kendilerini oluşturan bireysel parçalardan ayrılabilir değildirler. Bu, bir bakıma, bir *Gemeinschaft*'ın yani cemaatin değil de bir *Gesellschaft*'ın yani cemiyetin metodolojisidir. Ancak bu noktadan sonra, birey birimin doğasını ve geniş toplumla ilişkisini aydınlatma hususunda ciddi zorluklar baş gösterir (Holton ve Turner, 1989: 39).

Bir yandan, yukarıda koyduğumuz ayrımın tam da Holton ve Turner'ın vurguladıkları ciddi zorlukların ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan, *Gesellschaft*'ın temel analiz birimi olan 'birey'in modern-kapitalist tarihsel ve teorik inşasında bizzat iktisadi yaşamın ve buna mukabil iktisat teorisinin başat bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Başka bir deyişle; iktisadi süreçler, *Gesellschaft*'taki sosyal hayatın şekillenmesinde belirleyici olmuştur ve bu, söz konusu iktisadi süreçleri açıklamaya dönük iktisat teorilerinin de 'birey birim'in tanımlanmasında belirleyici rol üstlenmesine yol açmıştır. İnsanların devlet ve aslen piyasa önünde varsayılan eşitliği sonucu *Gesellschaft*, tarihsel olarak (ve hukuki yapıda doğrudan kendini gösterir şekilde) kurgusal 'özerk birey' temelinde inşa edilmiş[4] ve etten-kemikten insanların içerisinde soyutlandığı bu 'birey'in kavramsal içeriği çok büyük oranda iktisat teorisi tarafından doldurulmuştur. Anlatılan, *rasyonel birey*in vücuda gelişinin tarihsel ve teorik hikâyesidir: Araçsal rasyonalitesi üzerinden tanımlanan bu 'birey', kültürel çerçevesi açısından sosyolojik bireyciliği, epistemolojisi açısından ise metodolojik bireyciliği beraberinde getirmiştir.

Aynı sürecin sosyal bilimlerdeki yansıması, iktisat teorilerinin tüm diğer sosyal bilimler üzerinde hâkimiyet kurma süreciyle kendini göstermiştir. Metodolojik bireyciliği tüm sosyal bilimler için temel ilke kılma iddiasının kaynağı işte tam da burasıdır. Nitekim sosyalbilimsel bir ilke olarak metodolojik bireycilik, mikro-iktisadın matematik dilini temel alarak iktisattaki diğer ekolleri marjinalleştirip bizzat iktisat biliminin kendisi haline gelmesi (yani ortodokslaşması) ve kendi modelini komşu disiplinlere (sosyoloji, siyasetbilimi vs) ihraç etmesi sonucu (bkz. Yılmaz, 2009: 130-131) gündeme gelmiş ve bu proje içerisindeki rolünü

4. Bu inşanın teorik mahiyetine dair yaptığım daha kapsamlı bir analiz için bkz. Öğütle, 2006.

bugüne kadar da muhafaza etmiştir. Bu anlamıyla metodolojik bi reyciliğin, fayda işlevlerinin *farklı kurumsal çevreleri* nasıl biçim lendirdiğine dair genel bir teori sağlamada başat bir rol üstlendiği söylenebilir. İlgili literatürde "metodolojik emperyalizm" ya da "sömürgeleştirme" olarak adlandırılan bu yönelim,[5] mikro-iktisadın temel metodolojik ilkelerini başta sosyoloji olmak üzere tüm sosyal bilimlere egemen kılma niyetine işaret eder. Bu bağlamda üç temel ilkeden söz edilebilir:

> İnsan davranışına iktisadi yaklaşımı benimseyen iktisat teorisi ve diğer sosyal bilimler, üç ilkeye dayanma eğilimindedirler. İlki, metodolojik bireycilik ilkesidir: Tüm sosyal fenomenler –sosyal yapı ve sosyal değişme de dahil– ilke olarak, yalnızca bireylere onların davranışlarına atıfta bulunan açıklamalar vasıtasıyla açıklanabilirler. İkincisi, rasyonalite ilkesidir: Bireyler, inançları verili kabul edildiğinde, arzularını en iyi şekilde gerçekleştiren eylemlerde bulunmayı seçerler. Üçüncüsü, öz-çıkar ilkesidir: Bireylerin arzuları, değişmez bir biçimde öz-çıkarlarından temellenir ve bu sıklıkla maddi öz-çıkar olarak düşünülür (Elster, 2000: 24).

Ancak bu ilkeler arasında metodolojik bireyciliğin kurucu bir rol üstlendiğini vurgulamak gerekir. Bunun temel sebebi şudur:

> Bireylerin karar ve hesaplarına başvurulmadan hiçbir iktisadi eylemin anlaşılamayacağı [şeklindeki temel metodolojik bireyci önerme] iktisadın konusunun belirlenmesinde temeldir. Dini ya da siyasal mülahazaların müdahale riskini ortadan kaldırarak, iktisadın kendi içine kapalılığını ve bağımsızlığını temin eder (...) Bireyin her türlü iktisadi akılcılığın ve normatifliğin somut kaynağı olarak kavranması için bu önerme olmazsa olmaz bir koşuldur (Caillé, 2007: 32-33).

Bu anlayış içerisinde oldukça yaygın bir biçimde, metodolojik bireycilik ilkesi ile rasyonalite ilkesinin birbirinden ayrılmaz olduğu düşünülür. Bu anlamıyla "metodolojik bireyciliğe ve insanın rasyonelliğinden temellenen açıklamalara dönük bir bağlılık" (Gorton, 2006: 94-95) söz konusudur. Bu varsayılan bağ, Amartya Sen'e göre (aktaran Holton ve Turner, 1989: 48), farklı iktisat okullarını şu inançlar etrafında kümeleştirir: 1) Rasyonel davranış teorisi yanlışlanamazdır; 2) Rasyonel davranış teorisi yanlışlanabilir olmakla birlikte şimdiye dek yanlışlanamamıştır; 3) Rasyonel davranış teorisi yanlışlanabilirdir ve aslında açıkça yanlıştır.

5. Bir örnek için bkz. Archer ve Tritter, 2000.

Birinci inanç biçimi, rasyonel amaçlılık varsayımını, fizyolojik davranıştan ayrı bir şey olarak insan eylemine dair *a-priori* bir doğruluk olarak gören Avusturyalı von Mises'la birlikte pek çok metodolojik bireyci için aslidir. İkinci inancı savunanlar metodolojik bireyciler içerisinde görece azınlıktadır ve bunların, rasyonalite varsayımını, bizzat ekonomik hayata dair empirik açıdan doğrulanabilir bir doğruluk olarak gördükleri söylenebilir. *İktisat içerisindeki* hiçbir metodolojik bireycinin üçüncü inancı savunamayacağı ise aşikâr olsa gerektir.

Gelgelelim bunun mantıksal bir gerekirlik ilişkisi olduğundan söz etmek bence yanlıştır. Zira örneğin yorumlayıcı bireyci gelenek içerisinde konumlandırabileceğimiz Schutz (1982: 44-45), Weber'den ödünç aldığı "insan eylemlerine dönük rasyonel model inşaları"nın ve buradan hareketle geliştirilecek kusursuz bir rasyonel eylem-yolu tipinin, buna uygun kişi tipinin ve ayrıca rasyonel etkileşim kalıplarının neye yarayabileceği üzerine kafa yorarken, metodolojik bireyci değil neredeyse Parsonsçı bir pozisyon almaktadır.[6] Schutz'a göre bu türden analitik inşalar şu şekillerde fayda sağlayabilirler: a) Aktörlerin sosyal bilimci tarafından tanımlanan bir dizi duruma, araca, amaca ve motive uygun olarak davrandığı bir etkileşim kavrayışı vasıtasıyla, sosyal roller, kurumsal davranış gibi standart davranışlar yalıtık bir biçimde incelenebilir; b) Bu şekilde inşa edilen davranışlar özü gereği öngörülebilir olacağı için, gerçek sosyal dünyadaki davranışta kendini gösteren sapmayı aydınlatabilir ve bunları tipselleştirilmemiş unsurlar olarak tanımlayabilir; c) Aynı bilimsel problemi çözmek üzere, rasyonel eylemlere dönük farklı modeller ve hatta farklı model dizileri inşa edilebilir ve bunlar birbirleriyle karşılaştırılabilir.

Diğer yandan, bu çalışmanın temel figürlerinden Jon Elster ise, metodolojik bireycilik ilkesi ile rasyonalite ilkesi arasında

6. Bu noktada Leledakis'in Schutz'a yönelttiği ve oldukça önemli gördüğüm eleştiriyi aktarmak gerekir. Leledakis'e göre (2000: 58-61), Schutz'un yorumlayıcı bireyci pozisyondan başlayan analizleri, kaçınılmaz olarak geleneksel bireycilik sorunuyla, yani düzen sorunuyla karşılaşmakta ve ötekine yönelik bağlantısız davranışların nasıl olup da yapılaşmış bir toplum ürettiği sorusunu cevaplayabilmek için, bir "bilgi stoku" olarak, dolayısıyla eyleme yön veren kavramların ve fikri unsurların bir sistemi olarak "yaşam dünyası"nı kavramsallaştırmaktadır. Gelgelelim, "nesnellik" iddiasına olanak veren bu hamle, yorumlayıcı öğeyi ve bireyci duruşu devredışı bırakmaktadır. Schutz'un "yaşam dünyası", Parsons'ın "normlar sistemi"ne son derece benzemektedir ve Leledakis'e göre, Schutz ve Parsons arasındaki mektuplaşmalara bakarak, Schutz'un bu benzerliğin farkında olduğunu söylemek mümkündür.

varsayılan bağı tam ters bir istikametten gelerek, yani metodolojik bireyci bir zemine dayanarak koparmaktadır: "Metodolojik bireyciliğin rasyonaliteyi ima etmediği ama her türlü motivasyonel varsayımla ve hatta tüm bireysel davranışların salt refleks karakterine sahip olduğu varsayımıyla bile tutarlı olduğu aşikârdır ya da aşikâr olmalıdır" (Elster, 2000: 25). Elster'ın bu hamlesinde, uzun uzadıya tartışacağımız bir gerilimin işaretleri bulunmaktadır. Zira rasyonalite ilkesi, metodolojik bireycilerin ezici çoğunluğu tarafından, psikolojizme düşmemenin bir garantisi olarak, "indirgemeci psikolojizm ile bütüncü metodolojik kolektivizm arasındaki orta zemin" (Gorton, 2006: 96) olarak görülmüştür. Gelgelelim, hem Weber'le hem de Popper'la ilgili bölümlerde ayrıntısıyla analiz edeceğim ama daha şimdiden Schutz'un kavrayışında kendini gösterdiği üzere, rasyonalite ilkesinin taşıdığı kurumsal içerimler, sosyal kurumlara metodolojik bireycilik ilkesinin sosyo-ontolojik tezi açısından meşru olmayan bir statü vermeyi zorunlu kılmaktadır. Tam içeriği metin içerisinde peyderpey açımlanacak olan açmaz şöyle özetlenebilir: Tutarlı bir metodolojik bireyci duruş tesis etmek için indirgemeci program, yani psikolojizm mi savunulmalı yoksa kurumsal süreçlere açıklayıcı güç atfederek metodolojik bireyci duruştan vaz mı geçilmeli? Hem sosyal kurumların ya da makro-yapıların sosyo-ontolojik statüsünü ve dolayısıyla açıklayıcı gücünü kabul edip hem de metodolojik bireyci analiz yaptığı iddiasında bulunanlar için Udehn'in kavramsallaştırdığı "zayıf metodolojik bireycilik" pozisyonunu kabul etmiyorum.[7] Zira bu pozisyon, "kurumsalcı bireycilik", "yapısal bireycilik" ve hatta "bütüncü bireycilik" (Udehn, 2001: 318) gibi paradoksal konumlanmalara yol açmakta ve bireycilik ile bütüncülükten karşıt doktrinler olarak bahsetmeyi gitgide imkânsız ve dahi anlamsız hale getirmektedir. Nitekim ayrıntılı bir biçimde ele alacağım üç düşünür arasında sadece Elster'ın metodolojik bireycilik ilkesini mantıksal sonuçlarına götürdüğünü ve sadece onun tutarlı bir metodolojik bireyci olduğunu göstereceğim.

Çalışmada üç figür üzerine yoğunlaşılacak: Max Weber, Karl Popper ve Jon Elster. Bunun, biri tarihsel diğeri teorik olmak üzere iki nedeni vardır.

7. Udehn'in, bu konudaki temel eseri (2001) bir yana, özel olarak bu pozisyonun kavramsallaştırılmasına odaklandığı çalışması için bkz. Udehn, 2002.

Metodolojik bireyciliğin tarihsel gelişim serüveni içerisinde üç dönemden söz edilebilir. İlk dönem, 19. yüzyılın sonlarından başlayıp 20. yüzyılın başlarına dek uzanan dönemdir. Bu dönemdeki tartışma, başta Schmoller olmak üzere Alman tarihsel iktisat okulu ile başta Menger olmak üzere Avusturya marjinalist iktisat okulu arasındaki ünlü *Methodenstreit* [Yöntemler Savaşı] ile başlamıştır. Ancak döneme damgasını vuran figür, her iki cephenin de topraklarına ayak basan ve özgün bir sentez peşinde olan Max Weber olmuştur. İkinci tartışma dönemi, 2. Dünya Savaşı'nın sonrasında başlamış ve 1950'lerde iyice yoğunlaşarak '60'lar boyunca sürmüştür. Burada Hayek'in pozisyonu, bir geçiş figürü olması bağlamında önem arz etmektedir. Ancak tartışmanın fitilini ateşleyen ve yaklaşık yirmi senelik bir zamana yayılmasını sağlayanlar, Popper ve tilmizleri olmuştur. Bu dönem aynı zamanda, metodolojik bireyciliğin ve karşısındaki bütüncü argümanın temel tezlerinin ayrıntısıyla geliştirilip deklare edildiği dönemdir de. Üçüncü tartışma dönemi ise 1980'lerle birlikte başlamış olup halen devam etmektedir. Metodolojik bireyci argümanlar, bu dönemde rasyonel seçim teorileri (ve buradan türeyen oyun teorileri) içerisinden geliştirilmiş ve savunulmuştur. Bu son dönem içerisinde, bir yanda, yukarıda zikredilen sebepten dolayı analize dahil etmeyeceğim, örneğin Coleman ve Boudon'un "yapısal bireycilik"inde cisimleşen "zayıf" metodolojik bireyci tutumlar söz konusudur. Öte yandan bu döneme damgasını vuran, analitik Marksizm okulu içerisinden yükselen metodolojik bireycilik savunusu olmuştur. Analitik Marksistlerin tümü metodolojik bireyci pozisyon almamıştır. Ayrıca, metodolojik bireyci pozisyon alan analitik Marksistler arasında John Roemer, Adam Przeworski ve Philippe Van Parijs gibi figürlerin de bulunduğu doğrudur. Gelgelelim analitik Marksizm içerisinde en tutarlı ve en etkili metodolojik bireyci pozisyonu alan, Jon Elster olmuştur ve Elster'ın günümüze dek sürdürdüğü metodolojik bireycilik savunusu, teorik gelişiminin temel eksenini teşkil etmiş ve etmektedir.

Bu tarihsel sebebin yanı sıra, bir de teorik sebebimiz bulunmaktadır: Metodolojik bireycilik ilkesini savunan bu üç figür aracılığıyla, sosyal bilimler metodolojisindeki temel teorik güzergâhları ve bunların konumuz hususundaki konumlanmalarını irdeleme fırsatı doğmaktadır: Zira Weber, Alman tarihselci okulu ile neoklasik iktisat okulu arasındaki; Popper, empirist-ontolojik bir kav-

rayışta sentezini bulmuş rasyonalist bir (sosyal-)bilim felsefesi ile yine neo-klasik iktisat okulu arasındaki; Elster ise neo-klasik iktisadın tanımladığı sosyal aktörün sosyal bilimlere genellenmesi demek olan rasyonel seçim teorisi ile Marksizm arasındaki kesişmelerde vücut bulmuş figürlerdir. Dolayısıyla bu üç figürün ele alınması suretiyle, sosyal bilimlerdeki temel teorik hatlar olarak tanımlanabilecek hermeneutik, empirist-pozitivist ve Marksist geleneklerin metodolojik bireycilik ilkesiyle ilişkileri (ya da ilişkisizlikleri) tartışılmış olacaktır ve bu, sosyal teori içerisinde bütünlüklü bir konumlanma tesis etme çabasında önemli bir olanak arz etmektedir.

Öte yandan bu üç figür, bize aynı zamanda, metodolojik bireycilik eleştirisinin derinlikli olması gerektiğini de göstermektedir. Zira metodolojik bireycilik eleştirisi, sosyal bilimler alanındaki farklı ikici konumlanmaların ortasından geçen, tabir caizse paralel yatay konumları dikine kesen bir eleştiridir. Dolayısıyla, ilgili literatürde sıklıkla karşılaşıldığının aksine:

a) Metodolojik bireycilik eleştirisi *tek başına* faydacılık eleştirisi değildir. Zira Menger'in faydacı felsefeden ve psikoloji merkezli bir bireycilikten uzaklaştığını iddia eden ve ilk kez Hayek tarafından öne sürülen argüman (krş. Buğra, 1995: 173 ve devamı; Yılmaz, 2009: 82-83), Weber'in metodolojisini doğrudan etkileyen yapısıyla, ciddi bir doğruluk payı içermektedir. Nitekim amaçlı-rasyonel eylem üzerindeki vurgunun kaynağı tam da bu olmuştur.
b) Metodolojik bireycilik eleştirisi *tek başına* mikro-iktisat eleştirisi değildir. Zira metodolojik bireycilik, amaçlı-rasyonel eylem aracılığıyla tesis edilen metodolojik temelde başta sosyoloji olmak üzere diğer sosyal bilimlere genelleştirilirken, mesela metodolojik monizm ya da indirgemecilik gibi (sosyal-)bilim felsefesindeki temel bazı tartışma noktalarıyla kesişen oldukça sofistike bir hal almıştır.
c) Metodolojik bireycilik eleştirisi *tek başına* matematizasyon eleştirisi değildir. Zira gerek öznel (Weber) gerekse de nesnel (Popper) bakımlardan 'anlama' boyutu devreye sokulmaya çalışılmıştır.
d) Metodolojik bireycilik eleştirisi *tek başına* bireyci pozitivizmin eleştirisi de değildir. Zira metin içerisinde psikolojist

> indirgemeci argümanın mantıksal zorunluluğuna işaret edecek olsam da, sadece diğer üç maddeye ve yoğunlaşacağımız üç düşünürün teorik donanımının mahiyetine bakılsa bile, tartışmanın ne denli kapsamlı bir sosyo-teorik sahanın içerisinde gerçekleştirilmesi gerektiği anlaşılacaktır.

Aralarında uzak ya da yakın akrabalıklar olduğu görülebilecek bu eleştiri türlerinin yanı sıra, metodolojik bireyciliğin, söz konusu *rasyonel birey*i analizin merkezine aldığı için, sosyal aktörlerin *gerçekten ve empirik olarak* burada varsayılan amaç-araç prosedürlerine göre hareket ettiklerini savunduğunu ileri süren basit ama yaygın bir metodolojik bireycilik eleştirisi de söz konusudur. Bu eleştiri türünü *zayıf ontolojik eleştiri* olarak adlandırabiliriz. Zira sosyolojinin içerisindekiler şöyle dursun, mikro-iktisadın içerisindeki pek çok metodolojik bireycinin dahi teorinin vazettiği mezkûr Birey'in empirik varlığına inanmadığı ve hatta bir kısmının da O'ndan hazzetmediği bilinmektedir. Kaldı ki "hiçbir iktisatçının [ya da genel anlamıyla metodolojik bireycinin], insanın *Homo oeconomicus*'a [ya da genel anlamıyla *amaçlı-rasyonel birey*e] indirgenebileceğine inanması da gerekmez" (Caillé, 2007: 34). Dolayısıyla bu zayıf ontolojik eleştiri, söz konusu Birey'in teori içerisinde sadece keşifsel [*heuristic*] bir karaktere sahip olduğu söylenerek kolaylıkla karşılanabilir. Nitekim başta Weber olmak üzere pek çok metodolojik bireycinin politik bireycilik ile metodolojik bireyciliğin ayrı teorik tutumlar olduklarını iddia ederken yaslanacakları argüman bu olacaktır. Buradaki sosyo-ontolojik eleştirimi, bu zayıf eleştiriden hareketle değil, metodolojik bireycilerin çoğunlukla empirik varlığına inanmadıkları ve hatta kendisinden hazzetmedikleri bu Birey'i analizlerinin merkezine koymak *zorunda oldukları* gerçeğinden hareketle başlatacağım. Böylelikle, bu hususlaki uzun ama gereksiz tartışmayı paranteze alarak, metodolojik bireyciliğin içerdiği epistemolojik ve ontolojik önkabulleri ortaya serme ve buradan hareketle köklü bir eleştiri geliştirme fırsatı yakalamış olacağım.

Bu saptamamıza karşı şu türden pragmatist bir argüman da geliştirilebilirdi: Eğer metodolojimiz işliyor ise, bu durumda arkasındaki ontoloji ve epistemolojinin gerçekten doğru olup olmadıklarına bakılmaksızın, *makul* ve *faydalı* görülebilir (bkz. Bunge,

1973: 168). Bu pragmatist argümanı, empirizmin bilim-metafizik ayrımı vasıtasıyla yasaklar diyarına gönderdiği ontolojik argümanın kurucu karakterini kanıtlayarak karşılayacağıma inanıyorum. Ama yine de sağlam bir metodolojik bireycilik eleştirisi tesis etmek adına, asli addettiğim ontolojik ve sosyo-ontolojik önkabullerin mahiyetini tartışmaya açmakla yetinmeyecek, metodolojik bireyciliğin sosyoloji açısından metodolojik olarak da uygunsuz ve işlemez olduğunu göstermeye çalışacağım.

Bu amaçlardan hareketle, çalışmanın 1. Bölüm'ünde metodolojik bireyciliğin genel bir pozisyon olarak sosyal düşünce tarihinin hangi bağlamında ortaya çıktığı ve tam teorik mahiyeti ortaya konulacaktır. Bunun için öncelikle metodolojik bireyciliği 19. yüzyıl Fransız, Alman ve Britanya düşünce geleneklerinden her birinin bireycilik kavrayışlarıyla karşılaştıracak ve buradan hareketle çıkarımlarda bulunacağım. Bunun ardından, metodolojik bireyciliğin teorik düzlemde iktisadi bireycilik, politik bireycilik gibi diğer bireycilik türleriyle ilişkisi üzerine odaklanacağım ve ortaya çıkacak normatif önkabullerin mantıksal bir zorunluluk içerip içermediğini tartışacağım. Son olarak, metodolojik bireyciliğin salt metodolojik bir ilke olup olmadığını soracak ve formülasyonundan kaynaklı taşıdığı kaçınılmaz epistemolojik ve sosyo-ontolojik önkabulleri sergileyeceğim.

2. Bölüm'de esasen Weber'in metodolojik bireycilik anlayışının genel metodolojisiyle ilişkisi üzerine ayrıntılı bir tartışmaya girişilecek. Bunun için öncelikle, Weber'i metodolojik bireyciliğe ulaştıran teorik art-alana, yani *Methodenstreit*'ın taraflarının temel tezlerine ve Weber'in bu kavgadaki özgün tutumuna odaklanacağım. Bunun ardından, Weber'in genel metodolojisinin üzerine oturduğu sacayaklarının, yani *Verstehen* [Anlama], ideal-tipler ve rasyonalite ilkesinin teorik mahiyetini etraflıca ele alacak ve bunların Weber'in sosyal teori içerisindeki konumunu nasıl oluşturduklarını sergileyeceğim. Sonrasında, metodolojik bireyciliğin Weber'in bu temel konumunda yarattığı sosyo-ontolojik ve metodolojik açmazları ortaya koyarak, metodolojik bireyciliğe sosyoloji içinden giden öznelci hattın kapalı olduğu sonucuna varacağım. Bu bölüm içerisinde son olarak, hem söz konusu öznelci hattı son kez zorlaması hem de buradan Popper'a bağlanan bir figür olması sebebiyle Hayek'in metodolojik bireycilik anlayışını irdeleyip eleştireceğim.

3. Bölüm'de Popper ve tilmizlerinin metodolojik bireycilik ve genel olarak sosyal bilim anlayışları incelenecek. Bunun için ilkin, Popper'ın konuyla ilgili temel kavram ve fikirlerini (evrensel sosyolojik yasalar, durum mantığı ve parçalı sosyal mühendislik) serimleyecek ve metodolojik bireyciliği deklare ettiği pasajları aktaracağım. Bunun ardından, metodolojik bireycilik ilkesinin sırasıyla Popper'ın bilim teorisiyle, evrensel sosyolojik yasalarla ve parçalı sosyal mühendislikle tutarsız olduğunu göstereceğim. Sonrasında, Popper'ın metodolojik bireycilik anlayışında revizyona giden Watkins ve Agassi gibi tilmizlerinin metodolojik bireycilik anlayışları üzerine tartışacak ve söz konusu tutarsızlıkları çözme çabalarının nasıl bunların derinleştirilmesiyle sonuçlandığını ortaya koyacağım. Son olarak, metodolojik bireycilik ilkesi ile parçalı sosyal mühendislik kavrayışında içerilen 'kurum' tanımı arasındaki gerilimin iflah olmaz cinsten olduğunu göstererek, metodolojik bireyciliğin bu nesnelci varyasyonuna temel yapılan "durum mantığı"nın nasıl işlevselci bir sosyal eylem teorisine vardığını sergileyeceğim. Böylelikle, metodolojik bireyciliğe sosyoloji içinden giden nesnelci hattın da kapalı olduğu sonucuna varacağım.

4. Bölüm'de Elster'ın metodolojik bireycilik anlayışı incelenecek. Bu amaçla ilkin, Elster'ın metodolojik bireycilik tercihini biçimlendiren tutumları, yani Marx, Weber ve Popper karşısındaki tutumunu ayrıntılı bir biçimde değerlendireceğim. Bunun ardından, Elster'ın metodolojik bireycilik anlayışının ontolojik indirgemeci karakterini, rasyonalite ilkesine, sosyal normlara ve sosyal kurumlara ilişkin geliştirdiği mülahazalar üzerinden serimleyerek Elster'ın teorisinin metodolojik bireyciliğin sosyo-ontolojik teziyle tutarlı olduğunu ortaya koyacağım. Sonrasında, bu ontolojik indirgemeciliğin bilim felsefesindeki temellerini açığa çıkararak, Elster'ın pozitivizmin indirgemeci programıyla ilişkisini göstermiş olacağım. Son olarak, Elster'ın tutarlı bir metodolojik bireyci pozisyon tuttuğunu ama teorisi sosyolojinin tamamen psikolojiye indirgenmesini öngördüğü için sosyolojinin bir bilgi alanı olarak özerkliğini reddetmek durumunda olduğunu öne süreceğim. Böylelikle, metodolojik bireycilikten sosyolojiye giden yolun kapalı olduğu sonucuna varacağım.

5. Bölüm, kapsamlı yapısıyla, bu çalışmanın temel konumlanmasının sergilenmesine ve sosyolojinin nesnesinin ne olması

gerektiğinin tartışılmasına ayrılmıştır. Bu bölümde ilkin, metodolojik bireyciliği reddetmenin ille de metodolojik bütüncü olmak anlamına gelmediği tartışılacak. Sonrasında, metodolojik bireyciliğin, salt metodolojik bir ilke olsaydı bile sosyoloji ve genel olarak sosyal bilimler için uygun bir ilke olamayacağını sergileyeceğim. Bunun ardından gelen epistemolojik düzlemdeki tartışmada, metodolojik bireyciliğin epistemolojik yardımcı olarak işe koştuğu epistemolojik bireyciliğin ve buna alternatif strateji olarak indirgemeciliğin epistemolojik düzlemde çözümlenemeyecek sorunlar yarattığını saptayarak, genel olarak metodolojik bireyciliğe damgasını vuran "epistemik hata"yı ifşa etmeye çalışacağım.

5. Bölüm'ün son kısmı olan ontolojik tartışmaya oldukça ayrıntılı bir yer ayrıldığı fark edilecektir. Bunun sebebi; Elster'ın teorisinin vardığı yer olarak indirgemeciliğin sosyolojiyi özerk bir bilgi alanı olarak olanaksız kılması ve eğer sosyolojinin ve genel olarak sosyal bilimlerin özerkliğinde ısrar edilecekse, alana-özgü nesneyi tanımlamanın bir zorunluluk olmasıdır. Bunun, gerçek anlamıyla, ancak bütünlüklü bir ontoloji kavrayışı geliştirerek başarılabileceğini düşünmekteyim. Buna uygun olarak, bilimleri birbirine bağlayan ontolojik temelleri sergilemek üzere, birbiriyle bağlantılı düzlemler olarak "metafizik-ontoloji", "bilimsel-ontoloji" ve "alana-özgü ontoloji" kavramlarını öneriyorum. Metafizik-ontolojide, bilimsel etkinliği mümkün kılan birbirine alternatif metafizik 'Evren', 'Doğa' ve 'Toplum' tasarımlarını tartışacak ve bilim tarihinde çığır açmış önemli keşiflerin, 'Evren'i *belirli türden* bir 'Bütünlük' olarak gören metafizik kabullere dayandığını göstermeye çalışacağım. Bilimsel-ontolojide, buna uygun kavrayışın belirivermecilik [*emergentism*] olduğunu savunarak, belirivermeye [*emergence*] kavrayışının tarihsel gelişimini ve sosyal bilimler açısından anlamını tartışmaya açacağım. Sosyal bilimlerin alana-özgü ontolojisi olan sosyal ontolojide ise, sosyolojinin ve genel olarak sosyal bilimlerin temel 'nesne'sinin 'sosyal yapılar' olduğunu saptayarak, sosyolojik teori içerisindeki muhtelif sosyal yapı kavrayışlarını tartışacak ve özgün bir ilişkisel-realist kavrayış önereceğim.

Sonuç bölümünde, her ne kadar çalışmanın konusu olmasa da 'sosyal yapı' kavrayışının doğal içerimler taşıdığı bir mesele olarak 'faillik' meselesine dair, burada geliştirilen sosyal bilim kavra

yışına uygun ve gelişmeye açık tezler sunacağım. Çalışma, metnin genel bir değerlendirmesiyle sona erecektir.

Bu çalışma, bir bilimin olgunlaşmasına işaret eden realist hedeflere kilitlenmeyi sosyoloji için mümkün kılmada mütevazı bir rol üstlenirse, görevini yerine getirmiş olacaktır. Temel iddiam; bu çalışma boyunca savunduğum ve temel hatlarını çizdiğim türden bir natüralizmin mümkün ve gerekli olduğudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Metodolojik Bireyciliğin Tarihsel Bağlamı ve Teorik Mahiyeti

Giriş

Değişik yazarlarca "Batı entelektüellerine dadanmış bir hayalet" (Birnbaum ve Leca, 1990: 1), "hem açıklanması gereken hem de açıklayıcı bir sorunlar yumağı" (Corcuff, 2009: 9) veyahut da "alışılmadık bulanıklıkla kullanılagelmiş bir sözcük" (Lukes, 2006: 9) şeklinde zikredilmesi, *bireycilik* kavramının, "birbiriyle uyuşmayan öğeleri tekbiçimli bir yafta altında birbirine karıştır[an]" (Corcuff, 2009: 7) ve tüm bu öğelere "yanıltıcı bir birlik ve tutarlılık havası" (Lukes, 2006: 9) veren bir özelliğe sahip olduğunu açık bir biçimde gösterir. Yine açıktır ki; böylesi özelliğe sahip olan bir kavram, "farklı konumlardaki kişilerce kullanıldığı çoğu durumda çok farklı anlamlara" (K. Mannheim'dan aktaran Lukes, 2006: 11) gelecektir. Nitekim A. Lalande'nin de dediği gibi;

"sürekli kullanıcıları olan kötü ve kaçamak bir terim, sofizmlere yol açar" (aktaran Birnbaum ve Leca, 1990: 1d).

'Bireycilik' etrafında oluşmuş bu yumağı çözmek, elinizdeki çalışmanın işi değildir. Dolayısıyla burada, kuşkusuz konumuzla ilgili olduğu kadarıyla atıf ve irdelemelerde bulunulacaksa da, 'birey'in ve 'bireycilik'in bir bütün olarak tarihsel ve kavramsal serüveni ele alınmayacaktır.[1] Buradaki amaç; metodolojik bireyciliğin bir ilke olarak ortaya çıkışına yol açan düşünsel iklimi sosyoloji özelinde ana hatlarıyla ortaya koymak, bu iklimde zuhur eden farklı bireycilik türleriyle ilişkilerini (ya da ilişkisizliklerini) saptamak ve böylelikle de metodolojik bireyciliğin anlamsal içeriğini netleştirmektir.

METODOLOJİK BİREYCİLİĞİN ÜÇ TEMEL DÜŞÜNCE GELENEĞİ KARŞISINDAKİ KONUMU

Burada, çalışmanın temel belirleyenlerinden olan sosyo-ontolojik içerimlerin, yani 'birey'in ve 'sosyal'in ontolojik statüsü meselesinin tarihsel art-alanını gözler önüne sermek amacıyla, metodolojik bireycilik ilkesinin Fransız, Alman ve Britanya düşünce geleneklerinin içerdiği birey ve bireycilik anlayışları karşısındaki konumuna odaklanacağım. Bu düşünce gelenekleri arasındaki ayrımın kuşkusuz mutlak bir ayrıma tekabül etmediğini vurgulamak gerekir. Nitekim bu farklı düşünce gelenekleri arasında sürekli geçişler ve birden fazla gelenekten gelen fikirlerden aynı anda etkilenen düşünürler söz konusudur. Gelgelelim yine de, bireycilik kavrayışıyla ilgili temel karakteristikler bakımından böylesi bir ayrımın anlamlı olduğu söylenebilir.

Fransız düşünce geleneğindeki bireycilik anlayışını kavramak açısından, Durkheim'ın bireyciliklerle ilişkisine odaklanmak faydalı olacaktır. Bunun temel sebebi; Durkheim'ın, metodolojik bireycilerin kendilerini karşılarında konumlandırdıkları ve bütüncülükle (ya da kolektivizmle) itham ettikleri iki temel düşünce geleneğinden birisi olan Fransız bireycilik kavrayışının (diğeri, ileride ayrıntılarıyla irdeleyeceğimiz Alman romantik 'bireylik' kavrayışıdır) en sofistike halini temsil etmesi ve kendi koyduğu sosyoloji kurallarında metodolojik bireyciliğe sistematik bir biçimde karşı çıkmasıdır.

1. Bu görevi yerine getiren oldukça önemli çalışmalar mevcuttur. Konuyla ilgili felsefi çalışmalar bir yana, sosyoloji literatürü özelinde oldukça önemli bir çalışma olarak bkz. Lukes, 2006.

Lukes, Fransız düşünürlerinden çoğunun, anarşi ve toplumsal parçalanma anlamındaki *individualisme* [bireycilik] ile kişisel bağımsızlık ve kendini gerçekleştirme anlamındaki *individualité* [bireylik] arasındaki karşıtlığı vurguladıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim "İsviçreli tanrıbilimci Alexandre Vinet'e göre, bunlar 'iki ezeli düşmandırlar; ilki toplumun engeli ve yadsınmasıyken, ikincisi toplumun tüm tadını, yaşamını ve gerçekliğini borçlu olduğu bir ilke'dir." (Lukes, 2006: 18).

Bir tür merkezi lonca sosyalizmini savunduğu söylenebilecek Durkheim'ı da etkilemiş olan Fransız sosyalist geleneği, bu ayrımı aynen devralmıştır. Örneğin Pierre Leroux bireycilik sözcüğünü, " 'herkesin kendisi için ve her şeyin zenginler için olduğu ama yoksullar için hiçbir şeyin olmadığı'nı vurgulamak, toplumu kamplara ayıran ve insanı 'açgözlü kurt' haline getirdiğini resmen duyuran siyasal iktisadın ilkesini anlatmak için" kullanırken, Blanqui ise, "Komünizm bireyi korurken, bireycilik bireyin kökünü kazımaktadır" şeklinde görüş belirtmiştir (aktaran Lukes, 2006: 20). Bir diğer sosyalist olan Louis Blanc'ta ise daha komplike bir kullanım söz konusudur: "Louis Blanc, bireyciliği Protestanlık, Burjuvazi ve Aydınlanma'yla sarmalanmış, tarihsel olarak zorunlu ama yanlış ve eksik bir özgürlük doğurmuş büyük bir kültürel ilke diye gör[müştür]" (Lukes, 2006: 21). Dolayısıyla Fransız sosyalist geleneği açısından bireysel değerlerin özerkliği, özgürlüğü ve kutsallığının yalnızca ortaklaşacı ve rasyonel biçimde örgütlenmiş bir toplumsal düzenin içinde korunabileceği söylenebilir.

En sofistike halini Durkheim'da bulan bu Fransız düşünüşü, her ne kadar Lukes'a göre bireycilik tartışmasını kısır bir tarihsel çerçeveye oturtmuşsa da, Durkheimcı "anomi" ve "bencilik" kavramları vasıtasıyla sosyoloji literatüründe önemli bir yer edinmiştir.[2] Nitekim Durkheim'ın ahlaki bireycilik anlayışı, tam da bu 'bireylik' kavrayışından kaynaklı gelişmiştir:

> Ahlaki bireycilikte cisimleşen ideallerin öznesi olan 'birey', somut birey, [yani] tikel kişilik değil, genelde 'insan'dı. 'Birey kültü'nün ahlakı on sekizin-

2. "Durkheim kendini hızlı ve sürekli değişime adamış modern toplumda 'belli bir düzeyde' anominin kaçınılmaz olduğunu kabul etmesine rağmen, patoloji olarak anomi ahlaki bireyciliğin geçici olarak yetersiz gelişmiş olmasından kaynaklanıyordu. Çağımızda görülen anomi kabarması daha çok, geleneğin sınırlarından kurtulmuş ama yeni bireycilik ahlakının henüz yeterince nüfuzu altına girmemiş ekonomik hayatta odaklanıyordu" (Giddens, 2000a: 132-133).

> ci yüzyıl filozoflarında düşünsel ifadesini bulmuş ve Fransız Devrimi'ne esin vermiş olan değerlerden oluşuyordu. Bunlar soyut 'insan'ın onurunu ve değerini vurgulayan değerlerdi; bu halleriyle faydacıların 'bencilliği'nin ürünü olmak şöyle dursun onun tam karşıtıydılar (...) Bunlar tam da toplum tarafından yaratıldıkları için dini bir niteliğe sahiptiler (Giddens, 2000a: 129).

Burada sözü edilen ayrımı bizzat Durkheim şöyle dile getirir: "...'sığ yararcılık ile Spencer ve iktisatçıların yararcı benciliği arasında (...) toplumu büyük bir üretim ve takas aygıtından başka bir şeye indirgemeyen beş para etmez ticaretçilik' ile 'Kant'ın, Rousseau'nun, *spiritualistes*'in [tinselcilerin], İnsan Hakları Bildirgesi'nin iyi ya da kötü tanımlamaya uğraştığı bir başka bireycilik...' arasında derin bir fark vardır" (aktaran Lukes, 2006: 52).

Gelgelelim Durkheim'a göre; savunulması gereken bu ahlaki bireyciliğin vazettiği 'birey'in ve 'bireysel haklar'ın toplumsal kökenlerini görmek gerekir: "Haklar ve (...) özgürlükler bireyin kendisinin doğasına özgü şeyler değildir. İnsanın bünyesini analiz ettiğinizde bugün ona yüklenen ve haklarının kaynağı olan kutsal karakterden hiçbir iz bulamazsınız. O bu karakteri toplumа borçludur. Toplum bireyi kutsamış ve onu her şeyin üzerinde saygı gösterilmesi gereken şey haline getirmiştir. Bu yüzden de bireyin tedrici özgürleşmesi toplumsal bağın zayıflamasını değil dönüştürülmesini içerir" (Durkheim'dan aktaran Giddens, 2000a: 130). Dolayısıyla "insanın elinden toplumsal kökenli olan her şeyi çekip alın, geriye diğer hayvanlara benzeyen bir hayvandan başka bir şey kalmaz. Onu fiziksel doğanın bu denli üstüne yükselten toplumdur" (Durkheim, 2006: 110). Aynı tartışmayı bireyin devletle ilişkisi bağlamında da yapan Durkheim, "ahlaki bireycilik ile devletin ilerleyişleri arasında bir neden-sonuç ilişkisi" olduğunu ve dahası, "devlet olmadan bireycili[ğin] mümkün [olmadığını]" (Durkheim, 2006: 108, 114) savunur. Vardığı sonuç ise şudur:

> [Bireyler] faydacı bireyci okulun veya Kantçı okulun düşündüğü gibi, kendilerine yeterli ve devletin sadece saygı göstermekle sınırlı kalması gereken bütünler değildir, çünkü onlar manevi olarak ancak ve ancak devlet [Durkheim'da bu bağlamda aynı anlama gelmek üzere, toplum -V.S.Ö.] aracılığıyla var olabilirler (Durkheim, 2006: 115).

Durkheim'ın ve genel olarak Fransız düşünüşünün bireycilik kavrayışının doğru ya da yeterli olup olmadığına ilişkin bir tartışma, bu çalışmayı kapsamı dışına sürükleyecektir.[3] Burada şu saptamada bulunmak kâfidir: Metodolojik bireycilik ilkesini savunanların, ahlaki bireyciliğin yol açtığı ve Durkheim örneğinde görülen birey kavrayışındaki sosyo-ontolojik içerimleri, yani burada içerilen 'bireyi yaratan toplum' fikrini *reddetmeleri* gerekir; tıpkı Durkheim'ın metodolojik bireyciliği reddettiği gibi:

> Madem ki toplumsal fenomenlerin temel özelliği bireyler üzerine bir baskı icra etme gücüne sahip olmalarıdır, o halde bu fenomenler doğrudan doğruya bireyin bilincinden kaynaklanamazlar (...) Bir toplumsal olgunun belirleyici nedenini, bireysel bilinç durumlarında değil, bu toplumsal olguyu önceleyen başka toplumsal olgularda aramak gerekir (Durkheim, 2003: 209, 222).

Metodolojik bireyciliğin karşısındaki tutumunun tarihsel önem arz ettiği ikinci düşünce geleneği ise, Alman romantik bireylik fikri ve buradan hareketle gelişen Alman bireyciliğidir. Alman bireylik fikrine ilişkin ayrıntılı bir tartışma Weber'le ilgili bölümde bulunacağı için, burada sadece söz konusu fikri geleneğin temel karakteristikleri aktarılacaktır.

Simmel'in "yeni bireycilik" olarak adlandıracağı bu anlayış, niceliksel değil *niteliksel* bir bireycilik anlayışıdır ve bu veçhile bireylerin eşitliği fikrine değil, "bireylik" ve insan varlıkların biricikliği fikrine yaslanır. Düşünce tarihi açısından bakıldığında ise bu anlayış, Aydınlanma'nın, faydacılığın ve klasik iktisadın bireyciliğine karşı en büyük ve kapsamlı reddiyeyi oluşturur. Nitekim bu reddiyenin insan bilimlerindeki tezahürü de, Alman tarihselci ekolleri olmuştur.

Alman romantik geleneğinden temellenen bu yeni bireycilik, metodolojik bakımdan önem arz eden iki hatta açılmıştır. Bir yanda, tarihte büyük adamların ya da şahsiyetlerin yerine vurgu yapan ve "aristokratik bireycilik" (F. Köhler'den aktaran Udehn, 2001: 25) olarak tanımlanabilecek bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımın metodolojik içerimi tarihsel *açıklama*da büyük adamlara başat bir rol atfetmekken (ki bunun en önemli örneğinin Leopold von Ranke olduğu açıktır), etik içerimi ise büyük adamlara küçük insanlardan daha fazla değer atfetmektir.

3. Bu hususta ayrıntılı değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Lukes, 2006: 13-25 ve Giddens, 2000a: 127-140.

Diğer yanda ise, ilk hatla bağı rahatlıkla fark edilebileceği üzere, bireyliğin sadece kişilere değil, kişilerüstü güçlere ve bilhassa da ulus ve devlete atfedilmesi söz konusudur. Buradan devşirilen *birey olarak ulus* fikri ya da aynı anlama gelmek üzere, milli hayattaki her bir unsurda tezahür eden doğurgan bir güç olarak *Volksgeist* [Ulus Tini] kavramsallaştırması, en temel itkisini, eski bireyciliğin atomcu toplum kavrayışı karşısında geliştirilmiş, yaşayan ve biricik ruha sahip organizma olarak toplum kavrayışından almıştır. Meseleye metodolojik açıdan bakıldığında bunun, söz konusu bütünsel kendilikleri temel tarihsel ve sosyolojik açıklayıcılar olarak görmekle sonuçlanacağı aşikârdır.

Az önce belirtildiği üzere, bu meseleyi ileride ayrıntılarıyla irdeleyeceğim. Burada ise şu saptamada bulunmak kâfidir: Metodolojik bireycilik ilkesini savunanların, her iki hattan da kaynaklanan birey kavrayışındaki sosyo-ontolojik içerimleri, yani hem 'kaderi büyük adamların elinde olan toplum' hem de 'bir kendilik olarak toplum' fikirlerini *reddetmeleri* gerekir; tıpkı Alman tarihselci iktisat okulunun metodolojik bireyciliği reddettiği gibi:

> ...bir ulusun ya da bir devletin tikel ekonomilerini birleştiren ortak unsur, sadece devletin kendisi değil ama daha derin bir şeydir: Dile, tarihe, hatıralara, göreneklere ve fikirlere dayalı ortaklıktır (Schmoller'den aktaran Therborn, 1980: 242) (...) bir halk, şimdide yaşayan bireylerden oluşmuş basit bir kitle değildir (Roscher'den aktaran Tribe, 2003: 219).

Fransız ve Alman geleneklerine dönük bu iki reddiyenin teorik kaçınılmazlığı kabul edildiğinde, metodolojik bireyciliğin sosyal düşünce tarihindeki yerine dair şöylesi bir ön saptamada bulunulabilir: *Metodolojik bireycilik, Comtecu pozitivist sosyolojinin sosyolojizmine ve Alman tarihselciliğinin bireycilik-karşıtı reddiyesine yönelik bireyci bir karşı-reddiye olarak ortaya çıkmıştır*. Nitekim daha sonra Durkheim da, bu karşılıklı reddiyeler silsilesinin sosyolojist kanatta yer alan önemli halkalarından birisi olmuştur.

Şu halde son olarak Britanya düşünce geleneğini ve burada gelişen bireycilik anlayışını tartışabiliriz. Her ne kadar birazdan değinilecek olan toplum sözleşmesi görüşlerinde öncelleri bulunmaktaysa da, bireyciliğin bir terim olarak buradaki özgün anlamını kazanması, Fransız ve Alman kullanımlarından biraz daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim terimin ilk kullanımı, Lukes'a göre, 1840'ta Henry Reeve'nin, Tocqueville'in *De*

la Démocratie en Amérique [Amerika'da Demokrasi] adlı eserini İngilizce'ye tercüme etmesiyle karşımıza çıkmıştır. Hemen ardından İngiliz sosyalistlerinin terimi aşağılayıcı Fransız anlamıyla kullanmaya başladıkları görülmektedir. Örneğin Robert Owen, "*iğrenç bireyciliğin* yerini *çekici* birlik ilkesi üzerine kurulacak yeni bir toplum örgütlenmesinin (...) alması gerektiğini" öne sürmüştür (Lukes, 2006: 43). Aynı şekilde, Alman romantik bireylik fikrinin de kısmi de olsa bazı etkileri söz konusu olmuştur (bkz. Lukes, 2006: 44).

Bireycilik terimi, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönemde, 'sosyalizm', 'komünizm' ve özellikle 'ortaklaşmacılık'la çelişen bir biçimde kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, klasik liberalizmle ilişkili hale gelmiş ve böylelikle de buradaki özgün anlamını kazanmıştır. Artık bu noktada bireycilik, klasik liberalizmle, yani devlet müdahalesinin yokluğuyla ve insanın kendi çıkarının peşinden koşmasının genel refaha yol açacağı inancıyla doğrudan birleşmiştir.

Kuşkusuz, bireyciliğin terim olarak Britanya'daki öyküsü böyle olmakla birlikte, kazandığı bu özgün anlama içeriğini veren düşüncelerin yine bu topraklarda oldukça uzun bir zaman önce filizlenmiş olduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Zira düşünce tarihinin ilk bireyci toplum teorileri, 17. yüzyılın ilk yarısından başlayarak Britanya topraklarında (yani İngiltere ve İskoçya'da) zuhur etmiştir: Hobbes ve Locke'un "toplum sözleşmesi" ve İskoç Aydınlanması'nın "kendiliğinden düzen"i.

Antik Yunan'da bulunabilecek nüveler bir yana konursa, bireyci toplum anlayışı ilk kez toplum sözleşmesi teorileri olarak ortaya çıkmıştır ve buradaki bireyciliğin Thomas Hobbes'ta teorik (ve hatta belki de, metodolojik), John Locke'ta ise politik bir içerik taşıdığını söylemek mümkündür.[4] Burada, çalışmanın konusu gereği sadece Hobbes'un teorisinden bahsetmekle yetineceğim.

Toplum sözleşmesi teorilerinin çoğunda olduğu gibi Hobbes'un teorisi de kalkış noktası olarak "doğa durumu"nu alır. Ancak Hobbes'taki "doğa durumu", her bir insanın diğerleriyle savaş içerisinde olduğu bir durumdur:

4. Kuşkusuz bunu söylerken tüm toplum sözleşmesi teorisyenlerinin bireyci olduğunu iddia ediyor değiliz. Sözgelimi toplum sözleşmesi fikrinin yayılmasında büyük payları olan Benedict Spinoza ve Jean-Jacques Rousseau kesinlikle bireyci değillerdi.

> Bu koşullarda sanayiye yer yoktur; çünkü ürünün ne olacağı belli değildir; dolayısıyla ne Yeryüzü Kültürü; (...) ne Yeryüzünün Bilgisi; ne Zaman Hesabı; ne Sanatlar; ne Edebiyat; ne de Toplum; bunların hiçbirisine yer yoktur ve en kötüsü de sürekli bir korkunun ve vahşi şekilde öldürülme tehlikesinin hüküm sürmesidir; insan ömrü ise yapayalnız, fakir, pislik içinde, hayvanca ve kısadır (Hobbes'tan aktaran Udehn, 2001: 8).

Bu kötü durumun Hobbes'a göre üç temel sebebi vardır. İlk sebep, malların kıt olmasıdır: "Herhangi iki kişi, aynı şeyi arzularlarsa, düşman olurlar". İkincisi, sahip olduğu aklın insana sürekli, diğer insanların hileci olduklarını ve her zaman potansiyel bir tehdit oluşturduklarını söylemesidir. Son sebep ise, insanların sürekli şeref ve itibar yarışında olmalarıdır ki bu, kıskançlıklara, garezlere ve nihayetinde savaşlara yol açar. "Doğal insanların saldırgan edimleri doğal edimlerdir ve –böyle edimleri yasaklayan bir kanunu tanıdığı zamana kadar– onları makul bir biçimde günahkâr olarak yargılayamayız". Hobbes'a göre, zamanının egemen felsefi geleneğinin aksine, *summum bonum* [En Yüce İyi] diye bir şey yoktur; olsa olsa En Yüce Kötü vardır ve tam da bu kesintisiz kötülüğün korkusu, "insanı medenileştiren kaldıraçtır" (Thomson, 1997: 67-69).

Bu kaldıraç sayesinde ve tabii ki aslen rasyonel varlıklar olmalarından dolayı insanlar, hukukun ve dolayısıyla barışın tesis olduğu bir toplum durumunda yaşamanın daha iyi ve daha emin olduğunu fark ederler. Bu sebeple, her şey üzerindeki doğal haklarından vazgeçtiklerini zapta geçiren bir sözleşme yaparak, hukuku tesis etmesi için mutlak hükümdara yetki verirler. Zira "kılıç olmaksızın, sözleşmeler ancak sözcüklerdir ve bir insanı emin kılmak için hiçbir güçleri yoktur" (Hobbes'tan aktaran Thomson, 1997: 71).

Ana hatlarıyla aktarılan bu toplum sözleşmesi teorisi, uç ölçülerde bireyci bir teoridir. Zira sosyal-öncesi ya da aynı anlama gelmek üzere doğal bireyler varsaymakta ve toplumun (ya da devletin) kuruluşunu yalnızca bu bireylere ve onların sahip olduğu insan doğasına dayanarak açıklamaktadır. Nitekim Lukes, Hobbes'un bu toplum anlayışıyla paralellik arz eden aşağıdaki sözlerine dayanarak, onu düşünce tarihindeki ilk metodolojik bireyci olarak sunmaktadır:

> Tüm bileşimi bilebilmek için önce bileşime giren şeyleri bilmek gerekir [çünkü] her şey oluşturucu nedenlerinin bilinmesiyle en iyi biçimde anlaşılır [Şu halde sosyal bileşimin nedenleri de] birbirleriyle hiçbir bağlantısı olmaksızın, adeta mantar gibi ansızın topraktan bitiveren insanlardır (Hobbes'tan aktaran Lukes, 1968: 119).

Buna ek olarak, Hobbes'a göre insanların rasyonel egoistler oldukları göz önüne alındığında, onun ortaya koyduğu toplum sözleşmesi teorisinin, ileride ele alacağımız rasyonel seçim analizinin bir parçası ya da en azından önceli olduğu da pekâlâ ileri sürülebilir (bkz. Udehn, 2001: 8). Her halükârda, toplum sözleşmesi teorisinin genel olarak 18. yüzyıldan önceki temel toplum teorisi olduğunu söylemek mümkündür.

Gelgelelim 18. yüzyılla birlikte, bilhassa İskoçya'da, sosyal kurumların hiç de bilinçli icatlar ya da tasarımlar olmadıklarına, tedrici olarak ve niyetlenilmedik bir biçimde geliştiklerine dair bir görüş ortaya çıkmıştır. Yakın zamanda Hayek'in de savunduğu bu görüş, sosyal kurumları insan tasarımının ürünleri olarak değil insan eyleminin beklenmedik sonuçları olarak ortaya çıkmış 'kendiliğinden düzenler' şeklinde tanımlamıştır.

Bu teori, daha sonraki dönemlerde ayrışacak iki yönelimi bağrında taşımaktadır. Bir yanda *evrimci kurumsalcılık* olarak adlandırılabilecek bir yönelim söz konusudur ki bu yönelimin Hayek ve Popper'ın metodolojik bireycilik anlayışlarında ne tür gerilimlere yol açtığı ileride tartışılacaktır. Nitekim bu yönelim içerisinde David Hume, "mükemmelen haklı ve makul bir ilke tesis etmek niyetiyle [geliştirilmiş] ama bunu tesis etmek için kullanılan akıl yürütmenin yanıltıcı ve safsatalarla dolu olduğu" toplum sözleşmesi fikrini, "özgür ve iradi rızalarıyla (...) topluma katılan insanlar" (Hume, 2006: 134) varsaydığı için, politik amaçlarla icat edilmiş ham kurgu olarak yaftalayarak ıskartaya çıkarmıştır.

Diğer yönelim ise esasen *bir kurum olarak piyasa* üzerine yapılan çalışmalarda kendini göstermiştir. Daha doğrusu, *genel anlamıyla* sosyal kurumların oluşumuna ilişkin bu görüş, *tikel anlamıyla* piyasaya uygulanırken önemli bir bükülmeye uğramıştır. Bu bükülmeyi fark etmek hayati önemdedir; zira ilk bakışta toplum sözleşmesi fikrine karşı geliştirildiği görülen bu anlayışın, bu bükülme sayesinde *toplum sözleşmesinin rasyonel egoistini arka kapıdan içeriye buyur ettiğini* düşünmekteyim. Burada söz konu-

su olan, bireylerin öz-çıkara dayalı rasyonel eylemlerinin ortak iyiye yol açacağı düşüncesidir.

Bu düşüncenin ilk ifadesi, Bernard Mandeville'in *Fable of the Bees* [Arılar Masalı] adlı eseridir ve eserin alt başlığı bize çok şey anlatır: *Private Vices, Public Benefits* [Kişisel Ahlaksızlıklar, Kamusal Faydalar]. Mandeville, bencilce ve hatta suç işlemek gibi kötü niyetli pek çok eylemin kamusal faydaya dönüştüğünü iddia etmiştir. Metodolojik bireyciliğin 20. yüzyıldaki en önemli savunucularından J. W. N. Watkins'in şu açık yürekli itirafı, bu eserin konumuz açısından taşıdığı önemi gözler önüne sermektedir:

> Mandeville'in *Arılar Masalı* adlı eseri 1714'te yayımlandığından bu yana bireyci sosyal bilim, istenmedik sonuçlar üzerine yaptığı vurgu bir yana, büyük ölçüde şu basit temanın gitgide inceltilmesinden ibarettir: Belirli durumlarda, bencil özel motivler [yani kapitalizm] iyi sosyal sonuçlara yol açabiliyorken, iyi politik niyetler [yani sosyalizm] ise kötü sosyal sonuçlara yol açabilmektedir (Watkins, 1957: 115).

Bu düşüncenin bir kendiliğinden düzen olarak piyasaya aktarılmasının en olgun ifadesi ise, Adam Smith'in "görünmez el" teorisi olmuştur. Smith bize, insanların sadece kendi kazançları peşinde koşarken, görünmez bir el tarafından niyetlenmedikleri bir amaca, yani kamu çıkarına katkıda bulunmaya sevk edildiklerini anlatır. Gelgelelim böylesi bir piyasa fikrine kişilik kazandıranın, yani failinin, sözleşme teorisinin vazettiği rasyonel egoist olduğu gözden kaçmamalıdır. Başka bir deyişle söz konusu 'birey', klasik iktisat teorisi içerisinde *homo-economicus*'a dönüşmüştür. Klasik iktisat teorisinin bu anlamıyla bireyci bir temele dayandığı açıktır; ancak bunun ne tür bir bireycilik olduğu ya da metodolojik bireycilik olup olmadığı hususunda bir tartışma söz konusudur. Örneğin:

> [Metodolojik bireycilikten] bahsetmek şüphesiz anakronizmdir. Adam Smith, Quesnay ve Ricardo, iktisatçılar olarak bireylerinkinden çok sınıfların ve dünya sisteminin maddi çıkarlarıyla ilgileniyorlardı. Keynesçi makro-ekonomiye gelince, o da toplumlarla ilgilendiğinden, onun da ilke düzeyinde bireylerle pek işi yoktu. Bütün bunlar doğru. Fakat bu, Smith'in bile, çıkarı ve o dönemde söylendiği gibi izzet-i nefsi sistemin merkezine koymak zorunda kalmasına engel teşkil etmez. Çünkü, aksi halde, sistem kişiliksiz kalacaktır (Caillé, 2007: 34).

Bunun tam olarak metodolojik bireyciliğe tekabül ettiği söylenebilir mi? Bazı tahditler koymakta fayda vardır. Zira klasik iktisatçılar, J. S. Mill'den önce, sistematik anlamda bir metodoloji tartışmasına girmemişlerdir. Dolayısıyla Smith'in bir kendiliğinden düzen olarak piyasa modeli, ancak kendisinden sonra metodolojik bireyci bir paradigmaya (sözgelimi Walras'ın genel denge teorisine) dönüştürülmüştür. Dolayısıyla şöyle söylenebilir: Smith'in görünmez el anlayışı nüve halinde metodolojik içerimler barındırmış ve sonradan oluşacak metodolojik tartışmalar için olmazsa olmaz bir zemin hazırlamış olsa dahi, "klasik iktisatçıların bireyciliği, teorik ve metodolojik olmaktan ziyade politik ve ekonomikti" (Udehn, 2001: 12); ta ki Mill, toplumun yasalarının insan zihninin yasaları olduğunu söyleyerek bireyci ve üstelik psikolojist-indirgemeci bir metodolojiyi deklare edene dek...

Bireyci metodolojinin daha sonra iktisat teorileri içerisinde geliştirilerek, başta sosyoloji olmak üzere diğer sosyal bilimlere ithal edilmeye çalışılması, konumuz açısından önemli bir bağlantıyı netleştirmektedir: "...toplumsal ve siyasal etkenlerden soyutlanmış bir biçimde düşünülen bütün (Marksçı olmayan) iktisat tarihi, Adam Smith'ten beri rekabetçi bir özel girişim iktisat modelinin en uç noktasına dek geliştirilmesi olarak görülebilir" (Lukes, 2006: 104). Bu demektir ki; Adam Smith'te aslen politik ve ekonomik bir karakter taşıdığını saptadığımız bireycilik, 19. yüzyılın sonlarıyla birlikte, Menger gibi Avusturyalı marjinalistlerin (ki bu çizgiye daha sonra Mises ve Hayek de eklenecektir) ve Léon Walras ve Alfred Marshall gibi öncü neo-klasik iktisatçıların elinde teorik ve metodolojik bir karakter kazanacaktır.

Dolayısıyla metodolojik bireyciliğin ele alınan üç gelenek içerisinde Britanya geleneğinden temellenen birey kavrayışıyla, yani iktisadi ve aslen politik bireycilikle düşünsel bir bağ içerisinde olduğu aşikâr olsa gerektir. Bunu derken, birazdan yine değinileceği üzere, tüm metodolojik bireycilerin zorunlu olarak politik bireyci olmaları gerektiği gibi bir önermeyi mantıksal bir zorunluluk ilişkisi olarak ya da bir aksiyom olarak koyutluyor değilim. Gelgelelim, Weber'in bir kavramını ödünç alırsak, metodolojik bireycilik ile politik bireycilik arasında bir "seçici yatkınlık" [*elective affinity*] olduğunu düşünmekteyim. Nitekim Udehn (2001: 338-339), buna dair iki saptamada bulunmaktadır:

a) Her ne kadar mantıksal bir zorunluluk ilişkisinden söz edilemeyebilecekse de, her iki doktrin de belirli bir 'toplum' görüşüne dayanmaktadır: Karşılıklı çıkarları için birbirleriyle etkileşime giren özerk bireylerden oluşmuş bir toplum. Bu toplum görüşü, metodolojik bireycilikte metafizik bir önvarsayım olarak, politik bireycilikte ise politik bir ideal olarak devrededir.

b) Bu ikisi arasında ortak bir epistemolojik argüman da söz konusudur. Metodolojik bireycilik, bir bütün ya da bütünlük olarak toplum hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi reddeder. Gelgelelim, böylesi bir bilgiye sahip olmamız mümkün değilse, bu durumda merkezi planlama (ya da ileride Popper'da karşılaşacağımız adıyla "ütopyacı sosyal mühendislik") imkânsız değilse de son derece tehlikeli bir şey haline gelecektir. Bu koşullar altında serbest piyasa ekonomisi, merkezi planlamaya, devlet müdahalesine ve hatta modern refah devletine kıyasla daha tercih edilir bir şey olarak kabul edilecektir ki burası, politik bireyciliğe dönük yatkınlığın iktisadi bireyci temelinin (ki bunları bir arada "normatif bireycilik" olarak adlandıracağım) açığa çıktığı yerdir.

   Udehn'in bu saptamalarıyla doğrudan bağlantılı olarak ve çalışmanın temel derdine binaen, ilerleyen bölümlerde aşama aşama açımlanacak şöylesi bir saptamada da bulunmak gerekir:

c) Toplum sözleşmesi ve kendiliğinden düzen teorilerinde izini sürdüğümüz 'birey'e salt metodolojik değil sosyo-ontolojik bir statü de atfetmesi gerektiğini iddia edeceğim metodolojik bireycilik, 'toplum nedir?', 'sosyal kurum nedir?', 'sosyal yapı nedir?' ya da en genel anlamıyla 'sosyal olan nedir?' soruları karşısında da, söz konusu teorilerin vazettiği 'toplum' tasavvuruna açıktan ya da zımnen dayanmak durumundadır. *Bu, politik bir angajman olmasa dahi, teorik bir gerekliliktir*. Aksi takdirde, yani sosyal fenomenlerin sosyo-ontolojik bir statüye sahip oldukları kabul edildiği noktada, bunlara açıklayıcı güç atfetmek gerekecektir ki bu da metodolojik bireycilik ilkesini anlamsızlaştıracaktır.

BİREYCİLİK TÜRLERİ VE METODOLOJİK BİREYCİLİKLE İLİŞKİLERİ

Yukarıda çalışmanın konusuyla ilgili olduğu kadarıyla serimlenen tarihsel-teorik art-alanda ortaya çıkmış bireycilik kavrayışlarının özet bir ifadesi olarak ve ayrıca meselenin kapsamını görmek bakımından, uzunluğu pahasına şöylesi bir listenin aktarılması oldukça faydalı olacaktır:

> Her biri kendi çıkarı peşinde koşan eşit ağırlıkta atomlardan oluşan bir toplum ve *faydacı bireycilik*; bireylerin ölçüye vurulamaz ve birbirleriyle değiştirilemez olduğu *romantik bireycilik*; tutkularından özgürleşmiş erkek ve kadınlara dair olup, 'soylu ticaret'in eliyle oluşturulmuş yeni bir ahlaki cemaat teşkil eden ve bu kişilerin davranışlarını anlamak için uygun bir tarzı (iktisadı) sağlayan *piyasa bireyciliği*; *hukuki bireycilik* ve bunun hukukun kökenleri (birey hukukun –yasaların– yaratıcı kaynağı olarak düşünülebilir mi?) ve hukukun amacı (kolektif ya da topluluksal çıkarları dışarıda bırakarak bireylerin otonomisi için çaba gösteren hukuk sistemleri var mıdır?) hakkındaki büyük tartışmalardaki yankıları. Bu son iki tartışma, *ahlaki bireycilik*le birlikte yeniden ortaya çıkar (bireysel bilincin, ahlaki normların geçerliliği için başvurulacak nihai merci olması gerekir mi? Bir toplumun değerlendirilmesi, özel olarak bireylerin mutluluğu ve otonomisine mi, yoksa bireysel çıkarlarla ilgisi olmayan değerlere mi dayanmalıdır?); *sosyolojik bireycilik* ve bunun sosyal rollerde çoğullaşması ve farklılaşması, ayrıca benliğin icra ettiği rollerden özgürleşmesi (ya da bu roller arasında ilişkisel bir mesafe tesis edilmesi) ve ayrıca sosyolojik bireyciliğin, kamusal yükümlülüğün zararına, bireyin özel yaşamın kabuğuna çekilmesini betimleme eğilimi (Birnbaum ve Leca, 1990: 2, italikler bana ait).

Burada sıralanan bireycilik türleri, Birnbaum ve Leca'ya göre (1990: 3), kurumların ve sosyal davranışın *nitelendirilmesine/betimlenmesine* (sosyolojik bireycilik, iktisadi bireycilik, hukuki bireycilik ve hatta şiirsel bireycilik buraya girer) ya da kurumların ve ayrıca norm ve değerlerin –bilhassa da politik olanlarının– *meşrulaştırılmasına* (mülkiyetçi bireycilik, politik bireycilik, 'sözleşmecilik' buraya girer) dönük olarak geliştirilmiş olabilirler. Diğer yandan Birnbaum ve Leca'ya göre, bu sınıflandırmaya dahil olmayan üçüncü bir bireycilik türü bulunmaktadır:

> Bireycilik, bir açıklama sürecinin temelini oluşturabilir. O, hem problemleri koymanın hem de analiz sorularına dönük cevaplar tasarlamanın bir yolu olabilir. Kolektif (makroskobik) fenomenleri bireysel (mikroskobik) davra-

> nış ve stratejiler temelinde açıklama amacı güden metodolojik bireycilik, diğer bireyciliklerden oldukça farklıdır, zira o, araştırma nesnesinin değil araştırmacının tutumudur; o, üzerinde çalışılan süreci değil, bizzat metodolojik sürecin kendisini nitelendirir. Üstelik o, kurumları ya da değerleri meşrulaştırmanın bir yolu değildir; metodolojik bir yaklaşım olması hasebiyle taşıdığı işlevle çözülmez derecede bağlı olan değerler hariç (Birnbaum ve Leca, 1990: 3-4).

Yazarlara göre, bu üç bireycilik dizisi arasında görünüşte mantıksal bir bağlantı yoktur.[5] Nitekim buna ilişkin verdikleri örnek, bize hemen tanıdık gelecektir: Durkheim, organik dayanışmayı bireysel dayanışmaya üstün kılan bir ahlaki bireyciliği savunur ama bunu, iktidarın meşrulaştırılmasına dönük sözleşmeci bir temel haline getirmez ve ayrıca metodolojik bireyciliği de kabul etmez. Kuşkusuz, yukarıda yapılan düşünce tarihine ilişkin irdelemeler dikkate alındığında, söz konusu mantıksal bağlantının ya da gerekirliğin burada aranması bence yanlıştır. Zira bu, yazarların sıraladığı bireycilik türleri arasındaki uyuşmazlık ve hatta karşıtlıkları analitik olarak devredışı bırakmak anlamına gelir: Metodolojik bireyciliğin, tam da karşısında konumlanıp kendisini var ettiği bir düşünceyi mantıksal olarak gerektirmediğini söylemek, kanımca totolojiye düşmektir. Mantıksal gerekirliği burada değil, Britanya düşünce geleneğinden gelen iktisadi ve politik (normatif) bireycilik türleri açısından aramak gerekir. Birnbaum ve Leca ise, bu hususta tutumlarını net bir biçimde sergilerler:

> Metodolojik bireycilik, ille de iktisadi liberalizme ya da ahlaki bireyciliğe dönük bir bağlılığı gerektirmez. Bireyci bir metodoloji kullanıyor olmak, tüm toplumları bireyci değerlerce yönetilen varlıklar olarak görmek demek değildir. Eşit derecede doğrudur ki; modern toplumun (bizzat kendimiz de dahil) bireyci ideolojiyle aşılandığı görüşünü savunmak da, 'bütüncü' bir metodolojinin peşrevi değildir (Birnbaum ve Leca, 1990: 5).

Bu, pek çok metodolojik bireycide (iktisadi ya da politik liberalizme bağlılıklarını açıkça deklare edenlerin birçoğu da dahil) karşımıza çıkacak temel savunma argümanıdır. Buna göre, meto-

5. Aynı şekilde, Holton ve Turner da (1989: 43), metodolojik bireyciliği ilke olarak kabul etmenin zorunlu olarak kurumlara dair bir toplum sözleşmesi ya da tasarım teorisini kabul etmeyi gerektirmediğini vurgulamaktadırlar.

doloji ile nesneyi bağlantılandırmak için bir sebep yoktur; bu demektir ki toplumun bireyci analizini önermek, toplumun bireyci temellere dayalı bir şey olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Dolayısıyla "betimleyici, meşrulaştırıcı ve açıklayıcı bireycilikler arasındaki mantıksal ayrımı, metodolojik bir kural olarak kabul edebiliriz" (Birnbaum ve Leca, 1990: 7).

Gelgelelim, ilk bakışta makulmüş gibi görünen bu ayrım, metodolojik bireycilik ilkesinin içerimleri üzerine düşünülmeye başlandığında gitgide bulanıklaşacaktır. Salt metodolojik bir ilke olduğu iddia edilen metodolojik bireycilik ilkesinin epistemolojik ve sosyo-ontolojik içeriğini birazdan tartışacağız. Ama şimdiden şu temel iddiayı zikredeyim: *Var sayılabileceği iddia edilen mezkûr ayrım, ancak ve ancak, ontolojik meseleler epistemolojik meselelermiş gibi tartışıldığında korunabilir.*

Birnbaum ve Leca, gördüğümüz üzere, metodolojik bireycilik ilkesinin ideolojik ya da normatif bir angajmanla herhangi bir mantıksal bağlantısının olmadığını iddia etmektedirler. Diğer yandan bunun tam tersi bir argüman da söz konusudur. Buna göre; metodolojik bireyciler ile kendilerini karşılarında konumlandırdıkları bütüncüler arasında "daha derinde (...) çok daha temel bir uyuşmazlık" (James, 1984: 54) bulunmaktadır. Zira "bazı bireyciler, kendi görüşlerinin sadece rakiplerininkinden daha basit, daha ayrıntılı ve daha sarih olduğuna değil ama aynı zamanda bütüncülükten ahlaki anlamda da daha üstün olduğuna dayanarak kendilerini savunmaktadır" (James, 1984: 55).

Bir kavram kargaşası yaratmamak adına, buradaki ahlaki vurgunun yukarıda tartışılan ahlaki bireycilikle ilgili olmadığını vurgulamak gerekir. Burada iddia edilen şey, metodolojik bireycilerin (tam da Britanya düşünce geleneğinin bireycilik anlayışıyla uyumlu bir biçimde) iktisadi ve politik bireyciliğe dönük normatif bir bağlılık içinde bulunduklarıdır. İçeriği netleştirmek amacıyla bunu *normatif bireycilik* olarak adlandırırsak, söz konusu karşı argümana göre:

> Bu açıklama tarzlarından [bireyci ya da bütüncü] birini izlemek, kaçınılmaz olarak, sosyal dünyanın neye benzediğine ve onun niçin dert etmemiz gerektiğine dair fazlasıyla normatif bir çerçeveyi benimsemek demektir (James, 1984: 179).

Bu tartışmada ara bir pozisyon tutmak da mümkündür kuşkusuz. Bu durumda, arkada yatan ahlaki ve politik meseleler anlaşılmaksızın, bireyciler ile bütüncüler arasındaki tartışmanın tam manasıyla anlaşılamayacağı kabul edilir: "Metodolojik ve normatif bireycilikler arasında bir tür bağ olduğunu inkâr etmek mümkün değildir".[6] Gelgelelim bu, söz konusu bireycilikler arasında mantıksal bir zorunluluk ilişkisi olduğu, yani metodolojik tartışmanın verimsiz olduğu ya da ideolojik tartışmaya indirgenebileceği anlamına gelmez: "Metodolojik mesele gerçek bir meseledir ve her ne kadar asla bir kerede ve tamamen 'çözülmeyebilecekse de', rasyonel tartışmaya açıktır" (Udehn, 2001: 337).

Diğer yandan, Watkins'in Arılar Masalı'na ilişkin itirafında gördüğümüz üzere, bu türden normatif bağlılıklara sahip olmanın bilim insanları için kaçınılmaz olduğu, analitik ve empirik ifadelerin ardında daima sentetik ama çürütülemez ve yüzden de metafizik bir ifadeler setinin bulunduğu ama metodoloji ile nesneyi, inceleyen ve inceleneni ayırabileceğimizden dolayı, bunun söz konusu analitik ve empirik ifadelerin nesnel değerini düşürmeyeceği iddia edilebilirdi. Ancak tam da "metodolojik bireycilik" kavramsallaştırmasının Joseph Schumpeter tarafından (bkz. Udehn, 2001: 104) bizzat metodolojik bireycilik ile politik bireycilik arasında var olduğu iddia edilen ayrıma dayanarak oluşturulmuş olması ve Weber (1949: 44), Elster ([1985] 2004: xv) gibi önde gelen pek çok metodolojik bireycinin bu ayrımı ısrarla vurgulaması, bu iddiayı problematik hale getirmektedir. Zira bu durumda "metodolojik bireycilik" kavramsallaştırmasının bizzat kendisi anlamsızlaşacaktır.

Yakın zamanda yapılan araştırmalarda, metodolojik bireycilik ile politik bireycilik arasında oldukça güçlü bir istatistiksel korelasyon bulunmuştur ve Mill, Menger, Weber, Mises, Hayek, Popper gibi metodolojik bireycilerin kendilerini bir biçimiyle 'liberal' olarak tanımlamaları da bunu destekler niteliktedir (bkz. Udehn, 2001: 337-338). Bunun temel sebebi, hiç kuşkusuz, yukarıda sergilediğimiz "seçici yatkınlık"ta aranmalıdır.[7]

6. Nitekim önceki kısımda bunun düşünce tarihindeki kökenlerini saptamıştım.
7. Bu seçici yatkınlığın marjinalist ve neo-klasik iktisat teorilerindeki varlığına dair faydalı bir özet için bkz. Arrow, 1994.

Mantıksal açıdan olmasa da pek çok farklı bakımlardan varlığı aşikâr olan bu bağlantının, yani metodolojik bireycilik ilkesinin hem savunucuları açısından zımnen veya açıktan hem de asıl önemlisi bizzat kendi yapısı gereği içerdiği normatif-politik angajmanın metodolojik tartışmayı engellemeyeceği, bu anlamıyla metodolojik meselenin gerçek bir mesele olduğu hususunda Udehn'le hemfikirim. Gelgelelim buradan, rasyonel bir tartışma içerisinde tarafların birbirlerini ikna edebileceği ya da bir yerde uzlaşabilecekleri sonucu çıkarılıyorsa –ki Udehn'in (2001: 346-349) "zayıf metodolojik bireycilik" ile "güçlü metodolojik bireycilik" arasına koyduğu ayrımın bu amaca hizmet ettiği ya da en azından bu amaçla kullanılabileceği öngörülebilir– bunun hatalı olduğunu düşünmekteyim. Rasyonel tartışma zemini bu hususta çalıştırıldığında, James'in koyduğu şerhin önemli bir rol oynaması sonucu, bu bir uzlaşmayla ya da iknayla sonuçlanmaz. Gelgelelim o tartışma zemininde son elli yıldır metodolojik bireyciliğe yöneltilen eleştiriler ve oluşan polemikler, metodolojik bireyci tezlerin gitgide ayrıntılanıp sofistike bir hal almasını, bu sofistikasyon ihtiyacı sonucu metodolojik bireycilik içindeki çelişkilerin ve tutarsızlıkların belirginleşmesini ve metodolojik bireyci tezlerin bir çoğunun bugün savunulamaz hale gelmesini sağlamıştır. Kuşkusuz metodolojik bireyci tezlerin, tüm bu eleştiri ve çürütmelere karşın, sürekli başka kılıklar altında arz-ı endam eylemeleri, James'in vurguladığı normatif motivasyonlara kanıt olarak gösterilebilir. Ancak rasyonel zemin kaybedilmediği noktada, metodolojik bireyciliğe dönük muhatabıyla paralel sofistikleşen eleştirilerin ve bu eleştirilerden hareketle derinleştireceğimiz sosyal teori anlayışının galebe çalacağına inanmaktayım. Dolayısıyla John O'Neill'ın, kıyasıya eleştirdiği Hayek'ten tevarüs ettiği şu ayrımın varlığını ve önemini bir kez daha vurgulamak isterim:

> ...siyasal yenilgiyle bir tartışmada yenilgi arasında net bir ayrım olduğu varsayımını kabul ediyorum. Siyasal bir çarpışmada zafer ve yenilgi bir güç sorunudur. Siyasal argümanda zafer ve yenilgi bir doğruluk ve geçerlilik sorunudur (O'Neill, 2001: 12).

METODOLOJİK BİREYCİLİK SALT METODOLOJİK BİR İLKE MİDİR?

Başlıktaki sorunun nedenleriyle birlikte tam cevabının ancak 5. Bölüm'de verilebileceğini hemen belirteyim. Burada sadece, bu soruya vereceğim olumsuz cevabın nedenlerine varan güzergâhın metin boyunca izlenebilmesi için, metodolojik bireycilik ilkesinin taşıdığı epistemolojik ve ontolojik önkabulleri bizzat savunucularının ilkeyi tanımlama biçimlerinden çıkarsayarak, meselenin özüne dair bazı temel kerterizler koymakla yetineceğim.

Metodolojik bireyciliğin, eğer tam anlamıyla metodolojik bir ilke olması düşünülüyorsa, sadece bilgi ve veri toplama *yöntemine* dair bir ilke olması gerekir. Örneğin Scott (1961: 331-332), Hayek'in metodolojik bireyciliği bu metodolojik anlamıyla işe koştuğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı kabul etmediğim, Hayek'le ilgili kısımda görülecektir; ama Scott'ın çıkarımları, metodolojik bireycilik eğer metodolojik bir tez ise, tam olarak ne olması gerektiğine dair oldukça faydalı bir özet sunmaktadır. Buna göre; sosyal bilimlerin verileri, doğrudan gözlemleyebileceğimiz bireyler ve onların zihin durumları olmalıdır. Dolayısıyla araştırmaya buradan, yani sözgelimi bireyleri eyleme yönelten kavramlardan ya da duygular*dan başlanmalı* ve verili bütünlükler (yani sosyal fenomenler) tanımlanmak isteniyorsa bu unsurlara dayanan modeller inşa edilmeli, yok eğer açıklanmak isteniyorsa bu unsurlardan temellendirilen (ve bazı metodolojik bireycilere göre, psikolojik) yasa ya da mekanizmalara gidilmelidir.

Burada metodolojik ilkeleri sayarken emir kipiyle biten ("–malı", "–ması gerekir") cümleler kurmam tesadüfi değildir. Zira ancak emir kipli yüklemler kullanıldığında bir tezin, burada metodolojik bireyciliğin, metodolojik bir ilke ya da kural olduğu söylenebilir.[8] Gelgelelim, metodolojik bireycilik ilkesinin pek çok belirleyici durumda, bildirme kipli yüklemlerle ["–ebilir" ("*can*")] ifade edildiği ve buna çoğu zaman "ilke olarak" [*in principle*] teriminin de eşlik ettiği görülmektedir. İddiam odur ki; bu şekilde bildirme kipiyle genel bir tez olarak ifade edildiğinde metodolojik bireycilik, metodolojik bir kuraldan ziyade *epistemolojik bir tez* haline gelmektedir. Zira artık burada, metodolojik bir kuralda gördüğü-

8. Nitekim Durkheim'ın, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (2003), kendi bütüncü metodolojisi açısından yaptığı tam da bu olmuştur.

müz "–den başlamak", yerini araştırmanın nihai sonucuna dair bir teze ("–e ulaşmak", "–e indirgemek") bırakmıştır. Bu tez bize, hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın, bir sosyal bütünlük kullanılarak yapılacak bir sosyalbilimsel açıklamanın bizi tatmin etmemesi gerektiğini (ki Popper'ın tilmizi J. W. N. Watkins, bunlara "yarı-yolda-kalmış [*half-way*] açıklamalar" diyecektir) ve bu bütünlüklerin ilke olarak bireylere, onların eylemlerine, hedeflerine, etkileşimlerine vs indirgenebileceğini anlatır. Tartışmanın bu noktada, sosyal bilimlerdeki 'indirgemeci program'a bağlandığı aşikârdır ve buna dair temel duruşumu birazdan sergileyeceğim.

Burada konulan ayrım, net bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Metodolojik bir tez sosyalbilimsel açıklamanın nereden *başlaması* gerektiğini, epistemolojik bir tez ise açıklamanın *sonunda* nereye ulaşabileceğini ve madem mümkün o halde oraya ulaşmak gerektiğini bildirir.[9]

Bu ayrımın netleştirilmesi, buna dayanan başka bir ayrıma daha olanak sağlayacaktır. Bu ayrımı da, önceki gibi, bizzat savunucularının yaptıkları metodolojik bireycilik tanımlarından çıkarsayacağım. Buna göre:

a) Sosyal fenomenler, başka bir şey aracılığıyla 'analiz edilmeli', 'anlaşılmalı', 'açıklanmalı' veya başka bir şeye 'indirgenmeli', ondan hareketle 'inşa' veyahut da 'tesis' edilmelidir. Hem metodolojik hem de epistemolojik teze işaret eden bu yüklemleri bir arada gördüğümüz bu ifade biçiminde, sosyal fenomenler *bir kendiliktir*.
b) Sosyal fenomenler, başka bir şey tarafından 'teşkil edilir', 'yaratılır', 'üretilir', 'meydana getirilir' ya da o şeyin 'neden olduğu' 'sonuçlar'dır. Bu ifade biçiminde ise, sosyal feno-

9. Buradaki *epistemolojik bir tez olarak metodolojik bireyciliği*, ilgili literatürde sıkça karşımıza çıkan "epistemolojik bireycilik"ten ayırt etmek gereklir. Epistemolojik bireycilik, "kendisine sunulan 'gerçekliğin' ne olduğundan şüphe etmek ve hakiki bilginin koşullarını tesis etmeye çalışmak suretiyle nesnesinden (ki inşa edilmesi gerekir) koparılmış bilen-özne olarak birey" (Birnbaum ve Leca, 1990: 2) üzerine tesis edilmiş bir pozisyondur. Lukes'ın da (2006: 121) belirttiği üzere örnek epistemolojik bireyci, "(bireysel) deneyimin bilginin kaynağı olduğunu ve tüm bilginin bireyin zihni ve ona ulaşan duyumlar döngüsü içinde ortaya çıktığını savunan" empiristtir. İleride metodolojik bireyciliğin empirist sosyal bilim kavrayışıyla ilişkisi üzerine tartışıldığında, bu pozisyonun metodolojik bireycilik açısından taşıdığı içerimleri görme fırsatı bulacağız. Burada şimdilik, sözü edilen ayrımı açıklamış olmak kâfidir.

menler *bir yapıntıdır*. Dolayısıyla burada, birer *kendilik* olan sosyal fenomenlerden oluşmuş sosyal gerçekliğin açıklanmasına yönelik epistemolojik bir tezden ziyade, sosyal gerçekliğin doğası hakkında, sosyal fenomenlerin neliği hakkında *ontolojik bir tez* söz konusudur.

Çalışma boyunca, bu metodolojik, epistemolojik ve ontolojik tezler arasında mantıksal bir zorunluluk ilişkisi olduğunu ileri süreceğim. Nitekim Bunge'nin uzun analizlerin ardından çıkarsadığı "düzeylerle ilgili üç ilkeler dizisi" tam da bu noktada önem arz etmektedir: "Dünyanın yapısıyla ilgili ontolojik ya da metafizik hipotezlerden oluşan bir *O* demeti, bu yapıya dair bilgimiz hakkında epistemolojik tezlerden oluşan bir *E* toplamı ve olma düzeyleri ile bilme düzeylerini kapsayan metodolojik ilkelerden oluşmuş bir *M* destesi" (Bunge, 1973: 167). Bunge'ye göre bu üç ilke dizisi karşılıklı olarak birbiriyle ilişkilidir. Dolayısıyla bir M_i (konumuza binaen, metodolojik bireycilik) savunulduğunda, buna tekabül eden bir E_i ve sırasıyla da bir O_i savunuluyor demektir. Nitekim Bunge'ye göre "topluma dair her teorik görüş (...) iki bileşene sahiptir: Bir ontolojik ve bir de metodolojik bileşen. Bunlardan ilki toplumun doğasıyla, diğeri ise onun incelenme biçimiyle ilgilidir" (Bunge'den aktaran Udehn, 2001: 386, dipnot 4).

Metodolojik bireyciliğin ontolojik tezine dikkat çeken ilk sosyolog, Leon J. Goldstein (1958) olmuştur. Söz konusu makaleyi Watkins'in metodolojik bireyciliğinin eleştirisi özelinde kaleme alan Goldstein'a göre metodolojik bireycilik, iki ayrı duruşu ihtiva etmektedir ve bunlardan birisi gerçekten metodolojik bir duruş tesis ederken, diğerinin metodolojik hiçbir tarafı bulunmamaktadır: "Metodolojik bireycilik ilkesinin bu metodolojik olmayan –ontolojik– versiyonu, var sayılan belirli kendiliklerin varlığını reddeden bir öğretiye tekabül etmektedir" (Goldstein, 1958: 3). Goldstein'ın "ontolojik tez" olarak adlandırdığı bu öğreti, konuyla ilgilenenlerin ezici bir çoğunluğu tarafından genel kabul görmektedir, zira bunun aksini, yani örneğin devletin birey-insanla aynı varlık statüsüne sahip olduğunu iddia etmek hiç de makul gözükmemektedir. Gelgelelim Goldstein'a göre metodolojik bireyciler, sahip oldukları retorik gücü oldukça artıran bir durum olarak, bu ontolojik tezin reddedilmesi ile metodolojik tezin reddedilmesini

birbirine karıştırmakta ve ikincisini reddedenin ilkini de reddetmek durumunda olduğunu iddia etmektedirler. Üstelik aynı şeyi, karşıtları olarak koydukları görüşe de uygulamakta ve bütüncü ontolojik tez ile bireyci-olmayan sosyal bilimi birbirine karıştırarak ilkini reddedenin ikincisini de reddetmek durumunda olduğunu iddia etmektedirler: "Sosyal bilimdeki tüm açıklamaların nihayetinde bireysel eğilimler vasıtasıyla yapıldığını söyleyen öğreti, bütüncülüğün savunulamazlığı üzerine inşa edilemez" (Goldstein, 1958: 6). Kolayca fark edilebileceği üzere Goldstein'ın amacı, metodolojik bireyciliğin ontolojik tezini reddetmeksizin, yani "ontolojik hataya düşme riski olmaksızın, bireyci olmayan bir sosyal bilimin savunulabileceğini" (1958: 4) göstermektir.[10]

Goldstein'ın 'ontolojik tez'i tespit etmesi, bu tespiti görece erken bir tarihte yapması bakımından kuşkusuz değerlidir. Gelgelelim, metodolojik bireyciliğin ontolojik içerimlerine dönük eleştirileri, Lukes'ın (1968: 120) sonradan "harcıâlem doğrulara dayalı sosyal atomculuk" [*Truistic Social Atomism*] olarak adlandıracağı bir ontolojik teze dayandırmak bana doğru gelmemektedir. Bu harcıâlem doğruyu pek çok metodolojik bireyci de zaten açıkça deklare etmektedir. Son dönemin metodolojik bireycilerinden bir örnek verirsek:

> 'Metodolojik bireycilik'in altında yatan ilke şudur: İster demografinin ister siyasetbiliminin ister sosyolojinin isterse de herhangi başka bir sosyal bilimin alanına ait olsun bir sosyal fenomeni açıklamak üzere ilgili bireylerin motivasyonlarının yeniden inşa edilmesi, o fenomenin böylesi motivasyonlarla motive olan bireysel davranış biçimlerinin bir toplamı olduğuna dönük bir anlayışı zorunlu kılar (Boudon, 1990: 34).

Sadece bireylerin var olduğu ve toplumun bireylerden oluştuğu niteliksiz bilgisi, analitik olarak yani kelimelerin anlamları açısından doğru olan ama sosyal fenomenleri açıklamaya dönük yöntem arayışında hiçbir anlam taşımayan bir bilgidir. Üstelik bütüncülerin bireycilerle paylaştığı ve ileride etraflıca eleştireceğim teorik temele, yani *ontolojik empirizm*e işaret eder. Dolayısıyla

10. Nitekim Watkins, bu eleştiriye verdiği cevapta (1959), ontolojik tez ile bireyci olmayan sosyal bilimi aynı anda savunmanın bir mantık hatasına delalet ettiğini belirtmekte, metodolojik bireyciliğin ontolojik (kendi deyişiyle, metafizik) önvarsayımı ile metodolojik reçetesini birbirinden ayırmanın imkânsız olduğunu tekrar vurgulamaktadır.

metodolojik bireyciliğin ontolojik bir tez içerdiğine dair yukarıdaki saptamayı, Goldstein'ın 'ontolojik tez'i üzerinden temellendirmeyeceğim. Birey ile sosyal arasındaki ilişkinin doğası üzerine yoğunlaşacak ve bu hususta 'anlamlı' şeyler söylemeyi amaçlayacak olan çıkarımlarım, ontolojik olanı metafizikle eşitleyen ve içerilen ontolojik önkabul açıkça deklare edildiği durumda dahi bunu bir aksiyom haline getirerek analiz dışı bırakan (ve metodolojik bireyciler kadar Goldstein gibi karşıtlarının da paylaştığını düşündüğüm) empirist ontoloji kavrayışına değil, elinizdeki çalışmanın son bölümünde tafsilatıyla açımlayıp işleteceğim ilişkisel-realist bir ontoloji kavrayışına dayanacaktır. Bu demektir ki ontoloji meselesinin, kelimenin pejoratif anlamıyla metafizik bir inanç meselesi olmadığını, metodolojik argümanların asli temeli olmasına rağmen empirist anlayış tarafından (metafiziğin yasaklanmış olmasından dolayı) epistemoloji tartışmalarının ardına gizlendiğini iddia edeceğim. Kendi tezimi bundan ayırmak için, *sosyo-ontolojik tez* olarak adlandıracağım. Nitekim bunun toplumsalın oluşumuna dair iradeci bir tutumla ('toplum, insan eylemlerinin ürünüdür') doğrudan bağlantılı olduğu aşikârdır ki bunu da metodolojik bireyciliğin *morfogenetik tezi* olarak adlandırmak mümkündür.

Sosyo-ontolojik tezin epistemolojik bir perdenin ardına nasıl gizlendiği, 'indirgemecilik' üzerinden rahatlıkla izlenebilir. Tüm fenomenlerin *ilke olarak* kendisini oluşturan daha basit ya da daha temel parçalar tarafından tanımlanabileceği ya da açıklanabileceği iddiası olarak indirgemeci program, epistemolojik bir duruş olarak tesis edilir. Zira bu iddiaya göre söz konusu olan, nesneler arası değil teoriler ya da yasalar arası bir indirgemedir. Sosyoloji özelinde meseleye bakıldığında, bu program, sosyolojinin psikolojiye, yani sosyal teorilerin, yasaların ya da mekanizmaların psikolojik teori, yasa ya da mekanizmalara indirgenmesini anlatır. Dolayısıyla indirgemecilik, bu bağlamda, *psikolojizm* olarak tezahür eder. Epistemolojik alanda tesis edilen bu duruşun aslında açık sosyo-ontolojik içerimler taşıdığını, yani teoriler arası indirgemenin, indirgeyen teorinin ontolojik temelini kaçınılmaz olarak hâkim kılacağını göreceğiz.

Ontolojik meselelerin üzerini örten bu hamlenin temel dayanağının, daha önce ele aldığımız metodoloji ile nesnenin ayrılabileceği iddiası olduğunu bilhassa vurgulamak gerekir. Zira bu

ayrımın epistemolojik bir engel olarak tesis edilmesi, ilk olarak yukarıda (dipnot 9) değinilen "epistemolojik bireyci" duruşun açık bir tezahürü gibidir. İkincisi ve asıl önemlisi; nesnenin doğası meselesinin analiz dışı bırakılması ve böylece tartışmanın sadece bilimsel teorilerin içeriğiyle ve/veya sınanma biçimleriyle sınırlandırılması, tam da bu epistemolojik ayrım sayesinde mümkün olmaktadır. Nitekim son bölümde derinlemesine irdelenecek bir mesele olarak, buradaki zımni sosyo-ontolojik önkabulleri açığa çıkardığımda, metodolojik bireyciliğin hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemlerdeki empirist tavrını da görmüş olacağız.

Diğer yandan, metodolojik bireycilik ilkesi ile indirgemeci programı birlikte tartışabilmek için, bu ilkenin tarihsel gelişimi içerisinde yükselen, metodolojik bireyciliğin psikolojizm demek olmadığı itirazını ele almak ve karşılamak gerekecektir. Bu itiraz, başlıca temsilcileri Weber ve Popper olmak üzere, hem öznelci hem de nesnelci hatlardan dillendirilmiştir. Dolayısıyla elinizdeki çalışmanın temel amaçlarından birisi de, indirgemeci-olmayan bu öznelci ve nesnelci metodolojik bireycilik versiyonlarının, bu ilkenin epistemolojik ve/veya sosyo-ontolojik temeliyle, yani ilkenin bizzat kendisiyle tutarsız olduklarını göstermektir. Bunu başardığımız durumda ve Jon Elster'ın metodolojik bireycilik anlayışına varmamızla birlikte, artık indirgemecilik tartışmasını ayrıntısıyla yapabilir hale gelmiş olacağız.

Şu halde bu başlık altında son olarak, metodolojik bireyciliğin sosyo-ontolojik tezinin felsefi art-alanına bakalım. Burada yapacağımız, aslında, metodolojik bireyciliğin düşünce tarihi içerisindeki konumuna dair yukarıda yapılan çıkarımları felsefi öğretiler şeklinde ifade etmekten ibaret olacaktır. Felsefi art-alanda üç temel öğretiden söz edebiliriz (krş. Udehn, 2001: 323-324):

a) *Atomculuk:* Bu öğreti, en genel anlamıyla, karmaşık fenomenlerin sabit, bölünemez ve indirgenemez parçacık ya da birimlerden, yani atomlardan oluştuğunu anlatır. En temel uygulanımını doğa bilimlerinde gördüğümüz bu anlayış sosyal bilimlere uyarlandığında, toplumu oluşturan atomların insan bireyler olduğu anlatılmış olur. Bu demektir ki tüm sosyal fenomenler, insan bireylerin oluşturduğu yığınlar, toplamlar ya da bileşimlerdir. Terim sosyal bilimler tarihi içerisinde genellikle 'yalıtık birey'i işaret etmiştir.

Nitekim bu bakımdan, toplum sözleşmesi fikrinin bilim felsefesindeki tezahürü olduğu söylenebilir. Gelgelelim bu bir zorunluluk değildir; zira örneğin, ilgili bölümde göreceğimiz üzere Weber, bireyi sosyolojik analizin atomu olarak zikrettiğinde, söz konusu 'yalıtık birey'e salt keşifsel bir değer atfederek aslen bir 'kültürel varlık'tan bahsetmiştir.

b) *Nominalizm:* Bu öğreti, en genel anlamıyla, sadece tikellerin var olduğunu, tümellerin ise sadece zihinde bulunduğunu anlatır ve dolayısıyla kavramsal realizmin tam karşıtıdır. Topluma uygulandığında, sadece bireylerin var oldukları, sosyal fenomenlerin ise zihnin ürünleri oldukları anlamına gelir. Nitekim "sadece belli tikel varlıkların, toplumsal alanda ise sadece tikel insanların gerçekten varolduğunu" (Lukes, 2006: 59) ilk savunan, büyük nominalist Ockhamlı William'dır. Tüm metodolojik bireycilerde karşılaşacağımız, 'toplum', 'ulus', 'devlet' gibi kavramların aslında sadece birer *kısaltma* oldukları iddiasının kaynağında da bu öğreti vardır. Nitekim Popper (2004: 145), sosyal teorinin görevinin, sosyolojik modelleri betimleyici ya da nominalist ifadelerle, yani *bireylerin*, onların tutumlarının, ümitlerinin, ilişkilerinin terimleriyle kurmak ve analiz etmek olduğunu ifade edecektir.

c) *Monadoloji:* İlk kez Alman filozof G. W. Leibniz tarafından ortaya atılan bu öğreti, atomculuğun Alman muadili gibidir. Monad da, atom gibi, evrenin en küçük parçasıdır ve bölünemez. Ancak atomdan farklı yanı, ona bir zihin bahşedilmiş olmasıdır. Bu zihin, kendinde, evrenin bütününü yansıtır ve bu bakımdan bir mikrokozmostur: "Monadolojik ya da atomist herhangi bir sistemde her fenomen *küçük, görülmez ve sayısız Tanrılar* olan çok sayıda etkenden doğan aksiyonlar halinde çözülebilen bir bulutsudur sadece" (Tarde, 2004: 45, italikler bana ait).[11] Monadolojinin konumuz

11. Bu çalışmada yer veremeyeceğim ama Durkheim'la giriştiği meşhur polemik sayesinde sosyoloji tarihinde önemli yere sahip bir figür olması hasebiyle ve bu vesileyle, Tarde'ın tartışmadaki özgün yerine değinmek isterim. Söz konusu bulutsu özellik gösteren monadolojik ya da atomcu sistemin nasıl olup da evrensel bir uyum sergilediğini, sosyolojiye tercüme edersek, toplumun nasıl mümkün olduğunu soran Tarde, Leibnizci monadolojinin bu hususta karşılaştığı sorunlardan kaçınmak için monadları birbirine açmayı ("açık monadlar") ve karşılıklı iyelik ilişkisi içerisine sokmayı önermiştir: "Toplum nedir? (...) Son derece değişik biçimlerde herkesin

açısından önemli yanı, metodolojik bireycilik anlayışını ayrıntılarıyla tartışacağımız Elster'ın, bireyi bir mikrokozmos olarak görmesi ve bu anlamıyla Leibniz'in monadolojisine oldukça yakın bir sosyal ontolojiye sahip olmasıdır.[12]

Öte yandan, bu öğreti esasen, metodolojik bireycilikle arasına Giriş bölümünde ayrım çizgisi çektiğim yorumlayıcı bireyciliğin birey kavrayışına temel olmuştur. Dolayısıyla, her ne kadar asli konumuz olmasa da, metodolojik bireycilikle arasındaki farkı netleştirmek adına bazı mülahazalarda bulunmak gerekebilir. Tipik bir girizgâh şu şekilde sergilenebilir: "Fenomenolojinin bireycilik yaklaşımı, atomcu bir birey kavrayışına dayanmaz" (Bianchin, 2003: 643). Dolayısıyla bu hattan bakıldığında, monadın 'zihin sahipliği' metodolojik olarak *niyet sahipliğine* dönüşmekte ve "özgür ve eşit *yönelimsel* failler olarak bireyler" (Bianchin, 2003: 644, italikler bana ait) önkabulüne yaslanılmaktadır. Ancak buradaki birey kavrayışı eğer eleştirel bir tonda dile getirilirse, yorumlayıcı bireyci akımlar açısından, "kendi özel ve paylaşılamaz anlam evrenlerine kapanmış, pencereleri olmayan monadlar olarak birey aktörler"in (Levis A. Coser'dan aktaran Coulon, 2010: 84) söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim buradan hareketle, söz konusu birey kavrayışı tutarlı bir biçimde savunulduğunda sosyal yapıların ya da sosyal ilişkilerin "bir bireysel pratik inisiyatifler topluluğuna, birçok alternatif arasında veya dilsel ya da pragmatik çelişki arasında seçim yapma imkânına sahip faillerin bilinçli, özgür ve özerk eylemleri toplamına" (Jean-Marie Brohm'dan aktaran Coulon, 2010: 92-93) indirgenebileceği pekâlâ söylenebilir.

Monadolojiden beslenen geleneklerin, bu eleştiriden kaçmak adına, yukarıda irdelediğimiz Alman 'bireylik' fikrinin özgün bir

---

tek tek ve karşılıklı olarak birbirine sahip olması[dır]" (Tarde, 2004: 78). Böylelikle düzen sorununu, hem doğada hem de sosyal yaşamda "monadların bir araya gelme eğilimi"ne (Tarde, 2004: 57) sahip olduklarını söyleyerek karşılamaya çalışmıştır. Bu eğilimin sosyal analizdeki karşılığı, bireysel yani zihin-içi psikolojinin "gerçek sosyal güçler ve nitelikler oluşturmak için bir araya gelme ve birleşme yeteneğine sahip öğeler" (Tarde'dan aktaran Udehn, 2001: 36) içeriyor olmasıdır. Nitekim Tarde, buradan hareketle, sosyolojiyi zihinler-arası psikoloji ya da kolektif psikoloji olarak tanımlayacak ve konumuza binaen, açıkça psikolojist bir tutum takınacaktır. Dolayısıyla Tarde'ın temel tartışmamız açısından özgünlüğü, bence, yorumlayıcı bireyci bir teorik güzergâhı kendine has bir psikolojizme vardırmış olmasıdır.

12. Nitekim Udehn'e (2001: 313) göre bu durum tesadüfi değildir; zira Elster'ın önceleri Leibniz üzerine gerçekleştirdiği bir kitap çalışması bulunmaktadır.

versiyonuna yöneldikleri görülebilmektedir. Nitekim örneğin: "*principium individuationis*'e [bireyleştirme ilkesi] göre bir *socius*, toplumun ortamı ve Doğa, bireylerin onlar vasıtasıyla yaşadığı (...) ve bütün bütüne bilinebilecek olan 'bireyler'dir" (Baker, 2010: 169). Toplumu, "içinde tikel bir birey olduğu ölçüde Doğa'nın bir parçası" (Baker, 2010: 169), insan bireyleri de, "oluşturdukları toplumlar gibi, oldukça karmaşık bedenler" (Baker, 2010: 170) olarak gören bu kavrayış, "dünyadaki başka bireylere bağımlı olduğu aşikâr olan bir bireyin [burada, 'toplum'un] *sui generis* olduğu[nun] söyleneme[yeceğini]" (Baker, 2010: 170) belirtmek suretiyle, bir kolektivizm eleştirisine girişmektedir. Toplum-bireyin *sui generis* olduğunu kabul etmeyen bu yaklaşımın mantıksal sonucunun, insan-bireyin de *sui generis* olmadığının kabulü olduğu aşikârdır ve kuşkusuz burası, metodolojik bireycilik ile yorumlayıcı bireycilik arasına koyduğum ayrımın bir kez daha açığa çıktığı yerdir. Gelgelelim, 'toplum'un *ne olmadığını* anlatan bu yaklaşımın, *ne olduğu* söz konusu olduğunda, bizleri analitik değil estetik yargılarda bulunmaya sevk ettiğini söylemek gerekir. Bu, 'bireylik' fikrinin temelindeki romantizmin dolaysız bir sonucudur ve bunun, bir sanatçının kendi nesnesiyle kurmak zorunda olduğu özgün özdeşleşme-nesnelleştirme ilişkisinin ve buradan doğan özgün (sosyolojik olarak bakıldığında, sosyo-tarihsel olarak koşullanmış) deneyimin tüm toplumsal deneyim alanlarına genelleştirilmesi hatasıyla malul olduğunu düşünmekteyim. Asli konumuz bu olmadığı için, bu tartışmayı burada kesmek durumundayım; monadolojiden çıkan 'birey' kavrayışını ve bunun yorumlayıcı bireycilikle bağını sergilemiş olmak bizim için kâfidir. Yine de son bir yargıda bulunmama izin verilsin: Buradaki ütopik kapasitesinin oldukça yüksek olduğunu ve bir özgürleşme antropolojisi adına bunun korunması gerektiğini kayıtsız şartsız kabul etmekte ve önemsemekteyim; ama bununla birlikte bu yaklaşımın çizmeye çalıştığının aksine, *mevcut* gerçeklik içerisinde ne toplumsal fail bir estettir ne de toplum, *yeni* ilişkilerin tohumlarını bağrında taşıyan bir estetler meclisinden ibarettir.

İKİNCİ BÖLÜM

Max Weber ve Metodolojik Bireyciliğe Giden Öznelci Yol

Giriş

İlk elde şunu söylemek gerekir: Weber'i kendi içinde, yani yaşamı ve teorisinin bütünlüğü içerisinde anlama çabasının konumuz açısından anlamlı olmadığını düşünüyorum. Dolayısıyla burada Weber'in metodolojik bireycilik anlayışını tesis eden temel teorik veçhelere odaklanacak, diğer veçhelere ise bununla ilgili olduğu ölçüde gireceğim. Diğer yandan, Weber'e bugünden doğru baktığımı da açıkça belli edeceğim.

Weber'in teorisi muğlaklıklarla ve karmaşıklıklarla doludur. Sözgelimi MacRae, "Weber'in kaypaklığı" olarak tanımladığı bu durumu, "kendini herhangi bir şekilde bağlamaktan büyük bir zevkle kaçma; belirsizliği gerektiğinde hazır bir koz olarak kullanma tutumu"yla karakterize etmektedir: "Büyük tarihçi Me-

inecke, Weber'i 'Alman Makyavel' olarak adlandırdığında kısmen bunu kastediyordu" (MacRae, 1985: 67). Bu tutum, "keskin bir biçimde formüle edilen ve görünüşte birbirine karşıt olan görüşleri birleştirmeye çalışma eğilimi" (Callinicos, 2004: 268) şeklinde tutarlılığa bükülebilirse de, Weber'in metodolojik duruşunun netleştirilmesi, sırf konumuz özelinde dahi, oldukça çapraşık bir iştir. Bu zorluğun altından kalkabilmek için, ilkin meselenin bugün ne anlama geldiğine odaklanmak faydalı olacaktır; ikincisi ve bununla bağlantılı olarak, konunun analizini netleştirmede stratejik bir rol oynayacak bazı *tahditler* koyacak, yani bazı çerçeve çizgileri çizeceğim. Bu tahditleri, tartışmanın gerçekleşebilmesi için kesinlikle gerekli *şartlar* olarak yorumlamak da mümkündür.

Neden bu türden tahditler koymaya ihtiyaç duyduğumuzu açıklamak maksadıyla, ilk olarak Weber'i *özsel anlamda* tutarlılığa bükmeye çalışmadığımı vurgulayayım. Bu demektir ki; Weber'in sosyolojideki gerçek konumuna dair özsel bir iddiada bulunmamaktayım. Tahditler koymaktaki amaç, *Weber'i değil tartışmayı tutarlılaştırmak*tır. Başka bir deyişle; bu tahditleri, Weber'in metodolojik bireyciliğini tartışa*bilmek* için koyacağım. Bu şöyle de ifade edilebilir: Weber'deki metodolojik bireyciliğin içeriğini tam anlamıyla açığa kavuşturabilmek için, bu tahditler vasıtasıyla Weber'i *olgu-karşıtı bir biçimde* tutarlılığa bükeceğim. Weber'deki metodolojik bireyciliğin mümkün olduğunca net içeriğini, onun bu hususta tutarlılığını varsayarak ortaya koyacak, sonra da bunun Weber'in metodolojisi içerisinde, bilhassa *birey-sosyal ilişkisi özelinde*, yarattığı tutarsızlıkları göstereceğim. Tabii bir diğer amaç da, tahditlere konu olan mevzuları tartışmaya niyetim olmadığını göstermektir. Öte yandan, aşağıda sıralanacak tahditlerden herhangi birinin, birkaçının ya da hepsinin aksini gerekçeleriyle iddia etmek suretiyle, Weber'in aslında metodolojik bireyci olmadığının kanıtlanabileceği öne sürülebilirdi pekâlâ. Ancak böylesi bir yaklaşımın, söz konusu tahditlere konu olan hususların hepsini birden pürüzsüzce bertaraf edemeyeceği gerçeği bir yana, tartışma dahilinde geliştirilmiş argümanlardan bir çoğunu tüketmesi de mümkün olmayacaktır. Ayrıca, vaat edilen metodolojik amaçlara ulaşılamayacağını gösterecek, yani *içeriden* geliştirilecek bir eleştirinin çok daha güçlü olacağını düşünmekteyim.

Diğer yandan, meselenin bugün ne anlama geldiğine odaklanmak, Weber sosyolojisinin merkezi temasının ne olduğu sorusuna bugün verilen cevabı ortaya koymak anlamına gelecektir: "Weber'e yaklaşımlarında birçok sosyolog, onun argümanları ve örneklendirmelerinin karmaşıklığına değinmiş; fakat onun sosyolojik düşüncesini birleştiren ve bütünleştiren merkezi bir temanın bulunduğunu iddia etmiştir. Sorun şu ki, Weber'de merkezi ya da ilişkili temaları oluşturan şeyin ne olduğu konusunda sosyologlar görüş ayrılığına düşmüşlerdir" (Turner, 1997: 29). Bu hususta rivayet muhteliftir: Bazı sosyologlar (örneğin Talcott Parsons) Weber'in çalışmalarındaki merkezi temanın hukuk sosyolojisi olduğunu, diğer bazıları ise (örneğin Günther Roth) bu merkezi temanın tahakküm sosyolojisi olduğunu savunmuştur. Yine Amerikan Sosyolojisi'ndeki Harvard-Berkeley ayrımında, sırasıyla Parsons (1971) Weber'in evrensel bir genel sosyal eylem teorisi inşa ettiğini öne sürerken, Reinhard Bendix (1962) ise Weber'in aslen farklı toplumlardaki belirli tarihsel kurum ve yapıları anlamaya istekli bir tarihsel sosyolog olduğunu savunmuştur. Buradan da hemen fark edileceği üzere, Weber için sosyolojinin asli bilim mi, yoksa tarihsel çalışmalarda yararlanılan yardımcı bir bilim mi olduğu tartışmasına gidilmiştir. Gelgelelim, bu tartışmalar bir yana, Weber'e dönük bugünkü ilginin kaynağında bambaşka bir husus vardır.

Holton ve Turner'a göre; liberal ya da neo-liberal bir dünya görüşünün günümüzdeki sosyal ve politik dirilişi, Weber'in iktisat sosyolojisinin yeniden değerlendirilmesinin önemli bir sebebini sağlamaktadır. Liberal iktisattaki amaçlı-rasyonalite modeli, beklenmedik bir zindelik göstermektedir. Nitekim liberal sosyal düzen teorisinin her iki türünün de (yani, toplum sözleşmesi teorisi ve kendiliğindenci 'gizli el' teorisi) örgütlenmiş çıkar grupları arasındaki korporatist güç ilişkilerini kavramanın bir aracı olarak yetersiz kaldığı aşikârsa da, müstakil bireylerin amaçlı-rasyonalitesine dayalı liberal model, basit eleştirmenlerinin kafasını karıştırmaya hâlâ devam etmektedir (tabii bu liberal modelin, sosyal düzen meselesi hakkında konuştuğunda, yukarıdaki iki varsayımdan birine gitmesinin zorunlu olduğunu unutmayalım). Diğer yandan, Weber'in iktisadi düşünceyle ilişkisinin keşfedilmesinin ikinci ve daha teknik sebebi; çağdaş sosyal bilimde yeni bir *Methodenstreit*'ın ortaya çıkmasıdır. Oyun teorisi gibi gelişmeler

ve rasyonel seçim teorisinin hem piyasaya ait hem de piyasa-dışı fenomenlere uygulanması, Weber'e ve onun Alman ve Avusturyalı çağdaşlarına benzer birtakım epistemolojik ve metodolojik problemler ortaya çıkarmaktadır (Holton ve Turner, 1989: 31-32).

Dolayısıyla bugün, rasyonel seçim teorilerinin yükselişiyle birlikte, Weber'deki merkezi temanın hukuk ya da tahakküm sosyolojisi değil, iktisat sosyolojisi, yani piyasa liberalizmi ve bunun vazettiği eylem tipine dair görüşleri olduğu iddiası gündeme gelmekte ve Weber'in metodolojik bireyciliği üzerindeki vurgu artmaktadır.[1] Weber'e dönük yakın dönemdeki egemen yorum bu yöndedir.[2] Nitekim Weber üzerine 60'lar ve 70'lerde yapılan en ayrıntılı çalışmalarda dahi, Weber'in metodolojik bireyciliğinden sistematik bir biçimde hemen hiç söz edilmemesi, bu anlamda şaşırtıcı olmasa gerek. Çalışmanın amaçları dolayısıyla, Weber'deki merkezi temaya ilişkin bu iddianın doğru olup olmadığına dair *özsel* herhangi bir tutum almayacak ama tarihselliğine dikkat çektiğim bu iddianın doğru olduğunu varsayacağım. Koyacağım ilk tahdit de bu olacaktır. O halde bununla birlikte diğer tahditleri de formüle edelim:

1. Tahdit: *Weber sosyolojisinin merkezi teması, iktisat sosyolojisidir*. Aksi bir iddia, öne sürülmesi gayet meşru olacaksa da, Weber'in metodolojik bireyciliğini tartışma zeminini ortadan kaldıracaktır. Zira hukuk sosyolojisi, tahakküm sosyolojisi vb alanlar üzerinden metodolojik bireyciliğe varmak mümkün olmayacaktır.

2. Tahdit: *Weber, tutarlı bir liberaldir*. Bu iddianın aksini öne sürmek için de kuşkusuz bolca materyal vardır. Örneğin Weber'i "doğal haklar" öğretisinin hararetli bir karşıtı olarak tasvir eden ve klasik cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendiren Wilhelm Hennis'e göre Weber'i liberal olarak nitelendirmek doğru değildir (Callinicos, 2004: 257-258; Ringer, 2003: 81). Dahası Weber'in, Alman milliyetçiliğini açıkça beyan eden (ve hatta ırksal vurgular taşıyan) pek çok ifadesi de mevcuttur (bu ifadelerden kimi örnekler için sözgelimi bkz. Callinicos, 2004: 229-233). Yine MacRae'a göre

1. Bu türden vurguya bir örnek için: "Weber'in sosyolojisi, bir sosyal iktisat kurmaya dönük büyük tasarısıyla paralel gelişti" (Whimster, 2007: 267).

2. Yine yakın dönemde kendini göstermekle birlikte daha marjinal kalan ve burada konumuz olmayan bir Weber yorumunun da, postmodernizmin sosyal bilimlere taarruzunun bir sonucu olarak ortaya çıkan, Weber'in Nietzsche dolayımından "okunması" olduğu söylenebilir.

"Weber ırkçı değildi. Ama Almanya'nın en iyimser yaklaşımla kültürel, en kötümseriyle de mistik denebilecek irsi bir üstünlüğe sahip olduğuna inanıyordu" (1985: 76d). Nitekim Weber'in birbirine karşıt düşünce biçimlerini (burada liberalizm ve milliyetçiliği) hem uç noktalarda formüle ederek aralarındaki gerilimi apaçık hale getirme hem de bu halleriyle kendi teorisinde içerme girişimi, düşüncesinin "paradoksal yapısı" denilen özelliğine işaret etmekte olup, Mommsen'in çalışmasının (1989) asli dertlerinden birisi olmuştur. Buna ek olarak; bu paradoksal yapının, aşağıda ele alınacağı üzere tarihsel iktisat okulu ile neo-klasik iktisat okulu arasında metodolojik sentez arayan Weber açısından, bu sentezin politik ayağı olduğunu; yani milliyetçi vurgunun Weber'e tarihsel iktisat okulundan ve bir bütün olarak Alman tarih geleneğinden miras kaldığı da kuşkusuz söylenebilir.[3] Bütün bu çıkarımlar doğru olabilir; ama gelgelelim diğer yandan, hangi tamamlayıcı sıfat uygun görülürse görülsün ["eski moda/nostaljik liberal" (Gerth ve Mills, 2003: 123-126), "umutsuz liberal" (Mommsen'den aktaran Turner, 1999: 84), "tartışmacı liberal" (Callinicos, 2004: 258) vs.] Weber, liberalliğini de açıkça beyan etmiştir.[4] Kuşkusuz her iki çıkarım da büyük bir entelektüel mesaiye değerdir ama yine de buradan çıkacak sonuç, bizim temel ilgimiz açısından kökten bir

3. Dahası, benim tercihim olmamakla birlikte eğer istenirse, buradaki paradoksal yapı, hemen yukarıdaki dipnotta değindiğim "okuma" pratiğiyle bağlantılı olarak, Nietzscheci bir kanala ve oradan da Weber'in biyografik öyküsü üzerinden psikanalitik bir boyuta dahi taşınabilir: "Weberci sosyolojiye yönelik temel yorumlar, entelektüel yaşamın disiplini ve politikayla uğraşan bir yaşam için gerekli pratik yargılar ile cinsel ve dinsel deneyimin coşku yoğunluğu arasındaki çatışmalara dikkat yöneltmişlerdir. Bu perspektiften bakıldığında, Weberci sosyal teorideki tezat ve dikotomilerin çoğu, Nietzsche'nin güç istenci meselesinde ortaya konduğu şekliyle, Apolloncu ilkeler (düzen, biçim ve rasyonellik ilkeleri) ile Diyonisosçu ilkeler (esrime, enerji ve yaratıcılık ilkeleri) arasındaki farklılığın yansımaları olarak görülebilir" (Turner, 1999: 73-74). Karl Jaspers'in de Weber'de "bastırılmış bir gerilim ve ruhsal ikilik" (aktaran MacRae, 1985: 28) bulduğunu düşünürsek, bu durumda, 1. Dünya Savaşı'nda eşini kaybeden kız kardeşini "Sonuç ne olursa olsun, bu savaş büyük ve harika bir savaş" diye teselli eden Weber (aktaran Callinicos, 2004: 233) açısından, buradaki milliyetçiliğin Diyonisosçu ilkelerle özdeşleştirilebilecek politik bir coşkuya tekabül ettiği söylenebilir.

4. Nitekim Holton ve Turner bu yönde görüş bildirmektedirler: "Hem Weber hem de Avusturyalı iktisatçılar, bireylerin 'öznel' yargılarının otantik ve müstakil olarak kabul edildiği, liberal bir dünya görüşünü paylaşıyorlardı (...) Bir adım daha ileri giderek şunu iddia edebiliriz: Weber'in liberalizmi, Nietzsche'nin etkisiyle sanki bir miktar sesini alçaltmışsa da, eylem ve girişimciliğe dönük Avusturya geleneğindeki son derece aktivist vurguya enikonu meyilliydi" (1989: 36, 37).

değişiklik yaratmayacaktır; zira Weber'in tutarlı bir liberal olduğu şartının aksi iddia edildiğinde, yine metodolojik bireyciliğe varmak mümkün olmayacaktır.

3. Tahdit: *Yorumlayıcı sosyoloji, sosyolojilerden sadece birisi değil, bizzat sosyolojinin kendisidir*. Lars Udehn (2001: 103), Weber'in, eğer tüm sosyal fenomenlerin sadece motivler aracılığıyla açıklanması gerektiğini öne sürüyorsa, bunu tüm sosyoloji için bir buyruk olarak değil, sadece kendi yorumlayıcı sosyolojisinin bir özelliği olarak kavradığını, dolayısıyla yorumlayıcı sosyolojiyi olası birkaç sosyoloji tipinden sadece biri olarak gördüğünü düşünmektedir. Nitekim Weber'de, bu iddiayı olumlar nitelikte şöylesi pasajlar mevcuttur: "...kendisini öznel bakımdan anlaşılabilir fenomenlerle sınırlandıran, burada anladığımız anlamda sosyoloji –ki bu, hiç kimseye dayatma niyetinde olmadığımız bir sosyolojidir.." (Weber, 1978: 12-13). Dahası Weber'in kendi çalışmaları açısından dahi bunun doğru olduğu, mesela son dönem din sosyolojisi çalışmalarında yorumlayıcı değil karşılaştırmalı bir analize gittiği söylenebilir.[5] Bütün bunlar da doğru olabilir; ama gelgelelim bu kabuller, metodolojik bireyciliğin ontolojik tezini devredışı bırakır. Dolayısıyla başka sosyolojilerin var olduğunun kabul edilmesi, Weber'i tutarlı bir metodolojik bireyci olarak ele alma olanağını ortadan kaldıracaktır.

4. Tahdit: *Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi, tin ve kültür bilimleri geleneklerinden tamamen kopmuştur*. Bu iddiaya karşı çıkmak da şüphesiz son derece meşrudur.[6] Nitekim 2. Tahdit'teki mülahazalar da bu meşruiyeti belgeler. Gelgelelim Weber'in metodolojik bireyciliğine dönük iddia, ancak ve ancak, Alman tarih geleneğine damgasını vuran organizmacı türümcülüğün karşısında anlam kazanmaktadır.[7] Dolayısıyla bu metodolojik bireyciliğin netleşti-

5. Bu durum, Weber'i oryantalist olmakla itham eden külliyat bir tarafa, örneğin ülkemizde, Weber'in Protestanlık için gösterdiği anlamaya dönük kaygıyı İslam için göstermediğini gören İslami eğilimli yazarlarda çoğu zaman bir sitem konusu olmuştur.

6. Örneğin Whimster (2007: 76), Weber'in teorik vokabülerine ait terimler içerisinde, Dilthey'dan devralınanların geniş bir dökümünü sunmaktadır: "Bedeutung" [Anlam], "Verstehen" [Anlama], "Erfahrung" [Deneyim], "Erlebnis" [Yaşantılanmış Deneyim], "Leben" [Yaşam], "Herrschaft" [Tahakküm], "Kausalzusammenhang" [Nedensel Bağlantı] vs.

7. Bu tahdit, şu tür iddiaları doğrudan devredışı bırakır: "Weber, Herder'den beri Alman felsefe geleneğinde başat bir görüş olarak yer almış olan bir görüşe, yani toplumu bir 'organik bütün' olarak kabul eden organizmacı görüşe bağlıdır" (Özlem, 2001a: 219).

rilebilmesi için, Weber'in *Volksgeist* türü organik ideallerden *ilke olarak* koparılması gerekir.

5. Tahdit: *Weber, Verstehen'i [Anlama] empati ilkesinden tamamen arındırmıştır*. Alman tarih geleneğinin temel metodolojik araçlarından olan empati ilkesi, 'irrasyonel unsur'a kapı ve buradan sezgici empatik röprodüksiyona yol açtığından dolayı, Weber'in metodolojik bireyciliğini tartışma zeminini ortadan kaldıracaktır. *İrrasyonel unsuru dışlayan rasyonalite ilkesi* olarak adlandırabileceğimiz metodolojik ilkeye göre; "(özgür irade = hesaplanamazlık anlamındaki) 'irrasyonalite', kesinlikle insan davranışının spesifik bir unsuru değildir; tam tersine, Weber'in vardığı sonuca göre, bu türden bir irrasyonalite 'anormal'dir, zira bu, 'akıl hastası' olarak tanımlanan bireylerin davranış özelliğidir" (Giddens, 1995: 41).[8] Nitekim eğer birey sosyolojinin 'atom'uysa ve eğer parti ya da ulus gibi bir kolektiviteye atıf içeren herhangi bir önerme, son tahlilde bireylerin eylemlerine atıfta bulunan kavramlar içerisinde çözüştürülmeliyse, o halde 'özgür irade'nin irrasyonel olduğu varsayımı reddedilmelidir. Seçme özgürlüğü, rasyonel bir temele dayanır. Zira Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi, sözgelimi Dilthey'dan farklı olarak, ancak bu sayede metodolojik bireycilikle bağlantılandırılabilir.

Bu tahditler göz önüne alındığında, geriye Weber'in konuyu tartışabilmemizi sağlayan pozisyonu kalmaktadır: Merkezi tema olarak iktisat sosyolojisini alan, sosyolojilerden herhangi biri değil bizzat sosyolojinin kendisi olan, *Verstehen*'i empati ilkesinden arındırarak bir bütün olarak Alman tarih geleneğinden kopan Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi, liberal dünya görüşüyle tutarlı olup metodolojik bireycidir. İşte, aşağıdaki mülahaza ve tahlillerde, tam da bu pozisyonu temel alarak, bir ilke olarak metodolojik bireyciliğin Weber'in teorisi açısından bizzat bu pozisyon içerisinde giderilemez çelişkiler yarattığını ortaya koymaya çalışacağım.

8. " 'Hesaplanamazlık' özelliği (...) [bir imtiyazdır ama] delinin imtiyazıdır" (Weber, 1949: 124) ya da "Özgürlük eğer hesaplanamazlık anlamına geliyorsa, mahalli hava şartlarının evriminde ne kadar özgürlük buluyorsak insan varlıkların etkileşiminde de o kadar buluruz" (Weber'den aktaran Ringer, 2003: 78).

WEBER'İ METODOLOJİK BİREYCİLİĞE ULAŞTIRAN TEORİK ART-ALAN

Weber'in metodolojik bireycilik tercihini çok yönlü bir biçimde kavramak için, iki temel sosyalbilimsel güzergâhın temel önvarsayımlarını serimlemek gerekmektedir. Zira Weber'in sosyoloji teorisi, sosyal bilimler tarihine damgasını vuran bir çatışmanın ürünüdür ve Weber bu veçhile tam bir kesişme figürüdür. Söz konusu çatışma *Methodenstreit* olarak adlandırılmakta olup, iktisadın 'ne'liği hususunda, Gustav Schmoller'in başını çektiği Alman tarihsel iktisat okulu ile Carl Menger'in başını çektiği marjinalist iktisat okulu arasında, 1883'te su yüzüne çıkmıştır. Bu çatışmadaki temel konumlanmalar, Weber'in metodolojik yönelimleri açısından belirleyici olmuştur.

Bu konumlanmaların mahiyetini etraflıca göreceğiz ama tam da bu hususu yerli yerine oturtabilmek için, öncelikle, hem Weber'in içinde yetiştiği çevrenin *Bildung* anlayışını hem de tarihsel iktisat okulunun temel önvarsayımlarını belirleyen ve Alman düşüncesinin derinliklerinden çıkıp gelen "bireylik" [*Individualität*] fikrini irdelemek lazım gelir. Weber'in bu fikirle ilişkisinin netleştirilmesi, metodolojik yönelimini ve bilhassa da metodolojik bireyciliğini kavramak açısından can alıcı önemdedir.

'Bireylik' Fikri ve Alman *Weltanschauung*'u

Romantik düşünce geleneğinin başat etkisiyle, Almanya'nın bilhassa 19. yüzyılına damgasını vuran birey kavrayışı; "[Romantiklerin] 'niceliksel' ve 'soyut' gördükleri ve bu yüzden de kısır olduğunu düşündükleri Aydınlanma'nın ussal, evrensel ve tekbiçimli standartlarının tersine bireysel biriciklik, özgünlük, kendini gerçekleştirme –romantiklerin *Eigentümlichkeit* [kendine has olma] dediği şey– kavrayışı"dır (Lukes, 2006: 27). Söz konusu olan; 18. yüzyıl bireyciliğinin atomize edilmiş ve temelde farksızlaştırılmış bireyler anlayışına karşıt düşen "yeni bireycilik"tir. Simmel'e göre bu yeni bireycilik;

> ...on sekizinci yüzyıl niceliksel bireyciliğinin tersine niteliksel diye adlandırılabilir veya tekliğin [*Einzelheit*] bireyciliğine karşıt olarak biricikliğin [*Einigkeit*] bireyciliği adını alabilir. Hangi oranda olursa olsun, yeni bireyciliğin on dokuzuncu yüzyılın bilincine erişmesini sağlayan en geniş kanal yine de

romantizmdi. Goethe onun sanatsal dayanağını, Schleiermacher ise metafiziksel dayanağını yarattı: Romantizm onun duygusal, deneysel temelini sağladı (Simmel'den aktaran Lukes, 2006: 28).

Bireylerin karşılaştırılamazlığı, kıyas kaldırmazlığı fikrinden temellenen ve bilhassa sanatçılara atfedilmiş bireysel deha ve öz günlük kültünden mülhem bu anlayış, "kesinkes benzersiz, kendi kişiliğini gerçekleştirme doğrultusunda ayrıksı bir potansiyelle dolu bir birey"i (Ringer, 2003: 13) ön plana çıkarmış; üstelik "bireyi kendi karşılaştırılamaz imgesini gerçekleştirmeye *davet etmiştir*" (Simmel'den aktaran Lukes, 2006: 28). Bu, Anglosakson bireyciliğinin aksine, kendi bireyliği üzerine derinlemesine düşünmeyi teşvik eden bir bireyciliktir.[9]

Bu bireycilik anlayışı gittikçe bambaşka mecralara akacaktır ama buraya kadarki çıkarımların metodolojik tezahürünü hemen not edelim. Kişilerin kıyas kaldırmazlığı fikrinden temellenen bu anlayış nasıl bir tarihçi/sosyolog tipi vazetmektedir? Ve onun temel inceleme ilkesi ne olacaktır? Biricik bireyler kabulünden *sezgisel anlama* arayışının çıkacağı aşikâr olsa gerektir. Zira biriciklik fikri, karşılaştırmalı ya da nedensel hiçbir çıkarıma meydan vermez. Bu durumda tarihçinin yapabileceği tek şey; anlamaya çalıştığı tarihsel faillerle sezgi yoluyla özdeşleşmektir. Bu, tarihçilere kendilerini faillerin yerine koymalarını salık veren *empati ilkesi*dir. Ringer'a sorarsak, gevşek ve metaforik bir anlamda alındığı sürece, "yerine kendini koyma" talebinin yanlış bir tarafı yoktur: "Gelgelelim, harfiyen alındığında bu talep, başkalarına iletilemeyecek ya da kabul edilemeyecek bir empatik röprodüksiyonu ima eder. Bu durumda başarılı tarihçi bir dâhi, sahip olduğu güçler de gizemli bir lütuf haline gelir" (Ringer, 2003: 12-13). Nitekim örneğin Dilthey'a göre *Verstehen*, daima "irrasyonel bir şey içerir" (aktaran Ringer, 2003: 40).

Bu yaklaşımın, bireyin kendi grubu ya da kültürüyle ilişkisini de esrara çevirdiğini görmek gerekir. Empatik röprodüksiyon çabasında mündemiç sezgici idealizm, tam da bu esrardan yararlanarak *birey olarak ulus* fikrine ulaşmıştır. 'Bireylik' fikrindeki bu dönüşümü birazdan göreceğiz ama önce, Weber'in bu hususta-

9. Nitekim Don Martindale, Amerikan sosyal düşüncesinin, düşünümsel-olmayan bir bireycilikle karakterize olduğunu söylemekte; buna kanıt olarak da neo-Kantçılık, fenomenoloji ya da varoluşçuluk gibi düşünce akımlarının hiçbir zaman Amerika'da büyük bir etkiye sahip olmamalarını göstermektedir (Martindale, 1976: 122).

ki tutumunu netleştirelim. Weber'in ilk bakışta ikircikli tutumu, "doğrudan anlama" [*Aktuelles Verstehen*] ile "açıklayıcı anlama" [*Erklaerliches Verstehen*] arasında, Simmel'e dayanarak yaptığı ayrımda kendini gösteriyor gibidir. Weber, üç tür doğrudan anlamadan söz eder ve bunlardan bilhassa ikincisi, ilk bakışta, empatik röprodüksiyona oldukça yakın düşer görünür:

> Anlama (...) belirli bir edimin (sözel ifadeler de dahil) öznel anlamının doğrudan gözlemsel anlaşılması olabilir. Böylece, 2x2=4 önermesini işittiğimizde ya da okuduğumuzda, bu önermenin anlamını doğrudan gözlem vasıtasıyla anlarız. Bu, düşüncelerin doğrudan rasyonel anlaşılmasına bir örnektir. Ayrıca biz, bir öfke patlamasını, yüz ifadelerinde, haykırışlarda, irrasyonel hareketlerde tezahür ettiği şekliyle anlarız. Bu, irrasyonel duygusal tepkilerin doğrudan gözlemsel anlaşılmasıdır. Aynı gözlemsel biçimde, ağaç kesen birisinin (...) bir hayvana nişan alan birisinin eylemini de anlayabiliriz. Bu da eylemlerin rasyonel gözlemsel anlaşılmasıdır (Weber, 1978: 8).

Weber'den önceki Alman geleneğinde sadece ilk durumun doğrudan anlamaya örnek olarak verilmesine karşılık (zira diğer ikisi, Weber'den önceki *Verstehen* anlayışında, açıklayıcı anlamanın örnekleri olarak kabul edilecektir), Weber, açıkça görüleceği üzere, doğrudan anlamayı duygusal ve davranışsal süreçlere doğru genişletmiştir. Gelgelelim bu doğrudan anlama nosyonu sarih değildir. Weber bunun, gizemli bir yeteneğe, yani akla ya da doğa bilimlerinin mantıksal yordamlarına dışsal veya üstün bir sezgiye asla işaret etmediğini ısrarla vurgulamıştır. Ringer'ın deyişiyle; "... kafada çakan sezgisel birer şimşekten ziyade kasıtlı birer kurgu olan haklı çıkarılabilir yorumlar geliştirebilmek için, *dolaysız ama meramını anlatamayan* içgörü dünyasını bırakmamız gerekir" (2003: 127-128, vurgular bana ait). O halde Weber, belirli jestlerin ya da davranışların dolaysızca, anında anlaşılabilme kapasitesine sahip olduğundan söz ediyor olabilir. Gelgelelim "anlaşılabilirlik, ötekilerin davranışlarının anlamını önsel bir soruşturma olmaksızın anında kavrayabileceğimiz anlamında dolaysız değildir. Tanıdığımız insanların eylemleri hakkında dolaysızca *bir* yorum geliştirebiliriz ama burada dahi, araştırma ve kanıt olmadan *hangi* yorumun doğru olduğunu bilemeyiz" (Aron, 1967: 191). Diğer yandan, Ringer'ın da dikkat çektiği üzere (2003: 138-139), bir matematik önermesini ya da bir teoremi anlamamız ile (yapmacık da olabilecek) bir yüz ifadesini anlamamız arasında kategorik

bir fark olmalıdır. Üstelik hangi yorumun doğru olduğunu ortaya çıkarma çabası çoğu zaman konuyla ilgili bağlamların kapsamlı analizini gerektirir ki bu analiz esnasında, söz konusu doğrudan anlama-açıklayıcı anlama ayrımının bizzat kendisi anlamsızlaşacak ve nihayetinde çökecektir.

Bu tutarsızlığı gidermek adına, Weber'in doğrudan anlamayı bir *başlangıç aşaması* olarak kavramsallaştırdığı öne sürülebilir. Gerçekten de Weber, yorumlama hakkındaki irrasyonalist görüşlerin, "yorumlayıcı anlamaların *oluşumu* ile bu yorumların *haklı çıkarılması*nı" (Ringer, 2003: 128) birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Zira tüm bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimlerde de, yeni bilgi sezgisel olarak doğar; başka bir deyişle bilimsel teorilerin doğuş süreci çoğu zaman rasyonel olmayabilir. Gelgelelim anlamanın oluşumuna ait bu durumun, açıklayıcı-nedensel bir biçimde geçerlenmesi, haklı çıkarılması gerekir. Araştırmacının sezgileriyle (ya da muhtelif kişisel yönelimler sonucu) yakaladığı anlamaların tek başlarına hiçbir sosyalbilimsel değeri yoktur. Gerçeğe benzerlik gibi bir şeyi tarif etmek için "Apaçık" [*Evidenz*] terimini kullanan Weber, "empatik bakımdan apaçık olan"ın "rasyonel bakımdan apaçık olan"a kıyasla çok daha az güvenilir olduğunu savunmuştur. Empatik röprodüksiyon yeteneği, yorumu zenginleştirebilir belki ama tüm bunların "olağan nedensel analiz metotlarının denetiminden geçirilme[leri]" (Weber'den aktaran Ringer, 2003: 140) gerekir. Bir başka deyişle; "bütün diğer yöntemsel usuller gibi anlama ve yorumlama da kendisini alışılmış mantığa teslim etmelidir; kendiliğinden olan doğrudan psikolojik deneyime değil" (Freund, 1990: 182).

Öte yandan, Weber'den önceki *Verstehen* anlayışında (örneğin Dilthey'da), sözü edilen sezgici anlamanın doğrudan anlama değil de bizzat açıklayıcı anlama demek olduğu, yani açıklayıcı anlamanın Weber'den önceki haliyle sezgici ve estetik bir tarih anlayışına yol açtığı düşünülürse, Weber'in empati ilkesinden kopuşu açıklık kazanır. Zira Weber'deki doğrudan anlama nosyonunun sezgici empati ilkesini içerip içermediği tartışma konusu edilebilir belki;[10] ama Weber'in açıklayıcı anlamada tuttuğu yol, hiçbir

10. Nitekim Giddens, Weber'in kendisini empatik özdeşleşme ilkesinden ayırmaya çalıştığını ancak bunu beceremeyişinin bizzat kendi pozisyonunda belirli muammalar yarattığını; Weber'in tam da bu yüzden, örneğin, anlamlı eylemin kıyılarında gezinen bir mistiği ancak "dini konulara duyarlı" bir sosyoloğun anlayabileceğini öne sürdüğünü belirtmektedir (Giddens, 1995: 238-239).

kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, kendi sosyolojisinin metodolojik patikalarını *ilke olarak* empatik röprodüksiyondan başka bir yerde açtığını gösterir:

> Sezgici ve estetik tarih kavrayışlarına karşı Weber, kavramsallaştırmanın, yani ideal-tipik kavramsallaştırmanın rolünü vurgulamış ve bu tür kavramların tarihyazımsal kullanımlarından çok, bunlardan oluşan tipolojilerle ilgilenmiştir. Weber'in geliştirdiği yorumlayıcı sosyolojinin anlamı şudur: *Verstehen*, sanatkârane empatiyle tüm bağını koparacak ve sosyal eylem kavramıyla, ideal-tipik araç-amaç şemasıyla bağlantılı hale gelecektir (Therborn, 1980: 293).

Weber'in, ileride etraflıca ele alacağımız üzere, *Richtigkeitsrational* (doğru/uygun/isabetli rasyonel) ve/veya *Zweckrational* (amaçlı-rasyonel ya da araçsal-rasyonel) eyleme[11] verdiği analitik öncelik, yani sosyal eylem analizini faillerin rasyonel oldukları ideal-tipik varsayımıyla başlatması, *Verstehen* arayışını oldukça farklı bir güzergâha soktuğunu gösterir. Şimdilik şu kadarını netleştirmek bizim için kâfidir: Weber, *Verstehen*'i, metodolojik olarak empati ilkesinden *ilkece* tamamen arındırmıştır. Ancak Alman bireylik fikrinden ne koşullarda koptuğu, ilerleyen kısımlarda etraflıca ele alınacaktır.

Bu hususu netleştirdikten sonra, Alman 'bireylik'inin tarihsel seyrini izlemeye devam edebiliriz. Tek başınalığın ve içebakışın erdemini vurgulayan romantik bireylik fikrinin, "engellenemez bir ayrıksılık ('toplumdışılık') arayışına ve büyük ölçüde saf bir bencilik ve toplumsal yoksayıcılığa" (Lukes, 2006: 29) yol açacağı beklenebilir ve bir yanıyla böyle de olmuştur.[12] Ancak bireylik fikrindeki ana gelişme, bu tür bir anarşist bireycilikten ziyade, Almanlara özgü bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] doğrultusunda kendini göstermiştir. Buradaki düşünsel hamleyi Friedrich Meinecke oldukça canlı bir biçimde resmetmektedir:

11. Bu terimlerin anlamsal içerikleri ve aralarındaki ilişkinin mahiyeti ilerleyen kısımlarda adım adım açımlanacaktır.

12. Bunun en uç örneği, Max Stirner'in anarşist bireyciliğinde kendini gösterir: "Ben, benci olarak, bu 'insan toplumunun' gönencini yüreğimde taşımıyorum. Ona hiçbir şey feda etmiyorum. Sadece, ondan yararlanıyorum: ama ondan tümüyle yararlanmak için onu daha çok mülkiyetime geçirmeliyim ve kölem haline dönüştürmeliyim, yani onu yok etmeli ve yerine Bencilerin Birliği'ni oluşturmalıyım" (Stirner'den aktaran Lukes, 2006: 29). Stirner'in antropolojisinin Bat.lı toplumların güncel bir eğilimini oluşturan "post-modern" kültüre özgü narsistik patlamayı öncelediğine dair ilginç ve önemli tartışma için bkz. Corcuff, 2009: 29-30.

> Biricikliğin derinleşen bu bireyciliğinden, Almanya'nın her yanında çeşitli biçimlerde boy gösteren, yeni ve daha canlı bir Devlet görüntüsü ve yeni bir dünya resmi ortaya çıktı. Bütün dünya şimdi bireylikle doldurulmuş görünüyordu; ister kişisel ister kişiselüstü olsun her bireylik kendine özgü yaşam ilkeleriyle yönetiliyor, hem doğa hem de tarih Friedrich Schlegel'in "bireylik kuyusu" dediği şeyi inşa ediyordu (aktaran Lukes, 2006: 30).

Bireylik artık sadece kişilere değil, kişilerüstü güçlere ve bilhassa da ulus ve devlete atfedilmektedir. Bu hamlenin nasıl mümkün olabildiğine ilişkin düşünüldüğünde, *ilk olarak*, Alman sosyolojisinin, ilk zamanlarında, diğer ülkelerin kurulmakta olan sosyolojilerinden ziyade psikolojiden etkilendiği saptanabilir: "Alman sosyolojisi, ister Lazarus ve Steinthal'in şekillendirdiği gibi, isterse W. Wundt'un önerdiği gibi olsun, ilk olarak *Völkerpsychologie* [Halk psikolojisi] terimi altında gelişmişti. Bu yazarlar toplumu özde bir halk kategorisi içinde düşünmüşlerdi; [nitekim] bu halk 19. yüzyılın başlarında Hegel ve Savigny'nin kuramcıları olduğu Alman *Volksgeist* felsefesinin geleneği çizgisinde, hem kolektif hem de ruhsal bir gerçeklik oluşturacaktı. Toplum kolektif psikolojiyle eşdeğerli duruma gelmişti denebilir" (Freund, 1990: 167). Bu psikolojizmin etkisi, tarihin "oluş" halinde psikoloji olduğuna ve "*Geisteswissenschaften*'ın [tin bilimlerinin] nihai olarak, psikofiziksel yasalara ya da öbür indirgeyici veya 'açıklayıcı' taktiklere yaslanmayan bir 'betimleyici ve analitik psikoloji'ye oturtulması" (Ringer, 2003: 37) gerektiğine inanan Dilthey'da bilhassa barizdir.[13]

Bu psikolojizmin felsefi temellerini görmek için, *ikinci olarak*, 'organizma' kavramının Alman düşüncesindeki tezahürüne değinmek gerekir. Karl Mannheim'ın "bir organizma olarak devlet" kavramının tarihteki izini sürdüğü çalışmasına göre (1998: 165-182), toplum sözleşmesi teorisi tarafından desteklenen ve toplumun homojen atomlardan oluştuğunu vazeden mekanizmacı anlayıştan (ki Descartes ve Leibniz'de karakteristik ifadesini bulan bu aşamada, 'organizma' ile 'mekanizma' kavramları arasındaki fark henüz belirgin değildir ya da en azından bu ikisi arasında

13. Freund, tarihselciliğin, psikoloji yerine tarihten etkilenme anlamında, bu psikolojizmden başka bir kaynağa işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre, sözgelimi tarihsel iktisat okulu, bu psikolojizmden sıyrılarak, doğrudan sosyal olgular üzerine yoğunlaşmıştır. İleride etraflıca yapacağım çözümlemeler, bunun bir ölçüde hatalı bir yorum olduğunu, tarihsel iktisat okulunun *Volksgeist* düşüncesinden belirleyici bir biçimde etkilendiğini gösterecektir.

niteliksel değil niceliksel bir farklılık olduğu –"doğal bir mekanizma olarak organizma"– düşünülmektedir), canlı organizmayla analoji içerisinde kurulan organizmacı anlayışa geçişte Kant belirleyici bir rol oynamıştır.[14] Kant, *Kritik der Urteilskraft*'ta [Yargı Gücünün Eleştirisi], organizma ile mekanizma arasına üç temel teorik ayrım çizgisi çekmiştir (Mannheim, 1998: 171-172): a) Bir organizmadaki parçalar, karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ki bu, parçaların hem kendiliğindenliklerine (yani 'canlı' parçalar olduklarına) hem de karşılıklı ilişki içerisinde bulunduklarına işaret eder; b) bir organizmanın parçaları ancak ve sadece bütüne atıfla var olabilir; c) bütün, kendinde amaçtır ve kendi nedenselliğine sahiptir. Kant'ın organizma kavramına dair tanımladığı bu üç veçhenin her biri, daha sonra yeni politik ilkelerin başlangıç noktaları haline gelmiştir. Canlı parçalar ve bunların karşılıklı ilişkileri kavrayışı, öznenin devlet karşısındaki söz hakkını ve küçük birimlerin hakları fikrini desteklemiştir. Parçaların bütün tarafından belirlendiği teorisi, topluluk ruhunun büyümesine katkıda bulunmuştur. Kendinde amaç olarak bütün fikri ise, milliyetçilik ruhunun gelişmesine ve *Volksgeist* teorisine ön ayak olmuştur. Tarihselci Okul'un, zaman unsurunun ve tarihsel koşulların biricikliğini vurgulamakla kalmayıp, her ulusun bir bütün olarak bireyliğini de vurgulaması ve *Volksgeist*'ı, milli hayattaki her bir unsurda tezahür eden doğurgan bir güç olarak algılaması, bu organizmacı düşünme tarzının dolaysız bir sonucu olarak kendini göstermiştir. Dolayısıyla *Volksgeist*'ın bireyliği fikrinin, Alman düşüncesine damgasını vuran iki temel teorik yönelimin (bireylik ve ruhsal organizma fikirlerinin) özgün bir sentezi olduğunu söyleyebilirim.

Kıyas kaldırmaz birey fikrinden kalkıp, organik ve milliyetçi bir toplum teorisine varmak akıl almaz gibi görünüyor olsa da, bunun temel sebebinin, bireyin toplumuyla ilişkisini esrarengiz hale getiren biriciklik fikrinin bizzat kendisi olduğunu görmek gerekir.[15]

---

14. Mannheim, sözü edilen çalışmasında, "organizma" kavramının tarihsel sürecini ve "mekanizma" kavramıyla ilişkisini, Platon ve Aristoteles'teki "organon" kavrayışından başlatarak 20. yüzyıldaki *Gestalt* teorisine kadar getirmektedir.

15. Karl Mannheim'ın romantizm ile muhafazakârlık arasındaki ilişkiyi çözümleyerek bu hususun siyasi veçhesini sergilediği "Conservative Thought" adlı yazısı için bkz. Mannheim, 1998: 74-164. Bu durumun tarihsel veçhesine ise George G. Iggers ışık tutmaktadır. Iggers'a göre; önceleri politik bireyciliği, asgari bir devlet formu içerisinde bireylerin özgür gelişiminin önkoşulu olarak gören başta Humboldt ol-

Zira ilişkinin rasyonel olarak açıklan(a)madığı durumda, ilişkinin her iki tarafının da mistikleştirilmesi kaçınılmazdır. Artık bundan sonra, Alman düşünce tarihinde ve sosyal biliminde sıkça karşılaşacağımız *Volksgeist* gibi bütünlükler arz-ı endam edecektir. Örneğin Leopold von Ranke, ulus ruhunun tecessümü olarak gördüğü devletlulların tarihini yazmaya girişecektir.[16] Yaşayan bir organizma olarak 'ulus' (*birey olarak ulus*), tinsel bir Bütün vasfına sahiptir: Bunun sosyal bilimler metodolojisine tercüme edilmiş hali *holistik psikolojizm* olarak adlandırılabilir. Diğer yandan bireylik ilkesinin değişim sorunuyla malul olduğu da görülmektedir: " 'Mekanik' nedensel süreçler dışlandığından, değişim ancak önceden var olan potansiyelliklerin teleolojik bir inkişâfı ya da düşünsel ve tinsel güçlerin 'türümü' [*emanation*] olabilirdi" (Ringer, 2003: 14). Tarihin *Volksgeist* gibi organik bir idealden türediği anlayışı olarak tanımlanabilecek organizmacı türümcülük, empati ilkesine içkin irrasyonalizmle birlikte, Alman tin ve kültür bilimleri geleneğinin (yani tarihselci geleneğin) alamet-i farikalarından olmuştur.

Alman Tarihsel İktisat Okulu

Alman iktisadındaki tarihsel vurgu, dolaysız kaynağını Alman tarihselci geleneğinden alır. Bu anlamıyla, onun temel karakteristiklerini ve bir bütün olarak *Weltanschauung*'unu tamamen paylaştığı görülür.

Alman tarihsel iktisat okulu, genel olarak 'yaşlı' ve 'genç' kanat teorisyenler olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Yaşlı kanat Wilhelm Roscher, Bruno Hildebrand ve Karl Knies'in çalışmalarıyla 1840'lara kadar gider; genç kanat ise, Gustav Schmoller tarafından 1870'lerde oluşturulur (Ringer, 1990: 144).

Bu kanatların içinde ve arasında kimi ayrıntılarda anlaşmazlıklar söz konusu olsa da, temel yönelimler etrafında bir süreklilik

mak üzere Alman düşünürleri, Fransız egemenliği ve kurtuluş savaşları (1792-1815) tecrübesinin ardından, milliyetçi ve güçlü devlet savunucusu bir pozisyona geçmişlerdir (aktaran Udehn, 2001: 25). Udehn'e göre, tarihçi Johann Gustav Droysen'in yanı sıra, Weber de buna bir örnek teşkil etmektedir.

16. "[Ranke] 'kişinin kendisini gerisin geri (belli) bir zamana, bir çağdaşın zihnine koyması'ndan söz ediyordu. Üstelik, 'kültürel devlet' kavramıyla uyumlu halde, devletleri ancak 'empati' aracılığıyla anlaşılabilecek 'düşünsel güçler'in, 'manevi enerjiler'in cisimleşmeleri olarak görüyordu (...) [Ranke] büyük devlet adamlarının ve düşünürlerin kendi uluslarını gerçekten *temsil ettiklerine* ve böylelikle uluslarına yol gösterdiklerine inanmakla kalmadı; bizzat devletleri kendi ayrıksı 'eğilimler'i olan 'bireysellikler' olarak gördü" (Ringer, 2003: 15).

bulunmaktadır. Bu okulun konumuz açısından önemi ise, başta Knies olmak üzere söz konusu figürlerin, Weber'in sosyal bilim kavrayışında kimi açılardan başat bir rol oynamalarıdır.[17] Ekonomik kurumların ve fikirlerin tarihselliğine temel önem atfeden bu okulun üyeleri, Collins'in işaret ettiği üzere, "kurumsal iktisatçılar" olarak da adlandırılabilir; "çünkü onlar, sadece piyasanın yasalarıyla değil ama aynı zamanda, bir piyasanın tam anlamıyla var olup olmadığını ve bunun ne anlama geldiğini belirleyen ilgili sosyal kurumları tespit etmekle de ilgiliydiler" (Collins, 1986: 39).

Dolayısıyla tarihsel iktisat okulunun tüm üyeleri açısından ortak olan metodolojik başlangıç noktası, klasik iktisat teorisinin reddidir (ki bu reddiyenin dayandığı argümanlar, Schmoller tarafından, büyük oranda Menger'e karşı da kullanılacaktır). Nitekim Knies, "teorinin mutlakçılığı dediği şeye, yani ekonomik analizin zaman ve mekândan bağımsız aksiyomlara yaslanabileceğini belirten anlayışa şiddetle karşı çık[maktadır]". Klasik iktisadın *homo-economicus* soyutlaması, Knies'e göre, metodolojik açıdan olduğu kadar ahlaki açıdan da savunulamaz bir şeydir. Ekonomik faaliyet, siyasi, kurumsal ve kültürel ortamlardan ayırt edilebilir bir şey değildir ve bir halkın birleşik hayatının dışavurumlarından yalnızca birisi olarak bu faaliyet, kendi ulusal kültüründen dolaysızca etkilenir. Bir halkın kolektif hayatı, böylesi parçalara ayrılamayacak, kendine özgü bir ahenkle şekillenmiştir (Ringer, 2003: 18-19).

Genç kanadın da bu izlekten ilerlediği görülmektedir. Nitekim Schmoller ve izleyicileri, *homo-economicus*'un davranışıyla ya da serbest piyasa koşullarıyla ilişkili ve evrensel nitelikli birkaç aksiyomatik varsayımdan yapılan tümdengelimi reddetmektedirler. Knies'te de gördüğümüz üzere bir ulusun ekonomik hayatı, sadece içinde geliştiği kurumlar, sosyal örüntüler ve kültürel tutumlar bağlamında anlaşılabilir. Schmoller'in kendi deyişiyle; "bir ulusun ya da bir devletin tikel ekonomilerini birleştiren ortak unsur, sadece devletin kendisi değil ama daha derin bir şeydir: Dile, tarihe, hatıralara, göreneklere ve fikirlere dayalı ortaklıktır" (aktaran Therborn, 1980: 242). Tüm bu kültürel unsurlar da tarih içinde değişime tabi oldukları için, iktisatçı, doğabilimcinin de-

17. Weber'in 1903-1906 yıllarında kaleme aldığı, "*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*" [Roscher ve Knies ve Tarihsel İktisadın Mantıksal Problemleri] adlı bir makale söz konusudur.

gil tarihçinin teknikleriyle çalışmalıdır. Dolayısıyla Alman iktisat okuluna göre iktisat, tümevarımcı bir disiplindir. İktisatçı, belirli bir davranış tipini yalıtmak yerine, tüm motiv türlerini dikkate alarak, insanın sosyo-ekonomik yaşamının tüm veçhelerini göz önünde bulundurmalıdır. Bu anlamıyla, izlenecek yordamın İngiliz klasik iktisadından çok daha 'empirik' olması gerekir (Ringer, 1990: 144-145).

Böylelikle arz-talep yasası gibi yasaların evrenselliğinin reddi üzerinden şekillenen bu anlayış, bu türden yasaların bir piyasayı önvarsaydığını, halbuki piyasaların sadece belirli ve görece yakın zamanlardaki toplum tiplerinde bulunduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Alman iktisat okuluna göre "iktisadın asıl problemi, dünya tarihinde mevcut farklı ekonomi tiplerini göstermek ve *bir tipten diğerine değişimin nasıl gerçekleştiğini* sergilemektir" (Collins, 1986: 39, italikler bana ait).[18] Sözgelimi Knies, evrensel yasa fikrini reddederken, yasaların doğa bilimlerinde gördüğü işlevin aynını ekonomi tarihinde görecek, gerek eşsüremli gerekse de artsüremli analojilerden söz etmekte ve söz konusu değişimin nasıl gerçekleştiğini anlamada, ulusların evrimindeki farklılıkların yanı sıra benzerliklerin de gözlemlenmesini sağlayacak bu türden gevşek analojilerin işlevsel olabileceğini belirtmektedir. Knies, "bir ulusun tarihinin veçheleri arasındaki analojileri o ulusun insanlarının tininde bul[makta] ve birçok ayrıksı ulusal karakter bulunduğuna açıkça inan[maktadır]" (Ringer, 2003: 21).

Tarihsel iktisat okulunun, bireylik fikrinden ve buradan türeyen *Volksgeist*'tan dolaysızca etkilendiği gözlerden kaçmayacaktır. Roscher'in kendi deyişiyle; "bir halk, şimdide yaşayan bireylerden oluşmuş basit bir kitle değildir" (aktaran Tribe, 2003: 219). Tarihsel iktisatçıların 'tarih-dışı' yasalar yerine bir bakıma 'tarihsel' ya da 'gelişimsel' yasalar formüle etme arayışlarında, *Volksgeist* fikrinden ileri gelen organik gelişme anlayışının başat bir yeri vardır.

Söz konusu *birey olarak ulus* fikri, ekonomik yaşamın ekonomik-olmayan bağlamı üzerindeki vurguda kendini gösterir. Bu vurgu temelinde, Gustav Schmoller, Adolph Wagner ve Lujo Brentano'nun başını çektiği genç kanat, 1872'de *Verein für Sozialpolitik*'i [Sosyal Politika Derneği] kurar. *Verein*, sadece

18. Bu alıntıda italikle vurguladığım ve Mommsen'in (1989: 124) "sosyal değişme tipleri" olarak tanımladığı sosyalbilimsel görev, Weber'in ideal-tip teorisine dönük analizlerimizde tekrar karşımıza çıkacaktır.

ekonomik ve sosyal problemlere dönük bilimsel ve teknik tartışmaları cesaretlendirmeyi değil, aynı zamanda hükümetin ve kamuoyunun üzerinde yol gösterici bir etki yaratmayı da amaçlamaktadır. Schmoller'in sözleriyle dile getirilirse *Verein*'in temel hedefi, "sosyal ilişkilerde reform amacıyla akademisyenlere ortak bir temel ve sonra da kamuoyunu etkileyebilecek bir pozisyon sağlamak"tır (aktaran Tribe, 2003: 222). Nitekim ekonomik yaşamın ekonomik-olmayan bağlamı üzerine vurgu yapmalarının başka bir nedeni, Marksist kapitalizm eleştirisini de reddetmeleridir; çünkü onlara göre ekonomi, kendi başına bir şey değil, daha yüksek amaçların bir aracıdır. *Verein*, maddi üretimin gerekleri yerine, hukuki ve kültürel durumun genel hedeflerini, parçaların üzerindeki bütünü, yani sosyal uyumun ve ahlakın, ulusal büyüklüğün ve kültürel yaratıcılığın gereklerini vurgulamaktadır. Bu, onlara göre, ne işçinin ne de girişimcinin bakış açısıdır. İktisatta "etik doğrultu"yu önemseyen bu görüş, endüstriyel çıkar gruplarının çatışmalarını yumuşatacak ve hem Marksist "materyalizm"in hem de girişimci "egotizm"inin (ki bunların ikisi de, tarihsel iktisat okulunun üyelerine göre, reddettikleri klasik iktisat teorisine dayanmaktadır) üstesinden gelecek bir sosyal politika programı oluşturmayı amaçlamaktadır (Ringer, 1990: 146-147; Tribe, 2003: 223). Nitekim bu amaçla *Verein*, "[hem] *Manchestertum* ya da serbest piyasa ekonomisini eleştir[mekte hem de] SPD'nin [Sosyal Demokrat Parti] işçileri çekmesini kısıtlamak için devlet politikaları üretmeye çalış[maktadır]" (Callinicos, 2004: 228).

Hükümetin yapacağı düzenlemeler ve ılımlı reformlar vasıtasıyla sosyal ve ekonomik problemlerin çözülebileceğine inanan ve yukarıdan aşağıya geliştirilecek paternalist bir sosyalizm anlayışını savunan bu "reformcu liberaller"e ya da popüler mahlaslarıyla "masa başı sosyalistleri"ne (Collins, 1986: 41) karşı Weber, Menger'in başını çektiği Avusturya iktisat okuluyla birlikte, piyasanın özgürlüğünü ve asgari devlet müdahalesini savunmuştur. Aşırı paternalist ve bürokratik bir eğilim sergileyen *Verein*, Weber'e göre, "önü arkası iyice düşünülmüş –ve açık seçik tartışılmış– sosyo-kültürel amaçlardan ziyade *ad hoc* siyasa uyuşumlarına yaslanıyordu" (Ringer, 2003: 22). Oysaki bu türden amaçlar, "herhangi bir doğalcı ahlaka ya da tözel bir rasyonaliteye indirgenemezdi" (Holton ve Turner, 1989: 36). Weber'in itirazları bir yana, dönemin tarihsel gerçekliğinin de *Verein*'i yanlışladığı

söylenebilir: Zira ekonomik sınıf farklılıklarının artan görünürlüğünün ekonomik-olmayan idealler fikrinin altını oymasından dolayı, toprak sahiplerinin, girişimcilerin ve işçilerin tümünü birden tatmin edecek bir sosyal program oluşturmak, o zaman dahi mümkün görünmemektedir (Ringer, 1990: 153). Yeni çağ, *Verein*'in milliyetçilikle beslenen paternalist anlayışına dayanarak reddettiği karşıt sınıfların çağı olacaktır.

Weber'in pozisyonu göz önüne alındığında, bu tartışmanın, bir yanıyla, bilim ile politika arasındaki ilişki sorununa kapı açtığı rahatlıkla görülebilir. Ancak Weber söz konusu olunca bu hususta bir netlik olmadığı belirtilmelidir. Zira bir yandan, ekonomi üzerindeki bürokratik denetim fikrine karşı ateşli bir muhalefet sergileyen ve saf bilim faaliyeti üzerine polemikler yürüten Weber'in, bilim mesleğiyle politik partizanlığı birleştirmeye çalışan *Verein*'e tam da bu yüzden karşı çıktığı söylenebilir. Sözgelimi Holton ve Turner (1989: 36) bu tür bir görüşü savunmaktadır. Nitekim Collins'e göre de, Weber'in ideal-tipler öğretisi, "kendisi gibi bir entelektüelin faaliyeti ile analiz ettiği dünyanın problemleri arasına bir ayrım ve bilimsel bir nesnellik koymak suretiyle, Weber'e özgürlüğünü sağlayan bir silah ol[muştur]" (1986: 41-42). Gelgelelim diğer yandan Aron, bizzat bu ideal-tipler öğretisinin temel bileşenlerinden olan eylem tipleri sınıflandırmasının, Weber'in temel felsefi dertlerinden biriyle, yani bilim ile politika arasındaki dayanışma ya da bağımsızlık ilişkileri meselesiyle bağlantılı olabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim Aron'a göre; "Weber şu sorularla tutku derecesinde ilgilenmiştir: Politik insan ideal-tipi nedir? Bilim insanı ideal-tipi nedir? Bir insan nasıl hem bir politikacı hem de bir profesör olabilir? Bu, Weber açısından, felsefi olduğu kadar kişisel de bir soruydu". Aron'a göre, bu sorunun kişisel yanı ağır basıyordu; zira Weber, daima politikacı olmanın rüyasını görmüştü (Aron, 1967: 188).[19] Ayrıca Weber'in sosyolojisinin, 1950'ler ve 1960'lardaki yalıtılmış metodolojik ve sistematik yoğunlaşmanın aksine, kendi politika teorisinden koparılamayacağına, yani Weber sosyolojisinin politik bağlamına ilişkin daha yakın dönemli sosyolojik vurgu da (örneğin Giddens, 1995: 15-56; Turner, 1999: 72-87), Aron'un çıkarımını destekler

19. Weber'in, bu tartışmalara çok büyük oranda temel teşkil eden "Meslek Olarak Siyaset" ve "Meslek Olarak Bilim" adlı çalışmaları için bkz. Weber, 2003: 131-199 ve 200-236.

niteliktedir.[20] Kuşkusuz ki bu tartışmada hangi görüşün doğru olduğu, her ne kadar Weber'in temel metodolojik ilgilerinden olan 'değerden-arınmışlık' meselesiyle doğrudan bağlantılı olsa da, buradaki metodoloji tartışmamızın içeriğinde kökten bir değişiklik yaratmayacaktır. Zira bu bölüm, Weber'in genel olarak metodolojisiyle değil, sadece metodolojik bireyciliğine, yani birey-sosyal ilişkisinin doğasıyla ilgili fikirlerine dair mülahazalarla ilgilidir. Ayrıca bu tartışma, bir yanıyla, Weber'in politik bağımlılığı meselesiyle ilgili olup, Weber'in tutarlı bir liberal olduğunu bildiren yukarıdaki 2. Tahdit'in kapsamı içerisindedir.

Gelgelelim diğer yanıyla bu tartışma, tam da bu mülahazalara binaen, konumuz açısından can alıcı sonuçlar doğurmuştur. Zira Weber, *Verein*'e dönük söz konusu eleştirilerini doğrudan metodolojik düzleme sıçratmıştır. Weber'in *Verstehen*'i empati ilkesinden ilke olarak arındırdığına daha önce değinmiştim. Burada ise Weber, *Verein*'in paternalist politika anlayışına dönük eleştirileriyle paralel olarak, tarihsel iktisat okulunun geneline damgasını vuran organizmacı türümcülüğü keskin eleştirilere tabi tutmaktadır. Weber, belirli bir çağda belirli bir ruhun tezahür ettiği iddiasındaki sezgici idealizmi kabul etmemekte ve buradan çıkan gerek metodolojik gerekse de politik yönelimleri, *birey-sosyal ilişkisinin doğası meselesi minvalinde*, açık bir biçimde sorgulamaktadır. Weber'in bu duruşunda, Menger başta olmak üzere Avusturya marjinalist iktisat okuluyla ilişkisinin başat bir rolü vardır. Bu ilişkinin, 2. Tahdit gereği politik veçhesini bir yana koyarsak, metodolojik veçhesi şimdiki başlığın konusudur.

Weber'in Avusturya Marjinalist İktisat Okuluyla Metodolojik İlişkisi

Weber'in, Avusturyalı marjinalistlerle kimi metodolojik hususları paylaşırken, kimi hususlarda onlardan ayrıldığı görülmektedir. Paylaştığı hususlar iki kısımda toplanabilir:

20. Tabii Weber'in sosyolojisinin politik bağlamına ya da tam ters istikamette, politik görüşlerinin sosyolojik bağlamına dönük yakın dönemdeki vurguya karşılık, yine son dönemde 1960'lardaki yalıtıcı yaklaşımı savunan yazarlar da mevcuttur. Örneğin: "Weber'in politik yazıları konusu politik bir bağlamda, sosyolojisi ise, en azından ilk aşamada, belirli bir bilimsel geleneğin içerisinde incelenmelidir. (...) Weber'in akademik çalışmalarının temelini onun burjuva politik duruşunda aramak ne denli yanıltıcı ise, onun politik yazılarına, sistematik sosyolojisinin başarıları için bir çeşit başlangıç noktası olarak muamele etmek de o denli yanıltıcıdır" (Beetham, 1989: 30).

a) Teorik iktisat ile tarihsel iktisat arasındaki farklılığı Jürgen Habermas oldukça açık bir biçimde özetlemektedir: " 'Kuramcılar' [Menger], ekonominin, *aksiyomatik-tümdengelimli önerme sistemleri* içinde, nicelleştirilebilir mal ve para akışlarının işlevsel bağlantısı üzerine kabuller türetebileceğinde ve böylelikle matematik iktisat kuramı olarak temellendirilebileceğinde diretirlerken; 'tarihçiler' [Schmoller] ekonomi sürecini, toplumun, ekonomik eylemin kurumlarından betimsel olarak kavranılması gereken, olgusal bir yaşama süreci olarak anladılar" (Habermas, 1998: 153). Nitekim Menger, tam da bu amaca binaen, *Methodenstreit*'ı başlatan salvolarında, "ekonomi teorisinin *gerek* ekonomi pratiklerine ilişkin tarihsel dökümlerle *gerekse* kendisinin 'siyasi ekonomi' terimini yakıştırdığı pratik politikaya dönük çalışmalarla karıştırılmaması –ve bunlarla yer değiştirmemesi– gerektiğini savun[muştur]" (Ringer, 2003: 23). Bu sebeple ve kendi teorik iktisat anlayışını temellendirmek amacıyla, empirik fenomenlere ilişkin iki perspektifi birbirinden ayırarak işe başlamıştır:

> Bilişsel ilgimiz ya zaman ve mekân içindeki konumlarıyla ve somut ilişkileriyle birlikte somut fenomenlere yönelir ya da (...) boy gösterdikleri mükerrer örüntülere. Birinci yönelimde araştırma somutun bilgisini, daha doğrusu bireyselin bilgisini, ikincisinde ise genelin bilgisini amaçlar (Menger'den aktaran Ringer, 2003: 23).

Menger'in amacı, teorik iktisadı tarihsel iktisattan tefrik etmektir. Nitekim bunların, birbirlerinin yerine geçen şeyler değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu düşünmektedir. Menger'e göre; iktisadi analizin asli görevi, ekonomik olguları basitçe biriktirmek değildir. Empirik bilgi, düşünme yoluyla edinilemez kuşkusuz; ama aynı şekilde teorik bilgi de empirik çalışmanın sonucu değildir. Dolayısıyla Menger, bir bütün olarak tarihsel iktisadı reddetmemektedir; onun reddettiği şey, "daha çok" tarihsel iktisat çalışmasının "daha iyi" teoriye yol açacağı fikridir (Tribe, 2003: 216, 224).

Açıkça görüleceği üzere Menger, teorik iktisadın tümevarımla çalışamayacağını ve bununla bağlantılı olarak, tümevarımsal çalışmayla herhangi bir teoriye varılamayacağını düşünmektedir.[21]

21. Nitekim Schmoller, tümevarımsal çalışmayla teoriye ulaşılabileceğini iddia etmesine karşın, bunun nasıl mümkün olabileceğini asla ispatlayamamış ve dolayısıyla da bir iktisat teorisine varamamıştır. Diğer yandan, uzayıp giden bu yöntemler savaşının,

Zira Menger'e göre "teorik bilimlerin amacı, gerçek dünyayı anlamak ve bu dünyanın bilgisini dolaysız deneyimin ötesine taşımaktır"; dolayısıyla, "sahih [*exact*] teoriyi salt empirik yöntemle sınamak, sadece metodolojik bir saçmalıktır" (Menger'den aktaran Lawson, 1999: 45-46). Weber Menger'le bu hususta hemfikirdir ve iktisadın yanı sıra tarihin de, önvarsayımlar olmaksızın empirik verilere dayandırılamayacağını ileri sürmektedir. Weber'e göre; "tümevarımsal kanıtlarla tesis edilecek hiçbir tarih yasası olamazdı" (Holton ve Turner, 1989: 38).

Menger, bundan sonra bir adım daha atarak, teorik iktisadın kendi içinde de, "gerçekçi-empirik" ve "sahih" olmak üzere iki altdala ayrılması gerektiğini öne sürmüştür. Gerçekçi-empirik çizgi "gerçek tipler" ve "empirik yasalar" bulmaya çalışabilirdi; ama bunların kaçınılmaz olarak muğlak ve istisnalara tabi olacağını görmek gerekirdi. Bu empirik yaklaşımdan hareketle, değişmeden duran bilgiyi üretmek imkânsızdı. Dolayısıyla, empirik düzenlilikleri gözlemlemek suretiyle (yani tümevarım aracılığıyla) herhangi bir yasaya ulaşmak mümkün değildi. Menger'e göre sahih çizgi, karmaşık fenomenleri, katı ve değişmez tiplerde ve yasalarda temsil edilebilecek yalın unsurlarını ve ilişkilerini açığa çıkaracak şekilde analiz etmelidir; gelgelelim bu tiplerin empirik kullanışlılığı oldukça sınırlı olacaktır. Dolayısıyla Menger'e göre sahih iktisat teorisi, gerçek hayatta belki de hiç var olmadıklarını bilerek, tamamen bilgili, rasyonel ve saf "ekonomik" failler olduğu varsayımından hareket edip, bu faillerin davranışlarını teorileştirebilir (Ringer, 2003: 24; Lawson, 1999: 46-47).

Bu durumda, sahih iktisat teorisinin hareket noktası olan 'rasyonalite ilkesi'nin, keşifsel anlamda 'ideal' bir işlev üstlendiği görülecektir. Bu husus konumuz açısından can alıcı önemdedir; zira Weber'in, ileride ele alınacağı üzere, rasyonel eyleme verdiği keşifsel anlamda öncelikli statü ve buradan türettiği eylem tipleri sınıflandırmasıyla birlikte bir bütün olarak ideal-tipler teorisi, kaynağını tam da buradan almaktadır. Bunun, daha önce sözgelimi Dilthey'da ya da Rickert'te bir karşılığı olmadığını görmek gerekir.

b) Weber ile Avusturyalı marjinalistleri birbirine yaklaştıran ikinci metodolojik husus zaten bu kısmın ana temasıdır: Bu,

---

uzunluğuyla doğru orantılı bir teorik katkısı olmamışsa da, sosyal bilimler tarihine şöylesi önemli bir not düştüğü söylenebilir: "*Methodenstreit*, temelsiz doğasına karşın, tarihsel iktisadı teorik iktisattan ayıran uçurumun simgesi oldu" (Tribe, 2003: 225).

sosyal teorideki organizmacılığı reddetmeleri ve ilk kez Joseph Schumpeter tarafından 1908'de "metodolojik bireycilik" olarak adlandırılan alternatif metodolojik pozisyona bağlılıklarıdır. Weber ve marjinalistler açısından metodolojik bireycilik doktrinini ayıran turnusol kâğıdı, içerimlerini yukarıda serimlediğim organizmacı türümcülüktür. Bu açıdan söz konusu doktrin, "tarihin, *Volksgeist* başta olmak üzere, herhangi bir yerden türediğinin reddi" (Holton ve Turner, 1989: 39) anlamına gelir ve Weber tarafından en açık şekliyle şöyle ifade edilmiştir:

> Bir devlete, bir ulusa, bir şirkete, bir aileye veya bir kolorduya ya da benzer bir kolektiviteye sosyolojik bir bağlamda atıfta bulunulduğunda, kastedilen şey *sadece*, birey kişilerin fiili ya da olası sosyal eylemlerinin belirli bir tarzda gelişiminden ibarettir (Weber, 1978: 14).

Nitekim marjinalistlerin tasvir ettiği ekonomik rasyonalitenin, bizzat batılı rasyonalitenin arketipsel formu olduğunu kabul eden Weber (ki bu husus ileride etraflıca ele alınacak), liberal iktisadın temel homo-economicus varsayımını savunurken şöylesi sert bir uyarıda bulunmaktadır: "Klasik teorinin 'Robinson Crusoe öncülleri'ni hakir görenler, bunları daha iyi kavramlarla, (...) daha açık kavramlarla değiştiremiyorlarsa, kendilerini zapt etmelidirler" (Weber, 1949: 95). Weber'deki metodolojik bireycilik vurgusunu netleştirmek adına, Weber'in ölümünden kısa bir süre önce yazdığı bir mektuptaki bir ifadeyi de aktarmak gerekebilir:

> ...bir sosyolog olmuşsam (...) bunun esas nedeni hâlâ aramızda dolaşmakta olan ortaklaşacı kavrayışlar hayaletini kovmak içindir. Başka bir deyişle, sosyolojinin kendisi yalnızca bir ya da daha fazla sayıda ayrı bireyin eylemlerinden geliştirilebilir ve bu yüzden kesin bireyci yöntemler oluşturulmalıdır (Ruth'tan aktaran Lukes, 2006: 126).

Weber'in metodolojik bireyciliği, görüldüğü üzere oldukça direngendir. Nitekim Ringer'a göre Weber, "içinde organik holizmin, özcü taktiklerin ve zorunluluktan kaçınmanın bir yolu olarak 'irrasyonellik'e yapılan başvuruların yer aldığı bireylik ilkesiyle bağdaştırılan bütün bir muğlak metaforlar dizisini ve metodolojik sapmaları keskin bir şekilde sorgula[mıştır]" (Ringer, 2003: 81). Weber'in bu tavrının meselenin sadece bir yönü olduğunu şimdilik aklımızda tutalım ve diğer yandan şu tespiti de not ede-

lim: İlgili yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, Weber'in metodolojik bireyciliği, Durkheim'ın sosyal holizmine ya da Marx'ın tarihsel materyalizmine bir tepki olarak değil, asıl olarak Alman tarih geleneğinin organizmacı ve holistik sapmalarına karşı bir önlem olarak geliştirilmiştir.[22] Weber'in sosyolojinin bu iki temel figürünün, bilhassa da Marx'ın karşısına çıkarılması, Parsons'ın ve yanı sıra Popper ve tilmizlerinin çabaları sonucu gündeme gelecektir.

Diğer yandan, Weber'in Avusturyalı marjinalistlerden ayrıldığı hususları üç başlık altında ele alabiliriz:

i) Marjinalist teori, üretimin yönünü marjinal *tüketici*nin belirlediğini ileri sürer. Dolayısıyla bu teori, tüketiciyi tamamen müstakil görür. Weber'e göre ise, iktidar dağılımı dikkate alındığında, modern durum açısından bu ancak sınırlı ölçüde doğrudur; zira üreticiler ile tüketiciler arasında hatırı sayılır iktidar eşitsizlikleri bulunmaktadır. Weber'e göre; "tüketicinin her ne kadar satın almak için bir konuma sahip olması gerekmekteyse de, sahip olduğu istekler çok büyük ölçüde girişimci tarafından 'uyandırılır' ve 'yönlendirilir' " (Weber, 1978: 92). Diğer yandan Weber, aşağıdaki ayrım noktasında daha ayrıntılı göreceğimiz üzere, *ekonomi-dışı* etkenler olmalarına karşın politik eylemlerin ve politik yapıların, bilhassa da devletin ve devlet garantili hukuk sisteminin ekonomik olaylar üzerinde nedensel etkilerde bulunduklarını ve bu anlamıyla iktisat sosyolojisinin konusu olduklarını düşünmektedir (Weber, 1949: 45). Bu pasajlara bir bütün olarak bakıldığında, Weber'in tahakküm [*Herrschaft*] meselesini *hem* iktisadın *hem de* iktisat sosyolojisinin gündemine taşıdığı görülmektedir.

Şüphesiz ki Weber, reklamcılığın rolünü vurguladığı ilk pasajdan sonra marjinalist teorinin sınırlarına dair düşüncelerini daha ileriye götürmez. Sözgelimi, tüketicinin ya da girişimcinin reklam yöneticisiyle ilişkisini, kapitalist ekonominin tekerrür eden krizleriyle bağlantılandırmaya girişmez. Dolayısıyla, her ne kadar bu pasaj Marx'ın *Grundrisse*'deki analizini[23] andırır

22. Nitekim Marx hususunda hassas bir Marksist sosyolog olan Göran Therborn da bunu doğrulamaktadır: "Weber'in sosyolojisi, tarihsel materyalizmin bir eleştirisi olarak gelişmedi" (Therborn, 1980: 276). Therborn'a göre; Weber'in hem erken dönem hem de geç dönem çalışmalarında Marx'ın analiz çerçevesinin etkileri bulunmaktadır.
23. "Üretim; a) tüketimin malzemesini ve nesnesini sağlar. Bir nesneyi tüketmeyen tüketim, tüketim olamaz; o halde üretim bu bakımdan tüketimi yaratır, üretir. b) Ama üretimin tüketim için yarattığı tek şey nesne değildir. Üretim aynı zamanda

gibiyse de, Weber'in marjinalistlere karşıt biçimde iktidar farklılıklarına vurgu yapmasının, Holton ve Turner'ın (1989: 52) vurguladığı üzere, kendi metodolojik bireyciliğine ya da piyasa kapitalizminin amaçlı-rasyonalitesine dair açıklamalarına gölge düşürmediği; Weber'in 'fayda' ve 'kâr sağlama' gibi temel iktisadi kavramlarının yorumlamaya ve bireylerin kendi eylemlerine verdikleri anlama dayandığı belirtilebilir. Ancak yine de Weber'in üretici ile tüketici arasındaki iktidar eşitsizliklerine ve genel olarak tahakkümün ekonomideki rolüne yaptığı vurgunun, hemen şimdiki ayrımla bağlantılı olduğu pekâlâ söylenebilir.

ii) Weber'in *Zweckrationalität* [amaçlı-rasyonalite] üzerine marjinalistlerin yaptığı tözel vurguyu reddetmediğini gördük. Zira bu, Weber'e göre, modern batılı kültürün can alıcı öğesidir. Gelgelelim Weber, marjinalistlerin temel bir varsayımını, yani ekonomik hayatın, amaçlı-rasyonalite ilkesi aracılığıyla işleyişi teknik olarak tam anlamıyla kavranabilecek, kendi-kendine-yeten bir dünya olduğu varsayımını *reddetmiştir*. Bu demektir ki Weber, ekonominin, nesnel bakımdan ayrı bir toplum kesiti olduğunu reddetmektedir. Nitekim Weber'e göre; "nasıl ki gruplara, hukuka, dine ve tahakküme ilişkin özel sosyolojiler ekonomiden ayrılamazsa, aynı şekilde ekonomik ilişkiler de bu özel sosyolojilerden koparılamaz" (Whimster, 2007: 254). Weber'e göre bir olay, kendi başına ve nesnel olarak ekonomik değildir. Nitekim bu hususta metodolojik yönelimini oldukça açık bir biçimde sergilemektedir:

---

tüketime özgüllüğünü, karakterini, cilasını verir; tüketim ürüne nasıl onu bir ürün niteliğiyle tamamlayan darbeyi, cilayı vurduysa, üretim de tüketime cilasını öyle vurur. Nesne herhangi bir nesne değil, üretimi tarafından dolayımlanan kendine özgü bir adaba göre tüketilecek, özgül bir nesnedir. Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır. O halde üretim yalnız nesneyi değil, aynı zamanda tüketim tarzını da; yalnız nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak da üretmektedir. *Üretim, öyleyse, tüketiciyi yaratmaktadır*. c) Üretim yalnızca ihtiyaca karşılık veren malzemeyi değil, aynı zamanda *malzemeye tekabül eden ihtiyacı* sağlar. Tüketim başlangıçtaki doğal ilkellik ve dolaysızlık halinden çıkar çıkmaz –bu aşamada kalmış olsa da, bu ancak üretimin kendisinin o aşamada takılmış olmasının bir sonucu olabilir– bizzat nesnesi tarafından dolayımlanan bir yönelişe dönüşür" (Marx, 1979: 154, vurgular bana ait). Marx, şüphesiz ki buradan üretimin asli belirleyiciliğine varır. Diğer yandan, Weber'in zamanında *Grundrisse*'nin henüz günışığına çıkmamış olduğunu vurgulamak oldukça ilginç olacaktır.

> ...bir fenomen, *ancak ve ancak*, bu fenomenin maddi varoluş mücadelesindeki temel önemi üzerine *ilgimizi* özel olarak yoğunlaştırdığımız müddetçe ve ancak bu ölçüde 'ekonomik'tir (Weber, 1949: 65).

Ekonominin kurumsal bağlamı üzerindeki bu asli vurgusuyla birlikte Weber, "ekonomik", "ekonomiyle bağlantılı" ve "ekonomi tarafından koşullanmış" fenomenler arasında, analitik ilgimize bağlı olarak ortaya çıkan bir ayrıma gitmiştir (Weber, 1949: 64-66). Weber'e göre doğrudan ekonomik fenomenler, bir yandan, kıtlık koşulları altındaki fayda-maksimizasyonu arayışında anlam kazanırlar. Diğer yandan ise, ekonomik amaçlar için yaratılmış ya da kullanılan ve bizi sadece *bu* bakımdan ilgilendiren, borsa ve finans dünyası gibi "ekonomik" kurumlar söz konusudur. Bunun yanı sıra, örneğin dinsel fenomenler gibi, bizi en azından temelde ekonomik anlamları açısından ilgilendirmeyen, ama ekonomik bakış açısından incelenmeye değer olan "ekonomiyle bağlantılı" fenomenler bulunmaktadır. Bunlar, ekonomi-dışı karaktere sahip olmakla birlikte, ekonomi üzerinde nedensel bir etkide bulunurlar. Son olarak; örneğin gündelik hayatta olup bitenler ya da belirli bir dönemin sanatsal beğenileri gibi, anladığımız anlamda "ekonomik" olmayan, ayrıca ekonomik etkileri de bulunmayan ama pek çok tekil örnekte ekonomik etkenlerden şu veya bu ölçüde etkilenen "ekonomi tarafından koşullanmış" fenomenler söz konusudur. Bunlar, ekonomi-dışı karaktere sahip olmakla birlikte, ekonomik fenomenlerden nedensel olarak etkilenirler. Görüleceği üzere, kurumsalcı bir ekonomi yaklaşımının ipuçlarını veren Weber açısından pek çok fenomenin ekonomik anlamı, kendinden menkul bir şekilde değil, ancak bizim bakış noktamıza göre görünür hale gelmektedir.

Weber'in bu yaklaşımı, Collins'in şu vargısını doğrular gibidir: "Weber'in bütün sosyolojisi, bir bakıma, (...) iktisadın kurumsal kısmından başka bir şey değildir" (Collins, 1986: 39). Collins, Weber'in bu yaklaşımının tarihsel iktisat okulundan mülhem olduğunu düşünmektedir. Whimster ise (2007: 254) bir adım daha atarak, Weber'in *Methodenstreit*'ta esas itibarıyla tarihsel iktisat kampına dahil olduğunu ileri sürmektedir.[24] Ancak bunun aceleci

24. Whimster (2007: 232), Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Ekonomi ve Toplum) adlı eserindeki temel sosyolojik kavramları kesişen kümeler şeklindeki bir simülasyonla gösterirken, "temel sosyolojik ekonomi kategorileri"ni merkeze koymakta, ancak "politik gruplar", "tahakküm", "hukuk", "örgütsel gruplar", "yüz yüze

ya da en azından sadece kısmen doğru bir yargı olduğu söylenebilir. Meseleye başka bir açıdan baktığımızda, Weber'in, ekonomiyi kurumsal bağlamına oturturken, tarihsel iktisatçıların yaptığı gibi ekonomik hayatı ulusal kültürün organik parçalarından biri olarak, yüce ahlaki amaçların bir aracı şeklinde görmediğini, tam tersine, ekonomik hayata dönük marjinalist (ve sonra, neoklasik) varsayımı, yani *rasyonalite ilkesi*ni, 'rasyonelleşme süreci' üzerindeki ileride ele alacağım temel vurgusu vasıtasıyla, (en azından keşifsel olarak) tüm modern toplumsal süreçlere yayma girişiminde olduğunu iddia etmekteyim. Nitekim bu durum bizi, Weber'in marjinalistlerden ayrıldığı bir diğer noktaya götürmektedir.

iii) Menger'e göre marjinal fayda kavramı, "zorlu ve keşfedilmemiş bir psikoloji alanı"na ışık tutmaktadır (aktaran Özel, 1998: 50). Bu demektir ki Menger, rasyonel eylemin temeline özel türde bir psikolojiyi koymaktadır. Whimster'a sorarsak; Weber'e göre "malların değeri öznel olsa da, açıklamayı bir fayda psikolojizmi içinde kurmamak gerekir; daha ziyade açıklama, ekonomik eylemin altında yatan anlam aracılığıyla verilmelidir. Tüketimin tatmini yeterli bir açıklama teşkil etmez. (...) Ekonomik eylem, belirli amaçlara ulaşmaya ya da bunlar arasında seçim yapmaya dönük bilinçli bir yönelimdir" (2007: 255). Ancak Weber'in bu hususta tutumu, Whimster'ın düşündüğünden biraz daha karmaşıktır; zira Weber, bu psikolojizm mevzuunda, Menger'i *Menger'e rağmen* savunmuştur. Bunu görmek için, tarihsel iktisatçıların marjinalistlere yönelttiği bir eleştiriyi ve Weber'in bu eleştiri karşısında sergilediği tutumu aktaralım.

Tarihsel İktisat Okulu'nun genç kanadından Brentano, Avusturya menşeli marjinal fayda teorisinin psikofiziksel bir yasanın bir uygulanışı olduğunu ileri sürmüştür. Bilindiği üzere, marjinal faydaya dayalı değer teorisi, bir piyasadaki herhangi bir şeyin değerinin, müşterilerin halihazırda o şeye sahip olma miktarına bağlı olduğunu öne sürmektedir. Bu demektir ki; piyasadaki bir malın miktarı arttıkça değeri azalmaktadır. Brentano'ya göre; bir malın fazladan artışıyla azalan faydası, psikofiziğin 'temel' ya-

cemaatler [*Gemeinde*]", "dinsel cemaatler" ve "etnik cemaatler"den oluşan olgu kümelerini, merkezdeki ekonomi kategorileriyle kesişecek bir biçimde bunun etrafına yerleştirmektedir.

sası olarak da bilinen Weber-Fechner yasasından[25] türetilebilir. Bu yasaya göre, fiziksel bir uyarıcının fazladan artış göstermesi, duyusal tepkilerin ya da ayrımlaştırmaların azalmasına yol açar; mesela 51 kilo ile 52 kilo arasındaki ağırlık farkını hissetmek, 1 kilo ile 2 kilo arasındaki farkı hissetmekten daha zordur. Weber bu psikofiziksel bulgu ile neo-klasik ekonominin marjinalist modeli arasında muğlak bir analojiden başka bir şey olmadığı kanaatindedir. Nitekim bu iddiaya karşı Weber, marjinalist teorinin ekonomik failince tartılan kişisel 'ihtiyaçlar'ın basitçe fizyolojik olmadığına ve tartma işleminin kıt araçlar ve 'piyasa' rekabeti çerçevesinde cereyan ettiğine dikkati çeker. Ekonomik fail, Weber'e göre, amaçlı-rasyonel eylemle meşguldür, fiziksel uyarıcıların harekete geçirdiği refleks reaksiyonlarla değil (Ringer, 2003: 74).

Oysaki aslında Brentano, marjinalist modelde ihtiyaçların salt fizyolojik olduğunu iddia etmemekte; sadece öne sürülen işleyiş mantığının ve yöntemin evrensel bir psikofizik yasasıyla bağlantısını vurgulamaktadır. Bence dikkate değer olan bu eleştirinin haklı olmadığı kabul edilse bile, Menger'in yukarıda aktardığım açık beyanının iktisat çevrelerindeki genel kabulü göz önüne alındığında, Weber'in kendini marjinalistlerle aynı safta gördüğü yerde aslında onlardan ayrıştığı söylenebilir. Weber, gerçekte Menger'in aksine, yorumlayıcı sosyolojisine ilişkin yapacağımız mülahazalarda da görüleceği üzere, kendini her türlü psikolojik içerimden sistematik bir biçimde ayırt etme uğraşı içerisindedir. Nitekim Weber, kendi teorisi içerisinde, rasyonel eylemin temelini psikolojik önvarsayımlarda değil genel 'rasyonelleşme' olgusunda arayacaktır. İleride göstermeyi umduğum şekliyle, Weber'in metodolojik bireyciliğinin hem özgünlüklerinden hem de iflah olmaz gerilimlerinden biri bu noktada düğümlenecektir.

---

25. Bu yasaya ismini veren bilim insanları, anatomi uzmanı ve fizyolog olan Ernest Heinrich Weber (1795-1878) ile fizikçi ve felsefeci olan Gustave Theodor Fechner'dir (1801-1887). Fechner, duyular ve bunları üreten uyarıcılar arasındaki niceliksel ilişki üzerine çalışmıştır. E. H. Weber ise, iki benzer uyarıcı arasındaki algılanabilir en küçük farklılığı ortaya koymak üzere dokunma duyusu üzerine çalışmalar yürütmüştür.

WEBER'E İLİŞKİN METODOLOJİK MÜLAHAZALAR

> Sosyoloji, (...) sosyal eylemin yorumlayıcı anlamasıyla [*deutend Verstehen*] ve böylelikle o eylemin yönü ve sonucunun nedensel açıklamasıyla [*kausal erklaeren*] ilgilenen bir bilimdir (Weber, 1978: 4).

Metodolojisine ilişkin çalışmaların hemen hepsinde alıntılanmış olan Weber'in bu meşhur pasajı, metodolojisinin temel yönelimini kavramak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu cümleyi, "sosyal eylemin genel kuralları nasıl olanaklıdır?" sorusunun bir cevabı olarak kabul edip (Habermas, 1998: 107) analize buradan başlamak tabii ki mümkündür; ancak ben burada daha çok, kültür bilimlerinin "anlama" [*Verstehen*] nosyonunu sosyal bilimlerin "açıklama" [*Erklaeren*] nosyonuyla birleştirmeye yönelmiş özgün tavra yoğunlaşacağım. Dolayısıyla Weber'in teorisinde 'anlam'ın nasıl 'neden' halini aldığı, buradaki analizlerim açısından başat önemde olacak. Diğer yandan bu yoğunlaşma, Weber'in, kendi *Verstehen* anlayışını bilhassa Alman tarih geleneğinden tefrik etmek için, arasına mümkün olduğunca net ayrımlar koymak zorunda olduğu iki güzergâha (sezgici idealizme ve psikolojizme) karşı ne tür temel hamlelerde bulunduğunu ortaya çıkarmayı sağlayacak.

Weber'in *Verstehen* Anlayışı

Verstehen'in Weber'deki anlamını netleştirmek için, öncelikle Weber'in yorumlayıcı/anlamacı [*verstehende*] sosyolojisinin temel analiz biriminin ne olduğunu netleştirmek lazım gelir. Weber bunu açıkça şöyle ifade etmiştir:

> "Verstehen", nihayetinde, yorumlayıcı sosyolojinin (...) tekil bireyi ve onun eylemini kendi temel birimi olarak, yani 'atom'u olarak görmesinin sebebidir (Weber'den aktaran Udehn, 2001: 99).

Başka bir deyişle Weber'in yorumlayıcı sosyolojisine göre; "... fizik, nasıl ki en yalın nesne olarak atom[dan] (...) hareket ediyorsa, *empirik bir bilim olmak* istediği sürece, sosyoloji bilimi de, ancak, fiziksel uzay değil de, artık bir 'toplumsal uzay' içerisindeki 'atomik gözlem birimi' olarak *tek kişinin eylem*inden, yani [*gözlemlenebilir*] *bireysel eylem*den [*einzelne Handeln*] hareket edecektir" (Özlem, 2001a: 121).

Weber'in tekil bireye 'atom' derken tam olarak neyi kastettiği irdelendiğinde, kendi sosyolojisini, bireyi sosyal bütünlüklerin bir parçası olarak gören yaklaşımların yanı sıra, daha küçük (biyolojik ya da psişik) parçaların toplamı olarak gören yaklaşımların da karşısına koyduğu görülür. Nitekim Weber'e göre:

> Başka bilişsel amaçlar açısından bireyi, örneğin, bir hücreler toplamı olarak ya da biyo-kimyasal tepkimelerin bir bileşimi olarak düşünmek veya bireyin psişik yaşamını muhtelif unsurlardan müteşekkil bir şey olarak tasavvur etmek faydalı ya da zorunlu olabilir. (...) Öznel anlam aracılığıyla yorumlamanın yolu asla bu değildir. Sosyoloji ve tarih açısından bilgi nesnesi, eylemin öznel anlam-bileşimidir (Weber, 1978: 13).[26]

Öyleyse şunu iddia edebilirim: Weber'e göre birey, kendi sosyolojisi açısından, sadece temel araştırma birimi olması anlamında 'atom' değildir; aynı şekilde, izafiyet teorisinde (nötron, elektron, pozitron gibi) olasılıklara bağlı ve daha temel öğelerin bileşimi anlamına gelen 'atom' da değildir. Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi açısından birey, klasik anlamına (*a-tomos*) binaen, *hem parçalanamaz, yani içine nüfuz edilemez hem de indirgenemez bir öz* olması anlamında 'atom'dur. Şu halde Weber'in metodolojik bireyciliğinin, kendi *Verstehen* anlayışının mantıksal bir çıktısı olduğu söylenebilir. Bu demektir ki; *bireyin kendi eylemine atfettiği öznel anlamın anlaşılması*, Weber'in metodolojik bireyciliğinin temel belirleyenidir. Yeri gelmişken; Weber'in parçalanamaz ve indirgenemez bireyinin ve onun kendi eylemine atfettiği öznel anlamı anlama çabasının altında, bireyin "kendinde-amaç" olduğuna dair Kant'tan mülhem bir felsefi duruşun izleri aranabilir pekâlâ:

> İnsan ve genel olarak her rasyonel varlık, şu veya bu irade tarafından keyfi biçimde kullanılacak *salt bir araç olarak değil*, bir kendinde amaç olarak *varolur*: İnsan bütün eylemlerinde, ister kendisine isterse diğer rasyonel varlıklara yöneltilmiş olsun, daima *aynı zamanda bir amaç olarak* görülmelidir (...) Eylemlerimiz aracılığıyla *üretilebilecek* tüm nesnelerin değeri daima koşulludur. Bizim irademize değil doğaya bağlı bir varoluşa sahip olan varlıklar da, eğer rasyonel olmayan varlıklar ise, sadece araçlar olmaları an-

26. Ayrıca Weber'in buradan hareketle, "Anlam"ı [*Sinn*] Rickert gibi fiziksel ve psişik süreçlerin dışında üçüncü bir boyut ("kültür" boyutu) olarak görüp görmediği meselesi ve bunun sonuçları da, ileride ele alacağım üzere, konumuz açısından ciddi handikaplara gebedir.

lamında görece bir değere sahiptirler ve dolayısıyla *şeyler* olarak adlandırılırlar. Oysaki rasyonel varlıklar *kişiler* diye adlandırılır, çünkü onların doğaları zaten onları kendinde amaç olarak –yani sadece araç olarak kullanılmaması gereken bir şey olarak– belirler ve dolayısıyla bu ölçüde de onlara dönük bütün keyfi davranışlara bir sınır koyar (ve önünde saygıyla eğilinecek bir şeydir). Bu yüzdendir ki kişiler, varoluşları eylemlerimizin bir sonucu olarak *bizim için* bir değer taşıyan, salt öznel amaçlar değildir: Onlar *nesnel amaçlar*dır –yani varoluşları kendinde bir amaç olan şeylerdir ve doğrusu bu öyle bir amaçtır ki, yerine, *basitçe* araç olarak vazife görmesi gereken başka hiçbir şey koyamayız (Kant, 1947: 95-96).

Diğer yandan Weber'in, yukarıda aktardığımız sosyoloji tanımına binaen, eylemin öznel anlamının anlaşılmasından eylemin nedensel olarak açıklanmasına sıçraması, yani metodolojik olarak eylemin 'neden'ini teorileştirmesi gerekir. O halde şöylesi bir soru gündeme gelmektedir: 'Anlam'dan 'neden'e nasıl varılacaktır?

Weber, üç çeşit 'anlam' tanımlar ve bunların hiçbirinde *nesnel bakımdan* "doğru" anlam diye bir şeye atıfta bulunulmadığını vurgular: a) tekil bir aktörün belirli somut bir durumda sahip olduğu fiilen mevcut anlam; b) belirli bir aktörler topluluğuna atfedilebilir olan ortalama veya yaklaşık anlam; c) belirli bir eylem tipindeki hipotetik aktör ya da aktörlere atfedilmiş ve teorik olarak tasarlanmış *saf-tip*teki[27] öznel anlam (Weber, 1978: 4). Bunlar sırasıyla tarihsel yaklaşıma, kitlesel fenomenlerin sosyolojik olarak incelenmesine ve yaygın bir fenomenin ideal-tipik inşasına tekabül ederler. Hemen ardından Weber bunlar arasında bir sınıflandırma daha yapar: Bunlardan ilk ikisi somut durumlardaki *fiilen niyetlenilmiş* anlamın, üçüncüsü ise *bilimsel olarak formüle edilmiş* bir ideal-tipe uygun olan anlamın yorumlayıcı kavranışına işaret etmektedir (Weber, 1978: 9). Weber için asıl olanın bu üçüncü tür anlam atfı olduğunu belirtmek gerekir; zira bunun tam da sosyolojiyi tarihten ayırt etmeyi sağladığını ve Weber'i 'neden'e vardıran güzergâh olduğunu göreceğiz.

Gelgelelim, aktörün kendi eylemine atfettiği anlam demek olan öznel anlamın, Weber'de tam olarak neye tekabül ettiği açık

27. Weber'in pek çok pasajda "ideal-tip" ile "saf-tip"i defalarca eş tuttuğu ya da kimi durumlarda okurun daha kolay anlayabilmesi için birinin yanına parantez içinde bir diğerini eklediği bilinmektedir (örneğin bkz. Weber: 1978: 6, 9). Gelgelelim, "ideal-tip"ten "saf-tip"e terminolojik bir dönüşüm olduğuna dair bir iddia da söz konusudur (Mommsen, 1989: 128-132). Bu önemli iddia, spesifik bir bağlamda ayrıca ele alınacaktır.

değildir. Oysaki 'anlam'dan 'neden'e varmada bu husus büyük önem arz etmektedir. Weber açısından bir eylemin, ancak taşıdığı öznel anlam başkalarının davranışlarını hesaba kattığı ve başkalarına doğru yöneldiği müddetçe ve ancak o zaman "sosyal" olabileceğini (Weber, 1978: 4), yani "sosyal eylem"in başkalarının davranışlarına ya da bu hususta beklentilere yönelmiş eylem olduğunu göz önüne aldığımızda şunu fark ederiz: Öznel anlam, aktörün gözettiği niyet ya da 'amaç' anlamına gelebileceği gibi, aktörün eylemini 'sosyal' kılan ötekilere dönük (normatif ya da başka türlü) beklentileri veya doğrudan aktörün içinde bulunduğu *nesnel durum*un kural ve gerekleri anlamına da gelebilir. Bu şöyle de ifade edilebilir: "Toplumsal davranmak, bir taraftan birtakım amaçlar düşünülerek yaratılmış kurumların, âdetlerin, kuralların ve yasaların üzerinde uyuşma sağlanmış bağlamında yer almak; öte taraftan kendine bu etkinliği haklı çıkaracak bir amaç ya da hedef vermek ve son olarak da etkinliğin güdüsü [motivi] olarak bazı değerlere, özlemlere ya da ideallere yaslanmak demektir" (Freund, 1990: 180-181). Weber bu öznel anlam tanımlarının tümünü birden kapsayabilecek gevşek bir metodolojik konum alır; şimdilik bu konumlanmanın, konumuz özelinde, ileride ayrıntılandırılacak çelişkilerle malul olduğunu söylemekle yetinelim.

Weber'in 'anlam'dan 'neden'e varmak amacıyla geliştirdiğini çıkarsayacağım çok-adımlı stratejinin büyük takdire şayan olduğunu bu noktada belirtmek gerekir. Weber'in, öncelikle, öznel anlamı anlamak için *kültürel kendiliklere* gittiğini görürüz. Zira ona göre; "gerek ortakduyuda gerekse de hukuki veya diğer teknik düşünce biçimlerinde bulunan [inanç, kural, norm ya da devlet, millet, şirket gibi] kolektif kendilik kavramları, birey kişilerin zihinlerinde, kâh fiilen mevcut şeyler olarak kâh normatif otoriteye sahip şeyler olarak bir anlama sahiptir (...) bu türden fikirler, gerçek bireylerin eylem istikametlerinde güçlü, sıklıkla belirleyici ve *nedensel* bir etkide bulunurlar" (Weber, 1978: 14, italikler bana ait). Dolayısıyla bireysel eylemler sadece bu tür kültürel kendilikler aracılığıyla anlaşılabilir. Nitekim "sosyolojinin amacı, kültürel anlamları anlamaktır" (Weber'den aktaran Özlem, 2001a: 121). Gelgelelim yine Weber'e göre bu kendilikler gerçekte herhangi bir ontolojik varlığa sahip değillerdir ve bunlara "*yalnızca* birey kişilerin tikel edimlerinin ürünleri ve örgüt-

lenme tarzları olarak davranmak gerekir" (Weber, 1978: 13). O halde, konumuz açısından temel önemi haiz olduğunu düşündüğüm şöylesi sorular formüle edeyim: *Acaba Weber, bu türden kültürel kendiliklerin sadece bireylerin zihinlerinde varolduğunu mu öne sürmek istemektedir? Ve acaba Weber, bu türden kültürel kendiliklere, hiçbir ontolojik varlık atfetmeksizin açıklayıcı bir güç mü atfetmektedir?*

Bu soruların cevaplarını verebilmek için, Weber'den çıkarsadığımız stratejik adımları izlemeye devam etmek ve daha ileri mülahazalar yapmak lazım gelir. Weber'in, ikinci adım olarak, söz konusu öznel anlamların *atıfsal karakterine* vurgu yaptığı söylenebilir. Bu demektir ki biz, bireysel eylemlerin anlamını onlarda bulmayız, anlam bireysel eylemlerde içkin değildir; onlara bizzat biz bir anlam atfederiz: "Bizim olgulara atfettiğimiz *anlam* yani bizim bu olgular ile 'değerler' arasında kurduğumuz ilişkiler– söz konusu olayın 'kapsamındaki' unsurlardan çıkarılamayacak, mantıksal olarak farklı ve heterojen bir sonuçtur"; dolayısıyla " 'anlamlı olarak' yorumlanabilecek insan eylemi ('eylem') ancak 'değerlendirmeler' ve 'anlamlar' sayesinde anlaşılabilir" (Weber'den aktaran Callinicos, 2004: 237). Şu halde bireysel eylemi *anlaşılabilir* kılan kültürel anlamları, bizzat yorumlayıcı sosyolojinin söz konusu eyleme atfettiğini söyleyebiliriz. Ancak Weber bize hemen bunun *özsel değil keşifsel* bir atıf olduğunu ve bu atfın olgusal değil olgu-karşıtı [*counter-factual*] bir akıl yürütmeye yaslandığını, öyleyse salt metodolojik bir araçtan ibaret olduğunu söyleyecektir.

Peki, eyleme bir 'anlam' atfetmek Weber açısından tam olarak ne anlama gelir? Aslına bakılırsa, sosyal dünyada her türlü nomolojik bilme olasılığını ve her türlü nedenselliği reddeden tin bilimleri geleneğinin işi de, kültürel anlamları bireylere atfetmekten, yani ele alınan eylemin anlam-bağlamına [*Sinnzusammenhänge*] içkin kültürel anlamın anlaşılmasından ibaretti. Şu halde anlam atfı, bizi tek başına 'neden'e götürmemektedir: Çünkü empatik röprodüksiyona dayalı hermeneutiğin, kültürel anlamı anlamaya dönük bu çabasına rağmen yine de bir önvarsayım haline getirdiği 'irrasyonel unsur'dan hareket ederek 'neden'e varmak mümkün değildir. Weber bu zorluğun üstesinden gelmek için bence üçüncü bir adım daha atar: 'Neden'e geçişi sağlamlaştırmak için 'amaç'ı kavramsallaştırır. Nitekim Weber'in terminolojisindeki 'motiv'

kavramı da (ki bu, *harekete geçirici neden* olarak tanımlanabilir), bu 'amaç'ın bireye içsel hale tercüme edilmesinden başka bir şey değildir. Böylelikle Weber, insan eyleminin 'amaçları'na yönelik akıl yürütmenin zorunlu olarak "teleolojik" (Weber, 1949: 83) olduğu görüşünden kopmayı hedefler. Tam da burada, bir eylemin 'amaç'ını onun 'neden'i olarak tanımlar: " ...'amaç', bir eylemin *nedeni* haline gelmiş bir *sonucun* kavranmasıdır. Biz, anlamlı bir sonuç üreten ya da üretebilecek her nedeni dikkate aldığımız için, bunu da göz önünde tutarız" (Weber, 1949: 83). Böylelikle yorumlayıcı anlama, bir neden isnadına dönüşmüş olur. Bu türden bir 'neden'in ayırt edici özelliği ise, *Verstehen*'in konusu olabilmesi, yani onu 'anlama' girişiminde bulunabilmemizdir: "Bunun spesifik anlamını oluşturan şey, sadece, insan davranışını yalnızca *gözlemlemekle* kalmayıp, onu anlayabilecek olmamız ve bunu da arzulamamızdır" (Weber, 1949: 83).

Weber, hem bireysel eylemi en iyi şekilde anlamak hem de bireysel eylemin nedenselliğine varmak için, bu 'amaç'ın keşifsel anlamda rasyonel olduğunu varsaymak zorundadır. Bu da bizi, Weber'in teorisinden çıkarsadığım son adıma götürür: Weber, kendi eylem tipleri sınıflandırmasındaki amaçlı-rasyonel [*Zweckrational*] eylemi, sosyal eylem analizinin kalkış noktası olarak tanımlar.[28] Zira amaçlı-rasyonel eylem, Weber'e göre en *anlaşılabilir* eylem tipidir. Dolayısıyla Weber, inceleme altına aldığı bireylere keşifsel anlamda bir rasyonalite atfetmektedir. Weber'in kültür bilimleri ile sosyal bilimleri sentezleme arayışı açısından bu atfın niçin can alıcı nitelikte olduğunu açıklayacağım; ama önce bu rasyonalite atfının Weber tarafından metodolojik olarak nasıl işletildiğine daha yakından bakalım.

Söz konusu rasyonalite atfının mahiyetini tam olarak anlayabilmek için, öncelikle Weber'in metodolojisinde başat önem taşıyan olgu-karşıtı akıl yürütmeyi açıklamak gerekir. Ringer'a sorarsak Weber, olgu-karşıtı akıl yürütmeyi, fizyolog ve istatistikçi Johannes Von Kries'tan almıştı. Von Kries'a göre;

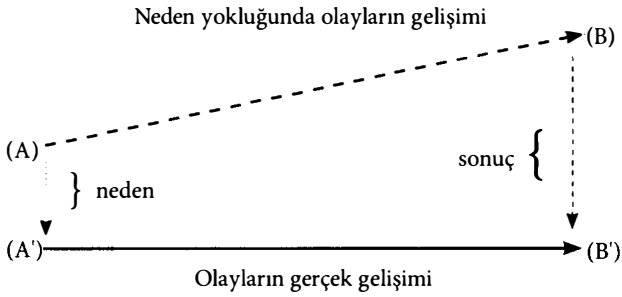
28. Weber'in tanımladığı bir diğer rasyonalite biçimi de *Wertrationalität*, yani değere-bağlı rasyonalitedir. *Wertrational* eylem, örneğin, "düelloda öldürülen Lassalle'ın ya da gemisiyle birlikte batan cesur kaptanın eylemidir" (Aron, 1967: 187). Ancak Weber bu eylem tipini (ve tabii diğer eylem tipleri olarak tanımladığı duygusal ve geleneksel eylemleri de) analizin başlangıç noktası haline getirmez. Bunun sebepleri ileride etraflıca ele alınacaktır.

> ...geriye yönsemeli olarak, çeşitli nedensel etkenlerin ya da 'uğraklar'ın belli bir sonuca ne ölçüde katkıda bulunduğunu sorduğumuz zaman, olasıcı bilgiye [yani olası nedensel bağlantılar hakkındaki nomolojik bilgiye] yaslanırız. Özgül bir öncelin önemini tartmak için, (olgu-karşıtı bir tarzda) bu öncelin olmadığını ya da değiştiğini tahayyül ederiz (...) Belli bir sonucun belli bir etken olmaksızın meydana gelmeyeceğini saptadığımız takdirde, söz konusu etkeni, söz konusu sonuçla nedensel olarak ilintili bir etken olarak görebiliriz (Ringer, 2003: 87).

Weber'e göre tarihçinin, vakanüvisçi olmaktan kurtulmak istiyorsa, sadece olanı olduğu gibi aktarmakla yetinmemesi, *olabilecek* olana dair de net fikirler taşıması gerekir. Olabilecek gelişmeler ne denli net biçimde serimlenebilirse, olmuş olana dönük nedensel açıklama da o denli sağlam olacaktır. Zira "fiili sonuç hakkındaki nedensel iddianın gücü *öncelikle*, araya 'neden' girmemiş olsaydı sonuçların farklı olacağını bildiren olgu-karşıtı tezin güvenilirliğine bağlıdır" (Ringer, 2003: 103). Buna göre; tekil bir nedenin belirli bir sonuca ne denli etki ettiğini, yani ele alınan olayın ne derece 'neden' olduğunu ancak bu şekilde netleştirebiliriz. Nitekim Weber olgu-karşıtı akıl yürütmenin önemini şu cümlelerle anlatır:

> Bir tarihsel koşullar bileşimindeki tek bir tarihsel olgunun olmadığı ya da değişmiş olduğu düşünülürse, bu durum (...) tarihsel olayların gidişatını *etkileyecektir*, diyen bir yargı, söz konusu olguların "tarihsel önemi"nin belirlenmesi açısından hatırı sayılır bir değere sahiptir (...) [Bu yüzden] sonuçlara nedenlerin atfedilmesi, bir dizi soyutlama içeren bir süreç sonucu ortaya çıkar. İlk ve belirleyici [soyutlama] şöyle vuku bulur: İlkin fiili nedensel bileşenlerden bir ya da birkaçının belirli bir yönde değiştiğini *varsayar* ve sonra da kendimize, bu şekilde değişmiş koşullar altında aynı sonucun mu (aynı derken, "temel" noktalarda aynı) yoksa bir başka sonucun mu "beklenebileceğini" sorarız (Weber, 1949: 166, 171).

Ringer'ın bu olgu-karşıtı akıl yürütmeye yer açan metodolojik hamleyi göstermek amacıyla oluşturduğu şekil (2003: 105), söz konusu akıl yürütmenin mahiyetini açık biçimde ortaya koymaktadır:



Şekil 2.1: Weber'in Olaylara Dair Olgu-Karşıtı Akıl Yürütmesi

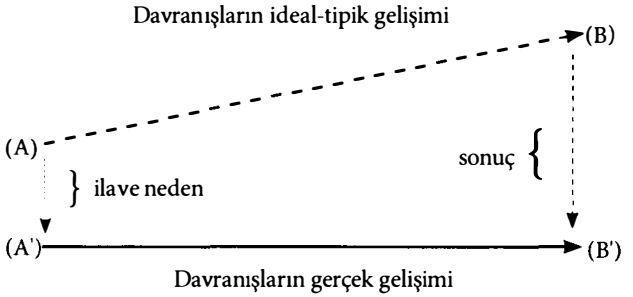
Ringer'a göre "kesikli (A-B) çizgisi, neden olmasaydı ya da değişikliğe uğrasaydı nasıl bir seyrin ortaya çıkabileceği hakkındaki olgu-karşıtı iddiayı temsil ediyor. Nedensel analizin amacı, (A) içerisindeki nedensel olarak değerli öğeleri ya da (A) ile (A') arasındaki *farklılığı* saptamak yoluyla, hem (A) hem de (A')'nü kapsayan bölgeden başlayarak (B) *sonucundan ziyade* (B') sonucuna uzanan gerçek olaylar seyrini açıklamaktır" (2003: 105). Kısacası buradaki temel olgu-karşıtı argüman şudur: Nedenin müdahalesi olmasaydı sonuç (B') değil (B) olurdu; (B') sonucu, (A)'dan (A')'ne gerçekleşen kaymanın neticesidir.

Buradaki olgu-karşıtı akıl yürütmenin, Weber'deki keşifsel (ideal-tipik) rasyonalite atfının temelinde yer aldığı söylenebilir. Weber, kendi yorumlayıcı sosyolojisini doğrudan, "doğru/uygun/isabetli rasyonalite"ye [*Richtigkeitsrationalität*][29] ve/veya "amaçlı-rasyonalite"ye [*Zweckrationalität*] dair hipotetik modellere dayandırmıştır. Weber bize, eylemlerin belirli amaçlara ulaşmak için rasyonel olarak seçilmiş olduklarını varsayarak işe başlamayı ve hipotetik rasyonel eylem çizgisi ile fiilen gözlemlenen eylem arasındaki "sapma"yı ölçmeyi salık vermektedir:

29. Mommsen (1989: 127) "*Richtigkeitsrationalität*" teriminin anlamını, empirik gerçekliğin karşı ucunda bulunan "işlevsel rasyonalite" olarak karşılamaktadır. Terim, belirli bir "nesnel" duruma uygun en doğru, en isabetli rasyonel eylem tipine, yani saf rasyonaliteye atıfta bulunmaktadır. Bu iki rasyonalite tipi (*Richtigkeitsrationalität* ve *Zweckrationalität*) arasındaki ilişkinin mahiyeti ancak bu bölümün sonuç kısmında açıklığa kavuşacaktır.

Tipolojik bir bilimsel analizin amaçlarından dolayı, irrasyonel ve etkili derecede belirleyici tüm davranış unsurlarını, kavramsal olarak oluşturulmuş rasyonel eylem saf-tipinden sapmalar olarak ele almak uygundur (...) siyasi ya da askeri bir harekât analiz edilirken, ilkönce tarafların hedeflerini ve tüm koşulların yeterli bilgisini verili kabul edip, rasyonel gidişatın ne olacağını belirlemek gerekir. İrrasyonel etkenlerin ideal-tipten sapmaları açıklamak şeklindeki nedensel önemini tayin etmek ancak bu sayede mümkündür (Weber, 1978: 6).

Buradaki metodolojik öneri, yine Ringer'ın oluşturduğu benzer bir şekille gösterilebilir (Ringer, 2003: 153):



Şekil 2.2: Weber'in Davranışlara Dair Olgu-Karşıtı Akıl Yürütmesi

Burada da, "(A-B) noktalı çizgisi, fail ideal-tipte şart koşulduğu gibi hareket etmiş olsaydı ortaya *çıkacak olan* davranışların dışsal 'gidişatı'nı temsil eder. (A'-B') çizgisi davranışların fiilen gözlemlenen gidişatıdır. İdeal tipin ortaya atılması araştırmacının (A'-B') çizgisini (A-B) çizgisiyle 'karşılaştırmasını' sağlar ve böylelikle (A), yani ideal-tipik faile hipotetik olarak isnat edilen 'nedenler' ile (A'), yani gerçek failin ya da faillerin 'neden'i arasındaki *farklılığa* nedensel olarak isnat edilmesi gereken (B-B') *sapmasını* 'ölçmesine' izin verir (...) İlke olarak, araştırmacı, ideal-tipik faile isnat edilmiş 'nedenler'e, bu temelde izdüşümü çıkarılmış olan davranışlar gerçekte gözlemlenen davranışlara 'uygun düşünceye' kadar ilaveler yapmalıdır" (Ringer, 2003: 153-154). Nitekim gerçek davranışı anlamak için (A)'ya ilave edilen nedenler, her ne kadar kimi zaman araştırmacıyı irrasyonalite dünyasına ulaştırabilirse de, yine de nihai yoruma varmayı sağlayacaktır.

Nihai yoruma varmak amacıyla Weber, aralarında kesin geçiş noktaları olmadığını özellikle vurgulayarak, saf rasyonellikten irrasyonelliğe uzanan altı maddeli bir skala oluşturmaktadır (aktaran Ringer, 2003: 144):

> (1) Az veya çok eksiksiz bir şekilde gerçekleştirilmiş doğru rasyonellik tipi, (2) öznel olarak amaçlı-rasyonellik tipi, (3) az veya çok bilinçdışı ya da eksik bir şekilde amaç bakımından rasyonel anlamda bir yönelime sahip eylem, (4) amaç bakımından rasyonel olmasa da anlaşılır şekilde anlamlı eylem, (5) anlamlı bir şekilde tam olarak anlaşılmaktan uzak olan ve anlamlı-olmayan ilişkiler tarafından az veya çok değiştirilmiş ya da eş-belirlenmiş [*co-determined*] davranış ve (6) büsbütün kavranılamaz olan psişik ya da fiziksel haller.

Weber'e göre bu altı eylem tipi, adım adım birbirini *anlaşılabilir* kılar. O halde inceleme altına alınan davranışın gerçek seyrinin, bu skala içerisinde geliştirilecek olgu-karşıtı akıl yürütmeler silsilesi vasıtasıyla kavranabileceği söylenebilir. Bu tür bir çözümleme içerisinde, saf rasyonalite atfının metodolojik olarak başat kılındığı açıktır. Zira çağımızın temel karakteristiklerinden olan amaçlı-rasyonel eylem tipi, rasyonaliteyi etkinliğinin temeline yerleştirmiş olan modern sosyal bilimci için *en anlaşılabilir* eylem tipidir.[30]

Weber, marjinalist teorinin inşa ettiği, kendi hedeflerini kıt kaynaklarla nasıl gerçekleştireceğini hesaplayan ve amaçlı-rasyonalite aracılığıyla faydayı optimize etmeye yönelen hipotetik faili ve buradan türetilen eylem ideal-tipini, yorumlayıcı sosyolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Nitekim Weber, "marjinalist iktisadı, bir kültürel anlam-bileşiminin ideal-tipik bir inşası olarak açıklamıştır" (Therborn, 1980: 293). Şu halde ideal-tipler teorisinin *hem* bizzat *hem de* temel yöntemsel aracı bakımından marjinalist iktisat teorisinden hareketle oluşturulduğu ve bunun

30. Weber'in, ileride göreceğimiz üzere, modern dönem açısından amaçlı-rasyonalitenin egemenliğine vurgu yapmasına ve bilimin doğuşunu da doğrudan bu "büyübozumu"yla ilişkilendirmesine karşılık, Benton ve Craib'in (2008: 75) dikkat çektiği üzere, bilhassa "Meslek Olarak Bilim" makalesinde bilimin evrensel normlarına vurgu yaparak bilimsel etkinliği ancak bir tür değere-bağlı rasyonaliteyle anlaşılabilir kılması, oldukça paradoksal bir özellik arz etmektedir. Nitekim Aron, araçsal rasyonalitenin hâkim olduğu bu çağın temel "felsefi, varoluşsal ve insani probleminin, [Weber açısından] diğer eylem tiplerinin var olabileceği ve var olması gereken toplumsal bölgeleri tanımlamak" (1967: 188) olduğunu öne sürmektedir. Ancak konumuz gereği, bu ilgi çekici tartışmayı sürdürme imkânı bulunmamaktadır.

Weber'in *Methodenstreit*'taki konumlanmasıyla gayet uyumlu olduğu aşikâr olsa gerektir. Zira Habermas'ın deyişiyle; "Gözlemlenebilir bir olayı, bir *düzenleyici ilke* ekleyerek kendimiz için anlaşılır kıldığımızda, sınanabilir hipotezlere çevrilebilen tahminlerde bulunmuş oluruz" (Habermas, 1998: 173, italikler bana ait).

Buradan bakıldığında, ancak tüm tarihsel özellikleri görmezden gelen bir iktisat teorisinin, yorumlayıcı anlamanın koşullarını yerine getirebileceği söylenebilir. Hatta bir adım daha ileri giderek, Jürgen von Kempski gibi, matematik iktisat teorisi "tam da, bir ekonomik eylemler teorisi olmak isteyen anlamacı iktisat biliminin yapması gerekeni yapmaktadır" (aktaran Habermas, 1998: 154) denebilirdi. Zira mal miktarlarıyla fiyatlar arasındaki ilişkilere dayanan matematiksel ifadeler, doğrudan doğruya, eyleyen öznelerin işlevlerini ve kararlarını dile getirirler. O halde bu ifadelere dayanan iktisat teorisi, ekonomik olarak rasyonel eylem hakkındaki temel kabullere dayanan bir önermeler sistemidir. Ekonomik eylemde bulunan özneler, düzenleyici ilkelere göre davranırlar. İktisat ise, ölçülebilir büyüklükleri düzenleyici ilkeler altındaki eylemlerin işlevleri olarak ele alarak, yönelimsel eylemi sistematik biçimde anlaşılabilir kılar. Böylelikle anlaşılabilirlik, stratejik eylemle ilişkili hale gelir ve yönelimsel eylemin bu biçimi, normatif-analitik bir çerçeve içerisinde teorik olarak kesin bir biçimde kavranabilir. Görüleceği üzere bu, tüm sosyal bilimlerin, matematiksel iktisat teorisine uygun bir biçimde, stratejik eylem teorileri olarak kurulabilecekleri iddiasıdır. Bu teoriler, kestirimsel önermelerini empirik düzenliliklere değil, varsayımsal normatif eylem kurallarına dayandırırlar. Sosyal eylemleri empirik temelde açıklamak yerine, özgürlük yasalarından hareketle seçme eylemleri türetirler. Eylem, tüm Kantçı geleneklerde olduğu gibi, özgürlük alanındaki düzenleyici ilkelerden türetilir: "Sosyalbilimsel modeller, belirli düzenleyici ilkelerin 'geçerliliğini' sürekli varsayarlar. Bu yüzden sosyal bilimlerin model kuramı incelemeleri, esas olarak *olası eylem* üzerine incelemelerdir" (Habermas, 1998: 156, italikler bana ait). Buradaki 'olası eylem', Weber'deki keşifsel rasyonalite atfının bir başka ifadesidir. Tüm bunlardan hareketle, matematiksel iktisadı iktisadi eylem teorisine dönüştüren, bir başka deyişle Weber'in marjinalist teoriyi tarihselci okulun 'anlama' nosyonuyla sentezlemesini sağlayan manivelanın 'amaçlı-rasyonel eylem' olduğunu söyleyebilirim.

Görüleceği üzere Weber'in amaçlı-rasyonel eyleme verdiği öncelik, onun kültür bilimlerini ('anlama') sosyal bilimlerle ('açıklama') birleştirme projesinin merkezi unsurlarından biridir. Weber, kültür bilimlerinin 'anlama' nosyonunu yasa hipotezlerine temel kılar; ki tam da bu noktada, ideal-tipler inşasının en önemli işlevlerinden biri belirginlik kazanır: "[İdeal-tipik kavram] bir 'hipotez' *değildir* ama hipotezlerin oluşturulmasına rehberlik sağlar; gerçekliğin bir *betimlemesi* de değildir ama bu türden bir betimlemeye sarih ifade yolları sağlamayı amaçlar" (Weber, 1949: 90). Nitekim bu sayede Weber, empirik düzenlilikler hakkında kabuller türetecek genel bir sosyal eylem teorisine ulaşmayı hedeflemektedir (tin bilimleri ve/veya kültür bilimleri geleneklerini sürdüren kimi düşünürlerin Weber'i pozitivist olarak görmelerinin en önemli sebeplerinden biri de Weber'in sosyal eylemin düzenliliği üzerindeki bu metodolojik ısrarıdır).

Böylelikle Weber, hem doğa bilimlerinden 'açıklama' nosyonunu almış hem de sosyal eylemin anlaşılır olma özelliğini koruyarak doğal süreçlerden farkını vurgulamış olur. Weber'in bu noktada anlama ile açıklama arasında mantıksal bir ilişki kurması gerekir ki bu ilişki, Habermas'a göre, "varsayımsal tasarım ile empirik sınama arasındaki genel ilişkiye dayandırılabilir". Habermas, tam da bu noktada, Weber'in bu ilişkiyi kurma yönündeki hamlesini net bir biçimde sergiler: "Gözlemlenen bir davranışı anlayarak, rasyonel olarak izlenen bir amacı, ona yol açan neden olarak bu davranışa ekleriz" (1998: 108). Amaçlı-rasyonel eyleme verilen öncelik, bu noktada anlam kazanır; böylece Weber'de, anlamanın konusu olan 'amaç', 'neden'e dönüşmüş olur.[31] Gelgelelim bu teorik metodolojik hamlenin empirik karşılığının olması gerekir. Zira sosyal eyleme keşifsel anlamda atfedilen rasyonellik, her ne kadar Weber sosyolojinin amacını sosyal eylemin *öznel anlamını* anlamak olarak koymuşsa da, aslen araştırmacının rasyonelliğidir ve "anlama yoluyla araya eklenen amaç, [yani] varsayılan yönelim, aslında ancak, amaç gerçekten eyleme neden olan bir güdüyü veriyorsa, empirik olarak isabetli bir açıklamaya götüre-

31. Kuşkusuz, meseleye Weber'in tarihselci gelenekle ilişkisi açısından bakılır ve bu ilişki öne çıkarılmak istenirse, bunun tam tersi de iddia edilebilir: "[Weber] anlamanın, nedensel-bağlantının [*Kausalzusammenhänge*] aynı zamanda anlam-bağlamına [*Sinnzusammenhänge*] dönüşmesini olanaklı kıldığını da söyler" (Freund, 1990: 182, çeviride değişiklik yapılmıştır).

bilir" (Habermas, 1998: 108). Weber'in kendi metodolojik araçlarının en önemlilerini aldığı marjinalist iktisat, bu tür bir empirik içeriği dolduramadığı için, saf normativizme düşer. Bu normativizm meselesi, tafsilatıyla ele alınacaktır. Burada ise, Weber'in bu hususdaki savunucuları, söz konusu normativizm ithamından kurtulmak için, amaçlı-rasyonalite atfının olgu-karşıtı karakterini vurgulayabilirler. Peki bu yeterli midir?

Sezgici İdealizme Karşı İdeal-tipler

İdeal-tipler teorisinin, 'anlama'yı 'açıklama' ile birleştirme arayışındaki stratejik rolünden dolayı, empatik röprodüksiyona dayalı estetik nitelikli *Verstehen* anlayışından açık bir kopuşa işaret ettiğini, buraya kadarki analizlerle gösterdiğimi düşünmekteyim. Bu başlık altında, ideal-tipler teorisini tüm ayrıntılarıyla ele alma olanağımız yok; konumuz da birebir bu değildir. Rasyonalite ilkesine dayalı ideal-tipik insanın esasını ve temel işleyişini ortaya koymak, amaçlarımız açısından yeterli olacaktır.

Weber'in ideal-tip kavramını, hem kavramın bizzat kendisi hem de teorinin temel analiz birimi açısından Menger'e borçlu olduğu çeşitli vesilelerle belirtildi. Gerçekten de Weber:

(i) Marjinalist teorinin *Methodenstreit*'taki tutumunu paylaşarak, tümevarımdan hareketle genel hipotezlere varılamayacağını kabul etmiş ve sahih iktisat teorisinin, karmaşık fenomenleri katı ve değişmez tiplerde ve yasalarda temsil edilebilecek yalın unsurlarını ve ilişkilerini açığa çıkaracak şekilde analiz etme girişimini, "ideal-tip inşası" olarak kavramsallaştırmıştır: "Saf iktisat teorisinin kavram ve 'yasaları', [bilimsel olarak formüle edilmiş] ideal-tip örneklerindendir" (Weber, 1978: 9);

(ii) Marjinalist teorinin kendisini tarihsel iktisattan ayırt etme gerekçesini aynen alıp, sosyolojiyi tarihten ayıran şey haline getirmiştir: "Sosyoloji, empirik sürecin [ideal] tipsel kavramlarını ve genelleşmiş tekbiçimliliklerini formüle etmeye çalışır. Onu tarihten ayıran da budur" (Weber, 1978: 19);

(iii) Marjinalist teorinin ekonomi yasaları formüle etmeye yönelik temel ideal-tipik inşası olan amaçlı-rasyonel fail tipini (*homo-economicus*), kendi ideal-tipler öğretisinin ve bir

> bütün olarak yorumlayıcı sosyolojisinin temeline yerleştirmiştir: "Sosyolojinin (ve iktisadın) inşa ettiği yasalardan çoğunun temelinde kesinlikle [sosyal eylemin amacına dair] rasyonel varsayımlar bulunmaktadır" (Weber, 1978: 19).

İlk iki maddeyi daha önce yeterince ele aldım; dolayısıyla bu kısım, (iii) maddesinin netleştirilmesine ayrılmıştır.

Kullandığımız tüm kavramların bir üsluba sokma (stilize etme) ya da bir mantığa büründürme (rasyonalize etme) unsuru içerdiği aşikârdır. Dolayısıyla sosyal bilimlerdeki tüm kavramların bu gevşek anlamıyla birer ideal-tip inşası oldukları pekâlâ söylenebilir. Weber'in de 'ideal-tip'i kimi zaman bu anlamda kullandığı görülmektedir. Diğer yandan Weber'in, çalışmalarının bütününe bakıldığında, metodolojik amaçlarına uygun olarak belirli ideal-tip türlerini ayırt ettiği söylenebilir. Örneğin Aron'a göre Weber'in en azından zımnen ayırt ettiği üç tür ideal-tip kullanımından söz edilebilir:

A) *Tarihsel tikelliklerin ideal-tipleri*: Örneğin 'Kapitalizm' ya da 'Avrupa Kenti'. Burada *küresel* (çünkü *kapitalizm*, bütünsel bir ekonomik rejime işaret eder) ve *tikel* (çünkü *kapitalizm*, tam anlamıyla sadece modern Batı toplumlarında gerçekleşmiştir) bir tarihsel gerçekliğin akla yatkın bir yeniden-inşası söz konusudur.

B) *Tarihsel gerçekliğin soyut unsurlarına işaret eden ideal-tipler*: (A) ile (B) arasındaki fark için; (A) *kapitalizm*, (B) de *bürokrasi* olsun. Bunlardan ilki, öbürlerine benzemeyen fiili bir tarihsel kendiliğe işaret eder; ikincisi ise, tüm bir rejimi kapsamayan ve tarihteki farklı dönemlerde de örnekleri bulunabilecek bir kuruma ya da kurumların bir veçhesine, atıfta bulunur. Aron'a göre (B), üç soyutlama düzeyinde vuku bulur: a) Bürokrasi ya da feodalizm *gibi kavramlar*; b) *Tahakküm tipleri*: Rasyonel tahakküm, geleneksel tahakküm ve karizmatik tahakküm. "Bunların her biri, itaatin motivasyonu ya da önderin öne sürdüğü meşruiyetin doğası tarafından tanımlanır" (Aron, 1967: 209); c) *Eylem tipleri*: Amaçlı-rasyonel eylem, değere-bağlı rasyonel eylem, duygusal eylem ve geleneksel eylem. Aron'a göre bu, en yüksek soyutlama düzeyidir. Nitekim tahakküm [*Herrschaft*] tipleri sınıflandırması da, aynı yüksek soyutlama düzeyinde olmakla birlikte, bu dört eylem tipi sınıflandırmasına bağlıdır (Aron, 1967: 187).

C) *Belirli bir davranış biçimine dair rasyonelleştirici yeniden-inşalar*: "Weber'e göre; iktisat teorisindeki tüm önermeler, sadece ve sadece, insanlar eğer salt ekonomik özneler olsalardı nasıl davranacaklarına dair ideal-tipik yeniden-inşalardır. İktisat teorisi, tamı tamına, ekonomik davranışı özü itibarıyla tutarlı olarak kabul eder ve bu öz de kesin bir biçimde tanımlanmıştır" (Aron, 1967: 210).

Aron'un burada (Bc), yani eylem tipleri ile (C) arasındaki bağlantıyı vurgulamadığı gözlerden kaçmayacaktır. Belki de Aron, Weber sosyolojisinin temeline yerleştirdiği eylemler tipolojisinin doğrudan marjinalist iktisattan esinlenerek oluşturulduğunu kabul etmek istememektedir. Oysaki gördüğümüz üzere iktisat teorisi, amaçlı-rasyonel eylem tipinin inşa edilmesinde başat bir rol oynamıştır. Hatta bir adım daha ileri giderek, Weber'in bir bütün olarak eylem tipleri sınıflandırmasının bizzat amaçlı-rasyonel eylemden hareketle türetildiğini ve diğer eylem tiplerinin amaçlı-rasyonel eylem tipinden 'sapmalar' olarak kavramsallaştırıldığını ileri sürmekteyim. Bunu fark etmek için, Weber'in "doğru" ve/veya "amaçlı" rasyonellik hipoteziyle başlayan ve az-çok "anlamlı" eylemler yelpazesinden geçerek irrasyonelliğin karanlık sularında son bulan altı maddeli eylem skalasını, Ringer'ın (2003: 158) deyişiyle "yorumlayıcı kurgular hiyerarşisi"ni hatırlamak yeterlidir.

Diğer yandan Mommsen (1989: 124-132), Weber'in ideal-tip kullanımlarında en azından amaçlarımız açısından daha doğru olan bir ayrıma gitmektedir:

1) *Yapısal tipler*: Bunlar, fikri ya da maddi türden yapıları temsil eden inşalardır. Yapısal tipler, Weber'in tarihsel ve sosyolojik çalışmalarında, ideal-tipik yapısal modellerden oluşan geniş bir alanı kapsar. Weber her ne kadar 'yapısal model' terimini kullanmamışsa da, Mommsen'e göre bu terim Weber'in bu hususlaki yaklaşımını mükemmel bir biçimde yansıtmaktadır. Bu tiplerin alanı, tekil tarihsel oluşumların ('Batı', 'Rönesans' vs) anlamını kapsamaya çalışan ideal-tipik inşalardan (ki fark edileceği üzere bu, yaklaşık olarak yukarıdaki (A)'ya tekabül eder), görece daha sınırlı ('ekâbir takımı', 'devlet', 'yasal tahakküm' gibi) kapsam ve bileşimlere dönük inşalara (ki bu da yaklaşık olarak (B)'nin farklı düzeylerine tekabül eder) dek uzanır. Birbirine karışma ya da birbiriyle iç içe geçme ihtimali olan durumlar için Weber, önemli veçheleri vurgulama, bir başka deyişle farkları öne çıkarma strate-

jisini uygular. Örneğin 'devlet', diğer türlü kendisiyle karıştırılabilir olan kurumsal gövdelerden, "fiziksel şiddet tekeli"ne sahip olmasıyla ayrılır. Ya da 'yasal tahakküm' ideal-tipi, diğer tahakküm tiplerinden farklı olarak, resmen yasalaşmış düzenlemelere uygun kuralları temsil eder. Weber, *Kadim Uygarlıkların Tarım Sosyolojisi* çalışmasında, söz konusu tarım toplumlarının sosyal ve kültürel tarihini ele alırken, esasen bu türden ideal-tiplere dayanır: Örneğin Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını Roma tarımındaki yapısal değişikliklere (Lukes, 2006: 126d) bağlar.

2) *Sosyal değişme tipleri*: Bunlar, zaman içindeki tarihsel süreçleri temsil eden inşalardır. Bir başka deyişle bu tiplerin amacı; *bir tipten diğerine değişimin nasıl gerçekleştiğini* göstermektir. Aron'un sınıflandırmasında bu tiplerin bir karşılığı görülmemektedir. Sosyal değişme tipleri, bireylerin ya da görece homojen grupların önemli sosyal ve tarihsel sonuçlara sahip muhtelif davranış biçimlerini temsil eden ideal-tiplerden, tarihsel süreçlere dönük sarih ideal-tip modellerine dek uzanır. Weber'e göre; "*Gelişimsel* ardışıklıklar da ideal-tipler içerisinde inşa edilebilir ve bu inşalar epey hatırı sayılır bir keşifsel değere sahip olabilir" (Weber, 1949: 101). Nitekim "büyük düşünür" Karl Marx'ın ortaya attığı " 'yasalar' ve gelişimsel inşalar" da Weber'e göre "birer ideal-tiptir" (Weber, 1949: 103). Mommsen'e göre Weber'in *Protestan Ahlakı* için de aynı şey söylenebilir: Weber modern, sermaye-yoğun, piyasayönelimli kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin yorumlarını benzer türden bir ideal-tipik gelişim modeline dayandırmıştır.

3) *Saf-tipler*: Mommsen, Weber'in geç dönem çalışmalarında, ideal-tip kavramının gitgide yeni ve çok daha formel bir biçim aldığını öne sürmektedir. Bu, Aron'un (C) maddesindeki ideal-tip kullanımına tekabül eder. Gelgelelim Mommsen'e göre Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ı [Ekonomi ve Toplum] ve bilhassa bu eserin ilk kısmı olan "Soziologische Kategorienlehre"yi [Sosyolojinin Temel Kavramları] kaleme almaya başladığı 1913'ten itibaren, "tarihsel sürecin kültürel bakımdan spesifik ardışıklıklarının ideal-tipik, çizgisel-olmayan yeniden-inşasından uzaklaşmıştır. İdeal tipin anlamındaki bu kayma, 'işlevsel rasyonalite' [*Richtigkeitsrationalität*][32] kriterine göre (ya da başka bir deyişle,

32. Mommsen, "doğru/uygun/isabetli rasyonalite) olarak karşıladığımız "Richtigkeitrationalität" kavramını "işlevsel rasyonalite" [*functional rationality*] olarak karşılamayı tercih etmektedir.

sosyal eylem biçimlerinin, gözetilen hedeflere maksimum derecede ulaşmayı sağlayacak şekilde, işlevsel gerekliliklere tam uyum göstermesi uyarınca) inşa edilen formel-rasyonel bir ideal-tip çeşidinin gelişimiyle doğrudan bağlantılıdır. 1913'ten itibaren Weber, işlevsel-anlamda-rasyonel [*richtigkeitsrational*] ideal-tiplere, diğer olası ideal-tip çeşitleri karşısında açık bir öncelik vermiştir" (Mommsen, 1989: 127). Şu halde Mommsen, Aron'un aksine, burada bir kayma, dahası bir kopuş görmektedir.

Mommsen'e göre vurgudaki bu kayma, bizzat Weber'in terminolojisine de yansımış, Weber'in yazılarında *saf-tip* kavramı öne çıkmıştır. Weber, Mommsen'e göre, 'saf-tip' kavramını kasten özel olarak kullanmış ama bu kavramın kendi erken dönem metodolojik pozisyonundan temel bir kopuşu temsil ettiğini fark edememiştir. Dolayısıyla, Weber'in ideal-tipi saf-tiple aynı anlamda (hatta bir diğerinin açıklaması olarak parantez içinde) kullandığı pasajlar göz önüne alındığında, saf-tipin, ideal-tipin özel bir çeşidi olduğu düşünülebilir belki; ama Mommsen'e göre Weber saf-tipe fiilen farklı bir epistemolojik işlev yüklemiştir. Nitekim Weber, "Sosyolojinin Temel Kavramları"nda,

> *Richtigkeitsrationalität* ilkesi aracılığıyla bir 'saf-tipler' kasuistiği[33] yapmaya girişmiştir; 'saf-tipler', ele alınan her bir durumun *doğasında var olan* söz konusu ilkeyi olası en saf biçimde göz önüne serecek tarzda inşa edilmişlerdir. Bu 'saf-tipler', birbirine tamamlayıcı, dikotomik ya da hiyerarşik ilişkilerle bağlı gruplar halinde düzenlenen ve her biri *ideal bakımdan tamamen farklı* bir ilkeyi temsil eden ideal-tiplerin kullanımından farklıdır. Buna uygun olarak saf-tipler sosyal eylem, sosyal davranış ya da sosyal kurumsallaşmanın alternatif biçimlerinden oluşan geniş bir spektrum içerisinde *kasten* uç kutuplara denk gelecek bir tarzda inşa edilirler (Mommsen, 1989: 129, italikler bana ait).

Mommsen'e göre saf-tipler, her ikisi de spesifik tarihsel fenomenlere uygulanan yapısal tipler ile sosyal değişme tipleri arasındaki dikotomiyi aşarlar. *Ekonomi ve Toplum*'daki saf-tip sistemleri, ilke olarak yapısal modellerdir, yani tarihsel zaman boyutundan yoksundurlar ya da bu boyutu sadece biçimsel olarak işin içine katarlar. Ancak "*somut bireylikleri vurgulama*" (Weber, 1949: 90) amacındaki yapısal tiplerden farklı olarak, "Weber'in saf-tipler ti-

33. "Kasuistik" [*casuistry*], "normatif yasa ya da kuralları spesifik durumlara uygulamak" anlamına gelir. Weber'in ilgili pasajı şöyledir: "Kasuistik, sosyolojide ancak ideal ya da saf-tipler aracılığıyla mümkündür" (Weber, 1978: 20).

polojisi, özü itibarıyla, devasa kapsamda bir evrensel tarihe ilişkin teorik bir model olarak görülebilir" (Mommsen, 1989: 132).

Mommsen'in saf-tipler ile ideal-tipler arasında terminolojik bir ayrım görmesi belki kuşkuyla karşılanabilir. Gelgelelim bu, söz konusu terminolojik dönüşüm iddiasına temel olan argümanların değerini düşürmemelidir. Şüphesiz ki Mommsen, Weber'in, erken dönem metodolojik yazılarında dahi, saf iktisat teorisinin 'yasalar'ını ve *homo-economicus* varsayımlarını *üstün nitelikte* birer ideal-tip olarak tanımladığının farkındadır. Ancak bu erken dönem metodolojik yazılarda ve bilhassa "Die 'Objektivitat' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" [Sosyal Bilimde ve Sosyal Politika Anlayışında 'Nesnellik'] adlı makalede[34] görülen farklı ideal-tip varyasyonlarının çokluğu, *Ekonomi ve Toplum*'da tamamen ortadan kalkmıştır. Meselenin bizim açımızdan can alıcı yönü ise, *Richtigkeitsrational* eylem ideal-tipine verilen bu önceliğin, Weber'in metodolojik bireyciliğe dönük açık beyanlarıyla bir arada ortaya çıkması ve bu metodolojik bireyciliğin tam anlamıyla teorik zemini olmasıdır.

Weber'in, her ne kadar bilhassa 'organizmacı türümcülük' hususunda keskin eleştirilere tabi tutsa da, henüz tarihselci gelenekle bağını koruduğu söylenebilecek erken dönemlerine ait (1) ve (2) türündeki ideal-tipler, sırasıyla yapısal ve gelişimsel anlamıyla, tarihsel bireylikleri ortaya çıkarmayı amaçlar; dolayısıyla bu tür ideal-tiplerin inşasında, biricik kılan farklılıkları öne çıkarmak esastır:

> İdeal-tipik kavram-inşasının hedefi, daima, kültürel fenomenlerin sınıflandırmasal ya da ortalama karakterini değil, daha ziyade biricik bireysel karakterini açıkça belirgin hale getirmektir (Weber, 1949: 101).

Nitekim bu hedefe binaen, başka tür (sözgelimi, antropolojik) analizlerde "tarihsel neden" olarak görülebilecek unsurlar dahi, belirli bir tarihsel bireyliğin anlaşılmasında keşifsel bir rol üstlenebilir:

> İnkaların ve Azteklerin kültürel gelişimi hakkında bildiklerimiz, 'tarihsel nesne' ya da 'tarihsel neden' olarak değil, her şeyden önce, kültür incelemesine uygun teorik kavramların oluşturulmasına yönelik 'keşifsel araç' olarak bizi ilgilendirir. Bu bilgi, pozitif açıdan, feodalizm kavramının oluşturulmasında bireyselleştirilmiş ve spesifik bir örnek sağlama ya da negatif açıdan,

34. Bu makalenin İngilizce çevirisi için bkz. Weber, 1949: 49-112.

> İnkaların ve Azteklerin oldukça farklı kültürel özelliklerinden hareketle, Avrupa kültür tarihinin incelenmesinde kullandığımız belirli kavramları sınırlandırma işlevini görebilir: Bu son işlev, Avrupa kültürel gelişiminin tarihsel biricikliğine dönük daha açık bir kökensel karşılaştırma yapabilmemizi sağlar (Weber, 1949: 155-156).

Buradaki dönüşüm, bir yanıyla şöyle kavranabilirdi: "İdeal-tip ilk kez 1904'te *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda sunulduğunda, bir 'tarihsel bireylik'e atıfta bulunmakta ve atıfta bulunduğu şey oldukça spesifik olup, anlam açısından yoğunlaştırılmış idi. Evrensel-tarihsel karşılaştırma düzleminde ise, bu 'tarihsel bireycilik'ten, karşılıklı ilişkilendirilmiş tipolojiler lehine vazgeçildi" (Whimster, 2007: 247). Gelgelelim bu eleştiriye, birazdan rasyonalite meselesinde göreceğimiz üzere, Weber'in geç dönem çalışmalarında modern-Batılı-kapitalizmin biricikliğini vurguladığı yollu bir karşılık verilebilir. Gerçekten de Weber, bu çalışmalarında, tarihsel bir bireyliği ele alır gibidir. Ancak mesele şu ki; tarihte geriye gittiği ölçüde modern kapitalizmi tarihsel dönemlerden sadece biri olarak görme eğilimine giren Weber'in tarihsel analizleri, modern kapitalizme doğru geldikçe teleolojikleşir;[35] bir başka deyişle, modern kapitalizm söz konusu olduğunda, yorumlama veçhesi analizden siliniyor görünmektedir.[36]

Kuşkusuz, Weber'in rasyonel eylem ideal-tipini son dönem din sosyolojisi çalışmalarındaki karşılaştırmalı tipler analizine bağlayan Mommsen'inki gibi çıkarımlar da başka biçimlerde eleştiriye tabi tutulabilirdi. Ancak bizim için burada önemli olan; *Richtigkeitsrational* ve/veya *Zweckrational* eylem ideal-tipini öncelikli kılan metodolojik hamledir. Bir başka deyişle; Weber'in metodolojik bireyciliği, ancak bu dönüşüm içerisinde anlaşılır hale gelmektedir. Yorumlanarak anlaşılmaya çalışılan şey her ne olursa olsun, Weber'in teorisinde yorumlama, ancak ideal-tipik modeller vasıtasıyla gerçekleşir. O halde Weber'in ideal-tipler öğretisindeki söz konusu dönüşümün netleştirilmesi, metodolojik bireyciliğin Weber'in yorumlayıcı sosyolojisinin doğal çıktısı olduğu saptamamızın can damarıdır. Ayrıca Weber'in teorisinde 'anlama'yı 'açıklama'ya bağlayan temel patika tam da budur.

35. Gerth ve Mills'e sorarsak; "Tarihin giderek doğrusallaşan böylesi bir yorumunda, liberallerin yüceltilmiş 'ilerleme' kavramının izleri göze çarpmaktadır" (2003: 116).
36. Nitekim Weber'e dönük yakın dönemli oryantalizm eleştirilerinin kaynağı da burasıdır.

Psikolojizme Karşı Rasyonalite

Weber'in, kendi yorumlayıcı sosyolojisini, tarihselci geleneğin sezgici idealizminin yanı sıra, natüralist sapmanın bir türü olarak gördüğü psikolojizme karşı da konumlandırdığı görülmektedir. Weber açısından burada 'natüralizm'den kasıt, Alman çağdaşlarının 'pozitivizm' diye adlandırdığı öğretilerdir. Weber'in saldırıya geçtiği natüralist sapmalar evrensel yasa arayışı, bilimler hiyerarşisi ve psikolojizm başlıkları altında toplanabilir (Ringer, 2003: 71-75). Evrensel yasaların mümkün olup olmadığına ilişkin tartışmayı bir yana koyarsak, Weber'in karşı olduğu konumuzla ilgili sapma şöyle tanımlanabilir: "İnsan eylemleri ve inançlarının psikolojinin yasalarından türetilebileceğini bildiren öğreti" olarak *psikolojizm* ve bunun dayandığı *indirgemecilik*. İndirgeme fikrinin, 'bilimler hiyerarşisi' anlayışının doğal bir çıktısı olduğu söylenebilir; zira bilimler hiyerarşisi fikrine göre, en alttaki temel bilimler, üstteki karmaşık bilimlerin teorik temelini de sağlar. Dolayısıyla üstteki karmaşık bilimlerin (burada sosyolojinin) yasaları, daha temel bilimlerin (burada psikolojinin) yasalarına tedricen indirgenebilirdir. Bu, psikoloji yasalarının sosyolojik açıklayıcılığına dönük inancın temel bir kaynağıdır.

Psikolojizm hususundaki tartışmaya gelirsek, Weber psikofiziğin ya da psikiyatrinin belirli davranışları anlamada katkısı olabileceğini inkâr etmemiştir; hatta, psikologların ya da biyologların bir gün zihinsel olan ile fizyolojik olan arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturabilecekleri olasılığını dahi dışlamamıştır. Ancak tarihsel iktisat okulunun genç kanadından Brentano'ya yazdığı bir mektupta açıkça belirttiği üzere; "Teorimiz temelleri bakımından 'psikolojik' değil 'rasyonel'dir" (Weber'den aktaran Ringer, 2003: 129). Zira Weber'e göre en yüksek anlaşılabilirlik düzeyine rasyonel eylemler sahiptir ve salt bu bile, "sosyolojik eylem yorumunun nihai temeli olarak herhangi bir psikoloji türünü görmenin ne denli yanlış olduğunu kanıtlar" (Weber, 1978: 19). Buradan bir ilk sonuç olarak, Weber'in 'psikolojik olan'ı 'irrasyonel olan'la büyük ölçüde eşdeğer gördüğünü çıkarmaktayım.[37]

Weber'e göre; belirli ve oldukça spesifik metodolojik amaçlardan dolayı doğa bilimlerinin yöntemlerini izlemeye çalışan psikolojik analiz tarzları, 'fiziksel' ve 'psişik' fenomenler arasında,

37. Bu türden bir eşdeğerlik varsayımı, bilhassa Popper'la ilgili bölümde göreceğimiz üzere, birtakım psikolojik imalara ve ciddi sorunlara gebedir.

insan eylemleriyle ilgilenen disiplinlere tamamen yabancı gelen bir ayrım tesis ederler. Bu tür bir psikoloji incelemesinin vardığı sonuçlar, diğer bilimlerinkilerle aynı ölçüde, somut sosyolojik problemler açısından bir önem taşıyabilir elbette ve doğrusu çoğu zaman taşımıştır da. Gelgelelim psikolojinin vardığı sonuçların bu şekilde kullanımı, insan eyleminin öznel anlamı vasıtasıyla incelenmesinden tamamen farklıdır. Bu yüzden, genel bir analitik düzlemde, sosyoloji ile psikoloji arasında diğer bilimlerden daha yakın bir ilişki yoktur. Dolayısıyla, eylemlerdeki irrasyonellikleri sosyolojik olarak açıklama çabasında, öznel anlama yöntemini işe koşan bir psikoloji türü gayet önemli katkılarda bulunabilecekse de, bu durum, temel metodolojik meselelerde hiçbir değişiklik yaratmaz. Diğer yandan, Weber'e göre öznel anlama çabasının temelinde psikolojiyi arayanlar, temel bir hataya düşmektedirler:

> Hatanın kaynağı, 'psişik' kavramında yatmaktadır. Fiziksel olmayan her şeyin, *ipso facto* [sırf bu nedenle] psişik olduğu savunulmaktadır. (...) Oysaki bir aktörün, yapmaya niyetlendiği belirli bir eylemin belirli spesifik çıkarlara katkıda bulunup bulunmayacağına ilişkin geliştirdiği rasyonel muhakeme ve buradan hareketle vardığı karar, 'psikolojik' mülahazalar dikkate alınarak bir nebze olsun daha anlaşılır kılınmış olmaz. halbuki sosyolojinin (ve iktisadın) inşa ettiği yasalardan çoğunun temelinde kesinlikle bu tür rasyonel varsayımlar bulunmaktadır (Weber, 1978: 19).

Weber'in, *Verstehen* çabasında psikolojizmin karşısına koyduğu rasyonalite ilkesi ve buradan hareketle geliştirdiği eylem tipleri sınıflandırması, modern zamanlara ilişkin yorumunun bir ürünüdür. Zira Weber'e göre; içinde yaşadığımız dünyanın temel karakteristiği, rasyonelleşmedir. Modern toplumların bu rasyonelleşme özelliği, *Zweckrational* eylemler alanının genişlemesiyle kendini gösterir. Bir bütün olarak toplum, *Zweckrational* örgütlenmeye meyillidir. Yeri gelmişken; bu durum, kendisi de bu dünyanın içinde yaşayan sosyal bilimci için neden rasyonel eylemin en anlaşılır eylem olduğunu, yani bizzat bu metodolojik yönelimin sebebini de açığa vurur.

Rasyonelleşme olgusunun Weber'in teorisindeki merkezi yerine dair Casanova'nın yaptığı analiz –genelleme düzeyinin yüksekliğinden kaynaklanabilecek olan ve analizinin her bir aşaması için eleştiri hakkı saklı bulunan olası sorunlar bir yana– oldukça açıklayıcıdır. Casanova'ya göre (1984: 146-147), Weber'in çalış-

malarını birleştiren şey, bugünün *modern-Batılı-rasyonel-kapitalizm*ine dönük ideal-tipik inşasıdır. Casanova, bu iddiasını, Weber'in çalışmalarını üç safhaya ayırarak temellendirir:

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu ve *Kadim Uygarlıkların Tarım Sosyolojisi* çalışmalarıyla karakterize olan 1903-1909 arası dönemde, Weber günümüzü bürokrasinin ve alınyazısı gibi yaşanan ekonomik kozmos formlarının 'demir kafesi' imgesiyle, yani modern-Batılı-*rasyonel-kapitalizm* olarak görmektedir. *Ekonomi ve Toplum*'la karakterize olan 1910-1914 arası dönemde, Weber günümüzü geleneksel geçmişin karşısında tanımlanmış ve inşa edilmiş politik, ekonomik ve hukuki yapıların modern rasyonel karakteriyle, yani Batılı-*modern-rasyonel*-kapitalizm olarak tanımlamaktadır. *Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Yazılar*'la karakterize olan 1915-1920 arasındaki dönemde ise, Weber günümüzü, uygarlık veçhesine dayalı karşılaştırmalı bir yöntemi ön plana çıkararak, modern-*Batılı-rasyonel*-kapitalizm olarak görmektedir. Bu analizi doğru kabul ettiğimizde, bu üç safhayı birleştiren şeyin *rasyonel* terimi olduğunu görürüz. Ancak Weber'in çalışmalarında *rasyonalitenin tipi*, her bir aşamada sırasıyla "kapitalist", "modern" ve "Batılı" olarak değişmektedir.[38]

Casanova (1984: 148), bu tespitinin ardından, Weber'in rasyonelleşme sürecine ilişkin analizlerinde üç düzlemin ayırt edilebileceğini öne sürmektedir: 1) Yaşam-yönetiminin örgütlenmesindeki rasyonelleşme; 2) kurumsal rasyonelleşme; 3) kültürel-entelektüel rasyonelleşme. Bu üç düzey, kabaca, yukarıda ele alınan üç safhadaki temel sorunsallara tekabül etmektedir: 1) Mesleki çilecilik; 2) bürokrasi; 3) bilimler, teodiseler[39] ve dünya görüşleri. Casanova'ya göre Weber'i ayrıcalıklı kılan şey; bu genel rasyonelleşmedeki can alıcı unsurun, tekniğin, örgütlenmenin ya da yönetimin, yani dışsal dünyanın rasyonelleşmesi değil, dünyayı görme tarzının yani zihnin rasyonelleşmesi olduğunu fark etmesidir.

Casanova bize, metodolojik bir araç olarak rasyonalite atfının Weber'in metodolojisinde ortaya çıkış öyküsünü anlatır gibidir. Collins'in deyişiyle; "Weber'in tüm tarihsel sosyolojisi, bir bakı-

38. Casanova'ya göre Weber'in çalışmalarındaki bu üç farklı moment, Weber'in yorumlanmasındaki üç temel güzergâha, yani sırasıyla "neo-Marksist", "sosyolojik" ve "uygarlık-merkezli" yorumlamalara kaynaklık etmektedir.

39. Teodise, kötülüğün neden var olduğunu açıklamak suretiyle Tanrı'nın varlığını olumlayan öğretilere genel olarak verilen addır.

ma, *Zweckrational* eylemin ortaya çıktığı koşulları göstermeye hasredilmiştir" (1986: 42). Nitekim Weber'e göre, iktisat teorisinin vazettiği saf rasyonel fail tipi, "bilhassa ekonomik rasyonelliğin gitgide arttığı bir çağda *keşifsel* bir vasıta olarak faydalıdır" (Ringer, 2003: 130). Tüm bunlardan hareketle, Weber'in temel çalışmalarında bu şekilde merkezi bir yer tutan *rasyonelleşme*nin; ideal-tipik sosyal eylemlerin anlam bileşimlerini yorumlayarak anlama çabası içerisinde, rasyonalite ilkesinin psikolojizmin karşısına konmasının temel belirleyeni olduğunu öne sürmekteyim. Dolayısıyla Weber, rasyonalite ilkesini, bireyin psikolojik terkibine ait bir özellik olarak görmemiş; insan davranışının rasyonel kurumlar (bilhassa piyasa ve bürokrasi) ve "topyekûn modern kültür" karşısında *rasyonellik özelliği kazandığını* savunmuştur. Peki, metodolojik bireycilik ilkesi bu resmin neresindedir?

METODOLOJİK BİREYCİLİĞE GİDEN ÖZNELCİ YOL KAPALIDIR!

Buraya dek yaptığım analizlere dikkatle bakıldığında, Weber'in teorisinde muhtelif gerilim noktaları bulunduğu gözlerden kaçmayacaktır. İlgili literatürde tartışılan ve yazarların karşıt konumlarda yer aldığı şöylesi temel bir tartışma söz konusudur: "Weber'in yorumlanmasında, Weber'in çalışmalarının kendisiyle çelişip çelişmediği problemi, yani Weber'in kendi metodolojik yazılarının temel çalışmalarının altını oyup oymadığı meselesi söz konusudur" (Turner, 1999: 72). Bunun karşısında, sözgelimi Ringer (2003: 203-213), Weber'in metodolojik yazılarından çıkarsadığı "tekil nedensel analiz" şemaları vasıtasıyla,[40] Weber'in insan eylemlerine verdiği ağırlık ile direngen tarihsel yapılara ilişkin analizleri arasındaki gediği doldurabildiğini, öznel anlam analizi ile evrensel kapsamdaki tarihsel yapıların karşılaştırmalı analizi arasında kökten bir tutarsızlık olmadığını öne sürmekte ve buna dayanak olarak da, mikroskobik ve makroskobik ölçekler ayrımının sorunlu olduğunu, mikroskobik gibi görünen olayların makroskobik veçheler içerebileceğini ve bunun tersinin de geçerli olduğunu, kısacası en azından kültürel ve toplumsal dünyada *indirgenemez* bir mikroskobik analiz düzeyi gibi bir şeyin olmadı-

40. Ringer'ın özel olarak "tekil nedensel analiz" üzerine yoğunlaştığı ve Weber'in pozitivist ya da neo-idealist değil "nedenselci" olduğunu iddia ettiği yakın dönemli bir çalışması için bkz. Ringer, 2002.

ğını savunmaktadır.[41] Weber'i kendi teorisi içerisinde bu tarz bir tutarlılığa bükmek belki de meşrudur; gelgelelim sosyoloji adına, birey ile yapı arasındaki ayrımı muğlaklaştıracak şekilde soyut kavramlarla oynamaktan daha fazla bir şey yapılacaksa, söz konusu gerilimin varlığını kabul etmek durumundayız.[42] Bu durumda, Weber'in metodolojik bireycilik lehindeki açık beyanı, söz konusu gerilimin temel sebebi olarak karşımıza çıkacaktır. Ben burada, Weber'in teorisinde bu türden bir gerilimin mevcudiyetini kabul edecek ama buna ek olarak, bu gerilimin bizzat metodoloji yazılarının içerisine de taşındığını öne süreceğim.

Ancak bundan önce vurgulamak gerekir ki; bu gerilimi, sadece sosyolojiyi liberal iktisatla birleştirme çabasının doğal bir çıktısı olarak görmek de yanıltıcı olacaktır. Zira Weber, sosyoloji ile liberal iktisat arasındaki teorik diyaloğu, bu gerilimi üretmeksizin de sağlayabilirdi. Nitekim Holton ve Turner'a göre; sosyoloji ile liberal iktisat arasındaki teorik diyaloğa dönük bugüne dek en başarılı teşebbüs, *Economy and Society* [Ekonomi ve Toplum] adlı çalışmalarıyla Parsons ve Smelser'ın teşebbüsüdür: "Gelgelelim bu teşebbüs, metodolojik bireycilik geleneklerinin içinde olmak yerine, formel bir eylem-sistemleri teorisi temelinde geliştirilmiştir" (Holton ve Turner, 1989: 33). Buradan hareketle yazarlar, bence can alıcı önemi haiz olan bir soru sormaktadırlar: "Weber, marjinalist iktisatçılara dönük eleştirel bağlılığını niçin bu çeşit sentetik ya da birleşik bir istikamette geliştirmemiştir?" (Holton ve Turner, 1989: 34).

Bence cevap şudur: Çünkü böylesi bir istikamet, Weber'in neo-Kantçı çerçeveden ve asıl önemlisi, bir bütün olarak 'öznel anlama' arayışından kopması anlamına gelir. Weber, farklı (ve söz konusu içsel gerilimle malul) bir sentezin peşindedir: "Weber neo-Kantçı bir metodolojiyi özünde hâlâ bireyci olan bir sosyoloji anlayışıyla birleştirmiştir [daha doğrusu, birleştirmeyi amaç-

41. Casanova (1984: 146) ise benzer bir savunuyu daha dolambaçlı ve belki de bu yüzden daha sorunlu bir biçimde yapmaktadır. Ona göre; Weber'in temel (empirik) çalışmalarının bir bütün olarak Weber'in çalışmalarındaki yerini anlamamızda onun metodolojik yöntemi bize yardımcı olabilir; yani Weber'in empirik çalışmaları bizzat yorumlayıcı bir anlamaya tabi tutulabilir. Böyle bir olasılığın varlığı kabul edilse bile, bunun, metodolojik yazılar ile empirik çalışmalar arasındaki *içsel* tutarlılık iddiasıyla bir ilgisi bulunmadığı ve bu türden bir iddiaya zemin teşkil etmediği açıktır.

42. Nitekim Ringer da, Weber'in kendi koyduğu metodolojik bireycilik ilkesini empirik çalışmalarında "aştığını" kabul etmektedir.

lamıştır -V.S.Ö.]" (Bhaskar, [1979] 1998: 33). Bu yüzdendir ki Weber, kültürel anlam-bağlamı ile öznel anlam-bağlamını (yani anlamın tarihsel değerlerden kaynaklanan kültürel bileşimi ile sosyal eylemin öznel amacını) tek bir hamlede birleştirmeye çalışmakta ve bunu da özünde Kantçı bir birey kavrayışının üzerine oturtmaktadır:

> Bizler, dünyaya dair bilinçli bir duruş sergileme ve ona *anlam* katma kapasitesine ve iradesine sahip olan *kültürel varlıklar*ız (Weber, 1949: 81).

Bu projenin başarısızlığına dönük iddiamı iki düzlemde tartışacağım: Sosyal ontoloji düzlemi ve metodoloji düzlemi.

Sosyal Ontoloji Düzlemi: Yapılar Sorunsalı

Sosyal ontoloji düzlemindeki tartışmaya, Ringer'ın (2003: 218-220) *Protestan Ahlakı*'ndan çıkarsadığı ideal-tipik taktiklerle başlanabilir. İlk taktik, takdiri ilahi öğretisi ve onun mantıksal sonuçları üstünde yoğunlaşan bir 'Kalvinist teoloji modeli'nin ideal-tipik inşasıdır. Bunun ardından Weber, takdiri ilahinin getirdiği ikilemlere verilecek olası bir reaksiyonu kavramak için ikinci bir ideal-tip sunar; bunu da değere-bağlı [*Wertrational*] bir rasyonalite türü olarak 'çileci ahlak/pratik' şeklinde adlandıralım. Son olarak Weber, bu ikisinden hareketle, ne gerçek bir bireye ne de ortalama bireye tekabül eden 'İdeal-Püriten'i inşa eder.[43] Weber'in, ideal-tip inşasının tanımı gereği, herhangi bir bireyin söz konusu teolojiye fiilen inandığını ya da İdeal-Püriten'in herhangi bir bireye birebir uygulanabilir olduğunu iddia etmek zorunda olmadığını hatırlatalım.

İdeal-Püriten'in çıkarsanma biçimi, 'ekonomik insan'ın Weber tarafından nasıl ideal-tip olarak kabul edildiğini açıklayabilir. Bu durumda, Ringer'ın *Protestan Ahlakı*'ndan çıkarsadığı üçlü ideal-tipler indirgemesinin kapitalizmdeki karşılıklarını tanımlayalım: 'Kalvinist teoloji modeli'nin yerini *rasyonelleşme süreci* alır; 2. ideal-tipte, bu modele karşılık geliştirilen 'dinsel pratik ve

43. Knies'in Hıristiyanlığa biçtiği rolün buradakiyle oldukça benzer olması dikkat çekici nitelikte olup, Weber'in Knies'ten etkilenme olasılığını akla getirmektedir: "[Knies] Hıristiyanlığın kabilevi ve ulusal sınırlar arasında değiş tokuşlar yapılmasını önleyen engellerin yıkılmasına yardım ederken, çalışkanlık ve tutumluluk alışkanlıklarını beslediğine inanıyordu" (Ringer, 2003: 19).

duygular'ın yerini *amaçlı-rasyonal eylem* alır; bu durumda İdeal-Püriten de *homo economicus*'a dönüşmüş olur. Dolayısıyla Weber, ideal-tipik bir teoloji ya da ideal-tipik bir rasyonelleşme süreci inşa ederek işe başlar; sonra "demiryolu makasları" aracılığıyla[44] bunun izleyeceği tipik yolu ya da yolları kavramsallaştırır ve en sonunda da, muhtelif olasılıkları koymasının ardından, bu tipik yolları ideal-tipik bireylerde tipselleştirir.

Bu noktada, soyutlamanın 1. ideal-tipten 3. ideal-tipe doğru mu yoksa tam tersi mi işlediği sorusu sorulabilir. Yani; rasyonel eylem tipleri, sonuç mudur yoksa başlangıç mıdır? Rasyonel eylem tiplerinin sonuç olduğunu göstersek dahi, Weber bunun kendi kavramsal araçlarının *inşasıyla* ilgili bir mesele olduğunu, bu kavramların *uygulanma biçimiyle* ilgili olmadığını söyleyecektir. Bu demektir ki rasyonel eylem tiplerine, ideal-tipler akıl yürütmesinin sonunda varılmış olması, bunların sosyal analizin başlangıcında kullanılmasını, yani sosyal analize bireylerin eylemleriyle başlamayı engellemez. Weber, demek ki, sosyal analize bireysel eylemlerden başladığını ve aynı anda kültürel yapıları salt birer kavram olarak inşa ettiğini gösterebilirse, metodolojik bireycilik tercihini kendi sosyoloji pratiğinde sergilemiş olur.

Gerçekten de Weber, sosyal kurumları ve genel olarak sosyal yapıları, *genel ilişki kalıplarının kavramları* olarak görmekte, onlara herhangi bir somut varlık atfetmemektedir. Yani sözgelimi 'aile', Weber'e göre, genel bir ilişki kalıbının sadece *adıdır*; bu anlamıyla bir sosyolojik ideal-tiptir. Diğer yandan Weber, sosyal eylemlerin motivasyonunun ancak bu türden kültürel nitelikler ya da *kültürel anlamlar* yardımıyla kavranabileceğini söyler. Weber, sorunlu bir sav olacaksa da, bu kültürel anlamlara açıklayıcı bir güç atfetmekten kaçındığını iddia edebilirdi. Buna göre, kültürel anlamlar eylemi açıklamazlar; sadece eylemin *öznel anlamı*na vâkıf olmak için, bu *kültürel anlamları* anlamamız gerekir. Ancak bu durumda, genel ilişki kalıplarının kavramları olarak kurumların, bu kültürel anlamları cisimleştirdiklerini kabul etmek gerekirdi.

Gelgelelim Weber, kültürel anlamları cisimleştirme, onları taşıma görevini bizce kurumlara yüklemek istemezdi; zira soyut

44. "İnsan varlıkların eylemlerine fikirler değil, maddi ve ideal çıkarlar egemendir. Ama: 'Fikirler' tarafından yaratılan 'dünya görüşleri' genellikle birer demiryolu makası işlevi görür, çıkar dinamiklerinin harekete geçirdiği eylemlerin izleyeceği hattı oluşturur" (Weber'den aktaran Ringer, 2003: 201).

ilişki kalıpları olmaları anlamında teorik inşalar olan kurumların ... ılız bacakları, bu yükü kaldıramaz. Ama bu durum, kültürel anlamları bir nevi *Volksgeist* olarak görmeye neden olur ki Weber buna da özellikle karşıdır. Zaten 'ulus' ya da 'devlet'in bireyliğinden söz etmek Alman idealist geleneğinden mülhem bir duruştur ve Weber'in metodolojik bireyciliği, bilhassa bunun karşısında anlam kazanır. Kolektif kendiliklerin bireylerin zihinlerinde kâh fiilen mevcut şeyler kâh normatif otoriteye sahip olan şeyler olarak bir anlama sahip olduklarını söylemesine karşın, her bireyin kendi özel ahlakına, kendi özel dinine, kendi özel politika anlayışına vs sahip olduğunu da söyleyemeyeceğine göre (ki Weber'in felsefi bakımdan –bilhassa siyaset ve bilim uğraşları için– bir sorumluluk ahlakı tesis etmeye çalıştığı açıktır), Weber'in sosyal teorisinin bu gerilimle malul olduğu söylenebilir. Kaldı ki Weber'in, genel metodoloji sorunlarını tartışmadığı yerlerde, sözgelimi dinsel anlamları doğrudan dinsel kurumlarla ilişkilendirdiği bilinmektedir. Bu gerilimden kurtulmak için, Weber'in, değer ve normları doğrudan kurumlarda cisimleştirmesi gerekir. Aksi takdirde, idealist bir kendiliğe (*Volksgeist*) yerleştirilmekten imtina edilen sosyo-kültürel nitelikler, başka bir idealist kendiliğe ('Birey') yerleştirilmiş olur.

Aslına bakılırsa Parsons'ın yaptığı tam da bu olmuştur. Parsons öncelikle Weber'in genel bir sosyal teoriden yoksun olduğunu saptar. Therborn'un da dediği gibi; "Weber, *teori* oluşumuyla (yani kavram ve önermelerden oluşan sistemlerin inşasıyla) değil, kavram oluşumuyla ve ideal-tiplerle ilgilenmiştir" (Therborn, 1980: 287). Eleştirisini buradan hareketle geliştiren Parsons'a göre; analiz birimleri arasındaki sistematik karşılıklı ilişkiye dair bir soruşturma yoksa (Weber'in ideal-tipleştirmesinde, her bir kavram tipi, kendi başına analiz birimi haline gelmiştir ki bu da "metodolojik atomculuk"a tekabül eder), mercek altına alınan birimlerin içsel bileşenlerindeki varyasyonları, ideal-tip inşalarının keşifsel kullanımı aracılığıyla açıklamak mümkün olmayacaktır. Üstelik Weber'in metodolojisi, daha genel bir teorik sistemden ileri gelecek bir ölçütü zımnen kabul etmezse, ideal-tiplerin sistematik bir sınıflandırmasına dahi izin vermeyecektir. Bu, "tipler atomizmi"nin yol açtığı bir açmazdır (Holton ve Turner, 1989: 63-64).

Parsons, Weber'in teorisinde içerilmesi gereken ama metodolojik bireycilik ilkesinin dışladığı adımları attığı içindir ki, sosyo-

loji ile liberal iktisat arasındaki en başarılı diyaloğu yaratmıştır. Parsons, Weber'in teorisinde şunları kesinleştirmiştir: a) Değer ve normlar sistemleri şeklindeki kültürel anlamlar, kurumlarda cisimleşir; b) Kurumlar (yani kültürel kodları taşıyan ilişki kalıpları), bu kültürel anlamları, statü ve rol kalıpları halinde ve/veya vasıtasıyla bireye aktarır. Bir başka deyişle; kurumlar, *rasyonel durumların rasyonel mantığı*nı tesis ederler.

Aslında, dikkatle bakılırsa, Parsons'ın Weber'in teorisinde özü gereği bulunan bir şeyi sistematik bir biçimde ifade etmiş olduğu görülecektir.[45] Bunu Weberci terimlere tercüme edersem: Birey, kurum tarafından tesis edilen duruma karşı, farklı tepkiler geliştirebilir. Bu demektir ki bireyler, kurumlara muhtelif öznel anlamlar yükleyebilirler. Gelgelelim sosyoloji açısından anlamaya elverişli ve anlamlı olan, yalnızca, durumun vazettiği anlam ile öznel anlamın çakıştığı durumlardır. Birey davranışlarının rasyonel kurumlar karşısında rasyonellik özelliği kazandığı saptamamız da bu çıkarımı destekler.

Dolayısıyla Weber, eğer saf formalizme düşmek istemiyorsa, mezkûr kültürel niteliklerin sosyal ontolojisini açıkça göstermek durumundadır. Dahası, bunlara sosyo-ontolojik bir statü atfetmenin yanı sıra, açıklayıcı güçlerini de kabul etmek zorundadır. Bu zorunluluk, Weber'in kendi metodolojisini psikolojizme ve sezgici idealizme karşı konumlandırmasına binaen, yine iki durumdan ileri gelir:

---

45. Şüphesiz ki buradan, Parsonsçı çerçeveyi onayladığım sonucu çıkarılmamalıdır. Yapmaya çalıştığım; Weber'ın eylem teorisinde içerilen ya da tutarlılık adına içerilmesi gereken bir teorik hamleyi Parsons'ın sistemli bir biçimde gerçekleştirdiğini göstermekten ibarettir. Diğer yandan yine buradan, Parsons'ın Weber'e teorik anlamda tamamen sadık olduğunu düşündüğüm sonucu da çıkarılmamalıdır. Bilakis, Antonio'nun (1984) vurguladığı üzere Parsons, Weber'in "Herrschaft" kavramını "buyurgan denetim" [*imperative control*] olarak çevirmiş ve başka bir yerde de *Herrschaft*'ın "önderlik" ya da "otorite" olarak çevrilmesi gerektiğini belirterek, kavramı "tahakküm" [*domination*] olarak çevirenleri (bilhassa da Bendix'i), "bütünleşme"ye değil de "zorlayıcı iktidar"a vurgu yaptıkları için eleştirmiştir. Antonio'ya göre; Parsons Weber'in iktidar ve zorlamadan çok bütünleşmeye vurgu yaptığını söylerken yanılmaktadır. Gerçekten de Parsons'ın, genel teori açısından, Weber'i işlevselci bir teorik çerçeveye oturttuğu ve bir bütünleşme sosyoloğu haline getirdiği aşikârdır. Gelgelelim bunun tam karşısında yer alan Bendix'in (1962) yorumunu kabul etseydik, sosyal analizin merkezine "tahakküm yapıları"nı oturtmuş olurduk. Ancak buradaki amaçlarımız açısından meseleye bakıldığında, her iki durumda da, içeriği değişse de *yapısal* vurgunun değişmediğine dikkat edelim. Parsons'a yönelmemin nedeni; Weber'in tarihsel sosyolojisine değil de, doğrudan sosyal eylem analizine yoğunlaşmış olmamdır.

Öncelikle, Weber'in keşifsel rasyonel amaç atfından hareketle Ringer'ın çıkardığı davranışların açıklanması şemasını hatırlayalım ve şöylesi bir soru soralım: Bu şemada, davranışın "gerçek nedenler"ine, yani (A')'ne varmak için "hipotetik nedenler"e, yani (A)'ya eklenmesi gereken "ilave nedenler"in mahiyeti nedir? Weber'in altı maddeli eylem tipleri skalası göz önüne alındığında, bu ilave nedenlerin psikolojik mahiyette olmaları beklenebilirdi. Zira bu türden bir metodoloji talimatına göre eylem, adım adım, irrasyonel nedenlere varana dek izlenmelidir ve Weber'e göre irrasyonel olan, psikolojiktir. Weber, Ringer'ın zımnen kabul ettiği üzere, böyle bir yol izleseydi, metodolojik bireycilik teziyle tutarlı davranmış olurdu. Fakat Weber, empirik çalışmalarında böyle bir yol izlemediği gibi, metodolojik olarak da bunu savunmamıştır. Nitekim rasyonelleşme sürecinin psikolojizm-karşıtı akıl yürütmedeki kilit rolüne az önce vurgu yapmıştım. Gelgelelim rasyonalite ilkesi, eylem analizinin başlangıç noktası olarak sunulmuştur; yoksa davranıştaki söz konusu 'sapma'nın, yani "ilave nedenler"in mahiyetini açıklayabilmesi mümkün değildir. Diğer eylem tiplerinin (değere-bağlı rasyonel, geleneksel, duygusal) 'sapmalar' olarak işe koşulması da psikolojiden azade bir açıklayıcı işlev yerine getiremez. Weber, anlamacı bir psikolojinin katkılarını kabul etse de, "temel metodolojik meselelerde" psikolojik açıklamayı ilke olarak dışladığına göre ve ayrıca bu "ilave nedenler"i *Volksgeist* türü idealist kendiliklerde de arayamayacağını göz önüne alırsak, geriye tek bir yol kalmaktadır: Belirli bir *X* durumunda ideal olarak (A) nedenlerine (yani, ideal bilgi ve amaçlar setine) sahip olması gereken fail, bu nedenlere sahip olmadığı için eyleminde (B) değil de (B') sonucuna varıyorsa, bunu açıklamak için gerekli "ilave nedenler"i failin *kurumsal konumlanmalarında* aramak gerekir. Psikolojizm-karşıtı duruşun gerçek anlamıyla tesis edilmesi bunu gerektirir.

İkinci mesele, 'Anlam'ın [*Sinn*] ve dolayısıyla 'Kültür'ün sosyo-ontolojik statüsüne dairdir. Aron'a sorarsak, Weber'in teorisinde 'anlam' kavramının yeri belirsizdir: "Bu kavramın, Rickert'te olduğu gibi, fiziksel ve psişik alanlar dışındaki bir üçüncü alana ait olup olmadığı ya da bu kavramın yalnızca psişik bir şey olarak betiminin yapılıp yapılamayacağı açık değildir". Gelgelelim Aron, Weber'in, Karl Jaspers'in de etkisiyle ikinci yoruma daha yakın olduğunu düşünmektedir (Aron, 2001: 424-425). Aron'u bu be-

lirsizlik saptamasına götüren şeyin, Weber'in kimi tekil olayların sosyolojik incelenmesinde psişik süreçlerin açıklamada yardımcı olabileceğine dair değinileri olduğu söylenebilir. Weber'in 'duygusal eylem' tipselleştirmesi veya empatiye kapı açar gibi görünen yukarıda tartıştığımız pasajları da bu saptamaya yol açmış olabilir. Ancak Aron, Weber'in ikinci yoruma daha yakın olduğunu öne sürerken bizce açıkça yanılmaktadır. Bu noktada, yukarıda farklı bağlamlarda aktardığımız Weber'e ait iki pasajı, bir arada ve uzunluğu pahasına aktarma gereği duyuyoruz:

> Başka bilişsel amaçlar açısından bireyi, örneğin, bir hücreler toplamı olarak ya da biyo-kimyasal tepkimelerin bir bileşimi olarak düşünmek veya bireyin psişik yaşamını muhtelif unsurlardan müteşekkil bir şey olarak tasavvur etmek faydalı ya da zorunlu olabilir. (...) Öznel anlam aracılığıyla yorumlamanın yolu asla bu değildir. Sosyoloji ve tarih açısından bilgi nesnesi, eylemin öznel anlam-bileşimidir (Weber, 1978: 13).
>
> Hatanın kaynağı, 'psişik' kavramında yatmaktadır. Fiziksel olmayan her şeyin, *ipso facto* [sırf bu nedenle] psişik olduğu savunulmaktadır. (...) Oysaki bir aktörün, yapmaya niyetlendiği belirli bir eylemin belirli spesifik çıkarlara katkıda bulunup bulunmayacağına ilişkin geliştirdiği rasyonel muhakeme ve buradan hareketle vardığı karar, 'psikolojik' mülahazalar dikkate alınarak bir nebze olsun daha anlaşılır kılınmış olmaz (Weber, 1978: 19).

Weber, fizyolojik olmayan bir şeyin sırf bu nedenle 'psişik' olarak görülmesine karşı çıkarken, bence doğrudan Rickert'in *üçüncü alan olarak anlam/kültür* görüşünü yankılamaktadır. Zira temel metodolojik meselelerde psikolojik açıklamaları dışlamasının yegâne yolu budur. Kaldı ki yukarıda çözümlediğimiz üzere, bireyi sosyolojinin 'atom'u olarak koymasının yegâne yolu da budur: Aksi takdirde, 'parçalanamaz olan', psişik unsurlarına ayrışacaktır.

Gelgelelim Weber'in anlam (ve kültür) bileşimlerini üçüncü bir alan olarak görmesi, onu Rickert'in değerler idealizmiyle karşı karşıya bırakır. Weber'in metodolojik bireyciliği bizzat bu sezgici idealizm karşısında anlam kazandığına göre ve ayrıca bundan kaçmak için psişik betimlemelere gidemeyeceğini de göz önüne alırsak, geriye tek bir yol kalmaktadır: Weber, bireyin 'atom'luğunu tesis ettiği yerde, paradoksal bir biçimde, kültürel yapıların açıklayıcı gücünü de teslim etmek zorundadır. Sezgici idealizm karşıtı duruşun gerçek anlamıyla tesis edilmesi bunu gerektirir.

Weber'in ilişkisel-olmayan sosyal ontolojisi, tam da bu noktada, bu gerilime daha fazla dayanamayarak tepetaklak olur. Zira fark edileceği üzere, Weber'in sosyal alan tahayyülü, kültürel anlamlar ile bireysel/öznel anlamlar arasındaki bir gidişgelişten ibarettir ve sosyolojik analizleri de hemen her zaman kültürel (ya da düşünsel) yapılardan, yani yukarıdaki 1. ideal-tipten başlamaktadır. Bunun, giderek, kültürel anlamların "taşıyıcısı" [*Träger*] olarak birey-faile yol açacağı aşikârdır.

Nitekim Leledakis'e göre Weber, tek tek bireylerin sosyal eylemlerinden bizzat sosyal olanı açıklamaya geçmek için, tekil eylemlerin toplamı olarak sunulan geniş toplumsal kategorileri gündeme getirir. Bu durumda örneğin ekonomi, marjinalist teoriye uygun olarak, Weber'in terimleriyle " 'mal ve hizmetler' için duyulan arzunun tatminiyle ilgili olan" "ekonomik yönelimli" eylem aracılığıyla tanımlanır. Oysaki buradaki 'mal ve hizmetler' tanımı, Leledakis'e göre, en baştan "ekonomik faaliyette bulunan bireyleri" ve dolayısıyla *bizzat ekonomiyi* önvarsayar: "Weber şöyle bir gerçekten kaçamaz: Bir ekonominin varlığı, ekonominin temel sağladığı faaliyet tipi tarafından önceden varsayılır. Benzer bir argüman otorite, din ve hukuk gibi diğer kategoriler için de geçerlidir. Bu kategoriler, vasıfları 'ideal-tipler' aracılığıyla kavranabilen tekil toplumsal faaliyetlerin toplamı tarafından yaratılmamış, aksine *ad hoc* [belirli bir amaç için hazırlanmış; önceden tasarlanmış] olarak, [yani] tarihsel verilerin sıraya konduğu eksenler, tarih-aşırı bir biçimde sabit ve değişmez eksenler olarak gündeme getirilmiştir". Bu yüzden Leledakis'e göre Weber, tekil eylemden yola çıktığını iddia etse de aslında yapısal bir yaklaşım benimsemektedir (Leledakis, 2000: 69).

Leledakis'in, Weber'in aslında yapısal (ya da daha doğrusu, gerek kültürel gerekse sosyal kendilikleri önvarsaymak zorunda olan) bir yaklaşım benimsediği (ya da daha doğrusu, benimsemek zorunda olduğu) iddiası bence oldukça sağlam bir zemine dayanmaktadır. Üstelik ben bunu, Weber'in temel/empirik çalışmalarında yapısal açıklamalar yapıldığına (yukarıdaki bir örneğe binaen, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını Roma tarımındaki yapısal değişikliklere bağladığına) değil, bizzat tartışmamızın merkezini oluşturan eylem teorisinin, yani bizzat yorumlayıcı sosyolojisinin yapısal karakterde olduğuna dayanarak öne sürmekteyim. Zira Weber'in teorisinde, bireyin eylemi, amaçlı-rasyonalite-

ye dayanan kurumlar (piyasa ve bürokrasi) karşısında rasyonellik özelliği kazanır. Bu analiz biçimi kimi zaman aşağıda göreceğimiz üzere "kapitalist ruh" gibi varsayımlara varır ki, *Zeitgeist*'la [Çağın Ruhu] araya konan ayrımın bu durumda enikonu silikleştiğini görürüz. Öteki türlü, kendinde rasyonel olan bir eylem tanımlansaydı, bu açıkça psikolojik bir varsayım olurdu. Dolayısıyla Weber hakikaten de ekonomi, din, hukuk gibi kategorileri tekil sosyal eylemlerin soyutlaması olarak değil, *ad hoc* bir biçimde varsaymak zorundadır.

Meseleye 'Anlam'ın sosyal ontolojik statüsü bağlamında bakarsak, Weber'in 'kültürel anlamlar'a açıklayıcı güç atfetmek zorunda olduğunu görürüz. Weber, Frankfurt Okulu teorisyenlerinde görüldüğü üzere, köklü (ve kökten karamsar) bir kapitalizm eleştirisine temel yapılabilir belki. Ancak yapı-eylem ilişkisinin doğasına dönük tartışmada (ki bu, sosyolojik ilginin en merkezi temasıdır), birey-faillerin gitgide kültürel anlamların (ve bunların cisimleştiği kurumların) "taşıyıcılar"ı haline geldiği bir sosyolojik-teorik çerçeveye varmak kaçınılmaz görünmektedir.[46]

46. Weber'in yapısal yaklaşımına dönük tartışmaların, ilgili literatürde kimi zaman "yapısalcı Weber"e vardırıldığı görülmektedir. Örneğin Turner, erken dönem çalışmalarından birinde (1977), Weber'in Althusserci eleştirisini ele alıp geliştirirken, Weber'in özne sorunsalı ile yapı sorunsalı arasında kararsızca salınıp durduğunu ve bu gerilimi asla layıkıyla çözemediğini, diğer yandan sistematik anlamda bir öznelci ya da tarihselci olarak da görülemeyeceğini belirtmekte ve buradan hareketle de, Weber'in kimi pasajlarının bir "yapısalcı Weber" yorumuna kapı açabileceğini öne sürmektedir. Scaff, buna karşılık şöyle demektedir: "Turner'ın 'yapısalcı' Weber icat etmesinin altında yatan niyet, 'anlamlı sosyal eylem'in Weber açısından daima 'yapısal' ya da 'nesnel' tahditlere tabi olduğunu göstermektir" (Scaff, 1984: 190). Bunun ardından Scaff da Weber'de bir yapısalcılık bulunduğunu ama bunun özgün anlamda Weberci bir yapısalcılık olduğunu öne sürmektedir. Scaff'a göre bir "Weberci yapısalcılık"tan söz edilebilir; bu, "bir 'yapısalcılık' türüdür çünkü Weber eylemi kısmen bireye dışsal olan maddi (ekonomik) güçlerin bir sonucu olarak kavrar ve Webercidir çünkü gerek ekonomik rasyonalitenin gerekse temelci [*foundational*] ontoloji olarak adlandırılabilecek şeyin tekelini kabullenmeyi reddeder" (Scaff, 1984: 202). Tartışma oldukça ilginçtir; ancak bizim, buradaki amaçlarımıza binaen, Weber'deki "yapısalcı" değil de 'yapısal' yaklaşımdan söz etmemiz kâfidir. Zira yapısalcılık iddiası, bizi konumuz olmayan başka bağlamlara sürükleyecektir. Ancak belirtmek gerekir ki; Weber'in bir yapısalcılık tartışmasına konu edilebilmiş olması, Weber'deki "*Träger*" [taşıyıcı] kavramının hangi kapsamlara taşınabileceğini sergilemesi bakımından bizim için oldukça önemlidir.

Metodoloji Düzlemi: *Verstehen* Sorunsalı

İddiamın metodolojik düzlemdeki dayanağı, Weber'in 'öznel anlama' üzerine yaptığı vurguyla ilişkili olup, sosyal ontolojide tartıştığım meselelerle doğrudan bağlantılıdır. Weber'in öznel anlama nosyonundaki açmazı Alfred Schutz net bir biçimde yakalamaktadır:

> Weber'in sosyolojisinde sabit olan bir ikilem vardır ki, bu ikilem, Weber'in aktörün bakış açısını ele almayı amaçladığı halde, sürekli bir gözlemcinin kategorilerine doğru kaymasına ilişkindir (...) Weber'in [motivlerle] ilgisi, onun, bir gözlemcinin [motivleri] nasıl yüklediğiyle ilgili programından kaynaklanır, aktörlerin kendi eylemlerini veya başka insanların eylemlerini nasıl yorumladıklarından değil (aktaran Turner, 1997: 49).

Gerçekten de Weber'in, aktörün anlamına dönük *fenomenolojik anlama* ile belirli fenomenlerin ve bunların anlam bağlamının kültürel anlamına dönük *hermeneutik yorumlama* arasında net bir ayrım yapmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Weber'i, Dilthey'i açıkça onaylamadığı ya da değilse açıkça eleştirmediği için eleştirmek mümkündür. Nitekim buraya kadar yaptığım çözümlemelerden hareketle, Weber'in elindeki metodolojik araçlarla öznel anlama varması mümkün görünmemektedir: Araştırmacının aktöre atfettiği rasyonaliteden, silsile halinde ideal-tipler inşa edilse bile, öznel anlama varılamamaktadır. Dahası, Giddens'ın (1995: 238) Ernest Nagel'dan aktarıp vurguladığı üzere, eğer *Verstehen*'in doğa bilimlerine özgü kanıt kriterleriyle bağdaştığı, yani 'anlam'ın bu anlamıyla 'neden' olarak görülebileceği varsayılıyorsa, bunun mümkün olmadığını söylemek gerekir. Üç sebepten dolayı: (i) Yorumlama süreci eylem hakkında hipotezler üreten bir kaynak olarak faydalı olabilir belki, ama bu şekilde üretilmiş hipotezleri sınamak için kullanılamaz; (ii) Eylemin mantığının o eylemin nedeni olduğu iddiası hâlâ tartışmaya açıktır. Ayrıca "eylemin bir mantığı ya da bir motivasyonu olarak anlam yorumu, sıradan dil felsefesini uygulamayı gerektirir" (Whimster, 2007: 268); (iii) Bu anlamıyla 'öznel anlama', Schutz'un "talihsiz bir terim" (1982: 24-25) diyerek vurguladığı üzere, Max Weber sosyolojisinin ya da sosyal bilimler metodolojisinin bir özgünlüğü değil, gündelik hayattaki her aktörün yaptığı bir şeydir; dolayısıyla sosyal hayatın ontolojik bir koşuludur.

Tam da bu noktada, Weber'in konumundaki sallantılı bir husus daha kendini gösterir: Gündelik dünyadaki eylemlerin genel olarak alışkanlığa dayalı, rutin, düzenlemelere bağlı ve düşünümsüz olduğu gerçeği. Bu, bir bakıma, Collins'in (1986: 44) "rasyonel eylemin gelenekselleşmesi" olarak tanımladığı şeyle ilişkilidir. Weber'in 'öznel anlama' nosyonunun gündelik hayattaki faillerin eylemlerini içermesi mümkün müdür?

> Weber'in kendi tanımları uyarınca gündelik dünya bir ölçüde bir eylem sosyolojisinin ilgilerinin dışında yer alır ve gündelik hayat yorumcu sosyolojinin pek az anlamlı olacağı bir alandır. Weber'in rasyonellikle donanmış ahlaki bir failin faaliyeti olarak eylemde ve eylem için anlam üzerine yeğin görüşü böylece gündelik dünyayı davranışçılığın yaklaşımına daha uygun bir fenomen olarak bir kenara bırakır. Sıradan insanların gündelik dünyası büyük ölçüde alışkanlık, gelenek ve duygulanımın egemenliği altındaki bir uzamdır; oysa Weber'in eylem ve yorumcu sosyoloji nosyonu oldukça sınırlı bir insan failler silsilesi için, yani kendilerini gündelik alışkanlığın düşünümsüz batağından çekip çıkarmayı beceren failler için geçerli olacaktır. Böylece gündelik duygulanım ve alışkanlık dünyası, duygulanım ve duyguyla yüklü sıradan davranışın ortak dünyası rasyonellik ve failliğin yetki alanının dışında kalır (Stauth ve Turner, 1995: 120).

Buradaki tartışmayı daha açık hale getirmek için, kanımızca Anderson'ın faillik sınıflandırmasını gündeme getirmek faydalı olacaktır. Anderson, faillik kavramına işlerlik kazandırmak için üç hedef tipi önermektedir (Anderson, 1998: 33-35):

a) İnsanların ezici bir çoğunluğunun peşinden koştuğu 'şahsi' hedefler: Küçük bir toprak parçasının işlenmesi, bir evlilik seçimi, bir becerinin kullanımı, bir evin geçindirilmesi, bir ismin verilmesi vs. Bu kişisel projeler mevcut toplumsal ilişkilerin içine kaydedilmiştir ve bekleneceği şekilde o toplumsal ilişkileri yeniden üretmiştir. Kayıtlı zaman boyunca insan enerjisinin ve sebatının en büyük kısmını bu tür şahsi hedefler tüketmiştir.
b) Hedefleri 'kamusal' karakterde olan, niceliksel olarak çok daha az sayıda olup, daha az ve düzensiz çalışma içeren ama doğal olarak bir tarih için daha ilginç ve önemli olan kolektif ve bireysel projeler: Dinsel hareketler, siyasi mücadeleler, askeri çatışmalar, diplomatik işlemler, ticari keşifler vs. Peşinden koşulan hedefler, karakteristik bir biçimde, aktörleri

tarafından muhakkak addedilen, böyle bilinen bir yapısal çerçevenin içine eklenmektedir.

c) Bütün toplumsal yapıları yaratmayı veya yeniden biçimlendirmeyi hedefleyen bilinçli bir programla, kendi girişimcilerini bir bütün olarak kendilerinin kolektif varoluş tarzının yazarları haline getirmeyi amaçlamış kolektif projeler.

Öncelikle Weber'in sosyal eylem teorisinin, gerçekten de gündelik hayattaki eylemlerin öznel anlamlarına vâkıf olamayacağını, dolayısıyla Anderson'ın sınıflandırmasında (b) ve (c)'ye denk gelen eylemleri, yani "tarihi eylemleri" içerdiğini varsayalım: Bu durumda Weber, bireyci vurgusu gereği, 'büyük adamlar tarihi' yapmaya başlamalıydı. Kuşkusuz Weber bunu yapmadı; "Weber'in kaygısı, Julius Sezar değil, Sezarizm; Kalvin değil, Kalvinizm'di" (Gerth ve Mills, 2003: 101). Ancak Weber şunu yaptı: Yorumlayıcı anlamanın mantığını, siyaset ve askeriye tarihi okumalarından hareketle geliştirdi: "Siyaset ve askeriye tarihçisi, olayların açıklayıcı anlamasıyla ilgilidir. O, aktör (sözgelimi Bismarck ya da Moltke) için hedefler formüle eder ve ardından, olayların gerçek seyrinin, aktörün belirli bir durumda hedeflerini gerçekleştirmeye çalıştığı çareler olarak açıklanıp açıklanamayacağını araştırır" (Therborn, 1980: 293). Weber, geleneksel tarihyazımının *Zeitgeist*'ı 'büyük adamlar'da cisimleştirmesinden asla hazzetmedi; ancak geleneksel tarihyazımının bu 'büyük adamlar'ın eylemlerini anlamaya dönük geliştirdiği akıl yürütmeyi teyit etti ve dahası, "[marjinalist] iktisat analizinin, IV. Friedrich Wilhelm'in eylemlerini açıklamaya çalışan siyaset tarihçisininkiyle benzer türden olduğunu iddia etti" (Therborn, 1980: 293).

Gelgelelim analizi biraz derinleştirirsek, Weber'in, bilhassa *Protestan Ahlakı*'nı kaleme aldığı dönemde, Alman bireylik fikrinden çok da uzak olmadığını görürüz. Weber'e göre "kapitalist eylemler, toplumlarda evrensel olan bir özellikten ibarettir [bunu 'kazanç hırsı' olarak anlayalım] (...) Ama tarihsel olarak kapitalizmin kendisi son derece somut bir olaydır (...) ussal bir kapitalist kuruluş, sermayesinin hesabını yapabilen, yani çağdaş defter tutma ve bilanço usulleriyle güç sağlayıcı bir geliri belirleyen kuruluştur" (MacRae, 1985: 77). Gelgelelim MacRae'ın da işaret ettiği üzere, muhasebe defterleri ve bilançolar, Reform öncesi İtalya'sında da vardı ve bu mantıkla devam edildiğinde, ekonomik rasyonalitenin temel göstergelerinden olan para kullanımının

izi antik dönemlere dek sürülebilir. Şu halde Kapitalizm'i tarihsel bir dönem olarak tam anlamıyla özgün kılan şey nedir? Bu, Weber'in köklerini Protestan ahlakında ve bilhassa Kalvinizm'de bulduğu, "disiplinli yoksunluk"tur: "Kapitalist kişi, ekonomik kazancı uğruna dünyevi zevklerini feda eden biridir". Ancak onu bir münzeviden ayıran şey, bu kendini yoksun kılma durumuna (tıpkı bir keşişinki gibi) katı disiplinli bir yaşamın eşlik etmesidir: "Kapitalizm, belli bir karakterin, bir ruhun tezahürüdür: Yalnızca üretken olmakla yetinen muhasebe ve mübadele usullerinin çok ötesinde bir şeydir" (MacRae, 1985: 78).

Weber bir *Zeitgeist* mı tanımlamaktadır? MacRae'ın bunun ne anlama geldiğine dair saptaması kanımca çok çarpıcıdır: "Eminim ki Weber, kapitalizmi, kâr sağlamanın ussal biçimlerinden oluşan bütünü –bu bütüne biz kapitalizm diyoruz– üreten, ortak ruha sahip (ya da bu ruhun sahiplendiği) sınırlı sayıda insanın eylemlerinin bir sonucu olarak görüyordu (...) Kapitalizm, özel bir toplum türünün ortak deneyimi değil, kapitalistlerin eseridir" (MacRae, 1985: 79). Her ne kadar Weber, kapitalizmin kökenini kapitalistlerin bu ruhu ile açıklamaya çalışmadığını öne sürmek zorunda kalmışsa da, MacRae'a göre bu, Weber'in kasti belirsiz üslubunun bir sonucu olup, kabul edilmesi mümkün olmayan bir karşı çıkıştır. Gerçekten de *Protestan Ahlakı*'nda, kapitalizmi ideal-tipik Kapitalist'in özellikleriyle eşitleyen bu tutum bolca gözlemlenmektedir. Dolayısıyla MacRae'ın analizinden bu noktada ayrılırsam; Weber'in burada yaptığı, görünen odur ki, liberalizmin 'soyut birey'ini tarihselleştirmekten ibarettir. Weber bu soyut bireyi, paradoksal biçimde belirli figürlerde cisimleşen bir nevi *Zeitgeist* haline getirerek, kültür bilimlerinin diline tercüme etmektedir. *Weber'de bu soyut birey, hem çağın başat kültürel niteliği hem de rasyonalitesine binaen temel sosyolojik/ideal-tipik analiz birimi haline gelmektedir*. Başka bir deyişle Weber, *Zeitgeist*'ı cisimleştiren Figür'ü *büyük* tekil bireylerden koparıp, *tüm* tekil bireylerin eylemlerinin analizinde kullanılmak üzere *anonimleştirmektedir*. 'Bismark'ın yerine 'Kapitalist' geçmiştir ve tam da bu tutum, Weber'i, Reform'dan önce "ekonomik rasyonalitenin üstün-insanları" (aktaran MacRae, 1985: 80) olarak kapitalistlerin var olduğunu kabul etmeye götürmektedir.[47]

47. Nitekim marjinalistlere göre "rasyonel eylem, neredeyse otomatik olarak işleyen piyasa koşullarına uyum sağlamak demek değildir: Onlar, yenilikçi müteşebbislerin kahramanca (büyük riskler alarak) verdikleri kararlara büyük paye biçerler" (Holton ve Turner, 1989: 36).

Diğer yandan Weber'in, sosyal eylem analizinde tutarlı olabilmesi için, Anderson'ın sınıflandırmasındaki (a)'ya denk gelen eylemleri de içermesi gerekir. Bu iki türlü mümkündür:

Birincisi; (a) tipi eylemler, dolaysızca, *olgusal bir biçimde* içerilir. Weber'in sosyal eylem teorisi, eğer bu faillik türlerinin üçünü birden (bu demektir ki, gündelik hayat meşgalelerini de) olgusal bir biçimde kapsıyorsa, bu durum, rasyonalite atfının *normatif* bir karakter taşıdığını gösterir. Aksi takdirde, Weber'in rasyonel eylem tipleri içinde tanımlamadığı geleneksel ve duygusal eylemlerin hâkim olduğu gündelik eylemlerin analizinde, doğrudan psikolojik analizlere başvurmak gerekir. Bunun ilke olarak dışlandığını hatırlarsak, sosyal eylem teorisinin, duruma uygun davranışlar reçetesi halini alması kaçınılmazdır: Yapılan şey artık sosyoloji değil *praksiyoloji* olacaktır.

Bu tür teorilerden en sistematik olanının iktisat teorisi olduğu aşikârdır ve Weber'in, normativizm eleştirisini yöneltenlere karşı iktisat teorisini şu cümlelerle savunması, bizlere şaşırtıcı gelmemelidir:

> Saf iktisat 'apolitik', 'hiçbir ahlaki değerlendirme' öne sürmeyen ve (...) yönelimi itibarıyla 'bireyci' bir teoridir. Bu, analitik amaçlardan dolayı zorunludur ve hep böyle olacaktır. Gelgelelim aşırı serbest ticaret yanlıları, bu saf iktisadı, 'doğal' gerçekliğin yani insanların aptallıklarıyla bozulmamış gerçekliğin aslına uygun bir resmi olarak kavradılar ve sadece empirik analizlerde kullanılmak için elverişli bir ideal-tip olmasına karşın, onu ahlaki bir buyruk –geçerli bir normatif ideal– olarak kurmaya giriştiler. Ekonomik ve sosyal siyasalardaki değişimler sonucu devletin yüksek takdiri değer biçici alana yansıtıldığında ise, saf iktisat sadece bir ideal olarak değil ama aynı zamanda empirik olguların incelenmesindeki metodolojik bir araç olarak da reddedildi (Weber, 1949: 44).

Normativizm meselesini ve buradan çıkan praksiyolojiyi ileride etraflıca ele alacağım: O zaman Weber de, kendisini ilgilendirdiği kadarıyla, normativizm eleştirisinin muhatabı olacaktır. Dolayısıyla, her ne kadar marjinalist iktisat teorisinin kendiliğinden normatif olmadığını savunmuş ve "Robinson Crusoe öncülleri"ni hakir görenleri azarlamış olsa da, normativizm eleştirisi Weber açısından geçerli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. O halde son bir adım daha atalım: Weber, (a)'ya denk gelen eylemleri ikinci bir biçimde sosyal eylem teorisinde içermiş olabilir.

Bu durumda, gündelik hayatın rutinlerini aşmış söz konusu fail, (a) tipi eylemler için *keşifsel bir biçimde* geçerli kılınır. Görünüşe bakılırsa, Weber'in gerçekte yaptığı tam da budur. Ancak yine tam da burada, sosyal ontoloji düzleminde gerilim yaratan düzenek devreye girer.

Normatif-analitik çerçeveden empirik bağlama geçilemeyeceği, yani 'düzenleyici ilke'nin gerçekte eylemin 'neden'ini veremeyeceği, bu çalışmanın temel bir önkabulüdür (ve birazdan temellendirilecektir). Bunu şimdilik verili kabul edersek; sosyolojiyi sosyal eylem teorisiyle ikame etme ısrarı göz önüne alındığında, ancak kültürel değerleri kurumsallaştıran ve yapılar olarak kavranan sosyal normların, sosyal eylemlerin anlaşılabilir empirik bağlamları olarak analiz edilebileceğini görürüz. Bu şekilde tanımlanmış bir sosyoloji, eğer empirik modda çalışacaksa, gözlenebilir oldukları iddia edilen bireylerle değil, yalnızca *kurumsallaşmış değerler*le ilgilenmek durumundadır. Weber'in terminolojisine tercüme edersek; "kültürel anlamlar", *kurumsallaşmış anlamlar* halini alır. Habermas'ın deyişiyle; "Toplumsal normların eylem yönlendirici anlamı, ilgili bir kültürel gelenekten kaynaklanır. Sosyal bilimler, geleneksel anlam içerikleriyle, ancak bu içerikler kurumların içine girdiği ölçüde ilgilenirler" (Habermas, 1998: 208).

Peki, Weber'in teorisinde bu kurumsallaşmış anlamların mahiyeti nedir? Bunun için, Weber'in rasyonalite kavrayışını netleştirmek lazım gelir. Zira bireyin eyleminin ancak rasyonel kurumlar karşısında rasyonellik özelliği kazandığı ve bunun *bir kozmos olarak rasyonalite*[48] kavrayışında yankısını bulduğu göz önüne alındığında, bunun netleştirilmesi metodolojik bakımdan elzemdir. Bu hususta Stephen Kalberg'in (1980) sınıflandırması oldukça zihin açıcıdır. Kalberg, Weber'de, "eylem tipleri"ne benzer şekilde, dört temel "rasyonalite tipi" saptar: pratik rasyonalite, teorik (ya da entelektüel) rasyonalite, tözel [*substantive*] rasyonalite ve biçimsel [*formal*] rasyonalite.

48. Weber'e göre "bu dünya, artık tek tek kişilerin eylemlerinden hareketle anlaşılabilir hale gelmiş, serbestleşmiş bir dünya, [ahlak, din, ideoloji gibi] 'kozmos'lardan 'kurtulmuş bir dünya'dır" (aktaran Özlem, 2001a: 266). Oysaki bu saptama, Weber'in kendi temel yönelimi açısından sorunludur. Zira Weber'in çalışmaları, modern-kapitalist bir kozmos varsayımına dayanmaktadır. Weber'in, *bireylerin bilinçlerinde kendisini görünmez kılan bir kozmos*tan söz etmesi, kendi teorisi açısından daha uygun olurdu. Bu, bireylerin kendi bilinçlerinde atomlaştıkları, ama aslında toplumsallığın en yüksek düzeyine işaret eden bu dönemler için kanımca daha doğru olurdu.

Pratik Rasyonalite: Bireyin saf pragmatik ve egoist çıkarlarıyla ilişkili, dünyevi etkinliği pratik rasyonel bir biçimde muhakeme eden gündelik yaşam tarzı. Bu rasyonalitede, verili gerçeklikler olduğu gibi kabul edilir ve bunların çıkardığı zorlukların üstesinden gelmenin en avantajlı araçları hesaplanır.

Teorik Rasyonalite: Gerçekliğin, eylem aracılığıyla değil, kesin soyut kavramların inşası aracılığıyla bilinçli bir biçimde temellük edilmesi anlamına gelir.

Tözel Rasyonalite: Bu rasyonalite tipi, pratik rasyonalite gibi ve teorik rasyonaliteden farklı olarak, *dolaysız bir biçimde* eylemleri düzenler. Ama bunu, rutin problemlere uygun çözümlerin salt araçsal hesaplaması temelinde değil, geçmişteki, şimdiki ya da potansiyel bir 'değer ilkesi'ne dayanarak yapar: "İnsanın değere bağlı rasyonel eyleme dönük içsel kapasitesinin bir tezahürüdür" (Kalberg, 1980: 1155).

Biçimsel Rasyonalite: Her ne kadar atıfta bulunduğu şey evrensel nitelikli olsa da, aslında diğer üç tip gibi evrensel olmayıp, sanayileşmeyle bağlantılıdır. Pratik rasyonalite gibi amaçlı-rasyonel eyleme dayanmakla birlikte, şu noktada farklılaşır: "Pratik rasyonalite, daima, rutin problemleri amaçlı-rasyonel eylem örüntüleri vasıtasıyla ve *pragmatik öz-çıkarlara atıfta bulunarak* hesaba katmaya ve çözmeye dönük yaygın bir eğilime işaret eder; oysaki biçimsel rasyonalite, benzer bir amaçlı-rasyonel hesaplamayı, *evrensel olarak uygulanan kurallara, yasalara ve düzenlemelere atıfta bulunarak* meşrulaştırır (Kalberg, 1980: 1158, italikler bana ait).

Bu rasyonalite tiplerini ve bunların içerimlerini, yine Kalberg'den aldığımız şöylesi bir tabloyla gösterebiliriz (1980: 1161):

Tablo 2.1: Weber'de Rasyonalite Tipleri

Rasyonalite Tipleri	Zihinsel Süreçler	Eylemle İlişki	Zihinsel Süreçlerin Neye Atıf Yaptığı
Teorik ...	Muhtelif soyut süreçler	Dolaylı	– Değerler ya da salt teorik problemler
Pratik ...	Araç-amaç hesabı	Doğrudan	– Çıkarlar
Biçimsel ...	Araç-amaç hesabı	Doğrudan	– Kurallar, yasalar, düzenlemeler
Tözel ...	Gerçekliklerin değerlere tabi olması	Doğrudan	– Değerler

Kalberg, bu rasyonalite tiplerinin eylem tipleriyle ilişkisini şu şekilde ifade etmiştir: "Pratik ve biçimsel rasyonalite tipleri, insanın amaçlı-rasyonel eyleme dönük kapasitesine dayanır; tözel rasyonalite ise değere-bağlı rasyonel eylemden köklenir" (Kalberg, 1980: 1160). Bu rasyonalite tiplerinin kendi aralarındaki ilişki ise şu şekilde ifade edilebilir: "Weber'e göre; araçsal ya da biçimsel rasyonalite perspektifinden bakıldığında, değere-bağlı ya da tözel rasyonalite daima irrasyoneldir (...) Değere-bağlı rasyonalite *araçsal bakımdan* irrasyoneldir; biçimsel rasyonalite ise *tözel bakımdan* irrasyoneldir" (Bologh, 1984: 176, italikler bana ait).[49]

Açıkça görüleceği üzere, Weber'de amaçlı-rasyonalite, hem biçimsel rasyonalitenin hem de "salt uyum sağlamaya dayalı pratik rasyonalite"nin (Kalberg, 1980: 1153) temelidir. Bu durumda biçimsel rasyonalite, Weber açısından, modern zamanların "doğru/işlevsel rasyonalite"sidir. Bu özelliğiyle de, sosyal eylemi anlamaya dönük ideal-tipik inşanın başlangıç noktasıdır.

Öte yandan, doğru rasyonalite ile pratik rasyonalite, Weber'in yukarıdaki altı maddeli eylem tipleri skalasında (1) ve (2)'ye tekabül etmektedir. Gelgelelim buradaki çözümlemeler sonucu, bu ikisi arasındaki ayrım *metodolojik bakımdan* belirsizleşmeye başlar. Zira salt uyum sağlamaya dayalı pratik rasyonalite, tanımı gereği, çağın hâkim rasyonalite biçimi ve dolayısıyla da doğru rasyonalitesi olan biçimsel rasyonaliteye doğrudan uyum gösterir. Bu, bir anlamıyla, doğru rasyonalitenin amaçlı-rasyonaliteyle birebir örtüşmesi demektir: Hem pratik rasyonalitenin hem de biçimsel rasyonalitenin temelinde yer alan amaçlı-rasyonalite, doğru rasyonalite halini alır. Diğer anlamıyla ise, çağın doğru rasyonalitesi olan ve bu veçhile anlama sorunsalında başat rol üstlenen biçimsel rasyonalitenin aslında kurumların rasyonalitesi ya da *kurumsal rasyonalite* olduğu görülür (ki Weber'in bu rasyonaliteyi *Zeitgeist*'laştırma ve 'Kapitalist' ya da 'Bürokrat' gibi *anonim tiplerde* cisimleştirme eğilimine girdiği dahi söylenebilir).

Şu halde 'kurumsallaşmış anlamlar'ı, kurumsal rasyonalite demek olan ve amaçlı-rasyonaliteye dayanan biçimsel rasyonalite tesis etmektedir. Öyleyse denebilir ki; "eylem teorisi çerçevesinde,

49. Bilimsel ve entelektüel etkinliğe atıfta bulunan "teorik rasyonalite", aslen araştırmacının tutumuna işaret ettiğinden ve dolayısıyla bizi epistemolojik bir tartışmaya götüreceğinden dolayı, burada konu dışıdır.

eylemin motivleri, kurumsallaşmış değerlerle, yani normatif olarak bağlayıcı davranış beklentilerinin özneler arasındaki geçerli anlamıyla *uyumlulaştırılmaktadır*" (Habermas, 1998: 209, çeviri değiştirilmiş ve italikler eklenmiştir).

Weber'in *Verstehen* anlayışı, aktörün kendi eyleminde gözettiği amacı, yani öznel anlamı hedeflemesine karşın, kurumsal rasyonaliteden temellenen kurumsallaşmış anlama, yani nesnel anlama varmaktadır. Gözlemcinin inşa ettiği anlam kategorileri, Weber'in metodolojik bireyciliğinin temel belirleyeni olan öznel anlama ulaşmak şöyle dursun, aslında sosyal durumların nesnel mantığını (yani, rasyonel durumların rasyonel mantığını) tesis etmekte ve üstelik de bu nesnel mantığı, bireyler arası ilişkilerdeki *rasyonel davranış beklentileri* şeklinde doğrudan tekil bireylere yüklemektedir.[50]

Sonuç olarak; sosyo-ontolojik düzlemde (metodolojik bireyciliğin ontolojik tezinin aksine) kültürel/kurumsallaşmış anlamları, yani sosyal normları bizzat kendilerinde cisimleştiren sosyal kurumlar, metodolojik düzlemde de (metodolojik bireyciliğin metodolojik tezinin aksine) bu özellikleriyle *Verstehen*'in temel kalkış noktası haline gelmektedir. Dolayısıyla, *Verstehen* (araştırmacının eyleme eklediği 'amaç' olarak 'rasyonalite') öznel anlama varamadığı ve normatifleştiği, eylem ideal-tipleri (bir ideal-tip olarak 'rasyonalite') yapısal modellere dönüştüğü ve rasyonalite ilkesi de (çağın kültürel anlamı olarak 'rasyonalite') *Zeitgeist*'laşma eğilimi taşıdığı için ve ayrıca, bu bölümün Giriş kısmında koyduğumuz tahditlerin de ayrı ayrı metodolojik engeller çıkaracağı aşikâr olduğundan dolayı, metodolojik bireyciliğe giden Weberci hat kapalıdır!

ÖZNELCİ YOLUN SON KEZ ZORLANMASI: F. A. HAYEK

Weber'in, öznelci bir sosyoloji anlayışını metodolojik bireycilik ilkesine dayandırma niyetinde olmasına karşılık, bu ilkeyi savunmak için sistematik bir epistemolojik argümantasyon geliştirmediğine dikkat çekerim. Kuşkusuz Weber'in, her türlü teorik bağlanımdan/yükümlülükten uzak durma isteği dikkate alındığında, böylesi sistematik bir girişimden bilhassa kaçındığı da pekâlâ söylenebilirdi. Her ne olursa olsun, sosyal bilimin ve-

50. Bunun, daha sonra Popper tarafından "durum mantığı" olarak kavramsallaştırıldığını göreceğiz.

rilerinin öznel karakterine vurgu yapmak suretiyle bu türden bir savunuya girişen en önemli düşünür, Avusturya doğumlu İngiliz iktisatçı F. A. Hayek olmuştur.

Hayek'in metodolojik bireycilik anlayışını, Max Weber'in, Alfred Schutz'un ve hocası Ludwig von Mises'ın fikirlerinden hareketle geliştirdiği söylenebilir; ama belki de en fazla borçlu olduğu kaynak, Menger'in en başta gerçekleştirdiği metodolojik bireycilik formülasyonudur (bkz. Udehn, 2001: 114).

Hayek'in öznelci sosyal bilim savunusu, denge analizindeki ve Mises'ın praksiyolojisindeki yalıtılmış insan varsayımını temel bir problem olarak görmesi ve böylece Avusturyalılar içerisinde ayrışmaya neden olmasıyla başlamıştır. Zira Hayek'e göre, ana-akım neo-klasik iktisadın düşündüğünün aksine, insanlar sosyal ve kültürel varlıklardır ve analiz çerçevesine bunu sokabilmek için, *Verstehen*'le ve ideal-tiplerle çalışmak ve insanların sahip oldukları planların karşılıklı bağımlılığını açıklayabilecek bir teorik çerçeve oluşturmak (ki bu arayışın oyun teorisinin habercisi olduğu pekâlâ söylenebilir) gerekmektedir.

Hayek'e göre; doğal fenomenlerin nesnel karakterinin aksine, insan eylemleri öznel bir doğaya sahiptir. Zira ona göre doğal nesneler, insanların onların hakkında ne düşündüklerinden bağımsızdırlar; oysaki insanların dünya hakkında neler düşündükleri, sosyal bilim açısından bir farklılık yaratır:

> Gerçekte, sosyal ya da insani eylemin nesnelerinin çoğu, terimin Bilimler tarafından ve "kanaatler"e karşıt bir biçimde kullanıldığı özel dar anlamıyla "nesnel olgular" değildir ve bunlar asla fiziksel terimlerle tanımlanamazlar. İnsan eylemleri söz konusu olduğunda, nesneler, eyleyen insanların onların olduklarını düşündükleri şeylerdir (Hayek, 1955: 26-27).

Hayek, buradan bir adım daha ileri giderek, sadece insan eyleminin nesnelerini değil, tüm sosyal ilişkileri ve sosyal kurumları da insanların onlar hakkındaki düşünce ve kanaatlerine bağlar ve böylelikle, Weber'deki benzer bir pasajda da gördüğümüz üzere, öznelci metodolojik bireyciliğin temel tezlerinden birisini dile getirmiş olur:

> Sadece insanın dışsal nesnelere yönelik eylemi değil ama aynı zamanda insanlar arasındaki tüm ilişkiler ve tüm sosyal kurumlar da, ancak ve ancak, insanların onlar hakkında düşündükleriyle anlaşılabilir (Hayek, 1955: 33).

Buraya kadar Hayek'in, öznelci bir metodolojiyi epistemolojik argümanlarla haklılaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Hayek, bilgi hakkında ve en çok da onun edinilmesi için işe koşulması gereken yöntem hakkında konuşmaktadır. Scott'ın (1961: 331-332), Hayek'in koyduğu metodolojik bireycilik ilkesinin gerçek anlamıyla 'metodolojik bir ilke' olduğu görüşü bu noktaya kadar doğrudur: Gerçekten de Hayek, sosyal bilimcinin, "insanların düşündükleri ya da yapmaya niyetlendikleri şeylerden *işe başlaması* gerektiğini" (1955: 33, italikler bana ait) ya da birazdan açıklayacağımız bir sofistikasyon farkıyla, "bireyleri eylemlerine yönelten kavramlardan *işe başlaması*" (1955: 38, italikler bana ait) gerektiğini belirtir ve buna sebep olarak da, sosyal bilimin verilerinin öznel karakterini gösterir. Gelgelelim, Scott'ın düşündüğünün aksine, Hayek'in öznelciliği daha derine gider ve ontolojik bir karakter kazanır. Sadece topluma dair bilgimiz, insanların inançlarına dair bilgimizle sınırlı değildir; bizzat toplumun kendisi, bireylerin inançlarından müteşekkil bir şeydir. Topluma dair bilgimizin bireylerin inançlarına dair bilgimiz olmasının sebebi de budur. Nitekim Hayek, aşağıdaki pasajla, metodolojik bireycilik ilkesinin içerdiği ontolojik teze katıldığını beyan etmiş olur:

> Bildiğimiz şekliyle toplum, adeta bireylerin taşıdığı kavram ve fikirlerden teşkil olmaktadır; sosyal fenomenler bizim tarafımızdan tanınırlar ve bizim için, sadece insanların zihinlerinde yansıdığı kadarıyla bir anlama sahiptirler (Hayek, 1955: 33-34).

Bu noktada, buraya kadarki çıkarımlardan hareketle varılması muhtemel bazı yanlış anlamaları gidermek gerekebilir. Öncelikle Hayek, ortaya koyduğu argümantasyon vasıtasıyla, sosyal bilimin sadece birey-insanların düşüncelerini araştırması gerektiğini söylüyor değildir. O daha ziyade, sosyal bilimin sosyal yapılarla ilgili olduğunu ama sosyal yapıların gerçek unsurlarının, bir bireyler çoğulluğunun zihinlerinde var olan inançlar olduğunu iddia etmektedir.

Diğer yandan, buradan hareketle Hayek'in, sosyal bilimcilerin sadece gündelik hayatta kullanılan kavramları kullanmaları gerektiğini savunduğu da düşünülebilirdi. Gelgelelim Hayek, buna karşı, gündelik hayatta kullanılan kavramların sosyalbilimsel analizde sadece bir başlangıç noktası olduğunu, zira

sosyal fenomenlerin aslında "pek çok insanın eylemlerinin niyetlenilmemiş ya da tasarlanmamış sonucu" (Hayek, 1955: 25) olduğunu belirtir.

Hayek, bireylerin fikir ve inançlarına yaptığı metodolojik yatırımı daha da derinleştirmek için, insanları eylemlerine motive eden ve sosyal fenomenlerin *kurucusu* olan fikirler ile insanların bu sosyal fenomenlere dair ve onları açıklamak için oluşturdukları *spekülatif* fikirler arasında bir ayrıma gider. Bunu, sosyal yapıya neden olan fikirler ile onu izah etmeye çalışan fikirler arasındaki bir ayrım olarak kabul edebiliriz. Kuşkusuz söz konusu spekülatif fikirler zaman zaman nedensel bir rol oynayabilirler ama Hayek'e göre yine de söz konusu ayrım bakidir. Nitekim Hayek'e göre; 'toplum', 'ekonomik sistem', 'kapitalizm' ya da 'emperyalizm' gibi kolektif kendilikler, bu türden spekülatif fikirlere tekabül etmektedirler:

> Bu sözde-varlıklara "olgular" olarak davranmaktan ısrarla uzak durmak ve sistematik bir biçimde, insanların kendi eylemlerine dair teorilerinin sonuçlarından değil, onları eylemlerine yönelten kavramlardan işe başlamak, sosyal bilimlerin öznelciliğiyle yakından bağlantılı olan metodolojik bireyciliğin ayırt edici özelliğidir (Hayek, 1955: 38).

Sosyal bilimin öznelciliği ve bireyciliği, Hayek'e göre doğa bilimleriyle arasındaki en önemli farklılıktır. Udehn'e (2001: 117) göre bu fark epistemolojiktir ve Hayek bunu, metodolojik bireyciliği desteklemek için kullanır.[51] Hayek'e göre doğa bilimlerinde karmaşık fenomenler gözlemlenebilirdirler; dolayısıyla maddi şeylerin, onları oluşturan parçalar üzerinden analiz edilmeleri gerekir. Bu yüzden doğa bilimlerinin yöntemi 'analitik'tir. Sosyal bilimde ise durum tam tersidir. Zira burada doğrudan gözlemlediğimiz parçalar sadece bireylerdir ve bu yüzden karmaşık fenomenlerin *inşa edilmeleri* gerekir. Dolayısıyla sosyal bilimin yön-

51. Nitekim Hayek, sosyal bilimin temel özellikleri olarak gördüğü bu ikilinin karşısına, doğa bilimlerinin yöntemini taklit etmek anlamına gelen "bilimperestlik" [*scientism*] başlığı altında topladığı iki günahı koyar: Nesnelcilik ve kolektivizm (ya da tarihsicilik). Hayek, nesnelciliği, "insan zihninin işleyişine dair öznel bilgimizi devredışı bırakmaya dönük muhtelif teşebbüsler" ya da bir başka deyişle, " 'içebakış'tan [*introspection*] temellenen bilgi olmaksızın" sosyal bilim yapmaya çalışan tüm teşebbüsler olarak tanımlamaktadır (Hayek, 1955: 44, 45). Kolektivizm itham ise zaten metodolojik bireycilik ilkesinin alamet-i farikası olduğu için, ileride etraflıca irdelenecek bir mesele olarak burada ayrıca ele alınmayacaktır.

temi 'bileştirici' [*compositive*] ya da 'sentetik'tir.[52] Şu halde sosyal bilimcinin tüm dikkatini vermesi gereken karmaşık fenomenler, pek çok insanın bilinçli eyleminin niyetlenilmemiş sonuçları olan türden fenomenlerdir. Hayek, hem Menger'e hem de Weber'e olan borcunu tam da bu noktada sergiler:

> [Sosyal bilimlerin teorileri] sosyal bütünlüklerle bütünlükler olarak ilgili değildir; empirik gözlem aracılığıyla bu bütünlüklerin davranış ya da değişim yasalarını keşfediyormuş gibi yapmazlar. Onların görevi, daha ziyade, (...) tarihçilerin fiilen buldukları unsurları anlamlı bir bütün halinde bir araya getirmeleri gerektiğinde kullanabilecekleri yapısal ilişkiler şemaları sağlamak için, söz konusu sosyal bütünlükleri inşa etmektir (Hayek'ten aktaran Udehn, 2001: 119).

Udehn'e sorarsak; bu pasajda metodolojik bireycilik, sosyal bütünlüklere ilişkin empirik yasalar araştırmanın karşısına konmaktadır. Gerçekten de Menger'in kurumlara yönelik yukarıda aktardığımız 'sahih' [*exact*] ve atomcu analiz modelini sahiplenen Hayek, bunun doğal bir sonucu olarak, bu modele kaynaklık eden, sahih analizin atomculuğu ile empirist yaklaşımın kolektivizmi arasında yine Menger'in vazettiği karşıtlığı da sahiplenmektedir. Hemen fark edileceği üzere bu yaklaşım, Weber'den de büyük etkiler taşımaktadır. Dolayısıyla Hayek, empirist yaklaşıma dayalı bir sosyal bilimi kabul etmemektedir. Bu araştırma türü, tarihe aittir. Oysaki sosyal bilimin görevi, kolektif bütünlüklere dair bireyci modeller sağlamak suretiyle tarihe yardımcı olmaktır. Bu, Weber'de çok daha gelişkin halini gördüğümüz üzere, Menger'in teorik iktisat ile tarihsel iktisat arasına koyduğu ayrımı, sosyoloji ile tarih arasındaki bir ayrım olarak ikame etme girişimidir.

Varılan bu noktada, Hayek'in öznelci bir metodolojik bireyciliği savunmak amacıyla geliştirdiği sistematik argümantasyonun temel hatlarıyla sergilendiği söylenebilir. Buna karşılık, Hayek'in metodolojik bireycilik ilkesinin, hem bu argümantasyonun taşıması gereken içerimler açısından hem de bunun daha sonraki

52. Buradaki doğa bilimlerine ilişkin yargının çok büyük ölçüde sorunlu olduğunu düşünsek de (zira Hayek'in de *reddederek sahiplendiğini* gördüğümüz empirist safsatanın öne sürdüğünün aksine, doğa bilimlerinin açıklayıcı güç atfettiği pek çok mekanizma, aslında gözlemlenebildikleri için değil *etki doğurdukları* için var kabul edilir), konumuzun dışına çıktığı için bunu bir yana koyarak, şimdilik, bizzat buradaki anlam teorisinin pozitivist/araçsalcı bir karakter taşıdığını vurgulamakla yetinelim. Bu husus, ilerleyen kısımlarda aşama aşama açımlanacaktır.

çalışmalarıyla arasındaki uyumsuzluk açısından bir gerilim ve bir açmazla malul olduğunu iddia edeceğim: a) Epistemolojik gerilim ve b) Sosyo-ontolojik açmaz.

a) Buradaki temel mesele, metodolojik bireycilik ilkesinin doğası gereği içermesi ya da en azından karşısında herhangi bir tavır geliştirmesi gereken *indirgemecilik* meselesidir. İndirgemeci programın metodolojik bireycilik ilkesiyle ilişkisine dair ayrıntılı bir tartışmayı bilâhare açacağım. Burada sadece, Hayek'in bu hususta özgün ama gerilimli tavrını irdeleyeceğim.

Buradaki derdi netleştirmek adına, ilkin, Goldstein'ın (1956: 264-265) Hayek'e yönelttiği ve önemli gördüğüm bir eleştiriyi aktaralım. Goldstein'a göre Hayek, bireylerin eylemlerinin öznelliğine vurgu yaparken, 'zihin'in fenomenolojik ve psikolojik anlamlarını birbirine karıştırmaktadır. Hayek, metodolojik bireyciliğe varan temel hamlesini bence tam da buna dayanarak yapmakta ve düşünce ve deneyimin nesnel sosyo-kültürel *bağlamını*, deneyimleyen bireyin öznel bakış açısından hareketle ele almayı önermektedir. Bu hatanın, Hayek'i aşağıda irdeleyeceğimiz *yarı-indirgemeci* pozisyona ve bunun yarattığı gerilime götüren önemli bir motiv olduğunu ve daha sonra sosyo-ontolojik düzlemde kendini gösterecek açmaza da tam bu yüzden düştüğünü düşünmekteyim.

Sosyal bilim teorileri içerisinde, en genel anlamıyla, bir yanda doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde yöntem birliğini savunan ve buna bağlı olarak da evrensel yasalar vasıtasıyla sosyal teorinin psikolojiye ve psikolojinin de fizyoloji aracılığıyla fiziğe indirgenebileceğini düşünen empirist/pozitivist geleneğin, diğer yanda ise indirgemecilik karşıtı olup, insan toplumlarının tarihsellikleri içinde organik bütünlüğünü ve tin ya da kültür bilimlerinin biricikliğini savunan, doğa bilimlerinin empirik açıklama modelleri karşısında sosyal teoride *Verstehen*'in üstünlüğüne inanan ve Alman romantizminden beslenen anlamacı geleneğin yer aldığı bir kamplaşmadan söz edilebilir. Hayek, bu karşıt iki gelenek arasında, Weber'inkine çok benzeyen bir pozisyon almaktadır: Buna göre, grupların davranışları bireylerin davranışları aracılığıyla açıklanmalıdır; ama bireylerin psikolojileri herhangi bir şeye indirgenemez.[53] Hayek, tıpkı Weber gibi, bilimsel bilginin gelecekteki gelişimi içerisinde, her bir zihin durumumuza dair fiziksel bir açıklamanın geliştirilebileceğini ilke olarak kabul eder; ama

53. Hayek'in bu pozisyonuna dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Brodbeck, 1973.

gelgelelim, bu mümkün olsa ve başarılsa dahi, *geriye* hep,"eski" zihin kategorilerimizi korumamızı gerektiren *bir şeyler kalır*. Zira "bu kategorilerin oluşumlarını açıklayabilecek ve bunların 'arkasındaki' fiziksel olguları bilebilecek durumda olsak dahi" (Hayek, 1955: 49), bu, araştırmacının kendi zihin durumu vasıtasıyla ulaştığı söz konusu kategorilerin anlamaya dönük gücünü ortadan kaldırmaz.

Dolayısıyla Hayek, bir anlamda indirgemeci, bir diğer anlamda ise indirgemecilik karşıtıdır. Peki, yukarıda italikle vurguladığım üzere, "geriye kalan şey" nedir? Hayek, insani ve sosyal karakteristiklerin nihayetinde atomlar ya da elektronlar olduğu fikrine ya da toplumun organik bir bütünlük olduğu görüşüne değil, *bireyin biricikliği* inancına itibar eder. Geriye kalan, büyük harfle Birey'dir. Dolayısıyla bunun, sosyal bilimler metodolojisi tartışmalarındaki en açık liberal pozisyon olduğu söylenmelidir:[54] Zira burada, birazdan aktarılacağı üzere, bireyin özgür iradesine ve bağımsız karar alma gücüne dair açık bir politik inanç söz konusudur. *Verstehen*, tam da bu yüzden, bu biricik olanı anlamanın aracı olarak sosyal analizin biricik yöntemi olmak durumundadır.

Ancak empirist/pozitivist geleneğin temel bir bileşeni olan indirgemeci programın sosyal olanı bireysel olana indirgerken sahiplenilmesi, öznelci bir sosyal bilim savunusu açısından ciddi bir gerilim kaynağıdır. Çünkü Hayek'in savunduğu yarı-indirgemecilik, Weber'de de tartıştığımız üzere, kaçınılmaz bir biçimde normativizme varmak durumundadır. Bunun temel sebebi şudur: Eğer bireysel olanın fiziksel ve biyolojik süreçlere indirgenmesi reddediliyorsa (ki içebakış yöntemi ve bunun doğal sonucu olan empati ilkesi bunun için geliştirilmişti), bireylerin inançlarından, niyetlerinden, isteklerinden vs hareketle yapılacak çıkarımların ya da daha doğrusu bireylere yapılacak inanç, niyet, istek vs atıflarının bize verebileceği tek şey, verili toplumda iş görecek bir pratik öneriler dizgesi (ki bu tam da von Mises'ın praksiyolojisidir), aktör söz konusu olduğunda da normatif bir tablo şeklinde

54. Buna bir itiraz olarak, "bireyin biricikliği" inancının bizzat Alman romantik geleneğinden kaynaklandığı ileri sürülebilirdi. Ancak, bu söz konusu inancın romantik gelenek içerisinde nasıl "devlet" ya da "ulus" gibi bütünlükleri *bireyleştirdiğine* dair daha önce yaptığım çıkarımlar hatırlanırsa, Hayek'in, tıpkı Weber gibi, "biriciklik" inancını bu organizmacı türümcülükten kurtarıp liberal bir temele oturtmayı amaçladığını görmemiz gerekir. Burada bunu, politik bir sorun olarak değil ama sosyal bilimin neliğine dair bir sorun olarak gördüğümü bilhassa vurgulamak isterim.

çizilmiş bir kişilik olacaktır. Bunun en önemli sebebi ise, Hayek'in bireylerin inançlarına açıklayıcı güç atfetmesi ama bu inançların oluşmasındaki *sosyal nedenleri* analiz dışı bırakmış olmasıdır. Diğer yandan, Hayek'in 'Birey'e vardıktan sonra indirgemecilik-karşıtı bir pozisyon alması, şimdi ele alacağım sosyo-ontolojik düzlemdeki açmazının da temel sebebi olacaktır.

b) Weber'de, mümkün olup olmadığı bir yana, metodolojik bireyciliğin politik bireycilikten ısrarla ve itinayla ayrı tutulmaya çalışıldığını görmüştük. Ancak bilhassa von Mises'la birlikte bu ayrımın iyice silikleştiği ve metodolojik bireyciliğin liberalizmin politik doktriniyle ayrılamaz ve hatta kimi durumlarda özdeş hale geldiği görülmektedir. Gelgelelim bunu metodolojik bireyciler arasında ilk kez açıkça deklare eden Hayek olmuştur. "Individualism: True and False" ["Doğru ve Yanlış Bireycilik"] adlı makalesinde (Hayek, 1948: 1-32) "doğru bireycilik" ile "yanlış bireycilik" ayrımı yapan Hayek, Fransız Aydınlanması'ndan beslenen toplum sözleşmesi fikrini ve buradan doğan sosyal kurumların tasarım ürünü olduğu anlayışını reddederek, İskoç Aydınlanması'nın 'kendiliğinden düzen' fikrini benimsemiştir. Nitekim insan eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları olarak sosyal kurum ve fenomenler fikri, politik karşılığını tam da burada bulmuştur.

Menger'le birlikte, düzen tipleri hususunda, organizasyonlar (yasama eliyle tasarlanmış kurumlar) ve organizmalar/kendiliğinden düzenler (dil, piyasalar, hukuki normlar ve para gibi, tasarlanmamış kurumlar) ayrımına giden Hayek, teorisinin ana gövdesini, kendiliğinden düzenlere ve bunların tarihin seyri içerisindeki gelişme biçimine vakfetmiştir.[55] Nitekim Hayek'in daha sonraki çalışmalarında buradan doğan kültürel evrimciliği, sosyal kurumların evrimini Hume'un tarzında incelemeye yönelen[56] ve

55. Tam da bu noktada, Marx'ın ironik vurgusunu hatırlamak gerekir: "İktisatçılar için bir tek işlem biçimi vardır. Onlar için ancak iki tür kurum vardır: yapay ve doğal" (Marx, 1992: 110). Bu demektir ki Hayek, teorisinin ana gövdesini "doğal" kurumlara vakfetmiştir.

56. David Hume'un teorisinde içkin kurumsalcılık, toplum sözleşmesi fikrinin aslında sadece politik amaçlarla icat edilmiş bir kurgu olduğuna yaptığı vurguda kendini göstermektedir. İskoç Aydınlanması'nın, bireylerin niyetli eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları fikrinin bir kurum olarak piyasaya uygulanırken ne tür bir bükülmeye uğradığını Adam Smith örneğinde görmüştük. Kendi faydası için çalışırken istemeden kamusal faydayı geliştiren bireyler fikri ve bunun gizemli bir mekanizma şekline büründürüldüğü 'görünmez el' kavramsallaştırması, bizzat Hayek'i de cezbeden temel bir motivasyon kaynağıdır.

evrimci kurumsalcılık olarak tanımlanabilecek bir yaklaşıma yol açmıştır.

Hayek'in vardığı bu yer, sosyal kurumların ortaya çıkışlarını ve süregelen varlıklarını, sosyal bütünlüğün sürdürülmesindeki katkılarıyla açıklayan ve en azından metodolojik bireyci bakış açısından bakıldığında düpedüz işlevselci olan bir tarih ve toplum teorisi olmuştur:

> ...bir çeşit düzene sahip olan yapılar varlıklarını sürdürürler çünkü içlerindeki unsurlar, bu düzenin idamesini sağlamak için zorunlu olan şeyleri yaparlar (...) parçaların bütünün gereklerine uyumu, bu türden yapıların niçin var olduklarına dair açıklamanın zorunlu bir parçası haline gelir (Hayek'ten aktaran Udehn, 2001: 283).

Bunun sosyo-ontolojik düzlemdeki doğal çıktısı da kurumların ortaya çıkışlarına ve idamelerine dair bireyci modeller oluşturmaktan vazgeçilmesi ve sosyal kurumların dışsal anlamda verili kabul edilmesidir. Kurumsal evrimcilik ile metodolojik bireycilik arasındaki gerilim, iflah olmaz cinstendir ve nitekim Hayek 1960'larla birlikte metodolojik bireyciliği zikretmeyi bırakmıştır:

> Bir grup içerisindeki eylemlerin genel düzeni (...) bireylerin eylemlerinde gözlemlenebilir olan düzenlilikler toplamından daha fazla bir şeydir ve tümüyle bunlara indirgenemez (...) O daha fazla bir şeydir çünkü bütünün varlığı parçalar arası etkileşimle tümüyle izah edilemez (Hayek'ten aktaran Udehn, 2001: 283).

Nitekim Hayek'e göre; bireysel davranış kurallarının işlevlerini keşfetmeden önce, genel eylem düzenini/sistemini inşa etmemiz gerekir (aktaran Udehn, 2001: 282). Bizce artık daha fazla çıkarımda bulunmaya gerek yoktur; zira Hayek bu noktada Parsons'ın işlevselci eylem teorisinin kıyılarına varmıştır ve bu eylem teorisinin metodolojik bireycilikle hiçbir bağının olmadığı, Popper ve izlemizlerine dönük ilerideki analizlerde sarih bir biçimde ortaya konacaktır. Nitekim Hayek, 1980'lerde kaleme aldığı son çalışmalarında, sosyo-ontolojik açıdan varılan bu yeri net bir biçimde belirtmektedir: "...toplumun unsurları, bireyler ve *organizasyonlardır*" (Hayek'ten aktaran Udehn, 2001: 381d, italikler bana ait).

Hayek'in, bir anlamıyla, Weber ile Popper arasındaki geçiş figürü olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Nitekim T. Hutchison'ın

(1981: 216) yaptığı, von Mises'ın etkisindeki 1. dönem Hayek ve Popper'ın etkisindeki 2. dönem Hayek ayrımını ödünç alırsak,[57] sonraki kısımda Popper'ın görüşleri ayrıntılı bir biçimde irdelendiğinde, sosyal kurumların Hayek'in teorisi içerisinde değişen statüsünün sebepleri daha net ortaya çıkacaktır. Hayek'in ilk başlarda Weber'den devraldığı öznelci sosyal bilim arayışı, Weber'de kültürel yapıların yarattığı gerilime benzer bir biçimde, bireyi kültürel bir varlık olarak tanımlamanın metodolojik bireyci açıdan yarattığı açmazlarla malul olmuştur. Sonraki dönemlerde yöneldiği kurumsalcı hat ise, onu, Popper ve tilmizlerinin *nesnelci kurumsalcılığıyla* birleştirmiştir. Metodolojik bireycilik ilkesinin Popper ve tilmizlerinin kurumsalcılığı vasıtasıyla nasıl bir işlevselci sosyal eylem teorisine dönüştüğü ileride ayrıntılı bir biçimde ele alınacağından, öznelci hattın metodolojik bireyciliğe kapalı olduğunu bir kez daha teyit ederek, Hayek'le ilgili tartışmayı kapatabilirim.

57. İlgili literatürde, Popper etkisinin varlığına dair genel bir mutabakat söz konusudur. Bu hususta tek tartışma, söz konusu ayrımı bu denli kesin bir ayrım olarak koymanın doğru olup olmayacağına ilişkindir. Nitekim Hayek'in ikinci dönemde "yanlışlamacılık"a da ilgi göstermeye başladığı belirtilmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Karl R. Popper ve Metodolojik Bireyciliğe Giden Nesnelci Yol

Bilindiği üzere Popper, analitik felsefe geleneğinin önemli figürlerinden birisidir. Dolayısıyla ele alınan figürün eserlerinin karakterine uygun olarak dolambaçlı bir üslupla oluşturulan Weber bölümünün tam aksine, bu bölümde, Popper'ın çalışmalarının bütünüyle analitik-argümantatif içeriğine uygun ve dolayısıyla doğrudan çelişkilere odaklanan bir akıl yürütme tarzı benimsenmiştir. Nitekim aynı durum, Popper'ın tilmizleri olan J. W. N. Watkins ve J. Agassi için de geçerlidir. Zira bir analitikçinin akıl yürütmesindeki giderilemez çelişkilere işaret etmek ve bunların varlığını gerekçelendirmek, o akıl yürütmenin terk edilmesi açısından yeterli olmalıdır.

POPPER'IN TEMEL KAVRAM VE FİKİRLERİ

Evrensel Sosyolojik Yasalar

Bu başlık altında, evrensel sosyolojik yasaların var olup olmadığı, yani sosyal bilimlerde doğa bilimlerindeki gibi evrensel genellemeler yapmanın mümkün olup olmadığı meselesini tartışmayacağım. Bu demektir ki; Popper'ın 'tarihsicilik'le giriştiği polemiğe iştirak etmeyeceğim. Amacım; Popper'daki evrensel sosyolojik yasa fikrini betimlemekten ibarettir ve bu betimlemeyi daha sonra, Popper'ın teorisinin temel unsurları arasında yapacağım eleştirel karşılaştırmada kullanacağım.

Popper, doğa bilimlerinin yasa ve hipotezlerine benzeyen sosyolojik yasa ve hipotezlerin var olduğunu açıkça zikreder (2004: 79). Bunun altında, fiziksel durum ve koşulların sosyal durum ve koşullarla benzer olduğu (yani aralarında niteliksel bir fark olmadığı), dolayısıyla her iki alanda da deney yapmanın ve benzer mühendislik projelerini yaşama geçirmenin mümkün olduğu savı vardır. Popper'ın bu savı, tüm temel nosyonlarının da temelini teşkil etmektedir. Nitekim Popper'a göre, yasaların evrensel geçerliliğinden asla tam emin olamayacak olsak da evrensel yasalar gereklidir, çünkü;

> ...sınırsız bir geçerlilik alanına sahip kanunlar aramamız gerektiği, bilimsel metodun önemli postülalarından biridir. Eğer bizzat kendileri değişmeye maruz kalan kanunlar kabul edecek olsaydık, değişme hiçbir zaman kanunlarla açıklanamayacaktı. Bu, değişmenin düpedüz mucizevi olduğunu kabul etmek olurdu. Bu da bilimsel ilerlemenin sonu olurdu; zira beklenmeyen gözlemler yapıldığında teorilerimizi gözden geçirmeye hiç ihtiyaç olmayacak ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen *ad hoc* hipotez her şeyi 'açıklama'ya yetecektir (Popper, 2004: 115-116).

Evrensel yasaların Popper açısından gerekliliğine ve mevcudiyetine değindikten sonra, artık dikkatimizi, bu evrensel yasaların Popper'ın teorisi içerisinde nasıl uygulamaya sokulduğuna yöneltebiliriz. Popper'a göre; yasalar, "evrensel bir vardır-önermesinin değillemesi biçiminde; yani bir 'yoktur'-önermesi biçiminde de ifade edilebilirler" (Popper, 2005: 92). Bu tanımlamayla, yasaların "yasaklar" olarak anlaşılabileceği görülür; yani bir yasa, "*şöyle şöyle bir şey meydana gelemez*" (Popper, 2004: 78) şeklinde ifade edilebilir; enerjinin korunumu yasasının "Enerjisiz çalışan aygıt

yoktur" ya da "Kesintisiz bir makine yapamazsınız" şeklinde ifade edilebilmesi gibi. Bu tarz bir ifadelendirmenin Popper'a göre ikiboyutlu önemi vardır. İlk olarak; bir yasa ancak bu şekilde ifade edildiğinde *yanlışlanabilir* hale gelir; buna karşılık evrensel varlık-önermeleri yanlışlanamazlar ve Popper'ın koyduğu ayrım ölçütü gereği bunlar, metafizik önermeler halini alırlar (Popper, 2005: 93). İkincisi ve konumuz açısından asıl önemlisi; yasalar bu şekilde formüle edildiklerinde, teknolojik anlamları belirgin hale gelir: Popper bunları, yasaların "teknolojik formu" olarak adlandırır (Popper, 2004: 78-79). Popper, bu türden yasalara dair sosyal bilimlerden şöylesi örnekler verir: "Hem tarımsal mallara gümrük vergileri koyup hem de hayat pahalılığını düşüremezsiniz", "Rekabet fiyatlarının temel fonksiyonlarını yerine getiren bir fiyat sistemine sahip merkezi planlı bir toplum olamaz", "Enflasyonsuz tam istihdam sağlayamazsınız" vs.

Popper'ın amacı; teknolojik bir sosyal bilime ve buradan da ileride ele alacağımız parçalı sosyal mühendisliğe [*piecemeal social engineering*] zemin hazırlamaktır. Nitekim Popper' göre;

> ...teknolojik bir sosyal bilimi hedefleyen bir metodoloji düşünebiliriz. Böyle bir metodoloji, sosyal kurumları ıslah etmek isteyenlerin çalışmasına vazgeçilmez bir temel teşkil edecek olan bütün olguları bulmak amacıyla, sosyal hayatın genel kanunlarının incelenmesine yönelecektir (Popper, 2004: 64).

Durum Mantığı

Popper'ı 'durum mantığı' yöntemine götüren akıl yürütme, temel motivini yine doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin yöntem birliğini tesis etme çabasından alır. Bunun önündeki temel engel, Popper'a göre, natüralizm-karşıtı tarihsicilerin (bunu tin bilimleri ve kültür bilimleri gelenekleri olarak anlayalım) temel tezi olan, sosyal durumların fiziksel durumlardan çok daha karmaşık olduğu (Popper, 2004: 36-37) ve sosyal dünyada fiziksel dünyadaki gibi tekbiçimlilikler/düzenlilikler bulmanın ve buradan evrensel yasalar çıkarmanın mümkün olmadığı (Popper, 2004: 31-32) varsayımıdır. Popper'ın, yöntem birliğini tesis etmek adına, bir önyargı olarak kabul ettiği bu varsayıma cepheden saldırması gerektiği aşikârdır.[1]

1. Bu varsayımı öne sürenlerin, yani tin bilimleri ve kültür bilimleri geleneklerinin, tam da Popper'ın devraldığı tarihselcilik [*historismus*]-tarihsicilik [*historisismus*] ayrımının mimarı olan gelenekler olması, başlı başına bir ironidir. Popper, bu ayrımı Troeltsch'ten almıştır ama Troeltsch'in Dilthey'ın tin bilimlerini ve tarihsel

Popper'a göre fiziksel durumlar da en az sosyal durumlar kadar karmaşıktır; hatta bir adım daha ileri giderek, sosyal durumların fiziksel durumlardan daha basit olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü fiziksel durumlarda olmayıp da sosyal durumlarda söz konusu olan kolaylaştırıcı bir unsur vardır ki bu da *rasyonalite* unsurudur. Popper'a göre "insanlar (...) şöyle ya da böyle rasyonel davranırlar ve bu da onların eylem ve karşı eylemlerinin nispeten basit modellerini kurmayı ve bunları gerçeğe çok yakın tahminler olarak kullanmayı mümkün kılar" (2004: 149). Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında önemli bir fark varsa eğer, o fark Popper'a göre sadece, sosyal bilimlerde "mantıksal ya da rasyonel inşa metodu" ya da "sıfır metodu" olarak adlandırılabilecek olan bir yöntemin mümkün ve gerekli olmasıdır.[2] Popper'ın "durum mantığı" [*logic of the situation*] ya da "durumsal mantık" [*situational logic*] olarak adlandırdığı bu yöntem,

> ...bütün ilgili bireyler bakımından tam rasyonellik varsayımına (ve belki de aynı zamanda tüm bilgilere sahip olma varsayımına) dayalı bir model kurma ve bu modeli bir çeşit sıfır koordinat olarak kullanarak, insanların gerçek davranışının model davranıştan sapmasını hesaplama metodudur (Popper, 2004: 149-150).

Dolayısıyla Popper'a göre sosyal bilimlerde " 'rasyonel davranış'tan ya da 'irrasyonel davranış'tan söz ettiğimiz zaman, davranışın durumun mantığına uygun olduğunu ya da uygun olmadığını kastetmiş oluruz" (Popper, 1984b: 97). Nitekim Popper, rasyonel olma özelliğini psikolojik bir açıklamaya dayandırmadığını, yani durum mantığı yönteminin bireyci olmakla birlikte psikolojik bir yöntem olmadığını ısrarla vurgulamaktadır: Durum mantığı, Popper'a göre, "ilke olarak tüm psikolojik unsurları dışarıda bırakır ve bunların yerine, nesnel durum öğelerini koyar"

relativizmini "iyi tarihselcilik" (yani "tarihselcilik") olarak tanımlamasına (Özlem, 2001b: 212-214) karşılık Popper, bizzat bu tarihsel relativizmi de kapsayan bir tarihsicilik tanımı ortaya atmıştır. Üstelik söz konusu ayrımın bir tin/kültür bilimleri doğa bilimleri ayrımını kesinkes önvarsaymasına karşın, Popper bu türden bir ayrımı asla kabul etmemekte ve tüm sosyal bilimler teorisini yöntem birliği temeline oturtmaktadır. Bu bakımdan, Popper'da gerçek anlamıyla bir tarihselcilik-tarihsicilik ayrımının söz konusu olup olmadığını tartışmak ilginç olabilirdi. Gelgelelim böylesi bir tartışma, bu çalışmanın kapsamı dışında kalacaktır.

2. Aslına bakılırsa Popper, böylesi bir farkın varlığına da razı değildir ve benzer bir yöntemin doğa bilimlerinde, bilhassa termodinamik ve biyolojide de bulunabileceğini öne sürmektedir (2004: 150d).

(1976: 103). Popper'ın durum mantığına yönelik en derli toplu anlatımını, uzunluğu pahasına aktarmayı gerekli görüyorum:

> Mantıksal iktisat incelemesi, tüm sosyal bilimlere uygulanabilecek bir sonuca varır. Bu sonuç, *nesnel* anlama yöntemi ya da durum mantığı olarak pekâlâ adlandırılabilecek *salt nesnel bir yöntemin* sosyal bilimlerde var olduğunu gösterir. Nesnel anlamaya ya da durum mantığına doğru yönelmiş bir sosyal bilim, öznel ya da psikolojik tüm düşüncelerden bağımsız olarak geliştirilebilir. Bu sosyal bilimin yöntemi, söz konusu eylemi psikolojiden gelecek ilave bir yardım olmaksızın durumun yardımıyla yeterli derecede açıklamak için, eyleyen insanların sosyal *durumunun* analiz edilmesine dayanır. Nesnel anlama ise, eylemin nesnel açıdan *duruma uygun* olduğunu fark etmeye dayanır. Bir başka deyişle durum, başlangıçta psikolojik gibi görünen (istekler, itkiler, anılar ve çağrışımlar gibi) unsurların durumun unsurlarına dönüştürülmesi suretiyle enine boyuna analiz edilir. Böylelikle, belirli isteklere sahip olan insan, durumu belirli nesnel *amaçların* peşinde koşması olgusuyla tanımlanabilecek bir insana; belirli anı ya da çağrışımlara sahip olan bir insan da, durumu belirli kuramlar ya da belirli malumatlarla donanmış olması olgusuyla tanımlanabilecek bir insana dönüşür (Popper, 1976: 102-103).

Görüldüğü üzere durum mantığının iki temel bileşeni vardır: amaçlar ve bilgi. Önce 'bilgi'den başlarsak; Popper, belirli bir sosyal durumdaki bir bireyin yaşama geçirdiği eylemleri açıklarken, o bireyin söz konusu durum gereği sahip olduğu malumata ve savunduğu teorilere dair nesnel ve sınanabilir hipotezler kurmanın mümkün olduğunu (oysaki söz konusu eylemleri açıklama iddiasıyla öne sürülen psikolojik varsayımları sınamaya tabi tutmanın mümkün olmadığını) düşünmektedir. Buradan hareket edildiğinde, eğer biz de sözgelimi Charlemagne'ın (Popper, 1976: 103) ya da Galilei'nin (Popper, 2001b: 181; 1963: 98) durumlarında bulunsaydık ve onların durum gereği taşıdıkları bilgi ve teorilere sahip olsaydık, çok büyük ihtimalle onlar gibi davranacaktık.[3]

3. Şüphesiz ki, bir bireyin sahip olduğu bilişsel donanımı tamamen psikoloji-dışı bir biçimde açıklamanın ne derece mümkün olduğu, tartışmaya son derece açıktır. "Bireysel davranışın açıklanması, en azından zımni olarak, bir failin bir durum hakkındaki öznel kavrayışlarına ve inanışlarına, onun öznel olarak akılda tutulan amaçlarına vb atıfta bulunur. Durum analizinin nesnelci karakteri, bu açıdan bakıldığında bir el çabukluğudur; zira Popper, bu psikolojik öğeleri bastırırken bir yandan da gizlice içeriye buyur eder: Yoksa açıklamalar, eylemlere dair değil bedensel hareketlere dair olurdu" (Jacobs, 1990: 566-567). Jacobs haklı olarak, eylemlere dair bir kuramın doğallığında taşıyacağı psikolojik içerimleri talep etmektedir: "...bireylerin eylemlerine dönük sosyal açıklamalarda, psikoloji vazgeçilebilir bir şey değildir;

Popper'a göre nesnel anlamanın bir diğer ayağı ise, 'amaçlar'ın nesnel olarak betimlenmesi ve açıklanmasıdır. 'Amaçlar'a dönük açıklamalarda psikolojik öğelerden tamamen kurtulmak isteniyorsa, 'amaçlar'ın nasıl tanımlandığı önem kazanır. Psikolojik bir unsur olan *arzu*nun, durumsal bir unsur olan *amaca* nasıl dönüştüğü, Popper tarafından tam olarak açıklanmadan bırakılmıştır. Bu hususta sistematik bir çaba gösteren, Popper'ın izleyicilerinden Ian C. Jarvie'dir.

Jarvie'ye göre amaçlar, *arzular*la (ya da *ihtiyaçlar*la) aynı şey değildir. Bu, iktisadın *istekler* ile *talepler* arasında çizdiği ayrıma benzemektedir. Çoğumuz, Jarvie'ye göre, aktif olarak güdülen amaçlar haline asla dönüştürmediğimiz ve örneğin piyasaya girerek edinmeye asla teşebbüs etmediğimiz (gizli ya da başka türlü) arzular besleriz. Diğer yandan, piyasaya girip bir şeyi satın almak için rekabet ettiğimizde, arzu talebe dönüşmüş olur. Aynı şekilde, toplum içinde bir şeye ulaşmak için eylediğimizde de, arzu (ya da ihtiyaç) amaca dönüşmüş olur (Jarvie, 1972: 30).

Jarvie'nin bu çözümlemesinde de görüldüğü üzere, neo-klasik iktisat teorisiyle kurulan bağ, durum mantığı yönteminin geneline hâkimdir. Nitekim Jarvie, "en gelişmiş sosyal bilim" olan iktisadın şu analizinin Popper tarafından tüm sosyal bilimlere genelleştirilmeye çalışıldığını söylemektedir: "Rekabetin derecesi, arzın esnekliği ve piyasanın ['ideal piyasa' anlamındaki] 'mükemmelliği' verili kabul edildiğinde, serbest piyasadaki fiyat, giderlerini asgariye gelirlerini de azamiye çekmek isteyen alıcı ve satıcıların sebep olduğu niyetlenilmemiş bir neticedir" (Jarvie, 1972: 9). Gerçekten de Popper, durum mantığı yöntemini açıklarken, iktisat biliminde denklemlerle ifade edilen, "(sözgelimi geleneksel peşin hükümler ve benzerlerinin etkisi altındaki) gerçek davranış ile 'saf tercih mantığı' esasına dayalı olarak beklenecek olan model davranış arasında karşılaştırmalar yapma yöntemi"ne atıfta bu

---

zira rasyonel eylem, amaçlar ve bilgi tarafından motive edilir ve bunlar da psikolojik öğelerdir" (Jacobs, 1990: 566). Aslında Popper, psikolojik bir yaklaşımdan kaçınmak adına, 'amaçlar' derken, sosyal olarak onaylanmış değerleri ve normları/kuralları kastetmektedir. Gelgelelim bu kavrayış, ileride ele alacağım üzere, onu hiç ummadığı mecralara sürükleyecektir. Öte yandan, bilgiye bilişsel-psikolojik unsurları tamamen dışlayacak şekilde 'durumsal' olarak atıfta bulunmak, yani bireyin "belirli kuramlar ya da belirli malumatlarla donanmış olması olgusu"nun psikolojik hiçbir içerim taşımadığını söylemek de, kulağa oldukça zorlama ve yapay gelmektedir. Böylelikle Jacobs, aslında, metodolojik bireyciliği psikolojist indirgemecilikten ayrı tutma çabasındaki tutarsızlığı yakalamış olmaktadır.

lunmaktadır.[4] Popper'ın verdiği örnekler hep iktisat alanındandır: Hayek'in "tercih mantığı", J. Marschak'ın "sıfır metodu" ve P. Sargant Florence'in sanayideki "büyük ölçekli operasyon mantığı" ile "fiili operasyonun mantıksızlığı" arasında yaptığı karşılaştırma (Popper, 2004: 150).

Popper, durum mantığı yöntemini, teorisinin geneliyle uyumlu hale getirmek için de bazı adımlar atmaktadır. Buna uygun olarak; sosyalbilimsel modellere konu olan durumlar ya da durum tipleri, Popper tarafından "problem durumlar" olarak tanımlanır (Popper, 1963: 238). Dolayısıyla insan eylemi, Popper'a göre, bilginin büyümesini ve tüm canlı organizmaların faaliyetlerini özetleyen aynı genel (P1→TT→EE→P2)[5] şemasının örneklendirilmesi, yani problem çözümü anlamına gelir.[6] Buna göre her zaman bir problemden hareket edilir (P1); sonra bir çözüm önerilir (TT) ve bu çözümün yanlış olduğu gösterilmeye çalışılır (EE). Bu gösterildiğinde ortaya çıkan başarısız eylem, bireyi yeni bir problem durumuyla (P2) yüz yüze getirir ama birey, P2 durumuna, P1'e kıyasla bilgisi artmış olarak girer. Popper'ın bu şemayı 'rasyonalite ilkesi'ne dayanarak oluşturduğu kolaylıkla görülebilir ve hatta buradan hareket edildiğinde, "eğer bir problemin olası bir çözümünü sağlıyorsa, bir teorinin rasyonel olduğu, tersi durumda ise irrasyonel olduğu" (Kekes, 1987: 266) dahi öne sürülebilir. Popper'ın deyişiyle; "Bir teori, ancak belirli bir *problem durumuyla* bağlantısı içerisinde kapsayıcı ve makul olabilir ve ancak bu ilişkisi tartışıldığında rasyonel olarak tartışılabilir" (Popper, 1963: 199).

Nitekim Jarvie, buradan bir adım daha atarak, 'amaçlar'ı, toplum hakkında bilgi edinme araçlarımız olarak tanımlar ve bu tanım, baştaki (yani P1 durumundaki) kısmi bilgimizi ve yanlış kavrayışlarımızı değiştiren bir şey olarak, toplum içinde gerçekleştirilebilir olan amaçlara atıfta bulunur: "Sosyal eylem, fiziksel evreni keşfedip öğrenmekle oldukça paralel bir şey olarak, sosyal

4. İktisadi inceleme yöntemine yapılan atıf, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda da tekrarlanmaktadır. Bkz. Popper, 1984b: 97.

5. P1: Başlangıçtaki problem durumu; TT: Deneme Teorisi [*Tentative Theory*]; EE: Yanlışın elenmesi [*Error Elimination*]; P2: Yeni problem durumu.

6. Gerçekten de Popper'a göre "tüm organizmalar, sorun çözen varlıklar olarak var güçleriyle çalışmakta (...) ve günün her saatinde sorun çözmekle uğraş[maktadırlar]". En önemli sorunları da, insanlar da dahil, "daha iyi yaşam koşullarının", yani "daha iyi bir dünyanın arayışıdır" (Popper, 2001a: 25, 29). Doğal durumlar ile sosyal durumların benzerliği üzerindeki vurgunun, bu çıkarımdaki temel kaygı olduğu söylenebilir.

evrene dair kesintisiz bir keşfetme ve öğrenme süreci olarak görülebilir" (Jarvie, 1972: 29). Ne var ki, durum mantığının iki temel bileşeni olan 'amaçlar' ve 'bilgi'nin bu şekilde birleştirilmesi ilgi çekici olsa da, buna dair iki eleştiri noktasına işaret edilebilir: a) Bu türden bir açıklama, tüm canlı organizmaları kapsayacak denli genel bir düzeyde olduğu için, belirli bir sosyal eylemi açıklamada ancak genel bir ilke olarak işlev görebilir; bu demektir ki, ele alınan eylemin özgünlüğünü açıklayamaz ve b) Sosyal eylemin 'amaçlar'ını keşifler yapma ve 'bilgi'yi artırma olarak tanımlamak ve bunu genelgeçer düzeye çıkarmak, sosyal gerçekliğe tekabüliyet meselesi açısından oldukça zorlama görünmektedir. İleride ayrıntılı bir biçimde ele alacağım üzere Popper, insanlardan problemlere bilim insanları gibi yaklaşmalarını beklemektedir ve 'rasyonel davranış' derken kastettiği de budur.

Toparlarsak; Popper'ın 'durum mantığı'nda, amaçların nesnelliğini (ve aynı anlama gelmek üzere, rasyonelliğini) psikolojik unsurlar değil bizzat *durum* belirlemektedir. Bireylerin durumları gereği edindikleri amaçlar ve yine durum gereği edindikleri malumat ve teorilerle birlikte, evrensel problem çözme şemasının bir tezahürü olarak durum mantığı tanımı tamamlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Popper'ın akıl yürütmesi kabaca şu şekilde formüle edilebilir:

1. İnsanlar, durumlarına uygun olarak davranırlar.
2. A tipi bir durumda, *X*, rasyonel ya da uygun davranma tarzıdır.
3. A durumu, ele alınan örnekte sağlanmıştır.

O halde;
Birey, *X* tarzında davranmıştır.

Metodolojik Bireycilik Tanımı

Metodolojik bireycilik zaten bu çalışmanın konusu olduğu için, bu başlık altında yapacağım tek şey, Popper'ın bu hususta ki yaklaşımını kendi pasajları üzerinden izlemek ve teorisinin temel yönelimiyle ilişkilendirmek olacaktır.

Popper, kendi metodolojik bireycilik anlayışını, doğrudan durum mantığından temellendirir. Aslına bakılırsa, Popper'ın metodolojik bireycilikten bahsettiği pasajlar çok sınırlı sayıdadır ve bunların en açık olanı da şudur:

> ...sosyal teorinin görevi, sosyolojik modellerimizi tasviri veya adcı ifadelerle; yani *bireylerin*, onların tutumlarının, ümitlerinin, ilişkilerinin terimleriyle dikkatlice kurmak ve analiz etmektir. Bu ise öyle bir postüladır ki, 'metodolojik bireycilik' diye isimlendirilebilir (Popper, 2004: 145).

Bununla birlikte Popper'ın, durum mantığı yaklaşımına uygun olarak, bu tanımlamayı her türlü psikolojik öğeden kurtarması gerekmektedir. Popper bu amaca varmada nasıl bir yol izlemektedir? Bu en iyi, Popper'ın Mill'e ve onun psikolojizmine dönük değerlendirmelerinde görülebilir.

Popper, Mill'in "toplum olgularının kanunları da insanların hareket ve tutkularının kanunlarından başka bir şey değildir" ve "İnsanlar bir araya gelince başka bir töz haline gelmezler" lafzını göklere çıkararak, bunun metodolojik kolektivizme karşıt olarak metodolojik bireycilik üzerindeki ısrarın neticesi olduğunu belirtmektedir: "[Psikolojizm] haklı olarak, devletler ya da sosyal gruplar gibi kolektiflerin 'davranış' ve 'eylemlerinin' insan bireylerin davranış ve eylemlerine indirgenmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir" (Popper, 1984b: 91). Gelgelelim Popper'a göre, bu övgüye değer metodolojik bireycilikten kalkıp, sosyal kurumları psikolojik nedenlere dayandırarak açıklamayı çıkarsamak yanlıştır; zira bu, toplum-öncesi bir "insan doğası" teorisini gerektirir. Sonuç olarak; "Sosyal ortamımızın yapısının belli bir anlamda insan yapımı olduğunu, bu yapıya ait kurum ve geleneklerin ne Tanrının ne de doğanın işi olmadığını, aksine bunların insani eylem ve kararların sonucu olduklarını ve yine onlar tarafından değiştirilebileceklerini kabul etmek gerekir. Ama bu, söz konusu kurum ve geleneklerin bilinçli olarak tasarlandıkları ve ihtiyaçlara, umutlara ya da itkilere dayanılarak açıklanabilecekleri anlamına gelmez" (Popper, 1984b: 93). Açıkça görüleceği üzere Popper buradan, 'insan eyleminin niyetlenilmemiş sonuçları' nosyonuna ulaşmayı hedeflemektedir.

Popper'ın buradaki temel amacı; psikoloji karşısında özerkliğini kazanmış bir sosyoloji tesis etmektir. Popper, psikolojiye sosyal bilimlerin temeli olarak bakamayacağımızı, çünkü psikolojinin taklit, dil ve aile gibi özünde sosyal olan kategorileri önvarsaydığını, dolayısıyla ille de bir indirgeme yapılacaksa psikolojiyi sosyolojiye indirgemenin daha umut verici sonuçlar taşıyacağını ve sosyolojinin ikili görevi gereği psikolojiden bağımsız, özerk bir alan olduğunu savunmaktadır (Popper, 1976: 101-102; 1984b: 93).

Popper'a göre; "Hem teorik hem de tarihsel sosyal bilimlerin temel problemi, *insan eylemleri ve sosyal durumlar aracılığıyla olayları açıklamak ve anlamaktır*" (Popper, 1994: 166). Dolayısıyla özerk bir bilim alanı olarak sosyolojinin görevlerinden ilki, insan eyleminin niyetlenilmemiş (ya da istenmedik) sonuçlarını açıklamaktır. Diğer görev ise; yukarıda ele alındığı üzere, durumların mantığına yönelik modeller oluşturmak ve bunlar vasıtasıyla açıklamalarda bulunmaktır. Popper, bir yandan "buradaki anahtar terimin '*sosyal durum*' olduğunu" ve 'sosyal durum'un sosyal bilimler metodolojisinin temel kategorisi olduğunu söyler (1994: 166) ama diğer yandan, sosyolojinin özerk bir alan olarak meşruiyetini ilk göreve yükler; çünkü ona göre, insan eylemleri tamamen niyetlenilmiş sonuçlarına varsaydı, sosyoloji diye bir bilime gerek kalmaz, tüm sosyal fenomenler psikolojik terimlerle açıklanabilirdi. Bu demektir ki; Popper'a sorarsak, niyetsel/amaçlı eylemden hareket etmek metodolojik bireycilik ilkesine, bu eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlar yarattığı gerçeği de bizatihi sosyolojinin kendisine meşruiyet kazandırır. Söz konusu iki görevin, yani durum mantığı vasıtasıyla açıklamalarda bulunma ve insan eyleminin niyetlenilmemiş sonuçlarını açıklama görevlerinin ne derece bir arada bulunabileceğini, dolayısıyla durum mantığını metodolojik bireyciliğin temeli olarak göstermenin mümkün olup olmadığını ilerleyen sayfalarda tartışacağız.

Diğer yandan, bireyci metodoloji gözüyle bakıldığında, "...kurumlar veya birlikler gibi sosyal oluşumlar, bireyler arasındaki seçilmiş bazı soyut ilişkileri yorumlamak için kurulmuş soyut modellerdir" (Popper, 2004: 149). Nitekim her ne zaman metodolojik bireycilik ilkesini savunsa bu görüşü yankılamış olan Popper, bu kurum tanımını, kurumları somut varlıklarmış gibi algılayan anlayışları eleştirmede ve dolayısıyla da sosyal durumlar ile fiziksel durumların benzerliği argümanına dayalı yöntem birliğini vurgulamada kullanmaktadır. Gelgelelim Poppercılar sonradan, Popper'ın birazdan göreceğimiz parçalı sosyal mühendislik anlayışına dayanarak, şöylesi bir yorum geliştirmişlerdir: "Popper'a göre kurumlar, bireyler arasındaki aracılardır: Onlar, farklı bireylerin farklı amaçları arasında koordinasyon aracı olarak iş görürler" (Jarvie, 1972: 32). Bu iki kurum tanımı arasındaki bariz fark aşikârdır ve bu, Popper'ın metodolojik bireyciliğine dönük eleştirimin merkezi temalarından birisi olacaktır.

Metodolojik bireycilik ilkesinin psikolojizm ve öznelcilik eleştirileriyle karşılaşacağını önceden kestiren Popper'ın, bu ilkeyi her türlü psikolojik ve öznel öğeden temizlemek için aşırı (ve handiyse saplantılı) bir çaba harcadığı gözlerden kaçmayacaktır. Dolayısıyla o, anlamacı sosyolojiyi her türlü yorumlama öğesinden temizlemeye ve tamamen *nesnel anlama*ya (yani durumlara ilişkin geliştirilmiş, araştırmacı kuşakları tarafından tekrarlanabilir ve sınanabilir nesnel hipotezlere) dayalı bir sosyoloji tesis etmeye çalışmaktadır. Popper bu hususta ilave bir zorlukla yüz yüzedir: Zira metodolojik bireycilik ilkesini gündeme getiren Menger, Weber ve Hayek gibi seleflerinin aksine Popper, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin yöntem birliğini savunmaktadır. Nitekim bu savunu, Popper'ın ısrarcı nesnelcilik arayışını tek başına açıklıyor olsa gerektir.

Parçalı Sosyal Mühendislik

Parçalı Sosyal Mühendislik (PSM), Popper'ın tarihsici olarak tanımladığı yaklaşımlarla giriştiği polemikte temel bir argümandır ve Popper'a sorarsak, tarihsici yaklaşımın yol açtığı bütüncü mühendislik anlayışına ve ütopyacılığa karşı geliştirilmiştir. Ancak bu polemiğin kendisi, konumuzun kapsamı dışında kalmaktadır. Bizi burada ilgilendiren, PSM'nin metodolojik içerimleridir. Bunları ortaya serme amacında, şu pasaj uygun bir giriş noktası sağlayabilir:

> [Parçacı] mühendisin amaçları ne olursa olsun, bunları sürekli olarak geliştirilebilecek küçük ayarlamalar ve yeniden ayarlamalarla gerçekleştirmeye çalışır (...) Buna binaen, yolunu adım adım, gerçekleşen sonuçları umulan sonuçlarla dikkatlice mukayese ederek ve reformların istenmeyen kaçınılmaz sonuçları konusunda daima tetikte bulunarak açacaktır. Sebep ve sonuçları birbirinden ayırmasını ve gerçekte ne yapmakta olduğunu bilmesini imkânsız kılacak genişlik ve karmaşıklıktaki reformları üstlenmekten ise kaçınacaktır (Popper, 2004: 83-84).

Bu aktarılan pasaj, PSM'nin işleyiş mantığını net bir biçimde gösterir. Irzık'ı izleyerek (1985: 2) bu mantığı şöyle formüle edebiliriz: a) Mümkün olduğunca az sayıda (tercihan, sadece bir) değişkeni değiştirmek ve b) Niceliksel olarak küçük değişiklikler yaratmak.

Popper'a göre; eğer bir dizi değişkenin altında yatan ilişkileri bulmak istiyorsak, bu durumda bu değişkenlerden sadece birini

değiştirmemiz, diğerlerini kontrol altında tutmamız ve ortaya çıkan sonuçları izlememiz gerekir. Bir başka deyişle; birden fazla değişkeni aynı anda değiştirirsek, ortaya çıkan sonuçta tam olarak hangisinin ya da hangilerinin ne derece etkili olduğunu bilemeyiz ve ayrıca çok sayıda beklenmedik/ istenmedik sonuçla karşılaşma ihtimalimiz de ciddi biçimde artar. Kolayca görülebileceği üzere Popper burada, empirik sosyal araştırmanın temel varsayımlarından birini yansıtmaktadır. Nitekim biraz dikkatli bakıldığında bunun, niceliksel sosyoloji araştırmalarında ve iktisat incelemelerinde revaçta olan regresyon analizinin sözel anlatımından başka bir şey olmadığı da görülecektir (Irzık, 1985: 3-4).[7]

Popper aynı anlayışı toplumu değiştirme meselesine de yansıtır. Zaten PSM'nin asıl özelliği de, toplumun bilgisini edinmekten çok, toplumu değiştirmekle ilgili olmasıdır. Aynı mantık burada da işler: Sosyal mühendis,[8] bir kurumda değişiklik yapar; bu arada ilgili tüm değişkenleri kontrol altında tutar; böylelikle yarattığı değişikliğin sonuçlarını net bir biçimde gözlemlemiş ve aynı zamanda da beklenmedik/ istenmedik sonuç riskini asgariye indirmiş olur.

Bu yaklaşımın aynı zamanda, yukarıda zikrettiğimiz (P1→TT→EE→P2) şemasına da karşılık geldiği görülecektir. Burada (TT), bir kurumun değiştirilme derecesine, (EE) de alınan sonuçların enine boyuna tartışılmasına tekabül eder. Nitekim çok sayıda değişken aynı anda değiştirilirse, (EE)'nin zemini kaçınılmaz olarak ortadan kalkacak ve şema geçersiz hale gelecektir; zira yine hangi değişikliğin neye ne derece yol açtığı bilinemeyecektir. Bana öyle geliyor ki Popper burada, sosyal mühendisin durum mantığını tanımlamaktadır. Diğer yandan burada işleyen temel zımni kabul de şudur: Bilimsel bilgi sağlamada en uygun görünen yöntem, her yerde olduğu gibi, toplumu değiştirmede de en uygun yöntemdir.

PSM'nin çalışma tarzını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi de onun neyin üzerinde çalıştığına bakalım. Özellikle burada içerilen 'kurum' tanımını ortaya sermek, konumuz açısından büyük önem taşıyacaktır. Sosyal mühendisin görevi ve ne üzerinde çalıştığı, Popper tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır:

7. Kuşkusuz nicel araştırma tekniklerinin üstünlük ve zaaflarına yönelik tartışma, bu çalışmanın tamamen kapsamı dışındadır. Aynı şey, sosyal bilimlerde deneyin mümkün olup olmadığı tartışması için de geçerlidir.

8. PSM'nin vazettiği parçacı sosyal mühendis, bundan sonra sadece "sosyal mühendis" olarak anılacaktır. Çünkü Popper'a göre; " 'sosyal mühendislik' deyimi, zerre kadar hakkı olmadığı halde, ütopyacı tarafından gasp edilmiştir" (Popper, 2004: 107).

> Tıpkı fizik mühendisinin ana görevinin makineleri icat etmek, plan ve projesini çizmek, yeniden düzenlemek ve bakımını yapmak olması gibi, parçacı sosyal mühendisin görevi de, sosyal kurumları tasarlayıp kurmak, yeniden düzenlemek ve zaten mevcut olanları çalıştırmaktır (Popper, 2004: 81-82).

Sosyal mühendis, bu görevi yerine getirmek için, "kurumlara 'fonksiyonel' ya da 'araçsal' bir açıdan bakacaktır. Kurumları, bazı amaçlara ulaştıran araçlar ya da bu amaçlara hizmet edebilecek bir şekle dönüştürülen şeyler olarak görecektir. Yani bir organizma olmaktan çok bir makine şeklinde görecektir onları" (Popper, 2004: 82). Dolayısıyla sosyal mühendis, belirli bir "plana göre sosyal kurumlar inşa [edecektir]" (Popper, 2004: 89). Sosyolojik yasaların bilgisine sahip olması ve bunlarla çalışması, sosyal mühendisi, gayri bilimsel ve beyhude projelere girişmekten alıkoyacaktır. Dolayısıyla nasıl ki fizik mühendisi doğa yasalarının teknolojik formları ile çalışmaktaysa, aynı şekilde sosyal mühendis de sosyolojik yasaların "yasak" karakterine dayanarak, kurumlar hakkında teknolojik formlar içinde hipotezler formüle edecek ve bunları (P1→TT→EE→P2) şeması vasıtasıyla toplumun 'bütün'ünü adım adım değiştirmek için kullanabilecektir.

Nitekim Popper, PSM ile ütopyacı/bütüncü mühendislik arasındaki farkın, ölçek ve kapsam açısından değil, ihtiyatlılık ve kaçınılmaz sürprizlere hazırlıklı olma açısından ortaya çıktığını savunmaktadır (2004: 85). Bu demektir ki; PSM de büyük-ölçekli projelere girişebilir ve "daha iddialı" biçimlere bürünebilir. Dahası, ileride irdeleyeceğimiz üzere, PSM aracılığıyla politikayı bilimsel bir zemine oturtmak da mümkündür. Eylemcilik-karşıtı görünmemek kaygısıyla yapılan bu açılımın, belirli bir 'bütün' nosyonunu kaçınılmaz olarak içerdiği aşikârdır ve bu mesele de ileride tafsilatıyla ele alınacaktır.

Gelgelelim bu açılım, şimdiki meselemiz açısından da önemli sonuçlar taşımaktadır. Zira burada içerilen 'bütün' nosyonu, kaçınılmaz olarak kurumlar arasındaki sistematik ilişkilere, yani bir kurumlar sistemine atıfta bulunmaktadır. Buradan hareket edersek, PSM'nin çalışma nesnesi olarak tanımlanan, makine şeklindeki (ya da 'bütün'le ilişkisi dikkate alındığında, belki de makine aksamı şeklindeki) 'kurum' ile, metodolojik bireycilik ilkesinin vazettiği, somut bir varlığa sahip olmayan ve bireyler arası ilişkilerden soyutlanmış "soyut modeller" şeklindeki 'kurum' arasındaki fark açığa çıkacaktır. Nitekim Poppercıların revizyonu da bilhassa bu hususta belirginleşecektir.

METODOLOJİK BİREYCİLİĞİN TEMEL KAVRAM VE FİKİRLERLE TUTARSIZLIĞI

Bu kısmın temel amacı; Popper'ın metodolojik bireycilik ilkesinin, teorisinin diğer kurucu unsurlarıyla tutarsız olduğunu göstermektir. Bu tutarsızlıkların ortaya konulması, metodolojik bireyciliğin Popper ve Poppercılar açısından tam olarak neye tekabül ettiğini de görmemizi sağlayacaktır.

Popper'ın Bilim Teorisiyle Tutarsızlık

Bu noktada Popper'ın, kendi sosyal bilim felsefesine dair yaptığı, "*Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'ndaki fikirlerin bir uygulaması" (aktaran Jacobs, 1990: 566) şeklindeki tanımı ve buna dayanarak kendi teorisinin hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler açısından sistematik bir bütünlüğe sahip olduğu iddiasını ele almak gerekir.[9] Böylesi bir sistematik bütünlüğün söz konusu olmadığını, Popper'ın kavrayışında konumuz bağlamında ciddi tutarsızlıklar olduğunu iddia edecek ve iki temel eleştiriyi bu iddiaya dayanak yapacağım.

İlk eleştiri noktasını Jacobs şu şekilde dile getirir: "...modeller inşa etmeye ya da hipotezler oluşturmaya dönük bir yöntem olarak durum mantığı, Popper'ın doğa bilimi felsefesindeki yöneliminden kesinlikle farklıdır. Zira bu felsefe, teoriyi değerlendirmenin ya da sınamanın içeriğiyle ilgilidir ve bizzat teorinin kendi içeriğinden açıkça kaçınır; oysaki durum mantığı, *sosyal bilimin bizzat içeriğine bir katkı*ydı" (1990: 565, italikler bana ait). Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nda, sözgelimi fizik biliminin teorik içeriğine dair herhangi bir öneri geliştirmemiştir. Söz konusu çalışmanın odak noktasında, bilimsel teorilerin içerikleri değil sınanabilirlikleri meselesi vardır; nitekim Popper "yanlışlanabilirlik ilkesi"ni bu mülahazalar içerisinde şekillendirmiştir.

Bir ilk değerlendirme olarak; Popper'ın fizik teorisine tam bir güven duyduğu, buna karşılık *az gelişmiş* sosyal bilim teorisine, tam da *gelişkin* fizik teorisine dayanarak müdahale etme hakkı-

9. Popper, kendi teorisine dönük bu sistematik bütünlük iddiasını, eserlerindeki atıflarda da sergilemektedir. Örneğin *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nın sonraki baskılarına eklenen, ileri tarihli *Tarihsiciliğin Sefaleti*'ne yapılmış atıflar vardır. Aynı şey, *Tarihsiciliğin Sefaleti*'nden önce yazılmış olan *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda da söz konusudur. Nitekim *Tarihsiciliğin Sefaleti*'nde de, hem *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'na hem de *Açık Toplum ve Düşmanları*'na yönelik bolca atıf bulunmaktadır.

ni kendinde bulduğu söylenebilir. Ancak bizim için önemli olan, bundan ziyade, Popper'ın kendi metodolojik bireycilik anlayışını tam da bu müdahale (bu "katkı") vasıtasıyla ortaya koymuş olmasıdır. Metodolojik bireycilik ilkesi, bizzat teoriye müdahale eden varlığıyla, Popper'ın bilim teorisi içindeki ilk tutarsızlığa işaret etmiş olur böylelikle. Başka bir deyişle; Popper'ın kendi düşüncesine dönük sistemli bütünlük iddiasına karşılık, metodolojik bireycilik ilkesi ile *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, ilkin bu açıdan tutarsızdır.

İkinci eleştiri noktası, ilkinin doğal sonucu olarak, Popper'ın doğa bilimleri metodolojisi içerisinde 'durum mantığı'nın bir karşılığı olmamasıdır. Popper, bu eleştiriyi karşılayamamakla birlikte (zira doğal fenomenlerin bir durum mantığı uyarınca hareket etmedikleri aşikârdır ve kuşkusuz bu Popper tarafından da kabul edilmektedir), bu eleştiriden, bilim faaliyetinin de kendi durum mantığına sahip olduğunu söyleyerek bir nebze olsun sıyrılmaya çalışır. Ancak bu durumda Popper, bilimsel faaliyeti bizatihi sosyolojinin konusu haline getirmiş olur. Dolayısıyla Popper'ın sosyal bilimler metodolojisindeki temel argümanı olan durum mantığının içerimlerini bizzat onun bilim anlayışına uygulamak ve buradan hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak tamamen meşru hale gelir.

Hatırlanacağı üzere Popper, durum mantığının ve metodolojik bireycilik ilkesinin psikolojik bir yöntemin benimsenmesi anlamına gelmediğini iddia etmişti (2004: 150). Bu iddiayı bu aşamada doğru varsayacak ve durum mantığı ile metodolojik bireyciliği, gerçek mahiyetlerini soruşturmaksızın, bilimsel faaliyete ve bu faaliyeti fiilen yürüten bilim kurumuna uygulayacağım. Popper'ın teorisi içerisinde bu türden bir uygulama mümkün müdür? Popper, bilimsel faaliyetin kendi durum mantığına sahip olduğunu söyleyerek, bu faaliyetin problem durumunu tanımlar. Buradaki durum mantığı; iyileştirilmiş empirik içerik, ayrı ve birbirini etkilemeyen sınamalar vasıtasıyla sınanabilirlik, yalınlık ve bütünlük niteliklerine sahip olan ve sınanmaya dayanıklı yeni öngörüler sunan bir teori seçimini gerektirir. Bu demektir ki; durumunun mantığına göre ve "hakikate daha çok yaklaşma görevi" uyarınca davranan bilim insanının görevi, bu türden teoriler geliştirmektir (Popper, 1963: 241-243). İlkönce, buradaki teorinin neye tekabül ettiğine bakalım.

Popper'ın bilimsel teori anlayışı, ilk olarak teoriyi, analiz edilen deneyim alanının dışında bırakır. Bu demektir ki; analiz edilen deneyim alanı ile bu deneyim alanını açıklayan teori arasında hiçbir içsel ilişki söz konusu değildir. Habermas'ın deyişiyle; "analitik-empirik işlem tarzlarına yönelik kurallar, hipotetik ifadelerin tümdengelimli bir bağlamının, yani empirik-bilimsel olarak kullanılabilir bir ölçümlemenin oluşturulması için gerekli formel mantık kurallarını içermekle birlikte; yalnızca, basitleştirilmiş temel varsayımların, empirik açıdan anlam taşıyan yasa-benzeri hipotezlerin türetilmesine izin verecek biçimde seçilmesi talebini içerirler". Habermas'ın bu çözümlemesi, doğa bilimleri benzeri bir bilen özne-araştırma nesnesi ayrımını anlatır. Zira bu çerçeve içerisinde, bilimsel kategoriler ile gerçekliğin yapıları arasında ontolojik bir karşılıklılık var mı yok mu bilemeyiz ve dahası, bu soru tamamen ilgi alanının dışına itilmiştir. Nitekim bu anlayışa göre; "teoriler, sözdizimsel açıdan bağlayıcı bir çerçeve içerisinde gelişigüzel inşa edebildiğimiz düzenleme şemalarıdır" (Habermas, 1976: 133). Teorilerin geçerli ve kullanışlı olup olmadıkları, gerçek çeşitlilikle uyumlu olup olmadıklarına bağlıdır. Bu uyumluluk, ilkesel olarak rastlantısaldır ve sınanması da deney aracılığıyla olur. Bu anlayış içerisinde, teori kadar sistem kavramının kendisi de analiz edilen deneyim alanının dışında kalır ki bu, ilerleyen sayfalarda ele alınacak bir meseledir.

Dolayısıyla Popper'a göre bilim, teorinin içeriğiyle ilgili bir faaliyet değildir. Bu durum, hem teorinin gerçekliğe mütekabiliyeti meselesi açısından hem de bizzat teoriyi ortaya koyan birey bilim insanının amaç ve niyetleri açısından geçerlidir. Popper'a göre bilim, nasıl ve hangi amaçla ortaya konuldukları bizi ilgilendirmeyen "hipotezlerle ve daha sonra da yalnızca bunların *sonuçları bakımından* zengin olup olmadıkları ve uygun bir şekilde test edilebilip edilemedikleriyle ilgilidir" (Popper, 2004: 147, italikler bana ait). Gelgelelim aynı Popper, başka bir yerde 'sonuçlar'ı da kapsam dışına çıkarır: "...bilimi *sonuçları bakımından değil* de yöntemleri bakımından nitelemenin makul olduğu..." (Popper, 1984b: 218, italikler bana ait). Bilimin bilimsel yöntemden başka bir şey olmadığı anlamına gelen bu vazgeçiş, neden ileri gelmektedir?

Bilimsel nesnelliğin birey bilim insanı üzerinden savunulamayacağının farkında olan Popper (1984b: 217; 1976: 95), ilkin,

teorinin içeriğini (yani teorinin 'neden'ini) kapsam dışına itmek suretiyle bunu sağladığını düşünmektedir. Ancak bilgi sosyolojisi üzerine yaptığı akıl yürütmeler, Popper'ı bağlantılı bir sorunla daha yüz yüze getirmektedir: Bir hipotezi eğer bir kâhin ya da issiz adasında yaşayan bir Robinson Crusoe ortaya atmış olsaydı ve bu hipotez *sonuçları bakımından* geçerli çıksaydı, buna yine 'bilimsel' diyebilir miydik? Popper bu soruya olumsuz yanıt verir. O, bilimsel nesnellikle birlikte bilimsel geçerliği de birey bilim insanının keyfiyetine bırakmak istememektedir. Çünkü böyle yaparsa, bilimsel faaliyetin bilgi sosyolojisinin taarruzlarına açık hale geleceğini düşünmektedir. Böylelikle 'nedenler'den sonra 'sonuçlar'ı da bilimsel ilgi alanının dışına iten (ya da daha doğrusu 'sonuçlar'ı, tek geçerli ilke olan bilim kamusu tarafından sınanabilirlik ilkesine tabi kılan) Popper, bilimi salt bilimsel yöntem olarak tanımlamış olmaktadır. Nitekim Popper 'eleştiri'den de salt bunu anlamakta ve böylelikle 'eleştiri'yi *reductio ad absurdum*'a [saçmaya indirgemeye] indirgemiş olmaktadır.[10]

Aslına bakılırsa Popper, metafizik ile bilim arasındaki ayrım çizgisini de buradan hareketle çizmektedir. Popper, daha önce metafizik diyarlarda gezen, şimdi ise bilimsel keşif niteliği kazanmış olan düşüncelerden örnekler verdikten sonra şöyle demektedir: "Tüm bu fizikötesi [metafizik] düşünceler ve yaklaşımlar belki de çok daha önce evren imgesinin düzenlenmesine yardımcı olabilirdi, hatta gerektiğinde kestirimlerin türetilmesi-

10. Bunu derken aklımda Adorno'nun Popper'a yönelttiği temel eleştiri vardır. Popper bir bilgi problemine atıfta bulunmaktadır ve 'eleştiri'den söz ettiğinde, metodolojik kurallara uygun olarak geliştirilmiş hipotezlerin bilim kamusu tarafından sınamaya tabi tutulmasını kastetmektedir. Adorno'nun temel itirazı; sosyal eleştiri pratiğini, bilimsel bilginin gelişim modeli uğruna, spesifik ve sınanabilir hipotezler oluşturmakla sınırlandırıp sınırlandıramayacağımız meselesi üzerinde düğümlenmektedir. Bu bağlamda Adorno, Popper'ın 'çelişki' kavrayışını da eleştirmektedir. Adorno'ya göre 'çelişki', öznenin düşüncesindeki mantık hatalarından ibaret değildir ve sosyal eleştirinin görevi de sadece bu çelişkiyi açığa çıkarmak olmamalıdır. Adorno, toplumsal gerçeklikteki gerçek, nesnel çelişkiden söz etmekte ve "eleştiri"nin görevinin de bu çelişkilerin ifşa edilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre bilgi örüntüleri, sosyal ve politik pratiğin normlarına tercüme edildiklerinde tam anlamıyla ideolojik hale gelirler. Dolayısıyla Adorno, Popper'ın, sosyal bilim pratiğini sosyolojinin pratiğe geçirildiği toplumun problemlerinden ziyade bilgi problemleriyle sınırlandırmasını reddetmektedir. Eleştiri salt biçimsel (formel) değil ama aynı zamanda içeriksel olmalı ve kavram ile gerçeklik arasındaki çelişkiyi düşüncede kavrayarak, toplumsal nesnenin eleştirisine yönelmelidir. Diğer türlü, bilim pratiğini şeyleştirmek kaçınılmazdır (Adorno, 1976).

ni de sağlayabilirdi; ama bilimsel niteliğe, ancak yanlışlanabilir bir biçimde ortaya atıldıklarında, onlarla başka kuramlar arasında görgül [empirik] bir seçim mümkün olduğunda ulaşabilirler" (Popper, 2005: 313-314). Bir başka deyişle; bu metafizik düşünceler *sonuçları bakımından* geçerli olsalar dahi, yöntemleri bakımından bilimsel değildiler. Neo-pozitivizmin metafizik ile bilim arasındaki ayrımı anlamlılık ölçütü vasıtasıyla çizmesini eleştiren Popper, buradaki sınırlandırma ayracının, teorinin içeriği (yani, doğrulanabilirliği) açısından değil, sınanabilirliği (yani, yanlışlanabilirliği) açısından konması gerektiğini savunmaktadır (Popper, 2005: 57-62). Bu demektir ki, bir teori "anlamsız" olduğu için metafizik değildir (nitekim neo-pozitivistlerin anlamlılık ölçütü, Popper'a göre, birçok bilimsel ya da ön-bilimsel teoriyi de 'anlamsız' kılmaktadır); yanlışlanamadığı için, bilim kamusu tarafından sınanmasının mümkün olmamasından dolayı, yani yöntem gereği metafiziktir. Popper'a göre (2005: 73-74); empirik bilim, *yöntem* demektir ve bilim teorisi de *yöntem öğretisi* demektir.

Dolayısıyla bir hipotezi 'bilimsel' yapan şey, o hipotezin içeriği ya da onu doğrulayan 'sonuçlar' değil, sadece ve asıl olarak bilim kamusu tarafından sınanabilir olması ya da eşdeyişle bilim kamusunun eleştirilerine açık olmasıdır. Bilimsel nesnellik ve bilimsel geçerlik savunusu, birey bilim insanını değil bilim kamusunu temel kriter olarak alır: "Bilimsel önermelerin *nesnelliği*, önermelerin *öznelleraras sınanabilir* olması koşuluna bağlıdır" (Popper, 2005: 68).

Bilimsel nesnellik ve geçerliğe dair ayrıntılı bir tartışmaya girmek niyetinde değilim. Burada benim için önemli olan; böylesi bir yaklaşımın, metodolojik bireycilik ilkesini bilim kurumuna uygulamayı imkânsız kılmasıdır. Sosyolojik teorilerimizi metodolojik bireycilik ilkesi gereği bireylerin, onların tutumlarının, beklentilerinin vs terimleriyle kurmamız gerektiğini söyleyen Popper, bilimsel bilginin sosyolojisine yönelik teorisinde bu ilkeyi devredışı bırakmaktadır. O, birey bilim insanının amaç ve niyetlerine dair bir analizi, kategorik olarak, yani bu türden bir analizin içeriğine dair bir tartışmaya dahi girmeksizin devredışı bırakmaktadır. Metodolojik bireycilik ilkesi gereği birey bilim insanlarının karşılıklı ilişkilerinin soyutlanmasından başka bir şey olamayacak olan bilim kurumunun, nasıl olup da birey bilim insanlarından

bağımsız olarak bilimsel nesnelliğin ve geçerliğin güvencesi olduğu, Popper'ın teorisi açısından karanlıkta kalmaktadır. Başka bir deyişle; Popper'ın kendi düşüncesine dönük sistemli bütünlük iddiasına karşılık, metodolojik bireycilik ilkesi ile *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, ikinci olarak bu açıdan da tutarsızdır.

Popper, bilimsel faaliyetin durum mantığına dair anlayışını, bu faaliyete biçtiği pozitivistçe ayrıcalıklı konumdan dolayı, metodolojik bireycilik ilkesine dayandırmak istememektedir. Çünkü aslında o, özgür eleştiriye dayalı bir kamusal müzakere ve istişare alanında cereyan eden bir faaliyet olarak vehmettiği bilimin gerçekte bizzat bir kurum olduğunu, hem de modern toplumsal yaşamın en önemli kurumlarından biri olduğunu kabul etmek istememektedir. Diğer türlü, birey bilim insanlarının amaç ve niyetlerine yönelik girişilecek bir analiz, ne tür saiklerle hareket ederse etsin, Popper'a göre bilimsel nesnellik ve geçerliği, yani bilimsel faaliyetin değerden-bağımsız karakterini sakatlayacaktır. Ancak burada, Popper'ın metodolojik bireycilik ilkesinin bilim teorisindeki köklerini ortaya koyacağım. Ama bunun için öncelikle, metodolojik bireycilik ilkesinin, Popper'ın teorisinin diğer kurucu öğeleriyle ilişkisine değinmek gerekmektedir.

Evrensel Sosyolojik Yasalarla Tutarsızlık

Bu başlık altında ilkin, K. J. Scott'ın (1961) bir değerlendirmesini aktaralım. Scott, geçen başlıkta tartıştığımız bir meseleyi başka bir açıdan ele alarak işe başlamaktadır. Scott'a göre; Popper'ın "Bilimsel açıdan anlamlı olan tek soru, [tamamen özel bir konuyla ilgili olan 'Teorinizi ilk olarak nasıl buldunuz?' sorusu, yani teorinin bizzat içeriği değil] 'Teorinizi nasıl *test ettiniz*?' sorusudur" şeklindeki ifadesi ile metodolojik bireycilik ilkesini uzlaştırmak hiç de kolay değildir. Zira yukarıda tartıştığımız üzere, metodolojik bireycilik ilkesi doğrudan teorinin içeriğine yönelik bir müdahaledir. Scott, bu çelişkiyi çözmek amacıyla, Popper'ın sosyal bilimin hedefine yönelik görüşlerine bakılabileceğini söylemektedir.

Scott'a göre Popper açısından sosyal bilimin ikili bir hedefi vardır: "Doğa bilimlerinin yasa ve hipotezlerine benzeyen sosyolojik yasa ve hipotezler" oluşturmak ve "bir düzenliliğin ya da bir yasanın açıklaması"nı vermek. Scott'a göre; buradaki "yasa oluş-

turma" ve "açıklama" hedeflerini birbirinden ayırdığımızda sorun çözülebilir gibidir.[11] Böylelikle bir yasadaki tüm mesele onun sınanabilirliğiyken, bir açıklamanın ise metodolojik bireycilik ilkesine uyması gerektiği; yani yasaların metodolojik bireycilik ilkesine uymalarının gerekli olmadığı söylenebilir. Kaldı ki Popper'ın bunu söylemekten başka bir yolu da yoktur; zira Popper'ın örneklendirdiği sosyolojik yasalar (sözgelimi "Enflasyonsuz tam istihdam sağlayamazsınız" yasası), metodolojik bireycilik ilkesini açıktan açığa çiğnemektedir (Scott, 1961: 333). Peki, kuruluş mantığı gereği 'yasa'yı 'açıklama'dan bu şekilde ayırmak mümkün müdür? Bu durumda yasa, bilim kamusu tarafından neye göre sınamaya tabi tutulacaktır; sadece mantıksal tutarlılığa göre mi? Ve nihayetinde; sosyolojik yasa, eğer sosyolojik açıklamada kullanılmayacaksa, o halde nerede kullanılacaktır?

Söz konusu çelişkiden bu şekilde kurtulma teşebbüsü, görüldüğü üzere hiç de tatmin edici değildir ve ayrıca Popper, hem herhangi bir özgül olayın nedensel açıklamasının hem de iki tekil olay arasındaki neden-sonuç ilişkisinin ancak evrensel yasaya atıfla açıklanabileceğini, yani buraya tercüme edersek 'yasa' ile 'açıklama'nın birbirinden ayrılamayacağını açıkça beyan etmektedir (Popper, 2004: 133-134; 2005: 83-84). Nitekim bu çelişkinin Popper'ın tilmizlerinden J. W. N. Watkins tarafından nasıl zımnen kabul edildiğini göreceğiz.

Diğer yandan, bu yasaların "teknolojik formları" içerisinde PSM tarafından kullanılmasının öngörüldüğü göz önüne alındığında, Popper'ın önünde bu çelişkiyi en azından hafifletmek için bir yol olduğu söylenebilir. Bu da, metodolojik bireycilik ilkesi ile PSM'nin uyumlu ya da tutarlı olduğunun gösterilmesidir. Bir başka deyişle; PSM'nin temel dayanağı teknolojik formları içerisindeki sosyolojik yasalar olduğuna göre, PSM'nin metodolojik bireycilik ilkesiyle tutarlı olduğu gösterilebilirse, söz konusu çelişki dolaylı bir biçimde de olsa belki bir ölçüde giderilmiş olabilir. Peki, böylesi bir tutarlılığın var olduğu söylenebilir mi?

11. Söz konusu makalesinin üslubuna bakıldığında, Scott'ın, tıpkı benim gibi, bu çözüme pek de ikna olmadığı aşikârdır. Zaten Scott'ın makalesinin temel derdi, Popper'ın argümanlarını değerlendirmek değil, Popper'ın sadık bir izleyicisi olan J. W. N. Watkins'in Popper'la uyuşmazlığını ifşa etmek ve Watkins'in metodolojik bireycilik ilkesinin altını oymaktır.

Parçalı Sosyal Mühendislikle Tutarsızlık

Bu kısımda, Popper'ın metodolojik bireycilik ilkesi ile PSM yaklaşımı arasında var olduğunu düşündüğüm tutarsızlıkları, üç başlık altında toplayacağım.

A) Popper, totaliter rejimlerde bütüncü mühendislik projelerinin, totaliter olmayan rejimlerde ise PSM'nin geçerli olduğunu iddia etmektedir. Oysaki bu çeşit bir bağlantı kurmanın her iki taraf açısından da yanlış olduğu sergilenebilir. Örneğin katı biçimde totaliter olan bir rejimin, tam da bu özelliğinden dolayı, çevre koşullarını tamamen kontrol altına almak ve kestirilemez sonuçlar riskini en aza indirmek amacıyla PSM'yi uygulamaya geçirmesi son derece mümkündür (Irzık, 1985: 9). Hatta bu saptamayı bir adım daha ileri götürerek, azami istikrarı sağlamış ("totaliter" olsun olmasın) bir rejimin, bu istikrarı riske atacak bütüncü projelere girişmesinin 'rasyonel' (yani *durum mantığına uygun*) olmayacağını da söylemek isterim.

Diğer yandan, "totaliter olmayan" bir rejimin, tam da bu özelliğinden dolayı, sadece PSM projelerini uygulamaya geçireceğini düşünmek de aynı ölçüde bir yanılgıdır. Zira ilk olarak, küçük müdahaleler her zaman aynı oranda küçük sonuçlar yaratmaz: Bu demektir ki, PSM'nin bir ayağı olan "mümkün olduğunca az sayıda değişkeni (hatta ideal olarak, sadece bir değişkeni) değiştirmek", PSM'nin diğer ayağı olan "niceliksel olarak küçük değişimler yaratmak" koşulunu her zaman sağlamaz (Irzık, 1985: 6). Hatta bu saptamayı da bir adım ileri götürürsek, ilk koşul ikincisini çoğu zaman sağlamaz.[12] Bu kabul edildiğinde, PSM'nin tanımsal tutarlılığının çözüldüğü görülecektir.

İkincisi ve asıl önemlisi; "totaliter olmayan" bir rejimde dahi, PSM projelerinin "batmakta olan bir gemiyi bir kova suda deneyler yaparak kurtarmaya çalışmak" anlamına gelebileceği durumlar söz konusu olacaktır. Yani söz konusu rejimde, radikal ve hızlı

12. Popper'ın verdiği bir örneği kullanırsak; polis kurumunu değiştirmeye dönük bir PSM projesini düşünün. Polis kurumuna yapılacak küçük bir müdahalenin yaratacağı sonuçların sadece bu kurumla sınırlı kalmayacağı aşikâr olsa gerektir. Nitekim aynı durum, sosyal kurumların çoğu açısından da geçerlidir. Popper bu tutarsızlıktan, "parçacı teknikbilimcinin herhangi bir ölçümün toplumun 'bütünü' üzerindeki etkilerini tahmin etmek için elinden gelen her şeyi yapması gerektiği" (Popper, 2004: 85), "daha iddialı" PSM projelerinin yolunu açarak kaçmaya çalışır. Lakin bu sefer de, bir "bütün" tanımını işin içine soktuğu için, (B) başlığında ele alacağım tutarsızlığa düşer.

müdahaleler gerektiren durumlar ortaya çıkabilir.[13] Bu durum, konumuz açısından can alıcı önemde bir sonuç doğurur: "Eğer bir grup ya da tüm bir toplum *umutsuz bir durum* içerisindeyse, yani problem çok ciddi çözüm de aciliyet gerektirmekteyse, bu durumda *durumun mantığı, parçalı planlamadan başka bir stratejiyi dikte edebilir*" (Irzık, 1985: 8, italikler bana ait). Bu çıkarsamalar doğru kabul edildiğinde, durum mantığının metodolojik bireyciliği vazettiğini söyleyen Popper'ın anlayışı açığa düşmektedir. Bu demektir ki; hem küçük müdahalelerin çoğu zaman küçük sonuçlar yaratmadığı hem de durumun mantığı gereği bütüncü projelerin de gerekli olabileceği göz önüne alınırsa, metodolojik bireycilik ilkesi ile PSM ilkin bu açıdan tutarsızdır.

B) İkinci tutarsızlığı sergileyebilmek için, önce Popper'ın bir çözümlemesini aktarmam ve irdelemem gerekmektedir.

Popper, 'bütün' kelimesinin iki tür kullanımını ayırt etmektedir: "Bu kelime (a) Bir şeyin nitelikleri veya veçheleri ve özellikle onun kurucu parçaları arasında geçerli olan ilişkilerin tamamını ve (b) söz konusu şeyin bazı nitelik ve veçhelerini, yani onu 'basit bir yığın' olmaktan kurtarıp organize bir yapı görünümü kazandıran özelliklerini anlatmak için kullanılır" (Popper, 2004: 92). (b) kullanımı için *Gestalt* psikolojisini örnek veren ve bunun "bilimselliğini" teslim eden Popper, diğer yandan (b) anlamındaki 'bütün'ün hiçbir şekilde (a) anlamındaki 'bütün'e temel yapılamayacağını belirtmektedir. Bunun sebebi ise, her tasvirin zorunlu olarak seçici olmasıdır. Bilim kural olarak seçicidir ve bu da, Popper'a göre, bir şeyi "bir bütün olarak" kavramayı imkânsız kılar.

Popper'ın (b) anlamında ya da buna benzer bir 'bütün' tanımını kabul etmesi doğaldır. Zira diğer türlü, PSM'nin zeminini kaybetmiş olacaktır. PSM, hem analiz çerçevesinin hem de bizzat analiz edilen deneyim alanının dışında bırakılacak bu türden bir 'bütün'ü, yani "sistem kavramının işlevselci kullanımı"nı (Habermas, 1976: 132) içermek durumundadır. Bu demektir ki; 'sistem'in,

13. Irzık, bu türden durumlara dair iki örnek vermektedir: İlki; hızlı ve radikal önlemler almayı gerektiren ekolojik ya da nükleer bir tehdit durumudur. İkincisi ise (ki Popper'ın yaklaşımı göz önüne alındığında, asıl önemlisi budur), hükümetin banka sistemini iyileştirmek için küçük çaplı bir reform öngördüğü, ancak bazı çıkar gruplarının kendi çıkarlarına dokunduğu için bunu engellemeye çalıştığı durumdur: "Bu durumda hükümet iki seçeneğe sahiptir: Eksiksiz ve radikal bir reform ya da hiçbir şey yapmamak" (Irzık, 1985: 8).

yani belirli tarzdaki bir 'bütün'ün işlevselci bir tutumla dışarıda bırakılması, onun içerilmediği anlamına gelmez. PSM'nin bir şeyi "bir bütün olarak" kavramaktan kaçındığı doğrudur; ama o, o şeyi "bir bütün olarak" verili kabul eder.

Ancak tam da bu noktada, Popper'ın teorisinde bir gerilim baş gösterir. Zira Popper'ın (b) anlamındaki bütünleri bilimsel olarak kabul etmesi, asli konumuz olan metodolojik bireyciliğiyle uyumsuzluk yaratmaktadır. Bu yüzden Popper, (b) anlamındaki bütünleri de eleştirmeye yönelir: "Bilimsel statüde olduğunu kabul etmiş olduğum (b) anlamındaki bütünler konusunda eleştirel bir değerlendirme daha yapılabilir. Söylediklerimden hiçbir şey geri almadan ifade etmeliyim ki, bütünün, parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğu ifadesinin saçmalığı ve boş bir ifade oluşunun farkına pek varılamamıştır" (Popper, 2004: 97). Nitekim Popper bunun ardından, *Gestalt* teorisini savunanların "yığınlar" ile "bütünler" arasında yaptığı ayrımı saçma ve hatta boş bir ayrım olarak nitelendirmektedir. Bu durumda, Popper'ın analitik olarak neden (a) ve (b) anlamındaki bütünleri birbirinden ayırdığı karanlıkta kalmaktadır.

Ancak asıl önemlisi; Popper, metodolojik bireyciliğine uygun olarak (b) anlamındaki bütünleri kabul etmediğinde, PSM'nin altını oymuş olmaktadır. Zira hatırlanacağı üzere Popper, PSM ile bütüncü mühendislik arasındaki farkın bir ölçek ve kapsam farkı olmadığını dile getirmişti. Bu demektir ki sosyal mühendis, (a) anlamında olmasa da (b) anlamında bir bütüne göre hareket edebilirdi; kaldı ki bizzat bu ayrımın kendisi de bu imkânı sağlamaya hizmet ediyor gibi görünüyordu. Diğer yandan, "eylemcilik-karşıtı" (Popper, 2004: 78) görünmemek adına, bu tarz büyük-ölçekli projeleri PSM açısından imkân dahiline sokmak gerekmekteydi. Gelgelelim metodolojik bireycilik ilkesi, bu tarz bir bütüne dahi izin vermeyecektir. PSM'nin içermesi gereken 'bütün', metodolojik bireycilik ilkesi tarafından dışlanmaktadır. Bu demektir ki; metodolojik bireycilik ilkesi ile PSM, ikinci olarak bu açıdan da tutarsızdır.

C) Popper'ın PSM terimini kullanımında, daha önce açıklandığı üzere, iki anlam ayırt edilebilmekteydi: a) Bilimsel bilgi sağlama yöntemi olarak PSM ve b) Toplumu değiştirme yöntemi olarak PSM. Popper, bilim-öncesi deneyler ile bilimsel deneyler arasındaki ayrımın kökten bir ayrım olmadığını öne sürerek,

PSM'nin bu iki anlamını birden içermek ister. Bilim-öncesi sosyal deneylerden (yeni bir dükkân açan bakkal, tiyatro önündeki kuyruğa giren adam ya da büyük-ölçekli şekliyle, ürününün fiyatını değiştirme kararı alan tekelci, yeni tip bir sağlık ya da iş sigortasını uygulamaya sokan sigorta şirketi gibi) örnekler veren Popper, şu sonuca varır:

> Durum, fiziksel mühendislikteki duruma ve gemi yapımı veya denizcilik sanatı gibi konulardaki teknoloji bilgimizi ilk olarak aracılıklarıyla elde ettiğimiz bilim-öncesi metotlara çok benzemektedir. Bu metotların *daha iyile riyle* aşılmaması ve en sonunda anlayış bakımından *daha bilimsel* bir teknolojinin; yani deneyle birlikte eleştirel düşünceye dayalı aynı yöndeki *daha sistematik* bir yaklaşımın eskilerinin yerini almaması için de herhangi bir sebep yok gibi görünüyor (Popper, 2004: 101, italikler bana ait).

Burada, bilim-öncesi sosyal deneyler, bilim-öncesi teknik deneylerle benzeştirilmektedir. Dolayısıyla "daha iyi", "daha bilimsel" ve "daha sistematik" olan bilimsel metot sosyal yaşamda da kullanılabilir. Popper, sokaktaki adamı 'bilimsel düşünme'ye davet etmektedir. Bu, sosyal yaşamı bilimsel olarak örgütleme çabasına işaret eder ve sosyal mühendise biçilen misyon zaten tam da burada belirginleşir. Bunu, *bilimsel yöntemi ortakduyusallaştırma amacı* olarak adlandırıyorum.

Gelgelelim Popper, bu amacı gütmekle, bizzat 'durum mantığı'nın mantığını ihlal etmiş olmaktadır. Zira Popper, bilimsel yöntemi tek rasyonel tavır olarak tanımladığında, tüm durumlar için temel bir mantık belirlemiş olmaktadır.[14] "Sosyal kurumların, bizim isteklerimiz ya da amaçlarımız uyarınca, inşa edilmesi veya değiştirilmesi için gerekli olgusal bilgi"ye dayalı bir işlem olarak "politikanın bilimsel bir zemine oturtulması" (Popper, 1984a: 22), Popper'a göre PSM'nin temel amacıdır. Bu demektir ki Popper, "bilimin rehberliğindeki bir politik praksise yönelik alenen beyan ettiği rasyonalist imanı" (Habermas, 1976: 148) dolayısıyla, bilime, sadece araştırmacının değil araştırma nesnesinin de durum mantığını belirleyen, ayrıcalıklı bir statü atfetmektedir.[15] İnsanları bilim ile iman arasında değil, iki ayrı iman arasında seçim

14. Bu halbuki tam da Weber'in, kendi bireyci metodolojisini savunurken bilhassa kaçındığı şeydi.
15. Problem çözümü şemasının tüm insanlar, hatta giderek tüm canlı organizmalar tarafından genelgeçer hale getirilmesini düşünün.

yapmaya çağıran Popper (1984b: 246), rasyonalist tutumu kabul etmenin akıl yürütme ve deneyden önce geldiğini, yani akıl yürütme ve deneyle rasyonalizme varılamayacağını, çünkü rasyonalist tutumun irrasyonel bir *akla iman*a dayandığını söylemektedir (1984b: 230-231). Böylelikle Popper, kendinde bir anlam taşımadığını söylediği tarihe (1984b: 269), tarih-dışı bir anlam yüklemiş olmaktadır. O, "bizi sosyal-teknik açıdan doğru davranmaya yükümlü kılmaktadır" (Habermas, 1976: 148).

Böylelikle, PSM'nin öznesi olan sosyal mühendis, metodolojik bireyciliğin temel analiz birimi mertebesine yükselmektedir. Zira Popper'ın teorisinde Rasyonel-İnsan, bizzat Bilim-İnsanı'nda cisimleşir. İdeal-tipik bilim insanı, bilimsel bilginin üretim sürecinin temel taşıyıcısıdır. Popper'ın, bilimsel nesnelliğin ve geçerliğin kıstası olarak birey bilim insanını değil de bilim kamusunu koyması, bu ithamı ortadan kaldırmaz. Zira Popper'ın bilim kamusuna biçtiği görev, bilimsel bilginin üretim sürecinde değil, onun eleştirel sınanmasında kendini gösterir. Bilimsel bilginin asli üreticisi, birey bilim insanıdır. Birey bilim insanı, Popper'a göre, içeriği ve nasıl bulunduğu bizi ilgilendirmeyen teorisini ilkin kendisi sınamaya tabi tuttuktan sonra, bilim kamusunun dikkatine ve eleştirel değerlendirmelerine sunar. Hatırlanacağı üzere Popper, durumunun mantığı uyarınca davranan birey bilim insanının görevinin, belirli birtakım özelliklere sahip teoriler oluşturmak ve bunu bir problem durumuna uygulamak olduğunu belirtmişti. Nitekim teorinin rasyonel olup olmaması da buna bağlıydı. Yukarıdaki çözümlemeler ışığında, tüm durumlar için temel bir mantık tanımlamak anlamına gelen bu yaklaşımın öznesi, işte bu sözünü ettiğim Bilim-Adamı'dır. O, (TT) aşamasında karşılaşabileceği sürprizlere ve hayal kırıklıklarına rağmen, *aklını kullanmaya cüret ederek* "kendi beklentilerini Taş Devrinin şartlarına benzer şartlara intibak ettirmede [nihayetinde] başarılı olan" (Popper, 2004: 109) cesur ve *girişimci* parçacı deneycidir. Bilimin tüm durumlarının mantığı olduğu yerde, Bilim-Adamı da bizzat 'Birey'in kendisi haline gelmektedir.

Sonuç olarak, PSM'nin bütün sosyal durumlara müdahale etme ve temel bir mantık dayatma hakkına sahip olması,[16] meto-

16. Popper, bu türden bir imayı bertaraf etmek için, PSM projelerinden "yanılma" sonucu olumsuz etkilenebilecek olanların rızalarının alınması gerektiğini söylemektedir. Bu, kanımca, sözcüğün pejoratif anlamıyla naif, yani yavan bir liberal basmakalıptan başka bir şey değildir. Açıktır ki; pek çok sosyal mühendislik projesi,

dolojik bireycilik ilkesi ile PSM'yi bu açıdan da tutarsız kılmaktadır.

Buraya kadar serimlediğim tutarsızlıkları özet cümlelere tercüme edersem; PSM'nin öznesi olan *ideal-tipik Bilim-Adamı*, Popper'ın metodolojik bireyciliğinin temelini oluşturmaktadır ama gelgelelim, bizzat PSM'nin nesnesi olan 'kurum' ise Popper'ın metodolojik bireyciliğinin altını oymaktadır. 'Durum mantığı', bu ikisi arasında gidip geliyor gibi görünse de, 'amaçlar'ın tanımında zımnen içerdiği 'bütünler'den dolayı aslen kurumsalcı yaklaşıma doğru meyletmektedir. Dolayısıyla PSM, metodolojik bireycilik ile kurumsalcı yaklaşımın, yani bizatihi Popper'ın sosyal bilim anlayışının orta yerinden geçen fay hattının ta kendisidir.

POPPERCILARIN REVİZYONLARI: J. W. N. WATKINS VE J. AGASSI

Popper'ın metodolojik bireyciliği ile kurumsalcı tezleri arasındaki gerilim, Poppercılara miras kalmıştır. Bu gerilim, hatırlanacağı üzere, iki farklı kurum tanımı şeklinde kendini göstermekteydi. Bir yanda, metodolojik bireyciliğin dayandığı, "bireyler arasındaki seçilmiş bazı soyut ilişkileri yorumlamak için kurulmuş soyut modeller" (Popper, 2004: 149) şeklindeki bir kurum vardı. Diğer yanda ise, kurumsalcı anlayışın dayandığı, sosyal mühendis tarafından değiştirilebilen ya da en baştan yaratılabilen farklı bir 'kurum' söz konusuydu:

> Aslında ben "sosyal kurum" adını, sanki neredeyse fiziksel gövdeler ya da fiziksel engellermişçesine, hareketlerimize ve eylemlerimize sınırlar koyan ya da engeller yaratan her şey için kullanmayı öneriyorum. Sosyal kurumlar, bizim tarafımızdan, kelimenin neredeyse tam anlamıyla yaşam ortamımıza şekil veren eşyalar gibi deneyimlenirler (Popper, 1994: 167).

Bu pasajda net bir biçimde sergilenen kurum tanımı, Popper'ın kendi metodolojik bireyciliğiyle açık bir tezat teşkil etmektedir. Nesnelciliğini pekiştirmek ve nesnel bir sosyoloji tesis etmek amacıyla sosyolojik açıklamadan her türlü psikolojik öğeyi kapı

---

etki alanına girenlerin haberdar edilmesiyle birlikte suya düşecektir. Sosyal deneylerin birçoğu, Popper'ın yavan liberal inançlarının tam aksine, muhataplarından habersizce yapılmak durumundadır; üstelik bu, Popper'ın yukarıda aktardığım bilim-öncesi sosyal deneylerinin birçoğu açısından da geçerlidir. Piyasada yapacağı hamleyi önceden rakiplerine duyuran bir aktör düşünülebilir mi?

diyarı etmeye çalışan ve durum mantığına dayalı kurumsalcılığını da bu temel üzerine oturtan Popper, sosyal bilimler metodolojisinin iki karşıt akımı bireycilik ve kurumsalcılığı, kendi teorisinin bünyesinde birbirine kaynaştırmak istemiş ama teori iki parçaya bölünmüştür. Nitekim buradan, metodolojik bireycilik tartışmalarında iki Poppercı hat çıkacaktır: J. W. N. Watkins'in psikolojist bireyciliği ve Joseph Agassi'nin kurumsal bireyciliği.[17]

J. W. N. Watkins'in Psikolojist Bireyciliği

Aslında Watkins'in metodolojik bireycilik tartışmalarında dolaylı anlamda önemli bir rolü vardır. Zira Watkins, 1950'lerde başlayıp '70'lere kadar süren ikinci dalga metodolojik bireycilik tartışmalarında merkezi bir pozisyon tutmaktadır. Bir başka deyişle; bu tartışmaların önemli bir bölümü, M. Mandelbaum, Leon J. Goldstein, E. A. Gellner, May Brodbeck, K. J. Scott ve Steven Lukes gibi sosyal bilimcilerin dolaylı ya da dolaysız biçimlerde Watkins'le giriştikleri polemiklerde gerçekleşmiştir. Burada, söz konusu polemiklerin içeriğine girmeyecek, sadece Watkins'in temel argümantasyonunu ve buradan çıkan güzergâhları ortaya koymakla yetineceğim.

Watkins'in ilk temel revizyonu, Popper'da gördüğümüz metodolojik bireycilik-sosyolojik yasalar tutarsızlığını gidermeye yöneliktir. Bunu da, Popper'ın 'yasalar'ının rütbesini sökmekle, yani Popper'ın 'yasalar'ını "tamamlanmamış ya da yarı-yolda-kalmış [*half-way*] açıklamalar" derecesine indirmekle yapmaktadır; üstelik tam da Popper'ın verdiği bir sosyolojik yasa örneğini kullanarak: "Geniş-ölçekli bir sosyal fenomenin (sözgelimi, enflasyonun) yine başka bir geniş-ölçekli fenomen (sözgelimi, tam istihdam) aracılığıyla açıklandığı tamamlanmamış ya da yarı-yolda-kalmış açıklamalar söz konusu olabilir" (Watkins, 1957: 106).[18] Gelgelelim Watkins'e göre; bu türden geniş-ölçekli fenomenlerin

17. Udehn (2002) bunları, metodolojik bireyciliğin "güçlü" ve "zayıf" versiyonları olarak takdim etmektedir. Metodolojik bireyciliğin tarihsel gelişimine bakıldığında böylesi bir adlandırma anlamlı olsa da, ben burada, gerçek metodolojik bireyciliği Watkins'in temsil ettiğini, Agassi'nin getirdiği kurumsalcı bireycilik açılımının ise bambaşka mecralara sürüklendiğini ileri süreceğim.

18. Bu arada, Watkins'in "yarı-yolda-kalmış" olsa da bir açıklama olarak kabul etmesine, Popper'ın ise "sosyolojik yasa" mertebesine çıkarmasına karşılık, "enflasyon" ile "tam istihdam" arasında ne gibi bir nedensel bağlantı olduğunu, Bhaskar'la ([1979] 1998: 27) birlikte ben de anlamış değilim.

açıklamasını, bireylerin eğilimlerine, inançlarına, kaynaklarına ve karşılıklı-ilişkilerine dair ifadelerden çıkarsamadığımız müddetçe, son-kerteye-varmış [*rock-bottom*] açıklamalara ulaşmamız mümkün değildir. Watkins, Popper'ın 'yasa'sını doğrudan 'açıklama'yla bağlantılandırarak söz konusu tutarsızlığı gidermekte ama bunu, 'yasa'yı "yarı-yolda-kalmış açıklama"ya dönüştürme pahasına gerçekleştirmektedir: Böylelikle Popper'a göre bilimin temel amaçlarından biri olan yasalar oluşturma amacını bertaraf etmiş olmaktadır: "...sosyal süreçler, (...) birey-üstü, sosyolojik yasalardan çıkarsanarak açıklanamazlar" (Watkins, 1952b: 186).

Şu halde Watkins, geniş-ölçekli sosyal fenomenlerin *ilke olarak* bireysel eğilimlere indirgenebileceğini ve hatta (son-kerteye-varmış açıklamalara ulaşmak istiyorsak) indirgenmesi gerektiğini söylerken tam olarak neyi kastetmektedir? Watkins, 'gruplar bireylerden oluşur' ya da 'sosyal kurumlar bireylerin oluşturduğu şeylerdir' gibi alelade doğrulardan kalkarak, metodolojik bireycilik ilkesini şöyle formüle etmektedir: "Sosyal fenomenler bireyler tarafından oluşturulmuşlarsa, o halde sadece bireyci biçimde açıklanabilirler" (Watkins, 1952b: 186). Dolayısıyla metodolojik bireycilik ilkesi, sosyal süreç ya da olayların, "a) bileşenlerin [bireylerin] davranışını belirleyen ilkelerle ve b) bireylerin durumlarına ilişkin tanımlamalarla" (Watkins, 1952b: 187) açıklanmasını ifade etmektedir.

Buradaki 'bireylerin davranışını belirleyen ilkeler' tanımı belirleyicidir. Zira Watkins, buradan hareketle şunu iddia etmektedir: "...sosyal bilimci, bir sosyal fenomeni açıklamaya yönelik araştırmasını, o sosyal fenomeni psikolojik terimlere indirgeyene dek sürdürebilir". Dolayısıyla da sosyal kurumlar, "bireylerin şeylere ve diğer kişilere yönelik tutumlarına" indirgenebilir (Watkins, 1952a: 28-29). Çünkü sosyal bilimciler, ancak ve sadece bireyler hakkındaki olgulara "doğrudan erişebilirler"; sosyal bütünlüklerin bilgisi, daima bunların türevidir (Watkins, 1952b: 186). Toparlarsak; Watkins'e göre, geniş-ölçekli sosyal fenomenlere dair birtakım empirik genellemeler (yarı-yolda-kalmış açıklamalar) söz konusu olabilir ama bunlar 'ilke olarak' psikolojik yasalara indirgenebilir (ve son-kerteye-varmış açıklamalara ulaşmak isteniyorsa, indirgenmeleri gerekir).

Buradaki psikolojist bireycilik, hiçbir yoruma gerek bırakmayacak ölçüde aşikârdır. Nitekim Watkins, bu çıkışının ardından, ağır eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu durum, Watkins'i kendi teori

sının içerisinde bir revizyona yöneltmiştir: "Metodolojik bireyciliğe yönelik bir diğer [yanlış kavrayış], kendisinin dar bir türüyle (Popper'ın 'psikolojizm' dediği şeyle) karıştırılmasıdır" (Watkins, 1957: 111-112). Anlaşılacağı üzere burada, Popper'ın Mill'in psikolojizmine dönük tutumuna atıfta bulunulmaktadır. Psikolojizm, metodolojik bireyci karakterinden dolayı övgüye değerdir ama yetersizdir ve dolayısıyla yanlış sonuçlara varır. Aynı şey tersten de yorumlanabilir: Psikolojizm, her ne kadar yanlış sonuçlara yol açan yetersiz bir anlayış olsa da, metodolojik bireyciliğin bir türüdür. Nitekim Watkins, metodolojik bireyciliği boşlukta ikamet eden bir birey tanımlamakla itham eden eleştirileri karşılamak adına ve daha önce formüle ettiği kendi psikolojizminden sıyrılmak maksadıyla, açıklama birimi olarak "anonim bireyler"i kavramsallaştırmıştır.

Watkins artık, metodolojik bireyciliğin sadece *spesifik* bireylere özgü eğilim ve inançlara dair detaylı açıklamalara değil ama aynı zamanda ve asıl olarak, *anonim* bireylerin eğilimlerine dönük açıklamalara da atıfta bulunduğunu belirtmektedir (1955: 62). 'Anonim bireyler' vasıtasıyla psikolojizmden kaçma girişiminin en açık özet tanımını Jarvie vermektedir: "Bir açıklama içinde geçen birey daima *anonim ve tipselleştirilmiş* olduğu için, (...) [metodolojik bireycilik] doktrini, toplumu bireylerin psikolojisine indirgemez" (Jarvie, 1972: xii-xiii, italikler bana ait). 'Anonim bireyler' açılımının önünde iki yol var gibi görünmektedir.

İlk durumda; 'anonim bireyler'i kabul etsek dahi, açıklamanın geçerli olabilmesi için, 'anonim birey'de tanımlanan aynı karakteristikleri ya da eğilimleri pek çok tekil bireyde empirik olarak görebilmemiz gerekir (Goldstein, 1958: 8). Bunu şöyle yorumlayabiliriz: 'Anonim birey' tipselleştirmesi, ancak ele alınan konudaki tekil bireylerin dolayımından geçerek, yani tekil bireylerde doğrulanarak oluşturulabilir. 'Anonim birey'in bir model olarak geçerliği, tekil bireylere tekabül etmesine bağlıdır. Söz konusu açılım bu haliyle psikolojik açıklamadan kendini sıyırmış olmaz; zira anonim birey bu durumda, tekil bireylerden soyutlanmış belirli psikolojik özelliklerden ve bunların muhtelif kombinasyonlarından başka bir anlama gelmemektedir. Bu, aslında metodolojik bireyciliğin orijinal versiyonunun bir savunusudur.

İkinci durumda ise Watkins, 'anonim bireyler'e geçmek için, Popper'ın 'durum mantığı'nı köprü olarak kullanmış olabilir. Ancak gördüğümüz üzere bu köprü epey sallantıdadır ve anlamsızlık

uçurumuna yuvarlanmamak isteniyorsa, bu köprünün üzerinden bir an evvel kurumsalcı anlayışa geçmek gerekir. Watkins'te bunu ima eden pasajlar da vardır. Ancak bu durumda Watkins'in, "bireylerin şeylere ve diğer kişilere yönelik tutumlarına indirgenebilir" olarak tanımladığı sosyal kurumlara açıklayıcı güç atfetmesi gerekirdi. Watkins, metodolojik bireyciliğin orijinal versiyonuna sadık kalarak bu adımı atmaz: Bu adımı, Popper'ın bir diğer tilmizi Agassi atacaktır. Jarvie'nin bu iki tutumu (Watkins'in ve Agassi'nin tutumlarını) birleştirme çabasının beyhudeliği de, Agassi'ye dair çözümlemelerle birlikte daha net açığa çıkacaktır.

Joseph Agassi'nin Kurumsal(cı) Bireyciliği

Agassi'nin temel amacı; bireyciliğin kaçınılmaz olarak psikolojist olduğu fikrini reddetmektir. Bunun için, Popper'ın kurumsalcı anlayışını, Popper'ın yapmadığı bir biçimde metodolojik bireycilik tartışmalarına uygulamakta ve buradan da, ilk başta metodolojik bireyciliğin asıl anlamı olarak, sonradan ise metodolojik bireyciliğin geliştirilmiş versiyonu olarak gördüğü "kurumsal bireyciliği"[19] türetmektedir. Agassi'nin müdahalesindeki temel motiv (ki I. C. Jarvie tarafından da paylaşılmaktadır), Popper'ın teorisine damgasını vuran "durum mantığı" (ki nihayetinde kurumsalcı tezlere dayanır) ile metodolojik bireycilik gerilimini çözmek, metodolojik bireyciliği kurumsalcı bir temelde yeniden inşa etmektir. Bu amaçla Agassi, bireycilik ve bütüncülüğe dair şöylesi bir tablo oluşturarak işe başlar (Agassi, 1960: 244; 1975: 146):

Tablo 3.1: Agassi'nin Bütüncülük-Bireycilik Karşılaştırması

(a) Bütüncülük	(b) Bireycilik
1. Toplum, parçalarından fazla bir şey, bir 'bütün'dür (bütüncülük).	1. Yalnızca bireyler amaç ve çıkarlara sahiptir (bireycilik).
2. 'Toplum', bireylerin amaçları üzerinde etkide bulunur (kolektivizm).	2. Birey, belirli koşullar altında, amaçlarına uygun bir tarzda hareket eder (rasyonalite ilkesi).
3. Sosyal oluşum, bireyin davranışını etkiler ve sınırlandırır (kurumsal analiz).	3. Sosyal oluşum, bireylerinin eyleminin bir sonucu olarak değiştirilebilir (kurumsal reform).

19. Agassi, "kurumsal bireycilik" [*institutional individualism*] ve "kurumsalcı bireycilik" [*institutionalist individualism*] terimlerini eşanlamda kullanmıştır. Bu yüzden, metnin akışı içerisinde her iki adlandırma da kullanılacaktır.

Bu tablo içerisinde bireyciler ve bütüncüler, geleneksel olarak birbirlerine karşıt görünürler. Pek çok bireyci, sadece bireylerin amaç ve çıkarlara sahip olduğunu kabul ettiği için, *sırf bu nedenle* herhangi bir sosyal varlığın var olduğunu reddeder. Bunlar, 'ulusal çıkar', 'kamusal politika' gibi ifadeleri ya boş ve anlamsız olarak ya da gerçekte pek çok bireyin ortaklaşa taşıdığı ilgi ve çıkarlara işaret eden çalakalem ifadeler olarak görürler. Orijinal metodolojik bireyciliğin tam da bu iddiaları dile getirdiği aşikârdır; zaten Agassi'nin revizyonu tam da burada kendini gösterir. Tablodaki mevcut önermelerin tümünü birden kapsamak isteyen Agassi, bireycilik ile bütüncülük arasında karşıtlığa neden olan önermeyi şöyle formüle eder:

4. *Eğer* 'bütünler' var ise, *o halde* bunlar, kendilerine ait ayrı amaç ve çıkarlara sahiptir (Agassi, 1960: 245; 1975: 147).

Bu önerme Agassi açısından temel önemi haizdir. Zira Agassi, kendi kurumsal bireyciliğini, tam da bu önermenin karşıtı olarak sunar. Agassi'ye göre, metodolojik bireyciliğin anlamı da budur. Nitekim 'metodolojik' öneki, kendi sözlükçesindeki anlamlarıyla bireyciliğin, psikolojizmin, bütüncülüğün ve kurumsalcılığın önüne eklenebilir (Agassi, 1975: 145). Bu durumda, tablodaki 1(b), yani "bireycilik" ilkesi, "metodolojik bireycilik"e tekabül eder. Bu demektir ki; Agassi'nin yorumuna göre metodolojik bireycilik, sosyal bütünlerin var olup olmadığıyla ilgili bir ilke olmayıp, bunların kendilerine ait ayrı amaç ve çıkarlara sahip olamayacağını, çünkü amaç ve çıkarlara yalnızca bireylerin sahip olduğunu söyleyen bir ilkedir. Nitekim Agassi'ye göre "[Popper], bütünler'in var olduklarını ama (ayrı) çıkarlara sahip olmadıklarını öne sürmektedir" (1960: 247).

Agassi'ye göre; 1(a)'yı 1(b)'yle uyumsuz hale getiren, tam da bu 4. önermedir. Yani; mantıksal açıdan ifade edersek, 1(a) ile 4 birlikte ele alındığında 1(b)'yi, 1(b) ile 4 birlikte ele alındığında ise 1(a)'yı yanlış kılmaktadır. Aynı şey, 2(a)'nın 2(b)'yle ve 3(a)'nın 3(b)'yle ilişkisi açısından da geçerlidir. Dolayısıyla Agassi'ye göre; bireyci, 4'e karşıt bir biçimde yorumlandığında (a) sütunundaki önermeleri reddetmeyecektir; bütüncü de aynı şekilde (b) sütunundaki önermeleri reddetmeyecektir. (Agassi, 1960: 245; 1975: 147).

Dolayısıyla bütüncülüğün, bireyin çıkarı mevcut sosyal çıkara tabidir şeklindeki görüş olarak, bireyciliğin ise, *sadece* bireyler vardır ve çıkarlara sahip olanlar da onlardır şeklindeki görüş ola-

rak yorumlanmasının sebebi; bu 4. önermedir. Agassi, buradaki bireycilik türünü *psikolojist* bireycilik ya da bireyci psikolojizm olarak adlandırır. Dolayısıyla, tüm bireyciliklerin psikolojist olarak yaftalanmasına ve dahası psikolojizmin bireycilikle karıştırılmasına sebep olan da bu 4. önermedir (Agassi, 1960: 245-246; 1975: 147-148). Oysaki; bireycilik bütüncülüğe ne kadar karşıt sa, psikolojizm de kurumsalcılığa o kadar karşıttır (Agassi, 1975: 148). Agassi bu karşıtlığı, şöylesi bir tabloyla ortaya koyar (1975: 149):

Tablo 3.2: Agassi'nin Kurumsalcılık-Psikolojizm Karşılaştırması

(c) Kurumsalcılık	(d) Psikolojizm
1. Toplum, asli sosyal varlıktır (kurumsalcılık).	1. Birey, asli sosyal varlıktır (psikolojizm).
2. Kişinin asli görevi, kendi toplumuna yöneliktir (kolektivist ahlak).	2. Toplum, bireysel vicdanın eleştirisine tabidir (ahlakın özerkliği).
3. Sosyal durumlar, bireysel durumları etkiler (kolektivizm).	3. Bireyler, sosyal durumları etkiler (kurumsal reform).

Yukarıdaki akıl yürütmeyi aynen uyguladığımızda, bu iki tarafı uyumsuz hale getiren önerme de şudur:

5. Ya toplum aslidir ya da birey aslidir; ikisi birden olamaz (Agassi, 1975: 149).

Agassi, bu tablodaki mevcut önermelerin de tümünü birden kapsamak istemektedir. Nitekim önerme 4 ile önerme 5'i karşılaştırdığımızda şunu görürüz: Önerme 4'ün atıfta bulunduğu sosyal bütünlüklerin olası varlığı, önerme 5 tarafından asli varoluş olarak deklare edilmektedir (Agassi, 1975: 150). Dolayısıyla 4. ve 5. önermeler, sosyal bilimlerdeki iki temel dikotomiye sebep olmaktadırlar. Bu dikotomiler, şematik olarak şu şekilde gösterilebilir (Agassi, 1975: 151):

Tablo 3.3: Agassi'nin Temel Dikotomiler Tablosu

	Bireycilik	Bütüncülük
Psikolojizm	I	III
Kurumsalcılık	IV	II

Önerme 4, burada yatay dikotomiye (bireycilik-bütüncülük dikotomisi), önerme 5 ise dikey dikotomiye (psikolojizm-kurumsalcılık dikotomisi) neden olmaktadır; bunların kombinasyonundan ise, I (bireyci psikolojizm) ile II (kurumsalcı bütüncülük) arasındaki geleneksel dikotomi çıkmaktadır. Nitekim Agassi, çalışmasının temel amacının, I ve II iki arasındaki geleneksel dikotomiyi reddetmek olduğunu söylemektedir (1975: 152).

Gelgelelim aynı mantık takip edildiğinde, Agassi'nin kasten üzerinden atladığı bir şey olarak, yatay ve dikey dikotomilerin kombinasyonundan III (bütüncü psikolojizm) ve IV (kurumsalcı bireycilik) dikotomisi de çıkmaktadır. Agassi'nin temel amacı IV. seçeneği savunmak olduğuna göre, bu durumda kendi kurumsalcı bireyciliğini, bütüncü psikolojizmin karşıtı olarak mı tanımlamaktadır?

Agassi'ye göre; her ne kadar bu yönde bir çaba olmasa da mantıksal olarak III. seçenek (bütüncü psikolojizm), (a) (yani bütüncülük) ile (d) (yani psikolojizm) sütunlarındaki önermelerin bir arada yeniden yorumlanması olarak görülebilir. Bu durumda, IV. seçeneğin (kurumsalcı bireyciliğin) de, (b) (yani bireycilik) ile (c) (yani kurumsalcılık) sütunlarındaki önermelerin bir arada yorumlanması anlamına geldiği söylenebilir. O zaman Agassi'nin III ile IV arasında, tıpkı I ile II arasında olduğu gibi, bir dikotomi olduğunu söylemesi gerekir. Agassi bunu söylemez. Bunun yerine, önerme 4 ve önerme 5'i reddetmek suretiyle, (a), (b), (c) ve (d) sütunlarındaki 12 önermenin tümünü birden kabul edebileceğini iddia eder. Burada komik bir durum ortaya çıkar; zira Agassi'nin mantığına göre, bir bütüncü psikolojist de çıkıp, önerme 4 ve önerme 5'i reddederek, 12 önermenin tümünü birden kapsadığını iddia edebilirdi (!)

Agassi, sosyal bilimlerin temel problemlerini, mantıksal akıl yürütmenin soğuk dehlizlerinde çözdüğünü zannetmekte ama bizi bir anlamsızlığın ortasında bırakmaktadır. Yine de şöylesi bir soru aracılığıyla, Agassi'nin revizyonunun gerçek mahiyetini açığa çıkarmaya çalışalım: Agassi, önerme 4'ü, yani kurumların kendilerine ait amaçlara sahip olduğunu söyleyen önermeyi, bir tür bütüncü psikolojizm olarak görmekte midir? Eğer ki Agassi, metodolojik bireyciliğin, yani 1(a) ("yalnızca bireyler amaç ve çıkarlara sahiptir") önermesinin tam karşıtı olarak formüle ettiği 4 ("kurumlar, kendilerine ait ayrı amaç ve çıkarlara sahiptir")

önermesini bir bütüncü psikolojizm türü olarak kabul ediyorsa, bu durumda metodolojik bireyciliği, tanımı gereği, sadece bütüncü psikolojizme karşı olmak gibi bir pozisyona geriletmiş olur; zira Agassi'nin tanımına göre, önerme 4 reddedildiği müddetçe, metodolojik bireycilik ile (a) sütunu arasında kökten bir karşıtlık yoktur. Nitekim Agassi'nin çıkarımlarının, mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde, bir kurumsalcı bireycilik-bütüncü psikolojizm dikotomisi yarattığını biraz önce görmüştük. Böylesi bir pozisyonun, metodolojik (ya da kurumsalcı) bireycilik ilkesinin tüm özgünlüğünü ortadan kaldıracağı aşikârdır.

Diğer yandan Agassi, bütüncü psikolojizmin, Platon ve Jung örneklerinde olduğu gibi, çok ender karşılaşılan bir şey olduğunu düşünmektedir (1960: 246; 1975: 151). Bu durumda, zımnen olsa da yaygın bir biçimde kabul edildiğini söylediği (Agassi, 1960: 246; 1975: 148) önerme 4'ün, bir bütüncü psikolojizm türü olmadığını düşünüyor olsa gerektir. Ancak tam da bu noktada ironik bir durum baş gösterir. Psikolojik öğelerden kurtulmak maksadıyla 'amaçlar' kurumsal (ya da durumsal) olarak tanımlandığında, kurumlar bu 'amaçlar'ın sahibi olmuyor mudur? Orijinal metodolojik bireycilik, bütüncülüğe [1(a)'ya ve bunun içerdiği "bütün" kavrayışına] koşullu olarak değil ilkece karşı olduğu için, kurumların somut bir varlığa sahip olmadığını söyleyerek bu eleştiriyi karşılayabilir. Ancak kurumları somut varlıklar olarak gören, yani 1(a) önermesini tüm içerimleriyle birlikte kabul eden Agassi, böyle yapamaz.[20] Dolayısıyla ironik bir biçimde, tüm argümanını karşıtı olarak oluşturduğu önerme 4'ü kabul etmiş; kurumlara kendilerine ait amaçlar atfetmiş ve bireyleri de bu amaçların taşıyıcısı olarak tanımlamış olur. Bundan sıyrılmak için kurumlara değil de norm ve değer sistemlerine atıf yapıldığı durumda ise, eleştirimiz karşılanmak şöyle dursun, daha da pekiştirilmiş olur. Zira Agassi'ye göre; âdetler ve gelenekler de, kurumlarla aynı sosyal varlık kipliğine sahiptir (Agassi, 1975: 145). Hatta "hiçbir tipsel bireye işaret etmeyen oldukça soyut kurumlar" dahi söz konusudur (Agassi, 1960: 260). Bu demektir ki 'amaçlar', her koşulda 'bütünler'e atfedilmiş olmaktadır. Tüm bunların yaratacağı implikasyonları, sonuç bölümünde tartışmaya açacağım.

20. Dolayısıyla bunu Agassi gibi açıktan değil de, "durum mantığı"nın mantığı gereği zımnen kabul eden Popper da böyle yapamaz aslında.

Benzer bir yaklaşım, Agassi'nin çalışma arkadaşlarından Jarvie'de de görülmektedir. Jarvie, Agassi'nin kurumsalcı bireycil olduğunu kabul etmekte ama bunu metodolojik bireycilik olarak adlandırmayı sürdürmektedir. Jarvie, Agassi'yle aynı yerden yola çıkıp, onunla aynı sonuca varmaktadır: "Metodolojik bireycilik, (...) birey-dışı şeylere ve bilhassa kurumlar gibi sosyal bütünlüklere amaçlar ve dolayısıyla eylemler atfetme olasılığına dönük bir reddiyedir" ama diğer yandan sosyal kurumlar da, "bireyin fiziksel çevresi kadar somut ve gerçektir" (Jarvie, 1972: xiii).

Dolayısıyla Jarvie'nin 'nesnel amaçlar'ı tanımlamaya yönelik çabası, onu Agassi'yle aynı çıkmaza sürüklemektedir. Jarvie'ye göre; "bir kişinin görünen ya da beyan ettiği amaçları, onun nesnel amaçlarından farklı olabilir" (1972: 30). Bu farklılığın sebebi, Jarvie'ye göre bilgisizliktir. Örneğin; çocuğunu disipline etmek amacında olan bir ebeveyn, bu amaçla yaşama geçirdiği tutarsız davranışlar sonucu, çocukta hayal kırıklığına ve nevroza sebep olabilir. Böylelikle ebeveynin beyan ettiği amaç ile nesnel amaç farklılaşmış olur. Buradaki varsayım şudur: Sosyal evrenin işleyişine dair bilgimiz arttıkça, beyan edilen amaçlar ile nesnel amaçlar arasındaki açı kapanacaktır. Bu noktada, nesnel amaçların kaynağı olarak bireylerin görülmediği aşikârdır. Jarvie'nin yaptığı tanıma göre, *nesnel amaçlar 'durum'da verilidir*. Bizler, araçsal akla dayanan amaç-yönelimli rasyonaliteye sahip bireyler olarak, ancak *orada verili olan* sosyal duruma dair bilgimizi arttırdığımız müddetçe, yine *orada verili olan* nesnel amaçları kendimizin kılmaktayız. Açıkça görüleceği üzere bu, durum mantığı teriminin taşıdığı içeriğin bir başka tercümesidir. Yani; duruma uygun davranmak demek, o durumun vazettiği nesnel amaçları bilgilenme yoluyla içselleştirmek demektir.

Bu akıl yürütmeler içerisinde, kurum tanımı da son noktasına ulaşmaktadır: "Kurumlar, statülerden ve birleşik rol-setlerinden oluşmuş koleksiyonlardır ve bunların içerisindeki aktörler, hem yüz yüze hem de soyut pek çok karşılıklı ilişki tesis ederler" (Jarvie, 1972: 145). Nitekim Agassi de, "kurumların (ve kurumsal rollerin) varlığından açıkça bahsetmediği" için ve böylelikle hem psikolojist hem de kurumsalcı olarak yorumlanabileceğinden dolayı, Weber'i azarlamaktadır (Agassi, 1960: 260). Parsons'ı az-çok okumuş bir sosyoloğa, buradaki kurum tanımı hiç de yabancı gelmeyecektir (!)

Görünen odur ki; Popper'ın her şeye karşın taşıdığı naif liberal tavır, Poppercılarda tamamen silinmektedir. Başka bir deyişle; Poppercılar, Popper'ı adeta yeteri kadar Poppercı olmamakla itham etmektedirler. Agassi'nin kurumsalcı bireyciliğinin Popper'ın teorisinden köklendiği aşikârdır. Gelgelelim Popper, kurumları değiştirme ya da yeni kurumlar oluşturma görevi biçtiği PSM'ye dair görüşlerinin aksine, metodolojik bireycilikten bahsettiği yerlerde, hatırlanacağı üzere, kurumları somut varlıklar olarak değil, bireyler arasındaki bazı soyut ilişkileri yorumlamak için kurulmuş soyut modeller olarak tanımlamıştı. Kaldı ki böylesi bir tanım, Popper'ın sosyal durumlar ile fiziksel durumlar arasında çizilen kesin ayrıma saldırırken öne sürdüğü temel bir argümandı. Poppercıların 'kurum' tanımında yaptıkları revizyon, bu anlamıyla, Popper'ın yöntem birliği arayışını da zedelemektedir. Zira böylesi bir kurum tanımı, istenmedik bir sonuç olarak, sosyal durumlar ile fiziksel durumlar arasındaki makası açmaktadır.

METODOLOJİK BİREYCİLİĞE GİDEN NESNELCİ YOL KAPALIDIR!

Toplumsal sistemlere 'amaçlar' atfeden, yani bir tür bütüncü psikolojizm yaptığı söylenebilecek çağdaş kuram, işlevselciliktir. İşlevselcilik, bu anlamıyla, amaç ve ihtiyaçlara sahip olan sistemlerin bu ihtiyaçlarının zorunlu olarak karşılandığı varsayımıdır. Nitekim Elster, ileride göreceğimiz üzere, kendi metodolojik bireyciliğini işlevselcilik-karşıtı olarak tanımlarken, kendi içerisinde gayet tutarlıdır.

Bu noktada, Agassi ve Jarvie'nin tutumlarındaki ironi açıkça kendini gösterir. Agassi ve Jarvie, Popper'daki 'soyut birey'e dönük eleştirileri karşılamak üzere, sosyal kurumların da asli gerçekliğe sahip, dolayısıyla indirgenemez olduklarını vurgulamaktadırlar. Bu, yerleşik norm ve değerlere dönük yukarıda çıkarsadığımız Popper'ın vurgusu dikkate alınırsa, aslında Popper tarafından da kabul edilen bir şeydir. Gelgelelim Poppercılar, durum mantığını tamamen kurumsalcılığa yaslayıp revizyona tabi tutarlarken, ilk olarak metodolojik bireycilik ilkesinin tüm özgünlüğünü ortadan kaldırmaktadırlar. İkinci olarak ise (ki asıl önemlisi budur), psikolojik açıklamadan kaçınmak maksadıyla amaçların rasyonelliğini 'durum'un belirlediğini söyleyen Popper'ın bu tavrı, kurumların

indirgenemezliği üzerindeki ilave vurguyla birlikte, paradoksal bir biçimde işlevselciliğin kıyılarına gelip dayanmaktadır. Başka bir deyişle; bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarına yönelik atıf, bu atfın getirdiği psikolojik içerimlerden kurtulmak için durumun ya da kurumun sağladığı rasyonel ve indirgenemez nesnel amaçların başatlığının kabul edilmesiyle birlikte, kaçınılmaz olarak bireyi durum ya da kurum mantığının taşıyıcısı ve uygulayıcısı konumuna indirgemektedir. Buradaki temel açıklayıcı öğenin, iddia edildiği üzere bireysel amaç ya da hedefler değil, kurumun mantık gereği (ve norm ve değerler sistemiyle birlikte) bireylere dikte ettiği amaç ya da hedefler olduğu görülmelidir. Bunun sebebi ise; kurumların, işlevselci bir tavırla oldukları gibi kabul edilmeleridir.

Bunu en net biçimiyle Agassi'nin işlevselcilik kavrayışında görebiliriz (Agassi, 1960: 250-251). Agassi'ye göre işlevselciliğin temel argümanı şudur: İşlevi olmayan bir kurum hayatta kalamaz. Bu demektir ki işlev, bir sosyal kurumun varlığını, onun tarihinden bağımsız olarak açıklar. Bu, tarihselciliğe karşı sağlam bir metodolojik dayanaktır Agassi'ye göre; zira bir kurumun tarihsel olarak ortaya çıkması, onun şimdiki varlığının, yani varlığını nasıl sürdürdüğünün açıklaması değildir. İkinci güçlü metodolojik dayanak ise, işlevselciliğin sosyal kalıntı olarak görünen bir şeyi, çağdaş önem taşıyan bir şey olarak açıklama çabasıdır ki bu da, bildiğimiz üzere, işlevselciliğin sosyal kalıntı diye bir şey olmadığı, bir şeyin eğer varlığını sürdürüyorsa mutlaka bir işlev taşıdığı tezidir. Agassi bunlara dönük hiçbir itiraz geliştirmemekte, başka bir deyişle işlevselciliğin "kurumu tarihiyle değil işleviyle açıklayın" kuralını "sağlıklı bir kural" olarak değerlendirmektedir. Böylelikle de işlevselciliğin kurum tanımını doğrudan içermiş olmaktadır.[21]

Şu halde Poppercılar, metodolojik bireycilik ile PSM arasındaki gerilimi PSM'den yana çözmektedirler. Bu demektir ki; Popper'ın 'durum mantığı'nı, metodolojik bireycilikten değil, yerinde (yani tutarlı Poppercılar olmaları anlamında, yerinde) bir biçimde kurumsalcılıktan temellendirmektedirler. Böylelikle Popper'ın teorisinin zımnen taşıdığı bu gerilimi bizzat ifşa etmiş olmaktadır-

21. Agassi'nin işlevselciliğe yönelttiği tek itiraz; "bu iki sağlıklı kural"ın abartılması ve mükemmel bir uyum içinde işleyen kurumlar fikrine dönüştürülmesi durumunadır. Dolayısıyla metodolojik bir itiraz söz konusu değildir.

lar. Popper'ın kim bilir belki Weber'den esinlenerek belki de sırf bu konuyu sistematik bir biçimde ele almadığı için açık bırakmış olduğu kaçış yollarını kurumsalcı tezleriyle tıkayan Poppercılar, metodolojik bireyciliğin gerçek içeriğinden ve derdinden enikonu kopmaktadırlar. Metodolojik bireycilik ile onun geliştirilmiş versiyonu olarak takdim edilen kurumsalcı bireycilik arasındaki açının son derece büyük olduğu görülmelidir.

Bu hususta ilk olarak, Udehn'in dikkat çektiği farklılığı aktaralım: "Metodolojik bireyciliğin orijinal versiyonunda sosyal kurumlar, bireyler aracılığıyla açıklanan şeylerdir. Bunlar, bir açıklamanın sadece açıklananı ya da en iyi durumda sonucu olarak kendilerini gösterirler ama asla bir açıklayan, bir öncül olarak değil. Kurumsal bireycilikte ise, sosyal kurumlar açıklarlar ve dolayısıyla da bir açıklamanın açıklayanı ya da öncülü olarak belirirler" (Udehn, 2002: 489).

Bununla bağlantılı olarak koyacağım ikinci farklılık ise şudur: Metodolojik bireycilik, asıl olarak, sosyolojik açıklamaya bireyi etkin bir varlık olarak sokmayı amaç edinmiş, bilinçli bir liberal müdahaledir ve *psikolojizmin 'soyut birey'inden* açık izler taşır. Kurumsalcı bireycilik ise, asıl olarak, psikolojik açıklamaya yönelik her türlü kapıyı sistematik olarak kapatmayı amaç edinmiş (ki bu Popper'ın da zikrettiği amaçtı), ama bunu yine Popper'dan aldığı kendi teorik çerçevesi içinde ancak bireyi edilgenleştirme, yani failin özerkliğini ortadan kaldırma pahasına gerçekleştirebilen, bilinçli bir metodolojik müdahaledir ve *işlevselci rol teorisinden* açık izler taşır.

Sonuç olarak; Popper'ın zımnen ve ikircimli bir biçimde, Poppercıların ise açıktan açığa tanımladığı şekliyle durum mantığından, metodolojik bireycilik değil işlevselcilik çıkmaktadır. Bir başka deyişle; durum mantığı, içine zoraki (yani sosyo-teorik ilgi dışında) yerleştirilen metodolojik bireycilikten koptuğunda (ki gördüğümüz üzere bu kopma kaçınılmazdır), doğruca işlevselci bir sosyal eylem teorisine varmaktadır. PSM'nin tüm durumları kuşatan içeriği de bu çıkarımı desteklemektedir. Dolayısıyla metodolojik bireycilik ilkesi, doğa ve toplum bilimlerinin yöntem birliğini tesis etmek maksadıyla oluşturulmuş bir yöntemsel araç olan durum mantığına dayandırıldığı noktada geçersizdir. Bu demektir ki; sosyal bilimlerde metodolojik bireycilik ilkesini savunmak isteyenler için, *Poppercı hat kapalıdır*.

Bu durumda son bir soru kalıyor geriye cevaplanacak: Bu gerilimin açık varlığına ve Poppercıların tam da bu hususta bariz revizyon çabalarına karşın, metodolojik bireycilik üzerindeki ısrarın sebebi nedir? Bunun sebebinin Popper'ın 'açık toplum' kavrayışı olduğunu düşünüyorum.

Popper, 'kapalı toplum'u, belirli bir 'natüralizm' kavrayışıyla karakterize etmektedir. Bu natüralizmin temel unsuru ise, "sosyal yaşamın göreneksel ya da uylaşımsal düzenlilikleri ile 'doğa'da bulunan düzenlilikler arasında bir ayrım yapılmayışıdır" (Popper, 1984a: 172). Kapalı toplum, doğal dünyanın içinde erimiş durumdadır ve kendi gelişiminin yasalarını doğa yasalarından ayırmamaktadır. Popper buradan bir adım daha atarak, bu natüralist tutumun 'azgelişmişliğin' de sebebi olduğunu öne sürmektedir: "Kapalı toplumun (aşırı-) natüralizmi, sosyal gelişim yasalarına yönelik rasyonel bir anlayışa ulaşmaktan onu alıkoyar ve nihayetinde, kendi gelişimine rasyonel denetimle müdahale etmesine ket vurur. O, azgelişmiş olarak kalır" (O'Neill, 1973: 11). Bu 'azgelişmişlik' kavrayışı, bilhassa Poppercılarda belirgindir ve sosyal analizin merkezine yerleşmektedir.

Dolayısıyla açık toplum savunucularının, pozitivist ve tarihsici yaklaşımları besleyen bu türden bir natüralizme cepheden saldırmaları gerekmektedir. Bu, sihirci ya da kabileci veyahut da kolektivist toplum anlayışlarına karşı geliştirilmiş, politik ve ahlaki bir tavırdır ve bu tavrın merkezinde de, metodolojik bireyciliğin temel argümanı vardır: Sosyal yapının temel birimi bireydir ve sosyal değişme, bireysel niyetlerin ve bunların beklenmedik sonuçlarının ürünüdür. Bu metodolojik ilke, bireyin özerkliği ve ahlaki sorumluluğu üzerindeki politik vurguya temel teşkil etmektedir. Bu demektir ki; metodolojik bireycilik, Poppercıların "ilkel epistemolojiler"e yönelik politik içerikli saldırılarında, vazgeçemeyecekleri bir argümandır. Poppercıların, Popper'ın teorisindeki gerilimi fark etmelerine ve revizyon ihtiyacı duymalarına karşılık, bireyci vurgudan vazgeçememelerinin sebebi kanımca budur. Gelgelelim politik argümantasyonda böylesi bir işlev taşıyan metodolojik bireycilik ilkesi, Poppercıların yaptığı gibi kurumsalcı tezlerle birlikte sosyal analize uygulandığı noktada, bambaşka bir metodolojik açmaza daha neden olmaktadır: Popper'ın hem teorik hem de tarihsel sosyal araştırmalar açısından geçerli olduğunu

iddia ettiği metodolojik bireycilik ilkesi ya da bundan temellendiği ileri sürülen 'durum mantığı', sosyalbilimsel bir yöntem aracı olarak, 'kapalı', yani sihirci, kabileci ya da kolektivist toplumlara ve buna mukabil sihirci, kabileci ama asıl önemlisi *kolektif eylemlere* uygulanabilir midir?

Bu sorunun cevabı için, Poppercıların diğer bazı revizyonlarına göz atalım. Watkins'e göre; kitlesel yönelimli davranış, arılarda ve karıncalarda görüleceği üzere, durum-mantığı açıklamasına tabi olmayabilir. Bunun insan toplumundaki karşılığı ise kitle hareketleri yani kolektif eylemdir (Jarvie, 1972: 12). Nitekim Jarvie, buraya koyduğu dipnotta, kolektif eylemi kapalı toplumun organizma benzeri yapısıyla açıklamakta ve Popper'a atıfta bulunmaktadır (Jarvie, 1972: 180). Bu husus can alıcı önemdedir; zira Popper ve Poppercılar 'sosyal eylem'den söz ettiklerinde, sadece ve sadece rasyonel-bireyci davranışa atıfta bulunmaktadırlar. Watkins ve Jarvie, kapalı toplum karakteri gösteren kolektif eylemin geçici olduğu umudunu taşımaktadırlar (Jarvie, 1972: 12).

Bu hususta bir diğer örneği ise, Jarvie'nin doğum oranı gibi demografik olguları bireysel-durumsal olarak açıklama çabasında görebiliriz. Jarvie'ye göre; "Nüfus, koşulların kötü olduğu ya da kötüleştiği yerlerde kesinlikle daha hızlı büyüyor görünmektedir. (...) Zengin ülkeler, genellikle yoksul olanlardan daha düşük bir doğum oranına sahiptir. Ekonomik gelişimin belirli bir düzeyinde, doğum kontrolüne ve hastalıkla mücadelenin en son yöntemlerine dönük bir cehaleti içeren *doğal koşullar*, nüfus artışında belirleyicidir. Daha yüksek bir düzeyde ise, refah ile küçük aileler arasındaki bağ tesis edildiğinde, küçük aile boyutu, pekâlâ makul bir seçim olarak görülür hale gelebilir" (Jarvie, 1972: 20, italikler bana ait).

İlk olarak buradaki açık modernleşmeci tavrı saptamak gerekir. Doğal koşulların hâkim olduğu, cehalet içindeki toplumlar, modernleşmeye doğru ilerleyen kaçınılmaz süreç içerisinde, küçük aile kurmanın rasyonel olduğu toplumlara doğru evrileceklerdir. 'Doğal koşullar' vurgusunun, yani 'doğal dünya içinde erime' durumunun, tıpkı kolektif eyleme dönük akıl yürütmelerde olduğu gibi, 'kapalı toplum'a işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Popper, bir PSM projesi olarak "Ortadoğu'ya nasıl demokrasi ihraç edilmesi gerektiği meselesi gibi günümüzün çok ivedi bazı

pratik sorunları..."ndan (Popper, 2004: 77) söz ederken, tam da bu mantık içerisinden konuşmaktadır.[22]

Gelgelelim burada, konumuz açısından çok daha büyük önem taşıyan bir durum söz konusudur. Görünen odur ki bireyci metodoloji, 'kapalı toplum' özelliği gösteren toplumlara ya da toplumsal eylemlere uygulanabilir değildir. Politik ve ahlaki bir tavrın ürünü olan metodolojik bireycilik ilkesi sadece belirli tipte toplumlara, yani 'açık toplumlar'a uygulanabilir bir yöntemse eğer, bu durumda onun sosyal bilimler açısından genelgeçerliğini öne sürmek mümkün olmayacaktır. Kapalı toplumların zaman içerisinde açık toplumlar haline geleceği ve rasyonel-bireyci davranışın (yani *ideal-tipik Bilim insanı*'nın) zaman içerisinde ortakduyusallaşacağı inancı, politik-ahlaki bir inançtan başka bir şey değildir. Üstelik bu anlayışın, 'doğal koşullar'da yaşayan ve modern değerlerin kendilerine ihraç edilmesini bekleyen azgelişmiş toplumlar şöyle dursun, modern kolektif eylemlerdeki rasyonaliteyi dahi kavrayabilmesi mümkün değildir. Kolektif eyleme geçenleri sürü psikolojisiyle açıklama sakilliğine düşmek istemiyorsa eğer (ki Watkins ve Jarvie, kolektif eylemi arı ve karıncaların davranışlarıyla karşılaştırırken bunu yapmaktadırlar), bu anlayışın yapabileceği tek şey, kolektif eylemin birey-önderinin duruma uygun, rasyonel kararlarına başvurmak olacaktır ki bu da, kolektif eyleme geçenleri sürü olarak tanımlamanın bir başka yoludur. Sonuç olarak; 'kapalı toplumlar' (geçici olsun ya da olmasın) halihazırda varlıklarını sürdürmekteyseler, bu durumda metodolojik bireycilik ilkesinin ve buna dayandığı iddia edilen durum-mantığının sosyal bilimlerin genel yöntemi olduğunu öne sürmek mümkün değildir. Dahası, Popper'ın iddiasının aksine, bunun tarih araştırmalarının yöntemi olabileceğini öne sürmek hiç mi hiç mümkün değildir. Popper'ın ayrıntılı olarak geliştirmediği yöntemsel önerisi, mantıksal sonuçlarına ilerletildiğinde, bu varılan sonuç kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla metodolojik bireycilik açısından Poppercı hattın kapalı olduğuna dönük iddiam, bu bakımdan da desteklenmektedir.

22. Burada PSM'ye dair bir hususa daha dikkat çekilebilir. "Ortadoğu'ya demokrasi ihraç etme" projesi, Batılı sosyal mühendis açısından *parçalı* bir mesele olabilir ama 'demokrasi ihraç edilecek' olan yer her neresiyse orası için tam anlamıyla *bütüncü* bir projeye tekabül etmektedir. Nitekim aynı dönemlerde Amerikalı sosyolog Inkeles de, azgelişmiş coğrafyalar için örnek olacak "modern insan"ı tanımlıyordu. Inkeles'in "modern insan"ı, taşıdığı varsayılan "orta ve uzun vadeli planlar yapma", "evrenselci ve iyimserci bir tutuma sahip olma", "dünyayı hesaplanabilir dolayısıyla da kontrol edilebilir bir şey olarak görme" (Altun, 2002: 127-132) gibi özelliklerle, dünya toplumlarına model olarak sunuluyordu.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Jon Elster ve Metodolojik Bireycilikten Sosyolojiye Yol Var mı?

Giriş

Bu bölümün içerisinde aşama aşama serimleneceği üzere Elster, metodolojik bireyciliğe dair zaman içerisinde birbirinden farklılaşan tanımlarda bulunmuştur. Elster'ın verdiği metodolojik bireycilik tanımlarından eski tarihli olanı, bu hususta genel tanımlarla öz itibarıyla aynıdır:

> Tüm sosyal fenomenler (bunların yapıları ve geçirdikleri değişimler) ilke olarak yalnızca bireyler (onların nitelikleri, hedefleri ve inançları) vasıtasıyla açıklanabilirler (Elster, 1982: 453).

Elster'ın yakın tarihlerde verdiği bir başka metodolojik bireycilik tanımının da ilk bakışta bununla aynı olduğu söylenebilirdi:

> Tüm sosyal fenomenler –sosyal yapı ve sosyal değişme de dahil– ilke olarak, yalnızca bireylere, *onların davranışlarına atıfta bulunan açıklamalar* vasıtasıyla açıklanabilirler (Elster, 2000: 24, italikler bana ait).

Ancak ben bu bölümde, söz konusu iki metodolojik bireycilik tanımı arasında ontolojik, metodolojik ve genel olarak bilim felsefesine dair can alıcı dönüşümler gerçekleştiğini iddia edeceğim.

Aynı şekilde Elster, metodolojik bireyciliğin bir tür indirgemecilik olduğunu da farklı tarihli çalışmalarında dile getirmiştir (örneğin bkz. Elster [1985] 2004: 5; 2000: 24). Ancak Elster'ın indirgemeciliği ne anlamda kullandığı da, yine kendi sosyal bilim serüveni içerisinde önemli dönüşümlere uğramıştır. Zaten bu dönüşümler ile tanıma dair dönüşümler arasında dolaysız bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla indirgemecilik mefhumuna dair bir tartışma da ileriki kısımlarda yer alacaktır. Nitekim Elster'ın metodolojik bireycilik savunusu, bu dönüşümler içerisinde, pek çok yazarda gördüğümüz genel halinden çıkıp özgün bir tavra dönüşecektir ki bu tam da metodolojik bireyciliğin mantıksal sonuçlarına vardırılması anlamına gelecektir.

Bu bölümde ilk olarak, Elster'ın metodolojik bireycilik tercihini biçimlendiren tutumları, yani Marx, Weber ve Popper karşısındaki tutumunu ayrıntılı değerlendireceğim. Sonrasında ise, Elster'ın teorisini sosyal ontoloji ve bilim felsefesi düzlemlerinde irdeleyerek, söz konusu dönüşümlerin mahiyetini ve bunun sosyoloji açısından ne anlama geldiğini ortaya koyacak ve buradan birtakım sonuçlara ulaşacağım.

ELSTER'IN TEORİK KONUMUNU NETLEŞTİREN TUTUMLAR

Burada, Elster'ın metodolojik bireyciliğinin içeriğini netleştirmek adına, iki yöne açılan bir güzergâh izleyeceğim. Önce, Elster'ın bizzat kendi metodolojik bireycilik anlayışını meşrulaştırdığı işlevselcilik eleştirisini aktaracağım. Sonra da onun, çalışmanın temel figürleri olan Weber ve Popper'la ilişkisine dair aktarım ve iddialarda bulunacağım. Buradaki analizler, hem Elster'ın metodolojik bireyciliği nereden temellendirdiğini görmeyi sağlayacak hem de sonraki kısımlarda irdelenecek kavrayışının altyapısını oluşturacaktır.

Elster'ın İşlevselcilik Eleştirisi

Öncelikle şunu söylemek gerekir: Burada, başlı başına teorik bir ilgiyi, emeği hak eden ve bugüne dek incelerek varlığını sürdüren işlevselciliği tartışmaya açmak gibi bir niyet söz konusu değildir. Elster kendi metodolojik bireycilik anlayışını bizzat işlevselcilik karşısında konumlandırdığı ve Marksizm'in içinde tartıştığı dönemde tam da bunun üzerinden kendi pozisyonunu meşrulaştırdığı için, sadece işlevselciliğe dönük eleştirisi aktarılacaktır. Dolayısıyla bu kısmı, her ne kadar eleştirel çıkarımlarda bulunulacaksa da, aslen betimleyici bir kısım olarak okumak gerekir.

Elster'ın işlevselcilik eleştirisini irdelemeye şu sorularıyla başlanabilir: "Bir fenomeni sonuçlarıyla açıklamak ne zaman meşrudur?" (Elster, [1983] 2008: 132). Ya da aynı anlama gelmek üzere: "Bir davranış, ondan sonraki bir zamanda olan bir şeyle nasıl açıklanabilir?" (Elster, [1985] 2004: 27). Elster'a göre işlevselcilik, bir sosyal fenomeni sonuçlarıyla ya da daha doğrusu, nedensel bir açıklamaya yol açabilecek bir şekilde *amaçlanan* sonuçlarıyla değil de, *fiili* sonuçlarıyla açıklama çabasıdır. Bu, spesifik anlamıyla, bir sosyal fenomenin (bir kurumun ya da bir davranış kalıbının) bir kimse ya da bir şey için *yararlı* sonuçları olduğunun gösterilmesi ve bunun da bir açıklama olarak kabul edilmesi anlamına gelir. İşlevsel açıklama, Elster'a göre, açıklayanlardan açıklanana doğru giden bir geri besleme döngüsünü varsayar; diğer yandan ise, bir anlam arama saplantısıyla maluldür. Zira işlevselci anlayışa göre, eğer bir sosyal kurum ya da bir davranış kalıbı eğer mevcutsa, muhakkak ki bir anlamı olmalıdır: Yararlı sonuçları olan bir şeyin bir anlamı olmalıdır ve o şeyin açıklaması da zaten budur. Elster, işlevselci açıklamanın akıl yürütme biçimini üç adımla gösterir:

> Zayıf İşlevsel Paradigma'yı Mandeville'e borçluyuz: Bir kurum ya da bir davranış kalıbı genellikle, (a) hâkim bir ekonomik ya da politik yapının yararına olan; (b) aktörler tarafından amaçlanmamış olan; (c) bu davranıştan yarar sağlayanlar tarafından da fark edilmeyen sonuçlara sahiptir. Gizli-el paradigması olarak da adlandırabileceğimiz bu paradigma, sosyal bilimlerde her an hazır ve nazırdır. Bunun, söz konusu sonuçlara sahip kurum ya da davranış hakkında hiçbir açıklama sağlamadığına dikkat ediniz. (a) koşulunu karşılayan sonuçlara "işlev", her üç koşulu da karşılayan sonuçlara "örtük işlev" dersek, Temel İşlevsel Paradigma'ya varmış oluruz: Bir kurumun ya da davranışın örtük işlevleri, o kurumun ya da davranışın mevcudiyetini

açıklar. Son olarak bir de Güçlü İşlevsel Paradigma söz konusudur: Tüm kurumlar ya da tüm davranış kalıpları, mevcudiyetlerini açıklayan bir işleve sahiptir (Elster, 1982: 454).

Elster'a göre; psikanalitik kavramların yaygın kullanımı da bu eğilimi güçlendirmektedir; zira bu sayede, "örtük işlev" kavramı "davranışı anlamlı kılmadığında, onun yerine 'bilinçdışı maksat' işimizi görebiliyor. İkisi de işe yaramadığındaysa, her zaman için komplo teorilerine başvurabiliriz" (Elster, [1983] 2008: 133).

Elster, bir başka yerde ([1989] 1993), işlevselci açıklama tarzını "hikâye anlatımı"yla bir tutar. Ona göre; nedensel açıklamaları hikâye anlatımından ayırmak gerekir. Çünkü hakiki bir açıklama, olanı olduğu gibi izah eder: "Hikâye anlatmak ise, olanı *olmuş olabileceği* gibi (ve belki olmuş olduğu gibi) izah etmektir. Benim tam da öne sürdüğüm; hakiki açıklamaların, *ne olmuş olması gerektiğine* dönük izahatlardan farklı olduğudur. O halde diyorum ki; hakiki açıklamalar, *ne olabileceğine* dönük izahatlardan da farklıdır" (Elster, [1989] 1993: 7).[1] Bilimde böylesi spekülasyonların yeri vardır tabii; sözgelimi *makul bir hikâye*, bir davranışı açıklamanın ilk adımı olabilir (ki Elster'ın açıklamaları da, ileride konumuz elverdiğince göreceğimiz üzere, hemen her zaman bu tür hikâyelerle başlamaktadır). Kaldı ki hikâye anlatarak, bir mesele, metafizik bir halden empirik araştırmaya açık bir hale de dönüştürülebilir. Ama tüm bunlar, söz konusu hikâye anlatımlarının hakiki açıklama olarak görülebileceği anlamına gelmemelidir: " 'Sanki-mış gibi' [*as-if*] açıklamaları gerçekte hiçbir şeyi açıklamazlar" (Elster, 2007: 25). İşlevselci açıklama, Elster'a göre, tam da bu türden bir açıklamadır ve kendini hakiki açıklama olarak lanse ettiği için de zararlıdır. İşlevselci açıklama, "her şeyin bir işlevi vardır" hikâyesiyle işe başlar ve şöyle diyerek hakiki bir açıklamada bulunduğunu düşünür: "Zararlı ve uyumsuz gibi görünen bir davranışın bile yararlı olduğu gösterilmeli ve üstelik bu davranış, yararlılığıyla açıklanmalıdır. (...) Birey için uyumsuz olan, toplum için iyi olabilir" (Elster, [1989] 1993: 8).

Elster'a göre, bu yaklaşımın düşünce tarihinden gelen iki kökü bulunmaktadır (Elster, [1983] 2008: 133-135). İlki teolojik

1. Alıntıdaki italikler, Elster tarafından, alıntının yapıldığı kitabın gözden geçirilmesinden ve yeni bir çalışma haline gelecek kadar değiştirilmesinden ortaya çıkan bir çalışmada eklenmiştir (2007: 24-25).

gelenek ve kötülük sorunudur. Hıristiyan teolojisinde, kötülüğe ilişkin iki gerekçe ortaya çıkmıştır: acı ve günah. Elster'a göre bu ikisi, evrenin bir bütün olarak optimalliği için vazgeçilmez nedensel koşullar olarak görülebilir. Bu iki gerekçe için Leibniz ve Malebranche'den örnekler veren Elster'a göre "her iki durumda da savın amacı, gerçek dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğunu ve o dünyanın her bir özelliğinin optimalliğinin zorunlu bir parçası olduğunu göstermektir". Burada bir teodise söz konusudur; yani kötülüğün neden var olduğu açıklanarak Tanrı'nın varlığı olumlanmaktadır. Kuşkusuz buradan dolaysızca bir sosyodiseye geçmek mümkün değildir; zira mümkün olan en iyi dünyanın mümkün olan en iyi toplumu gerektirmesi için bir sebep yoktur. Elster'a göre; her ne kadar Leibniz lüksün refahın üzücü ama kaçınılmaz bir yan ürünü olarak haklı gösterilebileceğini öne sürmüşse ve Mandeville de daha gözüpek bir çıkış yaparak, lüksün istihdam üzerindeki etkileri aracılığıyla fiilen refaha yol açacağını buna eklemişse de, yine de teodise kendi başına sosyodiseye bir dayanak oluşturamazdı. Gelgelelim teolojik gelenek, bireysel günahların toplumsal yararları olduğu varsayımını miras bırakmıştı.

İkinci kökün kaynağı ise, Elster'a göre modern biyolojidir. Darwin öncesi biyoloji, her ne kadar organik fenomenlere her şeyi kapsayan bir anlam yüklemişse de, bu anlamı hâlâ tanrısal yaratıcıya bağlamaktaydı. Oysaki Darwin, Elster'a göre, "biyolojik uyumu nedensel analize sağlamca bağladığı zaman yalnızca teolojik geleneği yok etmekle kalmadı, aynı zamanda onun yerini dolduracak bir şey getirmiş oldu. Daha önceleri biyodise de en az sosyodise kadar teodiseden çıkmaktaydı, ama Darwin'den sonra sosyodise artık bağımsız bir biyodiseye başvurabilirdi". Kuşkusuz biyodise, Sosyal Darwinizm sapkınlığını bir yana koyarsak, sosyoloji açısından aslen bir analoji işlevi gördü. Nitekim Elster'a göre bu analojiye dayanarak, sosyologlar, kimi zaman kaba kimi zaman incelikli biçimlerde, toplumu adaptasyon ya da homeostasis gibi varsayımlarla incelemeye başladılar. Oysaki Elster'a göre; "Toplumsal uyum ve toplumsal denge sağlayabilecek, genellik ve etkinlik açısından doğal seçilimle karşılaştırılabilir bir mekanizma yoktur".

Şu halde Elster'a göre düşünce tarihinde kökleri bulunan (ve kuşkusuz öne sürenlerin bireysel psikolojilerinde de kökleri bulu-

nabilecek) bu düşünme ve açıklama tarzının karakteristik özelliği şudur: "*Amaçlı bir aktör olmaksızın bir amaç koyutlamak* ya da gramatik terimlerle söylersek, özne olmaksızın bir yüklem varsaymak" (Elster, 1982: 454). Elster bunu *nesnel teleoloji* olarak adlandırmaktadır; o halde sosyodise, nesnel bir teleolojiye yol açmaktadır.

Kuşkusuz, Elster'ın anlattığı işlevselciliğin karikatür düzeyinde kaba bir işlevselcilik olduğu haklı olarak öne sürülebilir. Dolayısıyla "mesleğinde incelmiş her işlevselci, bir kurumun ya da bir davranış kalıbının işlevinin tek başına söz konusu kurum ya da kalıbın mevcudiyetinin yeterli nedeni olmadığını memnuniyetle kabul edecektir" (Berger ve Offe, 1982: 521). Nitekim Elster'ın da bu tür eleştirilerden sonra, her ne kadar temel görüşünü değiştirmese de, işlevselciliğin daha incelikli biçimlerini tanımlamaya çalıştığı görülmektedir ([1983] 2008: 136-137; [1985] 2004: 28). Ancak belirtmek gerekir ki; bu tür kaba bir işlevselcilik tanımlarken ve bununla "uydurma bir kukla yaratmadığını" iddia ederken Elster'ın kafasında asıl olarak Marx ve Marksistler vardır. Dolayısıyla işlevselciliğin daha incelikli formlarının olduğunu sonradan kabul etse de, Elster'a göre "şurası kesindir ki Marx işlevselciliğin bu sofistike formlarından hiçbirini önermedi" ([1985] 2004: 28). Nitekim Elster, oyun teorisini ve buna bağlı metodolojik bireyciliğini, sözgelimi Parsons'ın işlevselciliğine değil, Marx'ta ve Marksistlerde bulduğunu iddia ettiği işlevselciliğe karşı devreye sokmuştur.[2]

Öyleyse Elster'a göre; "Leibniz'in kozmik bir ölçekte başvurduğu Güçlü Paradigma'yı Hegel topluma ve tarihe uygulamıştır (...) Marx, tüm Hegelciler gibi, kafayı *anlam*a takmıştı. Eğer sınıflı toplum ve sömürü komünizmin yaratılması için gerekliyse, bu durum onlara açıklayıcı güce de sahip bir anlam katmaktaydı" (1982: 454, 457). Elster, bilhassa *Marx'ı Anlamak* adlı çalışmasında ([1985] 2004), Marx'ı temelde iki şeyle itham etmektedir: Bir kurumu etkilerine atıfla açıklamak (kapitalizmin yeniden-üretimi) ve geçmişi ya da bugünü farazi bir gelecekle açıklamak (burjuvaziye biçilen, komünizmin maddi ve sosyal temellerini yaratma misyonu).

2. Elster, birazdan göreceğimiz üzere, Marksizm'i işlevselcilikle bağlantılandıran yargısını, bir dönem aynı ekole mensup oldukları G. A. Cohen'le giriştiği polemik içerisinde geliştirmiştir.

Şüphesiz ki burada, Elster'ın Marx'a yönelik iddialarının doğru olup olmadığını (ya da ne derece doğru olduğunu) tartışmayacağım; bu, Elster'ın harcadığı türden kapsamlı bir çaba gerektirir ki işimiz bu değildir. Yine de Elster'ın Marx'tan aktardığı pek çok pasajı, kendi amacı doğrultusunda ve tek yanlı yorumladığını söylemek gerekir: Örneğin Marx'ın "İnsan anatomisi maymun anatomisinin bir anahtarıdır. Ama alt hayvan türlerinde gizli, daha ileri gelişme yönündeki imaların anlaşılması ancak daha ileri gelişim aşaması bir kez bilindikten sonra mümkündür. Demek ki burjuva ekonomisi eski çağın vb anahtarını sağlar" (Marx, 1979: 176-177) şeklindeki pasajının, "[o halde] komünizm de kapitalizmi anlamanın anahtarını verir" (Elster, [1985] 2004: 54) şeklinde yorumlanması ve bunun Marx'ın teleolojik tavrına kanıt gösterilmesi ne derece meşrudur, tartışılır.[3] Her halükârda Elster, rasyonel seçim teorisini (bundan sonra RST) ve bunun özel bir hali olan oyun teorisini (bundan sonra OT), aslında bizzat Marx'ın da bunları kullandığını iddia etmek suretiyle, işlevselciliğin Marksizm'de yarattığı yozlaşmalara karşı ve bilhassa sınıf mücadelesi analizlerinde paha biçilmez önemde görmekte ve "acınacak haldeki" Marksist teori için bir çare olarak sunmaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir tartışmaya girmeksizin, Elster'ın karşısına konumlandırdığı işlevselciliği nasıl tanımladığını ve kavradığını göstermiş olmak, amaçlarımız açısından yeterlidir.

Elster'ın Weber Eleştirisi

Weber'in son dönem sosyolojisinde ve sosyal teorisinde hangi biçimlerde temellük edildiğinden ilgili bölümde söz etmiştim. Orada, liberal ya da neo-liberal bir dünya görüşünün günümüzdeki sosyal ve politik dirilişinin, Weber'in iktisat sosyolojisinin yeniden değerlendirilmesinin önemli bir sebebini sağladığını vurgulamış ve bunun yanı sıra, metodolojik bir sebep olarak, RST'yi hem piyasaya ait hem de piyasa-dışı fenomenlere uygulama teşebbüsünün Weber'e dönük bu yönlü ilgide belirleyici olduğunu söylemiştim. Diğer yandan, yine son dönemlerde, bilhassa Parsons'ın formülasyonundan kaynaklanan önceki Marx-Weber

3. Ayrıca Burawoy'un işaret ettiği üzere, işlevselcilik ile işlevsel açıklama arasında bir ayrım yapmak, oldukça önemlidir: "Devletin kapitalizm için işlevsel olduğunu iddia etmek başka şeydir; (...) devletin kapitalist sistemi nasıl muhafaza ettiğini açıklamak bambaşka bir şeydir" (Burawoy, 1986: 706).

çatışmalarının yerine, bir Marx-Weber diyaloğunun tesis edilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Giddens, Habermas ve belirli yönlerden Bourdieu gibi yazarların sosyal teori arayışlarında böylesi bir girişimin çeşitli biçim ve düzeylerde bir yer tuttuğunu söylemek bu bağlamda yanlış olmasa gerek; hakeza benzer bir girişimin daha uzun bir zamandır tarihsel sosyoloji alanında var olduğu da söylenebilir.

Şu halde, sözünü ettiğimiz bu gelişmeler göz önüne alındığında, Elster'ın, bir yandan kendisini (en azından temel tezlerinin pek çoğunu geliştirdiği dönemlerde) Marksist olarak tanımlarken, öte yandan sosyal bilimlerde metodolojik bireyciliğin savunusunu yapması, söz konusu diyalog girişimi kapsamında değerlendirilebilir miydi? Bir başka deyişle, söz konusu diyaloğu tesis etmeye çalışanlar aslen Weber'in (tarihsel sosyoloji açısından) tarihsel yapılara dönük ve (sosyal teori açısından) bu tarihsel yapıların yapı-fail ilişkisi meselesindeki yeriyle bağlantılı ilgilerini esas alırlarken, yani bir bakıma Weber'i Marx'a doğru yaklaştırırlarken, Elster'ın, tam ters bir istikamette, Marx'ın teorisini Weber'deki anlamıyla (yani, *öznelci*) metodolojik bireyci türden mikro-temellere çekmeye ya da Marx'ın teorisini bu türden mikro-temellerle desteklemeye çalıştığı, yani bir bakıma Marx'ı Weber'e doğru yaklaştırdığı söylenebilir miydi? Elcevap: Marx-Weber diyaloğunu bu tür bir güzergâhta geliştirmeye dönük şimdiye dek sistematik bir çaba olmamıştır ve dolayısıyla Elster'ın da böylesi bir girişim içerisinde olduğunu düşünmüyorum. Bu demektir ki Elster, Marx'ın teorisini metodolojik bireycilik ilkesi uyarınca mikro-temellere oturtmayı amaçlarken, bizce Weber'den esinlenmemiştir. Bu saptama, Elster'ın metodolojik bireycilik yaklaşımının teorik bağlamını netleştirmek açısından oldukça önemlidir ve bunu, bu ve sonraki kısımlardaki tartışmalar sonucunda sarih kılmayı ümit ediyorum: Elster, kesinlikle bir anlamacı sosyoloji arayışında olmamıştır.

Elster, Weber'e dönük eleştirilerini ve değerlendirmelerini, geç tarihli bir makalesinde (2000) derli toplu bir biçimde sergilemiştir. Dolayısıyla burada, Elster'ın bu makaledeki argümanlarını ayrıntılı bir biçimde aktaracak ve yeri geldikçe temel bazı yorumlarda bulunacağım.

Elster, Weber'e dönük eleştirisine, Weber'in burada da aktarılan 'psişik' kavramındaki yanlışlığa ('fiziksel' olmayan her şey 'psişik'tir yanlış-anlayışına) dair pasajını aktararak başlar. Elster'a

göre Weber'in psikolojik mülahazaları devredışı bırakan bu argümanı yanlıştır: "Aktörün muhakemesi matematiksel akıl yürütmenin şeffaflığına sahip olduğunda bile, öncüllerin (hesaplamaya dahil edilen ve dışarıda bırakılan faktörlerin) seçimi, ancak empirik psikolojinin aydınlatabileceği olumsal bir meseledir. Ayrıca, (...) şeffaf biçimsel bir akıl yürütme dahi daima belirli bir netice vermez. Üstelik, bilişsel psikolojinin ve davranışsal iktisadın son yirmi yıldır kaydettiği gelişmeler, bizzat muhakemenin çok sayıda çarpıtıcı etkiye açık olduğunu göstermektedir" (Elster, 2000: 26). Bunun ardından Elster, Weber'in psikolojinin kısmi açıklayıcı gücünü teslim ettiği ama bunun "temel metodolojik meseleler"de bir farklılık yaratmadığını söylediği pasajı aktarıp şöyle der: "Bence kesinlikle tam tersi doğrudur. Önyargıların yaygın şekilde kullanılmasını ve insanın akıl yürütmesindeki çarpılmaları göz önüne aldığımızda, 'sosyolojik eylem yorumu', matematiksel kanıt fikrine değil empirik psikolojiye dayanmalıdır. Weber, bedenden ayrılmış bir (araçsal) rasyonalite nosyonu benimsediği içindir ki, yanlış bir biçimde, metodolojik bireyciliğin sosyal bilimlerde psikoloji olmaksızın işletilebileceği sonucuna varmıştır" (Elster, 2000: 26).

Elster'ın bu eleştirisi bence son derece önemli ve gayet tutarlıdır. Nitekim Elster burada, psikolojik olanı irrasyonel olanla eşitleyen ve hem Weber'de hem Popper'da karşılaşıp eleştirdiğimiz temel tutumu eleştiriyor görünmektedir. Psikolojik öğelerden tamamen arındırılmış bir rasyonel eylem mümkün müdür? Elster, haklı olarak, rasyonel eylemin temel bileşenlerine, yani 'amaçlar' ve 'bilgi'de (Elster'ın terminolojisi açısından, "rasyonel inanç oluşumu" ve "malumat edinimi"nde) içkin olan psikolojik unsurları talep etmektedir.

Elster, bu temel eleştirisinin ardından, bir adım daha ileri giderek, Weber'in irrasyonel etkenleri "rasyonel eylem saf-tipinden sapmalar" olarak tanımlayan yaklaşımını ele alıp eleştirilere tabi tutmaktadır. Weber'in yukarıda ayrıntılı bir biçimde irdelenen bu yaklaşımı, Elster'a göre iki bakımdan problemlidir:

> İlk olarak; Weber, rasyonel davranışın biricikliğine dair abartılı bir görüşe sahip ya da aynı anlama gelmek üzere, belirsizlik problemini hafife alıyor gibidir. (...) İkincisi; rasyonel seçim teorisinin her zaman ve her yerde aynı tür reçeteler ve tahminler sağladığı varsayılsa bile, önerilen metodoloji ha-

> talıdır. İlkin; Weber, birbirini dengeleyen ve sonuçta gözlemlenen davranışı, rasyonel olarak reçetelenmiş bir davranışa denk getiren çoklu irrasyonellikler olasılığını göz ardı eder. (...) İkincisi –ki daha ezoterik bir meseledir–, Weber, belirli bir eylemi rasyonalize eden inanç ve arzuların o eyleme 'yanlış bir biçimde' neden olduğu 'standart olmayan neden dizileri' olasılığını göz ardı eder (Elster, 2000: 27).

Nitekim bu argümanları, Elster'ı Weber'e dönük bir başka temel eleştirisine götürür: "Weber rasyonelliği uygun zihinsel süreçlerin doğurmuş *olduğu* eylem olarak *tarif etmesine* karşın, uygun zihinsel süreçlerin doğurmuş *olacağı* şeye uygun düşen eylemle *bir tutar*. Weber'in kendi benzetmesini kullanırsak: Eğer bir matematikçi doğru sonuca yanlış akıl yürütme sonucu ulaşmışsa, Weber o matematikçiye muhtemelen rasyonel demeyecektir (...) Weber, *başarılı sonuç* şeklindeki nesnel rasyonalite nosyonu ile (kabaca söylersek) *iyi sebeplerle hareket etme* şeklindeki öznel rasyonalite nosyonunu birbirine karıştırmaktadır ve yanlışının sebebi de budur" (Elster, 2000: 27-28).

Elster bu eleştirilerinin izini, Weber'in dörtlü eylem tipleri teorisinde de sürmektedir. Elster'ın eylem tiplerine dönük analitik çıkarımlarını, temel eleştirilerini netleştirmek için, uzunlukları pahasına aktarmak gerekmektedir. Elster, Weber'in dörtlü eylem tipleri sınıflandırmasını sıraladıktan sonra, 'âdet' [*custom*], 'görenek' [*convention*] ve 'gelenek' [*tradition*] arasındaki ilişkinin Weber'de net olmadığını belirterek bunları netleştirmektedir. Örneğin Weber'de âdet kimi zaman 'alışkanlık'a [*habit*] yaklaşmaktadır. Elster'ın önerisi şu yöndedir: "Âdetleri, sadece eşgüdümleyici dengelemeler [*coordination equilibria*] anlamında kullanıyorum. Bunlar, sapmanın 'külfet ve sıkıntı'dan ziyade kınanmaya yol açtığı gelenekten farklıdırlar" (Elster, 2000: 32-33).

Elster'a göre görenekler, âdeti geleneğe dönüştüren mekanizmadır ve sapmanın kınanmayla karşılanma olasılığı sonucu, geçerlilikleri dışsal olarak garantilenmiş davranış düzenliliklerine tekabül ederler. Elster, Weber'in görenekler olarak adlandırdığı şeyin, kendi terminolojisinde (bkz. Elster, [1989] 1992) *sosyal normlara* tekabül ettiğini, sözgelimi cinsel davranışın bu anlamıyla göreneksel olarak düzenlediğini belirtmektedir. Elster'ın buradaki amacı, Weber'in rasyonel eylem ile geleneksel eylem arasında çizdiği ayrımı sorunsallaştırmaktır:

> Âdetler, görenekler ve gelenek eğer sapma durumunda maruz kalınan kınanma ya da pratik külfet aracılığıyla idame ediliyorsa, bu eylem kategorilerinin araçsal rasyonalite içinde özümsenebileceğini farz edebiliriz. Varsayalım ki bir aktör göreneksel, âdetsel ya da geleneksel seçenek ile sapkın bir alternatif arasında seçim yapmayı düşünüyor olsun. Eğer kınanma ya da külfet orta derecede, alternatifin avantajları ise hatırı sayılır derecedeyse, aktör sapmayı seçebilir; diğer türlü, kınanma ya da külfet onu sapmaktan vazgeçirecektir (Elster, 2000: 33).

Elster'a göre bu, herhangi bir ilave kavramsal aygıt gerektirmeyen basit bir maliyet-fayda analizi meselesi gibi görünür. Saf âdetsel davranış durumunda, bu sonuç doğrulanmış gibidir. Zira bildiğimiz üzere, sıkıntıdan kaçınma, araçsal rasyonalitenin açık seçik bir ilkesidir. Gelgelelim görenek ve gelenek durumunda bu sonuç doğrulanmış değildir. Elster'a göre bunun sebebi, ilk olarak, kınanmanın genellikle, fiili ya da öngörülen *utanç duygusu* vasıtasıyla kişiyi eylemden alıkoymasıdır: Utanç duygusu, Elster'ın başka bir yerde (Elster, 1998a) daha ayrıntılı tartıştığı üzere, muhakemeyi saptırma ve davranışı etkileme kuvvetine sahip, nedensel bir güçtür. İkinci olarak ise, Elster'a göre, başkalarından gelen kınama ifadelerinin her zaman araçsal-rasyonel olup olmadığını sormamız gerekir. Elster'a göre genel durum açısından bu böyle değildir.[4]

Elster burada, 'kınanma' ve 'sıkıntıya düşme' arasındaki ayrımı kullanarak, görenek ve gelenekler ile âdetler arasına Weber'de olmayan bir sınır çekmektedir. Görünen odur ki amacı, *âdetsel davranışları araçsal rasyonel eyleme dahil etmektir*. Böylelikle de Weber'in geleneksel eylem tipinin altını oymaktadır. Nitekim hemen ardından, Weber'in duygusal eylem tipindeki yetersizliklere de işaret etmektedir. Elster'a göre Weber, dinsel ve seküler yaşamdaki utanma ve suçluluk duygularına dönük analizlerinde, bu iki duyguyu birbirine karıştırmaktadır: "Utanç duygusuna 'Ben kötü bir kişiyim' düşüncesi neden olur; oysa suçluluk duygusuna 'Ben

4. Nitekim Elster, başka bir çalışmasında ([1989] 1992), sosyal ve ahlaki normların yol açtığı riayet ve özdeşleşme mekanizmalarından söz etmekte ve bu normlara uymayan bir fiili kınayanların, sözgelimi, eğer kınamazlarsa üçüncü şahıslar tarafından bizzat kendilerinin kınanacağını düşündükleri için bu fiili kınayabildiklerini öne sürmektedir. Bir *X* fiilini yapmaya dönük bir norm varsa, o *X* fiilini yerine getirmeyenlere yaptırım uygulayacak üst-düzey bir norm da çoğu zaman vardır ve bu üst-düzey normun gereği yerine getirilmediğinde devreye girecek bir başka norm da bulunabilir (Elster, [1989] 1992: 132-133). Elster bu tarz normları, R. Axelrod'a atıfla, "meta-norm" olarak tanımlamaktadır (Elster, 1989: 105).

kötü bir eylemde bulundum' düşüncesi yol açar. Utanç duygusu saklanma ya da ortadan kaybolma eğilimine yol açarken, suçluluk duygusunun eylemdeki eğilimi günah çıkarmak ya da kefaret ödemektir" (Elster, 2000: 34).

Diğer yandan Elster, Weber'in 'araçsal rasyonalite' ile 'değere-bağlı rasyonalite' arasına koyduğu ayrımı da sorunsallaştırır:

> Aralarında kan davası olan toplumlarda, duygu yüklü intikam davranışı, her iki rasyonalite tipinden de unsurlar taşır. İntikâm, kayıtsız şartsız bir görevdir ve o ölçüde de değere-bağlı rasyoneldir; ama aynı zamanda büyük taktik ve stratejik becerilerle yerine getirilir ve o ölçüde de araçsal rasyonalitenin güdümündedir. Burada bir amaçlar-araçlar muhakemesi söz konusudur; ama intikam, başka bir şeyin aracı değil, bizzat amaçtır (Elster, 2000: 36).

Elster'a göre bu örnek, değere-bağlı rasyonalite nosyonundaki bir muğlaklığa işaret etmektedir. Bir yandan, değere-bağlı rasyonalite, "Öldürmeyeceksin!" ya da "Öbür yanağını çevir!" örneklerinde olduğu gibi, failin doğrudan kontrolünde olan davranışa yönelik olabilir. Bu tür durumlarda, araçsal rasyonalite işlemez. Diğer yandan ise, değere-bağlı rasyonalite, aktörün yaratmak zorunda olduğu uygun dışsal koşulları icap ettiren davranışa yönelik olabilir:

> Eğer bir adam ben yokken kız kardeşime hakaret etmişse, intikam alabilmek için onu izlerken hatırı sayılır derecede ustalıklı bir plana göre hareket etmem gerekebilir; gelgelelim araçların seçimindeki bu araçsal rasyonalite, davranışımı daha az değere-bağlı rasyonel hale getirmez. Ayrıca, intikam eğer bir sosyal normlar ve yükümlülükler sisteminde cisimleşmiş değil de salt kişisel bir meseleyse, bu durumda araçsal rasyonalite, herhangi bir değere-bağlı rasyonalite unsuru olmaksızın saf duygusal davranışın da hizmetine koşulabilir. Şüphesiz ki intikam, caydırmak niyetiyle gerçekleştirilmiş araçsal rasyonel eylemden başka bir şey de olmayabilir. Şu halde görülecektir ki; bir ve aynı genel davranış tipi (kötülük edene kötülük etmek), (i) saf duygusal, (ii) saf araçsal rasyonel, (iii) değere-bağlı rasyonel ve araçsal rasyonel ve (iv) duygusal ve araçsal rasyonel olabilir. Eğer intikamın bir görev telakki edildiği ve failin de bunu hemen yerine getirecek pozisyonda olduğu bir durum söz konusuysa, bu davranış tipi (v) saf değere-bağlı rasyonel de olabilir (Elster, 2000: 36).

Bir bütün olarak bakıldığında Elster, modern karar teorisi ışığında Weber'in eylem tipleri teorisinde bazı önemli eksiklikler bulduğunu öne sürmektedir. Elster'a göre Weber şunu göz ardı

etmektedir: "Eylemin rasyonelliği, dayandığı inançların rasyonelliğine bağlı olduğu için, bir rasyonel davranış teorisinin, rasyonel inanç-oluşumuna ve optimal malumat-edinimine dair bir teoriyi de içermesi gerekir" (Elster, 2000: 37). Oysaki sözgelimi Weber'in araçsal rasyonalite nosyonu, Elster'a göre, *tutarlılıktan* ziyade *verimliliğe/etkililiğe* vurgu yapmakta, dolayısıyla öznel "iyi nedenlerle hareket etme" ilkesini göz ardı etmektedir. Yine aynı şekilde "Weber, 'arzuları', 'tercihler'den ziyade 'hedefler' olarak yorumlamaktadır. Bu yaklaşım, her ne kadar iktisadi ve politik kararların analizi açısından gayet anlamlı olsa da, tüketici kararları için pek de kullanışlı değildir" (Elster, 2000: 36).[5]

Elster, Weber'e dönük temel eleştirilerini böylece dile getirdikten sonra, çıkarımlarını maddeler halinde sıralamaktadır. Elster'a göre Weber'in temel başarıları şunlardır (Elster, 2000: 39-40):

1) İnsan davranışında duyguların rolünü analiz etmesi (araçsal rasyonaliteye kısa-devre yaptıran anlık duygular ile araçsal rasyonaliteyi kendi amaçları için işe koşabilecek daha istikrarlı duygular arasında yaptığı ayrım da dahil).
2) İnsan davranışına rehberlik edebilecek üç genel ilkeyi (bir değere koşulsuz bağlılık, sosyal normlardan sapmanın neden olduğu kınanmanın öngörülmesi ve eşgüdümleyici dengelemelerden sapmanın neden olduğu pratik külfetin öngörülmesi ilkelerini) analiz etmesi.
3) Sosyal normların düzenlenmesinde duyguların, özellikle de utanç duygusunun rolünü fark etmesi.
4) Suçluluk ve utanç duygularına dönük tartışmaları.

Diğer yandan Weber, Elster'a göre araçsal rasyonalite analizlerinde şu noktalarda can alıcı hatalar yapmaktadır (Elster, 2000: 10):

---

5. Burada aslında, konumuz olmadığı için ele alamayacağım, iktisat tarihine ait oldukça önemli bir ayrım söz konusudur. Bu, Menger'in başını çektiği Avusturya marjinalist okulu ile modern neo-klasik okul arasındaki ayrımdır. Marjinalist teori her ne kadar pek çok noktada neo-klasik iktisadın önceli ya da içindeki bir unsur olarak görülse de, marjinalist iktisadın ana dikkatini *kahraman girişimciye* yoğunlaştırması, buna karşılık neo-klasik teorinin merkeze *tüketiciyi* alması sonucu, "hedefler" ile "tercihler" arasındaki ayrım, bir rasyonel eylem teorisi açısından önemli bir hale gelebilmektedir. Zira tüketicinin maksimize etmeye çalıştığı şey, kâr değil faydadır. Nitekim Elster'a göre, hem tercihlerin şekillenmesinde hem de inançların oluşumunda ve/veya saptırılmasında, duygusal süreçlerin kaçınılmaz bir rolü vardır. Dolayısıyla Elster'a göre denebilir ki; Weber'in yaklaşımı, şirket politikasını analiz etmek için kullanışlıdır ama tüketici tercihlerini analiz etmek için kullanışlı değildir. Böylelikle Elster, neo-klasik iktisat teorisinin gerektirdiği psikolojik unsuru açıkça ortaya koymaktadır.

1) Weber, kendi rasyonel eylem analizini, rasyonel inanç-oluşumuna ve malumat-edinimine dair bir teoriyle birleştirmemiştir.
2) Weber, bilhassa stratejik davranışı ihmâl etmesinden dolayı, kimi aktörlerin karşılıklı bağımlı kararlara varması gerektiği durumlar açısından, *inançlar hakkındaki inançların* önemini göz ardı etmiştir.
3) Weber, davranışın muhtemel sonuçları üzerine yoğunlaşmasından dolayı, muhtemel sonuçlara sayısal olasılıklar iliştirmenin imkânsız olduğu katı belirsizlik durumlarını göz ardı etmiştir.
4) Weber, muhtelif sebeplerden dolayı, belirli bir durumda rasyonel olacak davranışın biricikliğini abartmıştır.
5) Bu hatanın yol açtığı bir diğer hatalı fikir de şudur: Belirli bir durumdaki irrasyonel davranışın taşıdığı anlamı, o durumdaki rasyonel eylem yolunun ne olabileceğini belirleyerek ve sonra da bunu fiili davranışla karşılaştırarak çıkarsayabiliriz.
6) Bu fikir bir başka sebepten dolayı da geçersizdir: Davranışın rasyonelliği, meydana gelme biçiminin bilgisi olmaksızın, davranışı doğrudan açıklayamaz.

Buradaki son iki eleştirinin, Weber'in bizzat metodolojisini hedef aldığı aşikârdır. Zira Weber'le ilgili bölümde ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı üzere, rasyonel eylem tipleştirmesine bahşedilen keşifsel statü ve buradan temellenen olgu-karşıtı akıl yürütme, Weber'in metodolojisi açısından olmazsa olmazdır. Elster, Weber'in teorisini asıl iddialı olduğu yerde reddetmekte ve bu teorinin değerini Weber'in belki de hiç aklına getirmediği bir yerde bulmaktadır: "Paradoksal bir biçimde, Weber'in irrasyonel davranış analizini (değere-bağlı rasyonel davranış da dahil), araçsal rasyonalite sınıflandırmasından daha aydınlatıcı buluyorum" (Elster, 2000: 40).

Tüm bunlardan hareketle Elster, bu çalışmada Weber'e yönelttilen temel bir eleştiriyi, yani 'öznel anlam'a varamama eleştirisini dile getirmektedir; ama gelgelelim bu saptamasını, göreceğimiz üzere, bizden tam ters bir istikamete temel yapacaktır:

> Weber'in bu hususlardaki yazılarının temel problemi, muhtemelen, nesnel başarı ile öznel rasyonalitenin birbirinden nasıl ayrılabileceğini görememesidir. Bir kişinin davranışı, nesnel bakımdan uygun olabilir ama rasyonel muhakemelerin bir ürünü olmayabilir. Tam tersine, bir kişi, eğer kararına dayanak olan inançlar *ex ante* [önceden] temin edilmişse, bunların *ex post* [sonradan] yanlış oldukları kanıtlansa dahi, rasyonel davranmış olabilir. Weber, öznel bakımdan anlamlı şekliyle davranışı anlama ihtiyacına sürekli vurgu yapmışsa da, bu fikrin tüm sonuçlarını yerine getirmemiştir (Elster, 2000: 40).

Elster'ın Popper'la İlişkisi

İlkin şöylesi bir iddiada bulunacağım: Elster'ın Marx'ı, nesnel teleoloji ya da "seküler teoloji" (Elster, 1986: 24) olarak tanımladığı işlevselcilikle itham edip bundan arındırmaya çalışması ile Popper'ın yine Marx'ı peygambervari kehanetçilik olarak tanımladığı tarihsicilikle itham edip bundan arındırmaya çalışması arasında reddedilemez bir benzerlik bulunmaktadır. Elster'ın konuyla ilgili makalesinin (1982) ilgili alt-başlığı, bu saptamamızı teyit eder niteliktedir: "İşlevselci Marksizm'in Sefaleti". Elster'ın uzunluğu pahasına aktaracağımız şu pasajlarının, Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'ndakilerle arasındaki söylem benzerliğine dikkat ediniz:

> Leibniz'in felsefesinde (...) Tanrı, olabilecek birçok dünya arasında bu dünyayı seçtiğinde, insanlık tarihinin seyrine karar vermişti. Tanrı amaçlı [fail] olup, onun hedefi –olabilecek bütün dünyaların en iyisini yaratmak– evrenin yerel ve geçici kusurlarını anlamlı kılmaktadır. (...) Hegel ise, felaket getiren bir şekilde, tarihin bir hedefi olduğu fikrini muhafaza etti, fakat eylemlerine bu hedefin yön verdiği herhangi bir amaçlı [failden] söz etmedi. Hegel'in tarih felsefesi seküler bir teodisedir, yani saçmalıktır. (...) [Hegel ve Marx,] tam olarak dinsel bir tarih görüşü ile tam olarak seküler bir tarih görüşü arasında hapis kaldılar. (...) [Marx açısından] komünizmin yaratılması, kapitalist yabancılaşmanın sadece "sonucu" değildir, aynı zamanda "sürecin özündeki amaç"tır. (...) İnsan, kendi siyasi teorisinin doğruluğuna çok güveniyorsa, hiç duraksamadan, şimdi yaşayanların sonraki kuşaklar uğruna feda edilmesini kabul edecektir. (...) Marx'ın komünizm teorisinin çekirdeğindeki bireye saygıyı muhafaza etmeliyiz, komünizm öncesi bireylerin kasaplık koyunlar gibi görülmesine olanak veren tarih felsefesini değil (Elster, [1985] 2004: 109, 113, 117).

Marx'ın teorisindeki teleolojik ve/veya peygambervari unsurları ayıklamaya ve *bilimsel çekirdeği* ortaya çıkarmaya dönük çabadaki bu benzerlik, Elster'ın metodolojik bireycilik üzerindeki ısrarlı vurguyu da Popper'dan aldığını akla getirmektedir. Kuşkusuz Elster, bu ilkeyi, RST ile birlikte, mikro-iktisattan aldığını ima etmektedir ([1989] 1993: 173; 2000: 24). Ama bu, söz konusu ilkeyi tüm sosyal bilimlere (konumuz açısından, sosyolojiye) genişletme projesinin kaynağını açıklamaz. Şu halde, sosyolojinin sömürgeleştirilmesindeki temel figürün Elster açısından kim olduğunu netleştirmek lazım gelir.

Elster'ın bu projeyi üstlenmesinin kaynağında bizce Weber yoktur; zira Elster'ın hem çalışmalarının muhtelif yerlerinde Weber'e atıf yaparken onun makro-sosyolojik (dinsel yapılar, sınıf, statü vs) yanını vurgulaması hem de yukarıda aktarıldığı üzere Weber'in metodolojik bireycilik anlayışını (üstelik kendi içinde tutarlı bir biçimde) eleştirmesi bizce bunu göstermektedir. Dahası, Elster'ın yine ileride serimleyeceğim empirist-pozitivist bilim anlayışı da Weber'le uyumsuzluk yaratmaktadır. Dolayısıyla ilk olarak, hem bilim anlayışlarının hem de Marx'a dönük eleştirinin yadsınamaz benzerliği göz önüne alındığında, Elster'ın bu sömürgeleştirme projesini üstlenerek metodolojik bireyciliği Marksizm'e ve başta sosyoloji olmak üzere tüm sosyal bilimlere doğru genişletmesindeki temel aktörün Popper olduğunu düşünüyorum.

İkinci olarak; Elster'ın Gerald A. Cohen'e yönelttiği eleştirilerin mahiyeti, bu çıkarımı destekler niteliktedir. Tarrit (2009: 94-95) bu tartışmaya ilişkin oldukça faydalı bir özet sunmaktadır. Cohen ve Elster, Marksizm'i analitik felsefenin ve mantıksal pozitivizmin ışığında revize etme amacında mutabıktırlar. Gel gelelim Cohen, bunun ancak, metodolojik anlamda tamamen reddettiği diyalektik materyalizmin yerine işlevsel açıklamanın konulmasıyla başarılabileceğini öne sürerken, Elster, işlevsel açıklamayı bizzat diyalektik materyalizmle, işlevselciliği de Hegelcilikle bir tutarak, yukarıda aktarıldığı şekliyle kavradığı işlevselciliğin karşısına oyun teorisini ve metodolojik bireyciliği koymuştur. Tarrit'e göre Elster Cohen'i iki açıdan eleştirmiştir: a) Elster Cohen'i, Popper'ın Viyana çevresine yönelttiği aynı eleştiriyle, çocuksu doğrulamacılık olarak tanımladığı görüşü savunmakla itham etmiştir ve b) Elster Cohen'i, yine tıpkı Popper'ın Viyana çevresine yaptığı gibi, gözleme dayalı iddialarını doğrulayacak herhangi bir mekanizma (geri besleme mekanizması) belirtemediği için eleştirmiştir.

Son olarak; metodolojik bireycilik tartışmasının, tarihsel olarak, Popper ve tilmizlerinin gayretleriyle sosyolojinin gündemine girmiş olması da bu çıkarımımızı destekler niteliktedir.

Ancak burada oldukça önemli bir uyarıda bulunmak gerekir. Bunu söylerken, Weber'e dönük eleştirisinde ipuçlarını gördüğümüz üzere, *Elster'ın tüm kariyeri boyunca bu projeyi takip ettiğini iddia ediyor değilim.* Zira hatırlanacağı üzere Popper, sosyolojinin,

nesnesi ve yasalarıyla bağımsız bir bilim alanı olduğunda ısrarcıydı. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, Elster'ın metodolojik bireycilik anlayışı bu çizgiden gittikçe uzaklaşacak ve kendi özgün tavrına varacaktır.

Bu uyarıyı akılda tutarak, Marx'a dönük eleştirilerdeki benzeşmeyi daha derinlemesine aydınlatmaya çalışalım. Yakın dönemli bir çalışmasında William A. Gorton (2006), Elster'ın da içinde yer aldığı analitik Marksizm okulunu, Popper'ın Marx eleştirisiyle ve genel olarak sosyal bilim kavrayışıyla bağlantılandırmaya dönük iddialı bir girişimde bulunmuştur. Şimdi, bu çalışmadaki temel argümanları aktaralım.

Gorton'a göre; Popper'ın Marksizm'e dönük temel eleştirisinin genellikle şu olduğu düşünülmektedir: Marksizm yanlışlanamazdır ve bu yüzden de bir sözde-bilimdir. Popper'ın en önemli takipçilerinden Imre Lakatos'un formüle ettiği şekliyle, Popper açısından astroloji neyse, Marksizm ve Freudçuluk da odur. Gorton'ın, söz konusu girişimi açısından, bu saptamayı kabul etmesi mümkün değildir; nitekim Gorton, Popper'ın Marx'ın teorisinin tüm veçhelerinin böyle olduğunu asla düşünmediğini öne sürerek, iki temel iddiada bulunmaktadır. İlk olarak; Popper'ın durum analizi, Gorton'a göre, Marx'ın kapitalizmin çeşitli veçhelerini açıklarken kullandığı yöntemle güçlü bir benzerlik taşımaktadır. Aslında durum analizi, kısmen, Popper'ın Marx'ın yöntemleri üzerine geliştirdiği düşüncelerden esinlenmiş gibidir ve Gorton'a göre bu esinin kaynağı, Marx'ın metodoloji üzerine dağınık ve bir parça tutarsız düşünceleri değil, Marx'ın bizzat *Kapital*'deki fiili açıklama pratiğidir. İkinci iddia ise (ki tam da konumuzla bağlantılıdır), Popper'ın Marx'ın metodolojisine dair yorumu ile analitik Marksistlerin yorumu arasında "şaşırtıcı bir benzerlik" bulunmasıdır. Nitekim Gorton'a göre, Popper'ın ve analitik Marksistlerin sundukları metodolojik yaklaşımın da benzer olması tesadüfi değildir. Bu akıl yürütmeden hareket edildiğinde şurası açıktır: Popper'a göre Marx'ın metodolojisinin bazı parçaları iyi, bazı parçaları kötüdür. Peki, hangileri iyi, hangileri kötüdür? (Gorton, 2006: 81-83)

Popper, Gorton'a göre, Marksizm'e iki temel eleştiri yöneltir. Buradaki temel hamle, bana öyle geliyor ki Marx'ı Marksizm'den tamamen koparmaktır. Bu minvalde ilk olarak Gorton, Marksizm'in Popper'a göre yanlışlanabilir olmadığını öne sürer.

Buna göre, bir teoriyi gayri bilimsel yapan, kendi başına öngörülerin yanlışlanması değil; işin başında yanlışlanabilir öngörüler üretme başarısızlığıdır. Gorton bu hususta bir örnek verir: Mesela ilk devrimin İngiltere'de değil de Rusya'da olması, aslında tarihsel materyalizm teorisini tepetaklak etmiştir. Zira üretici güçlerin dikte ettiği politika değil, tam tersi meydana gelmiştir. Gorton'a sorarsak Popper'a göre Marksistler, bunun Marksizm'in yanlışlanması demek olmadığını söyledikleri an, Marx'ın teorisi bilimsel statüsünü kaybeder. Çünkü bu, Marx'ın teorisini eleştirilere kapalı hale getirir.[6] Gelgelelim bu saldırıların Marx'a değil Marksistlere yöneltildiğine dikkat etmek gerekir: Gorton'ın temel iddiasına göre Popper asla, Marx'ın teorisinin sınanamaz olduğunu, Marx'ın öngörülerinin *özü gereği* yanlışlanamaz olduğunu söylememiştir. Bu yüzden, Marx'ın yaklaşımı astrolojiden ve Freudçu psikanalizden ayırt edilmelidir. Popper'ın ikinci eleştirisi ise şudur: Altta yatan "ritimler" ya da "kalıplar", "yasalar" ya da "eğilimler" arayan her yaklaşım tarihsicidir. Nitekim Popper'a göre tarihsicilerin temel hatası, bu eğilim ya da kalıplar ile gerçek yasaları birbirine karıştırmalarıdır. Eğilimlerden farklı olarak, yasalar mutlak ve koşulsuzdur (Gorton, 2006: 84-86). Tam da bu noktada, Popper'ın yasaların tarihselliğini niçin kabul etmediğine dair ilgili bölümde yapılan analizi hatırlayalım.

Popper'ın Marx'ı analitik geleneğe yaklaştırma hamlesi uyarınca, Marx'ın teorisi iki öğeye ayrılır: Tarihsici öğe ve Popper'ın "ekonomizm" adını taktığı öğe. Buradaki 'ekonomizm' şu anlama gelir: Toplumun ekonomik örgütlenmesi, yani doğayla girdiğimiz madde değiş tokuşunun örgütlenmesi, tüm sosyal kurumlar için ve özellikle de onların tarihsel gelişimleri için temeldir" (Popper, 1984b: 106). Nitekim bu 'ekonomizm', Popper'a göre, sosyal bilim yöntemlerinde olağanüstü bir ilerlemeyi temsil etmektedir (Gorton, 2006: 87). Tam da bu noktada, Elster'ın, bu tür bir 'ekonomizm'i, yani ekonomi-dışı fenomenleri, ekonomik yapıyla açıklanabiliyor iseler, doğrudan üstyapısal addeden görüşü savunduğunu (Elster, [1985] 2004: 33) vurgulayalım.

6. Diğer yandan konumuz olmamakla birlikte şunu belirtmek gerekir ki; ilk devrimin Rusya'da patlaması, Gorton'ın sözünü ettiği gayri bilimselliği yaratmaz. Bilim sosyolojisi literatüründeki pek çok çalışmanın gösterdiği üzere; bilim insanları gerçekte, teorileri yanlışlandığı an teoriyi terk etmek gibi bir tavra girmezler. Dolayısıyla Popper'ın burada, *olması gereken* bir bilim insanı tanımlayarak normatif bir tavır aldığını vurgulamak gerekir.

Gorton daha sonra, Popper'ın Marx'tan öğrendiği şeyleri sıralamaktadır. İlk olarak; Popper, sosyal bilimin asli görevinin sosyal eylemlerin beklenmedik sonuçlarını incelemek olduğu görüşünü Marx'tan almıştır. Buradaki hamlenin aslında şaşırtıcı olduğunu söylemek gerekir. Popper'ın, sosyal eylemlerin beklenmedik sonuçlarına vurgu yaparken Weber'e değil de Marx'a gitmesi oldukça ilginçtir. Nitekim Popper, "komplo teorisini ilk geliştirenlerden biri olup, insanların belirli sosyal durumlarda gerçekleştirdikleri iradi eylemlerin beklenmedik sonuçlarını ilk analiz edenlerden" (aktaran Gorton, 2006: 90) olduğu için Marx'a borçlu olduğunu belirtmektedir (Popper'ın Marx sonrası Marksizm'i büyük oranda bir komplo teorisi olarak gördüğünü hatırlarsak, burada konan ayrımın, Marx'ı Marksizm'den koparma hamlesinin temel sacayaklarından olduğu açıklık kazanacaktır). Buradan hareketle Gorton, Popper'ın kendi metodolojik bireycilik versiyonunu Marx'la karşılaştırarak geliştirmiş olduğunu öne sürmektedir. Popper, her ne kadar Marx'ı metodolojik bireyci olarak tanımlamamışsa da, Gorton'a göre, Popper'ın Marx yorumu Marx'taki metodolojik bireyciliği açığa çıkarmaktadır.

Gorton, bu iddiasını, Popper'ın durumsal analizi ile Marx'ın "kurumsal analiz"i olarak adlandırdığı şey arasında bulduğu büyük benzerliğe dayanarak geliştirmektedir. Zira her iki analiz biçiminde de, "sosyal durumlarına uygun olarak rasyonel bir biçimde hareket eden bireyler" ve "yapısal olarak benzer durumlardan oluşmuş bir kapsamı açıklamak üzere tasarlanmış durumsal modeller" söz konusudur (Gorton, 2006: 91).

Popper'ın, Marx'taki "kurumsal analiz"e örnek olarak, *Kapital*'deki konjonktür dalgası açıklamasına yer vermesinden hareket eden Gorton, bu açıklama tarzının metodolojik bireycilikle uyumlu olduğunu iddia etmektedir. Zira bu açıklama açısından buhran, işsizlik ve üretkenlik artışı, tamamen, kendi sosyal durumları içerisinde rasyonel hareket eden çok sayıda bireyin yarattığı sonuçlardır. Marx, bu açıklamasını, *ne* kapitalistlerin ya da ücretlilerin eğilimlerine (mizaçlarına) dayandırmış *ne de* sınıflar gibi bütüncül kendiliklere başvurmuştur.[7] Yine aynı şekilde, Popper'a göre, Marx'ın genel sınıf çatışması teorisi de onun psi-

7. Popper'ın Marx'ın konjonktür dalgaları (ticaret devreleri) açıklamasına dair görüşleri için bkz. Popper, 1984b: 112.

kolojizm-karşıtlığını ve bütüncülük-karşıtlığını sergiler. Popper, Marx'ın sınıf çatışmasını, sınıf mensuplarının kafalarında bulunan bir şey olarak değil, "kurumsal" olarak gördüğünü onaylayarak vurgulamıştır (bkz. Popper, 1984b: 112). Tüm bunlardan hareketle, Popper'a göre:

> Marx'ı başarıya götüren şey, asla tarihsici yöntemi değil, daima kurumsalcı analiz yöntemleri olmuştur. Kapitalistin üretimi artırmak için rekabete zorlandığı sonucuna Marx'ı götüren şey, tarihsici bir analiz değil, tipik bir kurumsal analizdir (Popper, 1984b: 197).

Gorton'ın, Popper'ın durum mantığı ile metodolojik bireycilik arasında var olduğunu iddia ettiği mütekabiliyeti doğrudan kabul ettiği aşikârdır. Zira buradaki tüm akıl yürütme, durumsal analizin kendiliğinden metodolojik bireycilik ilkesiyle uyumlu olduğu önkabulü üzerine oturmaktadır. Oysaki hatırlanacağı üzere, bu çalışmanın Popper'la ilgili bölümünde, durum analizi ile metodolojik bireycilik ilkesinin birbiriyle uyumlu olmak şöyle dursun, tam tersine Popper'ın sosyal bilim anlayışını ortadan ikiye böldüğü bizzat Poppercıların yönelimleri üzerinden sergilenmişti. Dolayısıyla, Gorton'ın yapmaya çalıştığı gibi, Popper'ın durumsal analizi ile Marx'ın 'kurumsal analiz'i denilen şeyin türdeş oldukları kabul edilseydi bile, buradan Marx'ın metodolojik bireyci olduğu sonucu çıkarılamazdı. Ancak Gorton'ın çıkarımlarının bizim için asıl önemli tarafı, Elster'ın yaptığı şeyin tam da bu olmasıdır. Zira *Marx'ı Anlamak* adlı eser (Elster, [1985] 2004) dikkatle okunduğunda hemen fark edilecektir ki; Popper'ın Marx'ı tarihsicilikten sıyırıp bilimsel açıdan değerli yanları kurtarma hamlesi ile Elster'ın Marx'taki işlevselcilik olarak gördüğü şeyi tahliye etme ve Marx'ın sınıf teorisini bir oyun teorisine dönüştürme hamlesi, aynı analitik akıl yürütmenin ürünüdürler: Yalnızca 'tarihsicilik' ithamı 'işlevselcilik' ithamına dönüşmüş ama içerik büyük oranda aynı kalmıştır. Elster'ın, Marx'ın (her ne kadar Hegel'den esinlenen işlevsel açıklama ve diyalektik tümdengelimle sık sık ihlal etse de) en önemli çalışmalarının altında metodolojik bireycilik ilkesinin yattığını söylemesinin (Elster, [1985] 2004: 4) sebebi tam da budur.

Dolayısıyla Gorton, "Popper ve analitik Marksistler, metodolojik bireyciliğe ve insan rasyonelliğinden temellenen açıklamalara

dönük bir bağlılığı paylaşırlar" (2006: 94-95) derken, *Elster özelinde*[8] gayet haklıdır. Ancak bu, Popper'ın teorisinde bulduğumuz ufak olmaz gerilimlerin bizzat Elster'a da bulaştığı anlamına gelmez mi? Elster'ın rasyonalite ilkesinin yarattığı handikaplardan nasıl kaçınmaya çalıştığını ilerleyen kısımlarda irdeleyeceğim.

Elster'ın temel eserlerinin hiçbirinde Popper'a konuyla ilgili atıf yapmaması manidardır. Kuşkusuz Elster'ın, Marx'ı, "tarihi 'insan tasarımının değil insan ediminin bir sonucu' olarak gören" (Elster, [1985] 2004: 3) Hayek'le aynı teori geleneği içerisinde gördüğünü geçerken belirtmesi, buradaki iddia için önemli bir dayanak sağlayabilir. Gelgelelim, gözlemlediğim kadarıyla, Marx'a dönük eleştirinin mahiyetinde kuvvetli benzerliğin görüldüğü *Marx'ı Anlamak* adlı çalışmada Popper'a sadece bir atıf vardır (Elster, [1985] 2004: 42d) ve bu atıf da, her ne kadar Hayek'ten getirilen geleneği yankılasa da metodolojik bireycilik ilkesiyle ilgisiz olup, analitik felsefecilerin Hegelci 'çelişki'yi bir karmaşa kaynağı olarak gördüklerine dair bir örnek olarak, Popper'ın "What is Dialectic?" [Diyalektik Nedir?] adlı makalesine yapılmıştır.[9] Bu suskunluk neyin semptomudur? Spekülatif olmakla birlikte, Elster'ın *Marx'ı Anlamak*'ın Önsöz'ünde sarf ettiği şu sözlerin bu sorunun cevabı olduğunu düşünebiliriz:

> Tezimi 1971'de bitirdim [ama yayımlatamadım]. O zamanki Fransa'da ve bir ölçüye kadar bugün bile, metodolojik bağlanımlarım yüzünden, okurlar beni otomatik olarak siyasi sağda konumlandırırdı. Her nasılsa metodolojik bireycilik ve siyasi bireycilik özdeşleşmişti (Elster, [1985] 2004: xv).

8. Bunu vurgulamamın sebebi; Gorton'ın analitik Marksistler arasındaki temel bir ayrımı gözden kaçırmış olmasıdır. Birebir konumuz olmadığı için girmeyeceğim ama bütün analitik Marksistlerin metodolojik bireyciliği savunmadıklarını ve buna bağlı olarak (kimi Marksist eleştirmenlerin de gözden kaçırdığı üzere) bütün analitik Marksistlerin rasyonel-seçimci Marksizm'i savunmadığını vurgulamak gerekir. Metodolojik bireycilik ilkesine ve RST'ye karşı önemli eleştiriler geliştiren analitik Marksistlerden G. A. Cohen'i ya da E. O. Wright'ı hatırlamak bunun için yeterlidir. Metodolojik bireycilik ilkesinin analitik Marksizm okulu içerisindeki temel savunucuları Elster ve Roemer'dır. Analitik Marksizm okuluna dönük, bu hususu da aydınlatan kapsamlı bir çalışma için bkz. Tarrit, 2009.

9. *Ekşi Üzümler*'de de Popper'a sadece bir atıf vardır ve bu atıfta, Popper'ın PSM'sinin ayrıntısına dönük bir eleştiri bulunmaktadır: "[PSM] büyük ölçekte ve uzun vadede işlevsel olan kurumların, küçük ölçekte ve kısa vadede o denli işlevsel olamayabileceğini göz ardı etmektedir" (Elster, [1983] 2008: 124d). Elster'ın temel sosyal bilim anlayışını yansıttığı eserinde ([1989] 1993) ve bunun gözden geçirilip dönüştürülmüş halinde (2007) ise Popper'a hiç atıf yoktur.

TEMEL TEORİK MÜLAHAZALAR

Sosyal Ontoloji Düzlemi: Ontolojik İndirgemecilik

Elster'ın metodolojik bireycilik savunusundaki önemi, bence asıl olarak, temel analiz birimi olarak kabul edilen 'birey'i deyim yerindeyse *üçboyutlu hale getirmeye* çalışmasında yatar. Zira hatırlayacağımız üzere, Weber'de bu 'birey', *metodolojik olarak*, 'ekonomik insan'a tekabül ediyordu; Popper'da ise 'birey'in 'Bilim insanı'ndan ibaret olduğunu görmüştük. Elster'ın, bir bakıma, her iki birey kavrayışında da var olan normativizmi aşmaya ve bu 'birey'e *gerçeklik kazandırmaya*; yani, sanki Giddens'ın metodolojik bireycilere yönelttiği, sezgisel, teorileştirilmemiş bir "birey" kavrayışına sahip oldukları eleştirisine (Giddens, 1999: 288) karşılık vermek istercesine, "birey"i bu *verili halinden kurtarmaya* çalıştığı söylenebilir. Buna yol açan teorik hamle ise, Elster'ın bireyi ve onun eylemini salt rasyonalitenin belirleyiciliğine bırakmaması ve sosyal normların bu hususta yerine getirdikleri temel role vurgu yapmasıdır.

Elster'a göre "eylemler, tipik biçimiyle, hem rasyonaliteden hem de normlardan etkilenirler" (Elster, 1989: 102). Dolayısıyla eylemleri açıklamaya dönük iki "mekanizma"nın varlığından söz edebiliriz: Rasyonel seçim ve sosyal normlar ya da aynı anlama gelmek üzere, seçimden-doğan mekanizmalar ve normdan-doğan mekanizmalar (Elster, [1989] 1993: 13). Bunun Elster'ın terminolojisindeki bir diğer söylenişi ise şudur: Rasyonel seçimin aksine sosyal normlar, *sonuç-güdümlü değillerdir* ve bu, tam da onların *norm* olmalarının sebebidir (Elster, 1996: 1389). Elster, bu ikisi arasındaki farkı, kendi anlayışı içerisinde hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde anlatır:

> Rasyonel eylem sonuçlarla ilgilidir. Rasyonalite şöyle der: Eğer *Y*'ye ulaşmak istiyorsan, *X*'i yap. Bunun tam tersine, ben sosyal normları, *sonuç-güdümlü olmama* özelliğiyle tanımlıyorum. En basit sosyal normlar şu tiptedir: *X*'i yap ya da: *X*'i yapma. Daha karmaşık normlar şöyle der: Eğer *Y*'yi yapıyorsan, o zaman *X*'i de yap ya da: Eğer başkaları *Y*'yi yapıyorsa, o zaman sen *X*'i yap. Daha da karmaşık normlar ise şunu diyebilirdi: Eğer herkesin *X*'i yapması iyi olacaksa *X*'i yap. Rasyonalite özü itibarıyla koşullu ve gelecek-yönelimlidir. Sosyal normlar ise ya koşullu değildir ya da eğer koşulluysa gelecek-yönelimli değildir. Bu normların, *sosyal* olmalarından dolayı, diğer insanlarla paylaşılmaları ve kısmen de o insanların onay ve kınamaları ile

idame edilmeleri gerekir. Bunlar ayrıca sıkıntı, endişe, suçluluk ve utanma duyguları vasıtasıyla idame edilirler (Elster, 1989: 99-100).

Bu ayrımı, Elster açısından analitik anlamda oldukça önemli olduğundan dolayı, bir şemayla gösterelim:

Tablo 4.1: Elster'ın Rasyonel Seçim-Sosyal Normlar Karşılaştırması

Rasyonel Seçim	Sosyal Normlar
Seçimden-Doğan Mekanizmalar	Normdan-Doğan Mekanizmalar
Sonuç-güdümlü	Sonuç-güdümlü-değil
Rasyonalite aracılığıyla idame edilir	Duygular aracılığıyla idame edilir
"Güçlü güneş ışığında daima siyah elbiseler giyinin" (Elster, 2007: 353)	"Bir cenaze töreninde daima siyah elbiseler giyinin" (Elster, 2007: 353)

Elster'ın, kendi sosyal bilim kariyerinin önemli bir kısmında, seçimden-doğan mekanizmaların normdan-doğan mekanizmalardan daha temel olduğunu düşündüğü ([1989] 1993: 13) görülmektedir. Nitekim Marx'a yaptığı müdahaleyle bu kanısının gayet tutarlı olduğu aşikârdır. Gelgelelim Elster, bu düşüncesinden tedricen kopacaktır ve bu, kendi *anladığı* Marksizm'den de kopuşu olacaktır.

Rasyonel Seçim

Elster'ın rasyonel eylem tanımını kavramak için şu pasaj iyi bir başlangıç noktası olabilir:

> Bir eylem eğer üç optimallik koşulunu sağlıyorsa rasyoneldir (...) İlk olarak eylem, failin arzularını gerçekleştirmesinin en iyi yolu olmalıdır; tabii onun araç-amaç ilişkilerine ve diğer olgusal meselelere dair inançlarını göz önüne almak kaydıyla. İkinci olarak bizzat bu inançların optimal olmaları gerekir; tabii fail tarafından ulaşılabilir olan malumatı göz önüne almak kaydıyla. Bu demektir ki; inanç oluşumu süreci, malumat edinme sürecindeki 'soğuk' yanlışlıklar ya da motivasyonel eğilimlerin sebep olduğu 'sıcak' yanlışlıklar tarafından çarpıtılmamış olmalıdır (...) Üçüncü olarak malumat miktarının ya da daha doğrusu malumat edinmek için kullanılan kaynak miktarının optimal olması gerekir; tabii failin malumat-ediniminin maliyetleri ve kazançlarına dair önsel inançlarını (...) göz önüne almak kaydıyla (Elster, 1996: 1391).

İlke olarak bu optimallik koşullarını sağlayan eylemlerde rasyonalite, bir tür maksimizasyon davranışıyla birlikte gider. Ancak bunu, sadece maddi kazancın ya da faydanın maksimizasyonu olarak görmemek gerekir. Elster, tam da bu noktada, neo-klasik iktisadın rasyonalite kavrayışını genişletme yolunda bir hamlede bulunur. Zira ona göre "bütün rasyonel edimler bencilce değildir" ([1985] 2004: 9). Dolayısıyla rasyonalite varsayımı, "davranışın şahsi çıkara dayalı olduğunu ima etmez ve özgecilik ya da kıskançlık da dahil her türlü motivasyonel varsayımla tutarlıdır" (Elster, 2000: 25). Buradan hareket ederek Elster, 'rasyonel insan' ile 'ekonomik insan' arasında şöylesi bir fark olduğunu söyler: "İlki (...) tümüyle tutarlı tercihler ve tutarlı planlar öngörmeyi içerir. İkincisi ise daha donanımlı bir varlıktır. Tercihleri yalnızca tutarlı değil, aynı zamanda tamamlanmış, devamlı ve *bencilce-dir*" (Elster, [1983] 2008: 24). Nitekim Elster'a göre faydayı maksimize etmek, bir planı gerçekleştirmek için en iyi yolu seçmek değildir. Eylemi faydanın maksimizasyonu bağlamında açıklayabileceğimize inanmak yanlıştır. Kâr maksimizasyonu bilinçli ve öncül bir plan olabilir; ama bilinçli bir biçimde faydayı maksimize etmeye çalışmak, kendi kendini köstekleyen bir çabadır. "Haz veren ruh halleri davranışın açıklanmasında önemli bir rol oynar, [ama] davranışın bilinçli amacı değildir" (Elster, [1983] 2008: 24). Başka bir deyişle; bütün eylemlerini kârını maksimize etme güdüsünün yönettiği bir şirket, büyük ihtimalle, piyasadaki güvenilirliğini hızla eriterek iflasa sürüklenecektir. Elster, felsefi bir paradoks olarak, mutluluğa ulaşmayı amaç edinmenin, mutluluğa ulaşmanın önündeki en büyük engel olduğunu söylüyor gibidir.

Yine de Elster'a göre, faillerin bencilce güdülendikleri varsayımının metodolojik bir üstünlüğü vardır. Çünkü ilk olarak bu basit ve hesaplı hipotez, "daha azla açıklamanın daha çokla açıklamaktan her zaman daha iyi olduğu göz önüne alınırsa, her türlü empirik soruşturmanın doğal başlangıç noktasıdır" (Elster, 2000: 25). Buna bağlı ikinci sebep ise şudur: "...bencil olmayan davranışın, örneğin özgeciliğin olabilmesi için, başka bir edimcinin ya da başka edimcilerin bencilce güdülenmesi gerekir ama bunun tersi gerekmez" (Elster, [1985] 2004: 9). Elster bu noktada, Weber'de gördüğümüze benzer bir tavır alıyor gibidir: Davranışı önce bencilce say, değilse rasyonel farz et, o da değilse en azından tasar

lanmış olduğunu farz et. Gelgelelim, olgu-karşıtı bir şahsi çıkar atfına dayanan ve oldukça kullanışlı olan bu araştırma stratejisi, Elster'a göre, tüm davranış biçimlerini şahsi çıkara indirgeyen *tözcül* bir varsayıma neden olmamalıdır. Başka bir deyişle; açıklamada önemli rol oynayan bir varsayımı, neo-klasik iktisatçıların en aykırı motivasyonları bile şahsi çıkara indirgemeye dönük güçlü bir eğilimleri varsa da, öznel amaç olarak tanımlamamak gerekir.

Diğer yandan Elster, kimi zaman, RST'nin optimallik kriterine yönelik kuşkularını ve bunu sınırlandıran durumları dile getirir. Örneğin; her ne kadar tüketici davranışı için gündeme getirmese de bilhassa üretici (şirket) davranışı açısından, RST'den daha gerçekçi gördüğü "Satisficing"[10] görüşünü zikreder (Elster, [1985] 2004: 13-14). Bu görüşe göre; seçimler ile zorunluluklar arasında bir çelişki yoktur ve seçimler yalnızca zorunluluktan yapılır. Başka bir deyişle bu teoride zorunluluk seçimin yerine geçirilmez, onun önkoşulu haline getirilir. Şirketler, olayların normal akışında, yani ta ki kâr belirli bir kritik düzeyin altına inene dek, herhangi bir makul anlamda seçim denemeyecek rutinler izlerler. Onları alternatifler aramaya ve yenilikler yapmaya götüren şey, kârdaki bu kritik düşüştür. Bunun dışında şirketler, çoğu zaman optimumun çok uzağında çalışırlar ve onları yenilikler yapmaya yönelten şey kâr arzusu değil, karşılaştıkları zorluklardır. Dolayısıyla bu görüşe göre aktif arama ve seçme davranışının anası zorunluluktur.

Bu yönelim, RST'ye dayanmayan bir OT arayışı olarak görülebilirdi belki. Zira "Satisficing" görüşü, basitçe 'zorunluluk keşfin anasıdır' görüşünü yankılar. Oysaki başlarda bu teoriyi "gerçekçi" bulan Elster, sonradan bunu "geçerli olmadığı aşikâr bir iddia" olarak değerlendirir. Zira "yenilik yapmak kaynaklar, zaman ve masraflı yatırımlar gerektirir ve bu, kesinlikle iflasın eşiğindeki bir şirketin gücünün yeteceği bir şey değildir" (Elster, [1989] 1993: 18). Elster, bu tartışma özelinde, nihayetinde tavrını RST'den yana koyuyor görünür. Gelgelelim, birazdan göreceği-

10. "Satisficing" sözcüğü, İngilizce "satisfying" [doyurucu] ile "sufficing" [yeterli] sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Aynı adlı teorinin özü şudur: "Yapılabilir küme" veriyken, birey en iyi veya optimum alternatifi (yani "fayda"yı veya "kâr"ı maksimize eden alternatifi) değil, "doyurucu-yeterli" bulduğu bir alternatifi seçer. Bu teori, bireyin sonsuz hesaplama ve bilgi-değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu varsayan neo-klasik karar alma teorisine bir tepki olarak gelişmiştir (Elster, [1985] 2004: 13d, çevirenin notu).

miz üzere, rasyonalite teorisinde belirli bir aşamada optimizasyon ilkesini devredışına çıkaracaktır.

Elster, bir eylemi açıklamak üzere, birbirini izleyen iki filtreleme işlemini devreye sokar ([1989] 1993: 13-15). İlki; bireyin karşılaştığı ve kendisine dışsal olan (fiziksel, ekonomik, hukuki vb) *kısıtlardır* ve bu kısıtlarla tutarlı olan eylemler, bireyin *fırsatlar kümesini* oluşturur. İkinci filtre ise, bu fırsatlar kümesi içerisinde hangi eylemin yerine getirileceğini belirleyen mekanizmadır ki burada, Elster'a göre, seçimden-doğan mekanizmalar başat konumdadır. Bu perspektif içerisinde eylemler, fırsatlar (neyi yapabilirim?) ve arzular/tercihler (neyi yapmak istiyorum?) aracılığıyla açıklanırlar.

Gelgelelim burada, fırsatlar kümesine yol açan kısıtlara açıklayıcı güç atfetmek gerektiği aşikârdır ve bu, metodolojik bireyciliğin açık bir ihlali demektir. Elster bunun farkındadır ve uyuşmazlığı gidermek için, sonraki kısımdaki sosyal normlar meselesinde göreceğimiz hamlesine benzer, can alıcı bir indirgemede bulunur:

> Açık konuşursak, bir eylemi fırsatlar ve arzular aracılığıyla açıklamakta uyuşmaz bir şey bulunmaktadır. Fırsatlar nesnel ve kişiye dışsaldırlar. Arzular ise öznel ve içseldirler. (...) Gerçekte eylemi açıklayan şey, kişinin arzuları ve fırsatlar hakkındaki *inançlarıdır* (Elster, [1989] 1993: 20).

Bu durum, Elster'ın, arzu/tercih ve fırsatların yanı sıra inançları da analize dahil etmesini gerektirir. Nitekim Elster'ı şimdi ele alacağım "geniş rasyonalite teorisi"ne, yani *inançların rasyonelliğini* tartışmaya götürecek olan şey kanımca tam da budur.

Elster, bireysel rasyonaliteye dair çıkarımlarını, bilhassa *Ekşi Üzümler* ([1983] 2008) adlı çalışmasında analitik bir biçimde sergilemiştir. Diğer çalışmalarının pek çoğunda, kendi RST kavrayışı hususunda bu çalışmaya atıfta bulunulduğu için, burada aslen bu eseri temel alacağım.

Elster burada, bireysel rasyonalite kavrayışını analitik olarak iki kısma ayırır ([1983] 2008: 13-14): A) Bireysel davranışların biçimsel özelliği olarak rasyonalite. Bu, Elster'ın Rawls'tan mülhem adlandırmasıyla, "dar" rasyonalite teorisine işaret eder ve bunun sebebi, rasyonel davranış şartı olarak sadece *etkililik* ve inanç ve arzularla *tutarlılığın* yeterli olmasıdır; B) Davranışa neden olan inanç ve arzuların bizzat *tözel anlamda* rasyonel olması. Bu, "ge-

miş" rasyonalite teorisine işaret eder ve bunun sebebi, burada artık rasyonel inançların (kanıtlara dayanan "yargılar"ın) ve rasyonel arzuların ("özerklik" kıstasının) söz konusu olmasıdır.

Dar rasyonalitenin birinci boyutunda (Elster, [1983] 2008: 15-16) rasyonel davranış, failin inanç ve arzularına (nedenlerine) belli bir açıdan bağlı olan davranış olarak tanımlanır. Burada Elster, Donald Davidson tarafından önerilen yaklaşımı benimser. Buna göre; birinci boyutta üç koşulun sağlanması gerekir:

a) Nedenlerin o davranışın nedenleri olması gerekir: Eylem arzulara ulaşmanın *bir* yolu ise, söz konusu nedenler o eylemin nedenidir. Bunun 'dar' olmasının sebebi, inancın rasyonel olmasını gerektirmemesidir; davranışın inançla tutarlı olması ve inancın da kendi içinde tutarlı olması yeterlidir.
b) Nedenlerin, nedeni oldukları davranışa yol açmaları gerekir: Bu koşul, "birinci dereceden rastlantıları" ayıklamak için gereklidir. Kişinin bir eylem için nedenleri vardır *ama* o eyleme bu nedenlerden farklı şeylerce itilmiştir; bu kazara da olabilir, kompülsif davranışlar da söz konusu olabilir.
c) Nedenlerin o davranışa "doğru bir biçimde" yol açmaları gerekir: Bu koşul da, "ikinci dereceden rastlantıları" ayıklamak için gereklidir. Bu tür rastlantılardan biri; nedenlerin nedeni olmadıkları bir harekete yol açması olabilir. Buna en iyi örnek, irade zayıflığıdır. Ama bu sadece nedenlerin bir eyleme "yanlış bir biçimde" yol açabileceği bir durumdur (yanlışlıkla neden olmak). Oysa (c)'deki anlam asıl şudur: Neden, nedeni olduğu eyleme yol açar ama bunu yanlışlıkla yapar. Öldürmek için ateş eden ama ıskalayan bir adamın, kurbanı başka bir şeye yol açarak öldürmesi buna bir örnek olabilir. Bu durumu, *istendik sonucun istenmedik biçimde gerçekleşmesi* olarak tanımlayabiliriz.

Dar rasyonalitenin ikinci boyutunda (Elster, [1983] 2008: 16-30) ise, inanç ve arzuların ancak tutarlı olurlarsa bir eylemin nedenleri olabilecekleri söylenir. Bunların, mantıksal, kavramsal ya da pragmatik çelişkiler içermemeleri gerekir.

İnançların tutarlılığı mevzuunda, aslında 'dar' anlamıyla söylenecek fazla bir şey yoktur. Zira inanç atfı, zaten inançların bü-

yük ölçüde tutarlı oldukları varsayımını içerir. O halde yalnızca inançların *lokal* tutarsızlığından söz edilebilir.

Arzuların tutarlılığı meselesine gelince; Elster burada tercihler ile planlar arasında, yani a) "tercihlerle yönlendirilen eylemler" ile b) "planlar tarafından yönlendirilen eylemler" arasında bir ayrıma gider.

Tercihlerle yönlendirilen eylemlerde, ilkin *tercihlerin tutarlılığı* kriteri söz konusudur. Bunun bir ayağı, geçişliliktir: *x y*'ye ve *y* de *z*'ye tercih ediliyorsa, o halde *x z*'ye tercih edilmelidir. Diğer yandan, daha karmaşık seçenekler için karmaşık tutarlılık kriterleri olarak, *olasılık* ve *zaman* kriterlerini devreye sokmak gerekir. Olasılık tercihleri matematikleştirme için önemlidir ve tercih değerlerinin karşılaştırılması esasına dayanır. Zaman tercihleri açısından ise, t_1 zamanında t_2 ve t_3 zamanları arasındaki tüketimin dağılımıyla ilgili olarak yapılmış bir planın, t_2'ye gelindiğinde hâlâ geçerli olması gerekir.

İkinci kriter, *tercihlerin tamlığıdır*: Bir seçenek çifti söz konusu olduğunda, kişi, bunlardan biri ya da diğeri için tercih belirtebilmeli ya da bu yapılamıyorsa fark etmez diyebilmelidir. Seçenekler hakkında bilgi sahibi olmak çoğu zaman mümkün değilse de, bu kriter, araştırma stratejisi açısından model çıkarmak için önemlidir.

Üçüncü kriter, *tercihlerin devamlılığıdır*: Bir kimse *x*'i *y*'ye tercih ediyorsa ve *x* çok ufak (mümkün olduğu kadar az) bir değişiklik geçirdiğinde tercihler tersine dönmemelidir. *Yine* gerçekte bu mümkün değildir (zira eğer tercihler böyle çizgisel ise, Marcuse'nin 'tek boyutlu insan'ıyla karşı karşıyayız demektir) ama model oluşturma açısından olmazsa olmazdır: "Çünkü geçişli, tam ve devamlı olan tercihler gerçek değerli bir *fayda fonksiyonu* ile gösterilebilirler" (Elster, [1983] 2008: 23).

Planlar tarafından yönlendirilen eylemlerde ise, *planların tutarlılığı* kriteri söz konusudur. Bu tür bir kriter aramak, Elster'a göre, bir eylemin maksatlı olduğu halde rasyonel olmayabileceğini önkabul haline getirmek anlamına gelir. Bu noktada, iki alt-kriterden söz etmek gerekir: (i) Bir planı tanımlayan son durum mantıksal açıdan tutarlı olmalıdır. Yani; planın gerçekleşebileceği muhtemel bir dünya olmalıdır; (ii) Planın bilerek gerçekleştirildiği, yani içinde hem planın hem de o planın meyvesinin bulunduğu muhtemel bir dünya olmalıdır. Elster'a göre "Bu kıstaslardan ilkini yerine getirmeyen planlar mantıksal ya da kavramsal olarak çeliş-

kilidir; ilkini yerine getirip ikincisine uymayanlar ise pragmatik açıdan çelişkilidir" (Elster, [1983] 2008: 26). Elster, özellikle ikinci tür çelişkili planların oldukça fazla olduğunu düşünmektedir.

"Geniş" rasyonalite teorisinde Elster, inançların ve arzuların rasyonelliği üzerine akıl yürütmeye başlar. Zira 'dar' teoriye göre, borsada yatırım yapmadan önce fala bakmak ya da yağmur için duaya çıkmak rasyonel davranış olabilir; tüm dünyanın bana komplo kurduğu inancıyla hareket etmem de rasyonel olabilir. O halde; "Rasyonel hareket etmek, tutarlı olduğu kadar rasyonel de olan inançlar ve arzular ışığında hareket etmek demektir" (Elster, [1983] 2008: 30). Peki, 'geniş' teoriye neden ihtiyaç vardır? Çünkü Elster'a göre, dar rasyonalite teorisi ile eksiksiz bir doğru ve iyi teorisi arasında, geniş teoriyle doldurulması gereken bir boşluk bulunmaktadır: İnanç ve arzuların rasyonelliği için, tutarlılık kriterleri fazla zayıftır; (inanç için) doğruluk, (arzu için) iyilik kriteri ise fazla güçlüdür.

Buradan hareketle ilk olarak *inançların tözel rasyonalitesi* üzerine tartışmaya başlayan Elster, öncelikle bir uyarıda bulunur: İnanç doğru olmasına rağmen rasyonel olmayabilir ve bunun tersi de geçerlidir. İnançların tözel rasyonalitesi inanç ile dünya arasındaki ilişkiyle değil, inanç ile eldeki bulgular arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır. Ayrıca inancın nedensel öyküsü de önemlidir; zira rasyonel olmayan yollardan da söz konusu bulgular tarafından desteklenen bir inanca ulaşmak mümkündür. Elster'ın bu uyarıları, inançlara ilişkin geniş teori düzeyinde, yukarıda aktarılan türden 'rastlantılar'ı ayıklamaya dönük gözükmektedir. Elster'ın *rasyonel inanç* tanımı şöyle de aktarılabilir: "Rasyonel inançlar, bir itkiden dolayı değil bir nedenden dolayı sahiplenilmiş inançlardır" (Elster, 1996: 1392).

Elster'a göre; rasyonel inançların pozitif tarifini *muhakeme* kavramı çerçevesinde yapabiliriz. Gelgelelim muhakemenin eldeki bulgular sayesinde yapılabileceğini göz önüne aldığımızda, "eldeki bulgular"ın ne kadar bulguya tekabül ettiğini sormak lazım gelir. Elster burada optimizasyon ilkesine karşı oldukça önemli bir tavır alır: "...optimal miktarda bulgu talebi [yani Poppercılarda gördüğümüz üzere, "tam bilgi" varsayımı -V.S.Ö.], sonu gelmeyecek bir gerilemeyi tetikler" (Elster, [1983] 2008: 33). Dolayısıyla Elster'a göre inanç kazanma, optimizasyon ilkesine dayandırılamaz; çünkü inanç oluşturmak için bilginin artırılması fikri, inan-

cı sonsuza dek erteler. *Dar rasyonalite teorisi geride bırakıldığında, rasyonellik ile optimallik arasındaki bağ kopar.* Ne kadar bilginin optimal olduğunu önceden bilemeyiz. Artık rasyonel davranış, sadece *verili* inançları göz önünde bulundurarak optimizasyona girişmek anlamına gelir.

Elster, ikinci olarak, *arzuların tözel rasyonalitesi* üzerine mülahazalarda bulunur. Elster'a göre geniş teori düzeyinde, muhakeme inançlar için neyse, arzular için de *özerklik* odur. Gelgelelim özerkliği tanımlamada iki zorluk bulunmaktadır: a) Bir arzunun "doğru yoldan", yani ilgisiz nedensel süreçler tarafından çarpıtılmaksızın oluşmuş olması ne demektir? ve b) Arzuların özerkliğini, o arzuların etik anlamda iyiliğinden ayırt etmek anlamlı mıdır? Elster'a göre; özerk olmayan arzuları etik olmayanlardan açık biçimde ayırt etmek isteyeceğimiz kimi durumlara dikkat çekmek suretiyle (b)'yi karşılayabiliriz. Ama asıl önemlisi (a)'dır; çünkü özerkliğin ne anlama geldiğine dairdir.

İrrasyonaliteyi "kör" nedensellik olarak kabul edersek, Elster'a göre, "Özerk arzular –ya irade yoluyla ya da bir 'kişilik planlaması' süreciyle– kasten seçilmiş, edinilmiş ya da değiştirilmiş arzulardır" (Elster, [1983] 2008: 37). Ancak Elster'a göre bu tanımda içerilen özyönetim ideali yetersizdir; çünkü kasıtlı kişilik planlamasından çıkan bir arzu ancak çıktığı maksat kadar özerk olabilir. Üstelik ikinci dereceden arzuların alakasız nedensel etkilere kapalılığını garantileyen hiçbir şey yoktur.

Elster bu probleme şöylesi bir çözüm geliştirir: Özerkliğin tam olarak ne olduğunu açıklamak zor olsa da, etik anlamda iyilikten farklı olduğunu görebiliriz. Arzuları özerk olmadıkları için eleştirirken başvurduğumuz dayanakların onları etik olmamakla itham etme gerekçelerimizden farklı olduğu gösterilebilir. Dolayısıyla arzulara ve tercihlere (i) kökenleri nedeniyle (özerk olmayan arzular) ya da (ii) içerikleri nedeniyle (etik olmayan arzular) karşı çıkılabilir.

(i) maddesinin en önemli örneklerinden biri, "ekşi üzümler"dir. Bununla Elster, tilkinin ulaşamadığı üzümlere ekşi dediği, La Fontaine'in meşhur fablına atıfta bulunur. Burada, tercihlerin mümkün görünene uyum sağlaması söz konusudur. Diğer önemli çeşitleri ise; konformizm (baş-

kalarının tercihlerine uyma) ve atalettir. Ayrıca bunlara zıt fenomenler de bu kapsama girer: Karşı-uyumsal tercihler, antikonformizm ve farklılık saplantısı.

(ii) maddesine ilişkin ise, kinci ya da sadist tercihler vs örnek gösterilebilir.

Elster'ın, bu erken dönem çalışmasında öne sürdüğü ve uzunca aktarmak durumunda kaldığım geniş rasyonalite teorisinin, kendi metodolojik bireyciliği açısından oldukça kırılgan bir yapı arz ettiğini düşünmekteyim: Çünkü bu teori kaçınılmaz bir biçimde normatif içerimler taşımaktadır. Nitekim Elster'ın, öncelikle arzulara/tercihlere dair bu açık normativizmden gitgide uzaklaştığını göreceğiz. Aynı şekilde inançları, psikolojik kısıtlara ('soğuk' ve 'sıcak' mekanizmalara) dikkat çekse de *ilke olarak* sahip olunan bilgiye bağlaması, fırsatlar kümesini metodolojik bireyci temelde RST'ye sokma hamlesinin ayrılmaz bir parçasıdır ama gelgelelim, bu hamlenin içerdiği 'olması gereken'e ilişkin normatif içerimler, Elster'ı sosyal bilim kariyeri boyunca rahatsız edecektir.

Sonuç olarak Elster, seçimden-doğan mekanizmalar analizinde metodolojik bireycilik ilkesi açısından gerilim yaratan fırsatlar kümesini, bunlara açıklayıcı güç atfetmemek adına, kendisi metodolojik olduğunu iddia edecekse de ontolojik olarak inançlara indirgemiştir. Bu, metodolojik bireycilik iddiasını sosyal ontoloji düzleminde korumak için gayet tutarlı bir hamledir. Şimdi, Elster'ın, normdan-doğan mekanizmalar hususunda nasıl bir strateji izlediğini göreceğiz.

Sosyal Normlar

Elster'ın sosyal norm anlayışıyla, Weber'e dönük eleştirisini aktarırken kısmen karşılaşmış; burada, Elster'ın sosyal normları kınanma ve buna karşılık gelişen utanç ve suçluluk duygularıyla açıkladığını görmüştük. Dolayısıyla, sosyal normları idame eden duyguların Elster'a göre utanç ve suçluluk duyguları olduğu söylenebilir.

Elster, yine Weber eleştirisinde kısmen karşılaştığımız üzere, sosyal normları ahlaki normlardan, hukuki normlardan, göreneğin dengelemelerinden, kişisel normlardan ve alışkanlıklardan

ayırt etmekte (Elster, 1989: 100) ve hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde şöyle tanımlamaktadır:

> 1989'da sosyal normları, (i) sonuç-güdümlü-olmayan, (ii) kişinin yanı sıra başkalarına da uygulanan, (iii) başkalarının yargılarıyla sürdürülen ve (iv) içselleştirilmiş duygularla idame ettirilen davranış buyrukları olarak tanımlamıştım. Bunların *sosyal* olmalarının sebebi (ii) ve (iii), *normlar* olmalarının sebebi ise (i)'dir (Elster, 1996: 1389).

Bu açıklamada, içselleştirilmiş duyguların, bir sosyal normlar sisteminin gerekli bir parçası olarak görülmediği aşikârdır. Çünkü bu açıklamaya göre içselleştirilmiş duygular, her ne kadar başkalarının sağladığı dışsal yargıları pekiştirebilecekseler de, normların işleyişinde olmazsa olmaz değildirler. Elster bu açıklamanın, daha önceden sahip olduğu görüş (bkz. Elster, 1989; [1989] 1992) olduğunu söylemektedir. Nitekim Elster, aktardığımız pasajın hemen ardından, bu standart açıklamanın yanlış olduğunu ya da en azından yanlışa sevk edici olduğunu eklemektedir. Zira ona göre dışsal yargılar, memnuniyetsizce kalkan kaşlardan düpedüz dışlamaya ve hatta zulmetmeye kadar uzanır. Bu tavır değişikliği oldukça önemlidir ve sonuçlarını birazdan göreceğiz.

Sosyal normları bu şekilde tanımlayan ve diğer normlardan ayırt eden Elster, anlayışını somutlaştırmak için bazı sosyal norm örnekleri verir (Elster, 1989: 100-101):

Tüketim normları: Giyim tarzları, yemek yeme tarzları vs'den oluşur. Bourdieu bunu daha da geliştirmiş; hangi sözdiziminin, vokabülerin ve telaffuz şeklinin kullanıldığı, ne tür filmlerin izlendiği, ne tür kitapların okunduğu, hangi sporların yapıldığı, ne tür mobilyaların alındığı gibi örneklere yer vermiştir.

"Doğayla çelişik" davranışlara karşı normlar: Enseste, yamyamlığa, eşcinselliğe ve oğlancılığa karşı kurallar vs'den oluşur.

Para kullanımını düzenleyen normlar: Sıklıkla yasal hale gelebilirler: Örneğin, seçimde kullanılacak oyu satın almaya ya da satmaya karşı yasa söz konusudur. Ama sıklıkla da informeldirler: Örneğin, bir otobüs kuyruğunda sıra satın almaya karşı bir sosyal normdan söz edilebilir.

Karşılıklılık normları: Bunlar, başkalarının bizim için yaptıkları iyiliklere mukabele etmemiz gerektiğini bize empoze eder. Hediye verme, çoğu zaman bu normlar tarafından düzenlenir.

Misilleme normları: Bunlar, başkalarının bize verdikleri zarara mukabele etmemiz gerektiğini bize empoze eder. İntikamı düzenleyen normlar çoğu zaman oldukça ayrıntılıdır.[11]

Çalışma normları: Başka insanların sırtından geçinmeye karşı bir sosyal norm ve buna mukabil, kişinin gelirini çalışarak kazanmasına yönelik normatif bir baskı söz konusudur. Bunun yanı sıra, işçilerin işyerindeki çalışmalarını düzenleyen informel normlar vardır.

İşbirliği normları: Sonuç-güdümlü ilkelere dayanan pek çok işbirliği normu söz konusu olsa da (faydacı ilkeler), sonuç-güdümlü olmayan işbirliği normları da vardır. Biri, "gündelik Kantçılık" olarak tanımlanabilecek şeydir: Eğer herkesin işbirliği yaptığı durum kimsenin işbirliği yapmadığı durumdan herkes için daha iyi olacaksa ve sadece bu durumda işbirliği yap. Bir diğeri "dürüstlük normu"dur: Diğer pek çok insan işbirliği yapıyorsa ve sadece bu durumda işbirliği yap.

Bölüşüm normları: Bunlar, gelirin ya da diğer malların adil bir dağılımı olarak görülebilecek şeyleri düzenlerler. Demokratik toplumlarda, eşitlik normu özellikle güçlüdür.

Kuşkusuz Elster'ın sosyal normlara dair buraya dek geliştirdiği çıkarımlara farklı noktalardan eleştiri ya da olumlamalar yöneltilebilir. Ancak şu hususun açık olduğunu düşünüyorum: Buraya kadarki çıkarımlar, metodolojik bireyciliğin ontolojik tezini karşılamamaktadır. Zira bireylerin eylemlerini çeşitli biçimlerde etkileyen sosyal normlar halen *orada* durmaktadırlar. Sosyal normların duygular vasıtasıyla idame edildiği, yani *sosyal normların motivasyonel mekanizmalar oldukları* tezi, onların ontolojik statüsünü henüz belirsiz bırakmaktadır. Fırsatlar setini, onlara dair *inançlara* indirgemiş olan Elster, burada da benzer bir hamlede bulunur ama bunun için öncelikle sosyal normların köken ve idamesini açıklamaya dönük bazı alternatifleri gözden geçirir.

İlk alternatif; normların şahsi çıkarı geliştirmek için var oldukları görüşüdür. Elster'a göre pek çok iktisatçıda, eğer bir sosyal norm varsa şahsi çıkarı geliştirdiği için vardır türünden bir inanış bulunmaktadır: "şahsi çıkarın maskelenmiş, oldukça zor seçilen ifadeleri ya da araçları olarak sosyal normlar" (Elster, 1989: 105). Oysaki Elster'a göre, içki içmeye ya da aşırı yemek yemeye karşı

11. Elster'ın başlı başına intikam normlarını analiz ettiği ve "şeref duygusu"na vurgu yaptığı çalışması için bkz. Elster, 1990.

olanlar gibi bireysel açıdan faydalı veya kişisel özellik taşıyıp karşılıklı ilişkilerde paylaşılan normlar olabilir; ancak pek çok norm, bu türden toplumsal sözleşmeler değildir.

Bu alternatif içerisinde şöylesi bir argüman da öne sürülebilirdi: Sosyal normlar bireysel açıdan faydalıdır çünkü insanların karar maliyetlerinde tasarruf etmelerine yardım ederler. Örneğin, basit bir mekanik karar alma kuralı, optimal karara dönük teferruatlı bir araştırmadan daha iyi sonuçlar sağlayabilir. Ancak bu argüman, Elster'a göre, sosyal normlar ile alışkanlıkları birbirine karıştırır. Alışkanlıklar bu anlamda kullanışlı olabilirler ama bunlar, diğer insanların mecbur kıldığı şeyler değildir ve bunların ihlal edilmesi de suçluluk ya da sıkıntı duygularına yol açmaz.

Bu alternatifin olası argümanlarını bu ve benzeri şekillerde tüketen Elster, normların şahsi çıkarı geliştirmek için var oldukları iddiasını reddeder:

> Bir sosyal norm, istendiği zaman inilebilecek bir taksi değildir. Bir sosyal normu izleyenler, kendi çıkarlarına olmasa bile ona göre hareket ederler. Belirli bir durumda bir normu izlemek faydalı olabilir ama bu, o normu izlemenin daima faydalı olacağı anlamına gelmez. Üstelik o normun ara sıra ortaya çıkan faydalılığının onun var olma sebebi olduğu gibi bir varsayım söz konusu olamaz (Elster, 1989: 106).

İkinci alternatif ise, normların ortak çıkarı geliştirmek için var oldukları görüşüdür. Elster'a göre (1989: 107); iktisatçılar arasında, normların bireysel açıdan rasyonelliğini kabul etmeyenler, sıklıkla kolektif açıdan rasyonelliğini öne sürerler ki iddia şudur: Sosyal normlar, bunlara göre yaşayanlar açısından kolektif bakımdan iyi sonuçlara sahiptirler ve üstelik bu sonuçlar, normların neden var olduklarını da açıklar. Bir norma sahip toplum, hemen herkes için iyi bir toplumdur ve normu olmayan bir toplumdan evladır: Bu da söz konusu iktisatçılar için "sosyal bakımdan faydalı" diye tanımlanır.

Aynı alternatif görüş içerisinde ele alınabilecek bir diğer iddia da "normların kolektif açıdan optimalliği"dir. Bu iddianın sahiplerine göre normlar, piyasanın başarısızlıklarını telafi etmek için toplumun geliştirdiği reaksiyonlardır. Bunlar bireylere güven sağlarlar. Oysaki güven yokluğu, ekonomik gelişmemişliğin sebeplerinden biridir. Bu argüman kısaca şunu söyler: Gelişmiş bir

piyasanın işleyebilmesi için, piyasa-dışı bir güven unsuru olarak sosyal normlar şarttır.

Elster bu alternatif görüşe karşı üç argüman geliştirir (1989: 108): 1) Tüm normlar optimalliği sağlamaz. Bazı normlar herkes için kötüdür ya da en azından, herkes için iyi değildir; 2) Herkesi daha iyi bir duruma getiren bazı normlar, gerçekte gözlemlenebilir değildir; 3) Bir norm herkes için iyi olsa dahi, bu onun niçin var olduğunu açıklamaz; normun iyi sonuçlarının onun idamesine katkıda bulunduğunu gösteren geri-besleme mekanizmaları gösterilmediği müddetçe.

Yeri gelmişken; buradaki geri-besleme mekanizmalarına ilişkin vurgunun, Elster'ın işlevselcilik eleştirisi açısından temel öneme sahip olduğu hatırlanacaktır. Zira Elster, işlevselcileri, herhangi bir geri besleme mekanizması göstermeksizin, bir sosyal fenomeni fiili sonuçlarıyla açıklamaya çalışmakla itham etmekteydi. Bununla bağlantılı olsun ya da olmasın, her halükârda Elster, normların ortak çıkarı geliştirmek için var oldukları iddiasını reddeder.

Elster son bir alternatif görüş olarak, evrimci biyolojiden gelen, sosyal normların genetik uygunluğu [*genetic fitness*] geliştirmek için var oldukları iddiasını ele alır. Elster'ın belirli bir şüpheyle de olsa bu iddiadan yana tavır alması, bence tam da onun *akıl almaz özgünlüğü*dür.

Elster'a göre evrimci açıklamaların şu dar biçime ihtiyaçları yoktur: "*X* özelliği vardır çünkü bu özellik, organizmanın genetik uygunluğunu maksimize eder". Evrimci açıklamaların genel biçimi daha ziyade şöyledir: "*X* vardır çünkü o, organizmanın genetik uygunluğunu bir zamanlar maksimize etmiş olan bir paket çözümün bir parçasıdır". Elster bu ikinci açıklama biçimini, ilkine kıyasla daha güçlü görür: Zira bu açıklama biçimi, genetik uygunluğa gölge düşüren bir sosyal normun, eğer oldukça verimli bir genin yan ürünü ise, her şeye karşın doğal seçilim tarafından sürdürülebileceğini söyler ve böylelikle, bugüne uyumsuz bazı normların neden hâlâ var olduklarına ilişkin bir açıklama getirmiş olur. Elster, açıklamanın eğer bu genel biçimi alması sağlanırsa, bu açıklamayı kabul edeceğini açıkça itiraf eder; tek sorun, evrimci açıklamaların savunucularının çoğu zaman ilk örnekteki dar biçimi savunmalarıdır (Elster, 1989: 114-115).

Şu halde Elster'ı kendi teorik serüveni içerisinde bu noktaya vardıran kaçınılmaz hattı izlemek lazım gelir.

Metodolojik Bireyciliğin Ontolojik Tezi ve Elster'ın Açılımı

Ontolojik tezin yarattığı gerilimi açıkça fark eden Elster ilk olarak, sosyal normların bir motivasyonel mekanizma olduklarını kabul etmenin, rasyonel seçimin önemini reddetmek anlamına gelmediğini söylemektedir. Zira ona göre, bazı eylemlerin rasyonel, diğer bazılarının ise norm-güdümlü oldukları görüşü, eklektik bir görüştür. Elster'ın, eylemlerin, tipik biçimiyle, aynı anda hem rasyonaliteden hem de normlardan etkilendiklerini söylemesinin sebebi budur: "Bazen, ortaya çıkan sonuç, normun emrettiği şey ile rasyonalitenin dikte ettiği şey arasında bir uzlaşmadır. (...) Diğer bazı durumlarda ise rasyonalite, sosyal normların üzerinde bir sınırlama olarak iş görür. (...) Tam tersine sosyal normlar, rasyonalite üzerinde bir sınırlama olarak da iş görebilir" (Elster, 1989: 102). Gelgelelim Elster'ın RST'yi korumaya dönük bu hamlesinin oldukça kırılgan olduğu aşikârdır. Nitekim Elster'ı evrimci açıklamalara vardıran güzergâhın onu tam da RST'den gitgide koparan şey olduğunu göstereceğim.

İkincisi ve asıl önemlisi; Elster, sosyal normların bir motivasyonel mekanizma olduklarını kabul etmenin, metodolojik bireyciliği ihlal etmek anlamına gelmediğini söylemektedir. Başka bir deyişle; rasyonalite ile sosyal normlar arasındaki ayrım, Elster'a göre, metodolojik bireycilik ile bütüncülük arasındaki ayrıma tekabül etmez. Elster'a göre; sosyal normların önemini vurgulayan pek çok sosyolog (Durkheim, Bourdieu ve diğer birçoğu) metodolojik bütüncülüğü savunmuş olsalar da, sosyal normların öneminin vurgulanması ile metodolojik bütüncülük arasında mantıksal hiçbir bağlantı yoktur.[12] Zira "sosyal normlar, (...) bireylerin duygusal ve davranışsal eğilimleridir" (Elster, 1989: 102). Şu halde sosyal normlar, "hakkında çok az şey bildiğimiz psikolojik eğilimlerin sonucudurlar" (Elster, [1989] 1993: 123). Nitekim metodolojik bireycilik ilkesine göre;

> ...bir norm (...) utanç duymaya ve belirli bir tarzda davranma düşüncesinin karşılaşacağı yaptırımları öngörüp ona göre davranmaya meyletmek anlamına gelir (...) Paylaşılan inançlardan ve ortak duygusal tepkilerden oluşan bir şebekeye ilişkin bu anlayış, bizi, normları birey-üstü varlıklar olarak düşünmeye götürmez (Elster, 1990: 865-866).

12. Elster'ın burada, metodolojik bireycilerin geneli tarafından paylaşılan ve sonraki bölümde ele alacağımız, "metodolojik bireyci olmayan, metodolojik bütüncü dür" görüşünü savunduğuna dikkat edelim.

Elster'ı evrimci açıklamalara götüren akıl yürütme, tam da bu noktada kendini gösterir: "Ben, normların, varlıklarını 'psikolojik eğilim ve yönelimler'e borçlu olduklarını söylediğim an, buna verilecek doğal bir cevap şu olacaktır: Bunların teker teker genetik uygunluk açısından açıklanabilir olmaları gerekir" (Elster, 1989: 115). Nitekim intikam normlarını analiz ettiği çalışmasında Elster, bireysel ve kolektif optimizasyona dayalı açıklama çabalarını benzer şekilde tek tek ele aldıktan sonra, bunların intikam normlarının varlığını ve idamesini açıklayamadığını, bu normları açıklamaya dönük "temel açıklayıcı yükü, genetik psikolojik eğilim ve itkilerin taşıdığını" (Elster, 1990: 885) belirtmektedir. Dolayısıyla Elster, bunun için evrimci sosyobiyolojik bir açıklamaya ihtiyaç duyulduğunu ama bunun henüz tam manasıyla ortaya konmadığını söylemektedir.

Bu noktada Udehn'in Elster'a yönelttiği eleştiri şüphesiz ki gayet meşrudur:

> Elster, değerlerin ve normların içselleştirildiği gerçeğinden hareketle, bunların eylem üzerinde dışsal kısıtlar olarak işlemedikleri sonucuna varmaktadır. Ama bu temelsiz bir sonuçtur. Sosyalizasyon sürecinde edindiğimiz değer ve normların böylece içselleştirildikleri ve tercihlerim üzerinde doğrudan etkide bulundukları doğru olsa bile, başka insanların içselleştirilmiş değer ve normları, benim karşıma, beklentiler, yargılar ve aleni davranışlar şeklinde, yani dışsal kısıtlar olarak çıkacaktır. Tüm bireylerin ya da pek çoğunun, bir toplumun kurumsal kurallarını izlediği gerçeği, bu kuralları o bireylerin sadece hepsine değil her birine dışsal hale getirir (Udehn, 2001: 314).

Bu eleştiriye metodolojik bağlamda bir şeyler eklemek gerekirse, şunu söylememe izin verilsin: Elster'ın, normların kökenini ve varlığını açıklama çabasında, "uyumsuz" [*maladaptive*] gibi işlevselci literatüre has bir terimi [klasik işlevselciliğin karşı-işlevsel [*disfunctional*] kurumlara dair yaptığı açıklamayı hatırlayın] işe koşması bence trajikomedinin ta kendisidir. Bu genetik açıklamaya 'toplumsal' bir biçim vermek için, son eserlerinden birinde (2007: 369), yasaya itaat etmeye dönük genel bir sosyal normun var olduğu; çünkü insanların hapse düşmekten utandıkları ve bu sebeple bir normun, kendisine sebep olan yasa yürürlükten kalksa dahi varlığını sürdürebileceği fikrini tartışması ise bu trajikomediyi farsa çevirmekten başka bir anlama gelmez.

Kuşkusuz bu türden eleştirileri daha da çoğaltmak mümkün olsa da, burada temel dikkatimizi, konumuza binaen, Elster'ın sosyal normlar anlayışını eleştirmek yerine, onun sosyo-ontolojik konumunu netleştirmeye yöneltelim. Elster'ın inançlara ve duygulara doğru gerçekleştirdiği çifte indirgeme, aslında onun metodolojik bireyciliğin ontolojik teziyle tamamen mutabık olduğunu göstermektedir. Yine de, portreyi tamamlamak adına, Elster'ın sosyolojik teorinin temel meselelerinden olan sosyal kurumlara dönük anlayışını da aktarıp irdelemek gereklidir.

Elster, sosyal kurum tanımını sosyal norm tanımıyla karşılaştırarak oluşturmuştur. Buna göre kurum, kuralı-uygulatan mekanizmadır. Her ikisi de dışsal olsa da, kurumun normdan farkı; yaptırımların informel değil resmi olmasıdır (Elster, [1989] 1993: 147). Şu halde Elster, sosyal kurumları *resmi kurallar*la tanımlamaktadır. Elster'a göre hem normları hem de kurumları belirleyen şey, yaptırımların doğasıdır ve bu yaptırımlar normlarda kaş kaldırmaktan kınama ve dışlamaya dek uzanırken, kurumlarda ise yazılı ve hukuki yaptırımlar ve cezalar söz konusudur. Elster, yine aynı iddiayı savunur burada: Kurumlar, davranışlarımızı etkilerler ama açıklayamazlar. Dolayısıyla aslında davranışlarımızı değil tercihlerimizi etkilerler: "Gelenek [rol ya da norm], tercihlerin yerine geçerek değil, tercihleri etkileyerek işler" (Elster, [1985] 2004: 10). Elster böylece kurumları 'fırsatlar seti'nin ve dolayısıyla RST'nin içerisine dahil etmiş olur. Ardından, kurumun kişilerarası etkileşimle, etkileşimin de ilgili bireylerin motiv ve fırsatlarıyla açıklanması gerektiğini söyler.

Diğer yandan Elster, sosyal kurumların varlığına dair açıklamasını temellendirmek için, aslında bireyci açıklamaların dayandığı iki felsefi temelden birisi olan toplum sözleşmesi fikrine gider. Hobbes'un doğal durum tanımlamasındaki "insan insanın kurdudur" fikrinde var olan güvensizlik duygusu, böylelikle sosyal kurumların varlık sebebi haline gelir (Elster, 2007: 428). Politik kurumlar ve bilhassa anayasanın varlık sebebi üzerine düşünürken, David Hume'un "tek bir politik ilke vardır ve o da şudur: her insanın bir hilekâr olduğu varsayılmalıdır" sözünü aktaran Elster (2007: 434), böylece sosyal kurumları da duygulara, ama bu sefer güvensizlik duygusuna indirgemiş olur.

Biraz dikkatli baktığımızda, Elster'ın sosyal kurumları çifte bir indirgemeye uğrattığını görürüz. Zira bir yandan, gördüğümüz

üzere, sosyal kurumların duygulara indirgenmesi söz konusudur. Diğer yandan ise Elster, sosyal kurumları RST'ye sokmak için hamlede bulunurken; kurumların biçimsel ya da tözel rasyonalitesi bireylerin araçsal ya da değere-bağlı rasyonalitesinden kökten farklı olsa dahi, rasyonel kurumların, bu kurumların kadrolarını oluşturan birey faillerin rasyonalitesini varsayabileceğini (bkz. Elster, 2000: 23-24) öne sürer. Böylelikle, Elster'ın rasyonel seçimin iki ayağından biri olarak tanımladığı 'fırsatlar seti'ne dönük çıkarımları hatırlandığında, sosyal kurumların 'dar' anlamıyla oyun-teorik stratejilere, 'geniş' anlamıyla ise rasyonel inançlara indirgenmesi gerçekleştirilmiş olur.

Artık Elster şunu söyleyebilir: "Kurumlardan bahsetmek, sadece, birbirleriyle ve kurumların dışındaki kişilerle etkileşime giren bireylerden bahsetmenin kısaltmasıdır" (Elster, [1989] 1993: 158). Nitekim Elster'a göre; "Sosyal bilimciler sıklıkla aileler, şirketler ya da uluslar gibi birey-üstü varlıklara atıfta bulunurlar ki bu *zararsız bir kısaltmadır*" (Elster, 2007: 13). Sosyal sınıflara ilişkin analizlerinde Elster'ın yine aynı şeyi tekrarladığını görürüz: Ona göre sınıf teorisi, kolektif eylemi, ona katılan bireylerin sınıfsal konumlarıyla açıklamaya çalışıyorsa da bu, "metodolojik bireyciliğin bir ihlali değildir, yalnızca uygun bir kısaltmadır" (Elster, [1985] 2004: 336d).

Elster burada iki hamle birden yapıyor gibidir: " 'Ordu' sadece askerin çoğul halidir" diyen Jarvie gibi (aktaran Lukes, 1968: 121), sosyal teorinin temel meselelerinden birini dilbilimsel bir meseleymiş gibi görmektedir ve bağlantılı olarak, bunların geçici, elvenişer ya da Watkins'in deyişiyle "yarı-yolda-kalmış" açıklama biçimleri olduğunu düşünmektedir. İlk durumda yapılan, sadece bireysel yüklemleri var kabul eden kaba doğrulamacı bir anlam teorisine yaslanarak, metodolojik bireycilerin pek çoğunun da yaptığı gibi, "soyut kavramlarla oynamak"tan (Giddens, 1999: 288) ibarettir. Sadece bu adımda kalındığında, naif bir metodolojik bireycilik anlayışına varılır. İkinci durumda ise, buraya kadar sosyal ontoloji zemininde izlediğimiz ve birazdan bilim felsefesindeki temelini göreceğimiz indirgemecilik anlayışı, yani "sonkerteye-varmış" açıklamalara varma çabası söz konusudur ki bu indirgemecilik anlayışı da yine aynı anlam teorisinden temellenmiş olup, daha sofistike bir nitelik arz eder.

Elster'ın projesi genel olarak indirgemecilik yönündedir. Gelgelelim sosyal kurumlara ilişkin çıkarımlarında, doğrulamacı

anlam teorisinin naif yorumuna başvurmaktadır. Mesele sosyal kurumlar olduğunda, sosyal normlarda karşılaştığımız incelikli yaklaşımdan tamamen uzaklaşıldığını, metodolojik bireyciliğin klasik tezlerinin tekrarından başka bir şey yapılmadığını görmekteyiz. Bu klasik tezlere yönelik geliştirilmiş eleştirileri ileriki bölümlerde ele alacağımız için, Elster'ın sosyal kurum kavrayışına ilişkin buraya kadarki çıkarımlar yeterlidir.

Sonuç olarak; Elster, metodolojik bireyciliğin sosyo-ontolojik tezini savunan, açık bir ontolojik bireycidir. Çünkü;

a) Fırsatlar kümesinin oluşumunu sağlayan sosyal kısıtları (yapıları, kurumları vs), onlara dair beslenen inançlara indirger.
b) Sosyal normların duygular aracılığıyla sürdürüldüğü tezinden kalkarak, onları bizzat bu duygulara indirger.
c) Sosyal kurumları, "esasen insanlardan oluşan toplamlar" (Elster'dan aktaran Udehn, 2001: 313) olarak görerek, hem duygulara hem de inançlara indirger.

Tüm bu çıkarımlarımız aslında bizzat şu pasajında verilidir:

> ...birey, tüm sosyal ilişkiler ağını kendisinde cisimleştiren bir mikrokozmos olarak ortaya çıkar (Elster'dan aktaran Udehn, 2001: 313).

Elster'daki 'Güçlü İndirgemecilik'

Buraya kadar, Elster'ı niçin sosyo-ontolojik düzlemde indirgemeci olarak gördüğümüzü açıklamaya ve buna uygun çıkarımlarda bulunmaya çalıştım. Diğer yandan Elster, indirgemeciliği bilim felsefesi düzleminde açıkça savunmaktadır ve teorik serüveni içerisinde bu duruşunu giderek netleştirmeye ve temellendirmeye yönelecektir. Burada, Elster'ın bu çabasının kronolojik merhalelerine ayrıntısıyla girmeksizin, temel duruşundaki kaymayı sergilemekle yetineceğim.

Elster'a göre "Metodolojik bireycilik bir tür indirgemeciliktir" ([1985] 2004: 5). Dolayısıyla ona göre sosyal kurumlardan bireylere gitmek, hücrelerden moleküllere gitmekle aynı türden bir işlemdir. Ancak Elster'ın teorisi içerisinde indirgemeciliğin gittikçe anlam değiştirdiği ve nihayetinde en saf haline vardığı görülmektedir.

Elster, indirgemeciliği, karmaşık fenomenleri "bileşenlerine ayırmak" (Elster, 1998b: 69-71), yani onları "daha basit bileşenleriyle" (Elster, 1986: 22) ya da daha açık şekliyle "bireysel/tekil bileşenleriyle" (Elster, 1998b: 47) açıklamak olarak tanımlamaktadır. İndirgemeciliğin temel gerekçesi ise, "gereksiz açıklamalardan kaçınmak için, açıklayan ile açıklanan arasındaki, neden ile sonuç arasındaki zaman aralığını olabildiğince kısaltmak"tır (Elster, [1985] 2004: 5). Makrodan mikroya doğru yönelim gösteren bu anlayış, hemen anlaşılacağı gibi, metodolojik bireyciliğe temel yapılmaktadır. Amaç, 'mikro-temelleri' oluşturan mekanizmaları açığa çıkarmaktır ve bunlar da ilke olarak bireylere dairdirler. Dolayısıyla, Elster'ın da bizzat söylediği gibi, bu anlamıyla indirgemeciliğin "kendi başına bir amaç değil, başka bir amacın bir parçası" (Elster, [1985] 2004: 5) olduğu açıkça görülmektedir. Burada Elster'ın *zayıf* anlamıyla indirgemeciliği savunduğunu, hücrelerden moleküllere gitme örneğini bir analoji olarak kullanmış olabileceğini, yani sosyolojinin (ya da o zamanki teşebbüsü açısından, Marksist teorinin) yerine ikame edilmeyecek ama onu destekleyecek bir mikro-düzey teorisi geliştirmeyi amaçladığı söylenebilir; tabii sonraki yöneliminin önemli nüvelerini o zamandan içinde barındırdığını vurgulamak kaydıyla.

Gelgelelim Elster daha sonra, bilimsel bilgi alanlarını merkeze alan, *güçlü* bir indirgemecilik anlayışını açıkça deklare etmiştir. Bu durumda artık indirgemecilik, "bilimler hiyerarşisinin bir düzeyindeki fenomenleri daha-aşağı-düzeydeki fenomenlerle açıklama biçimidir" (Elster, [1989] 1993: 73). Elster'ın indirgemecilikteki güçlü programı savunduğunun en belirgin kanıtı, "hücrelerden moleküllere gitme"yi artık bir analoji olarak değil bir *strateji* olarak örnek vermesidir ki bu, geçmişte başarısız girişimler söz konusu olmuşsa da halen günümüzde de devam eden, biyolojiyi kimyaya (ve kimyayı da fiziğe) indirgemeye dönük girişimlere işaret eder. Burada, "teoriler-arası tam-gelişmiş bir indirgeme programı" (Weldes, 1989: 364) söz konusudur.

Elster, savunduğu türden bir indirgemeciliğin ne olduğunu açıklayabilmek için, önce ne olmadığını ortaya koymaya çalışır. Elster'a göre ([1989] 1993: 73-75) bilimsel disiplinler birbirleriyle iki türlü ilişkiye girerler: indirgeme ve analoji. Analoji, Elster'a göre, şüpheli bir işlemdir ve aslında bilimsel ilerlemenin karşısındaki en büyük engeldir. Elster'ın buna dair örneği, bir organizma

olarak toplum şeklindeki analojidir (Elster'ın işlevselciliğe dönük eleştirilerini bu noktada hatırlamakta fayda vardır). Bu analoji, sosyoloji içerisinde sözde-açıklamalara (örneğin devrimleri humma ya da histeriyle karşılaştırma) ve sözde-problemlere (örneğin birey ya da aile, hücreye mi benzer) yol açmıştır. Dolayısıyla ilk olarak indirgemeyi analojiyle karıştırmamak gerekir.

Diğer yandan Elster, bilim tarihinde indirgemeciliğin ilerlemeci, indirgemecilik-karşıtlığının ise engellemeci nitelik gösterdiğine kanidir. Gelgelelim, indirgemenin kötü uygulandığı üç biçim ayırt ederek, indirgemecilik-karşıtı argümanların ancak bunlara karşı geliştirilmişlerse makul ve meşru olduklarını öne sürmektedir (Elster: 2007: 258-259):

a) *Aceleci indirgemecilik*: Bu hataya düşen bilim insanları, gerekli ölçüm tekniklerini, kavramları ve teorileri geliştirmeksizin indirgeme yapmaya çalışırlar.
b) *Kaba indirgemecilik*: Bu hataya düşen bilim insanları, spesifik bir davranışa ilişkin kapasite ya da eğilimleri (ki bunlar kimi durumlarda ortaya çıkar ya da çıkmazlar) açıklamak yerine, bu davranışı doğrudan biyolojik terimlerle açıklamaya çalışırlar.
c) *Spekülatif indirgemecilik*: Bu hataya düşen bilim insanları, belirli bir davranışın nasıl meydana geldiğini göstermeksizin, nasıl meydana gelmiş olabileceğine dair hikâyeler üretirler.

Dolayısıyla Elster'a göre doğru indirgemeciliği, bu kötü uygulamalarla da karıştırmamak gerekir.

Elster'ın savunduğu indirgemeciliğin şeması en son haliyle şöyledir (Elster, 2007: 257):

Sosyoloji, iktisat, siyasetbilimi, antropoloji
↓
Psikoloji
↓
Biyoloji
↓
Kimya
↓
Fizik

Elster, indirgemenin mahiyetine dönük iddiasını hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde şöyle ifade etmektedir:

> Uzun zaman boyunca pek çok insan hararetli bir biçimde biyolojiyi kimyaya indirgemenin mümkün olmadığını iddia etti: Ama bu oldu. Pek çok insan, sosyolojinin psikolojiye (en azından bugün için) indirgenemeyeceğini iddia etmektedir. Bireysel insan eylemlerinin sosyal bilimlerde açıklamanın temel birimi olduğunda ısrarcı olduğum için, bu indirgemeyi savunmaktayım. Bir sonraki adım ise, sosyal bilimlerin (iktisat, sosyoloji ve psikolojinin) evrimci biyolojiye indirgenmesidir. Bu indirgemeye ulaşmaya çalışan disiplin, *sosyobiyoloji* olarak adlandırılır (Elster, [1989] 1993: 74).

Önceki kısımda, sosyal yapı, kurum ve normları inanç ve duygulara indirgediğini ve ontolojik bireyci olduğunu gördüğümüz Elster'ın, bununla paralel bir biçimde güçlü indirgemeciliği (ki bunun tam içerimlerini 5. Bölüm'deki epistemoloji tartışmasında görme fırsatı bulacağız) savunduğu aşikâr olduğuna göre, konumuzla ilgili en son soruya varmış bulunmaktayız: Güçlü indirgemecilik, gerek metodolojik bireycilik açısından gerekse de özerk bir bilgi alanı olarak sosyoloji açısından ne anlama gelmektedir?

METODOLOJİK BİREYCİLİKTEN SOSYOLOJİYE GİDEN YOL KAPALIDIR!

Elster'ın yakın tarihli bir çalışmasında yaptığı metodolojik bireycilik tanımı, sosyal bilim kavrayışında vardığı yeri net bir biçimde göstermektedir:

> Sosyal bilimlerde tatmin edici bir açıklama, nihayetinde, bireysel davranış hakkındaki hipotezlere sıkıca bağlanmış olmalıdır. "Metodolojik bireycilik" olarak bilinen bu ilke (ki bir bütün olarak elinizdeki kitabın öncülüdür), sosyal fenomenleri açıklamada psikolojinin ve belki de biyolojinin temel öneme sahip olduğunu anlatır. Biyoloji hususunda tereddüt ediyorsam, bu, insan davranışının veçhelerini açıklayamayacağına ilke olarak inandığımdan değil, bu iş için henüz büyük oranda gelişmediğini düşünüyor olmamdan dolayıdır (Elster, 2007: 36).

Sözünü ettiğimiz kaymanın, metodolojik bireycilik ilkesindeki ısrarda değil, bu ilkenin içeriğinde kendini gösterdiğine bilhassa dikkat etmek gerekir. Bir başka deyişle Elster, başından beri savunduğu metodolojik bireyciliği mantıksal sonuçlarına vardır-

mıştır. Peki, Elster bu metodolojik bireycilik tanımına, kendi kariyeri içerisinde nasıl ulaşmıştır?

Analitik geleneğe şaşmaz bir inanç gösteren Elster'ın, başlarda, yani Marx'taki işlevselciliği eleştirirken, Popper'ın yanlışlamacılığına oldukça benzer bir pozisyon aldığı söylenebilir. Zira "her şeyin kapitalizmi haklı çıkarmak ya da komünizmi getirmek için" (aktaran Tarrit, 2009: 94-95) var olduğunu söyleyen işlevselci (teleolojik) Marksizm'in buna uygun yaptığı açıklamalar, Elster'a göre tamamen *keyfi*ydi. Buradaki keyfilik ithamını, *işlevselci açıklamaları her şey doğrulayabilir*, şeklinde yorumlarsak, buradan böylesi açıklamaların *yanlışlanamaz* oldukları sonucuna ulaşmak güç olmayacaktır. Şu halde Elster'ın işlevselci Marksizm'in tezlerini doğrulanabilir olmadıkları için değil yanlışlanabilir olmadıkları için eleştirdiğini ve bunun bir sonucu olarak da onu, uzun vadeli faydalı sonuçların varlığını kanıtlayacak herhangi bir niyetli aktör gösterememekle itham ettiğini iddia edebilirim.

Gelgelelim Popper, buradan hareketle, sosyalbilimsel analizin merkezine *rasyonalite ilkesini* koymuştu. Başka bir deyişle Popper'a (ve hatta Weber'e) göre 'birey'i sosyalbilimsel analizin merkezine koymak, ancak temel araştırma birimi olan 'birey'in rasyonel olduğunun varsayılmasıyla mümkündü. Zira bu, sosyalbilimsel analizde 'birey'i *a-tomos* olarak kavramanın ve böylece korumanın tek yoludur.

Oysaki Elster'ın, görebildiğim kadarıyla 1989'la birlikte, rasyonalite ilkesinin önce sınırlarından bahsetmeye, sonra da gitgide metodolojik geçerliliğinden şüphe etmeye başladığı görülmektedir. Bunun emarelerinden en önemlisi, bu dönemde Elster'ın normlar üzerindeki vurguyu artırması ve duyguların rolü üzerine birbiri ardına çalışmalar yayımlamasıdır. Elster, bu noktada dahi, neo-klasik iktisatla bağını koparmamaya çalışmış ve onu duyguların analizine çağırmıştır. Nitekim Elster'ın bazı neo-klasik iktisatçılara yönelttiği bir eleştiri de bence tam da bu noktada anlam kazanmaktadır. Elster'a göre "bazı iktisatçılar, tüm insanların temelde aynı tercihlere ve arzulara sahip olduklarını, sadece fırsatların değişkenlik gösterdiğini iddia ederler" (Elster, [1989] 1993: 15). Oysaki bunu iddia etmek, Elster'a göre, seçimi devredışı bırakıp sadece fırsatlara dönük analizi anlamlı kılmak demektir. Şu halde insanların farklı tercih ve arzulara sahip olduklarını kabul etmek ve analizi buna göre yapılandırmak gerekir.

Dolayısıyla Elster'a göre iktisatçıların duyguları göz ardı etmeleri aslında şaşırtıcıdır; çünkü hazcı tatmini bir yana koyarsak, tüm insani tatminler duygusal deneyimler biçiminde ortaya çıkarlar. Dolayısıyla Elster'a göre "*iktisatçılar, kendi inceleme nesnelerinin en önemli veçhesini tümden göz ardı etmektedirler*" (Elster, 1996: 1386). İktisatçıların bu şekilde davranmalarının bazı sebepleri, duyguların ölçülememeleri ya da piyasa tarafından dolayımlanmamış olmaları olabilir ama en önemli sebep, "insanların kendi duygusal yaşamlarını hiç de rasyonelce yönetiyor gibi görünmemeleri"dir (Elster, 1996: 1387). Buradan hareketle duygusal süreçler ile bilişsel kararlar arasında bir bağ tesis etmeye çalışan Elster, bunun için, S.-C. Kolm'un Budizm'i faydayı azamileştirmenin (ya da acıyı asgarileştirmenin) nasıl mümkün olduğunu gösteren bir teori olarak analiz etmesini vb örnek olarak göstermektedir (Elster, 1996: 1395). Elster'a göre her ne kadar bu türden çalışmalar aslen hazcı deneyimlere dair olsalar da, iktisatçıların yaşam planlamaya ve karakter planlamaya dönük tahditlerin incelenmesinde doğrudan ya da dolaylı katkıları olabilir ama her şeye karşın Elster, psikologların iktisatçıların seçim yaklaşımında yararlarının dokunacağına emindir (Elster, 1996: 1396). Nitekim Elster, hemen sonraki makalesinde, önce duyguların seçilip seçilemeyeceğine dair bir tartışma yürütmekte, sonra da zıt yönde, duyguların seçimler yapmada yardımcı olup olamayacağını tartışmaktadır (Elster, 1998a). Tekrarlarsak Elster, duygu ile karar arasında neo-klasik iktisat açısından kullanışlı bir bağıntı kurmaya çalışmaktadır. Bu amaçla da, duyguların, sosyal normlara dayalı seçimlerden hareketle, ödüllerin yanı sıra seçimleri de biçimlendirebildiğini iddia etmektedir (Elster, 1998a: 73).

Bence Elster bu teşebbüslerinde, kendi kariyerinin tutarlılığını korumak adına ümitsiz bir çabanın peşindedir. Zira o, neo-klasik iktisat teorisinin içerisine sosyal normları ve dolayısıyla da (kendi teorisi açısından) duyguları sokmaya çalışmaktadır. Oysaki bu, Elster'ın kısa sürede fark edeceği gibi, imkânsız bir şeydir. Zira neo-klasik iktisadın bu önerileri kendi teorisi içerisinde karşılayabilmesi mümkün görünmemektedir.

Nitekim Elster, bunu en sonunda açıkça beyan eder: "Rasyonel-seçimci eylem açıklamasına karşı daha şüpheciyim" (Elster, 2007: 164). Üstelik de bunu, rasyonel-seçimci açıklamayı kulla-

nışlı olmamaları açısından işlevselci açıklamayla aynı kefeye ko yarak yapar:

> ...bugün, rasyonel-seçim teorisinin eskiden düşündüğümden daha az açık layıcı bir güce sahip olduğuna inanıyorum. Gerçek kişiler, önde gelen dergi lerde yüzlerce sayfa tutan matematiksel hesaplamalara dayanarak mı eylemde bulunuyorlar? Sanmıyorum (...) İktisatçılar ve matematiksel düşü nen siyasetbilimcileri, belirli bir durumdaki optimal davranışı belirlemeye çalışırlarken, bunu ayrıntılarıyla açıklamak için karmaşık matematiksel he saplamalardan oluşan yığınla sayfaya ihtiyaç duyarlar. Pek çok insanın, bu hesaplamaları yapabilmesi mümkün olmayacaktır (Elster, 2007: 5, 166).

Elster'ın Popper'la ilişkisi üzerinden akıl yürüttüğümüzde, Popper'a yöneltilen şu önemli eleştirinin Elster'ın da kafasını meşgul ettiğini söyleyebiliriz:

> Eğer bir model, [doğası gereği] olguları aşırı basitleştiriyor ve çarpıtıyorsa, bunun alternatif bir model tarafından yanlışlanması ve yerinden edilmesi mümkün olmayacak mıdır? Popper'a göre evrensel anlamda doğru olmadı ğı için yanlış olan rasyonalite ilkesinin, alternatif bir bireysel eylem modeli tarafından yanlışlanması ve dolayısıyla yerinden edilmesi mümkün olma yacak mıdır? (...) Popper, o büyük yanlışlamacı, rasyonalite ilkesinin çoğu zaman yanlış çıksa dahi muhafaza edilmesi gerektiğini söylemektedir (Hedström vd., 1998: 352).[13]

Bu eleştiriden çıkarılabilecek metodolojik sonuçlardan ilki, yanlışlamacılık öğretisinin dogmatik bir yorumunun sosyal bilimler açısından savunulamaz olduğudur. Zira analitik eylem modelleri (ya da Weberci anlamıyla, ideal-tipler), doğru ya da yanlış olamazlar; bunlar arasındaki seçim doğruluk değerine göre değil, araştırmanın somut amaçları açısından taşıdıkları kullanım değerine göre yapılır.

İkincisi ve konumuz açısından asıl önemlisi; Elster'ın Weber'e yönelttiği eleştirinin aynısı, Popper'a da yöneltilebilir. Buna göre Popper, herhangi bir sosyal durumdaki rasyonel davranışın biricikliğine ve en uygun (optimal) tek eylem yolunun bulunduğuna dair abartılı bir inanç beslemektedir (bkz. Hedström vd., 1998: 356). Bu eleştirinin içeriğini Elster'ın Weber'e dair görüşlerini

13. Elster'ın bu yazarlardan ve çalışmalarından haberdar olduğunu düşünüyoruz. Elster'ın, Hedström ve Swedberg'in hazırladıkları edisyona yaptığı katkı için bkz. Elster, 1998b.

aktarırken tartışmıştık. Ancak burada halen RST içerisinde bulunulduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu demektir ki; eylem modellerinin oluşturulmasında bireylerin rasyonelliği fikrinden vazgeçilmemekte, ama Popper'ın 'Bilim insanı' olarak bireyinin biricik rasyonel davranışının yerine bir çoklu dengeleme [*multiple equilibria*] modeli önerilmektedir: Benim davranışım senden ne beklediğime bağlıysa ve bunun tersi de geçerliyse, sıklıkla çoklu çözümler ortaya çıkacaktır. Burada yapılmaya çalışılan, Popper'ın durum analizini bir rasyonel seçim teorileştirmesi olarak yeniden inşa etmektir.

Hedström ve Swedberg, böylelikle sosyolojiyi bağımsız bir bilgi alanı olarak korumaya çalışırlarken, RST'nin "sosyoloji açısından, bireysel seçimlere yönelik davranışsal bir teori olarak değil, makro-düzeydeki durumlara ya da olaylara dair bir teorinin içerisindeki ideal-tipik bir eylem mekanizması olarak önemli" (Hedström ve Swedberg, 1996: 129) olduğunu söylemekte ve buna uygun revize edilmiş bir durum analizinin Elster'ın çoklu dengeleme yaklaşımıyla tutarlı olduğunu iddia etmektedirler. Öte yandan Gorton ise, yine Elster'ı referans alarak ama tam da RST'yi bireysel davranışları açıklamaya dönük bir teori olarak görerek, Popper'ın durum analizini tam ters bir istikamete doğru bükmektedir: "Popper'ın metodolojik vizyonunun ruhuna saygısızlık etmeksizin, psikolojiyi durum analizine dahil edebiliriz" (Gorton, 2006: 100). Popper ilk durumda Weberci denebilecek bir RST yorumuna (ki Elster'ın da bu kulvarda olduğu iddia edilmektedir), ikinci durumda ise Elstercı olduğu iddia edilen bir eylem analizine doğru bükülmektedir. Popper'ın teorisinin bu önerilen şekillerde kullanılabilir olup olmadığı tartışmasını bir yana koyarsak, her iki yaklaşımın da sosyal bilimler metodolojisi açısından ilginç tartışmalara gebe olduğu söylenebilecekse de, şurası kesindir ki, Elster'ın son yıllarda vardığı yer bu yaklaşımlardan hiçbiri değildir.

Marjinalist teoriyle başlayıp neo-klasik iktisadın metodolojik emperyalizmiyle sosyal bilimlerin temel tartışmalarından biri haline gelen metodolojik bireycilik öğretisi, şimdiye dek gördüğümüz üzere sosyoloji içerisinde iki hatta açılmaktaydı: Buna göre Elster, Hayek'in ve Weber'in rasyonel varlık olarak 'birey'i indirgenemez kılan öznelci çerçevelerini kabul edip doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımını benimseyerek, metodolojik bireycilik açısından nihayetinde tutarsız bir pozisyona sü-

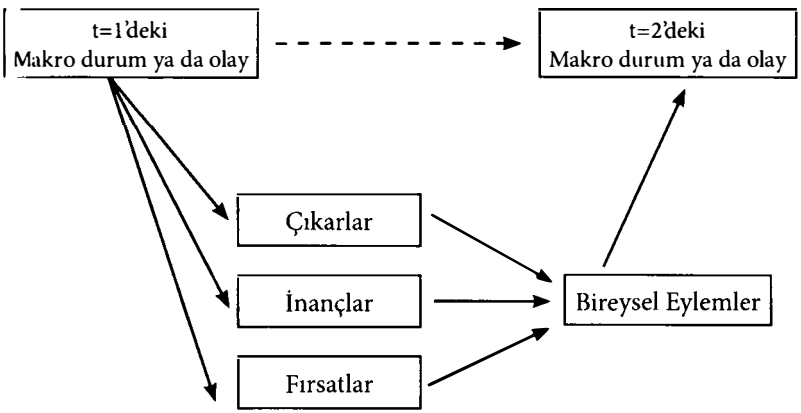
rüklenebilirdi ya da Popper gibi rasyonel varlık olarak 'birey'in içinde yer aldığı sosyal durumları nesnel olarak tanımlayıp doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımını reddederek, metodolojik bireycilik açısından nihayetinde tutarsız başka bir pozisyona sürüklenebilirdi. Ama Elster, metodolojik bireyciliği tutarlı bir biçimde savunmak adına, bir yandan nihayetinde *a-tomos*'u psikolojik ve biyolojik öğelerine ayrıştırırken (ve bilimsellik payesini sadece bu öğelerden hareketle geliştirilecek açıklamalara verirken) diğer yandan da sosyolojinin özerkliğini reddedecektir. O, Popper'dan tamamen koparak ama Popper'dan daha tutarlı bir şekilde (yani bunun bütün gereklerini kabul ederek) nesnelci hatta yer almıştır. Elster'a göre sosyal bilimlerde metodolojik bireyci pozisyon almak için bireysel davranışı açıklamak gerekmekteyse ve rasyonalite ilkesiyle buna varmak mümkün değilse, o halde sosyal fenomenlerin açıklanmasında psikolojik ve biyolojik mekanizmalara başvurmak gerekir. Dolayısıyla o, önceki bölümlerde hem Weber'e hem de Popper'a yönelttiğimiz itirazların temelinde yer alan önermeyi görmüş ve nihayetinde benimsemiştir: *Metodolojik bireycilik ile sosyolojinin özerkliğini bir arada savunmak mümkün değildir.*

Elster, indirgemeciliğin güçlü programını açıkça savunmasıyla birlikte, tamamen tutarlı bir metodolojik bireyci haline gelmiştir. Onun en önemli özgünlüklerinden biri, metodolojik bireycilik ile rasyonalite ilkesi arasında mantıksal olarak kurulan (ya da mantıksal olduğu iddia edilen) ve bugüne dek ısrarla savunulagelen bağı koparmasıdır (bkz. Elster, 2000: 24). Bu, Elster'ı, rasyonalitenin kurumsal karakterinin metodolojik bireycilik açısından yarattığı ontolojik ve (açıklayıcı güç atfetme zorunluluğu bakımından) metodolojik dertlerden de kurtarmıştır.

Diğer yandan Elster; a) metodolojik bireyci bir Marksizm sentezinin temel bileşeni, bu biçimde devredışı bıraktığı rasyonalite ilkesi olduğu için ve b) Elster'ın savunduğu türden indirgemecilik kaçınılmaz olarak Marksçı ontolojinin yerine bireyci ontolojiyi yerleştireceği için, teorisinde saptadığım dönüşümle birlikte Marksizm'den de kopmuştur. Nitekim Elster'ın 1990'da fiilen analitik Marksizm grubundan ayrılması da (bkz. Tarrit, 2009: 99, dipnot 8) bu açıdan bence tesadüf değildir.

RST'yi empirik araştırmaya dönük bir teori olarak sosyoloji içinden savunmanın tek yolu, rasyonalite ilkesini koşulsuz

savunmaktan geçmektedir. Zira ancak rasyonalite ilkesi gereği inşa edilen eylem modelleri sayesinde, "aktörlerin sosyal bilimci tarafından tanımlanan bir dizi duruma, araca, amaca ve motive uygun olarak davrandığı bir etkileşim kavrayışı vasıtasıyla, sosyal roller, kurumsal davranış gibi standart davranışlar yalıtık bir biçimde incelenebilir" (Schutz, 1982: 45). Şu halde (Weber'deki gibi) tarihselliği vurgulansın ya da (Popper'daki gibi) vurgulanmasın rasyonalite üzerindeki ısrar, sosyal eylem analizinde metodolojik bakımdan psikolojizme düşmemeyi garantileyen en önemli ve tek dayanaktır. Nitekim Hedström ve Swedberg (1996), Weber ve Popper'ı rasyonel seçimci bir sosyoloji teorisi içerisinde birleştirmeye çalışırlarken, tam da buna uygun davranmaktadırlar. Bu yazarların yukarıda aktarılan RST'nin sosyolojideki rolüne dair pasajlarını hatırlarsak, makro durum ya da olayların sosyolojik araştırmanın başlangıç noktası olduğunu kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu fark ederiz: "Rasyonel seçim teorisi, (...) bir sosyal durumun gereklerinin, bireylerin seçim ve eylemlerini nasıl etkileyebileceğini anlamamızı sağlar" (Hedström ve Swedberg, 1996: 128). Nitekim yazarlar, RST'nin sosyoloji açısından makro-mikro bağlantısını şu şekilde kurduğunu belirtirler:



Şekil 4.1: Rasyonel Seçim Teorisine göre Makro-Mikro Bağlantısı (Hedström ve Swedberg, 1996: 129)

Sosyolojik araştırmaya dönük bu türden bir teorileştirmenin metodolojik bireycilik öğretisiyle tutarsız olduğunu bilhassa Weber'e ilişkin bölümde ayrıntılı olarak tartışmıştık. Kısaca söylenirse böylesi bir teorileştirme, sosyal kurumlara hem sosyo-ontolojik statü hem de açıklayıcı güç atfetmeyi gerektirir. Her ne kadar Hedström ve Swedberg, Udehn'in yaptığı sınıflandırmaya dayanarak kendi duruşlarını "zayıf metodolojik bireycilik" olarak tanımlasalar da,[14] bunun ancak sulandırılmış ve anlamını büyük ölçüde yitirmiş bir metodolojik bireycilik savunusu olduğunu, zira rasyonel seçimci sosyolojinin (tıpkı başka bir biçimini Weber'de gördüğümüz gibi) büyük ölçüde yapısal analizlere yol açtığını düşünmekteyim. Nitekim "zayıf metodolojik bireycilik" pozisyonunu reddettiğimi Giriş bölümünde belirtmiştim. O halde bu bölümdeki önemli tezlerimizden birini daha formüle edelim: *RST'nin sosyoloji içerisinde meşru görülebilecek her türlü uygulanımı, metodolojik bireycilik öğretisiyle tutarsızdır.*

Elster'ın, neo-klasik iktisat teorisinin temel birimi olan 'ekonomik insan'ı üçboyutlu hale getirmeye ve bu kavrayıştaki normativizmi aşmaya çalıştığından söz etmiştim. Vurgulamak gerekir ki; bunun kanımca en önemli sebebi, sosyolojinin metodolojik bireyciliği tartışmasına sebep olan metodolojik emperyalizmin bir sonucu olarak, iktisadın farazi ekonomik eyleminin bir analizi birimi olarak sosyal eyleme genişletilmesi ve bunun sosyal bilimlerde yarattığı çok boyutlu teorik açmazlardır. Başka bir deyişle; neo-klasik iktisadın ekonomik eylem varsayımının sosyal eylem analizi için oldukça yetersiz kaldığı gün geçtikçe daha çok hissedilmiştir.

Bunu aşmanın ilk adımı olarak Elster, yine yukarıda irdelendiği üzere, neo-klasik iktisadın faydayı/kârı maksimize etmeyi ekonomik eylemin temel motivi olarak kabul etmesine karşılık, bunun ekonomik eylemi açıklamada bir rol oynayabilecekse de bu eylemin öznel amacı olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Elster'a göre, açıklama için önem taşıyan bu varsa-

14. "[Metodolojik bireycilik] doktrinin güçlü versiyonu, sadece 'son-kerteye-varmış' açıklamaları, yani derneşik sosyal fenomenlere *açıklayan* olarak hiçbir atıf içermeyen açıklamaları kabul eder. Metodolojik bireyciliğin zayıf versiyonu ise, güçlü versiyonla aynı ontolojik pozisyonu almasına karşın, realizm uğruna, açıklanmamış sosyal fenomenleri açıklamanın parçası olarak kabul eder" (Hedström ve Swedberg, 1996: 131). Güçlü versiyon, Hedström ve Swedberg'e göre, "doğal durum"a dair hikâyelere kaçınılmaz olarak yol açacağı için büyük ölçüde faydasızdır.

yımı davranışın öznel amacı olarak görmemek (yani normativizme düşmemek) ve davranışı açıklamaya dönük ilave metodolojik araçlar geliştirmek lazım gelir. Nitekim bunun üzerinden, 'rasyonel insan' ile 'ekonomik insan'ı birbirinden ayırdığını gördüğümüz Elster, rasyonel davranışın zorunlu olarak bencilce olması gerekmediğini tekrar tekrar vurgulayarak (örneğin bkz. Elster, 1986: 23), rasyonalite ilkesi ile şahsi çıkar ilkesi arasında hem metodolojik hem de tözel anlamda varsayılan mütekabiliyeti ortadan kaldırmıştır.[15] Böylelikle de, bu ilk aşamada, metodolojik bireyciliği rasyonalite varsayımına dayandırmanın ille de şahsi çıkar ilkesini gerektirmediğini söylemek istemiştir: Özgeci, dayanışmacı, fedakârca ya da kıskançça, kindarca davranışlar, tözel anlamda şahsi çıkara indirgenmeleri gerekmeksizin, rasyonel addedilebilir ve bu şekilde incelenebilirler.

Elster, şahsi çıkar ile rasyonalite arasındaki bağı tersinden de koparmak istemiş, rasyonel davranışın çıkarcı olması gerekmediği gibi, şahsi çıkara dayalı davranışın da ille rasyonel olması gerekmediğini iddia etmiştir. Buna verdiği örnek de şöyledir: "Eğer bir kişi özgeci bir eylem yolunu seçmesi gerektiğini düşünüyor ama irade zayıflığına yenik düşerek kendi çıkarını en iyi şekilde destekleyen eylemi seçiyorsa, o kişi davranışıyla şahsi çıkarı dışa vururken pekâlâ irrasyonel olabilir" (Elster, 2000: 25). Nitekim hatırlanacağı üzere Elster, Weber'e dönük eleştirisinde, amaçlı-rasyonel ve duygusal-rasyonel davranış arasındaki ayrımı eleştirirken de benzer bir yol izlemekteydi. Elster bence burada, rasyonalite ilkesinin metodolojik geçerliğini koruma adına ("iyi sebeplerle hareket etme" anlamında rasyonel davranış tanımıyla) 'rasyonel' kavramının anlamıyla oynamakta ve bunun sonucu olarak hem 'dar' ve 'geniş' rasyonalite arasına kendi koyduğu ayrımı metodolojik bakımdan belirsizleştirmekte (yani ne zaman hangisine başvurduğu belirsiz hale gelmekte) hem de Schutz'un yaptığı önemli bir ayrımı es geçerek hataya düşmektedir.

Schutz'a göre a) anlaşılır [*sensible*], b) makul [*reasonable*] ve c) rasyonel [*rational*] davranış biçimleri arasında bir ayrım yapmak gerekir: a) Bir insanın motivleri ve eyleminin yönü bizim açımızdan, yani eşlik edenler ve gözlemciler açısından anlaşılabilir ise, o insanın anlaşılır şekilde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Eğer onun

15. Nitekim Weber'i tam da "araçsal rasyonaliteyi şahsi çıkarla bir tutmaya yatkın" olduğu için eleştirmektedir (Elster, 2000: 28).

eylemi sosyal bakımdan onaylanmış bir kurallar ve reçeteler setiy le uyumluysa, bu daha da aşikâr olacaktır; b) Eylem, farklı eylem yolları arasındaki bir seçimden ileri geliyorsa, anlaşılır olmasının yanı sıra makul de olur; bu eylem geleneksel ya da mutat kalıpları olduğu gibi izliyor olsa bile; c) Rasyonel eylem ise, aktörün amaç lara, araçlara ve tali sonuçlara ilişkin açık ve belirgin bir içgörüye sahip olduğunu önvarsayar (Schutz, 1982: 27-28).

Bana öyle geliyor ki Elster, Weber'in 'geleneksel eylem' kate gorisini eleştirirken 'âdet', 'görenek' ve 'gelenek' arasına analitik bir akıl yürütmeyle ayrımlar koymasına karşılık, aynı analitik akıl yürütmeyi rasyonel eylem biçimlerine dair analizlerinde göster memiştir. Nitekim Elster'ın rasyonel davranışı, hem kendi koy duğu hem de Schutz'tan aktardığım ayrımların tümünü birden içerecek şekilde tanımlamaya çalışması, söz konusu analitik ara cı kullanılamayacak denli amorf hale getirmektedir: Rasyonalite ilkesini, bu davranış varsayımlarının tümünü ya da pek çoğunu içerecek şekilde savunmak bence mümkün değildir.

Nitekim bu durum gitgide, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ser gilendiği üzere, rasyonalite ilkesinin kendisini de metodolojik bi reycilik açısından sorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla Elster'ın ilk aşamada şahsi çıkar ilkesinden ayırt ettiği metodolojik bireyciliği, artık rasyonalite ilkesinden de ayırt etmesi gerekmektedir. Analitik felsefeye, empirist/pozitivist anlam teorisine ve güçlü indirgemeci programa gösterdiği bağlılık, bu metodolojik çıkarımlarıyla birlikte ele alındığında, Elster'ı kaçınılmaz olarak psikolojizme ve biyolojizme vardırmıştır.

Bu, ilk olarak, metodolojik bireyciliğin, temel motivasyonu olan *a-tomos* olarak bireye dair liberal inançtan koparılması anlamına gelir. Metodolojik bireyciliğin mantıksal sonuçlarına vardırılması, paradoksal bir biçimde, metodolojik bireyciliğin temel motivasyonunu yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu liberal motivasyondan geriye kalan, sadece, "kişinin (...) 'arkasında' işleyen psişik güçlerin basit bir oyuncağı olmama arzusu"ndan kaynaklı olan ama "[bilimsel olarak] herhangi bir kesin biçimde ispatlanamayacak bir sezgidir" (Elster, 2007: 6). Liberal birey kavrayışı, herhangi bir anlamda sosyalbilimsel her türlü geçerliliğini yitirmiştir.

İkinci olarak Elster, psikolojist indirgemenin doğal bir sonucu olarak, tüm sosyal bilimlerin temel amacının nihayetinde insan davranışlarının açıklanması olduğunu açıkça deklare etmiş olur.

Bu, konumuz açısından, sosyolojinin hem araştırma nesnesi hem de araştırma yöntemi açısından özerkliğini yitirmesi; ancak ideal-tipik bir biçimde kurumsallaşmış eylemleri temel alabilecek olan sosyolojinin bir davranış teorisi yaratmaya ya da böylesi bir teoriye boyun eğmeye zorlanması; dolayısıyla sosyolojinin sadece yarı-yolda-kalmış, geçici açıklamalar üretebilen bir alana indirgenmesi demektir. Bu iddianın karşısında, artık sosyolojinin nesnesinin ne olduğuna dair bir tartışma yapmak lazım gelir ve bunu sonraki bölümde yerine getireceğim.

Ama bu bölümü sonlandırmak adına şu kadarını söyleyebilirim: Sosyolojinin amacı, tekil insanların davranışlarını açıklamak değildir. Hatta sosyolojinin amacı, insan gruplarının davranışlarını da açıklamak değildir: 'Sosyal', 'grup'la eşanlamlı değildir ve 'sosyal ilişkiler' de bireyler arası ilişkiler anlamına gelmez. Sosyolojinin nesnesi 'sosyal olan'dır ve bu, ne 'grupsal olan'a ne 'bireysel olan'a ne de 'psikolojik olan'a indirgenebilir. Bu yüzden, *metodolojik bireycilikten sosyolojiye giden yol kapalıdır*!

BEŞİNCİ BÖLÜM

Metodolojik Bireyciliğe Genel Eleştiri ve Sosyolojinin Olanaklılığı

Metodolojik Bireyciliğe Genel Eleştiri ve Sosyolojinin Olanaklılığı

BİR YANLIŞ ANLAMAYA KARŞI KONUM NETLEŞTİRMESİ

Tartışma alanında, büyük oranda metodolojik bireycilerin sebep olduğu bir yanlış anlama söz konusudur: Metodolojik bireyciler, kendi anlayışlarını reddedenleri doğrudan metodolojik kolektivist olmakla itham etmektedirler. Bu itham, elinizdeki çalışmaya da yöneltileceği, yani metodolojik bireyci taraftan bakıldığında metodolojik kolektivist olarak gözükeceğim için, bir konum netleştirme ihtiyacı duymaktayım.

Metodolojik bireycilerin yönelttiği bu ithamdaki sorun her şeyden önce mantıksaldır. Elster'la polemiğinde Alex Callinicos bunu açıkça dile getirir:

> Elster metodolojik bireyciliğin yadsınmasının [metodolojik kolektivizmi] beraberinde getirdiğini öne sürüyorsa, oldukça yanılmaktadır. Çünkü 'metodolojik kolektivizm' metodolojik bireyciliğin çelişiği değil, karşıtıdır. Metodolojik bireycilik yapıların bireylerle açıklanması gerektiğini söyler. Bunu yadsımak, yalnızca yapıların bireylerle *açıklanamayacağını* söylemektir, bireylerin yapılarla açıklanması gerektiğini söylemek değildir. Bütün metodolojik kolektivistler (Elster'ın kastettiği anlamda) metodolojik bireyciliği yadsır, ama metodolojik bireyciliği yadsıyanların hepsi *ipso facto* metodolojik kolektivist değildir (Callinicos, 1998: 104).

Nitekim metodolojik bireycilerin sosyal bilimcileri bu türden bir tercihe zorlamalarına karşı, Giddens da benzer bir tepki vermektedir: " 'yapısal sosyoloji' ve metodolojik bireycilik, birini yadsımanın diğerini kabul etmek demek olduğu seçenekler değildir" (Giddens, 1999: 288). Kuşkusuz metodolojik bireycilik metodolojik kolektivizm karşıtlığının, mantıksal olarak, sosyal bilimlerdeki tüm pozisyonları tüketen bir karşıtlık olmadığının gösterilmesi, metodolojik bireyciliği reddetmek için tek başına yeterli nedeni sağlamaz ama konum oluşturma açısından önemli bir başlangıç noktasıdır.

Öncelikle kısa bir 'sosyolojik yasa' tartışmasına girmek faydalı olacaktır. Zira metodolojik bireyciler, sosyolojik yasaların imkânsız olduğu ya da sosyal fenomenlere ilişkin yasa-benzeri ifadelerin daima yanlış veya en azından yarı-yolda-kalmış olduğu argümanını (ki en net ifadesini Watkins'te görmüştük), söz konusu tercih zorunluluğuna temel yaparak bir kafa karışıklığına yol açmaktadırlar. halbuki bu türden yasaların var olup olmadığı tartışmasına girmeden, soruyu sosyal fenomenler arasında nedensel bir bağlantı kurulup kurulamayacağına çevirerek, Giddens'la birlikte şöyle diyebiliriz: Sosyal bilimlerde bir genelleme açığı –bu genellemeler doğa bilimlerindeki tümel yasalarla aynı mantıksal biçimi göstermeseler de– yoktur (Giddens, 1999: 283). Dolayısıyla meselenin sosyal dünyada işleyen doğa-benzeri yasalar olup olmadığı şeklinde sunulması ve buradan bir tercih talep edilmesi yanıltıcıdır.[1] Nitekim bu, metodolojik bireycilerin kendi eleştir-

1. Üstelik, yorumlayıcı bireyciliğin her türlü yasa kavramsallaştırmasına karşı çıkarak kendi içerisinde tutarlı bir pozisyon almasına karşılık, tutarlı bir metodolojik bireyciliğin (çalışma boyunca açıkladığım ve açıklayacağım üzere) indirgemeci argümanı kaçınılmaz bir biçimde içermesi, yani "son-kerteye-varmış" açıklamaların zımnen ya da açıktan psikolojik yasalara tekabül etmesi, metodolojik bireycilerin bu argümanını tamamen temelsiz kılmaktadır.

menlerini metodolojik kolektivist olmakla itham ederken kullandıkları önemli argümanlardan birisidir. Mesele; sosyal dünyanın analizinde bireylere atıfta bulunmayan yapısal nedensel bağlantılar kurulup kurulamayacağı, yani sosyal yapılara açıklayıcı güç atfedilip atfedilemeyeceği meselesidir.

Dolayısıyla bu noktada, metodolojik bireyciliğe karşı çıktığımı ama metodolojik kolektivist/bütüncü olmadığımı beyan etmem meşru hale gelir. Kuşkusuz, bu meşruiyetin mantıksal açıdan gösterilmesi, yani metodolojik bireycilerin akıl yürütmesindeki bu çelişkinin mantıksal olarak sergilenmesi, tek başına, benim metodolojik kolektivist olmadığımı ispatlamaz. Nitekim çalışmanın bu bölümü başlı başına, metodolojik bireyciliğin metodolojik, epistemolojik ve ontolojik düzlemlerde realist bir eleştirisine dayanarak, ilişkiselci bir sosyal bilim anlayışını tesis etmeye ayrılmıştır. Ama yine de, metodolojik bireyciliğe karşı sergilenen kolektivist tutumu kısaca irdeleyerek, çalışmanın realist girişimini netleştirmeye yönelik ilk adımlar şimdiden atılabilir.

1960'lı ve '70'li yıllarda metodolojik bireycilerle polemiğe giren Ernest Gellner (1969) ve Maurice Mandelbaum (1973) gibi metodolojik kolektivistler, sosyal faktörlere atıfta bulunmak gerektiğini, sosyal gerçekliğin bireylerden 'daha fazla bir şey' olduğunu etkili bir biçimde sergilemişlerdir. Bir sonraki adım, kendi sosyal ontoloji tanımlarını vermeleridir. Ancak bu noktada sorunlar baş gösterir. Bir seçenek olarak, Durkheim gibi klasik kolektivistlerin dayandığı sosyal ontolojiyi (mesela, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'ndaki 'sosyal olgu' tanımını) açıktan deklare edebilirlerdi. Ancak bu, zaman içerisinde ikna edici bir biçimde geliştirilmiş şeyleştirme ithamıyla yüz yüze gelmeleri anlamına gelecektir. Çağdaş sosyal teori içerisinde yapısal-işlevselciliğin bu ithamla yüzleştiği ve kendisini temize çıkaramadığı bilinmektedir. Nitekim bu durum, söz konusu metodolojik kolektivistlerde, sosyal ontoloji alanında bir suskunluğa, bir "utangaçlığa" neden olmuştur. Gellner ve Mandelbaum, sosyal gerçekliğin bireylere indirgenemez olduğunu söylemekte ama tam olarak ne olduğu hakkında bir şey söyleyememektedirler. Cruickshank'a göre bu "utangaçlığın" sebebi, "metodolojik kolektivistlerin ılımlı bir empirizm biçiminden etkilenmiş olmalarıdır":

> Metodolojik kolektivistler, şüphesiz ki, var olanın gözlemlenebilir olanla tanımlanabileceğini söylemek istemezler ve bu yüzden de, gözlemlenebilir bireylerin eylemlerinden 'daha fazla bir şey' olan bir gerçeklik tabakasına başvururlar. Gelgelelim onlar, bir sosyal yapılar ontolojisi öne sürmenin şeyleşmiş bir bütüncülüğe yol açacağı fikrine aşırı bir dikkat gösterirler. Kendinde gözlemlenemez olan yapısal etkenler hakkında güçlü iddialarda bulunmak, metodolojik kolektivistlere göre, pasif yapısal ahmaklar olan bireylerin yapılar tarafından kontrol edildiği fikrine tehlikeli bir şekilde yaklaşmak anlamına gelecektir. Arda kalan empirizm de, metodolojik kolektivistleri, bireylerin eylemleri biçimindeki gözlemlenebilir olgular diyarına gerisingeri sürükler (Cruickshank, 2003: 36).

Bu durum, metodolojik kolektivistlerin, bireyci ya da öznelci taarruzlardan önemli oranda etkilendiklerini göstermektedir. Nitekim kendi sosyolojilerini üzerine kurdukları kolektivist-bütüncü sosyal ontolojiyi açıktan deklare edememeleri de buna işarettir. Dahası, var sayılan sosyal gerçekliğin tanımlanmadan bırakılmasında, empirizmin metafiziği yasaklayan tavrının etkili olduğunu söylemek gerekir; bunu ileride açacağım.

Bu polemiğin doğrudan tarafı olmadığımı biraz önce belirtmiştim. Dolayısıyla burada, metodolojik kolektivistlerin eleştirel yaklaştığım, açık sosyal ontolojilerini ayrıntılı irdelemek gerekmemektedir. Yine de, ilerleyen sayfalarda savunulacak sosyo-ontolojik pozisyona bir girizgâh olarak şu pasaj oldukça yerindedir:

> Yeterince aceleci bir biçimde, tanrılara [benzediğimizden -V.S.Ö.] yana karar vermiş olanlar [metodolojik bireyciler -V.S.Ö.], bundan sonra, kahramanlarını arka kapıdan hayvanlar dünyasına gönderirler: Yönelimleri kendilerine bırakılmış olan eyleyenler, ansızın kendilerini, salt yaşamda kalma ve etkin bir uyum sağlama biyolojik temel değerlerine itaat eden bir kültürel değerler sisteminin ortasında sıkışmış kalmış bulurlar (Habermas, 1998: 212).

METODOLOJİK DÜZLEM: REDDİYE

1. Bölüm'de okuyucu, metodolojik bireyciliğin, metodolojik bir tez olmanın ötesinde epistemolojik ve sosyo-ontolojik önkabuller taşıdığından haberdar edilmişti. İlerleyen sayfalarda mezkûr önkabullerin mahiyeti irdeleyip tartışmaya açılacaktır. Buradaki amacım ise; *metodolojik bireyciliğin sosyoloji açısından metodolojik olarak da uygunsuz ve işlemez olduğunu* göstermektir.

Önceki bölümlerde yapılan analiz ve çıkarımlara dayanarak, rasyonalite ilkesinin (bireylerin ve/veya kurumların rasyonel oldukları/davrandıkları varsayımının) temel metodolojik araç olarak kendini gösterdiği söylenebilir. Bu kabul edildiğinde, metodolojik bireyciliğin sosyoloji açısından uygunsuz ve işlemez olduğuna dair iddialarımı üç başlık altında toplayabilirim:

1) Rasyonalite ilkesi metodolojik bireyciliğin kurucu bir öğesi olarak analize dahil edildiğinde, buradan normatif-dedüktif bir analizin ötesine, yani empirik bir analize geçilemez ve dolayısıyla sonuçta varılacak yer sosyoloji değil ancak ve sadece praksiyoloji olacaktır (Menger ve von Mises gibi 'teorik' iktisatçılar bu şıkka dahildir).
2) Rasyonalite ilkesi sosyolojik empirik bir analiz aracı olarak sosyal durumlar ve kurumsal bağlamların analiz edilmesinde kullanıldığında, sosyolojik bir açıklama tarzı ortaya çıkacak ama bu, metodolojik bireycilik ilkesiyle tutarsız olacaktır (Weber, Popper ve rasyonel seçimci sosyologların birçoğu bu şıkka dahildir).
3) Rasyonalite ilkesi devredışı bırakıldığında ise, metodolojik bireycilik ilkesi psikolojist-indirgemeci bir tez haline gelecek ve böylece sosyolojiyi özerk bir bilgi alanı olarak imkânsızlaştıran bir nitelik kazanacaktır (Elster ve diğer indirgemeciler bu şıkka dahildir).

(2)'deki iddianın nedenleri Weber'e ve Popper'la tilmizlerine yönelik analizlerde zaten kesinleştirilmişti. Dolayısıyla bunları burada tekrarlamaya gerek yok. Bu iddianın muhatapları, sosyal kurum ve durumlara açıklayıcı güç atfetmek suretiyle metodolojik bireyciliğin koyduğu hem metodolojik hem de ontolojik engelleri çiğnemişlerdir.[2] Buna ileride 'mekanizmalar'la ilgili tartışmada bir kez daha değinme fırsatı bulacağım.

(3)'teki pozisyonu, Elster'la ilgili 4. Bölüm'de ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştum. Gelgelelim, orada da belirttiğim üzere, bu pozisyonunun eleştirisi bizi doğrudan sosyolojinin nes-

2. Öte yandan, söz konusu metodolojik ve ontolojik engellerin çiğnenmesiyle ortaya çıkan sosyolojik açıklama tarzlarının (kurumsalcı analizler, metodolojik bireyciliği fiilen terk etmiş rasyonel-seçimci analizler vs) ne derece uygun olduklarını ya da uygun olup olmadıklarını tartışmak ise, bir bütün olarak bu çalışmanın işi değildir.

nesinin ne olduğu meselesine götürmektedir. Dolayısıyla sosyal ontoloji düzlemindeki bu tartışmayı, ilgili başlık altında gerçekleştireceğim.

Şu halde buradaki amaç, (1)'deki tutarlı metodolojik bireyci pozisyonun sosyolojik araştırma açısından uygunsuz olduğunu göstermek olacaktır. Bu pozisyondakilerin, politik bireyciliğe bağlı olduklarını açıkça deklare eden metodolojik bireyciler olmaları rastlantısal değildir. Zira liberalizmin 'Birey'i, en açık haliyle burada tecessüm etmektedir. Hayek'in anlayışını tartıştığımız kısımda, buradaki yarı-indirgemeci tavrı ele alıp eleştirmiştim; orada, eğer bireysel olanın fiziksel ve biyolojik süreçlere indirgenmesi reddediliyorsa, bireylere yapılacak inanç, niyet, istek vs atıflarının bize verebileceği tek şeyin, verili toplumda iş görecek bir pratik öneriler dizgesi olacağını söylemiştim.[3]

Bu analiz biçimindeki aktör ise, yine daha önce belirttiğim üzere, normatif bir tablo şeklinde çizilmiş bir kişiliktir. Bu normatif kişiliğe, Menger, von Mises ve Hayek gibi iktisatçılarda rastlamak doğaldır; ama onun, Popper'ın durum mantığı tanımında da içerildiğini fark etmek ilginçtir. Zira durum mantığını, eğer belirli bir durumdaki ideal rasyonel davranış ("model davranış") olarak tanımlıyorsak (Popper, 2004: 150), o zaman tam olarak durum mantığına göre davranan ideal bir normatif kişilik varsayıyor ve fiili davranışların rasyonel olup olmadıklarını ya da ne derece rasyonel olduklarını da bu ideal-normatif kişilikle kıyaslayarak ölçüyoruz demektir. Bu demektir ki; Popper'ın "sıfır koordinat" olarak koyduğu "model davranış", kaçınılmaz olarak normatif bir varsayımdır.

Söz konusu normativizmin (sözgelimi Weber'in ilgili bölümde aktardığım itirazına rağmen) iktisat teorisinde kaçınılmaz bir biçimde var olduğu iki biçimde kanıtlanabilir. İlki, inceleme nesnesinin nasıl inşa edildiğiyle ilgilidir. Burada, iktisat teorisinin, değerden-bağımsızlık iddialarına karşın, kapitalizmin çekirdek kurumlarını (özel mülkiyet, piyasa, serbest rekabet vb) verimlilik ve hakkaniyet gereksinimlerini karşılıyor olarak sunmaya eğilimli olduğunu görürüz:

3. Hayek'in, von Mises'ın praksiyolojisinden farklı olarak, "anlama"yı devreye sokmayı çalışması, onu bu ithamdan kurtarmayacaktır. Zira 'model anlama'dan 'somut anlama'ya geçmede, birazdan değineceğim üzere, ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır.

> İddiası açıkça ifade edilmediği zaman bile sonuçları şüphe götürmez olan iktisadi çözümleme anlayışı, sadece *gerçek* ve *olası olayların tanıtlanabilir tekrarları* ve *düzenlilikleri* anlamında yasalar değil, *normlar* anlamında yasalar da üretebilme yetisini taşımayı içeriyor.
> Demek ki, 'serbest rekabet' kuramı belirli özgül varsayımlar dahilinde iktisadi ilişkilerin nasıl bir şekil alacağının sadece bilimsel bir açıklaması anlamına gelmiyor. Bu kuram, bu önsavlı koşulların azami 'toplam gelirle' veya bütün toplumda 'gereksinimlerin azami ölçüde giderilmesiyle' sonuçlanmasına eşzamanlı olarak bir tür kanıt oluşturur. Böylece 'serbest rekabet' mantıksal ve olgusal zeminlerde olguların arasındaki nedensel ilişkilerin kuramsal çözümlemesinde kullanılan araçlar olarak bir dizi soyut varsayımdan daha fazla bir şey haline gelir. Siyasal bir *desideratum*'a [özlemi çekilen şeye (ç.n.)] dönüşür (Gunnar Myrdal'dan aktaran Lukes, 2006: 105-106).

İkincisi ise, bizzat bilim alanının ve incelemenin nasıl inşa edildiğiyle ilgilidir. Burada da, normativizmin, iktisadın bağımsız bir bilgi alanı olarak varlığının en temel teminatı olduğunu görürüz:

> İlke düzeyinde, her türlü faydacı varsayımdan arındırılmış bir [iktisat teorisi] düşünülebilir. (...) Genel olarak, hiçbir iktisatçının, insanın *Homo-oeconomicus*'a indirgenebileceğine inanması gerekmez. Doğrusu, yakın zamana kadar buna sahiden inanan iktisatçı yoktu. Ama [iktisat teorisi], iktisadi faillerin davranışını kabaca faydacı olarak sunmadığı zaman, geriye salt formel ve totolojik olan bir denklem sisteminden başka bir şey kalmaz. Bu durumda belki hesap yapılmaya devam edilebilir fakat açıklayıcı olduğu kadar normatif de olan her tür amaçtan vazgeçilmesi gerekir. [İktisat teorisinin] herhangi bir şeyi açıklayabilmesinin tek yolu, varolan eylemleri ideal bir akılcılık normuyla kıyaslaması, dolayısıyla da son noktada faydacı olan normativizmine sahip çıkmasıyla mümkündür (Caillé, 2007: 34-35).

Kuşkusuz, iktisat teorisinin kaçınılmaz bir biçimde normatif bir teori olduğunun gösterilmesi, sosyolojik araştırma açısından uygunsuz olduğunu iddia etmek için tek başına yeterli değildir. Bunun için bir adım daha atmak ve bu normatif analiz biçiminden empirik analize geçilemeyeceğini ortaya koymak gerekir. Bu amaçla işe rasyonalite ilkesinin teorik statüsüyle başlamak yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki; insanların rasyonel olduklarını/davrandıklarını söylemek, onların *ne* yaptıklarını açıklamaz; en iyi durumda sadece *nasıl* yaptıklarını açıklar. Ama daha buraya varmadan, temel sorunlar baş gösterir. İlk olarak; iktisat

teorisinin rasyonalite ilkesindeki dayanağı aslında bir totolojiden ibarettir: "Kişilerin faydayı maksimize eden davranışını rasyonel davranış, rasyonel davranışı da faydayı maksimize eden davranış olarak birbiriyle tanımlıyoruz" (Demir, 1995: 71). İktisat teorisinin bu totolojiden kurtulduğu bir an için düşünülse bile, ikinci olarak, bizzat rasyonaliteye açıklayıcı güç atfetmenin yarattığı metodolojik açmaz iflah olmaz cinstendir: "...her şeyi açıklamak için işe koşulmuş rasyonalite, kolaylıkla hiçbir şeyin açıklanamamasıyla sonuçlanır. İnsani bir eylemi rasyonalitesine atıfla açıklamak, doğal bir olayı sebep olduğu şeye atıfla açıklamaya benzer. Bu durumda rasyonalite, açıklayıcı içerikten yoksun (...), *a priori* bir araştırma önvarsayımı halini alır" (Bhaskar, [1979] 1998: 29).

Bu, rasyonalite ilkesinin yanlışlanamaz bir hal alması demektir (ki bu durum, bilhassa Popper, "o büyük yanlışlamacı" açısından paradoksaldır); zira "...mikro-iktisadın, üzerine inşa edildiği, rasyonellik aksiyomu, maksimizasyon hipotezi gibi ilkelerin nerede, hangi temel ifadeyle çeliştiklerinde yanlışlanacakları belli değildir" (Demir, 1995: 133).[4] Ortada, "somut empirik olaylara ışık tutma yeteneğine sahip açıklayıcı bir teori değil, verili hedeflere ulaşmak için bir dizi teknik oluşturan, etkili eyleme dönük normatif bir teori" (Bhaskar, [1979] 1998: 30) söz konusudur. Mikro-iktisadi analizin tanıdığı yegâne analitik aracın *ceteris paribus* yasa önermeleri olması, bunun en önemli metodolojik sebeplerinden biridir. Buradan çıkan da sosyoloji değil, praksiyolojidir.

Genel iktisat teorisinin (ve buradan hareketle geliştirilen pek çok rasyonel seçim teorisinin) temel kabulleri, saf düzenleyici ilkeler altında idealize edilmiş bir eyleme ilişkindirler; bu kabullerden, empirik açıdan zengin içerikli hipotezler türetilemez. Zira ortaya konan yasa önermelerinin oldukça kısıtlı bir bilgi içeriği vardır, çoğunlukla da bilgi içerikleri yoktur. Bu teorik çerçeve içerisinde, mantıksal varsayımlar ile empirik koşullar birbirine karıştırılmaktadır. Rasyonalite ilkesine dayandırılan eylem düzenleyici ilkeler, aslında, yanlışlanamaz karakterlerinden dolayı, sınanabilir hipotezler olarak değil, "ekonomi öznelerinin ilkesel olarak ola-

4. Dahası, Demir'e göre, "[b]u temel varsayımların yanlışlanması ya da yanlışlanamaması iktisatçılar için çok önemli bir sorun yaratmamaktadır. Onlar için önemli olan bu varsayımlardan yola çıkarak yapılan tahminlerin gerçeklerle uyuşup uyuşmadığıdır" (Demir, 1995: 133). Tahminlerin gerçeklerle uyuşmadığı durumlarda dahi, rasyonalite ilkesinden vazgeçmemeleri, kanımca, yanlışlanamazlık çıkarımını destekler niteliktedir.

naklı eylemleri üzerine kabuller" olarak görülmektedir. Yine de "empirik içerikli önermeler kazanmaya yönelik, temellendirilmiş bir beklenti içinde, koşullu önermelerin biçimsel türevleriyle sınırlı kalınmaktadır (...) [Bu anlayış,] ekonomi sürecinin, idealize edilmiş eylemlerin varsayımsal normatif bağlamından yeniden inşa edilmesi[nden ibarettir]" (Habermas, 1998: 158):

> Kuramlarında, idealize edilmiş eylem hakkında temel kabuller yer alan bilimler, normatif-analitik davranmaktadırlar. Arı düzenleyici ilkelere göre eylem hakkındaki bu kabuller, koşullu, yani empirik olarak sınanabilir hipotezlerin ayırıcı özelliğine sahip değillerdir; bu kabuller hipotetik olarak koşulsuz geçerlidirler ve bu yüzden normatif-analitik bilmenin olası geçerliliğinin anlamını da saptarlar. Bu bilme, empirik eşbiçimlilikler üzerine bilgiler –birinci dereceden teknik olarak kullanılır bilgi– içermez, tersine, yalnızca gerektiğinde birinci dereceden teknik bilginin kullanılmasını gerektiren stratejilerin amaçlı-rasyonel seçimi üzerine bilgiler içerir; bu tür bilgileri, ikinci dereceden teknik bilgi olarak görebiliriz (Habermas, 1998: 160-161).

Habermas'a göre iktisadi rasyonel eylem modellerini sosyolojik bir eylem teorisine çevirmeye, yani normatif-analitik akıl yürütmeyi empirik-analitik akıl yürütmeyle eş tutmaya yönelik bu hamle, hiçbir biçimde tatmin edici değildir. Bu anlayıştaki, *model anlama*dan *somut anlama*ya geçme yönteminin ciddi sorunlu olduğu görülmektedir. Rasyonel eylem teorileri, empirik eşbiçimlilikler hakkında bilgi verme iddiasından vazgeçmelidirler. Bu teoriler sadece, belirli aktörlere, modele göre eylem önerebilirler; dolayısıyla bunlar, 'doğru' ya da 'yanlış' olamamaları anlamında empirik sınamaya açık olmayıp, ancak tümdengelimli anlamda 'geçerli' ya da 'geçersiz' olabilirler. Gäfgen'in güzel tanımlamasıyla bu iktisat teorisi, "iktisadi danışmayı aksiyomatik-tümdengelimli bir biçimde temellendiren biçimselleştirilmiş bir sanat öğretisi"dir (aktaran Habermas, 1998: 163).

Kuşkusuz, "[i]ktisadi açıdan rasyonel eylemin kuramları, empirik eşbiçimlilikler hakkında bilgi verme biçimindeki yanlış iddiadan vazgeçtikleri anda, [eleştirimin] nesnesiz kal[acağı]" (Habermas, 1998: 160) doğrudur. Ama bu yanlış iddiadan vazgeçildiğinde, iktisat teorisini başta sosyoloji olmak üzere diğer sosyal bilimlere doğru genişletmek isteyenler açısından geriye doğrusu pek de bir şey kalmamaktadır.

EPİSTEMOLOJİK DÜZLEM: REDDİYE

Metodolojik bireycilik ilkesinin epistemolojik düzlemde yarattığı belli başlı tutarsızlıklar ve açmazlar söz konusudur. Sözgelimi, çalışmanın başlarında dile getirildiği üzere klasik (yani, indirgemeci-olmayan) metodolojik bireycilik, bilen-özne ile bilgi nesnesi arasında kati ayrım koymayı zorunlu kılan 'epistemolojik bireycilik'i gerektirir. Bunun en temel sebebi, yine gördüğümüz üzere, metodolojik bireycilik ile normatif bireycilik (politik ve/veya iktisadi bireycilik) arasındaki mütekabiliyet ilişkisini koparmak ve metodolojik bireyciliği 'bilimsel' bir tez olarak konumlandırmak istemeleridir (Weber'in keşifsel rasyonalite atfında bunun en kapsamlı savunusunu ele almıştım). Aksi takdirde, 'Rasyonel İnsan'ın *gerçekten* var olduğunu iddia etmek ve böylelikle de yadsınamaz bir normativizme düşmek durumunda kalınacaktır. Metodolojik bireycilik, tam da araştırmacı ile nesne arasına koyduğu bu engel sayesinde, nesnenin doğası meselesini analiz dışı bırakabilmiş ve böylece tartışmayı sadece bilimsel teorilerin içeriğiyle ve/veya sınanma biçimleriyle sınırlandırabilmiştir.

Buradan hareketle klasik metodolojik bireyciliği pozitivizmle itham etmek kuşkusuz mümkünse de, bunun, çalışmanın temel yönelimi açısından bize pek bir şey kazandırmayacak, zayıf bir eleştiri olduğunu düşünüyorum. Zayıf çünkü bunun karşısında özne-nesne ayrılmazlığını savunmanın ileride yapısalcılık tartışmasında göreceğimiz önemli handikapları bulunmaktadır (orta yol bulma çabalarının gayri bilimselliğini ve gayri ciddiliğini söylemeye bile gerek yok). Dolayısıyla, tam da meselenin epistemolojik düzlemde çözümlenemeyeceğini savunmak ve epistemolojik düzlemdeki reddiyemi, bu zayıf eleştiriden ziyade, iki hat üzerinden temellendirme niyetindeyim: Empirist epistemolojinin metodolojik bireycilik açısından yarattığı tutarsızlık ve indirgemecilik meselesi. Böylesi bir temellendirmenin, çok daha köklü bir hatanın varlığını sergileyeceğini umuyorum.

Metodolojik bireyciler, bilen-özne ile nesneyi birbirinden koparan ve böylelikle tüm tartışmayı epistemolojiye kapatan epistemolojik bireycilik vasıtasıyla, ontoloji tartışmasına girmekten, yani sosyalbilimsel araştırmada bir "temel-ontoloji" kullanmaktan kaçındıklarını düşündüler (bunun Kant'a dek uzanan felsefi köklerini ileride ayrıntılı bir biçimde tartışacağız). Böylelikle psikolojik indirgemeye ve bütüncülük determinizmine, yani sırasıyla

zihne ya da sosyal yapılara dayalı bir temel-ontolojiye karşı çıkarak, insan davranışına ilişkin belirli bir açıklama sağlayacaklardı ki bunun 'rasyonalite ilkesi'yle bağlantısını uzun uzadıya tartıştık. Gelgelelim metodolojik bireyciler bunu yaparken,

> ...yardımcı olarak empirist bir epistemolojiye başvurdular. Bu empirizm, metodolojik bireycileri, yalnızca gözlemlenebilir şeylerin gerçek olduğunu, dolayısıyla da (yapılar görünür olmadıkları için) sadece bireylerin gerçek olarak tanımlanabileceğini savunmaya sevk etti. Metodolojik bireyciler, 'durumsal mantık' içerisinde etkileşen bireylerden söz etmeyi denediler ama bu, basitçe, bireylerin failliğini olanaklı kılabilecek ve kısıtlayabilecek olan sosyal bağlamın ne olduğu sorusunu sormadan cevaplanmış kabul etmek demekti. (...) bir sosyal gerçeklik nosyonuna başvurulmakta ama bu daha sonra tanımlanmadan bırakılmaktaydı; demek oluyor ki, bu türden bir tanım keyfi bir biçimde kullanılabilmekteydi (Cruickshank, 2003: 4).

Bunun, Vandenberghe'nin (1999) "epistemolojik nominalizm" olarak adlandırdığı ve Weber'de izini sürdüğü şeyle, yani sosyal şeylerin sadece insanların zihinlerinde var oldukları önkabulüyle birebir uyumlu olduğu fark edilecektir.[5] Nitekim tanımlanmadan bırakılan sosyal gerçeklik nosyonu, bu nominalist jeste çok şey borçludur. Bu nominalizmin, psikolojizmden ve bütüncülükten kaçma pahasına, bilimsel *açıklama*ya varmayı engellediğini de bu arada saptamak gerekir.

Buradaki açmaz, derli toplu biçimde şöyle ifade edilebilir: Metodolojik bireyciler, teorik olarak, bu bölümün başında tartıştığımız üzere, metodolojik bireycilik ile metodolojik bütüncülük arasında bir tercih yapmak gerektiğini, yani ya bireylere indirgemek ya da sosyal yapıları şeyleştirmek zorunda olunduğunu savunmaktadırlar. Ama öte yandan da, fiili *sosyal* araştırma açısından bunu gerçekleştirmenin olanaksız olduğunu fark ederek, durumlara ve durumsal mantığa, hatta giderek kurumlara ve kurumsal mantığa atıfta bulunmaktadırlar. Bunun anlamı şudur:

5. Aynı şekilde, Popper'a göre "metodolojik adcılar [nominalistler], bilimin görevinin, sadece eşyanın nasıl davrandığının tasvir edilmesi olduğuna inanır ve bunun, gerektiği her yerde serbestçe yeni terimlerin icat edilmesi veya elverişli olduğu her yerde eski terimlerin yeniden tanımlanması ve orijinal anlamlarını ihmal etme yoluyla olacağını söyler. Çünkü onlar kelimelere sadece tasvirin kullanışlı araçları gözüyle bakar" (Popper, 2004: 50). Nitekim nominalist tasvir, rasyonel tasvir demektir (Popper, 2004: 53).

> *Metodolojik bireycilik, kendi epistemik yardımcısını ihlal etmek zorunda kalmış ve böylelikle de, olası her biçimde yorumlanabilecek tanımsız sosyal durumlara ilişkin sorulmadan-cevaplandığı-varsayılmış bir ontoloji üretmiştir.* Eğer bu noktadan zorlanırlarsa, bireyciler bireysel eğilimlere dönüş yapacaklardır ama burada da psikolojizme düşme tehlikesiyle karşılaşacaklardır (Cruickshank, 2003: 34).

Bu noktada bir uyarıda bulunmak gerekli olabilir. Tüm metodolojik bireycilerin empirist *olduklarını* söylüyor değilim; nitekim pek çok metodolojik bireyci empirizm-karşıtı pozisyon almıştır. Burada iddia edilen; metodolojik bireycilerin, kendi metodolojik pozisyonlarını sürdürebilmek için, empirist epistemolojiye başvurmak *zorunda olduklarıdır*. Metodolojisinin felsefi kökleri empirizmden ziyade Kant'ta ve neo-Kantçılık'ta bulunan Weber'de dahi aynı durum geçerlidir. Çünkü "Kantçılık ve empirizm bir noktada ortaklaşırlar: Her ikisi de kavramsal ve bilimsel realizmi reddederler ve bunu bilimsel kavramlara dair araçsalcı ya da konvansiyonalist bir görüşü savunarak yaparlar" (Udehn, 2001: 322).[6] Nitekim Vandenberghe de (2009: 286-287), empirizmin "materyalizm ile nominalizmin", öznelciliğin ise "idealizm ile nominalizmin" bir bileşimi olduklarını söylerken, her iki tutumun da realizm-karşıtı pozisyonuna vurgu yapmış olmaktadır.[7]

Dolayısıyla metodolojik bireyci epistemolojinin (ve tabii, nominalizmin) gerçek karşıtı, realist pozisyondur. Zira yalnızca bireylerin var olduklarını ve sosyal şeylerin ise yalnızca birer kavram olduklarını savunan metodolojik bireyci pozisyon karşısında sosyalbilimsel realizm, sosyal 'nesneler'i tanımlayarak ontolojik tartışmayı açmaktadır. Öyleyse ontolojik temellendirmenin önüne epistemolojik engel koymak, yalnızca zımni ve keyfi bir sosyal ontolojinin içeriye buyur edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bunun pratikteki anlamı; *sosyal şeylerin, var kabul edilmedikleri için, aslında verili, olduğu gibi kabul edilmesi*dir ki bu, sadece sosyo-ontolojik değil başlı başına ontolojik bir tartışmayı gerekli kılacaktır.

---

6. Udehn ayrıca Weber, Mises, Hayek, Popper, Watkins gibi belli başlı metodolojik bireycilerdeki empirizme yatkınlığı ustalıklı bir biçimde analiz etmektedir (bkz. Udehn, 2001: 321-323).
7. Bunun bizzat Kant'taki felsefî temellerini, ontoloji tartışmasında enine boyuna irdeleme fırsatı bulacağız.

Elster'ın, bu açmazdan kurtulmak için 'güçlü indirgemeci program'ı kabul etmeye yöneldiğini görmüştük. Gelgelelim, ontolojiyi yasaklayan epistemolojik engel göz önüne alındığında, bilim felsefesi içerisindeki indirgemecilik tartışmasının da epistemolojik bir tartışma olarak kurgulandığı görülmektedir. Buradaki sorunu netleştirmek adına, güçlü programın birbiriyle bağlantılı olarak gerektirdiği üç koşulu sıralayarak (Weldes, 1989: 364), indirgemenin epistemolojik bir mesele olarak ele alınıp alınamayacağını tartışmak faydalı olacaktır. Güçlü indirgemeciliğin üç koşulu şunlardır:

1) Tümdengelimle çıkarsanabilirlik [*deducibility*]: Buna göre; "indirgemenin hedefi, tali bilimin [indirgenen teorinin (T2), yani sosyolojinin] yasa ya da genel ilkelerinin, asli bilimin [indirgeyen teorinin (T1), yani evrimci biyolojinin] varsayımlarının basitçe mantıksal bir sonucu olduğunu göstermektir" (Ernst Nagel'dan aktaran Weldes, 1989: 364). Şu halde indirgeme, sadece terimlerin bir teoriden diğerine tercüme edilmesi değildir. T2'nin T1 vasıtasıyla açıklanması ve uygun açıklamaların tümdengelimli olması gerekir.
2) Anlam değişmezliği [*meaning invariance*]: İndirgeme başarıldıktan sonra, orijinal teorinin anlam ve içeriğinin, tam ve eksiksiz olarak korunması gerekir; yani anlam kaybı olmaması gerekir. Bu demektir ki; *her iki* teorinin de *kendi* standartları açısından empirik anlamda geçerli olarak düşünülmesi gerekir.
3) Bağlantılandırılabilirlik [*connectibility*]: Her iki teorinin temel kavramlarının [*primitives*] ve kendiliklerinin farklılaştığı heterojen indirgeme durumu söz konusu olduğunda, "köprü ilkeler"in tesis edilmesi gerekir. Bu köprü ilkeler, orijinal teorinin anlamını değiştirmeksizin T1'in terimlerinin ne zaman T2'nin terimlerinin yerine geçirileceğini belirlemek suretiyle, iki teoriyi bağlantılandırırlar.

Bu programın temel problemi, Weldes'e göre, sosyal bilimlerin indirgenmesi açısından bağlantılandırılabilirlik koşulunu sağlayabilmesinin mümkün olmamasıdır; zira bunun başarısı, araçsalcı anlam teorisinin geçerliliğine bağlıdır:

> Bu teoriye dayanarak, gözlemlenemez ve 'teorik' terimlerden oluşan teorik dil ile gözlemsel terimlerden oluşan ve teorik terimlere anlam veren gözlem dili arasında keskin bir ayrım çizilir. Teorik terimler ve teoriler, yalnızca gözlem dilinde ifade edilen deneyleri düzenlemek ve öngörmek için kullanılan inşalar ya da araçlardır; bunlar, gerçek varlıklara atıfta bulunmazlar (Weldes, 1989: 360).

Böylelikle, teorileri farklılaştıran şeyin teorik dil olduğunu, gözlem dilinde ise böyle bir şeyin olmadığını öne sürmek mümkün hale gelir ki bu, biraz önce tartıştığımız 'epistemolojik bireycilik'in de doğal sonucudur. Artık, teoriden-bağımsız oldukları varsayılan gözlemler, bu özellikleri sayesinde, iki teoriye ait farklı teorik terimleri birbiriyle bağlantılandırabilir. Elster'ın da dahil olduğu analitik gelenekteki metodolojik bireycilik yaklaşımı, tam da bu empirist teoriye dayanarak, bütüncü (teorik) ve bireyci (gözlemsel) arasında ayrım yapmakta ve bütüncü terimlerin anlamlı olabilmesi için bireyci terimlere indirgenmeleri gerektiğini söylemektedir. Nitekim sosyal yüklemler ile bireysel yüklemler ayrımına da buradan hareketle varılmaktadır.

Buna karşı birkaç eleştiri geliştirilebilir. İlk olarak; kullandığımız her terimin ancak bir teorik bağlam içerisinde anlam kazandığını, *tüm* terimlerin teorik olarak tanımlandığını, dolayısıyla *somut terim* diye bir şeyin *olmadığını* vurgulamak gerekir: " 'Köpek' terimi havlamaz" (Poulantzas, 1984: 117). Bu demektir ki; bireysel yüklemler, deneyimde doğrudan verili değillerdir; teorik olarak tanımlanmışlardır. Belirli bir teorik çerçevenin dışında kalarak, 'İşçi'yi ya da 'Kapitalist'i gözlemlemek mümkün değildir. Buradaki teoriden-bağımsız gözlem fikrinin pozitivizmin alamet-i farikalarından olduğu da aşikârdır. İkinci olarak; bu ayrım kabul edilse dahi, bireylere atıfta bulunan yüklemlerin gözlem diline tekabül ettiğini, sosyal yüklemlerin ise gözlemlenemez şeylere atıfta bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bunun sebebini görmek için, bir mahkeme prosedürü ile bir suçluyu suça teşvik eden motivleri karşılaştırmak (Lukes, 1968: 122) ya da savaş ve aşk kavramlarını karşılaştırmak (Bhaskar, [1979] 1998: 30) yeterlidir. Hakeza, "aslına bakılırsa, bireylerin niyetleri, tercihleri ve fayda şemaları –ki oyun teorisyenlerinin repertuarında bulunurlar– bizatihi gözlemlenemezdirler" (Weldes, 1989: 361). Üçüncü olarak; yüklemleri bireysel ve sosyal olarak adlandırmak da sorunludur.

Zira "...bireycinin kendine dayanak yaptığı bireysel-düzlemdeki yüklemler, ilgili sosyal bağlamın belirgin nitelikleri içerisinde inşa edilirler" (Weldes, 1989: 361). Mandelbaum'un (1973: 224) örneğini kullanırsak, bankada çek bozdurmak, sadece tüketici ve bankacı davranışının tanımlandığı empirik genellemeleri değil, ama aynı zamanda davranışın içinde vuku bulduğu banka sistemine dönük teorik bir anlayışı ve toplumun diğer örgütsel niteliklerine (hukuk sistemi ve para sistemi vs) atıfta bulunmayı gerektirir.

Şu halde, araçsalcı anlam teorisinin yarattığı açmazlar, bağlantılandırılabilirlik koşulunun karşılanmasını imkânsız kılar. Bundan dolayı, terimlerin anlamları da teoriler arasında farklılık gösterecektir; dolayısıyla anlam değişmezliği koşulu da karşılanamaz. Bu durumda, iki teorinin terimleri arasında bir mütekabiliyet gerektirdiği için tümdengelimle çıkarsanabilirlik koşulu da devredışına çıkmış demektir. Tüm bunlar kabul edildiğinde, Weldes'e göre (1989: 365), geriye sadece iki seçenek kalır: Ya mevcut teoriler oldukları gibi varlıklarını sürdürürler ya da asli teori, tali teorinin, ontolojisi de dahil, tamamen yerine geçer; böylece tali teorinin tüm anlam ve içeriği dönüştürülmüş olur.

Weldes, Elster'ın, her ne kadar bunu amaçlasa da Marx'ın sınıf kavrayışını indirgemeyi başaramadığını, çünkü Marx'taki ilişkisel sınıf kavrayışının karşısına empirist/bireyci sınıf kavrayışının konması sonucu, sınıf teriminin Marx'taki anlamının tamamen kaybolduğunu ve bunun 'anlam değişmezliği' koşulunun devredışı kalması demek olduğunu ikna edici bir biçimde ortaya koyar (Weldes, 1989: 365-366). Bu durum mevcut teorilerin (yani sosyoloji teorilerinin ve evrimci biyoloji teorilerinin) aslında oldukları gibi varlıklarını sürdürdüklerini göstermekteyse, yani teoriler-arası epistemolojik indirgeme mümkün değilse, peki o halde indirgeme talebinin anlamı nedir? Cevap: İndirgeme talebi, aslında epistemolojik değil *ontolojik* bir taleptir. Bunun ustalıklı bir anlatımı şöyledir:

> İndirgemeci bilimsel gelişme modeli, (...) *genelliğin, empirik içeriğin, sistematikliğin ve kapsayıcılığın gitgide arttığı tek bir açıklayıcı ilkeler ya da yasalar dizisine doğru istikrarlı ilerleme* resmi sunar. Bu, *bilginin kesintisiz, birikimsel büyümesinin* son uğrakta *bilimin nomolojik birliğine* (fizikalist ya da başka türlü) vardığı bir modeldir (...)
> Ayrıca, hâkim mantıksal-epistemolojik düzlem-tasviri, 'ontolojik' bir doktrinle tamamlanır ve buna dayanır. Bu ilave ontolojik önkabul, teoriler arası

> mantıksal-epistemolojik hiyerarşiyle paralel bir biçimde, buna uygun *ontolojik bir indirgeyici düzlemler hiyerarşisi* koyutlar ki bu, 'şeyler'in düzeni içerisinde bir parça-bütün ilişkisine dayanır (...) Bu düzlemlerden her biri spesifik bir empirik bilimin karakteristik anlamıyla uygun alanını teşkil eder (Helmut Spinner'den aktaran Udehn, 2001: 329).

Dolayısıyla indirgeme tartışmasının epistemolojik değil ontolojik bir tartışma olarak yürütülmesi gerekir. Bu, epistemolojik kisve altında gerçekleştirilen tartışmaların aslında ontolojik karakterde oldukları anlamına gelir. Ancak burada temelli bir hata söz konusudur; zira mezkûr empirist kavrayış, bizzat epistemesinden kaynaklı bir hatayla, yani Bhaskar'ın verdiği adla "epistemik bir hata"yla maluldür. *Epistemik hata*, varlık hakkındaki ifadeleri bilgi hakkındaki ifadeler olarak yorumlamaktan kaynaklanıyor olup, bilgi sorununu varlık sorunuyla, yani epistemolojiyi ontolojiyle özdeşleştirme hatasıdır[8] ve iki temel husus üzerinden gördüğümüz üzere, empirizmin karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hem indirgemeci-olmayan hem de indirgemeci metodolojik bireycilik varyasyonlarının aynı temel hatayla malul olduğunu fark etmek, bu noktada hayati önemdedir. Rasyonalite ilkesine dayanan indirgemeci-olmayan metodolojik bireycilik, sosyal durumları ve kurumları zımnen varsayması ama bunu kendi çerçevesi içerisinde teorize edememesi sonucu bu hatayı sergilemektedir. Rasyonalite ilkesini devredışı bırakan indirgemeci metodolojik bireycilik ise, ontolojik indirgemeyi zımnen içermesi ama bunu yine kendi çerçevesi içerisinde teorize edememesi sonucu bu hatayı sergilemektedir. O halde artık, bu tutumu adlı adınca *ontolojik empirizm* olarak nitelemek ve buradan hareketle kapsamlı bir ontoloji tartışmasına girişmek meşru ve zorunlu hale gelmektedir.

8. 'Epistemik hata'nın ileride vereceğim adlandırmayla "metafizik-ontoloji" açısından en genel tanımı için: "Dünyanın doğasının ancak bilimle (bilimsel incelemeyle) *bilinebileceği* olgusundan, dünyanın doğasının bilim(in yapısı) tarafından *belirlendiği* sonucu çıkmaz" (Bhaskar, [1975] 2008: 20).

ONTOLOJİK DÜZLEM: METAFİZİK-ONTOLOJİ, BİLİMSEL-ONTOLOJİ VE ALANA-ÖZGÜ ONTOLOJİ OLARAK SOSYAL ONTOLOJİ

Bu kısım, çalışmanın bütünlüklü argümantasyonu açısından özel bir öneme sahiptir. Zira burada, metodolojik bireyciliğin ontolojik tezini karşılamak üzere, felsefi bir ontoloji tartışmasını boydan boya katederek, sosyal bilimlerin 'nesne'sine dair ilişkisel-realist yaklaşımın özgün tavrını sergilemek amaçlanmaktadır. Nitekim metnin devamında, sosyal bilimlerin alana-özgü nesnesinin 'sosyal yapılar' olduğu iddia edilecektir.

Gelgelelim, metodolojik bütüncülüğün 'sosyal yapılar'ı varsayan ama ontolojik empirizm yüzünden ne olduklarını söyleyemeyen pozisyonuna düşmek istemiyorsak, sosyal yapıları 'bütünlükler' olarak kavramayı sağlayan ve sosyal bilimleri diğer bilimlerle akraba kılan "Bütünlük" kavrayışı üzerine ayrıntılı bir analize girişmek gerekmektedir. Böylece, bizzat ontolojik empirizmle de hesaplaşılacaktır. Dolayısıyla bu kısım, adım adım sosyal ontolojiye varacak kapsamlı bir ontoloji tartışmasına ayrılmıştır.

Ontoloji(ler) Kavrayışımızdaki Özgün Anlam

Felsefe tarihi içerisinde, "ilk/kök felsefe"nin ("proto philosophia" ya da "philosophia prima") hangisi olduğu tartışması, bilindiği üzere oldukça eskidir ve Aristoteles'ten beri süregelmektedir. Yine bilindiği üzere, felsefe tarihi içerisinde bu makâma üç felsefe disiplini namzet gösterilmiştir: ontoloji ve/veya metafizik, mantık ve epistemoloji. Bu tartışmanın tarihsel seyrini izlemek kuşkusuz bu çalışmanın işi değil. Ama bu tartışmalar içerisinde, Kant'ta en sistematik halini aldığı şekliyle modern düşünceye damgasını vuran, epistemolojinin ilk/kök felsefe olduğu iddiasının gerekçelerine ve buradaki ontoloji-karşıtı tutuma odaklanmak, amaçlarımız açısından önemli görünüyor. Çünkü böylelikle, özgün bir ontoloji kavrayışını temellendirmek mümkün olacak.

Epistemolojinin ilk/kök felsefe olduğuna ilişkin Kant'ın argümanını, Heimsoeth oldukça basit ve güzel bir biçimde özetlemektedir. Buna göre; ontolojik ya da metafizik bir felsefe sistemi inşa etmeden önce, bilgimizin olanaklarının bunun için yeterli olup olmadığını yoklamamız gerekir: Bilgimizin olanaklarını yoklamak, yani insan aklının bir 'eleştiri'sini yapmak, bütün felsefe sis-

temlerinden önce gelmelidir. Öncelikli görev budur ve Kant tanı da bu yüzden bir yazısını şöyle adlandırdı: "Gelecekte kurulacak bir metafiziğin prolegomenası"; yani metafizik kurmaya girişmeden önce incelenmesi gereken problemler (Heimsoeth, 1986: 42). Burada felsefenin temel görevi; farklı bilgi alanlarının *nesneleri*ni ve bir bütün olarak *Nesne*yi tanımlamak değil, tam aksine, bu 'nesneler'i ya da 'Nesne'yi algılamaya, deneyimlemeye ve kavramaya çalışan insan aklının yetilerini incelemektir: Bilgi problemi, felsefenin ilk/kök problemidir.

Kant'ın bunu sağlamak için yaptığı temel hamle, hemen anlaşılabileceği gibi, 'ontolojik akıl yürütme'yi bilim alanından koparark ahlak alanına göndermektir. Kant'a göre ontolojik akıl yürütme, "Tanrı düşüncesinden tanrısal varoluşa doğru iler[lemektedir]" (Copleston, 2004: 18). Burada belirli türde bir Tanrı *kanıtlaması* söz konusudur; oysaki,

> ...bir en-yüksek Varlığın varoluşunun salt kavramlara dayanan varlıkbilimsel [ontolojik -V.S.Ö.] ya da kartezyen tanıtı için harcanan tüm sıkıntı ve emek boşa giden sıkıntı ve emektir. Bir insanın hiç kuşkusuz salt düşüncelerin yardımıyla bilgide varsıllaşmasını ummak olanaklıdır, tıpkı bir tecimcinin [tüccarın -V.S.Ö.] kasadaki hesabına birkaç sıfır ekleyerek varsıllığını artırabilmesi gibi (Kant'tan aktaran Copleston, 2004: 143).

Metafizik ve ontolojinin *Aristotelesçi manada* eşanlamlılığını (bunu birazdan açacağım) verili kabul eden Kant, buna uygun olarak her ikisini de Tanrının bilgisine ulaşmaya dönük bir felsefe etkinliği olarak görmektedir: "Kant'ın ontolojiye yönelik eleştirisi, skolastik metafiziğe karşı ve yeni deneysel temele dayalı fizik ve kimya bilimleri lehine sürdürülen polemiğin bir devamı olarak anlaşılabilir" (Bhaskar, 2007: 195). Nitekim çağının çizdiği biçimiyle metafizik-bilim ayrımını koşulsuzca kabul eden Kant'a göre "Tanrıya erişmenin biricik yolu ahlaksal bilinçten geç[er]. Tanrının varoluşunun hiçbir kuramsal tanıtı olanaklı değildir" (Copleston, 2004: 250). Burada artık, Kant'a göre, ontolojik akıl yürütmenin "temsil etmeye çalıştığı türde kuramsal bir uslamlama" değil, "ahlaksal bilinç için 'yeterli bir tanıt' (...) eş deyişle kılgısal [pratik -V.S.Ö.] ya da ahlaksal [bir] bakış açısı" (Copleston, 2004: 251) söz konusudur.

Bu noktada Kant'ın 'nesne' tanımına odaklanmak hayati önemdedir. Kant'a göre kendinde-şeyleri (yani numenleri) özler

olarak düşünmek psikolojik olarak mümkündür; ama bu işlem, kategorilerin geçerli uygulama alanlarının 'öte'sinde uygulanmalarına işaret ettiği sürece *bilgilendirici* olmaz. Kant, tam da kendi 'nesne' tanımını, bu 'öte'nin karşısına yerleştirir: "Kategorilerin bilişsel işlevleri, *duyusal sezgide verildikleri biçimiyle nesnelere*, eş deyişle fenomenlere uygulanışlarında yatar. Kendinde-şeyler fenomen değildirler ve olamazlar. Ve kategorilerin *meta-fenomenal* bir uygulanışı için nesneler sağlayabilecek hiçbir zihinsel sezgi yetisine sahip değiliz" (Copleston, 2004: 121, italikler bana ait). Kant'a göre zihin ilkelerinin ve onların temeli olan kategorilerin nesnel göndermeleri, yalnızca fenomenleredir. Demek ki bilimin nesnesi fenomenlerdir; "meta-fenomenal" de "meta-fizik"tir.

Buradan belirli bir Kant yorumunu tamamlayan üç sonuç çıkarmaktayım: İlkin, 'fenomenal olan'ın doğrudan 'fiziksel olan'la, dolayısıyla 'bilim'in 'fizik'le eşitlendiğine dikkat edilsin. İkinci olarak Kant, metafiziğin, bilimsel bilgimizi artırmak için kullanılamasa bile, olumlu "düzenleyici işlevler"i olduğunu söyler ki bu tam da metafiziği, yani klasik anlamıyla ontolojiyi ahlak alanına gönderen temel hamledir. Üçüncü olarak da Kant, 'nesne'nin 'duyusal olan'la, yani *algılanabilir olanla* sınırlı olduğunu söyler.

O halde Kant'a dair buraya dek söylenenleri, bir kez de çalışmamızın amaçları açısından yeniden formüle etmek, ilerideki çıkarımlar açısından faydalı olacaktır: İlk/kök felsefe olarak epistemoloji kavrayışı, *empirist epistemolojinin özne ayağını* karşılamakta, yani bize bilen-özneyi ya da 'transandantal ben'i vermektedir. Kant'tan çıkarsadığımız 'nesne' tanımı ise hem *empirist epistemolojinin nesne ayağını* (algılanabilir olan şeyler, yani fenomenler arasında nedensel bağlantılar kurma etkinliği olarak bilim kavrayışını) karşılamakta hem de asıl önemlisi, (tam karşısına realist bir ontoloji kavrayışını koyacağım) *empirist ontolojinin (ya da ontolojik empirizmin) 'nesne' kabullerini* sağlamaktadır.

Epistemolojinin ilk/kök felsefe olduğu görüşü, Sohn-Rethel'in şiddetli ve önemli muhalefetine maruz kalmıştır. "[E]pistemolojiyi nihai *arbiter philosophiae* (felsefe hâkimi) olarak gören Kantçı düşünceyi" reddeden Sohn-Rethel'e göre, "[b]ilinç, saf mantık temelinde mutlak özeleştiri yapma yetisine sahip bir 'aklın' işlevi değildir. Saf mantığın kendisi, ebedi ve ezeli hakikat fikrinin denetimine sahip olmak şöyle dursun, bu fikre tabidir" (Sohn-Rethel, 2011: 207-208). Buradaki 'ebedi ve ezeli hakikat' vurgusu,

ontolojik açıdan hayati önemdedir; çünkü "[hakikat] zamandan bağımsız ise zaman-mekânsal dünya son kertede *gerçek olamaz*; dolayısıyla doğru ve yanlışın ayırt edilmesine dair ölçütler, yani mantık ölçütleri aşkın, zaman dışı bir düzene ait olmalıdır" (Sohn Rethel, 2011: 210, italikler bana ait). Bu eleştiriye dayanak teşkil eden 'hakikatin zamansallığı' kavrayışını oldukça önemsiyorum ve bunu, *evrenin (kâinatın) zamansallığı* formuna dönüştürerek, metafizik-ontolojik kabule temel yapacağım.

Öte yandan Roy Bhaskar, Kantçı düşüncedeki bizzat epistemolojik özneye ilişkin ontolojik paradoksu oldukça ustalıklı bir biçimde yakalamaktadır:

> ...Kant'ın argümanını kelimesi kelimesine kabul ederseniz, dünya hakkında hiç ama hiçbir şey söyleyemeyeceksiniz demektir. Bunun ışığında Kant'ın felsefesine baktığınızda, bu, olağandışı bir biçimde tutarsız –ya da işletilemez– bir sistemdir, çünkü bu sistem içinde kategorilerin *gerçek olduğunu söylemek mümkün değildir*. Transandantal ben'in *gerçek olduğunu söylemek mümkün değildir*; zira bu ontolojiye dahildir ve ontoloji Kant tarafından yasaklanmıştır. Buna bizzat eleştirel felsefe yasak koymuştur (Bhaskar, 2007: 195, italikler bana ait).

Bu saptamalar, ontolojiye yönelik Kantçı yasağın sürdürülemezliğinin bizzat Kant'ın teorisi içindeki sebebini verir: Hem zaman-mekânsal dünyanın hem de bizzat transandantal ben'in kendisinin *gerçek olması*, Kant'ta mümkün gözükmemektedir. Öte yandan ben burada, Kant'taki 'nesne' tanımını, bizzat bilimlerin pratiğinde kendini gösteren 'nesne' tanımıyla karşılaştırarak, daha vurucu bir eleştirinin izini sürmek niyetindeyim. Zira bana öyle geliyor ki suda yüzen tasa bakıp 'Eureka!' diye haykıran filozof, aslında 'eldeki vaka üzerinden yapının ontolojik düzlemine vardım!' demek istemiştir ve tüm çığır açan bilimsel keşifler de aynı niteliktedir. Bu, bilimlerin 'nesneler'inin aslında Kant'ın anlattığından farklı oldukları anlamına gelir: Demek ki algılanabilir olandan başka ve bilimsel keşif için daha önemli, *duyularla algılanamaz ama etkide-bulunabilir* bilim nesneleri vardır. Bu, zorunlu olarak, adına layık her bilimin *alana-özgü ontoloji* [domain-spesific ontology] ya da *yerel ontoloji* [regional ontology] yapması gerektiği anlamına gelir ki bunun bizim alanımıza özgü adı, *sosyal ontoloji* olacaktır. Bu hamle sonucu ilk olarak, Kant'ın koyduğu yasağı çiğnemiş oluruz; ikinci olarak ise, ontolojik akıl yürütmeyi

bilim zeminine çekmiş oluruz. Nitekim buradaki bu ilk kavrayışı, mantıksal sonuçlarına götürerek, daha da derinleştirip bütünlüklü sonuçlara varmaya çalışacağım.

Bu hamlenin salt felsefi bir hamleden ibaret olmadığını, bizzat pratik sonuçlarla tutarlı olduğunu sergilemek adına, şimdi de, Kant'ın koyduğu yasağın bizzat (sosyal-) bilim *pratiğinde* nasıl geçersizleştiğini kısaca görelim.

Kant'ın bilim tanımı, 19. yüzyılın sonlarından itibaren enikonu ortakduyusallaşmıştı. Nitekim dönemin *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ndeki beşinci "bilim" tanımı, bu durumu net bir biçimde sergilemektedir: " 'bilim' sözcüğünü, (...) teolojiyi ve metafiziği dışlayarak fiziksel ve deneysel bilimi anlatmak için kullanacağız" (aktaran Collini, 2005: 7).

20. yüzyıl içerisinde ise, Kantçı yasağın aşındırıldığını ve tedricen yıkıldığını görmekteyiz. Buna bizzat bilimlerdeki gelişmelerin sebep olduğunu, bu demektir ki saf felsefi bir tartışmanın cereyan etmediğini ilk elden saptamak gerekir. Burada, bilimsel gelişmelere ve bu minvalde geliştirilen bilimsel teorilere bağlı olarak, bizzat inceleme nesnesine dönük bir kriz algısı ve bunun sonuçları söz konusudur. Zira "[b]ilimin normal bilim yapmak anlamına geldiği ve her şeyin yolunda gittiği bir dönemde, ontolojinin bir tarafa epistemolojinin de diğer tarafa konmadığı (...) '*doğal tutum*'u takınmak, epistemik bakımdan doğaldır" (Bhaskar, 2007: 192). Kriz dönemlerinde ise, bilim insanlarının, fiili empirik çalışmalarında 'bilimsel' bilgi ürettiklerinden kuşkulanmaya başlamalarına ve 'ben ne yapıyorum?', 'neyi inceliyorum?' gibi soruları sormalarına müteakiben, ontolojik problemler gündeme gelir. Althusser'deki pejoratif anlamından soyundurmak kaydıyla, "her bilim insanında uyuklayan filozof" (Althusser, 1990: 81) uyanır.

Tabii ki bunun bilim felsefesinde de dolaysız yansımaları olmuştur. 1950'li yıllarda Willard Van Ormen Quine, hem bilimsel hem de felsefi teorilerin inşasında ontolojik yargıların oynadığı can alıcı rolü vurgulamıştır. Quine, her ne kadar neo-pozitivizmin doğrulamacı anlam anlayışına ve ontolojik açından da bir tür fizikalizme dayansa da (ki bu tam da *empirist metafizik-ontolojik kabule* işaret eder), "evrenin içeriği hakkındaki spekülasyonun bir hokus-pokus değil, tam tersine başarılı bilimsel pratiğin vazgeçilmez bir parçası olduğunu" (Latsis vd., 2007: 3) söyleyerek,

ontolojinin rönesansına olmazsa olmaz bir katkı sağlamıştır.[9] Ama öte yandan, ontolojinin burada kullanılan anlamı açısından en önemli katkı, R. Harré gibi realist bilim felsefecilerinden gelmiştir. Realist bilim felsefecileri, bizzat bilimsel etkinliğin belirli ontolojik kavrayışları önvarsaydığını ayrıntılarıyla tartışmış ve modern ontolojinin görevini de, bizzat "doğa bilimlerinin incelenmesi" (Latsis vd., 2007: 4) olarak koymuşlardır. Bunun önemli olmasının nedeni; Quine'deki gibi *doğa biliminin mantığı üzerine* bir düşünüm olmaktan çok, bu realist yaklaşımın *bizzat doğa bilimcilerin* hangi ontolojik sayıltılar vasıtasıyla *çalıştığını* analizin merkezine almasıdır. Burada ilk kez, temel *bilimsel-ontolojiye* ("bilimler 'nesneler'ini nasıl tanımlamaktadır ve 'nesneler' arasındaki temel ilişkiyi sağlayan kavrayış nedir?") dair bir kavrayış ortaya çıkmıştır: *Ayrı* gerçeklik düzlemlerinde çalıştıkları için, 'nesneler'i (alana-özgü ontolojileri) ayrı olan bilimler, hangi *aynı* genel bilimsel-ontolojik sayıltılarla hareket etmektedirler? Temel sorularımızdan birisi de bu olacaktır.

Öte yandan, her ne kadar bu şekilde kavramsallaştırmamış olsalar da (ki "yaklaşan kriz"i daha henüz hissediyor olanların bunu tam bir kavramsal netlikle tanımlamaları mümkün değildir), sosyal bilimler açısından alana-özgü ontolojinin gerekliliğini ilk kez dile getirenler ve sosyoloji açısından Kantçı yasağın yıkılmasında vazgeçilmez bir rol oynayanlar, geliştirdikleri özgün pozitivizm eleştirisiyle Marksçı-eleştirel teorisyenler olmuştur (tam da "yaklaşan kriz" vurgusuna binaen, özellikle bkz. Gouldner, 1971). Marksçı-eleştirel teorisyenler, epistemolojik empirizmin *zımnen* dayalı olduğu ontolojik sayıltıları, taşıdıkları politik implikasyonlar[10] temelinde açığa çıkarırlarken, daha sonra gerçekleştirilecek sosyo-ontolojik çıkarımların da önünü açmış oldular.[11] Çünkü bu, sosyal bilimler açısından, her nerede

9. Hatta Quine, daha da ileri giderek, ontolojinin de fizik gibi tanımlayıcı ve deneysel olduğunu söylemiştir (Tura, 2011: 78). Metafizik-ontoloji ile alana-özgü ontolojiler arasına koyacağım ayrım, Quine'in bu iddiasını kabul etmenin neden mümkün olmadığını gösterecektir.

10. Verili toplumun meşrulaştırılması ve ontolojikleştirilmesi, dolaysız-pratik yaşamın ortakduyusal haritalarının bilimsel yöntem düzeyine yükseltilmesi, sosyolojinin bir yeniden-üretim ideolojisine, sosyoloğun da bir teknisyen-ideoloğa dönüşmesi gibi politik implikasyonları derinlemesine tartıştığımız bir çalışmamız için bkz. Balkız ve Öğütle, 2011.

11. Kuşkusuz Marksçı-eleştirel teorisyenlerin geliştirdiği bu sağlam eleştiri, önemli bir kapıyı açmakla ve ilk adımları atmakla birlikte, eleştirinin doğal gereğini siste-

epistemolojik bir konum alınıyorsa orada (*her anlamıyla ve her düzlemde*) ontolojik bir konum da alınmış demektir, şeklinde özetlenebilecek bir içgörüyü ortaya çıkardı. Ya da farklı bir biçimde söylenirse: "...eğer ontolojiyi epistemolojiye indirgemek mümkün değilse, o halde bir ontolojinin olanaklılığının inkâr edilmesi, *zımni bir ontoloji*nin oluşmasıyla sonuçlanır" (Bhaskar, [1975] 2008: 30).

Şimdi de Kant'a dair felsefi mülahazaları ve buradan hareketle yaptığım ilk-saptama-niteliğindeki çıkarımları temellendirebilmek için, 'ontoloji' derken *özgün anlamıyla* ne kastettiğimi belirginleştirmeye çalışayım. Bugüne dek felsefi ontoloji alanı içerisinde, zaman zaman birbirine cevap niteliği de taşıyan pek çok ayrım çizilmiştir. Ben burada, Aristoteles'teki klasik tanımı kullanmayı ama bunu Aristoteles'e rağmen bir *ayrım* olarak formüle etmeyi, çalışmanın amaçları açısından yeğ tutmaktayım. Aristoteles'teki tanıma göre; metafizik[12] ilk olarak "teoloji"dir ve disiplinin amacı da bilgeliğin bilgisine ulaşmaktır. Bu, aslında Aristoteles'e göre, "ilk nedenlerin bilgisi"ne ulaşmak anlamına gelir: " 'İlk nedenler' ifadesinin işaret ettiği inceleme konusu nedir? Muhtemelen pek çok farklı şey; ama burada merkezi olan, Tanrı ya da Hareketsiz Hareket Ettirici'dir" (Loux, 2006: 2). Demek ki bu anlamıyla metafizik, Tanrı'yla ilgili bir disiplindir.

İkinci anlamıyla metafizik, Aristoteles'te, ilk nedenlerin araştırılmasından ziyade, "varlık olmak sıfatıyla varlık"ı [being *qua* being] inceleyen bir bilim, "*on he on*'un (...) bilimi" (Heimsoeth, 1986: 30) haline gelir. Bu noktada metafizik, disiplinler arasında

---

matik bir biçimde yerine getiremedi. Gerekli soru şuydu: Sosyal bilimlerin nesnesi, eğer empiristlerin anlattığı şey değilse, o halde nedir? Nitekim Bhaskar, yıllar sonra kendi çalışmalarının temel motivasyonunu açıklarken tam da bunu belirtir: "Sosyal bilimdeki ve sosyal bilimler felsefesindeki *zımni* ontolojiler beni hiç tatmin etmediği için, *açıktan* ontoloji tartışma ve ontolojinin bir branş olarak itibarını iade etme zorunluluğu hissettim" (Bhaskar, 2007: 192-193).

12. Anakronizme düşmemek adına, burada bilerek 'ontoloji' terimini kullanmıyorum. Çünkü Aristoteles'teki ilk/ kök felsefe ('metafizik' terimi bile, Aristoteles'in kullandığı bir terim değildir; ilgili eserine onun öğrencilerinin verdiği isimdir), ta 17. yüzyıldan sonra 'ontoloji' olarak adlandırılmaya başlandı. Cameron (2009: 590-591), Latince "onto-logos"tan [varlık bilimi] türetilen 'ontoloji' teriminin, 1613'te, birbirinden bağımsız olarak iki Alman felsefeci [*Lexicon Philosophicum* adlı eserinde Rudolf Gockel (Goclenius) ve *Theatrum Philosophicum* adlı eserinde Jacob Lorhard (Lordardus)] tarafından icat edildiğini, ama Christian Wolff tarafından 1730'da *Philosophia Prima sive Ontologia* adlı eserinde popülerleştirildikten sonra genel dolaşıma girdiğini belirtmektedir.

bir disiplin olmaktan çıkar; başka bilimler için inceleme nesneleri tesis eden "evrensel bilim"e dönüşür:[13] "Öyleyse metafizik, şeyleri, varlıklar ya da varolanlar olarak düşünür ve onların sadece varlıklar ya da varolanlar oldukları kadarıyla sergiledikleri niteliklikler ya da özellikleri belirginleştirmeye çalışır" (Loux, 2006: 3).

Klasik tanım içerisinde (bizzat bu tanıma rağmen) ayrıştırdığım bu ikinci anlamın, tam da *çağdaş felsefi anlamıyla* 'ontoloji'ye tekabül ettiğini düşünüyorum; ama aşağıda bunun tam da *bilim pratiğindeki anlamıyla metafizik-ontoloji* olduğunu iddia edecek ve bu iddiama da 'metafizike Aristoteles'in öğrencilerinin verdiği ilk anlama benzer bir şekilde, 'fiziksel-olanın-ötesi'ni[14] dayanak yapacağım. Bu demektir ki 'ilk nedenlerin bilgisi' anlamında metafiziği tanımdan tasfiye etmeyi ve metafizik ile ontolojinin özdeşliğini bu farklı ve yeni şekliyle tesis etmeyi amaçlamaktayım. Ama önce gelin, bu kavramsallaştırma denemesini biraz daha açmaya çalışalım.

Ortaçağın hem Hıristiyan hem de Müslüman felsefecileri, tıpkı Aristoteles'in bizzat kendisi gibi, bu iki metafizik tanımının aslında tek bir disiplinde gerçekleştiğine, yani metafiziğin aynı zamanda hem gerçekliğin kategorisel yapısını betimlemeyi hem de İlahi Töz'ün varlığını *kanıtlamayı* amaçladığını savundular ki bu aslında, ikinci amacın asli olduğu anlamına gelmekteydi (Nitekim Kant, tam da bu türden bir *kanıtlamanın* imkânsızlığı üzerinden felsefi ayrımı çizmiş ve ilk/ kök felsefenin epistemoloji olduğu sonucuna ulaşmıştı). Bu klasik kavrayıştan sıyrılmak için, şu tür bir çözüm öne sürülebilirdi:

> Aristoteles'in meta ta phsika adını alan kitaplarında birbirinden ayrılmayan şeyleri, yani metafizikle ontolojiyi birbirinden ayırmak zorundayız. O zaman metafizik, en yüksek varlığın, ilk nedenin ve bütün şeylerin son amacının, insan ruhunun özüyle kaderinin ve genellikle duyular üstü olan ve asla *deneyim alanına giremeyen, algılanamayan* şeylerin bilgisi olduğu hal-

13. Bu son cümledeki 'bilim' teriminin, felsefedeki içeriğiyle, yani gevşek anlamda kullanıldığı hemen fark edilecektir. Ama yine buradaki 'bilimsel' olma arzusunu da hemen not etmek gerekir. Bilime yürekten bağlı felsefecilerin, *felsefi-ontolojiye bilimsel içerik kazandırma çabası*dır söz konusu olan.

14. " 'Meta' terimi Eski Yunanca'da 'ötesi' ya da 'sonrası' anlamına gelir ve 'physis' terimi de 'doğa'nın karşılığıdır" (Latsis vd., 2007: 13, dipnot 3). Gelgelelim, doğa bilimlerindeki gelişmeler göz önüne alındığında, bu terimi 'doğanın ötesi/ sonrası' olarak değil de, 'fiziksel-olanın-ötesi' olarak benimsemeyi tercih ediyorum. Böylelikle hem klasik tanımdaki teolojiyi kesip atmış hem de 'fiziksel'in 'doğa'ya eşit olmadığını vurgulamış oluyoruz. *Zira biyolojideki gelişmeler, bizce doğa bilimlerine atfedilen fizik temelli paradigmatik yapıyı kökünden sarsar niteliktedir.*

de, ontoloji, on he on'un, var olanın bilgisidir ve ontoloji gerçekten "ilk felsefe"dir (Heimsoeth, 1986: 34, italikler bana ait).

Burada önerilen kavrayışla kıyaslandığında, Heimsoeth'in çözümü daha basit ve daha makulmüş gibidir: Occam'ın usturası tek ölçüt alınsa, tercih edilmesi gereken hiç kuşkusuz bu çözümdür. Ne de olsa Heimsoeth, bilimsel pratiğin gerektirdiği bir ayrıma riayet etmiyor mudur? Oysa Heimsoeth'in belki de yakalandığı için fark edemediği paradoks şudur: Yukarıda bahsedilen Kantçı yasak, Heimsoeth'te bilimsel akıl yürütmenin tek temeli olarak verili kabul edilmektedir; ama öte yandan da bilimlerin kendi inceleme nesnelerini tanımlamaları gerektiği, hatta bir bilim disiplininin kendisini bir bilim disiplini olarak inşa etmesinin ilk ve vazgeçilmez adımının bu olduğu (o bilime özgü 'nesne'yi tanımlamak), bu yaklaşım içerisinde layıkıyla kavramsallaştırılamamış bile olsa fark edilmiştir.[15] Bilimsel pratik, *belirli bir* ontolojinin (hem alana-özgü ontolojinin hem temel bilimsel-ontolojik kavrayışın hem de aslında metafizik-ontolojinin) gerekliliğini dayatmıştır; ama Kant'ın temel aldığı empirist 'nesne' tanımı, *herhangi hiçbir* ontolojiyi tanımaya izin vermemektedir: Çünkü Kantçı yasağa göre "deneyim alanına giremeyen, algılanamayan şeyler", bilimin 'nesne'si değildir. Dolayısıyla Heimsoeth, kendi yaptığı ayrım içerisinde Kantçı yasağa uyarak, "deneyim alanına giremeyen, algılanamayan şeyler"i metafiziğe havale ederken, bilimin gerçek nesnelerini de bilim alanı dışına atmış olmaktadır: Tabir caizse, leğendeki kirli suyla birlikte bebeği de sokağa atmaktadır.

Böylelikle, burada Kant'ı eleştirirken geliştirilen temel argümanlara bir kez daha varmış olduk: Çünkü bu çalışmada tam da bilimlerin aslında Kant'ın 'nesne'sinden farklı (alana-özgü ontolojilerin konusu olan) 'alana-özgü nesneler'e sahip olduklarını, bunun temel bilimsel-ontolojik kavrayıştan ('alana-özgü nesneler' arasındaki temel bağlantı) ve dahası, (metafizik-ontolojinin konusu olan) büyük harfle 'Nesne'den koparılamayacağını iddia edecek, bunu da aşama aşama temellendireceğim. Demek ki Kant'ın İlahi Töz'ün kanıtlanamazlığı üzerinden koyduğu ayrımı sahiplenirken, o ayrımın belirli bir nesne tanımına dayanan temel

15. "Saf felsefî ontoloji, uygulamalı bilimin ontolojisinden farklıdır ve uygulamalı bilimdeki anlamıyla ontoloji, bir disiplin olarak ya da bir ilgi alanı olarak anlaşılabilir" (Jacquette, 2002: 3).

mantığını reddedeceğim. *Realist bir ontoloji(ler) kabulünü* de bu radan hareketle sahipleneceğim.

'Metafizik-ontoloji' derken kastettiğim, evrenin ne'liğine dair belirli bir görüş sahibi olmaktır. Bunun bir nevi 'kozmoloji' olduğu da söylenebilirdi (ki buna uygun bir 'kozmogoni'yi de çoğu zaman içerir). Temel iddiam; belirli bir evren[16] kabulüne sahip olmaksızın, hem doğa biliminin hem de sosyal bilimin *pratik olarak* yapılamayacağıdır. Buna, kışkırtıcı bir adlandırmayla, *realist-materyalist metafizik* de denebilirdi. Ama hemen bir ayrım çizgisi çekmek gerekir: Bu metafiziğin varlığı bilimsel pratik açısından ne derece yaratıcı sonuçlar yaratıyorsa, bu metafiziğin ar gümanlarına bilimsel argümanlar muamelesi yapılması da, bilimsel pratik açısından o derece yıkıcı sonuçlar yaratacaktır. Aşağıda 'diyalektik'in ne olmadığını tartışırken bunu açıkça göreceğiz.

Buraya dek geliştirilen argümantasyondan dolayı aşikâr olsa da, yine de bir yanlış anlaşılmayı engellemek adına, son bir vurguda daha bulunalım. Burada 'metafizik' derken, Comtecu anlamına binaen bir *metafiziğe geri dönüş*ten, yani bir *bilim-öncesi*nden bahsetmiyorum (ki Comte'un dönemselleştirmesinin bizatihi pozitivist bilim-metafizik ayrımına dayandığını unutmayalım). Kastettiğim şey, metafizik ve ontolojinin bilimlerin sayesinde yeni bir içerik kazandığıdır. Yani bizzat bilimsel *pratikler* sayesinde, yeniden 'bütün(ler)' üzerine düşünmeye başladık; bunu sağlayan bizzat bilimlerin pratikleri oldu. Hem pozitivizme hem de onun Yeni-Kantçı eleştirisine meşruiyet sağlayan Kantçı engel, böylelikle çiğnenmiş, fiilen geçersizleşmiş oldu:[17] "...bilimin büyük en-

16. Tam da bu noktada, salt astronomiyle ilgili çağrışımlar taşıyor gibi görünen 'evren' teriminin, 'kâinat'ın karşılığı olarak Türkçe'de yerleştiğine dikkat çekmek isterim. Buradan hareketle etimolojik bir çıkarımda bulunursak, 'kâinat', 'kâin'in çoğuludur. 'Kâin' ise "bulunan, yer alan, mevcut, var olan" anlamına gelir. Bu durumda '*kâinat*', *mevcut olanlar, var olanlar anlamına gelir* ve bu, 'metafizik-ontoloji'den kastımı birebir karşılayan bir anlamdır. Her ne kadar Türkiye'nin bilimsel alanındaki uylaşımı gereği bu terimi metin içerisinde kullanmayacak olsam da, çalışma boyunca 'evren' derken bu anlamı kastettiğimi vurgulamak isterim.

17. "[Yeni-Kantçılık] empirist bilim tanımını reddetse de, empirist varlık tanımını zımnen devralır. Bu ontolojik miras, en kısa ve öz şekliyle, *'empirik dünya'* kavramına gösterdikleri bağlılıkta kendisini açığa vurur" (Bhaskar'dan aktaran Cruickshank, 2003: 97). Oysa 'dünya', empirik bir varlık değil, *metafizik-ontolojik bir 'Bütün'dür*. Bunu Bhaskarcı terminoloji içerisinde ifade edersek: "Bilimin geçişsiz ve geçişli boyutları arasındaki ayrım, dünyanın, ona dair deneyimimizle karıştırılmaması anlamına gelir ve dolayısıyla şunu açıkça söylemek gerekir: 'Empirik dünya' diye bir şey yoktur" (Sayer, 2000: 11).

telektüel başarısı, dünyanın yapısının sağduyusal [ortakduyusal V.S.Ö.] anlayışın tasavvur edebileceğinden çok daha kompleks olduğunu ortaya çıkarmasıdır" (Benton ve Craib, 2008: 156).

Mesele böyle konduğunda, bilimsel pratik üzerine yapılan düşünümlerde, felsefe tarihinde de kuşkusuz derin kökleri olan iki metafizik-ontolojik ('Nesne') kabulün(ün) belirdiğini görmekteyiz. Burada, bağımsız atomlardan oluşan bir evren fikri (empirizmin metafizik kabulü) ile bir bütünlük olarak evren fikri (realizmin metafizik kabulü) arasında bir tercih söz konusudur ve bu, kişisel değil, pek çok sosyal belirleyeni olan bir tercihtir.[18] Materyalizm bu ikisi arasında tek başına bir ayrım çizgisi çizemez; çünkü bu pozisyonların her ikisi de materyalisttir. Ben burada bahsimi ikinci pozisyona yatırmaktayım; çünkü bilimsel pratiğin yarattığı fiili gelişmelerin ancak buradan hareketle mümkün olduğunu iddia edecek ve bu iddiayı bizzat kendi disiplinimiz, sosyoloji üzerinden temellendirmeye çalışacağım.

Tekrarlarsam, büyük harfle 'Nesne'ye dair bu kavrayış, bilim alanlarının 'nesneler'ini tartışabilmemizi, yani alana-özgü ontolojiler zeminini tesis ve tahkim edebilmemizi sağlayacaktır. Bu, bir yandan, 'nesne'si olmayan, yok-nesneyi diğer bilimlerde ve felsefede arayan "bilimler"in bilim-dışı ya da en azından bilim-öncesi karakterini, dolayısıyla 'bilim'in her şeyden önce 'bilim nesnesi' demek olduğunu açığa çıkaracaktır.

Öte yandan ise, sosyal bilimlerin bilim nesnesinin ne olduğunu araştıran bilgi dalının adının 'sosyal ontoloji' olduğu ortaya konmuş ve bu çalışmanın temel yönelimi açığa çıkmış olacaktır. Zira önceki bölümlerde Weber'in sosyolojisi ve Popper'ın sosyal bilim yaklaşımı üzerine yaptığım, bizzat Weber'in ve Popper'ın kendisine rağmen, tam da bu olmuştu: Hatırlanacak olursa, Weber'in metodoloji yazılarında ve Popper'ın metinlerinde metodolojik bireyciliğin açıkça beyan edilmesine karşın, Weber'in sosyoloji pra-

18. Olası bir yanlış anlamanın önünü hemen keseyim: Birey bilim insanlarının bu metafizik-ontolojilere ve vazettikleri evren tasarımlarına kişisel olarak inanmaları gerekmez. Birey bilim insanı, kişisel olarak, kendini dini ya da herhangi bir inanç sistemi içerisinde tanımlıyor ve buna uygun bir kozmolojiye ve hatta kozmogoniye inanıyor olabilir. Bütün bilim insanlarının kişisel olarak materyalist olmaları belki bir idealdir ama gerçek hayatta durum böyle değildir. Gelgelelim, eğer bilimsel etkinliğini sürdürmek istiyorsa, sözünü ettiğim metafizik-ontolojilerden birisine dayalı belirli bir evren tasarımını varsaymak, kabul etmek durumundadır. Zira bilimlerin metafiziği, materyalizmdir.

tiğinin ve Popper'ın diğer (sosyal-) bilimsel tezlerinin fiilen böyle işlemediğini, yani her ikisinin de sosyal ontolojide tutarlı bireyci konumlar alamadığını görmüştük. Aşağıda sosyal bilimlerin 'nesne'sine dair yapılacak temel tartışma da, tam anlamıyla bu fiili pratiğe ve sosyal ontoloji tanımına dayanacaktır. Ama önce, bu koyduğumuz ontolojik ayrımlar çerçevesinde, empirizmin metafizik-ontolojik, bilimsel-ontolojik ve sosyal ontolojik kabullerini irdeleyip belirginleştirelim.

Empirizmin Ontoloji(ler)i: Atomculuk, İndirgemecilik, Bireycilik

(1) Empirizmin en temel metafizik-ontolojik kabulü, paradoksal bir *atomculuktur*. 1. Bölüm'de, felsefi bir art-alan olarak atomculuk öğretisi kısaca tanımlanmıştı; orada, bu öğretinin, en genel anlamıyla, karmaşık fenomenlerin sabit, bölünemez ve indirgenemez parçacık ya da birimlerden, yani atomlardan oluştuğunu savunduğunu[19] görmüştük. Nitekim Menger'e göre; "tüm sahih bilimler zorunlu olarak atomcudur" (aktaran Udehn, 2001: 89).

Ancak ben burada, *sosyal bilimlerdeki* atomculuğun altında yattığını düşündüğüm daha derin ve çözümlenmez bir çelişkiyle malul bir kavrayışa dikkat çekmek niyetindeyim. Şimdi, bu kavrayışı ve metafizik-ontolojik düzlemde içerdiği çelişkiyi ortaya koymak için belirli iddialar sıralayalım.

İlk iddia; genel atomcu kavrayışın altında, Laplaceçı bir "evren" kavrayışının yattığıdır. Pierre Simon Laplace'a göre; "n-eşitliğe sahip bir n-değişken teorisi, tüm bilimi hesaplamaya-dayalı [*computational*] hale getirebilirdi. Aslında evreni, devasa bir kapalı sistem olarak düşünebiliriz" (Manicas, 2006: 37). Descartes'ın *mükemmel matematikçi olarak Tanrı* kavrayışını burada hemen sezmek mümkündür kuşkusuz. Ama gelin dikkatimizi, bundan çok, buradaki evren tasarımına (*kapalı-sistem-olarak-evren*'e) yöneltelim. Buradaki evren tasarımının doğrudan sonucu, Bhaskar'ın adlandırmasıyla, bir "düzenlilik determinizmi"dir: "Dünya öyle teşkil olmuştur ki, basit bir formülün ('ne zaman bu olursa, o zaman şu olur') her olay için uygulandığı tanımlar söz konusudur"

19. Menger'in atomculuğuna göre; "kompleks fenomenler, en basit öğeleri ya da parçaları aracılığıyla açıklanmalıdır" (Udehn, 2001: 94).

(Bhaskar, [1975] 2008: 60).[20] Bu, kabaca, 'eğer bir şeyi açıklayamıyorsak, henüz göremediğimiz, kayıp bir halka söz konusudur' diye formüle edilebilecek bir önermeye yol açar ki, çalışmamız açısından can alıcı sonuçlar doğurur:

> Düzenlilik determinizmi varsayımı, üretkenlik-karşıtı iki gerilemeyi teşvik eder. Öngörülen sonuç ortaya çıkmıyorsa, "kayıp değişken"i bulmak için, ya sistem yeni "etkenler"i içerecek şekilde genişletilmeye devam edilir ya da unsurlar varsayılan atomistik bileşenlerine indirgenir. Bunun nereye kadar gidebileceği hususunda hiçbir rasyonel sınır yoktur. Muhtemelen daha tipik olan ilk durumda sistem, ta ki *her şeyi içerene* dek, değişkenleri içermeye devam eder. İkinci durumda ise, sisteme içsel hiçbir koşul olmadığı için, indirgeme *hiçbir şey içermeyene* dek sürdürülür (Manicas, 2006: 38, italikler bana ait).

İşte bu iki tür 'kayıp değişken' arayışı, tam da sırasıyla empirist 'bütüncü' ve 'bireyci' pozisyonlara tekabül etmektedir. Buradaki evren tasarımının metodolojik bireycilik açısından yarattığı açmazı hemen şimdi dile getireceğim ama önce temel bir saptamayı açıkça beyan edeyim: *Atomcu varsayım, yani bir şeyin parçalarına, onu oluşturan şeylere* indirgenebileceği *varsayımı, ancak evren kapalı bir sistem olarak tasavvur edildiğinde mümkün olabilir. Evren açık bir sistem olarak tasavvur edildiği an, parçalara indirgeme imkânsızlaşır; çünkü* öngörülemez yeni *şeyler ortaya çıkmıştır, çıkmaktadır ve çıkacaktır. Ortakduyusal anlatımla; nasıl ki yenidoğan, ebeveynlerine indirgenemiyorsa, aynen öyle...*

Burada, fizikalist, yani tamamen fiziğe indirgenebilir ve tamamen matematikleştirilebilir bir evren ideası söz konusudur ve düşman (bütüncü ve atomcu) kardeşleri yaratan idea tam da budur. Atomculuk, tıpkı düşman kardeşi bütüncülük gibi, kapalı-sistem-olarak-evren tasarımını varsaymak *zorundadır* (nitekim 'indirgeme', ancak bu sayede mümkün olur). Gelgelelim burada, bütüncülük açısından sorun yaratmayan ama metodolojik bireycilik açısından paradoksa neden olan bir durum söz konusudur. Zira durum böyleyse, atomculuk, 'Evren'i, bu kapalı-sistem biçimiyle de olsa, *var* saymak durumundadır. Ama bu, metodolojik bireycilik açısından, gözlemlenemeyen bir şeyin, demek ki 'Toplum'un da *var* sayılması demektir.[21]

20. "...empiristçe 'yasalar araştırma'yı açıklayıcı bilimin hedefi olarak koyan" (Manicas, 2006: 37), tam da bu varsayımdır.

21. "Toplum"un *ne türden metafizik* bir karaktere sahip olduğunu ileride ele alacağım.

Metodolojik bireyciliğin felsefi art-alanındaki bir diğer ilke olan nominalizm, işte tam da bu noktada devreye girmek du rumundadır. Zira metodolojik bireyciliğin atomculuğunun ya kalandığını gördüğümüz metafizik-ontolojik açmaz (yani atomculuğun, 'Evren'i ve giderek 'Doğa'yı ve 'Toplum'u *var* saymak zorunda olması), her ne kadar bu denli açıktan formüle edilmemişse de, atomcular açısından kolayca sezilebilir bir açmazdır; basit ama trajik bir açmaz... Metodolojik bireyciliğin bağlı olduğu analitik bakış açısı, bu açmaza karşı hemen yeni bir önermeyi devreye sokmayı gerektirir; analitik gidimli akıl yürütme, zincirin bir yerinde tıkanmışsa, yeni ama argüman silsilesinin içerisinden çıkarsanması gereken bir kayıp halkayı bulup çıkarmak gerekir: Bu *kayıp halka,* temel nominalist tezden başka bir şey olamazdı ve olmadı da. Öyle ya, *karmaşık fenomenler sabit, bölünemez ve indirgenemez parçacık ya da birimlerden, yani atomlardan oluşuyorsa* (atomcu tez), bu durumda *sadece tikellerin var olduğunu tümellerin ise sadece zihinde bulunduğunu savunmaktan* (nominalist tez) daha doğal ne olabilir ki? Kuşkusuz öyle; ama metafizik-ontolojik düzlemde bir paradoks yaratmak pahasına...

Atomculuğun var olmasını gerektirdiği 'Evren' tasarımının nominalizm tarafından dışlanması, kuşkusuz teorik düzlemde bir paradokstur.[22] *Ama öte yandan bunu, empirizmin Laplaceçı idealin imkânsızlığını zımnen kabul ederek bilinemezci bir pozisyona gerilemesi olarak da görebiliriz.*

Öyleyse ikinci iddiam şudur: Nominalist kabulün altında, aslında *bir bilinemezlik olarak evren* fikri yatmaktadır. Bu fikir, sadece tikellerin var olduğunu tümellerin ise sadece zihinde bulunduğunu savunan ve bu yapısıyla, evreni bir varlık olarak tasarlamayı imkânsız kılan nominalizmin doğal ve dolaysız sonucudur.

Nitekim Weber'in 'Toplum' kavrayışında bunun en net biçimlerinden birisini görebiliriz. Sosyolojinin pek çok analiz birimini (sınıf, statü vs) araştırmacının zihinsel inşalarından ibaret gören ya da başka bir deyişle ideal-tipleri "transandantal idealistin empirik çeşitlilik kaosuna empoze ettiği 'analitik inşalar' " (Vandenberghe, 1999: 74) olarak kavramsallaştıran Weber'in "epistemolo-

22. Nitekim Elster, nominalist tutumundan son dönemlerde vazgeçtiği için, metodolojik bireyciliğini tutarlı bir hale getirmiş ve atomculuğun yol açtığı indirgemeciliği tutarlı bir biçimde savunmaya başlamıştır. 'Birey'i *mikro-kozmos* olarak gören Elster'a özgü Leibnizcilik de bununla ilginç bir uyumluluk arz eder.

jik nominalizm"i, ilk olarak, sosyal kurumların sadece insanların zihinlerinde var olduklarına dair bireyci jestinde kendini gösterir (ki Weber'le ilgili bölümde, bunun Weber'in teorisinde yarattığı açmazları, ilişkisel-realist bir perspektiften uzun uzadıya tartışmıştık).

Ancak ikincisi ve şimdiki bakış noktamız açısından asıl önemlisi; söz konusu epistemolojik nominalizmin, nesnel değerlerin varlığını reddeden bir 'sosyal metafizik'le bir arada ortaya çıkmasıdır. Vandenberghe'nin (1999) "etik nominalizm" olarak adlandırdığı bu felsefi tutum, bilhassa Durkheimcı bir perspektiften bakıldığında, bizzat 'Toplum'un varlığının reddedilmesi anlamına gelir. Zira Weber'e göre 'Toplum', temel dinamiğini irrasyonel motivlerde bulan bir duygu ve düşünceler kaosudur ve her ne kadar *filozof Weber*, "büyüsünü yitirmiş" kapitalist dünyaya egemen olan "soğuk rasyonalizm"den karamsar bir ıstırap içinde söz etse de, yine de ona göre "bu dünya, artık tek tek kişilerin eylemlerinden hareketle anlaşılabilir hale gelmiş, serbestleşmiş bir dünya, [ahlak, din, ideoloji gibi] 'kozmos'lardan 'kurtulmuş bir dünya'dır" (Weber'den aktaran Özlem, 2001a: 266). Weber'in metodolojik bireycilik kavrayışının temelinde yer alan ontolojik nominalizmin bu etik-metafizik nominalizmle bağlantısı hemen fark edilecektir. Hem ontolojik hem de etik nominalizmin temelindeki fikir ise, 'Toplum'un bir bütün olarak kavramsallaştırılamayacağı, kavranamayacağı ve bilinemeyeceği fikridir.

'Toplum'a dair bu kavrayışta içkin nominalizmin, 'Evren' kavrayışında haydi haydi geçerli olacağını öngörmek zor olmasa gerektir. O halde buraya kadarki temel tezlerimi tekrarlayayım: Empirizmin atomculuğu, realizm-karşıtı nominalist tutumla gerekli ama çelişkili bir ilişki içerisindedir ve bunun sonucu da, gerileme emaresi olarak, bir bilinemezlik olarak evren (doğa ve toplum) fikri şeklinde tezahür etmektedir. Şimdi de bu kavrayışın, tutarlı bir biçimde savunulsun ya da savunulmasın, iki temel felsefi tutumla ayrılmaz bir bağ içerisinde olduğunu iddia edeceğim.

İlk olarak; yukarıda irdeleyip eleştirdiğim ve empirist pozisyona temel teşkil eden Kantçı yasağı göz önüne alırsak, empiristlerin kendilerini, Kant'tan çıkarsadığımız 'nesne' tanımıyla sınırladıkları aşikâr hale gelecektir. Bunun bir sonucu olarak, atomlardan oluşmuş ve bilinemez evren tasarımının, felsefi temelini Kant'ın fenomenal alan-numenal alan ayrımında bulduğunu düşünmek-

teyim. Başka bir deyişle; 'Evren'in bilme yetisi vasıtasıyla, bilimsel olarak kavranamayacağını vazeden bu ayrım, 'Evren'e varsayılan bilinemez yapısıyla tamamen numenal bir karakter atfetmektedir. Bu durumda, fenomenal alanda iştigal eden bilime düşen görev de; nedensel ilişkiyi altta işleyen mekanizmalarda aramak değil, fenomenler arasında yasa-benzeri nedensel bağlantılar kurmaktan ibarettir. Nitekim atomculuk da bilime verilen bu görevi destekler: Zira atomculuğun içerdiği "ne zaman bu olursa, o zaman şu olur" formülü, tam da bu tür "yasa-benzeri nedensel bağlantılar" araştırmayı motive eden şeydir.

Kuşkusuz, empirist açısından sorunun çözümü bu kadar basit değildir. Çünkü, bizzat empirist kavrayış içerisinde, tam da bütüncülüğe meşruiyet sağlayan bir soruyla, yani sözgelimi astrofizik dünyanın niçin düzenlilikler sergilediği (alanımız açısından ise, toplumun nasıl mümkün olduğu) sorusuyla kaçınılmaz olarak bir yerde karşılaşacaktır. Bunun 'Toplum' açısından karşılığını 1. Bölüm'de tartışıp irdelemiştik: Kendiliğinden-düzen. İddiamız odur ki kendiliğinden-düzen, empirizmin metafizik-ontolojik düzleme dair genetik sorulara verebileceği tek cevaptır ve ilginçtir ki *hesaplamaya-dayalı inanç devredışı bırakıldığında, yani bilinemezciliğe gerilendiğinde*, atomculuğun kapalı-sistem-olarak-evren tasarımıyla da tutarlıdır.

Buradan hareketle iki paradoksal sonuç çıkarmaktayım. İlk sonuç, 'bilinemezlik olarak Evren'cinin aslında açmaza düşmüş (ya da hayal kırıklığına uğramış) 'kapalı sistem olarak Evren'ci olduğudur. Çünkü ona göre evren teorik olarak kapalıysa ama pratik olarak da evrende sürekli beklenmedik şeyler oluyorsa (yani, beklenmedik şeyler *gözlemleniyorsa*), bu sadece, evrenin *kapalı bir bilinemez sistem* olduğu anlamına gelir. Hatırlanırsa yukarıda, empirist bireycinin bir üstünlüğü olarak, empirist bütüncünün sosyo-ontolojik açıdan tutarsız olduğu söylenmişti; çünkü empirist bütüncü, "sosyal gerçekliğin bireylere indirgenemez olduğunu söylemekte ama tam olarak ne olduğu hakkında bir şey söyleyememekte"ydi. Burada ise, empirist bütüncünün bir üstünlüğü olarak, empirist bireycinin metafizik-ontolojik açıdan tutarsız olduğunu düşünmekteyim; çünkü empirist bireyci, evrenin, düzenli ve/veya bilinemez ama her halükârda kapalı bir sistem olarak var olduğunu söylemekte ama tam olarak ne olduğu hakkında bir şey söyleyememektedir. Temel tezlerden birisini o halde

formüle edelim: Bütün ontolojik düzlemlerde tutarlı olmanın tek yolu, *metafizik-ontolojik düzlemde 'Evren'i açık bir sistem olarak kavramak ve aynı zamanda sosyo-ontolojik düzlemde de sosyal gerçekliğin atomlara indirgenemez olduğunu savunmaktır*. Bu temel tezin teorik temellendirmesini peyderpey açımlayacağım.

İkinci sonuç ise, empirizmi bizzat kendi metafizik tanımı içerisinden vurmaktadır: Kant'ın metafiziğe koyduğu yasağa riayet ederek, Tanrı'yı bilimsel tahayyülden kesip atmak mümkün olmamakta, bu tutum tam aksine, metafizik-ontolojik düzlemde 'gizemli bir el'in varlığının zımni kabulüyle sonuçlanmaktadır. 'Bütünlük', belirli bir varlık kipiyle rasyonel olarak kavramsallaştırılamadığında, güçleri kendinden menkul, bilinemez ve gizemli bir varlığa dönüşmektedir.

Toparlarsam; empirizmin metafizik-ontoloji düzlemindeki kavramsal seti, şunlardan mürekkeptir: Atomculuk ve/veya nominalizm, düzenli ve/veya bilinemez ama kapalı evren kavrayışı, "evren"in numenal karakteri ve kendiliğinden-düzen. İlerleyen kısımlardaki amaç, empirizmin bu metafizik-ontolojik kavram çerçevesinin karşısına ilişkisel-realist bir metafizik-ontoloji kavrayışını koymak olacaktır.

(2) Empirizmin en temel bilimsel-ontolojik kabulü, *indirgemeciliktir*. Yukarıda zaten indirgemeciliğin ontolojik içerimleri açıklığa kavuşturulduğu ve burada içerilen epistemik hata sergilendiği için, bunları tekrarlamaya gerek yoktur. Burada bizim için önemli olan; indirgemeciliğin, koyduğum kategorik ontolojik ayrımlara binaen, *üç-ontoloji*deki yerini göstermektir: *Empirizm, tutarlı bir biçimde savunulsun ya da savunulmasın, bilimsel-ontolojik düzlemde indirgemeciliğe tekabül eder*. Dolayısıyla ilerleyen kısımlardaki amaç, bu bilimsel-ontolojik kavrayışın karşısına ilişkisel-realizmin belirivermecilik [*emergentism*] anlayışını koymak olacaktır.

(3) Empirizmin en temel sosyo-ontolojik kabulü, *bireyciliktir*. Bu zaten çalışmamızın temel problematiğidir ve Weber, Popper ve Elster'a dair bölümlerdeki sosyo-ontolojik tartışmalarda görüş ve eleştirilerimi sergilemiştim. Ayrıca, sosyal bilimlerin alana-özgü nesnelerinin ne olduğunu ayrıntılı bir biçimde tartışıp ortaya koyduğumuzda, bu eleştiri de tamama erecektir. Dolayısıyla ilerleyen kısımlardaki amaç, empirizmin sosyo-ontolojik nesnesinin (atom olarak birey) karşısına ilişkisel-realizmin sosyo-ontolojik nesnesini (ilişkisel sosyal yapılar) koymak olacaktır.

Yine de, empirist sosyo-ontolojik kabul ile empirist metafizik ontolojik kabul arasındaki bağın niteliğini spesifikleştirmek bu noktada faydalı olacaktır. Geliştirdiğim üç-ontolojiyle bağlantılı olarak, şöylesi bir iddiada bulunulabilir: Yukarıda ele alınan ve indirgemecilik teziyle doğrudan bağlantılı olan empirist metafizik-ontolojik tutum, tutarlı bir biçimde savunulsun ya da savunulmasın, sosyal bilimler alanı içerisinde metodolojik bireyciliğin olmazsa olmaz temelidir.

Metodolojik bireyciliğin normatif (politik ve iktisadi) bireycilikle, mantıksal olmasa da ayırt edici bir bağ (seçici yatkınlık) içerisinde olduğunu, bu çalışmanın 1. Bölüm'ünde tartışmıştık. Yine aynı bölüm içerisinde, metodolojik bireyciliğin zımnen içerdiği sosyo-ontolojik tez ortaya konmuş, bunun tam anlamıyla açığa çıkması için genel ontolojik konumlanmanın tartışmaya açıldığı bölümü beklememiz gerektiği söylenmişti. İşte şimdi, bunu tartışabilecek durumdayız.

Metafiziğe konan Kantçı yasaktan sıyrıldığımız an, şu ayrımın sahteliği derhal açıklığa kavuşacaktır:

> Brodbeck, bireycilik ve bütüncülük hakkındaki tartışmayı, *metodolojik* (meşru, diye okuyun) bireycilik ile *metafizik* (gayri meşru, diye okuyun) bütüncülük arasındaki bir tartışma olarak tanımlamaktadır (Weldes, 1989: 358).

'Metafizik'e yönelik bu pejoratif anlam atfının felsefi temellerinin Kant'a dayandığını artık biliyoruz. Ancak bununla birlikte, buradaki normatif-politik anlam atfını da fark etmenin hayati önemde olduğunu düşünmekteyim. Önce bu normatif-politik atfı açıklığa kavuşturmaya çalışalım:

> 2. Dünya Savaşı'ndan sonraki tartışmanın odağında, beliriverme problemi vardı. Hayek, Popper, Berlin ve Watkins gibi bireyciler, beliriverme kavramının, zihin ile beden arasındaki ilişki için kullanılması gerektiğini iddia ettiler (...) Bireyler ile kolektiviteler arasındaki ilişkiye atıfla belirivermeden söz etmek, onlara göre, bireysel özerkliği inkâr etmek ve insanları birey-üstü güçlerin *iradesine* tabi kılmak demektir. Kurumlar ve kolektiviteler gibi sosyal kendilikler, onları yaratan ve destekleyen bireyler olmaksızın var olamazlar. Dolayısıyla onların ontolojik olarak eylemlere bağlı olduklarını kabul etmek gerekir ve bu sebeptendir ki onlar, belirivermiş nitelikler sergileyemezler. Bireysel eylemler kapsamını aşan her türlü birey-üstü kendilik kavrayışı, yanlış bir kategoridir. Bireycilerin bu argümanında metafi-

> zik bir boyut da bulunmaktadır. Onlar, kolektivist [bütüncü -V.S.Ö.] ontolojinin anti-liberal ideolojiyi ima ettiğini düşünmektedirler. Onlar, politik liberaller olarak, belirivermeciliğin Batının demokratik ve ekonomik özgürlük fikirlerine karşı bir tehdit olduğunu ileri sürmektedirler (Alexander ve Giesen, 1987: 19-20, italikler bana ait).

Nitekim Weldes'e göre;

> Modern empirist bilim felsefesinin başlıca mimarları (örneğin Hempel, Carnap ve Popper), kısmen, açıkça politik bir hedefle motive olmuşlardı: Faşizm ve Marksizm de dahil her türlü 'aşırıya kaçan' teoriye bilimsel meşruiyet bahşedilmesine engel olacak bir bilimsel metodoloji geliştirmek. Bu tutum metodolojik bireycilik literatüründe tekrar su yüzüne çıkmıştır ve 'bütüncülüğe' karşı retoriğin niçin bu denli hararetli olduğunu da kısmen açıklayabilir (Weldes, 1989: 358).

Burada bizim için yeni olan nokta; bu politik yatkınlığın varlığı değil, bunun metafiziğe konan yasakla meşrulaştırılması ve böylece 'bütünlükler/nesneler'in varlığına dair yargının hem özgürlük-karşıtlığıyla hem de söz konusu Kantçı pejoratif anlamda metafizikle eşitlenmesidir.

İlk paradoks şuradadır: Bizzat bu eşitlemenin kendisi, metafizik türden bir yargının sonucudur. Metodolojik bireyciler, "birey-üstü güçlerin *iradesi*"nden bahsedildiğine göre, "yapıların, bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları olarak görülmediklerinde, bir tür gizemli yarı-organik ya da ruhsal varlık olmaları gerektiği[ne]" (Callinicos, 1998: 111) inanmakta ve tam da bu yüzden bizi, bu bölümün ilk kısmında gördüğümüz üzere, bireycilik ile kolektivizm arasında tercih yapmaya zorlamaktadırlar. İşte, *tercih zorunluluğuna dönük bu inançlarının kaynağı, bizce empirist metafizik-ontolojik kabulün ta kendisidir.*

İkinci paradoks ise şuradadır: Sosyal kendiliklerin bireylerin davranışlarıyla açıklanmasını söyleyen metodolojik buyruk, Elster'la ilgili bölümde gördüğümüz üzere, bizzat en temel motivasyon kaynağı olan liberal 'birey' kurgusunun yıkımıyla sonuçlanmaktadır. Çünkü bu buyruğun doğal gereği olarak, bireylerin davranışlarına *neden* olan psikolojik (ve giderek, biyolojik) mekanizmaları devreye sokmak gerekmektedir. O halde artık, "insanları birey-üstü güçlerin *iradesine* tabi kılmak"tan çok, *birey-altı güçlerin iradesine tabi kılmak* gibi bir tehlike mi söz konusu olacaktır? Bireyci, 'neden' ile 'irade'yi (ya da Weber'de tartıştığımız üzere,

'neden' ile 'amaç'ı) eşitlediği müddetçe öyle! Ancak, Kartezyanist özneye dayalı bu sorunsaldan kurtulduğumuz ve (sosyal) bilimlerin 'nedenler'ini, 'nesneler'iyle birlikte sarih bir biçimde saptaya bildiğimiz an (ki bugün tartışma bu olgunluğa varmıştır), nihayet gerçek bilimsel tartışma başlamış demektir. Empirist bilimsel ontolojik kabul (indirgemecilik) ile söz konusu politik yatkınlık (indirgenemez birey) arasındaki iflah olmaz çelişkiyi çözmek ise, kuşkusuz bizim değil, bireycinin işidir. Zira *hem indirgemeci hem de belirivermeci kavrayışlar açısından mezkûr 'birey', verili bir kendilik olarak devredışına çıkmıştır.*

Koyduğum kategorik ontolojik ayrımlar ve buradan hareketle oluşturduğum üç-ontoloji ışığında, empirizmin ontolojik tutumlarını net bir biçimde sergilediğimi düşünüyorum. Artık ilişkisel-realist anlamıyla 'Nesne'yi mümkün kılan metafizik-ontolojik düzlemi açımlamaya başlayabilirim. Bunun için, girizgâh olarak bir tartışmayı vesile kılacağım.

S. M. Tura ile Bir Tartışma: Metafizik-Ontoloji Ama Nasıl?[23]

Bu tartışmayı aslında erken bir aşamada açtığım söylenebilir. Zira bu başlık altında söyleyeceğim pek çok şey ancak sonraki başlıklardaki mülahazalardan sonra tam olarak anlaşılır hale gelecektir. Yine de bu tartışmayı burada açmamın önemli sebepleri var. İlk olarak; Saffet Murat Tura'nın, kendi deyişiyle "bilimin metafizik temellendirmesi" üzerindeki vurgusunu ve bu temellendirmeyi belirli bir Marx yorumu üzerinden gerçekleştirme tarzını önemsiyor ve benimsiyorum. Öte yandan bu hayati vurguya dayalı argümantasyonun özgün bir hatayla malul olduğunu düşünüyorum ve bunun serimlenmesi, buradaki özgün kavrayışın tam mahiyetini ortaya koymak bakımından oldukça faydalı olacaktır.[24]

23. Bilgi Üniversitesi'nde 25 Kasım 2011 tarihinde ve "Materyalizm ve İdealizm: Bitmeyen Muhasebe" başlığı altında düzenlenen ve benim dışımda Saffet Murat Tura, Taner Yelkenci ve Ömer Albayrak'ın konuşmacı olarak katıldığı panelde, bu başlık altındaki eleştiri ve değerlendirmelerimi bizzat Tura'nın kendisiyle paylaşma fırsatı buldum. Bu hususta iletişimimiz panelden sonra da verimli bir biçimde devam etti; ancak her ne kadar bu iletişim sonucu bazı eleştirilerimi geri çekmişsem de, burada sunduğum eleştiri ve değerlendirmelerin hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum.

24. Kuşkusuz Tura'nın, materyalizmin ve bilimin militanca savunusuna adanmış ve pek çok ilham kaynağı barındıran eserine bir anlamda haksızlık yapacağımı peşinen kabul ediyorum. Ama çalışmamızın kapsamı ve derdiyle sınırlı olduğum takdir edilecektir.

Ama öncelikle, bu başlık altındaki değerlendirme ve eleştirileri sarih kılmak adına, her ne kadar bence aşikâr olsa da, burada kendi kurduğum kavramsal çerçeve içerisinde konuştuğumu vurgulamak isterim. Yani Tura'nın argümantasyonunda, "metafizik-ontoloji" ya da "bilimsel metafizik" gibi kavramlar mevcut değildir. Benim iddia ettiğim şey; Tura'nın, çıkarsayabildiğim kadarıyla, burada "metafizik-ontoloji" olarak kavramsallaştırdığım düzlemde argümanlar ürettiğidir. Spesifikleştirirsem; sözgelimi Tura'nın birazdan ele alacağım "rasyonalite" savunusu, buradaki anlamıyla metafizik-ontolojik bir karakter arz etmektedir. Yani Tura'nın, 'rasyonalite'yi, metafizik-ontolojik bir 'Nesne' olarak savunduğunu iddia etmekteyim. Öte yandan, Tura'da buradaki türden bir ontolojik düzlemler ayrımının var olmamasının yarattığı sorunları birazdan peyderpey göreceğiz. O halde şimdi, eleştirel değerlendirmeme başlayabilirim.

Michael Löwy'nin "devrimci gücünü yitirmiş, yani tutuculaşmış bir Aydınlanmacılık olarak" pozitivizm tanımından hareket eden Tura, "*doxa*'lardan kurtulmak" ve böylelikle "hakikate ulaşmak" şeklinde (politik) amaçlarını formüle ettiği Aydınlanma'nın, pozitivizmin elinde bu amaçlarından koparıldığı ve pozitivizmin, bu politik mücadeleden kaçınmak için metafiziği yasakladığı saptamasında bulunmaktadır: "Olguları bizatihi o olgular olarak düşünmemize yol açan bu seküler-liberal tavrı nedeniyle pozitivizm, bilimi temellendiren esas metafizik (materyalist-ontolojik) çerçeveyi tartışma dışı bırakır" (Tura, 2011: 126-127). Dolayısıyla pozitivizm, Tura'ya göre, ağaç nedeniyle ormanı göremez hale gelmiştir. Bu noktada Tura'yla tamamen hemfikirim ve zaten yukarıda da, bunun felsefi gerekçelendirmesi yerine getirilmişti.

Marx'ın teorisinde ise, bir yandan sağlam bir Aydınlanma eleştirisi vardır; çünkü Aydınlanma'da da içkin bulunan, insanların zihniyetleri değiştirilirse maddi yaşam koşulları da değişir, şeklinde özetlenebilecek tavra karşı Marx kıyasıya eleştirel bir tutum takınmaktadır.[25] Ama öte yandan Marx'ın, bilim ile ideoloji arasına keskin bir ayrım çizgisi çektiğini de biliyoruz. O halde burada bir paradoks mu söz konusudur? Eğer her türlü zihniyet toplumsal koşullarca belirleniyorsa, bu durumda bilimin de tarihsel ola-

25. Bu Aydınlanmacı tavrın alamet-i farikası olan ateizme karşı Marx'ın pasajlarını aktardığım ve Marx'ın din karşısında ateist değil realist bir tutum aldığını savunup tartıştığım makalem için bkz. Öğütle, 2010/11: 201-206.

rak belirlendiğini ve bu anlamıyla 'ideolojik' olduğunu söylemek gerekmez mi? Tura bu noktada, oldukça önemli bir müdahalede bulunur: "*Marx'ın bilimsellik ölçütü tarihsel olarak belirlenip belirlenmemek değildir*" (Tura, 2011: 127). Bu iddiasını, Kopernik örneği üzerinden temellendirir:

> Kopernik'in bazı sorular sorması gerçekten de tarihsel koşullarca imkân dahiline girmiş olabilir; ondan yüz yıl önce yaşamış bir insanın Kopernik gibi düşünebilmesinin tarihsel koşulları muhtemelen yoktu. Ama Kopernik'in buluşunun, onu imkân dahiline getiren tarihsel koşullarca belirlendiğini söylemek "*genetik hatadır*"; yani bir tezin doğruluğunun veya yanlışlığının onu imkân dahiline getiren tarihsel koşullarca belirlendiğini varsaymaya dayanan bir hatadır. Marx'ın eserinin tarihsel olarak belirlenmiş olması, onun doğruluk ya da yanlışlığının ölçütü olamaz (Tura, 2011: 129).

'Genetik hata' üzerindeki vurgu, hayati önemi haizdir; çünkü bu, sabık bir tarih(sel)ci hatasıdır ve Annales *tarihçisi* Marc Bloch, "kökenler putu" başlığı altında, bu hatayı oldukça çarpıcı bir biçimde ifşa eder. Bloch, 'köken'in 'neden'e dönüştürüldüğü yerde bir tehlikenin baş gösterdiğini saptamıştır: "[K]endini açıklamaya yeterli olan bir başlangıç" (Bloch, 1994: 22). Bloch, genetik hatanın net bir tanımını verir: "[B]ir soy zincirini açıklama ile karıştırmak" (Bloch, 1994: 24). Kuşkusuz Bloch'un, bu müdahaleyi yaparken, tarihçilik mesleğine dair dertleri vardı; ama bize şu yorumda bulunma imkânını net bir biçimde verir: *Bir bilimsel teorinin tarihsel kökeni, onun nedeni, yani açıklaması değilse, bu durumda onun doğruluk ölçütü de olamaz.*

Tura, bu genetik hatayı saptamakla kalmaz; konumuz açısından oldukça önemli bir adım daha atar: "Marx'ın bilim-ideoloji ayrımını, bir düşünce ya da tezin tarihsel koşullar tarafından belirlenmesi ya da bu tarihsel belirlenimden kurtulması açısından değil, *metafizik düzeyde temellendirdiğini* ileri süreceğim" (Tura, 2011: 132). Çünkü Tura'nın örneğiyle bugün, Newton teorisinin 'yanlış' olduğunu biliyorsak, ama onu yine de 'bilimsel' olarak niteliyorsak, bu durumda bir tezin bilimselliğinin ölçütü, *bilimsel düzlemde* doğru ya da yanlış olması değil, *metafizik düzlemde* doğru ya da yanlış olmasıdır.[26] Tura'nın "metafizik düzlemde doğ-

26. Hatırlanacağı üzere Popper, buradaki meseleyi fark etmiş ama tamamen farklı bir ayrıma gitmişti. Popper, Newton teorisinin "yanlış" olsa da yine de "bilimsel" olarak kalma sebebi üzerine konuşsaydı, bunu yaratan ayrımın Tura'daki gibi metafizik de-

ruluk ölçütü" arayışına muhalefet şerhi koymakla birlikte, buradaki metafizik temellendirmeyi kendi terimlerimizle ifade edersek; bilimsel etkinliği imkân dahiline sokan 'kopuş', tarihin içinde meydana gelmiş bir 'olay'dır; ama kopuşla birlikte ortaya çıkanlar, anlattığımız anlamıyla *tarihsel* ('durum'sal) değildir.[27]

Ancak bu noktadan sonra Tura'dan ayrılmaya başlıyoruz. İlk ayrım şu pasajla başlamaktadır: *"[B]ilimin, biliminsanının niyetinden bağımsız olarak, yani bünyesel olarak dayandığı metafizik tez materyalizmdir"* (Tura, 2011: 133). Oysa yukarıda net bir biçimde ifade ettim: Empirist ve realist metafizik-ontolojik kabuller arasındaki tercihte, materyalizm ayrım çizgisi çekemez; ki "indirgemeci fizikalist materyalizm"den (2011: 114) bahsederken Tura da aslında bunu kabul ediyor gibidir. Ancak Tura'nın bu ayrımı *nesne(ler) bakımından* koyamamasının spesifik türde bir indirge-

---

ğil, *yöntemsel* olduğunu söylerdi. Yani Popper'a göre; geçmişin metafizik akıl yürütmeleri bugünün bilimsel argümanları haline gelebiliyorsa (örneğin simya, kimyanın atasıysa veya modern astronomi, geçmişin metafizik evren tasarımlarından önemli vukuflar elde etmişse veyahut da Popper'ın vermediği bir örnek olarak, türlerin değişim geçirdiğini Darwin'den çok çok önce gözlemleyen Hıristiyan ve İslâm âlimleri mevcutsa), bu, bilimin asıl olarak yöntem olduğu, bilimin metafizikten kendisini sadece bizzat kendi yöntemiyle ayırt edilebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla belki de Tura'nın, kendi metafizik temellendirmesinin argümantatif tamlığını sağlamak için, Popper'ın bu argümanıyla hesaplaşması gerektiği söylenebilirdi. Kuşkusuz bu, ilgili bölümde yaptığım çıkarım ve eleştiriler göz önüne alınırsa, Popper'ın argümanının doğru olduğu anlamına kesinlikle gelmez. Nitekim Popper'ın hatası, tam da metafiziği yasaklayan pozitivist jeste bağlı olduğu için, (pozitivist anlamıyla) metafizik ile bilim arasındaki ayrımı bilimin salt 'yöntem'inde bulması ve böylelikle bilimsel etkinliği, bizzat kendi bilim teorisinde iflah olmaz çelişkiler yaratma pahasına, konvansiyonal bir etkinliğe indirgemesiydi. Aşağıdaki çıkarımlarımda netleşeceği üzere Popper, bilimsel etkinlikte içkin 'hakikat'i, yani tanımladığım türden metafizik-ontolojiyi görememiş ve ilgili bölümde gösterdiğimiz üzere, kendi pozitivist bilimperestliği (ve bunun doğal sonucu olan sosyal mühendis tanımı) ile metodolojik bireyciliği arasındaki iflah olmaz çelişkiye düşmüştür. Tura'nın metafizik-ontolojik düzlemi ayrıştıramamasının sonuçlarını ise, bu kısmın ilerleyen argümantasyonunda göreceğiz.

27. Burada, en sofistike haliyle Alain Badiou'de ifadesini bulan bir 'olay' tanımına dayanmaktayım. Bu tanıma göre 'olay', " 'olan' ['nesnel' durumlar] içindeki bildik kaydına indirgenemeyen bir şey"dir (Badiou, 2006: 51). 'Olay', 'durum'un içerisinde doğar ama 'durum'un içerisinde açıklanamaz (aksi durum, yukarıda ele aldığım genetik hataya işaret eder). Olay, Badiou'nün deyişiyle, duruma bir "eklenti"dir. Burada, "hakikat değil sadece kanaatler [*doxa* -V.S.Ö.] meselesi olan çoklu-varlık [nesnel durum -V.S.Ö.] ile bizi *yeni* bir varlık tarzına karar vermeye zorlayan olay arasında bir ayrım" (Badiou, 2006: 51) söz konusudur. Bu "karar", *sadakat* olarak tecelli eder: "Bir olaya sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya 'göre' *düşünerek* (...) hareket etmek demektir" (Badiou, 2006: 51). İşte aşağıda tam da, bilimsel etkinlik açısından 'olay'ın "Eureka!" ile başladığını iddia edecek ve bu 'olaya sadakat'le başlayan 'yeni' varlık tarzının, bilimin 'hakikat'ini ürettiğini savunacağım.

meciliğe (ki buna, Tura'nın terminolojisiyle, belki de *indirgemeci biyolojist materyalizm* denebilirdi) varan sonuçlarını birazdan göreceğiz.

İkinci olarak Tura, "ontolojik bağlamda metafizik düzeyde doğru ya da yanlış olmanın ölçütü"nün, kendi tanımladığı özgün anlamıyla "rasyonalite" olduğunu söylemekte (Tura, 2011: 133) ve bütün metafiziğini buradan hareketle kurmaktadır. Tura'nın metafizik-ontolojik düzlemdeki iddiası, demek ki bu "rasyonalite" tanımıdır. Burada, bu rasyonalite tanımının, bilimsel etkinliğe ilişkin çıkarsadığım üç-ontoloji içerisinde, tepeden tırnağa sorunlu olduğunu iddia edeceğim. Bana öyle geliyor ki Tura, tamamen doğru bir patikayı, tamamen yanlış bir hatta doğru bükmüştür. Çünkü Tura'nın, saf anlamıyla *bilimlerin metafiziği*ni yapmaya girişmek yerine, dikkatini, bu metafiziğin (düzlem olarak koyduğum isimle, metafizik-ontolojinin) büyük harfle 'Nesne'si üzerinden ontolojik düzlemlere yöneltmesi gerekirdi. Kısacası, madem dert ontolojiktir, o halde *nesne(ler)* tanımlaması gerekirdi. İmdi, metafizik-ontolojik bir tez olarak konan "rasyonalite"nin, ayrımlaştırdığımız ontolojik düzlemlerdeki tutarsızlıklarını sergilemeye başlayalım.

(1) Tura, fizikalizmin ve eliminativizmin indirgemeciliğine (2011: 49) karşı, bir tür belirivermeciliği savunuyor gibidir. Belirivermiş bir nitelik olarak "rasyonalite", daha doğrusu "nesnel rasyonalite" (2011: 29) tanımı söz konusudur: "Rasyonalite doğada yüzeye çıkmıştır [belirivermiştir -V.S.Ö.]" (2011: 31).[28] Oysa burada ontolojik bir hata söz konusudur: Tura'nın argümantasyonunu bütünüyle kabul edersek, felsefi düzlemde, *maddi bir özelliğin* başlı başına *madde* olarak tasavvur edildiğini görürüz. Çünkü belirivermiş olana ontolojik atıfta bulunmak zorunludur. 'Doğa'nın dışında, bağımsız ontolojik statü atfedilebilecek bir 'rasyonalite' mi *vardır* Tura açısından? Öyle görünüyor; çünkü Tura, "anlam" olarak da adlandırdığı rasyonalitenin *indirgenebilirliği/ indirgenemezliği* üzerine tartışmakta ve tüm kitabın argümantasyonunu da bunun üzerine oturtmaktadır. Nitekim kendi "diyalektik materyalist" kavrayışını, hem kartezyanizme ("anlam maddi değildir") hem "indirgemeci fizikalist materyalizm"e ("anlam maddidir ve 'fiziksel olan'a indirgenebilir") karşı oluşturmaktadır: Anlam maddidir ama 'fiziksel olan'a indirgenemez (Tura,

28. Tura, "*emergent*" terimini "yüzeye çıkan" olarak karşılamayı tercih etmektedir.

2011: 114-115). Bu argümanın zımnen "anlam maddidir ve 'biyolojik olan'a indirgenebilir" anlamına gelip gelmediği, önemli bir tartışmadır; ama şimdilik gerekli değildir. Çünkü *indirgenebilirlik ya da indirgenemezlik nesne(ler)e, bütün(ler)e ait özelliklerdir* ve eğer anlam/rasyonalite bu türden bir özelliğe sahipse, burada 'rasyonalite doğanın maddi bir özelliğidir' argümanını zorunlu olarak aşıp 'rasyonalite nesnedir'e varan bir kavrayış söz konusudur ki, bu anlamıyla rasyonaliteyi Tanrı'dan ayırmak analitik olarak mümkün değildir.

(2) Tura'nın rasyonalite kavrayışı, belirli türden bir *işlevselcilik*le doğrudan bağlantılıdır. Eserinin ilgili pasajlarında (Tura, 2011: 145-162), semptomatik ve hatta analitik bir okuma gerektirmeyecek kadar net bir biçimde ifade edildiği üzere, Tura, kendinderasyonelliği, maksada uygunluğu, manayı ve işlevselliği birbirine eşitlemektedir. Ya da daha doğrusu, 'işlev'in 'nesnel maksat'ı, 'nesnel maksat'ın da 'mana'yı doğurduğu bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve, birazdan ele alacağım Diamat'taki tarzıyla Hegelci türden bir nesnel teleolojiye varmaktadır. "*Öznesiz* bir olayın maksadı"ndan, "öznesiz bir süreç olan canlılık olaylarının (...) *teleolojik* sistemler" (Tura, 2011: 146) olduğundan söz ederek 'Özne'yi devredışı bıraktığını düşünen Tura, tabir caizse, bile bile yanılmaktadır: "Kartezyen dil alışkanlıklarımız"dan dolayı öznesiz teleolojiyi anlayamadığımızı söyleyen Tura'nın yaptığı, aslında bizzat bir dil oyunundan ibarettir. *Nesnel teleoloji, felsefi olarak, Tanrı'dan başka bir şey değildir: Tanrı kanıtlamasını (!) sonuna dek işletip, Tura'nın yaptığı gibi son adımda Occam'ın usturasını kullanarak Tanrı'yı kesip atamazsınız!* Bu, Latince'deki etimolojik anlamıyla 'Evren'i[29] Tanrı-Özne yapmaktan başka bir anlama gelmez. Oysaki Tanrı, metafizik-ontolojiden, sadece yukarıda Aristoteles'e dayanarak ve bizzat ona rağmen koyduğum türden bir ayrımla kesilip çıkarılabilir. *Kâinat, 'kâin olanlar'dan başka bir anlama gelemez.*

(3) Tura, Peter Michael Stephan Hacker'ın nörobilime karşı yönelttiği "mereolojik hata" ithamını [*mereological fallacy*][30] zikrederek, buna karşı bir tutum alır. Tura, şüphesiz ki bu tutumu,

29. "Evren"in Batı dillerindeki karşılığı olan "*universe*", yukarıda (dipnot 16'da) etimolojik kökenini sunduğum "kâinat"a tamamen karşıt olarak, "*unus*" ve "*versus*" kelimelerinden türetilmiş olup, "bir'e dönüşen" anlamına gelir.

30. Mereolojik hata, "bütüne ait özelliklerin parçaya yüklenmesiyle oluşan yanılgı" (Tura, 2011: 75) anlamına gelir.

Kartezyanizmin özne tanımına karşı geliştirmektedir: "*Wittgenstein yaptığı bazı dilsel analizler sonucunda sıradan dilde psikolojik (zihinselci) kavramların yalnızca bütünsel insan varlığına atfedilebileceğini söylediği için, düşüncenin beyinde geçen bir biyolojik olay olduğunu* a priori *dilsel gerekçelerle ret mi edeceğiz?*" (Tura, 2011: 82). Tura, mereolojik hatayı salt dilsel (aslında, salt epistemolojik) bir hata olarak düşünürken, muarız(lar)ı özelinde kuşkusuz haklıdır ama hayati bir hususta yanılmaktadır. Çünkü Hacker'da bence aslında zımnen (yani kendisinin, Wittgensteincı çerçevesi sonucu, asla tam olarak formüle edemeyeceği ama oldukça sağlam bir biçimde yakaladığı) alana-özgü-ontolojik bir hata ithamı söz konusudur ve Tura bu ithamı hiçbir biçimde karşılayabilmiş değildir. Yani Tura, bizzat Hacker'la birlikte, tartışmayı 'nesne' tartışmasına çeviremediği için, Hacker'ın nörobilime yönelttiği mereolojik hata ithamını reddedeceğim derken epistemik hataya düşmektedir: Ontolojik düzlemde tanımlanması gereken bir hataya karşı epistemolojik bir argüman geliştirmektedir. Dolayısıyla Tura, bilimlerin metafiziğini epistemolojik düzlemde savunmak (*doxa*'dan kopuş argümanını yanlış yerde konumlandırmak, epistemolojinin bilen-özne/araştırmacı ayağına ait bir argümana ontolojikmiş gibi muamele etmek) handikabına düşmektedir: Araştırmacının Tura'nın deyişiyle "dilsel alışkanlıklar"dan, bizim terminolojimiz içerisinde *doxa*'dan ya da *ortakduyudan* kopması, Tura'nın epistemik hataya düşmesi sonucu vardığı mereolojik hata reddiyesine gerekçe olamaz. Yani, *epistemolojik bir tutum, kendiliğinden ontolojik bir gerekçe sağlayamaz*. Hatırlamakta fayda var; indirgemeci fizikalist materyalizm de kendi vargılarına *ortakduyu*dan koparak ulaşmaktadır:[31] İleride işleyeceğim farklı (bireyci ve realist) 'mekanizma' tanımlarının her ikisi de hem materyalisttir hem de "dilsel alışkanlıklar"dan, *doxa*'dan, ortakduyudan koparak geliştirilmişlerdir. Demek ki "dilsel alışkanlıklar"dan kopma epistemolojik argümanı, tek başına metafizik-ontolojik bir ayrım çizgisi çekemez.

Tura, tam da bu ayrım çizgisini çekemediği için yukarıda sözünü ettiğim sofistike biyolojik indirgemeciliğe varmaktadır (bkz.

31. Tam da bu hususta, indirgemeci fizikalist materyalizmin klasik eserlerinden bir örnek için bkz. Nagel, 1979: 1-14. Eserin bu kısmı "Bilim ve Ortakduyu" başlığını taşımakta ve indirgemeci bilim felsefecisi Nagel burada, modern bilim ile ortakduyu arasındaki farkları maddeler halinde tartışmaktadır.

Tura, 2011: 64-65). Sofistike; çünkü Tura, alışılageldiği üzere, 'sosyal olan'ı önce 'psikolojik olan'a, sonra da oradan 'biyolojik olan'a indirgemeyi savunmamaktadır. O, psikanalizden çıkarsadığı özne-karşıtı bir manivela aracılığıyla, 'sosyal olan'ı doğrudan 'biyolojik olan'a indirgemeyi savunmaktadır. Tura, sosyal gerçekliğin oluşumu için 'özne'nin zorunlu olduğunu düşünmekte; sonra da aslında bir zorunlu yanılsama olan bu öznenin, insanın evrimsel gelişimindeki doğal seçilimin bir ürünü olduğunu, bu veçhile de "işlevsel" olduğunu savunmaktadır. Böylelikle bir ontolojik hataya düşen Tura, felsefi-antropolojik bir argümandan ('insan, biyolojik donanımı gereği sosyal bir hayvandır')[32] doğrudan sosyo-ontolojik sonuçlar ('sosyal yapılar, dilsel yapılardır ve biyolojik süreçlerle açıklanabilirler') çıkarmaktadır. Tura, kartezyanizmi en güçlü olduğu yerde, yani "dilsel alışkanlıklar"da ve bunun savunulduğu dil teorilerinde (ki Tura'nın buradaki baş hasmı Wittgenstein'dır) sıkıştırmaya çalışırken, kendi amacına uygun ama oldukça kısıtlı bir 'yapı' kavrayışı sergileyerek, 'sosyal olan'ın 'biyolojik olan'a indirgenebileceği implikasyonunun önünü ardına dek açmaktadır. Kuşkusuz Tura, Marksist içgörüsüne dayanarak, "bütünsel bir maddi olay olan sosyal yaşam pratiği"nden (2011: 219) bahsetmektedir. Ama *salt felsefi-antropolojik bir seviyede kalan ve tam da ancak bu seviyede maddi nöral olaylarla doğrudan bağlantılandırılabilmesi mümkün olan* bu 'sosyal yaşam pratiği' kavrayışı, sosyal bilimin *nesne*sine dair hiç ama hiçbir şey anlatmamakta ve dolayısıyla bu nesnenin 'biyolojik olan'a indirgenebileceği mantıksal sonucuna varmaktadır. Hemen hemen tüm nörobilimcilerde karşılaştığımız, derinlikli olmayan 'sosyal' ve 'sosyal bilim' kavrayışının bunda etkili olduğu öngörülebilir: Oysaki, *insan sosyalliğinin biyolojik-antropolojik kökeni, sosyal ilişkilerin ve bir bütün olarak 'sosyal olan'ın nedeni, açıklaması değildir*.

(4) Yukarıda rasyonalite tanımında gördüğümüz üzere, Tura, 'rasyonel'i 'işlevsel'le eşitleyerek, rasyonel ile 'akılsal' arasındaki bağı koparmaktadır.[33] Bunun ardından ise, bir adım daha atarak, 'bütün'lüğü 'rasyonel'likle tanımlamaktadır. Burada ikili bir ham-

32. "Evrim insanı öyle bir noktaya taşımıştır ki artık karmaşık işbölümüne dayanan sosyo-kültürel örgütlenmeler kurmazsa tür olarak yaşamda kalma şansı yok" (Tura, 2011: 63).

33. Buna etimolojik kanıt olarak da, rasyonalite kelimesinin *ratio*'dan, yani "oran"dan geldiğini göstermektedir (Tura, 2011: 145d).

lenin söz konusu olduğu açıktır: Tura, bu tanımı aracılığıyla, hem kartezyanist özne tanımını reddetmeyi hem de "öznesi olmayan maksat"ı kanıtlamayı hedeflemektedir.

Önce ikincisinden başlarsam, ben bu çalışmada, "nesnel maksat"ta içkin Hegelci teleolojiye düşmemek adına, 'bütün'lüğü *etkililik*le tanımlayacağım; yani, bizzat bilimlerin pratiğinden hareket ederek, '*gerçek etkilerde bulunan bütünler, vardırlar*' argümanını savunacağım. Tabii ki bu, şimdiki tartışmanın işi değil...

Tura, bence yanlış bir hattın izini sürerek, önce metafizik-diyalektik 'Bütünlük'ün ne olduğunu kanıtlama (!) yoluna gitmektedir (tam da bu yüzden, hiç gereği yokken, Tanrı kanıtlamasına (!) meydan okumaktadır). Oysa, aşağıda vereceğim adlandırmayla metafizik-ontolojinin *Nesne*'si olan 'Bütünlük' kanıtlanamaz; büyük harfle 'Bütünlük'e dair metafizik-ontolojik argümanlar "doğru" ya da "yanlış" olamaz; demek ki "metafizik düzeyde doğru ya da yanlış olmanın ölçütü" diye bir şey yoktur.

'Bütünlük', doğru ya da yanlış değildir ama *vardır*.

İlk bakışta tuhaf gibi görünen bu son önermeye, Tura'nın izlediğinin tam ters istikamette, bizzat bilimlerin pratiğinden, yani alana-özgü ontolojilerin (kendi alanımız açısından, sosyal ontolojinin) kazandırdığı içgörülerden hareket ederek varmaktayım ki yukarıda bilimlerin nesnelerinin Kant'ın tanımladığı türden nesneler olmadığını gösterirken bunu felsefi olarak temellendirmiştim. Dolayısıyla 'Bütünlük'ü (Tura'nın 'Rasyonalite' ya da 'Mana' olduğunu düşündüğü şeyi) kanıtlayarak (!) buradan bilimler düzlemine varma yolu, bizi *en iyi haliyle özgün ama pejoratif anlamıyla metafizik* bir güzergâhtan başka bir yere götürmez. Bunun yerine, bilimlerin *kanıtlanabilir* (yani, *doğru ya da yanlış*) nesneleri olan küçük harfle 'bütünler'den (Tura'nın sürekli ıskaladığı 'nesneler'den) hareket ederek, 'Bütünlük'ün *var olduğu ve tam da konuştuğumuz metafizik düzleme binaen, var olması gerektiği* sonucunu çıkarmamız gerekir.[34] Tura'nın iddia ettiği şekliyle bilimlerin nihai metafizik ufku Spinozacılık olsa dahi (ki bu anlamıyla Spinozacılığın tam olarak neye tekabül ettiğinden *henüz* emin değilim), buna giden yol bence Tura'nın yürüdüğü yol değildir.

34. "Olan" ile "olması gereken" arasındaki ayrım, *metafizik düzlemde* anlamsızlaşmaktadır. Demek ki çoğu zaman, *mutlak ayrımlar* çizmek mümkün değildir.

Öte yandan Tura, metafizik-ontolojik düzlemde bize, *gerçek işlevsel bir bütündür* [35] demekte ve yukarıdaki anlamıyla Tanrı-Özne'yi koyutlamaktadır; burada ise, *gerçek ilişkisel bir bütündür* diyecek ve bunu bizzat alana-özgü nesnemizin niteliğinden hareketle temellendireceğim. Bu da şimdiki tartışmanın işi değildir.

Tura'nın ilk amacına (Öznenin reddine) dair de bu başlık altında diyebileceğim bir şey yoktur; çünkü bunun için, buradaki özgün argümantasyonu sonuna dek katetmemiz gerekmektedir. Yine de şunları söyleyebilirim: Tura'nın kartezyanist özneye, "düşünen ben"e, "res cogitans"a (bilhassa bkz. 2011: 56 vd.), yani bu çalışmadaki adlandırmayla, zihinsel varlığı (amaçları, hedefleri, niyetleri vs) üzerinden inşa edilen 'a-tomos'a (ki bu tam da metodolojik bireyciliğin 'birey'idir) dönük reddiyesini tamamen sahipleneceğim. Ama bununla birlikte, 'bedensel ben'in *analiz birimi* olarak gerekliliğini savunacağım. Bunun sebebi; 'bütün'ün (sosyal ontolojideki anlamıyla, 'sosyal yapı'nın) 'etkililik'le tanımlanmasının, birey-faili bir *ontolojik uğrak* olarak gerekli kılmasıdır ("sosyal bilimlerin 'bütün'ü, *neyin* üzerinde gerçek etkilerde bulunur?").

Buraya kadarki temel eleştirilerimi maddeler halinde toparlarsam:

(i) Tura'da ontolojik düzlemler arası ayrım söz konusu değildir: Tura, bilimlerin metafizik-ontolojik düzlemi ile alana-özgü ontolojiler düzlemi arasındaki ayrımı göremememekte; dolayısıyla metafizik-ontolojik "Nesne"yi tekleştirip biyolojize ederek, tüm bilimlere tek bir nesne formunu dayatmaktadır.

(ii) Bununla bağlantılı olarak Tura'da, bilimlerin indirgenemez nesnelerine dair belirivermeci bir kavrayış da söz konusu değildir. Bunun en önemli emaresi, "köken, neden değildir" metodolojik ilkesini, toplumsal gerçeklik söz konusu olduğunda çiğnemesi ve argümanının (belki niyeti bu olmasa da) mantıksal olarak, belirivermeciliğin karşıtı bilimsel-ontolojik kavrayış olan indirgemeciliğe varmasına sebebiyet vermesidir.

35. Her ne kadar Tura'nın niyetinin asla böyle olmadığını düşünsem de, "Gerçek, işlevsel bir bütündür"ün sosyal bilimlere tercümesi, bir tür yapısal-işlevselcilikten ("toplum, işlevsel bir bütündür") başka bir şeye imkân vermiyor gibi görünmektedir. Şüphesiz ki bu sadece analitik bir çıkarımdır ve umarım ki Tura, sosyal bilimlerin nesnesine dair fikirlerini bizlere sunarak, bu hususta tutumunu netleştirir.

(iii) Nitekim Tura'ya göre tüm olayların fizikle açıklanması *ilkece* mümkündür; fakat teknik sebeplerle her olayı doğa yasalarına göre açıklayamamak farklı bilimsel disiplinleri gündeme getirmektedir. İşte bu, *klasik indirgemeci tez*dir ve sosyal bilimleri (J. W. N. Watkins'in deyişiyle) 'yarı-yolda-kalmış açıklamalar' üretebilen geçici bilgi alanlarına indirger. Oysaki sosyal bilimler, *reel nesneleri* olan gerçek bilimlerdir ve bu reel nesneler de, *sosyal yapılar*dır.

(iv) Yine de Tura'nın, fizikalist indirgemeciliği reddettiği için zımnen de olsa 'beyin'in ya da 'zihin'in indirgenemez, belirivermiş karakterini tanıması, sosyal bilimlerin indirgenemez, belirivermiş nesnelerini (sosyal yapıları) kabul etmesi için teorik olarak ona bir imkân sunmaktadır. Zira benim burada tüm yaptığım, nörobilimin indirgenemez nesnesinin karşısına sosyal bilimlerin indirgenemez nesnesini koymaktan ibarettir ve bu nesne formları arasındaki ilişkinin mahiyeti de ayrıntılı çalışılmayı bekleyen bir konudur.

Tura, eserinin bir yerinde, aslında eserinin tüm argümantasyonunu aşan ve bu çalışma için oldukça önemli olan bir saptamada bulunur:

> Pozitivizmin, doğa bilimlerinin teori kurma yöntemlerini ne kadar anladığı ayrıca tartışma götürür. Doğa bilimlerinde pozitivizm, *gerçekçiliğin* [realizmin -V.S.Ö.] karşıtı bir anlamda kullanılır ve genellikle belli bir alandaki teorinin henüz tamamlanmadığını, çalışmaların henüz olguların gerçekçi [realist -V.S.Ö.] bir teori içinde açıklanamamasına rağmen bazı öndeyilerde bulunmaya imkân verecek bağıntılar düzeyinde kaldığını belirtir. Yani gerçek doğada olayların nasıl geliştiğini anlamamamıza ve tanımlayamamamıza rağmen bazı anlamsız ama pratik bağıntılarla olayların seyrini olgusal düzeyde öngörebiliyorsak pozitivist bir çalışma yapmışız demektir. Bir başka deyişle doğa bilimleri kendini pozitivist değil, gerçekçi [realist -V.S.Ö.] hedeflere kilitlemiştir (Tura, 2011: 135, dipnot 25).

Tura, aynı dipnotun devamında, "Uzun bir tartışma gerektiren bu konuya girmiyorum" demektedir. Bence girmelidir! Çünkü bu, tam da bu çalışmada geliştirilmeye çalışılan şeydir: Realist bir sosyal bilim teorisi. Zira sosyal bilim de uzun süren bir pozitivist evreden geçmiş ve karşıt-hermeneutik eleştirilerini *içerip aşarak*,

kendini artık realist hedeflere kilitlemiştir. Bence Tura, biyolojinin 'fiziksel-olanın-ötesi'ni, yani fizik temelli doğa bilimi paradigmasını bozan niteliğini çarpıcı bir biçimde vurgulamıştır. Bunu realist hedeflere kilitlenme vurgusuyla beraber düşündüğümüzde, Tura'ya sunulabilecek naçizane öneri, realist bilim ve sosyal bilim kavrayışıyla teşrik-i mesaisini artırmasıdır.

Diyalektiğin Metafizik-Ontolojik Gücü

Yukarıda sergilenen ilk/kök felsefe tartışması, kuşkusuz, mantık çerçevesinde de yapılabilirdi. Bu durumda, sözgelimi, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin kapsamlarına dair bir tartışma gündeme gelebilirdi. Hatta mesele tam da Aristotelesçi bir çerçeve içerisine çekilerek, mantığın ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında ya da görece daha geç dönem bir adlandırmayla bilginin mantığı [*ratio cognoscendi*] ile varlığın mantığı [*ratio essendi*] arasında bir mütekabiliyet olup olmadığı sorulabilir, böylelikle de mantık tartışması tamamen bir ontoloji tartışmasına dönüştürülebilirdi.

Ben, belirli bir Hegel yorumuna dayanarak, varlığın 'oluş' olduğunu (dolayısıyla, hakikatin 'zamana bağımlı' olduğunu) ve bu veçhile sözü geçen mantık ilkeleriyle kavranamayacağını düşünenlerdenim (Ama aynı anda, Hegel'in *Mantık*'ının vardığı yer olarak tümmantıkçılığı da reddedeceğim). Şüphesiz ki bu, söz konusu mantık ilkelerinin tüm düzlemlerde geçersiz olduğu anlamına gelmez.[36] Ama yine de mantığın metafizik-ontolojik iddiasını redde-

36. Formel mantığın ilk/kök felsefe olma iddiasına yönelik reddiyenin, bilimsel akıl yürütmedeki analitik değerini reddetmek anlamına gelmediğini bilhassa vurgulamak gerekir; zira aksi tutum, bizi başka bir tehlikeyle baş başa bırakacaktır. Mantık ilkeleri, en başta da çelişmezlik ilkesi, hangi *soyutlama düzleminde* ve hangi *bağlamda* analiz yapıldığı saptandıktan sonra, analitik akıl yürütme vasıtasıyla çıkarımlarda bulunabilmek için, yani *analitik düşünebilmek* için olmazsa olmazdır. Hangi soyutlama düzleminde ve hangi bağlamda analiz yapıldığının saptanması görevi, diyalektik kavrayış şöyle dursun, çelişmezlik ilkesinin klasik tanımında dahi bizzat Aristoteles'in vurguladığı bir şeydir: "*Aynı ilişkiler içerisinde* aynı şeyin, aynı şeyle nitelendirilmesi ve nitelendirilmemesi olanaksızdır" (aktaran Heimsoeth, 1986: 56, italikler bana ait). Demek ki "ağaç yeşildir" ve "ağaç yeşil değildir" önermeleri *her koşulda* çelişik değildir. Hangi "ilişkiler içerisinde", yani hangi bağlamda, örneğimize binaen sözgelimi hangi mevsim açısından konuştuğumuzu saptayıp netleştirmemiz gerekir. Bu oldukça önemlidir çünkü aksi takdirde, ağacın yazın yeşil, kışınsa yeşil-değil olmasından hareketle, 'ağaç hem yeşildir hem de değildir' sözümona diyalektik çıkarımının yarattığı hokus-pokusa düşeriz.
Diyalektik kavrayış, bir ve aynı görünen bir fenomenin ya da bir ilişkinin farklı bağlamlardaki ve farklı soyutlama düzeylerindeki görünümlerini fark etmek açısından

decek ve Marx'ın Hegel'i eleştirirken yaptığı ikaza uyarak, "mantığın şeyleri" ile "şeylerin mantığı"nı birbirine karıştırmayacağım.

Büyük harfli 'Nesne'ye dair *kurucu* metafizik-ontolojik tezlerim, diyalektik içerik taşıyor olup, şunlardır:

1) Varlık ('Nesne'-Varlık), oluştur; zamansal/tarihsel olarak "oluş"mayan var değildir.
2) Nesne-Varlık ('Evren'), 'kâin olanlar'dan ('mevcut olanlar'dan, yani 'oluş'anlardan) başka bir anlama gelemez.

Bu metafizik-ontolojik tezler, anlamları sonraki kısımlarda açıklığa kavuşacak ama sonuçsal metafizik-ontolojik teze ulaşmak için şimdi zikredilmesi gereken şu bilimsel-ontolojik tezlere kaynaklık ederler:

3) Nesne-Varlık, bilimsel-ontolojik olarak, 'reel ontolojik düzlemler'in kavramsallaştırılabilmesini sağlar.
4) Reel, 'belirivermiş olan'dır.
5) Belirivermiş olanlar, küçük harfle 'nesneler'dir.
6) 'Nesneler', ilişkisel ama parçalarına indirgenemez 'bütünler'dir.
7) 'Nesneler' değişir.

O halde *sonuçsal* metafizik-ontolojik tez şudur:

8) Nesne-Varlık olarak Evren, oluş halindeki ilişkisel 'nesneler'den müteşekkil, oluş halindeki bir 'Bütünlük'tür.

---

hayati önemdedir. Nitekim sözgelimi, hem "sınıf burjuvazinin ürünüdür" hem de "tüm toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir" diyen Marx'ın kavramlarında kendini gösteren diyalektik kavrayış karşısında Vilfredo Pareto'nun "Marx'ın sözcükleri yarasalar gibi. Bir bakıyorsun fareye bir bakıyorsun kuşa benziyor" (aktaran Ollman, 2006: 21) demesi tam da bundandır. Ama gelgelelim, fenomeni ya da ilişkiyi hangi soyutlama düzleminde, bu düzlemin hangi bağlamında ve hangi açıklayıcı odaktan bakarak ele aldığımızı netleştirdiğimiz an (ki bu, temel diyalektik kavrayışa yaslanmakla birlikte, aslında tepeden tırnağa analitik bir etkinliktir), artık çelişmezlik ilkesine göre hareket etmek durumundayızdır. Çünkü bu, ayrımlar koyabilmeyi, *analiz* yapabilmeyi ve empirik bir temel oluşturabilmeyi sağlar. Gerçek anlamıyla 'analiz'in olmadığı ve analitik akıl yürütmenin her adımda empirik olarak desteklenmediği yerde hokuspokus vardır. Diyalektik, bu kötü anlamıyla kullanıldığında, felsefe tarihinin yarattığı (ve alanlarımızı var eden temel zemin olan rasyonel tartışma zeminini tamamen ortadan kaldırabilecek) en güçlü mistifikasyon aracı olarak, empirik çalışmadan kaçmanın da mükemmel bir aracı haline gelir.

Yukarıdaki tümmantıkçılık reddiyesinin ve bu ilkelerin gerekçelerini sergileyebilmek için, öncelikle, bilindik bir diyalektik kavrayışıyla araya ayrım koymak, yani ilkin diyalektiğin *ne olmadığını*, sonra da diyalektiğe yönelik tercihimin sebeplerini tartışmak lazım gelir.

Kendimi tefrik edeceğim kavrayış, diyalektiğin ilkelerinin *bilimsel-ontolojik* statüye sahip olduğu iddiasında olan, *belirli bilindik anlamıyla* diyalektik materyalizm (bundan sonra, *Diamat*) argümanıdır. Diamat'ın formüle ettiği diyalektik ilkeler (ki bunlar genellikle "yasalar" olarak adlandırılır), bilindiği üzere şunlardır: Her şey durum değiştirir, karşıtların çatışması ve birliği, nicel değişimlerin nitel sıçramaya dönüşmesi ve yadsımanın yadsınması. Demek ki buradaki temel görev; ilkin Diamat'ın bu ilkelere yanlış ontolojik statü atfettiğini göstermek, sonra da tartışılması gereken asıl ontolojik statüdeki geçerliliklerini sorgulamaktır. Yani burada, önce diyalektiğin bilimsel-ontolojik statüye sahip olduğu iddiasını reddedecek, sonra da metafizik-ontolojik statüsünü soruşturacağım.

Sözü edilen ilkelerin bilimsel-ontolojik bir statüye sahip olabilmesi için, tüm alana-özgü ontolojilerde, yani tüm bilimlerin nesnelerinde evrensel olarak işlediğinin gösterilmesi gerekir. Oysaki bilimlere dair giriş düzeyinde bir bilgi bile, doğal ve toplumsal kendiliklerin karşıtların çatışmasından ibaret ilişkiler içerisinde olmadıklarını ve doğal ve sosyal düzlemlerdeki tüm kendiliklerin bir diğerini yadsıyarak ortaya çıkmadıklarını bize anlatır. Burada bilimsel-ontolojik bir iddiaya sahip olabilir gibi görünen tek argüman, nicel değişimlerin nitel sıçramaya dönüşmesi argümanıdır. Çünkü bu argüman, bir sonraki başlıkta temel bilimsel-ontolojik kavrayış olarak savunacağım beliriverme [*emergence*] yaklaşımını (basit anlatımla, parçacıklar arası etkileşimlerin belirivermiş, öngörülemez ve indirgenemez nesnelere yol açtığı argümanını) andırır gibidir.[37] Yine de bunun hem ifade edilişi bakımından oldukça muğlak olduğunu (zira "nicelik" ve "nitelik"in tam olarak

37. Nitekim Althusser de, Jacques Monod ile tartışırken, Monod'nun savunduğu *beliriverme* kategorisinin, "bizzat doğada var olan *diyalektiğin* olabilir bir teorisini temsil eden bir kategori olarak 'iş gör[düğünü]" (Althusser, 1990: 130) belirtmektedir. Althusser, Monod'ya dönük bu kitaptaki eleştirilerinde, ileride ayrıntılarıyla ele alacağım belirivermeci kavrayışa dair oldukça önemli saptamalarda bulunmaktadır; ama gelgelelim, Althusser'in buradaki yargısını paylaşmadığım, metnin akışından aşikâr olsa gerektir.

'ne'ye tekabül ettiği belirsizdir) hem de asıl önemlisi, Diamat tarafından diğer iki "yasa" ile birlikte kullanılış mantığı itibarıyla, lineer/teleolojik gelişim anlayışının tam da temelini oluşturduğunu düşünmekteyim. Zira tohumu çiçeğe döndüren (tohumun *telos*'u/ereği olarak çiçek), feodalizmden kapitalizme ve oradan sosyalizme geçişi sağlayan (bir bütün olarak tarihin *telos*'u olarak sosyalizm) ve kendinde sınıftan kendisi için sınıfa geçişe yol açan (aktörünü arayan eylem olarak *telos*) tam da bu "yasa"dır.

Demek ki bu "yasa"lara hem evrensellik atfında bulunmak hem de *bilimsel açıdan her anlamda* ontolojik atıfta bulunmak mümkün değildir. Yani, Diamat'ın bu argümanına, bilimsel-ontolojik statü şöyle dursun, ayrımlaştırdığım şekliyle metafizik-ontolojik bir statü dahi verilemez. Teleolojinin söz konusu olduğu yerde bilimsel etkinlik devreden çıkmıştır. Çünkü bu noktada Bütünlük, bir *Büyük Sentez*'e, bir *Nihai Telos*'a dönüşmüş demektir. Bu, Bütünlük'ün zaman dışına itilmesi, Laplace'taki anlamıyla bir kapalı sisteme dönüşmesi, dolayısıyla *Tanrılaşması* anlamına gelir. Diamat'ın vardığı yer tam anlamıyla paradoksaldır; bunu göstermek için yukarıda yapılan alıntıyı aynen tekrarlayalım:

> Hakikat zamandan bağımsız ise zaman-mekânsal dünya son kertede *gerçek olamaz*; dolayısıyla doğru ve yanlışın ayırt edilmesine dair ölçütler, yani mantık ölçütleri aşkın, zaman dışı bir düzene ait olmalıdır (Sohn-Rethel, 2011: 210, italikler bana ait).

Bununla ilintili önemli bir başka felsefi gerekçelendirme de şu şekilde gerçekleştirilebilir:

> Hegelci mantığın ilkesi (...) Marx için tarihsel düzeyde değil de mantıksal ve bilişsel düzeyde geçerlidir; yani Marx'a göre bu mantıksal ilke bütünün bilimsel temsili düzeyinde geçerliyken empirik ve reel oluşum düzeyinde geçerli değildir (Leonardo Ceppa'dan aktaran Rundell, 2011: 119).

Nitekim mantıksal ilkenin empirik ve reel oluşum düzeyinde geçerli olduğunu iddia etmek, burada kurulan terminoloji içerisinde ifade edilirse, bu ilkeye bilimsel-ontolojik bir statü atfetmek demektir. Bu, kaçınılmaz olarak Hegelci türde bir tümmantıkçılığa [*panlogism*] yol açar. Tümmantıkçılık, her şeyin mantıksal ilişkilerden meydana geldiğini, sözgelimi toplumsal gelişmenin yasalarının mantık (burada, "diyalektik mantık") yasaları olduğu-

nu savunan, dolayısıyla *mantığı bilimsel-ontolojikleştiren* bir öğretidir. Paradoksal olarak, bunun metafizik-ontolojik düzlemdeki anlamı da, zamandan bağımsız bir hakikat kavrayışıdır. Sonuç olarak; eğer bu tür bir kavrayıştan kaçınmak isteniyorsa, diyalektiğe ya da herhangi bir mantığa yönelik her türden bilimsel-ontolojik iddiayı reddetmek gerekir.

Gelgelelim ben burada, her şeye karşın, Diamat formülasyonundaki anlamından tamamen farklı olarak, diyalektiğin belirli bir anlamda, yani bilimsel-ontolojik anlamda değil ama *metafizik-ontolojik* anlamda ontolojik statüye sahip olduğunu iddia edeceğim. Şimdi bunu adım adım netleştirmeye çalışalım.

"Yasa' oldukları iddia edilen argümanlar arasında evrensellik atfedilebilecek tek argüman, 'nesneler değişir' argümanıdır. Ama bunu, Diamat'taki gibi, "her şey *durum* değiştirir" şeklinde ifade etmediğimize özellikle dikkat edilsin. Nesneler değişir! Kuşkusuz! Ama niçin, nasıl ve hangi yönde? Diamat'ın tüm diğer "yasa"ları bu argümanın üzerine inşa ettiğini göz önüne alırsak, demek ki o sebeple, o biçimde ve o yönde değil. Ama şunu özellikle hemen eklemek isterim: Bugün içinde bulunduğumuz bağlamda bize oldukça basit bir argümanmış gibi gelen 'nesneler değişir', felsefe tarihi içerisinde yüzyıllara yayılan ve bilimsel keşiflerin doğal temelini oluşturan bir argümandır. Artık, bilhassa evrim çalışmalarının vardığı yer göz önüne alınırsa, bu bilimsel-ontolojik ilke hususunda bilimsel alanda bir ihtilaf söz konusu değildir.

Ancak diyalektiğin metafizik-ontolojik düzlemde bizim için asıl önem taşıyan argümanı, Bütünlük'tür; yani benim "Nesne-Varlık olarak Evren, oluş halindeki ilişkisel "nesneler"den müteşekkil, oluş halindeki bir 'Bütünlük'tür" şeklinde formüle ettiğim argümandır. İhtilafın konusu olan ve realist metafizik-ontolojik pozisyona temel teşkil eden argüman, işte tam da budur. Ama hemen malumu ilam edelim: Burada sözünü ettiğim, doğrudan sosyo-ontolojik bir iddia olarak geliştirilerek 'sosyal olan'ın şeyleştirilmesine yol açan ve metodolojik bireycilerin karşısında argümanlar geliştirdikleri metodolojik bütüncülük değildir.[38]

38. Diamat'taki teleolojik karakteri doğru bir biçimde vurgulayan Elster, tam da bunu alelacele sosyolojideki metodolojik bütüncülükle harmanladığı için ve tam da diyalektiği doğrudan bilimsel bir yöntem (ki aslında, bilimsel-ontolojik bir kavrayış) olarak gördüğü için, tamamen ayrı bağlamlardaki metodolojik bütüncülük ile bu sözünü ettiğimiz *metafizik-ontolojik bütünlük* fikrini birbirine karıştırmış, buradan da diyalektiğin tümden tahliye edilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.

'Bütünlük', en genel anlamıyla Evren'dir; bir alt tezahürleri ise Doğa ve Toplum'dur. 'Bütünlük', metafizik-ontolojik bir argümandır. Dolayısıyla Bütünlük'ü empirik olarak göstermenin imkânı yoktur. Dahası, astronomi de dahil hiçbir bilim, "Ben Evren'i inceliyorum" diyemez; Evren ya da Bütünlük, bilimsel olarak, bilimin araçlarıyla incelenebilir bir şey değildir. Ama Bütünlük argümanı, hem doğa bilimcileri hem de sosyal bilimcileri sürekli keşifler yapmaya iten yapısıyla, durmak bilmez empirik çalışmalara yol açmaktadır. Burada, *açıklayıcı ilginin* önüne sonsuz olanaklar seren ve bilim insanlarını (adını nasıl koyarlarsa koysunlar) durmadan araştırmaya sevk eden temel bir kavrayış söz konusudur: Bütünlük olarak Evren (yahut Doğa veya Toplum), oluşturduğumuz üç-ontolojiyi bir an için göz ardı etseydik dahi, bilimsel-ontolojik bir işlev görmek için fazlasıyla soyuttur; herhangi bir alana-özgü ontolojide (kendi alanımıza dair konuşursak, sosyal ontolojide) *nedensel olarak* kanıtlanabilir bir şey de değildir; ama bilimsel araştırmaların ufkunu açan en derin dayanaktır. Ve metafizik-ontolojik bir tez olarak, empirist anlamıyla değil ama realist anlamıyla, *vardır*. Bu metafizik-ontolojik tezdeki *varlığın statüsüne* dair felsefi bir temellendirmede bulunmam gerekiyor kuşkusuz.

Alain Badiou, "hakikat kapasitemiz"in dört temel alanda gerçekleştiğinden söz eder: "Bilim, aşk, siyaset ve sanat kapasitemiz". Hakikat arayışı, Badiou'ye göre, insanı özne haline getiren şeydir ve "[h]er insan-hayvan, verili bir tekil hakikate katılarak, bu dört tipten birine dahil olur" (Badiou, 2006: 41).[39] Ancak burada, konumuz gereği, Badiou'nün genel felsefe yaklaşımına dair bir tutum geliştirmeksizin, sadece bilim kapasitemize odaklanalım ve formüle ettiğimiz şekliyle Bütünlük'ü sorgulayalım. Badiou, "felsefenin hakikat kategorisi olmadan pek bir yere varamayacağı[nı] (...) felsefenin, sonsuz hakikatler olabileceği fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını" (2006: 117) söylemektedir. Ben buna, belki de Badiou'yü bir parça bükerek, metafizik olarak felsefenin *bilimler için* Bütünlükle dair bir şeyler anlatmıyorsa pek de bir şey anlatmadığını eklemekteyim. Temel iddiam; bilimsel etkinlikte içkin hakikatin, buraya dek tanımlanan metafizik-ontolojik an-

39. Burada, Heidegger'ci anlamıyla, Onlar-alanından [*Das Man*] kopan *Dasein*'ın tarihselliğinin başlaması temasıyla oldukça paralel bir kavrayışın söz konusu olduğunu söyleyebilirdim. Çalışmanın yönelimiyle doğrudan bağlantısı olmayan bu saptamayı sadece belirtmekle yetinelim.

lamıyla Bütünlük olduğu yönündedir ve buraya dek işte tam da bunu temellendirmeye çalıştım. Adına layık bilimsel etkinliğin en temel motivi budur; Badiou'nün terimlerini ödünç alırsak, tekil bilim insanı, bu hakikate katılarak ve ilk "Eureka!"dan beri bu hakikati üreten "olaya sadakat" göstererek bir (küçük harfle) "özne" haline gelir (ki büyük harfle "Özne" olduğunu düşündüğü yer, Tanrı konumuna soyunduğunun işareti olarak, felaketlerin habercisidir). Burada mutlak bir hakikatten söz edilmediğini, aşikâr olsa bile yine de vurgulamak gerekebilir. Zira "hakikatin tümü kuşatılamasa bile, hep hakikati söylemenin mümkün olduğu[na]" (Baker, 2000: 113) vurgu yapmaktayım ya da Badiou'nün daha esaslı deyişiyle, "hakikatin hiçbir zaman kendine yeterli veya tamamlanmış bir tanıtlamanın *nesnesi* olamayacağını fark ederken bile kendimizi hakikat burcunun altına yerleştirdiğimiz [bir] ritim"dir (2006: 118, italikler bana ait) söz konusu olan. Demek ki bilimin hakikati olarak önerdiğim Bütünlük, bu anlamıyla hem mutlak olmaması hasebiyle zamana-bağımlıdır ('nesneler' değişiyorsa 'Nesne' de değişir) hem de aynı zamanda, herhangi bir bilimin 'nesne'si olamayacak bir karakter arz eder: Metafizik-ontolojik çerçeve içerisinde, evrenin (kâinatın) zamansallığı, böylece açıklığa kavuşturulmuş olur. Nitekim Sohn-Rethel'in, *hakikatin zamana bağımlılığına* yaptığı vurgu tam da bu noktada anlam kazanır: "Zamana bağlı hakikat bilmeye değil, varoluşa ilişkin bir idealdir (...) Düşünceye değil, varlığa ait bir hakikattir (...) bir 'bilme nesnesi' değildir" (Sohn-Rethel, 2011: 210). Tüm bu söylenenlerden yaptığım en temel çıkarım şudur: Büyük harfle 'Nesne' *vardır*; ama o, küçük harfle 'nesne' olamaz.

Öyleyse Bütünlük olarak Nesne'ye, alana-özgü-ontolojik bir statü atfedilemez. Sosyal ontoloji açısından konuşursak; Bütünlük, 'sosyal yapı'yla aynı statüye sahip bir şey değildir. Ancak o, sosyal yapılar gibi 'bütünlükler'in ('nesneler'in) varlığını fark etmemizi sağlayan, doğa bilimlerini ve sosyal bilimleri belirivermeye yönelterek daha karmaşık 'bütünlükler'in keşfine olanak veren temel metafizik-ontolojik argümandır. Felsefe tarihinde bu Bütünlük argümanının en inatçı savunucuları diyalektikçiler olmuştur. Ancak üç-ontolojinin dayandığı kategorik ontolojik ayrımı tekrarlamak gerekir: Sosyal ontoloji (ya da herhangi bir alana-özgü ontoloji), tam da, kurucu metafizik-ontolojik (burada spesifikleştirdiğim anlamıyla, diyalektik-ontolojik) tezlerin ka-

çınılmaz bir sonucu olan bilimsel-ontolojik bir argüman olarak 'nesneler değişir' argümanının işaret ettiği 'nesneler'i tanımlama çabasının adıdır; bu tanımlama işi, felsefenin işi değildir ama ancak felsefeyle birlikte yürütülebilir. Kısacası; 'nesneler değişir' argümanından nesnelerin kendisi türetilemez.

Biraz önce, hiçbir bilimin "Ben Evren'i inceliyorum" diyemeyeceğini söylemiştim. Metin içindeki muhtelif imalardan anlaşılacağı üzere, aynısı Toplum için de geçerlidir. Tam içerimleri ancak sosyal ontoloji tartışması içinde netleşecekse de, burada, Toplum'un da tıpkı Evren ve Doğa gibi metafizik-ontolojik bir 'Nesne', bir Bütünlük olduğu iddia edilmektedir. Burada, Toplum'un varlığına ya da yokluğuna dair bir tartışma değil, hangi ontolojik düzlemde var olduğuna dair bir tartışma söz konusudur. İddiam; Toplum'u, alana-özgü ontolojimiz olan sosyal ontolojide tanımlayamayacağımız ve varlığını ancak metafizik-ontolojik düzlemde savunabileceğimiz yönündedir: *Sosyoloji, Toplum bilimi değildir. Toplum, sosyalbilimsel açıklamada nedensel bir güce sahip değildir. Toplum, bir sosyal bilim 'nesne'si değildir.* Toplum,

> ...diğer birkaç düzeyden mekanizmaların (psikolojik, fizyolojik/anatomik, ekolojik, kimyasal vb mekanizmaların) bir araya gelmesiyle oluşan bir mekanizmalar ve süreçler kompleksidir (Benton ve Craib, 2008: 164).

Bütünlük'ün ne olduğuna ve ne olmadığına ilişkin buraya kadarki çıkarımlarım, artık şunu net bir biçimde söylememe izin vermektedir: Evren, kapalı bir sistem değil, açık bir sistemdir. Çünkü evrende olagelen şeyler, eğer Bhaskar'ın verdiği adla "ne zaman bu olursa, o zaman şu olur" formülüne göre olagelmiyorsa, yani, iddia ettiğimiz ve edeceğimiz üzere, "evrende olagelen şeyler eğer işlemeye başlamış doğurgan mekanizmaların tikel bileşimlerinin ürünüyse ve eğer bu mekanizmaların oluşturduğu bileşimler zamanla değişiyorsa, (...) olagelen şeyler, gelecekte olacak şeylerle ilgili sonuçlara sahip" (Manicas, 2006: 37, 39) demektir. Argümanı (bilimlerin) metafizik-ontoloji(si) açısından bu sonuca vardıran şey, Manicas'ın deyişiyle bir "tarihsel bilim" olan evrimci biyolojidir.

Darwin bize, canlı şeylerin sınıflandırmalı düzenini "saf ve basit tarihsel patika" aracılığıyla anlamanın bir yolunu sunmuştur. Yani türler ve sahip oldukları karakteristikler, adaptasyonlar ara-

cılığıyla açıklanır ve daha önemlisi adaptasyon, (diğer organizmalar da dahil) çevrenin seçilim taleplerinin tarihsel ardışıklığına verilen bir cevaptır. Nitekim:

> Böylelikle Darwin, var olan şeylere bir düzen formu veya içkin bir amaç veyahut da bir anlam atfetmeye kesinlikle hiçbir gerek olmadığını ve burası önemli, hangi türlerin yok olduğu ve hangi türlerin varlığa geldiği hakkında hiçbir zorunluluk ya da kaçınılmazlık biçiminin söz konusu olmadığını göstermiştir (Manicas, 2006: 39).

Bu noktada, bizzat empirist bilim kavrayışının yol açtığı sistematik bir yanlış anlamayı gidermek gerekir. Zira çoğu zaman düşünüldüğünün aksine Darwin, *türlerin evrimini açıklamamıştır*. Darwin, ele alınan herhangi bir türün evrimine ilişkin nedensel açıklamalarda bulunmayı sağlayacak bir mekanizma keşfetmiştir: Doğal seçilim mekanizması. Bu ayrım hayati önemdedir; çünkü eğer doğal seçilimin birebir sonuçlarını açıklamak mümkün olsaydı (yani belirli bir türün nasıl oluştuğu birebir açıklanabilseydi), bu, organizmalar ve organizmaların çevreleriyle ilişkileri hakkındaki tam bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelirdi.[40] Eğer bu bilgiye hayatın başlangıcından itibaren sahip olsaydık, evrimin tam istikametini yeniden inşa etmeye başlayabilirdik. Ama maalesef bu tür bir bilgi yoktur ve gelecekte de olmayacaktır. Öyleyse Darwin bize türlerin *empirik tarih*ini anlatmaz, anlatamaz, dahası anlatması da gerekmez; o, bize, ileride netleştireceğim anlamıyla, türlerin *analitik tarih*ini anlatacak temel mekanizmayı sunar. Bu durum, Manicas'ın isabetli anlatımıyla,

> ...biyolojik fenomenlerin tamamen ya da kısmen nedensiz oldukları anlamına gelmez. Bu, daha ziyade, bir türün evrimleşmesinin, herhangi bir somut olayda olduğu gibi, (...) sürekli değişen bir konfigürasyondaki bir nedenler çokluğunun ürünü olduğu anlamına gelir (...) Olumsallıklardan bahsetmek, sadece ve sadece, dünyanın klasik fizikte tanımlandığı şekliyle güneş sistemi gibi bir şey olduğuna, tüm kütlelerin ve bunlar arası ilişkilerin hesaba katıldığı ve yeni hiçbir şeyin olmayacağı bir dünyanın söz konusu olduğuna inanmak için hiçbir sebep olmadığını söylemekten ibarettir (Manicas, 2006: 39-40).

40. Örneğin Darwin'in Galapagos Adaları'ndaki uzun incelemeleri sırasında, belirli bir türün uzun yıllara yayılan evrimini bir su birikintisi civarında gözlemleme şansını yakaladığı ve "keşke tüm türlerin evrimini böyle gözlemleyebilseydik" dediği rivayet edilir.

Öte yandan Darwin'in bize, metafizik-ontolojik anlamıyla, bi limsel düşünce içerisinde ilk kez bir *kozmogoni* sunmuştur. Zira Darwin'in teorisi, evrenin *niçin* oluştuğu sorusuna değilse bile, can lı hayatın *niçin* oluştuğu sorusuna bir cevap teşkil etmiştir: Darwin bunu, *yeni* türlerin ('nesneler'in) ortaya çıkma *sebebini* açıklamada kullanılacak bir mekanizma sunmak suretiyle sağlamıştır.

Bununla bağlantılı olarak Darwin, Doğa'yı 'fiziksel olan'la eşitleyen kavrayışın temel sistematiğini bozarak, doğa bilimleri açısından paradigmatik bir dönüşümün yolunu açmıştır. Çünkü *empirist anlamıyla deneysel* olmayan başarılı bilimlerin var ola bileceğini (ki aslında bütün yaşam bilimleri bu sınıfa dahildir) gösteren bu teori, 'Evren' kavrayışımızı da köklü dönüşüme uğ ratmıştır: Evren Bütün'dür; ama bu, benzerlik ve ardışıklığın sabit ilişkisi (düzenlilik determinizmi) anlamında değil, 'nesneler'in, genellemede ve tahminde bulunmamıza izin veren nedensel güç lere sahip olmaları anlamında böyledir.

Bu son çıkarımlarla birlikte, metafizik-ontolojik temellendir meyi tamamlamış ve bilimsel-ontolojik kavrayışın sınırlarına yas lanmış olduk. Bundan sonra, alana-özgü ontolojimiz olan sosyal ontolojiye ve burada tanımlayacağımız 'nesne'ye varmada olmazsa olmaz yeri olan temel bilimsel-ontolojik kavrayışı irdeleyeceğim.

Temel Bilimsel-Ontolojik Kavrayış: Beliriverme

Beliriverme [*emergence*] teorilerine yönelik ilgide 90'lı yıllar dan bu yana büyük bir canlanma olduğu bilinmektedir. Bu can lanma, felsefeden fiziğe, sosyolojiden biyolojiye ve bilişim alanla rına dek kendisini göstermektedir (örnekler için bkz. Elder-Vass, 2010: 13). Kuşkusuz, yine aynı dönem içerisinde, gerek biyoloji felsefesinde gerekse sosyal bilimler felsefesinde 'mekanizma' kav rayışına yönelik yükselen ilgi de bununla doğrudan bağlantılıdır (Sawyer, 2004: 260). Öte yandan, oldukça farklı alanlarda ortaya çıkmış bu yönelimler arasında ciddi farklılıklar, anlaşmazlıklar ve tartışmalar söz konusudur; hatta belirivermenin ya da meka nizmanın anlamı hususunda dahi tam bir mutabakat söz konusu değildir. Burada, söz konusu terimlerin genel anlamlarını belir ginleştirme gibi görevi yerine getirmek mümkün değil; ama en azından sosyal bilimlerdeki muhtelif kavrayışları sergileyerek nis peten net bir görüntü elde edebiliriz.

İlkin belirivermenin felsefi köklerinden kısaca söz edersek; terim, ilk kez 1875'te George Henry Lewes tarafından kullanılmıştır (Elder-Vass, 2010: 14; Sawyer, 2001: 553). Lewes, Hume'un nedensellik anlayışını eleştirirken, iki tip sonuç arasında ayrım konması gerektiğini söylemiştir: Bileşkeler [*resultants*] ve beliriverenler [*emergents*]. Buna göre "belirivermiş bir sonuç, bir ilave değildir, bileşenlerinin bilgisinden hareketle öngörülemez ve bileşenlerine ayrıştırılamaz" (Sawyer, 2001: 553-554). Lewes'in verdiği klasik örnek, sonradan konuyla ilgili pek çok çalışmada da kullanılacağı üzere, moleküllerin atomlardan oluşmasıdır: Hidrojen ve oksijen sebeptir, su ise sonuçtur. Suyun nitelikleri, belirli sayıda hidrojen ve oksijen atomunun birleşimi sonucu belirivermiştir.

Belirivermecilik, 1920'lerde C. Lloyd Morgan, Alfred N. Whitehead ve C. D. Broad gibi felsefeciler aracılığıyla tekrar gündeme gelmiştir (Sawyer, 2001: 554; Elder-Vass, 2010: 29). Bu dönemde, fiziksel-olmayan yaşayan ruhun varlığını ve dolayısıyla düalizmi savunan dirimselcilik [*vitalism*] ile herhangi bir yaşayan ruhun varlığını reddederek sadece fiziksel maddelerin var olduğunu ve dolayısıyla bir tür indirgemeciliği savunan mekanikçilik [*mechanism*] arasında temel bir tartışma söz konusudur. Beliriverme teorisi, bu dönemde bir tür orta yol önerisi olarak, "asimetrik bağlılık" [*supervenience*] adıyla gündeme gelmiştir. Bu kavram, zihinsel ve fiziksel nitelikler arasındaki ilişkiye dair geliştirilmiştir ki buna göre burada oluşsal anlamda birbirinden farklı iki nitelik seti söz konusudur: "Ancak bir nesnenin birinci sete ait niteliklerindeki her değişim, ancak ve sadece, ikinci sete ait (bu anlamıyla, temel) niteliklerde bir değişim olmuşsa mümkündür" (Sawyer, 2004: 267).

1960'larda davranışçılığa karşı bilişselciliğin yükselişiyle birlikte, zihin ile beyin arasındaki ilişkinin mahiyetine dair tartışma tekrar gündeme gelmiştir. Bir tarafta, zihnin biyolojik beyinden başka bir şey olmadığını savunan indirgemeci ve eliminativist yaklaşımlar, diğer tarafta ise zihin ve beynin birbirinden ayrı şeyler olduklarını söyleyen düalistler yer almaktadır. Belirivermecilik burada da bir üçüncü yol olarak devreye girmiş ve genellikle "indirgemeci olmayan materyalizm" (Sawyer, 2001: 554) olarak adlandırılmıştır. İndirgemeci olmayan materyalizm, zihinsel niteliklerin fiziksel niteliklere indirgenemeyeceklerini ve aslında fiziksel beyin üzerinde nedensel güce sahip olabileceklerini sa-

vunmuştur.[41] Bu tartışma halen bilim felsefesi alanında sürmek tedir. Hatta yakın dönemlerde, tıpkı bazı metodolojik bireycilerin kendi pozisyonlarının belirivermecilikle tutarlı olduğunu iddia etmesi gibi (bunun 'zayıf metodolojik bireycilik'e tekabül ettiğini birazdan 'mekanizma' tartışmasında göstereceğiz), belirivermeciliğin indirgemecilikle uyumlulaştırılabileceğini savunan bilim felsefecileri de bulunmaktadır (Sawyer, 2001: 554).

1970'lerin ortalarından itibaren Roy Bhaskar'ın çalışmaların da cisimleşen eleştirel realizmin belirivermekavrayışı ise, doğrudan indirgemecilik karşıtlığıyla karakterize olmuştur. Burada ilk kez, belirivermenin doğrudan belirivermiş niteliklerin ve nesnelerin oluşumuyla ve 'nedensel güç'leriyle bağlantılandırıldığı bir çerçeve söz konusu olmuştur: Belirivermiş bir nesnenin nedensel gücü, onu oluşturan parçaların nedensel güçlerinin toplamı değildir. Klasik su örneğinden gidersek, H_2O'nun sahip olduğu nedensel gücü (sözgelimi, ateşi söndürme gücünü), hidrojen ya da oksijen atomlarında bulamayız (hatta gaz olarak hidrojen yanıcı, oksijen ise yakıcıdır). Üstelik su, yani H_2O, bir 'nesne' olarak, başka nesnelerle tepkimeye ya da ilişkiye girerek belirli bir kimyasal etkimeye ya da yeni nesnelerin belirivermesine yol açabilir: Demiri paslandıran da, çeliği güçlendiren de sudur. Tersten düşünüp örnekler verirsek, bir karıncayı hangi kimyasal ya da fiziksel testlere tabi tutarsak tutalım, karıncaların topluluk olarak gösterdikleri davranışların nedenini bulamayız. Ya da Marx'ın örneğiyle, bugüne dek hiçbir kimyager, altın denen nesnenin bileşiminde 'değişim değeri' diye bir şey bulamamıştır. Kısacası burada söz konusu olan; her biri ayrı bütünlük ilkeleriyle tanımlanabilecek şeylerin, bu ilkelerle tanımlanamayacak başka bir bütünlük içinde bir araya gelişleri, böylece 'bütün' oluşlarına dair bir kavrayıştır.

Belirivermeciliğin sosyal bilimlerdeki tarihinin temel olarak iki rota izlediği sanırım söylenebilir. İlki; Marx'ın önünü açtığı, "sosyal hayatı altta yatan yapılar aracılığıyla açıklamaya" çalışan ve söz konusu yapıların "bu yapılardaki nedensel mekanizmaların keşfi ile kavranabi[eceğini]" (Keat ve Urry, 1994: 117) söyleyen ve 'sosyal olan'ı bir ilişkiler ağı olarak gören realist hattır. İkincisi ise; Durkheim'ın önünü açtığı, 'kolektif temsiller' kavramı aracılığıy-

41. Ama indirgemeci olmayan materyalizm, "asimetrik bağlılık" argümanına da uygun olarak, tek gerçekliğin fiziksel beyin olduğunu savunmaya devam etmiştir ve bu vurgunun yapı-birey ilişkisinde neye dönüşeceğini birazdan göreceğiz.

la 'sosyal olan'ı normatif karakteriyle tanımlayan ve kimi zaman 'anlam sistemleri' kavrayışı vasıtasıyla Lévi-Straussçu antropolojiyle ve Saussurecü dilbilimiyle temasa geçebilen bütüncü hattır. Her ikisinde de sosyal olanın bireyler toplamından başka ('fazla' ya da 'üstün' değil, *başka*) bir şey olduğu vurgusu oldukça açıktır. Ama bunu, belirivermeci jargonla en net ifade eden Durkheim olmuştur:

> Belirli türlerde öğeler birleştiklerinde, bunun bir sonucu olarak yeni bir fenomenin oluşması sağlanıyorsa, bu fenomenin, öğelerin her birinin içinde değil de, bu öğelerin birleşmesiyle oluşan kendiliğin içinde kavranması gerekmektedir. Canlı hücrenin sadece kimyasal parçacıklardan oluşması gibi, toplum da sadece bireylerden oluşur. Fakat öte yandan, hayatın karakteristik fenomenlerinin hidrojen, oksijen, karbon ve azot atomlarının içinde yer almasının olanaksız olduğu da açıktır (Durkheim, 2003: 27).

Aradaki ayrımlar aşikârdır ama burada bizim için önemli olan; her iki kavrayışta da, 'sınıfsal yapılar' ya da 'sosyal olgu' tanımlarında içerilen bir şey olarak, sosyal yapıların bağımsız ontolojik varlıklar olduklarını ve bu veçhile aşağıya-doğru nedensel güce sahip olduklarını tespit etmektir. Temel iddia şudur: *Belirivermiş olan, beliriverdiği andan itibaren varlık kazanır ve nedensel güce sahip olur*. Bu, meselenin aşil topuğudur ve aşağıda bazı yakın dönem yaklaşımlara yönelik geliştireceğim bütün itirazlar da buna dayanacaktır.

Benzer bir tartışmanın, biraz daha sofistike bir biçimde, 'sosyal mekanizmalar'ın ne oldukları meselesi üzerinde de döndüğü söylenebilir. Burada iki temel mekanizma kavrayışı söz konusudur: Metodolojik bireyci mekanizma kavrayışı ve realist mekanizma kavrayışı. Her ikisinin de ortak noktaları, Hempel'in teorisinde en sofistike ifadesini bulan empirist nedensellik anlayışına karşı çıkmaları ve nedenselliği mekanizmaların işleyişinde aramalarıdır.[42] Dolayısıyla aralarındaki temel fark, bu mekanizmaların mahiyetine dairdir ve bu bizi tam da beliriverme meselesine götürür. Zira 'sosyal olan'ın belirivermiş olduğu kabul ediliyorsa, indirgenemez sosyal mekanizmalar tanımlamak, değilse tam aksini savunmak gerekir.

42. Metodolojik bireyci mekanizma kavrayışına bir örnek olarak: "Doğurgan mekanizmaların araştırılması, gerçek [*genuine*] nedensellik ile olumsal [*coincidental*] bağlantıyı ayırt etmede bize yardımcı olur ve gözlemlediğimiz şeyi niçin gözlemlediğimize dair kavrayışı artırır" (Hedström ve Swedberg, 1998: 8-9).

Dolayısıyla bu temel fark, ilkin mekanizmaların mahiyetine dair sergilenen nominalist jestte kendisini gösterir: "Hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde mekanizmalar, çoğunlukla gözlemlenemeyen analitik inşalardır (...) Mekanizmalar (...) gözlemlenebilir olaylar arasında hipotetik bağlantılar sağlayan analitik inşalardır" (Hedström ve Swedberg, 1998: 13). Nitekim bunun hemen ardından, bu çalışma içerisinde oldukça aşina olduğumuz bir hamle gelir: "Analitik yaklaşımın temel özelliği, analiz edilmek istenen durumun ilkin analitik bir modelinin (bir 'ideal tip'in) inşa edilmesiyle işe başlamasıdır" (Hedström ve Swedberg, 1998: 13). Hemen anlaşılacağı üzere 'durum' ve 'ideal-tip' vurguları, Popper-Weber sentezine işaret etmektedir.[43]

Mekanizmaları analitik inşalar olarak gören bu yaklaşımın, her ne kadar epistemolojik empirizmi (yani, empirist nedenselliklik anlayışını) reddetse de, ontolojik empirizme dayandığı hemen saptanmalıdır. Çünkü bu çerçeve, 'reel olan'ı gözlemlenebilir olmakla tanımlamaktadır. Nitekim şu söylenenler şaşırtıcı değildir: " 'Makro-düzey mekanizmalar' gibi şeyler yoktur" (Hedström ve Swedberg, 1998: 24). Ya da başka bir anlatımla: "Bir 'sınıf', mesleki sıfatların inşa edilmiş bir toplamından başka bir şey değildir ve nedensel bir fail olamaz" (Hedström ve Swedberg, 1998: 11). Buradaki, metodolojik bireycilik karşıtlığını doğrudan metodolojik kolektivist olarak yaftalayan hamle ('bir fail' olarak 'bir sınıf') bir kenara konursa, bu çerçevenin, rasyonalite ilkesine dayalı klasik metodolojik bireyciliği devam ettirdiğini ve eğer gerçekten 'mekanizma' tanımına uygun davranmak isteniyorsa, Elster'ın yaptığı gibi, biyolojist-indirgemeci programı ve buna uygun mekanizmaları devreye sokması gerektiğini söylemek gerekir. Tabii bu durumda, bunların neden hâlâ 'sosyal mekanizmalar' olarak adlandırıldığının cevabını vermek de benim değil, bu çerçeveyi kuranların meselesidir.

Öte yandan, "makro-mikro mekanizmalar"ın ve "mikro-makro mekanizmalar"ın varlığını kabul eden bu çerçeve (Hedström ve Swedberg, 1998: 21-23), bu özelliğiyle, çalışmamızın başında reddettiğim 'zayıf metodolojik bireycilik'e tekabül etmektedir. Burada, "belirivermiş sosyal niteliklerin var oldukları" ama "nedensel güce sahip olmadıkları" iddiası söz konusudur (Sawyer,

43. Nitekim yazarların aynı dönemde kaleme aldıkları başka bir makale, bu sentez niyetini açıkça gözler önüne sermektedir. Bkz. Hedström vd, 1998.

2004: 264-265). Bu tutum, 'zayıf metodolojik bireycilik' konumlanmasını bir kez de sosyo-ontolojik zeminde reddetme imkânı sağlamaktadır. Çünkü bir şeye 'var'lık atfında bulunmak iki türlü mümkündür: Ya empirist bir tavır alınarak *gözlemlenebilirlik* kriteri devreye sokulmalı ya da realist bir tavır alınarak *gerçek etkide bulunabilirliğe* atıfta bulunulmalıdır. Buradaki 'zayıf metodolojik bireyci' pozisyon, bizzat kendi ontolojik empirizminden dolayı, sosyal niteliklere empiristçe bir varlık atfedemez; çünkü bu, metodolojik bireyciliğin ontolojik tezini yerle bir eder. Öte yandan, sosyal niteliklere realistçe bir varlık da atfedemez; çünkü bu da, sosyal niteliklere nedensel güç vermek demektir. Öyleyse şunu söyleyebilirim: Metodolojik bireyciler, tutarlı bir metodolojik bireycilik savunusunun gerektirdiği mutlak nominalizmin sosyal araştırmayı imkânsızlaştıran karakterini hem sürekli karşılaştıkları teorik itirazlar sayesinde hem de bizzat kendi araştırma pratiklerinde fark etmişlerdir. Gelgelelim, kendi teorik çerçeveleri içerisinde, sosyal niteliklere herhangi bir varlık atfında bulunmaları da mümkün değildir. Bu durum, 'zayıf metodolojik bireycilik'in 'sosyal niteliklerin var olduğu' kabulünü salt bir retoriğe dönüştürür: Mantıksal olarak ise, "sorulmamış soruyu cevaplanmış kabul etme" [*begging the question*] hatasına düşülmüştür. Dolayısıyla tekrarlarsak, tek tutarlı metodolojik bireyci pozisyon, Elster'ın da vardığını gördüğümüz üzere, indirgemeci pozisyondur:

> Bireyci, sorulmamış soruyu cevaplanmış kabul etme ithamıyla karşılaşsaydı eğer, basitçe, bireylere indirgemeyi, yani durumsal mantığı bireylerin eğilimleri ve inançları vasıtasıyla açıklamayı seçecekti. Ancak bu, sosyal bağlamı bireyin içerisinde inşa etmek demektir. İstihdam ilişkilerinin durumsal mantığı, örneğin, bireylerin belirli biçimlerde eyleme eğilimleri aracılığıyla tanımlanıyorsa, bu durumda bireylerin eğilimlerini mevcut sosyal bağlam aracılığıyla tanımlayan bir açıklama geliştirilmiş olabilirdi. Başka bir deyişle, 'sosyal' ilişkilerin sabit zihin durumlarının ya da başka bir şeyin dolaysız bir ifadesi olduğunu söyleyen, psikolojik bir açıklama üretilmeye çalışılmadığı müddetçe, bireylerin eğilimlerine atıfta bulunmak, bireylere indirgemeyi garanti etmek için yeterli değildir (Cruickshank, 2003: 32).

İlerleyen kısımlarda etraflıca ele alacağım üzere, sosyal mekanizmalara yönelik realist kavrayış ise, yapılarla aynı biçimde mekanizmaları da belirivermeci ifadelerle tanımlar: "...doğurgan mekanizmalar, şeylerin nedensel güçleri olarak var olurlar"

(Bhaskar, [1975] 2008: 40). Burada, tabakalaşmış bir ontoloji kavrayışı söz konusudur; yani gerçeklik, yassı değil tabakalaşmış bir niteliğe sahiptir ve bu, farklı bilim dallarının var olmasının sebebidir. Öyleyse, kabaca, temel bilim dallarının farklı gerçeklik düzlemlerini ve buralarda işleyen mekanizmaları araştırdıkları söylenebilir. İndirgemeci program, "[b]ir düzeyle ilişkili mekanizmaların daha üst-düzeylerdeki mekanizmaları açıkladığı kabul edilirse, daha alt düzeydeki bilim yerleştiğinde onun daha üst bir düzeyin yerini alabilmesi[nin] mümkün" (Benton ve Craib: 2008: 161-162) olduğunu savunur. Bu program, bilindiği üzere son tahlilde, tüm mekanizmaların bir gün fiziğin temel mekanizmalarına indirgenebileceği inancına yol açar.

Benton, indirgemeciliğin neden işleyemeyeceğine ilişkin üç sebep sunmaktadır. İlk olarak; "daha alt düzeydeki bilim sadece (en fazla) daha üst-düzeydeki *mekanizmaların* oluşumunu açıklayabilir. Daha alt düzeydeki bilim bu mekanizmalara sahip yerleşik güçlerin ne zaman ve hangi etkide bulunduklarını açıklamaz". İkinci olarak; "daha üst-düzey mekanizmalar oluştuğunda, onların etkinlikleri alt düzey mekanizmalar üzerinde etkilere sahiptir". Üçüncü sebep ise bizzat belirivermenin kendisidir: "... düzeyler ve belirli bilimler arasındaki ilişki, bir ölçüde, daha üst düzeylerdeki varlıkların alt düzey varlıkların özellikleri temelinde gelişen öngörülmeyen özellikler ve güçlere sahip olma biçimiyle açıklanır" (Benton ve Craib: 2008: 162-163).

Benton'ın bu argümanlarını sosyal mekanizmalara tercüme edersem; (a) sosyal mekanizmaların nasıl ve nerede etkide bulanacaklarını psikolojik ve biyolojik mekanizmalara giderek açıklayamayız, (b) sosyal mekanizmalar, daha alt düzey varlıklar, yani birey-failler üzerinde nedensel güce sahiptirler ve (c) bu nedensel güç, birey-faillerin varsayılan güçlerine atıfla açıklanamaz.

Bu realist tezlere karşılık, 'birey-özne'yi koruma amacı taşıdığı kuşkusu uyandıran ve 'beliriverme'nin tarihinden çıkarsanan birbiriyle bağlantılı iki argüman tekrar gündeme getirilmiştir. İlki, bileşkeler [*resultants*] ile beliriverenler [*emergents*] arasındaki ayrımdır. Bu ayrımı oldukça yakın dönemde gündeme getiren Elder-Vass'a göre metodolojik bireycilik, bir tür eliminativist indirgemeciliktir ve sosyal kendiliklerin belirivermiş ve nedensel güçlerini kabul etmediği için reddedilmesi gerekir. Bu aşikârdır. Ama öte yandan, "önerilen indirgemenin, belirivermiş nitelik-

leri gerçekten baskıladığını ispat[lamadan]" (Elder-Vass, 2010: 84), onu salt *a priori* zeminde tasfiye etmek yanlıştır. Elder-Vass, buna örnek olarak, "demografik dağılımlar"ın ya da "kitleler"in belirivermiş [*emergent*] değil bileşke [*resultant*] nitelikler olduklarını ve dolayısıyla indirgenebilir karakter taşıdıklarını belirtmektedir. Gerçekten de, sosyolojiye *konu* olan her şeyi bütüncüler gibi *a priori* indirgenemez görmek yerine, indirgenip indirmediklerini test etmek gerekir. Gelgelelim hemen şunu vurgulayalım: Demografik dağılım ya da kitle, sosyal bilimlerin *nesne*si, yani belirivermiş bir bütünlük değildir ki bunu zaten Elder-Vass da kabul etmektedir. Dolayısıyla bu noktada şöylesi bir ayrıma gidilebilir: Sosyal bilimler, kuşkusuz, tıpkı demografik dağılım ya da kitle gibi bileşke niteliği gösteren ve dolayısıyla indirgenebilen pek çok şeyi *konu* edinebilir ama bunlar, sosyal bilimlerin, bizzat özerk bir bilgi alanı olmalarını sağlayan *alana-özgü nesne*leri değildirler. Alana-özgü, belirivermiş nesne 'sosyal yapı'dır ve indirgenemez. Tersten söylersek; indirgenebilir olan zaten sosyal bilimlerin *nesne*si değildir.

Bununla bağlantılı ikinci argüman ise, 'asimetrik bağlılık' argümanıdır. Zihinsel ve fiziksel nitelikler arasındaki ilişkiye dair zihin felsefesi alanında geliştirilen bu argüman, hatırlanacağı üzere, yüksek-düzey niteliklerdeki her değişimin, ancak ve sadece, alt-düzey (bu anlamıyla, temel) niteliklerde bir değişim olmuşsa mümkün olduğunu savunmaktaydı. Nitekim Sawyer, bu asimetrik bağlılık argümanının yapı ile birey arasındaki ilişkiye uygulanabileceğini ve buradan bir "indirgemeci olmayan bireycilik" türetilebileceğini iddia etmektedir.[44]

Bu iddia, yukarıda indirgemeci olmayan materyalizm yaklaşımında da gördüğümüz üzere, fizikalist bir temele dayanmaktadır. Nitekim indirgemeci olmayan materyalizmin temel ontolojik varsayımı, yalnızca fiziksel maddeler vardır, varsayımıdır: Yani, belirivermiş zihinsel süreçler söz konusu olsa da, zihin bir 'nesne' değildir. Sawyer, gerek bireyci gerekse kolektivist olsun, pek çok sosyoloğun da paralel bir ontolojiye dayandığı söylemektedir: Sadece bireyler vardır. Sawyer bunu "ontolojik bireycilik" olarak adlandırır (Sawyer, 2011: 555). Ancak metodolojik bireycilerin en temel hatası, ontolojik bireyciliğin kaçınılmaz olarak metodolojik

44. Asimetrik bağlılığa dayalı bireyciliğin bir diğer önemli savunucusu için bkz. Tuomela, 1989.

bireyciliği gerektirdiğini düşünmeleridir (Sawyer, 2001: 565).[45] Dolayısıyla 'zihinsel süreçler'i 'sosyal süreçler'le benzeştiren bir akıl yürütme vasıtasıyla denebilir ki; indirgemeci olmayan bir bireycilik mümkündür ve aynı anlama gelmek üzere, 'zihin' gibi 'sosyal yapı' da bir nesne değildir.

Sawyer, asimetrik bağlılık argümanını aynen sosyal-birey ilişkisine uygular. Buna göre fiziksel bir alt-düzey (yani, birey) söz konusudur ama bu, sosyal süreçlerin doğrudan bireysel süreçlere indirgenebileceği anlamına gelmez: Çünkü tıpkı zihin felsefesinin kanıtladığı gibi, 'ağrı duymak' gibi zihinsel bir süreç, farklı nörofizyolojik süreçlerin bir ürünü olabilir. Yine de 'ağrı'yı nörofizyolojik niteliklerden bağımsız düşünemeyiz; başka bir deyişle, fiziksel temelde (nöronlarda ya da bireylerde) bir değişim olmadan, belirivermiş (zihinsel ya da sosyal) süreçlerde bir değişim söz konusu olamaz.[46]

O halde bu çerçevenin belirivermeyi nasıl kavradığı sorusu önem kazanmaktadır. Sawyer, belirivermiş süreçlerin nedensel güce sahip olabileceğini ama bunun özerk bir varlık atfı anlamına

45. Yine de Sawyer'a göre "asimetrik bağlılık, metodolojik bireyci tarzda mekanizma tanımıyla tutarlıdır: Her sosyal sistemin belirli bir bireyler sistemi tarafından 'gerçekleştirilmesi' ya da 'yerine getirilmesi' gerektiği ve her sosyal niteliğin bu sistem aracılığıyla tanımlanabilir bir mekanizmadan neşet ettiği fikri" (Sawyer, 2004: 267).

46. Aynı argümanın fenomenolojik bir çerçeve içerisinde savunulduğu bir örneği aktarmak, bu noktada ilginç olabilir. Buna göre, "öznelerarasılığın bir özelliği olarak karşılıklılık, bireysel *kimliklerin* en azından kısmen sosyal ilişkiler tarafından teşkil edildiğini kabul eder; ama bu, komünitelerin bireyler üzerinde *ontolojik* önceliği anlamına gelmez. Zira bireylerin iletişimsel etkileşimi, kolektif, sosyal 'kişilikler'in kurucusudur" (Bianchin, 2003: 643). Dolayısıyla denebilir ki; "komünitelerin oluşumu, özgür ve eşit niyetli failler olarak bireylerin karşılıklı birbirini tanımasına *ontolojik olarak bağlıdır*. Ama bu, sosyal nitelik ve düzenliliklerin salt psikolojik nitelik ve düzenliliklerin toplamına indirgenebileceği anlamına gelmez" (Bianchin, 2003: 644). Niyetsel psikoloji, sosyal bilimlerde temel bir rol oynar ama bu, indirgemeye imkân vermez. Çünkü sosyal ve psikolojik nitelikler farklı ontolojik düzlemlerde bulunurlar, her ne kadar aynı ontolojik alanın parçaları olsalar da. Zihin ontolojisinde sosyal olan psikolojik olanı takiben meydana gelir; tıpkı doğa ontolojisinde biyolojik olanın fiziksel olanı takiben meydana gelmesi gibi: "Sonuç olarak sosyal bilimler, epistemolojik olarak niyetsel psikolojiyle süreklilik arz etseler de, teorik olarak ona indirgenemezler; çünkü sosyal düzenlilikler, ancak ve ancak, bireysel düzlemde ilgili psikolojik olaylar vuku bulduğu müddetçe varlıklarını sürdürebilirler: Sosyal bilimlerdeki açıklamalar, (...) 'durumsallık'ın niyetsel ilişkilerinde dışa vurulan 'motivasyon kaynaklı nedensellik'e bağlıdır" (Bianchin, 2003: 645). Yazar, "hermeneutik bireycilik" tanımı altında yaptığı bu çıkarımların, indirgemeci olmayan bir "metodolojik bireycilik" olduğunu savunmaktadır.

gelemeyeceğini söylemektedir: "Beliriverme, bir gerçeklik niteliği değildir; daha ziyade, dünyaya dair eksik bilgimiz hakkında bir ifadedir" (Sawyer, 2001: 560). Buna dair eleştirilerimi dört noktada toplayacağım.

İlk olarak, bu son ifadenin, Watkins'in "yarı-yolda-kalmış açıklamalar" argümanıyla bağlantısı son derece açıktır. Söylenen kabaca şudur: Bugün için, bilgimizin eksikliğinden dolayı, 'beliriverme' gibi geçici, "yarı-yolda-kalmış açıklamalar"ı kabul etmek durumunda olabiliriz; ama bilimlerin nihai ufku, fizikalist indirgemedir.

İkinci olarak "ontolojik beliriverme"yi reddeden bu çerçeve (Sawyer, 2001: 569), fizikalizmin *ontolojik empirizm*inin en net biçimde gözler önüne serilmesini sağlamaktadır. Çünkü bu çerçeve, tıpkı fiziksel beyin gibi 'fiziksel birey'in de gözlemlenebilir olmasından hareket etmektedir.

Üçüncü olarak ontolojik belirivermenin reddedilmesi, 'fiziksel beyin'in maddiliğinin açıklanmasını da imkânsızlaştırmaktadır. Çünkü eğer ontolojik beliriverme söz konusu değilse, bu durumda 'fiziksel beyin', nöronlar vs toplamından başka bir şey değil demektir ve öyleyse 'fiziksel beyin'i bir 'bütünlük', bir 'nesne' olarak tasavvur etmek de mümkün olmayacaktır.

Dördüncü olarak Sawyer (2001, 2004), sürekli 'zihin felsefesindeki kanıtlar'dan bahsetmektedir; dolayısıyla 'zihinsel' ile 'sosyal' burada birebir benzeştirilmektedir. Bu da bizi, bu başlık altında son olarak değineceğim bir meseleye, yani *bir alandaki belirivermenin dolaysızca başka bir alana dayatılması* meselesine götürür.

Bununla ne kastettiğimi daha net ifade edebilmek için, Althusser'in (1990: 124-142) Jacques Monod'ya yönelttiği eleştirileri irdelemek faydalı olacaktır. Monod'nun 30 Kasım 1967 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayımlanmış *Collège de France*'da verdiği açış dersini ayrıntılı bir incelemeye tabi tutan Althusser, DNA'nın keşfi ile birlikte belirivermenin[47] biyoloji teorisindeki anlamının devrimci dönüşümü üzerine yoğunlaşmaktadır.

Althusser'e göre burada, öncelikle dirimselciliğe ve bununla doğrudan bağlantılanan teolojik-spiritüalist felsefi görüşlere kökten bir reddiye söz konusudur. Bu reddiye, beliriverme ile te-

47. Metnin Türkçe çevirisinde "*emergence*" kavramı "ortaya çıkış" olarak karşılanmaktadır. Bu yüzden, Althusser'in Monod kritiğini aktardığım pasajlar içerisinde bunların hepsini "beliriverme" olarak değiştireceğim.

leonomi arasında eskiden hüküm süren ideolojik ilişkinin kopa rılmasına (yani "eğer hayat maddi dünyada belirdiyse, bu doğal ya da tanrısal bir ereği gerçekleştirmek içindir" görüşünün yad sınmasına) imkân sağlamıştır. İşte DNA, 'beliriverme'yi teleolojik karakterden kurtaran keşfin ta kendisidir: "Canlı sistemler mad di dünyada 'belirivermişlerdir' (özgül özelliklere sahip 'karmaşık yapıların mevzii olarak belirivermeleri'). Bu 'beliriverme' açıkça maddeci bir eğilim içinde düşünülmektedir: bu 'beliriverme' 'fi zik bir dayanağa' sahiptir: DNA" (Althusser, 1990: 129). Böylelikle Monod, hem dirimselciliği hem de mekanikçiliği devredışı bıra kan bir belirivermeden bahsetmektedir ve bu, Althusser'a göre çığır açıcı bir materyalist kavrayıştır.

Gelgelelim Althusser'e göre Monod, biyolojideki bu materya list kavrayıştan "insanlığın doğuşuna dair bir teori" üretmeye kal kıştığı an, 'beliriverme'nin tüm materyalist içeriğini idealist bir çerçeve içerisinde yeniden tanımlamış olmaktadır. Çünkü bu çer çeve, "insanı yaratan dildir" teziyle sonuçlanmaktadır. Monod, bu tezi savunurken hâlâ materyalist olduğunu düşünmektedir; çün kü ona göre dilin kökeni tinsel olmayıp kazara bir belirivermedir ve bunun biyofizyolojik dayanağı da "insan sinir sisteminin duyu melekeleridir". Oysa bu, "insanların toplumsal varoluşlarını[n], düşüncelerinin tarihi de dahil olmak üzere, yalnızca biyonöro lojik mekanizmalarla açıkla[n]abileceğini" savunmak demektir. Althusser şunu derken haklıdır: "Biyolojik yasaları hiçbir bilimsel gerekçeye dayanmaksızın, insanların toplumsal varoluşları için de geçerli saymak mekanikçiliktir" (Althusser, 1990: 132). Althusser, Monod'nun bu tür bir mekanikçiliğe düşmesinin teorik sebebini izah ederken, bu çalışmada savunduğum 'beliriverme' açısından can alıcı bir noktayı yakalamaktadır:

> Belirli bir bilimin (burada biyolojinin) maddeci içeriğinin genişletilerek başka bir bilimin nesnesi için kullanılması idealist bir tutumdur. Belirli bir bilimin maddeci içeriğinin bu idealist kullanımı, başka bir gerçek nesnesi olan bir ikinci bilime, birinci bilimin maddeci içeriğinin empoze edilmesidir (Althusser, 1990: 133).

Bu tutum, Monod'yu, sosyal tarihte doğal seçilim mekanizması aramaya sürüklemişti; tıpkı Malthus'un kötü ünlü teorisinde ya da bizzat Darwin'in sosyal hayatla ilgili bazı metinlerinde yaptığı gibi. Nitekim Monod, belirivermenin biyoloji teorisindeki spesifik-ma-

teryalist anlamını gayri meşru bir biçimde genişlettiğinde, hem belirivermeyi her yeni bir şey ("yeni bir düşünce", "yeni bir olay") ortaya çıktığında kullanılabilecek bir sihirli değneğe dönüştürmüş oldu hem de belirivermeyi sosyal alanda bu alana özgü bir biçimde değil, biyolojiye özgü bir biçimde işlettiği için, sosyal tarihte bir doğal seçilim mekanizması aramaya yöneldi. Monod, vardığı noktada, "istila gücü olan düşünceler"den, "asalak türler gibi yok olmaya açık düşünceler"den, "katılıkları nedeniyle önüne geçilmez bir şekilde ölüme mahkûm düşünceler"den söz etmekteydi.

Burada savunduğum beliriverme kavrayışı açısından, Monod'da ya da genel olarak Sosyal Darwinizm'de görüldüğü üzere sosyal tarihte doğal seçilim mekanizması aramak ile yukarıda görüldüğü üzere 'zihinsel'i 'sosyal'le, 'birey'i de 'nöron'la benzeştirmek, aynı yanlış mantığın ürünüdür. Sosyal bilimlerde bir 'beliriverme' tanımlanacaksa, bu, alana-özgü bir biçimde tanımlanmalı ve buna uygun olarak da, ilgili özgün mekanizmalar sergilenmelidir. Ontolojik beliriverme kavrayışı, hem muhtelif bilimlerin nesne ve mekanizmalarının kavranmasındaki eşmantığı hem de her bir düzeydeki nesne ve mekanizmaların özgün beliriverme süreçlerini kavramaya imkân sağlar. Nitekim 'sosyal ontoloji', sosyal bilimlerin nesne ve mekanizmalarının beliriverme süreçlerini araştıran bilgi alanının adıdır.

Temel bilimsel-ontolojik kavrayış olan belirivermeyi böylece serimledikten sonra, artık alana-özgü ontolojilerin (konumuz bakımından, sosyal ontolojinin) sınırına yaslanmış olduk. Yani artık 'Nesne'den 'sosyal nesne'ye varmış olduk.

Alana-Özgü Ontoloji: Sosyal Ontoloji

Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, varlığı hemen fark edilebilecek ama aslında derin anlama sahip bir farklılık vardır:

> Doğa bilimlerinde, *molekül*, *kara delik* ya da *şempanze* gibi bir kavramı kullanmak, sözgelimi eğer hangi kendilikler alanının bu kavrama atıfta bulunduğuna, nelerden teşkil olduğuna, bu tür bir kendilik haline gelmesi için parçalarının nasıl yapılanması gerektiğine, (...) bu kendiliklerin nasıl varlık kazandığına ve varlıklarını nasıl sürdürdüklerine dair bir kavrayış söz konusu değilse, tahayyül edilemez bir şey olacaktır. Oysaki sosyal bilimciler, bu tür soruların bazılarını ya da tamamını göz ardı ederek, *söylem*, *devlet*, *kurumlar*, *değerler*, *değer*, *para* ve *failler* gibi kavramları gönül rahatlığıyla kullanmaktadır (Elder-Vass, 2010: 64).

Bu farklılık çoğu zaman alanımızda doğal karşılanır: Tüm bu adı geçen kavramlar hepimize *aşina* değil midir? Bunların *ne olduğunu* zaten *bilmiyor muyuz*? Oysa bu pasajın anlatmaya çalıştığı şey oldukça nettir: Eğer sosyal bilimci, sistematik bir sosyal ontolojiye girişmezse, örnekleri verilen kavramların işaret ettiği şeyleri oldukları gibi kabul etmesi ve dolayısıyla da ortakduyuya (ya da *doxa*'ya, kanaatler dünyasına) teslim olması kaçınılmazdır. Demek ki bugüne dek sadece kriz dönemlerinde gündeme gelen ontolojik düşünme, aslında bir bilim alanını var eden temel düşünsel etkinliğin adıdır; sosyal bilimcinin, kullanıma soktuğu her kavramın ontolojik hesabını, yukarıdaki pasajda aktarılanlara benzer sorular sorarak vermesi şarttır. Zira her bilimsel etkinlik gibi sosyalbilimsel etkinlik de ancak ve sadece ortakduyusal kanaatlerden koparak işe başlamak durumundadır. Bir şeye aşina olmanın onu bilmek anlamına gelmediğini Hegel'den beri[48] biliyoruz. Bunu, metafizik gerekçelendirmede kullandığım Badiou'nün terimleriyle söylersek, "durumun dili"nden koparak, bilimin hakikatini üreten "olaya sadakat" göstermek, yani "[bu] hakikatin kaydedilmesini sağlayan bir özne-dili"ni (Badiou, 2006: 84, 85) teşkil etmek bir gerekliliktir.

Yine de temel sorun, aslında çoğu zaman, sosyal bilimlerin bu tür *bildik* kavramları kullanmasından kaynaklanmaz; *bildik* kavramları *bilindikleri biçimiyle* kullanmasından kaynaklanır. Gerçekten de sosyal bilimlere konu olan şeylerin isimleri bildiktir, herkese aşinadır; yani adları ortakduyusal karakter sergiler: 'Devlet', 'aile', 'sınıf', 'din', buradan giderek 'hükümet', 'evlilik', 'şirket', 'sendika', 'mezhep', 'tarikat' vs. Hatta (Giddens'ın haklı uyarısını hatırlayarak) sosyalbilimsel araştırmaların, buralarda ulaşılan sonuçların ve yaratılan kavramların "geri-dönüşlü" karakterini, yani gündelik hayatta dolaşıma girme potansiyellerini göz önünde bulundurursak,[49] salt sosyal bilimlere özgü gibi gö-

48. "Tanıdık olan şey, *tanıdık* olmakla biliniyor demek değildir. Bilgide tanıdık diye önceden bir şey var saymak ve onu bu sebeple kabul etmek, kendini de, başkalarını da aldatmaktır. (...) Özne ve nesne vb; Tanrı, doğa, zihin, duyarlık vb pek iyi bilinen, geçerli temeller olarak konulmuş, sabit kalkış ve dönüş noktaları sağlayan şeyler gibi görülürler. Bilginin hareketi, bu yerinden kıpırdamaz noktalar arasında sallanır durur ve bu yüzden yüzeyde kalır. O zaman anlama ve tanıt, her insanın söylenen şeyi tasarımında bulup bulmadığını ve bunun ona tanıdık mı, yoksa yabancı mı geldiğini aramaktan ibaret olur" (Hegel, 1976: 84).

49. Sözgelimi bir suçlu, kendini savunurken psikolojinin popülerleşmiş kavramlarına başvurabilir veya evli bir çift, boşanma davasında, sosyolojik verilerden bahis

rünen pek çok kavramın kullanımının da aslında sadece sosyal bilimcilere özgü olmadığını görürüz: 'Kapitalist üretim tarzı', 'erkek egemen toplum', 'bürokratik elit', 'vesayet rejimi', 'toplumsal statü' vs. Tüm bunlar hep *bildiktir*. Ama bu bildik kavramları bilindikleri biçimiyle kullanmaktan vazgeçildiğinde, yani gerekli kopuş sağlandığında, sosyolojinin ortakduyudan kopuşu "bildik olanın bilmedikleştirilmesi"[50] şeklinde gerçekleşir; yani ortakduyusal kavram korunup, içeriği köklü dönüşüme uğratılır. Bugüne kadarki pek çok başarılı sosyalbilimsel araştırmada olagelen şey budur.

Bu dediklerimi biraz daha somutlaştırabilmek adına, sözgelimi din fenomenini ele alalım. Ortakduyu, bu fenomene dair bize gündelik hayatta yol gösterecek haritalar sunmaktadır (bu haritaların tüm sosyal pratikler açısından *koşulsuzca yanlış* olduğunu iddia ediyor değilim). Öte yandan, bilimsel düşüncenin ilk adımının ortakduyudan kopma gereği olduğu göz önüne alındığında ve bunun gereği olarak verili olanın ötesine geçildiğinde (yani, bildik olan bilmedikleştirildiğinde), bu fenomenin aslında bir *ilişkiler yumağı* olduğu fark edilir. Ama bu sadece bir ilk adımdır. Çünkü bunun ardından dahi kimileri, zayıf düşünce ürünü agnostik bir tutumla, tam da bu ilişkiler yumağının din denen eşsiz entiteyi var ettiğini söyleyerek, açıklanması gereken şeyi [*explanandum*] bir açıklayana [*explanan*], yani aslında bir bütün olarak "[a]çıklama[yı], açıklanması gereken şeyin fetişleştirilmesine" (Sohn-Rethel, 2011: 52) dönüştürüverebilirdi. Oysa bize göre; adına layık bir sosyal bilimin görevi, ele alınan fenomenin eşsiz olduğunu gösterip buradan sezgisel-idealistçe anlamlar türetmek değildir[51] (ki verili örnekte bu, ortakduyusal tutumun dolaysızca kabulü anlamına gelecektir). Bilimsel akıl yürütme bu yolu izlemez. O, söz konusu ilişkiler yumağını çözmeye başlar ve çeşitli düzlemlerdeki ilişkileri birbirinden ayrıştırarak ama aynı

açabilir veyahut bir siyasal partiye angaje olmuş biri, o siyasal partinin yayınlarından hareketle siyasetbilimsel saptamalarda bulunduğunu düşünebilir veyahut da bir felsefe grubu öğretmeni, sosyoloji ya da felsefe lisans mezunu olmasını başlı başına yeterli görüp kendini sosyalbilimci zannederek memleketten insan manzaralarına dair kalın çıkarımlarda bulunabilir. Örnekler sonsuzca çoğaltılabilir ama hepsinde aynı şey geçerlidir: Sosyal bilimlerin kavramları, bizzat sosyal gündelik hayata geri dönmüştür.

50. Bu kavramsallaştırma için bkz. Bauman, 2002: 24.

51. Bazı hermeneutikçi çevrelerde iddia edildiğinin aksine, Weber'in de bu hususta aynı görüşü paylaştığını ilgili bölümde sergilemiştim.

zamanda bunları nedensellik ilişkisi içinde birleştirerek, *zihinde somut* olarak yeniden kurar. Artık karşımızda, ortakduyusal niteliğe sahip eşsiz bir muğlaklık değil, sosyal, kültürel, psikolojik (ve hatta giderek antropolojik ve biyolojik) veçheleri ayrıştırılmış bir 'nesneler kümesi' vardır.

Öyleyse sosyal bilimci 'din' kavramını kullandığında, artık kökten farklı bir şeye işaret etmektedir. Kuşkusuz doğa bilimlerinin pek çok kavramı için bu durum söz konusu değildir. Peki, sosyolojinin ve genel olarak sosyal bilimlerin bu *gerçek farklılığı*, sosyolojinin amaçları açısından doğru mudur? Bence doğrudur; çünkü herkesin sıcak bir yuva gördüğü yerde, eğer sizin gözünüze belirli bir tahakküm mekanizmasının ipuçları çarpmıyorsa ve bunu adlı adınca ifşa etmiyorsanız, yaptığınız şey sosyal bilim değil demektir. Bourdieu'nün de dediği gibi:

> Sosyoloji şayet gözlemlediği bireyleri hareket ettiren kabloları ortaya koymayı kendi yegâne amacı olarak görseydi, yani işinin, kurallarını bilmedikleri bir oyunu kuklalarmışçasına oynuyor olsalar dahi yine de insanlarla ilgili olduğunu unutsaydı, velhasıl eylemlerinin anlamlarını insanlara iade etmeyi üstüne vazife bilmeseydi, belki de bir dakika bile uğraşmaya değmezdi (Bourdieu'den aktaran Robbins, 1991: 37).

Kuşkusuz her bilim, ortakduyudan koparak oluşturduğu bilgi birikimini tekrar ortakduyunun diline tercüme etme zorunluluğu duyar; bu, bilimlerin kurumsal karakterinin ve kurumsal olarak sürdürülebilirliğinin bir neticesidir. Nitekim popüler bilim dergilerinin gördüğü işlev de esasen budur. Ama bu tercüme işleminin sosyal bilimler açısından dolaysız bir anlamı daha vardır: Çünkü sosyal bilimler, her bilimsel etkinlik gibi doğası gereği özgürleştirici olmasının yanı sıra ama yine de onlardan farklı olarak, *dolaysız bir biçimde taraftır*; üretilen bilginin geri dönüşü çok daha dolaysızdır ve bu yüzden hızla dolaşıma girerek etki yaratır. Bhaskar'ın deyişiyle, "sosyal bilim sadece bir inceleme nesnesi *hakkında* değildir aynı zamanda bir dinleyici topluluğuna *yönelik*tir. Bu demektir ki sosyal bilim, ilke olarak daima üçlü bir ilişkinin tarafıdır ve fiili veya muhtemel bir dinleyicinin karşısında, potansiyel bir (yanlış-/dez-)enformasyon, açıklama, haklılaştırma vs kaynağı olarak durur" ([1979] 1998: 59).

Sosyal Yapı Kavrayışları

Sosyal bilimlerin nesnesi, sıkça zikredildiği üzere, 'sosyal yapılar'dır. 'Sosyal yapı'nın muhtelif anlamlarına dair bir tartışmayı birazdan gerçekleştireceğim. Ama önce, metodolojik bireyci tezin karşısında, sosyal yapıların ontolojik meşruiyetine dair kanıtlar sunalım.

Bunlardan ilkini, *ortakduyusal kanıt* olarak adlandıralım. Bu, en basit anlamıyla, her birey-failde karşılaşabileceğimiz ortakduyusal bir bilgi olarak, sosyal hayat içerisinde gücünün yetmediği ya da kendisini bazı belirli davranışlarda bulunmaya zorlayan bir şeylerin var olduğu bilgisidir. Metodolojik bireyci buna hemen, bunların aslında sadece bireylerin zihinlerinde var olduğunu, dolayısıyla sadece nominal bir karakter taşıdıklarını söyleyerek karşı çıkacaktır. O halde buna, sosyal bilimler tarihine baktığımızda sıkça karşımıza çıkan iki temel içgörüyü ekleyelim. Bunlardan ilki en rafine haliyle şöyle ifade edilebilir: "...toplumsal düzen içinde normal dönemlerde göze çarpmayan yapıları görünür kılan krizlerin ortaya çıkışı" (Benton ve Craib, 2008: 172). Bir an olsun düşündüğümüzde bile, sosyal hayatın pek çok alanına dair sosyal bilimcilerin geliştirdiği yeni kavramsallaştırmalarda bu içgörünün cisimleştiğini hemen fark ederiz. Gerçekten de ekonomik, politik ve sosyal krizler, adeta sosyal bilimcilerin laboratuarı gibi işlev görürler. Bir diğer içgörü ise, teorik temelleri ancak kapsamlı ve derinlikli bir faillik tartışmasında ortaya konabilecek ama yine de sosyal bilimcilerin bizzat kendi pratiklerinden bildikleri bir içgörüdür: Sosyal yapılar, çoğu zaman, sınırları zorlandıkça görünür hale gelirler. Bu içgörünün, biyografik öykülerden tutun da çeşitli toplumsal hareketlere dek geçerlilik gösterdiğini hemen fark ederiz: İşçi sınıfı, kendisini örgütleriyle tarihsel bir aktör olarak oluşturarak tarih sahnesine ve burjuva kamusal alanına baskın vermeseydi, temel sömürü mekanizması ve bunun altında yatan yapısal ilişkiler bu denli net görünür ve kavranır olabilir miydi? Feminist hareketin direngen faaliyeti olmasaydı, patriyarkal yapı ve mekanizmalar ve bunlara dair üretilmiş bilgi bu denli açık ve sofistike bir hale bürünebilir miydi? Hatta ve hatta, sömürü ve tahakküm mekanizmalarını ifşa eden bu tür hareketler olmaksızın, metafizik-ontolojik bir bütünlük olarak Toplum tasavvur edilir bir şey olabilir miydi? Nitekim muhafazakâr yönelimli kla-

sik "ulus-devlet bilimi"[52] sosyolojiye 'Toplum nasıl mümkündür?' sorusunu sorduran tam da bunlar değil miydi? Ya da 'devlet', 20. yüzyılda pek çok sosyal bilimciyi uzmanlaştıracak denli sofistike bir kurumlar bütünü haline gelebilir miydi?

İkinci kanıtı, *olgu-karşıtı kanıt* olarak adlandıracağım. Aslında dikkat edilirse, yukarıda ortakduyusal kanıtı sergilerken sorduğum sorularda da olgu-karşıtı bir akıl yürütmenin ('şu olmasaydı bu olur muydu?' ya da 'şu olsaydı bu nasıl bir şey olurdu?') söz konusu olduğu hemen fark edilecektir. Demek ki bu, gündelik hayatta da sıklıkla kullandığımız bir akıl yürütme biçimidir. Öte yandan, doğa bilimlerinde ve sosyal bilimlerde de olgu-karşıtı akıl yürütme olmazsa olmaz bir öneme sahiptir; ama burada çok daha sistematik ve başka pek çok değişkenle sınanması gereken bir akıl yürütme söz konusudur.[53] Bu türden bir akıl yürütme, sosyal yapıların varlığına dair oldukça önemli bir kanıt sağlamaktadır. Bu olgu-karşıtı akıl yürütme şöyle çalışır:

> Bir bütünün nedensel gücü ile, tam da o bütünü teşkil edecek şekilde organize olmuş tüm bir parçalar dizisinin nedensel gücü arasına bir ayrım koyamayız. Ama bir bütünün nedensel gücü ile, onun parçalarının, eğer bu tip bir bütünü teşkil edecek şekilde organize *olmasalardı sahip olabilecekleri* nedensel güç arasına bir ayrım *koyabiliriz*. Bağlamın ilgili diğer veçhelerinin buna benzer biçimde yeniden üretildiğini verili olarak kabul etmek şartıyla; bir bütünü parçalarına ayırıp bundan sonra parçaların sahip olduğu güçleri sınamak mümkün olduğunda veya bu parçaların içinde yer aldığı benzer bütünler bulup bu parçaların birbirlerinden yalıtılmış olarak nasıl davrandıklarına bakarak veyahut da söz konusu parçaların söz konusu bütünü teşkil etmeden önce nasıl davrandıklarına dair geriye doğru bir bakış geliştirerek, bu tür [olgu-karşıtı] iddialar test edilebilir (Elder-Vass, 2010: 25).

Nitekim aslında sosyal yapılardan bahseden sosyal bilimciler, ne tür bir sosyal yapı tanımına dayanıyor olurlarsa olsunlar, bilerek ya da bilmeyerek ama sıklıkla bu tür olgu-karşıtı akıl yürütmeler geliştirirler. Tam da bu yüzden, kimi zaman tam olarak kavramsallaştıramasalar da, sosyal yapıların var olduğunu *bilirler*.

52. Bu kavramsallaştırmanın içerimleri için bkz. Durakbaşa, 1994.

53. Bunun önemini bizzat sosyal bilimler açısından Weber'le ilgili bölümde görmüştük: Weber'in ideal-tipler kavramsallaştırması aslında bizzat olgu-karşıtı bir akıl yürütme üzerine kurulmuştu. Kuşkusuz, aynı bölümde, olgu-karşıtı akıl yürütmenin empirik karşılığı uygun metodolojik araçlarla tesis edilemediği noktada, bu akıl yürütmenin saf normativizmle sonuçlandığını da ayrıntılarıyla tartışmıştık.

Onlar, kendilerini tamamen farklı sosyoloji gelenekleri içerisinde tanımlasalar dahi, sosyal yapıların belki bireyler ve kişilerin var oldukları anlamda var olmadığını ama eğer sosyal yapılar *var olmasalardı* kişilerin pek çok eyleminin *açıklanamayacağını* bilirler: "Bir kabile üyesi, bir kabileyi ima eder; çek bozdurmak da bir banka sistemini..." (Bhaskar, [1979] 1998: 28).

Üçüncü kanıt ise *bilimsel-ontolojik kanıt*tır. Zira yaptığım bilimsel-ontolojik temellendirme hatırlanırsa; beliriveren, beliriverdiği andan itibaren, kendi *açıklayıcı gücünü* kazanmak durumundadır. Sosyal yapılar, belirivermişlerdir ama beliriverip öylece kalan şeyler değildirler; etkide bulunurlar, yani reeldirler, yani açıklarlar. Demek ki sosyal yapılar, beliriverdikleri andan itibaren, *etkide bulunmak anlamında varlık* statüsü kazanırlar. Aksi takdirde, belirivermiş olmanın hiçbir anlamı kalmaz. *Ya da bütüncü bir teleolojik hikâyenin unsuru olmak dışında hiçbir anlamı kalmaz.* Bunu tam tersinden de düşünebiliriz: Nöro-biyolojik indirgemeciliğin en önemli argümanlarından birisi, *homo sapiens sapiens*'in evrimsel olarak yapı/kültür yaratan bir organizma olduğudur. Oysa dikkatli bakıldığında burada, kökeni neden kılan bir kavrayış söz konusudur. Bir şeyin kökeninin, onun nedeni, açıklaması olmadığını daha önce söylemiş ve temellendirmiştim. Gerçekten de, bir an düşünsek bile, sözgelimi devletin kökenine dair biyolojik ve/veya antropolojik temelli bir akıl yürütmenin bugünkü devlet aygıtının nasıl işlediğine dair hiçbir şey anlatmadığını hemen fark ederiz. Demek ki yapı/kültür yaratan organizma, sosyal yapıların bir açıklaması olamaz; aksi takdirde, *sosyal yapıların kökenci ve dolayısıyla türcü-bireyci bir teleolojik hikâyenin bir unsuru olmak dışında bir anlamı kalmaz.*

Demek ki sosyal yapılar vardırlar, belirivermişlerdir ve nedensel etkilerde bulunurlar. Ama kuşkusuz sadece bunların saptanması yeterli değildir. Zira eğer sistematik bir sosyal ontoloji yapmak sosyal bilimler açısından bir gereklilikse, o halde sosyal yapıların tam olarak nasıl belirdiğini, bu belirivermenin tam olarak hangi soyutlama düzeyinde ifade edilmesi gerektiğini ve sosyal yapıların ilişkili oldukları parçalarla muhtelif düzlemlerde tam olarak nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu belirginleştirmek gerekir.

Sosyolojideki sosyal yapı kavrayışlarını sınıflandırmaya yönelik önemli çabalar söz konusudur. Bu bir ihtiyaçtır çünkü pek çok

sosyal bilimci sosyal yapıdan bahsetse de, kavramın kendisi halen muğlak bir anlamsal içerik göstermektedir. Sosyolojik teori içerisinde, kurumlardan tutun da demografik dağılımlara pek çok farklı şey 'yapı' olarak adlandırılabilmektedir. Bu muğlaklığın temel sebeplerinden birisi, "düşünürlerin kendi teorilerini formüle ederlerken zihinlerinde sosyolojik olarak farklı sosyal yapı türleri olması" (Elder-Vass, 2010: 77) gibi görünüyor. Yine de birbiriyle rekabet halindeki belli başlı sosyal yapı kavrayışlarını ayırt etmek mümkündür. Burada, bu belli başlı sosyal yapı kavrayışlarını ayırt eden iki sınıflandırma girişimine atıfta bulunacağım.

İlk sınıflandırma girişimi, Jose Lopez ve John Scott'a aittir. Lopez ve Scott, sosyolojide geleneksel olarak iki tür sosyal yapı kavrayışının söz konusu olduğunu söylemektedirler:

> Bir yanda, *kurumsal yapı* [*institutional structure*] kavrayışı olarak tanımladığımız şey vardır. Sosyal yapı burada, faillerin birbirlerinin davranışları hakkında taşıdıkları beklentileri tanımlayan ve faillerin birbirleriyle kalıcı ilişkilerini örgütleyen kültürel ya da normatif örüntülerden mürekkep bir şey olarak kavranır. Diğer yanda ise, *ilişkisel yapı* [*relational structure*] olarak adlandırabileceğimiz kavrayış söz konusudur. Sosyal yapı burada, failler, eylemleri ve yanı sıra işgal ettikleri konumlar arasındaki nedensel karşılıklı-bağlantı ve karşılıklı-bağımlılık olarak tanımlanan sosyal ilişkilerden mürekkep bir şey olarak kavranır (Lopez ve Scott'tan aktaran Elder-Vass, 2010: 77-78).

Lopez ve Scott'a göre bu kavrayışların her ikisinin de kökleri Durkheim'da bulunmaktadır. Buna göre kurumsal yapı kavrayışı, Durkheim'ın *kolektif temsiller* kavramından türemektedir: Burada, sosyal davranışı biçimlendiren ortak norm, değer ve fikirler sistemi söz konusudur. Lopez ve Scott, bu yapı kavrayışının en karakteristik örneğini Parsons'ta ve yapısal işlevselcilerde görmektedir: Evlilik, patriyarşi, mülkiyet ve sözleşme gibi geniş-ölçekli kurumlar ve yanı sıra kuyruğa girmek, sırayla konuşmak, parti vermek, hediye almak gibi gündelik varlığa sahip mikro-kurumlar.

İlişkisel yapı kavrayışı ise Durkheim'ın *kolektif ilişkiler* kavrayışına dayanmaktadır. Bu kavrayış karakteristik olarak kendisini Radcliffe-Brown'da ve yapısal antropolojide göstermektedir ki bizzat Radcliffe-Brown'a göre sosyal yapı, "belirli bir zaman uğrağındaki tüm bireylerin içine girdiği tüm sosyal ilişkilerin toplam

bütünü" (aktaran Elder-Vass, 2010: 78) anlamına gelir. Bu kavrayış içerisinde iki ayrı geleneğin mevcut olduğu söylenebilir. Bir yanda, sosyal yapıyı, "somut bireyler arasındaki ve somut gruplar, yani şebekeler arasındaki somut ilişkiler" olarak kavrayan bir yaklaşım söz konusudur. Öte yanda ise, sosyal yapıyı, sosyal farklılaşma ya da tabakalaşma sistemleri ile kişiler arasındaki ilişkiler olarak kavrayan bir kavrayış söz konusudur. Elder-Vass, bunlara sırasıyla Mustafa Emirbayer'i ve Peter M. Blau'yu örnek verir (2010: 78).

Lopez ve Scott'a göre Mauss ve Lévi-Strauss gibi düşünürler, kurumsal ve ilişkisel yapı kavrayışları arasında bağlantı kurmayı denemişlerdir. Gelgelelim asıl önemli gelişme, onlara göre, Giddens, Foucault ve Bourdieu'nün çalışmalarında kendisini göstermiştir. Lopez ve Scott, bu düşünürlerde, üçüncü bir sosyal yapı kavrayışının ortaya çıktığını düşünmektedir:

> Bu bakış açısına göre kurum örüntüleri ve ilişkiler, örgütlü biçimlerde eyleyerek bunları üretme kapasitesine ya da yeteneğine sahip bireylerin eylemlerinden ileri gelmektedir. Bu kapasiteler, davranışsal yatkınlıklardır ve dolayısıyla sosyal yapıyı, *bedenleşmiş yapı* [*embodied structure*] olarak kavramak gerekir. Bedenleşmiş yapılar, insan *bedenlerinde* ve *zihinlerinde* [bu iki italik bana ait] iz bırakmış ve onları kurumsal yapıları ve ilişkisel yapıları üretmeye, yeniden üretmeye ve dönüştürmeye muktedir kılan alışkanlık ve becerilerde temellenirler (aktaran Elder-Vass, 2010: 79).

Lopez ve Scott, bu kavrayış içerisinde saydığı üç düşünür arasında geçmişe dayalı anlaşmazlıklar olsa da, her üçünün de potansiyel olarak aynı sosyal yapı kavrayışını sergilediklerini düşünmektedir. Aktarılan metin içerisinde italikleştirdiğim kelimelere atıfla, burada bir muhalefet şerhi koymak gerektiğini düşünüyorum; zira bana göre, Foucault ve Bourdieu'nün 'insan bedeni' üzerindeki (daha doğrusu, zihin-beden bütünlüğü üzerindeki) vurgularına karşılık, Giddens'ta ağırlıklı olarak 'insan zihni' üzerinde bir vurgu söz konusudur ki bunun Giddens'ta 'birey-özne'nin ya da buraya uygun bir adlandırmayla *zihin-birey*in başat karakterine işaret ettiğini öne süreceğim. Giddens'a yönelik yaklaşımıma, sosyal yapılara dair ikinci sınıflandırmayı aktarırken daha ayrıntılı değinme fırsatım olacak. Yine de Lopez ve Scott'ın şunu söylerken bu ayrımın kısmen de olsa farkında oldukları öngörülebilir: "Hem Foucault'da hem de Bourdieu'de (...) bedenler, iliş-

kisel ve kurumsal yapıların taşıyıcıları olarak kavranır" (aktaran Elder-Vass, 2010: 79).[54]

Elder-Vass, Lopez ve Scott'ın sınıflandırmasını aktardıktan sonra, haklı olarak, aktarıldığı halleriyle kurumsal ve ilişkisel geleneklerin, belirivermenin sosyal bilimlerde nasıl tezahür ettiğine dair hiçbir şey söylemediklerini belirtmektedir. Dahası ona göre "bedenleştirici gelenek, en azından bedenleşmiş insan bireyler formunda yapısal güçlerin taşıyıcılarını tanımlamakta ama bunu, daha geniş sosyal bütünlerin rolünü karartma pahasına yapmaktadır" (Elder-Vass, 2010: 79).

Elder-Vass bu çıkarımı yaparken büyük ölçüde haklıdır: Gerçekten de, *aktarıldıkları biçimiyle* her üç sosyal yapı kavrayışında da sosyal yapıların nasıl beliriverdiklerine dair hemen hiçbir şey yoktur. Ama gelgelelim bedenleşmiş yapı kavrayışında, Elder-Vass'ın, belki de kendi aşırı-analitik kavrayışından dolayı göremediği bir imkânın olduğunu düşünmekteyim.[55] Lopez ve Scott'ın "bedenleşmiş yapı" olarak kavramsallaştırdıkları şeyin, belirivermiş, yani bağımsız sosyo-ontolojik statüye sahip bir nesne olarak sosyal yapıya dair hiçbir şey içermediği doğrudur ama aktarıldıkları halleriyle kurumsal ya da ilişkisel sosyal yapı kavrayışlarının aksine, bedenleşmiş yapı kavrayışının böyle bir zorunluluğunun olmadığını vurgulamak gerekir. Demek istediğim; Lopez ve Scott'ın bedenleşmiş yapı kavrayışını diğer ikisiyle birlikte sınıflandırırken, yanlış yerde konumlandırdıklarıdır: "Bedenleşmiş yapı" olarak kavramsallaştırılan kavrayışın, diğer ikisinin aksine, bağımsız bir ontolojik bütünlük olarak sosyal yapıya dair bir iddiayı ille de içermesi gerekmez. Bu kavrayış, oldukça önemli

54. Öte yandan, Foucault ve Bourdieu'nün adlarının bir 'sosyal yapı' tartışmasında birlikte anılması da bence ilginç bir durum arz etmektedir. Foucault'nun 'beden' üzerindeki asli vurgusu malumdur; hatta yakın dönemlerden beri sosyolojide 'beden sosyolojisi' olarak adlandırılan alanın oluşumunda da asli bir rolü vardır. Gelgelelim, Foucault'da 'beden'in esasen, sosyal yapıların değil de *bir epistemeler tarihinin taşıyıcısı* olduğuna dair kuşkularım hâlâ devam etmekte ve bu kuşkularım, bir bütün olarak beden sosyolojisi denen alan için de geçerli... Kuşkusuz Foucault'nun, tarih içinde tecessüm etmiş muhtelif sosyal tahakküm mekanizmalarının insan bedenlerindeki izlerini süren 'arkeoloji'si, oldukça zengin tarihsel malzeme içermektedir. Ama sosyal yapılara dair bir akıl yürütme söz konusu olduğu kadarıyla, "bedenleşmiş yapı"larla ilişkili tartışmayı Bourdieu'den doğru kurmak bana çok daha doğru gözükmektedir ve ileride özgün tezimi ortaya koyarken de yapacağım bu olacak.

55. "Aşırı-analitik" derken, Elder-Vass'ı okudukça bir süre sonra hissedilebilecek, sosyal yapıların *puzzle* benzeri şeyler olduğu duygusunu kastediyorum. Özgün sosyal yapı kavrayışımı peyderpey açımlarken, bu hususta bir eleştiri geliştireceğim.

bir meselede, yani sosyal yapıların ne oldukları değil ama *nasıl işledikleri* meselesinde can alıcı bir rol oynayabilir; dolayısıyla bu isimlendirmenin de sorunlu olduğunu, bunu *bedenleşmiş yatkınlıklar* olarak tanımlamanın daha doğru olacağını öne süreceğim. Gelgelelim, bu iddiamı dile getirebilmem için, bundan sonraki tüm argümantasyonu katetmek gerekiyor.

Sosyal bilimlerdeki ve bilhassa sosyolojideki sosyal yapı kavrayışlarına dönük ikinci sınıflandırma girişimi ise Douglas V. Porpora'ya aittir. Porpora, dört farklı sosyal yapı kavrayışı ayırt etmektedir (1998: 339):

1. Zaman içerisinde istikrar gösteren kümeleşmiş davranış örüntüleri
2. Sosyal olguların davranışlarını yöneten yasa-benzeri düzenlilikler
3. Sosyal konumlar arasındaki insani ilişkilerden oluşan sistemler
4. Davranışı yapılandıran kolektif kurallar ve kaynaklar

Porpora, ilk kavrayışın bilhassa G. C. Homans gibi değiş tokuş teorisyenleriyle ve bazı sembolik etkileşimcilerle yakından ilişkili olduğunu düşünmekte ama bu kavrayışın en yakın dönemli ve en güçlü savunusunu Randall Collins'te bulmaktadır. Bu kavrayış, en genel anlamıyla sosyolojideki metodolojik bireyci yaklaşıma tekabül etmektedir. İkinci kavrayışın klasik temsilcileri, Porpora'ya göre, Peter M. Blau, B. Mayhew ve J. H. Turner gibi Yapısal Sosyologlardır. Bu kavrayış, en genel anlamıyla sosyolojik bütüncü yaklaşıma tekabül etmektedir. Dördüncü kavrayış, tüm diğer kavrayışların aksine, "sosyal yapıyı, sosyal sistemlerin organize olmuş özellikleri açısından değil, paylaşılan kurallar açısından kavramsallaştırmaktadır". Bu sosyal yapı kavrayışına geleneksel olarak, etnometodologların, bazı sembolik etkileşimcilerin ve sosyal yapıyı kavramsallaştırmak için lingüistik bir teoriyi işe koşan diğer başka sosyologların sahip olduğu görülmektedir. Ama Porpora'ya göre bu sosyal yapı kavrayışının en yakın dönemli ve en sistematik savunucusu Anthony Giddens olmuştur. Üçüncü kavrayış ise "sosyal yapıyı, sosyal konumlar arasındaki ilişkilerin teşkil ettiği (ve sosyal fenomenleri, bu ilişkiler ağında içkin eğilimler, zorlamalar ve güçler aracılığıyla açıklayan) nedensel bir mekanizma

olarak yorumlamaktadır". Bu kavrayışın en yakın temsilcileri Marksçı gelenek içerisinde kendini göstermekle birlikte, sembolik etkileşimciler ve şebeke [*network*] teorisyenleri arasında da savunucuları bulunmaktadır. Porpora, eleştirel realizm akımını ve dolayısıyla bizzat kendisini de bu yaklaşımın içerisine yerleştirmektedir (Porpora, 1998: 339-340).

Şimdi bunları Porpora'nın orijinal sıralamasına göre ele alalım:

(1) İlk kavrayış metodolojik bireyci bir nitelik arz eder: "Sosyologların kullandığı anlamıyla 'yapı', sosyal davranışın, araştırmacının görece kalıcı ya da istikrarlı olduğunu düşündüğü yönlerine atıfta bulunur" (Homans'tan aktaran Porpora, 1998: 340). Bu kavrayışın yakın zamandaki en sistematik savunusu ise Collins'ten gelmiştir. Collins'in diğer metodolojik bireyciler arasındaki özgünlüğü, sistematik bir biçimde 'sosyal yapı'dan bahseden bir metodolojik bireyci olmasından ileri gelmektedir:

> Mikro bakış açısından bakıldığında, 'sosyal yapı' nedir? Mikro tercümeye tabi tutulduğunda o, kişilerin tekrarlanan davranışlarına atıfta bulunur ve bu davranışlar, tikel yerlerde, tikel fizikî nesnelerin kullanılmasıyla ve aynı sembolik ifadeler çokluğu kullanılıp diğer belirli kişilerle tekrarlı bir biçimde iletişime girilmesi sonucu gerçekleşir (Collins, 1981: 995). Yapı, tekrardır; tekrar tekrar vuku bulan ve farklı yerlerde ortaya çıkan, pek çok farklı insanın katıldığı belirli türlerde olayların oluşturduğu bir örüntüdür (Collins, 1988: 243).

Burada ikili bir hamle söz konusudur. İlk olarak Collins, bizzat 'sosyal yapı' üzerine konuşabilmesini sağlayan bir hamle olarak, "sosyal yapıların empirik gerçekliklerini tekrarlı mikro-etkileşim örüntüler olarak açıklamak" (1981: 985) istemektedir. Buna göre 'sosyal yapı' teriminin bir "kısaltma", yani gerçekte birey topluluklarına ait özellikleri tanımlamak için kullanışlı bir kısaltma olarak metodolojik bir katkı sağlayabileceği pekâlâ kabul edilebilir. Gelgelelim, "kesin ifadeyle söylendiğinde, 'devlet', 'ekonomi', 'kültür' ya da 'sosyal sınıf' diye bir şey yoktur" (Collins, 1981: 987-988). Collins bilhassa geç tarihli makalesinde bunu çok daha çarpıcı bir üslupla ifade eder:

> Parsonsçı değer-sistemine ya da ulus-devlete, Meinong'un Altın Dağ'ı kadar bir gerçeklik-statüsü atfetmemek için bir neden görmüyorum. Ancak bura-

daki amaç, açıklayıcı bir sosyoloji inşa etmektir. Düşünselleştirmeler, yanılsamalar ve ideolojiler bir rol oynayabilirler ama esasen nihai açıklamalar olarak değil, açıklanması gereken şeyler olarak.[56] (...) 'Sınıf', 'organizasyon', 'toplumsal cinsiyet' ve tüm diğerleri, ham keşifsel [*heuristic*] kavramlardır; bunların hiçbiri hiç kimseyi doğrudan etkilemez (Collins, 1988: 242, 244).

Collins'in, sosyal yapıların analitik varlığını kabul ettiği yerde (ki sosyal yapı olarak saydığı örneklere bakılırsa, yapılara dair sistematik bir karışıklık söz konusudur), derhal nominalist jesti devreye soktuğu hemen fark edilecektir. Bunun aslında klasik bir metodolojik bireyci hamle olduğunu ve temelinde yatan metafizik-ontolojik ve bilimsel-ontolojik sayıltıların ne olduğunu irdelemiştim. Demek ki Collins'in özgünlüğü, bu yaklaşımına sistematik bir biçimde 'yapı' terimini konu etmesinden ibarettir; ama hiçbir biçimde bağımsız değişken olamayacak bir 'yapı'...

İkinci olarak Collins, buradan hareketle, sosyolojik teoriyi son dönemlerde meşgul etmiş bir meseleyle, yani mikro-makro bağlantısı meselesiyle bağ kurar:

Sosyal örüntüler, kurumlar ve organizasyonlar, bireylerin davranışlarından yapılmış soyutlamalardan ve muhtelif mikro-davranışların zaman ve uzam içindeki dağılımının özetlerinden ibarettirler (...) eğer 'yapılar' değişiyorlarsa bunun sebebi, onları sahnede canlandıran bireylerin kendi mikro-davranışlarını değiştiriyor olmalarıdır (Collins, 1981: 989).

Sosyal yapıların tekrarlanan davranış örüntüleri olarak tanımlandıkları durumda, buradan hareketle makro olanın mikro-temelli bir açıklamasını geliştirmeye girişmek oldukça kolaydır: Mikro-yapı, *birkaç kişinin* tekrarlanan davranışlarından oluşuyorsa, o halde makro-yapı da *çok sayıda kişinin* tekrarlanan davranışlarından oluşuyor demektir:

Makro-mikro tercümesi, makro olan her şeyin mikroda oluştuğunu gösterir. Tersinden söylersek mikro olan bir şey, makro bileşimin parçasıdır;

56. Porpora bu pasajı, Collins'in 1981 tarihli makalesine kıyasla bir "yumuşama" olarak görse de (bkz. Porpora, 1998: 354, dipnot 1), ben bundan çok emin değilim. Çünkü Collins bunu söyleyerek, sosyal yapıların sosyo-ontolojik statüsünü kabul etmiş olmamaktadır. Collins, sadece bunların, kişilerin zihinlerinde var olan ve kendi eylemlerini anlamlandırırken kullandıkları şeyler olarak, *açıklanmayı* hak edebileceklerini kabul etmektedir. Collins, "isteyen sosyal yapılara istediği ontolojik statüyü atfedebilir ama kimse bunlara açıklayıcı güç atfedemez" der gibidir. Nitekim hemen akabinde aktardığım pasaj bunu teyit eder niteliktedir.

> mikro, makro bağlamda var olur ama bu makro bağlam, kesinlikle uzam ve zamanda ortaya çıkmış başka mikro-durumsal olayların bir sonucundan ibarettir (Collins, 1988: 244).

Porpora, makro-yapıyı "gölge fenomen" olarak gören bu yaklaşımın aslında "bizzat aynı nedenlerden dolayı mikro-yapıyı da gölge fenomen olarak" (Porpora, 1998: 341) gördüğünü söylerken kuşkusuz haklıdır. Hatta buna, bizzat 'birey'in de başlı başına bir soyutlama olduğu eklenebilir. Ama sosyolojik teoriyi belirli bir süredir meşgul eden mikro-makro bağlantısı meselesine dair daha temelli bir eleştirim söz konusudur.

Hatırlanacak olursa, Weber'le ilgili bölümde, Ringer'ın (2003: 203-213) Weber'in metodolojik bireyci olmadığını kanıtlamak üzere geliştirdiği akıl yürütmeyi aktarırken, "mikroskobik ve makroskobik ölçekler ayrımının sorunlu olduğunu, mikroskobik gibi görünen olayların makroskobik veçheler içerebileceğini ve bunun tersinin de geçerli olduğunu, kısacası en azından kültürel ve toplumsal dünyada *indirgenemez* bir mikroskobik analiz düzeyi gibi bir şeyin olmadığı" söylenmişti. Ringer'ın bu söylediklerinin kesinlikle isabetli bir saptama olduğunu düşünüyorum ve sadece 'kültürel ve toplumsal dünyada' değil *doğal dünyada da* çoğu zaman bu tür 'indirgenemez', yani *ontolojik olarak ayrımlaştırılabilir* bir analiz düzeyinin söz konusu olmadığını eklemek isterim. Öyleyse buradan hareket edildiğinde, makro-mikro şemasının analitik ve metodolojik olarak kullanışlı olabileceği düşünülseydi dahi, mikro düzlemin kesinlikle 'kişiler'e ya da 'bireysel olan'a tekabül etmeyeceğini kabul etmek gerekirdi. Tabii bu kabul edildiğinde metodolojik bireyci açısından söz konusu şemadan geriye ne kalacağı ayrı konudur.

(2) Sosyal yapıların sosyal olgular arasındaki yasa-benzeri düzenliliklere tekabül ettiğini söyleyen ikinci yaklaşıma göre "bir sosyal olgu ya da grupsal nitelik bir diğeriyle belirli bir yasa-benzeri düzenlilikler örüntüsü vasıtasıyla ilişkilenmekte ve bunlar hep beraber sosyal yapıyı teşkil etmektedirler. Dolayısıyla sosyoloğun işi, bu söz konusu düzenlilikleri empirik gözlem aracılığıyla açığa çıkarmak ve böylece sosyal yapıyı tanımlamaktır". Sosyolojik teori içerisinde gayet iyi bilindiği ve bu çalışmanın ilgili bölümlerinde de tartışıldığı üzere, burada niceliksel, pozitivist ve bütüncü bir yaklaşım söz konusudur. Çalışmamızın konusu gere-

ği, sosyo-ontolojik boyuta, yani bu kavrayışın bütüncü karakterine odaklanırsak, Porpora, bu sosyal yapı kavrayışındaki temel motivasyonun, "sosyal olguların davranışlarını psikolojik düzlemden tamamiyle özerk bir fenomenler alanı olarak incelemek" olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu motivasyon sonucu sosyal yapı, "birey-aktörlerin kafaları üzerinde mekanik bir biçimde işleyen" bir şeye dönüşmektedir (Porpora, 1998: 342).

Bu bütüncü kavrayış, Elder-Vass'a göre, ilk kavrayıştaki indirgemeciliğin aynadaki yansıması olup, sosyal kendiliklerin oluşumunda alt düzey unsurların ontolojik rolünün reddi anlamına gelmektedir ve dolayısıyla onunla aynı derecede kabul edilemezdir. Yine de "ontolojik bütüncülüğün reddedilmesi, yüksek-düzey sosyal kendilikler arasında nedensel bir ilişki kuran tüm teorilerin otomatik olarak reddedilmesini *gerektirmez*" (Elder-Vass, 2010: 84). Örneğin hatırlanacağı üzere Weber'in, kendi koyduğu bireyci metodoloji ilkesini fiilen çiğnediği bir analizinde, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ile Roma tarımındaki yapısal değişiklikler arasında nedensel bir bağlantı kurarken yaptığı tam da yüksek-düzey sosyal kendilikler arasında nedensel bir ilişki kurmak olmuştu. Dolayısıyla Elder-Vass'ın bu uyarısının, her ne kadar sosyal yapının ne'liğine dair bir husus olmasa da, metodolojik bir uyarı olarak akılda tutulmasının faydalı olacağı söylenebilir.

(3) Üçüncü sosyal yapı kavrayışına göre "sosyal yapı, sosyal konumlar arasındaki insani ilişkilerden oluşan sistemler"e tekabül eder. Bu kavrayış, en klasik ifadesini, sistemlerin üretim tarzlarına, sosyal konumların sınıfsal konumlara, insani ilişkilerin ise tahakküm, rekabet ve sömürü gibi sınıflar-arası ve sınıf-içi ilişkilere tekabül ettiği Marksçı şemada bulur. Bunun dışında, patriyarşileri ve ırksal dışlama tarzlarını sosyal konumlar arasındaki insani ilişki sistemleri olarak gören ve dolayısıyla sosyal konumları sınıf açısından değil toplumsal cinsiyet ve ırk açısından tanımlayan analiz çerçeveleri de bu sosyal yapı kavrayışının içinde sayılabilir (Porpora, 1998: 343).

Elinizdeki çalışma en genel anlamıyla bu ilişkiselci yapı kavrayışına dayandığı ve aşağıda bunun teorik temellendirmesi ayrıntılı bir biçimde yapılacağı için, burada bunu ayrıntılı bir biçimde ele alma gereği görmemekteyim. Dolayısıyla şimdilik şu önemli saptamayı aktarmakla yetinelim: "Ele aldığımız ikinci sosyal yapı kavrayışının pozitivist bilim felsefesiyle yakın ilişki içerisinde ol-

masına benzer şekilde, bu [üçüncü] yapı kavrayışı da realistler tarafından savunulan post-pozitivist bilim felsefesine güçlü bir yatkınlık gösterir" (Porpora, 1998: 343).

(4) Dördüncü sosyal yapı kavrayışını, yani Giddens'ın yaklaşımını diğerlerine kıyasla biraz daha ayrıntılı ele almak istiyorum. Zira kendi ilişkisel-realist sosyal yapı kavrayışımı, Giddens'ın yapılaşma teorisinden tamamen azade bir biçimde geliştireceğim ve Giddens'ın sosyoloji tarihi içerisinde bu hususta kapsadığı yer göz önüne alınırsa, böyle davranma sebeplerimi ana hatlarıyla da olsa sergilemem gerekmektedir.

Öncelikle Giddens'ın, sosyal yapının ne'liğine dair sıkça aktarılan pasajlarıyla başlayalım:

> Dönüşümler ve dolayımlar toplumsal sistemlerin yeniden-üretilmiş özellikleri arasında alınabildiği sürece, yapılar da –'setler' olarak ele alınabilecek– kurallar ve kaynaklar olarak analiz edilebilir (Giddens, 2000b: 28). Yapılaşma kuramında 'yapı' terimi, toplumsal yeniden üretimde yinelenebilir biçimde içerilmiş kurallar ve kaynaklar diye görülmektedir (Giddens, 1999: 35).

> *Yapı* ile *sistem* arasında bir ayrım yapılır. Toplumsal sistemler, aktörler ya da topluluklar arasındaki zaman-mekân boyutunda yeniden-üretilmiş ilişki örüntülerinden oluşurlar. Toplumsal sistemler, bu nedenle *konumsal* [situated] *pratikler*den meydana gelirler. Yapılar, zamanda-mekânda yalnızca toplumsal sistemlerin üretim ve yeniden-üretimiyle tekrar tekrar ilişkili anlar [uğraklar] olarak var olurlar. Yapılar yalnızca 'virtüel/bilkuvve'[57] bir varoluşa sahiptirler (Giddens, 2000b: 27-28).

> Benim anladığım anlamıyla 'yapı' kavramı 'yapısal özellikler'i veya daha kesin bir ifadeyle 'yapılaştırıcı özellikler'i, yani sosyal sistemlerde zaman ve mekân 'ilişkisi'ni sağlayan yapılaştırıcı özellikleri anlatır. Bu özellikler, bana göre, sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde daima yer alan kurallar ve kaynaklar olarak düşünülebilir. Yapılar, paradigmatik düzeyde, sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak 'mevcudiyet kazanan', orada-olmayan [*absent*] bir farklılıklar seti olarak varolurlar (Giddens, 2005: 205-206).

Porpora, Giddens'ın 'yapı' ile 'sistem' arasına koyduğu ayrıma dair oldukça önemli bir eleştiri sunmaktadır. Zira görüleceği üze-

57. Türkçe çeviride "fiili" olarak karşılanan "*virtual*" terimini "bilkuvve" olarak değiştirdik. Zira "fiili" olan düzenli varlık gösterir, oysa "virtüel" olanda böyle bir şey söz konusu değildir ve bu ayrım, Giddens'a dair eleştirilerimizde önemli bir rol oynayacak.

re Giddens, klasik anlamıyla Marksçı sosyal yapı tanımını büyük oranda kendi 'sistem' kavramsallaştırmasıyla özdeşleştirmekte ve sonra da kendi 'yapı' kavramını bundan ayırarak, kural ve kaynakların bu söz konusu sistemi "yapılaştırdığını" iddia etmektedir. Böylelikle 'yapı', maddi bir şeye ya da bir 'nesne'ye değil, maddi örgütlenmenin arkasındaki bir "örgütleyici ilke"ye atıfta bulunmaktadır (Porpora, 1998: 345).

Porpora'ya göre Giddens, yapının bir tür soyutlama, "soyut bir düzen" (Giddens, 2005: 206) olduğunu söylerken Collins'e oldukça yaklaşmaktadır.[58] Ama öte yandan, kuşkusuz, Giddens'ın metodolojik bireyciliğe önemli eleştiriler yönelttiği (ki bu eleştirel pasajlarını yukarıda aktarmıştım), dolayısıyla normlara, ideolojiye vs birey-dışı bir nitelik atfettiği de aşikârdır. Yine de Giddens'ın teorisi içerisindeki temel sorun, yapının statüsünü alana-özgü-ontolojik bir biçimde kavramsallaştıramamasından ileri gelmektedir. Bunun sonucunda, Porpora'nın (1998: 346) oldukça sağlam bir biçimde yakaladığı üzere, Giddens'ta yapay bir maddi olan-kültürel olan ayrımı oluşmakta ve şöylesi bir soru gündeme gelmektedir: Yapı, nesnel bir gerçeklik midir, yoksa öznelerarası bir gerçeklik midir?

Porpora ve yanı sıra Callinicos'la (1985) birlikte, bunun bir tür öznelcilik olduğu kuşkusuz söylenebilirdi. Bunun ciddi doğruluk payı içerdiğini düşünmekle birlikte, amaçlarımız açısından bana göre bu ithama varmak gerekmez. Bizim için buradaki asıl önemli nokta, sosyo-ontolojik olarak, Giddens'ın "yapı ile failin karşılıklı bağımlılığı" tezine varması, dolayısıyla yapının insan eyleminin "hem aracı hem de sonucu olduğunu" (Giddens, 2000b: 28) söylemesidir. Çünkü bu, buradaki sosyal ontoloji kavrayışı açısından, "yapının, kurallara ilişkin bireylerin taşıdığı öznel kavrayışlardan ve ulaşabileceklerini düşündükleri kaynaklardan başka herhangi bir varlığı olmadığı" (Elder-Vass, 2010: 85) anlamına gelir. Giddens'ta bu eleştiriye temel arz eden en açık pasajlardan ikisi şudur:

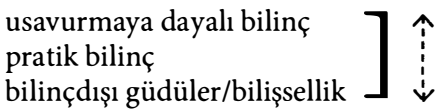
58. Kuşkusuz Giddens, yapının "soyut bir düzen" olduğunu söylemesinin, onun sadece araştırmacının zihninde kurduğu bir şey olduğu anlamına gelmediğini ısrarla belirtmekte, dolayısıyla kendi yapılaşma teorisinin "realist bir epistemoloji"ye (Giddens, 2005: 206) dayandığını söylemektedir. Oysa mesele epistemolojik değil ontolojik bir meseledir ve realizm savunusu, ontolojik bir vurguyu beraberinde getirmiyorsa, bu durum, ontolojik meselelerin epistemolojik meseleler gibi ele alınmasına, yani epistemik hataya işaret etmektedir. Nitekim Giddens, bu epistemik hatanın sonuçlarını kendi yapı kavrayışında sergileyecektir.

> Yapılar, paradigmatik düzeyde, sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak 'mevcudiyet kazanan', orada olmayan [*absent*] bir farklılıklar seti olarak varolurlar. (...) yapıyı farklılıkların oluşturduğu 'soyut bir düzen' olarak almak (...) aşağıdaki fak törleri içerdiğini kabul etmektir: (a) şeylerin nasıl yapılabileceği konusunda bellek izleri şeklinde mevcut (sözlü, yazılı) bilgiler; (b) daima bu bilgiye başvurularak düzenlenen toplumsal pratikler; (c) bu pratiklerin üretimini sağlayacak güçler/imkânlar (Giddens, 2005: 205-206).

> Yapıların dönüşüm ilkelerinin 'sanal bir düzeni' olduğunu söylemek, (...) yapının, zaman-uzamda bulunma olarak [zaman-mekânda mevcudiyet anlamında], yalnızca [toplumsal] pratiklerin örneklenmesi içinde ve bilgili insan eyleyeninin davranışını yönlendiren bellek izleri olarak varolabileceklerini söylemek demektir (Giddens, 1999: 60).

'Virtüel/bilkuvve varlık' olarak yapı tanımı, işte tam da bu anlama gelir. Giddens'ın teorisi içerisinde yapıyı *kuvveden fiile çıkaran*, yani ona "uğrak"larda "geçici mevcudiyet kazandıran" şey, ontolojik olarak, faillerin kural ve kaynaklara dair öznel kavrayışlardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Giddens, Archer'ın (1982) belirttiği üzere, yapı ile failliği birbirinin içine karıştırarak [*conflation*] yapıların gerçek, ayırt edici etkisini reddetmektedir: Ortaya çıkan şey, ileride Peter Berger'de göreceğimiz üzere, bir *sözde diyalektik*tir.

Öte yandan, Giddens'taki bu yapı kavrayışının faillik kavramsallaştırmasında da dolaysız sonuçları olduğunu düşünmekteyim. Biraz önce, "bedenleşmiş yapı" meselesini tartışırken, Giddens'taki ağırlıklı vurgunun insan zihni üzerinde olduğundan söz etmiştim. Bana öyle geliyor ki Giddens, yapıları 'bedenleştirirken', yani kendi teorisi içerisinde failliği kavramsallaştırırken zihinsel süreçler odaklı bir kavramsal çerçeveye başvurmaktadır ki bu, "kural ve kaynaklar"a yapılan vurguyla da tutarlıdır. Gelgelelim bunun asıl kanıtı, Giddens'ın failliği kavramsallaştırırken, asıl olarak, revize edilmiş bir Freudçu çerçeveyi devreye sokmasıdır. Bu revize edilmiş çerçeveyi Giddens şu şekilde şemalaştırır (Giddens, 1999: 48):



Şekil 5.1: Giddens'ın Faillik Kavrayışı

Giddens, bu revizyonunun ardından, eylemin niyetli olup olmadığıyla ve buradan çıkarılabilecek sonuçlarla ilgili uzun bir tartışmaya girmektedir ama bizim için önemli olan, Giddens'ın teorisi içerisinde failliğin bilinç ve bilinçdışı unsurlarınca, yani *bilinç-kipleri* ile tanımlanmış olmasıdır.[59]

Bu çerçeve içerisinde, failin yapıyla karşılaştığı asli eksenin "pratik bilinç" olduğu hemen fark edilecektir. Zira "toplumsal aktörlerin bilgililikleri yalnızca kısmen sözel [*discursive*] bilince göre işler. Aktörlerin yeterlilikleri düzeyinde ele alındığında, toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri *pratik bilinç* içinde, yani oldukça çeşitli toplumsal yaşam ortamında 'nasıl yer alacağını bilme'de gömülüdür" (Giddens, 2000b: 28). Bu kavrayışın temelinde, Schutz'un "bilgi stoku" kavramsallaştırması vardır ki Giddens bunu "ortak bilgi" (1999: 45) olarak adlandırmayı tercih eder. Nitekim Giddens, teorisinin faillik ayağını çok büyük oranda fenomenolojik sosyoloji geleneklerine dayanarak kurar (ki Berger'le bu bakımdan da oldukça benzeşir).

Giddens'ın 'pratik bilinç'inin işe koşulduğu bağlantı yeri dikkate alınırsa, bunun temel anlamıyla Bourdieu'nün 'habitus'u kavramsallaştırdığı düzleme tekabül ettiği söylenebilir. Ancak Bourdieu'nün doğrudan bedensel pratikleri de devreye sokan *yatkınlıklar* [*dispositions*] üzerindeki vurgusuna (ki yeri geldiğinde bunu ayrıntılı tartışacağız) tam ters istikamette, Giddens, bedensellikten soyutlanmış bir faillik kavramsallaştırmasıyla çıkar karşımıza. Yapı ile faillik arasında, yalnızca zihinsel bir bağlantı söz konusudur: Deneyimlerle edinilen şey, sadece, bellekte izler bırakan bir tür "bilgi"dir burada. Dolayısıyla Giddens, yapıyı "bellek izleri"ne, faili de *zihin-bireye* dönüştürmektedir.

Giddens, "ortak bilgi"nin 'pratik', yani üzerinde düşünülmeden eyleme sevk eden rutinleşmiş içeriğini, faillerin bilinci için doğrudan erişilebilir olmayan, yani bilinçdışı bir tür 'bilgi' olarak tanımlayarak, fenomenolojik sosyoloji ile Freudçu psikanalizi eklektik bir biçimde birleştirir (ve bu birleştirmenin dikiş yerleri rahatsız edecek denli belirgindir). Bunu yaparak, 'pratik bilinç'in temellerini *a priori* olarak karanlık, tekinsiz bir yere göndermesi, zaten başlı

59. Bunun, Giddens'taki sosyal yapı kavrayışına dair çıkarımlarımı da destekleyen bir tarafı vardır. Zira burada Giddens, kendi teorisi içinde, sosyal yapıların bellekte nasıl var olduklarını da anlatmış olmaktadır.

başına bir sorundur.[60] Ama burada oldukça paradoksal bir durum daha vardır: Freud'un teorisinin merkezinde bulunan *arzulayan beden*, psikanalizin bu en temel motivasyonu da Giddens'ın revizyonu içerisinde sistematik olarak dışlanmaktadır. *Giddens'ta yapının bedenleşmesi şöyle dursun, fail dahi bedensizleşmektedir.*

Realist Sosyal Yapı Kavrayışının Temelleri

Elinizdeki çalışmanın en genel anlamıyla ilişkiselci ya da paradigmatik anlamıyla eleştirel-realist bir sosyal yapı kavrayışına dayandığını yukarıda söylemiştim. Ama kuşkusuz bunu sadece bir tercih olarak dile getirmek yeterli değildir; teorik gerekçelerini de göstermek gerekir. Nitekim Bhaskar'ın geliştirdiği teorik temellendirme, bu hususta paradigmatik bir etki yaratmıştır. O halde şimdi, Bhaskar'ın bu teorik girişiminin temel kavram ve çıkarımlarını aktaralım.

En temel realist varsayım, bilineceği üzere, dünyanın, ona dair bilgimizden bağımsız olarak var olduğudur. Bhaskar, bu varsayımdan hareketle, ilkin, bilginin "geçişli" [*transitive*] ve "geçişsiz" [*intransitive*] boyutları arasında bir ayrıma gider: O, belirli bir Kant yorumunu temel alarak, bu hususdaki tavrını "transandantal realizm"[61] olarak adlandırır (bilhassa bkz. Bhaskar, [1975] 2008: 11-14; [1979] 1998: 4-13). Geçişsiz boyutu, en kaba anlamıyla, büyük harfle 'Nesne', yani Evren, Dünya vs teşkil eder.[62] Buradaki temel soru, "bilimsel incelemelerin sürdürülebilmesi için dünya

60. Freud'un teorisinin içerdiği bu türden karanlık determinizmleri ele aldığım ve buradan özgürleştirici bir antropoloji çıkarılamayacağını iddia ettiğim çalışma için bkz. Öğütle, 2010.

61. Bhaskar'ın bu Kant yorumu, oldukça kapsamlı bir bilim felsefesi etkinliğinin sonucu ortaya çıkmıştır ve burada, konumuz gereği, bu kapsamlı argümantasyonu aktarma şansım yok. Yine de şu pasaj, belirli bir fikir verebilir: "Bir nesneyi numenal (ya da bilinemez) saymak, zaten onu var kabul etmek demektir. Bu yüzden transandantal realizm ile transandantal idealizm arasındaki tek fark şudur: Transandantal realizm açısından, herhangi bir belirli bilimsel etkinlikte önvarsayılan şey, halihazırda bilimsel açıklamanın olası bir nesnesidir; zira itiraz kaldırmaz biçimde [*apodeictically* –ç.n.] ispatlanabilir olan, aynı zamanda bilimsel olarak kavranabilir de; bu demektir ki, *a priori* sentetik olan, aynı zamanda (olumsal anlamda) *a posteriori* [deneyden sonra –ç.n.] bilinebilirdir de" (Bhaskar, [1979] 1998: 6).

62. Bu hususta eleştirel realistler arasında bazı terminolojik karışıklıklar baş gösterebilmektedir. Sözgelimi Sayer (2000: 10), geçişsiz boyutun "fiziksel süreçler ya da sosyal fenomenler" gibi "bilim nesneleri"nden (yani, buradaki anlamıyla 'nesneler'den) oluştuğunu söylerken, istemeden de olsa, bu türden bir terminolojik karışıklığa neden olmaktadır.

neye benzemelidir?" sorusudur ve buna uygun olarak, bu boyutta, bilimlerin düzlemleri tanımlanır: Atomik, moleküler, biyolojik vs. Başka bir deyişle Evren, bilimsel incelemeleri mümkün kılacak şekilde tabakalaşmış (ve belki de ileride yeni tabakaları ayrıştırılacak) düzlemlerden müteşekkildir. Bunları, kuşkusuz, "belirivermiş açıklayıcı düzlemler" (Elder-Vass, 2007a: 160) olarak adlandırmak da mümkündür. Buradaki kavrayışın, elinizdeki çalışmada geliştirilen 'metafizik-ontoloji' kavramsallaştırmasını temellendiren yapısı hemen fark edilecektir. Metafizik-ontoloji, tersten bakıldığında, bu tabakalaşmış düzlemlerin oluşturduğu Bütün'ü felsefi biçimde kavrama çabası olarak görülebilir.

Geçişli boyutu ise, her bir düzlemdeki 'nesneler'i kavramaya yönelik geliştirilmiş, rekabet halindeki teoriler ve bilimler teşkil eder. Başka bir deyişle, rakip teoriler ilgili 'nesne'ye dair farklı teorilere sahiptirler ama bunların hakkında bilgi ürettikleri dünya (yani, ilgili geçişsiz boyut düzlemi) aynıdır. Çünkü böyle olmasaydı, Collier'ın (1994: 51) vurguladığı gibi, bu teoriler birbirleriyle rekabet edemezlerdi.

Bhaskar, bu temel ayrımın ardından, bilimsel-ontolojik kavrayışın dayanağı olan belirivermeyi mümkün kılacak şekilde, oldukça önemli bir ayrım daha gerçekleştirir.[63] Bhaskar, gerçekliği üç düzleme ayırır: "Reel" gerçeklik, "somut" [*actual*] gerçeklik ve "empirik" gerçeklik düzlemleri.[64] Bhaskar'ın bu ayrımı koymasında ve bilhassa "reel olan"ı kavramsallaştırmasında, Marx'ın meşhur pasajı kurucu bir rol oynar: "Eğer dış görünüm ile şeylerin özleri [görünen gerçeklik ile reel gerçeklik -V.S.Ö.] birebir örtüşseydi, bilim diye bir şeye gerek kalmazdı" (Marx, 1966: 817, ekler

63. Bu ayrım, benim verdiğim adla aslında bilimsel-ontoloji düzlemine aittir; zira sadece sosyal bilimlerin nesnesine değil genel olarak bilimlerin nesnelerine dair bir iddia içermektedir. Yine de bu ayrımı, ilgili literatüre uzak olan okuru zorlamamak adına ve kendi sosyal yapı kavrayışımı açık bir biçimde ortaya koyabilmek için burada ele almayı uygun gördüm.

64. Burada da terminolojik karışıklığa gebe bir husus vardır. Zira Bhaskar, her üç düzlemi de "gerçek/reel" olarak kavrar. Öte yandan, ayrı bir gerçeklik/realite düzlemi olarak "reel" düzlemden bahsetmesi, bazı eleştirel realistlerin çalışmalarında ve hatta bizzat Bhaskar'ın çalışmalarında da zaman zaman anlam kaymalarına neden olmuştur. Bununla birlikte, bu tür terminolojik karışıklıklar söz konusu olsa da, ayrımın kendisi önemlidir; zira "reel gerçeklik" kavramsallaştırması, gündelik dil içerisinde anlaşılmaz, tuhaf görünse de, tam da metin içerisinde hemen ardından aktaracağım Marx'ın pasajına atıfla, can alıcı bir kavrayışı yansıtmaktadır. Bunun Türkçe çevirideki çaresi ise, bu özgün düzlemden bahsedildiği durumlarda, "gerçek" terimini değil, özel olarak "reel" terimini kullanmaktır.

bana ait). Bhaskar'da 'reel', 'somut' ve 'empirik'in ne anlama geldiğine dair girizgâh düzeyinde şöylesi bir tanım verilebilir:

> (a) bilimin ortaya çıkarmaya çalıştığı 'reel' mekanizmalar, güçler, eğilimler vs dünyası.
> (b) deneysel koşullar altında üretilebilen veya laboratuar dışındaki daha kompleks ve daha az öngörülebilir 'konjonktürler'de ortaya çıkan 'somut/fiili' olay akışları ve dizileri düzeyi.
> (c) zorunlu olarak sadece b'nin küçük bir alt-seti olması gereken 'empirik' gözlenen olaylar [deneyimler] düzeyi (Benton ve Craib, 2008: 160).

Bhaskar'ın bu "derinlikli ontoloji"yi geliştirirken, asıl olarak empirizme (ya da kendisinin deyişiyle, "empirik realizm"e) karşı argümanlar geliştirdiğini ve temel felsefi derdinin, empirist/pozitivist olmayan bir natüralizmin olanaklılığını göstermek olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim empirik realizm, bir 'Nesne' olarak dünyaya, gözlemlenebilir atomistik nesnelerden, olaylardan ve düzenliliklerden ibaret bir şeymiş gibi muamele eder; oysa hem nesneler gözlemlenemez niteliklere sahiptir hem de bizzat gözlemlenemez nesneler söz konusudur. Dolayısıyla empirik realizm/empirizm, üç-katmanlı ontolojik kavrayışta sadece (c)'yi reel/gerçek olarak kabul eder. Nitekim empirik realizmin temel hatası, Bhaskar'a göre, deneyim kategorisine dayalı bir ontoloji tesis etmek suretiyle, nedensel yasaların somutluğunu vurgulaması ve bu üç gerçeklik alanını teke indirgemesidir. Bu, kimi gelişkin formlarında, daha "ılımlı" bir empirizm tipine yol açar ki bu empirizm türü, "deneyi yapılamayan, ancak yine de *deneyi yapılabilecek* olayları 'reel' [/gerçek] olarak kabul [eder]" (Benton ve Craib, 2008: 160). Bhaskar, bu "ılımlı" türü "somutçuluk" [*actualism*] olarak adlandırır. Bu tür ılımlı bir empirizm, yani somutçuluk, 'yasalar'ı, fenomenler (gözlemlenebilen empirik nesneler) arasında kurulması gereken yasa-benzeri bağlantılar olarak kavrar: "Empirik realizm sadece gözlemleyebileceğimiz şeylerin mevcut olduğunu varsayarken, 'somutçuluk' ise dünyadaki şeylerin olaylar düzleminde somutta/fiilen olagelen şeylerden ibaret olduğunu varsayar" (Sayer, 2000: 12).

Bhaskar, bence, anti-pozitivist karakterli hermeneutik yaklaşımlarda *fenomenalizm*[65] *ile rasyonalizmin birleşimi* olarak yapı-

65. "Fenomenalizm" kavramı, eleştirel-realist literatür içerisinde 'ontolojik empirizm'in ya da 'empirik realizm'in muadilidir ve Kant'ın fenomen-numen ayrımına binaen bilimin inceleme alanı olarak sadece fenomenleri temel alan yaklaşıma işaret eder. Bu meseleyi metafizik-ontoloji kısmında tartışmıştım.

lan 'pozitivizm' tanımını ontolojik bir temele oturtmakta ve buna uygun olarak pozitivizmi, *empirizm ile somutçuluğun birleşimi* olarak tanımlamaktadır. Nitekim şu pasajı, bunun göstergesi gibidir:

> Çift taraflı insan-biçimci [*anthropomorphic*] bir *gayri meşru özdeşleştirme* sonucu pozitivist açıklama, hem epistemolojiyi ontolojiyle hem de yasaları (reel alanı) yasaların empirik temelleriyle (somut ve empirik alanlarla) *yanlış bir biçimde özdeşleştirir*. İlki, empirik realizmden kaynaklı *epistemik hata*ya, ikincisi ise somutçuluktan kaynaklı *somutçu hata*ya yol açar (Bhaskar, [1975] 2008: xvi).

Kısacası Bhaskar, yapı/mekanizmaların, olayların ve deneyimlerin üst üste binmiş üç gerçeklik alanını, yani *reel* olanın alanını, *somut* olanın alanını ve *empirik* olanın alanını teşkil ettiğini öne sürer (Bhaskar, [1975] 2008: 46). Dolayısıyla Bhaskar'a göre yasalar ve doğurgan mekanizmalar, empirik realizmin ve somutçuluğun iddia ettiği gibi empirik ya da somut gerçeklik alanlarında değil, reel gerçeklik alanında tanımlanmalıdır; empirik yasa diye bir şey olamaz: Yasalar, empirik ifadeler ya da olaylara dair ifadeler değillerdir. Ya da nedensel yasalar olay dizilerine, olaylar da deneyimlere indirgenemez.

Bhaskar'daki 'yasa' vurgusunun, pozitivizmin yasa tanımına karşı girişilmiş polemiğin ürünü olduğu anlaşılacaktır. Burada kast edilen, bilimlerin 'nesneler'inin sahip oldukları nedensel güçlerdir. Bu nedensel güçler, mekanizmalar olarak işlerler. Dolayısıyla 'reel', nesnelerin ve onların mekanizmalar aracılığıyla sergiledikleri güçlerin alanıdır. Kuşkusuz bu, 'nedensellik' kavrayışında da köklü bir farklılığı gündeme getirir. Nitekim nedenselliği tekil olaylar arasındaki olumsal bağlantılarda ve ardışıklıklarda arayan pozitivizmin aksine, eleştirel realistlere göre nedensel ilişki, doğal ya da metafizik zorunluluk ilişkisidir ve bu zorunluluk, söz konusu nedensel ilişkilerde içerilen nesnelerin doğasından kaynaklanır.[66] Dolayısıyla eleştirel realist kavrayış, nesnelerin "*reel nedensel güçler*"e sahip olduklarını savunur: "Doğurgan mekanizmalar, (...) şeylerin [nesnelerin] eyleme yollarından başka bir şey değildir" (Bhaskar, [1975] 2008: 3). Bir başka deyişle "do-

66. "İlişkisellik" ise, nesneler arasındaki dışsal, olumsal ilişkilere değil, nesnelerin varlık koşulu olan, yani ilişki halindeki nesneleri neyseler o yapan içsel, zorunlu ilişkilere atıfta bulunur.

ğurgan mekanizmalar, şeylerin nedensel güçleri olarak var olurlar" (Bhaskar, [1975] 2008: 40). 'Somut'ta olagelen şey ise, pozitivizmin iddia ettiği gibi 'empirik yasalar'ın işleyişi değil, farklı kendiliklerin sahip olduğu nedensel güçlerin (ya da bu kendiliklerden doğan mekanizmaların) birleşiminin ürettiği bir şey olarak, "somut nedenleme"dir [*actual causation*].[67] O halde somuttaki bir olayın nedenlerini açıklamak için, bu olayın oluşumunda hangi mekanizmaların işlediğine, hangi mekanizmaların işlemediğine ve hatta hangi mekanizmaların işlemesinin hangi mekanizmalar tarafından engellendiğine bakmak gerekir.

Buraya dek ana hatlarıyla sergilediğim üç-katmanlı ontolojik derinlik kavrayışı, aslına bakılırsa kendi başına, klasik-liberal (yani rasyonalite ilkesini temel alan) metodolojik bireyciliği karşılamada yeterli bir çerçeve sunmaktadır. Yani sadece reel düzlemin varlığına işaret edilmesi bile, klasik metodolojik bireyciliğe yeterli bir cevap niteliği taşımaktadır. Bunun sebebi; klasik metodolojik bireyciliğin *gözlemlenebilir-olmak-bakımından reel* olan 'bireyler' savunusunun karşısına, *etkide-bulunabilir-olmak-bakımından reel* olan bir düzlemi koyup sarih bir biçimde gerekçelendirebilmesidir. Dahası, Elster'daki gibi atasözüvari mekanizmalara[68] (yani daha geniş ve gittikçe amorflaşan bir rasyonalite tanımına) karşı da yeterli sayılabilecek bir çerçevedir. Çünkü hatırlanacağı üzere bu tür bir rasyonalite tanımı, sosyal kurum ve normlara, Elster'ın bunları inanç ve duygulara indirgemeye dönük olağanüstü çabasına rağmen, kaçınılmaz olarak varlık atfediyordu.[69] Dahası rasyonalite ilkesini savunan klasik metodolojik bireycilik,

> ...çoğu zaman, açıklamalarda ***her türlü*** bireysel niteliğe (örneğin davranışçıların atfettiği dürtülere ya da psikanaliz teorilerinin öne sürdüğü bilinçdışı unsurlara) başvurmak gerektiğini söylemez. Daha ziyade, bireylerin otonom failler oldukları fikrini savunmayı arzular ve bunun için de ***belirli bir dizi*** bireysel niteliğe (arzular, seçimler, kararlar ve niyetler) yoğunlaşma eğilimine girer (James, 1984: 59, italikler bana ait).

67. Eleştirel realistlerin pozitivist nedensellik kavrayışına ve bunun en sofistike hali olan Hempel'in "kapsayıcı yasa modeli"ne karşı yönelttikleri eleştirilerin ve bir bütün olarak eleştirel realist nedensellik kavrayışının oldukça faydalı bir özeti için bkz. Elder-Vass, 2010: 40-63.

68. Bkz. Elster, 2007: 37-40.

69. Zaten bu yüzden Hedström ve Swedberg (1996), Elster'ı temel alarak ama Elster'a rağmen, makro-mikro şemasına dayalı bir metodolojik bireycilik anlayışı geliştirmişlerdi.

Gelgelelim üç-katmanlı ontolojik derinlik kavrayışı, artık kendi başına nöro-biyolojik indirgemeciliği karşılamada yeterli bir çerçeve sunamaz. Çünkü nöro-biyolojik indirgemecilik de gözlemlenemez mekanizmalara ama bu sefer *biyolojik mekanizmalara* başvurmakta; reelde işleyen mekanizma ile empirik öznel deneyimleme arasına mesafe koyarak, klasik metodolojik bireyciliğin 'seçim', 'karar', 'niyet' gibi analiz unsurlarını (yani amaç-neden eşitliğini) devredışı bırakıp, nedenselliği, tıpkı ilişkisel realistler gibi, altta yatan mekanizmalarda aramaktadırlar.

Bu demektir ki; sadece reel düzlemin varlığını vurgulamakla yetinmemeli, bizzat sosyal bilimlerin reel düzleminin nelerden teşkil olduğu üzerine kafa yormalıyız. Dolayısıyla temel dikkatimizi, daha önce de vurgulandığı üzere, Bhaskar'ın pek de işlemeden bıraktığı bir mesele olarak, bizzat sosyal yapıların ontolojik statüsünü netleştirmeye yöneltmemiz gerekir. Bu, hem nöro-biyolojik indirgemecilik ile araya net bir ayrım koymayı hem de aynı zamanda nöro-biyolojik çalışmalarla diyalog kurmayı sağlayacaktır. *Kısacası yapmamız gereken şey; üç-katmanlı ontolojik derinlik çerçevesinin sosyal bilimlerdeki karşılığını netleştirmeye çalışmaktır.*

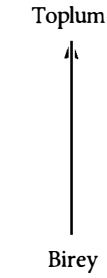
Sosyal yapıların ve sosyal mekanizmaların reel düzlemde yer aldığı hususunda eleştirel realistler arasında genel bir mutabakat söz konusudur. Gelgelelim, sosyal yapılar ile sosyal mekanizmalar arasındaki ilişkinin ne olduğu ve yanı sıra, reel düzlemin diğer düzlemlerle ilişkisinin mahiyeti hususlarında eleştirel realist literatür içerisinde önemli farklılıklar söz konusudur. Bu meseledeki karakteristik pozisyonları birazdan tartışacak, kendi özgün konumlanmamı netleştirmeye çalışacağım. Ama bu tartışmaya geçmeden önce, analitik önem arz eden bir hususu ele almak gerekiyor.

Reel düzlemdeki sosyal yapıların belirivermelerine yol açan süreçleri kavramsallaştırabilmek için, bir *geçmiş*e ihtiyaç vardır. Bu 'geçmiş'in *empirik anlamıyla gerçek* 'geçmiş' olması mümkün değildir. Nitekim klasik metodolojik bireyciliğin en önemli paradokslarından birisinin, bu türden *empirik* bir geçmişi kavramsallaştırmaya çalışırken, tamamen *kurgusal* bir toplum sözleşmesi fikrine varması olduğunu görmüştük. Dolayısıyla şunu vurgulamak gerekir: Gerçekliğin katmanlı yapısı, *empirik* bir geçmişin oluşturulmasına imkân vermez; çünkü herhangi bir 'geçmiş' de, tıpkı 'bugün' gibi, salt empirik olmayan katmanlı bir gerçeklik yapısı, yani bir derin ontoloji arz eder. Dolayısıyla herhangi bir sosyal yapının (ve onun

genetik ilişki içerisinde olduğu sosyal mekanizmanın) *empirik düzlemde* nasıl oluştuğunu bilemeyiz; dahası, bilimlerin pratiğine dair yaptığımız çıkarımlar göz önüne alınırsa, bunu bilmemiz de gerekmez. Evrim teorisi üzerinden yaptığım metafizik-ontolojik gerekçelendirme hatırlanırsa, bu söylediğimin aksi, tıpkı, evrim teorisinden her bir türün nasıl oluştuğunu empirik olarak bize anlatmasını beklemeye benzer. Oysa evrim teorisi, bize türlerin teker teker nasıl oluştuğunu değil, türlerin oluşumuna yol açan temel mekanizmayı (doğal seçilim mekanizmasını) gösterir. Yani bize, türlerin belirivermelerinin *analitik* tarihini sunar.

O halde, "beliriverme[ler]in analitik tarihleri"ni (Archer'dan aktaran Cruickshank, 2003: 111) inşa etmek gerekir. Bu inşa süreci, kuşkusuz pek çok bakımdan, olgu-karşıtı [*counter-factual*] ve/veya keşifsel [*heuristic*] bir içerik arz edecektir. Zira nedenselliğin kaçınılmaz olarak geriye doğru giderek [*regressively*] yakalandığı bu düşünme biçimi, katmanlı ontolojik yapının varlığı da göz önüne alındığında, söz konusu olgu-karşıtı içeriği pek çok durumda zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla burada, *belirivermelerin keşifsel tarihleri*nden de söz edebilirdim.

Bilhassa sosyoloji tarihi içerisinde, her ne kadar böyle adlandırılmamış olsa da, *sosyal yapıların analitik tarihi*ne ilişkin dört öneri gündeme gelmiştir. Bu dört öneriyi dile getirirken, Bhaskar'ın ([1979] 1998: 31-37) geliştirdiği şemalaştırmaları kullanacağım. İlk ikisi, sosyolojik teoriye uzun süre damgasını vurmuş kısır öneriler olarak, kadim metodolojik bireycilik-metodolojik kolektivizm karşıtlığına tekabül etmektedir:

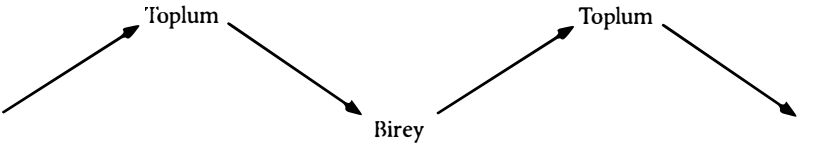


Şekil 5.2: Weberci Stereotip: "İradecilik"



Şekil 5.3: Durkheimcı Stereotip: "Şeyleştirme"

Bu ikili şema, bu çalışma boyunca tartıştığımız meselelerin en yalın temsilidir.[70] Dolayısıyla bu şemaların içeriğini burada tekrar tartışma gereği görmemekteyim. Öte yandan, bu iki şema, *bir ve aynı* sürecin iki *ayrı ve artzamanlı* momenti olarak görülebilir ve buradan hareketle bir sosyal diyalektik geliştirilebilirdi. Basitçe ifade edilirse; "birey toplumu üretir" ve "toplum bireyi üretir" önermeleri, "toplum, kendisini üreten bireyler üretir" şeklindeki bir diyalektik senteze vardırılabilirdi. Bu öneri, en genel anlamıyla "sosyal inşacılık" olarak adlandırılan akıma işaret eder ki bu akımın kurucu figürü Peter L. Berger'dir[71] (nitekim Giddens'ın yukarıda aktarıp eleştirdiğim yaklaşımı da, sosyal yapıların analitik tarihi açısından büyük oranda buraya dahildir). Bhaskar, Berger ve arkadaşlarının 'analitik tarih' önerisinin yanlış bir özdeşleştirmeye dayandığını iddia eder:



Şekil 5.4: "Diyalektik" Anlayış: "Uygunsuz Özdeşleştirme"

Berger ve Luckmann, şu üç önermeyi birden kapsayacak bir sentezin peşindedir: "*Toplum, insani bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür*" (Berger ve Luckmann, 2008: 92, italikler yazarlara ait). Bu sentezi aslen Schutz'un fenomenolo-

70. Nitekim bu "yalın" özelliği sonucu, ciddi haksızlıklar içermektedir. Bu haksızlıklardan, çalışmamızla bağlantılı olanı, hiç kuşkusuz Weber'e dairdir. Çünkü Weber'in, her ne kadar metodolojik bireycilik ilkesini açıkça deklare etmişse de, kendi sosyolojik çalışmalarında bu ilkeyi sistematik olarak çiğnediğini ve tam da bu sayede sosyolojik teoriye oldukça önemli katkılar yaptığını tartışmıştık. Öte yandan Bhaskar'ın, bu "stereotip"leri çıkarırken, kurucu figürlerden (Weber, Durkheim, Marx) hareket ettiğini ve dolayısıyla temel amacının, Weber ve Durkheim'ın karşısında, Marx'ın ilişkiselci yaklaşımını açıklamak olduğunu unutmayalım.

71. Berger bu yaklaşımı, kendi çalışmalarının yanı sıra, Stanley Pullberg (bkz. Berger ve Pullberg, 1966) ve Thomas Luckmann'la birlikte yaptığı çalışmalarda geliştirmiştir. Ama burada, inşacı klasik tezin en sistematik aktarımı olması ve Türkçeleştirilmesinden dolayı, Berger'in Luckmann'la birlikte kaleme aldığı esere odaklanacağım. Bkz. Berger ve Luckmann, 2008.

jik sosyolojisi temeline oturtma çabasındaki bu proje, oldukça kapsamlı bir çalışmanın ürünüdür ama temel çıkarım ve saptamaları şöyle özetlenebilir: Teorinin temel aksamı; dışsallaştırma, nesnelleşme ve içselleştirme sosyal diyalektiğidir ve bu diyalektik içerisinde toplum, önce "nesnel gerçeklik olarak" sonra da "öznel gerçeklik olarak" karşımıza çıkar. Toplumun nesnel gerçeklik kazanmasının ardındaki temel süreçler "kurumlaşma" ve "meşrulaştırma"dır; nitekim bunun antropolojik ve sembolik temellendirmesi için ciddi çaba sarf edilir. Toplumun öznel bir gerçeklik haline gelmesinin ardındaki temel süreçler ise "sosyalizasyon" ve "içselleştirme"dir. Kısacası; bireylerin, sosyal etkileşimle oluşturdukları öznel anlamları ve roller şeklinde bizzat kendilerini dışsallaştırmalarıyla başlayan inşa süreci, faaliyetlerin rutinleşmesi, tipleşmesi ve kurumlaşmasını müteakip nesnel bir karakter kazanır ve bunların bir sonraki kuşak tarafından sosyalizasyon aracılığıyla içselleştirilmesi sonucu, tam anlamıyla bir sosyal dünya oluşur.

Berger ve Luckmann'ın sentez çabalarıyla oluşan bu 'analitik tarih', Bhaskar'a göre ilk bakışta, hem sosyal hayatın öznel ve yönelimsel veçhelerinin hem de sosyal olguların dışsallığının ve zorlayıcı gücünün hakkını veriyor gibi görünebilir. Nitekim Berger ve Luckmann'ın oluşturdukları şemaya göre "toplum, insanların bir nesnelleştirmesi ya da dışsallaştırmasıdır. İnsanlar da kendi rolleri içerisinde, toplumun bilinçte içselleştirilmesine ya da yeniden-temellük edilmesine tekabül ederler" (Bhaskar, [1979] 1998: 33). Berger ve Luckmann'ın gerçekleştirmeye yöneldikleri sentez, bu biçimde tamamlanmış olur. Ancak dikkatle bakıldığında, burada önemli bir gerilim söz konusudur: Kurumların ve rollerin oluşma ve edinilme süreçlerini *iradeci* bir dille anlatan Berger ve Luckmann, oluşma ve edinilmelerinden sonraki durumu açıklamak için birden *şeyleştirici* bir dile dönerler. Nitekim şeyleşmeyi, yani hem kurumların hem de rollerin şeyleşmesini, sosyal hayatın idamesi için zorunluluk olarak görürler. Böyle yaparak, Weber ve Durkheim'ın teorilerini sentezlediklerine inanırlar. Oysaki tam da bu çabaları, Bhaskar tarafından, eklektik olduğu, diyalektiği bir söz oyununa indirgediği ve "bir yandan sosyal yapı anlayışımız açısından iradeci bir idealizmi, diğer yandan ise kişilere dönük anlayışımız açısından mekanik bir belirlenimciliği teşvik" etmesi sebebiyle, sosyal teorinin iradecilik ve şeyleştirme problemlerini çözmek yerine bir arada yeniden ürettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir:

> [Bhaskar] toplumun bireyi sadece ve sadece *zaten birçok toplumsal ilişki içinde yer aldığı* sürece sosyalleştirebileceğini söyleyerek içerden saldırır. Aksi de doğrudur: Toplum asla bireysel arzuların doğrudan yapılara dönüşmesi değildir. İnsanın üretken güçleri genişletilebileceği ve gerçekleştirilebileceği *yerde zaten araçları gerektirir*. Bu yüzden, Berger'in diyalektiğinde gözden kaçan şey, toplum ve insani failliği birleştiren arabulucu süreçlerin göreli özerkliğidir (Harvey, 2012).

Berger ve Luckmann'ın yaptığı, Bhaskar'a göre, iradecilik ile şeyleştirmenin hatalarını birleştirmekten ibarettir: Oysaki "kişiler ve toplum (...) 'diyalektik olarak' ilişkili değillerdir. Aynı sürecin iki ayrı uğrağını teşkil etmezler. Bilakis bunlar, kökten farklı türde şeylere atıfta bulunurlar" (Bhaskar, [1979] 1998: 33). Devamla: "Şu halde toplum yönelimsel insan eylemi için zorunlu koşulları sağlar ve yönelimsel insan eylemi de onun için zorunlu bir koşuldur (...) Gelgelelim bunlardan hiçbiri bir diğeriyle özdeşleştirilemez, bir diğerine indirgenemez, bir diğeri aracılığıyla açıklanamaz ve bir diğeri tarafından yeniden-inşa edilemez. Toplum ile kişiler arasında ontolojik bir yarık (...) söz konusudur" (Bhaskar, [1979] 1998: 36-37).

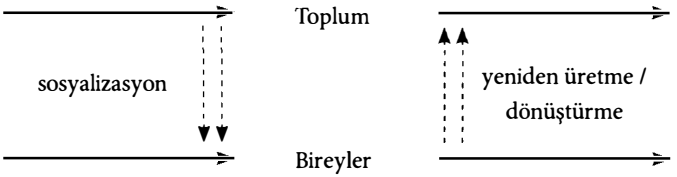
Nitekim bu eleştirileri, Bhaskar'ı, toplum ile kişi arasındaki bağıntıya dair başka bir model ("dönüşümsel sosyal etkinlik modeli") üretmeye yöneltecektir.[72] Bhaskar, kendi vardığı sonuçları oldukça iyi özetler. Uzunluğu pahasına aktaralım:

> Kişiler toplumu yaratmazlar. Zira toplum daima onlardan önce vardır ve etkinliklerinin zorunlu bir koşuludur. Toplumu, daha ziyade, bireylerin yeniden-ürettiği veya dönüştürdüğü ve bireyler böyle yapmadıkça var olamayacak olan bir yapılar, pratikler ve uylaşımlar toplamı olarak görmek gerekir. Toplum insan etkinliğinden bağımsız olarak var değildir (şeyleştirmenin hatası). Ama insan etkinliğinin bir ürünü de değildir (iradeciliğin hatası). O halde belirli sosyal bağlamlara has becerilerden, uzmanlıklardan ve alışkanlıklardan oluşan stokun edinilip muhafaza edilmesini sağlayan ve toplumun yeniden-üretilmesi ya da dönüştürülmesi için zorunlu olan süreçlere, genel anlamıyla *sosyalizasyon* olarak atıfta bulunulabilir. Vurgulamak gerekir ki; toplumun yeniden-üretilmesi ve/veya dönüştürülmesi, her şeye karşın, ön-

72. Önemli eleştirel realistlerden Margaret S. Archer da, yapılar ve failler arasında ontolojik bir ayrım yapmayan bu yaklaşımın zorunlu olarak refleksivite olanağını dışladığını belirtmektedir. Çünkü eğer bu ikisi karşılıklı biçimde birbirlerini oluşturan iki öğenin bir amalgamı ise, bu durumda bir kişinin ya da bir grubun kendi sosyal koşulları ya da sosyal bağlamı üzerine nasıl eleştirel ya da yaratıcı bir düşünüm geliştirebileceğini görmek neredeyse imkânsız olacaktır. Bkz. Archer, 2007: 17-18.

cel koşulların mekanik bir neticesi değil, aktif öznelerin bir *başarısı*, yani ustalıklı bir marifetidir (her ne kadar çoğu zaman bilinçsizce ulaşılmışsa da) (Bhaskar, [1979] 1998: 36).

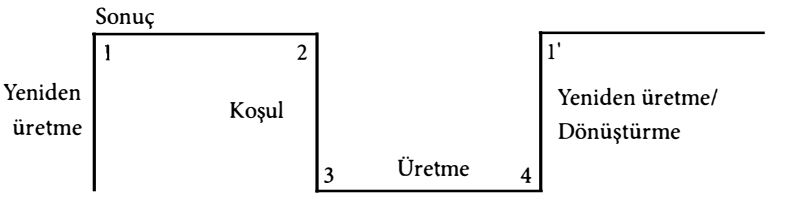
Bhaskar, vardığı bu sonuçların ardından, sosyal olanın analitik tarihi için şöylesi bir öneride bulunur:



Şekil 5.5: Toplum/Kişi Bağlantısına Dair Dönüşümsel Model

Bhaskar'ın bu orijinal şemasına, Archer tarafından önemli eleştiriler yöneltilmiştir. Archer'a (1995: 155) göre (a) bu şema, her ne kadar keşifsel anlamda bir "önce" ve "sonra" içerse de, yapı ile failliğin karşılıklı ilişkiye geçtiği herhangi bir süregiden tarihsel süreç formüle edemediği için, tarihsellikten yoksundur; (b) bu şemada yapılar, tüm bireyler üzerinde dolaysızca ve ayrımsızca işliyor gibi görünmekte, sosyalizasyon bir nevi dışsal sürece dönüşmektedir; (c) bu şemada, "önce" ve "sonra", herhangi bir etkileşimle birbirine bağlantılandırılmış değildir. Kısacası Archer'a göre bu şemalaştırma sonucu beliriverme, tarih ve failliğin sosyal dolayımı mefhumları yitip gitmektedir.

Bhaskar, bu türden eleştiriler karşısında, daha incelikli bir analitik tarih modeli önerme yoluna gitmiştir (bkz. Bhaskar, [1989] 1993). Ayrıntısına fazla girmeksizin, sadece bu şemayı aktarmakla yetinelim. Şemadaki "Sonuç", geçmiş eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları, "Koşul" ise şimdiki eylemin bilinmeyen, farkına varılmayan koşulları anlamına gelmektedir. Bir önceki şemadaki "Toplum" ve "Bireyler" yatay eksenlerinin bu şemada da geçerli olduğunu hatırlatalım:



Şekil 5.6: Bhaskar'ın Geliştirilmiş Modeli

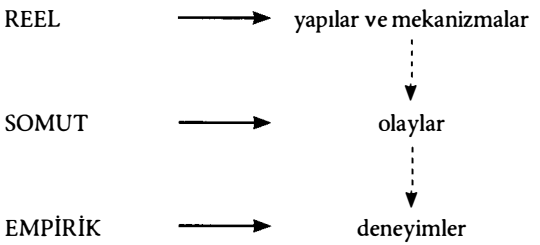
Kuşkusuz bu şemanın, oluşturulma biçimi gereği, *toplumun yapılaşmamış olduğu* bir dönemi ima ettiği söylenebilir ve bu yollu bir eleştiri geliştirilebilirdi. Nitekim Archer'ın (1995) bu yönde bir eleştirisi olmuştur. Archer'a göre; eğer sosyal yapıların birey-faillerin *şimdiki zamandaki* etkinliklerine indirgenebileceği anlayışının önüne geçmek isteniyorsa, bu durumda sosyal yapıların birey-faillerin *geçmiş zamandaki* etkinliklerinin ürünü olan belirivermiş nitelikler olduklarını kabul etmek gerekir. Bunun, empirik değil analitik bir tarih önerisi olduğu açık olsa gerektir ve bence bu öneri, belirli bir anlamıyla kabul edilebilirdir. "Belirli bir anlamıyla" derken, *birey-faillerin sosyal-ilişkisel yapılaşmış etkinlikleri* anlamını kastediyorum. Gelgelelim, Archer'ın daha sonra buradan hareketle vardığı, yapı ile fail arasındaki dolayım olarak "refleksivite" kavrayışının yarattığı sıkıntıları, faillikle ilgili tartışmada göreceğiz.

Burada, 'sosyal yapıların analitik tarihi'ne ilişkin özgün bir şemalaştırma çabasına girmeyeceğim. Zira bu, elinizdeki çalışmanın konusu değildir. Kuşkusuz bu tür çabaların önü halen açıktır. Ancak bu çalışmanın amacı, sosyal yapıların analitik tarihine ilişkin derinlemesine bir analiz geliştirmekten ziyade, sadece bu türden bir tarihin gerekliliğine işaret etmek ama asıl olarak, üç-katmanlı ontolojik derinlik yaklaşımını merkeze almak suretiyle sosyal yapıların bir 'nesne' olarak bu ontolojik derinlikteki yerini ve işleyişini netleştirmek ve böylelikle de, metodolojik bireyci argüman karşısında, sosyal yapıların ontolojik statüsünü sergilemektir. Böylelikle hem sosyal bilimlerin alana-özgü nesnesinin ne olduğunu hem de sosyal bilimlerin işinin bireylerin veya birey gruplarının davranışlarını açıklamak olmadığını sergilemiş olacağım.

Özgün İlişkisel-Realist Tez

Öyleyse artık asıl meselemize, yani üç-katmanlı ontolojik çerçevede sosyal yapıların yeri ve işleyişi meselesine gelebiliriz. Eleştirel realistler arasında bu hususta farklılıklar olduğundan söz etmiştim. Ben burada, hem karakteristik kavrayışlar olmaları hem de önemli ayrım noktalarına işaret etmeleri bakımından, Roy Bhaskar'ın, Dave Elder-Vass'ın ve Andrew Sayer'in realist yaklaşımlarını aktarıp eleştireceğim. Ardından da kendi özgün kavrayışımı temellendirmeye çalışacağım.

1) Kuşkusuz ilkönce Bhaskar'ın paradigmatik yaklaşımını irdelemek gerekir; zira reel-somut-empirik ontolojik düzlemler ayrımını koyan kişi bizzat Bhaskar'ın kendisidir ve bunun altında yatan teorik temeli yukarıda kısaca aktarmaya çalışmıştım. Dolayısıyla Bhaskar'ın üç-katmanlı ontolojik derinlikte yapıların yerine dair kavrayışını fazlasıyla basit ama amaçlarımıza uygun bir biçimde şöyle şemalaştırabilirim:



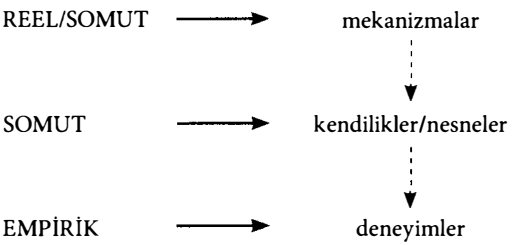
Şekil 5.7: Bhaskar'ın Ontolojik Derinlik Kavrayışı

Burada değineceğim temel nokta, Bhaskar'da 'yapı' ile 'mekanizma' arasındaki ayrımın, anlamsal olarak değilse de analitik olarak muğlak olmasıdır (ki bunun Elder-Vass'da nasıl bir yoruma imkân verdiğini birazdan göreceğiz). Nitekim hem Bhaskar'ın ilgili metinlerinde ([1979] 1998; [1975] 2008) hem de Bhaskar'ın yaklaşımını özetleyen çalışmalarda[73] "yapılar ve mekanizmalar" ve "yapılar veya mekanizmalar" ibarelerine bol miktarda rastlanır. Kuşkusuz bunun Bhaskar açısından meşru sebepleri vardır. Zira paradigma kurucu bir figür olarak Bhaskar, ilgili eserlerinde

73. Türkçeleştirilmiş bir örnek için bkz. Benton ve Craib, 2008: 153-178.

dikkatini, üç-katmanlı ontolojik derinlik yaklaşımının sosyal bilimler açısından yaratacağı sonuçların sistematik bir seriminden ziyade, doğa bilimlerine ve sosyal bilimlere realist bir felsefi temel inşa etme görevine yöneltmiştir; temel derdi, pozitivizm-empirizm ile hermeneutik arasında üçüncü bir yol, yani pozitivist-empirist olmayan bir natüralizm tesis etmektir. Dolayısıyla 'yapılar' ve 'mekanizmalar'ı isabetli bir biçimde reel düzlemde tanımlarken, bu ikisi arasındaki sosyalbilimsel analiz açısından aslında hayati önem arz eden ayrıma değil, bizzat bu üç-katmanlı ontolojik ayrımın meşruiyetini ispatlamaya odaklanmıştır.[74] Bu, bizzat bu hususta konuşabilmemizi sağladığı için, Bhaskar'ın temel derdi açısından gayet meşrudur; ama Bhaskar'ın eserlerine koşulsuzca bağlılık gösterenlerin bugün de aynı şemayı üretmeleri, bizzat bu alanda oluşan literatür göz önüne alındığında, artık meşru değildir.

2) İkinci olarak; Elder-Vass'ın (2007a) oldukça özgün önerisini ele alalım. Bu öneri oldukça özgündür çünkü Elder-Vass, göreceğimiz üzere, bizzat reel ve somut alanlar arasındaki *ontolojik* ayrımı sorunsallaştırmaktadır. Elder-Vass'ın yaklaşımını amaçlarımıza uygun bir biçimde basitçe şöyle şemalaştırabilirim:



Şekil 5.8: Elder-Vass'ın Ontolojik Derinlik Kavrayışı

74. Bhaskar, ilgili metinlerinden birisine daha sonra yazdığı Ek'te, bu hususta bir ayrım geliştirmeye çalışmıştır: "Bu çalışmada 'yapı' ve 'doğurgan mekanizma' terimlerini sanki eşanlamlıymış gibi kullandım. Şimdi ise, 'doğurgan mekanizma' terimini, sadece yapılaşmış şeylerin eyleme yollarına ait nedensel güçlere atıfla kullanmak bana daha doğru gibi geliyor. Bu tür 'şeyler', ya (a) sadece *kendileridirler* ya da (b) daha genellikle olduğu üzere, kendi nedensel güçlerine *sahiptirler*. Sadece ilk durumda yapılar ve doğurgan mekanizmalar aynı anlama gelirler" ([1979] 1998: 170). Bu kuşkusuz son derece önemli bir vurgudur; ama kabul etmek gerekir ki, 'sosyal yapılar'a ve 'sosyal mekanizmalar'a dair spesifik bir içerik taşımamaktadır.

Elder-Vass, geçişsiz boyuttaki tabakalaşmayı "düzlem tabakalaşması" [*level stratification*] olarak, reel-somut-empirik ayrımını ise "alan tabakalaşması" [*domain stratification*] olarak adlandırarak işe başlamakta ve belirivermeyi doğrudan düzlem tabakalaşmasıyla bağlantılandırmaktadır. Düzlem tabakalaşmasını aşağıya doğru inen düzlemler olarak görürsek (bitki, bitkinin hücreleri, bu hücrelerin molekülleri vs), Elder-Vass'a göre burada iki tür görüş alanı söz konusudur: Düzlemi soyutlayan bakış [*level abstracted view*] ve aşağıya doğru kapsayıcı bakış [*downwardly inclusive view*] (Elder-Vass, 2007a: 163-164). Buna göre düzlem-soyutlayan bakış belirli bir düzleme, aşağıya-doğru-kapsayıcı-bakış ise düzlemler arasındaki ilişkilere odaklanır. Elder-Vass, düzlem tabakalaşmasını bu şekilde tanımlamasının ardından, alan tabakalaşmasını oluşturan unsurların (yani deneyimler, olaylar ve kendilikler) bu düzlem-tabakalı dünyadaki yerlerini sorgulamaya başlamaktadır.

Elder-Vass, çalışmasının temel amacından dolayı, 'deneyimler'le ilgili fazla bir şey söylememektedir. Burada sadece, deneyimlerle ilgili iki temel etkene atıfta bulunmaktadır: Deneyimlerin duyu algılarımız temelinde inşa olmalarına binaen "sınırlı algısal (ve belki, bilişsel) kapasiteler" ve deneyimlerin salt olayların yansıması olmamaları, sosyal olarak oluşmuş bir kavramsal çerçevenin duyu-verilerini yorumlamak üzere uygulanmasını gerektirmeleri anlamında "yorumlama". Yorumlama sürecinin ve algısal-bilişsel kapasitelerin birleşik etkisi sonucunda bizler, deneyim düzleminde gerçekliği genellikle 'yassı' [*flat*] olarak algılarız: "İnsan tekini algıladığımızda, aynı anda ve birbirinden ayrılmaz bir biçimde organları, hücreleri ve bunlar oluşturan molekülleri algılamayız. Canlı bir dokunun hücrelerini mikroskop altında algıladığımızda ise aynı anda ve birbirinden ayrılmaz bir biçimde bu dokunun ait olduğu organı ya da organizmayı algılamayız" (Elder-Vass, 2007a: 165). Buradaki deneyim kavrayışının herhangi bir sosyal bilimciye oldukça kısıtlı geleceği aşikârdır ve bu kavrayışın olası sebebi üzerine birazdan akıl yürüteceğim.

Elder-Vass, 'olaylar'a ilişkin açıklamasına, olayların deneyim düzleminde bizlere nasıl göründüğüyle başlar. Buna göre; bir 'olay'a dönük gündelik (empirik) kavrayışımız, bu olayın bilimdeki herhangi bir açıklamanın doğallığında verili nesnesi olduğu

göz önüne alındığında, bizatihi gerçeklikten yapılmış bir soyutlamadır. Örneğin 'bir kalemin yere düştüğü'nü söylediğimizde, aslında bu 'olay'ı [*event*], karşılıklı bağlantılı bir çok-düzlemli olaylar [*happenings*] akışından soyutladığımızı söylemiş oluruz. Dolayısıyla Elder-Vass'a göre her olay, daha alt düzey kendiliklerin birleşik davranışını içerir. Bir olayı bu biçimde görmek, onu aşağıya-doğru-kapsayıcı bir bakışla görmek demektir (Elder-Vass, 2007a: 165). Nitekim "olaylar, şeylerin ya da kendiliklerin davranışını içerir" (Elder-Vass, 2007a: 166). Buradaki hamle önemlidir; çünkü Elder-Vass böyle yaparak, Bhaskar'ın 'somut alan'ının çok-düzlemli olduğunu söylemiş ve dolayısıyla düzlem tabakalaşmasını 'somut'a yerleştirmiş olur.

Elder-Vass'ın bu hamlesinin 'kendilikler' [*entity*][75] açısından da dolaysız karşılığı olacaktır. Elder-Vass bunun için şu soruyu sorar: "Kendilikler, Bhaskar'ın üç alanından hangisinde yer alırlar?" (2007a: 166). Verdiği cevap aslında 'olaylar' kavrayışının içerisindedir: "Eğer olaylar kendiliklerin davranışından teşkil oluyorsa ve eğer (aşağıya doğru kapsayıcı) olaylar somut alana dahilse, bu durumda (aşağıya doğru kapsayıcı) kendiliklerin de somut alana dahil olması gerektiği görülecektir" (Elder-Vass, 2007a: 166-167). Nitekim bu kavrayışını daha sonra çok daha net bir tanımla dile getirecektir: "Somut alan, şeylerin ve onların başına gelen olayların oluşturduğu, maddi varlık alanıdır (...) Somut, var olan şeylerin alanıdır" (Elder-Vass, 2010: 44, 46). Nitekim Bhaskar'da, eğer aranırsa, bunu destekleyebilecek pasajlar da bulunabilir. Örneğin: "somutluklar alanı (...) olayların yanı sıra şeyleri de kapsayacak şekilde genişletilebilir" (Bhaskar, [1975] 2008: 22).

Oysa Bhaskar'da asıl olarak, yukarıdaki 'nedenleme' tartışmasında da aktardığını üzere, yapı ve mekanizmaları somut değil reel alanda konumlandıran ve çok daha sistematik pasajlar söz konusudur. Dolayısıyla eğer mekanizmalar yalnızca kendiliklerin belirivermiş nitelikleri olarak var iseler, buradan kendiliklerin de reel alana dahil olduklarını çıkarsamak zor olmasa gerektir.

Elder-Vass bu durumun farkındadır ve bu yüzden kendisine göre makul bir yorumlamaya girişir. Buna göre "*somut* kendi-

75. Elder-Vass 'kendilik' kavramını hem 'bütün'ü hem de 'parça'yı kapsayacak şekilde kullanır: "Bir bağlamda bütün olan bir kendilik, başka bir bağlamda parça olabilir. Kendilikler nesneler ya da şeylerdir; atomlar, moleküller, hücreler, ağaçlar, insan bireyleri, şirketler, ordular vs." (Elder-Vass, 2010: 16).

likler, *reel* (*somut-olmayan*) nedensel güçlere *sahiptirler*; başka bir deyişle, bir şey'in 'eyleme tarzı', o şeyden farklı bir ontolojik alanda var olabilir" (Elder-Vass, 2007a: 167). Kısacası Elder-Vass, nedensel güçlerin kendiliklerden, olaylardan ve deneyimlerden farklı bir anlamda 'var olduklarını' söylemektedir. Bunu benim kavrayışıma tercüme edersem Elder-Vass, mekanizmaların somut alanda *da* var olabileceklerini söylemek istiyor gibidir:

> ...kendilikler açık bir biçimde somut alana dahildirler ama somut kendilikler reel nedensel güçlere sahip olabilirler ve sahiptirler de. Burada, bir kendiliğin nedensel güçleri o kendiliğin kendisinden farklı bir alanda var olur. Bhaskar, nedensel güçlere temel arz eden 'mekanizmalar'ı açık bir biçimde somut-olmayan reel alana yerleştirirken, (...) 'mekanizma'yı (...) parçalar ve ilişkilerin bir toplamı olarak tanımlamamıştır; Bhaskar, 'mekanizma' derken, 'parçalar arası ilişkilerin bütünün nedensel güçlerini üretme tarzı' gibi bir şeyi kastediyor olmalıdır (Elder-Vass, 2007a: 173).

Yine de bir kendilik ile ondan doğan mekanizmanın ayrı ontolojik düzlemlerde var olduklarını iddia etmekte tuhaf ve çelişkili bir yan vardır. Nitekim Elder-Vass, iyi bir analitikçi olarak, bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya dönük adımlar atar:

> Yine de açıktır ki; bu tür bir mekanizma, ona sahip olan kendilikten ayrı bir şey değildir; daha ziyade o kendiliğin oluşma biçiminin bir sonucudur. Dahası şu da açıktır ki; bu *reel* mekanizma nosyonu, *somut* nedenleme sürecine yakından benzemektedir (...) Tek fark, [somut nedenlemede] ilgili kendilikler arasındaki ilişkiler olumsal ve geçiciyken, [reel mekanizmalarda] aynı anlamlı ilişkiler seti, kendiliğin yapısal istikrarını idame eden morfostatik nedenlerin işleyişinin bir sonucu olarak, varlıklarını zaman içinde sürdürürler (Elder-Vass, 2007a: 173).

Elder-Vass, mekanizmaları da somut alanda tanımlamak istemektedir ama gelgelelim, belirli bir somut olayda bazı mekanizmaların işlemeyebileceğine dair Bhaskar'ın vurgusu, mekanizmaların farklı, yani somut-olmayan bir ontolojik alanda var olduklarını koyutlayan yapısıyla, Elder-Vass'ın önünde bir engel teşkil etmektedir. Öyle ya, belirli bir somut olayda işleyen ve *işleyemeyen* mekanizmalar söz konusu ise, bu durum doğal olarak mekanizmaların farklı bir ontolojik alana dahil olduklarına delalettir. Elder-Vass, mekanizmaların bu özelliğine karşı fazladan bir argüman üretmemektedir. Onun tek yaptığı; eğer kendisinin kendilik-

lerin somut alanda var olduğu, yani 'reel nedensel güçlere sahip somut kendilikler'in söz konusu olduğu iddiasını kabul edersek, nedensel gücün varlığının somut bir olayın varlığından bağımsız olamayacağını göreceğimizi söylemekten ibarettir. Elder-Vass'a göre "bir nedensel gücü [ya da mekanizmayı], tikel bir somut kendilikteki tezahüründen ayıran şey, varlığı değil sadece *işleyiş*idir" (Elder-Vass, 2007a: 174). Nedensel güçler *artzamanlı* işlerken, somut nedenleme *eşzamanlı* işlemektedir ve aralarındaki tek anlamlı fark da bu olduğu için, bu ikisi arasındaki ayrım ontolojik değil metodolojiktir.

Elder-Vass'ın oldukça yakın dönemli bir çalışmasında (2010) bu argümantasyonunun tüm sonuçlarını zikretmemesi, bu sonuçlardan *bazılarına* dair şüpheler beslediğini düşündürtmektedir. Nitekim Elder-Vass, bu çalışmasında, 'nedensel güçler'in yani mekanizmaların sadece düzlem-soyutlayan bakışta geçerli olduğunu belirtmektedir ve her bir düzlemin ayrı bilim alanlarına tekabül ettiği düşünülürse, bu onun, *sosyal* mekanizmaların reel karakterini kabul edebileceği ve hatta genel olarak mekanizmaların somuttaki varlığı iddiasından vazgeçtiği izlenimini verebilir. En azından reel mekanizmalar ile somut nedenleme arasında daha önce kurduğu yakın benzerlikten kuşkuya düşmüş gibidir. Biz yine de burada Elder-Vass'ın ayrıntılı irdelediğimiz çalışmasını temel alalım ve buna göre eleştirilerde bulunalım.

Öncelikle Elder-Vass'ın buradaki somut nedenleme kavrayışının fazlasıyla empirist bir içerik taşıdığına dikkat edilmelidir. Elder-Vass, somut nedenlemeden, somut iki ya da daha çok kendilik arasındaki olumsal ilişkileri anlamaktadır. Aslına bakılırsa Elder-Vass, reel alanın ontolojik olarak varlığını ortadan kaldırmaktadır; çünkü eğer kendilikler/nesneler tamamen somut alana dahilse ve eğer mekanizmaları tefrik eden ayrım da ontolojik değil sadece metodolojikse, bu durumda anlamlı bir biçimde bir reel alandan bahsetmek ne kadar mümkün olacaktır? Nesneler ve mekanizmalar ontolojik olarak reel alanda değillerse, o halde reel alanda ne bulunmaktadır? Oysaki Bhaskar'ın reel gerçeklik alanını bizzat empirik realizme ve somutçuluğa (ki bu ikisi bir arada pozitivizmi oluşturuyordu) karşı kavramsallaştırdığı göz önüne alınırsa, bu durum bana Elder-Vass'ı özgün, yani bizzat eleştirel-realist kavramsal çerçeve içerisinde üretilmiş bir tür somutçulukla itham etmeyi meşrulaştırıyor gibi görünmektedir.

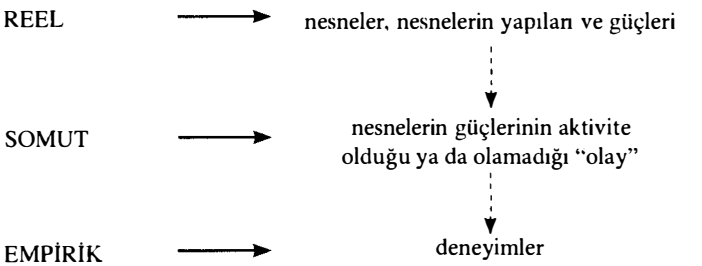
Dolayısıyla eğer Bhaskar'ın bu kavramsal keşfinin verimleri korunacaksa, bu durumda somut nedenlemenin anlamının da Elder-Vass'ınkinden kökten farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Aslında Elder-Vass şunu derken önemli bir noktaya temas etmektedir: "... 'tekil durum nedenlemesi' (ki kuşkusuz başka tekil durum nedenlemeleriyle karşılıklı bağlantılıdır) somut alanda vuku bulur ama o, ilgili kendiliklerin reel (ama somut-olmayan) nedensel mekanizmaları arasındaki etkileşimin bir sonucudur" (Elder-Vass, 2007a: 170). Elder-Vass'daki temel hata şu gibi görünmektedir: Elder-Vass, mekanizmaların somutta işlerlik kazandıklarını, yani nedenlemenin ancak somutta gerçekleşebileceğini doğru bir biçimde kavramakta ama gelgelelim buradan hareket ederek, mekanizmaların ve dolayısıyla da kendiliklerin somutta yer alması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Böylelikle reel alanın anlamlı hiçbir içeriği kalmamaktadır.

Öte yandan burada temelli bir sorun daha var gibidir. Çünkü Elder-Vass'ın olay örneklerinde geçen nesneleri birbirlerine ilişkilendirme biçimine ve yukarıda aktardığım pasajına baktığımızda, 'mekanizma'yı parçalar arası ilişkilerin ürettiği bir şey olarak kavradığı görülmektedir ki bunun sosyal bilimlerde, 'bireyler arası ilişkiler'e tekabül ettiği aşikârdır. Gerçekten de, eğer yapı ve mekanizmaların oluşumuna dair bir 'analitik tarih' sunmanız gerektiğini biliyorsanız ve eğer anlamlı bir reel alan kavrayışınız da yoksa, bunun böyle *olması gerektiğini* düşünmeniz kaçınılmazdır. Nitekim Elder-Vass'ın daha sonra, 'sosyal yapı'yı "sosyal grupların nedensel güçleri" (Elder-Vass, 2010: 115) olarak tanımlayıp, sosyal yapıyı 'sosyal kurum'la (kendisinin deyişiyle, "normatif kurumlar" ve "örgütlenmeler"le) eşitlerken yaptığı tam da bu olacaktır. Elder-Vass, sosyal kurumların somutta yer aldıklarını düşünürken bence haklıdır; ama anlamlı bir reel alan kavrayışına sahip olmadığı için, reel ile somutun, dolayısıyla yapı ile kurumun birbirine geçmesi kaçınılmazdır. Elder-Vass'ın terimleriyle konuşursak; bilimlerin ve nesnelerinin ayrımında kuşkusuz düzlem tabakalaşması geçerlidir; ama belirli bir bilimde, bizim için sosyal bilimde belirivermenin *özgün anlamıyla* nasıl gerçekleştiği gösterilecekse, alan tabakalaşması kaçınılmaz olarak devreye sokulmalıdır.

Son olarak Elder-Vass'ın 'deneyimler'i sadece ortakduyusal algıyla sınırlı tutması da, sosyalbilimsel açıdan ciddi bir eksikliğe işaret etmektedir. Deneyimlerin ortakduyusal bir yanının olduğu

kuşkusuz doğrudur; ama öte yandan, sosyal kurumların nasıl *deneyimlendiğinin*, empirik sosyal bilim incelemeleri açısından hayati bir önemi vardır. Öyle ki sosyal bilimci, fiili araştırma pratiğinde çoğu zaman, bu empirik zeminden hareketle somut süreçleri yakalar: Kurumları çoğu zaman bedenlerde bıraktıkları izlerden tanırız ki bunun teorik anlamını kendi önerimi sunarken açıklamaya çalışacağım. Ama öte yandan bu kavrayış eksikliğinin, Elder-Vass'ın yukarıda tartıştığımız "bedenleşmiş yapı"nın imkânlarını görememesinin de temel sebebi olduğunu düşünmekteyim.

3) Üçüncü olarak; Elder-Vass'ın sosyal bilimlerin özgün beliriverme süreçlerini silen kavrayışına tam ters bir istikamette, üçkatmanlı ontolojik derinlik yaklaşımının bu sefer *sosyolojiye gömüldüğü* bir durum söz konusudur. Buradaki kastımız; ontolojik derinlik yaklaşımının bütün yaratıcı gücünü yalnızca sosyolojik teorinin verimlerine tahvil ederek kısırlaştıran bir perspektifin varlığıdır. Bu pozisyonu açıklayabilmek için, Sayer'in (2000: 11-12) belirli bir kavrayışını vesile kılacağım.[76] Sayer'in konumuzla ilgili bu kavrayışını amaçlarımıza uygun biçimde basitçe şöyle şemalaştırabilirim:



Şekil 5.9: Sayer'in Ontolojik Derinlik Kavrayışı

Bu şemanın, büyük oranda eleştirel realizmin temel kavrayışını temsil ettiği aşikârdır. Ama sorun, bu şemanın sosyal bilimler açısından neye tekabül ettiğinin açıklanma biçiminde ortaya çıkmaktadır.

76. Sayer'in çalışmalarını hiçleştirme gibi bir niyetimizin olmadığını belirtmeye bile gerek yoktur.

İlkin somut alandan başlayalım. Sayer, "nesnelerin güçlerinin aktive olduğu ya da olamadığı" 'olaylar'dan söz ederken, oldukça önemli bir eleştirel realist öngörüyü teyit etmiş olmaktadır. Zira yukarıda da sözünü ettiğim gibi nedenleme, bizzat somut düzlemde yakalanır: Burada, farklı mekanizmaların işleyişinin (ya da işleyemeyişinin) ürettiği bir çoklu-nedenleme söz konusudur. Gelgelelim, bu düzlemde olup biten şeyleri anlatmak için "nedensel mekanizmalar" (Sayer, 2000: 15) gibi bir kavramsallaştırma devreye sokulduğunda, bu, yanlış olmasa bile, olası bir terminolojik karışıklığın önünü açmaktadır. Çünkü 'nedensel mekanizmalar'dan söz edildiğinde, nedenselliğin mekanizmaların fiili bir özelliğiymiş gibi görünmesi, dolayısıyla nedenselliğin reel düzlemde algılanması tehlikesi gündeme gelmektedir. Dolayısıyla, bu terminolojik karışıklığı gidermek adına, mekanizmaların 'nedensel' değil, 'nesne'den doğmuş olmaları anlamında 'nesnel' olduklarını söylemek gerektiğini öneriyorum. Demek ki burada, *nesnel mekanizmaların somut nedenlemede işlediği ya da işleyemediği olaylar*dan söz etmek gerekir ki bu tercihi, birazdan kendi özgün tezimi açımlarken temellendirmeye çalışacağım. Bunu yaptığımda, Elder-Vass'ın somut nedenleme kavrayışına yönelttiğim itiraz da tamamen yerine oturacak.

Sayer'in empirik düzleme ilişkin kavrayışı ise, terminolojik karışıklıktan oldukça fazla bir şeye işaret etmektedir ve bunun doğrudan reel düzleme dair yansımaları olacaktır. Buradaki temel sıkıntıyı görebilmek için önce Bhaskar'ın oluşturduğu bir tabloyu aktarmak gerekiyor (Bhaskar, [1975] 2008: 47):

Tablo 5.1: Bhaskar'ın Ontolojik Alanlar Tablosu

	Reel Alan	Somut Alan	Empirik Alan
Mekanizmalar	×		
Olaylar	×	×	
Deneyimler	×	×	×

Bhaskar'ın bu tabloyu oluşturmaktaki amacı; sırasıyla empirik alanın somut alanın, somut alanın da reel alanın bir altkümesi olduğunu vurgulamaktır ki tablonun altına yazdığı notta bunu açıkça dile getirir. Bhaskar'ın tablosu açıkça, reel ve somut alanlardaki yapı ve süreçlerin 'deneyimler'de *etkiler yarattığını* söyle-

mektedir. Sayer'in bu vurguyu göz ardı ederek, tablonun içeriğini büktüğünü düşünmekteyim. Zira Sayer, "bazı yapıların gözlemlenebileceğini" (2000: 12) söylerken, bana öyle geliyor ki bu tablodaki 'deneyimler' satırının içeriğini dönüşüme uğratmakta, 'etkide bulunabilirlik'ten 'gözlemlenebilirlik'e geçiş yapmaktadır. Nitekim şu söyledikleri tam da bu düşüncemizin teyidi gibidir:

> Bu kavramlara [reel, somut ve empirik kavramlarına] ilişkin bazı açıklamalar, empirik alanın reel alanın değil de sadece somut alanın bir altkümesi olduğu izlenimini vermekte ve dolayısıyla da yapılara ve güçlere gözlemlenemez şeyler olarak muamele etmektedir. Aktive olmamış güçler ya da potansiyeller kuşkusuz gözlemlenemezler ama yapılar, var olmalarından dolayı, pekâlâ gözlemlenebilirler (sözgelimi başıboş işçilerin bedeni gözlemlenebilir); gözlemlenebilirlik, değişen ya da hareket eden şeylerle sınırlı değildir, zira hiç olmazsa bazı yapılar gözlemlenebilir (Sayer, 2000: 27, dipnot 4).

Sosyal bilimlerin empirik düzlemi açısından meseleye bakıldığında Sayer, 'deneyimler'in hem reel hem de somut düzlemlerde kendini gösterebileceğini kanıtlamak için bazı yapıların gözlemlenebileceğini söyleyip, buna örnek olarak "başıboş işçilerin bedeni"ni verirken, (a) bedenin tekil işçiye ait bir şey olduğu, dolayısıyla başıboş gezen işçileri gözlemlediğimizde bunun 'bedenler'den daha fazla bir şeye tekabül ettiği basit gerçeğini atlamakta; (b) dolayısıyla tamamen ayrı iki yapıyı ('sosyal yapı' ve 'beden') birbirinde eriterek, sosyal bilimlerin özgün 'yapı'sını gözden yitirmekte ve (c) bunun bir sonucu olarak, sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin birbirinden tamamen farklı reel düzlemleri (yani 'nesneler'i) arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, istemeyerek de olsa, doğa bilimlerinin verimleriyle kurulacak gerçek bir ilişkinin imkânlarını teorik olarak engellemektedir. Ayrıca bu kavrayışta, bedenin gözlemlenebilir olduğunun düşünülüyor olması da, sosyolojik bir kavrayışa sıkışıp kalındığının kanıtıdır. Çünkü yalnızca pür bir sosyolog, 'beden'in gözlemlenebiliyor olmasını bir kanıt olarak sunar; oysa canlı hayatla ilgili hiçbir doğa bilimi, 'beden'in gözlemlenebilir olmasını bir kalkış noktası olarak almaz. Öte yandan, yukarıdaki alıntıdan kolayca çıkarsanabilecek, aktive olmuş güçlerin gözlemlenebileceği imasının, somut düzlemdeki kavrayışı da önemli ölçüde sakatladığını belirtelim.

Bu hatanın *sosyal bilimlerin reel düzlemi* açısından karşılığı ise, "nesnelerin yapıları" adlandırmasında kendisini göstermektedir. Zira Sayer'in verdiği örneği kullanırsak "bürokrasi" (2000: 11), burada 'nesne' olarak tanımlanmakta ve dolayısıyla "bürokrasinin yapıları"ndan söz edildiği düşünülürse, 'sosyal kurumlar'ın yapılar oldukları söylenmiş olmaktadır. Burada, hem sosyal kurumlara yönelik şeyleşmiş ortakduyusal kavrayışın hem de 'yapı' kavramının muğlak, gevşek kullanımının ciddi etkilerinin söz konusu olduğunu düşünmekteyim. Çünkü hem sosyal kurumlar gündelik hayatta bina-benzeri dışsal, zorlayıcı şeyler olarak deneyimlenir hem de pek çok sosyal bilimci 'sosyal kurum'u 'sosyal yapı'yla eşitleme eğilimindedir. Nitekim Sayer, "bir örgütlenmenin ya da bir hanenin *yapısı* gibi şeylerin gözlemlenebileceğini" (2000: 12, italik bana ait) söylerken, her iki etkinin de varlığını bizlere sunmaktadır.[77] Bu sosyal kurum kavrayışının oldukça sorunlu olduğunu düşünüyorum ve bunun temel sebeplerini birazdan ayrıntılı bir biçimde görme fırsatı bulacağız.

Öte yandan, "bürokrasi" de 'nesne' değildir; sosyalbilimsel açıklamalarda kullanıldığı şekliyle "bürokrasi", ortakduyusal bir kavram olarak devralınmış ve içeriği sosyalbilimsel olarak dönüştürülerek, reel düzlemde üretilmiş bir tipleştirmedir.[78] Yukarıda sosyal ontoloji tartışmasına başlarken, ortakduyusal kavramları çoğu zaman aynen koruyup içeriklerini köklü değişime uğratmalarının sosyal bilimlerin bir özgünlüğü olduğunu vurgulamıştım ve burada da aynı durum söz konusudur. Gelgelelim ortakduyusal kavramın (burada, "bürokrasi"nin) sosyal bilim nesnesi olarak tanımlandığı yerde, hem gerçek bir sosyal ontolojiyi mümkün kılan bu özgün olanak yitirilir hem de bu tür ortakduyusal kavramların şeyleştirilmesi tehlikesi gündeme gelir. Ortakduyusal kavramı ortakduyusal içeriğinden kurtarıp, onun bilgisini sosyal hayata iade etmek başka bir şeydir; sosyal bilimlerin alana-özgü ontolojisini inşa etme görevinden imtina ederek, ortakduyusal kavramı 'nesne' mertebesine yükseltmek bambaşka bir şeydir.

77. Aslında Sayer'in (2000: 11) "hiyerarşik örgütlenme, uzmanlaşma, dosyalama sistemleri vs"yi bürokrasinin "yapı"ları olarak zikrettiği dikkate alınırsa, yapı kavramına ilişkin sosyolojik teori içerisindeki muğlaklığın düşünüldüğünden de fazla olduğu görülecektir.

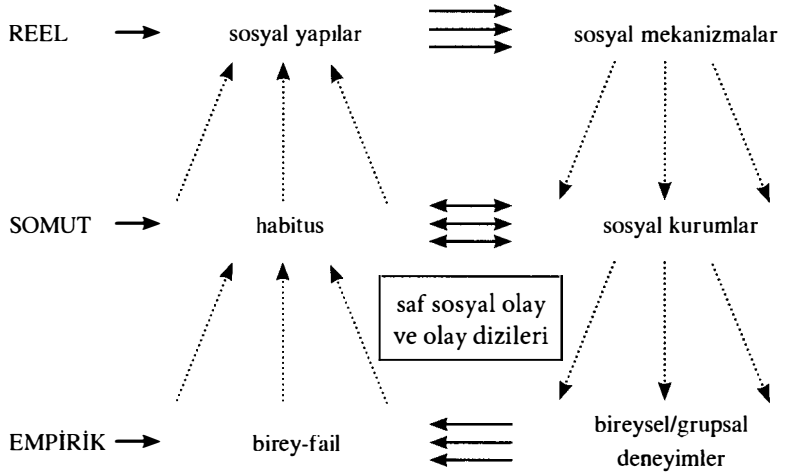
78. 'Sosyal tipler'le ilgili aşağıda yapacağım çıkarımlarda, bunu derken tam olarak ne kastettiğim açığa kavuşacaktır.

Şu halde sosyal bilimlerin 'nesneleri', nasıl ki "demografi" ya da "kitle" gibi bileşke nitelikler değilse, aynı şekilde "bürokrasi" ya da "hane" gibi ortakduyusal kavramlar da değildir. Sosyal bilimlerin nesneleri 'sosyal yapılar'dır ve sosyal yapılar, ne bileşke nitelikler gibi indirgenebilir ne de ortakduyusal kavramlar gibi "gözlemlenebilir"dirler.

Sayer, aşağıda *mekanizmaların virtüel niteliği* olarak kavramsallaştıracağım şeyi yakalamış gözükmektedir. Ama buradan hareket ederek, en azından bazı yapı ve mekanizmaların gözlemlenebilir olduğunu gösteremezse, yapıların varlığının tehlikeye düşeceğinden endişe etmektedir. Oysa bu endişesi yersizdir ve bunun sebeplerini ilgili tartışmada göreceğiz.

O halde şimdi, buraya dek neler yaptığımıza bakalım: İlkin, muhtelif sosyal yapı kavrayışlarını, öne çıkan iki sınıflandırma üzerinden sergileyerek, genel konumumu netleştirdim. Sonrasında, bu genel konumun teorik gerekçelerini sunmak amacıyla, Bhaskar'ın derin ontolojisini (reel, somut, empirik düzlemleri) aktararak, bunun klasik metodolojik bireyciliği karşılamada yeterli olduğunu, ancak eğer nöro-biyolojik indirgemeciliği karşılamak isteniyorsa, bizzat sosyal yapıların ontolojik statüsünü belirginleştirmek gerektiğini vurguladım. Bunun ardından, sosyal yapıların bir 'analitik tarih'e ihtiyacı olduğunu saptayarak, buna dair sosyal teori içerisindeki temel önerileri aktardım ve böylelikle eleştirel realizme dönük tercihimi bir kez de buradan hareketle teyit etmiş ve gerekçelendirmiş oldum. Son olarak da, sosyal yapıların derin ontolojideki yerine dair eleştirel realizm içinde karakteristik gördüğüm bazı yaklaşımları sergiledim. Böylelikle, genel (yani, genel sosyolojik teorideki) ve spesifik (yani, sosyal realist teorideki) sosyal yapı kavrayışları arasındaki konumumu elden geldiğince netleştirerek, kendi önerimi sunabilecek duruma geldiğimi düşünüyorum.

Şemalar, doğaları gereği, görsel algıya hitap eden basitleştirmelerdir; ama yine de, bu çalışmanın önerisini rahat izlenir kılmak adına önce şemalaştırarak aktarmak faydalı olabilir:



Şekil 5.10: Özgün İlişkisel-Realist Tez

Bu şemanın, Bhaskar'ın orijinal şemasında bir revizyon talep ettiği aşikâr olsa gerektir. Bu revizyon önerisini en iyi Elder-Vass'ın önerisiyle karşılaştırarak netleştirebileceğimi düşünüyorum: Elder-Vass, Bhaskar'ın orijinal şemasındaki 'somut alan' tanımını ('somut alan', olaylardan oluşur) muhafaza ederken, 'reel alan'ın tanımını revize etmeyi önermektedir. Bense, Bhaskar'ın orijinal şemasındaki 'reel alan' tanımını ('reel alan', nesnelerden oluşur) muhafaza ederken, 'somut alan'ın tanımını revize etmeyi öneriyorum.

Elder-Vass'ın haklı olduğu iki husus söz konusudur. İlk olarak Elder-Vass, 'olaylar'ın düzlem-soyutlayıcı değil aşağıya-doğru-kapsayıcı bir içerik taşıdığını haklı olarak savunmaktadır. Gerçekten de *saf sosyal olay* diye bir şey mümkün değildir: Her olay, kaçınılmaz olarak, çeşitli düzlemlerden öğeler barındırır. Buna rağmen yine de, saf sosyal olayın, sosyal bilimlerdeki somut nedenlemeyi ortaya koyarken, analitik bir inşa olarak oldukça önemli bir işlev gördüğünü öne süreceğim. Kuşkusuz hiçbirimiz, belirli bir sosyal olayın somut gidişatında, psikolojik hiçbir mekanizmanın rol oynamadığını iddia edemez. Bunu bilmemize rağmen yine de, sosyal nedensel güçlerin soyutlanmış-sosyal-düzlemdeki işleyişini sergileyebilmek için, bu tür sosyal olmayan

mekanizmaları paranteze alırız; çünkü aslında, hiçbir olayın tüketici bir açıklamasının verilemeyeceğini biliriz. Belirli bir sosyal olayın her şeyiyle tamamen açıklanmasını talep etmek, aşağıya-doğru-kapsayıcı bir biçimde sosyal-psikolojik, bilişsel-psikolojik, nörolojik, biyolojik, kimyasal vs tüm süreçlerin açıklanmasını talep etmek demektir. Bu tarz açıklamaların mümkün olabileceği gelecek bir durum belki de ümit edilir bir şeydir; ama böylesi bir talep, bugün için, her tür bilimsel açıklamayı akamete uğratmak anlamına gelir. Dolayısıyla bugün, nasıl ki bir patolog açısından, biyopsiyle alınmış doku örneğinin sahibi olan kişinin sosyal konumu görüş alanı dışındaysa, aynı şekilde bir sosyal bilimci açısından da, bir sosyal olaya katılan kişilerin bilişsel, nörolojik vs nitelikleri görüş alanı dışındadır. Şu halde nasıl ki bir patolog, doku örneği üzerinde çalışırken bir *saf patolojik olay* (sadece biyolojik mekanizmaların işlediği ya da işleyemediği bir olay) inşa ediyorsa, aynı şekilde sosyal bilimci de olay üzerinde çalışırken bir *saf sosyal olay* (sadece sosyal mekanizmaların işlediği ya da işleyemediği bir olay) inşa eder.[79] Farklı düzlemlerin ve buralardaki nesnelerin birbiriyle ilişki içerisinde bir bütünlük arz ettiğini biliriz elbette; ama bu zaten tam da bilimlerin metafizik-ontolojisi derken kastettiğim şeydir.

Elder-Vass'ın haklı olduğu bir diğer husus, 'somut'ta nesne tanımlanması gerektiği üzerindeki ısrarıdır. Ama bunu Elder-Vass'ınkinden tam ters istikamette bir akıl yürütmeyle ileri süreceğim: Eğer reel-somut-empirik ayrımını *ontolojik bir ayrım* olarak savunuyorsanız, bu durumda her biri açısından nesne tanımlamanız gerekir. Benim önerdiğim revizyon işte tam da buradadır. Bu önerimi, tüm bilim alanlarını kapsayacak şekilde savunamam kuşkusuz ama en azından sosyolojik teori içerisinde temellendirebilirim ve bu çabam, beliriverme başlığı altında dile getirdiğim, bir düzlemdeki belirivermenin başka bir düzleme dolaysızca dayatılmasının bir hata olacağı vurgumla da tutarlılık arz eder. Yukarıda "bilimlerin ve nesnelerinin ayrımında kuşkusuz düzlem tabakalaşması geçerlidir; ama belirli bir bilimde, bizim için sosyal bilimde belirivermenin *özgün anlamıyla* nasıl

79. Aradaki tek fark; patolog hümanist olsa dahi bu onun nesnesiyle ilişkisini sakatlamazken, sosyal bilimci hümanist olduğunda bu onun nesnesiyle ilişkisini sakatlar: Sosyal bilimcinin 'özne'yi varsaydığı ve 'öznel anlam'a varmaya çalıştığı yerde olagelen şey budur.

gerçekleştiği gösterilecekse, alan tabakalaşması kaçınılmaz olarak devreye sokulmalıdır" derken kastettiğim şey de buydu. Önerim, reel-somut-empirik şemasının alana-özgü ontolojide devreye sokulması yönündedir.

Buradaki kavrayışa göre; sosyolojik teoriye damgasını vuran malum ikilikteki 'sosyal yapı' sosyal bilimlerde reel alana, bireyler ve birey grupları ise empirik alana tekabül eder. Demek ki her bir alanda nesne tanımlama talebine uygun olarak, ilkin, klasik şemadaki 'deneyimler'i *bireysel/grupsal deneyimler* olarak kavramsallaştırmayı önermekteyim. Böylelikle 'deneyim'i, Elder Vass'daki salt epistemolojik anlamından kurtararak (hatırlanacağı üzere Elder-Vass, 'deneyim'i sadece ortakduyusal kavrayışla özdeşleştirmiş, 'olaylar'ın bilimlerce açıklanmasını mümkün kılan kopuşu tam da buna dayandırmıştı), sosyal bilimlerin empirik düzlemine ait olup 'birey-fail'in kavramsallaştırılmasını sağlayan ontolojik bir uğrak olarak önermiş oluyorum.

İkinci ve asıl önemlisi; burada yapı-fail kısır tartışmasını aşmaya dönük bir imkân da söz konusudur. Zira sosyo-ontolojik olarak sadece yapı ve faili var sayan kavrayışların, bu soruna bir çözüm bulma iddiasıyla yola çıktıklarında dahi (ki Giddens ve Berger'in "diyalektik" yaklaşımlarının bu iddiaya sahip olduğunu görmüştük), ya birinin diğerini yutmasıyla ya da faydasız bir eklektizmle sonuçlandığı bilinmektedir. Öte yandan bu tarz bir kavrayışın metodolojiye tercüme edilmiş halinin makro-mikro bağıntısı olduğu düşünülürse, bizzat makro-mikro şemasının sorunlu olduğunu düşünmem bir yana, bunun sosyal yapılara mikro-temeller aramakla sonuçlanacağı da görülecektir. Çalışma boyunca gördüğümüz üzere bu arayış, savunanlardan bazıları metodolojik bireyciliği reddetse dahi (ki en önemlilerinden biri E. O. Wright'tır), ilke olarak klasik metodolojik bireyci stratejiye tekabül etmektedir. Nitekim Elster gibi metodolojik bireyci analitik Marksistlerden Daniel Little'ın mikro-temelleri "kurumların mantığı"yla tanımlama çabası (bkz. Gorton, 2006: 95) tam da bunun tipik bir örneği olarak görülmelidir. 'Kurumların mantığı'nın rasyonalite ilkesiyle doğrudan bağlantısını daha önce enine boyuna tartışmıştık. Mikro-temeller arayışının bu ilkeye dayanması kaçınılmazdır; çünkü makro-mikro 'bağıntı'sı sadece bu şekilde kurulabilir. Diğer türlü, eğer rasyonalite ilkesinin devredışı kaldığı ama yine de mikro-düzlemin bireylere tekabül ettiği bir

makro-mikro şeması savunulmaya devam edilseydi, bu durumda 'bağıntı' kopar ve şöylesi absürd sorular gündeme gelirdi: Mahkeme prosedürünün makro, suçlunun motivasyonlarının ise mikro olduğunu söyleyebilir miyiz? Evliliğin makro, aşkın ise mikro olduğunu söyleyebilir miyiz?

Kısacası ikili-ontolojik kavrayış, sosyolojik teoriyi sürekli bütüncülük-bireycilik çıkmazına sürüklemektedir. Önerimizdeki imkân işte tam da burada kendisini gösterir ve basitçe şöyle dile getirilebilir: Yapı ile fail arasında bir *dolayım* gerekmektedir. Bu tür bir dolayımın gerekliliğini Bhaskar da dile getirmişti:

> ...insan failliği ile sosyal yapılar arasındaki 'temas noktası'na işaret eden bir kavramlar sistemine ihtiyacımız vardır. Eylemi yapıyla irtibatlandıran böylesi bir noktanın, *hem* varlığını sürdürmesi *hem de* içine bireylerin yerleşmesi gerekir. Açıktır ki ihtiyaç duyduğumuz dolayımlayıcı sistem, bireyler tarafından işgal edilen (...) *konumlara* (...) ve bireylerin bu konumları işgal ettikleri için giriştikleri (ya da tam tersi) *pratiklere* (...) dair bir sistemdir ([1979] 1998: 40-41).

Önemli eleştirel realistlerden Archer (2007) aslında yakın dönemde böylesi bir öneride bulunmuştur: Archer'ın önerdiği *dolayım*, "refleksivite"dir. Bunu neden kabul etmediğimi Sonuç bölümünde tartışacağım ama yine de bir dolayım gerekliliğinin açıkça zikredilmesi açısından önemli olduğunu hemen teslim edelim. Benim burada öne sürmek istediğim öneri ise, bu dolayım gerekliliği ile alan-tabakalaşması fikrini birleştirmek ve 'somut alan'ı yeniden tanımlamak olacaktır. Bana göre sosyal bilimlerin reel alanında sosyal yapı ve mekanizmalar, empirik alanında da bireysel/grupsal deneyimler var ise, bu durumda somut alanda bir ara-ontolojik düzlem tesis etmek gerekir ve *bunun somut nesnesi sosyal kurumlar, somut dolayımı ise bedenleşmiş-yatkınlıklar-olarak-habitus olmalıdır*. Argümanın bundan sonraki kısmında bunun teorik temellendirmesi yapılacaktır. Bunun için şemanın unsurlarını sırasıyla ele almaya başlayalım.

Sosyal Yapılar

Yukarıda, realistlerin ilişkiselci bir sosyal yapı kavrayışına, yani en genel anlamıyla Porpora'nın sınıflandırmasındaki 3. sosyal yapı tipine yatkın olduğunu söylemiştim. Ama dolayımın gerekliliği üzerindeki vurgu göz önüne alınırsa, burada kişiler arası

ilişkilerden tamamen farklı bir şeyin söz konusu olduğu anlaşıla caktır. Ortakduyusal anlamıyla 'ilişki', bağımsız kendilikler ara sında dışsal olarak kurulur; yani önce şeyler var olurlar, sonra da bunlar birbirleriyle olumsal ilişkilere girerler. Buradaki ilişkisel kavrayışa göre ise, 'ilişki' şeylerden önce oluşur ve bu, şeylerin zo runlu varlık koşuludur. Dolayısıyla 'yapı'dan söz edildiği yerde, bunun bir *yapısal ilişki* olarak anlaşılması gerekir. Sözgelimi 'sı nıfsal yapı'dan söz edildiğinde, bu, tek tek sınıfların tekil yapıları anlamına gelmez (ilişkiselci kavrayışa göre sınıflar önce oluşup sonra birbirleriyle ilişkiye girmezler); 'sınıfsal yapı', sınıfların var lık koşulu olan yapısal ilişkiler ağının adıdır.

Bu noktada, 'sosyal yapı' ile 'sosyal mekanizma' arasındaki ayrım önem kazanır. Ayrım şudur: Bir yapının 'somut'ta nasıl etkide bulunduğunu, nasıl etkinlik gösterdiğini açıklayabilmek için, yapıdan doğan ve 'somut'ta işleyen bir mekanizma tanımlamak ve bunu da yapıdan ayrı kavramsallaştırmak gerekmektedir. Demek ki doğurgan nitelik arz eden yapılar, mekanizmalar doğururlar. Öyleyse yapı 'nesne'dir; mekanizma ise nesneden doğan bir şey olması anlamında *nesnel*dir. Ama keşif süreci tam ters istikamette işler; yani mekanizmanın nesnelliğini saptadıktan sonra, buradan nesneye varırız.

'Sınıfsal yapı' örneğinden devam edersek; sınıfsal yapının doğurduğu mekanizma, 'sömürü mekanizması'dır (nitekim buradaki kavrayış açısından, Marx'ın *Kapital*'inin en önemli keşfi de budur). Ancak tüm diğer mekanizmalar gibi sömürü mekanizması da çoklu somut nedenlemeye tek başına girmez; yani hiçbir somut olaya tek başına neden olamaz. Tam tersine, sömürü mekanizmasının somut olay bileşiminde farklı sosyal mekanizmalarla (sözgelimi, toplumsal cinsiyet mekanizması) birlikte işlemesi ya da başka bir (veya birkaç) mekanizmanın baskın etkisi sonucu işleyememesi söz konusudur. Dolayısıyla sosyal mekanizmaların somutta çoklu işleyişi ile sosyal yapılar arasında bir soyutlama farkı vardır. Bu durumda sosyal mekanizmaların neden Elder-Vass'da olduğu gibi 'somut'ta tanımlanmadığı sorulabilir; bunun cevabını birazdan vereceğim.

Buradaki kavrayışı daha anlaşılır kılmak adına, buna oldukça benzer (ama aynı değil) biçimde çıkarsanmış bir ayrımı ele alalım. 'Üretim tarzı' ile 'toplumsal formasyon' arasındaki ayrım, bilindiği üzere Marksist şema içerisinde, tek bir üretim tarzıyla

açıklanamayan pek çok fenomenin varlığının fark edilmesi üzerine kavramsallaştırılmıştı. Ayrım, farklı üretim tarzlarının somut toplumsal formasyonda nasıl birbirlerine eklemlendiklerini analiz etmeye imkân sağlıyordu. Burada bizim için önemli olan, bu çerçevenin doğru ya da geçerli olup olmaması değildir;[80] önemli olan, bu ayrımın üretilme mantığıdır. Çünkü bu ayrım, üretim tarzları gibi 'soyut' şeylerin *jeo-tarihsel bir bağlamda* nasıl kendisini gösterdiğini analiz etme imkânı sağlamaktaydı.[81]

Benzer bir mantık burada da geçerlidir. Mekanizmaların çoklu işleyişi, jeo-tarihsel bir bağlamda (yani, mekân-zamanda) kendisini gösterir. Kuşkusuz bu, sosyal yapıların jeo-tarihsel bağlam (mekân-zaman) dışı oldukları, yani var olmadıkları anlamına gelmez. Bu, sosyal yapıların jeo-tarihsel bağlamda *işleyen* şeyler olmadıkları, ancak nesnel mekanizmaların çoklu işleyişleri sayesinde zihinde-somut bir biçimde kavranabildikleri anlamına gelir. Sosyal yapılar, somutta işleyen bir mekanizmanın saptanmasının ardından keşfedilirler; dahası, gerçekten nesnel bir mekanizmanın işlerlikte olduğu kanıtlanmak isteniyorsa, keşfedilmeleri de gerekir. Üstelik bu sosyal yapı kavrayışı, metafizik-ontolojik ve bilimsel-ontolojik kabullerimle de tamamen uyumludur.

Buradaki sosyal yapı kavrayışı bazı okurlara fazlasıyla soyut gelebilir. Buna gerçekten gerek olup olmadığı sorulabilir. Pek çok sosyal bilimcide ve yanı sıra Elder-Vass ve Sayer gibi eleştirel realistlerde de gördüğümüz, sosyal yapıyı sosyal kurumla eşitleyen ya da en azından o düzlemde tanımlayan bir kavrayış neden yeterli olmasın? Hem bu, metodolojik bireyciliğe karşı da yeterli cevabı teşkil etmez miydi?

Kuşkusuz ederdi. Gerçekten de, Elder-Vass'ta gördüğümüz üzere, sosyal yapıyı "sosyal grupların nedensel güçleri" olarak, yani birey topluluklarının belirivermiş güçleri olarak tanımlayarak, hem klasik metodolojik bireyciliğe hem de nöro-biyolojik

80. Bu hâlâ oldukça faydalı bir ayrımdır. Nitekim sınıfsal yapının üretim tarzı-toplumsal formasyon-konjonktür düzlemlerindeki tezahürlerini analiz ederken bunu daha önce E. O. Wright'la birlikte kullanmıştık. Bkz. Öğütle ve Çeğin, 2010: 43-46.

81. Burada, her ne kadar benzer bir mantığın ürünü olsa da, düzlem-tabakalaşması ve alan-tabakalaşmasından tamamen farklı olarak, bir nevi *ölçek-derecelendirmesi* olduğunu belirtmek isterim. Yani üretim tarzı-toplumsal formasyon-konjonktür ayrımı ontolojik bir ayrım değildir, bize nesne tanımlamaz; nesnelerin farklı görünümler kazandığı ölçekleri gösterir.

indirgemeciliğe yeterli cevabı sağlamış ve bu çalışmayı da burada bitirmiş olurduk.[82] Ama bence durum böyle değildir; çünkü sosyal kurum ya da organizasyonların, *kurum ya da organizasyon olmak sıfatıyla* herhangi bir güce sahip olduklarını düşünmüyorum ve bu düşünce, sosyal kurumların sosyal grupların belirivermiş güçleri oldukları düşüncesini de kökten sorunlu hale getirir. Bu bahsi birazdan sosyal kurumları tartışırken tekrar açacağım.

Öte yandan, bu sosyal yapı kavrayışının içermesi gerektiği hemen fark edilecek tarihsel art-alan göz önüne alınırsa, her bir sosyal yapının oluşumunun, her ne kadar pek çok yerde kesişse de yine de birbirinden farklı süreçleri içerdiği görülecektir. Dolayısıyla bana öyle geliyor ki, her ne kadar sosyal yapıların analitik tarihine dair bir kavrayış geliştirmekten kaçınmışsam da, belki de sosyal yapıların genel analitik tarihinden değil, her bir sosyal yapının ayrı analitik tarihinden söz etmek gerekecektir.[83]

Sosyal Mekanizmalar

Burada hemen, biraz evvel sorduğum sorunun cevabını vereyim. Sosyal mekanizmaların 'somut'ta tanımlanamamalarının iki sebebi vardır. Birincisi; somut nedenlemede *işleyemeyen* mekanizmaların varlığı üzerindeki Bhaskar'ın vurgusu, doğal olarak, sosyal mekanizmaların 'somut-olmayan'da tanımlanması gerektiğini göstermektedir. Hatırlanacağı üzere Elder-Vass, bu argümanı zikretmiş ama cevap olarak sadece, 'nesne'nin 'somut'ta yer aldığı kabul edilirse bunun bir sorun olmaktan çıkacağını söylemişti. Ancak Elder-Vass'ın bu temel iddiasını kabul etmeyip ayrıntılı eleştirdiğim ve yeni bir kavrayış önerdiğim düşünülürse, Elder-Vass'ın söylediklerinin bir argüman olmaktan çıkacağı aşikâr olsa

82. Nitekim Weber'in ve Popper'ın metodolojik bireycilik beyanlarını bizzat kendi teorileri içerisinde geçersizleştirmek için, belirli bir 'sosyal kurum'un sosyo-ontolojik varlığını kabul etmek zorunda olduklarını ortaya koyarken yaptığım tam da bu olmuştu.

83. Tam da bu noktada, değerli hocam Ayşe Durakbaşa'nın dikkatimi çektiği üzere, Foucault'nun soykütüksel çalışmalarını, belirli tahakküm mekanizmalarının analitik tarihini çıkarma girişimi olarak yorumlamak pekâlâ mümkündür. Zira her bir sosyal yapının ayrı analitik tarihinden söz etmek gerektiği hususundaki düşüncem yerinde ise, bu durumda Foucault'nun cinsellik, hapishane, akıl hastanesi vs üzerine yaptığı çalışmalar, toplumsal cinsiyet gibi pek çok sosyal tahakküm mekanizmasının analitik tarihine ilişkin oldukça önemli veriler içeriyor demektir. Bunun, her ne kadar burada ele alma şansım olmasa da, ciddiyetle irdelemeye değer bir bağlantı olduğunu düşünüyorum.

gerektir. Demek ki ortaya sürdüğüm sebep hâlâ yerli yerindedir: Somut nedenlemede işleyemeyen mekanizmaların varlığından söz edebiliyorsak, bu, sosyal mekanizmaların 'reel'de var oldukları anlamına gelir.

İkinci sebep, birincisindeki argümanın tersten işletilmesinin sonucudur. Eğer 'somut'taki hiçbir olay ya da şey tek bir mekanizmaya bağlanamıyorsa, bu, 'somut'taki hiçbir şeye *a priori bir* mekanizma atfedilemeyeceği anlamına gelir. Örneğimizi kullanırsak 'sömürü mekanizması', 'somut'taki hiçbir sosyal olayın ya da hiçbir sosyal kurumun açıklamasını *a priori ve tek başına* veremez. Demek ki sosyal olaylar ya da kurumlar, "farklı mekanizmaların yol açtığı sonuçların ortak belirlenimi"nin (Benton, 1998: 300) neticeleridirler ve bu yine, sosyal mekanizmaların sosyal olay ve kurumlarla aynı düzlemde yer almadıkları anlamına gelir.

Yine de burada kritik bir soru gündeme gelir. Eğer mekanizmaların 'somut'ta işlemediği durumlar söz konusu ise, o halde mekanizmaların taşıdığı nedensel gücün niteliği nedir? Buraya kadar anlatılanlardan, nedenlemenin, 'reel'deki bir gücün doğrudan 'somut'ta işlemesi gibi mekanik bir şey olmadığını biliyoruz. Öte yandan mekanizmaların da, eğer somut nedenlemeye katılıyorlarsa, belirli türden bir nedensel güce sahip olmaları gerekir. Bunun aslında basit bir yanıtı vardır. Eğer nedenleme bizzat 'somut'ta oluşuyorsa ve eğer mekanizmaların somut nedenlemede işledikleri ve işlemedikleri durumlar söz konusu ise, bu, mekanizmaların taşıdığı nedensel gücün *virtüel* bir özellik gösterdiği anlamına gelir. Öyleyse nedensel güç, mekanizmaların *fiili* bir özelliği değildir; öyle olsaydı, nedenselliği reelde tanımlamak gerekirdi. Ama öte yandan bu, mekanizmaların nesnel olmadıkları anlamına da gelmez; *bilfiil* işleyip işlememelerinin, somut nedenlemede yer alıp almadıklarına bağlı olduğu anlamına gelir. Demek ki mekanizmalar, ancak belirli bir somut nedenlemeye katıldıkları durumda, *kuvveden fiile geçerler*: Bir mekanizmanın nesnelliği, somut etkide bulunabilme kapasitesinden kaynaklanır ve bu kapasitenin kaynağı da bizzat ilgili yapının kendisidir.

Tüm bu söylediklerimizi tersten dile getirirsek, mekanizmaların işleyip işlememelerinin 'somut' koşulları söz konusudur. Demek ki *nesnel mekanizmaların kuvveden fiile geçtiği ya da geçemediği olaylar* söz konusudur.

Bu mekanizma kavrayışının tarihsel art-alanında pek çok isim vardır; ama izin verilirse burada, metafizik-ontoloji ve bilimsel ontoloji kavrayışımla tutarlı bir biçimde, paradigma kurucu figürler olarak bilhassa iki ismi anmak isterim: Darwin ve Marx. Marx'ın *Kapital*'i Darwin'e ithaf etmesi çoğu zaman yanlış yorumlanmıştır. Bazıları ise, Marx'ın bir tür sosyal-Darwinist olduğunu söyleyerek yanlış yorumlamayı saçmalama derecesine vardırmıştır. Marx, toplumsal hayatta bir tür doğal seçilim mekanizması gördüğü için *Kapital*'i Darwin'e ithaf etmemiştir. Marx, türlerin değişimi ile sosyo-tarihsel değişim arasında basit bir analoji kurduğu için de *Kapital*'i Darwin'e ithaf etmiş değildir. Gerçekte olan şudur: Nasıl ki Darwin, muazzam sayıda çeşitlilik gösteren türlerin oluşumunda temel rol oynayan ve altta yatan bir mekanizmaya (*doğal seçilim mekanizması*na) işaret etmişse, aynı şekilde Marx da, "kapitalist" denen toplumda kendisini gösteren ve pek çoğu gözlemlenebilen fenomenler denizinin oluşumunda temel bir rol oynayan ve altta yatan bir mekanizmaya (*sömürü mekanizması*na) işaret etmiştir. Demek ki her ikisi de, *empirik* ve *somut* alanların dışında bulunan ve bu alanlar üzerinde nesnel-nedensel etkiler sergileyen *reel* mekanizmaları kavrayıp kavramsallaştırmışlardır. Dolayısıyla Marx ile Darwin arasındaki yakınlık, yapı ve mekanizmaların özdeşliği ya da benzerliğinden değil, tamamen farklı yapı ve mekanizmaların kavranıp kavramsallaştırılmasında aynı temel bilimsel muhayyilenin iş başında olmasından kaynaklanır. Bence Marx, *Kapital*'i bu yüzden Darwin'e ithaf etmiştir.

Sosyal Kurumlar

Sosyolojik teoride, bilhassa *ana-akım* Durkheimcı gelenek içerisinde, sosyal kurumu 'normatif sosyal pratikler' üzerinden tanımlamaya dönük güçlü bir eğilim söz konusudur.[84] Bu pratikleri düzenlileştiren ise, hukuki sistemlerin, dinsel inançların ya da

84. Bilindiği üzere, ana-akım haline gelmiş Durkheimcı gelenek içerisinde sosyal kurum sosyal yapıyla aynı anlama gelir ya da sosyal kurum sosyal yapı olarak kavranır. Kuşkusuz bunun kökleri, Durkheim'ın 'sosyal olgu' tanımında yatmaktadır (bkz. Durkheim, 2003). Ama öte yandan, Durkheim'ın bilhassa *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nde karşımıza çıkan ve yapısalcı içerik arz eden, dolayısıyla 'kurum'la eşitlenemeyecek bir 'yapı' kavrayışı da söz konusudur. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ile *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* arasındaki muhtelif gerilimler, pek çok sosyal bilimciyi meşgul etmiştir ve 'yapı' kavrayışlarındaki gerilim de bunların başında gelmektedir. Bu gerilim bence verimlidir ve bunun bazı sebeplerini yapısalcılıkla ilgili tartışmamızda göreceğiz.

kültürlerin koyduğu kurallardır ve bunlar çoğu zaman 'normlar' olarak adlandırılır. Böylelikle bu gelenek içerisinde kurumların nedensel gücü normlara atfedilmiş olur. Normlara nedensel güç atfetmeye dönük en yaygın strateji ise, onları 'kolektif temsiller' olarak tanımlamaktır.[85] Öte yandan, farklı insanların neden benzer düzenli pratikleri yerine getirdikleri sorusu karşısında, bu teorik çerçeve, bir tür 'kolektif basınç/zorlama' [*collective pressure*] kavramsallaştırır. Buradaki 'kolektif' ise, çoğu zaman, içeriği muğlak kalmış bir 'Toplum' olarak karşımıza çıkar.

Bu çerçeve ilk olarak bir metafizik-ontolojik hatayla maluldür. Çünkü 'Toplum'u kurumlar toplamı olarak tanımlamak suretiyle, sadece sosyal ontolojiye sıkıştırmaktadır. Oysa daha önce savunduğum üzere 'Toplum', pek çok düzlemden mekanizmayı içinde barındıran bir mekanizmalar ve süreçler kompleksidir, yani aşağıya-doğru-kapsayıcı yapısıyla, metafizik-ontolojik bir 'Nesne'dir. İkinci olarak; sosyal kurumu sosyal yapı olarak tanımlayan bu çerçeve, buradaki kavrayış içerisinde 'somut'taki nesneyi 'reel'de tanımladığı için, özgün bir tür somutçu hataya düşmektedir. Üçüncü olarak bu çerçeve, sosyal kurumların oluşum ve işleyişlerinde sömürü ve tahakküm süreçlerini içermemektedir ki bu, ilişkisel hiçbir içerik taşımadığı anlamına gelmektedir.

Normların ve yanı sıra ideoloji ve yatkınlıkların sosyal kurumların işleyişinde ve yeniden-üretiminde vazgeçilmez bir rol oynadıkları kuşkusuz doğrudur. Ama sosyal kurumlara asli içeriğini veren bunlar değildir. Dolayısıyla sosyal kurumun tanımı, bunlar üzerinden oluşturulamaz. *'Sosyal kurumlar', yapılardan doğan mekanizmaların 'somut düzlem'de çoklu-işleyişini sağlayan somut organizasyonlardır*. Başka bir deyişle sosyal mekanizmalar, kurumlarda 'somut'laşır, cisimleşirler. Kuşkusuz, yukarıdaki mekanizma tanımını dikkate alırsak, mekanizmalar çoğu zaman birden fazla kurumda cisimleşirler ya da aynı anlama gelmek üzere, bir kurum birden fazla mekanizmayı cisimleştirebilir.[86] Örneğin aile kurumunun sadece eril tahakkümü veya sadece mülkiyet tahakkümünü veyahut da sadece ebeveyn tahakkümünü cisim-

85. Alternatif strateji ise, bir nevi 'bireysel temsiller' olarak tanımlamak suretiyle kurumları bireysel zemine çekmektir. Elster'ın bu tür bir norm tanımı geliştirmeye çalıştığını görmüştük.

86. Ama bunu araştırma süreci açısından dile getirirsem; biz bir mekanizmanın varlığını, kurumları ve onların bedenlerde bıraktıkları izleri araştırmak suretiyle gösteririz.

leştirdiğini söyleyebilir miyiz? Öyleyse mekanizmaların taşıdığı nedensel güç, kurumlar vasıtasıyla işlerlik kazanır. Ama bu aynı zamanda, kurumların kendi içlerinde, yani kurum olmak sıfatıyla herhangi güce sahip olmadıkları anlamına da gelir.

Bu son söylediğime dayanak olarak, son on yıllarda ciddi gelişmeler kaydeden devlet incelemeleri alanını göstereceğim.[87] Bu alandaki çalışmalarda, "devlet aygıtı"[88] ile "devlet iktidarı" arasına Poulantzas'ın koyduğu ayrımın oldukça faydalı sonuçlar verdiği görülmektedir. Çünkü bu ayrım, devleti kapitalistlerin ya da teknokratların (yani, bir bireyler topluluğunun) dolaysız gücü olarak tanımlayan sırasıyla araçsalcı ya da organizasyonel devlet kavrayışlarına karşı, devlet kurumlarının *kurum olmak sıfatıyla* sahip olamayacakları bir güce atıfta bulunarak, derinlikli bir devlet analizine imkân sağlamaktadır: Mevcut devlet aygıtını kapitalist-olmayan hedefler için kullanacak herhangi bir tarihsel fail söz konusu olamayacağı gibi, kapitalist sınıf üyelerinin devlet aygıtına doğrudan katılımı da hiçbir ayırt edici politik etki yaratmayacaktır. Nitekim Poulantzas'ın "kesin bir biçimde söylersek devlet kurumları herhangi bir güce sahip değildir" vurgusu, Bob Jessop'ta "devlet, kurumsal toplam *olmak sıfatıyla* herhangi bir güç uygulayamaz olan bir kurumlar dizisidir" şeklinde yankılanmaktadır (aktaran Barrow, 1993: 57). Nitekim bu kavrayış içerisinde "devlet kurumları, politik iktidarın işlediği arenalar olarak görülmektedir" (Barrow, 1993: 57-58). Burada öne sürdüğüm öneri, bu 'iktidar'ı bir mekanizma olarak ya da bir mekanizmalar bileşimi olarak kavramsallaştırmaya izin verir. Bunun tam olarak nasıl bir mekanizma ya da mekanizmalar bileşimi olduğuna dair tartışma kuşkusuz bu çalışmanın işi değildir. Burada bizim için önemli olan, devlet incelemelerinin ufkunu genişletmiş bu kavrayışın bizzat kendisidir: Bir kurumlar toplamı olarak devlet aygıtı, doğrudan kapitalistlerin çıkarlarına hizmet eden ya da doğrudan teknokrasinin bürokratik aklını cisimleştiren bir şey değildir.

87. "Kapitalist Devlet ve Kentsel Mekânın Dönüşümü" adlı yüksek lisans tezi üzerine çalıştığı esnada yaptığımız sohbette, bana bu kavrayışı hatırlatarak ilgili kaynağı sunan sevgili Funda Sönmez'e teşekkür ederim.

88. Bourdieu'nün "aygıt" kavramına dair çekincelerini (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 2007: 87) tamamen paylaşsam da, kavramın buradaki kullanımının, Bourdieu'nün karşı çıktığı türden bir "cehennem makinesi"ne değil, bir kurumlar bütünü olarak devlete atıfta bulunduğu aşikâr olsa gerektir.

Bunun aynısını ailede de görmüştük: Ailede işlediği öngörüle bilecek çoklu mekanizmaların gücünün bizzat ailenin kendisinde içkin olduğu söylenebilir mi? Eğer söylenebilirse, bu, bir somutluk olan 'aile'yi, sosyalbilimsel analiz açısından meşru görülemeyecek derecede soyut bir şeye, bir sosyal yapıya dönüştürmek anlamına gelmez mi? Aynı şekilde, bir 'şirket'i, bütün açıklamasını kendi içerisinde taşıyan bir kendilik olarak düşünmek mümkün mü? Ya da bir 'tarikat'ta toplaşmış gücün kaynağını, sadece o tarikatın kurumsal örgütlenmesinde mi arayacağız? Daha da ilerlersek; bir köy muhtarının sahip olduğu otorite, sadece o köyün monografik özelliklerinden mi kaynaklanır? 'Eşraf', sadece bir bölgenin ileri gelenleri midir? 'Ustabaşı'nın sahip olduğu güç, sadece o fabrikanın örgütlenmesinden mi ileri gelir? Bir sanat eserinin yoğun beğeniyle karşılanması, sadece sanat kurumları içerisinde izah edilebilir mi? Bilimsel keşifte bulunan 'Bilim İnsanı', bunu sadece döneminin bilim kurumuna mı kabul ettirmiştir?

Sonuç olarak buradaki çerçeve, kurumun yapıyla eşitlenemeyeceğini göstermektedir. Ama aynı zamanda, kurumların bireylere indirgenemez niteliğini de ortaya koymaktadır. Asıl önemlisi; kurumlara yönelik bu kavrayış, önerdiğim şemada 'habitus'u kurum ile failin kesişme noktası olarak kavramsallaştırarak, gerçek bir *bedenleşmeye* imkân sağlamaktadır. Çünkü kurumlar bu çerçeve içerisinde, aynı zamanda tahakküm mekanizmalarının *somut uygulayıcıları* olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu, bireysel/grupsal deneyimlerde yapıların değil kurumların deneyimlendiği anlamına gelir: Biz, bedenlerde kurumların bıraktığı izleri görürüz.

Habitus/Bedenleşmiş Yatkınlıklar

"Habitus", her ne kadar Antik Yunan'a kadar giden kökleri ve muhtelif çağdaş kullanımları varsa da, sosyolojik teori içerisindeki özgün anlamını aslen Bourdieu'nün yerleştirdiği bir kavramdır. Kuşkusuz burada, Bourdieu'nün genel teorisini, önerdiğim kapsamlı sosyo-ontolojik şemayla sentezleme gibi bir niyet söz konusu değildir; dahası, bu tarz total sentez çabalarının çoğu zaman faydasız eklektizmlerle sonuçlandığını düşünüyorum. Burada amaçlanan şey; Bourdieu'nün habitus kavrayışını, iyi biçimlendirilmiş ve hedef-odaklı bir analiz çerçevesi ve özgün bir sorunsal temelinde içermeye çalışmaktan ibarettir. Dolayısıyla

Bourdieu'nün kendi içerisinde emek-yoğun bir bütünlük arz eden teorisinin belirli unsurlarını, kaçınılmaz olarak eleştirel-realistçe oluşturulmuş bir çerçeveye doğru bükeceğim; en önemli meşruiyet kaynağım ise, odak-noktalarımızdan dolayı daima bu tarz haksızlıklar yapmak zorunda olmamızdır.

Yine de buradaki çabanın, Bourdieu'yü eleştirel realizmin verimleriyle ilişkilendirmede, Bourdieu'nün temel derdine, bilhassa Elder-Vass'ın Bourdieu'ye dönük yaklaşımına kıyasla çok daha uygun olduğunu düşünmekteyim. Çünkü Elder-Vass, Bourdieu'nün teorisinde "habitus"un "alan"la [*field*] ilişkisini tamamen kesip atarak, Bourdieu'nün tüm teorisini salt faillik tartışmasına sıkıştırmaktadır (bkz. Elder-Vass, 2007b). Oysaki, Bourdieu'nün eğer Berger ve Giddens'la birlikte 'inşacı' denen geleneğe mensup olduğu saptamasını kabul edersek, Bourdieu sosyolojisinin en önemli özgünlüğü, çalışma içerisinde eleştirdiğim diğer iki ismin tam tersine, *sosyal bilimlerin özgün nesnesi*nin ne olduğuna dair tutkulu bir entelektüel uğraşı cisimleştirmiş olmasıdır. O halde artık kendi kavrayışımı açımlamaya başlayabilirim.

Bourdieu, kendi temel teorik derdinin, nesnelciliğe ve öznelciliğe düşmeyen bir sosyal bilim teorisi oluşturmak olduğunu defalarca deklare etmiştir. Nitekim Bourdieu'nün, bu temel teorik derdine uygun olarak, iki ayrı ajandası olduğu ve iki temel kavramını (alan ve habitus) tam da bu amaçla işe koştuğu söylenebilir. Bourdieu, Althusser'in "aygıt"ının ya da sistem teorilerinin "sistem"inin karşısına "alan"ı çıkarırken (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 2007: 87-90), rasyonel seçim teorilerinin ve genel olarak metodolojik bireyciliğin karşısına da "habitus"la çıkmaktadır (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 2007: 113-116). Bu iki ajandayı tamamen ayrı şeylermiş gibi düşünmek, Elder-Vass'ta ya da tam tersine Bourdieu'yü yapısalcılıkla itham edenlerde gördüğümüz üzere, son tahlilde yanlışa sevk edicidir. Çünkü Bourdieu, birazdan bence ne anlama geldiğini sergileyeceğim üzere, "sosyal bilimin has nesnesi"ni tam da bu ikisi arasındaki "karanlık ilişki"de görmektedir.

Yine de bu, pürüzsüz bir yorum değildir; çünkü pek çok Bourdieu yorumcusunun sözünü ettiğim yanlışa (yani, Bourdieu'de tamamen ayrı iki ajandanın var olduğu görüşüne) düşmesinin bizzat Bourdieu metinlerinde nesnel karşılığı bulunmaktadır. Bunun en önemli semptomu ise, bana göre, Bourdieu'nün bilhassa

bireycilerle gizli ya da açık polemiğe tutuştuğu pasajlarda 'yapı' kavramını çok daha teklifsizce kullanmasıdır. Üstelik, paradoksal bir biçimde, Bourdieu sosyolojisinin zımnen içerdiği yapısalcı 'yapı' kavrayışının ipuçları da 'alan'la değil 'habitus'la ilgili analizlerinde karşımıza çıkmaktadır: "[Bourdieu] bir yandan yapısalcılığın kavrayışları ve entelektüel yaklaşımını büyük ölçüde benimserken, öte yandan, *stratejik pratikler* içinde yer almaktan ziyade bir kurallara uyma meselesi olarak alarak, toplumsal hayatı oldukça bilişsel ve statik terimler içinde betimleme eğilimini reddetti" (Calhoun, 2007: 89, italikler bana ait). Görüldüğü üzere Bourdieu, yapısalcılıkla ya da özel olarak Lévi-Strauss'la arasındaki ayrımı, habitus üzerinden çizmektedir; ama öte yandan, bireycilerin karşısına, Durkheimcı sosyal antropolojinin yapı kavrayışıyla çıkmaktadır. Kuşkusuz, *polemos*'un ateşi içerisinde her iki kavramın anlam yükünün bir arada işe koşulduğu durumlar da söz konusudur.

Öte yandan, sosyolojik teorinin özgün meselesi olan yapı-fail ilişkisi meselesinde, yani burada tanımladığım anlamıyla sosyo-ontolojik meselede, Bourdieu'nün temel pozisyonunu habitus üzerinden oluşturduğu görülmektedir. Yani Bourdieu, nesnelcilik-öznelcilik sıkışmasını "aşmaya" dönük teorik çabasının merkezine habitusu koymaktadır.[89] Bourdieu'nün bu çabasına eleştirel yaklaştığım, buraya kadarki argümantasyon açısından aşikâr olsa gerektir: Yapı-fail düalitesi, "aşılması" değil, korunması ama *sosyo-ontolojik olarak dolayımlanması* gereken bir düalitedir.[90] Ama yine de 'habitus' kavramsallaştırmasının, temel örneklerini Berger ve Giddens'ta gördüğümüz diğer inşacı yaklaşımlar karşı-

89. Bourdieu'nün 'habitus'a büyük felsefi görevler yüklediği durumlar da söz konusudur: "Habitus nosyonu, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde önerdiği programı izleyerek, ister naif ister akademik olsun her tür bilginin bir inşa faaliyeti gerektirdiği düşüncesini idealizme bırakmayan bir materyalist bilgi teorisini mümkün kılmayı hedefler" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 111). 'Habitus'un bu felsefi görevi tek başına üstlenebileceğinden pek emin değilim. Belki de, Bourdieu'nün teorik çerçevesi içerisinden, bu felsefi görevi habitus-alan ilişkisinin üstlenebileceği söylenebilirdi. Yine de bu pasaj, Bourdieu'nün 'habitus'a biçtiği merkezi teorik pozisyonu teyit eder niteliktedir.

90. Nitekim Bourdieu'nün, habitusu hem "yapılaşmış" hem de "yapılaştırıcı" bir şey olarak tanımlarken, bu "aşma" teşebbüsünü 'habitus' tanımının içeriğine yedirdiği söylenebilir ki bu, Bourdieu'nün habitus kavrayışını, Elder-Vass'ın (2007b: 334) yönelttiği, yapı ile faili birbirinin içinde eriterek "bitiştiricilik hatası"na [*error of conflationism*] düştüğü eleştirisine açık hale getirir. Dolayısıyla aşağıdaki habitusla ilgili çıkarımlarda, habitusun tanımındaki bu içeriği bilinçli olarak göz ardı edeceğim.

sında bariz bir üstünlüğü vardır: Her ne kadar Bourdieu'nün teorisinde de diğerlerine benzer bir 'diyalektik ilişki' vurgusu varsa da, diğerlerinde olmayan bir şey olarak Bourdieu'nün 'habitus'u, 'yapı' ve 'fail'den ayrı bir biçimde kavramsallaştırılmış içeriğiyle, ciddi bir sosyo-ontolojik dolayım imkânı barındırmaktadır.

Öncelikle Bourdieu'nün kavrayışı içerisinde habitusun tanımlandığı genel pasajları aktaralım. Bourdieu, habitusu, "bugünde varlığını sürdüren geçmiş", "her bir failin kendi ilk eğitimi tarafından belirlendiği içkin yasa", "son derece farklılaşmış görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılan" ve "en erken deneyimlerin hâkim olduğu" bir şey olarak tanımlar (Bourdieu, 1977: 81, 82, 83, 87). Daha sistematik tanımlar aktarılırsa:

> (...) geçmiş tecrübeleri birleştirerek her adımda bir algılar, takdirler ve eylemler matriksi olarak işleyen ve ayni olarak biçimlenmiş sorunların çözümünü sağlayan şemalar arasındaki kıyaslanabilir aktarımlar sayesinde sonsuz derecede çeşitlenmiş görevlerin başarılmasını mümkün kılan; dayanıklı, birbirinin yerine geçebilir yatkınlıklar sistemi (Bourdieu, 1971). (...) yapılaştırıcı yapılar olarak işlev görmeye yatkınlaşmış dayanıklı, nakledilebilir yatkınlıklardan, yapılaşmış yapılardan oluşan sistemler (Bourdieu, 1990: 53).

Kavramın, Chomsky'nin "doğurgan gramer ilkeleri"ne atıfla yapıldığı öngörülebilecek, "tüm seçimlerin seçilmemiş ilkesi", davranışın "şefsiz orkestrasyon"una izin veren "pratiği-birleştiren ve pratiği üreten ilke" (Wacquant, 2007: 62) gibi tanımlarına da rastlamak mümkündür ki bu, Bourdieu'nün yapısalcılığın entelektüel yaklaşımını benimsediğine dair vurguyu da desteklemektedir.

'Habitus'un anlamsal içeriğini, buradaki kavrayışımıza uygun olarak, üç momentte ele almanın faydalı olabileceğini düşünüyorum. İlk momentte habitus, koşullanmış, yapılandırılmış bir şey olarak görülür: "Habitus ile alan arasındaki ilişki, öncelikle bir koşullanma ilişkisidir: Alan, habitusu yapılandırır" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 118). "Karmaşık bir oyun" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 89) olarak alan, bu ilk momentte oyunun kurallarını koyar.

İkinci momentte habitus, "enerji yatırmaya değecek, mana ve değer taşıyan, anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 118). Burada, ideoloji-

ler ya da Bourdieu'nün deyişiyle *doxa*, yani "oyuna ve bahislerine inanç" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 82) ön plana çıkar. Aynı zamanda Latince 'oyun' anlamına gelen "ludus" teriminden türetilen ve "kendini oyuna kaptırma" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 105) ya da "oyuna yatırım" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 82) anlamına gelen *illusio*'nun da *doxa*'yla bu momentte anlam kazandığı iddia edilebilir. O halde habitusun alanı *meşrulaştırıcı* rolünün bu momentte cisimleştiği sanırım söylenebilir.

Habitusun üçüncü momenti, faillerin göze çarpmaya başladığı ve habitusun "oyun duygusu" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 119) olarak tanımlandığı momenttir. Bu moment, kavramın içerimleri açısından bilhassa önemlidir; çünkü burası, mekanikçi bir belirlenim algısının kırıldığı, sözü edilen 'yatkınlıklar'ın failler açısından "doğurgan kapasite" (Bourdieu, 1990: 55) olarak tezahür ettiği momenttir: "Yani bir oyundaki her oyuncunun bir sonraki hareketi, bir sonraki oyunu, bir sonraki vuruşu sezgileriyle kavrama kapasitesi" (Calhoun, 2007: 79). Nitekim habitus kavramının, başta rasyonel seçim teorileri olmak üzere rasyonalite ilkesini temel alan teorik çerçevelere karşı konumlandığı moment de burasıdır. Çünkü kavram bize, faillerin sadece zihinsel varlıklar değil bedensel varlıklar da olduklarını ısrarla anlatır ve bu iki anlamda[91] doğrudur:

Öncelikle habituslarımızı oluşturan sosyalizasyon ve eğitim süreçleri, pek çok anlamda bir *beden terbiyesi* sürecidir ama bedenlerimiz bunlara ve yanı sıra oyunlara sürekli yaratıcı karşılıklar verir: "Pratik hâkimiyet" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 106), "düzenli doğaçlama" (Wacquant, 2007: 62) ya da "yapılaşmış doğaçlamayı mümkün kılan somut duyarlılık" (Calhoun, 2007: 103) gibi ifadeler tam da bu noktada habitus tanımının içerisine girer. Bu kavrama, doğaçlama ve yaratma kapasitesi, kesinlikle salt zihinsel bir mesele olarak anlaşılamaz: Bu, bizlerin bedenselliğinden ileri gelen bir kapasitedir ve zihin-beden ayrımının ve 'düşünen ben'in kesin reddini gerektirir. Ben bunu, *insanoğlunun doğal kapasite ve potansiyelleri* olarak anlıyorum ve buna dair tezlerimi faillikle ilgili kısımda dile getireceğim.

İkinci olarak, *beden terbiyesi* üzerindeki vurgudan devam edersek; bizim için 'kurumlar', *empirik olarak*, bedenlere kazılı iz-

91. Aslında üç anlamda... Ama doğrudan Bourdieu'nün "aşma" hedefinin ifadesi olan 'yapıların içselleştirilmesi/ bedenleştirilmesi' anlamını yine göz ardı edeceğim.

lerde kendilerini gösterirler. Burada 'izler' derken, bir yandan kelimenin dolaysız anlamını kastediyorum: Oturup kalkma adabı, konuşma biçimleri, toplumsal cinsiyetin içselleştirildiği oyun ve oyuncaklar, giyinme pratikleri, perhiz ve oruç gibi bedensel pratikler, ergenlik ayinleri ya da ergenliğe geçişi sağlayan ritüeller, askeri talimler, fabrikalarda istirahat, tuvalet ve sigara molalarının düzenlenmesi ve giderek baskı kurumlarının hapsetme, işkence gibi pratiklerle bedenlerde bıraktıkları izler... Öte yandan bunun daha dolaylı görünen bir anlamı daha vardır: Kurumların, doğrudan bedenselliğimize atıfta bulunan arzular, güdüler, kapasite ve potansiyeller üzerinde bıraktıkları izler... Gelgelelim tüm bu 'izler', bireysel bedenlerde yakalanabilecek ama birey-failler düzleminde kavramsallaştırılamayacak şeylerdir.

Habitusun bu üç momentte ele alınışı, bence şöylesi bir tanıma izin verir: *Habitus, alanla karşılıklı ilişkisi içerisinde, alanın koşullandırdığı ve aynı zamanda alanı meşrulaştıran*[92] *ve faillerde doğurgan kapasiteler olarak karşılığını bulan bir bedenleşmiş yatkınlıklar sistemidir*. Habitusu eleştirel-realist bir çerçeveye oturtma teşebbüsünde, bu tarz bir yorumun Bourdieu'nün dertlerine çok daha uygun olduğunu düşünüyorum.

Öte yandan, Bourdieu'nün habitusunu eleştirel-realistçe oluşturulmuş buradaki çerçeveye oturtabilmek için, 'alan'ın kavramsal içeriğine dair de bir hamlede bulunmak gerekmektedir: 'Alan'ın, *burada tanımlandığı anlamıyla* 'kurum' anlamına geldiğini ya da en azından böyle yorumlanabileceğini düşünüyorum.[93] Zira Bourdieu'nün, Althusser'le sürgit polemiği içerisinde, "[e]ğitim sistemi, devlet, kilise, siyasal partiler ya da sendikalar aygıt değil, alandır" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 87) demesi, bu çalışmada sunduğum 'kurum' tanımını tamamen kapsar niteliktedir: "Bourdieu'ye göre, bir sosyal durum ya da etkileşimi anlamak için aktörlerin hangi oyunu (veya oyunları) oynadıklarını sormak gerekir. Bu, büyük ölçüde modern hayatın farklı kurumsal alanlarını betimlemeye benzer; örneğin, eğitim, hukuk, aile" (Calhoun, 2007: 81).[94]

92. Yani, "yapılandırılmış" ve yapılandırıcı" olmayan...

93. İlgili sohbetimizde, bu yorumuma teorik destek sağlayan sevgili Güney Çeğin'e teşekkür ederim.

94. Öte yandan, Bourdieu'nün çalışmaları içerisinde, 'alan'ın buradaki kavrayışı zorladığı durumlar da söz konusudur. Burada, ilk akla gelen örnek, sanat alanıdır (ilgili sohbetimizde bu karşı-örneği dile getirdiği için sevgili Özgür Budak'a teşek-

Bu hamle, sunduğum şema açısından habitusu, birey-fail ile kurum arasındaki dolayım olarak kavramaya olanak sağlar: "*Habitus* (...) kurumlar ile bedenler arasındaki buluşma noktasıdır. Yani o, biyolojik bir varlık olarak her bireyi sosyo-kültürel düzene –farklı hayat oyunları anlamlarını koruyacak, oyunu sürdürebilecek biçimlerde– bağlayan temel formdur" (Calhoun: 2007: 104). O halde yukarıdaki tanımı şu şekilde yeniden formüle edebilirim: *Habitus, kurumlarla karşılıklı ilişkisi içerisinde, kurumların koşullandırdığı ve aynı zamanda kurumları meşrulaştıran ve faillerde doğurgan kapasiteler olarak karşılığını bulan bir bedenleşmiş yatkınlıklar sistemidir.*

Yine de neden 'alan'ı değil de 'kurum'u kullanmakta ısrar ettiğim sorulabilir. Bunun ilk sebebi pozitiftir: Bourdieu bir yerde, "fiili ve potansiyel kuvvetlerin mekânı olan alan" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 86) tanımında bulunmaktadır. Buradaki "mekân" vurgusunun benim sunduğum şemadaki 'somutlaşma' çıkarımıyla örtüştüğünü, yani bu alan tanımının, buradaki *virtüel mekanizmaların somutlaşması olarak kurum* kavrayışıyla örtüştüğünü düşünmekteyim. Nitekim Bourdieu aynı yerde, "Totolojik bir ifade kullanmayı göze alarak şunu söyleyeceğim: Bir alan, alanın etkisinin görüldüğü mekân olarak düşünülebilir" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 85) demektedir. Bence eğer Bourdieu bu cümleyi "Bir alan, mekanizmaların etkisinin görüldüğü bir mekân olarak düşünülebilir" diye kursaydı, sözünü ettiği totoloji ortadan kalkacaktı. İkinci sebebim ise negatiftir: Sözü edilen totolojinin sebebi olarak, Bourdieu'nün 'alan'ı "manyetik alan" metaforu çerçevesinde kavramsallaştırması (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 92), "parçacıklar" (yani, failler) üzerindeki vurgusuna binaen, alanların *birbirinden özerk oyunlar* olarak düşünülmesine yol açmaktadır. Çünkü parçacıkların aynı anda pek çok manyetik alanın etkisi altında olduğunu söylemek, her ne kadar böyle

kür ederim). Ancak yukarıda, sanat eserinin beğeniyle karşılanmasıyla ilgili bir örnek verirken, sanat eserinin beğenilmesinin sanat kurumunu aşan bir yanının var olmasını mekanizmaların bir sonucu olarak açıklamıştım. O halde, şunu diyebiliriz: Bourdieu'nün 'alan'ı, buradaki çerçeveye uyarlandığında, büyük oranda 'kurum'a tekabül etmekte, ama kimi durumlarda da kurumun yanı sıra mekanizmaları da içermeye çalışan bir tanıma ihtiyaç duyulmaktadır. Bourdieu'nün kendi teorik kaynakları içerisinde bu ihtiyacı karşılamak üzere, " 'kurum'un anlam sferini genişletmek için Weberyan alan nosyonunu devreye soktuğu" (Güney Çeğin'in kişisel sohbetimizdeki ifadesi) söylenebilirdi kuşkusuz.

bir şeyi düşünmek metaforik olarak mümkün olsa da, 'manyetik alan'ın tanımsal bütünlüğünü hiçe saymak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, 'alan'ın nesnelliğini vurgulamak amacıyla 'manyetik alan' metaforunu işe koşmak ve alanı bir nevi *etki alanı* olarak tanımlamak yerine, kurumların faillerin bakış açısıyla bir *oyun alanı* olarak kavrandığını söylemenin daha doğru olacağını ve bunun aslında Bourdieu'nün kavrayışıyla da uyumlu olduğunu düşünüyorum. Nitekim habitusun ilk momentinde "karmaşık bir oyun" olarak alanın oyunun kurallarını koyduğu göz önüne alınırsa, alanı faillerin gözüyle 'oyun alanı' olarak görmemiz kolaylaşır. Bu durumda alanın nesnelliği, çoklu mekanizmaların somutlaştığı bir 'kurum' fikrinde tecessüm eder. Son sebebim ise; daha önce zikrettiğim üzere ve Bourdieu'den bağımsız olarak, 'kurum'u ana-akımdaki tanımından (bireyler toplamı ya da bireylerin güçlerinden oluşan bir kendilik) kurtarma isteğidir.

Her şeye rağmen şunu yine de vurgulamak isterim: Bourdieu'nün *gerçek* "alan" tanımının bu olduğunu iddia etmiyorum. Yani, Bourdieu'nün (tıpkı 'norm' gibi) 'kurum' terimini teorize etmekten özellikle kaçındığını biliyorum. İddia ettiğim; eğer Bourdieu sosyolojisinin verimlerini eleştirel-realist bir çerçeve içerisinde değerlendireceksek, böylesi bir 'alan' tanımının gerekli olduğudur.

Yukarıda, Bourdieu'de iki ayrı ajanda varmış gibi düşünmenin yanlış olduğunu, çünkü Bourdieu'nün "sosyal bilimin has nesnesi"ni bu ikisi arasındaki "karanlık ilişki"de gördüğünü belirtmiştim. İşte tam da bu 'ilişki', bizim için hayati önemi haizdir.

Bourdieu, öncelikle, bu 'ilişki'nin sürekliliğini vurgulayacak tarihsel-teorik temelleri atmakta, tabir caizse *habitus-alan ilişkisinin analitik tarihi*ni anlatmaktadır: "*Tarihin iki varoluş tarzı* olarak tasarlanan, habitus ile alan arasındaki ilişki" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 130), eğilimler olarak "bedenlerde cisimleşmiş tarih" ile konumlar sistemi biçiminde "şeyler içinde nesnelleşmiş tarih" arasındaki ilişki (Wacquant, 2007: 64) olarak kendisini göstermektedir.[95]

95. Bourdieu'nün kimi metinlerinde bu "ilişki"nin, 'zihinsel yapılar' ile 'toplumsal yapılar' arasındaki bir tür mütekabiliyeti ima ettiğine dair haklı görülebilecek eleştiriler söz konusudur. Gerçekten de Bourdieu, kimi zaman, bu "karanlık" ilişkinin izini sürerken, bir tür kolektif "bilinçaltı"na atıfta bulunur: "[B]ireysel bellek ile toplumsal düzen arasındaki ilişki" (Bottomore ve Nisbet, 2002: 572) aranıyor gibidir. Bunları doğrudan yapısalcı yapı kavrayışının etkileri olarak görmek gerekir ve ilerleyen kısımlarda, yapısalcı ve realist yapı kavrayışları arasındaki farklılıkları tartışır-

Bu tarihsel temel üzerinde Bourdieu, habitus-alan ilişkisinin 'somut' tezahürü üzerine odaklanmaktadır:

> Sosyal bilimin has nesnesi, (...) toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bedenlerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan habituslar ile toplumsal olanın fiziksel nesnelerin yarı-gerçekliğine sahip olan mekanizmalarda ya da şeylerde kurulmasının ürünü olan, nesnel ilişki sistemleri olan alanlar arasındaki karanlık ikili ilişkidir (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 117).

Şu halde birey-failler, istedikleri oyunlara bilinçli bir biçimde inanç besliyor (*doxa*) ve yatırımda bulunuyor (*illusio*) değildirler. Burada, oyunların yapılandığı ve meşrulaştığı, oyuncunun oyunun kurallarını sabit ve değişmez gördüğü ama yine de oyunu "iyi ya da kötü oynayabileceği" (Calhoun, 2007: 90) bir 'ilişki' biçimi söz konusudur. Bourdieu, oyuncuların yarı-bilinçsizce kendilerini kaptırdıkları ve bahis yatırdıkları oyunun yeniden-üretimini mümkün kılan ilişkiyi, "ontolojik suç ortaklığı" olarak tanımlar: "(araştırmacının nesnelci evreninde basit bir şey olarak inşa edilmesi gerekse de, asla öyle olmayan) toplumsal dünya ile (ne bir özne, ne bir bilinç, ne de bir rolün basit oyuncusu ya da bir yapının ya da bir işlevin gerçekleşmesi olan) eyleyiciyi birleştiren gerçek bir ontolojik suç ortaklığı" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 118-119) söz konusudur.

Oyunun ve *illusio*'nun, ilgili failler açısından neden çoğu zaman görünmez olduğunu kavrayabilmek için, Bourdieu'nün tarihsel bir örnek üzerinden temellendirdiği olgu-karşıtı akıl yürütmeye başvurulabilir:

> Saint Simon'da takke kavgasına ilişkin (kim önce selam vermeli?) parçayı okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmamışsanız, bir saray adamı habitus'unuz yoksa ve eğer kafanızda oyunda da mevcut olan yapıları taşımıyorsanız, bu çatışma size boş ve gülünç gelir. Eğer tersine, oyun oynadığınız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetiniz varsa, her şey sizin için apaçıktır ve oyun oynanmaya değer mi gibi bir soru aklınıza gelmez. Bir başka deyişle, toplumsal oyunlar, kendilerini oyun olarak unutturan oyunlardır ve *illusio* zihinsel yapılarla toplumsal uzamın nesnel yapıları arasındaki varlıksal [ontolojik -V.S.Ö.] suç ortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyülü ilişkidir (Bourdieu, 1995: 149).

---

ken bu husus daha da açığa kavuşacak. Her şeye karşın, bu tür temayüllerin varlığı aşikâr olsa da, Bourdieu'nün temel yönelimi açısından bakıldığında bu yapısalcı jestin göz ardı edilebileceğini düşünüyorum.

Ben bunu şöyle anlıyorum: Habitus ile kurumlar arasındaki ilişki, tesadüfi ya da olumsal bir ilişki değildir. Bu ilişki, tarihsel olarak tesis olmuş, *ontolojik* bir ilişkidir. Buradaki 'ontolojik' vurgusu, öncelikle, bedensel yatkınlıkların bireysel bedenlere ve deneyimlere neden indirgenemeyeceğini net bir biçimde anlatır. Ama asıl önemlisi bu vurgu, 'somut alan'ın ontolojik bir düzlem olarak kavranmasını bir kez daha olanaklı kılar. Şu halde, kavramsallaştırdığım ve gerekçelendirdiğim şekliyle 'somut'un, sosyalbilimsel incelemenin *temel* düzlemi olduğunu söylemek gerekir. Başka bir deyişle sosyalbilimsel araştırma, 'somut'ta tanımladığımız nesneler arasındaki ilişki biçimlerine yoğunlaşır: Demek ki sosyal bilimler, burada tanımlanan anlamıyla, habitus ile kurumlar arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşırlar. 'Sosyal hayat' denen şey, habitus ile kurumların karşılıklı ilişkisinde tanımlanan somut düzlemdir. Yapı ve mekanizmalar da, bu *somut ilişki*nin biçimlerinin incelenmesi aracılığıyla kavranırlar.

Sosyal Tipler

Empirik olanı tek reel düzlem olarak algılayan ve bunun sonucu, verili kanaatleri yeniden üretmekten başka bir şey yapmayan empirik realizmin karşısında, adına layık bir sosyolojinin en önemli pratiklerinden birisi olan sosyal tipler inşa etmenin burada oluşturulan çerçeveyle uyumluluk arz edeceğini düşünüyorum. Baker (2010), sosyal bilimlerde bugüne dek oluşturulmuş sosyal tipleri gözden geçirerek, bir sosyal tipin özelliklerini oldukça derli toplu bir biçimde sınıflandırmıştır. Buna göre:

1) "Bir [sosyal tip] yaşam dünyasının veya daha somut şekilde, toplumsal çevrenin parçası olarak, herkes tarafından görselleştirilebilir ve anlaşılabilir" (Baker, 2010: 91).[96] Edebiyat ve sinemanın bunu pek çok örnekte oldukça iyi başardığını kaydeden Baker, şu tipleri örnek verir: Molière'in *Cimri*'si, Balzac'ın *Goriot Baba*'sı.
2) "Bir sosyal tip bir tür 'işte-bu'luktur. Sokağın köşesinde görülebilen Yoksul, Dilenci, Yabancı, Evsiz..." (Baker, 2010: 91). Sosyal tipin bu özelliği önemli bir bağlantıyı gözler önüne serer: "sosyal tip *vita activa* ile *vita contemplativa*

96. Her ne kadar Baker'in ilgili çalışmasının Türkçe çevirisinde "toplumsal tip" terimi tercih edilmişse de, burada "sosyal tip" karşılığını tercih edecek ve Baker'den yapılacak bütün alıntılarda terimin kullanımını buna uygun olarak değiştireceğim.

arasında, sokaklar ile kitaplar arasında saptanabilir. O (...) hayal gücü ile bilimsel bilgi arasındaki bağlantıdır" (Baker, 2010: 92). Burada verilen örnekler; Mills'in İktidar Seçkini ve Beyaz Yakalı'sıdır.

3) "Bir sosyal tip gündelik varoluşunun yanı sıra analitik olarak da belirgin olmalıdır" (Baker, 2010: 92). Marx'ın Proletarya'sı, bu hususta örnek olarak verilir.
4) "Bir sosyal tip 'duygusal'dır ['duygulanımsal'dır -V.S.Ö.]. Sunuluşundaki soyutlama ve genellemenin düzeyi ne olursa olsun, 'gerçek', psikolojik bir şahsiyetin özelliğine sahiptir" (Baker, 2010: 93). Çünkü sosyal tipin önemli bir özelliği, duygusal ilişkiler buluşması olarak kendini gösteren "duygular"ı ile belirlenmesidir. Örneğin Gustave Le Bon'un "duygusal" kalabalıkları ya da Fransız düşüncesindeki "Entelektüel" bu özelliği gösterir.
5) "Bazen duygular bir tarihsel dönemde öyle derinlere yerleşir ki, artık bir sosyal tipi dahil olduğu sosyal çevre veya ortamdan ayırt etmek mümkün olmaz" (Baker, 2010: 94). Bu, bazı sosyal tiplerin kurumsal karakter gösterdikleri, kurumsallaştıkları anlamına gelir. *Bunlar, doktriner davranış kümelerini kişileştirirler*: Weber'in Bürokrat'ı, erken Cumhuriyet dönemi romanlarındaki "idealist İttihatçı" vs.
6) "Simmel'e göre bir sosyal tip daima toplum tarafından oluşturulur" (Baker, 2010: 95). Bazen bir sosyal tip, kendi kişiliğiyle tanımlanmaz. Simmel'in Yoksul'u buna örnektir: "Yoksulluk (...) sadece özgül bir duruma verilen toplumsal tepki açısından tanımlanır" (Simmel'den aktaran Baker, 2010: 95). Bu durumlarda sosyal tip, bir toplum tarafından önce nesneye dönüştürülüp sonra içerilmesi sonucu varlık kazanır. Foucault'nun 'suçlu özne'yi tipleştirdiği Tehlikeli Birey'i de buna bir örnektir.
7) "Bir sosyal tip, 'bakış açısı' yerine 'hususiyetler' ve karakterlerle tanımlanır" (Baker, 2010: 96). Baker burada, Antik felsefe yapıtlarında görülen "kavramsal tipler" ile "sosyal tipler" arasında bir ayrıma gider: "Sofist, Dışarıdaki, Efsane-Anlatıcısı 'duygusal' değil, kavramsal veya Platonik diyaloglarda kurumsallaşmış tiplerdir" (Baker, 2010: 96). Baker, Descartes'ın Budala'sı ile Dostoyevski'nin Budala'sı arasındaki ayrımı buradan hareketle çizer.

8) Baker, "sözde-sosyal tipler" olarak adlandırdığı "kimlikler"i de sosyal tiplerden ayırır. Bilinen bir toplumsal gruba ya da bir alt-kültüre mensubiyeti tanımlayan "[k]imlik, bir sosyal tipi tanımlarken, anlamamıza vesile olan bir kavram değil, bir kanaat ve siyasi etiketleme kategorisidir" (Baker, 2010: 103). Baker, günümüz sosyal bilimlerinin bu tarz "sözde-sosyal tipler"e gömülmesini en temel zayıflıklarından birisi olarak tespit etmektedir.

Bu ayrımlardan esinlenilerek, başka ayrımlar da çizilebilir kuşkusuz. Sözgelimi Homo-Economicus'un, sosyal bilimlerde çoğu zaman, bir sosyal tip olarak değil de bir nevi *normatif tip* olarak kullanıldığı söylenebilir ve bu, Popper'ın Bilim İnsanı gibi, normatif-dedüktif bir akıl yürütmeyi kişileştiren bütün olası tipler için de geçerlidir.

Baker, sosyal bilimlerde oluşturulmuş ve büyük keşifsel değer arz eden sosyal tiplerin total özelliklerini oldukça etkileyici bir biçimde resmetmiştir. Yine de okur, sayılan özellikler arasındaki düzlemsel ayrımları hemen fark edecektir. Yukarıda sayılan örneklerin hepsi tam anlamıyla birer sosyal tiptir; ama sözgelimi Proleter ile Yoksul arasında ya da Bürokrat ile İktidar Seçkini arasında, bizzat oluşturulma amaçlarından kaynaklı düzlemsel farklılıklar bulunmaktadır.

Burada oluşturulan ilişkisel-realist çerçevenin bu noktada işe yarayabileceğini düşünüyorum. Şöyle ki: Söz konusu çerçeve kapsamında, *reel sosyal tipler* ile *somut sosyal tipler* arasında bir ayrıma gidilebilir. Bu ayrım kabul edildiğinde, Proleter ile Bürokrat'ın reel sosyal tip, Yoksul ile İktidar Seçkini'nin ise somut sosyal tip oldukları derhal söylenebilir. Bunu biraz daha temellendirelim.

Sosyal tiplerin inşasında sosyal mekanizmalara odaklanan analitik bir bakış oldukça verimli olabilir. Çünkü bu bize, hem reel hem de somut düzlemlerde oluşturulan ve oluşturulacak sosyal tipleri kavramada önemli bir imkân sunar. Somutlarsak: *Belirli bir* sosyal mekanizmanın nasıl işlediğini anlatmak için, o mekanizmayı kişileştirmek keşifsel açıdan oldukça faydalı olacaktır. Bu tarz reel sosyal tipler inşa etmede, bilhassa Marx'ın ve Weber'in paradigmatik katkıları olmuştur. Çünkü her ikisi de, analiz çerçevelerinin soyutlama kapsamından dolayı, oldukça önemli reel sosyal tipler üretmişlerdir: Marx'ın Kapitalist'i ve Proleter'i,

Weber'in Bürokrat'ı ve Protestan'ı. Bunların hiçbirisine somut bir varlık atfedemezsiniz: Bunlar, sokakta karşımıza çıkmazlar. Dolayısıyla reel sosyal tiplerin, *mekanizmaları kişileştiren tipler* olarak tahayyül edebileceğini düşünüyorum.

Öte yandan sosyal tipler, 'somut'a doğru gittikçe renklenir, üçboyutlu hale gelirler. Bunun bir yolu; analiz odağının gerektirdiği durumlarda, tek bir sosyal mekanizmanın 'somut'taki varlığını *analitik olarak* izlemektir. Sözgelimi tikel bir fabrikadaki patron-işçi ilişkisini incelerken, onu somut ortamda mevcut tüm diğer bileşenlerden analitik olarak *soyutlayarak*, sömürü mekanizmasının somuttaki yalın temsilini elde edebilirsiniz. Ya da aynı şeyi, tikel bir müdür-memur ya da memur-vatandaş ilişkisi açısından veyahut tikel bir karı-koca ilişkisi açısından da gerçekleştirebilirsiniz. Gelgelelim, burada henüz 'somut sosyal tipler' oluşmuş değildir; burada yapılan, araştırmanın gereklerine uygun olarak, belirli bir sosyal mekanizmayı analitik yalıtma yoluyla somutta izlemekten ibarettir.

'Somut sosyal tip' adıyla önerdiğim şeyin tam olarak ne olduğuna dair girizgâh olarak, Baker'in esaslı bir tanımından yararlanabiliriz: "Bir sosyal tip, aslında; gerçek yaşamda 'görünürlük' alanında durmaktayken, sosyolojik analiz bağlamına çıkarılmış bir toplumsal ilişkiler demetidir (...) toplumların somut görünümündeki toplumsal ilişkilerin belirleyici özelliklerinin bir demetidir" (Baker, 2010: 101-102, 87). Bu tanımı buradaki çerçeveye tercüme edersem; bir somut sosyal tipin söz konusu olduğu yerde, birden fazla sosyal mekanizmanın işlediği (ya da işleyemediği) somut kurumsal konumlanmaları, bununla gerilimli/karanlık bir ilişki içerisindeki yatkınlıkları ve dolayısıyla da tipik birtakım psikolojik öğeyi cisimleştiren bir tipleştirme var demektir. Dolayısıyla somut sosyal tipler, gerçekten de ciddi sosyalbilimsel muhayyile gerektirirler ve sağlam bir biçimde oluşturulduklarında, gerçekten de "işte bu" dedirten, "sokak ile kitaplar arası" bir nitelik arz ederler.

Sözgelimi Beyaz Yakalı'yı, analitik yalıtma yoluyla salt sömürü mekanizmasının somutlaşması açısından ele alabilirsiniz ve bu kuşkusuz, pek çok incelemede keşifsel bir değer taşıyabilir: Sözgelimi, bu tarz bir analiz sonucu, Beyaz Yakalı'nın aslında bir Proleter olduğunu pekâlâ iddia edebilir ve buna uygun bir araştırma çerçevesi geliştirebilirsiniz ve bu tıpkı, Pater Familias'ın (Aile Reisi'nin) 'Ev İçi Despot' olarak tanımlandığı bir çerçeveye

benzer. Gelgelelim Beyaz Yakalı, bir somut sosyal tip olarak inşa edildiğinde; onu kol emekçileri karşısında tahakküm-öznesi haline getiren kurumsal mütehakkim pozisyonu, kendisini işçi sınıfından tefrik etmek için geliştirdiği oyun stratejileri, buna uygun ideolojik donanım ve kültürel kalıplar, tüm bunları destekleyen ve sosyalizasyon ve eğitim süreçlerinden edinilmiş beceriler ve son olarak, yukarıya doğru itaat ile ihtiras arasında, aşağıya doğru ise kinizm ile günah çıkarma arasında salınıp duran tipik ruh halleri gözler önüne serilecektir.

Edebiyat tarihimizde üretilmiş oldukça önemli bir somut sosyal tip olan, Orhan Kemal'in "Murtaza"sını ele almak, meselenin farklı bir boyutunu tartışmak açısından bu noktada faydalı olacaktır. "Murtaza", Baker'in kriterlerinin pek çoğunu karşılar ve bu anlamıyla tam bir somut sosyal tiptir: Herkes tarafından görselleştirilebilir ve anlaşılabilir, "işte-bu"dur, duygulanımsaldır, bir karaktere sahiptir ve tiyatro, sinema vs aracılığıyla "imaj"laştırılabilir ve imajlaştırılmıştır da. Hatta bir sözde-sosyal tip olarak, ideal davranışlar manzumesi haline getirilerek normatif tipe de dönüştürülebilir.

"Murtaza"ya bugüne dek atfedilen özellikler, bir çırpıda şöyle sayılabilir: Görev adamı, devlete tapınmacı, ataerkil, Püriten, Nazi hayranı; daha da psikolojikleştirilirse, dar görüşlü, inatçı, zorba, kasıntı vs. Pek çok "Murtaza" analizinde, tipi tanımlamak için bu özellikler yeterli görülür; oysa dikkat edilirse, tüm bunların Tek Parti Dönemi Kaymakamı'nda da tıpatıp cisimleştiği görülecektir. Demek ki "Murtaza", belirli bir "doktriner davranış kümesi"ni kişileştiren bir tip değildir; yani 'vesayet rejimi'nin tecessümü değildir. O halde "Murtaza"yı tefrik eden nedir?

"Murtaza"ya dönük pek çok Marksist temelli analizde, bir ayrım olarak, "Murtaza"nın sınıfsal kökenine vurgu yapılır. Bu vurgu kuşkusuz doğrudur; ama bunu nasıl yorumlamak gerekir? Temel bir eğilim, "Murtaza"yı sınıf bilincine sahip olmayan ve dolayısıyla *bilmeden* burjuvazinin çıkarına hizmet eden bir tip olarak açıklama yönündedir. Peki o zaman, "Murtaza'yı Paramiliter'den tefrik eden nedir? Ayrıca, "Murtaza" gerçekten *bilinçsiz* midir?

"Murtaza"nın bir diğer özelliği, 'yerli' değil 'muhacir' olmasıdır. Bunun, Cumhuriyet kadrolarının kökenlerine dönük belirli bir kavrayışla hemen 'vesayet rejimi' anlatısına eklemlenebilirliği aşikârdır ve bana göre bu, "Murtaza"da mümkün olduğunca faz-

la çelişkiyi cisimleştirmeye çalışan Orhan Kemal'in ince zekâsına işaret etmektedir. Ama kuşkusuz bunun da hiçbir tefrik edici özellik taşımadığı aşikârdır: Kaymakam da Paramiliter de muhacir olabilir. "Kimlikler"in sözde-sosyal tip olduğuna dair Baker'in saptaması, böylece bir kez daha doğrulanmış olur.

"Murtaza"yı tefrik eden şey, sömürü ve tahakküm mekanizmalarının belirli bir tarihsel bağlamdaki özgün somut bileşimidir ve "Murtaza"yı cisimleştiren bu somut bileşimi kavramak için, "Murtaza"da bedenleşen habitus ile dönemin kurumsal bağlamı arasındaki gerilimli ilişkiye bakmak gerekir.

Bunun için önce "Murtaza"nın sınıfsal konumundan başlayalım. Her ne kadar Orhan Kemal romanlarında bilinç vurgusu çoğu zaman ön plana çıkar gibi görünse de, "Murtaza"yı, gerçek çıkarını kavramak için gerekli zihinsel kapasitelerden yoksun, yanlış bilinç sahibi ve traji-komik bir tip olarak yorumlamamak gerekir. Zira "Murtaza"nın, Orhan Kemal'in dahi O'na dair kavrayışını aşan bir tarafı vardır. Kimi zaman "Murtaza"nın, beklenen duyguları göstermemesi anlamında 'rasyonel' bir tip olduğu söylenir. Bu tamamen yanlıştır: "Murtaza", tamamen *pratiktir*. Her ne kadar Orhan Kemal, *roman karakteri olarak Murtaza*'ya, sırf sahip olduğu inançtan dolayı mülksüz kaldığını (mübadele sonrasında verilen mülkleri görev aşkıyla kabul etmediğini) söyletirse de, mübadele sonrası yoksul kalan tek muhacirin Murtaza olmadığını pekâlâ biliriz. Bir somut sosyal tip olarak "Murtaza', mahalle bekçisi olurken, beceri ve kapasiteleri uyarınca tamamen pratik bir yönelim sergilemiş ve "Devlet" haline gelmiştir. "Murtaza"nın rasyonel olduğunu düşünenler, bunun doğal sonucu olarak tamamen tutarlı olduğunu da düşünmektedirler; oysa "Murtaza"nın gerek mantıksal gerek duygusal olarak tutarlı olması mümkün değildir. Çünkü "Murtaza", ne Kapitalist gibi bir reel sosyal tiptir ne de bir 'birey-özne'dir. "Murtaza" sadece kendisini 'oyun'a kaptırmakta ve bahislere inanç göstermektedir. Dolayısıyla sınıfdaşları arasındayken onlar üzerinde soluksuz devlet tahakkümünü cisimleştirmesi, gerçek çıkarını bilmeyen zavallı bir piyon olduğunun değil, girdiği suç ortaklığının gerektirdiği pratiği bedenleştirdiğinin göstergesidir. Ayrımı tekrarlayayım: Bir somut sosyal tip olarak "Murtaza" böyledir; yoksa bir roman karakteri olarak Murtaza'nın salaklık derecesinde saf, acınası, psikolojik travmalarla dolu ve hatta zihinsel özürlü olup olmaması önemli değildir.

Öte yandan, "Murtaza"yı tefrik eden bir diğer şey, çok partili döneme geçişle birlikte 'oyun'un değişmesi ve "Murtaza"nın habitusunun *bütünlüklü olarak* artık işlemez hale gelmesidir. "Murtaza"nın uyguladığı ve tek partili dönemde bile 'fazla gelen' tahakkümün artık hiçbir nesnel zemini kalmamıştır. Bu, roman karakteri Murtaza için bir "kriz" anıdır ve bir "karar" gerektirir. Bu durumu, "Murtaza"nın tam bir boşluğa düştüğünü söyleyerek bir trajedi olarak yorumlamak bence fazlasıyla kolaycılığa kaçmaktır. Nitekim Orhan Kemal gayet gerçekçi bir biçimde, Murtaza'yı fabrikaya sokarak, çok partili döneme *sermayenin bekçisi* olarak eklemlemiştir ve bu, Murtaza'nın *trajik bir roman karakteri* olmadığını gösterir. Ama öte yandan, bir *somut sosyal tip* olarak "Murtaza", yani "Murtaza"yı cisimleştiren somut bileşim, artık dağılmıştır.

"Murtaza"ların hâlâ var olduğunu bugün pek çok yerde duyarız. Ama bu, "Murtaza'nın haddinde fazla "görünür", her yerde görülür olması demektir; oysa "Murtaza" her yerde ise bu, hiçbir yerde olmadığı anlamına gelir. Edebiyatta aşk, gurur, hakikat inancı, güç istenci gibi temel tutkulardan ve bunlar arasındaki çözülmez ikilemlerden beslenen ölümsüz 'trajik karakter'ler vardır. Ama edebiyat içerisinde üretilse dahi, hiçbir 'somut sosyal tip' ölümsüz değildir. Orhan Kemal'in "Murtaza"sı, tıpkı Dostoyevski'nin "Budala"sı gibi, bugün artık yoktur. Çünkü "Murtaza", tekrarlarsam, belirli sosyal mekanizmaların özgün bileşimiyle oluşmuş belirli bir tarihsel somutluğun ifadesidir.

Sonuç olarak; reel sosyal tipler, analitik ve keşifsel değerlerine binaen, mekanizmaları kişileştirmek üzere inşa edilmiş ve bu anlamıyla 'görünür'lüğü olmayan tiplerdir ve en net tanımı şu şekilde verilebilir: "Kapitalisti ve toprak sahibini hiçbir biçimde *couleur de rose* [renkli halde] çizmedim. Tersine burada bireylerle, yalnızca iktisadi kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının cisimleşmiş halleri oldukları ölçüde ilgilenilmiştir" (Marx, 1965: 10). Nitekim Weber'in Bürokrat'ı da benzer bir niteliğe sahiptir. Somut sosyal tipler ise, farklı sosyal mekanizmaların somut jeo-tarihsel bağlamda kurumlar aracılığıyla işlemeleri ve bunun bedenleşmiş habituslarla karşılıklı ilişkisi sonucu, çok daha renkli ama geçici olmaları anlamında çok daha kırılgan bir nitelik arz ederler. Bir somut sosyal tip, başarılı bir biçimde oluşturulduğunda, somut bir sosyal bileşimin net bir fotoğrafını çekmiş demektir ve herkesin onu gözünde canlandı-

rabilmesinin sebebi de budur. Öyleyse somut sosyal tipler, sosyal ontoloji tartışmasına başlarken dile getirdiğim, sosyalbilimsel vukufları sokağın diline tercüme etme görevinin yerine getirilmesinde de oldukça önemli bir role sahiptir.

İlişkisel-Realist Tez, Yapısalcı mıdır?

Son olarak, bu tür bir sosyal yapı kavrayışının karşılaşacağı öngörülebilecek bir ithamı da burada yanıtlamak gerekebilir: yapısalcılık ithamı. Bu ithamı sosyal teori içerisinde ahlakileştiren ve handiyse bir günaha dönüştüren öznelci yatırımı bir yana koyarsak, yapısalcı yapı kavrayışı ile realist yapı kavrayışı arasında iki temel ayrımdan söz edilebilir.

İlk olarak yapısalcılık, pozitivist nedenselliğe karşı olduğu ama realistlerin nedensellik kavrayışına sahip olmadığı için, nedensellik-karşıtı bir konum alır: "[Yapısalcılar], bir mitin yapısının nedeni ile ilgilenmediklerini sadece bu yapının diğer yapılardan nasıl bir mantıksal dönüşümle ortaya çıktığı konusu ile ilgilendiklerini ileri sürerler" (Keat ve Urry, 1994: 151). Bunu buradaki tartışmaya tercüme edersem, yapısalcılık, yapıların somutta nasıl işlediklerine dair bir şey söylemez (derdi de bu değildir). Dolayısıyla yapısalcılık bize, kabaca söylersek, fenomenlerin nasıl çalıştığını değil sadece niçin oluştuğunu anlatır ve bu da onu, nedenlerden ziyade kökenler arayışına ve buradan da durağan bir yapı kavrayışına sürükler. Buradaki paradoks en net şöyle ifade edilebilir: Empirizmde fenomenler arasında yasa-benzeri düzenli ilişkiler kurma çabası içerisinde yapılar olumsallaşır; yapısalcılıkta ise, fenomenler denizinde boğulmamak gerektiğine dönük sistematik (ve haklı) vurguya rağmen, reel ile somut arasında nedensel bir ilişki kurulamadığı için, fenomenler ve bir bütün olarak değişimler, dönüşümler olumsallaşır. Oysa bunu engelleyecek tek şey, belirli bir somut nedenleme anlayışıdır. Somut nedenleme ile birleştirilmemiş bir yapı kavrayışı, sosyal bilimlere tercüme edilip bir açıklama bileşeni olarak kullanılmaya zorlandığında ise, kaçınılmaz olarak durağan bir yapısal analize yol açar (nitekim yapısalcılığın, Marksizm'le ilişki kurduğunda, temel dikkatini sınıfsal yapılara değil de üretim tarzlarına yöneltmesi, bu bakımdan rastlantısal değildir). Bunun doğrudan sosyo-ontolojik sonuçları ise oldukça ciddidir ama önce bir tartışmayı tüketmemiz gerekir.

Yapısalcılık, belirgin bir empirizm-karşıtı tutum içerisindedir. Empirizmin iki temel varsayımından söz edilebilir: "Bilimin işlevi, şeylerin olageldikleri tarzın 'niçin'ini değil 'nasıl'ını betimlemektir" ve "empirik bilgi, tek geçerli bilgi kaynağıdır". Bu varsayımlar, şu türden bir ifadeye imkân verir: "Bilginin en yüksek formu, duyusal deneyimin en yalın tasviridir ve bilimsel yasalar, deneyime açık olgular tarafından doğrulanmalıdır" (Rossi, 1983: 3).

Bilhassa Lévi-Strauss buna karşı oldukça açık bir reddiye sergiler.[97] Lévi-Strauss'a göre yapı, gözlemlenebilir etkileşim örüntülerinden çıkarılamaz çünkü gözlemlenebilir fenomenler hemen her zaman heterojen ve çelişkili bir görünüm arz ederler. Nitekim "şeylerin matematiksel ya da mantıksal yapısına, salt 'kayıt altına alıcı', dışsal gözlemler aracılığıyla ulaşamayız; buna sadece, Lévi-Strauss'un dönüştürümler adını verdiği entelektüel ve matematiksel işlemler aracılığıyla ulaşabiliriz" (Rossi, 1983: 9). Lévi-Strauss'un meşhur örneğini kullanırsak; bir montajın yapısı, "empirik düzlemde değil, dişlilerin biçimini ve devir hızlarını ifade eden matematiksel formülde bulunur" ve görünüşte kafa karıştırıcı parçalar setini üreten de budur (Lévi-Strauss'tan aktaran Rossi, 1983: 9). Nitekim Piaget'ye göre de empirizm "bilgiyi gerçekliğin bir kopyası, pasif bir kopyası olarak" görür. Ama burada bir çelişki vardır: Bir şeyi kopyalamak için, kopyaladığınız şeyin modelini bilmeniz gerekir; ama empiristlere göre o şeyi kopyalamaksızın modelimizi elde edemeyiz ve böylelikle kötü bir döngüye yakalanmış oluruz (Rossi, 1983: 10).

Yapısalcıların bu empirizm karşıtlığının, empirizmin alamet-i farikası olan nesne-bilme nesnesi (daha bilinen adıyla, nesne-özne) dikotomisine dönük bir reddiyeyi de içermesi doğaldır. Nitekim tutarlı bir yapısalcı olarak Rossi (1983: 11), Parsons'ın nesne-özne "etkileşim"i önerisini dahi kabul etmemekte ve "nesne ile bilme nesnesinin ayrılmazlığı"nı savunmaktadır. Ancak tam da bu noktada, yine tamamen kendi içinde tutarlı bir karşı-eleştiri baş göstermektedir.

97. Rossi (1983: 3), Lévi-Strauss'un bu reddiyesinin, insan bilimlerinin spesifik karakterini koruma amacı taşıdığını söylemektedir. Burada, natüralizmi empirizmle eşitleyen bir tutum söz konusu gibi görünmektedir ve bunun sorunlu bir kavrayış olduğunu düşünsem de, böylesi bir kavrayış genel olarak yapısalcılığa mal edilemeyeceği için, burada bu tartışmaya girmeyeceğim.

Bu karşı-eleştirinin tipik bir örneği olarak Belge, Rossi'nin tam aksine, 'nesne ile bilme nesnesinin ayrılmazlığı'nın yapısalcılığı "pozitivizm"e ya da "idealizm"e götürdüğünü öne sürmektedir (Belge, 1977: 17, 25): "Çünkü [yapısalcılık] ideolojinin yapısını çıkarırken, düşüncenin kurallarını koymaktadır. Böylece düşünce kuralları, yapısalcı bilimin nesnesi haline gelmektedir. Bilginin gelişmesini oluşturan ilkelerle (yasalarla), maddenin gelişmesini belirleyen yasalar özdeşlenmektedir" (Belge, 1977: 17). Belge haklı olarak, yapısalcılıkta 'mantığın şeyleri' ile 'şeylerin mantığı'nın birbirine karıştığını söylemek istemektedir. Bunun belirli türden bir "idealizm" olduğu fikrine çok uzak değilim; zaten Hegel'in tümmantıkçılığını tartışırken de zımni olarak bunu dile getirmiştim. Gelgelelim bunun bir idealizm tartışması olarak sürdürülmesi, orada olduğu gibi burada da argümantasyona fazla bir şey kazandırmayacaktır. Öte yandan, pozitivizmin tanımı gereği empirizmi içermesi gerektiği gerçeği, Belge'nin yapısalcılığa yönelttiği pozitivizm ithamını sorunlu hale getirmektedir. Zira yapısalcılık açıkça empirizm-karşıtıdır ve nesne-bilme nesnesi ayrılmazlığına giden tek yol da pozitivizm değildir.[98] Bizce Belge'nin, civarında dolaşıp da epistemolojik düzlemde kaldığı için içine nüfuz edemediği sorun, aslında ontolojik bir sorundur[99] ve bu da bizi yapısalcılık ile realizm arasındaki ikinci (sosyo-ontolojik) ayrıma götürür.

Empirist özne-nesne dikotomisi eleştirilirken, "nesne ile bilme nesnesinin ayrılmazlığı"nın savunulması, sosyal yapıların özerk

98. Nesne-bilgi nesnesi ayrılmazlığına yol açan şeyin belirli bir rasyonalizm olduğu aşikârdır. Gelgelelim, bunun yapısalcılıkta *zorunlu olarak* pozitivizmin 'a priori rasyonalizm'i şeklinde tezahür ettiği düşünülüyorsa, bu iddia oldukça tartışmalıdır. Kuşkusuz bazı yapısalcılarda (sözgelimi Lévi-Strauss'ta) bu tarz bir a priori rasyonalizmin var olduğu iddia edilebilirdi. Ama bu durumda bile yapısalcılığı "pozitivizm"le değil "a priori rasyonalizm"le itham etmek gerekirdi. Üstüne üstlük, a priori rasyonalizm, yapısalcılığın, teorik yapısı gereği *zorunlu olarak* içermesi gereken bir şey de değildir. Örneğin "Chomsky insanın dili elde etmesini açıklamak için insanlara karmaşık mental yapılar atfetmenin gerekli olduğunu vurgulamasıyla rasyonalisttir. [Ama] Chomsky, aksiyomları a priori olarak keşfedilebilecek bir dil bilimi idealini desteklemez" (Keat ve Urry, 1994: 155).

99. Oldukça köklü bir paradoksun varlığı aşikâr gibi görünmektedir. Çünkü burada da bir örneğini gördüğümüz ve genel olarak bildiğimiz üzere, anti-pozitivist literatür içerisinde pozitivizm, kâh özne-nesne dikotomisini kâh özne-nesne özdeşliğini savunduğu için eleştirilmektedir. Çalışmanın odak noktası gereği, bu ilginç meseleye girme şansımız yok; dolayısıyla şimdilik, bu paradoksun epistemoloji sınırları içerisinde çözülemeyeceğini, çünkü aslında burada zımni ontolojik önkabullere sahip farklı pozisyonların söz konusu olduğunu söylemekle yetinelim.

ontolojik varlığını savunacak hiçbir teorik dayanak bırakmamaktadır. Çünkü realist kavrayışın aksine yapısalcılıkta yapılar, nesnel olarak tanımlanmakla birlikte, *şeyler* olarak tezahür etmezler: Realist gözlükle bakıldığında burada, 'nesnel'liğin bir 'nesne'ye atıfta bulunmadığı ilginç bir durum söz konusudur. Yapısalcıların teorilerinde yapılar, en genel adlandırmayla *zihinsel yapılar* olarak tezahür ederler. Bu kimi zaman "mantıksal sistemler" (Lévi-Strauss), kimi zaman "bilişsel sistemler" (Piaget), kimi zaman da "anlam sistemleri" (Saussure) olarak karşımıza çıkar. Bu kavrayışın, bir 'nesne'ye atıfta bulunabilmesi için nöro-bilimlerle ilişkilenmesi gerektiği ve bunun verimli bir diyalog olabileceği pekâlâ öne sürülebilirdi[100] (ki dil-yetisi üzerine bu tarz yakın dönemli gelişmeler söz konusudur).[101] Ama gelgelelim, sosyal bilimler söz konusu olduğunda bu kavrayış, yukarıda da söz ettiğim gibi, bir 'nesne'ye, dolayısıyla bir 'açıklama'ya değil ancak ve sadece antropolojik-zihinsel kökenlere atıfta bulunabilir. Bu kavrayış, herhangi bir sosyalbilimsel 'nesne'ye bir *açıklayan* olarak atıfta bulunmadığı için, antropolojik-zihinsel kökenlere yönelik vurgu paradoksal bir biçimde indirgemeci programla çakışma gösterir. Ayrımı netleştirelim: Yapısalcı tahayyül, dil ya da zihin gibi psikolojik alanlarda oldukça verimli bilimsel diyaloglara vesile olabilir; ama söz konusu olan eğer din, aile, devlet gibi sosyo-tarihsel fenomenlere zihinsel bir yapı/köken atfetmek ise, yapısalcı tahayyül, gevşek kullanımında metaforik spekülasyonlara, harfiyen işletildiğinde ise indirgemeciliğe yol açacaktır. Dini ya da devleti bir zihinsel sisteme bağlamak ile bir 'gen'e ya da 'mem'e bağlamak arasında, sosyo-ontolojik açıdan bir farklılık görmüyorum.[102] Yok eğer söylenmek istenen bir tür 'kolektif zihin' ise, bu da 'nesne'siz-

100. Nitekim 1970'lerin önde gelen Amerikalı nöroloğlardan birisi bu tür bir girişimde bulunmuştur: "Nörolojik bulgular, davranış açıklamalarının daha derin programlar aracılığıyla formüle edilmeleri gerektiğini söyleyen yapısalcı dogmaya biyolojik destek sağlamakta ve örtük içsel programların koyutlanmasını mentalizm olarak reddeden pozitivist yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymaktadır" (Gunther S. Stent'ten aktaran Rossi, 1983: 13).

101. "Dil-yetisi" demişken, Noam Chomsky'nin aslında realist bir dilbilim kavrayışı geliştirdiğine dönük Keat ve Urry'nin (1994: 152-155) yaptığı vurgunun oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Chomsky'nin dilbilim teorisi, Keat ve Urry'ye göre, yapısalcılığın realist bir nedensellik kavrayışıyla birleştiği önemli bir kavşaktır.

102. Chomsky'nin yapısalcı şemayı dilbilimden diğer sosyal alanlara aktarmayı reddetmesi, bu bakımdan oldukça değerlidir.

dir; çünkü gevşek kullanımında yine başka türden metaforik spekülasyonlara, harfiyen işletildiğinde ise 'ulus', 'toplum', 'sınıf' gibi 'bireylik'lere bir zihin bahşetmeye yol açacaktır.

Kuşkusuz, 'yapısalcılık' başlığı altında yapılan tartışmalar buradakinden çok daha geniş bir alana yayılmaktadır. Ama buradaki meselemiz açısından bakıldığında, yapısalcılığı en genel anlamıyla, *zihinsel yapılar ile sosyal yapılar arasında mütekabiliyet arayışı* olarak tanımlamak uygun ve meşrudur. Bunun, biraz dikkatli bakıldığında, toplumsal yapıları zihinsel yapılardan ya da "insan zihninin bazı yapıları"ndan (Bottomore ve Nisbet, 2002: 579) ayrı düşünememenin bir sonucu olması son derece paradoksaldır.[103] Nitekim Vandenberghe (2009: 287), yapısalcılığın "sosyal dünyanın kısıtlayıcı ve nesnel düşünsel yapılar aracılığıyla teşkil olduğunu varsaydığını" ve "sosyolojinin görevini empirik tezahürlerin altında yatan ve onları yöneten düşünsel yapıları ve kültürel kodları teşhis etmek" olarak koyduğunu söylerken, tam da buradaki duruşu destekler bir yerden konuşmaktadır. Dolayısıyla şunu söylemek gerekir: 'Mantığın şeyleri' yerine 'şeylerin mantığı'nı ikame etmek bilimsel bir gereklilikse, sosyal bilimlerin 'şeyler'inin nasıl işlediğine dair bağımsız-realist açıklamalar oluşturmak bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak tam da bu noktada, çubuğu tersine bükmek faydalı olacaktır. Çünkü yapısalcı ve realist yapı kavrayışları arasındaki bu esaslı ve ortadan kaldırılamaz ayrımlara karşılık, yapısalcılığın taşıdığı dört temel motivasyon, burada savunulan realizmde de mevcuttur.

Bunlardan ilki, her ikisinde de mevcut olan 'bütünlük' kavrayışıdır. Her ne kadar, gördüğümüz üzere, bütünlüğün ne olduğuna ve nasıl tanımlanması gerektiğine dair kökten farklı iki kavrayış söz konusu olsa da, bütünlüğü bilimsel terimlerle dile getirmenin mümkün ve elzem olduğuna dönük vurgu ortaklık arz etmektedir ve bu, empirizm karşıtlığının bir neticesi gibi görünmektedir. Yapısalcılıkta kendisini gösteren 'bütünlük' kavrayışının uygun bir tanımı şu şekilde verilebilir:

103. Lévi-Strauss'a göre "kültürel ürünleri inceleyerek ve karşılaştırarak insan zihninin özelliklerini öğrenebiliriz" (Edmund Leach'ten aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 582). Ya da başka bir örnek: "Bir toplumun özelliklerinin iki şey tarafından belirlendiği söylenebilir: Birincisi, toplumun insanlardan oluşması gibi basit bir olgu tarafından belirlenir; ikincisi, bu insanların iç dünyaları tarafından belirlenir" (Radcliffe-Brown'dan aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 575).

> ...bütünlük düşüncesi ve bütünlüğü bilimsel olarak ifade eden yapısalcı düzenlemeler, sanıldığının aksine, toplumların kendilerini *tek* bütün sanmalarını engelleyen karşılaşmalardan doğmuşlardır. Bütünlük düşüncesi, her uygarlığın bütünü ya da merkezi oluşturduğuna dair örtük kanıya rağbet eden yalnızcılık siyasetinin son bulmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Sınır deneyimine bağlıdır. Bu bakımdan, ilk başta Saussure ile birlikte dil çözümlemeleri alanında ve Lévi-Strauss ile birlikte etnoloji alanında kendini göstermesi rastlantı sayılmamalıdır (de Certeau, 2009: 127).

İkinci ortak motivasyon, buraya dek söylenenlerden hemen anlaşılacağı üzere, yapıları, görünen gerçekliğin arkasında aramaya dönüktür. Bu motivasyon, yapıların empirik olarak gözlemlenemeyeceği ortak kabulüne dayanır. Dolayısıyla Keat ve Urry (1994: 149), Saussure'ün dil [*la langue*] ile söz [*la parole*] arasına koyduğu ayrımı ya da Chomsky'nin hem "dil-kullanımı" hem de "dil-yeteneği" açısından zihinde içkin genetik bir yapısal mekanizmanın bulunduğu iddiasını bu açıdan değerlendirirken haklıdırlar. Bunun, paradigmatik örneklerini Marx ve Darwin'de bulduğumuz temel bilimsel motivasyon olduğunu zaten çalışma boyunca savundum.

Ama derhal, yapısalcılığın "Amerikanlaştırılmış" versiyonu olan yapısal-işlevselciliğin tam da bu motivasyonun yitirilmesine işaret ettiğini saptayalım. 'Amerikanlaştırma'yı burada, kavramların ve kavram çerçevelerinin dolaysızca operasyonelleştirilmesi ve teorik olarak da ana-akıma eklemlenmesi anlamında kullanıyorum: "...yabancı teori Atlantik'i geçince bağlamsal siyasal veya sınıfsal vurgularını epeyce kaybediyor" (Jameson'dan aktaran Erdoğan, 2003: 55). Bu durum, buradaki terminoloji açısından, yapısal(cı) analiz çerçevelerinin temel verimlerinin *empiristleştirilmesi* anlamına gelmektedir. Nitekim bu empiristleştirme sonucu, Marx'ın 'sınıf' kavrayışının uğradığı akıbet ne ise,[104] yapısalcılığın 'anlam sistemleri'nin uğradığı akıbet de o olmuştur. Yapısalcılıktaki en genel anlamıyla zihinsel sistemler olarak tanımlayabileceğimiz yapılar, yapısal-işlevselci çerçeve içerisinde 'norm sistemleri'ne ya da 'değer sistemleri'ne dönüşerek, kişiler arası

104. "Marx (...) sınıf yapılarını (...) sosyal eşitsizliklerin nedeni olarak almıştır. Sınıf teriminin anlamı, bu eşitsizliklerden kaynaklanmamıştır. Tersine, eşitsizlik örüntülerini belirleyen sınıf ilişkilerinin yapısıdır. *Sınıfın pozitivistleştirilmesi*, bu az çok gözlenebilir eşitsizlikleri sanki onlar bize 'sınıf' anlamını veriyorlarmış gibi muameleye tabi tutmanın sonunda gerçekleştirilmiştir" (Keat ve Urry, 2001: 116, italikler bana ait).

gözlemlenebilir etkileşim örüntülerinden çıkarsanabilecek empirik düzenlilikler şeklinde formüle edilmiş ve dolayısıyla yapısalcılığa tamamen aykırı bir biçimde, verili topluma yedirilmiştir. Bu durumda 'işlev' de "empirik olarak gözlemlenebilir belirli yapı ve süreçlerin varlığının ve doğasının sonuçları" (Parsons, 1975: 70) olarak tanımlanarak, yukarıda eleştirdiğim 'sosyal kurum' kavrayışına erişilmiştir. Açık bir tanım vermek gerekirse, yapısal-işlevselciliğe göre;

> [y]apısal analiz, gözlemlenmiş sosyal ilişki örüntülerinin ve sosyal kurumların ayrıntılı betimlenmesine işaret eder (...) Sosyal kurumlar, alandaki [sosyal bilimci] tarafından çıkarsanabilen, normlar sistemi olarak görülürler. Toplumların işlevsel olarak örgütlenmiş olduğu düşünülür, böylece her kurum, tüm bir sistem için işlevsel olur. Giderek, toplumun örgütlenmesinin de işlevsel bir birliğe veya bütünlüğe sahip olduğu kabul edilir (Keat ve Urry, 1994: 146).

Ortaya çıkan şey, Porpora'nın yukarıdaki 2. sosyal yapı tipidir, yani bütüncü pozitivizmdir (bu çalışmada geçen bir diğer adlandırmayla, metodolojik bütüncülük ya da kolektivizm). Öyleyse yapısalcılığa yöneltilebilecek pozitivizm ithamının tek dayanağı yapısal-işlevselci çerçevedir ama bunun da yapısalcılıkla bir alakası olmadığı aşikâr olsa gerektir. Nitekim yapısalcılar da, kendi kavramsal çerçeveleri içerisinden, başta Parsons olmak üzere yapısal-işlevselciliği empirizmle itham etmişlerdir (bkz. Rossi, 1983: 195-202).

Yapısalcılık ile burada savunulan realizmin paylaştığı üçüncü temel motivasyon, aslında tüm yaşam bilimlerinin doğal temeli olan ama teorik olarak sistematik savunusunu en çok yapısalcılığın gerçekleştirdiği bir şey olarak, birey-öznenin (a-tomos'un) reddidir. Bu hususta metin içinde çeşitli vesilelerle görüşler ifade edildi ve ayrıca birazdan faillikle ilgili tezleri sunarken net bir kavrayış önereceğim. Burada şu pasajı aktarmak kâfidir: "Özneyi dayanıklı ve tutarlı bir birlik olarak düşünmek (...) günlük konuşma diline sadık olabilir, ama gerçeklikle ilişkisi Ptolemaios astronomisininki kadardır" (Callinicos, 1998: 27).

Dördüncü ve son ortak motivasyon ise, birey-öznenin reddinin doğal sonucu olarak, hem yapısalcılığın hem de realizmin "insan bilimlerine özel bir statü vermeyi reddetmesi"dir (Bottomore ve Nisbet, 2002: 592). Bunun ilk sonucu, realizmde, doğa bilimleri

ile sosyal bilimler arasında 'nesne'den kaynaklı bir ayrım olmadığı fikrinde tezahür eder ki burada oluşturulan metafizik-ontolojik ve bilimsel-ontolojik argümantasyon tam da bunu temellendirir. Bir diğer sonuç ya da olanak ise, tamamen sosyolojikleştirilmiş olan 'fail' tartışmasını başta yaşam bilimleri olmak üzere doğa bilimlerinin verimlerine açma potansiyelinden ileri gelir.

Son birkaç sayfada söylenenlerin, bu çalışmaya yönelik 'yapısalcılık' ithamını geçersizleştirdiğine inanıyorum. Ama öte yandan, sosyal bilim alanında öznelci yatırımlarla sermaye biriktirmiş pozisyonu, buradaki argümantasyonun ikna etmeyeceği de aşikâr. Tek tesellimiz; özellikle 1980'ler ve 90'ları düşünürsek, bu pozisyonun sahip olduğu ve birçok sosyal bilimciyi 'yapı' kavramını kullanmaktan imtina etmeye sevk edecek denli yıldırıcı ideolojik gücün bugün nihayet göz ardı edilebilir hale gelmiş olmasıdır. Ancak yine de, bu pozisyondan kaynaklanan bazı argümanların hâlâ dolaşımda olduğu göz önüne alınırsa, 'yapısalcılık' ithamıyla gevşek anlamıyla kastedilen şeyleri de kısaca cevaplamak faydalı olacaktır.

Burada ilk olarak, 'indirgeme' teriminin sosyolojik teoriye özgü gevşek bir kullanımının işe koşulduğunu görürüz ki bu pek çok yerde bir *sosyolojik doxa* olarak varlığını sürdürür: "Bireylerin yapılara indirgenmesi". Terimin anlamsal içeriğinin, bütünlerin parçalara indirgenmesine işaret etmesi zaten başlı başına bu kullanımı geçersizleştirir. Yine de bu kullanımla ne kastedilmek istendiğine bakarak cevap verirsem: Yapıları ve kişileri iki ayrı gerçeklik düzlemi olarak koyan (buradaki gibi) bir çerçeve, zaten bu tür bir "indirgeme"yi imkân dahilinden çıkarır. Hatta ileride faillikle ilgili tezlerimizi aktarırken, tam da aksi tutumun (yani, yapıları ve kişileri aynı gerçekliğin iki yüzü olarak görmenin), yanlış adlandırmayla "bireylerin indirgenmesi"ne (doğru adlandırmayla, insani potansiyellerin yitirilmesine) yol açacağını ileri süreceğim.

Yapısalcılık ithamı, ikinci ve daha yaygın biçimiyle, 'şeyleştirme' ithamı biçimine bürünür. Bu ithamın haklı göründüğü tek yer, sosyal yapıların durağan, değişmez şeyler olarak tanımlandığı bir çerçevedir ki burada önerilen şemanın bunu baştan aşağı reddettiği aşikâr olsa gerektir. Ancak eğer şeyleştirme ithamı, bireylerden bağımsız bir sosyal yapı tanımına yönelikse, bunun bizzat bu çalışmanın temel tezlerinden birisi olduğunu bir kez daha vur-

gulamak isterim: Sosyal yapılar ile birey-failler arasında ontolojik bir yarık söz konusudur. Bu çalışma zaten sosyal yapıların bir 'şey' oldukları fikri üzerine inşa edilmiştir: *Eğer sosyal yapının gerçekten bir 'şey' olduğunu gösterebiliyorsanız, gerçekten bir 'şey' olan bir şeyi şeyleştiremezsiniz!*

ALTINCI BÖLÜM

Sonuç

Sonuç

FAİLLİĞE DAİR GELİŞİME AÇIK TEZLER

Daha önce, asimetrik bağlılık argümanı üzerinden 'indirgemeci olmayan bireycilik'i savunduğunu gösterdiğim ve bu yüzden eleştirdiğim Sawyer, Bhaskar ve Archer'a önemli bir eleştiri yöneltmektedir. Hatırlanacağı üzere Bhaskar, sosyal nedenlemeyi ontolojik belirivermeye dayandırarak, yapı ve mekanizmaların özerk nedensel güce sahip olduğu bir teori sunmuş, sosyal nesneler ile kişiler arasında "ontolojik bir yarık' olduğunu savunmuştu. Oysa Bhaskar, diğer taraftan, sosyal yapıların bireylerin eylemlerinden bağımsız olarak var olmadıklarını da savunmaktadır. Sawyer, bu ikincisini, "asimetrik bağlılık"ın zımni kabulü olarak yorumlamakta ve bunun, yapıların bağımsız nedensel güçleri

argümanıyla haklı olarak çeliştiğini ifade ederek şöyle sormaktadır: "Sosyal kendilikler bireylerle asimetrik bağlılık ilişkisi içerisindeyse, nasıl oluyor da bireylerden bağımsız nedensel güce sahipler?" (Sawyer, 2001: 568). Bu çelişkinin Bhaskar'ın doğa bilimi kavrayışıyla doğrudan bağlantılı olduğunu birazdan göreceğiz.

Öte yandan Sawyer, Archer'ın 1995'ten önce realist olmayan bir belirivermecilik anlayışına sahip olduğunu, yani Brodbeck gibi metodolojik kolektivistlerle birlikte ontolojik değil "açıklayıcı beliriverme"yi savunarak ontolojik bireyci (sadece bireyler gerçektirler) bir pozisyon aldığını saptamaktadır. Nitekim Archer bu dönemde, Giddens'ın yapı ile eylemin ayrılmazlığı argümanına karşılık, "analitik düalizm"[1] olarak adlandırdığı kavrayışı koymuştur: "Biz burada, bağımsız kendiliklerle değil, sadece analitik olarak birbirinden ayrılabilir kendiliklerle, birbirinden ayrı olarak ele alınmaları teorik olarak faydalı olan kendiliklerle ilgilenmekteyiz" (Archer'dan aktaran Sawyer, 2001: 569).

Gelgelelim Archer, 1995'ten sonra Bhaskar'ın yaklaşımını, yani ontolojik belirivermeciliğe dayanan bir "sosyal realizm"i savunmaya başlamıştır. Sawyer, Archer'ın bu yeni pozisyonuna rağmen hâlâ analitik düalizmi savunmaya devam etmesinin bir çelişki yarattığını haklı olarak söylemektedir (Sawyer, 2001: 570). Ancak Archer'ın böyle yaparak, Bhaskar'daki çelişkiyi düzeltmeye çalıştığını görmemiz gerekir. Archer, yapıların bireylerden bağımsız olarak var olmadığı tezi ile yapılar ve bireyler arasında ontolojik bir yarık olduğu tezini bir arada savunmanın mümkün olmadığını fark etmiş ve önceki dönemine ait 'analitik düalizm' argümanını bu yüzden devreye sokmuştur. Bu hamle, Bhaskar'ın yaklaşımını kendi içinde tutarlı hale getirmiştir ama gelgelelim, Sawyer'ın Bhaskar'a yönelttiği soru hâlâ yerli yerinde durmaktadır: Yapılar ve bireyler arasında sadece analitik bir ayrım varsa, nasıl oluyor da yapılar bireylerden bağımsız nedensel güce sahipler? İşin ilginci, aynı soruyu realist yazarlardan Manicas da sormuştur: "Nedensel olarak etkili olmaları gereken yapı ve kültürün sosyal aktörler aracılığıyla dolayımlanmaları gerekmekteyse, yapı

1. Archer (1982), Giddens'taki "düalite" vurgusunun buradaki bitiştiricilik hatasına yol açtığını düşünmekte ve bunun için "düalizm" üzerinde ısrar etmektedir. Ama hemen ardından bunun bir "analitik düalizm" olduğunu söyleyerek, izleyicileri tarafından "teorik/yapay bir düalizm" (Cruickshank, 2003: 112) olarak kavranmasının yolunu açmaktadır.

ya da kültürün nedensel varlığı niçin koyutlanmaktadır?" (Manicas, 2006: 72).[2]

Her şeye karşın Archer bu pozisyonunu günümüze dek korumuş, spesifikleştirmiş ve son dönemlerde de açık bir teorik hümanizme temel yapmıştır. Archer, bilhassa son dönemlerde, "sosyal formların nedensel gücü, sosyal faillik aracılığıyla dolayımlanır" tezini merkeze alarak, bu tezdeki "aracılığıyla" teriminin anlamı üzerine yoğunlaştığını belirtmektedir (Archer, 2007: 18). Archer, bunun üç temel kabulü beraberinde getirdiğini söylemektedir: (a) Belirivermiş sosyal niteliklerin aktive olması, yani güçlere dönüşmesi için, failler tarafından öznel olarak tasarlanmış "projeler"in var olması şarttır; yani belirivermiş sosyal nitelikler vardırlar ama güçlerinin aktive olması, bir insan tarafından kasti olarak girişilmiş bir eylem seyrine bağlıdır; (b) Sadece belirivermiş sosyal nesne ile kişi(ler)in bilinçli projeleri arasında bir uyum ya da uyumsuzluk ilişkisi olduğu durumda, bu aktivasyon mümkün olur; eğer uyum varsa, bu kişi(ler) açısından "yapabilirlik', yoksa "sınırlama" anlamına gelir ve (c) Failler, bu etkilere, kendi kişisel güçlerini kullanarak karşılık vermek durumundadırlar ve bu, nasıl karşılık vereceklerini refleksif bir biçimde ölçüp tartmaları anlamına gelir. Birey failler ile canlı ya da cansız diğer madde türleri arasındaki farklılık işte budur (Archer, 2007: 21). Bir ilk saptama olarak, Archer'ın, her ne kadar bu kavramları kullanmasa da, tıpkı buradaki gibi 'yapı' ile 'mekanizma'yı birbirinden ayırdığını ama buradaki argümantasyonun tam aksine, mekanizmaları bireylerin öznelliklerinde cisimleştirdiğini belirtelim: "Sosyal formların nedensel güçlerinin nasıl insan failliği aracılığıyla dolayımlandığı sorusunun cevabı, 'refleksivite'dir" (Archer, 2007: 23).

"Refleksivite", Archer'a göre, insanların sahip olduğu bir güçtür; o, "kendimizi kendi koşullarımız içinde izleme yeteneğidir" (Archer, 2003: 14). Bu, eleştirel realist terimlerle dile getirildiğinde şuna dönüşür: Refleksivite, "(a) gerçektir, (b) indirgenemez ve (c) nedensel etkiye sahiptir" (Archer, 2007: 23). Daha kesin bir ifadeyle "refleksivite, spesifik olarak *nedensel* bir güce sahiptir" (Archer, 2003: 9). Refleksivite, bu indirgenemez nedensel karak-

2. Bu sorunun yanıtını gerek beliriverme kısmında Sawyer'a yönelttiğimiz eleştirilerde gerekse de genel sosyo-ontolojik tezimiz içerisinde verdik: "Ontolojik yarık" argümanını savunmak ve mantıksal sonuçlarına dek götürmek gerekmektedir.

teriyle, yapı ile faillik arasındaki temel dolayım sürecini meydana getirir ve Archer bu dolayımı "içsel söyleşi/içinden konuşma" [*internal conversation*] olarak adlandırır: "[İçsel söyleşi] nihai ilgi ve kaygılarımızın tatmini hakkında kesintisiz bir tartışma ve benliğin ve bağlılıklarının sürekli izlenmesidir" (Archer, 2000: 195). Archer, "şimdiki zaman öznesi"ne [*present-tense subject*] dayanan bir "birinci-tekil-şahıs ontolojisi" [*first-person ontology*] önermektedir (Archer, 2007: 24-25).

Her ne kadar Archer kendi argümantasyonunu eleştirel-realist terimler içerisinde oluşturmuşsa da, bunun pratikte eleştirel realizmin öznelci bir güzergâha çekilmesi anlamına geldiğini düşünüyorum. Çünkü bu argümantasyon içerisinde, elinizdeki çalışma boyunca eleştirel-realistçe koyutlanmış ilkeler sistematik bir biçimde çiğnenmektedir: Yapıların bağımsız varlığı argümanı anlamsızlaşmakta, "analitik düalizm" argümanı fiilen bireylerin tek gerçeklik olduğu sonucuna yol açmaktadır; birey-öznenin tutarlı bir kendilik olduğu savunulmaktadır; bunun sonucunda birey-altı mekanizma ve süreçler ilkesel olarak göz ardı edilmekte ve insan bilimlerine doğa bilimleri karşısında özel bir statü verilmektedir; son olarak 'refleksivite', yapı ile faillik arasında gerçek anlamıyla bir ontolojik dolayım sağlayamadığı için, toplum-birey sıkışmasına geri düşülmektedir.

Peki, eleştirel realizmin, Bhaskar'da çelişkili de olsa var olan 'natüralizm' iddiasından tamamen vazgeçmiş, Archer ve izleyicilerindeki gibi bir tür inşacılığa dönüşmesi kaçınılmaz bir sonuç mudur? Ben böyle düşünmüyorum. Ama bunun için, bu dönüşe imkân sağlayan ve bizzat Bhaskar'ın sosyal bilimler kavrayışında var olan sorunun kaynağına inmek gerekmektedir.

Bhaskar, sosyal bilimlerde olası bir natüralizmin bazı ontolojik sınırları olduğunu söylemektedir:

> 1. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönettikleri etkinliklerden bağımsız var değildirler.
> 2. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, faillerin kendi etkinlikleri içerisinde yaptıkları şeylere dair geliştirdikleri anlayışlardan bağımsız var değildirler.
> 3. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, ancak görece anlamda kalıcı olabilirler (zira üzerine temellendikleri eğilimler, uzam-zaman değişmezliğindeki anlamıyla evrensel olmayabilir) (Bhaskar, [1979] 1998: 38).

Bhaskar kısaca, sosyal yapıların "etkinlik-bağımlı", "kavram-bağımlı" ve "zaman-mekân-bağımlı" olduklarını söylemektedir (Bhaskar, [1979] 1998: 45). Oysa bu ontolojik sınırlamalar, Benton'a göre, "doğal alan" ile "beşeri alan" arasına keskin bir ayrım çizmekte ve Bhaskar'ın niyetinin tam aksine, "yetkinleştirilmiş bir natüralizm"den ziyade bir tür "anti-natüralizm"e yol açmaktadır. Çünkü Bhaskar, doğal alanda "kişilerden bağımsız mekanizmalar"ın varlığını ve öngörünün ve deneyin mümkün olduğunu savunurken, beşeri alanda ise "kişilere bağımlı mekanizmalar"ın varlığını ve öngörü ve deneyin söz konusu olmadığını savunmaktadır (Benton, 1998: 300-301). Dolayısıyla Benton, bu saptamasının ardından, Bhaskar'ın koyduğu ontolojik sınırlamalara dair oldukça önemli eleştiriler sunmaktadır.

Benton'a göre birinci sınırlama, yani sosyal yapıların etkinlik-bağımlı olduğu tezi, sanki apaçık bir doğruymuş gibi sunulmaktadır. Oysa bu doğru değildir. Sözgelimi, devlet iktidarının idamesi için asker alımı ve ordu personelini eğitme ve teçhiz etme gibi etkinlikler bir gereklilikse de, devlet iktidarı, hayata geçirilmeden de varlığını sürdürür. Demek ki sosyal yapıların, işlerlik kazanmayabilen ama yine de kapasite olarak sahip oldukları güçleri söz konusudur (Benton, 1998: 304).

Benton, sosyal yapıların kavram-bağımlı olduğunu söyleyen ikinci ontolojik sınırlamaya karşı üç temel eleştiri geliştirir. İlk olarak bu ontolojik sınırlama, bilim ile ortakduyu arasındaki epistemolojik ayrımı imkânsızlaştırmaktadır. İkinci olarak; "arkadaşlık" gibi bazı ilişkilerin bu tarz bir özellik gösterdiği söylenebilecekse de, sosyolojik olarak anlamlı ilişkilerin (yani, Bhaskar'ın deyişiyle, "konumlanmış-pratikler arasındaki ilişkiler"in) hemen hepsi, bireylerin kendi yaptıkları şeye dair kavrayışlarına bağımlı değildir: işveren-işçi ilişkileri, evlilik vs (Benton, 1998: 305). Benton daha sonra bu eleştirisini, Bourdieucü bir vurguyla güçlendirecektir: "Toplumsal hayatın büyük bir kısmı, bilinçli düşünceler veya sembolik anlamlardan ziyade, bedensel etkinlikler içeren alışkanlığa dayalı ve rutin şeylerdir" (Benton ve Craib, 2008: 171). Hatta buna, habitusla ilgili yaptığım tartışma hatırlanırsa, insanların sahip olduğu dönüştürme gücünün dahi zihinsel bir güce değil, bir bütün olarak bedenin potansiyellerine tekabül ettiğini eklemek gerekir. Nitekim üçüncü olarak Benton'a göre; aktörlerin kendi yapıp ettiklerine dair kavrayışları değiştiğinde sosyal yapı-

ların karakterinin de değişeceği tezinin *a priori* geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir (Benton: 1998: 306).

Benton'ın üçüncü ontolojik sınırlamaya yönelik eleştirisi, faillik tartışması açısından asıl önemli imkânı barındırmaktadır. Çünkü Bhaskar, sosyal yapıların zaman-mekân-bağımlı, yani tarihsel olmalarını ontolojik bir sınırlama olarak zikrederken, kafasında sadece fiziksel ya da kimyasal mekanizmalar (yerçekimi yasası, termodinamik yasaları vs) bulunmaktadır. Oysa başta evrimsel biyoloji olmak üzere jeoloji, kozmoloji, embriyoloji gibi bilim alanlarının keşfettiği mekanizmalar tamamen zaman-mekân-bağımlı bir nitelik arz etmektedir. Demek ki doğal mekanizmaların karakterleri gereği tarihsel olmadıklarını söylemek mümkün değildir (Benton, 1998: 306-307).

Kuşkusuz bu, Bhaskar'ın sosyal bilimlerde natüralizme koyduğu epistemolojik sınırlamayı da kökten sorunlu hale getirir. Çünkü Bhaskar, bu sınırlamaya dayanak olarak, sosyal mekanizmaların sadece açık sistemlerde var olduklarını, dolayısıyla sosyal bilimlerde kontrollü deneyin ve öngörünün imkânsız olduğunu söylemektedir (Bhaskar, [1979] 1998: 45-46). Oysa Benton'a göre; açık sistemlerde işleyen çoklu mekanizmalar ve güçleri araştıran, dolayısıyla da sınırlı öngörü olanağına sahip ve kontrollü deney yapamayan pek çok doğa bilimi söz konusudur:

> Jeoloji ve evrimsel biyoloji gibi tarihsel doğa bilimleri, fenomenleri, açık sistemlerdeki mekanizmalar çokluğunun etkileşimi aracılığıyla açıklarlar. Bu bilimlerin her birinde, bir empirik kontrol unsurunu teori-üretimine ve teori-doğrulamaya dahil etmek üzere geliştirilmiş (ve çoğu, sosyolojide istatistiğin kullanımıyla doğrudan karşılaştırılabilir olan) teknikler söz konusudur. Klasik deneysel kapatma, bazı doğa bilimlerinde mevcut olmakla birlikte asla hepsi için geçerli olmayan pek çok teknikten (teknikler kümesinden) sadece birisidir. Roy Bhaskar'ın nedensel yasalara ilişkin empirik realist kavrayışa ('sabit bağıntı') yönelik eleştirisi yeterince radikal değildir çünkü 'sabit bağıntı' açıklamalarıyla ortak bir biçimde, belirli bir deneysel kapatma paradigmasını ve bunun teorileri test etmedeki rolünü muhafaza etmektedir. Bunun sonucunda ortaya çıkan, yapay ve gereksiz bir doğal/sosyal karşıtlığıdır (...) [Çünkü] eğer kapatmanın olanaksızlığı bilimsel bir sosyoloji için epistemolojik bir engelse, bu durumda aynısı pek çok doğa bilimi için de geçerli olmak durumundadır (Benton, 1998: 308, 310).[3]

3. Nitekim Bhaskar, Benton'a verdiği cevapta, ilgili eserlerindeki ([1975] 2008; [1979] 1998) temel amacının, kendisini fizik ve kimya üzerinden temellendiren pozitivizmin *içkin bir eleştirisini* yapmak olduğunu, bu yüzden diğer doğa bilimlerinin

Benton'a göre Bhaskar, "her ne kadar sosyal yapıların *sui generis* gerçekliği argümanını öne çıkarmış *olsa da*, tarihsel nedenleme formlarını bireysel faillikten gerçekten ayrı olarak kavramakta bir isteksizlik" göstermektedir. Oysa bilimler arasındaki farklılıklar epistemolojik değil metodolojiktir ve dolayısıyla bilimler, "ailevi bir benzerlik" sergilerler (Benton, 1998: 311).[4]

Nitekim Manicas,[5] buradaki vukufları maddeler halinde sıralamaktadır. Buna göre, yanlış bir doğa bilimi görüşüne dayanan empirizmin varsayımları şunlardır:

1. Eğer bilim empirik olacaksa, deneysel olmak zorundadır.
2. Bilimin temel görevi öngörüdür.
3. Başarılı bilimler, olayları (dolayısıyla bireylerin edimlerini de) hem açıklayabilir hem de öngörebilirler.
4. Doğa bir bütündür ve bu, bilimsel yasaların "ne zaman bu olursa, o zaman şu olur" formunda düzenlilikler olması anlamında böyledir.
5. Teoriler, "dedüktif sistemler"dir.
6. Bilimsel gözlem, teoriden-azadedir (Manicas, 2006: 42).

Bunun karşısında, realist kavrayışın varsayımları ise şunlardan oluşmaktadır:

---

verimlerine yönelemediğini ve söz konusu eserlerinin transandantal realist bir bilim kavrayışı için "bir son değil, sadece başlangıç" olduğunu kabul etmektedir ([1979] 1998: 168). Ama yine de devamında, sosyal bilimlerde natüralizme koyduğu ontolojik ve epistemolojik sınırlamalarda ısrar etmeye devam etmektedir.

4. Sözgelimi Elder-Vass, Benton'ın buraya kadar aktardığım argümanlarını kabul etmekle birlikte, sosyal bilimlerin "yorumlayıcı bir öğe" taşıdığı fikrinden hareketle, total bir natüralizme varmakta duraksamaktadır. Oysaki Tura (2011), "natüralist hermeneutik" başlığı altında, doğa bilimlerinin aslında sürekli bir yorumlayıcı faaliyet içerisinde bulunduklarını oldukça çarpıcı bir biçimde tartışmaktadır. Nitekim bu, "yorumlayıcı öğe"nin sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında epistemolojik değil metodolojik bir ayrım yarattığı anlamına gelir.

5. Manicas'ın pozisyonu, buraya dek açıklama gereği duymadığım bir ayrımı zikretmeyi zorunlu kılmaktadır. Bhaskar'ın eleştirel realizmi kurmak için yararlandığı temel figür olan Rom Harré, aslında, tıpkı Ernst Nagel gibi, metodolojik bireycidir ve Manicas da Harré'nin sadık bir izleyicisidir. Burada, Sawyer'ın da savunduğu fizikalist tezin etkisi hemen fark edilebilir. Elder-Vass, buradaki insanmerkezciliği, yani "yönelimsel insan failleri sosyal etkileşimlerdeki biricik nedensel güç sahibi olarak görmeye sebep olan ayartı"yı (Elder-Vass, 2010: 198) sağlam bir biçimde fark etmiştir. Nitekim şu cümle, meseleyi net bir biçimde göstermektedir: "Mekanizma, zihinsel bir inşadır" (Manicas, 2006: 84). Yine de Manicas'ın söz konusu çalışmasında, burada ve birazdan aktaracağım temel tezlere binaen, kendisi metodolojik bireycilik yaptığını düşünse de aslında burada savunduğum faillik kavrayışını doğrudan besleyen oldukça önemli argümanlar bulunmaktadır.

1. Deneysel olmayan oldukça başarılı bilimler vardır.
2. Herhangi bir bilimin görevi, tanımlama ve anlamadır; öngörü, küçük bir role sahiptir.
3. Somut olayları açıklamak, bilimin genellikle ne ilgi ne de uzmanlık alanına girer.
4. Doğa bir bütündür ama bu, "benzerlik ve ardışıklığın sabit ilişkisi" (düzenlilik determinizmi) anlamında değil, şeylerin, genellemede ve tahminde bulunmamıza izin veren nedensel güçlere sahip olmaları anlamında böyledir.
5. Teoriler neredeyse asla dedüktif sistemler değildir; aksine onlar, nedensel mekanizmaların ve süreçlerin temsilidir.
6. Bir şeyi kavramsal bir referans çerçevesinden bağımsız olarak "gözlemlemek" tamamen imkânsızdır ama bu, gerçekliğin doğru bir temsiline dönük arayışın altını oymaz (Manicas, 2006: 42-43).

Buraya kadarki tartışmaların en temel derdi; Bhaskar'la birlikte ve Bhaskar'a rağmen, sosyal bilimlerde ve özel olarak sosyolojide "natüralizmin olanaklılığı"nı savunmaktır. Gelgelelim, Bhaskar'ın teorisinde içkin olduğunu gördüğümüz sorun, Archer başta olmak üzere pek çok eleştirel realist sosyoloğu, natüralizm iddiasından vazgeçmeye ve sosyolojinin içine kapanmaya sürüklemiştir. Biyolojist indirgemeci program karşısında bir refleks olarak gelişen hümanist jest, faillerin doğal potansiyellerini tamamen kararartarak, tamamen sosyolojik bir fail kavrayışına sebep olmuştur. Çünkü insani doğal potansiyellere açılamayan bir kavrayışın, ya yapısal-işlevselcilikte olduğu gibi bir sosyolojik bireycilikle ya da Archer'da bir örneğini gördüğümüz gibi zihin-bireye dönük *naif bir hümanizmle* sonuçlanması kaçınılmazdır.

İndirgemeciliğe karşı refleks olarak gelişen bu naif hümanizmi biraz daha deşmek gerekir. İndirgemecilik, elinizdeki çalışma boyunca gördüğümüz üzere, sosyal fenomenleri bireysel unsurlarla açıklama arzusunun, yani metodolojik bireyciliğin kaçınılmaz mantıksal sonucudur; ama aynı zamanda indirgemecilik, metodolojik bireyciliğin temel motivasyonu olduğunu gördüğümüz liberal 'a-tomos birey' fikrinin yıkımı da demektir. Bir fikrin mantıksal sonuçlarına dek götürülmesinin bizzat o fikrin yıkımıyla sonuçlandığına düşünce tarihi ilk kez tanıklık etmiyor. Bunun karşısında naif hümanizm, bireyin özerkliğini savunmanın, özgürleşime [*emancipation*] *güncel-politik olarak* bir katkı sağlayacağını söyleyebilirdi; bu, verili bir politik *konjonktürde* önem kazanabilir belki, bundan çok emin değilim lakin konumuz

da bu değil. Ama gelgelelim bu hümanist tez, bu naif (ki bence, sözcüğün pejoratif anlamıyla naif) niteliği aşıp insanlara ve insan toplumlarına dair tözel bir içeriğe büründürüldüğünde, yani bunun bizzat sosyalbilimsel bir *önvarsayım* olduğu iddia edildiğinde, böylesi bir tutum, bireysel özerklik statüsünü 'rasyonalite' yerine başka bir tözde arama çabasına gark eden normatif yapısıyla, bilimsel araştırma için yıkıcı sonuçlara yol açacaktır. Sosyal bilimler, klasik metodolojik bireyciliğin normatif-dedüktif şemasıyla fazlasıyla vakit kaybetmiştir; yeni bir normatif-dedüktif şemaya lüzum yoktur. Dolayısıyla *sosyalbilimsel açıdan* yapılması gereken; indirgemecilik karşısında birey-öznenin özgürleştirici özerkliği yanılsamasına sarılmak değil, hem yeni indirgemeciliğin dayanak aldığı nöro-biyolojik verimleri kendisine mal edecek hem de aynı zamanda sosyal bilimlerin nesnesinin indirgenemez ontolojik statüsünü tesis edecek bir ontolojiyi gündeme getirmektir. Nitekim bu çalışma boyunca yapmaya çalıştığım şey tam da bu türden bir sosyal ontoloji tesis etmekti.

Sosyolojik eleştirel realizm ya da Archer'ın deyişiyle 'sosyal realizm', sosyolojik teoriyi bugüne dek çıkmazlara sürüklemiş olan yapı-fail sorunsalına, yani *sosyolojik bir sorunsal*a kapanma tehdidi altındadır. Yapı-fail sorunsalı tam anlamıyla sosyolojiktir; çünkü sosyolojinin çözmek için önüne koyduğu bir sorunsal onlarca yıldır sosyolojinin araçlarıyla *teorik olarak* çözülemiyorsa, artık bu sorunsal sosyolojinin sorunsalı haline gelmiştir ve dahası, üzerine üretilen dev sosyolojik külliyat göz önüne alındığında, *sorunsalın kendisi artık bizzat özsel olarak sosyolojikleşmiştir*. Oysa sosyolojinin, yapı kavrayışını bulanıklaştıran naif hümanizmden ve sosyolojik olmayan bu *sosyolojik sorunsal*dan bir an önce kurtulması gerekmektedir. Bu, hem artık patolojik bir hal almış "iki kültür"ü[6] aşma yönünde adımlar atmayı hem de zihin-beden ikiliğini reddederek, faili total bedenselliği içinde kavramayı sağlayacaktır.

Bu noktada, sosyal bilimlerin tarihsel art-alanına dair bazı saptamalarda bulunmak, bu iddianın güçlendirilmesi açısından faydalı olacaktır. Birey-üstü ve birey-altı nesnelere ilişkin kavrayışın gelişimi için, kuşkusuz, bireylerin eşitliği fikrinin ortakduyu-sallaştığı bir sosyo-tarihsel bağlama ihtiyaç vardır. Çünkü bireyler arasında *tözsel* bir ayrım olduğu kabulüne dayanan modern-ön-

6. Bkz. Snow, 2005.

cesi dönemlerde, en azından sosyal bilimin teorik ve kurumsal bir faaliyet olarak gelişmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla *bireyin tarihsel inşası*nın bilhassa sosyal bilimlerin gelişiminde tarihsel bir rolü vardır.

Öte yandan, tek tek bilimlerin gelişme seyirlerine bakıldığında (ki bu asla birikimci-ilerlemeci bir seyir değildir), emekleme dönemindeki bilimlerin işe ilk olarak görünen fenomenler arasında olumsal bağlantılar kurarak başladıklarını ama gitgide, istikrar gösteren yapı ve ilişkileri kavrama yönünde realist bir gündeme doğru yönelim gösterdiklerini görmekteyiz. Bu bakımdan sosyal bilimlerin, bireylerin tek gerçeklik olduğu empirist (ve fizikalist) kabulünden uzun zaman kopamamaları, yukarıdaki tarihsel artalanla birlikte dikkate alındığında, oldukça anlaşılır bir şeydir ve bu, gördüğümüz üzere, hem bireyciler hem de bütüncüler için geçerlidir. Gelgelelim, sosyalbilimsel araştırmaların uzun yıllardır yapısal ilişkiler ve bunlar arası ilişkiler üzerinden sistematik bilgi üretiminde bulundukları göz önüne alınırsa, teorik olarak hâlâ empirist kabulde ısrar etmenin, alan-dışı gündemleri alana dayatmak dışında, herhangi anlaşılır bir tarafı yoktur. Teorik ya da metodolojik çalışmalar ile nesneye has [*substantial*] çalışmalar arasındaki bu tutarsızlık (ki Weber ve Popper'a yönelik temel eleştiriyi tam da bu tutarsızlık üzerine kurmuştum), artık giderilmelidir. Bunun önündeki tek engel, naif hümanizmdir.

Bilimlerin ve özel olarak sosyal bilimlerin eğer empirizme tarihsel bir borcu varsa, artık bu borcun ödenip hesabın kapatılması gerekmektedir. Bunun, sosyolojideki faillik kavrayışına dolaysız yansımaları olacaktır. Artık birey-faili 'gözlemlenebilir' ve tutarlı bir kendilik olarak düşünerek, birey-faillerin edimlerini ve bunlara atfedilen amaçları, niyetleri, hedefleri vs açıklamayı ve anlamayı sosyolojinin amacı olarak görmekten vazgeçmeli ve şu gerçeği bütün içerimleriyle birlikte kabul etmeliyiz: "...insan bilinçliliği bedenseldir" (Eagleton, 2011: 150). Dışarıdan bakıldığında, psikoloji de dahil ilgili tüm alanlar arasında teorik/naif hümanizmin tek kalesi olarak sosyolojinin görünüyor olması, bizzat alanı var eden temel motivasyonlar ve gelişim seyri göz önüne alındığında, tek kelimeyle traji-komiktir.

Manicas'ın, doğa bilimlerinin ve özel olarak yaşam bilimlerinin verimleri üzerinden geliştirdiği şu tezleri, bu bağlamda oldukça değerli görmekteyim:

1. İnsan olmaklık dışında *hiçbir şey programlanmış değildir*. Ama ilgili biyolojik, psikolojik ve sosyal mekanizmalara (ki bunlar bir arada, "kişilikler"i oluştururlar) dair daha iyi bir kavrayışa sahip olabiliriz ki bu bilgiye dayanarak, oldukça faydalı bazı genellemeler sunmak mümkün hale gelecektir.
2. İnsan gelişiminin nedensel kompleksliliği, özdeş genotipler (kalıtsal yapılar) bakımından dahi, somut kişilerin nevi şahsına münhasır [*idiosyncratic*] bireyler olacağını garanti eder.
3. Biyolojinin insan davranışındaki önemine dair hatırı sayılır bir tartışma sürmesine karşın, hiç kimse, hem doğanın hem de yetiştirmenin bir bütün olarak gelişime ayrılmaz bir biçimde dahil olduğunu inkâr etmez. Ama öte yandan, hangisinin ne kadar etkili olduğu sorusunun cevaplanamaz bir soru olduğu hususunda da bir mutabakat oluşmuştur. Gelişmenin epigenetik olmasından, nedenlerin ise dışarıdan ekleniyor olmamasından dolayı, sayısız etkenden herhangi birisinin nedensel önemine veya iş başındaki mekanizmaların devasa kapsamına veyahut da sonuçlara dahil olmuş ve belki de teşhis edilemez olan olumsal olaylara ayrıcalık tanımak için makul hiçbir yol bulunmamaktadır.
4. Tikel kişilerin komplike ve nevi şahsına münhasır biyografileri göz önüne alındığında, herhangi bir bilimin, bir kişinin somut davranışına dönük sıradan açıklama yollarımızın daha üzerinde, daha fazla bir başarı kaydedebileceğine inanmak için hiçbir sebep yoktur (psikolojinin hedefi de, sanıldığının aksine, "davranışı açıklamak" değil, algı, biliş, motivasyon, öğrenme, hayal gücü, dil gibi insani yetileri anlamaktır). Fizik, düşen bir yaprağın son indiği yeri açıklayamaz ve öngöremez. Hiçbir bilim, insanların somut edimlerini açıklayamaz, anlayamaz ve öngöremez (Manicas, 2006: 51-52).

Bilhassa son tezin sosyoloji açısından sarsıcı bir nitelik taşıdığı hemen fark edilecektir. Zira sosyoloji gelenekleri içerisinde, 'öznel anlama'yı temel araştırma gündemi olarak koymuş köklü fenomenoloji geleneklerinin var olduğu göz önüne alındığında (hatta hatırlanırsa Schutz, Weber'in teorisinin 'öznel anlam'a varamayacağını iddia etmişti), bu tezin hararetli bir itirazla karşılaşacağı öngörülebilir. Ancak Manicas'ın bu hususta oldukça sağlam bir dayanağı vardır:

> [K]işilerin edimlerini açıklama ve öngörmede bir paradoks söz konusudur. Bizler, aslında, insan bilimlerinin sağladığı bilgiden tamamen bağımsız olarak, insanların edimlerini gayet iyi açıklar ve öngörürüz. Aslında, sosyalleşmiş insan varlıklar olarak bizler, insan edimlerini açıklama ve öngörmede, sofistike bilimin düşen yaprağın son vardığı yeri açıklayıp öngörmesiyle kıyaslandığında, çok daha iyi durumdayız. *Ve doğrusu ya, insan bilimlerinin, kişilerin edimlerini, bizim tamamen bilim-öncesi tarzda yaptığımızdan daha iyi açıklayıp öngörebileceğine ilişkin hiçbir makul umut söz konusu değildir* (Manicas, 2006: 54).

Gerçekten de, fenomenolojik ve özellikle etnometodolojik geleneğin 'gündelik hayatın dili' üzerindeki vurgusu (*fenomenolojik parantez*) üzerine düşündüğümüzde, aslında amaçlanan şeyin tam da "bilim-öncesi" bir kavrayışı yakalamak olduğunu görürüz. Hatta sadece görüşme kaydı deşifrelerinin aktarılmasından ibaret etnometodolojik çalışmalar dahi söz konusudur. Bunun, verili toplumun görünmez kıldığı aktörleri görünür hale getirmek gibi önemli politik işlevlere sahip olabileceği aşikâr olsa da, bu durum, söz konusu saptamayı geçersizleştirmekten çok pekiştirir.

Ayrıca bundan bağımsız olarak, zihinsel etkinliğin başatlığı üzerinden oluşmuş ve rasyonel karar alma süreçlerinin toplumun diğer kesimlerine kıyasla ciddi ağır bastığı akademisyen habitusu göz önüne alındığında, bu mesleki deformasyon sonucu sosyoloğun, bu "bilim-öncesi" yetiyi kullanmaya, 'sokaktaki adam'a kıyasla çok daha geriden başladığı söylenmelidir. Sokaktaki adam gibi *düşünmek* ('davranmak' ya da 'yaşamak' değil, 'düşünmek'), sosyoloğun kendi sözde-bilimsel otoritesini tersten kurmasını sağlayan bir fanteziden ibarettir. Midenin mide salgısı üretmesi gibi, entelektüel etkinlik de durmadan özne idealizmini üretir.

Buraya dek geliştirdiğim tüm argümanlardan hareketle, tartışmaya ve gelişmeye sonuna kadar açık bazı tezler ileri süreceğim.

1. Tez: *Birey-fail, sosyolojinin nesnesi değildir*. Demek ki adına layık bir faillik tartışması, sosyoloji içerisinde kalarak yapılamaz. Eğer yapılmakta ısrar edilirse, şu ya da bu biçimde sosyolojik bireycilikle sonuçlanır; bu durumda birey-fail, şu ya da bu biçimde ama daima, dik durması için normların, değerlerin, kurumların vs içine tıkıştırıldığı bir bez bebeğe dönüşür. Birey-fail, düzlemler arası bir nesnedir; faillik, düzlemler arası bir tartışmadır ve ilgili bilimlerin verimleriyle sistematik bir diyaloğa girilmeden sürdürülemez.
2. Tez: *Birey-fail, sosyal ontoloji açısından sadece analitik bir varlığa sahiptir*. Bu demektir ki (a) Sosyal ontoloji içerisinde, birey-fail(ler)in belirli güçlere sahip oldukları sadece *varsayılır*[7] ama 1. Tez'e binaen, bu güçlerin neler oldukları

7. "Alan nosyonu, bir sosyal bilimin gerçek nesnesinin birey, yani 'yaratıcı' olmadığını bize hatırlatır (...) Bu, bireylerin katıksız 'yanılsamalar' oldukları, varolmadıkları anlamına gelmez. Ama bilim, onları biyolojik bireyler, aktörler ya da özneler

sorusu sosyal ontoloji içerisinde yanıtlanamaz; (b) Birey-fail, sosyolojinin alana-özgü nesnesinin (sosyal yapıların) indirgenemezliğinin kanıtlanmasında analitik öneme sahiptir. Zira birey-fail, sosyal yapının belirivermiş karakteri sergilenirken, yani bu sergilemenin analitik yapısı içerisinde, bir birim ('bütün'ün 'parça'sı) olarak kullanılmak durumundadır: Sosyal yapılar eğer 'gözlemlenebilirlik' anlamında değil de 'etkide bulunabilirlik' anlamında reel iseler, bu durumda 'ne'yin üzerinde gerçek etkide bulundukları analitik olarak tesis edilmelidir; (c) 'bedenler', çoklu mekanizmaları somutlaştıran kurumların empirik olarak incelenmesi için olanak sağlar ama 'bedenleşmiş yatkınlar'ı birey-fail düzleminde kavramsallaştırmak mümkün değildir.

3. Tez: *Birey-failin bedeni, biyolojik, psikolojik ve sosyal mekanizmaların kesişme noktasıdır.* Bu, düzlemler arası bir nesne olmasının sonucudur. Birey-failin, bu anlamda, düzlemler arası mekanizmaların izlenebileceği *sahne* olduğu söylenebilir. Ya da başka bir anlatımla: "İnsan vücudu (...) biyolojik olanla toplumsal olan arasındaki can alıcı bağlantıdır" (Eagleton, 2011: 152).
4. Tez: *Birey-failin kendisini bağımsız bir varlık olarak 'deneyimlemesi', tamamen modern ortakduyuya özgü bir kurgudur.* Çünkü aslında bir şey ancak kendisinin dışındaki bir şeyi deneyimleyebilir. Öte yandan 'kendini deneyimleme' terimi, paradoksal olarak, 'in-dividuum'dan[8] taşan bir anlama, yani tam olarak ne olduğunu bilmesek de varlığını sezdiğimiz *potansiyellere* işaret eder.[9] Burada, her birimizin kendi biyografilerimiz içerisinde bireysel olarak sezdiğimiz ama 'bireylik'lerimizin dışında bir şey vardır.
5. Tez: *Birey-failler, doğal potansiyellere sahiptirler.* Öte yandan, sosyal yapıların nevi şahsına münhasır bireylerde farklı farklı deneyimlendiği gerçeği, 'in-dividuum'u savunma-

olarak değil, *eyleyiciler* [*failler* -V.S.Ö.] olarak kurar; bu eyleyiciler, alanda toplumsal olarak etkin ve hareketli olarak kurulurlar; çünkü orada etki yaratmak, etkili olmak için gerekli özelliklere sahiptirler" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 93).

8. "*Individuum*", hem 'a-tomos'un Latince karşılığı olup "parçalanamaz, bölünemez" anlamına gelir hem de İngilizce'deki "*individual*" kelimesinin (ki Fransızca ve Almanca'da da bulunur) etimolojik kökenidir.

9. Kuşkusuz, Eagleton'ın (2007) haklı uyarısını dikkate alırsak, bunların ille de iyimser anlamda potansiyeller olması gerekmez.

nın teorik gerekçesi haline getirilebilmektedir. Oysa bunun sebebi, Manicas'ın tezlerinde gördüğümüz üzere "insan gelişiminin nedensel kompleksliliği"dir. Dolayısıyla sosyal yapıların farklı farklı deneyimlendiği gerçeğini, özgürleşim açısından, insanoğlunun bedensel doğal potansiyelleri olarak görmek gerekir. İnsanoğlu eğer salt "Toplum Varlığı" (bkz. Archer, 2012) değilse, yani içine doğduğu toplumsal formları dönüştürme gücünü bizzat kendi tarihi içerisinde sergilemişse, o halde bu antropolojik-biyolojik potansiyelleri bir biçimde içeriyor olsa gerektir. Buna uygun felsefi-antropoloji bugün hâlâ inşa edilmeyi beklemektedir.[10]

6. Tez: *Sosyal yapıların, bireylerin eylemlerinden bağımsız olarak var olmadıkları ya da bireyler aracılığıyla dolayımlandığı tezi, şeyleştirme ithamına verilmiş yanlış bir cevap olarak, öznelci taarruza verilmiş gereksiz bir tavizdir.* Oysa Weber'in büyük bir vukufla söylediği üzere bilim, orta yol bulma işi değildir (bkz. Weber, 1949: 10). Şeyleştirme ithamının makul içeriğini yukarıda karşılamıştım; öte yandan başta 4. ve 5. tezler olmak üzere buraya dek sunduğum tezler, kartezyanist öznenin, yani 'in-dividuum'un var olduğu yanılsamasına dayanan öznelci şeyleştirme ithamının üstesinden gelecektir.

Son olarak; sözünü ettiğimiz felsefi-antropolojiye dair hiç değilse birkaç söz söylenebilir. Burada aslında, *derinden hümanist* bir vizyon söz konusudur ve bunu Marx'a borçluyuz.[11] Çünkü bu derin hümanizm sayesinde birey-failleri, hayalî zihinsel bölünmezlikleriyle rasyonaliteye ya da başka bir töze kapatılmış atomlar olarak değil, gerçek bedensellikleriyle doğal potansiyellerini deneyimleyen ve tam da nedensel komplekslilikleri sayesinde biricikleşen açık-uçlu varlıklar olarak görmek mümkün hale gelmiştir. Bu vizyonla bakıldığında özgürleşim, "sonuna dek gelişmiş bir natüralizm olarak hümanizmdir ve sonuna dek gelişmiş bir hümanizm olarak natüralizmdir" (Marx'tan aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 585-586).

10. Bu felsefi-antropolojinin *ne olamayacağına* dair tartıştığım makalem için bkz. Öğütle, 2010.

11. Olgun Marx'ın, maddi yapıların eylem üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapmasından kaynaklanan "bu kaba determinist ve derinden anti-hümanist sosyolojik vizyon, sadece hümanist bir hiledir" (Vandenberghe, 2009: 67).

Öyleyse sosyal kurumların tarihini, bedenin güçlerini ele geçirme, denetim altına alma girişimlerinin tarihi olarak yorumlamak da mümkündür. Bedeni ele geçirme savaşı öylesine çetin ve biteviyedir ki, hem kurumlarda hem de bedenlerde derin izler bırakmıştır. Dolayısıyla insan bedeni eğer biyografik bir sahneyse, bu durumda her bir beden bir savaş alanı demektir. Demek ki suç ortaklığına giren de suç ortaklığını bozan da aktif insan bedenselliğidir.

GENEL DEĞERLENDİRME

Alternatif metodolojik bireyci konumlanmaların kuşatıcı bir analizi ve eleştirisiyle başlayan çalışmamız, sosyal bilimlerin nesnesinin muhteviyatına ve mahiyetine dair kapsamlı bir girişimle sonuçlandı. Bunun neden böyle olması gerektiğini metin içerisinde sergilediğimi umuyorum. Kuşkusuz bu realist girişim, metodolojik bütüncülüğün (ya da kolektivizmin) analizi ve eleştirisi üzerinden de gerçekleştirilebilirdi. Ama bunun, her ne kadar oldukça farklı bir argümantasyonu gerektirecekse de, buradaki realist kavrayış açısından *temelde* bir fark yaratmayacağını düşünüyorum. Zira vardığımız şu noktada, metodolojik bireycilik ile metodolojik bütüncülük, aynı madalyonun iki yüzü gibi görünmektedir.

Ontolojik empirizmin bu iki kavrayış açısından ortak bir belirleyen olduğunu çalışmanın ilgili yerlerinde tartıştık. Bunun metafizik-ontolojide kapalı-sistem-olarak-Evren fikrine tekabül ettiğini gördük. Sosyal ontolojide ise, her iki kavrayışın, 'individuum'un açık ve zımni kabulüyle sonuçlandığı artık aşikâr olsa gerektir. Tek fark, 'individuum'un karakterine dairdir: İndirgemeci-olmayan klasik metodolojik bireycilik kişileri *rasyonalite kuklaları*na çevirirken, metodolojik bütüncülük ise, Wrong'un klasik makalesinde (1961) çarpıcı bir biçimde tartıştığı üzere, kişileri "aşırı-sosyalleştirerek" *norm kuklaları*na dönüştürmektedir.

Yine de buradaki realist girişimi metodolojik bireycilik üzerinden temellendirmenin belirli üstünlükleri olmuştur. Çünkü her ne kadar belirli karakteristik kavrayışları hâlâ dolaşımda olsa da artık bütünlüklü bir varlık sergilemeyen metodolojik bütüncülüğün (en paradigmatik örneğiyle, yapısal-işlevselciliğin) aksine, metodolojik bireycilik, bilhassa rasyonel seçim teorileri ve analitik geleneğin örneklerini gördüğümüz özgün sosyalbilimsel

teşebbüsleri aracılığıyla halen güncelliğini korumaktadır. Bunun en temel sebeplerinden birisi, kuşkusuz, neo-klasik iktisat paradigmasının "emperyalistleşme" eğilimleridir. Ama öte yandan, sosyolojiye gömülmüş bir birey-fail kavrayışının hâlâ sosyolojide etkinliğini sürdürüyor olması, yani birey-failin düzlemler arası karakterinin sosyolojik teori içerisinde bir türlü kavramsallaştırılamıyor olması da, sosyolojiyi metodolojik bireyciliğin teşebbüslerine açık hale getirmektedir. 'Individuum' verili kabul edildiği müddetçe sosyoloji, birey-failin Tanrılara mı yoksa pasif taşıyıcılara mı benzediğini tartışıp duracaktır.

Temellendirmemizin bir diğer üstünlüğü ise, metodolojik bireyciliğin, mantıksal sonuçlarına dek izlendiğinde indirgemeciliğe varması sonucu, bizzat sosyal bilimlerin özerkliğini ve alana-özgü nesnesini tartışma gündemine getirmesidir. Çünkü metodolojik bütüncülüğe dönük bir eleştiri, her şeye karşın, buradaki gibi köklü bir ontolojik tartışmayı gerektirmeyebilirdi. Oysa metodolojik bireycilik söz konusu olduğunda bu bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmıştır.

Çalışmamızın Giriş bölümünde, literatürde çoğu zaman karşılaşıldığının aksine, metodolojik bireycilik eleştirisinin *tek başına* faydacılığın veya mikro-iktisadın veyahut da bireyci pozitivizmin eleştisi olmadığını söylemiştim. Nitekim sosyal bilimlerin alana-özgü nesnesini tartışmayı gerekli kılan bir argümantasyonun bunu doğruladığı görülmüştür. Temel iddiam şudur: Bir bilim alanının olgunlaşması demek olan realist hedeflere kilitlenilmediği müddetçe, sosyologların bizzat kendi pratiklerinden edindikleri alana dönük tecrübi bilgileri metodolojik bireyciliği teorik olarak karşılamaya yetmeyecek ve metodolojik bireycilik çok daha sofistike biçimlerde tekrar tekrar sosyolojinin gündemine gelecektir.

Çalışmanın argümantasyonunu ana başlıklarıyla kısaca özetlemek gerekirse: Burada ilk olarak, metodolojik bireyciliğin tarihsel ve teorik art-alanını irdeleyerek, Britanya bireyciliğiyle (yani, normatif bireycilikle) arasındaki *seçici yatkınlığı* ve metodolojik bireyciliğin salt metodolojik değil aslen ontolojik bir ilke olduğunu açığa çıkardım. Daha sonra, tarihsel dönemeçlerde sivrilmiş üç temel figürün, yani Weber, Popper ve Elster'ın metodolojik bireycilik kavrayışlarını kuşatıcı bir analize tabi tutmak suretiyle, Weber ve Popper'ın metodolojik bireycilik lehinde açık beyanlarına karşılık neden kendi teorik çerçeveleri içerisinde metodolojik

bireyciliği tutarlı bir biçimde savunamayacaklarını kanıtlayarak, sosyalbilimsel teori içerisindeki öznelci ve nesnelci metodolojik bireyci hatların sosyolojiye kapalı olduğunu sergiledim. Elster'a yönelik ayrıntılı analiz ise, bizi metodolojik bireycilikten sosyolojiye giden yol olmadığı, çünkü bu noktada sosyolojinin özerk bir bilim alanı olarak varlığının ortadan kalktığı sonucuna ulaştırdı. Bunun ardından, sosyal bilimlerin özgün, alana-özgü nesnesinin ne olduğunu tartışmak gerektiğini ama bunun metafizik önkabulleri ifşa etmek anlamına geldiğini tespit ettim ve buradan hareketle, kendi verdiğim adlarla metafizik-ontolojik, bilimsel-ontolojik ve sosyo-ontolojik düzlemlerdeki tezahürleri tartışmaya açtım. Bu kapsamlı tartışma sonucu, sosyal bilimlerin nesnelerinin 'sosyal yapılar' olduğu sonucuna vararak, 'sosyal yapı'nın tam mahiyetini açığa çıkarmaya ve bu hususta konumlanmamı ve özgün tezlerimi temellendirmeye çalıştım.

Sosyal bilimlerin uzun tarihine baktığımızda, alandaki bilgi birikiminde sıçramalar yaratan çalışmaların daima sosyal yapıların bir 'şey' olduğunu tekrar tekrar gösterdiği gerçeğini teslim etmemiz gerekmektedir. Ama öte yandan, temel çıkış noktalarımızdan birisini hatırlarsak, bu 'şeyler'in "mantığın şeyleri" olmadığını bir an olsun gözden kaçırmamalıyız. Bu, sosyal yapıların, gerek 'bireysel' gerekse 'kolektif' zihinlerimizin ürünü olmadıkları anlamına gelir. Sosyal yapıların niçin oluştuklarını ve nasıl işlediklerini açıklamak, yani "şeylerin mantığı"nı açığa çıkarmak: Sosyolojinin ve genel olarak sosyal bilimlerin realist görevi işte budur.

Kaynaklar

ADORNO, Theodor W. (1976) "On The Logic of The Social Sciences", *The Positivist Dispute in German Sociology* (Der. Theodor Adorno), Londra: Heinemann.

AGASSI, Joseph (1960) "Methodological Individualism", *The British Journal of Sociology*, Cilt 11, No. 3, s. 244-270.

AGASSI, Joseph (1975) "Institutional Individualism", *The British Journal of Sociology*, Cilt 26, No. 2, s. 144-155.

ALEXANDER, Jeffrey C. ve GIESEN, Bernhard (1987) "From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Debate", *The Micro-Macro Link* (Der. J. C. Alexander vd), California: University of California Press.

ALTHUSSER, Louis (1990) *Felsefe ve Bilim İnsanlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev. Ömür Sezgin, Ankara: Verso Yayıncılık.

ALTUN, Fahrettin (2002) *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yayıncılık.

ANDERSON, Perry (1998) *Marksizm'de Tartışmalar*, Çev. Ahmet Özdemir, İstanbul: Göçebe Yayınları.

ANTONIO, Robert J. (1984) "Weber vs. Parsons: Domination or Technocratic Models of Social Organization", *Max Weber's Political Sociology* (Der. Ronald M. Glassman ve Vatro Murvar), Connecticut: Greenwood Press.

ARCHER, Margaret S. (1982) "Morphogenesis versus Structuration", *British Journal of Sociology*, No. 33, s. 455-483.

ARCHER, Margaret S. (1995) *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

ARCHER, Margaret S. (2000) *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

ARCHER, Margaret S. (2003) *Structure, Agency, and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press.

ARCHER, Margaret S. (2007) "The Ontological Status of Subjectivity: The Missing Link between Structure and Agency", *Contributions to Social Ontology* (Der. C. Lawson vd.), Londra: Routledge.

ARCHER, Margaret S. (2012) "Realizm ve Faillik Problemi", Çev. Vefa Saygın Öğütle, *İlişkisel Sosyoloji: Sosyolojik Teoriyi Örseleyen İkiliklere Karşı* (Der. Güney Çeğin ve Emrah Göker), Ankara: NotaBene Yayınları (basıma hazırlanıyor).

ARCHER, Margaret S. ve TRITTER, Jonathan Q. (2000) "Introduction", *Rational Choice Theory: Resisting Colonization* (Der. Margaret S. Archer ve Jonathan Q. Tritter), Londra: Routledge.

ARON, Raymond (1967) *Main Currents in Sociological Thought II*, Harmondsworth: Penguin.

ARON, Raymond (2001) "Max Weber'in Bilim Kuramında Tarihsel ve Sistematik Yaklaşımların Sentezi", *Tarih Felsefesi* (D. Özlem), Ankara: İnkılâp Kitabevi.

ARROW, Kenneth J. (1994) "Methodological Individualism and Social Knowledge", *The American Economic Review*, Cilt 84, No. 2, s. 1-9.

BADIOU, Alain (2006) *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

BAKER, Ulus (2000) *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim Yayınları.

BAKER, Ulus (2010) *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, Çev. Harun Abuşoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları.

BALKIZ, Bekir ve ÖĞÜTLE, Vefa Saygın (2011) "Sosyoloji, İdeoloji ve İktidar", *Özne*, sayı 14, s. 143-167.

BARROW, Clyde W. (1993) *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

BAUMAN, Zygmunt (2002) *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BEETHAM, David (1989) *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge: Polity Press.

BELGE, Murat (1977) "Marksizm ve Yapısalcılık", *Birikim*, No. 28/29, s. 16-29.

BENDIX, Reinhard (1962) *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York: Anchor Books.

BENTON, Ted (1998) "Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's 'The Possibility of Naturalism' ", *Critical Realism: Essential Readings* (Der. M. Archer vd.), Londra: Routledge.

BENTON, Ted ve CRAIB, Ian (2008) *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

BERGER, Johannes ve OFFE, Claus (1982) "Functionalism vs. Rational Choice?: Some Questions concerning Rationality of Choosing One or the Other", *Theory and Society*, Cilt 11, No. 4, s. 521-526.

BERGER, Peter L. ve LUCKMANN, Thomas (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.

BERGER, Peter L. ve PULLBERG, Stanley (1966) 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', *New Left Review*, no. 36.

BHASKAR, Roy ([1989] 1993) *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londra: Verso.

BHASKAR, Roy ([1979] 1998) *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Londra: Routledge.

BHASKAR, Roy (2007) "Theorising Ontology", *Contributions to Social Ontology* (Der. C. Lawson, J. Latsis and N. Martins), Londra: Routledge.

BHASKAR, Roy ([1975] 2008) *A Realist Theory of Science*, Londra: Routledge.

BIANCHIN, Matteo (2003) "Reciprocity, Individuals and Community: Remarks on Phenomenology, Social Theory and Politics", *Philosophy & Social Criticism*, cilt 29, No. 6, s. 631-654.

BIRNBAUM, Pierre ve LECA, Jean (1990) "Introduction", *Individualism: Theories and Methods* (Der. P. Birnbaum ve J. Leca), Oxford: Clarendon Press.

BLOCH, Marc (1994) *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları.

BOLOGH, Roslyn Wallach (1984) "Max Weber and the Dilemma of Rationality", *Max Weber's Political Sociology* (Der. Ronald M. Glassman ve Vatro Murvar), Connecticut: Greenwood Press.

BOTTOMORE, Tom ve NISBET, Robert (2002) "Yapısalcılık", Çev. Binnaz Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Der. T. Bottomore ve R. Nisbet), Ankara: Ayraç Yayınevi.

BOUDON, Raymond (1990) "Individualism and Holism in the Social Sciences", *Individualism: Theories and Methods* (Der. P. Birnbaum ve J. Leca), Oxford: Clarendon Press.

BOURDIEU, Pierre (1971) "Intellectual Field and Creative Project", *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education* (Der. M. K. D. Young), Londra: Collier Macmillan.

BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre (1990) *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

BOURDIEU, Pierre (1995) *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları.

BOURDIEU, Pierre ve WACQUANT, Loïc J. D. (2007) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BRODBECK, May (1973) "On the Philosophy of the Social Sciences", *Modes of Individualism and Collectivism* (Der. John O'Neill), Londra: Heinemann.

BUĞRA, Ayşe (1995) *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*, İstanbul: İletişim Yayınları.

BUNGE, Mario (1973) *Method, Model and Matter*, Dordrecht: D. Reidel Publishing.

BURAWOY, Michael (1986) "Making Nonsense of Marx", *Contemporary Sociology*, Cilt 15, No. 5, s. 704-707.

CAILLÉ, Alain (2007) *Faydacı Aklın Eleştirisi*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları.

CALHOUN, Craig (2007) "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", Çev. Güney Çeğin, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (Der. Güney Çeğin vd.), İstanbul: İletişim Yayınları.

CALLINICOS, Alex (1985) "Anthony Giddens: A Contemporary Critique", *Theory and Society*, No. 14, s. 133-166.

CALLINICOS, Alex (1998) *Tarih Yapmak*, Çev. Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Özne Yayınları.

CALLINICOS, Alex (2004) *Toplum Kuramı*, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

CAMERON, Ross P. (2009) "Ontology", *The Routledge Companion to Metaphysics* (Der. Robin Le Poidevin Robin vd.), Londra: Routledge.

CASANOVA, Jose V. (1984) "Interpretations and Misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization", *Max Weber's Political Sociology* (Der. Ronald M. Glassman ve Vatro Murvar), Connecticut: Greenwood Press.

COLLIER, Andrew (1994) *Critical Realism*, Londra: Verso.

COLLINI, Stefan (2005) "Önsöz", *İki Kültür* (C. P. Snow), Çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK (4. Baskı).

COLLINS, R. (1981) "On the Microfoundations of Macrosociology", *The American Journal of Sociology*, Cilt 86, No. 5, s. 984-1014.

COLLINS, Randall (1986) *Max Weber: A Skeleton Key*, Londra: Sage.

COLLINS, R. (1988) "The Micro Contribution to Macro Sociology", *Sociological Theory*, Cilt 6, No. 2, s. 242-253.

COPLESTON, Frederick (2004) *Kant (Çağdaş Felsefe/ Cilt 6, Bölüm 2)*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

CORCUFF, Philippe (2009) *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap.

COULON, Alain (2010) *Etnometodoloji*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları.

CRUICKSHANK, Justin (2003) *Realism and Sociology: Anti-Foundationalism, Ontology and Social Research*, Londra: Routledge.

De CERTEAU (2009) *Tarih ve Psikanaliz: Bilim ile Kurgu Arasında*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

DEMİR, Ömer (1995) *İktisat ve Yöntem*, İstanbul: İz Yayıncılık.

DURAKBAŞA, Ayşe (1994) "Sosyoloji: Ulus-Devlet Bilimi mi?", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler* (I. Ulusal Sosyoloji Kongresi), Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları.

DURKHEIM, Émile (2003) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

DURKHEIM, Émile (2006) *Sosyoloji Dersleri*, Çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

EAGLETON, Terry (2007) "Marx ve Özgürlük", Çev. Vefa Saygın Öğütle, *Praksis*, sayı 17, s. 193-222.

EAGLETON, Terry (2011) *Marx Neden Haklıydı?*, Çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap.

ELDER-VASS, Dave (2007a) "Re-examining Bhaskar's Three Ontological Domains: The Lessons from Emergence", *Contributions to Social Ontology* (Der. C. Lawson, J. Latsis and N. Martins), Londra: Routledge.

ELDER-VASS, Dave (2007b) "Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action", *Sociological Theory*, cilt 25, No. 4, s. 325-346.

ELDER-VASS, Dave (2010) *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Londra: Routledge.

ELSTER, Jon (1982) "Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism", *Theory and Society*, Cilt 11, No. 4, s. 453-482.

ELSTER, Jon (1986) *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon (1989) "Social Norms and Economic Theory", *The Journal of Economic Perspectives*, Cilt 3, No. 4, s. 99-117.

ELSTER, Jon (1990) "Norms of Revenge", *Ethics*, Cilt 100, No. 4, s. 862-885.

ELSTER, Jon ([1989] 1992) *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon ([1989] 1993) *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon (1996) "Rationality and the Emotions", *The Economic Journal*, Cilt 106, No. 438, s. 1386-1397.

ELSTER, Jon (1998a) "Emotions and Economic Theory", *Journal of Economic Literature*, Cilt 36, No. 1, s. 47-74.

ELSTER, Jon (1998b) "A Plea for Mechanisms", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory* (Der. Peter Hedström ve Richard Swedberg), Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon (2000) "Rationality, Economy, and Society", *The Cambridge Companion to Weber* (Der. Stephen Turner), Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon ([1985] 2004) *Marx'ı Anlamak*, Çev. Semih Lim, Ankara: Liberte Yayınları.

ELSTER, Jon (2007) *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.

ELSTER, Jon ([1983] 2008) *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, Çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.

ERDOĞAN, Necmi (2003) "Kültürel Çalışmalar, (Kendiliğinden) İdeoloji(si) ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, No. 97, s. 43-64.

FREUND, Julien (1990) "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", Çev. Kubilay Tuncer, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Der. T. Bottomore ve R. Nisbet), Ankara: Verso Yayınları.

GELLNER, Ernest (1969) "Holism versus Individualism", *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* (Der. May Brodbeck), Londra: Macmillan.

GERTH, Hans H. ve MILLS, C. Wright (2003) "Giriş: Yazar ve Yapıtı", *Sosyoloji Yazıları* (Max Weber), Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları (5. Baskı).

GIDDENS, Anthony (1995) *Politics, Sociology and Social Theory*, California: Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony (1999) *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2000a) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2000b) *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GIDDENS, Anthony (2005) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GOLDSTEIN, Leon J. (1956) "The Inadequacy of the Principle of Methodological Individualism", *The Journal of Philosophy*, Cilt 53, No. 25, s. 801-813.

GOLDSTEIN, Leon J. (1958) "The Two Theses of Methodological Individualism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 9, No. 33, s. 1-11.

GORTON, William A. (2006) *Karl Popper and the Social Sciences*, Albany: State University of New York Press.

GOULDNER, Alvin W. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londra: Heinemann.

HABERMAS, Jürgen (1976) "The Analytical Theory of Science and Dialectics", *The Positivist Dispute in German Sociology* (Der. Theodor Adorno), Londra: Heinemann.

HABERMAS, Jürgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

HARVEY, David (2012) "Faillik ve Topluluk: Eleştirel Realist Bir Paradigma", Çev. Ümit Tatlıcan, *İlişkisel Sosyoloji: Sosyolojik Teoriyi Örseleyen İkiliklere Karşı* (Der. Güney Çeğin ve Emrah Göker), Ankara: NotaBene Yayınları (basıma hazırlanıyor).

HAYEK, F. A. (1948) *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

HAYEK, F. A. (1955) *The Counter-Revolution of Science*, New York: The Free Press of Glencoe.

HEDSTRÖM, P. ve SWEDBERG, R. (1996) "Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition", *European Sociological Review*, Cilt 12, No. 2, s. 127-146.

HEDSTRÖM, P. ve SWEDBERG, R. (1998) "Social Mechanisms: An Introductory Essay", *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory* (Der. P. Hedström ve R. Swedberg), Cambridge: Cambridge University Press.

HEDSTRÖM, P., SWEDBERG, R. ve UDEHN L. (1998) "Popper's Situational Analysis and Contemporary Sociology", *Philosophy of the Social Sciences*, Cilt 28, No. 3, s. 339-364.

HEGEL, G. W. F. (1976) *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*, Çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur Yayınları.

HEIMSOETH, Heinz (1986) *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HOLTON, Robert J. ve TURNER, Bryan S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra: Routledge.

HUME, David (2006) *Moral Philosophy* (Der. G. Sayre-McCord), Indianapolis: Hackett Publishing.

HUTCHISON, T. W. (1981) *The Politics and Philosophy of Economics: Marxians, Keynesians and Austrians*, Oxford: Basic Blackwell.

IRZIK, Gürol (1985) "Popper's Piecemeal Engineering: What Is Good for Science Is not Always Good for Society", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 36, No. 1, s. 1-10.

JACOBS, Struan (1990) "Popper, Weber and the Rationalist Approach to Social Explanation", *The British Journal of Sociology*, Cilt 41, No. 4, s. 559-570.

JACQUETTE, Dale (2002) *Ontology*, Montreal: Mc-Gill-Queen's University Press.

JAMES, Susan (1984) *The Content of Social Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press.

JARVIE, I. C. (1972) *Concepts and Society*, Londra ve Boston: Routledge & Kegan Paul.

KALBERG, Stephen (1980) "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *The American Journal of Sociology*, Cilt 85, No. 5, s. 1145-1179.

KANT, Immanuel (1947) *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Çev. ve Der. H. J. Paton, Londra: Hutchinson's University Library.

KEAT, Russel ve URRY, John (1994) *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

KEKES, John (1987) "Rationality and Problem-Solving", *Rationality: The Critical View* (Der. J. Agassi ve I. C. Jarvie), Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

LATSIS, John; LAWSON, Clive; MARTINS, Nuno (2007) "Introduction: Ontology, Philosophy and the Social Sciences", *Contributions to Social Ontology* (Der. C. Lawson, J. Latsis and N. Martins), Londra: Routledge.

LAWSON, Clive (1999) "Realism, Theory and Individualism in the Work of Carl Menger", *Critical Realism in Economics* (Der. Steve Fleetwood), Londra: Routledge.

LELEDAKIS, Kanakis (2000) *Toplum ve Bilinçdışı*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

LOUX, Michael J. (2006) *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Londra: Routledge (3. basım).

LUKES, Steven (1968) "Methodological Individualism Reconsidered", *The British Journal of Sociology*, Cilt 1, No. 2, s. 119-129.

LUKES, Steven (2006) *Bireycilik*, Çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MacRAE, Donald G. (1985) *Weber*, Çev. Nur Vergin, İstanbul: Afa Yayınları.

MANDELBAUM, Maurice (1973) "Societal Facts", *Modes of Individualism and Collectivism* (Der. John O'Neill), Londra: Heinemann.

MANICAS, Peter T. (2006) *A Realist Philosophy of Social Science: Explanation and Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.

MANNHEIM, Karl (1998) *Essays on Sociology and Social Psychology* (Der. Paul Kecskemeti), Londra: Routledge.

MARTINDALE, Don (1976) "American Sociology Before World War II", *Annual Review of Sociology*, Cilt 2, s. 121-143.

MARX, Karl (1965) *Capital vol. 1*, Londra: Lawrence and Wishart.

MARX, Karl (1966) *Capital vol. 3*, Londra: Lawrence and Wishart.

MARX, Karl (1979) *Grundrisse*, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

MARX, Karl (1992) *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları.

MOMMSEN, Wolfgang J. (1989) *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago: The University of Chicago Press.

NAGEL, Ernest (1979) *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

O'NEILL, John (1973) "Scientism, Historicism and the Problem of Rationality", *Modes of Individualism and Collectivism* (Der. John O'Neill), Londra: Heinemann.

O'NEILL, John (2001) *Piyasa: Etik, Bilgi ve Politika*, Çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

OLLMAN, Bertell (2006) *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın (2006) "Sosyal Bilimlerde Psikolojizm: Psikolojik Bir Fenomen Olarak 'Birey' İdeolojisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler* (Ed. Kubilay Hoşgör), Ankara: Vadi Yayınları.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın (2010) "Kapitalizmin Bağrındaki Yarılma: Çilekeş ve Aylak: Bedenin Özgürleşmesi İçin 'Yeniden Marx' ", *Lapsus*, sayı 4, s. 9-30.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın (2010/11) "Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm: Kendinde-Gerici ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var mıdır?", *Doğu Batı*, sayı 55, s. 199-221.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın ve ÇEĞİN, Güney (2010) *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği: Sosyo-Tarihsel Teorinin 'Sınıf'la İmtihanı*, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.

ÖZEL, Hüseyin (1998) "Methodological Individualism in Carl Menger: An Evalution", *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, No. 1-2, s. 47-69.

ÖZLEM, Doğan (2001a) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ankara: İnkılâp Kitabevi.

ÖZLEM, Doğan (2001b) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.

PARSONS, Talcott (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

PARSONS, Talcott (1975) "The Present Status of Structural-Functional Theory in Sociology", *The Idea of Social Structure: Papers in Honors of Robert K. Merton* (Der. L. A. Coser), New York: Harcourt Brace Jovanovich.

POPPER, Karl R. (1963) *Conjectures and Refutations*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

POPPER, Karl R. (1976) "The Logic of the Social Sciences", *The Positivist Dispute in German Sociology* (Der. Theodor Adorno), Londra: Heinemann.

POPPER, Karl R. (1984a) *The Open Society and Its Enemies vol. I*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

POPPER, Karl R. (1984b) *The Open Society and Its Enemies vol. II*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

POPPER, Karl R. (1994) *The Myth of The Framework: In Defence of Science and Rationality*, Londra ve New York: Routledge.

POPPER, Karl R. (2001a) "Bilgi ve Gerçeğin Biçimlenmesi: Daha İyi Bir Dünya Arayışı", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POPPER, Karl R. (2001b) "Tarihi Anlamanın Nesnel Bir Kuramı", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POPPER, Karl R. (2004) *Tarihsiciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları (5. Baskı).

POPPER, Karl R. (2005) *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

PORPORA, Douglas V. (1998) "Four Concepts of Social Structure", *Critical Realism: Essential Readings* (Der. M. Archer vd.), Londra: Routledge.

POULANTZAS, Nicos (1984) "The New Petty Bourgeoisie", *Class and Class Structure* (Der. Alan Hunt), Londra: Lawrence and Wishart.

RINGER, Fritz (1990) *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*, Londra: Wesleyan University Press.

RINGER, Fritz (2002) "Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison", *History and Theory*, Cilt 41, No. 2, s. 163-178.

RINGER, Fritz (2003) *Weber'in Metodolojisi: Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

ROBBINS, Derek (1991) *The Work of Pierre Bourdieu*, Milton Keynes: Open University Press.

ROSSI, Ino (1983) *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs: Toward a Dialectical Sociology*, New York: Columbia University Press.

RUNDELL, John (2011) "Karl Korsch: Tarihselleştirilmiş Diyalektik", Çev. Abdurrahman Aydın, *Karl Korsch Kitabı: Bir Proleter Devrim Teorisyeninin Yazıları* (Ed. Vefa Saygın Öğütle), Ankara: NotaBene Yayınları.

SAWYER, R. Keith (2001) "Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory", *The American Journal of Sociology*, cilt 107, No. 3, s. 551-585.

SAWYER, R. Keith (2004) "The Mechanisms of Emergence", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 34, No. 2, s. 260-282.

SAYER, Andrew (2000) *Realism and Social Science*, Londra: Sage.

SCAFF, Lawrence A. (1984) "Weber before Weberian Sociology", *The British Journal of Sociology*, Cilt 35, No. 2, s. 190-215.

SCHUTZ, Alfred (1982) *The Problem of Social Reality: Collected Papers I* (Der. Maurice Natanson), The Hague: Martinus Nijhoof (5. basım).

SCOTT, K. J. (1961) "Methodological and Epistemological Individualism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 11, No. 44, s. 331-336.

SNOW, C. P. (2005) *İki Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK (4. Baskı).

SOHN-RETHEL, Alfred (2011) *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları.

STAUTH, G. ve TURNER, Bryan S. (1995) *Nietzsche'nin Dansı*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Ark Yayınevi.

TARDE, Gabriel (2004) *Monadoloji ve Sosyoloji*, Çev. Özcan Doğan, Ankara: Öteki Yayınevi.

TARRIT, Fabien (2009) " 'Analitik Marksizm'in Kısa Tarihi, Kapsamı ve Özgünlükleri", Çev. Vefa Saygın Öğütle, *FelsefeYazın*, Sayı 14, s. 84-99.

THERBORN, Göran (1980) *Science, Class and Society*, Londra: Verso.

THOMSON, David (1997) *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Kolektif, İstanbul: Şûle Yayınları.

TRIBE, Keith (2003) "Historical Schools of Economics: German and English", *A Companion to the History of Economic Thought* (Der. W.J. Samuels, J.E. Biddle ve J.B. Davis), Oxford: Blackwell.

TUOMELA, R. (1989) "Collective Action, Supervenience and Constitution", *Synthese*, No. 80, s. 243-266.

TURA, Saffet Murat (2011) *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, İstanbul: Metis Yayınları.

TURNER, Bryan S. (1977) "The Structuralist Critique of Weber's Sociology", *The British Journal of Sociology*, Cilt 28, No. 1, s. 1-16.

TURNER, Bryan S. (1997) *Max Weber ve İslâm*, Çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

TURNER, Bryan S. (1999) *Classical Sociology*, Londra: Sage.

UDEHN, Lars (2001) *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, Londra: Routledge.

UDEHN, Lars (2002) "The Changing Face of Methodological Individualism", *Annual Review of Sociology*, Cilt 28, s. 479-507.

VANDENBERGHE, Frédéric (1999) "Simmel and Weber as Ideal-Typical Founders of Sociology", *Philosophy & Social Criticism*, Cilt 25, No. 4, s. 57-80.

VANDENBERGHE, Frédéric (2009) *A Philosophical History of German Sociology*, Londra: Routledge.

WACQUANT, Loïc (2007) "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", Çev. Ümit Tatlıcan, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (Der. Güney Çeğin vd.), İstanbul: İletişim Yayınları.

WATKINS, J. W. N. (1952a) "Ideal Types and Historical Explanation", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 3, No. 9, s. 22-43.

WATKINS, J. W. N. (1952b) "The Principle of Methodological Individualism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 3, No. 10, s. 186-189.

WATKINS, J. W. N. (1955) "Methodological Individualism: A Reply", *Philosophy of Science*, Cilt 22, No. 1, s. 58-62.

WATKINS, J. W. N. (1957) "Historical Explanation in the Social Sciences", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 8, No. 30, s. 104-117.

WATKINS, J. W. N. (1959) " 'The Two Theses of Methodological Individualism' ", *British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 9, No. 36, s. 319-320.

WEBER, Max (1949) *The Methodology of Social Science* (Der. E. A. Shils ve H. A. Finch), New York: The Free Press.

WEBER, Max (1978) *Economy and Society* (Der. G. Roth ve C. Wittich), California: University of California Press.

WEBER, Max (2003) *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları (5. Baskı).

WELDES, Jutta (1989) "Marxism and Methodological Individualism", *Theory and Society*, Cilt 18, No. 3, s. 353-386.
WHIMSTER, Sam (2007) *Understanding Weber*, Londra: Routledge.
WRONG, Denis (1961) "On the Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", *American Sociological Review*, cilt 26, s. 183-193.
YILMAZ, Feridun (2009) *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.


AYRINTI

Bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mikro iktisat ekolleri içersinde formüle edilen genel bir teorik konumlanma olarak metodolojik bireycilik, kimi yazarların "neo-klasik iktisadın kolonyalizmi" olarak adlandırdığı bir süreçte, başta sosyoloji olmak üzere, sosyal bilim alanında temel bir yer edinmiştir. Nitekim literatürde bireycilik-bütüncülük tartışması olarak adlandırılan ve belirli dönemlerde alevlenen tartışmanın metinleri 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde dev bir külliyat oluşturmakla kalmamış, metodolojik bireyci pozisyon genel adlandırmayla rasyonel seçim teorileri içersinde varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Elinizdeki çalışma öncelikle, bu tartışmanın en önemli kavşak noktalarında karşımıza çıkan üç teorisyenin (Max Weber, Karl Popper ve Jon Elster) metodolojik bireycilik savunularının ayrıntılı bir eleştirel analizini içeriyor. Bu analizin neticesinde metodolojik bireycilikten sosyolojiye giden yolun kapalı olduğu meta-teorik sonucuna varan yazar, metodolojik bireyci konumlanmanın sadece metodolojik değil sosyal olanın neliğine dair ontolojik içerimler barındırdığını sergiliyor ve bunun ardından ayrıntılı ve özgün bir ontoloji ve sosyal ontoloji tartışması sunuyor.

Bireyci ve bütüncü pozisyonların ötesinde sosyal bilimde ilişkiselci-realist bir meta-teorik konumlanmanın mümkün ve gerekli olduğu önkabulünden hareket eden çalışma, zikredilen her bir pozisyonun sadece sosyal olanın değil, bir bütün olarak evrenin ne olduğuna dair temel postülatlarını tartışmaya açarak, sosyal bilimlerin son dönemlerde gündemine yerleşen ontolojiye dönüş sorunsalı içersinde kendisine yer buluyor. Dolayısıyla sosyal bilimin nesnesine dair kapsamlı bir mesainin ürünü olan bu çalışmanın, bizleri "yapı" ve "fâil" gibi sosyal bilimin aslî kavramsal inşalarının içeriğini realist bir jestle düşünmeye davet ettiği ve bu yanıyla esasen realist bir teori inşası girişimi olduğu söylenebilir.

AYRINTI YAYINLARI • SCHOLA
ISBN: 978-975-539-755-9