

# Bilimsel Bilginin Özerkliği Sorunu

## *Bilgi Sosyolojisinde Görecilik-Nesnellik Tartışmaları*

Yrd. Doç. Dr. İbrahim S. Daşkaya \*

Sakarya Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Başkanlığı, 54187 Esentepe / Adapazarı / Türkiye

### Özet

Günümüzde bilim, bir zamanlar düşünüldüğünün aksine, toplumsal etkenlerden bağımsız ve imtiyazlı bir kurum ve/veya faaliyet olarak görülüyor. Sosyologlar ve tarihçiler bilimsel gelişmenin ve bilimin eğilimlerinin daha çok toplumsal süreçlerle belirlendiğini düşünüyorlar. Öte yandan bu konudaki genel kabullerine rağmen sosyologlar kendi aralarında bu sürecin nasıl gerçekleştiği ve yönetsel sonuçları konusundaysa pek anlamıyorlar. Ancak, hepsinin de bilime göreci bir tutumla yaklaştıkları söylenebilir. Görecilik, bilginin her zaman belli bir kültürde ve zamanda ortaya çıktığını ve doğayı temsil etmediğini ileri sürer. Bu açıdan göreciler doğanın kendisinin bilgi oluşumunda nihai bir belirleyici olmadığını düşünürler. Bu çalışmada söz konusu teze muhalefet edilecektir. Muhalif görüş açısından bilim, dünyanın nesnel bilgisini vermeye çalışan bilişsel ve özerk bir faaliyettir. Her ne kadar nesnel bilgiye ulaşmada sürekli güçlüklerle karşılaşılrsa da, bilimsel faaliyetin nesnel bilgiyi üretmeye en yatkın uğraş olduğu yazının esas kabulüdür.

\* Tel:+90 264 295 61 58 E-posta: idaskaya@sakarya.edu.tr

**Anahtar Kelimeler:** Nesnellik; Bilgisel görecilik; Toplumsal inşacılık; Güçlü program.

## **Question of Autonomy in Scientific Knowledge:**

### *Discussions of Relativism - Objectivity in Sociology of Knowledge*

#### **Abstract**

As we know that scientific knowledge can no longer be treated as some asocial, privileged account of nature. Sociologists and historians of science have shown that the general shape and direction of science is influenced by social processes. However, while there is a general agreement about this, sociologists have differed over the way this process is to be understood and the methodological implications it has. In general, all agree that one ought to adopt a position towards science which calls epistemic relativism. It means that knowledge is rooted in a particular time and culture and that knowledge does not just mimic nature. Then the relativist accounts imply that nature does not play such an adjudicating role, favouring some rather than other interpretations of its character. In this article, we will debate this approach to scientific knowledge and deny it. I want to defend the notion of science as a cognitive and autonomous endeavor seeking objective knowledge about the external world. Although goal of science (to find how things really are) will always be incompletely achieved, I also insist that science is making progress in that direction.

**Keywords:** Objectivity; Epistemic relativism; Social constructivism; Strong programme.

#### **Giriş**

Son altmış yılda bilim hakkındaki inançlarımız, neredeyse, baştan başa değişti. Hatırlanacağı gibi sosyoloji, tarih, felsefe benzeri disiplinler

tarafından incelenmeye başladığı ilk yıllarda bilim, her türlü toplumsal etkenden muaf bir kurum diye düşünülürdü. Entelektüeller arasındaki genel kabul, bilimin toplum dışı ve tarih üstü bir kurum olduğuydu. Bu kabulden ötürü Comte, Marks, Weber gibi kurucu sosyologlar nesnel bilgiye ulaşmanın tek mümkün yolunun bilimsel yöntem olduğunda hemfikirler. Sosyoloji, başlangıcından bu yana din, büyü, mit, ideoloji gibi fenomenleri birer toplumsal kurum olarak incelemesine rağmen, çok uzun bir süre bilimi toplumsal bir kurum gibi değerlendirmeye yanaşmamıştır.

Benzer bir tutuma bilim felsefesinde de rastlanır. Çağdaş bilim felsefesi literatüründe yer alan ilk eserlerde bilim kurumunda hiçbir tarihsel ve toplumsal/psşik unsura atıfta bulunulmamıştır. *Bilimsel araştırmanın mantığının* öne çıkarılması denebilecek olan bu bakış açısına göre bilim, nesnellğine gölge düşürecek her türde dışsal etkenden yalıtılmış bir faaliyettir. Nitekim, Viyana Çevresi ve Popper'in bu konudaki katı tutumları bilinmektedir. Keşfin psikolojisinin bilimsel faaliyetin anlaşılmasındaki rolünü, neredeyse, yok sayan bu tutum zamanla gevşese de, ilkece hep muhafaza edilmiştir.<sup>1</sup>

Bu bakış tüm 19. yüzyıla sirayet etmiş bir zihniyetin, bu yazıda "bilimcilik" adıyla anılacak olan anlayışın ürünüydü. Söz konusu zihniyet bu etkiyi kitleler üzerinde bugün de sürdürse de, artık entelektüel çevrelerde itibarını yitirmiştir. Bu durumun birkaç nedeni vardır. İlki felsefede ortaya çıkan tarihselcilik benzeri göreci (*relativist*) öğretilerin

1 Bu noktada bilim tarihinin özel durumuna değinmek gerekiyor. Bilim tarihi bahsi geçen iki disiplinden farklı biçimde gelişmiştir. Zira tarihin ne türden bir bilgiyi nasıl bir yöntemle sağlayacağı konusunda Vico'dan Hegel'e ve Herder'e varıncaya kadar pek çok mülâhaza yapılmıştır. Bu mülâhazalar tarihsel düşünüşün sadece vakanüvislik gibi anlaşılmasına neredeyse hiçbir zaman izin vermemiştir. Yakın zamanlarda tarih felsefecisi Collingwood ile bilim tarihçisi Sarton ve Koyré gibi düşünürlerin tarih biliminin amaç ve yöntemlerini baştan ele aldığı ilgilenenlerin malumudur. Örneğin Sarton'a göre bilim tarihinin hedefi yalnızca bilimsel keşifleri sıralamak değildir. Araştırmanın asıl gayesi, bilimsel düşüncenin gelişimi üzerinden insan bilincinin gelişimini açıklamaktır (Dorsay, Demir, 1995, s.17). Collingwood'da da tarihsel araştırmanın mahiyetine dair benzer bir iddia vardır: "Her tarih, geçmiş düşüncenin tarihinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır." (Collingwood, 1990, s.215). Şu hâlde tarih konu edinilen eylemlerin ardı ardına sıralanmasından daha fazla bir şeydir. Tarihin işi, bu eylemleri gerçekleştiren faillerin zihinsel adımlarını izleyerek, failin niçin başka bir eylem yerine bu eylemi gerçekleştirdiğini anlamaktır.

yaygınlaşmasıdır. İkincisi, analitik gelenekte adına dilbilimsel dönüş (*linguistic turn*) denilen tutum değişikliğinin bilimsel faaliyetin kendisini de pek çok dilsel çerçeveden biri olarak görmeyi meşrulaştırmasıdır. Bir diğer neden de işlevselci ve yeni-Marksist sosyoloji okullarının mevcut sosyolojik düşünme kalıplarına getirdikleri eleştirilerdir. Böylece, bugüne gelindiğinde, son tahlilde bir ideolojiye dönüşmüş bulunan bilimciliğin (*scientism*) ve dahası bilimsel faaliyetin kendisinin itibarı kalmamıştır.

Sözü edilen bu süreç özellikle bilgi sosyolojisindeki gelişmelerle yakından ilgilidir. Nitekim işlevselci sosyolog Robert Merton'ın bilimin toplumsal bir kurum olduğundan ilk kez ancak 1949 tarihli eseri *Social Theory and Social Structure*'da söz etmişti:<sup>2</sup> Bilim, bir bilim *ethosu* izleyen bilimsel topluluğun faaliyetidir.<sup>3</sup> Merton'ın bu çalışması, 70'lerin ortasında, bilimin toplumsallığının yeterince vurgulanmadığı gerekçesiyle tartışılmaya başlandı. Örneğin, “bilimin bir meslek ideolojisi olduğunu” iddia eden Mulkay, bilim *ethosunu* oluşturan ilkelerin (*norms*) Merton'ın savunduğu biçimde kurumsallaşmadığını ileri sürerek onu eleştirmiştir. Zira Mulkay'a göre bu ilkeler aslında yalnızca bir iddialar listesidir; listeden seçilecek ilkeler bilginlerin içinde çalıştıkları bağlamlar değiştikçe değişir; onlar kendi davranışlarını haklı çıkaracak biçimde bu listeden duruma uyan başka başka ilkeleri seçebilirler. Benzer eleştiriler yeni-Marksist sosyologlar tarafından da geliştirilmiştir. Nitekim, kapitalist iktisat sisteminin bilimi nasıl karakterize ettiği üzerinde pek çok mülahaza vardır. Bu genel mülahalalara göre bilimsel tezler ve bilimsel faaliyet kapitalizmin toplumsal ve maddi çıkarlarından etkilenmektedir denilebilirse, bilimsel bilgi kapitalizmin maddi ihtiyaçlarına hizmet

2 Aslında Merton'ın çalışmasından yirmi yıl önce Mannheim *İdeoloji ve Ütopya* (1929)'da bilimin toplumsallığı konusuna değinmiştir. Daha sonra (9. dipnotta) bu noktaya değinilecektir.

3 Merton'a göre bilim toplumsal bir kurumdur ama bilimin toplumsal etkenlerden de özerk bir yapısı vardır. Bu özerk yapının kurucu ilkeleri (*norms*) bir bilim *ethosu* meydana getirirler. Bilginler bu bilimsel *ethosu* takip ederek nesnel bilgiyi üretirler. Bu asli ilkeler “tarafsızlık”, “evrenselcilik”, “iletişim” ve “örgütlü kuşkuculuk”tur.” (Webster, 1991, s.7).

etmektedir (Webster, 1991, s.6-10).<sup>4</sup>

Yukarıda anıldığı üzere *dilbilimsel dönüş* adı verilen tutum değişikliğinin de geleneksel bilimciliğin itibarını yitirmesinde etkili olduğundan söz edilmişti. Bu değişiklik, “tüm felsefe sorunlarının aslında dilsel sorunlar” olduğu tezinin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu kırılmayı şekillendiren isimlerin başında Wittgenstein gelir. Onun *Felsefe Soruşturmaları*'ndaki düşüncelerinden etkilenen bir grup bilim felsefesi ve tarihçisi, seleflerinin *bilimsel araştırmanın mantığı* diye tavsif ettikleri bilim felsefelerine muhalefet etmeye başlamışlardır. Aralarında Kuhn, Feyerabend, Hanson, Toulmin gibi düşünürlerin bulunduğu bu topluluğun ortak vasıflarından birisi de bilimciliğin esaslarından olan bilgisel özerkliği şiddetle yadsımlarıdır. Onlara göre bilimsel faaliyet, *araştırma mantığı* deyimine indirgenerek anlaşılabilir; seleflerinin *keşfin psikolojisi* adı altında dışladıkları toplumsal-tarihsel etkenler, bilimsel faaliyetin merkezî unsurları olarak görülmelidir. Örneğin, Popper ya da Merton gibi düşünürler, bilimsel faaliyeti mümkün kılan bir dizi yöntem ilkesini bu faaliyetin taşıyıcısı diye görürken, muhalif gruptaki düşünürler bu ilkelerin bilimsel topluluklardaki müzakere süreçlerinde uzlaşım olarak icat edildiklerini, dahası farklı koşullar altında bu uzlaşım ilkelere vazgeçilebileceğini belirtirler. Özellikle ilk gruptakiler basitlik, tamamlayıcılık, birlik, ekonomi ilkesi gibi birtakım standartları usallık ölçütü olarak vurguladıkları hâlde, ikinci gruptakiler bu standartların da kurulmuş usallık talepleri olduğu hususunda ısrarcıdır. Bir standartlar bütünü olarak bilimselliğin kendisi de toplumsal olanda köklenir ve toplumdan topluma şekillenir. Webster, bu noktada göreciliğin ortaya çıktığından bahisle Dolby'den şu cümleyi alıntılar: “Bilimsel bilgi yalnızca bir grup insanın üzerinde anlaştığı şey olabilir. Bu şu demektir:

---

4 Webster'a göre, bilimin kapitalizm ile bu biçimde ilişkilendirilmesi Sovyet tarihçisi Boris Hessen'in 1931 tarihli çalışmasına kadar geri götürülebilir. Hessen bu çalışmasında Newton'ın fizik yasalarının erken dönem kapitalizminin çıkarlarına uygun olduğu tezini savunmaktadır (Webster,1991, s.9).

Bilginlerin kanıt geliştirme süreçlerini yöneten standartların görelî olma ihtimali yüksektir.” (Webster, 1991, s.11).

Saydığımız tüm bu gelişmeler ve öğretiler bilgisel özerklik (*epistemic autonomy*) iddiasını tartışılır hâle getirmişlerdir. Aslına bakılacak olursa özerklik iddiası, düşünce tarihinin başından bu yana ciddi bir muhalefetle hep karşılaşmıştır. Sofistlerden kuşkuculara, öznel idealistlerden toplumsal inşacılar kadar bu muhalefeti düşünce tarihinde kesintisizce izlemek mümkündür. Bu muhalefetin ardındaki kuramsal çerçeve, göreciliktir. Bilişsel görecilik (*cognitive relativism*) “doğaya ilişkin önermelerin doğruluğunun ya da yanlışlığının kişilere ya da toplumsal kesimlere göre değişeceğini” (Sokal ve Bricmont, 2002, s.69); kavramsal görecilik (*conceptual relativism*) ise “gerçekliği temsil eden farklı sayıda kavramsal temsil araçları olduğundan gerçekliğin keyfî biçimde temsil edilebileceğini” (Searle, 2005, s.189) ileri sürer.

Görecilik tezi günümüzde çok yaygındır. Bilginin özerk bir yapısı olduğunu savunan düşünürler -geçici olarak özerkçiler diyelim- bile, bu yaygın tezle mücadele ederken kaçınılmaz bir biçimde psişik ve toplumsal mekanizmalarla bilimsel faaliyet arasındaki ilişkilere dikkat çekmeye gerek duymaktadırlar. Örneğin, matematik felsefesiyle meşgul olan Lakatos, Kuhn-sonrası çalışmalarında araştırmanın mantığının tek başına incelenmesinin yeterli olmadığını vurgular: “Bilim tarihi olmaksızın bilim felsefesi boştur, bilim felsefesi olmaksızın bilim tarihi kördür.” (Lakatos, 1980, s.101). Ancak bu tutum göreciliğe taviz veren bir yaklaşım da değildir. Tersine, Lakatos yeniden tanımladığı “içsel tarih” deyimiyile, toplumsal olanı dışsal ve ikincil olarak nitelendirerek bilimin ussal ve özerk yanının altını çizer. Araştırmanın mantığı kadar psikolojisine de atıf yapan bu tutumun, bilimcilik ile görecilik arasında bir orta yol olduğu düşünülebilir. Ancak bu yakıştırma çok da yerinde değildir. Zira, özerkçiler denilebilecek bu düşünürler her şeyden önce

hem görecilerden hem de bilimcilerden ayrılmaktadırlar. Altını çizdikleri esas, bilimin bütün dışsal etkenlerden özerk bir yapısı olduğu, fakat bu yapının kendini her zaman belirli kültürel, siyasal, toplumsal bağlamlarda ortaya koyduğudur. Özerkçilerin nesnelliğin imkânı konusunda görecilerden, bilimin dışsal koşullarını hesaba katma hususunda da bilimcilerden kökten ayırdıklarını söylemek mümkündür. Son tahlilde özerkçiler, göreciliğin ana-ilkesini hiçbir biçimde onaylamazlar; bilimciliğiyse üzerinde önemsiz sayılamayacak bir nevi tadilata tabi tutarak yeniden kurgulamaya teşebbüs ederler.

Katı bilimciliği alenen savunanların entelektüel çevrelerde, neredeyse tamamen kaybolduğu günümüzde, görecilerin muarızları ideolojik bilimciliğe mesafeli duran özerkçilerdir. Bu durumda nesnellik tartışmaları da artık pek çok alt gruptan oluşan bu iki ana grup arasında geçmektedir. Örneğin, göreci gruplar arasında her biri ayrı ayrı birer öğreti olan yapıbozum, etnomethodoloji, pragmatizm, toplumsal inşacılık gibi pek çok akım vardır. Özerkçiler arasında da tek başına öne çıkan düşünce okullarına rastlanır.<sup>5</sup> Ancak bu yazıda gerçekçilerin bilimsel özerklik yanlısı tutumları üzerinde durulacaktır. Bu düşünürlerden, örneğin Searle, tüm bu eğilimleri gerçekçiliği reddetmenin yeni biçimleri olarak görür ve Rorty'den yaptığı bir alıntıyla bu öğretilerin “bir nevi idealizm” olduğu iddiasıyla hepsine birden savaş açar (Searle, 1998, s.18).

İdealist bilgikuramı bilinen şeyin varlığı ya da neliği konusunda açıktan benimsediği kuşkucu yaklaşım nedeniyle bugüne kadar çokça

5 Örneğin bu akımlar arasında gerçekçiliğin yanı sıra araçsalcılık (*instrumentalism*) da anılabilir. Her ne kadar bilim felsefesi literatüründe bir uzlaşımçılık (*conventionalist*) biçimi olarak görülse de, kimi düşünürre göre araçsalcılık özerklik ilkesini ihlal etmemektedir. Nitekim Kolakowski uzlaşımçılığın ana tezlerini aktarıken “uzlaşımçılar ile deneyciler (*empiricists*) bilginin kaynağı hakkında aynı fikri paylaşırlar. Ancak, uzlaşımçılar deneycilerden farklı olarak onay gören bütün yargıları deneyle temellendirmeyi ve deneyi yeni yargıların doğruluğunun ölçütü olarak reddederler. Burada belirtilmesi gereken nokta şudur: deney verileri bir varsayımın açıklamasından daha fazla açıklamada bulunmaya yatkındır. Bu nedenle hangi varsayımın seçileceğini deney belirlemez” demektedir (1972, s.158). Bu ifadeleri görecilik yanlısı bir tutum olarak görmek de mümkündür, ancak araçsalcıların “basitçe bilimsel kuramlarımıza (biyolojik sınırlar içinde) insan aklının dünyayı anlayabilmesinin en doyurucu yolu olarak baktıkları”ni söyleyen yazarlar da vardır (Brown 2001, s.69).

tartışılmıştır. İdealist bilgi öğretisi sadece bir zihin kuramı olmakla yetinmeyip aynı zamanda bir bilgi tanımı da önerir. Bu tanıma göre bir şeyin bilinmesi sürecinde bilinen şeyin doğası, öznenin doğasına göre tali bir önem taşımaktadır. Öznenin asli unsur olduğu bu bilgikuramında, son tahlilde zihnin kendisine yöneldiği zihindışı bir nesne yoktur; dahası -tekbenci bir anlayışa açık bir surette- zihnin kendisinden başka herhangi bir şeyin -zihindışı- varlığından da ilkece, söz edilemez. Bu idealist tutum, özellikle insan bilimleri disiplinlerinde bilgi üretmeye çalışanları içinden çıkılmaz bir döngüye hapseder.<sup>6</sup>

Özerkçilerin göreci insan bilimcilerine tam da idealizmin sözü edilen açmazından kalkarak sordukları bazı soruları dile getirmek bahsedilen döngünün betimlenmesini kolaylaştırabilir. Buradaki genel soru göreci sosyologların kendi alanlarında bilgiyi nasıl ürettikleridir. Bilimsel faaliyeti yaratan öznel/toplumsal koşulları kendileri de birer bilim olan sosyoloji ve/veya psikoloji nasıl araştırır? Eğer bu disiplinler, bilimin sadece dışsal koşullarca biçimlendiğini, bu koşulları aşan hiçbir özerk ilke, yöntem vb. unsur olmadığını ileri sürüyorlarsa, bu durumda kendi araştırma sonuçları da, ulaştıkları yargılar da başka dışsal koşullarca belirlenmeyecek midir? Nesnelliği ve doğruluğu yaygın kullanımlarının aksine nesneye değil, özneye ait kavramlar gibi kullanan bu yaklaşımdan, söz konusu disiplinler -bilgi sosyolojisi, psikoloji, bilim tarihi- de payını almayacak mıdır? Görecilikle tutarlı kalındığında bu disiplinlerde çalışanların ulaştığı yargıların “nesnellik” ve “doğruluk” iddiası taşıyamayacağı ortadadır. Çünkü, diyelim göreci bilgi sosyologlarının yaptıkları açıklamaların, araştırma raporlarında yer alan verilerin, bu

6 Bu noktada şunu da açıkça belirtmek gerekir: İster gerçekçi ister idealist bilgikuramlarını benimsemiş olsun insan bilimcilerin kendi alanlarında bilgi üretmesi özel bir güçlük taşır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi hangi eğilimi benimserlerse benimsesinler insan bilimcilerin kendi kuramsal tutumlarını kaçınılmaz olarak bu eğilime/tutumuna göre biçimlendirmeleridir. İkinci neden de onların “bilim üzerine bilim” (*science of science*) yapmak gibi, döngüsel bir işle uğraşmalarıdır. Bu durumda bir yandan bilimin doğasını soruştururlarken, aynı zamanda doğasını soruşturdukları bilimin araçlarını kullanarak, bilimin kendisi hakkında bilgi üretmeye çalışırlar.



verilerin müzakere edilmesinin ve yorumlanmasının -yargının konusu olan diğer bilimsel araştırma raporlarında olduğu gibi-, dışsal etkenlerce belirlendiği ve hiçbir nesnellik ve doğruluk taşımadıkları öne sürülebilir. Bu durum söz konusu göreci açıklamaların bir döngünün içine düştüğünü gösterir. Bu döngüden kurtulmanın tek yolu betimleme ya da açıklama önermelerinin özne tarafından üretilmelerine rağmen, öznenin bağımsız bir dışsal gerçeklik hakkında olduklarının kabul edilmesinden geçer. Bu tezin ardında doğrunun uygunluk kuramı yatar. Bilgisel özerklik, -bu bağlamda uygunluk olarak doğruluk ve nesnellik<sup>7</sup>- de son tahlilde herhangi bir iddianın kabul edilip edilemeyeceğinin öznel/toplumsal olmayan ussal ölçütlerinin var olduğunu ileri süren iddiadır (Searle, 2005, s.207).<sup>8</sup>

Göreciliğin idealizmin bir uzantısı olarak eleştirildiği benzer bir yaklaşıma Sokal ve Bricmont'nun *Son Moda Saçmalar Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanması* adlı eserinde de rastlanır. Burada özel olarak toplumsal inşacılık eleştirilmektedir. Yazarlara göre toplumsal inşacılık tezini öneren bilgi sosyologları, bilimin, içinde üretildiği toplumdan yöntemce özerk olduğunu kabul etmediklerinden, bilimsel faaliyetin konusunun da *doğanın kendisi* olamayacağını açık ya da örtük olarak ileri sürüyorlar demektir. Bu durumda bilimsel açıklamaların konusu artık, dünyanın nasıl *olduğu*, yani *doğanın kendisi* olmayacaktır (Sokal ve Bricmont, s.106).

7 Bilgisel özerkliğin doğruluk ya da nesnellik gibi tek bir unsuru olduğu da düşünülmemelidir. Örneğin bir tasım söz konusu olduğunda bu çıkarımın biçimsel olmayan bir safsataya (*informal fallacy*) dönüşüp dönüşmemesi de söz konusu tasımın bilgisel özerkliğini sağlayan kurallara uyulmasıyla sağlanır. Geçerlilik ve tutarlılık mantık işlemlerinin, nesnellik ve doğruluk ise doğa hakkında deneysel ve kuramsal faaliyetlerin ulaşacakları bilgiyi her türlü dışsal etkenden özerk kılacak taleplerdir. Bu talepler yerine getirildiğinde belki kesinlik elde edilmez ama bilme fiilinin nesnesiyle kurduğu bağ da korunur.

8 Öte yandan insan bilimlerinde önemli sorunlara yol açan bu tartışmalar doğa bilginleri topluluğunca pek de ciddiye alınmaz. Zira bu konuda kimin haklı olduğu, onların kuramsal faaliyetlerini doğrudan etkilememektedir. Nitekim doğanın bilinmesi faaliyeti esnasında ileri sürülmüş pek çok kuramdan vazgeçilebilir, ama bazı ön varsayımlar hiçbir surette terk edilemez. Aksi takdirde bilimsel faaliyet durur. Örneğin zihinden bağımsız bir dış dünyanın var olduğu, bu dış dünyanın zihinsel melekelerimizle bilinebileceği, deneyin meşru bir bilme aracı olduğu gibi ön varsayımlar bu faaliyetin ardındaki temel gerekçelerdir. Şu hâlde bilgiler tabii olarak toplumsal olandan ve kültürden bağımsız bir dünyayı bilmeye çalıştıklarını düşünürler. Araştırdıkları dünya insan/toplum varlığı olmasa da mevcut bir dünyadır; bilimsel faaliyetin gerçekleştirildiği esnada yaratılan bir dünya değildir. Bu ön varsayımlara "sağduyu kabulleri" ya da Searle'ün deyimiyile "bilisşel ardalan" (*cognitive background*) demek mümkündür.

## I. Bir Toplumsal İnşacılık Modeli: Güçlü Program

Görüldüğü gibi 50'lerden sonraki gelişmeler neticesinde bilimsel faaliyetin, artık hemen hemen tümüyle toplumsal olduğu ve diğer bilgi/inanç biçimleri (din, büyü, ideoloji, mitler gibi) arasında herhangi bir imtiyazı bulunmadığı düşünülmeye başlanmıştır. Bu yeni bilim tasvirinde toplumsal ve teknik müzakere (*negotiation*) ve yorum (*interpretation*) kavramı öne çıkmıştır. Bu yeni tasvire göre bilimsel faaliyet, farklı toplulukların müzakere ve yorum süreçleri yok sayılarak anlaşılabilir. Nitekim, bu faaliyeti gerçekleştiren bilginlerin -örneğin, alternatif kuramları savunanların veya faaliyetin dışında kalanların -örneğin, sanayinin ya da iktisadi teşekküllerin temsilcilerinin- arasındaki müzakere ve yorum süreçleri, bilimsel bilginin üzerinde şekillendiği zemini oluşturur. Bu yeni resme göre bilim, diğer bilgi formları arasında en nesnel, en ussal ve en güvenilir form değildir. Çünkü bilginlerin -her ne kadar nesnelliği ve güvenilirliği amaçlıyor olsalar da-, onları bu hedeflere ulaştırabilecek hiçbir sarıh (*unequivocal*) kuralı yoktur.

Bu süre zarfında bilim tarihçileri ve sosyologları bilimin genel eğilimlerinin toplumsal süreçlerden nasıl etkilendiği üzerine çalışmışlardır. Bu çalışmalardan birinde Mulkay, ulaşılan noktayı “bilgisel görecilik” diye niteler. Ona göre göreciliğin anlamı, “bilginin zamandan zamana ve kültürden kültüre değiştiği ve bilginin doğayı birebir yansıtmadığıdır.” Bilim, sanıldığı aksine, nesnel, kapalı, bitmiş ve dokunulmaz bir bilgi yığını (*body*) gibi görülmemelidir; bilimi kapalı bir sistem ya da bir çeşit kara kutu diye görmek yerine, bilimsel fikirlerin toplumsal süreçlerin etkisiyle sürekli yenilendiği bir faaliyet diye anlamak daha uygundur. Latour'un ifadesiyle bilim, “yapılmaktadır” (*science in the making*).

70'li yılların ortalarına gelindiğinde, her ne kadar bilimi toplumsal bir kurum olarak görse de Merton, son tahlilde standart bilim görüşünü, yani bilimin nesnelliğini ve diğer bilme formlarına göre üstünlüğünü

savunduğu gerekçesiyle toplumsal inşacılarca şiddetle eleştiriliyordu.<sup>9</sup> Bu eleştiriyi geliştiren toplumsal inşacı okullar arasında Edinburg Okulu en meşhur olanlarındandır.<sup>10</sup> Bu toplulukta yer alan düşünürler bilimsel faaliyetin işleyişini çözümlerken “çıkarcı” (*interest*) kavramını kullanmışlardır. Bu nedenle söz konusu okulun yaklaşımına “çıkarcılar yaklaşımı” (*the interests approach*) denmektedir. Edinburg Okulu üyeleri, basitçe söylersek, bilginlerce ileri sürülen bilgi iddialarının her zaman toplumsal ve çoğu zaman da siyasal çıkarlar etrafında gerçekleşen bir faaliyetin neticesi olduğunda ısrarcıdır. Bu çıkarlar bilginlerin içinde çalıştıkları disiplinle ilgili olabileceği gibi, mesleki ya da genel dünya görüşüne has çıkarlar da olabilir. Bu çıkarlar hem ileri sürülecek fikirleri şekillendirirler hem de bu fikirlerin bilimsel tartışmalarda, hatta ihtilaflarda yer almasını sağlarlar.

Toplumsal inşacılık genel başlığı altında zikredilen çıkarlar yaklaşımının yol açtığı kuramlar arasında en çok öne çıkanı “güçlü program” olarak bilinir. Güçlü programın (*strong programme*) genel talebi bilimsel bilginin kendisini sosyolojik çözümlenmeye tabi tutmaktır. Bu çözümlenmenin vardığı sonuçların arasında şu önermeler yer alır:

1. Bilimsel tartışmalarda karşılaşılan hiçbir bilgi iddiası bir başka bilgi iddiasından daha ussal değildir.

9 Gieryn bu iddiayı reddeder. Ona göre bilimin toplumsal inşasını ileri süren kuramların çekirdek fikirlerini Merton’da da bulmak mümkündür. Ancak Webster bu iddiayı tartışmalı bulmaktadır. (Webster, 1991, s.29). Öte yandan bu göreci sosyoloji okullarının ardında Merton’ın yanı sıra Mannheim’in da adı özellikle anılmaktadır. Zira Mannheim’a göre bilgi sosyolojisi, ifade örneklerinin “tüm öğeleriyle birlikte toplumsal yapının ve bu yapının farklı noktalarında bulunan gözlemcilerle, görünürde ama *zorunlu olarak* nasıl farklı farklı yansıyabildiğini inceler.” (2004, s.286) O bilgi sürecini yönlendiren toplumsal süreçlerden de söz eder: “Bu araştırmalar bağlamında söz, teorik olanların arkasında duran bu canlı, iradi güç ve yaklaşımlara geldiğinde, onların hiçbir şekilde sadece bireysel nitelikler taşımadıkları, giderek daha da netleşmektedir. Yani kökenlerini öncelikli olarak düşünen tekil bireyin bilinçlenen iradesinde değil, daha çok bu bireyin arkasında duran, bireyin sadece düşünceleriyle, önceden belirlenmiş özelliklerine katıldığı bir grubun, kolektif iradi bağlamlılığında yatmaktadır. Ayrıca bu bağlamda, düşüncenin ve bilmenin büyük bölümü -onların bu varoluşa bağlılıklarını, kolektif için var olmaları kavranılmadıkça- hiçbir şekilde anlayamayacağımız da giderek daha çok netleşmektedir.” (Age, s.289)

10 Bloor, Collins, Shapin, Barnes, MacKenzie gibi sosyologların oluşturdukları bilgi sosyolojisi okulu (Webster, 1991, s.16-20).

2. Bilimsel önermelerin hiçbirinin doğruluk değeri bütünüyle bilinemez. Bu iki önermeyi benimseyenlerce bilgi iddialarının inşa edilmesinde ve savunulmasında toplumsal çıkarların nasıl içkin biçimde bu sürece müdahil olduğunu göstermek mümkündür. Öte yandan, neyin bilim -bilimsel faaliyet ve bilimsel bilgi- olduğu, neyin olmadığı kararını da toplumsal çıkarlar belirler. Başka türlü dersek, güçlü programın amacı “doğru” diye kabul edilen fikirlerin, içinde ortaya çıktıkları koşulları anlamaktır (Webster, 1991, s.13-19).

Yazının bu birinci kısmında güçlü programın öne çıkan temsilcisi David Bloor’un fikirlerini özetlemeyi deneyeceğim. İkinci kısımda da toplumsal inşacılık projesine karşı geliştirilen özerkçi eleştiriye değineceğim. Burada Searle’ün fikirlerine başvuracağım. Yazının sonunda ise özerkçilik ile görecilik arasında nasıl daha işlevsel bir tartışma düzlemi oluşturulabileceği hakkında düşünmeyi deneyeceğim.

Bilgi sosyolojisi ilk dönemlerinde, yalnızca *başarısız* bilimsel kuramların başarısızlığının hangi *toplumsal etkenlerden* kaynaklandığıyla ilgileniyordu. Güçlü program, seleflerinin *başarılı-başarısız, ussal-usdışı, doğru-yanlış* ayrımlarını kökten reddetti; bilimsel faaliyetlerce üretilen bütün kuramları -söz konusu ayrımlara başvurmadan- toplumsal yapının, toplumsal unsurların ve kurumların sonucu olarak değerlendirdi. Bu yaklaşım açısından her bilişsel çaba ya da bilme faaliyeti toplumda köklenir ve başarılı ya da başarısız da olsa varlığını içinde üretildiği topluma borçludur. Şu halde, toplumsal etkenler ile bilim adamları topluluğu arasındaki belirleyici ilişki salt dışsal değildir; tersine, bu belirleyici ilişki bilimin doğasında yer alan içsel bir unsurdur. Güçlü program temsilcileri, içinde bilimin üretildiği toplumsal yapının bilimin içsel/kuramsal doğasını nasıl biçimlendirdiğinin, ancak bu ilişki resmedilerek anlaşılabilceğinde ısrar ederler. Elbette, onlar doğamızda var olan usa vurma eğilimlerimizi ya da duyu tecrübelerimizi toptan inkâr etmezler; ancak şu hususun da

farkına varılması gerektiğini vurgularlar: Yalnızca bu iki bilişsel araçtan (akıl ve duyu) bahsederek bilgi denilen olguyu anlayamayız; bilginin içinde üretildiği toplumsal etkenler aynı zamanda bu bilişsel araçları da biçimlendirmektedir. Başka türlü dendiğinde, bu ilişkide baskın olan unsur toplumsal etkenlerdir.<sup>11</sup> Konuyu ayrıntılı şekilde tartışmış olan Bloor'un *Knowledge and Social Imagery* adlı eserinden hareketle güçlü programın bilgikuramsal açıdan ne önerdiğine daha yakından bakalım.

Bloor'a göre bilgi sosyolojisinin görevi, dünya hakkındaki fikirlerimizin nasıl yaratıldığını, disiplinlere nasıl ayrıldığını ve nasıl değiştiğini incelemektir. Bu amaçla bilgi sosyolojisi, ilkin verilerde rastlanan düzenlilikleri inceler; sonra bu düzenlilikleri açıklamak için kuramlar üretir. Güçlü programın ana eğilimi de bu kuramların doğru ya da yanlış olsun tüm inançlara uygulanmasıdır. Bilgi sosyolojisi araştırmaları bu ana eğilimin şekillendirdiği dört ilkedен hareketle bilimsel faaliyeti anlamaya çalışır. Bunlar sırasıyla nedensellik ilkesi, tarafsızlık ilkesi, simetri ilkesi ve yansıtma ilkesidir.

1. *Nedensellik ilkesi*: [Araştırma] nedensel olmalıdır, yani bir inancı ya da bilgi ifadesini üreten koşulları incelemelidir. Elbette toplumsal nedenlerin yanı sıra işleyen başka türden nedenler de olacaktır.

2. *Tarafsızlık ilkesi*: Güçlü program doğruluk ve yanlışlık, ussallık ve usdışılık, başarılı olmak ve başarısız olmak karşısında tarafsız olmalıdır. Bu karşıt çiftlerin her iki yanı da açıklama gerektirir.

11 Bu bakışın bilim felsefesinde ortaya çıkan daha radikal bir görünümüne de Feyerabend'de rastlanır. O toplumsal inşa kuramcılarının bıraktıkları noktadan daha ileri bir adım atarak, uzmanların ellerinde büyütülen bir bilim ideolojisinden söz etmektedir. Ona göre bilimin iktidara hizmetini sürdürebilmesi ve iktidardan pay alabilmesi için bilimin hamileri, diğer ideolojileri susturmakla kalmamışlar, dahası, hakikatin yalnızca bilim ideolojisi tarafından dile getirilebileceği safsatasını da yaymışlardır. Bu muhalif düşünür, bir ideoloji olarak bilimin iktidara diğer ideolojilerle aynı mesafede durması gerektiğini; mevcut ideolojilerden birinin öne çıkmasının toplumun demokratikleşmesinin ve özgürleşmesinin önünü keseceğini savunur. Ona göre yönetimler toplumda yer alan tüm ideolojilere eşit mesafede durmalıdır; bu demokratik toplumun karakteristik vasıflarındandır. Dolayısıyla, astrolojiden şamanizme, Darwincilikten yaratımcılığa vb. her türden inanışın ve ideolojinin üyeleri, toplumun imkânlarını kullanma ve kendini var kılabilme talepleri açısından bir diğer ideolojinin mensuplarıyla eşit haklara sahip olmalıdır. Toplumsal çok sesliliğini talep eden bu yaklaşımın adı çoğulculuktur (pluralism) (Feyerabend, 1996); (Bloor, 1991).

3. *Simetri ilkesi*: Güçlü program açıklama tarzında simetrik olmalıdır. Aynı türden nedenler, diyelim hem doğru hem de yanlış inançları açıklar.

4. *Yansıtıcılık ilkesi*: [Araştırma] yansıtıcı olmalıdır. Güçlü programın açıklama örüntüsü ilkece sosyolojinin kendisine de uygulanabil-melidir (Bloor, 1991, s.7).

Görüldüğü üzere birinci ilke, bir bilgi ya da inanç ifadesinin incelenmesi söz konusu olduğunda mutlaka belirli türden sosyolojik/psikolojik koşulların, yani bilimsel olmayan belirleyicilerin de olduğunun hesaba katılmasını talep etmektedir. Bilim boşlukta (*in a vacuum*) yaratılmamaktadır. Diğer yandan Bloor, söz konusu inancın salt toplumsal etkenlerle oluşturulmadığının da farkındadır.<sup>12</sup>

İkinci ilke bir inancın nedenlerinin incelenmesinin doğruluk-yanlışlık benzeri karşıtlıklar çerçevesinde ele alınmasını yasaklar. Ussal olsun olmasın tüm inançların açıklanması gerekmektedir.

Simetri ilkesi ise tarafsızlık ilkesinin türevidir. İlke doğru ya da yanlış her inancın aynı tip nedenlerle açıklanması gerektiğini ifade eder. Örneğin 50'li yıllarda Sovyetler Birliği'nin komünist ideologları Darwin-ci evrim kuramını değil, Lamarckçı evrim kuramını tercih ediyorlardı (Lysenko olayı). Bir kuramı reddedip diğerini onaylamalarının ardındaki sebep ise aynıydı: Darwincilik Hegel'in *Geist*'in hareketine dayalı tarih görüşüyle örtüşmezken, Lamarckçılık bu kuramla uyuşabiliyordu.

Son olarak dördüncü ilkeye gelince, bu ilke güçlü programın kendi tezlerinin de bu açıklama biçimine tabi olması gerektiğini vurgular. Başka türlü söylersek, bilimsel yargıların (*beliefs*) üretilme süreçlerini inceleyen yöntem, bilgi sosyolojisinin bilgi hakkında ileri sürdüğü tezlerin nasıl

12 Tartışmanın köklerini görmek açısından bu ilkenin Durkheimci sosyolojizm ile aynı şeyi söylediğini hatırlatayım. Bilindiği üzere Durkheim “doğal yaşamın bir parçası olmayan, insan tarafından yaratılan bilim, sanat ve din gibi olguların kolektif bilinçten kaynaklandığını” ileri sürer (Durkheim, 2005, s.17 vd.).

ortaya konulduğunu araştırmada da iş başında olacaktır. Dolayısıyla, söz gelimi bir sosyolog ne zaman bilimsel bir yargının ardında bazı siyasal etkenlerin bulunduğu bahsetse, kendi iddiasının ardında da siyasal etkenler bulunduğunu göz önünde tutmalıdır.

Bloor'a göre geleneksel üç parçalı (*tripartite*) bilgi tanımından kalkılarak bilginin üretiliş süreçleri doğru biçimde kavranamaz. Bu tanımda bilginin oluşturucusu olan üç ögeden söz edilir: *Temellendirilmiş doğru inanç* (*justified truth belief*) bilgisidir.<sup>13</sup> Oysa güçlü programın bilgi olarak incelemeyi amaçladığı şey, insanların hep birlikte (*collectively*) bilgi saydığı her şeydir. Bunlar insanların güvenle taşıdıkları ve birlikte (*collective*) yaşadıkları inançlardan oluşur. Nihayetinde bu tür bilgi de bir inançtır; ancak kaynağı yaşamdır ve çoğu kez tereddütsüz benimsenir. Bu benimseme kolektif olduğunda, bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında, artık salt bir inançtan değil bilgiden söz ediyoruz demektir (Bloor, 1991, s.5).

Burada genel olarak bilgi için söylenen şeyler, şüphesiz bilimsel bilgi için de söylenebilir. Bilimsel faaliyet de kolektif bir iştir ve anlaşılabilmesi için izlenmesi gereken yöntem de bu duruma uyarlanmalıdır. Güçlü program ilkeleri böyle bir uyarlamanın sonucu olarak ileri sürülmüşlerdir. Bu ilkeler aynı zamanda sözü geçen geleneksel bilgi tanımında zımnen yer alan bilgisel özerklik iddiasını da tartışılır hâle getirmektedirler. Söz konusu özerklik “doğruluk” ve “temellendirme” terimleri üzerine kuruludur. Güçlü program her iki terimin de toplumsal olandan özerk olmadığını; tersine, toplumsal olan tarafından belirlendiğini savunmaktadır.<sup>14</sup>

13 İnanma, *P* gibi bir önermenin doğruluğunu onaylamadır; tersinden söylendikte *P*'nin doğruluğunu savunmak, *P*'ye inanmaktır. *P* önermesinin bilinmesi de, *P* ile ilgili olarak şu koşulların yerine gelmesi demektir: *P*'nin doğru olması, *P*'ye inanılması ve bu inancın temellerinin gösterilmesi. Üç parçalı bilgi tanımına göre bu üç ögeden biri yoksa bilgiden söz edilemez. Üç parçalı bilgi tanımı, bilginin, önermelerde ortaya çıktığı durumlar için düzenlenmiştir (*propositional knowledge*). Bu tanımda geçen üç terim de bilginin dile getirildiği önermeyle ilgilidirler. Buna göre, inanılan, inanılan, doğru olan ve temellendirilen belli bir önermedir (*P*).

14 Bu yazıda “epistemik özerklik” deyimini kullanmama Lakatos'un şu ifadesi neden olmuştur: “Bilimin içsel tarihi (*internal history*) özerktir, bilimin anlaşılmasında dışsal tarih (*external history*) gerekli değildir.”

Bloor, geleneksel bilgikuramlarının doğru, ussal, nesnel ve bilimsel inançları açıklarken toplumsal olana yer vermemelerini eleştirir. Bu öğretiler yalnızca yanlış inançların açıklanmasında sosyolojiye ve psikolojiye başvurulmasına izin vermektedirler.<sup>15</sup> Ancak Bloor'un yöntem ilkeleri, bilginin oluşturulmasında birtakım içsel/özerk öğeler olduğunu iddia eden bu geleneksel kuramlar ile uyuşmamaktadır. Bloor bu uyuşmazlık durumunda kimin haklı olduğu sorusunun sorulabileceğini, ancak sorunun yanıtının peşinen verilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre her iki kuramın da araştırmayı nasıl yöneteceğinin incelenmesi gerekmektedir (Bloor, 1991, s.12).

Bloor bu konuda içsel belirleyiciler-dışsal belirleyiciler ayrımı yapanlardan kökten farklı düşünmektedir. Onun alternatif güçlü program öğretisini anlayabilmek için önerdiği yöntem ilkelerinin ardındaki bilgikuramsal pozisyona bakılmalıdır. Bu pozisyon “insanların yaptığı şeyi ussal ya da doğru kılan şey nedir?” sorusuna Bloor'un verdiği yanıtta gizlidir. Ona göre inançları doğru ya da ussal diye sınıflandırmak amaç-yönelimli (*goal-directed*) ya da ereksel bir bilgi anlayışına dayanmaktadır (Bloor, 1991, s.10–11). Ereksel bilgikuramı doğadaki nedensel süreçleri açıklarken, âdeta bizim toplumsal yaşamda karşılaştığımız adalet/hak ya da adaletsizlik/haksızlık benzeri kavramlardan yola çıkan bir nevi

---

Lakatos'un “içsel tarih” ile kastettiği şey, nesnel bilginin gelişimine ilişkin ussal açıklamalar veren “normatif” yöntemlerdir. Ona göre dışsal tarihin en mühim sorunu olgu seçiminde bağlı olduğu yöntembilimdir. Bu hâliyle dışsal tarih yöntemler toplamı olan içsel tarihe bağlı, yani ona göre ikincildir (*secondary*). İçsel tarihin bu manada bir önceliği (*primary*) ve dolayısıyla bir özerkliği (*autonomy*) vardır (Lakatos, 1980, s.102 - 118).

15 Bloor, örneğin Lakatos'un dışsal tarihe biçtiği rol itibarıyla tam da bu gruba girdiğini söyler. Ona göre Lakatos'un içsel tarih - dışsal tarih ayrımı sorunludur. Eğer Lakatos'un dediği gibi içsel tarih özerk, dışsal (toplumsal/psşik) olandan ayrı kendine yeter olsaydı toplumsal olanın özne üzerindeki etkisi açıklanamazdı (Lakatos, 1980, s.9). Bloor'u bu düşünceye sevk eden kaynaklar arasında Kuhn'un Lakatos ile girdiği tartışma da vardır. Kuhn Lakatos'un bu ayrımı üzerine yazdığı eleştirisinde Lakatos'un özerk olduğunu savunduğu “içsel tarih” deyiminin nihayetinde “ussal” teriminin yerine geçecek biçimde kullanıldığını ve yeniden ussal kuruluş deyiminin kullanıldığı her yerde Lakatos'un açık bir totolojiye düştüğünü belirtmektedir: “İçsel tarih aslında tarihin ussal kısmından başka bir şey değilse, o zaman, felsefeci içsel tarih aracılığıyla bilimsel yöntem hakkında kendi söylediği şeyden başka bir şey öğrenemez. Lakatos'un üst-yöntembilgisi yöntemi totolojiye düşme tehlikesi altındadır.” (Kuhn, 1970, s.141) Aynı yerde Kuhn, daha sonra Bloor'un Lakatos'a getirdiği itirazı önceler: “Lakatos hataların tartışılmasını ve doğruya ulaşma çabalarını dışsal tarihin konusu yapar ve içsel tarihe dâhil etmez.” (Kuhn, 1970, s.140) köklenir (Bloor, 1991, s.13).



insanlaştırıcı (antropomorfik) tutumdur. Bu hâliyle tüm bilme davranışımız, yani bilişsel süreçlerimiz en temelde toplumsallığımızda bilişsel süreçlerin toplumsallığı iddiasının iki tane önemli ve kaçınılmaz sonucu vardır: 1. Doğruluk üç temel işlevi olan bir kavramdır; 2. Uygunluk kuramı denilen doğruluk kuramı hatalıdır. Şimdi bu iki sonuca değinelim:

Bloor geleneksel doğruluk kavramının işlevlerinden de söz eder. Ona göre bu fikrin üç işlevi vardır:

1. *Ayırt etme işlevi*: Kavramın buradaki işlevi, *iş gören* fikirleri *iş görmeyen*lerden ayırmaktır; böylece o, “doğru” ve “yanlış” sözcüklerini bu ayrımı sağlamak amacıyla kullandığımızı ileri sürer.

2. *Retorik işlev*: Bu işlev kendi içinde iki biçimde ortaya çıkar. İlkini, bir tartışmada bu sözcükleri yargılarımızın yüklemi gibi kullanırız. Böylece “şu ya da bu doğrudur” ya da “şu ya da bu yanlıştır” deyim biçimiyle karşımızdakileri ikna etmeye ya da eleştirmeye kalkarız. Bu deyimlerde doğruluk mantıktaki kullanımından farklı olarak belli bir *alışkanlığı* sürdürmek amacıyla dile getirilir. Retorik işlevin bir diğer amacı da tıpkı ayırt etme işlevinde olduğu gibi pragmatiktir, ancak bu iki işlev arasında önemli bir fark da vardır: Bu kullanımlarında “doğru” ve “yanlış” etiketleri sahip oldukları vehmedilen otoriteyi, toplumda yaşayan insanların kanaatlerinden alırlarken, ayırt etme işlevinde böyle bir toplumsal otoriteye doğrudan atıf yapılmaz (Bloor, 1991, s.41).

3. *Maddeci işlev*: Bloor’a göre bütün zihinsel faaliyetlerimizi mümkün kılan şey, öznenin bu faaliyeti kendisine yönelttiği bir dış dünyanın var olduğunu farz etmesidir.<sup>16</sup> Bu faraziyeyle dayanarak dünyanın zihne konu olan bu sabit yapısı kavranmaya çalışılır. Bu sabit yapıyı dile getiren önermeler ise “doğru” olarak nitelendirilir. Her ne kadar bu yapı “bizim

16 Searle, “kendilerini terk etmemizin bilinçli bir çabayı ve ikna edici bir argümanı gerektirecek denli önceden derin bir kanaat beslediğimiz” bu ve benzeri türden ön varsayımlara “mevcut durumlar” (*default position*) adını verir. Sorgusuz sualsiz kabul edilen bu ön varsayımlar, ona göre düşünce ve dilin ardalanı adını verdiği şeyin parçasıdır. O bunlar arasında, özellikle bilişsel ardalanımızı oluşturduklarını düşündüğü gerçekçilik (*realism*) ve doğruluğun uygunluk olduğu kuramını görecilere karşı şiddetle savunur (Searle 1998, s.9-16).

içinde düşünebildiğimiz nihai şema” olsa da, öte yandan Bloor’a göre bu şema pekâla, kültürden kültüre de değişebilir. Ancak yine de Bloor bu işlevi “maddeci” (*materialist*) adlandırmasıyla ifade eder. Çünkü söz konusu şema insanların, nesnelere ve doğal süreçlerin ortak/maddi çekirdeğidir (Bloor, 1991, s.41-42).

Bilişsel süreçlerin toplumsallığı iddiasının ikinci sonucu uygunluk kuramının yanlış olduğudur. Esasen bu tezin ardında doğruluk kavramının üçüncü işlevinin bu kuramı beslediği düşüncesi de yatmaktadır. Zira bu kuram zihin dışında bir dış dünyanın var olduğu kabul edilmeksizin ileri sürülemez (Bloor, 1991, s.41). Bloor özellikle deney bilimlerinde karşılaşılan uygunluk kuramlarının reddedilmesini ve uzlaşımçı bir doğruluk anlayışının benimsenmesini önermektedir.<sup>17</sup> Her ne kadar çoğu insan, “doğruluk” sözcüğüyle “gerçeklikle örtüşmeyi” kastetse de, Bloor’a göre “örtüşme” ya da “uygun olma” deyimlerinin ne ifade ettiği aslında belirsizdir. Bu nedenle bilgikuramı açısından bu müphemlik görmezden gelinemez. Kimya tarihinden verdiği bir örnekle, Priestly’nin *flojiston*<sup>18</sup> hakkındaki düşüncesinin gelişiminden yola çıkarak *gerçeklikle örtüşme* denilen durumun, aslında yalnızca bir *retorik* olduğunu göstermeyi dener. Bu retoriğe göre gerçeklik, kendisiyle örtüşüp örtüşmediğine bakılarak hangi kuramı seçeceğimizi hiçbir zaman belirlemez.<sup>19</sup> Bilimsel kuramların evriminde gerçeklikle örtüşme değil, bizim *bilimsel olma-*

17 Dikkat edilirse Poancaré, Duhem gibi ilk dönem uzlaşımçılar göreciliğe atıfta bulunmamışlardır. Oysa ikinci kuşak bilim felsefecilerinde uzlaşımın ancak bir grupta gerçekleşmesi, belli bir modelin ya da paradigmanın uzlaşım konusu olması gibi nedenlerle görecelik vurgulanmaktadır.

18 Kimyager Joseph Priestly 1774 yılında kırmızı civa oksidi ısıtmış, çıkan gazı toplamıştır. 1775 yılında nitrik oksit adını verdiği bu gazın az miktarda flojiston içerdiğini ilan etmiştir. Lavoisier 1777’de Priestly’nin çalışmalarından yola çıkarak bu gazın kendi başına bir tür (oksijen) olduğunu ileri sürmüştür. Kuhn’a göre bu iki kimyager arasındaki fark aynı gözlem süreçlerine farklı paradigmalarda bakmalarıdır. Böylece gözlemin kuram bağımlı olduğu sonucuna varılmış olmaktadır (Kuhn, 1982, s.77-78). Bloor, gözlemin kuram yüklü oluşu iddiasından kalkarak, doğruluğun “gerçeklikle örtüşme” olduğu fikrini belirsiz bulmaktadır.

19 Bu ve benzeri düşüncelerin kuram-yüklülük (*theory-laden*) denilen “gözlemin kurama bağlılığı” fikrinden hareketle meşruluk ve yaygınlık kazandığını hatırlatmak isterim. Ancak bu fikirde geçen “kuram” kavramı neredeyse içi tümden boşaltılmış bir terime dönüştürülmüştür. Bu kavramla Popper’den Hanson’a her düşünür farklı şeyleri kastetmektedir. Bu nedenle bu fikrin, geleneksel doğrunun uygunluk kuramının yürütülmesinde yeterli bir kanıt değeri olduğunu sanmıyorum.

yan diğer kuramlarımız, ilgilerimiz, sorunlarımız ve standartlarımız tümüyle etkili rol oynar (Bloor, 1991, s.37–40). Şu hâlde Bloor’a göre tüm bilimsel kuramlarımızın yalnızca çevremizi kopyalayan uzlaşımsal araçlar (*our theories are simply “conventional instruments” for coping with our environment*) olduğunu ileri sürmekte hiçbir sakınca yoktur (Bloor, 1991, s.40).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere güçlü program açısından nihayetinde tüm “bilimsel kuramlar, yöntemler ve sonuçlar toplumsal uzlaşılardan ibarettir” (Bloor, 1991, s.43). Başka türlü söylersek “nesnel-lik”, “doğruluk”, “ussallık”, “temellendirme”, “uzlaşma”, “nesne”, “doğa” ve elbette “toplum” gibi kavramlar âdetâ yeniden tanımlanmaktadır. Söz gelimi Bloor, “doğruluk” kavramının pek çok bağlamda “tercih etme” kavramıyla değiştirilebileceğini iddia etmektedir:

“Bu göreci de diğer herkes gibi inançları sıraya dizip kimilerini kabul etmek kimilerini de reddetmek zorundadır. Onun da doğal olarak bazı tercihleri olacaktır. Bu tercihleri civardakilerin tercihleriyle tipik olarak örtüşecektir. ‘Doğru’ ve ‘yanlış’ sözcükleri bu değerlendirilmeleri dile getiren deyimlerdir. ‘Ussal’ ve ‘usdışı’ sözcüklerinin de benzeri bir işlevi olacaktır.” (Sokal ve Bricmont, 2002, s.103)

Alıntıda geçen ussallık ve usdışılık kavramlarının yine aynı metinde oldukça tartışmalı biçimde ele alındığına da şahit oluruz: “Göreciler için, kimi standartların yerel olarak öyle kabul edilmiş olmalarının dışında gerçekten ussal oldukları düşüncesinin bir anlamı yoktur.” (Sokal ve Bricmont, 2002, s.104). Yerel nedenlere bağlı olarak biçimlenen bir ussallık, epistemik özerkliğin ilkeleri arasında bulunan “evrensel us” düşüncesiyle çatışır. Nitekim Bloor’a göre yerel ve özgün nedenler bir inancın anlaşılmasında deneysel inceleme kadar önemlidir (Sokal ve Bricmont, 2002, s.105).

Hatırlanacağı üzere Bloor, bilginin salt toplumsal nedenlerden kaynaklanmadığını, *toplumsal olmayan* nedenlerin de bulunduğunu kabul etmekteydi. Ancak bu ikinci türden nedenlerin açıklamada nasıl kullanılacağı üzerinde durmaz; dahası eğer bunlar kullanılırsa güçlü programın yöntem ilkelerinin ihlal edilip edilmeyeceği hakkında bir açıklaması da bulunmaz.

Bu belirsizlik güçlü program açısından aşılması gereken bir sorundur. Çünkü Bloor burada her biri sorunlu iki almaşık yol önerebilir. Bunlardan birincisine göre, bir kuramın üretilmesinde birbirine indirgenemez iki tür neden vardır: Toplumsal etkenler kuramın ortaya çıkmasında önemli bir rol oynasalar da tek etken bunlar değildir. Bir de her ne kadar toplumsal etkenler kadar öne çıkarılmasalar da toplumsal olmayan (yani, gerçekliğin kendisi [*reality as it is in itself*] gibi) nedenlerden söz edilebilir. Burada kuramın inşasında hangi neden türünün başat olduğundan çok, bu nedenlerin birbirleriyle ilişkilerinin, aynı kuram söz konusu olduğunda birbirlerine karşı konumlarının nasıl belirleneceği sorunu vardır.

İkinci almaşık yol, toplumsal olmayan diye sınıflandırılan nedenler öbeğinin de aslında, toplumsal olanda köklendiği, yani toplumsaldan türetilebileceğinin iddia edilmesidir. Bu durumda ise nedensellik ilkesinde anılan “başka türden nedenler” ifadesinin sahici bir karşılığı olmadığı, sadece retorik olduğu söylenebilir.

## II. Göreciliğe Karşı Özerkçilik

Burada Searle’ün geliştirdiği biçimiyle göreciliğe yöneltilen bazı eleştiriler ışığında özerkçi tezin neyi savunduğunu göstermeyi deneyeceğim.

Yukarıda özetlendiği üzere güçlü programın bilgikuramsal iddialarının çekirdeğini şu tezler oluşturur:

1. Bilgisel yargıların üzerinde kurulduğu evrensel bir “bilişsel

ardalan”<sup>20</sup> yoktur; bu yargılar farklı kolektif yapıların, örneğin farklı kültürlerin ürünüdür ve her yapı kendine özgü yargılar oluşturmaktadır (bilişsel görecelik).

2. Dolayısıyla bir nesneye, onu bilmek maksadıyla yönelen bir düşünce *topluluğu* içinde yer aldığı düşünme tarzına *göre* bu nesneyi *görür*, bu tarza *göre* nesneyi *bilir*.<sup>21</sup>

3. (Özellikle Barnes) dünyanın *kendisinin* özne üzerinde bırakacağı etkilerin her zaman ve her durumda bilişsel/dilsel modellerce şekillendirildiğini vurgulamaktadır.

4. Toplumsal olana yapılan bu vurgunun yanı sıra bilginin bireyler tarafından üretilmediğinde de ısrar edilmektedir.

Bu tezler güçlü programın bilgikuramsal sınırlarını çizmemizi sağlar. Toplumsallık ile dil arasındaki canlı/değişken bağdan ötürü, özellikle Barnes, sözel bilgi yapımızın gerçeği zorunlu olarak tek biçimli bir form altında temsil edemeyeceğini ileri sürmektedir; ona göre bu durum dilsel ve bilişsel kapasitelerimizin kaçınılmaz bir özelliğidir (Harré ve Krausz, 1998, s.102).

Searle özetlenen bu tezleri eserinde perspektivizm başlığı altında ele alır. Ona göre perspektivizm, gerçeklik hakkındaki bilgimizin asla ‘dolaysız’ olmadığını ileri sürer: Bilgi daima bir bakış açısı, belli bir tercihler grubu ya da siyasi bir ideoloji dolayımından elde edilir. Başka türlü söylendiğinde, aslında duruşlardan, yönlerden ve bakış açılarından bağımsız hiçbir gerçeklik yoktur; kimse gerçekliği doğrudan “neyse o” olarak göremez (Searle, 1998, s.18–21).

Searle’e göre perspektivistler gerçekçilik inancı ve doğruluğun

20 “Bilişsel ardalan” terimi Searle’e aittir. Bkz., 7 ve 15. dipnot.

21 Searle bu iddiayı savunanlar arasında antropologların da olduğundan bahseder: “Pek çok antropolog genel geçer bir rasyonalitenin söz konusu olmadığını, farklı kültürlerin farklı rasyonaliteleri olduğunu iddia etmiştir.” (Searle, 1998, s.4)

uygunluk olduğu inancına -yani dilsel/bilişsel ardalanı oluşturan temel sayıtlılara- kuşkuyla yaklaşırlar. Ancak Searle'e göre bu iki inançtan kuşku duyulduğunu ileri süren önermelerin kurulabilmesi için bile bu dilsel/bilişsel ardalanın baştan kabul edilmesi gerekmektedir. Bu temel sayıtlı benimsenmeden *bir şey* hakkında *doğru* iddialar dile getirmenin imkânından olsun söz edilemez. Dolayısıyla perspektivistlerin bu iki inançtan kuşku duymalarının meşru bir yanı yoktur (Searle, 2005, s.207).

Şimdi onun bu iddialarına daha yakından bakalım.

Searle kavramsal göreciliği şöyle tanımlar: “Kelime dağarcığı ve genel kavramsal şemalar gibi temsil sistemleri insan ürünüdürler ve dolayısıyla isteğe bağlıdır. Aynı gerçekliği temsil etmek için birbirinden farklı herhangi bir sayıda temsil sisteminin olması mümkündür.” (Searle, 2005, s.189). Ona göre bu tezde dile getirilen düşünce doğru, ancak bu düşünceden hareketle ulaşılan gerçekçilik karşıtı fikirler yanlıştır. Elbette nesnelere sınıflandırma araçlarımız uzlaşımaldır. Bu nedenle daima alternatif sınıflandırma sistemleri kullanabiliriz. Ancak unutulmamalıdır ki bu sıradan hakikat, düşüncemizin ardalanını oluşturan gerçekçilik ön varsayımıyla (*presupposition*) hiç de tutarsız değildir (Searle, 2005, s.201).

O, sırasıyla her iki iddianın ne söylediğini formüle eder: Birinci iddia: Gerçekçilik ön varsayımı gerçeklik denilen şeyin her türden temsilden bağımsız şekilde var olduğu düşüncesidir. İkinci iddia: Görecilik ise gerçekliğin az ya da çok uzlaşımına dayalı temsil araçlarıyla sınıflandırıldığını ileri sürer. Searle bu iki iddianın görünüşte bile *tutarsız olmadığını* söyler; her iki iddia da farklı nesnelere atıfla dile getirilmişlerdir. İlk cümle ortada betimlenecek bir şey olduğunu; ikinci cümle ise bu şeyi betimlenmek için bir kavramlar kümesi ya da bir şema seçmek zorunda olduğumuzu ileri sürmektedir (Searle, 2005, s.202).

Ancak Searle, örneğin Putnam'dan verdiği bir örnekle tutarsızlığın nerede görüldüğünü belirlemeye çalışır. Bu örneğe göre bir *E* yüzeyi

üzerinde “A”, “B” ve “C” daireleri olsun; gözlemci *E* yüzeyinde kaç cisim olduğunu söyleyecektir? Putnam klasik aritmetiğin bu soruya “*E* yüzeyinde üç cisim vardır” yanıtını vereceğini söyler: “A”, “B” ve “C” cisimleri. Öte yandan Polonyalı mantıkçı Lesniewski’nin bu soruya yanıtı “*E* yüzeyinde yedi cisim vardır” olacaktır: “A”, “B”, “C”, “A+B”, “A+C”, “B+C” ve “A+B+C”. Şu hâlde birden fazla sınıflandırma sisteminin bulunması nedeniyle, Putnam’ın iddiasına göre *E* yüzeyinde kaç cisim olduğu sorusunun mutlak ya da nesnel bir yanıtının olmadığını söylemek gerekir. Vereceğimiz tüm yanıtlar uzlaşılarak seçilmiş kavramsal şemalar tarafından belirlenecektir. Eğer klasik aritmetiğin şemasını kullanıyorsak “*E* yüzeyinde üç cisim vardır” önermesi doğru, “*E* yüzeyinde yedi cisim vardır” önermesi yanlış olacaktır. Lesniewski’nin şemasını kullanırsak bu defa da tersi olacaktır. Şu hâlde Putnam açısından, kendisiyle ilgili iki tutarsız yanıt öbeğinin kurulmasına izin veren zihinden bağımsız bir dış gerçeklikten söz etmek sakıncalıdır. Searle; Putnam’dan şu alıntıyı yapar: “Zihinden bağımsız bir gerçekliğin olduğunu düşünmek yerine, daha çok ‘zihin ve dünya birlikte zihni ve dünyayı oluşturur’ demeliyiz.” (Searle, 2005, s.203-204).

Searle’e göre “*E* yüzeyinde üç cisim var” ile “*E* yüzeyinde yedi cisim var” önermeleri arasındaki tutarsızlık, gerçekçilik ön varsayımından vazgeçilmeden de giderilebilir. Bu amaçla iki farklı sistemde kullanılan farklı hesaplama ölçütlerinin neler olduğu gösterildiğinde ve bunların her birinin gerçekliği nasıl temsil ettikleri açıklandığında görünüşteki tutarsızlık ortadan kalkacaktır. İlk gözden kaçırılmamalıdır ki her iki sistem de bir ve aynı dünyayı (bu örnekte, *E* yüzeyini) nesne edinmektedirler. Ancak her iki sistemin “cisim” kavramından anladığı şey farklıdır. Burada önemli olan her iki sistemin vardığı sonuçların neye dayanılarak üretildiğinin bilinmesidir. Farklı sistemlerin nasıl oluşturulduğu ya da bir nesneyi temsil ederken, sınıflandırırken nelere dikkat ettikleri bilirse, aslında iki farklı sistemin söyledikleri (“3 cisim” ile “7 cisim”) arasında

ancak görünüşte bir fark olduğundan söz edilebilir. Sistemlerin neyi, nasıl sınıflandırdığı, betimlediği ya da temsil ettiğine ilişkin bir üstdil çözümlemesi bu farkı ortadan kaldıracaktır.

Searle, görüldüğü üzere, bu örneği vererek *iki farklı sistem*, bu sistemlerde yer alan *iki farklı cümle* ama her iki sistemin de bu cümleler aracılığıyla dile getirdiği *bir ve aynı ifade* olduğunun altını çizmektedir. Bu duruma verdiği diğer örnek, birim olarak pound ve kilogramı kullanan ağırlık ölçü sistemleridir. Searle kendi vücut ağırlığının pound olarak 160, kilogram olarak ise 73 olduğunu söyler. Bunlardan hangisi doğrudur? Ya da mademki iki farklı değer (160/73) vardır, şu hâlde gerçekçilik ön varsayımı yanlış mıdır? Elbette her iki sonuç da (160 pound / 73 kg) doğrudur. Dahası bu iki değer aynı cinsten birimler olarak anılmadığına -yani 160 *pound* ve 73 *pound* diye söylenmediğine- göre gerçekçilik ön varsayımı da hiçbir surette zedelenmemektedir. Burada önemli olan ölçüm yapılırken farklı ölçü sistemleri kullanıldığını görmektir. Ölçmede kullanılan birimler farklı olduğu için ortada yalnızca bir farklılık vardır, tutarsızlık değil. (Nitekim, tutarsızlık aynı sistemde çelişik sonuçlara ulaşıldığında ortaya çıkar.) Bu iki ölçme sisteminden hangisinin doğru olduğu da tartışma dışıdır. Her iki sistem de doğrudur. Önemli olan bu sistemlerden biri tercih edildiğinde diğer sistemin referanslarının kullanılmamasıdır. Searle'e göre her türden zihinsel çabamızdan ayrı olarak varolan dış dünya, değişik şemalara bağlı biçimde gerçekliğin sonsuz sayıda doğru betimlemesine izin verir (Searle, 2005, s.206). Burada esas dikkat edilecek husus şudur: Hangi kavramsal şemayı, temsil aracını seçtiğimiz önemli değildir. Bu şema ya da araçları kullanarak yaptığımız betimlemelerin ya da açıklamaların doğru olup olmadığı önemlidir. Bu ise kavramsal şemalarımızdan ya da sistemlerimizden bağımsız bir gerçekliğin bulunduğu anlamına gelir (Searle, 2005, s.208).

Searle'ün pound/kg karşılaştırması bizi şu konuda uyarır: Göreci-



ler zihinden bağımsız bir gerçeklik olduğunu reddedeceklerse, o zaman aynı ifadenin (“3 cisim vardır” / “7 cisim vardır” ya da “160 poundum” / “73 kiloyum) bir kavramsal dünyada doğru, diğerinde yanlış olduğunu gösterecek bir örnek seçmelidirler. Buna göre 160 pound olan bir nesne 73 kg olmamalı ki aynı nesne hakkında iki farklı *ifade* (farklı *cümle* değil) dile getirilmiş olsun. Ancak Searle görecilerin böyle bir örnek vermediklerini de ekler (Searle, 2005, s.208).

Searle idealizmin türevleri olarak gördüğü bu yaklaşımları gerçekçilikle karşılaştırmasının da doğru olmadığını düşünmektedir. Nihayetinde idealizm kuramlardan bir kuramken, gerçekçilik Searle’e göre düşünmeyi mümkün kılan bir temel kabul, bir ön varsayımdır. Bir bilgin gezegenlerden söz ediyorsa bu ardalın içinde kalarak konuşur. Astro-nomide, örneğin gezegen hareketlerini açıklayan herhangi bir kuramı geliştirecekse, bu kuram ne söylesse söylesin bu ardalını hesaba katmak zorundadır. Bu ardalana sahip bir bilgin her türden bilişsel çabasının dışında bir uzay olduğunu, bu uzayda adına gezegen denilen gök cisimleri bulunduğunu ve bunların belirli türden hareketleri gerçekleştirdiklerini, bu hareketleri düzenleyen ilkeler ya da nedenler olduğunu kabul ederek araştırmalarını yürütebilir. Bu kabuller yoksa bilimsel faaliyet başlamaz bile. Şu hâlde gerçekçilik bir kuram değil, daha çok kuramlar üretebilmemizi sağlayan bir ön varsayımlar dizisidir.

### Sonuç

Bu yazıda okuyucunun dikkatini daha çok, bizatihi faaliyetin özerk doğasına çevirmeyi denedim. Başta Searle ve Sokal ile Bricmont olmak üzere, Lakatos ve Merton gibi son tahlilde bu yazıda özerkçi diye tavsif edilen düşünürlerin çözümlemelerinde rastladığım bir ortak tema kanaatimce, görecilik-nesnellik sorunsalına nasıl yaklaşacağımız hususunda mühim bir nirengi sağlamaktadır. Bu düşünürlerin her birinde farklı

derecelerde görülen bu temaya göre bilimsel bilgi formu, diğer bilme biçimlerinden karakteristik olarak ayrıdır. Bilimin bu ayırt edici özelliği tek cümleyle söylenebilirse, bilimin doğayla sınırlanmasıdır. Buna göre doğanın bilim üzerinde bir tahdidi vardır, yani doğa hakkında ne söylenip ne söylenemeyeceğini bizatihi doğa belirler, bu konuda neredeyse bilimi zorlar; dahası gerekirse daha önce ulaşılan yargıların da değişmesini sağlar. Bu onun örneğin din, mit, büyü, ideoloji ya da sanat gibi başka formlardan ayrıldığı esas noktayı da açıklar. Zira bilindiği üzere tüm bu formlar doğa hakkında olduklarında bile doğaya rağmen iddialarını sürdürebilirler (yanlışlanamazlık tezi). Oysa bilimsel ilerleme denilen şey, son tahlilde doğanın mevcut kuramları, yargıları, sonuçları âdeta elden geçirmesi, elemesi yeni kuramlara, yargılara ve sonuçlara izin vermesidir. Bilimsellik, en geniş anlamıyla yanlışlanabilir olmakla çok yakından alakalıdır.

Ancak göreciler (bu yazı özelinde toplumsal inşacılar) bilim – doğa ilişkisinde doğanın bu tarz düzenleyici/karar verici bir rol oynamadığını ima etmektedirler. Başka türlü dersek, göreciler açısından bilim doğanın mahiyeti hakkındaki çeşitli yorumlar arasından bazısını “açıklayıcıdır” diye tercih ettiğinde, bazısını da “açıklayıcı değildir” diye yetersiz bularak dışarıda bıraktığında, her iki iddiasının ardında da doğaya hiçbir referansta bulunmamaktadır. Bu durumda, yani bilginin bilimsel kuruluşunda doğal dünyaya yer verilmemesi durumunda, örneğin bilim ile din arasında neye atfen bir ayırım yapılabilir?

Örneğin bir mikrobiyolog bir hücrenin yalıtılmış bir geni olduğunu ya da olmadığını söyleyebilir. Bu iddia hücre üzerinde yapılacak gen araştırmalarıyla teyit edilebilir ya da edilemez. Her iki durumda da hücre hakkında konuşurken mikrobiyoloğun baktığı yer “hücre” ve “yalıtılmış gen”dir. Ancak tam da bu noktada, örneğin Latour bir genden anlaşılacak şeyin daima müzakereler neticesinde elde edilen uzlaşım-

ra bağlı olduğunu ileri sürebilir (Webster, 1991, s.30). Burada bilimsel kavramların doğadan değil, “toplumsal müzakere” sonuçlarından elde edilip edilmediği sorunuyla karşı karşıya kalırız.

Bu sorunu bilim felsefesinde bir zamanlar pek çok tartışılmış bulunan keşif süreci (*context of discovery*) ile doğrulama süreci (*context of justification*) arasındaki ilişkiyi yorumlayarak çözebileceğimizi umuyorum. Bilindiği üzere bu iki süreçten, Viyana Çevresi düşünürlerinden Popper’a, Kuhn’dan Hanson’a hemen her bilim felsefecisi söz etmiştir. Viyana okulu bu iki süreci açık biçimde birbirinden ayırmış, bilimsel varsayımlara ulaşmanın keşif süreçleriyle; bu varsayımların teyit edilmesinin ise doğrulayıcı süreçler/işlemler aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Bu ikinci sürece de bilimsel araştırmanın mantığı denmiştir. Popper ise bu iki süreçten ilkinde araştırmanın psikolojisi adını vermiş ve bu sürecin bilimsel faaliyeti anlamada hiçbir önemi olmadığını ileri sürmüştür (Popper, 1998, s.55). Bilim felsefesinde Popper sonrası kırılmalarla bu ayırım çok tartışmalı hâle gelmiş, örneğin Feyerabend böyle iki ayrı süreçten bahsedilemeyeceğini, aslında bu süreçlerin birbirine indirgenebileceğini savunmuştur (Feyerabend, 1975, s.167).

Bilimsel faaliyetin araştırdığı herhangi bir olgunun nedensel açıklamasının verilmesi bağlamında ortaya çıkan bu özel soruna yakından bakmaya çalışalım. İlk dikkatimizi çekecek şey bir varsayım ileri sürmenin koşullarıdır. Örneğin Kepler’in güneş-merkezli evren tasarımını bir varsayım olarak ileri sürmesinin ardında ne gibi gerekçeler vardır? Burada anahtar sözcük “gerekçe”dir. Bir hipotezi ileri sürmeye yol açan gerekçenin yapısı nedir? Elbette bu hipotezin hangi olguyu açıkladığına göre değişir. Örneğimizde söz konusu hipotez astronomi olgularıyla, yani gezegen hareketleri, dünyanın ve güneşin birbirlerine göre konumlarının nasıl değiştiği, mevsimlerin geçişi, gece ve gündüzün süresi gibi olgularla ilgilidir. Astronomi araştırmalarının konusu olan bu türden olguların

bazısının açıklanmasında ileri sürülebilecek varsayımların kendisine dayandığı gerekçeler ne olmalıdır? Kepler'in güneş-merkezli evren tasarımının ardında onun güneşi kutsal kabul eden heretik bir tarikatın üyesi olduğu iddiaları da vardır. Diyelim, bu iddia doğru olsun. Şu hâlde Kepler ile aynı dinsel inancı paylaşmayan ama onun da içinde yer aldığı topluluğu oluşturan bilginlerin bu varsayımı kabul etmesi için Kepler hangi gerekçeleri dile getirmelidir? Zira varsayımını güneşin kutsallığı ve "kutsal olan şeyin merkezde bulunması gerektiği" şeklindeki pagan inancına dayandırmış olması muhtemeldir. Ancak bu inanç kendisi dışında hiçbir gök bilgini için kabul edilebilir bir gerekçe olmayacaktır. Bu durumda Kepler yaşadığı dönemdeki bilginler topluluğunu ikna edecek gerekçeler ile varsayımını kanıtlamaya çalışacaktır. Nitekim öyle de olmuştur. Kepler'in astronomi çalışmalarında güneşin kutsallığına hiç atıfta bulunulmadan sadece matematik ve fiziğin araç ve yöntemleri kullanılarak güneş-merkezli evren tasarımı öne sürülmüştür.

Ancak kanaatimce bu iki süreç, keşif ve doğrulama süreci, başka bir adlandırmayla yeniden formüle edilirse, bunun "toplumsal müzakere" kavramının nasıl yorumlanacağı hususunda bize çok yardımcı dokunur. Önce varsayımın bir biçimde (daha çok usdışı yollardan) keşfedildiğini düşünmemize yol açan "keşif süreci" adlandırmasından vazgeçelim. Bunun yerine, varsayımı öne sürmemize yol açan gerekçelere vurgu yapabiliriz. Gerekçelere doğrulama süreçlerinde rastlandığına göre, bilginin bir iddia olarak ileri sürülüşü esnasında iki süreçten değil, yalnızca doğrulama süreçlerinden söz etmiş olmuyor muyuz? Bu Feyerabend'in doğrulama sürecini keşif sürecine indirgeme önerisine karşıt bir yaklaşımdır (1975, s.167).

Burada dikkat edilecek olan husus şudur: Bir varsayımın keşfedilmesi (yani akla gelebilmesi, düşünülebilmüş olması, ileri sürülebilmesi) için, doğrulama sürecinde olduğu gibi, belirli türden bir gerekçeye ihtiyaç

vardır. Bir bilim insanı keşfettiği bir varsayımı kimseye duyurmayacak olsa da, onun bu varsayımı kurabilmesinin ardında onu ikna etmeyi başarmış bir grup kanıt vardır. Böyle kanıtları olmayan bir bilim insanının -nedensiz biçimde- bilimsel varsayımlar ortaya atması, olsa olsa gerekçe kavramının sınırlarını aşırı biçimde genişletmiş olduğu söylenerek izah edilebilir.

Bu noktada doğa bilimleri alanında kanıttan ne anlaşılması gerektiği, nelerin kanıt sayılıp sayılmayacağı gibi sorularla karşılaşırız. Doğa bilimlerinde kanıt sayılan şey, deney tabanında çalışan ussal süreçlerdir. Bir bilginin üretilmesi ve dile getirilebilmesi bilim dallarında farklılıklar taşıyabilir: Örneğin, biyolojiyle fiziğin bilgiye ulaşmada birebir aynı yolları izlediğini söylemek kolay değildir. Ancak doğa bilimlerinin tüm alanlarında, hiç olmazsa bilginin ne olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Bu uzlaşma ortak bir zemin üzerinde inşa edilir. Bu zemini kuran unsurlar arasında deneysel süreçlerin yinelenebilirliği, sınanabilirliği ve aktarılabilirliği bulunur. Bu unsurlar Kant'tan bu yana deney kavramında bir biçimde içerilmiş olan esaslardır. Nitekim Kant'a göre bilgi deneyle başlar: Bilgi, algı yargıları deney yargılarına çevrildiklerinde ortaya çıkar (Kant, 1983, s.48-55). Algı durumlarının deneye dönüştürülmesi önemli ussal adımların atılmasıyla mümkündür. Deney, neden-etki bağıntısının üzerinde denetlenebildiği belli bir algı durumunun, bu bağıntı açısından incelenmesiyle ulaşılan bir sonuçtur. Bu işlem sırasında işlemi başlatan ve algı yargısında dile gelen varsayım farklı koşullarda (denetlenebilirlik düzeylerinde) yinelenir. Deney yargılarının ortaya çıkmasıyla birlikte öndeyiler de üretilir. Bunlar deney yargılarının sınanmasında iş görür. Son olarak bir deney yargısı öznelarası aktarılabilir bir yargıdır. Şu hâlde doğa bilimlerinde bilginin üzerine köklendiği “deney” kavramı sürekli *yinelenebilir* olma, değişik koşullarda *sınanabilme* ve diğer *öznelere aktarılabilme* gibi birbiriyle ilişkili üç koşulu gerektirir. Şu hâlde bir olgu ya da durumun kanıt sayılabilmesi için yargıya döküldüğünde

bu üç koşulu, yani temel niteliği yerine getirmesi beklenir.

Bu açıklamaları temel aldığımızda kolayca görülebileceği üzere, keşif süreçleri doğa bilimleri alanında kullanılabilir yordamlar olmadığı gibi, kendileri bir varsayımın ileri sürülebilmesi için de yetersizdirler. Esasen anlaşılması gereken şey, bir varsayımın kendisinin de, ne kadar “usdışı”, “hayalî” vb. olursa olsun, hiç olmazsa bilim insanları topluluğunun onayını alabilecek bu temel niteliklere sahip olmasının lüzumudur. Tek başına bu koşullara sahip olmak bir varsayımı doğru kılmaya da, doğrulama süreçlerince denetlenebilmenin ilk adımı bu temel nitelikleri haiz olmaktır. Bu nitelikler varsayımın gerekçelendirilmesinin olmasa da, düşünülebilmesinin, ileri sürülebilmesinin ön koşullarıdır.

Kanıt bahsinde bu iki süreçten hareketle son olarak şunu ifade edebiliriz: Kanıtlar, toplumsal müzakerelerce müdahaleye uğrasalar da, son tahlilde doğadan edinilirler. Elbette, kanıtlardan kavramlara ya da tersine kavramlardan kanıtlara geçişler vardır. Dolayısıyla, gerek kavramlar gerekse kanıtlar olgu açıklamalarında kullanılırlar. Öte yandan doğadan edinilmesi esnasında, yetersiz olarak kurulmuş kavramlar da vardır. Bunlar olguyu açıklamadaki başarısızlıkları nedeniyle sürekli elden geçirilirler, tadilata uğrarlar ya da terk edilirler. Burada göz önünde tutulması gereken şey, bu kavramların doğadan çıkarılışları esnasında her hâlükârda daha sonraki açıklamalarla uygun gerekçeler aracılığıyla kurulmuş olmaları ve bu kavramların kapalı değil, açık, yani geliştirilebilir ya da değiştirilebilir olmalarıdır. Bu noktada bir varsayım ya da kavram, hayal gücünün, sezginin ya da dinsel inancın yardımıyla değil, hangi alanda çalışılıyorsa, o alandaki mevcut bilimsel birikimin sağladığı gerekçeler kümesi içinde geliştirilen bir temellendirmeye ileri sürülebilmelidir. Bu takdirde toplumsal müzakereler doğanın bilim üzerindeki tahdidini genişleten üst-iddialar olmaktan çıkar, bilimin doğaya bağlı olmasının dilsel taşıyıcısı hâline dönüşür.

Yazıyı sonlandırmadan önce bir hatırlatmada bulunmak isterim:

Göreciliğe ivme kazandıran etkenler arasında yalnızca yukarıda tartışılan kuramsal nedenler yoktur. Hatta denilebilir ki, kuramsal nedenler daha ziyade ikincil etkenlerdir. Asıl etkenler, kanaatimce, geleneksel bilimciliğin zaman içinde kazandığı ideolojik/dogmatik tutumun toplumun şekillendirilmesinde bir baskı aracına dönüşmesidir<sup>22</sup>.

Geleneksel bilimcilik, doğa bilimlerinin konusu dışındaki alanlarda da bilimsel yöntemin egemen olmasını talep eden katı bir ideolojiye dönüştükten sonra çeşitli meşruiyet krizleri baş göstermiştir. Zira bu ideoloji diğer tüm bilme formlarını yok sayar; çünkü bir şey bilinecekse bilimle bilinir. 19. yüzyıl sonlarında entelektüellerin bilim hakkındaki genel kanaati budur. Bu naif güven bilimin gün gelip tüm sorunları çözeceği inancını da besler. Bu inanç, tuhaf biçimde hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan, kitlesel sağduyunun 20. yüzyıla uzanan önemli bir parçasını oluşturacak şekilde topluma da aktarılmıştır.<sup>23</sup> Bu bilim imgesine göre bilim, bir başka bilme formu ya da faaliyeti tarafından sorgulanamayacak bir otoritedir. Bu otoritenin kaynağını tartışmayan kitle, beyaz önlük giyerek konuşan herkese inanmaya meyyaldir.<sup>24</sup>

Sosyolog ve tarihçiler bir insan başarısı olarak bilimin doğasını kavramaya çalışırlarken; bunun yanısıra örneğin kitlelerin bilime atfettikleri haklı-haksız bu itibarın nedenlerini de anlamaya uğraşmışlardır.

22 Feyerabend geçmişte bilimin Kilise karşısında özgürleşmeyi temsil ederken, bugün Kilise'nin yerine geçmesinden şikâyet etmesi hiç de haksız değildir (Feyerabend, 1996). Burada bilim ile bilimin bilimsel olmayan maksatlarla (iktidarın amaçlarıyla) kullanılması arasındaki fark da ayrıca belirtilmelidir. Nitekim bilimcilik ile bilimsel tavır birbirine karıştırılınca bilimcilik karşıtlığı bilim-karşıtlığına dönüşmüştür (Sokal ve Bricmont, 2002, s.208).

23 Entelektüel çevrelerin bu inancına örnek olarak Neurath'nın (Carnap ve Hahn ile birlikte) 1929'da kaleme aldığı ve Viyana Çevresi'nin manifestosu sayılan yazısında "Bilimsel-dünya kavrayışı *çözümlemez bilimcelerin varlığını reddeder*" ifadesi gösterilebilir (1973, s.8). Tavsamaya başlamakla birlikte, günümüzde de varlığını sürdüren "bilimin tüm sorunları çözeceği" inancının ise birden çok nedeni olabilir. Bunların hepsi de bilimin doğası, işleyişi gibi içsel/kuramsal nedenler değildir. Bu kanaatin bir nedeni de hükümetler, medya, sermaye grupları gibi pek çok iktidar unsurunun kitleleri bu doğrultuda yönlendirmesidir. Böylece, kitlelerin bilimin sürekli başarılı olacağına duydukları iman tazelenir.

24 Bu iddiayı teyit etmek için bir kuşak televizyon reklamı izlemek yeterlidir.

Bu araştırma kendi başına ahlak alanına aittir. Öyle ki, “Bilgi egemen olmaktır” ifadesindeki “egemenlik” terimi bile bir siyaset/ahlak terimidir. Dolayısıyla, bilimin siyasal ya da siyasal olmayan iktidarlarla olan ilişkileri; bilginin nasıl denetleneceği, nasıl kullanılacağı üzerine düşünmek insan bilimlerinde çalışanların öncelikli soruşturma konuları arasında yer alır.

Nitekim her sorunun doğa bilimi sorunu olmadığına, dahası doğa bilimlerinde üretilen bilginin nasıl kullanılacağına da hayati bir sorun olduğuna dikkat çekenler bilginler değil, insan bilimciler olmuştur. Bu sosyoloji ve felsefe okullarında bilimin toplumsal işlevine yöneltilen eleştiriler, bilimin bilgisel çekirdeğine dokunmadan yalnızca bilimsel faaliyete katkısı olan dışsal/toplumsal etkenlerin çözümlenmesiyle sınırlandırıldığında verimli sonuçlara ulaşılacaktır.

Öte yandan belirtmeliyim ki, bu verimli sonuçlar arasında önceliğin özerklik karşıtı tezleri olduğunu sanmıyorum. Zira göreci bir tutumla bilimi ele alan sosyologlar bilimsel bilginin nesnellik koşulları ile bilimin bir baskı aracına dönüştürülmesi arasında hatalı bir bağlantı kurmaktadır. Bu hatalı bağlantının ardında yatan olgu, kanaatimce şudur:

Bilimsel faaliyetin toplumsal olanla ilişkisi bilginin hepten zamana ve kültüre göre şekillendiği varsayımını destekler addedilmektedir. Burada, iktidar odaklarının bilimin toplumdaki itibarına yaslanarak, bilimsel bilgiyi ya da faaliyeti toplumu denetlemek ve yönlendirmekte kullandıklarına sürekli değindim. Ancak bu sorunun varlığı nesnellüğün tartışılmasına değil, sadece bilimin nasıl suistimal edildiğinin incelenmesine kapıyı aralar.<sup>25</sup> Başka türlü söylersek bilimin, bilginler ve/veya

25 Nitekim, çoğu zaman bilim adamlarının da, özellikle uzman görüşü bildirmek üzere konuşurlarken, bilimin toplumdaki itibarını suistimal ettiklerine şahit oluyoruz. Örneğin meşhur bir siyaset bilimcimiz (ismi bende mahfuz) ATV’de yayımlanan “Siyaset Meydanı” adlı tartışma programında (ne yazık ki tarih kayıtlarına ulaşamadım. İ.D.) birinci turdaki konuşmasına “Şimdi bilim konuşacak ve son sözü söyleyecek” diyerek başlayabilmiştir. O, bu ifadeyle hem karşısındakileri *otoriteye başvurma (ad hominem)* safsatasıyla ikna etmeye çalışmakta hem de kitlelerin bilime duydukları kökleşmiş inancın sorgulanmaksızın varlığını korumasına katkıda bulunmaktadır.



iktidar odakları tarafından bu biçimde suistimal ediliyor oluşunun gün yüzüne çıkarılması, göreciliğin bilimin nesnel olmadığına dair savunageldiği temel tezi desteklemez. Elbette, bu türden suistimler sıkça vuku bulmaktadır ve her türden suistimal gibi bu da şiddetle eleştirilmesi gereken ciddi bir sorundur.

Bu yazıda göstermeyi denediğim üzere, suistimal sorunu nesnellik tartışmalarının içinde yer almamalıdır. Fakat ne yazık ki, bu noktada neredeyse tümüyle ayrı iki konu sürekli birbirine karıştırılmaktadır: (1) Faaliyet olarak bilimin nesnel bilgi üretip üretmediği ile (2) -içlerinde bilginlerin de bulunduğu- çeşitli iktidar gruplarının aldıkları kararların bilimselliği iddiasıyla topluma tahakküm etmeye kalkışmaları.

Yazının son kısmında bu iki alanın birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurguladım. Hiç şüphesiz bilimsel bilginin nesnellik koşullarının soruşturulması, bilginin sağlıklı gelişimi için gereklidir. Ama bu soruşturmanın uygun biçimde yapılabilmesi için bilimsel faaliyetin özerk yapısı üzerinde durulmalıdır. Bilimin özerk yapısı aracılığıyla nesnel bilgi üretmesiyle üretilen bu bilginin suistimal edilmesinin başka başka şeyler olduğu unutulmamalıdır.

## Kaynakça

- Bloor, D. (1991). *Knowledge and social imagery*, Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, J. (2001). *Who rules in science? An opinionated guide to the wars.*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*, (F. Aydın, Çev.), İstanbul: Ataç Yayınları.
- Feyerabend, P. (1975). *Against method*, London: Verso.
- (1996) Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur, (K. Dinçer, Çev.), *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, (C. Güzel, Der.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Haré, R. ve Krausz, M. (1998). Varieties of Relativism, *The Journal of Value Inquiry*, 5, (1), Netherlands.
- Kant, I. (1983). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*, (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kuhn, T. (1970). Notes on Lakatos, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 8., (R.Cohen, R.Buck, Çev.), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- (1982). *Bilimsel devrimlerin yapısı*, (N. Kuyaş, Çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kolakowski, L. (1972). *Positivist philosophy: from Hume to Vienna Circle*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Lakatos, I. (1980). History of science and its rational reconstructions, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, J.Worrall, G.Currie, (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, K. (2004). *İdeoloji ve ütopya*, (M. Okyayuz, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Neurath, O. (1973). The scientific conception of the World: The Vienna Circle, *Otto Neurath: Empiricism and Sociology*, M.Neurath, R. S. Cohen, (Ed.), Dordrecht: D.Reidel Publishing Company.
- Popper, K. (1998). *Bilimsel araştırmanın mantığı*, (İ. Aka ve İ. Turan, Çev.), İstanbul: YKY.
- Searle, J. R. (2005). *Toplumsal gerçekliğin inşası*, (M.Macit ve F. Özpilavcı, Çev.), İstanbul: D. Reidel Publishing Company.
- (1998) *Mind, Language and Society Philosophy in Real World*, New York:

D. Reidel Publishing Company.

- Sokal, A. ve Bricmont, J. (2002). *Son moda saçmalar postmodern aydınların bilimi kötüye kullanmaları*, (M.Baydur ve O.Onaran, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Webster, A. (1991). *Science, technology and society new directions*, New Brunswick: Rutgers University Press.