Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe

Peter Winch
Çev: Ömer Demir

2. BASKI

VADİ

SOSYAL BİLİM DÜŞÜNCESİ VE FELSEFE

PETER WINCH
Çev: Ömer Demir

SOSYAL BİLİM DÜŞÜNCESİ VE FELSEFE

PETER WINCH
Çev: Ömer Demir

VADİ YAYINLARI

Vadi Yayınları : 229

Felsefe Dizisi : 5

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
Peter Winch

İngilizceden Çeviren
Ömer Demir

Yayına Hazırlayan
Ercan Şen

Kitabın Özgün Adı
The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy
(Bir Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefeyle İlişkisi)

1. Baskı ABD'de Humanities Press Inc./1958
1960, 1963 (düzeltmelerle beraber)
1965, 1967, 1970, 1971... 1988 yıllarında tekrar tekrar basıldı.

© Vadi Yayınları, 1994
1. Basım: Mayıs 1994
2. Basım: Mart 2007

Kapak
Vadi

Dizgi, Sayfa Düzeni,
Vadi

Montaj, Baskı ve Cilt
Öncü Basımevi
312. 384 31 20

Kütüphane Bilgi Kartı

Peter Winch
Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
Ankara : Vadi Yayınları 2007, 2. Baskı
144 s. 14x21.5 cm - (Vadi Yayınları: 229 - Felsefe Dizisi: 5)
ISBN: 975-7726-27-3
1. Felsefe, II. Sosyal Bilimler

www.vadiyayinlari.com
VADİ YAYINLARI
Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA Tel: 312.435 64 89 - 405 70 20 Fax: 312 405 79 03

Denn wenn es schon wahr ist, dass moralische Handlungen, sie mögen zu noch so verschiednen Zeiten, bey noch so verschiednen Völkern vorkommen, in sich betrachtet immer die nehmlichen bleiben: so haben doch darum die nehmlichen Handlungen nicht immer die nehmlichen Benennungen, und es ist ungerecht, irgend einer eine andere Benennung zu geben, alsdie, wekhe sie zu ihren Zeiten, und bey ihrem Volk zu haben pflegte.

Gerçekten, zamanın ve içinde meydana geldikleri toplumların farklı olabilmesine rağmen ahlaki eylemlerin kendi içlerinde daima aynı oldukları doğru olabilir; ancak yine de, aynı eylemler aynı ismi taşımazlar ve herhangi bir eyleme, meydana geldiği dönemde ve onu kullanan insanlar arasında ona uygun görülenden farklı bir isim vermek haksızlık olacaktır.

(Gotthold Ephraim Lessing: Anti-Goeze).

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

I. FELSEFİ BAĞLANTILAR
1. Amaçlar ve Strateji 13
2. Temizlikçi Felsefe Anlayışı 15
3. Felsefe ve Bilim 18
4. Felsefecinin Dile İlgisi 22
5. Kavramsal ve Deneysel Araştırmalar 26
6. Epistemolojinin Felsefe içindeki Merkezi Rolü 28
7. Epistemoloji ve Toplumun Anlaşılması 31
8. Kurallar: Wittgenstein'in Çözümlemesi 34
9. Wittgenstein ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar 42

II. ANLAMLI DAVRANIŞIN DOĞASI
1.Felsefe ve Sosyoloji 49
2.Anlamlı Davranış 53
3.Etkinlikler ve Ahlakî Kurallar 60
4.Kurallar ve Alışkanlıklar 65
5. Muhakeme / Düşünümsellik (Reflectiveness) 70

III. BİLİM OLARAK SOSYAL ARAŞTIRMALAR
1. J. S. Mill'in 'Moral Bilimlerin Mantığı' 75
2. Derecede Farklılıklar ve Türde Farklılıklar 80
3. Güdüler ve Nedenler 83
4. Güdüler, Eğilimler ve Gerekçeler 88
5. Düzenliliklerin İncelenmes 91
6. Toplumsal Kurumları Anlamak 94
7. Sosyal Araştırmalarda Tahmin 98

IV. ZİHİN VE TOPLUM
1. Pareto: Mantıksal ve Mantık-dışı Davranış 103
2. Pareto: Tortular ve Türevler 111
3. Max Weber: Verstehen (Anlama) ve Nedensel Açıklama 118
4. Max Weber: Anlamlı Eylem ve Toplumsal Eylem ... 122

V. KAVRAMLAR VE EYLEMLER
1. Sosyal İlişkilerin İçselliği 127
2. Gidimli ve Gidimli olmayan 'Düşünceler' 134
3. Sosyal Bilimler ve Tarih 137
4. Sonsöz 141

BİBLİYOGRAFYA 142

SUNUŞ

Peter Winch'in çevirisini sunduğumuz elinizdeki kitabı bilim-metodoloji literatüründe önemli bir yer tutmasına rağmen Türk okuru tarafından çok fazla bilinmemektedir. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren bilim felsefesi ve bununla paralellik gösteren modernizm-postmodernizm tartışmalarının önemli kaynak eserlerinin Türkçe'ye kazandırılması, bu alanda tercümeye dayalı da olsa küçümsenemeyecek bir literatür oluşturmuştur. Bu çeviri sınırlı okuyucusu olan sözkonusu literatüre küçük bir katkı sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Bilimsel etkinlik ile atbaşı gelişen bilimsel yöntem tartışmaları, zaman ve zemine göre iki ana işlev üstlenmektediler: Meşrulaştırma ve sorgulama. Metodolojinin bu iki işlevi bilimin toplumsal konumu ile de yakından ilişkilidir. Yaygın kanaatin tersine bilim anlayışı sistemli bir bilgi kümesi hatta kendisi de bir bilim olan metodolojiyi izlemez, fakat bunun tersi geçerlidir. Yani, metodoloji konu edindiği bilimi izlemek durumundadır.

Bu, her bilimsel anlayış veya bilimsel etkinlik sürecinin bir metodolojik çerçeveye yaslanmak zorunda olması ile birbirine karıştırılmamalıdır.

Bir bilim anlayışının egemenlik tahtına yerleştirilebilmek için desteğe ihtiyaç duyması durumunda metodoloji hemen imdadına yetişmektedir. Neyin bilim olduğu, bilimle bilim olmayanın farkının ne olduğu, hangi ölçütlerin bilimsel bilgiyi bilimsel olmayan bilgiden ayırdığı ve bunların nasıl belirlenebileceği gibi sorulara, desteklenecek olan bilimsel anlayışın lehine sonuç verecek biçimde ayrıntılı ve sistematik cevaplar yetiştirilir. Burada metodoloji, önemli ama neticede sadece bir payandadır. Ancak bir bilim anlayışının tahttan indirilme sürecinde ise metodoloji son darbeyi vuran bir balyoza dönüşüverir birden. Birbirine zıt ikili işlevini eşzamanlı olarak da yerine getirebilen metodolojinin, bilim ile ilişkisi ve yüklendiği işlevlere ilişkin bu meşrulaştırıcı veya sorgulayıcı işlev yüklenme ayrımının, metodoloji tartışmalarının izlediği seyrin anlaşılmasında önemli bir kolaylık sağlayacağı kanaatindeyim.

Nitekim bilim-yöntem tartışmalarının 1950'li yıllardan itibaren belirgin bir dönüşüme uğradığı, meşrulaştırmadan ziyade sorgulamaya yöneldiği, daha doğru bir ifadeyle, modern bilimi sorgulamaya yönelik metodolojik çabaların yaygın revaç bulmaya başladığı görülmektedir. 80'li yıllarda ise "modern,post-modern" ikilemini konu edinen eserlerin yoğun olarak gündeme girmesi sanki "bilim-toplum" merkezli tartışmaların ekseninin biraz kaydığı izlenimini vermektedir. Bilindiği üzere modern dönemde bilim, tüm diğer bilişsel etkinlikleri kuşatan ve her oluşuma meşruluk kazandıran bir üstbilgi kategorisi olarak kabul edildiği için yöntem tartışmaları bilimi sorgulayıcı değil, ona meşruluk kazandırıcı bir nitelik arzetmekteydi. Postmodern dönemde ise bağlayıcı genellemeler, tümel açıklamalar, her nevi büyük anlatılar ve bütün totaliter nitelikteki yapıların topa tutulması nedeniyle, bilimin bilgi dünyasındaki başka hiç bir bilgi türü tarafından

ulaşılamaz, tartışılamaz ve karşı konulamaz iktidar koltuğu da sallanmaya başlamıştır. Artık metodoloji bilimin sorgulandığı çerçevenin adı olmuştur neredeyse.

Bu çerçevede, daha önce cevaplan oldukça net ve kesin verildiği sanılan eski soruların tekrar gündeme geldiği; bilgi, dinsel bilgi, sanatsal bilgi, bilimsel bilgi, felsefî bilgi, bilimsel yöntem, doğal ve sosyal bilim gibi kategorik ayırımların yeniden kurgulanmaya ve aralarındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmeye başlandığı bir ortamda, bilim ile felsefe arasındaki ilişkiler, doğal ve sosyal bilimlerin benzerlik ve farklılıkları konusunda metodolojik düalizmi savunan çevirisini sunduğumuz elinizdeki eserin önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir.

Çeviri sırasında gösterdiği yardımlardan dolayı İlyas Şıklar ve çeviriyi baştan sona okuyup orijinaliyle karşılaştırarak çok değerli katkılarda bulunan Mustafa Acar'a, ayrıca çok az satacağı adından bile belli olan bu kitabı yayınlayan Vadi Yayınları'na burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Muhtemel çeviri hatalarının sorumluluğunun tümü bana aittir kuşkusuz, ancak hiç olmazsa bir kısmını yukarıda teşekkür ettiğim arkadaşlarla paylaşabilirim.

Tercümesini anlamakta zorlandığım kitapları okurken çevirmenlerin çevirdikleri eserlerin yazarlarının kendi dillerinde anlamlı cümleler kurmuş olmaları gerektiği varsayımını çok kolay terkettiklerini düşünürdüm. Basılmadan önce tekrar son bir kez daha gözden geçirilmek üzere yayıncıdan gönderilen metni okuduğumda bu eleştirinin kendi çevirim için de zaman zaman geçerli olduğunu düşündüm. Kitabın yazarından ve Türk okuyucusundan özür dilemekten başka ne yapabilirim ki.

Ömer DEMİR
16. 10. 1994 KIRIKKALE

BİRİNCİ BÖLÜM:
FELSEFİ BAĞLANTILAR

1. Amaçlar ve Strateji

Sosyal bilimlerin çocukluk çağında olduğu düşüncesi, konu üzerinde ders kitabı olan yazarlara soğuk bir laf gibi gelebilir. Bunun, sosyal bilimlerin doğal bilimleri taklit etme ve kendilerini felsefenin ölü pençesinden kurtarma konusunda yavaş davranmalarından kaynaklandığını iddia edeceklerdir; çünkü bir zamanlar felsefe ile doğal bilimler arasında kesin bir ayırım yokken, takriben onyedinci yüzyılda meydana gelen bir dönüşümle aralarında çok kesin sınırlar oluşturdular. Ancak, bu devrimin sosyal bilimlerde henüz gerçekleşmediği yahut en azından şimdilerde gerçekleşme sürecinde olduğu söylenmektedir. Belki sosyal bilimler henüz Newton'unu bulamamıştır ama böyle bir dehayı ortaya çıkaracak şartlar oluşturulmaktadır. Fakat bütün bunlardan sonra önemli bir ilerleme kaydetmek istiyorsak, felsefenin değil, doğal bilimlerin yöntemlerini takip etmemiz gerektiği savunulmaktadır.

Bu monografide felsefe, doğal bilimler ve sosyal çalışmalar arasındaki ilişkiye yönelik böyle bir anlayışa saldırmayı

amaçlıyorum. Yalnız, söyleyeceklerimin, bilim varolalı beri belirli dönemlerde ortaya çıkan ve gelişen, saati geri çalıştırmayı amaçlayan reaksiyoner anti-bilim hareketlerinin iddialarıyla aynı kefeye yerleştirilebileceği sanılmamalıdır. Felsefenin, birazdan daha belirginleştirilecek nedenlerden dolayı, bilim-karşıtı olabilecek bir işi yoktur; eğer yapmaya çalışırsa, bunu ancak kendini gülünç duruma düşürerek başarabilecektir. Bu gibi saldırılar vakarsız ve tatsız oldukları kadar işe yaramaz ve felsefe dışıdırlar da. Ancak, aynı şekilde ve ayni nedenlerden ötürü felsefe, bilimin, bilimsellik-ötesi haksız taleplerine (pretensions) karşı onun muhafızı olmalıdır. Bilimin içinde yaşadığımız çağın en başta gelen meşalelerinden biri olması, felsefecinin popülaritesine önemli bir sınırlama getirmektedir; dolayısıyla felsefeci bugün, monarşiyi eleştiren kişinin karşılaştığına benzer bir tepkiyle karşılaşmaktadır. Fakat, felsefenin popüler bir özne olacağı gün, felsefeci için yanlış dönüşü nerede yaptığını farkettiği gündür.

Amacımın, sosyal çalışmalarla felsefe arasındaki ilişkilerle ilgili revaçtaki anlayışa saldırmak olduğunu söylemiştim. Söz konusu anlayış iki terim içermesine rağmen, bu kitabın büyük bir bölümünün, bazılarına bir orantısızlık gibi görünecek derecede, sosyal araştırmaların doğası ile ilgili tartışma konularına hasredilmesinin gerekliliği henüz açık değildir. Önerdiğim bakış açısı, bir çoklarının, en az sosyal bilim anlayışının kendisi kadar, egemen doktrine aykırı olduğunu düşünebileceği, bir felsefe anlayışını gerektirmektedir. Bu nedenle, ilk bakışta konu dışı görünmekle beraber, felsefenin doğası ile ilgili bir tartışma bu kitabın iddasının aslî bir bölümünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu giriş bölümü, sıkıcı ve zaman israf ettiren bir başlangıç gibi, güvenle okumadan geçilmemelidir.

Eğer kitabın genel stratejisini anahatlarıyla belirtirsem, bu

uyarı daha ikna edici olabilir. Kitap iki cepheli bir savaş olacak: Birincisi, felsefenin doğası hakkında yaygın kabul gören bazı çağdaş düşüncelerin bir eleştirisi; ikincisi, sosyal araştırmaların doğası hakkında yaygın kabul gören bazı çağdaş düşüncelerin bir eleştirisi. Temel taktikler, bir kıskaç hareketiyle zıt yönlerden tartışarak aynı noktaya varmak şeklinde olacak. İş daha karmaşık hale gelmeden bu askeri benzetmeyi tamamlamak için esas savaşın, savaşın sürdürüldüğü görünüşte bölünmüş iki cephenin gerçekte hiç bölünmüş olmadığını söylemeliyim, yani, felsefenin doğası konusunda net bir bakış açısına sahip olmak ile sosyal çalışmaların doğası konusunda net bir bakış açısına sahip olmak sonunda aynı yere varır. Çünkü, toplumla ilgili her değerli çalışma felsefi bir nitelik taşımalıdır ve her değerli felsefe de insan toplumunun doğası ile ilgilenmelidir.

2. Temizlikçi Felsefe Anlayışı

Eleştireceğim felsefe anlayışına, onun ünlü dehalarından birisi olan John Locke'un hatırı için, "temizlikçi (Underlabourer) anlayış" diyeceğim. Locke'un, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme (Essay Concerning Human Understanding)* adlı kitabının girişinde yeralan Okuyucuya Mektup'tan alınan aşağıdaki pasaj, temizlikçi felsefe taraftarları tarafından sık sık onaylanarak alıntılanmaktadır.

> Bu zamanda ortak değeri olan öğrenme, bilimin geliştirilmesiyle ilgili, takipçilerin taktirini toplayan uzun ömürlü eserler bırakacak güçlü projeleri olan usta-kurucular olmaksızın mümkün değildir: Fakat herkes bir Boyle veya bir Sydenham olmayı ummamalıdır; büyük Hugenius gibi ve o nesilden gelen diğer bazılarıyla beraber Mr. Newton ile mukayese edilemeyecek üstadları üreten bir çağda, zemi-

> ni biraz temizlemede ve bilgi yolunda uzanan bazı çöpleri uzaklaştırmada bir temizlikçinin çalıştırılması için yeterli istek mevcuttur.

Locke'un görüşü A. J. Ayer'in felsefenin "piskoposlar" ile "ustaları" ayrımında taklit edildi; A.G.N. Flew tarafından *Mantık ve Dil* (İlk Seriler) *(Logic and Language)* adlı kitabının girişinde, daha çağdaş felsefî tartışma diline aktarıldı; ve bu anlayışın Gilbert Ryle'ın felsefeyi "informel mantık" olarak gören yaklaşımıyla da bir çok bağlantı noktaları var (karşılaştır Gilbert Ryle: *Dilemmas,* Cambridge).

Bu yaklaşımın göze batan özelliklerinden şimdiki amacımla en çok ilişkili olanlardan bazılarını ayırmaya çalışacağım. İlk olarak, "felsefeyi sanat veya bilimlerden ayıran onun konusu değil, kullandığı yöntemdir" (3) şeklindeki düşünceyi ele almak istiyorum. Bu açık bir şekilde temizlikçi felsefe anlayışının bir sonucudur; çünkü buna göre felsefe, sadece kendi açıklamasına dayanarak dünyanın müsbet anlaşılmasına hiç bir katkıda bulunamaz: Kavrayışımızın gelişmesinin önündeki engellerin uzaklaştırılmasında tamamen olumsuz rol oynar. Sözkonusu gelişmenin itici gücü felsefede bulunabileceklerden çok farklı yöntemlerde aranmalıdır; yani, ancak bilimde bulunabilir. Bu görüşe göre felsefe, kendine özgü problemleri olmayan fakat felsefe dışı incelemeler sırasında ortaya çıkan problemlerin çözümü için bir teknik olarak diğer disiplinler sayesinde varolan bir asalak durumundadır.

"Bilgi yolu üzerinde uzanan çöp"ün ne olduğu konusundaki modern anlayış da Locke'unkine oldukça benzemektedir: Felsefe dilsel karışıklıkları ayıklama işiyle ilgilenir. Özet olarak bize sunulan tablo bunun gibi bir şeydir. Sahih yeni bilgi, bilim adamları tarafından deneysel ve gözlemsel yöntemlerle elde edilir. Dil bu süreçte zorunlu bir araçtır; tıpkı diğer araç-

lar gibi dil de hataya sebebiyet verebilir. Dile özgü olan bu hatalar mantıksal ve çoğu zaman da maddi araçlarda meydana gelen mekanik hatalara benzetilerek tasavvur edilirler. Tıpkı diğer araçların düzenli çalışabilmeleri için kendi kendilerini tamir edecek bir uzman mekaniste ihtiyaç duymaları gibi, dilin de böyle bir uzmana ihtiyacı vardır. Bir araba tamircisinin karbüratörlerdeki tıkanıklıkları gidermesi gibi felsefeci de çelişkileri söylem alanlarından uzaklaştırır.

Şimdi, temizlikçi felsefe anlayışının, bu nokta ile bağlantılı ama daha ileri bir içerimine (implication) geliyorum. Eğer felsefeye problemleri dışardan geliyorsa, bu durumda felsefe içinde yeralan metafizik ve epistemolojinin rolüne ilişkin özel bir açıklama yapmak zorunlu olmaktadır. Çünkü, bilim felsefesinin, din felsefesinin, sanat felsefesinin vb. problemlerinin bilim, din, sanat vs. tarafından oluşturulduğunu söylemek akla uygun gibi görünüyor olmasına rağmen, metafizik ve epistemolojinin problemlerini neyin oluşturduğu yeteri kadar açık değildir. Eğer bu disiplinler kendi problemleri konusunda özerktirler dersek, tabii ki felsefenin doğasının kuşatıcı bir açıklaması olarak temizlikçi felsefe anlayışı çöker. Bazı yazarlar metafizik ve epistemolojinin sırasıyla bilim felsefesi ve psikoloji felsefesinin kılığına girdiklerini iddia etmektedirler, fakat bu görüşün ayrıntılı bir şekilde savunulduğunu hiç görmedim. Ayrıca bu konuların tarihine tam aşina olan herhangi bir kişiye de *ilk bakışta* prima facie) makul de gelmez bu. Diğer bir kısım yazar ise metafizik ve epistemolojik tartışmaların tamamen düzmece bir etkinlik biçimi olduğunu ve saygın hiç bir disipline bağlı olmadıklarını söyleyegelmektedirler. Fakat tekrarlanan bir yapıya sahip sorulardan bahsetmeleri nedeniyle böyle bir şövalye tavrı bir süre sonra bir şekilde aldatıcı olmaya başlar. Ama işin doğrusu, felsefe şimdi bir zamanlar olduğundan daha az popülerdir.

Yaygın kabul gören diğer bir görüş de, *Felsefe, Siyaset ve Toplum (Philosophy, Politics and Society)* (13) adlı kitaba editörolarak yazdığı girişte Peter Laslett tarafından savunulmaktadır. Bu görüşe göre, bu ülkede bazan felsefî tartışmayı karakterize eden epistemolojik sorunlarla zihin meşguliyeti, bir geçici aşama, felsefenin bizzat kendi esası olmaktan ziyade, felsefenin *araçlarının* geliştirildiği ve denendiği bir merhale olarak yorumlanmalıdır. Buradaki düşünce şudur; bu yeniden alet yapma işi tamamlandığında, filozofun görevi diğer, felsefî olmayan disiplinlerle ilgili kavramları netleştirmek anlamındaki daha önemli işine dönmektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu yorum tarih-dışıdır, zira epistemolojik sorunlar daima ciddi felsefi çalışmaların merkezinde yeralagelmişlerdir, bunun başka türlü nasıl olabileceğini anlamak da oldukça zordur. Daha da önemlisi, Laslett'in görüşü felsefe içindeki doğru öncelik sırasının tam bir tersine çevrilmesini gerektirmektedir: Epistemolojik tartışma, ancak bilim, sanat, siyaset vs. felsefelerinin sorularının ele alınış biçimlerinin geliştirilmesi başta olmak üzere, daha ileri bir amaca hizmet ettiği sürece önemli görülmüştür. Ben ise burada tam tersini iddia edeceğim; 'çevresel' felsefi disiplinler olarak isimlendirdiğim bilim, sanat, siyaset vs. felsefeleri, metafizik ve epistemoloji ile ilişkilendirilemedikleri sürece felsefi niteliklerini kaybederler. Fakat bunu daha ayrıntılı biçimde göstermeden önce, temizlikçi felsefe anlayışının felsefi temellerini irdelemeye girişmem gerekiyor.

3. Felsefe ve Bilim

Sözkonusu edilen anlayış, büyük bölümüyle, felsefecinin "usta-bilim adamı" görünüşüne bir tepkidir. Buna göre, felse-

fe bilimle doğrudan rekabet halindedir ve önsel akıl yürütme yoluyla bilimsel teorileri kurmayı yahut reddetmeyi amaçlar. Bu, sonu Hegel'in amatör sahte-bilim kurgularında bol miktarda görülen saçmalıklara varabilen gülünecek bir düşüncedir. Bunun felsefi reddiyesi ise Hume'dan gelmiştir:

> Eğer olgulara ilişkin bizi ikna eden bu apaçıklığın doğasını gözönünde bulundurarak, kendimizi tatmin edeceksek, sebep sonuç bilgisine nasıl ulaştığımızı araştırmamız gerekir. İstisna kabul etmeyen genel bir önerme olarak, bu ilişkinin bilgisine hiç bir zaman *önsel* bir akıl yürütmeyle ulaşılamayacağını, tersine bu bilginin belirli nesneleri birbirleriyle sürekli bir ilişki içinde bulduğumuzda ortaya çıkan deneyimden kaynaklandığını söyleme cesaretini göstereceğim. Bir nesneyi, doğal kavrayış ve yetenekleri çok güçlü olan bir kişiye gösterelim; eğer bu nesne o kişiye tamamen yeniyse, sözkonusu kişi onun duyumsanabilir niteliklerini ne kadar dikkatli bir incelemeden geçirirse geçirsin o nesneyle ilgili neden veya sonuçlardan hiçbirini keşfetmeyi başaramayacaktır. (12: IV. Bölüm, I. Kısım)

Şimdi bu, önsel sahte-bilimin bir eleştirisi olarak dikkate değer. Fakat aynı zamanda bu argümanın, yanlış bir şekilde, gayet meşru olan önsel felsefe yapma biçimine saldırmak için de sık sık kullanılageldiğine de dikkat çekmek gerekir. Argüman şöyle devam eder: Gerçek olgularla ilgili yeni keşifler, ancak deneysel yöntemlerle elde edilebilir; sadece önsel düşünme süreci bunun için yeterli değildir. Böylece, felsefe tamamiyle önsel olduğu ve deneysel metodları da sadece bilim kullandığı için, gerçeklikle ilgili araştırmaların bilime terkedilmesi gerektiği sonucuna varılmaktadır. Öte yandan, geleneksel olarak felsefe, en azından büyük bölümüyle, gerçekliğin doğasının incelenmesini de içerdiğini iddia etmektedir. Bundan dolayı, ya kendi araştırma yönteminin başarmasının

mümkün olmadığı bir şey yapmaya giriştiği için geleneksel felsefenin terkedilmesi, ya da, kendi doğası konusunda varolan temel bir yanlışın düzeltilmesi için felsefi araştırmalarının ne anlama geldiğinin köklü bir şekilde yeniden yorumlanması gerekmektedir.

Tanımlanmamış bir orta terim içerdiği için bu ikilemin üzerine kurulu argüman yanıltıcıdır. "Gerçekliğin doğasının araştırılması" ibaresi müphemdir. Halbuki Hume'un iddiası bilimsel incelemelere uygulandığı zaman ifadenin anlamı mükemmel olarak uygulanıyorken felsefeye uygulandığı zaman ise tam bir *ignoratio elenchi* olmaktadır. Bilim adamı ve felsefecinin ayrı olan amaçları aşağıdaki gibi ifade edilebilir. Bilim adamı belirli gerçek şey ve süreçlerin doğasını, sebep ve sonuçlarını araştırırken felsefeci, gerçekliğin doğasıyla, olduğu gibi ve genel olarak ilgilenir. Bürnet, Yunan Felsefesi konusundaki kitabında (sayfa 11-12), felsefecinin, bizi saf bilimin ötesine götürecek, insanın gerçeklikle ilişkisi problemini içeren 'gerçek olan nedir?' sorusunu sorduğunu belirtirken bu noktayı çok güzel ifade etmektedir. **'İnsan zihninin gerçeklikle herhangi bir ilişki kurup kuramayacağını ve eğer kurabiliyorsa bunun onun hayatında ne gibi bir değişiklik meydana getirdiğini sormamız gerekir.'** Burnet'in bu sorusunun deneysel yöntemlerle halledilebileceğini düşünmek, aynen *önsel* akıl yürütme yöntemleriyle felsefenin, deneysel bilimle kendi düzleminde yarışmasının mümkün olduğunu düşünmek kadar ciddi bir hata içerir. Çünkü bu, kesinlikle deneysel değil, fakat *kavramsal* bir sorundur ve gerçeklik *kavramının gücü* ile halledilmelidir. Bir deneyin sonuçlarına yapılan bir başvuru, önemli bir iddiayı ispatlanmış kabul etmektedir, halbuki felsefeci, hangi özelliğinden dolayı söz-konusu sonuçların 'gerçek' olarak kabul edildiğini sormak zorundadır. Tabii ki bu, kendi amaç ve ilgileri dikkate

alındığında, haklı olarak, deneyci bilim adamım sadece kızdıracaktır. Fakat felsefi sorunun gücü, deneysel bilimin peşin hükümleriyle kavranamaz. Bu soru, belirli örneklerden yapılan genellemelerle cevaplandırılamaz, çünkü, felsefi soruya verilen belirli bir cevap, sözkonusu örneklerin zaten "gerçek" kabul edildiğini îmâ eder.

1939'da İngiliz Akademisinde Prof. G.E. Moore tarafından verilen *Bir Dış Dünyanın İspatı* adlı bir seminerde bu konu sonraları meşhur olacak sembolik bir biçimde dramatize edilmişti. Moore'un 'ispatı' kabaca şöyleydi. İki elini ard arda, 'İşte bir el ve işte diğeri, bu demektir ki en azından iki dış nesne vardır; dolayısıyla bir dış dünya vardır' diyerek havaya kaldırmıştı. Bunu söylemekle Moore, 'Bir dış dünya var mıdır?' sorusuna, biçim olarak, 'bir boynuzu uzun burnu üzerinden çıkan hayvanlar var mıdır' sorusuyla benzeşen bir soru gibi yaklaşıyor gözükmektedir. Tabii ki bu sorunun cevabı, iki gergedanın gösterilmesiyle kesin bir şekilde ispatlanabilir. Fakat Moore'un bir dış dünyanın varlığına ilişkin felsefi iddiasının dayanağı, diğer soruya cevap olarak iki gergedanın gösterilmesi kadar basit değildir. Çünkü, açıktır ki, bir dış dünyanın varlığı konusundaki felsefi şüphe, diğer her şeyi kuşattığı gibi, aynı yolla Moore'un iki elini uzatmasını da kuşatmaktadır. Asıl soru şudur: Moore'un iki eli gibi nesneler bir dış dünyanın sakinleri olarak nitelendirilebilir mi? Bu, Moore'un iddiasının tamamen konunun dışında olduğunu söylemek değildir; yanlış olan, birisinin deneysel bir disiplinde bulabileceği herhangi bir şeye benzemediği halde, onun yaptığını bir deneysel 'ispat' olarak nitelendirmektir. Moore bir deney yapmıyor, sadece dinleyicilerine bir şeyi, gerçekte 'dışsal nesne' ifadesinin kullanılış yolunu, hatırlatıyordu. Onun bu hatırlatması, felsefenin görevinin bir dış nesneler

dünyasının varlığını ispat yahut reddetmek değil, dışta kalma (externality) kavramının aydınlatılması olduğunu göstermektedir. Bu konu ile, felsefenin gerçekliğin genel niteliğiyle ilgili merkezi sorunu arasında bir bağlantının varlığının açık olduğunu sanıyorum.

4. Felsefecinin Dil İle İlgisi

Felsefe ile bilim arasındaki ilişki konusunda şimdilik bu kadar yeter. Ancak şimdi de felsefecinin usta-bilim adamı anlayışını reddetmesinin niçin bizi temizlikçi anlayışa götürmesine gerek olmadığını, olmaması gerektiğini göstermek zorundayım. Moore'un bazı ifadelerin gerçekte nasıl kullanıldıklarını bize hatırlatmasından bahsettim ve bir kavramı aydınlatma nosyonunun felsefede ne kadar önemli olduğunu vurguladım. Bunlar temizlikçi anlayışın *görünüşte* çok uygun konuşma yollarıdır. Hakikaten genelde bu anlayışın sorunu, sistematik bir şekilde tekrarlanan bir yanlış vurgu olarak, tamamen asılsız herhangi bir doktrinde fazlaca aranmamasıdır.

Felsefi çalışmalar, büyük oranda, belirli dilsel ifadelerin doğru kullanımı ve dilsel karışıklıkların temizlenmesi demek olan, bir kavramın aydınlığa kavuşturulması çalışmasına dönüşmektedir.. Bununla beraber, felsefecinin çalışma alam sadece bu gibi doğru kullanımlarla sınırlı olmadığı gibi, bütün dilsel karışıklıklar da felsefeyle aynı derecede ilişkili değildir. Onlar ancak, onlarla ilgili tartışmaların gerçekliğin nereye kadar bilinebilir[1] olduğu ve bir kişinin sahip olduğu bir gerçeklik

1 Bunun bir noktada modası geçmiş bir konuşma biçimini çağrıştırdığının farkındayım. Felsefeci ile, mesela bilim adamının gerçeklikle ilgilenme biçimleri arasındaki farka işaret etmek için böyle yapıyorum. Burada, gelecek paragrafta dile getirdiğim felsefecinin dille ilgilenme biçimi konusundaki görüşlerden dolayı Mr. Rush Rhees'e, "Felsefe ve Sanat" isimli yayınlanmamış bir konuşmasından dolayı teşekkürlerimi ifade etme fırsatı buldum.

kavrayışının onun hayatında ne gibi bir değişiklik meydana getireceği sorusuna ışık tuttuğu sürece felsefeyle ilişkilidirler. Bu nedenle, dil problemlerinin nasıl ve dil hakkındaki hangi tür soruların buradaki konularla muhtemel bir bağlantı içinde olduğunu sormamız gerekiyor.

Gerçeğin anlaşılıp anlaşılamayacağını sormak, düşünce ile gerçek arasındaki ilişkiyi görmektir. Birisi düşüncenin doğası ile ilgilendiğinde, bu onu dilin doğasını incelemeye de götürür. Gerçekliğin bilinebilir olup olmadığı sorusu ile bir şey *söylemenin* ne olduğu, gerçeklikle dilin bağlantısının nasıl kurulduğu sorusu birbirinden ayrıştırılamaz.. Gerçekte felsefecinin dil ile ilgilenmesi, belirli dil karışıklıklarının çözümünden ziyade, genel olarak dilin doğası konusundaki karışıklıklardan kaynaklanmaktadır.

Bu konuyu, T.. D. Weldon'un *Politika Sözlüğü (Vocabulary of Politics)* kitabını tartışarak irdeleyeceğim. Bu kitabı seçtim, çünkü burada Weldon, felsefenin dille beraber, felsefe ve toplum çalışması arasındaki ilişkilerle ilgili, bu monografide önerilen yaklaşımla önemli ölçüde çelişen bir anlayışın desteklemesi gerektiğine ilişkin yorumunu kullanıyor. Weldon'un görüşü, aym zamanda, bu ülkede felsefedeki son gelişmelerin bir yorumuna dayanmaktadır. Ona göre, 'felsefeciler dil konusunda mahcup duruma düştüler. Seleflerinin başa çıkılmaz buldukları problemlerin çoğunun dünyanın açıklanamazlığından, yahut gizemliliğinden değil, dünyayı tasvir etmeye çalıştığımız dilin tuhaflığından kaynaklandığını farkettiler. (35: Bölüm I). Dolayısıyla, ona göre, sosyal ve siyasal felsefenin problemleri, sosyal ve siyasal kurumların kendilerindeki herhangi bir gizemden değil, onları tasvir etmeye çalışırken kullandığımız dildeki tuhaflıklardan kaynaklanmaktadır. Burada Weldon, sadakatle izlediği temizlikçi felsefe anlayışına uygun

olarak, sosyal hayata ilişkin kavrayışımızın geliştirilmesinde felsefenin tamamen olumsuz bir rol oynadığını kabul eder. Bu yaklaşıma göre, bu konuda en ufak olumlu bir ilerlemeye ancak deneysel bilimlerin yöntemleriyle katkıda bulunulabilir, felsefeninkilerle değil. Metafizik ve epistemolojinin bizzat kendi merkezi sorularıyla ilgili tartışmanın insan toplumlarının doğasını da açıklığa kavuşturabileceğine (daha sonra açıklayacağım gibi) dair bir ima bile yoktur.

Gerçekten Weldon'un düşüncesinin bütününde bu gibi sorunlar önemsenmeyerek bir kenara itilirler. Daha başlangıçta 'dünya' ile 'dünyayı tasvir etmeye çalıştığımız dil' arasında kesin bir ayırımın yapılabileceğini varsaymak; ve hatta daha da ileri giderek, felsefenin problemlerinin dünyadan değil de, sadece dilden kaynaklandığını söylemek, felsefenin temel problemini ispat olunmuş varsaymak demektir.

Hiç şüphesiz bu soruya Weldon, bunun söylediklerinin oluşumuna katkıda bulunan felsefeciler tarafından, zaten, kendi konumuna uygun olma anlamında, çoktan halledilmiş olduğu şeklinde cevap verecektir. Fakat, felsefi konuların hiçbir zaman bu şekilde oluşturulamayacağı olgusunu görmezlikten gelsek bile, hatta diğer insanlar tarafından kurulan bilimsel teorilerde olduğu gibi, başkasının ürettiği felsefi bilginin sonuçları hiç bir zaman o kişinin kendi felsefi ürünü olarak görülemez. Bu bağlamda tartıştığımız sorunun felsefi düzeyde olgunlaştırılmasına önemli katkıları olan Wittgenstein'ın, Weldon'un ifade tarzım desteklediğini söylemek, sadece Wittgenstein'ı yanlış yorumlamak olur. Aşağıdaki iki alıntıda görüleceği üzere Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicusın'da.* bu konu yeterince açıktır. 'Önermelerin özünü vermek bütün tasvirlerin özünü vermektir, o da, dünyanın özünü' (36: 5.4711). 'Dünyanın benim dünyam olması şunu gösterir; sadece kendi dilimi anlayabildiğim için (anladığım yegane dilin

o olmasından dolayı) dilimin sınırları aynı zamanda dünyamın sınırlarıdır' (Agy.: 5.62).

Tractatus'ta yeralan bu fikirlerin daha sonra Wittgenstein tarafından reddedilen ve Weldon tarafından da reddedilecek olan bir dil teorisiyle ilişkili olduğu doğrudur. Fakat, Wittgenstein'in sonraki *Felsefi Araştırmalar' (Philosophical Investigati-on)* 'ındaki tartışma yöntemleri de, aynı şekilde dil ve dünya arasında yapılan herhangi bir basit ayırımla bağdaşmaz. Bu, bir ok resmini uçuyor görmek örneğinde olduğu gibi, bir nesneyi bir şey olarak görme kavramına yaklaşımında açık olarak ortaya çıkar. Aşağıdaki pasaj Wittgenstein'in yaklaşımının ayırt edici özelliğini vermektedir:

> Bir üçgende bu tepe noktasını tepe noktası olarak, *bu* tabanı da taban olarak görebilirim. Açıkça 'şimdi bunu tepe noktası olarak görüyorum' kelimeleri, tepe noktası, taban vb. kavramlarla daha yeni karşılaşmış bir öğrenciye herhangi bir anlam ifade etmez. Fakat bunun bir deneysel önerme olduğunu söylemek istemiyorum.
>
> 'Şimdi onu *böyle* görüyor', 'şimdi şöyle' ifadesi, gayet serbestçe resimin belirli uygulamalarını *yapabilen* birisine söylenir. Bu deneyimin dayanağı bir tekniğin maharetidir.
>
> Fakat bunun herhangi birisinin böyle böyle bir *deneyime* sahip olmasının mantıksal şartı olması ne kadar tuhaf! Bütün bunlardan sonra, kişinin ancak böyle yapmaya muktedir olması durumunda ancak 'diş ağrısı' duyabildiğini söyleyemezsin. Bundan şu çıkar: Burada aynı deneyim kavramı ile ilgilenmiyoruz. İlgili olmakla birlikte farklı bir kavram o.
>
> Eğer birisine şöyle şöyle yapmak öğretilmiş, onun ustası olmuş ve *yapabiliyor* ise, ancak o zaman onun bu deneyime sahip olduğunu söylemek anlamlıdır.
>
> Eğer bu saçma geliyorsa, o zaman burada görme kavramının değiştirildiğini düşünmelisiniz. (Benzer bir düşünce matematikte sersemlik hissinden kurtulmak için sık: sık gereklidir.)

> Konuşur, kelimeleri telaffuz eder ve daha sonra onların hayatının bir resmini elde ederiz. (37: II. xi)

Bu durumda, Weldon'la beraber, felsefe problemlerinin dünyanın *değil,* dilin içinden çıktığını söyleyemeyiz, çünkü felsefi olarak dili tartışırken, gerçekte *neyin dünyaya ait sayıldığını* tartışmaktayız. Neyin gerçeklik alanına dahil olduğu konusundaki fikrimiz, bize kullandığımız dil içinde verilmektedir. Deneyim biçiminde kavramlara sahip oldukça, dünyaya sahip olmaktayız. Şu apaçık hakikati hatırlamamız yararlı olacaktır: Dünyadan bahsettiğimizde, aslında 'dünya' ifadesiyle anlatmak istediğimiz şeyden bahsediyoruz; yani, Weldon'un felsefi problemlerin doğasıyla ilgili yapmaya çalıştığı gibi, kavramların dışına çıkarak dünyayı düşünmenin yolu yoktur. Bizim için dünya, sözkonusu kavramlarla sunulan şeydir. **Bu, kavramlarımız değişmez demek değildir; fakat eğer kavramlarımız değişirse, dünya kavramımız da değişecek demektir.**

5. Kavramsal ve Deneysel Araştırmalar

Dil karışıklıklarının felsefi olarak ele alınışının, aynı zamanda gerçekliğin doğasının açıklanması demek olduğu konusundaki bu yanlış anlama, bu gibi soruların ele alınışında kullanılan mevcut yöntemlerdeki yetersizliklere neden olmaktadır. Weldon gibi deneyciler sistematik olarak, önsel denebilecek olanın kapsamını daraltıyorlar; onlara göre gerçeklikle ilgili bütün cümleler deneysel olmalıdır, eğer olmazsa temelsizdirler ve önsel cümleler 'dilsel kullanım hakkında'dırlar, 'gerçeklik hakkında' değil. Fakat eğer bilimin bütünlüğü, Hume'un meşru olarak verdiği mücadeleye karşı, önsele fazla değer verilmesinden dolayı tehlikeye giriyorsa, ona az değer verilmekle kavramsal araştırmaları, çözüm için deneyimi

gerektiren deneysel araştırmaların yerine koyarak, felsefenin yara aldığını söylemek hiç bir zaman doğru değildir.

Bu yanlış anlama Hume'un kendisinden alınan aşağıdaki pasajda çok güzel gösterilmiştir. Gelecekte ne olacağıyla ilgili bilgimizin doğa ve kapsamını tartışmakta ve gelecekte olacak hiçbir şeyin geçmişte meydana gelen gözlemlenenlerden oluşan bilgimizle, mantıksal olarak bize garanti edilemeyeceğini söylemektedir.

> Varlıkların doğasını geçmiş deneyimlerden öğrenme iddiasında bulunmak boşunadır. Algılanabilir niteliklerinde herhangi bir değişme olmaksızın, onların esrarlı doğası ve sonuç itibariyle tüm etki ve sonuçları değişebilir. Bu arasıra ve bazı nesnelerle ilgili olarak meydana gelir: Niçin her zaman ve tüm nesnelerle ilgili olarak meydana gelmesin? Hangi mantık, hangi tartışma süreci sizi bu önkabule karşı korumaktadır? (12: IV. Kısım, II. Bölüm)

Hume burada, *bazı* nesnelerin yeknesak (uniform) davranışları hakkındaki bir cümlenin herhangi bir zamanda, gelecekteki deneyimle altüst edilebileceği için aynı şeyin bütün nesnelerin düzenli davranışı hakkındaki bir cümle için de doğru olması gerektiği varsayımında bulunur. Bu çok zorlama bir varsayımdır. Zorlama olması, herkesin gelecek deneyimlerinin yönüyle ilgili sadece mantıksal mülahazalara dayalı olarak önsel yasa oluşturabileceğini gönülsüz de olsa kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Ve tabii ki, böylece bilimsel çalışmayı imkansız kılacak, konuşma, düşünme ve hatta hayatı tahrip edecek düzeyde doğanın muazzam düzenindeki bir bozulma karşısında yasa oluşturamayız. Fakat, Hume'un nesnelerin özellikleri, onların nedenleri ve sonuçlarıyla ilgili kullanmaya giriştiği terimlerle ilgili böyle bir durumu *betimleme* imkanına karşı önsel kurallar koyabiliriz ve hatta koymalıyız. Doğal düzenin bu ifadelerin artık uygulanamayışından dolayı

bozulduğunu görmek için. Bütün kavramsal aygıtlarımız altüst edilmeden de böyle bir düzenin *içinde* küçük, hatta büyük dönüşümlerin olabilmesi, bir bütün olarak doğanın düzeninde meydana gelecek bir bozulmayı tasvir için varolan kavramsal aygıtlarımızı (başka kullanacak neyimiz var ki?) kullanabileceğimiz anlamına gelmez.

Bu sadece bir geçiştirme cevap değildir. Çünkü Hume'unkine benzer çalışmaların yegane felsefi değeri, *nesne, bir nesnenin özelliği, sebep ve sonuç* gibi gerçeklik anlayışımızın temelini oluşturan kavramları netleştirmektir. Bu gibi nosyonların kullanılmasının, içinde yaşadığımız dünyanın davranışıyla ilgili genellemelerimizin *çoğunun* doğruluğunun devamlılığını zorunlu olarak önsvarsayacağına işaret etmek böylesi bir girişimde merkezi bir öneme sahiptir.

Bu konunun sosyal bilimlerin felsefesi açısından önemi ileride daha belirgin hale gelecektir. Bu bağlamda, örneğin, bilimden ziyade felsefenin uğraş alanında ortaya çıkan daha önemli bir çok teorik problemin, deneysel araştırmayla değil, önsel kuramsal çözümlemelerle oluşturulduğunu iddia edeceğim. Örneğin, sosyal davranışı neyin meydana getirdiği sorusu, sosyal davranış *kavramının* açıklığa kavuşturulmasına yönelik bir taleptir. Bu gibi sorularla ilgilenirken, deneysel araştırmanın bize ne göstereceğini 'görmek için beklemek' diye bir sorunun olmaması gerekir; kullandığımız kavramların içerimlerinin (ima ettiği şeylerin) ayrıntılı olarak izlenmesi ve tanımlanmasından başka bir şey değildir bu.

6. Epistemolojinin Felsefe İçindeki Merkezî Rolü

Şimdi, metafizik ve epistemolojinin problemlerinin, çevresel felsefe disiplinleri olarak adlandırdığım disiplinlerle olan ilişkilerine dair alternatif bir bakış açısı teklif edebili-

rim. Şimdiye kadar söylediğim herşey, gerçekte felsefenin temelini, gerçekliğin doğası ve anlaşılabilirliği probleminin oluşturduğu varsayımına dayanıyordu. Bu sorunun bizi daha ilk etapta zorunlu olarak, 'anlaşılabilirlik'le ne demek istediğimiz tartışmasına götüreceği gayet açıktır. Bir şeyi anlamak, bir şeyin anlamım kavramak ne demektir? Eğer anlama (understanding) ve bir şeyi anlaşılabilir hale getirme (making something intelligible) nosyonlarının kullanıldıkları bağlamlara bir göz atacak olursak, bunların kendi aralarında oldukça farklılaştıklarını görürüz. Hatta, eğer bu bağlamlar incelenir ve karşılaştırılırsa, içinde kullanıldığı bağlamlara göre sistematik olarak değişen bir anlama sahip olduğu için. anlaşılabilirlik (intelligibility) nosyonunun (Profesör Ryle'ın kullandığı anlamda) müphem olduğu ortaya çıkacaktır.

Bilim adamı, örneğin, dünyayı daha anlaşılabilir hale getirmeye çalışır; ama tarihçi, peygamber, sanatçı ve felsefeci de aynı şeyi yapar. Bu gibi değişik düşünürlerin etkinliklerini anlama ve anlaşılabilirlik kavramlarıyla tasvir edebiliriz ancak, çok açıktır ki, hepsinin amacı oldukça önemli biçimlerde bir diğerininkinden farklılaşmaktadır. Buna bir örnek olarak, üçüncü kısımda, bilim adamının peşinde koştuğu 'gerçeğin anlaşılması' ile felsefecininki arasındaki farkların bir değerlendirmesini yapmaya çalışmıştım.

Şeyleri kavranabilir hale getirme nosyonu ile ilgili araştırma etkinliklerinden bahsettiğimizde, bundan sadece bir kelime oyunu yaptığımız sonucu çıkarılmamalıdır. Aynı şekilde Wittgenstein'in bütün etkinliklere doğru olarak yakıştırılacak ortak ve belirli özellikler kümesinin olmadığını göstermek üzere 'oyun' kelimesini kullanmasından da benzer bir sonuç çıkarmak yanlış olur (37:1, 66-71). Bilim, sanat, din ve felsefenin şeyleri anlaşılabilir hale getirmekle ilgilendiklerinin

söylenmesiyle futbol, satranç, paten ve kayağın birer oyun olduğunu söylemek arasında pek fazla bir fark yoktur. Ancak, bütün bu etkinliklerin bir süperoyunun parçaları olduklarını ve eğer bu süper oyunun nasıl oynandığını öğrenebilecek kadar zeki isek, diğer oyunları da oynayabileceğimizi söylemek ne kadar saçma ise, bütün düşünsel etkinliklerin sonuçlarının bir büyük gerçeklik teorisinde bir araya getirilmesi gerektiğini söylemek de (bazı felsefecilerin hayal ettikleri gibi ki böyle bir düşüncenin mantıksal sonucu, onu keşfetmenin de kendilerinin görevleri olduğuna inanmaktır) o kadar saçma olacaktır.

Bana göre bilim felsefesi, bilim adamı tarafından araştırılan ve ifade edilen anlama türü ile; din felsefesi, dinin dünyayı kavranabilir bir tablo haline getirme girişiminin yol ve yordamıyla ilgilenecektir... vs. Ve tabii ki, bu etkinlikler ve amaçları karşılıklı olarak karşılaştırılacak, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar gösterilecektir. Bu gibi felsefi incelemelerin amacı, anlaşılabilirlik kavramının ne içerdiğini anlamamıza katkıda bulunacaktır; böylece de, gerçekliğin anlaşılabilir hale getirilmesinin ne anlama geldiğini daha iyi anlamış olacağız. Bunun temizlikçi felsefe anlayışından nasıl farklı olduğuna işaret etmek, benim amaçlarım açısından özel bir önem taşımaktadır. Özelde, bilim felsefesi, (veya sözkonusu edilen herhangi bir araştırma dalının felsefesi) konu edindiği problemler göz önünde bulundurulacak olursa, burada bilimin üzerinde parazit değil, özerk bir alan olarak sunulmaktadır. Bilim felsefesinin itici gücü, bilimin içinden değil, felsefenin içinden gelmektedir. Amacı da sadece negatif, yani daha ileri düzeyde bilimsel bilgi edinmenin önündeki engelleri kaldırmak değil; pozitif, yani kavranabilirlik kavramının ne içerdiğiyle ilgili felsefi anlayış düzeyimizi yükseltmektir.

Bu iki kavrayış (conception) arasındaki fark bir kelime farkı olmanın çok ötesindedir.

İlk bakışta bu yaklaşımda, metafizik ve epistemolojiye yer bırakılmamış gibi gözükebilir. Çünkü, eğer kavranabilirlik kavramı (ve gerçeklik kavramım da buna eklemeliyim) farklı entellektüel disiplinler arasında olduğu gibi, sistemli bir şekilde belirsiz ise, bir felsefi uğraş olarak nosyonların açıklanması, sözü edilen bir çok disiplinin felsefelerini de parçalara ayırmaz mı?. Bir özel alan olarak epistemoloji ile uğraşma fikri, bunca farklı kavranabilirlik nosyonunun tek bir ölçüt kümesine indirgenebileceği gibi bir yanlış düşünceye dayanmıyor mu?

Böyle bir sonuca varmak, epistemolojiden kavranabilirlikle ilgili bir ölçütler kümesi ortaya koymasının umulmasına karşı yararlı bir uyarı sağlamasına rağmen, yanlıştır. Epistemolojinin görevi daha ziyade, eğer anlamanın herhangi bir ölçütü olabilir ise, bunun için yerine getirilmesi gereken şartları betimlemek olacaktır.

7. Epistemoloji ve Toplumun Anlaşılması

Burada böyle bir epistemolojik girişimin, sosyal hayatı anlamamızla ne tür bir ilişkisinin olduğunu gösteren hazırlayıcı bir delil sunmam yerinde olacak. Tekrar Burnet'in felsefenin temel sorusuyla ilgili förmülasyonunu ele alalım. İnsan zihninin gerçeklikle ilişki kurmasının insanın hayatında nasıl bir değişiklik meydana getireceğini soruyordu. Bu soruyu önce zahiren en açık bir biçimde tartışalım: Açıktır ki, insanlar nasıl davranacaklarına, onları çevreleyen dünyanın nasıl olduğuna ilişkin görüşlerine dayanarak karar verirler. Örneğin, sabahleyin erken kalkan bir trene yetişmek zorunda olan birisi

çalar saatini trenin hareket saatiyle ilgili bilgisine göre ayarlayacaktır. Saçma olduğu gerekçesiyle bu örneğe itiraz eğiliminde olan herhangi birisine, çalar saat, tarifeye göre çalışan trenler veya tren saatleriyle ilgili bir iddianın doğruluğunu belirlemenin yöntemleri ve buna benzer olguların insan hayatında meydana getirdiği farkı açıklamasını söyleyiniz. Burada felsefeyi ilgilendiren soru şudur: Bu gibi olguların 'bilgisine sahip olmak' neyi içerir ve bu tür bilgiye uygun olarak üzerinde karar verilen davranışın genel niteliği nedir?

Bu sorunun niteliği, dünyayı gerçekte olduğu gibi bilmenin insan hayatındaki önemi ile ilgili diğer bir soruyla karşılaştırıldığında, muhtemelen, daha belirgin hale gelecektir. Ahlak sorununu ben de İbsen'in *Yaban Ördeği (The Wild Ditck)* ve *Ruhlar (Ghosts)* oyunlarında ele aldığı biçimde düşünüyorum: Bir insanın kendi durumu ve çevresindekilerle ilişkileri konusunda net bir anlayışa sahip olması, onun yaşamında nereye kadar önemlidir? *Ruhlar'da* bu problem, soruyla ilgili gerçeği ihmal edişi yüzünden hayatı mahvolan bir kişinin durumu özelinde gözler önüne serilir. *Yaban Ördeği* ise ters yönden başlar: Burada, bildiği herşeyin kendisiyle olan ilişkisini tamamen yanlış anlayarak kurduğu dünyasında, çok memnun ve mutlu olarak yaşayan birisi vardır; bu kişi hakikatin hatırına hayal kırıklığına uğratılmak ve sahip olduğu mutluluk elinden alınmalı mıdır? Burada dikkat etmek gerekir ki, bu iki durumu anlamamız, birisinin kendi hayatım yaşadığı durumun zahiri öneminin anlaşılmasını bilmemize bağlıdır. *Yaban Ördeği'nde* sorun bunun önemli olup olmadığı değil, mutlu olmaktan *daha* önemli olup olmadığıdır.

Bilgibilimcinin bu gibi durumlara ilgisinin gerekçesi, ona sahip olmanın zorluğunun ne olduğunu göstererek, niçin böyle bir anlamanın kişinin hayatında bu kadar öneme sahip

olduğuna ışık tutmak olacaktır. Kantçı bir ifade kullanacak olursak, epistemolojist şu soruyla ilgilenecektir: Böyle bir anlama (yahut aslında herhangi bir anlama) nasıl mümkündür? Bu soruya cevap vermek, insan topluluklarını karakterize eden etkinlikler içinden anlam kavramının merkezi rolünü göstermek demektir. Bu şekilde gerçekliğin anlaşılmasını neyin meydana getirdiği tartışması, böyle bir anlayışa sahip olmanın insanın hayatında meydana getireceği farkın tartışmasına dönüşecektir; ve bu da yine bir insan toplumunun genel niteliği ile ilgili bir değerlendirmeyi; yani, insan toplumu kavramının bir çözümlemesini içermektedir.

Bir insanın gerçeklikle ilgili fikirleri, onun hemcinsleriyle olan sosyal ilişkilerine nüfuz etmiştir. 'Nüfuz etmek' kelimesi belki yeterli bile değil; sosyal ilişkiler, gerçeklikle ilgili fikirlerin birer ifadesidirler. Mesela, az önce İbsen'in tasvir ettiği durumlarda kişinin çevresindeki insanların onun hakkında düşünceleri, onların geçmişte yaptıkları ve gelecekte muhtemelen yapacakları vs. *Ruhlar'da,* çevresindekilerle biyolojik olarak nasıl ilişkili olduğu ile ilgili düşünceleri olmaksızın bu insanlara karşı tavırlarının niteliğini belirlemesi imkansız olacaktır. Keza, bir keşişin dostu keşişlerle ve manastır dışındaki insanlarla belirli karakteristik sosyal ilişkileri vardır, ancak, keşişin hayatının akışı çerçevesindeki dinsel fikirler dikkate alınmadığı sürece bu ilişkilerin açıklanmasının yüzeysellikten öteye gitmesi mümkün olamayacaktır.

Bu noktada salık verdiğim yaklaşım biçiminin, sosyolojide ve daha genelde tüm sosyal çalışmalarda yaygın kabul gören anlayışla nasıl çeliştiği biraz daha açıklığa kavuşacaktır. Örneğin, bu düşünce Emile Durkheim'ın görüşleriyle çelişmektedir:

> Sosyal hayatın içinde yeralan insanların sahip oldukları nosyonlarıyla değil, bilinçle elde edilemeyecek kadar derinlerdeki nedenlerle açıklanması gerektiği fikrini son derece verimli buluyorum ve ayrıca esas itibariyle bu nedenlerin, yardımlaşan bireylerin nasıl gruplandıklarına bakılarak aranabileceğini düşünüyorum. Öyle görünüyor ki, ancak bu yolla tarih bir bilim olabilir ve sosyoloji varolabilir. (Bkz. Durkheim'ın A. Labriola değerlendirmesi: "Essais sur la conception materialiste de l'histoire' in Revue Philosophique", December, 1897).

Önerdiğim bu yaklaşım, sosyolojinin görevini, sosyal hayatın incelenirken 'topluluk yaşamının bir sonucu olarak bireylerin birbirleri üzerinde oluşturdukları etkilerin araştırılmasında onların kültürel amaçlarının göz ardı edilmesi' olarak gören von Wiese'nin anlayışıyla da çelişmektedir. (Bkz. 2: s. 8).

Tabii ki, buradaki can alıcı soru, Durkheim'in 'yardımlaşan bireylerin nasıl gruplandıkları' görüşüne bu gibi bireylerin 'nosyonlarından ayrı bir şekilde nasıl anlam verilebileceği veya bireylerin birbirleri üzerinde oluşturdukları etkilerin (von Wiese'ın anlayışında) bu bireylerin 'kültürel amaçlar'ından soyutlanarak ele alınmasının nereye kadar anlamlı olacağıdır. Tartışmanın ileriki aşamalarında bu temel soruları daha açık bir şekilde tartışmaya çalışacağım. Şu anda, gerçekte bu gibi felsefe ile çelişen, insanın gerçekliğe ilişkin bilgisinin niteliği ve böyle bir bilginin insan hayatında yapacağı değişiklik olasılığını konu edinen görüşlere bir göz atmak istiyorum.

8. Kurallar: Wittgenstein'ın Çözümlemesi

Şimdi, insanın gerçekliği anlamasını, insanlar arası sosyal ilişkilerin ve insan toplumunun doğasının ışığında ele alan

epistemolojik tartışma biçimine daha detaylı bir çerçeve çizmeliyim. Bunun için Wittgenstein'in *Felsefi Araştırmalar'daki bir kuralı izleme* (following a rule) kavramıyla ilgili tartışmasından neşet eden epistemolojik sorun çerçevesinde bazı değerlendirmeler yapacağım.

Burnet, zihnin gerçeklikle 'ilişki kurmasından' bahsetmektedir. Zahiren böyle apaçık bir ilişki kurma durumunu ve bunun neyi içerdiğini ele alalım. Varsayalım ki, Everest'e ilk kez ne zaman tırmanıldığını merak ediyorum ve kendi kendime 'Everest Tepesi'ne ilk kez 1953 yılında tırmanıldı' diye düşünüyorum. Burada sormak istediğim, 'Everest Tepesi hakkında düşünüyorum' demekle ne anlatılmıştır? Düşüncem, hakkında düşündüğüm şeyle, burada Everest Dağı ile nasıl bir ilişki içindedir? Konuyu biraz daha netleştirelim. Böyle durumlarda zihni imajların işlevi ile ilgili karışıklıkları ortadan kaldırmak için, düşüncemi açık bir şekilde kelimelerle ifade ettiğimi kabul edeceğim. O zaman soru, 'Everet Tepesi' kelimelerini telaffuz etmemin, bu kelimelerle Himalayalar'ın belirli bir tepesini kastediyorum demeyi mümkün kılacak olan nedir şekline dönüşecektir. Anlamın doğası konusundaki soru ile zihnin gerçeklikle 'kurduğu ilişki'nin doğası ile ilgili soru arasındaki bağıntıyı ortaya koymak için konuyu bu kadar dolambaçlı yoldan dile getirdim. Sözkonusu kelimenin bir şeye *karşılık gelecek* şekilde kullanıldığı bir durumu örnek olarak seçmemin nedeni, bu tip anlam türüne özel mantıksal veya metafizik öncelik tanımamdan değil, böyle bir örnekte anlamın doğası ile ilgili soru ile gerçeklikle düşünce arasındaki ilişkiyle ilgili soru arasındaki bağlantının özellikle çok çarpıcı olmasıdır.

Verilecek ilk doğal cevap 'Everest Tepesi' kelimeleri bana tanımlandığı için bu kelimelerle ne yaptığımı ifade edebiliyo-

rum. Bunun yapılabilmesinin bir çok yolu var: Belki Everest Dağı bana bir harita üzerinde gösterilmiş ve en yüksek tepe olduğu söylenmiştir; yahut Himalayalar üzerinden bir uçakla geçmişimdir ve gerçek Everest bana gösterilmiştir. Daha fazla karışıklığı önlemek için mantığın teknik terminolojisini kullanıp *göstermeyle* tanım (ostensive defination) üzerinde yoğunlaşarak son bir tahmin yürütelim.

O zaman durum şudur. Everest bana gösterilmiş, isminin de 'Everest' olduğu söylenmiştir, geçmişteki bu eylemlerden dolayı şimdi 'Everest Tepesi' kelimeleriyle Himalayaların tepesini *ifade edebilmekteyim.* Buraya kadar her şey yerinde. Şimdi daha ileri düzeyde bir soru sormalıyız: Geçmişteki sözkonusu eylemler ile şimdi telaffuz ettiğim 'Everest Tepesi' kelimelerini telaffuz edişimin şu anda, sahip olduğu anlam arasındaki bağlantı nedir? Yani, genel olarak, bir tanım ile tanımlanan ifadenin sonradan kullanılışı arasındaki bağıntı nasıl sağlanır? Bir tanımı 'izlemek' ne demektir? Keza, bunun da görünüşte oldukça açık bir cevabı vardır: Tanım, anlamı ortaya koyar ve bir kelimeyi doğru anlamında kullanmak, onu tanımında ortaya konduğu şekliyle kullanmak demektir. Tabii ki bir anlamda bu cevap tamamiyle doğru ve itiraz edilemez niteliktedir, ama eksikliği sadece felsefi muammayı ortadan kaldıramamış olmasıdır. Kelimeyi tanımında açıklandığıyla *aynı biçimde* kullanmak ne anlama gelir? Önerilen bir kullanımın tanımda açıklandığıyla aynı mı, yoksa farklı mı olduğuna nasıl karar vereceğim?

Şimdi içine gireceğimiz tartışmada görülebileceği üzere bu aslı esası olmayan bir mevzu değildir? Mevcut, harici görüntüler hesaba katılmazsa/göstermeyle tanım, sadece Himalayalar üzerinde uçarken telaffuz edilen bir ses ve dikkati çeken bir hareketten oluşmaktadır. Fakat şöyle bir du-

rum düşünelim; o dikkat çeken hareketleriyle öğretmenim bana 'Everest'i değil de 'dağ' kelimesini tanımlıyor olamaz mı, diyelim, İngilizce öğrenme sürecinde bulunuyor olamaz mıyım? Aynı şekilde benim 'dağ' kelimesinin anlamını doğru kavrayışım, ancak onu tanımında açıklandığına uygun bir şekilde kullanmaya devam etmemle ortaya konabilecektir. Bu durumda 'dağ' kelimesinin doğru anlamda kullanılması ile 'Everest kelimesinin doğru anlamda kullanılması kesinlikle aynı değildir! Böylece 'aynı' kelimesi bize başka bir sistematik muğlaklık örneği sunmaktadır: Sorunun ortaya çıktığı bağlam bize söylenmediği sürece iki şeyin aynı sayılıp sayılmayacağım bilemeyiz. Bununla beraber ne kadar başka şekilde düşünmeye eğilimliysek de, 'aynı' kelimesinin değişmeyen mutlak bir anlamı yoktur.

> Fakat en azından *aynı,* aynı değil midir?
> Bir şeyin kendisiyle özdeşliğinde yanılmaz bir özdeşlik paradigmasına sahibiz gibi görünmektedir. Canım şöyle söylemek istiyor: 'Burada her halükârda herhangi bir yorum değişikliği olamaz. Eğer bir şeyi görüyorsan, özdeşliğini de görüyorsun' O zaman, iki şey bir şey oldukları zaman mı aynı şey oluyorlar? Ve bir şeyin bana gösterdiğini, iki şeyin durumuna nasıl uygulamak durumundayım?-(37: 1, 215).

'Aynı' kelimesinin belirli bir yorumunun, sorunun sorulduğu bağlama bağlı olduğunu söylemiştim. Bu konu belki biraz daha dikkatlice vurgulanmalıdır. Ancak belirli bir *kural* çerçevesinde 'aynı' kelimesine özel bir anlam verebiliriz. Kurala bağlı olmak anlamında bir durumda *'Everest* kasteden, başka bir durumda da Mont Blanc'ı kastederek 'dağ' kelimesini kullanan bir kişi, her iki durumda da onu aynı şekilde kullanıyor demektir, fakat 'Everest kelimesi ile Mont Blanc'ı kasteden kişi ile, aynı kelime ile 'Everest Dağı'nı kasteden bir kişinin

bu kelimeyi aynı şekilde kullandıkları söylenemez. O zaman, bir kelimenin anlam taşıması ne demektir? sorusu, bir kişinin bir kuralı izlemesi ne anlama gelir sorusuna götürmektedir.

Yine apaçık kabul edilen cevaplardan başlayalım. Bir kişi aynı durumlarda aynı şekilde davranıyorsa bir kuralı izliyor diyebiliriz. Fakat, bir kere daha söylemek gerekir ki, daha önce gördüğümüz gibi bu, sorunu pek fazla çözmüyor, çünkü 'aynı' kelimesi ancak bir kural çerçevesinde kesin bir anlam kazanıyor. "Kural" kelimesinin kullanımı ile "aynı" kelimesinin kullanımı içice geçmiştir. (Aynen "önerme" ile "doğru'nun kullanımında olduğu gibi)' (37:1, 225.) Dolayısıyla sorun şu şekli almaktadır: 'Aynı' kelimesine bir anlam nasıl verilebilir? veya: Hangi durumlarda birisi bir şey yaptığı zaman onun bir kuralı izlediğim söylemenin bir anlamı vardır?

'Everest kelimesinin bana az önce apaçık bir şekilde tanımlandığını düşününüz. Bu durumda benim başlangıçta bu kelimenin doğru kullanılabilmesi için 'bu kelimeyi ancak *bu* dağı kastederek kullanacağım' gibi bir sonuca vardığım düşünülebilir. Ve tabii ki, konuşup anladığımız dilin bağlamı içinde bu çok iyi anlaşılabilir. Fakat, tam da hepimizin konuşup anladığı dilin yerleşik yapısı olduğunu varsaydığı için bu, buradaki felsefi zorluğu hiç bir şekilde açıklığa kavuşturmuyor. Açıktır ki, incelediğimiz şeylerin tam olanaklılığını önvarsaymamıza izin verilmiyor. İlk bakışta, 'benim kararıma uygun davranmakla ne kastedildiğini anlatmak, 'göstermeyle yapılan tanıma uygun olarak davranma' ile ne kastedildiğini anlatmak kadar zordur. Zira, üzerinde durarak, önümdeki benden önce burada olan bu dağa işaret etsem ve yine üzerinde durarak 'bu dağ' kelimelerini telaffuz etsem bu durumda benim kararım gelecekte de *uygulanmalıdır,* ve burada sorgulanan şey de işte böyle bir uygulamanın tam olarak ne içerdiğidir. Bu yüz-

den hiçbir *formül* bu sorunu çözmeye yardımcı olmayacaktır; çünkü, daima formülün uygulanmasının açıklamasını yapmak zorunda kalacağımız bir noktaya gelmek durumundayız.

Yaptığı işlerde gerçekten bir kuralı uygulayan birisi ile uygulamayan arasındaki fark nedir? Buradaki zorluklardan biri, belirli bir karmaşıklığa ulaşınca bir kişinin yapabileceği bir dizi etkinliğin şu veya bu formülün alanı içinde anlaşılmasının mümkün olmasıdır. Ancak, bir kişinin eylemlerinin belirli bir formülün uygulanması olarak yorumlanabilmesi, o kişinin söz-konusu formülü uyguladığını garantilemez. Bu iki durum arasındaki fark nedir?

Bir tahta üzerine 13 5 7 yazan -A diye isimlendirdiğimiz- bir adam tasavvur ediniz. A, arkadaşı B'ye bu serinin nasıl devam edeceğini sorsun. Böyle bir durumda şüphelenmesi için özel bir nedeni bulunmayan herkes 9 11 13 15 diye cevap verecektir. Farzedelim ki A, bu devamlılığı reddederek bu serinin 1 3 5 7 1 3 5 7 9 11 13 15 şeklinde devam edeceğini söylemiş olsun. B'den bu noktadan sonra devam etmesini istesin. Bu durumda B'nin seçebileceği bir hayli seçeneği sözkonusudur. Yine, B'nin bir tercih yaptığını, fakat A'nın bu öneriyi tekrar redderek yerine kendi önerdiği başka bir devamlılığı ikame ettiğini, bunun bu şekilde bir müddet devam ettiğini varsayalım. B'nin, A'nın ürettiği bütün serilerde elde ettiği devamlılıklarda belirli formüller kullanıyor ise de, hiç bir şekilde *matematiksel* bir kuralı izlemediğini savunacağı ve bunu açık bir şekilde ispatlayacağı bir noktaya şüphesiz varılacaktır. Burada şu söylenebilir: A kesinlikle bir kural izlemekteydi ve onun izlediği kural, B'nin her aşamada önerdiği devamlılık alternatifinden başka bir seçenek önermektir. Ve bunun, kendi türünde mükemmel bir kural olmasına karşılık aritmetikle herhangi bir ilgisi yoktur.

Buradaki, özellikle daha bir çok kişinin oyuna girmesi ve A'nın hepsinin önerilerinin dışında bir devamlılık önerisi ikame etmesi durumunda, B'nin gayet kolay ispatlanabilecek bir olgu gibi gözüken nihai tepkisine neden olan tüm bu gelişmeler, bir kuralı izleme kavramının çok önemli bir özelliğini ortaya koymaktadırlar: Sadece kural-izleme (rule-following) kategorisine aday kişinin eylemleri değil, onun eylemlerine karşı *diğer insanların tepkileri* de hesaba katılmalıdır. Daha özelde, ilke olarak benim izlediğim bir kuralı başkasının tesbit etmesinin anlamlı olduğu tek durum, anlaşılır bir şekilde bir kuralı izlemediğimin söylenebildiği durumdur.

Buna biraz daha yakından bakalım. A tahtaya 1 3 5 7 yazdığı zaman B'nin (burada orta okul düzeyinde bir matematik bilgisine sahip olan herhangi birisini temsil ediyor) *doğal olarak* 9 11 13 15 vb. gibi devam ettiğinin hatırlanması önemlidir. Benim burada rakamlardan sonra 'vb. yazabilmem ve bütün okuyucularımın ne demek istediğimi anlayacaklarından emin olmamın kendisi bile, aynı noktayı bir başka şekilde ifade etmektedir. 'Bana öyle geliyor ki kural, ancak onları *doğal olarak* (as a matter of course) ifade ettiğim zaman tüm sonuçlarını önceden üretebilir. Benim için doğal olduğu zaman bu renge "mavi" diyorum (37: 1, 238.) Bu değerlendirmelerin sadece matematiksel kurallara değil, tüm kural izleyici durumlara uygulanabileceği unutulmamalıdır. Örneğin, 'Everest' ve 'dağ' kelimelerinin kullanımlarında olduğu gibi; belirli bir eğitim sonunda herkes diğerleri gibi bu kelimeleri doğal olarak aynı şekilde kullanmaya devam ediyor.

Belirli bir bağlamdaki 'aynı' ifadesini bizim için anlamlı kılan işte budur. Burada, doğal olarak başka türlü değil de, özellikle bir biçimde devam etmenin, davranışları kural-izleme olayına konu edilen bir kişinin özelliği olmayabilece-

ğini farketmek çok önemlidir. Bu kişinin davranışlarının söz konusu kategoriye dahil edilmesi, ancak doğal bir biçimde yapageldiklerinin ona farkettirilecek düzeyde başka bir kişi tarafından kavranması durumunda mümkündür.

> Bir çizgiyi bir kural olarak aşağıdaki gibi kullanan birisi tahayyül edin: Elinde bir çift pergel var ve pergellerden birinin sivri ucunu diğeri kuralı izleyen çizgi çiziyor. Kural çizgisi boyunca ilerlerken de, gözle görülür bir şekilde pergelin açısını değiştiriyor, devamlı bir surette ne yaptığını kural belirliyormuş gibi yaparak. Onu seyrederken pergelin ayaklarını açıp kaparken herhangi bir düzenlilik görmüyoruz. Bu şekilde onun çizgiyi izleme yolunu (nasıl bir kurala göre izlediğini ç.) öğrenmemiz mümkün değildir. Bu noktada birisi muhtemelen şöyle diyecektir: 'Başlangıç noktası ona gideceği yolu üstü kapalı bir şekilde gösteriyor gibi gibidir. Ancak bu bir kural değildir' (37: 1.237).

Niçin bu bir kural değildir? Çünkü bir kuralı izleme nosyonu ile *bir hata yapma* nosyonu mantıksal olarak birbirinden ayrıştırılamaz. Eğer. herhangi birisinin bir kuralı izlediğini söylemek mümkünse, o zaman onun yaptığı işi doğru yapıp yapmadığı sorulabilir demektir. Başka türlü o kişinin davranışının bir kural nosyonunun sarılabileceği sağlam dayanağı yoktur; bu durumda o kişinin yaptığı her şey, yapabileceği diğer her şey kadar iyi olduğu için onun davranışını o şekilde betimlemenin hiç bir anlamı yoktur, zira bir kural kavramının temel özelliği, yapılan şeyi *yorumlayabilmemiz* (değerlendirebilmemiz) için bize yardımcı olmasıdır.

Şimdi de bir hata yapmanın neyi gerektirdiğini düşünelim, (tabii ki bu bir şeyi doğru yapmanın neyi gerektirdiğini de içermektedir). Bir hata *yerleşmiş* olanı bir ihlaldir; aynı şekilde, böyle oluşunun bir ihlal olması *bilinebilir* olmalıdır. Yani eğer, diyelim bir kelimeyi kullanırken bir hata yapıyorsam, di-

ğer insanlar bunu bana gösterebilmelidirler. Eğer böyle olmuyorsa, hoşlandığım şeyi yapabilirim ve yaptıklarım üzerinde dışsal bir denetim olamaz, bu da hiçbir şeyin yerleşmemiş olduğu anlamına gelir. Bir standardın yerleşmesi, diğerlerinden tamamen soyutlanan herhangi bir bireye atfedilebilecek bir etkinlik değildir. Çünkü, birisinin eylemleri üzerinde dışsal bir denetimin yapılabilmesini mümkün kılan şey, onun diğer bireylerle olan bağlantılarıdır, bu da yerleşmiş bir standarttan ayrı düşünülemez.

Burada muhtemel bir yanlış anlaşılmayı önlemek için bir sınırlama yapılmalıdır. Tabii ki, hepimizin bildiği gibi, yerleşmiş dil ve kurumları olan bir toplum içinde bir bireyin *özel* (private) bir davranış kuralına bağlı olması mümkündür. Bununla beraber Wittgenstein'ın ısrarla üzerinde durduğu iki nokta vardır; ilk olarak, diğer insanlar için ilke düzeyinde bahsedilen sözkonusu kuralın kavranmasının ve doğru olarak izlendiğinde bunun değerlendirilebilmesinin mümkün olması gerekir, ikinci olarak, insan toplumunun sosyal olarak yerleşmiş kurallarıyla herhangi bir deneyimi olmamış olan bir kişinin tamamıyle kişisel bir davranış standardı geliştirebileceğini varsaymanın hiç bir anlamı yoktur. Felsefenin bu bölümünde kişi bir kuralı izlemenin *genel kavramı* ile ilgilenir; böyle olması, kişiye bu kavramın ne içerdiğini açıklarken, onun evvelce varsayıldığı bir durumu olmuş gibi kabul etme konusunda serbestlik tanımaz.

9. Wittgenstein ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar

Bir sosyal düzen elde etmek için kuralların gerekliliğinin, özellikle duyumların doğası ile ilgili felsefi sorunla önemli bağlantısı vardır. Çünkü o duyumlarımız hakkında konuş-

tuğumuz dilin toplumsal olarak kabul edilebilir ölçütlerle idare edilmesi gerektiğini ima eder; bir çok felsefecinin sandığı gibi sözkonusu ölçütler esas itibariyle belirli bir kişiye özgü olan şeylere dayanmazlar. Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'daki tartışması örtük bir şekilde bu özel problemle sınırlıdır. Fakat, P. F. Strawson'un işaret ettiği gibi, Wittgenstein'ın argümanları bir noktada, bir çok bireyin katıldığı ortak bir hayata dayanmayan her dil anlayışına karşı eşit olarak uygulanır. Stravvson gerçekte mükemmel bir şekilde kavrayabildiğimiz bir şeyi kavranamaz diye dışladığı gerekçesiyle Wittgenstein'in bu yaklaşımına itiraz eder. Mantıksal bir ihtimal olarak, daha önce bir insan toplumu içinde hiç bulunmamış ve sadece kendi kullanımı için bir dil icad eden bir çöl sakinini rahatlıkla tahayyül edebileceğimizi öne sürer. Aynı zamanda bu dili kullanan kişinin gözlemcisini (B) de tahayyül edebileceğimizi söyler. Bu gözlemci,

> dilin kelime ve cümleleri ile konuşanın eylem ve çevresi arasında bir korelasyon gözler Gözlemci B öznesinin dilini oluşturan kelimelerin anlamları (düzenli kullanımları) konusunda bir hipotez oluşturabilecek durumdadır. Zaman içinde onunla konuşabilmeyi de başarabilir: Sonra uygulamaların herbiri diğer uygulamalar üzerinde denetim gibi hizmet eder. Fakat bu bahtiyar sonuç elde edilmeden önce (dilin kullanımının paylaşılan bir 'yaşam biçimi' haline gelme sinden önce) dilin kelimelerinin herhangi bir anlam ve kullanımının olmadığını söyleyebilir miyiz? (32: s. 85.)

Stravvson'a göre, böyle bir şeyin söylenmesinin apaçık bir saçmalık olacağı görülmektedir. Onun ikna ediciliği, Wittgenstein'ın ilkelerine göre kavranamaz olduğu için tanımlanamaz olması gereken bir durumun tutarlı bir betimlemesini yapmayı başarmış gibi görünmesinde yatmaktadır. Fakat bu

sadece görüntüdür; gerçekte Strawson asıl sorunun ispatlanmış olduğunu varsaymaktadır. Onun betimlemesi, uygulanabilirliği burada tartışılan 'dil', 'kullanım', 'kelimeler', 'cümleler', 'anlam' ve tırnak içinde verilmesinin yararı olmayan diğerleri- gibi terimleri içerdiği için burada tartışılan soruna bir katkıda bulunmadan başlangıçta hükmü ortadan kaldırmaktadır. Gözlemci B'nin 'öznesinin dilindeki kelimelerin anlamları (düzenli kullanımları) konusunda hipotezler oluşturabileceğini' söylemek, ancak bir kişinin öznesinin ne yaptığından dil, kullanım, anlam vs. kavramlarım kullanarak bahsedebileceğinin belirgin olması durumunda anlamlıdır. Çünkü biz buradaki özneyi, insan toplumu içinde farklı bağlamda başka birileri tarafından yerine getirilen bu gibi terimlerle betimlemenin daha meşru olacağından dolayı, belirli hareketleri yapar ve belirli sesleri çıkarırken gözleyebiliriz. Bu, onun etkinliklerinin ancak bu şekilde meşru olarak betimlenebilir olduğu anlamına gelir. B'nin öznesinin uygulamaları ile kendisininkiler arasında bir bağıntı bulması, Strawson'un öne sürdüğü iddiayı doğrulamaz; çünkü Wittgenstein'ın iddiasının esası şudur: Dil ve anlam gibi kategorilerin uygulanmasını meşru kılan, kendileri üzerinde düşünülen bu pratikler değil, onların içinde yerine getirildiği sosyal *bağlamdır*. Strawson ise, bu iddiaların tersini ispatlayacak hiçbir şey söylememektedir.

Bu, Norman Malcolm tarafından gayet iyi bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Onun söylediği gibi, Strawson'nun 'dil-kullanıcısı', bir ineğin her ortaya çıkışında bir ses çıkarabilir; fakat burada sorma ihtiyacı duyduğumuz şey, sözkonusu sesi neyin bir *kelime* yaptığı ve onu neyin bir *ineğe* karşılık gelen bir kelime yaptığıdır. Bir papağan da aynı şekilde hareket edebilir ve biz onun (anlayarak) konuştuğunu söyleyemeyiz. 'Strawson'un düşüncesinde bu konuda bir zorluk yoktur; insan sadece bir duyumu kastederek işaret yapar' (veya, bu örnekte,

bir ineği kastederek sadece ses çıkarır). (16: s. 554). Fakat bu hemen, geçen bölümde tartışılan tüm zorlukları tekrar gündeme getirir; yani, bir sesin başta verilen bir tanımlaması ile onu izleyen kullanımı arasındaki bağıntının doğası nedir.

A. J. Ayer de Wittgenstein'ın görüşlerine karşı benzer itirazlar ileri sürer. Strawson gibi o da, anlamlarını bir sosyal bağlamdan çıkarsadığı varsayımsal 'sosyalleşmemiş' Crusoe'sinin etkinliklerini betimleme eğilimindedir. Mesela aşağıdaki pasajı ele alalım:

> O (yani 'Crusoe') geçmişte uçtuğunu gördüğü bir kuşun daha önce isimlendirdiği bir kuşla aynı türde olduğunu düşünebilir, ancak sözkonusu kuşu daha yakından gözlemlediğinde ona değişik bir isim vermek için yeterli bir farklılık taşıyorsa, ona farklı bir isim verecektir. (4).

Kuşkusuz bu, böyle bir bağlamda 'isimlendirme'den bahsetmenin bir anlam ifade ettiğini önvarsaymaktadır; ve *aynılık* (sameness) nosyonundan bahsettiğimde sözkonusu olan anlamla ilgili tüm zorluklar özellikle 'ona değişik bir isim vermek için yeterli bir farklılık taşıyorsa' ibaresiyle kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü, 'yeterli fark' kesinlikle kişinin gözlemlediği nesnede bulunan mutlak bir şey değildir; anlamım, ancak birisi tarafından izlenen belirli bir kuraldan elde etmektedir. Fakat Ayer'in iddiasının özünde bunun her türlü kuraldan bağımsız olarak bir anlama sahip olması gerekir, çünkü o bunu herhangi bir sosyal bağlamdan bağımsız bir kuralın mümkün olabileceğine bir temel olarak kullanmaya çalışmaktadır.

Ayer ayrıca 'bazı insanların bir sembolü kullanmada ilk olmaları gerektiğini' iddia etmektedir. Bununla, sosyal olarak yerleşmiş kuralların bu kullanımda önceden açık bir şekilde varsayılamayacağını ve tabii ki eğer böyle ise, genel anlamda

yerleşmiş kural ve sembollerin kullanımının mantıksal olarak zorunlu bir öngerekliliği olamayacağını ima etmeyi ummaktadır. İddia çekici, fakat aynı zamanda da yanıltıcıdır. Nedenine gelince, bu durumda dilin olmadığı bir hal ile dilin olduğu bir hal arasında bir geçişin varolduğunun ve doğal olarak bunu da bazı bireylerin dili kullanmada ilk olmuş olmaları gerektiğinin kabul edilmesi gerekir. Hakikaten bu, halat çekme oyununda bazı bireylerin ilk önce yeralmaları gerektiği iddiası kadar, hatta ondan daha da saçmadır. Rush Rhees'in Ayer'e verdiği cevabında çok güzel bir şekilde gösterdiği gibi, dilin bazı insanlar tarafından *icad edildiği* varsayımı tamamen anlamsızdır (28: s. 85-87). İlk insanlar arasında aşamalı olarak gelişen, ancak yine de dil icadı olarak değerlendirilmeyecek uygulamalar tahayyül edebiliriz. Bu uygulamalar belirli bir karmaşıklık derecesine ulaşınca da -tam olarak *hangi* dereceye kadar sorusu bir yanlış anlama olacaktır- bu insanların bir dile sahip oldukları söylenebilir. Hegel'in nicelikteki bir değişimin nitelikte bir farka yolaçan ilkesine benzeyen bir uygulamayı gerektiren bu konuyu daha sonraki aşamalarda tartışacağım. Ayer'in özel bir önem vererek sadece burada göndermede bulunduğum yazısında değil, daha sonraki kitabı olan *Bilgi Problemi (The Problem of Knowledge)*'nde de kullandığı Wittgenstein'ın görüşüne karşı bir karşıt-argüman vardır. Wittgenstein'in en önemli argümanlarından birisi şudur:

> Sadece hayalimizde varolan bir masa (bir sözlüğe benzeyen şey) tahayyül edelim. Bir sözlük, bir X kelimesinin bir Y kelimesine çevirisini ispatlamak için kullanılabilir. Fakat sadece muhayyilede bulunan böyle bir masanın karıştırılmasını da bir ispatlama olarak niteleyebilir miyiz? -'Pekala evet, o zaman öznel bir doğrulama olur.' -'Fakat doğrulama bağımsız bir şeye başvurmayı içerir.' Yalnız bir

> hafızadan diğerine başvurabilirim. Örneğin, hatırladığım tren hareket zamanının doğru olduğunu bilmiyorsam, onu kontrol etmek için bir zaman çizelgesine nasıl bakılacağı konusunda zihnimi yardıma çağırabilirim. Buradaki aynı şey değil mi?' -'Hayır; Çünkü bu süreç fiilen doğru olan bir hafıza üretmeye başlamaktadır. Eğer zaman çizelgesinin zihinsel imajının kendisi doğruluk açısından sınanamayacaksa, birinci hafızanın doğruluğunu nasıl teyit edebilecektir? (Aynen söylenenin doğru olduğuna kendisini-ikna etmek için sabah gazetelerinden bir çoğunu satın alan kişinin durumu gibi).
> Ancak tahayyül edilen bir deneyin sonucunda oluşan fikrin gerçek bir deneyin sonucu olduğu kadar, muhayyiledeki bir çizelgeye başvurmak da gerçek bir çizelgeye başvurmaktır. (37:1, 265).

Ayer'in karşıt-iddiası da şöyledir: *Ne kadar kamusal olarak yerleşmiş olursa olsun her dil kullanımı aynı zorlukla karşı karşıyadır; çünkü,* devam ediyor, *birisinin belirli bir durumda bir kelimeyi kullanması, diğer dil kullanıcılarıtarafından onaylansa bile, hâlâ o kişi, kendi söyledikleriyle diğerlerinin söyledikleri ni özdeşleştirmek zorundadır.* 'Kuşkusuz hatalar sık sık ortaya çıkabilir; fakat eğer birisi daha ileri düzeyde bir karşılaştırmaya gerek duymaksızın, hiç bir özdeşlik kabul etmiyorsa kesinlikle hiç bir şeyin farkını ayıramayacaktır. Dolayısıyla da betimsel dil kullanımı mümkün olmayacaktır. (3: Bölüm 2, Kısım V.) Strawson da Wittgenstein'in böyle bir itiraza açık olduğunu göstererek şöyle sormaktadır.

> 'Gerçekten, hiç dilimiz içinde yeralan çok *basit* kelimelerin kullanımlarını yanlış hatırladığımız ve başkalarının kullanımlarına dikkat ederek kendimizinkini düzelttiğimiz sözkonusu değil midir?' (32: s. 85.)

Fakat bu itiraz yanlış kavrayışın bir sonucudur: Wittgenstein bütün özdeşleştirme edimlerinin, güvenli yargı-

larımıza dayandıramayacağımız için daha ileri bir denetime ihtiyaç olduğunu söylememiştir. Açık bir şekilde bu, gerçekten Wittgenstein'in niyetinden çok uzakta olan ve tam bir Pyrrhoncu şüphecilik sistemi oluşturmayı amaçlamayan herhangi bir kişinin tahayyül etmesinin oldukça zor olduğu, sonu olmayan bir kısır döngüye neden olacaktır. Wittgenstein şu konuda çok ısrarlıdır: 'Doğrulamalar bir yerlerde bir sona gelmek zorundadırlar'; bu onun, genel anlamda kuralların 'doğal olarak' izlendiği biçimindeki yaklaşımında olduğu gibi, en karakteristik öğretilerinin temel taşıdır. Ayer ve Strawson Wittgenstein'in bir bireyin yargılarının bağımsız ölçütlerle (sözkonusu bireyin iradesinden bağımsız olarak oluşturulan ölçütlerdir bunlar) karşılaştırılıp doğruluğunun kontrol edilmesinin *mümkün olması* gerektiği konusundaki ısrarını yanlış anlamışlardır. Sadece bazı özel durumlarda böyle bir denetimin fiilen yapılması gerekli hale gelir. Fakat gerekli olduğu durumda bunun yapılması, yapılmasına gerek olmadığı durumlarla ilgili söylenebileceklerden daha farklı sonuçlar verir. Tek kişinin yalnız başına kullanımıyla bir dil ortaya çıkmaz; dil ancak dilin kullanıldığı genel bir bağlam içinde kavranabilir; ve bu bağlamın en önemli bölümlerinden biri, ortaya çıkınca yanlışları düzeltme ve bir hata şüphesi doğduğunda onu karşılaştırma prosedürüdür.

İKİNCİ BÖLÜM:
ANLAMLI DAVRANIŞIN DOĞASI

1. Felsefe ve Sosyoloji

Bir önceki bölümün yedinci kısmında, insanın gerçekliği kavrayışının doğasının incelenmesi anlamına gelen felsefeden, genel olarak, toplumda insanlar arasındaki ilişkilerin doğasını nasıl aydınlatmasının beklenebileceğini göstermeye çalışmıştım. 8 ve 9. kısımlardaki Wittgenstein tartışması da bu sonucu teyid etmektedir. Çünkü, insan zekasının felsefi açıklaması ve bununla ilişkili diğer nosyonlar, sözkonusu nosyonların toplum içinde yeralan insanlar arasındaki ilişkiler bağlamına yerleştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Son yıllarda bu olgu üzerinde duran ve sonuçlarının daha derinlemesine irdelemelere dayandığı söylenebilecek felsefedeki gerçek bir devrimi Wittgenstein'ın çalışmasında bulmaktayız. **'Veri olarak kabul edilebilecek şey -denebilir ki- yaşam biçimleridir.'**(37: II, XI, s. 226e.)

Epistemoloji ile felsefenin çevresel branşları arasındaki ilişkinin, birincisinin, anlamadan bahsetmeyi mümkün kılan genel şartlarla ilgilenirken, ikincilerin ise anlamanın, bağla-

mın belirli türlerinde aldığı özel biçimleriyle ilgilenmeleri olduğunu daha önce söylemiştim. Wittgenstein'ın açıklaması bunun yeniden ifade edilmesine imkan sağlamaktadır: Bilim felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi vs. 'bilim', 'sanat' vb. olarak isimlendirilen yaşam biçimlerinin özel yapılarını aydınlatma işini üstlenirken, epistemoloji böyle bir yaşam biçimi nosyonunun ne içerdiğini açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır. Wittgenstein'ın bir kuralı izleme kavramım çözümlemesi ve kişilerarası anlaşmanın özel türüyle ilgili değerlendirmesi, sözkonusu epistemolojik açıklamaya önemli bir katkıdır.

Bu sonucun, bizim özellikle genel sosyolojinin teorik bölümü ve sosyal psikolojinin temelleri başta olmak üzere, sosyal araştırmalar hakkındaki anlayışımızla ilgili önemli sonuçları vardır. Bilindiği üzere, diğer sosyal çalışmalar karşısında sosyolojinin oynaması gereken rol konusunda bazı tartışmalar sözkonusudur. Kimileri, ekonomi bilimi, siyasal teori gibi özel sosyal çalışmaların sonuçlarını sentezleyerek genel anlamda bir toplum teorisinde birleştirdiği için sosyolojinin *en iyi* (par excel-lence) sosyal bilim olduğunu düşünmektedirler. Buna karşılık kimileri de sosyolojiyi, aynen diğerleri gibi, kendi ilgi alanına hapsedilmiş, aynı düzeyde bir sosyal bilim olarak kabul etmektedirler. Bununla beraber kişi, bu görüşlerden hangisini benimserse benimsesin, sonunda genel olarak sosyal görüngünün doğası ile ilgili bir tartışmayı sosyolojinin konuları arasına katmaktan kaçınamayacaktır. Bu olgu, toplumu incelemeye hasredilmiş birçok disiplin arasında özel bir yer tutmaktadır. Çünkü tüm bu disiplinler şu veya bu ölçüde sosyal görüngü ile ilgilenmekte ve dolayısıyla bir sosyal görüngü kavramına neyin dahil edildiğine ilişkin açık bir kavrayışı gerekli kılmaktadırlar. Hatta,

> Sosyoloji, kentleşme, ırk bağlantıları, sosyal tabakalaşma veya zihinsel yapılarla sosyal koşullar arasındaki ilişkilere (Wissenssozi-ologie) isnat edilen bütün araştırma öznelerinin birbirinden ayrıştırılması oldukça zordur ve bunlar bir bütün olarak toplumla ve toplumun doğası ile içice olan toplam görüngülerin özelliğine sahiptirler. (2: s. 119.)

Ancak, genel anlamda sosyal görüngülerin doğasını anlamanın, yani bir 'yaşam biçimi' kavramını aydınlığa kavuşturmanın, tam da epistemolojinin amacı olduğu gösterilmiştir. Bizzat kendisi daha sonraları bu konuyla ilgilenen Wittgenstein'ın argümanları anlamlıysa, bilgibilimcinin hareket noktasının toplumbilimcinkinden bir hayli farklı olduğu doğrudur. Yani, sosyoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiler genel olarak olması düşünüldüğünden daha farklı, ama birbirine çok daha yakın olmalıdır. Kanaatimce genel kabul gören görüş şöyledir: Her entellektüel disiplin şu veya bu zamanda, sık sık temel teorilerde bir devrimin habercisi olan ve bilimsel araştırmanın ilerlediği yoldaki geçici engeller niteliğindeki felsefi zorlukların içine düşebilir. Buna, Einstein'ın karşılaşmış, olduğu ve *Göreceliğin Özel Teorisinin (Special Theory of Relativity)* oluşturulmasını müjdeleyen eşzamanlılık anlayışındaki zorluklar örnek gösterilebilir. Bu zorluklar normal bilimsel araştırmanın gelişme sürecinde çözülen teknik kuramsal problemlerde oldukça farklıydı ve felsefi şaşkınlıkla ilişkilendirilebilecek bir dizi özellik taşımaktaydı. Şimdi, daha ileri düzeydeki araştırmaların üstüne bina edileceği, oturmuş teorik bir temeli olmayan, yeni gelişen disiplinlerin felsefi şaşkınlıktan kurtulma eğiliminde oldukları ve bunun yaşanılması, fakat mümkün olan en kısa zamanda silkinilmesi gereken bir aşama olduğu sık sık öne sürülmektedir. Benim görüşüme göre, sosyoloji için bunu söylemek yanlış olacaktır; çünkü ortaya çıkan felsefi problemler, sosyolojinin bağımsız

bilimsel çizgisinde ilerleyebilmesinden önce halledilmesi gereken yorucu yabancı unsurlar değildirler. Tam tersine, sosyolojinin merkezi problemi olan genel anlamda sosyal görüngülerin doğasına ilişkin açıklamalarda bulunmanın bizzat kendisi, felsefeyle içice geçmiş durumdadır. Belki ifade edilmesi çok hoş değil ama gerçekte sosyolojinin bu bölümü, piç epistemolojidir. 'Piç' kelimesini bilerek kullandım, çünkü problemleri büyük oranda yanlış inşa edilmiş ve bu yüzden de bir bilimsel problem türü olarak yanlış ele alınmışlardır.

Sosyal psikoloji ders kitaplarındaki dile genel yaklaşım tarzı da, bunun neden olabileceği yetersizlikleri göstermektedir. Kişi onunla, insanların toplum içinde birbirleriyle olan etkileşimlerinin niteliğiyle ilgili merkezi soruyla yüzyüze geldiği için, dilin ne olduğu problemi sosyoloji için hayati önem taşımaktadır. Hâlâ önemli sorular hiç dokunulmadan geçilmektedir. Birisi değişik toplumların dillerinde benzer kavramların farklılaşmasının, sözkonusu toplumlarda hayatın idamesini sağlayan ayırdedici temel ilgilerin farklılığına tekabül ettiğini gösteren bazı göstergelerle beraber, farklılaşmanın meydana geliş biçimlerine örnekler bulabilir. Bütün bunlardan sonra eğer insanlar için bir dile sahip olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyabilmenin bir yolu gösterilebilirse tüm bunlar ilginç, hatta aydınlatıcı bile olabilir. Fakat böyle bir girişimle hiç karşılaşılmaz. Onu yerine, bir dile sahip olma nosyonu, anlam, kavranabilirlik vb. benzer nitelikteki nosyonlar veri kabul edilmektedirler. Verilen izlenim şudur: İlk olarak (bir anlam taşıyan kelimeleri, yanlış veya doğru olabilen cümleleriyle) bir dil vardır; ikinci olarak da, bu verilmiş kabul edilen dil insan ilişkilerine katılmakta, katıldığı ilişkiler tarafından değiştirilmeye başlanmaktadır. Burada bahsedilen anlamın, anlam kategorilerinin *mantıksal olarak*

insanlar arasındaki sosyal etkileşimlere bağlı olduğu gözden kaçırılmaktadır. Bazan sosyal psikologlar sahte bağlılık gösterirler. Örneğin bize, 'kavramlar, gruplar içinde bir arada yaşama üzerinde önemli bir işlev gören, birçok insan arasındaki etkileşimin ürünüdürler' (30: s 456) denmektedir. Fakat yazar bundan daha ileri giderek, *belirli* kavramların geçerli oldukları toplumun kendine özgü yaşam tarzını yansıtabilme biçimine işaret etmemektedir. Kavramların bizzat ortaya çıkışının grup yaşamına nasıl bağlı olduğu konusunda bir tartışma yoktur. 'Somutlaştıran genellemeler' (embodying generalizations) kavramından bahsettiklerinde bu sorunun gücünü anlamadıklarını göstermektedirler; çünkü kimse hangi kavramların bir genelleme nosyonu cinsinden olduğunu açıklayamaz. İnsanlar önce genellemeler yapıp, sonra onları kavramlarda somutlaştırmazlar; ancak sahip oldukları kavramlar yoluyla genelleme yapabilmektedirler.

2. Anlamlı Davranış

Wittgenstein'ın bir kuralı izlemenin ne olduğuna ilişkin açıklamasında, apaçık nedenlerden ötürü, dilin doğasının aydınlatılması göz önünde tutulmaktadır. Şimdi bu yaklaşımın, konuşmanın ötesindeki insan etkileşim biçimlerini nasıl aydınlatabileceğini göstermeliyim. Doğal olarak bahsedilen etkinlik biçimleri benzer kategorilere uygulanabilir niteliktedirler; yani biz makul bir şekilde bu etkinliklerin bir *anlam* taşıdıklarını, bir *sembolik* özelliğe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Max Weber'in kelimeleriyle ifade edecek olursak, insan davranışıyla 'eğer ve ancak fail veya failleri ona bir özel *anlam* (Sinn) yakıştırdığında' (33: Birinci Bölüm) ilgilenmekteyiz. Şimdi de bu anlamlı davranış düşüncesinin ne

içerdiğini tartışmak istiyorum. Weber, sözünü ettiği 'anlam'ın 'özel olarak tasarlanan' birşey olduğunu ve anlamlı davranış nosyonunun, *güdü* (motive) ve *neden* [reason] gibi nosyonlarla yakından ilişkili olduğunu söylemektedir.' "Güdü", fail ya da gözlemciye göre, sözü edilen davranışın anlamlı bir "neden"i (Grund) olarak gözüken durumların anlamlı bir kümeleşmesidir' (age.)

Bir neden için (for a reason) yerine getirilen etkinliklere bazı örnekler düşünelim: Belirli bir kişinin, diyelim bu vatandaş 'N' olsun, son Genel Seçimde bir İşçi Partisi hükümetinin iş barışını en iyi koruyabileceği düşüncesiyle bu partiye oy verdiğini söylediğini farzedelim. Bu ne tür bir açıklamadır? Burada en açık durum seçimden önce N'nin İşçi Partisine oy vermenin getiri ve götürülerini tartışmış ve açık bir şekilde şu sonuca varmış olmasıdır: 'İş barışını korumanın en iyi yolu olduğu için İşçi Partisine oy vereceğim'. Bu, herhangi bir kişinin bir nedenden dolayı bir eylemi gerçekleştirmesine bir örnek durumdur. Bunu söylemek, bazı durumlarda N'nin izlediği apaçık akıl yürütme sürecinde bile, kişinin gösterdiği nedenin hakikaten onun davranışının gerçek nedeninin olup olmadığının tartışılabileceğini inkar etmek anlamına gelmez. Fakat çoğu kez şüphelenmeye gerek yoktur, eğer böyle olmazsa *bir eylemin nedeni* düşüncesi tamamen anlamını kaybetme tehlikesiyle karşılaşacaktır. (Bu nokta, Pareto'nun çalışmasını tartışmaya başladığımızda daha büyük önem taşıyacaktır.)

Bir örnek olarak aldığım durum çeşidi, Weber'in kavramıyla örtülmüş yegane durum değildir. Fakat bu örnek, daha genel öneme sahip olduğuna inandığım bir özelliği açık bir şekilde sergilemektedir. Bir gözlemcinin, buna da G diyelim, N'nin İşçi Partisine oy vermesiyle ilgili yukarıdaki açıklamayı sunduğunu düşünün; burada dikkat edilmelidir ki, G'nin

açıklamasının gücü, onun kullandığı kavramların sadece kendisini dinleyenler tarafından değil, bizzat N'nin *kendisi tarafından* da kavranması olgusuna dayanmaktadır. N'nin 'iş barışını koruma'nın ne olduğu ve bununla eğer İşçi Partisi kazanırsa iktidara geleceğini umduğu yönetim tarzı arasındaki bağıntı ile ilgili bazı düşüncelere sahip olması gerekir. (Şimdiki amacımız göz önünde bulundurulduğunda N'nin belirli bir durumla ilgili inançlarının doğru olup olmadığıyla ilgili soruyu tartışmak gerekli değildir.)

Anlamlı davranışla ilgili bütün durumlar bu kadar açık ve net değildir. Burada orta düzeyde bazı örnekler verildi. N oyunu kullanmadan önce, verdiği oyla ilgili olarak hiç bir neden ileri sürmemiş olabilir. Fakat bu, onun İşçi Partisine oy vermek için bir nedeninin olduğunu söyleme ve bu nedeni belirleme imkanını zorunlu olarak ortadan kaldırmaz. Ve bu durumda da, aynen örnekte olduğu gibi, böyle bir açıklamanın kabul edilebilirliği, açıklamanın içerdiği kavramları N'nin nasıl kavradığına bağlıdır. Eğer N iş barışı kavramını kavramıyorsa, onun yaptığı herhangi bir şeyi yapış nedeninin iş barışının korunması amacına yönelik olduğunu söylemek gayet anlamsız olacaktır.

Olayı benim örneğimden daha da ileriye taşıyan bir durumu *Günlük Hayatın Psikopatolojisi (The PsyChopathology of Everyday Life)*nde Freud tartışmaktadır. N bir mektubu postalamayı unutur, biraz düşünmesine rağmen, bunun 'sadece bir hata' olduğu ve başka herhangi bir nedeninin bulunmadığı konusunda ısrar eder. Freudcu bir gözlemci, kendisine aşikar olmasa bile, N'nin bilinçsiz olarak mektup postalamayı hayatında ona acı veren, bu yüzden de bastırmak istediği herhangi bir şeyle ilişkilendirmesinden kaynaklandığım öne sürerek, bu durumun 'bir nedeninin olması gerektiği' konusunda ısrar

edebilir. Weberci terimlerle söyleyecek olursak Freud, neden arayan gözlemciye (casual observer) hiçbir şey çağrıştırmayan eylemleri de, 'anlamlı biçimde yönlendirilmiş' (sinnhaft orientier) eylemler olarak tasnif etmektedir. Weber birbirinden güçlükle ayrılan durumlarla ilgili tartışmasında, bu gibi durumlara, sadece 'uzmana' açık anlam taşıyan eylemlerden bahsettiğinde gönderimde bulunuyor gözükmektedir. Bu şu demektir: Weber'in 'öznel olarak niyetlenen' (subjectively intended) bir şey olarak Sinn nitelemesine, örneğin Weber'in sosyologun diğer insanların davranışlarını anlamasının kendi içine yönelik deneyimiyle olan benzeşmesine dayandırması gerektiğini söylediğini savunuyor izlenimi veren Morris Ginsbergs'in yaklaşımından, (Bkz. 11: ss. 153 vd.) daha ihtiyatla yaklaşılmahdır. Weberle ilgili bu yanlış anlama vulgarize takipçi ve eleştirmenleri arasında oldukça yaygındır; daha sonra bu konu üzerinde ayrıntılı olarak duracağım. Ancak Weber'in öznel bakış açısının önemi özerindeki ısrarı, Ginsbergs'in itirazlarına açık kapı bırakmayacak bir şekilde de yorumlanabilir: Weber'in, hatta Freudcu tarzdaki açıklamaların bile, anlamlı olabilmeleri için, eğer kabul edilebilir olacaklarsa, gözlemcinin olduğu kadar, failin de tanışık olduğu kavramlar cinsinden olmaları gerekir. Eğer N, 'gücünün üstünde yükle yükleme'nin ne anlama geldiğini bilmiyorsa, N'nin X'e bir mektup postalamayı unutmasının (bir borç mektubu) N'nin X'e karşı ona gücünün üstünde bir yük yüklediğinden dolayı bilinçsiz bir gücenmesinin bir ifadesi olduğunu söylemek hiç bir anlam ifade etmeyecektir. Burada şunu da belirtmekte fayda var: Freudcular psikoterapide bu tür açıklamaları araştırırken, önerilen açıklamanın geçerliliği konusunda bizzat hastanın kendisini ikna etmeye çalışırlar; çünkü bu gerçekte 'doğru' açıklama olarak kabul edilmenin bir şartıdır.

Anlamlı davranış kategorisi, failin şimdiye kadar tartışılan anlamların hiç birinde 'neden' yahut 'güdü'ye sahip olmayan eylemlerini de içine alacak şekilde genişletilebilir. *Wirtschaft und Gesselschaft'ın* birinci bölümünde Weber, anlamlı eylemle 'tamamen tepkisel' (bloss reaktiv) eylemi karşılaştırır ve tamamen *geleneksel* davranışın da bu iki kategoriyi birbirinden ayıran sınır üzerinde yeraldığını söyler. Fakat, Talcott Parsons'un dediği gibi, Weber bu konuda söylediklerinde tutarlı değildir. Geleneksel davranışı bazan basit bir alışkanlık türü olarak görme eğiliminde iken, bazan da 'gelenekselliği sabit belirli özlerden oluşan, rasyonel ya da başka eleştiriden muaf bir sosyal davranış tipi' (24: 6. Bölüm) olarak görmektedir. Bir sabit hayat standardı ile ilgili iktisadi davranış da buna bir örnek olarak verilmektedir: Kişinin hayat standardını yükseltmek için emeğinin üretken kapasitesini artırmak yerine, daha az çalıştığında ortaya çıkan davranış. Parsons bu anlamdaki bir geleneğin sadece alışkanlıkla eşdeğer düşünülemeyeceğine, tersine bunun *normatif bit* nitelik taşıdığına işaret eder. Yani, gelenek alternatif eylemler arasında tercihi yönlendiren bir standart olarak görülmektedir. Böyle olunca açıkça *sinnhaft* kategorisi içine düşmektedir.

N'nin düşünmeksizin ve sonunda herhangi bir neden göstermeksizin ısrarlı bir şekilde İşçi Partisine oy verdiğini düşünelim. Daima İşçi Partisine oy veren babası ve arkadaşlarını sorgulamaksızın izliyor olsun. (Bu durum, N'nin İşçi Partisine oy veriş *nedeninin,* baba ve arkadaşlarının sürekli İşçi Partisine oy veriyor olması durumundan ayırdedilmelidir.) Burada N'nin herhangi bir nedenle hareket etmemesine rağmen, onun yaptığı şeyin belirli bir anlamı vardır. Yaptığı *sadece* bir kağıt parçası üzerine bir işaret koymak değildir; o *bir oy kullanmaktadır.* Burada sormak istediğim, onun eyle-

mine, bir oyundaki bir hareketten, yahut dini ritüelin bir parçası olmaktan farklı olarak *bu* anlamı verenin ne olduğudur. Daha genel olarak, bir anlam taşıyan eylemleri taşımayanlardan hangi ölçütlerle ayırmaktayız?

"R. Stammlers 'Ucbervvindung' der materialistischen Gesc-hichtsauffassung" başlıklı makalede Weber, iki 'sosyal olmayan' varlığın karşılaştığı ve tamamen fiziksel bir anlamda nesneleri 'mübadele ettikleri' varsayımsal bir durumu ele alır. (Bkz. 34.) Eğer bu olayın bir anlamı varsa, bunun sadece bir *iktisadi* mübadele eylemi olarak tasavvur edilebileceğini ileri sürer. İki adamın mevcut eylemlerinin gelecek davranışlarının bir düzenlemesini içinde taşıması, yahut yansıtması gerektiğini söyleyerek bunu geliştirir. Eylem, bir anlamda, semboliktir: Faili gerçekte diğer biçimlerde değil de, bir biçimde *yönlendirmesi* anlamında belirli başka eylemlerle birlikte varolmaktadır. Bu *yönlendirme* nosyonu, vaadinde durma yahut ekonomik mübadele gibi dolaysız bir sosyal anlamı olan eylemlerle ilgilendiğimizde oldukça uygun düşmektedir. Ancak daha 'özel' bir nitelikte bulunan anlamlı davranışa da uygulanır. Böylece Weber tarafından verilen örneklere bakılırsa, N'nin bir kitabın sayfaları arasına bir uzun kağıt parçası yerleştirmesi durumunda, eğer bunu tekrar okumaya nereden başlayacağını belirlemek düşüncesiyle yapıyorsa onun 'derslik (okuma işareti) kullandığı' söylenebilir. Bu gelecekte onu fiilen zorunlu olarak böyle kullanması gerektiği anlamına gelmez (bu bir örnek durumdur); burada söylenmek istenen şudur: N böyle davranmazsa unuttuğu, fikrini değiştirdiği veya kitaptan yorulduğu gibi bazı özel açıklamalar yapılacaktır.

Gelecekte yapacağım başka bir şeyin şimdi yaptığımla irtibatlı olduğu nosyonu, geçen bölümde tartıştığım, bir kelimenin tanımı ile tanımlanan kelimenin onu izleyen kullanımı

arasındaki irtibat ile şekil itibariyle özdeştir. Bunun anlamı şudur: Eğer mevcut eylemim *bir kuralı uygulamak* ise, ancak o zaman şimdi yaptığımla gelecekte yönlendirilebilirim. Geçen bölümdeki argümana göre, bu da ancak sözkonusu eylemin sosyal bir bağlamla bir ilişkisinin olmasıyla mümkündür: Bu durum, eğer herhangi bir anlam taşıyorlarsa, en özel edimler için bile doğru olmalıdır.

N'nin oyunu kullanışına geri dönelim: Bunun mümkün olabilirliği iki önvarsayıma dayanmaktadır. İlk olarak N, bir şekilde oluşturulmuş bir parlamento ve parlamentoyla bir şekilde ilişkisi olan bir hükümet gibi belirli özel sosyal kurumları olan bir toplumda yaşamalıdır. Eğer o, siyasal yapısı ataerkil olan bir toplumda yaşıyorsa, seçilmiş bir hükümeti olan bir ülkedeki bir seçmen ile görünüşte bir çok benzerliği olmasına rağmen, onun belirli bir hükümete 'oy verdiğinden' bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır. İkinci olarak, N'nin kendisinin sözkonusu kurumlarla belirli bir tanışıklığı olmalıdır. Onun eylemi, ülkenin siyasal yaşamına bir katılımı içermelidir, bu da onun şu anda yaptığı ile seçimden sonra iktidara gelecek olan yönetim arasındaki sembolik ilişkinin farkında olmasını gerektirir. Bu şartın gücü, siyasal hayatın bu şekilde yürütülmesine yabancı olan toplumlar, üzerine 'demokratik kurumların' yabancı yöneticiler tarafından uygulandığı durumlarla birlikte düşünüldüğünde daha açık hale gelmektedir. Böyle bir ülkenin yerleşikleri, kağıt parçalarını işaretlemek ve onları kutulara bırakmak güdüsüyle hareket ederek aldatılıyor olabilirler. Ancak kelimeler herhangi bir anlam taşıyacaklarsa, yaptıkları işin önemine ilişkin bir fikirleri olmadığı sürece onların 'oy kullandıkları' söylenemez. Bu, iktidardaki hükümetin gerçekten atılan 'oyların' bir sonucu olarak iktidara gelmesi durumunda bile doğrudur.

3. Etkinlikler ve Ahlakî Kurallar

Anlamlı davranış çözümlemesinin bir kural nosyonuna merkezi bir rol yüklemesi gerektiğini ileri sürdüm. Yani, bütün anlamlı davranışlar (dolayısıyla özellikle de tüm insan davranışları) *fiilen* kural-yönetimlidir. Bu şekilde konuşma biçimine, zorunlu bir ayırımı bulanıklaştırdığı gerekçesiyle itiraz edilebilir: *Bazı* etkinlik türleri kuralların yerine getirilmesinde katılımcı gerektirirken diğerleri ise böyle bir katılımcıyı gerektirmemektedirler. Örneğin, özgür düşünceli anarşist, kesinlikle keşişin yahut askerinkiyle aynı anlamda, kurallar tarafından belirlenen bir hayat yaşamaz; bu oldukça farklı yaşam tarzlarını bir temel kategori altında sınıflandırmak yanlış değil midir?

Bu itiraz, anlam verdiğimiz şekliyle bir kural nosyonunun kullanımında kesinlikle dikkatli olmamız gerektiğini göstermekle beraber, kabul ettiğim anlatım tarzının yanlış olduğunu veya aydınlatıcı olmadığını göstermez. Benim kuralları izlemekten sözederken, keşişin yaptıkları için olduğu kadar, anarşistin yaptıkları için de kuralları izlediğinden bahsetmenin doğru olduğunu kastettiğime dikkat edilmesi oldukça önem taşımaktadır. Bu iki tip insan arasındaki fark, birisinin kuralları izlemesine karşılık diğerinin izlememesi değildir; fark her ikisinin değişik *tür* kuralları izliyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Keşişin hayatı, eylem gerektiren durumlarda bireye mümkün olduğu kadar az tercih imkanı tanıyan, açıkça ve sıkı bir şekilde çizilmiş davranış kuralları tarafından belirlenir. Öte yandan anarşist, mümkün olduğu kadar açık normlardan sakınır ve eylem için tüm iddiaları 'kendi değerlerine göre' dikkate alıyor olmakla övünür. Yani onun tercihi, izlediği kural tarafından ondan önce belirlenmemek-

tedir. Fakat bu, onun davranışını betimlerken bir kural fikrini tamamen tasfiye edebileceğimiz anlamına gelmez. Bunu yapamayız, çünkü, eğer önemli bir laf kalabalığı yapmama izin verilirse, anarşistin yaşam biçimi de *bir yaşam biçimidir.* Örneğin, onun yaşamı, çılgın bir delinin anlamsız davranışlarından ayırt edilmelidir. Anarşistin, nasıl hareket ediyorsa öyle hareket etmek için nedenleri vardır; katı ve açık normlar tarafından yönetilmemeye *önem vermektedir.* Tercih özgürlüğünü elinde bulundurmasına rağmen düşünceler tarafından yönlendirildikleri ve ötekini değil de, bu yolu seçmesinin makul gerekçeleri olabileceği için, sözkonusu anarşistin yaptığı tercihler yine de önemlidirler. Anarşistin davranış tarzını betimlerken gerekli olan bu nosyonlar, bir kural nosyonunu gerektirmektedirler.

Burada bir analoji yardımcı olabilir. Birisi İngilizce yazmayı öğrenirken, çoğul bir özneden sonra tekil bir fiilin gelmesinin yanlış olduğu gibi, daha önceden hazırlanmış bir dizi kesin gramer kuralı öğrenmektedir. Bunlar kabaca manastır hayatını yönlendiren açık normlara karşılık gelmektedirler. Doğru gramer göz önüne alındığında, birisinin 'they were' veya 'they was' yazmak arasında bir tercihte bulunma hakkının olmadığı söylenebilir. Eğer birisi gramer kurallarına uygun olarak yazabiliyorsa, bu ifadelerden hangisini seçmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmaz. Fakat dil öğrenen kişi sadece bu tür şeyler öğrenmemektedir; yazarken ona yol gösterdiği halde, diğer şekillerde değil de, sadece bir şekilde yazması gerektiğini *dikte etmeyen,* üsluba ilişkin belirli kurallar da öğrenir. Böylece insanlar bireysel edebi üsluplara sahip olabilmelerine karşın sadece belirli sınırlar dahilinde, doğru veya yanlış gramerle yazabilirler. Yalnız buradan hareketle edebi üslubun kesinlikle hiç bir kurala tabi olmadığı sonucuna var-

mak apaçık bir hata olacaktır. Üslup öğrenilebilir, tartışılabilir bir şeydir ve gerçekte onu kavramamız için öğrenilebilir ve tartışılabilir olması gereklidir.

Bu iddiayı desteklemenin, muhtemelen, en iyi yolu, ona karşı çıkan ikna edici bir açıklamayı ele almak olacaktır. Böyle bir açıklama *Cambridge Journal' (Rationalism in Politics,* London, Methuen, 1962 de yeniden basıldı) da yayınlanan bir dizi makalesiyle Micheal Oakeshott tarafından sunulmaktadır. Oakeshott'ın bir çok iddiası burada sunulmuş olan insan davranışı yaklaşımıyla çakışmaktadır. Diğer bölümlerle ilgili bazı eleştirilere geçmeden önce bu bölümde neler söylediğini ele alarak başlayacağım.

Oakeshott'ın insan zekası ve rasyonelliğin doğasının, 'rasyonalist' yanlış kavranışı dediği şeye olan itirazı savunduğum yaklaşımla büyük oranda çakışmaktadır. (Bkz. 21.) Bu yanlış kavrayışa göre insan davranışının rasyonelliği, ona dışardan, yani kendi kanunlarına göre işleyen ve, prensipte, uygulanabilecekleri belirli etkinlik biçimlerinden tamamen bağımsız zihinsel işlevlerden kaynaklanmaktadır.

Onun karşı çıktığı bakış açısına güzel bir örnek (Oakeshott'un kendisinin tartışmadığı) Hume'un meşhur iddiasıdır: Akıl, ihtirasların kölesidir ve sadece onların kölesi olmalıdır, kesinlikle onlara hizmet ve itaatten başka herhangi bir iş yaptığı iddiasında bulunulamaz.' Bu görüşte insan davranışının amaçları onun duygularının doğal yapısı tarafından belirlenmektedir, bu amaçlar verilmiştir ve temel olarak aklın işi onları elde edecek uygun araçları belirlemektir. O zaman insan toplumlarında devam eden kendine özgü etkinlikler, galiba akıl ve ihtirasın bu karşılıklı etkileşiminden neşet etmektedirler. Bu manzara karşısında Oakeshott aşağıdaki iddiasında tamamen haklıdır: 'Bir aşçı, kafasında önce bir aşçı hayali olan

ve sonra bunu yapmaya çalışan bir adam değildir, o mutfak işlerinde maharet kazanmış birisidir ve hem projeleri, hem de başarıları bu beceriden kaynaklanmaktadır.' (21.) Bir şekilde sosyal etkinliğin biçimlerinden meydana gelen, genel olarak insan hayatında peşinde koşulan amaç ve kullanılan araçların varlığı bu formlara bağlıdır. Örneğin amacının Tanrı ile birleşmek olduğunu söyleyen bir mistik ancak, bu amaca ulaştıracak dini gelenek bağlamını şahsen bilen birisi tarafından anlaşılabilir; aynen amacının atomu bölmek olduğunu söyleyen bir bilim adamının ancak modern fiziğe aşina olan birisi tarafından anlaşılabilmesi gibi.

Bu, tamamen doğru olarak, Oakeshott'u, bir insan etkinliği biçiminin kesinlikle bir açık ahlaki kural kümesiyle özetlenemeyeceğini söylemeye götürmüştür. Etkinlik, ahlaki kuralları 'aşar.' Örneğin, pratikte uygulanması-gereken ahlaki kurallar ve bu kurallar kümesini betimlemeye uygulanacak daha net düzeydeki kurallar kümesini formüle edebiliriz, fakat kendimize üzerinde daha ileri gidebileceğimiz, Lewis Carroll'un mantıkçılar arasında meşhur olan *Tortoise Achitles'e Ne Söyledi (What the Tortoise Said to Achilles)* (5) yazısında bahsettiği kaygan zeminin dışında bir yol bulamayız.

Achilles ve Tortoise Z'nin mantıksal olarak A ve B'yi izlediği birbiriyle ilişkili A, B ve Z olmak üzere üç önermeyi tartışmaktadırlar. Tortoise Achilles'den, A ve B'yi doğru kabul etmiş, ancak 'eğer A ve B doğru ise Z de doğru olmalıdır' şeklindeki varsayımsal (C) önermesinin doğruluğunu henüz kabul etmemiş olmasını, bu şartlar altında kendisini mantıksal olarak Z'nin doğru olduğunu kabule zorlamasını ister. Achilles Tortoi-se'dan, C'yi kabul etmesini isteyerek işe başlar ki Tortoise da öyle yapar; sonra Achhilles not defterine şunları yazar:

"A
B
C (Eğer A ve B doğru ise, Z de doğru olmalıdır)
Z."

Sonra Tortoise şöyle der: Eğer A,,B ve C'yi kabul ederseniz Z'yi de kabul etmelisiniz.' Tortoise neden kabul etmek zorunda olduğunu sorunca Achilles cavaplar: 'Çünkü *mantıksal olarak* onlardan çıkar. Eğer A, B ve C doğru ise Z de doğru *olmalıdır* (D). Buna itiraz etmiyorsun değil mi?' Tortoise Achilles ile eğer D'yi yazarsa onu kabul etme konusunda anlaşır. O zaman da aşağıdaki diyalog gerçekleşir:

> A,B,C ve D'yi kabul etmekle tabii ki Z'yi de kabul edersiniz'
> 'Eder miyim?' der safça Tortoise. 'Bunu tamamen netleştirelim. A, B, C ve D'yi kabul ettiğim halde Z'yi kabul etmeyi reddedemez miyim?'
> 'O zaman mantık seni sıkıştıraracak ve kabul etmeye zorlayacaktır' diye muzafferane bir şekilde cevap verir Achilles. 'Mantık sana "kendine yardım edemezsin, A, B, C ve D'yi kabul ettin, o halde Z'yi de kabul etmelisin" diyecektir. Gördüğün gibi başka tercihin yok.'
> Mantığın bana söyleyebileceği ne varsa kaydetmeye değer' der
> Tortoise. 'Bu yüzden lütfen bunu defterinize yazınız, ona da, (E) Eğer A, B, O ve D doğru ise, Z de doğru olmalıdır, diyelim. Tabii ki Z'yi kabul etmek zorunda olmadığımı tasdik edene kadar devam etmeliyiz. Dolayısıyla oldukça gerekli bir aşama bu, görüyorsun değil mi?' 'Anlıyorum' der Achilles; ses tonunda alıngan bir hüzün vardır.

Hikaye, birkaç ay sonra aynı yere geri dönen ve orada hâlâ oturan çifti bulan anlatımla sona erer. Not defteri ise dolmak üzeredir.

Buradan elde edilebilecek sonuç, onu ifade etmek için yeterince sıkıcı olmuş olabilirim, bütün bunlardan sonra mantı-

ğın kalbi olan bir çıkarım yapmanın fiili süreci, mantıksal bir formülle ifade edilemeyecek bir şeydir; hatta bir öncül kümesinden bir sonuç çıkarmak için yeterli bir meşrulaştırma, gerçekte sonucun izlendiğini görmektir. Daha fazla meşrulaştırma üzerinde ısrar etmek, fazlaca ihtiyatlı olmak değil, çıkarımın ne olduğu konusunda bir yanlış anlayışı teşhir etmektir. Çıkarımda bulunmayı öğrenme, sadece önermeler arasındaki açık mantıksal ilişkiler konusunda da değildir, bir şeyleri yapmayı öğrenmektir. Oakeshott'un ileri sürdüğü şey bunun bir genellemesidir; Carroll sadece mantıksal çıkarımdan bahsederken, Oakeshott benzer bir açıklamayı genel olarak tüm insan etkinlikleri için yapmaktadır.

4. Kurallar ve Alışkanlıklar

Yukarıdakilerin tümü, Birinci Bölümde anlatılan duruma tam da uygun düşmektedir. Prensipler, hükümler, tanımlar ve formüllerin hepsi anlamlarını, uygulandıkları insani sosyal etkinlik bağlamından almaktadırlar. Ancak Oakeshott bir adım daha ileri gitmek istemektedir. Bunu, bir çok insan davranışının ne bir kural, ne de derin düşünce nosyonunu gerekli kılmayan *alışkanlık* veya *töre* nosyonuyla yeterli bir şekilde betimlenebileceğinin izleyeceğini düşünmektedir. Şimdi vermeye çalışacağım nedenlerden dolayı bunun hatalı olduğunu düşünüyorum. Babil Kulesi'nde Oakeshott, iki ahlak biçiminin arasını ayırmaktadır: 'bir sevgi ve davranış alışkanlığı' ve 'düşünerek bir ahlaki ölçütün uygulaması' (20). Bu 'alışkanlık sonucu olan' ahlakın, 'düşünce ürünü olan' ahlaktan soyutlanarak ortaya çıkabileceğini düşünüyor görünmektedir. Alışkanlık sonucu olan ahlakta, durumların 'ne kendimize bilinçli bir şekilde bir davranış kuralını uygulayarak, ne de

bir ahlaki idealin ifadesi olarak bilinen tavırla değil, belirli bir davranış alışkanlığına uygun hareket ederek' karşılanmakta olduğunu söylemektedir. Bu alışkanlıklar ahlaki kural ile değil, 'mutad olarak belirli bir biçimde davranan insanlarla beraber yaşayarak' öğrenilmektedirler. Oakeshott, kuralların yönettiği ile alışkanlık sonucu olan davranışı birbirinden ayıran çizginin, bir kuralın *bilinçli olarak* uygulanıp uygulanmamasına bağlı olduğunu düşündüğü izlenimini vermektedir.

Buna zıt olarak, bir kişinin eylemlerinin bir kuralın uygulaması olup olmadığının sınanmasının, sözkonusu kişinin onu *kesin ve açık olarak ifade edebilmesine* değil, o kişinin yaptığı ile bağlantılı olarak yapılan şeyin bir doğru ve yanlış yolunun birbirinden ayırdedilmesinin bir anlam ifade edip etmemesine bağlı olduğunu söylemek istiyorum. Bunun anlam ifade ettiği yerde, sözkonusu kişinin kesin ve açık olarak ifade etmese, belki edemese de, yaptıklarında bir ölçütü uyguluyor olduğunu söylemek de anlamlı olmalıdır.

Bir şeyin nasıl yapıldığını öğrenmek, başka birisinin yaptığını aynen kopya etmek değildir; bu şekilde başlıyor olabilir fakat hocanın öğrencisini takdiri, daha sonra öğrencinin kopya ettiği ile aynı olmayan işleri yapma yeteneğini geliştirecektir. Wittgenstein bu durumu çok güzel betimlemektedir. Bizden, birisine doğal rakam serilerinin öğretildiğini düşünmemizi ister. Muhtemelen öğrenci ilk önce, hocasının örnek olarak yazdıklarını kopya etmek zorundadır. Ondan sonra 'aynı' şeyi kendi kendine yapması istenecektir.

Burada halihazırda bir normal, bir de normal olmayan dinleyici tepkisi vardır.... Rakamları bağımsız olarak fakat, mesela bazan bir, bazan da başka bir rakamı tesadüfi olarak yazarak, doğru olmayan bir sıraya göre kopya ettiğini tahayyül edebiliriz. *Bu* noktada iletişim durur. Yahut sıralamada tekrar

'hatalar' yapar. -Bununla birinci durum arasındaki fark tabii ki frekans farkı olacaktır.- Veya bir *sistematik* hata yapacaktır, örneğin, her bir rakamı farklı şekilde veya 0.1.2.3.4.5.... serisini 1.0.3.2.5.4.... olarak taklit eder. Burada onun *yanlış* anladığını söylemeye itileceğiz. (37: 1, 143.)

Burada anlatılmak istenen şudur: Öğrencinin hocasının örneğine başka türlü değil de, bir şekilde tepki göstermesi *önem taşımaktadır.* O, sadece hocanın örneğini izleme alışkanlığı kazanmamakta, aynı zamanda o örneği izlemenin bazı yollarına izin verilirken, diğerlerine izin verilmediğini de kavramaktadır. Yani, o bir ölçütü uygulama yeteneği kazanmaktadır; sadece yaptığı şeyleri hocasının yaptığı yolla yapmayı değil, aynı zamanda *neyin aynı yol kabul edildiğini* de öğrenmek zorundadır.

Wittgenstein'ın örneği bir aşama daha ileri götürülerek, bu ayrımın önemi göz önüne serilebilir. Doğal sayı serilerini öğrenmek, sadece kendisine gösterilen sıraya uygun olarak bir sınırlı rakam serilerini taklit etmek değildir. Öğrenme, birisine gösterilmemiş olan rakamları da yazmaya *devam edebilmeyi* içermektedir. Yani, başlangıçta gösterilenden *farklı,* fakat izlenen *kuralla ilişki içinde* bir şeyler yapmayı içerir. Bu, birisinin kendisine gösterilenle *'aynı* yolda devam etmesi' olarak değerlendirilebilir.

Bir alışkanlık edinmenin anlamı, aynı tür şeyi yapmaya devam etme eğilimi elde etmektir; diğer bir anlamı da, bir kuralı öğrenmenin doğru bir yolunun olmasıdır. Bu anlamlar farklıdır ve aralarındaki fark da bir hayli fazladır. Bir alışkanlık geliştiren bir hayvan örneğini düşünelim: Burada 'bir ölçütün düşünceye dayalı uygulaması' sorunu olamaz. N'nin köpeğine, burnunun üstünde bir küp şekerini dengelemesini ve bir emir sözcüğü kullanana kadar onu yemekten kaçınma-

sını öğrettiğini kabul ediniz. Köpek, N'nin eylemlerine belirli bir yolla tepki gösterme eğilimi kazanacaktır; burada davranışçının yücelttiği etki ve tepki kategorisine tam da uyacak bir tür durumla karşı karşıyayız. Bununla beraber, bir bilim adamından ziyade, sade bir köpek sever olan N, köpeğine bir marifet öğrettiğini söyleyerek, kuşkusuz, bilim adamından farklı bir şekilde konuşacaktır. Bu konuşma biçimi, köpeğin başarısının hiç bir şekilde etki-tepki kavramlar kümesine bağlı olmadığını iddia etme imkanına kapı araladığı için bir göz atmaya değer niteliktedir. Burada o, köpeğin marifetini 'doğru olarak' veya 'yanlış olarak' yaptığını söyleyebilir. Fakat bunun insanbiçimci bir konuşma tarzı olduğuna dikkat etmek gerekir; insan etkinliklerine bir gönderimi ve kıyas yoluyla hayvanlara da uygulanan normları gerektirmektedir. Onun bir marifeti iyice öğrenmesinden bahsedebilmeyi anlamlı kılan, ancak köpeğin insanoğluyla olan ilişkisidir. Bu konuşma biçiminin vardığı nokta, köpek türünün davranışlarının insanoğlundan tamamen soyutlanan herhangi bir detaylı betimlemeyle açıklanamayacağıdır.

'Emir kelimesi telaffuz edilince daima aynı tür şeyi yapıyor' olmanın ne anlama geldiğine, köpek değil de, N tarafından karar verildiğinin ifade edilmesinde de aynı şey sözkonusudur. Gerçekten, köpeğin bunu yaptığından bahsetmek anlamsız olacaktır. Köpek 'sürekli aynı tür şeyi yapar' cümlesine herhangi bir anlam kazandıran şey, ancak bir marifet nosyonununkiler de dahil, onun N'nin amaçlarıyla olan ilişkisidir.

Fakat bir köpeğin bir alışkanlık kazanması, 'aynı tür durumda aynı şeyi yapmak' ifadesiyle anlatılmak istenenle ilişkili herhangi bir anlayışı içermemektedir. Bir insanın kendisinin bir kurala sahip olduğu söylenmeden önce bilmesi ge-

reken şey de budur. Ayrıca bu, Oakeshot'ın alışkanlık nosyonuyla betimlemeyi istediği etkinlik biçimlerinin kazanımını da içermektedir. Burada bir hukuki benzetme yardımcı olabilir. Oakeshott'un ahlakın iki biçimi arasında yaptığı ayrım, bir çok yönden yazılı hukukla mahkeme icraatlarıyla oluşan hukuk arasındaki ayrıma benzemektedir. Roscoe Pound, yazılı hukuku, 'kuralların mekanik uygulaması' olarak tanımlayarak, içtihat hukukunu 'sezgiler' içermesi bakımından ondan ayırırken (Oakeshott'un 'dolaylı anlatım' yoluyla yaptığı siyaset tartışmasını hatırlatan: Bkz. 22), yaptığı ayırımla bir dereceye kadar Oakeshott'a benzeyen bir tavır takınmaktadır. Bu bazan yararlı bir anlatım tarzı olabilir ancak, ahlaki kuralların yorumunun, aynen kanunların uygulamasında olduğu kadar, burada kullanageldiğim anlamıyla, kuralları izlemeyi içerdiği olgusunu görmemizi engellememelidir. Otto Kahn-Freund'un dediği gibi: 'Kimse adli eylemi çözüm alanının ötesine götürecek bir kararı diğerine bağlayan bir ilkeden vazgeçemez'. (27: *Hukuk Felsefesine* Giriş'inde, III. Bölüm, Pound'a yaptığı gönderme. E. H. Levi, adlî teamüllerin yorumlanmasının nasıl kuralların uygulamasını gerektirdiğinin, hukuki örnekleriyle beraber, veciz bir değerlendirmesini yapmaktadır: 14).

Kuralın doğası ve önemi, ancak bir geçmiş teamülün yeni bir duruma uygulanacağı zaman açık hale gelir. Mahkeme, teamül kararının *ne içerdiğini* sormak zorundadır ve bu soru, bilinçsiz olsa bile, kavranabilir bir şekilde bir kuralın uygulaması olarak kabul edilen bir bağlamın dışında hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Aynı şey, hiç bir zaman kuralların bu kadar açık olmamasına rağmen, hukukun dışındaki insani etkinlik biçimleri için de doğrudur. Ancak insan eylemlerinin kuralları izlemesinden dolayı, geçmiş deneyimin bugünkü

davranışımızla ilişkisinden bahsedebilmekteyiz. Eğer bu, sadece bir alışkanlık sorunuysa, o zaman şimdiki davranışımız, geçmiş davranışımızdan kesinlikle *etkilenmelidir,* fakat bu, nedensel bir etki olacaktır. Köpek geçmişte kendisine olmuş olandan dolayı şimdi N'nin emirlerine belli bir şekilde tepki gösteriyor. 100'den ileriye doğal sayılar serisine devam etmem söylendiğinde, geçmişteki deneyimimden dolayı belirli bir şekilde devam ederim. 'Den dolayı' ibaresi bu iki durumda farklı şekilde kullanılmaktadır: Köpek belirli bir şekilde tepki göstermeye *şartlanmıştır,* halbuki ben, bana öğretilen kurallara *dayanarak* doğru devam etme yolunu biliyorum.

5. Muhakeme / Düşünümsellik (Reflectiveness)

Oakeshott'un alışkanlıksal davranış tarzıyla ilgili söylediği bir çok önerme, benim kural-yönetimli davranışla ilgili söylediklerime benzemektedir.

> Alışkanlık, durumun *ince ayrıntısına* daima uygulanabilir ve duyarlıdır. Bu paradoksal bir iddia gibi gözükebilir, bize alışkanlığın kör olduğu öğretilmiştir. Halbuki bu sinsi bir yanlış gözlemdir; alışkanlık kör değil, ancak 'tamamen kör'dür. Adet olmuş bir davranış geleneğini (veya diğer herhangi bir geleneği) inceleyen birisi, hem katılığın, hem de istikrarsızlığın onun niteliğine yabancı olduğunu bilir. İkinci olarak, moral hayatın bu biçimi, yerel çeşitlenmeye olduğu kadar, değişime de muktedirdir. Gerçekten, hiçbir geleneksel davranış biçimi, hiçbir geleneksel maharet, kesinlikle sabit kalmaz; onun tarihi sürekli değişimin tarihidir. (20).

Ne yazık ki, aramızdaki sorun sadece sözsel bir sorun değildir. Oakeshott, burada bahsettiği değişme ve uyumluluk türünün herhangi bir muhakemeye dayalı ilkeden bağımsız

olarak ortaya çıktığını söylerken, ben muhakeme *imkanının* bu tür bir uyumluluk yeteneği için gerekli olduğunu söylemek istiyorum. Bu imkan olmaksızın, anlamlı davranışla değil, ya sadece dürtüye tepkiyle veya gerçekten kör olan bir alışkanlığın tezahürü olan bir şeyle ilgileniyoruz demektir. Bununla, anlamlı davranışın sadece önceden varolan tefekküre dayanan ilkelerin fiiliyata geçirilmesi anlamına geldiğini anlatmak istiyor değilim; söz konusu ilkeler davranış sırasında ortaya çıkarlar ve sadece ortaya çıktıkları davranışla ilişkilendirilerek anlaşılabilirler. Fakat, aynı şekilde, ortaya çıktıkları davranışın doğası da, ancak bu ilkelerin bir cisimleşmesi olarak kavranabilir. Bir davranışın ilkesi (yahut düsturu) nosyonu ile anlamlı eylem nosyonu, Wittgenstein'in bahsettiği bir kural nosyonu ilé 'aynı' nosyonunun içice geçmiş olmasıyla aşağı yukarı aynı şekilde, *içice geçmiştir.*

Bunu görmek için Oakheshott'un varolduğunu iddia ettiği iki ahlak biçimini karşılaştırmak için söylediği şeylerden birine bakalım. 'Burada ne yapmalıyım?' biçimindeki ikilemlerin, derin düşünmeden alışkanlık haline gelmiş bir davranışı izleyen kişi için değil, açık olarak ifade edilmiş kuralları bilinçli olarak izlemeye çalışan birisi için sözkonusu olabileceğini söylemektedir. Oakeshott'un iddia ettiği üzere, bu gibi içsel muhakemelerin gerekliliği, uygulanması için günlük deneyimde bir temeli olmayan apaçık bir kuralı izlemeye çalışan bir kişinin daha sık karşılaşacağı ve zorlayıcı bir nitelik taşıyacağı gayet doğru olabilir. Fakat yorumlama ve tutarlılık sorunları, yani düşünce gerektiren meseleler, önceki deneyime yabancı bir durumla ilgilenmek zorunda olan herkes için sözkonusudur. Hızla değişen bir sosyal ortamda, sadece geleneksel alışılmış davranış biçimlerinin çözülmesinden dolayı değil, bu davranış biçimlerinin sürdürülmesi gereken

durumların yeniliğinden dolayı da, bu tür problemler sık sık ortaya çıkacaktır. Tabii ki, sonuçlanan gerilim, geleneklerde bir kırılmaya *yol açabilir.*

Oakeshott, Batı ahlakının musibetinin, 'ahlaki hayatımızın yerleşmiş davranış tarzına tahripkar bir tahakkümün, idealler peşinde koşmanın baskın gelmeye başlaması' (20.) olduğunu söylemektedir. Fakat yerleşmiş bir davranış tarzına karşı tahripkar olan nedir, istikrarsız bir ortam nasıl bir ortamdır. Ortamda meydana gelen değişmelere karşı anlamlı bir gelişmeye katlanabilen yegane yaşam tarzı, düzenlediği davranışın anlamını değerlendirecek araçları bizzat kendi içinde taşıyan yaşam biçimleridir. **Doğal olarak alışkanlıklar da değişen şartlara bağlı olarak değişebilirler. Fakat insanlık tarihi sadece değişen alışkanlıkların değil, aynı zamanda, insanların önemli olduğunu düşündükleri davranış tarzlarını, karşılaştıkları yeni durumlara nasıl aktarmaya çalıştıklarının da bir hikayesidir.**

İşin doğrusu Oakeshott'un muhakemeye yaklaşımı, tartışmaya kattığı çok önemli bir noktayla uyuşmamaktadır. Ahlaki hayatın, 'bir alternatifi olan davranış' olduğunu söylemektedir. Bu 'alternatifin bilinçli olarak failin zihninden önce olmasına gerek olmadığı doğru olmakla beraber, bir şeylerin onun zihninden önce *gelebilmesi* gerekir. Bu şart, ancak failin daha farklı herhangi bir şey yapması gerektiği iddiasına karşılık, yaptığını savunabilmesi durumunda yerine getirilir. Yahut en azından, farklı bir şekilde hareket etmenin nasıl olabileceğini *anlayabilmelidir.* Sahibinin emirlerine karşılık vererek burnunun üstündeki şekeri dengeleyen köpeğin, farklı bir şekilde tepki göstermenin nasıl olabileceğine dair bir anlayışı yoktur (çünkü, onun ne yaptığına dair bir *kavrayışı* da yoktur). Bu yüzden yaptığının bir alternatifi yoktur; o sadece uygun

dürtüye tepki gösterir. Dürüst bir insan çok kolayca yapabilecek durumda iken ve oldukça ihtiyacı olsa da, para çalmaktan kaçınabilir; başka türlü davranma düşüncesi onun için mümkün değildir. Halbuki, başka türlü davranma alternatifi vardır, çünkü içinde bulunduğu durumu ve ne yaptığını (yahut yapmaktan kaçındığını) bilmektedir. Bir şeyi anlamak, ona aykırı olanı da anlamayı gerektirir: Dürüst davranmanın ne olduğunu, ondan daha fazla değil ancak dürüst davranmamanın ne olduğunu anladığım kadar anlarım. Bu yüzden de, sadece anlamanın ürünü olan davranış bir alternatifi olan davranıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
BİLİM OLARAK SOSYAL ARAŞTIRMALAR

1. J. S. Mill'in 'Moral Bilimlerin Mantığı'

Geçen bölümde, Birinci Bölüm'de sunulan felsefe anlayışının, nasıl toplumdaki insan etkinliklerinin doğası tartışmasına götürdüğünü göstermeye çalıştım. Bundan sonra, toplumları anlama çabamızı doğal bilim yöntemlerine dayandırmaya çalışmamız durumunda ortaya çıkacak bazı zorlukları ele alacağım. İki nedenle J. S. Mill ile başlıyorum: Birincisi, Mill safça, açık olarak ifade etmeseler de çoğunlukla çağdaş sosyal bilimcilerin önemli bir bölümünün açıklamalarının altını çizen bir görüşü savunmaktadır. İkincisi, birazdan üzerinde duracağım, bilim olarak sosyal çalışmaların daha karmaşık bazı yorumları, en güzel Mill'in yaklaşımındaki apaçık bazı sakatlıklara çare bulma girişimleri olarak anlaşılabilirler. (Bunun, bu fikirlerin gerçek tarihsel kaynağını yansıttığını ileri sürmek istemiyorum.)

Mill, aynen bir çok çağdaşımız gibi, 'moral bilimler'i, 'bilimin yüzünde bir leke' olarak görmüştür. Bunu ortadan kaldırmanın yolu 'elde edilen sonuçların, neticede ispata dahil olan-

lardan tümünün tasvibini kazanmış' konularda kullanılan yöntemlerin genelleştirilmesiydi. (18: Kitap VI, Bölüm 1). Mill, bu yüzden sosyal çalışmaların felsefesini, sadece bilim felsefesinin bir dalı olarak kabul etmiştir. 'Eğer genel olarak biliminkileri sıralamayı ve tanımlamayı başarabilmiş isem, bu arada moral ve sosyal bilime uygulanabilecek inceleme yöntemlerinin de betimlenmiş olması gerekir' (a.g.e.). Bu, *Mantık Sistemi (System of Logic)*nin VI. Kitabının başlığına rağmen Mill'in gerçekte 'moral bilimlerin bir mantığı' olduğuna inanmadığını ima etmektedir. Mantık diğer herhangi bir bilimle aynıdır ve tüm yapılması gereken şey, onun moral bilimlerde belirli araştırma konularına uygulanması sırasında ortaya çıkan bazı zorlukları açıklığa kavuşturmaktır.

Bu, Mill'in işaret edilen tartışmasının esas bölümünü oluşturan konudur. Burada daha ziyade onun tartışmasının temel aldığı tezin geçerliliğini incelemek istiyorum. Bunu anlayabilmek için Mill'in, nedenselliğin doğasına ilişkin Hume'un fikirlerine dayanan, genel anlamda bilimsel araştırma kavrayışına bir göz atmamız gerekir. (Bkz. 12: IV den VU'ye kadar olan bölümler; 18: Kitap II.) A'nın B'nin nedeni olduğunu söylemek, A ile B arasında kavranabilir (veya gizemli) herhangi bir bağın varlığını iddia etmek değil, A ve B'nin şimdiki ardardalığının, deneyimimizde A gibi olayların daima B gibi olayları izlemesi sonucu oluşan bir genellemeye bir örnek olduğunu söylemektir. Eğer bilimsel incelemeler, nedensel ardışıklık kurmayı içeriyorsa, o zaman-bundan, hakkında genellemelerin yapılması mümkün olan herhangi bir konuda bir bilimsel incelemeye sahip olabileceğimiz sonucu çıkarılabilecek gibi gözükmektedir.

Gerçekten, Mill daha da ileri gider: 'Bilime konu olabilecek birbiriyle ilişkili her olgu, sözkonusu yasalar henüz keşfedilememiş, hatta mevcut kaynaklarımızla keşfedilebilir nitelikte olmasa bile, birbirini değişmez yasalara göre izler.' (18: Kitap VI, Bölüm III.) Yani, tekbiçimliliğin olduğu her yerde bilim olabilir; henüz keşfetmediğimiz, keşfetme ve genellemelerle ifade etme durumunda olmadığımız tekbiçimlilikler de olabilir.

Mill, çağdaş meteorolojinin durumunu buna bir örnek olarak gösterir: Herkes atmosfer koşullarındaki değişmelerin düzenliliğe tabi olduğunu bilir, bu yüzden onlar uygun bir bilimsel çalışma konuşudurlar. Bu 'görüngülerin bağlı olduğu olguların gözlemindeki zorluk' nedeniyle çalışmalar daha ileriye götürülememiştir. Gelgit teorisi, (Gelgitbilim) bilim adamlarının keşfettiği gelgit hareketlerinin genel olarak bağlı olduğu görüngüden daha güzel şekle sahiptir, ancak ayın hareketlerinin yer çekimi ile ilgili sonuçları bağlamında yerel koşulların karmaşıklığı sebebiyle, belirli durumlarda ne olacağım kesin olarak tahmin etmeyi başaramamaktadır. (a.g.e.)

Mill, 'insan doğası bilimi'nin hiç olmazsa Gelgitbilim düzeyinde geliştirilebileceğini ileri sürmektedir. Değişkenlerin karmaşıklığı nedeniyle sosyal durumların muhtemel sonuçları hakkında istatistiksel genellemelerden öte bir şey yapamayabiliriz. İnsan karakterini belirleyen faktörler o kadar fazla ve çeşitlidir ki... toplandıklarında iki durumda tamamen benzer değildirler.' Ne yazık ki,

> Sosyal araştırmalarda yaklaşık bir genelleme, ancak insan bireyleri ayrım gözetilmeden seçildiğinde muhtemeldir; böyle bir genelleme kitlelerin niteliği ve toplu davranışıyla doğrulandığında kesinleşen tamamen pratik amaca yöneliktir. (A.g.e.)

Yerküre üzerindeki farklı mekanlar arasında gelgitlerin düzensizliği, onların tabi olduğu düzenli yasaların olmadığı anlamına gelmemektedir; aynı durum insan davranışlarının açıklanması sözkonusu olduğunda da geçerlidir. Bireysel farklılaşmalar, yasaların oldukça çeşitlilik gösteren bireysel durumlar üzerindeki işlemiyle açıklanabilir. Dolayısıyla kaba istatistiksel genellemeler nihai olarak yeterli değildir: 'Sonucu meydana geldikleri doğal yasalarla tümdengelimsel bir biçimde ilişkilendirilmelidirler. Doğanın bu nihai yasaları, *Mantık'ın* Dördüncü Bölümünde de tartışılan, 'zihnin yasaları'dırlar; bu yasalar 'deneysel yasalar'dan tür olarak değil, çok daha yüksek derecede genellik ve kesinlik taşımaları bakımından farklılaşırlar. Onlar da, bütün bilimsel yasalar gibi, başlıca 'zihnin durumları arasındaki aradardalığın tekbiçimciliği' olmak üzere tekbiçimciliğin birer ifadesidirler. Mill bunların, fizyolojik durumlarla zihin durumları arasındaki ardıllığın tekdüzeliklerinde çözümlenip çözümlenemeyeceği sorusunu gündeme getirir ve bir gün bunun büyük oranda gerçekleşmesinin ihtimal dahilinde olmasının, fizyolojiye bağlı olmadan bağımsız psikolojik yasaların kurulabilme ihtimalini ortadan kaldırmadığı sonucuna varır.

'Etoloji veya Karakter Gelişimi Bilimi' Zihnin Yasalarıyla ilgili bilgimiz üzerine kurulabilir. (18: VI. Kitap, Bölüm IV.) Bu, Mill'in genel Zihnia Yasalarının belirli insanların bireysel durumları üzerinde gerçekleşmesinin sonucu olarak kavradığı, insanın zihinsel gelişiminin incelenmesini içerir. Bu yüzden Etolojiyi, gözlemsel' ve deneysel olan psikolojinin tam tersine, 'bütünüyle tümdengelimsel' olarak görmektedir.

> Karakteri biçimlendiren yasalar, zihnin genel yasaları sonucu ortaya çıkan .... türevsel yasalardır ve bu yasalar verilen herhangi bir durumlar kümesi varsayılıp, karakterin biçim-

> lenmesinde bu durumların etkisinin ne olacağını, bu yasalara uygun olarak düşünülerek, sözkonusu genel yasalardan çıkarsama yoluyla elde edilirler. (a.g.e.)

Etolojinin psikolojiyle ilişkisi, mekaniğin teorik fizikle olan ilişkisi gibidir; ilkeleri, bir yandan zihnin genel yasalarından türetilen, öte yandan da 'basit gözlemden kaynaklanan deneysel yasalara' götüren *'caiomata* meradırlar.

En düşük seviyedeki bu deneysel yasaların keşfi, tarihçinin işidir. Sosyal bilimci, önce Etolojinin axiomata mediasından, nihayetinde psikolojinin genel yasalarından nasıl izlendiğini göstererek tarihin deneysel yasalarını açıklamayı amaçlar. Bu Mill'in 'Tersine Tümdengelimsel Yöntem' anlayışına götürür. Tarihsel olaylar, her neslin üzerindeki önceki nesillerin nüfuzu'nun birikimsel etkisi nedeniyle (18: IV. Kitap, X. Bölüm) öylesine karmaşıklaşmıştır ki, hiç kimse herhangi belirli bir tarihsel durumun sonucunu tahmin etmek için yeterli düzeyde detaylı bir bilgi elde etmeyi umamaz. Dolayısıyla, geniş ölçekli tarihsel gelişmelerle ilgilenirken, sosyal bilimci, çoğu zaman ne olacağını beklemek ve görmek için gözlemlerinin sonuçlarım 'Toplumun Deneysel Yasaları' olarak formüle etmeli ve sonuçta bunların nihai yasaların doğal sonuçları olmaları umulan türevsel yasalar olduklarını gösteren çıkarsamalarla, onları insan doğasının yasalarıyla birleştirmelidir.' (A.g.e.)

Karl Popper, bu sosyal bilim tanımındaki bazı yanlış kavrayışları göstermiştir. Diğerinden ortaya çıkan bir sosyal durumun gelişiminin, nihayetinde bireysel psikolojiyle açıklanabileceğini savunan ve Mill'in 'psikolojizmi dediği bu doktrini özellikle eleştirmiştik Tarihin bulgularının *trend* ifadeleri değil de, 'toplumun deneysel *yasaları'* olarak betimlenmesinin içerdiği karışıklıkları da göstermiştir. (Bkz. 25: 14.

Bölüm; ve 26: 27. Kısım.) Ben ise burada Mill'in yaklaşımının diğer unsurları üzerine yoğunlaşmak istiyorum; böylece Mill'in, Popper'ın göz önüne serdiklerinden çok daha radikal itirazlara açık bir sosyal inceleme anlayışına sahip olduğunu gösterebileceğimi umuyorum.

2. Derecede Farklılıklar ve Türde Farklılıklar

Mill, bütün açıklamaların temelde aynı mantıksal yapıya sahip olduklarını kabul eder; kendilerine dayanarak doğal değişimleri açıkladığımız ilkelerle, sosyal değişimleri açıkladığımız ilkeler arasında esasta mantıksal bir farkın olmadığına dair inancı bu görüşünün temelini oluşturur. Moral bilimlerle ilgili metodolojik meselelerin *deneysel* olarak görülmesi gerektiği fikri de bunun zorunlu bir sonucudur: Doğal olarak felsefeciyi tablonun dışına iten ve sosyal bilimlerle neyin üstesinden gelinebileceği sorusuna karşı bir bekle -ve- gör yaklaşımı içeren bir tavırdır bu.

Ancak belirtmek gerekir ki, buradaki mesele kesinlikle deneysel değil, *kavramsal*'dır. Sorun, deneysel araştırmanın durumun ne olduğunu gösterebilmesiyle değil, *neyi söylemenin anlama ifade ettiğini* ortaya koyan felsefi çözümlemeyle ilgilidir. Burada, bir insan toplumu nosyonunun, doğal bilimlerin sunduğu açıklama türleriyle mantıksal olarak birbirine uymayan bir kavramlar şeması içerdiğini göstermek istiyorum.

Mill'in konumunun edebi gücü ve mantıksal zayıflığı 'sadece çok daha fazla karmaşık' ibaresinin çerçevesinde dolanmaktadır. Bu düşünce çizgisi şöyle devam eder: İnsanların çevrelerine diğer yaratıklardan farklı bir şekilde tepkide bulundukları doğrudur, fakat bu fark sadece bir karmaşıklık

farkıdır. Dolayısıyla, insanların olduğu durumlarda keşfedilmeleri daha zor olsa da, düzenlilikler kesinlikle mevcutturlar ve onları ifade eden genellemeler, diğer bir çok genellemeyle tamamen aynı mantıksal tabana sahiptirler.

Şimdi, insan tepkileri diğer varlıklarınkinden oldukça fazla karmaşık olmakla birlikte, bunlar *sadece* çok fazla karmaşık olmaktan ibaret değildirler. Çünkü, bir görüşe göre karmaşıklık derecesinde bir değişim, bir başka görüşe göre türde bir farktır: Daha karmaşık davranışlar için kullandığımız kavramlar, daha az karmaşık olanlar için kullandıklarımızdan mantıksal olarak farklıdırlar. Bu, Ayer'le ilgili olarak Birinci Bölüm'de bahsettiğim Hegelci 'Niceliğin Niteliğe Dönüşümü Yasası'na benzer bir durumdur. Ne yazık ki, Hegel'in bu açıklaması, Engels'in Hegel üzerine yaptığı yorum kadar, fiziksel değişimleri kavramsal değişimlerden ayırdetmeyi başaramayarak Mill'inkine oldukça benzer bir hata işlemektedir. Her ikisi de tek ve aynı ilkenin örnekleri olarak suyun, ısı derecesinin bir dizi düzenli niceliksel değişimin ardından ani olarak buza dönüşmesi, diğer yandan saçlılığın, saçların sayısındaki bir dizi düzenli niceliksel değişimin ardından niteliksel bir farklılık olan kelliğe dönüşmesini konu edinmektedirler (Bkz. I: II. Bölüm, 7. Kısım. Bu ilkenin bir sosyolojik detaylı uygulaması için, bkz. 27: muhtelif yerler.)

Bir kova suyu dondurmak isteyen bir kişinin, ısı derecesini kaç dereceye kadar düşürmesi gerekir? -Bu sorunun cevabı deneysel olarak gösterilebilir. Bir yığın elde etmek için birisinin ne kadar buğdayı bir araya getirmesi gerekir? -Bu soru ise deneyle sonuçlandırılamaz, çünkü, yığını yığın olmayandan ayırdığımız ölçütler, suyu buzdan ayırdıklarımızla karşılaştırıldıklarında, yeterince belirgin değildirler: İkisini birbirinden ayıran keskin bir çizgi yoktur. Acton'un söylediği gibi, diri olmakla olmamak arasında, ikisini birbirinden ayı-

ran keskin bir çizgi olmadığı gibi, hayat ile ölüm arasındaki fark da 'sadece bir derece farkı' değildir. Acton, 'sınır çizdiğimiz nokta, olguların hatasız bir şekilde üzerimizde baskıda bulunduğu bir nokta değil, seçmek zorunda olduğumuz bir noktadır' demektedir. Fakat sınır çizme durumlarında bir tercihin söz konusu olabilmesine karşılık diğerlerinde böyle bir tercih sözkonusu değildir: Benim, veya bir başkasının, bu kelimeleri yazan birisi olarak, canlı olup olmadığıma *karar vermek* gibi bir tercihim olamaz.

Ciddi olarak incitilen bir kedinin tepkisi, balta darbesiyle yere devrilen bir ağacınkinden 'çok daha karmaşık'tır. Fakat bunun sadece bir derece farkı olduğunu söylemek gerçekten anlaşılabilir midir? Kedinin 'kıvrandığını' söyleyebiliriz. Oldukça karmaşık hareketlerini, bir dizi zaman mekan koordinatını kullanarak tamamen mekanik terimlerle tasvir ettiğimi farzediniz. Bu, bir anlamda, kedinin acıdan kıvrandığını ifade eden cümle kadar olup bitenin bir tasviridir. Fakat bu cümle, diğeriyle birbirinin yerine ikame edilemez. Kıvranma kelimesini içeren cümle, diğer tür cümlelerin detaylı olmakla beraber hiçbir şekilde yaklaşamayacakları bir şey söylemektedir. Kıvranma kavramı, zaman mekan koordinatları cinsinden ifade edilen hareket kavramından oldukça farklı bir çerçeveye sahiptir ve canlı bir yaratık olarak kedi kavramına, ikincisinden ziyade birincisi uygundur. Kısaca, canlı yaratıkların hareketlerinin mekanik olarak bir incelemesinin, diri hayat kavramını açıklığa kavuşturabileceğini düşünen kişi, bir kavramsal yanlış kavrayışın kurbanı olacaktır.

Benzer düşünceler, daha önce bir oyun öğretilen bir köpeğin tepkileriyle bir gramer kuralı öğretilen kişininkiler arasında yaptığını karşılaştırmaya da uygulanabilir. Kesinlikle sonraki çok daha karmaşıktır, fakat her ikisi için kullanılan kavramlar arasındaki mantıksal farklılık, karmaşıklıktan çok

daha önemlidir. Adam kuralı anlamayı öğrenirken, köpek sadece belirli bir şekilde tepki göstermeyi öğrenmektedir. Bu kavramlar arasındaki fark, tepkilerin karmaşıklığındaki *farkı izler fakat onunla açıklanamaz.* Daha önceki tartışmada gösterildiği gibi, anlama kavramı, insanların paylaştığına benzer bir şekilde, köpek tarafından paylaşılmayan bir sosyal bağlamdan kaynaklanır.

Bazı sosyal bilimciler ise, bizim kabul ettiğimiz, doğal ve sosyal süreçlerin açıklama ve tasvirleri arasındaki kavram farklılığını kabul etmekte fakat sosyal bilimcinin, bilimsel olmayan bu kavramsal çerçeveye sarılma ihtiyacında olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre, bilim adamı yürüttüğü incelemenin türü için gerekli olan bu gibi kavramları tasarlamada özgürdür. Gelecek bölümde bu düşünce çizgisinin bazı yanıltmacalarına değineceğim. Fakat Mill bu yolu izlememektedir. O, insan davranışını betimlemenin bilimsel anlamda meşruluğunun, günlük söylemde geçerli olan terimlerle sağlandığını söylemektedir. Zihnin Yasaları, 'Düşünceler, Duygular, İradeler, Duyumlar' arasındaki değişmeyen ardışıklıkları resmeden yüksek-değerli nedensel genellemelerdir. (18: VI. Kitap, IV. Bölüm.) II. Bölümdeki Özgürlükçülük karşısındaki argüman, 'karakter ve eğilim', 'güdüler', 'amaçlar[1]', 'gayretler' ve benzeri uylaşımsal kategorilerle ifade edilmektedir. Bundan sonra, davranışların nedensel tipteki genellemelere dayalı bu gibi terimlerle yapılan açıklamaları yorumlama girişimini tartışmaya açmak durumundayım.

3. Güdüler ve Nedenler

Meşhur sosyal psikoloji kitabında T. M. Newcomb'un güdüler tartışması incelendiğinde görülebileceği gibi, (19:

II. Bölüm) yaklaşımı bugün bile yenilendiği için Mill eski kafalı birisi olarak nitelenip kolayca bir kenara anlamaz. Newcomb eylemlerin açıklamalarını bir nedensel açıklama türü olarak failin güdüleriyle izah ederken Mill ile anlaşmakta, fakat güdüleri psikolojik değil de fizyolojik durumlar olarak görme bakımından ondan ayrılmaktadır. Bir güdü, (motive) 'bedensel enerjinin hareket ettirildiği ve seçici bir şekilde çevrenin bir bölümüne yönlendirildiği bir organizma durumu'dur. Newcomb ayrıca, 'dürtüler'den (drives) de bahseder: 'Hareketsiz kalamama gibi hissedilen etkinlik eğilimlerini başlatan bedensel durumlar.' Açıkça burada mekanik bir model işbaşındadır: Buna göre bir kişinin eylemleri, bir saatin hareket ve davranışlarına benzetilmektedir; ellerin düzenli hareketleriyle toplanan enerjiyle, gergin zemberekte toplanan enerji aynı biçimdeki bir mekanizma aracılığıyla aktarılmaktadırlar.

Newcomb niçin, Mill'in güdülerin fizyolojik açıklamalara indirgenebilir olması gerektiğine dair Comte'un iddiasını kabul etmedeki ihtiyatını bütünüyle terketmektedir? Başlangıçta problematik fizyolojik durumların şimdi tanımlanmış olmasından mı? Çünkü, Newcomb'un dediği gibi, hiç bir şekilde 'güdüye benzer herhangi bir şey bir psikolog tarafından görülmemiştir.' Hayır, güdüleri 'organizma durumlarıyla' özdeşleştirmek, denize düşen birisinin yılana sarılmasından başka bir şey değildir. Newcomb kendisini bu sonuca, sadece tahayyül edebildiği alternatiflerin kabul edilmezliğinin zorladığını düşünmektedir: Yani, 'güdüler sadece psikologun hayallerindeki icatlardır' veya bir davranış serisine atfedilen güdü, sözkonusu davranışın kendisinin basit bir eşanlamlısıdır.

Ayrıca, ikinci derecede de olsa zorlayıcı olumlu delilin bulunduğunu tahayyül etmektedir. İlk olarak, bir davranış dizisi

güç veya yoğunluk derecesinde farklılaşsa da, yönü üç aşağı beş yukarı sabit kalmaktadır.' 'Bu gibi olguları değerlendirmenin yegane yolu, bir güdünün organizmanın fiili bir durumuna karşılık geldiğini varsaymaktır.' Newcomb büyük oranda açlık, susuzluk ve cinsellik gibi açık fizyolojik dürtüler içeren örneklere dayanarak, teraziye kendi lehinde bir ağırlık vermektedir; esas itibariyle (davranışlarına bir güdü kavramının açıkça uygun gelmediği) *hayvanlarla* yapılan deneylere başvurarak, sadece sözkonusu dürtülerin fizyolojik yönlerinin hesaba katılabileceğini temin etmektedir. Fakat Romeo'nun Juliet'e olan aşkı sonucu yaptığı davranışını, cinsel heyecanının kendisini elektrikle yüklü bir ızgaranın üstünden karşıya geçerek dişisine kavuşmaya ittiği bir farenin durumunu betimlediğiniz terimlerin aynısıyla açıklamaya çalışmak mantıklı olacak mıdır? Shakespeare bunu çok daha güzel yapamaz mı?

Hatta 'organizmanın fiili durumu'nun fiili olarak tanımlanıp uygun davranış tarzıyla ilişkilendirilmediği sürece, bu tip bir açıklama Newcomb'un reddettikleri kadar anlamsız bir açıklamadır. Delil gösterdiği olgular da, kesinlikle, istenen sonuç için delil oluşturmamaktadırlar; birisi en fazla, eğer güdülerin bedensel durumlar olarak kabul edilmesi için bağımsız sağlam nedenleri varsa, bahsedilen olguların böyle bir görüşle çelişmeyeceğini söyleyebilir. Bu, özellikle Zeigarnik'in 1927'de gerçekleştirdiği ve Newcomb'un başvurduğu 'deneysel delil'le ilişkilendirildiğinde apaçık ortaya çıkmaktadır. Bu deneylerde bir grup insana, herbirine 20 işten oluşan bir dizi iş verilmiş ve her iş için (belirlenmemiş de olsa) katı bir zaman sınırının olduğu söylenmişti. Fakat her deneğin kullandığı zamana bakmaksızın gerçekte kur'a ile dağıtılan işlerin ancak yarısını tamamlamasına müsaade edilmekte ve

kendisine müsaade edilen zamanın bittiği ifade edilmekteydi. Sonunda öznelerin tamamlanmamış işlerin yapışını hatırlamaya diğerlerinden daha yatkın oldukları ve onları bitirmelerine izin verilmesine yönelik bir arzu beyan ettikleri tesbit edilmiştir. Newcomb bunu şöyle yorumlamaktadır:

> Böyle bir. delil, güdülenmenin, burada olduğu gibi, belirli bir amaca ulaşmak için tahsis edilen enerjinin bir mobilizasyonunu içerdiğini göstermektedir. Deneysel veriler böyle bir teori için nihai "ispatı" sağlamamakla birlikte, veriler teori ile uyuşmakta ve başka bir yolla açıklanmaları da zor görünmektedir. (19: s. 117.)

Şimdi bu delil sadece, ona inanma eğiliminde olan birisine böyle bir sonucu 'ileri sürer'; gerçekte "herhangi bir özel açıklamanın zorunluluğu açık değildir. Zeigarnik tarafından işaret edilen davranış, aşağıdakilere benzer ifadelerle de mükemmel olarak anlaşılabilir: Deneklerin ilgileri uyandırılmış ve başlamış oldukları bir şeyi bitirmelerine izin verilmeyerek tahrik edilmişlerdir. Eğer bu, herhangi birisine bilimsel anlamda yetersiz gelmişse, kendi kendisine Newcomb'un anlatım biçiminin anlayışına ne eklediğini sorması gerekir. Güdülerin fizyolojik yorumuna karşı hakikaten çok basit fakat ikna edici bir iddia vardır. Üzücü bir eylemin güdülerini keşfetmek, insan davranışlarına uygulanırken, 'anlama' ne anlama geliyorsa o anlamda, sözkonusu eylemi anlamamızı artırmaktır. Fakat bu, kişilerin fizyolojik durumları hakkında önemli bir bilgiye sahip olmadan da keşfedebileceğimiz bir şeydir; dolayısıyla onların güdülerini anlamamızın fizyolojik durumlarıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Newcomb'un korktuğu gibi bunu, güdü açıklamalarının, ya sadece totoloji, ya da muhayyilenin uydurmalarına bir başvuru olduğu sonucu izlemez. Fakat onların ne içerdiğine dair olumlu bir değerlen-

dirme yapmaya başlamadan önce, daha başka yanlış kavrayışların giderilmesi gerekir.

Görmüş olduğumuz gibi, güdülerin fizyolojik olarak açıklanmasını reddetmesine rağmen Mill, hâlâ güdülerle ilgili bir nedensel açıklama yapmak istemektedir. Çok açık olmamakla beraber şöyle bir şeyi savunma eğiliminde olduğu görülmektedir. Bir güdü, belirli bir zihinsel oluşumdur ('zihinsel'in bütünüyle bilinç alanına bağlı olduğunu ima eden Kartezyen bir anlamda). Örneğin, acıyı ortaya çıkaran dişteki çukur fiziksel iken, bir diş ağrısı bu anlamda zihinseldir. Birisinin farkında olmadan dişinde bir çukur olduğunu söylemek anlamlı iken, farkında olmadan dişinin ağrıdığını söylemek ise anlamlı değildir: 'Hissedilmeyen ağrı' kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Şimdi Newcomb ile Mill arasındaki fark şu şekilde ifade edilebilir: Newcomb, güdüleri (diş ağrılarını) organizmanın durumuna (dişteki boşluklara) asimile etmek isterken Mill, bunların farklı şeyler olduğunda ısrar etmekte ve hâlâ her güdünün (diş ağrısının) belirli bir tür organik duruma (diş çürümesine) karşılık gelip gelmediğinin gösterilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Mili, yapabileceğimiz şeyin, tamamen bilinç olayları olarak kabul edilen güdülerle, onları ortaya çıkaran eylemler arasındaki nedensel ilişkiyi incelemek olduğunu savunur. Bu belirli zihinsel ardardalıkların hangi eylemlerle ilişkilendirildiğinin dikkatli bir gözlemini içerir; aynen bir araba motorundaki belirli bazı arızaların karbüratördeki bir tıkanmayla ve diğer bazılarının da bujilerdeki bir arızayla ilişkilendirilmesi gibi.

Mill'in açıklaması kendi kendimize keşfedebildiğimiz belirli tür olgulara mutedil bir biçimde uygun gelmektedir. Örneğin, belirli bir başağrısını bir migren başlangıcıyla ilişkilendirebilirim; her zaman böyle bir başağrısından sonra bir

saat içinde, büyük bir rahatsızlık içinde yatağa uzanacağımı tecrübe etmiş olabilirim. Fakat kimse başağrımı migrenin *güdüsü* olarak isimlendirmek istemeyecektir. Tabii ki işin doğrusu, başağrısını migrenin nedeni olarak göstererek meşrulaştıramayız da: Ancak bu, burada tartışılmayacak olan, Mill'in bilimsel yöntem değerlendirmesinin geçerliliği konusundaki genel zorlukları gözler önüne sermektedir.

4. Güdüler, Eğilimler ve Nedenler

Gilbert Ryle, Mill tarafından savunulan açıklama tarzına karşı olarak, bir kişinin güdülerinden bahsetmenin, kesinlikle ne zihinsel ne de fiziksel hiçbir olaydan bahsetmek anlamına gelmediğini, sadece onun sözkonusu biçimde hareket etmek için sahip olduğu genel eğilimlerine atıfta bulunmak olduğunu iddia etmektedir. 'Belirli bir güdünün sonunda yapılmış olan bir eylemi açıklamak, bir bardağın taş çarptığı için kırıldığını söylemeye değil, oldukça farklı bir tip cümle olan bardak kolay kırılabilir bir durumda olduğu için taş ona çarptığında kırıldı cümlesine benzemektedir.' (29: s. 87.) Buna çok sayıda itiraz vardır. Bir kere, güdü açıklamalarım Newcomb'un korktuğu anlamsız konuşma türüne dönüştürecek bir tehlikenin olabileceği ortaya çıkmaktadır. (Benzer bir yorum Peter Geach tarafından yapılmıştır, bkz. 10: s. 5.) Keza Ryle'ın açıklaması da, bir edimin bir güdünün failin geçmişteki davranış deneyimlerine ters düştüğüne işaret ettiğimizde zorluklarla karşılaşmaktadır. Daha önce herhangi bir kıskançlık emaresi göstermeyen birisinin bir vesileyle kıskançlık yaptığını söylemenin çelişkili bir yanı yoktur; gerçekten de birisinin hiç de umulmadık bir şekilde davrandığı zaman, buna neden olan bir güdü açıklaması ihtiyacı belirgin olarak ortaya çıkar.

Ancak, Ryle'ın açıklamasının bir çok açıdan Mill'inkinden farklı olmasına rağmen, buradaki amacım açısından bunun yeterli bir fark olmadığının farkedilmesi daha önemlidir. Aynen nedensel olan kadar, eğilim ifade eden bir cümle de, olduğu gözlemlenenlerden elde edilen genellemelere dayandırılır. Fakat bir failin güdüleri hakkındaki bir cümle, failin bu şekilde davranmasının, *nedenleri* göz ününe serilmekle daha iyi anlaşılacağını ifade eden cümleyle benzer değildir. Bir üniversite hocası olan N'nin Londra'ya yapmayı düşündüğü bir seyahatten dolayı gelecek haftaki derslerini iptal edeceğini söylediğini düşünelim: Burada bir neden gösterirken bir niyet cümlesine sahibiz. Şimdi N derslerini iptal etme niyetini, bardağın birazdan kırılmasının, gerek birisinin bir taş fırlatması, gerekse bardağın sakatlığı olgusundan çıkarsanabilmesi gibi, Londra'ya gitme isteğinden *çıkarsamamaktadır.* N, gerekçesini gelecekteki davranışının sağlamlığına *delil* olarak sunmamaktadır. (Karşılaştır, Wittgenstein; 37:I, 629 ve devamı.) Daha ziyade niyetini meşrulaştırmaktadır. Onun ifadesi şu formda değildir: 'Şu şu nedensel faktörler mevcuttur, dolayısıyla bu sonuç da meydana gelecektir'; ne de şu formdadır: 'Bunu yapmamla sonuçlanacak şöyle şöyle bir eğilimim var.' Bu cümle şu formdadır: 'Şöyle şöyle düşünceler karşısında, bu yapılması makul bir şey olacaktır?'

Bu beni II. Bölüm, 2. Kısımdaki Ryle'ın güdülerin açıklanmasına ilişkin yaklaşımım düzeltecek bir yol sağlayan argümana geri götürmektedir. Ryle, herhangi birisinin güdüleri hakkındaki bir ifadenin, failin belirli tür durumlarda belirli türde davranma eğilimini tasvir eden bir 'yasa-benzeri önerme' olarak anlaşılabileceğini söylemektedir. (29: s. 89.) Fakat N'nin gerekçelerinin anlaşılabilmesini sağlayan 'yasa benzeri önerme', onun eğilimleriyle değil, içinde yaşadığı toplumda

kabul edilmiş olan mantıklı davranış standartlarıyla ilgili bir önermedir.

'Neden' ve 'güdü' terimleri eşanlamlı değildir. Örneğin, bir çok güdü isnadının, 'meşrulaştırma' olarak betimlenmesi saçma olacaktır; bir güdüye isnat etmek meşrulaştırmaktan ziyade, genelde mahkum etmektir. Mesela, N'nin kıskançlıktan dolayı karısını öldürdüğünü söylemek, onun mantıklı davrandığını söylemek değildir. Fakat onun hareketinin toplumumuzda bilinen davranış biçimleriyle anlaşılabileceği ve o bağlama uygun düşünceler tarafından yönetildiği söylenebilir. Konunun bu iki yönü içice geçmiştir: Bir kişi, başvuruda bulunabileceği uygun standartların kabul edildiği yerde ancak 'düşüncelerinden dolayı' bir eylemde bulunabilir. Chaucer'in Troilus'unun Cressida'ya karşı olan davranışı ancak saray aşkıyla ilgili yerleşik anlayışlar bağlamında anlaşılabilir. Troilus'u anlamak, bu yerleşik uylaşımları anlamayı gerektirir, çünkü onun davranışlarının anlamını kazandıkları yer bu uylaşımlardır.

N'nin niyeti ile o niyetin gerekçeleri arasındaki ilişkinin, bir öndeyi ve onu desteklemek üzere sunulan delil arasındaki ilişkiden nasıl farklılaştığına dikkat çektim. Fakat N ve onun içinde bulunduğu durumları iyi bilen, onun önemli görme eğiliminde olduğu düşüncelere yakınlığı olan birisi, bu bilgisine dayanarak, onun nasıl davranabileceğini tahmin edebilir. 'N kıskanç bir huya sahiptir; eğer onun bu yöndeki duyguları tahrik edilirse, şiddet kullanmaya yatkınlaşır. Onu daha fazla tahrik etmemek için dikkatli olmalıyım.' Burada N'nin güdülerini, onun davranışıyla ilgili tahminimin delilinin bir bölümü olarak göstermekteyim. Fakat bu mümkün olsa da, (bir neden kavramının tersine) ilk anda tahminde bulunmak için gerekli olan bir tekniğin parçası olarak öğrenilmeyen bir

güdü kavramını veri olarak kullanmaktayım. Bir güdünün ne olduğunu öğrenmek, bir kişinin yaşadığı toplumdaki standartları öğrenmeye, yineleyecek olursak, bu da bir sosyal varlık olarak yaşamayı öğrenme sürecine bağlıdır.

5. Düzenliliklerin İncelenmesi

Mill'in bir takipçisi, insan doğasıyla ilgili açıklamaların bireylerin çevrelerine olan tepkileri konusunda nedensel genellemelere değil, bireyin yaptıklarına anlamını veren yaşam biçimleri ve kurumlarla ilgili bilgilerimize başvurulması gerektiğini teslim edebilir. Fakat, sosyal kurumların anlaşılmasının da mantıksal olarak doğal bilimlerinkilerle aynı temeli paylaşan deneysel genellemelerin kavranmasına bağlı olmasından dolayı, bunun Mill'in tezinin temellerine zarar vermeyeceğini iddia edebilir. Zira, bütün bunlardan sonra, bir kurum belirli bir düzenliliktir ve bir düzenlilik de ancak bir genellemeyle kavranabilir. Şimdi bu argümanı inceleyeceğim.

Bir düzenlilik veya tam benzerlik, aynı tür durumlarda aynı tür olayların sürekli yeniden ortaya çıkışıdır; böylece düzenlilik ifadeleri, özdeşlik yargılarını gerektirirler. Fakat bu bizi I. Bölüm 8. Kısımdaki hangi kritere göre özdeşliğin zorunlu olarak bazı kurallara göre göreceli olduğuyla ilgili argümana geri götürür: Mantıksal olarak bir kuralın bakış açısından nitelik olarak benzer sayılan iki olay, başka bir kuralın bakış açısından diğerinden farklı sayılabilir. Dolayısıyla, verilen bir araştırma türünde irdelenen düzenlilik çeşidini incelemek, sözkonusu araştırmada hangi özdeşlik yargılarının kullanıldığına dair kuralın niteliğini gözden geçirmektir. Bu gibi yargılar, ancak, bizzat kendisinin sahip olduğu kurallar tarafından

yönetilen bir insanın davranış tarzına izafeten anlaşılabilir.[1] Bir fiziksel bilimde ilgili kurallar, sözkonusu bilimde inceleme yapanların işlemlerini yöneten kurallardır. Örneğin, nükleer fiziğin işlem ve sorunları konusunda herhangi bir fikri olmayan birisi, lityumun hidrojen bombardımanına tutulduğu Cockcroft-Walton benzeri bir deneyde hazır bulunmaktan herhangi bir şey elde edemeyecektir; gerçekten gördüklerinin bu terimlerle yapılan bir tasviri bile kendisine anlaşılmaz gelecektir, çünkü 'bombardımana tutma' terimi, başka yerlerde taşıdığı anlamın aynısını, nükleer fizikçilerin etkinlikleri bağlamında taşımamaktadır. Bu deneyde ne olup bittiğini anlaması için, nükleer fizikçilerin yaptığı şeyin niteliğini öğrenmesi gerekecektir; bu da onların özdeşlik yargılarını yaptıkları ölçütleri öğrenmeyi gerektirecektir.

Bu kurallar, aynen diğerleri gibi, bir ortak etkinliğin sosyal bağlamına dayanır. Bu yüzden, bir bilimsel araştırmacı bireyin etkinliklerini anlamak için, iki ilişki kümesini hesaba katmak durumundayız: Birincisi, araştırmacının inceleyeceği görüngü ile olan ilişkisi; ikincisi, arkadaş-bilim adamlarıyla olan ilişkisi. Her ikisi de onun, 'düzenlilikleri ortaya çıkardığı' veya 'tekdüzelikleri keşfettiği'ni söyleyebilmek için gereklidir. Fakat bilimsel 'metodoloji' üstüne yazanlar daha çok birinci üzerine yoğunlaşarak ikincinin önemini gözden kaçırırlar. Aşağıdaki açıklamalarda onların değişik türlere bağlı olması gerektiği açık olarak görülecektir. İncelenecek olan görüngüler, bir araştırma *nesnesi* olarak kendilerini bilim

1 Krş. Hume: *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*, Giriş: 'Bütün bilimlerin az ya da çok insan doğası ile bir ilişkisinin olduğu açıktır; herhangi birisi ondan uzaklaşıyor görünmesine rağmen, bir veya iki sonraki pasajda ona geri döner.' Hume'un uyarısı bu monografin konusu ile modern felsefenin tarihindeki en kalıcı ve baskın motiflerden birisi arasındaki yakın ilişkiye de bir hatırlatmadır.

adamlarına sunarlar; bilim adamı da onları gözler ve onlarla ilgili belirli olguları farkeder. Fakat birisine bunu yapmasını söylemek, halihazırda gözlenen kuralların kullanımına ilişkin bir iletişim tarzına sahip olduğunu önvarsayar. Çünkü bir şeyi farketmek, ilgili özellikleri ayırt etmektir, ki bu, dikkat eden kişinin bu gibi özellikleri ifade eden bazı *kavramlara* sahip olması gerektiği anlamına gelir; bu da ancak onun sözkonusu özellikleri kastetmesini sağlayan bir kurala uygun olarak bazı sembolleri kullanabilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla böyle bir kuralı izleyerek kendisiyle konuşulan arkadaş-bilim adamlarıyla olan ilişkileri bağlamına geri dönmekteyiz. Böylece, N'nin onların izlediği kuralın aynısını izlemek yoluyla meydana geldiğini söylediğimiz N ve arkadaşları arasındaki ilişki, basit bir gözlem ilişkisi olamaz: Bu N'nin arkadaşlarının nasıl davrandığını farketmesi ve bu farkettiği şeyi, kendi davranışları için bir norm olarak almaya karar vermesinden oluşamaz. Çünkü bu 'arkadaşlarının nasıl davrandığının farkedilmesi' nosyonunun açıklamasını, belirlemeye çalıştığımız N ve arkadaşları arasındaki ilişkiden *ayrı olarak* yapabileceğimiz varsayımını gerektirmektedir; gösterilmiş olduğu gibi bu doğru değildir. Rush Rhess'den bir alıntı yapalım: 'Birbirimizi, karşılıklı olarak tepkilerimizin hesap edilip edilmediğine dikkat etmeksizin anlıyoruz. *Çünkü* tepkilerimizde anlaşıyoruz, benim sana bir şey söylemem, senin de bana bir şey öğretmen mümkündür. (28.)

Araştırması sırasında bilim adamı özel çalışma alanıyla ilgili kavramları uygular ve geliştirir. Bu uygulama ve değiştirme, hem kendisine uygulamada bulunulan görünen, hem de onların uygulamasını paylaşan arkadaş-çalışanlar tarafından 'etkilenir'. Fakat iki 'etki'nin türü farklıdır. Kavramlarım, görünenleri gözlemesi esasına göre geliştirmesine rağmen bi-

lim adamı bunu ancak arkadaş-bilim adamlarıyla *paylaştığı,* yerleşmiş bir etkinlik biçimi yoluyla yapabilir. Burada paylaşmayı kullanırken zorunlu olarak arkadaş-katılımcılar arasında herhangi bir dolaysız fiziksel beraberliği, yahut herhangi bir doğrudan iletişimi kastetmiyorum. Önemli olan onların hep benzer yollarla *öğrenme* ve genel olarak aynı türde etkinlikte yeralmaları, dolayısıyla da yaptıkları konusunda birbirleriyle iletişim *kurabiliyor olmaları,* içlerinden herhangi birisinin ne yaptığının, ilke olarak diğerleri tarafından anlaşılabilir nitelikte olmasıdır.

6. Toplumsal Kurumları Anlamak

Mill'in görüşüne göre bir sosyal kurumu anlamak, ona katılanların davranışlarındaki düzenlilikleri gözlemlemek ve gözlemlenen bu düzenlilikleri genellemeler biçiminde ifade etmektir. Şimdi eğer sosyolojik inceleme yapan kişininin konumu (genel anlamda) temel mantıksal çerçevesi itibariyle doğal bilimle ilgilenen bilim adamınınkiyle mukayese edilebilir görülürse, durum aşağıdaki gibi olmalıdır. Sosyologun iki durumda aynı şeyin meydana geldiğine yahut aynı eylemin yapıldığına kendilerine dayanarak kanaat getirdiği kavram ve ölçütler, *sosyolojik incelemenin tabi olduğu kuralla ilişki içinde* anlaşılmalıdır. Fakat burada yine bir zorlukla karşılaşmaktayız; çünkü doğal bilimcinin durumunda, sadece esas itibariyle bilim adamının incelemesinin kendisinin tabi olduğu bir kurallar dizisi ile ilgileniyorken, burada onun incelemesi kadar *sosyologun ne incelediği* de bir insan etkinliği olduğu ve kurallara uygun olarak yerine getirildiği için, bu kurallarla da ilgilenmek durumundayız. Bir etkinlik türü ile bağlantılı olarak aynı tür şeyin yapıldığını' belirleyen, sosyo-

logun araştırmasını yönetenlerden ziyade bu kurallardır.

Bir örnek bunu daha açık hale getirebilir. Meyhaneci ile Ferisi (Pharisee) arasındaki kıssayı düşünelim (Luke, 18, 9). 'Tanrım, diğer insanlar gibi olmadığım için sana şükürler olsun' diyen Ferisi ile aynı şeyi yapan ve 'bir günahkar olarak beni affet' diye dua eden Meyhaneci aynı mıdır? Buna cevap vermek için kişinin, dua edenin fikirlerinin nelerden oluştuğunu düşünerek işe başlaması gerekir; bu da *dinî* bir sorundur. Diğer bir deyişle, bu iki kişinin eylemlerinin aynı tür olup olmadığına karar vermek için uygun ölçütler, bizzat dinin kendisine bağlıdır. Böylece din sosyologu aşağıdaki soruyu cevaplamakla yüzyüze gelecektir: Bu iki eylem aynı tür etkinliğe mi bağlıdır? Bu sorunun cevabı, sosyolojiden değil, dinin kendisinden alınacak ölçütlere uygun olarak verilebilir.

Ancak, eğer din sosyologunun özdeşlik yargıları -dolayısıyla genellemeler- dinden alınan ölçütlere dayanıyorsa, o zaman onun dini etkinlikleri yerine getirenlerle ilişkisi, sadece gözleyenin gözlenenle olan ilişkisi olamaz. Bu daha ziyade bilimsel araştırma etkinliklerinde, doğal bilimcinin arkadaş-çalışanlarla olan katılımına benzetilmelidir. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, birisinin bir düzenlilikler bilgisi olarak bir sosyal etkinlik tarzını anlayabileceğinden bahsetmek mümkün ise de, bu bilginin doğası, fiziksel düzenliliklerin bilgisinin doğasından oldukça farklı olmalıdır. Bu yüzden, ilke düzeyinde, bir sosyal davranış tarzı olarak bir araştırmacının etkinliğini, diyelim, bir makinenin işleyişini inceleyen birisinin etkinliğiyle kıyaslamak büyük hata olacaktır; Mill'in yaptığı gibi, buradaki makinenin herhangi bir fiziksel makineden çok daha karmaşık olduğunu söyleyerek kimse bu sorunun çözümüne herhangi bir katkıda bulunamaz. Eğer bir sosyal araştırmacı ile bir mühendisi karşılaştıracak isek, mühendis-

lik etkinliğini öğrenmeye çalışan bir çırak mühendisle karşılaştırmak daha uygun olacaktır. Çünkü onun sosyal görüngüleri anlaması, mühendisin üzerine çalıştığı mekanik sistemleri anlamasından çok, meslektaşlarının etkinliklerini anlamasına benzemektedir.

Bu nokta aşağıdaki yorumlarda yeniden ifade edilmektedir. Bir tarihçi yahut din sosyologu üzerine çalıştığı dini hareketleri anlamlı hale getirmek ve onun bağlılarını yönlendiren düşünceleri anlamak istiyorsa, kendisinin de bazı dini duygulara sahip olması gerekir. Bir sanat tarihçisi kendi döneminin sanatçılarının karşılaştıkları sorunları anlamak istiyorsa, bazı estetik duygulara sahip olmalıdır; bunun olmaması, belirli insanların sürekli tecrübe ettiği hareketlerin şaşırtıcı bir dışsal değerlendirmesini yapmanın tersine, onun değerlendirmesini bir sanat tarihi olmaktan çıkaracaktır.

Mühendisin meslektaşlarının etkinliklerini anlamasını bir örnek olarak verdiğim düşünmeden anlama türü üzerinde daha fazla durmayı gerekli görmüyorum. Fakat düşünerek anlamanın, eğer hakiki bir anlama olarak değerlendirilecekse, katılımcının düşünmeksizin anlamasını zorunlu olarak gerektireceğini söylemek istiyorum. Sadece bu bile, doğal bilimcinin bilimsel verilerini anlamasıyla sosyal bilimcininkinin kıyaslanmasının yanlış olduğunu gösterir. Benzer şekilde, toplum yahut sosyal hayatın belirli bir tarzını düşünerek araştıran kişi, incelediği etkinlik biçimlerinden değil, fakat kendi inceleme bağlamından alınan kavramları kullanmayı zorunlu görse bile, kullandığı bu teknik kavramlar inceleme konusu olan etkinliklere bağlı diğer kavramların daha önceden anlaşılmış olmasını ima edecektir.

Örneğin, likidite tercihi, iktisatta teknik bir kavramdır: Bu, genel olarak, iş adamlarının kendi işlerini yaparken kullandıkla-

rı bir kavram değil, belirli tür iş davranışlarını *açıklamak* isteyen iktisatçı tarafından kullanılan bir kavramdır. Yalnız iş etkinliği içine giren kavramlarla mantıksal olarak birbirine bağlıdır. Bu kavramın iktisatçı tarafından kullanılması için sonunda kâr, para, maliyet, risk gibi iktisadi kavramların anlaşılmasına dönüşen bir iş davranışının ne olduğunun bilinmesi gerekir. Bu açıklamayı, mesela teolojinin bir parçası değil de, iktisadi etkinliğin bir açıklaması yapan, ancak iktisatçının açıklaması ile bu kavramlar arasındaki ilişkidir.

Keza, bir psikanalist bir hastanın nevrotik davranışını, hastanın bilmediği faktörler ve anlayamayacağı kavramlarla açıklayabilir. Psikanalistin açıklamasının hastanın çocukluğunun erken dönemindeki olaylara göndermede bulunduğunu düşünelim. Bu olayların betimlemesi, örneğin toplumumuzda geçerli aile hayatı ile ilgili kavramların anlaşılmasını gerektirecektir; çünkü bunlar temel olarak çocuk ile ailesi arasındaki ilişkilerin birer unsuru olacaklardır. Diyelim Trobriand adasında yaşayan yerliler arasındaki nevrozların nedenleri konusunda bir açıklama yapmak isteyen bir psikanalist, daha ileri düzeyde düşünmeden kendi toplumunda ortaya çıkan durumlar için Freud'un geliştirdiği kavramları aynen uygulayamaz. Öncelikle adalılar arasında babalık fikri gibi şeyleri araştırmak ve onların fikirlerinin, kendi toplumunda geçerli olanlardan farklılaşan yönlerini hesaba katmak durumundadır. Çoğunlukla da böyle bir inceleme, bu yeni durumdaki nevrotik davranışın uygun açıklamasını yapmak için psikoloji teorisinde bazı değişiklikler yapmayı kaçınılmaz kılacaktır.

Bu değerlendirmeler, değeri yeterince bilinmeyen felsefeci R. G. Colingwod'un *Tarih Düşüncesinde (The Idea ofHistory,* (6: çeşitli yerlerde) ifade ettiği bir çeşit tarihsel şüpheciliğe de biraz meşruluk kazandırmaktadır. Bu değerlendirmelerin, her

ne kadar kişinin kendi toplumundaki, yahut yaşantısı anahatlarıyla benzer olan toplumdaki durumlarla ilgilenen birisi için önplana çıkarılmasına gerek yoksa da, pratik uzantıları çalışmanın nesnesinin kültürel olarak araştırmacınınkinden uzak olduğu bir toplum olunca etkileyici olmaktadır. Bu, (kavramların kendilerine özgü zorluklar yarattıklarını inkar etmeden) 'empati' ve 'tarihsel muhayyile' gibi kavramlara idealistlerin verdiği ağırlığın nedenini de açıklar. Bu idealistlerin, bir insan toplumunu anlamanın, felsefecilerin etkinlikleri ile yakından ilişkili olduğu şeklindeki bir diğer karakteristik doktriniyle de bağlantılıdır. Bu doktrinden ilk iki bölümde sözettim, aynı konuya son iki bölümde de tekrar döneceğim.

7. Sosyal Araştırmalarda Öndeyi

Geçen birinci bölümdeki, Oakeshott'la ilgili tartışmamda, gönüllü davranışın, alternatifi olan davranış olduğu olgusunun önemine dikkat çekmiştim. Bir şeyi anlamanın, onun zıddını da anlamayı içerdiği için X'i bilerek yerine getirmek isteyen herhangi bir kişinin, non-X'i (X olmayanı) yapmanın da mümkün olduğunu kavrayabiliyor olması gerekir. Bu, deneysel bir açıklama değil, bilerek bir şey yapma kavramının ne içerdiğine ilişkin bir değerlendirmedir. N'nin davranışını gözlemleyen bir gözlemciyi, O, düşünelim. Eğer O, N'nin nasıl hareket edeceğini tahmin etmek istiyorsa, N'nin sözkonusu durumu gördüğü kavramlara aşina olması gerekir; buna sahip olmakla, N'nin bilgisinin özelliğinden hareketle, N'nin alacağı kararı büyük bir güvenle tahmin etmeyi başarabilir. Fakat onun tahmin ederken kullandığı nosyonlar, N'nin kendisi için tahmin edilenden farklı bir karar alması durumunda da birbiriyle uyum halinde olabilirler. Eğer böyle bir durum

olursa bu, O'nun hesaplamalarında yanlış yaptığı anlamına gelmez; çünkü bir kararla ilgili olarak söylenebilecek yegane şey, verilen 'hesaplar' dizisinin, değişik sonuçlar dizisinden herhangi birisine götürebileceğidir. Bu, bir öndeyi yanlışlandığında bunun, daima tahmin edicinin yanlış veya yetersiz verilerinden, hatalı hesaplamasından veya eksik teori kullanmasından vs. kaynaklandığını ima eden doğal bilimlerdeki öndeyilerden tamamen farklıdır.

Aşağıdaki açıklama bunu daha net bir hale getirebilir. N'nin karşı karşıya geldiği kararın niteliğini anlamak için O, N'nin durumuyla ilişkili özelliklerini belirleyen ölçütler sağlayan kuralların farkında olması gerekir. Eğer birisi, herhangi bir kişinin izlediği kuralı bilirse, onun bir çok olayda mevcut durumda ne yapacağını bilebilir. Örneğin, eğer N'nin 'sıfırdan başla, 1000'e ulaşıncaya kadar 2 ekle' kuralını izleyerek rakamları yazdığını biliyorsa, 104 yazıldığında arkasından 106 yazılacağını tahmin edebilir. Fakat bazan O, N'nin izlediği kuralın kesinliğini bilse bile, onun ne yapacağını kesinlikle tahmin edemeyebilir: Özellikle de, daha önce kuralın uygulandığından önemli derecede farklı durumlarda bir kuralı izlemenin, *neyi içerdiği* sorusu ortaya çıkar. Burada kural muhtemel alternatiflerin alanını sınırlamakla birlikte, duruma ilişkin herhangi bir kesin sonuç belirlemez; kural, onu yeni koşulların ışığında yeniden yorumlamanın zorunlu olduğu zamana kadar, bu alternatiflerden birini seçip diğerlerini reddetmek anlamında belirleyicidir.

Bu, bir tarihsel gelenek geliştirme fikrinin ne içerdiğini de açıklığa kavuşturabilir. Daha önce işaret ettiğim gibi, Mill tarihsel trendlerin bilimsel yasalarla benzer olduğunu düşünmüştü, Popper ise gerçek bir yasanın tersine bir trendin açıklamasının bir dizi başlangıç koşullarına başvurmayı gerektir-

diğine işaret ederek bu anlayışı düzeltmek istemişti. Ben şimdi daha ileri düzeyde bir düzeltme yapmak istiyorum: Verilen bir dizi başlangıç koşullarına rağmen, kişi hâlâ bir tarihsel trendin hiç bir kesin sonucunu tahmin edemeyebilir. Çünkü, bu trendin sürekliliği yahut kesintiye uğraması, 'kararlar'ın oluşturulması anlamında, onları önceleyen koşulların belirlemediği insan kararlarını da içerir.

Son söylediklerimle ilgili olarak iki uyarıyı gerekli görüyorum. Bazan kararların tahmininin mümkün olduğunu inkar etmiyorum; sadece dayandırıldıkları delille ilişkilerinin, bilimsel tahminlerin özelliğine benzemediğini söylüyorum. İkinci olarak, tarihsel trendlerin, içinde yeralanlar tarafından bilinçli olarak istenildiği ve niyetlenildiğini söyleme tuzağına düşmüyorum; belirtmek istediğim, bu trendlerin kısmen onlara katılanların kararlarının ve niyetlerinin ürünü olduğudur.

Bir tarihsel geleneğin gelişmesi, üzerinde anlaşılan bazı uzlaşmaların kabulü yahut rakip okulların birbirine daha da saldırmasıyla sonuçlanan rakip yorumların, ölçülüp biçilmesini, tartışılmasını ve tetkik edilmesini içerebilir. Örneğin, Haydn, Mozart ve Beethoven'in müzikleri arasındaki ilişkiyi, yahut belli şekillerde hepsinin Marksist geleneğe dayandığını iddia eden rakip siyasal düşünce okullarını düşünün. Dinin gelişiminde Ortodoks ve Ortodoks ilkelere aykırı akımlar arasındaki etkileşim veya topu kapıp kaçan Rugby çocuk tarafından futbol oyununun köklü bir şekilde değiştirilme biçimini hatırlayın. Böyle bir köklü değişikliği oyunun daha önceki durumuyla ilgili bilgiden hareketle tahmin etmek, Hume'un felsefesini onun seleflerinin felsefesinden hareketle tahmin etmenin imkansız olması kadar, hatta ondan daha da fazla imkansızdır. Burada Jazın nereye gittiğini soran birisine Humhrey Lyttleton'un cevabını hatırlatmak yardımcı olabi-

lir: 'Jazzın nereye gittiğini bilseydim, halihazırda orada olurdum.'

Maurice Cranston da, bir şiirin bir bölümünün yazılmasını yahut yeni bir icadın yapılmasını tahmin etmenin, şiirin yazılması veya icadın yapılmasının kendisini içerdiğine dikkat çektiğinde, esas olarak aynı konuyu gündeme getirmektedir. Eğer kişi bunu kendi kendine yapıyorsa, o zaman, başka birisinin bu şiiri uyduracağını yahut icadı keşfedeceğini tahmin etmesi imkansızdır. 'Onu tahmin edemez, çünkü olmadan önce onun meydana geleceğini söyleyemez.' (8: s. 166.)

Bunun, çekici gelmesine rağmen kıymeti harbiyesi olamayan bir mantık oyunu olarak görülmesi bir hata olacaktır. Birisi saf bir deneysel imkan karşısında imkansız bir *a priori* yasa koyma işine kalkışıyor görülebilir. Halbuki gösterilen şey, sosyal hayatı anlamamızla ilgili merkezi kavramların, bilimsel tahmin etkinliğinin merkezinde yeralan kavramlarla birbirine uygun olmadığıdır. Bu tür bir sosyal gelişmenin bilimsel tahmin imkanından bahsettiğimizde, gerçekten söylediğimiz şeyi anlayamayız. Onu anlayamayız, çünkü hiç bir anlam taşımamaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ZİHİN VE TOPLUM

1. Pareto: Mantıksal ve Mantık-dışı Davranış

Üçüncü Bölüm'de normal olarak sosyal olayları kendileri aracılığı ile düşündüğümüz kavramların mantıksal olarak bilimsel açıklamanın yapıldığı kavramlarla uyuşmadığını göstermeye çalıştım. Argümanın önemli bir bölümü, önceki kavramların sadece gözlemcinin onu betimlemesine değil, bizzat sosyal hayatın kendisine katıldıklarıydı. Fakat, yanlış yöne sevketmemeleri ve karışıklığa neden olmamaları için katılımcının fikirlerinin hesaba katılmaması gerektiğini savunmayı sürdüren güçlü bir düşünce akımı vardır. Örneğin, Birinci Bölümün sonunda Durkheim'dan yapılan alıntı, onun da bu düşünce akımına bağlı olduğunu göstermektedir. Şimdi, mütercimin onun temel ilgi noktasını çok iyi yakaladığım gösteren *Zihin ve Toplum (Mind and Society)* başlığıyla çevirdiği çalışmasında, Wilfredo Pareto'nun deneysel olarak kişilerin davranışlarına ilişkin sahip oldukları fikirlerin, temelde onların davranışlarının nitelik ve sonuçlarını düşünüldüğünden daha da az etkilediğini göstererek, sosyologun katılımcının

fikirlerine mümkün olduğu kadar az dikkat sarfedip kendi *de novo* kavramlarını geliştirmesi gerektiğini ileri süren girişimim ele alacağım. Değerlendirmem, iki temel noktayı ele alacak şekilde planlanmıştır: Birincisi, Pareto deneysel veya bilimsel olan bir işin felsefi yönünün ne olduğu konusunda hata yapmaktadır; ikincisi, gerçekten argümanının sonucu yanlıştır.

Pareto, sosyolojiye bilimsel bir yaklaşımın neyi gerektirdiğini düşünerek başlamaktadır. Cevabı anahatlarıyla şöyledir: Böyle bir yaklaşım sadece tam anlamıyla deneysel dayanağı olan kavramların kullanılmasını; teorilerin daima dakik bir şekilde deney ve gözlem denetimine tabi tutulmasını ve birisinin çıkarımlarının harfi harfine bir mantığı izlediğinin garanti edilmesini içerir. Buna da, 'mantıki-deneysel' (logico-experimental) yaklaşım adını koymaktadır. Sosyologun verileri, bir arada yaşayan insanların eylemleridir ve bunlar arasından Pareto özel dikkat gerektiren davranış olarak bir entellektüel içerik ifade edenleri seçmektedir.

> Herhangi bir grup içerisinde geçerli olan bir dizi betimsel, öğütsel yahut başka türlü... önermeler vardır. Mantıksal veya sahte-mantıksal bağla bir araya getirilen ve değişik tür olgusal öykülerle renklendirilen bu önermeler, teorileri, teolojileri, kozmoganileri, metafizik sistemleri, vb. meydana getirirler. İnançla değerli hale getirilebilen yaratılıştan gelen herhangi bir hüneri dikkate almaksızın dışardan görülen tüm önermeler ve teoriler burada üzerinde düşüneceğimiz ve gözden geçireceğimiz deneysel olguları meydana getirirler. (23: Kısım 7.)

Burada, Pareto'nun kişilerin benimsedikleri önerme yahut teorilerin, onların diğer davranışlarıyla nasıl ilişkili oldukları konusundaki görüşleriyle ilgileneceğiz. Örneğin, Hıristiyan teolojisinin önermelerinin, Hristiyan ayinlerinin uygulama-

sıyla ilişkisi nasıldır? Pareto haklı olarak bu sorunun müphem olduğuna işaret etmektedir. Bu şu anlama gelebilir: Bu teoriler, meşruluklarını gösterdikleri eylemler için gerçekten sağlam gerekçeler oluşturuyorlar mı? Veya şu anlama gelebilir: Gerçekten kişilerin davranışları, iddia ettikleri biçimde benimsedikleri fikirler tarafından mı idare edilmektedir yoksa bu fikirleri benimsemekten vazgeçtiklerinde de aynı şekilde davranmaya devam ederler mi? Pareto, 'mantıki-deneysel' sosyoloji biliminin bir işlevinin de bu soruları cevaplamak olduğunu düşünmekte ve bu amaçla, i) *mantıksal* ile *mantık-dışı* (logical and non-logical) eylem arasındaki ayırım, ii) *tortular* (residues) ve *türevler* (derivations) arasındaki ayırım olmak üzere iki önemli ayırım yapmaktadır.

Birinci ayırım, kişilerin benimsedikleri teorilerin gerçekleştirdikleri eylemlere ne düzeyde anlamlı gerekçeler oluşturdukları sorusunu açıklığa kavuşturmak için yapılmıştır.

> Amaçlara uygun araçlar kullanan ve mantıksal olarak araçları amaçlarla birleştiren eylemler vardır. Bu özelliklerin kaybolduğu başka eylemler de mevcuttur. Her iki davranış türü nesnel yahut öznel yönlerinin dikkate alınmasına göre oldukça farklıdırlar. Öznel bir bakış açısından değerlendirildiğinde neredeyse tüm insan eylemleri mantıklı olanlar sınıfına dahil olurlar. Yunan denizcisinin gözünde Poseidon'dan vazgeçmek ile küreklerle yol almak eşit düzeyde gemiyle yol almanın mantıksal araçları idiler... *Mantıksal eylemler* terimiyle, sadece onları yerine getiren öznelerin gözünde değil, fakat daha kapsamlı bilgi sahibi olan kişilerin gözünde de, araçları amaçlarla birleştiren eylemler, başka bir deyişle, açıklanan anlamda hem nesnel hem de öznel olarak mantıklı olan eylemleri nitelediğimizi düşünelim. Diğer eylemlere de mantık-dışı eylemler diyeceğiz (kesinlikle 'mantıksız' (illogical) ile aynı anlamda değil). (23: Kısım 150.)

Buna göre bir mantıksal eylem aşağıdaki şartları karşılamalıdır: a) Eylem, belirli bir amacı olan bir fail tarafından düşünülmeli ve onun tarafından sözkonusu amaca ulaşmak için yerine getirilmelidir; b) Fiil, fiilen failin tasavvur ettiği sonuca sahip olma eğiliminde olmalıdır; c) Fail, bu inancı için sağlam temellere (Pareto buna 'mantıki-deneysel' diyecektir) sahip olmalıdır; d) Ulaşılmak istenen amaç, deneysel olarak tanımlanabilen bir amaç olmalıdır. Bu ölçütlerin çeşitliliği, bir eylemin mantık-dışı olmasının da çok farklı şekillerde olabileceği anlamına gelmektedir, bunlardan en önemlileri arasında yeralanlardan birisi şudur: Bir eylem, failin ulaşacağı herhangi bir amacının olmamasından dolayı mantık-dışı olabilir; bu, Max Weber'in *zwecrational'nı* zıttı olan *wertrational* dediği eylemlere karşılık geliyor gibi gözükmektedir. Ancak Pareto, 'insanoğlunun çok açık bir şekilde davranışlarının üzerine mantık cilası çekme eğiliminde olduğunu' (154. Kısım) söyleyerek, bu tür davranışların seyrek olduğunu düşünmektedir. (Pareto'nun amaçlar ve araçlar kategorisi dışında, bir davranışın görünüşte bile mantıksal olabilmesinin herhangi bir yolunu izah edememesi ilginç ve önemlidir.) Keza bir davranış, failin onu bir amaç uğruna gerçekleştirmesine rağmen, oldukça farklı bir amacı gerçekleştirmesi veya hiç bir amacı gerçekleştirmemesi halinde de mantık-dışı olabilir. Bunun nedeni, Pareto'nun dediği gibi, tasavvur edilen amacın gerçek bir amaç değil, 'gözlem ve deney alanının dışında yeralması' (151. Kısım) nedeniyle 'hayali' bir amaç olması olabilir. Bir çok kez ruhun kurtuluşunu bu tür bir 'hayali' amaca bir örnek olarak zikretmektedir. Yahut, tasavvur edilen amaç mükemmel bir amaç olmasına rağmen, kendisine failin düşündüğü şekilde ulaşılmayacağı için eylem mantık-dışı olabilir: Bu sınıf için Pareto hem büyü yapılırken yerine getirilen işlemleri

(160. Kısım) hem de serbest rekabet şartları altında çalışan iş adamlarının (girişimcilerin) 'belirli önlemlerini' (örneğin, ücret düşürmelerini) örnek olarak gösterir. (159. Kısım).

Bütün bu farklı eylem türlerinin (ve bunlara eklenebilecek diğerlerinin) tek bir kategori altında toplanması açıkça ciddi sorunlar ortaya çıkaracaktır. Burada bu zorluklardan birisi olan mantık-dışı ve mantıksız davranış arasındaki açık bir ayırımın yapılamaması üzerinde durmak istiyorum. *Zihin ve Toplum'un* 150. Kısmından yapılan yukarıdaki alıntıda, Pareto'nun bu ikisinin 'asla aynı şey olmadığı'nı söylediğini gördük; epeyce sonra 'mühendislikte yapılan bir hata, bir mantık-dışı eylem değildir' (327. Kısım) diye yazarken de aynı görüşü vurgulamaktadır. Bununla beraber Pareto, serbest rekabet şartları altında işçilerin ücretlerini keserek, kârını artırmayı düşünen bir girişimcinin hatasının mantık-dışı bir eylem olduğuna inanmaktadır. Mühendislikte yapılan bir hata, girişimcininkinden (Pareto, girişimcinin görüşünün, tekel şartları altında bir hata olmayacağını söylemektedir) nasıl farklılaşmaktadır? Gerçekten, girişimcinin *hatası,* bir büyüsel törenin yapılmasıyla kıyaslanabilir "nitelikte midir? Kesinlikle bu, bir büyüsel törendeki bir *hata* ile karşılaştırabilir olmaktan çok uzaktır. Girişimcinin hatası iş davranışı *kategorisi* içinde yeralan (oldukça benzer örnekleri olabilen) özel bir eylemdir; fakat büyüsel işlemlerin kendisi bir davranış kategorisi *meydana getirmektedir.* İçinden çıktığı toplumda büyü, kendine özgü belirli bir rol oynar ve kendine özgü kaygılarla yapılır. Aynı şey iş etkinliği için de doğrudur; fakat Pareto'nun kastettiği 'yanlış yola sevkedilmiş' iş etkinliği türü için değil, çünkü bu davranışın yanlışlığı genel olarak işletme etkinliğinin amaçlan ve doğasına başvurarak anlaşılabilmektedir. Diğer yandan, Pareto'nun yaptığı gibi, bilimsel etkinliğin amaçları

ve doğasına başvurarak büyüyü anlamaya çalışmak, zorunlu olarak onun *yanlış* anlaşılmasına neden olacaktır.

Bir genel eylem kategorisi -bir sosyal yaşam tarzı- ile böyle bir kategori içinde yeralan belirli bir eylem türü arasındaki ayırım, mantık-dışı ile mantıksız davranış arasındaki ayırımda merkezi önem taşımaktadır. Bir mantıksız eylem, muhtemelen mantıkta bir *hata* (a mistake in logic) içermektedir; fakat bir şeyi mantık-dışı olarak görmek ona mantığın ölçütlerinin uygulanmasını tamamen yadsımayı gerektirir. Yani, aynen mekan-dışı olan bir şeyin (fazilet gibi) büyük yahut küçük olduğunu söylemenin bir anlam ifade etmemesi gibi, mantık-dışı davranışın da, mantıklı yahut mantıksız olduğunu söylemek de hiç bir anlam ifade etmez. Fakat Pareto bunun uzantıları üzerinde pek durmamaktadır. Örneğin, 'mantık-dışı' terimini, mantıksal olarak küçümseyici bir anlamda kullanmaya çalışmaktadır, bu da faziletin büyük olmadığı olgusundan, onun küçük olması gerektiği sonucuna varmaya benzemektedir. Burada ortaya çıkan soruların önemli bir bölümü, bu monografin temel argümanın etrafında dönüp dolaşıp noktayı görmemesi olgusundan kaynaklanmaktadır: Mantığın ölçütleri Tanrının dolaysız bir bağışı değil, ancak yaşam biçimleri, yahut sosyal yaşam tarzları bağlamında ortaya çıkarlar ve ancak o bağlam içinde kavranabilirler. Bu da, sosyal yaşam tarzlarına mantığın ölçütlerinin, yukarda sözü edilen şekilde uygulanamayacağı sonucunu getirir. Örneğin, bilim bu tarzlardan biri, din de diğer bir tanesidir; her ikisinin kendilerine özgü kavranabilirlik ölçütleri vardır. Dolayısıyla bilim veya din çerçevesinde eylemler mantıklı veya mantıksız olabilirler: Örneğin, bilimde çok iyi düzenlenmiş ve yerine getirilmiş bir deneyin sonuçlarıyla kendini kısıtlamayı reddetmek mantıksız bir davranış olacaktır; aynı şekilde dinde de,

kendi gücünü Tanrınınki karşısına koymayı düşünmek mantıksız bir davranıştır; örnekler çoğaltılabilir. Fakat anlamlı bir şekilde, ne bizzat bilimin ne de dinin uygulamasının kendisinin mantıklı yahut mantıksız olduğunu söyleyebiliriz; her ikisi de mantık-dışıdırlar. (Tabii ki bu, sosyal hayatın farklı tarzlarının niteliğinin üstüste gelmesine izin vermeyen bir aşırı basitleştirmedir. Örneğin, herhangi birisinin hayatını bilime hasretmek için dini gerekçeleri olabilir. Fakat ifade edilmesi ayrıntıda daha karmaşık hale gelmesine karşılık, bunun söylemek istediğim şeyin özünü pek etkileyeceğini sanmıyorum.) Şimdi, Pareto'nun söylemeye çalıştığı şudur: Bilimin kendisi, bir mantıklı davranış biçimi (gerçekte davranış biçimlerinin *en iyisi)* iken din (mantıken küçük düşürücü bir anlamda) mantık-dışıdır. Göstermeye çalıştığım gibi, böyle bir yaklaşıma izin verilemez.

Pareto'nun, 'mantık-dışı' ve 'mantıksız' davranışın arasını yeterli bir biçimde ayırmada başarısızlığa uğramasının daha derinde yatan bir nedeni, insan toplumlarının işleyişine ilişkin tamamen bağımsız ve tarafsız bir teori üretmenin uygun yolunun, doğal bilimlerin uygulaması olarak algıladığı, sadece 'mantıki-deneysel' ölçütle sağlanabileceğine olan inancıyla ilişkilidir. Bu bakış açısı, sözkonusu ölçütlere başvurarak sosyal varoluş *hakkındaki* rakip teorilerin (örneğin, alternatif *sosyoloji* teorilerinin) değerlendirilmesinde oldukça haklı gözükmektedir. Ancak, incelediği konuya bağlı düşünce ve teorileri aynı ölçütlere başvurarak değerlendirmek suretiyle, o sürekli bunun ötesinde bir şey yapmaya çalışıyor. Bu durum da, onu temel bir karışıklığa itiyor: Böyle bir tavır almakla mantıki-deneysel tekniğin uygulamasının geçersizliği kabul edilmiş olmaktadır. Onun karşılaştığı bu sıkıntı, sürekli vurgulayageldiğim gibi, burada ilgilendiği problem türünün bi-

limden ziyade felsefeye bağlı olduğunu göstermektedir. Bu özel olarak, felsefenin *taahhüt altına girmemiş* (uncommitted) inceleme olmasıyla ilgilidir. Birinci bölümde, felsefenin değişik entellektüel disiplinlerde dünyanın anlaşılır hale getirilmesinin yollarının açıklığa kavuşturulması ve bunların karşılaştırılmasıyla nasıl ilgilendiğine ve bunun nasıl farklı yaşam tarzlarının açıklama ve karşılaştırmasına götürdüğüne işaret etmiştim. Felsefenin taahhüt altına girmemişliği, onun kendi değerlendirmelerini de açıklığa kavuşturmasını sağlıyor; bu yüzden felsefenin kendi varlığı ile olan ilgisi Narsistik bir sapma olmaktan kurtuluyor. Felsefe bu işi yerine getirirken, gerçekliğin anahtarına sahip olmaya yönelik böyle bir kavranabilirlik özünü kutsayan her türlü araştırma isteğinden kurtulma konusunda özellikle uyanık olacaktır. Çünkü, anlaşılabilirliğin birden birçok değişik biçimleri olduğunun kavranması, gerçekliğin anahtarının olmadığının kavranmasıyla bağlantılıdır. İşte Pareto tam da bu hatayı işlemektedir. Onun mantıksal ve mantık-dışı davranış arasındaki ayırımı tartışma biçimi, bilimsel açıklama tarzının (daha doğrusu onun bu yanlış kavrayışının) genel anlamda açıklama normu olarak ileri sürülmesi ile alakalıdır; yani Pareto, bilimin gerçekliğin anahtarına sahip olduğunu iddia etmektedir.

Felsefenin tersine bilim, diğerlerinin tümünü dışlamak için kendisi şeyleri anlaşılabilir kılma biçimine bürünmüştür. Yahut ölçütlerini kendi kendinin bilincinde olmadan uygulamaktadır; çünkü, bu gibi durumlarda kendi bilincine sahip olmak, felsefi olmaktır. Bu felsefi olmayan kendibilinçsizlik, (unselfconscio-usness) doğanın (Einstein'in özel Rölativite Teorisinin formülasyonundan önceki kritik dönemler istisna) incelenmesinde büyük oranda doğru ve uygun olabilirken, birbiriyle yarışan farklı yaklaşım biçimlerinden oluşan ve do-

ğası gereği herbiri şeylerin farklı açıklamasını sunan sosyal İncelemelerde felaket getirici olur. Bu gibi rakip kavrayışların taahhütü altına girmemiş bir bakış açısına sahip olmak, tam da felsefenin görevidir; felsefenin görevi bilim, din yahut başka bir şeyi ödüllendirmek yahut, herhangi bir *Weltanschaung'ı* (tutarsız bir şekilde Pareto'nun önerdiği bir sahte-bilim *Welianschaung)* savunmak değildir. Wittgenstein'in deyişiyle 'felsefe herşeyi olduğu gibi bırakır'.

Bu çerçevede Collingvvood'un 'bilimsel' antropologlar tarafından sunulan ilkel toplumların büyüsel uygulamalarıyla ilgili-bazı açıklamaların sık sık 'bizimkinden farklı uygarlıkları hor görme ve onlarla alay etmeyi getiren yarı-bilinçli bir suikastı' maskelediğine dair iddiasını hatırlamak yararlı olacaktır. (7: I. Kitap, IV. Bölüm.) 'Bilimsel nesnelliğin' bu saptırıcı kullanımına klasik bir örnek R. S. Lynd'ın *Ne İçin Bilgi? (Knowledge for What)* isimli eserinde bulunabilir. (15: s. 121, dipnot 7.) Lynd'ın argümanındaki felsefi karışıklıklar, bu monograftaki argümanı izleyen herhangi birisine oldukça aşikâr gelecektir.

2. Pareto: Tortular ve Türevler

Bu konuyu daha ileriye götürmek için, şimdi Pareto'nun tortular (residues) ile türevler (derivations) arasında yaptığı ayırıma dönüyorum. Bu ayırımın iki işlev gördüğü farzedilmektedir. İlk planda, insan toplumlarındaki bilimsel genellemelere uygun bir konu oluşturacak gözlemlerimizde *tekrarlanan* özellikleri temin ettiği varsayılmaktadır. Pareto, değişik tarihsel dönemlerdeki farklı toplumları inceleyen birisinin, belirli tür davranış biçimlerinin çok az değişiklikle tekrar tekrar meydana gelirken, diğer türlerin zamanla sürekli de-

ğiştiğini ve bir toplumdan diğerine önemli farklılıklar gösterdiğini, yani oldukça istikrarsız olduğunu tesbit edebileceğim iddia etmektedir. Değişmeyen, tekrarlanan unsura 'tortular' demektedir; bunlar değişebilen özellikler ayrıştırıldığında geri kalan özelliklerdir. Değişebilen unsurlar da 'türevler'dir, terim Pareto'ya göre deneysel olarak keşfedilebilir davranış tarzıyla ilgili bir olguya karşılık gelir: Kişilerin niçin öyle davrandıklarını açıklamaya çalışan teoriler bu kategorinin temel unsurlarını oluştururlar. Türev, '[tortunun] açıklamasını yapan zihin çalışmasını temsil eder. Muhayyilenin oyununu yansıtır biçimde bu kadar fazla değişken olmasının nedeni budur' (23: 850. Kısım.) Paretoya göre tortulara kıyasla türevlerin çok istikrarsız ve değişken olmasından dolayı, kişilerin benimsedikleri teori ve fikirlerin, başka türlü davranmaları konusunda çok az etkilerinin olduğunu kabul etmemiz gerekir. Teorilerin benimsenmesi, kişilerin niçin belirli bir şekilde davrandıklarına ilişkin geçerli bir açıklama olamaz, çünkü teoriden vazgeçilmesinden sonra da sözkonusu davranış devam etmektedir. Türev kavramı, örneğin, Markscı bir 'ideoloji' kavramı ve Freudcu bir 'rasyonalizasyon' kavramıyla kıyaslanabilecek bir çok özellik sunmaktadır. Böyle olmakla birlikte Pareto'nun bu kavramsal ayırımla, sadece farklı toplumlarda bir bilimsel genellemeye uygun gözüken ortak özellikleri bulmada başarılı olduğunu vurgulamak isterim. Yani, sosyolojik düzenliliklerin olduğu iddiası ile insan zihninin sosyal olaylar üzerindeki gerçek etkisinin çok fazla abartıldığı iddiası elele gitmektedir.

Şimdi de Pareto'dan bu ayırımın detaylı uygulamasına bir örnek alıntılayacağım.

> Hristiyanların bir vaftiz geleneği vardır. Sadece Hristiyanlığın işlemlerini bilen birisi vaftizin incelenip inceleneme-

> yeceğini, eğer incelenebilecekse nasıl incelenebileceğini bilemez. Elimizde bir açıklama da var: bize vaftizin ilk günahtan kurtulmak için yapılan bir dini tören olduğu söylenmiştir. Bu yeterli değildir. Aynı grubun davranışlarını etkileyen diğer olguları bilmezsek karmaşık vaftiz olayının unsurlarını birbirinden ayırmakta çok zorlanırız. Fakat aynı tür davranışın geçerli olduğu başka olgulara da sahibiz. Putperestlerin de arınmak amacıyla kullandıkları temizlik suları vardır. Burada durduğumuzda, su fikrini, arınma olgusuyla ilişkilendirebiliriz. Ancak vaftizciliğin diğer durumları, suyun kullanımının sabit bir unsur olmadığını göstermektedir. Diğer bazı maddeler gibi kan da arınmak için kullanılabilir. Bu kadar da değil, aynı sonucu getiren bir çok tören vardır... Dolayısıyla, verilen durum, bir sabit unsur olan 'a' ile bir değişken unsur olan b'den meydana gelmektedir. İkinci unsur, bireyin saflığını iade etmek için kullanılan araçlar ve hangi araçların istenen sonucu vermek için yeterli olduğuna dair düşünceleri kapsamaktadır. İnsanoğlu, suyun her nasılsa maddi kirliliği olduğu gibi, manevi kirliliği de temizlediğine dair müphem bir hisse sahiptir. Bununla beraber, bu bir kural olarak onun bu şekilde davranmasını meşrulaştırmaz. Açıklama çok basit olmaktan uzak olacaktır. Sonuçta insan daha karmaşık, daha gösterişçi bir şey aramaya yönelir ve aradığını da bulur. (23: 863. Kısım).

Kabul edildiği türün içindeki düşünme tarzına başvurmanın zıddına, tüm düşünce türlerinin boş olarak reddedilmesi girişiminin ortaya çıkardığı felsefi zorluklar çok iyi bilinmektedir. Örneğin, duyuların yahut hafızanın güvenilirliği konusundaki genel kuşku konusuyla ilgili tartışmanın zorluklarını düşünün. Ancak Pareto'nun, dayandığı deneysel kanıt yığınının, tezini bu tür boşluktan koruduğunu savunacağına şüphe yoktur. Mamafih, türevlerin görece değişkenliği ve tortuların görece şahitliğiyle ilgili tezi, Pareto'nun düşündüğü gibi, gözlemin sonuçlarının apaçık bir kayda geçirilmesi değildir;

tezi, sözkonusu sonuçların bir kavramsal yanlış yorumunu içermektedir. Sabit unsur, a, ile değişken unsur, b, gözlemle değil sadece (meşru olmayan) soyutlama sonucu olarak ayırt edilmektedirler. Arınma tortusuyla ilgili alıntılanan örnek değişmeyen unsur, (bizzat Pareto'nun kendisinin de ifade ettiği gibi) birçok değişik fiziksel biçim alabildiği için, yalnızca apaçık bir fiziksel hareket kümesi değildir. Sadece kollarını yıkayan birisinin eylemi, Pareto'nun açıklamasına bir örnek oluşturmaz; eğer birisi ahlaki veya dini arınmaya bir gösterge olarak *sembolik* niyetle bunu yapıyorsa, ancak o zaman onun açıklamasına bir örnek olabilir. Bu çok önemli bir nokta olduğu için onu 'cinsiyet tortuları" ile ilgili bir örnekle göstereceğim. Kendisinden beklenebilecek olanın tersine, Pareto cinsiyet tortuları ile değişik zamanlarda ve farklı toplumlardaki cinsel ilişkilerle bağlantılı çok çeşitli sosyal adet ve ahlaki görüşler arasında bulunan biyolojik cinsel ilişkinin basit ortak unsurunu kastetmemektedir. Üstelik bunu açıkça geçersiz kılmaktadır. Bir davranış formunu bir tortu olarak nitelemek için, yarı-entellektüel veya sembolik bir içeriğinin olmasını gerekli görmektedir. 'İnsan türünün güçlü bir özelliği olmasına rağmen sadece cinsel şehvet burada ilgilendiğimiz konu değildir... Onunla ancak az veya çok düşünce tarzlarını, teorileri etkilediği sürece ilgilenmekteyiz'. (23: 1, 324. Kısım) Örneğin, Pareto'nun tartıştığı bir baskın tortu, cinsel ilişkilere karşı takınılan dervişane tavırdır; yani, onların kötü, en azından ahlaki açıdan kişiyi zayıflatıcı olarak görülüp sakınılması fikri. Fakat bu sabit unsur, Pareto tarafından bir önceki örnekte de olduğu gibi, farklı toplumlarda oldukça farklılaşmış cinsel ilişki bakımından münzevi bir hayatı meşrulaştıran yahut açıklayan ahlaki ve teolojik düşünce sistemlerinden ayrı olarak gözlemlenen bir şey değildir. Bir kavramsal çözüm-

lemenin araçlarıyla bu düşünce sistemlerinden çıkardığı bir şeydir o.

Ancak, fikirler ait oldukları bağlamdan bu şekilde çıkarılmazlar; bağlam ile fikir arasındaki ilişki bir *içsel* ilişkidir. Düşünce, anlamını sistemde oynadığı rolden alır. Bir çok düşünce sistemini alıp, herbirinde aynı sözsel tarzda ifade edilen bir unsur bularak, tüm sistemlerde ortak bir düşünce keşfettiğini iddia etmek anlamsızdır."Bu, Aristocu ve Galileci mekanik sistemlerin bir güç nosyonunu kullandıklarını gözlemleyerek, bundan aynı nosyonu kullandıkları sonucunu çıkarmak gibidir. Pareto'nun böyle bir muameledeki inceliksizliği mahkum edişinin şiddetinin sesi tahayyül edilebilir fakat 'sade bir Amerikalı ve bir Amerikalı milyoner' arasındaki sosyal ilişkimle Hindistan'daki bir yukarı kast mensubu birisi ve düşük kasta mensup birisini mukayese ederken (bkz. I, 044. kısım) tamamen aynı inceliksizlik suçunu işlemektedir. Bu tür bir mukayese onun yönteminin temelini oluşturmaktadır.

Aynı nokta aşağıdaki gibi de ifade edilebilir. İki şeyin, ancak neyin ilgili fark olarak görüleceğini ortaya koyan bir ölçütler dizisine başvurarak 'aynı' yahut 'farklı' olduğu söylenebelir. Sözkonusu 'şeyler' tamamen fiziksel ise, buşvurulacak ölçütler tabii ki gözlemcinin ölçütleri olacaktır. Fakat birisi entellektüel (ya da gerçekte her tür sosyal) 'şeyler' le ilgilendiğinde durum değişir. Çünkü fiziksel olanın zıddın, onların entellektüel yahut sosyal *olmaları* nitelik olarak yaşam tarzı veya fikirler sistemiyle belirli bir şekilde ilişkili olmasına bağlıdır. Ancak sözkonusu yaşam tarzını yahut fikirler sistemini idare eden ölçütlere başvurarak, entellektüel yahut sosyal olay olarak herhangi bir varlık kazanabilirler. Bunun sonucu olarak, eğer sosyolojik araştırmacı bunları sosyal olaylar olarak görecekse, (ki görmek zorundadır) çalıştığı yaşam biçimi

içerisinde 'farklı' tür eylemleri ayırmak ve 'aynı' tür eylemleri belirlemek için başvurulan ölçütleri oldukça ciddiye almalıdır. Bu, araştırmacının dışarıdan kendi standartlarını keyfî olarak empoze etmesine açık değildir. Böyle yaptığı zaman üzerinde çalıştığı olaylar *sosyal* olay olma niteliğini tamamen kaybederler. Bir Hristiyan kendi inancı gereği yaptığı vaftiz törenlerinin, arındırıcı suyu serpen yahut kutsal kam akıtan bir putperestin eylemleriyle gerçekte aynı nitelikte olduğunu şiddetle reddedecektir. Pareto, tersini iddia etmeyi sürdürerek, istemeyerek de olsa, bir yaşam biçimi ile içsel bağlantılar sağlaması açısından ona sosyolojik ilgi kazandıran inceleme konusundan tamamen uzaklaşmaktadır.

Bayan G. E. m. Anscombe, yayınlanmamış bir çalışmasında, belirli etkinliklerin -aritmetiği bir örnek olarak vermektedir- cambazlık gibi etkinliklerin tersine, sözkonusu etkinlikleri yapma yeteneği taşımayan bir gözlemci tarafından nasıl anlaşılmayacağına işaret eder. Aritmetiğe benzer etkinliklerin, aritmetiksel (yahut başka bir) yeteneğe dayanmayan herhangi bir tasvirinin anlamsız ve keyfî görüleceğine ve böyle bir tasvirin aşamalarının zorlayıcı anlamlı tercihler olmayacağına dikkat çeker. Bu, tam da Pareto'nun açıklamasında tortular olarak görülen sosyal etkinliklerin bir etkisidir. Ancak bu etki çok iyi kurulmuş bir etki olmaktan ziyade, bir kavramsal yanlış anlamaya dayanan bir optik illüzyondur.

Kanaatimce bu, önerme ve teorilerin bir olgunun diğer herhangi bir türü ile eşit değerde 'deneysel olgular' olarak incelenmesini mümkün gören, Pareto yönteminin önvarsayımının bütünüyle saçma olduğunu gösterir. (Bkz. 23: 7. Kısım). Bu önvarsayım sadece Pareto'ya özgü değildir. Örneğin Durkheim'ın 'sosyolojik olguları şeyler olarak düşünmek' biçimindeki sosyolojik yönteminin ilk ilkesinde de

içerilmektedir. Pareto ve ona benzeyen diğerlerinin açıklamaları bir çelişki içerdikleri için saçmadırlar: Bir görüngü kümesine 'deneysel olgular olarak', 'dışardan' bakılması durumunda bu, bir 'teori' yahut 'önermeler' dizisi oluşturmak olarak betimlenemez. Bir anlamda Pareto deneyciliğini yeterince taşıyamamıştır, çünkü, sosyolojik gözlemci insanların belirli teorilere sahip olmalarını, belirli önermelere inanmalarını değil, onların belirli hareketler yapıp sesler çıkarmalarını *kendi algılarına* konu edinmektedir. İşin doğrusu, hatta onları 'insan' olarak betimlemek bile gerçekten çok ileriye gitmek olur, bu, sosyolojik ve psikolojik jargon kelime olan 'organizma'nın da popülaritesini açıklayabilir. Ancak insanların tersine organizmalar, önermelere inanmazlar veya teorileri benimsemezler. 'Önerme' ve 'teori'ye benzer nosyonlarla sosyologun gözlemlerini betimlemek, zaten 'dışsal', 'deneysel' bakış açısıyla uyuşmayan bir kavramlar kümesine başvurma kararının alınması demektir. Diğer yandan, gözlemlenenin bu gibi kavramlarla betimlenmesini reddetmek, onun sosyal anlamının olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Bunu, kelimenin genel kabul edilen anlamıyla, toplumu anlamanın gözlemsel ve deneysel olamayacağı izler.

Söylediğim şeyin bazı kayıtlara ihtiyacı vardır. Tabii ki, belirli bir kişi yahut grup insanın, belirli bir inancı -diyelim yerkürenin düz olduğu inancını- taşımasının, kişinin onu onaylamadığı halde, bir veri olarak almasının imkansız olduğunu söylemek istemiyorum. Bu Pareto'nun yaptığını düşündüğü şeydir; fakat fiilen bundan daha fazlasını yapmaktadır. Sadece verilen bir söylem tarzı *içerisindeki* özel inançlardan değil, söylem tarzlarının bütününden bahsetmektedir. Burada Pareto, herhangi bir kişinin kendisi için, onun içinde veri oluşturacak teori ve önermelerden bahsetmesinden önce, bir

söylem tarzının *anlaşılması* gerektiğini kaçırmaktadır. İşin doğrusu, bir söylem tarzının anlaşılmasının ne olduğu temel problemiyle ilgilenmemektedir. Bununla ilgili herhangi bir şey düşündüğünde onu, Üçüncü Bölümde gözden geçirilip eleştirilmiş bir görüş olan, basit bir gözlem temeli üzerine genellemeleri kurma meselesi olarak görmüştür.

Ne yazık ki, Pareto'nunki gibi sosyologun insan fikirleri ile zekasının, sosyal hayata ilişkin açıklamalardan tasfiye edilmesine yönelik daha başka girişim örneklerini tartışmaya burada yerimiz yok. Ancak okuyucu, söylediklerimin ışığı altında Durkheim'ın *İntihar'ını* tekrar okumayı oldukça öğretici bulabilir. Özellikle Durkheim'ın çalışmasının amaçları bakımından 'intihar' kelimesini incelediği toplumlarda taşıdığından farklı bir anlamda tanımlamayla ilgili başlangıçtaki kararı ile, bilinçli düşüncelere, 'daha önce bilince yabancı nedenlerle biçimlenmiş olan bir karara itiraz edilmeden onaylama' şeklinde bütünüyle formel olarak yaklaşılabileceğine ilişkin sonucu arasındaki bağlantıya dikkat etmek özellikle önemlidir. (9)

3. Max Weber: Verstehen (anlama) ve Nedensel Açıklama

Toplumsal yaşam tarzlarına uygulandığında 'anlama' kelimesinin taşıdığı özel anlam konusunda en çok söz söyleyen Max Weber'dir. Daha önce onun anlamlı davranış açıklamasına işaret etmiştim, bundan sonraki iki alt bölümde de onun sosyolojik anlama (Verstehen) (Bkz. 33: 1. Bölüm) anlayışı konusunda bazı şeyler söyleyeceğim. Üzerinde duracağım ilk konu, Weber'in bir davranış parçasının anlamının bir 'yorumsal anlama' (deutend verstehen)sına sahip olmak ile

sözkonusu davranışın ve onun neden olduğu sonuçların bir nedensel açıklamasını (kausal erklaren) elde etme arasındaki ilişkiye dair açıklamasıdır. Burada Weber, yorumsal anlamanın *mantıksal* niteliğine ilişkin net bir açıklama vermemektedir. Çoğu zaman ondan, kişinin kendisini diğer arkadaşlarının yerine koyması şeklindeki basit bir psikolojik teknik olarak bahseder. Bu, birçok yazar tarafından Weber'in, bir basit hipotez tasarlama tekniği ile bu hipotezlerin delilinin mantıksal niteliğini karıştırdığı iddiasına kaynak olarak gösterilmeye neden olmuştur. Bu çerçevede Popper, diğer insanların benzer süreçleriyle ilgili hipotezleri tasarlamak için kendi zihinsel süreçlerimizi kullanabilmemize rağmen, 'bu hipotezler mutlaka sınanmalı, ayıklama yöntemine tabi tutulmalıdırlar (örneğin, bazıları kendi sezgileriyle herhangi birisinin çikolotadan nefret etmesinin mümkün olduğunu düşünmekten bile alıkonurlar).' (26: 29. Kısım) demektedir.

Bununla beraber ne yazık ki, bu gibi eleştiriler belki Weber'i vulgarize edenlere karşı kullanılabilirler ama sadece 'sezgi'nin yeterli olmadığı ve onun dikkatli gözlemle sınanması gerektiği konusunda oldukça ısrarlı olduğu için kendi görüşlerine karşı kullanılamazlar. Ancak, Weber'e karşı söylenebilecek olan şeyin, önerilen sosyolojik yorumların geçerliliğinin denetlenmesi süreci ile ilgili bir yanlış açıklama vermesi olduğunu düşünüyorum. Fakat Weber'in hatasını düzeltmek, bizi Popper, Ginsberg ve onlar gibi düşünen diğer bir çoğunun ikame etmek istediği açıklamaya yaklaştırmak yerine daha da uzaklaştırır.

Weber şöyle söylemektedir:

> Her yorum apaçıklığı yahut doğrudan akla uygunluğu (Evidenz) amaçlar. Fakat bir davranış parçasının anlamını sizin istediğiniz gibi kendiliğinden apaçık yapan bir yoru-

> mun, aynı zamanda nedensel olarak *geçerli* olan *yegane* açıklama olduğu iddia edilemez. O belirli bir düzeyde makul bir hipotez olmanın ötesine gidemez. (33:1. Bölüm)

Böyle bir hipotezin doğrulanmasının uygun yolunun, olup bitenlerin gözlemine dayanan istatistiksel yasaların tesbit edilmesi olduğunu söyleyerek devam eder. Bu yolla 'niyetlenen bir anlamın anlaşılmasına karşılık gelen bir istatistiksel düzenlilik' demek olan bir sosyolojik yasa anlayışına ulaşır.

Weber, açık yorumun, doğru yorum olmasının gerekmediğine işaret etmekte gayet haklıdır. Batı Hindistan'daki voodoo (zencilere özgü bir büyü çeşidi, çev.) büyüsünün, R. S. Lynd tarafından 'doğru ve uygun bir nedensel ardışıklıklar sistemi' olarak yorumlanması buna bir örnektir (15: s. 121); Frazer'in *Altın* Araf'ında *(The Golden Bough)* da bu konuda bol miktarda benzer örnekler mevcuttur. Ancak burada Weber'in, Verstehen' (anlama)'nın mantıksal olarak yetersiz ve istatistiklerin toplanması gibi tamamen farklı bir yöntemle desteklenmesi gereken bir şey olduğunu ima eden iddiasını sorgulamak istiyorum. Buna karşı olarak, eğer ileri sürülen bir açıklama yanlış ise, öyle olduğunu gösterebilmesine rağmen istatistiklerin Weber'in önerdiği şekilde sosyolojik yorumların geçerliliğinin kesin ve nihai başvuru mercii olamayacakları konusunda ısrarlıyım. Böyle bir durumda ihtiyaç duyulan daha iyi bir yorum, tür olarak farklı bir yorum değildir. Bir yorumun istatistiklerle uyumluluğu, onun geçerliliğini ispatlamaz. Bir kabilenin büyüsel törenlerini yanlış yerleştirilmiş bir bilimsel etkinlik biçimi olarak yorumlayan birisinin bu hatası, (bu argümanın bir *parçası* olabilse de) sözkonusu kabile üyelerinin değişik tür olaylarda nasıl hareket etmekte olduklarına ilişkin istatistiklerle düzeltilemez; nihai olarak gerekli olan, örneğin Collingwood'un *Sanatın ilkeleri (The Principles of Art)* gibi (6:1. Kitap, IV. Bölüm), *felsefi* bir ar-

gümandır. Çünkü, bir sosyal etkinlik biçiminin yanlış bir fikre dayanan yorumu, felsefeyle ilgilenirken yapılan hata türüyle yakından ilişkilidir.

Wittgenstein bir yerlerde, dilimizdeki bazı kavramların kullanımı konusunda felsefi zorlukla karşılaştığımız zaman, yabancı bir kültürden birşeylerle karşılaşmış olan bir vahşiye benzediğimizi söyler. Ben de, bunun basit bir mantıksal sonucuna işaret ediyorum: Yabancı bir kültürü yanlış yorumlayan sosyologlar, kendi kavramlarının kullanımı konusunda zorluklarla karşılaşan felsefecilere benzerler. Tabii ki, bazı farklılıklar olacaktır. Felsefecinin karşılaştığı zorluk, çoğunlukla tamamen aşina olduğu, ancak o anda uygun bakış açısını bulmada başarısızlığa uğradığı bir şeyle ilgilidir. Sosyologun zorluğu ise, çoğu zaman hiç bir şekilde aşina olmadığı ve uygulayabileceği bir uygun bakış açısına sahip olmayabileceği bir şeyle ilgilidir. Bu, bazan onun işini felsefecininkinden daha zor, bazan da daha kolay hale getirir. Ancak her ikisinin sorunları arasındaki benzerlik gayet açıktır.

Wittgenstein'ın felsefi açıklamalarında kullandığı bazı yöntemler bu noktayı kuvvetlendirmektedir. Aşina olduğumuz düşünce biçimlerimizin kurnazca tahrip edildiği hayali bir toplumdaki kavramlarınkilerle kıyaslanmak suretiyle, dikkatlerimizi kullandığımız kavramların belirli özelliklerine yöneltme eğilimindedir. Örneğin, odunun-aşağıdaki biçimde satıldığı bir toplum varsaymamızı ister: Bu toplumda kereste, değişen ağırlıklarda ve keyfi olarak bir yığın haline getirilip, sonra da kazıklarla etrafının çevrildiği alanla orantılı bir fiyatla satılıyor. "Tabii ki, daha fazla kereste almak isterseniz, daha fazla ödemelisiniz" sözleriyle bunu meşrulaştırırlarsa ne olur?' (38: 1. Bölüm, s. 142-151) Bizim için önemli olan soru şudur: Hangi durumlarda bir kişi, bu çeşit bir davranışı *anladığını* söyleyebilir? Daha önce gösterdiğim gibi, Weber

verilen belirli durumlarda kişilerin nasıl davranma eğiliminde olduklarını katı bir kesinlikle *tahmin etmemize* yardımcı olacak nihai sınamanın, istatistiksel yasalar formüle etme yeteneğimiz olduğundan bahseder. Buna uygun olarak 'sosyal rolü', verilen durumlarda belirli tür eylemlerin yerine getirilme ihtimali (Chance) cinsinden tanımlama girişiminde bulunur. Fakat Wittgenstein'in örneğinde bu şekilde büyük bir kesinlikle tahminler yapabileceğimiz halde bu, sözkonusu kişilerin ne yaptıklarına ilişkin herhangi bir gerçek anlamaya sahip olduğumuzu iddia edemeyiz. Buradaki fark, bir dilde kullanılan kelimelerle ilgili istatistiksel yasaların formüle edilebilmesi ile, dili konuşan herhangi bir kişinin ne *söylediğini* anlayabilme arasındaki farkla, büyük oranda, benzerdir. İkinci kesinlikle birinciye indirgenemez; Çince'yi anlayan bir kişi, Çince'de türlü kelimelerin kullanılışının istatistiksel ihtimallerin ne olduğuna ilişkin sağlam bir kavrayışa sahip olan bir kişi değildir. Gerçekten, bir dille ilgilendiğini bilmeden bile kişi Çince'yi anlayabilir, her neyse, bir dil ile ilgilenmeye yönelik bilginin kendisi, istatistiksel olarak formüle edilebilme ile ilgili bir şey değildir. Bu gibi durumlarda 'anlama', yapılan yahut söylenenin *işaret* veya *anlamını* kavramaktır. Bu istatistikler ve nedensel yasalar dünyasından oldukça uzaklarda, ancak söylem dünyasının parçalarını birleştiren içsel ilişkilere daha yakın bir nosyondur. *Anlam* nosyonu, burada üzerinde daha fazla durmayacağım antropoloji ve sosyolojide kullanıldığı yarı-nedensel anlamıyla, *işlev* nosyonundan dikkatlice ayrıştırılmalıdır.

4. Max Weber: Anlamlı Eylem ve Toplumsal Eylem

Bunun içerimlerini, en iyi Weber'in düşüncesinin diğer bir yönünü oluşturan, sadece anlamlı olan ve hem anlamlı

hem de sosyal olan davranış arasındaki ayırımını inceleyerek gözler önüne serebilirim. Buna benzer herhangi bir ayırımın, bu kitabın II. bölümündeki argümanla uyuşmayacağı açıktır. Zira tüm anlamlı davranışlar sosyal olmak zorundadırlar, çünkü bir şey ancak kurallara tabi olursa anlamlı olabilir ve kurallar da bir sosyal ortamı gerektirirler. Açıkça Weber, yanlış olduğunu söylemek zorunda olduğum taraftan gelmesine rağmen, bu konunun sosyoloji için önemini kavramıştır. İlginç olan, bunu yaparken, aynı zamanda *Verstehen* hakkında söyledikleriyle de uyuşması mümkün olmayacak bir şekilde sosyal kurumlardan bahsetmeye başlamasıdır: Bu, daha önce savunduğum gibi, birisinin Verstehen'in Sinn ima ettiği ve Sinn'in de yerleşmiş sosyal kurallar ima ettiğini düşünmekle aynıdır. Burada, aşağıdaki iki iddiayı birbiriyle ilişkilendiren R. Stammlers "Ucbenvindung" der materialistischen Geschichtsauffassung (34) isimli çok önemli makalesinden sözedeceğim: Birinci iddia, bir kişinin herhangi bir sosyal bağlamdan tamamen soyutlanmış davranış kurallarını izleyebileceğini düşünmenin herhangi bir mantıksal zorluğu yoktur; 'ikincisi, birisinin amaçlarına ulaşabilmesi için doğal nesneleri (örneğin makineyi) ustalıkla idare etme tekniği ile bir fabrika sahibinin işçilerini yaptığı gibi, insanları' ustalıkla idare etme' tekniği arasında herhangi bir mantıksal fark yokur. 'Bir durumda "bilinç olayları"nın nedensel halkaya girmesi ile diğerinde girmemesi, "mantıksal olarak" çok büyük bir fark yaratmaz' demekte ve böylece 'bilinç olaylarının' diğer tür olaylardan deneysel olarak çok az farklılaştığını varsayma hatasını işlemektedir. Burada, insanlar tarafından izlenen bir kurallar bağlamının, mantıksal zorluk yaratmadan, bir nedensel yasalar bağlamı ile bu şekilde bir araya getirilemeyeceğini ima eden bir 'olay' nosyonunun farklı bir anlam taşıdığını

anlamamaktadır. Böylece Weber, sosyologun insan davranışlarının açıklamasını formüle edebileceği 'yasa' türünün mantıksal olarak doğal bilimlerdeki bir yasadan farklı olmadığı sonucunu çıkarma girişiminde başarısızlığa uğramaktadır.

Örnek olarak kullandığı durumları betimlemeye çalışırken Weber, durumun yorumsal olarak anlaşılmasına uygun düşecek nosyonları kullanmaktan vazgeçmektedir. Fabrikasındaki işçilere ücret ödenmesinden ve para harcamalarından bahsetmek yerine, işçilerin metal parçalarına sahip olmalarından ve onlardan başka nesneler alarak onlara bu metal parçalarını vermelerinden bahsetmektedir; işçilerin malını koruyan polisten değil, diğer insanların onlardan aldıkları metal parçalarını işçilere geri veren miğferli kişiler'den sözetmektedir, vs. Kısaca, dışsal bir bakış açısını kabul etmekte ve hakkında konuştuğu davranışın 'öznel olarak niyetlenen anlam'ını hesaba katmayı unutmaktadır: Söylemek istediğim, bunun, Weber'in işçilerin eylemlerinin şekillendiren 'para', 'mal', 'polis', 'alım ve satım'la ilgili *düşünceleri* onların sosyal ilişkilerinden dışlama girişiminin doğal bir sonucu olduğudur. Onların birbirleriyle aralarındaki ilişkiler ancak bu düşünceler aracılığıyla meydana gelmekte ve aynı şekilde bu düşünceler ancak onların birbirleriyle aralarındaki ilişkilerinde ortaya çıkmaktadırlar.

Bazan Weber'in bu durumun betimlemesinde Weber'in kullandığı 'maddileştirme' (externalization) gibi araçları kabul etmenin yararlı olabileceğini inkar etmiyorum. Bu, sözkonusu edilen durumun çok açık ve bildik olduğu için başka türlü farkedilemeyecek özelliklerine okuyucunun dikkatini çekme amacına hizmet edebilir ve bu yönüyle daha önce değindiğim, Wittgenstein'in tuhaf hayali örnekleri kullanmasıyla da karşılaştırılabilir. Keza, bu Berthold Brecht'in temsili çalış-

malarında amaçladığı *Verfremdungseffekt* ile yahut Caradog Evans'ın Batı Galler hakkında netameli ve alaylı öykülerinde Gal dilinden yapılan tuhaf dilsel çevirileri kullanmasıyla da karşılaştırılabilir.[1] Tüm bu araçların etkisi, okuyucu yahut izleyiciyi, fazla aşinalığın sebep olabileceği halinden memnun miyopluktan uyandırmaktır. Tehlikeli olan, bu araçların kullanıcılarının, *kendi* bakış biçimlerinin, bir şekilde mutad bakış açısından daha gerçek olduğunu düşünmeleridir. Birisi Brecht'in bazan bu Tanrı-benzeri tavrı kabul edebileceğinden kuşkulanabilir (Bu onun Marksizmiyle de uyumlu olacaktır), bu Pareto'nun 'tortular'a yaklaşımında da kesinlikle içerilmektedir; ve bütün olarak bakıldığında Weber'in özelliğini yansıtmayan bir tavır ise de ne yazık ki, sosyal ilişkilerle insan düşüncelerinin birbiriyle ilişkisi ve sosyolojik teorileri doğal bilimlerdekilerle karşılaştırmaya yönelik her girişimdeki metodolojik açıklama biçiminde gayet doğal bir şekilde bunu izlemektedir. Böyle bir Verfremdunseffekt'ın tek meşru kullanımı, mevcut anlayışımızın *vazgeçilebilir* olduğunu göstermek değil, aşina ve açık olana *dikkat çekmektir.*

Hatta, eğer Weber'in açıklamasındaki bu yanlış düzeltilirse, onun Verstehen kuramını, ısrarla tekrarlanan bir eleştiriden korumak çok daha kolay olacakür. Örneğin, Morris Ginsberg şöyle yazmaktadır:

> *verstchende Soziologie ve verstehende Psychologie'nın* temel bir varsayımının zihnimizle bildiğimiz şeyin dışarda gözlemlediğimiz şeyden daha anlaşılabilir olduğu görülmektedir. Fakat bu tanıdık olanla kavranabilir olanın karıştırılmasıdır. Doğrudan sezgi ile içsel olgular arasında bağlantılar kurmanın içsel anlamı yoktur. Bu tür bağlantılar,

1 Bu son örnek, bir görüşme sırasında meslektaşım D. L. Sims tarafından önerilmiştir.

> gerçekte harici olgularla ilgili benzer genellemelerden daha büyük geçerliliğe sahip olmayan, deneysel genellemelerdir. (11: s. 155)

Burada kesin olarak söylenmelidir ki, toplumun anlaşılmasının doğanın anlaşılmasından mantıksal olarak farklı olduğunun söylenmesi, bir 'içsel anlam' (Peter Geach tarafından kesin bir şekilde eleştirilen bir nosyon, 10: 24. Kısım) varsayımına dayanmaz. Bunun nedeni, II. Bölümdeki argümandır: Kendi zihinsel süreç ve davranışlarımızı anladığımız kavramların da aynen diğer insanların davranışlarını anlamak için kullandığımız kavramlar kadar öğrenilmeleri gerekir, bu nedenle de *sosyal olarak* inşa edilmelidirler. Dolayısıyla sunmaya çalıştığım Vestehen bakış açısı için geçerli eleştiri olmaktan uzak olan Ginsberg'in bir tabuya inanan birisinin belirli yiyeceklerden nefret etmesi 'başka bir gelenekte yetişen birisi için doğrudan kavranabilir değildir' mülahazası doğrudan doğruya bu bakış açısını izlemektedir. İnsan davranışlarıyla ilgili kavramlarımızda somutlaşan bağlantıların sadece deneysel genellemelerin sonuçları olduğu görüşünü ise II. Bölümde daha önce tartışmıştım.

BEŞİNCİ BÖLÜM:
KAVRAMLAR VE EYLEMLER

1. Sosyal İlişkilerin İçselliği

Şimdi de, farklı bakış açılarından ele alındığında, insanlar arasındaki sosyal ilişkiler ile onların eylemlerini şekillendiren düşüncelerin aynı olduğunu söylemekle ne denmek istendiğini göstermek için bir toplumda geçerli düşünceler değiştiğinde, yeni düşünceler dile girip eskiler ortadan kaybolduğunda, ne olduğunun genel niteliği üzerinde durmak istiyorum. 'Yeni düşünceler'den bahsederken bir ayırım yapacağım. Belirli bir hastalığa neden olan yeni bir mikrobu keşfetmesinin bir sonucu olarak belirli gözlem ve deneyleri yapan bir biyo-kimyacı düşünün. Bu yeni mikroba verdiği adın bir anlamda yeni bir düşünceyi ifade ettiğini söyleyebiliriz; fakat bu bağlamda onun sadece mevcut düşünceler çerçevesi içinde bir keşif yaptığım söylemeyi tercih ederim. Konuştuğu bilim dilinde mikrop teorisinin zaten çok iyi kurulmuş olduğunu varsayıyorum. Şimdi bu keşif ile bu teorinin ilk formülasyonunun, yani tıp diline mikrop kavramının ilk kez kazandırıldığındaki etkiyi karşılaştırın. Bu, sadece mevcut bakış açısı içinde

kalarak yeni bir olgusal keşif yapmayı değil, aynı zamanda hastalıklara neyin neden olduğu sorununun bütününe tamamen farklı yeni bir bakış açısıdır, yeni teşhis yöntemlerinin kabulünü, hastalıkla ilgili yeni tür soruların sorulmasını vs. içeren çok daha radikal bir dönüşümdür. Kısaca bu, şu veya bu şekilde tıbbi uygulamayla ilgilenen kişilerin, yeni iş görme yolları kabul etmelerini gerektirmektedir. Tıp mesleğindeki sosyal ilişkilerin bu yeni kavram tarafından etkilenme yoluna ilişkin bir açıklama, sözkonusu kavramın ne olduğuna ilişkin bir açıklamayı içerecektir. Tersinden kavramın kendisi de tıbbi uygulama ile olan ilişkilerinden ayrı olarak anlaşılamaz. Aynı anda hem hastalıkların mikrop teorisini kabul ettiğini ve hastalığın artmasını önlemeyi amaçladığını iddia eden, hem de bulaşıcı hastaların diğer insanlardan ayrıştırılmasını bütünüyle gözardı eden bir doktor, kendisiyle çelişen anlaşılmaz bir tutum sergileyecektir.

Keza, bizim bildiğimiz anlamda özel isim kavramı olmayan bir toplum tahayyül ediniz. Kişiler, genel betimsel ifadelerle, mesela sayılarla, tanınıyor olsunlar. Bu durum, bizim kendi sosyal hayatımızdakilerden farklı olarak çok daha büyük başka farklılıklar getirecektir. Kişisel ilişkilerin yapısı tümüyle bundan etkilenecektir. Rakamların hapishane ve askeri hayattaki önemini düşünün. Bir isimle değil de bir rakamla tanınan bir kıza aşık olmanın nasıl farklı olacağını, örneğin, aşk şiirlerinin bundan nasıl etkileneceğini tahayyül edin. Böyle bir toplumda özel isim kullanımının geliştirilmesi kesinlikle yeni bir düşüncenin tanıştırılması olarak görülecek iken mevcut kavram ağı içerisinde belirli bir yeni özel ismin tanıştırılması hiç de yeni bir fikir olmayacaktır.

Bu örneklerle, yeni bir düşünce olarak tasnif edilebilecek yeterli öneme sahip, yeni bir konuşma biçiminin örtük olarak

yeni bir sosyal ilişkiler kümesine işaret ettiğini göstermek istedim. Aynı şey, bir konuşma biçiminin ortadan kalkması durumunda da geçerlidir. Arkadaşlık nosyonunu ele alalım: Penelope Hall'ın *Modern İngiltere'nin Sosyal Hizmetleri (The Social Services of Modern England)* kitabında, müşterisiyle bir arkadaşlık ilişkisi kurmasının bir sosyal hizmetçinin görevi olmakla birlikte en başta gelen görevinin kendisini istihdam eden firmanın politikasına uygun davranmak olduğunu hiçbir zaman unutmaması gerektiğini okumaktayız. Şimdi, bu şekilde bölünmüş, sadakati dışlayan arkadaşlık nosyonunun değerinin düşürülmesi, iki yüzlü olmak değildir. Eski düşüncelerin yenilerine yol verdiği ölçüde sosyal ilişkiler zayıflar (ya da şayet herhangi biri kişisel ahlaki tavırların arasına yeni bir şey sokulmasına itiraz ederse bile en azından bunlar değişirler). Sadece bir kelimenin anlamındaki cüzi bir değişme, kişilerin karşılıklı olarak sahip olmak istedikleri ilişkilerin engellenmesini gerektirmez; çünkü bu, dilimiz ile sosyal ilişkilerimizin tamı tamına aynı metal paranın iki ayrı yüzü olduğu olgusunu gözden kaçırmaktır. Bir kelimenin anlamını açıklamak onun nasıl kullanıldığını betimlemektir; onun nasıl kullanıldığını betimlemek de, kelimenin dahil olduğu sosyal ilişkileri betimlemektir.

Eğer insanlar arasındaki sosyal ilişkiler, ancak onların düşüncelerinde ve düşünceleri yoluyla meydana gelecekse, o zaman düşünceler arasındaki ilişkiler içsel ilişkiler olduğu için, sosyal ilişkilerin de bu içsel ilişkiler türünden olması gerekir. Bu beni Hume'un oldukça geniş kabul gören ilkesiyle çatışmaya götürür: "Şayet nesneleri bizzat kendi içlerinde ele alıyorsak, başka herhangi bir nesnenin varlığını ima eden nesne yoktur, nesneleri biçimlendirdiğimiz fikirlerden daha öteye de gidilemez". Kuşkusuz Hume bunu doğal olaylara

olduğu kadar, insan eylemleri ve sosyal hayata da uygulamak niyetinde idi. Şimdi, en başta doğal olaylarla ilgili bilgimizde bile Hume'un ilkesinin şartsız olarak doğru olmadığını söylemeliyim. Bir ses duysam ve bunun bir gök gürültüsü olduğunu anlasam, sadece 'gök gürlemesi' duyduğumu söylesem de, örneğin, atmosferde elektrik boşalması gibi bir dizi başka olayın meydana geldiğine de kendimi inandırmışımdır. Yani, duyduğum şey yoluyla 'biçimlendirdiğim düşünce'den, meşru kabul edilebilecek bir biçimde 'diğer nesnelerin varlığını' *çıkarsayabilirim.* Eğer sonradan, söz-konusu anda, civarlarda herhangi bir elektrik boşalması olmadığını öğrenirsem, duyduğum şeyin bir gök gürültüsü olduğu şeklindeki iddiamı geri almak zorundayım. Gilbert Ryle'ın ifadesini kullanırsak, 'gök gürültüsü' kelimesi teori yüklüdür; gök gürültüsünün meydana geldiğini tasdik eden önermeler, başka olayların meydana geldiğini tasdik eden önermelerle bir mantıksal ilişki içindedirler. Tabii ki bunu söylemek, Hume'un meşru olarak itiraz edebileceği türden herhangi bir gizemli nedensel ilişkiyi yeniden oyuna dahil etmek değildir. Bu basit olarak, 'bir nesneyi biçimlendirdiğimiz düşünce'nin, sadece sözkonusu nesnenin yalıtılmış olarak gözleminden çıkarılan unsurları değil, aynı zamanda diğer nesnelerle arasındaki bağlantılarla ilgili düşünceyi de içerdiği olgusunu Hume'un gözden kaçırdığına işaret etmektedir. (Böyle yapmadan hiçkimse bir dilde bir kavram ortaya koyamaz.)

Şimdi de bir insan toplumundaki eylemler arasındaki bir emir ve bu emre itaat eylemi arasındaki ilişkiyi konu edinen çok basit başka bir örnek durum düşünelim: Bir çavuş 'Sağa bak!' diye bağırdığında emrindekilerin hepsi sağa bakarlar. Burada, herhangi birisi sözkonusu insanların eylemini bir emre itaat nosyonu ile betimlerken, tabii ki, kendi kendine bir

emrin yerine getirildiği kararını verip bunu açıklamaktadır. Durum gök gürlemesi ve elektrik boşalması arasındaki ilişkiye oldukça paralel gibi görünmektedir. Ancak, burada bir ayırım yapmak gerekir. İtaat eylemi gibi bir olayın niteliği, gök gürültüsü gibi bir olayın niteliğinde sözkonusu olmayacak bir şekilde olayın *aslındadır* (intrinsic); bu doğal olayların tersine, genel olarak tüm insan eylemleri için geçerlidir. İkinci durumda, insanoğlu sözkonusu olayları sadece kavramlarla düşünebilmesine rağmen, gerçekte onlara sahip olmalıdır, çünkü olayın kendisinin bu kavramlardan bağımsız varlıkları vardır. Elektrik boşalmaları ve gök gürültüsü, onlara ilişkin kavramları oluşturmadan veya bunlar arasında herhangi bir ilişki kurmadan çok önce vardırlar. Fakat insanların emir ve itaat kavramlarını oluşturmadan önce emir verebildikleri ve bu emirlere itaat edildiğini ileri sürmek anlamlı değildir. Zira, insanların bu tür eylemleri yapmaları bizatihi sözkonusu kavramlara sahip olduklarının en temel göstergesidir. Bir itaat eyleminin kendisi, bir temel unsur olarak, daha önce neyin bir emir olarak verildiğini bilmeyi gerektirir. Fakat bir gök gürültüsünün, daha önce bir elektrik boşalmasının ne olduğunun bilinmesini gerektirdiğini ileri sürmek anlamsız olacaktır; daha önce olan, sesin kendisi değil, bizim onu tanımamızdır.

Bu görüşlere karşı çıkan birisi, önermelerin birbiriyle ilişkilendirilebilmesi ile tamamen aynı tür bir ilişki içinde insanların eylemleri aracılığı ile birbirleriyle irtibatlandırılabilecekleri düşüncesine, muhtemelen, önermelerin kendi aralarındaki mantıksal ilişkilerin ne olduğu ile ilgili yetersiz bir anlayışın neden olduğunu düşünebilir-. Kişi, mantığın yasalarının, insanların fiili dilsel ve sosyal ilişkilerinde, (tamamen olmasa da) az veya çok bir başarıyla yerine getirmeye çalıştıklarını söylediklerinden daha katı bir yapıya sahip oldu-

ğunu düşünme eğiliminde olabilir. Yine kişi, çok ince bir şey olan önermelerin, bu çok ince ve fiziksel olmayan niteliklerinden dolayı, oldukça maddi olan insan nesli ve onlar arasındaki ilişkilerin sözkonusu olduğu herhangi bir durumdakinden daha sıkça birbiriyle ilişiklendirilebileceklerini düşünebilir. Böyle düşünen kişi bir anlamda haklıdır; çünkü, mantıksal ilişkilere biçimsel sistematik bir şekilde yaklaşmak, toplumda insanların birbirleriyle olan ilişkilerini karakterize eden tüm anormallikler, eksiklikler ve kabalıkların ortadan kaldırıldığı çok yüksek düzeyde bir soyutlamayla düşünmektir. Ancak bu, benzer şekilde düşünülmeyen herhangi bir soyutlama gibi, yanlış yola götürücü olabilir. Böyle bir yaklaşım, ancak bu fiili akrabalık ilişkilerindeki kökleriyle bu formel sistemlerin bu gibi hayatları çizebildiklerini kişiye unutturabilir, zira, geçerli bir mantıksal ilişki düşüncesi ancak, Wittgenstein tarafından *Felsefi İncelemeler*'de tartışılan, insanlar ve eylemleri arasındaki anlaşma türü aracılığı ile mümkündür. Collingwood'un formel gramer üzerine yaptığı yorum bunun tersidir: 'Gramerciyi bir kasapla ilişkilendirdim; ancak durum buysa o çok tuhaf bir tür kasaptır. Seyyahlar bazı Afrikalıların yaşayan hayvanlardan, onlara çok fazla zarar vermeden akşam yemeğinde pişirilmek üzere bir parça et kestiklerini söylerler. Belki bu bir önceki karşılaştırmayı tashih etmeye yardımcı olabilir'. (7: s. 259.) Önermelerin kendi aralarındaki mantıksal ilişkilerin, insanlar arasındaki sosyal ilişkilere bağlı olduğunu gören birisine, sosyal ilişkilerin önermeler arasındaki mantıksal ilişkilere benzemesi gerektiği daha az garip görülecektir.

Tabii ki bu söylediklerim, Kari Popper'ın 'metodolojik bireycilik postülası'yla çelişmekte ve 'metodolojik özcülük' dediği hataya düşüyor görünmektedir. Popper sosyal bilimlerdeki teorilerin araştırmacı tarafından belirli deneyimleri açık-

lamak için formüle edilen teorik yapı ve modellere uyguladıkları, doğal bilimlerdeki teorik modellerin inşasıyla açıkça karşılaştırılabilecek bir yöntemden bahseder.

> Modellerin bu kullanımı, metodolojik özcülüğün iddialarını hem açıklar hem de yok eder... Onları açıklar, çünkü model, soyut yahut teorik bir niteliktedir ve gözlemlenebilen bir ruh yahut öz türü olarak, değişen gözlemlenebilir olayların içinde veya arkasında onu gördüğümüze inanmakla yükümlüyüz. Onları yok eder, çünkü bizim görevimiz sosyolojik modellerimizi betimsel ya da nominalist terimlerle, yani tavırları, beklentileri, ilişkileri vs. ile *bireyler cinsinden* -'metodolojik bireycilik' denebilecek bir postüla- çözümlemektir. (26: 29. Kısım)

Popper'ın sosyal kurumların bilim adamı tarafından sadece kendi amacı için sunulan açıklayıcı modeller oldukları görüşü açıkça yanlıştır. Sosyal kurumlarda şekillenen düşünme biçimleri, sosyal bilimci tarafından incelenen toplumların üyelerinin davranış biçimlerini yönetir. Örneğin, savaş düşüncesi, ki bu Popper'ın örneklerinden birisidir, sadece toplumların askeri bir çatışmaya girdiğinde ne olup bittiğini *açıklamak* isteyen kişilerin bir icadı değildir. Çatışan toplumların üyelerinin davranışlarına uygun ölçütler sağlayan bir fikirdir o. Çünkü benim ülkem savaşta olduğunda, kesinlikle yapmam ve kesinlikle de yapmamam gereken bazı şeyler vardır. Denebilir ki, benim davranışım, kavgacı bir ülkenin bir üyesi olarak kendi anlayışım tarafından yönlendirilir. Savaş kavramı, *özü itibariyle* benim davranışıma bağlıdır. Fakat yerçekimi kavramı, özü itibariyle aynı şekilde yere düşen bir elmanın davranışına bağlı değildir: Ondan ziyade bu, fizikçinin elmanın davranışını *açıklamasına* bağlıdır. Bunu kabul etmenin, Popper kusura bakmasın, görüngülerin arkasındaki ruhlara inanmakla her-

hangi bir ilgisi yoktur. Dahası, onlara dahil olan kavramlara göndermede bulunmadan, bireylerin tavırları, beklentileri ve ilişkilerini belirlemede çok fazla mesafe almak mümkün değildir ve bunların anlamı kesinlikle tek başına herhangi bir bireyin eylemleri cinsinden açıklanamaz. (Karşılaştır, Maurice Mandelbaum: 17.)

2. Gidimli (discursive) ve Gidimli-Olmayan Düşünceler

Bu argüman boyunca, sosyal etkileşimin, fiziksel bir sistemde kuvvetlerin etkileşiminden ziyade, bir görüşmedeki fikir alış verişiyle mukayese edilmesinin daha yararlı olduğunu önererek, sosyal ilişkilerin içsel olduğu iddiası ile insanların karşılıklı etkileşiminin 'düşüncelere vücut verdiği' iddiasını birbirine bağlamaya çalıştım. Bunun beni, özellikle tartıştığım davranış örneklerinin tümünün *gidimli* düşünceleri, yani açıkça bir dilsel ifadesi olan düşünceleri anlatmasından dolayı, sosyal hayatı aşırı zihinselleştirme (over-intellectualizing) tehlikesine ittiği düşünülebilir. Bu, dilin kullanımının, insanın yaptığı dilsel olmayan diğer etkinliklerle içten, ayrıştırılamaz ve birbirine bağlı olmasının, insanların dilsel olmayan davranışlarından da *gidimli* fikirlerin ifadesi olarak bahsetmeyi mümkün kılmasından kaynaklanmaktadır. Şimdiye kadar başka vesilelerle verdiğim örnekler bir yana, sadece bir şeyi yapmanın alternatif yolları, iyi iş standartlarının telkini, gerekçeler gösterme ve benzeri tartışmalardan hareketle bile normalde birisi, herhangi bir insan etkinliğini öğrenmenin büyük oranda, konuşmayı da içerdiğini hatırlayacaktır. Ancak, gidimli düşünceleri ortaya koyan ile bunları ortaya koymayan davranış arasında katı bir kopukluk yoktur; gidimli düşünce-

leri ortaya koymayan, koyana yeterince benzediği için, ikisini birbirine benzer kabul etmek zorunlu hale gelmektedir. Dolayısıyla, verilen bir sosyal ilişki türünün herhangi bir gidimli nitelikteki düşünceyi ifade ettiğinin söylenmesinin normal olmadığında bile, sözkonusu davranış fiziksel güçlerin etkileşiminden ziyade bu genel kategoriye daha yakındır.

Collingwood, elbise ve dil arasındaki benzerlik tartışmasında bunun çarpıcı bir gösterimini sunar. (7: s. 244.) Keza, *Shane* filminden alınan aşağıdaki sahneyi düşünün. At sırtında tek başına bir adam, geniş Amerikan ovaları üzerinde, sayıları günden güne artan büyük hayvan sahibi sınıfının yağmalamalarından zarar gören küçük bir çiftçinin malikanesine varır. Her ne kadar bir kelime alışverişinde bulunmuyor iseler de yabancı ile malikane sahibi arasında bir sempati bağı meydana gelir. Yabancı usulca, ama büyük bir gayretle, odunlukta bir koca kütüğü kaldırmaya çalışan malikane sahibine yardım eder; nefes alıp verirken birbirlerinin gözlerini yakalarlar ve çekingen bir biçimde birbirlerine gülümserler. Bu ikisi arasında ortaya çıkan ve göz kırpmada ifade edilen anlaşma türünü vermeye çalışan birisinin açık anlatımı, kuşkusuz karmaşık ve yetersiz olacaktır. Bununla birlikte biz onu manalı bir duruşun (bir duruşu neyin manalı yaptığım düşünün) anlamını anlayabileceğimiz gibi, veya bir ifadeyi tamamlayan bir el kol hareketinin anlamını anlamamız gibi, anlayabiliriz. 'Bir felsefi tartışmanın düğüm noktasında Budha'nın eline bir çiçek alıp ona bakıp gülümseyen müritlerinden birisine "beni anladınız mı?" diye sorduğuna dair bir hikaye vardır.' (7: s. 243.) Burada üzerinde ısrar ettiğim konu şudur: Aynen bir konuşmadaki bir işaretin (veya duruşun) anlamının, daha önce yapılanla olan içsel ilişkisine bağlı olması gibi, film sahnesinde de karşılıklı bakışmanın anlamı, bütünüyle içinde meydana

geldiği durumla içsel ilişkisinden kaynaklanır; yalnızlık, tehlike korkusu, zorunlu durumlarda bir ortak hayatı paylaşmak, fiziksel gayretten doğan memnunluk ve bunun gibi. Özellikle sosyoloji ve tarih için önemli olan daha önceki düşüncelerin doğru olmadığı belirli sosyal ilişki türlerinin varolduğu düşünülebilir: örneğin, savaşçılar arasındaki, hiç olmazsa uzaktan bir entellektüel niteliğe sahip olan (mesela Haçlı seferleri) savaşlar değil, aç göçmenler ile gizlice tecavüze uğrayan toprak sahipleri arasındaki bir savaşta olduğu gibi, tamamen maddi varoluş mücadelesi olabilir.[1] Sorunun bir anlamda tamamen maddi bir sorun olmasına rağmen, burada bile mücadelenin meydana geliş biçimi, diyelim vahşi iki hayvanın bir et parçası üzerindeki kavgasına uygulanamayacak biçimde, içsel ilişkiler içerecektir. Çünkü, savaş taraftarları, insanlar arasında belirli tavırları ifade eden sembolik düşüncelerle hayatın yürütülmesi gibi, yemenin, gölge aramanın ve üremenin ötesinde çok şeyin meydana geldiği birer *toplumdurlar*. Bu sembolik ilişkiler, tesadüfen, adı geçen temel 'biyolojik' etkinliklerin niteliklerini bile etkileyeceklerdir: Birisi, temel biyolojik ihtiyaçların tatminini sağlayan 'işlev' olarak verilen bir toplumda sonrakinin alabileceği biçim konusunda Malinowski'nin neo-Mark-sist terminolojisini kullanarak çok fazla açıklama getiremez. Tabii ki, eğer bir anlık sosyal psikolojinin jargonunu kullanmama izin verilirse, teorik savaşçı toplumların üyeleri arasındaki 'grup-dışı tavır', 'grup-içi tavır' ile aynı olmayacaktır. Ne yazık ki, kendilerine özgü düşünce ve kurumlarıyla ve kendileriyle iletişim kurulacak kişiler olarak düşmanlarının birer *insan* olması olgusu, bu etki

1 Bu kısımın doğru anlaşılması için gerekli olan bu örnek, bir tartışma sırasında meslektaşım Profesör J. C. Rees tarafından önerilmiştir.

sadece onları daha yırtıcı hale getirmek olsa bile, diğer toplumun üyelerinin onlara karşı olan tavırlarını etkileyecektir. İnsan savaşı, aynen diğer insan etkinlikleri gibi, uylaşımlarla yönetilir ve uylaşımlarla ilgilenen birisi de içsel ilişkilerle ilgilenmektedir.

3. Sosyal Bilimler ve Tarih

Bu bakış açısı, Collingwood'un tüm insanlık tarihini düşünce tarihi olarak gören anlayışının yeniden gözden geçirilip değerlendirmesini mümkün kılabilir. Bunun bir abartma olduğuna şüphe yoktur ve tarihçinin görevinin, tarihte yeralan kişilerin düşüncelerini yeniden düşünmek olduğu anlayışı, bir anlamda, bir entellektüalist çarpıtmadır. Ancak eğer insanlık tarihindeki olayları anlamanın yolunun, hatta doğal olarak gidimli düşünceler arasında çatışma veya gelişme olarak ifade edilemeyecek olanları bile, fiziksel süreçleri anlama yolundan ziyade, düşüncelerin ifadelerini anlama biçimimize çok daha fazla benzer olduğunu kastettiği kabul edilirse, Collingwood söylediklerinde haklıdır.

Gerçekten de Collingwood bir vesileyle, bir düşünme tarzı ile tarihsel durumun bölünmez bir bütüne bağlı oluş biçimine yeterli olmamakla birlikte dikkat çekmektedir. Tarihçinin amacının, düşünceleri daha önce ilgilendiği tarihsel dönemde düşünüldüğüyle aynı şekilde düşünmek olduğunu söylemektedir. (6: V. Bölüm) Fakat, yok olmuş düşünce biçimleri tarihçi tarafından bir noktaya kadar hatırlanabilse de tarihçinin onları düşünme biçimi, onları hatırlamak için kullanmak zorunda olduğu histografık yöntemleri kullanmak zorunda olması olgusuyla renklenecektir. Ortaçağ asilzadesi saray aşkı nosyonlarıyla, karışım düşünmek için bu yöntemleri kullanmak zorun-

da değildi: Zira bizzat bu nosyonlarla düşünüyordu. Tarihsel araştırma, bu şekildeki bir düşünme biçiminin ne içerdiğini anlamaya biraz yardımcı olabilir fakat bu *benim* sevgilimi de bu terimlerle düşünmemi sağlamayacaktır. Bunun bir anakronizm olduğunun daima bilincinde olmalıyım, yani, sevgilimi asilzadenin sevgilisini düşündüğüyle tamamen aynı terimlerle düşünmeyeceğim. Doğal olarak benim onun sevgilisini, *onun* düşündüğü gibi düşünmem ise daha da imkansızdır.

Bununla birlikte, Collingwood'un bu bakış açısı hakikate, en gözde deneyci sosyal bilim metodolojilerinden daha yakındır. Sözü edilen deneysel metodolojik yaklaşım üç aşağı beş yukarı şöyledir: Bir kenarda bir tür veri ambarı olan insanlık tarihi vardır. Tarihçi bu verileri ortaya çıkarır ve belirli bir tür sosyal kurum ile diğeri arasında bağlantı kurabilecek bilimsel genelleme ve teorileri üreterek, zihni teorik olarak daha iyi donanmış meslektaşlarına sunar. Daha sonra da bu teoriler, olayların karşılıklı bağlantı yollarını anlamamıza katkıda bulunmak için tarihin kendisine uygulanabilirler. Böyle bir yaklaşımın düşünce ve teorilerin sürekli gelişip değiştiği ve parçaları birbiriyle içsel olarak bağlantılı olan her fikirler sisteminin kendi içinde ve kendisi için anlaşılması gerektiğinden dolayı insanlık tarihindeki düşüncelerin önemini nasıl minimize etmeyi içerdiğini; sonuçta düşünce sistemlerini sınırsız genellemelere hiç de uygun olmayan bir nesne haline getirdiğini, Pareto bağlamında göstermeye çalışmıştım. Ayrıca, gerçekte sosyal ilişkilerin ancak toplumda geçerli düşünceler içinde ve onlar yoluyla ortaya çıktığını, yahut aynı anlama gelen, sosyal ilişkilerin düşünceler arasındaki ilişkilerle aynı mantıksal kategoriye düştüklerini göstermeye, çalıştım. Bu da şunu getirir: Sosyal ilişkilerin, hem genelleme hem de kendileriyle ilgili formüle edilecek bilimsel nitelikli teoriler için

uygun olmayan bir konu olmaları gerekmektedir. Tarihsel açıklamalar belirli örneklere genelleme ve teorilerin uygulanması değildirler: Tarihsel açıklama içsel ilişkilerin izini sürmektir. Bu, birisinin mekanik yasalarla ilgili bilgisini bir saatin çalışmasını anlamaya uygulamasından ziyade, birisinin bir dil konusundaki bilgisinin, bir konuşmanın anlaşılmasına uygulanmasına benzemektedir. Örneğin, dil dışı davranış, bir dilinkiyle aynı türde bir 'deyim'e sahiptir. Burada, Eflatun'a ait bir diyalogun çağdaş İngilizceye bir çevirisi yapılırken, Yunan düşüncesindeki bir deyimin kavranmasının zorluğuyla aynı tür bir zorluk sözkonusudur.. Dolayısıyla yabancı toplumlardaki insan davranışlarını kendi toplumumuzda yerleşmiş davranışlar cinsinden düşünmek de aynı şekilde bizi yanlış noktalara götürebilir. Robert Graves'in bazı romanlarındakiler gibi, 'açık' tarihsel tasarımların otantikliği konusunda çok sık hissedilen karmaşık duyguyu düşünün: Bunun, bir yazarın olayların dışsal ayrıntılarındaki kesinlikten şüphelenmeyle herhangi bir ilgisi yoktur.

Sosyolojik teoriler ile tarihsel anlatılar arasındaki ilişki, bilimsel yasalarla, gözlem yahut deney raporları arasındaki ilişkiye, mantık teorileri ile belirli bir dildeki argümanlar arasındaki ilişkilerden daha az benzemektedir. Örneğin, Molekül yapısı ve valans hakkındaki bir teori cinsinden bir kimyasal reaksiyonun açıklanmasını düşünün: Burada teori, iki kimyasal maddenin bir araya getirilmesi anı ile onu izleyen anda olanlar arasında bir *bağlantı kurmaktadır.* Birisi ancak *teori aracılığı* ile olayların (basit bir zaman ve mekanda oluş bağlantısının tersine) böyle 'bağlantılı hale getirildiğinden' bahsedebilir; ilişkiyi kurmanın da yegane yolu, teoriyi öğrenmektir. Fakat bir mantıksal teoriyi belirli bir düşünme tarzına uygulamak bunun gibi değildir. Birisi, argümanın aşamaları

arasındaki bağlantıyı değerlendirmek için teoriyi bilmek zorunda değildir, tersine, kişi ancak belirli ifadeler arasındaki mantıksal bağlantıları yakaladığı oranda bir mantıksal teorinin neyle ilgili olduğunu anlayabilir. (Bu daha önce bahsettiğim Lewis Carrol'un argümanını çağrıştırmaktadır.) Doğal bilimlerde daha önce karşılaşmadığınız olayları açıklamanıza yardım eden teorik bilginiz iken, bir mantıksal teori bilgisi, bilinmeyen bir dildeki bir düşünme biçiminin bir bölümünü anlamanıza yardımcı olamayacaktır; o dili öğrenmek zorundasınız ve ancak bu, sözkonusu dildeki argümanların değişik bölümleri arasındaki bağlantıları kavrayabilmeniz için yeterli *olabilir*. Şimdi sosyolojiden bir örnek düşünelim. Georg Simmel şöyle yazmaktadır:

> Kin ve kavga anlayışında bir farkın yozlaşması ancak taraflar arasında, kökensel ve temel benzerlikler olduğunda ortaya çıkar. (Sosyolojik olarak çok önemli olan) 'düşmana saygı' çoğunlukla düşmanlığın daha önceki dayanışma temeli üzerinde yükselmesi durumunda ortadan kalkar. Benzerliklerin farklı çerçeveleri karışık ve bulanık hale getirebilmeye yettiği yerde, farklılık noktaları, kendi taraflarını doğrulayan değil, sadece karışıklık tehlikesine parmak basan bir vurguya ihtiyaç duyarlar. Bu, örneğin, Berne'deki Katoliklik olayında sözkonusudur. Roma Katolikliği, kendisinden oldukça farklı olan Reformcu Kilise ile dışsal bağlantının, kimliğine herhangi bir tehdit oluşturacağına dair bir korku taşımaz, fakat Eski Katoliklikle yakından ilişkisi olan herhangi birşeyden oldukça korkar. (31:1. Bölüm)

Burada, Roma katolikliği ve Eski Katoliklik arasındaki Simmel'in bahsettiği ilişkinin, yaptığı bu genelleme aracılığı ile anlaşılmayacağını söylemek istiyorum: İnsan, iki dini sistemin kendilerinin ve tarihsel ilişkilerinin ancak bir noktaya

kadar anlaşılabileceğini anlar. 'Sosyolojik yasa' kişinin dikkatini tarihsel durumların başka türlü gözden kaçırtabileceği yönlerine çekmede ve kullanışlı analojiler yapmada yararlı olabilir. Bir örnek vermek gerekirse burada birisi, Simmel'in örneğini, Rus Komünist Partisini bir yandan İngiliz İşçi Partisi, öte yandan da İngiliz Muhafazakarları ile arasındaki ilişkilerle karşılaştırabilir. Ancak, doğal bilimlerde belirli olaylara yasaların uygulamasına benzer, sadece bu gibi yasaları 'uygulayarak' anlaşılabilen herhangi bir tarihsel durum yoktur. Gerçekten, birisinin durumların bağımsız bir tarihsel kavranışına sahip olması, sadece yasayı neyin meydana getirdiğini anlamaya benzer. Bu bir kişinin teoriyi anlamadan önce, bir bilimsel teorinin üzerine kurulacağı deney türünü bilmesine benzememektedir, çünkü, bilimsel teori olmaksızın, deneyin parçaları arasındaki bağlantıları anlamaktan bahsetmek anlamsızdır. Fakat birisi Simmel'in teorisi yahut ona benzer herhangi bir teoriyi hiç duymadan bile Roma Katolikliği ile Eski Katoliklik arasındaki ilişkilerin niteliğini çok iyi anlayabilir.

4. Sonsöz

Bu kitapta, sosyoloji, siyaset teorisi, iktisat vb. belirli sosyal araştırma türleri arasında ortaya çıkan kuşku götürmez farklılıklarla ilgilenmeye yönelik herhangi bir girişimim olmadı. Daha ziyade, böyle bir sosyal çalışma nosyonunun belirli özelliklerini açıklamayı amaçladım. Kendi bağlamlarında önemli olmakla birlikte, bireysel metodolojik farkların, ifade etmeye çalıştığım geniş çerçeveyi pek etkileyebileceğini sanmıyorum. Çünkü bu, çoğunlukla anlaşıldığı şekliyle metodoloji teriminden çok felsefeyle bağlantılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

(1) Acton, H. B., *The Illusion of the Epoch* (Zaman Yanılsaması), Cohen & West 1955.

(2) Aron, Raymond, *German Sociology* (Alman Sosyolojisi), Heinemann, 1957.

(3) Ayer, A. J., *The Problem of the Knowledge* (Bilgi Problemi), Macmillian & Penguin Books, 1956.

(4) Ayer, A. J., 'Can there be a private Language' (Kişiye Özel Bir Dil Olabilir mi?'), *Proceedings of the Aristotelian Society,* Suplementary Volume XXVIII.

(5) Carrol, Lewis, 'What the Tortoise Said to Achilles' (Tortoise Achilles'e Ne söyledi?), *Complete Works,* Nonesuch Press.

(6) Collingwood, R. G.. *The Idea of History* (Tarih Düşüncesi OUP. 1946.

(7) Collingwood, R. G., *The Principles of Ari*(Sanatın İlkeleri), OUP, 1938.

(8) Cranston, Maurice, *Freedom: A New Analysis* (Özgürlük: Yeni Bir Çözümleme). Longmans, 1953.

(9) Durkheim, Emile, *Suicide* (İntihar), Routledge & Kegan Paul, 1952.

(10) Geach, Peter, *Mental Acts* (Zihinsel Edimler), Routledge & Kegan Paul, 1957.

(11) Ginsberg, Morris, *On the Diversity of the Morals* (Morallerin Bölünmüşlüğü Üzerine), Heinemann, 1956.

(12) Hume. David, *Enquiry into Human Understanding* (İnsan Zihni Üzerine Deneme).

(13) Laslett, Peter (Der.), *Philosophy, Politics and Society* (Felsefe, Siyaset ve Toplum). Blackwell, 1956.

(14) Levi, E. H,, *An Introduction to Legal Reasoning* (Meşru Düşünceye Bir Giriş), University of Chicago, Phoenix Books, 1961.

(15) Lynd, R. S., *Knowledge for What* (Ne İçin Bilgi?), Princeton, 1945.
(16) Malcolm, Norman, Makale, *Philosophical Review,* Cilt LXl lI, 1954, ss. 530-559.
(17) Mandelbaum, Maurice, 'Societal Facts' (Toplumsal Olgular), *B.J. Sociol,* VI, 4 (1955)
(18) Mill, J. S., *A System of Logic* (Bir Mantık Sistemi).
(19) Newcomb,T.M.,*SocialPsychology*(SosyalPsikoloji),Tavistock Publications, 1952.
(20) Oakeshott, Micheal, 'The Tower of Babel (Babil Kulesi), *Cambridge Journal,* Vol. 2.
(21) Oakeshott, Michael, 'Rational Conduct' (Rasyonel Davranış), *Cambridge Journal,* Cilt. 4.
(22) Oakeshott, Michael, *Political Education* (Siyasal Eğitim), Bowes & Bowes, 1951.
(23) Pareto, Vilfredo, *The Mind and Society* (Zihin ve Toplum), New York, Harcourt Brace, 1935.
(24) Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action* (Sosyal Eylemin Yapısı), Allen & Unwin, 1949.
(25) Popper, Karl, *Open Society audits Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları), Routledge & Kegan Paul, 1945.
(26) Popper, Karl, *The Poverty of Historic ism* (Tarihselciliğin Sefaleti), Routledge & Kegan Paul, 1957.
(27) Renner, Karl, (O. Kahn-Freud'un Girişi ile), *The Institution of Private Law and Their Social Function* (Özel Hukuk Kurumlan ve Sosyal İşlevleri), Routledge & Kegan Paul, 1949.
(28) Rhees, Rush, 'Can there' be a private Language '(Kişiye Özel Bir Dil Olabilir mi?), *Proceedings of the Aristotelian Society,* Suplementary Volume XXV lII.
(29) Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (Zihin Kavramı), Hutchinson, 1949.
(30) Sherif, M. & Sherif, C, *An Outline of Social Psychology* (Bir Sosyal Psikoloji Taslağı), New York, Harper, 1956.
(31) Simmel, Georg, *Conflict* (Çatışma), Glencoe', Free Press, 1955.

(32) Strawson, P. F., *Critical Notice* (Kritik İşaret), Mind, Cilt. LXIII, No. 249, ss. 84 vd.
(33) Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tubingen, Mohr, 1956.
(34) Weber, Max, *Gesammmelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre,* Tubingen, Mohr, 1922.
(35) Weldon, T. D., *The Vocabulary of Politics* (Politika Sözlüğü), Penguin Books, 1953.
(36) Wittgenstein, Ludwing, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Kegan Paul, 1923.
(37) Wittgenstein, Ludwing, *Philosophical Investigations* (Felsefi İncelemeler), Blackwell, 1953.
(38) Wittgenstein, Ludwing, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Matematiğin Temelleri üzerine Değiniler), Blackwell, 1956.