

# **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**

---

## **Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida**

**Susan Hekman**



## **Paradigma'nın Vitrinlndekiller**

**Hüsamettin Arslan**, Epistemik Cemaat.

**I. Lakatos & A. Musgrave**, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi.

**Jacques Ellul**, Sözün Düşüşü.

**Hakkı Hünler**, Estetik'in Kısa Tarihi.

**David West**, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

**Martin Heidegger**, Tekniğe İlişkin Soruşturma

**Martin Heidegger**, Bilim Üzerine İki Ders

**Ahmet Cevizci**, Paradigma Felsefe Sözlüğü

**Wilhelm Dilthey**, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

**S. Woolgar**, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

**Susan Hekman**, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

**Edibe Sözen**, Söylem

\* \* \* \* \*

## **Paradigma'nın Gündemindekiler**

**Hans Georg Gadamer**, Hakikat ve Yöntem.

**Glambattista Vico**, Yeni Bilim.

**Friedrich Nietzsche**, İyinin ve Kötünün Ötesinde

**Kant**, Saf Aklın Eleştirisi

**Friedrich Nietzsche**, Ahlâkın Soykütüğü

**Richard Rorty**, Felsefe ve Doğanın Aynası

**Leo Strauss**, Siyaset Felsefesi

**Alasdair McIntyre**, Etiğin Kısa Tarihi

**Richard Bernstein**, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi

**N. K. Smlth**, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Yorumu

**Joseph Rouse**, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru.

**Anthony Giddens**, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

**Paul Hühnerfeld**, Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.

**O. Pöggeler**, **B. Alleman**, Heidegger Üzerine İki Yazı.

**Hüsamettin Arslan**, Bilim ve Entellektüeller.

**Hüsamettin Arslan** (der.), Gelenek, Hermeneutik ve Retorik

**G. Holton**, Kepler'den Einstein'a Bilimsel Düşüncenin Tematik Kökenleri.

**Bryan Magee**, Büyük Filozoflar.

**J. W. Murphy**, Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri

**Peter L. Berger** ve **Thomas Luckmann**, Gerçekliğin Sosyal İnşası/  
Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi

**B. L. Whorf**, Dil, Düşünce ve Gerçeklik/B. L. Whorf'tan Seçmeler.

**K. M. Wheeler**, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon.

**Erlc Vogelln**, Aydınlanmadan Devrime.

**Susan Hekman**

**Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**  
**Mannhelm, Gadamer, Foucault ve Derrida**

**Türkçesi: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız**

**Paradigma**

**Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**  
*Susan Hekman*

**Türkçesi**  
*Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız*

**10. Paradigma Kitabı**  
**Sosyoloji Dizisi 2. Kitap**

**Bu kitabın Türkçe yayım hakları**  
**Paradigma Yayınları'na aittir.**

**Baskı**  
*Engin Yayıncılık*

**Birinci Basım**  
*İstanbul, Kasım 1999*

**Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49**

**PARADİGMA YAYINLARI**  
**Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4**  
**Sultanahmet / İSTANBUL**  
**TEL (0 212 638 64 46)**

**Susan Hekman**

**Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**  
**Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida**

**Türkçesi: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız**

**Paradigma**



# İçindekiler

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Tercümeye Önsöz                                    | 9   |
| Teşekkür                                           | 10  |
| 1 Sosyal Bilim ve Bilgi Sosyolojisi                | 11  |
| I Giriş                                            | 11  |
| II Aydınlanma ve Sosyal Bilimlerin Temelleri       | 15  |
| III Bilgi Sosyolojisinin Yeniden Tanımına Doğru    | 18  |
| 2 Bilgi Sosyolojisinin Kısa Tarihi                 | 27  |
| I Giriş                                            | 27  |
| II Marx ve Bilgi Sosyolojisinin İlk Dönem Tarih    | 31  |
| III <i>Methodenstreit</i> ve Bilgi Sosyolojisi     | 38  |
| IV Yirminci Yüzyılın Ortalarında Bilgi Sosyolojisi | 43  |
| V Realistler                                       | 59  |
| VI Sonuç                                           | 70  |
| 3 Mannheim'ın Hermeneutik Bilgi Sosyolojisi        | 73  |
| I Giriş                                            | 73  |
| II Mannheim'ın Bilgi Sosyolojisi: Temel Yapı       | 75  |
| III Mannheim'ın Bilgi Anlayışı                     | 93  |
| IV Mannheim ve Anti-temel Arayıcı Düşünce          | 108 |



|   |                                                                    |     |
|---|--------------------------------------------------------------------|-----|
| 4 | Gadamer'in Hermeneutiği ve Sosyal Bilimlerin Metodolojisi          | 125 |
|   | I Hakikat ve Yöntem                                                | 125 |
|   | Gadamer'in Problematigi                                            | 125 |
|   | Sanat, Oyun ve İnsan Bilimlerinin Doğası                           | 131 |
|   | Hermeneutik Tecrübenin Doğası                                      | 135 |
|   | Ontolojik Bağlantı: Dil, Hakikat ve Gerçeklik                      | 146 |
|   | II Gadamer ve Wittgensteinci Sosyal Bilim                          | 156 |
|   | Dil ve Sosyal Bilim                                                | 156 |
|   | Gadamerci Hermeneutik ve Wittgensteinci Sosyal Bilim: Bir Mukayese | 160 |
|   | III Gadamer ve Habermas Tartışması                                 | 171 |
|   | IV Gadamer ve Sosyal Bilimler Metodolojisi                         | 184 |
|   | Bir Metin Olarak Eylem                                             | 184 |
|   | Hermeneutik ve Bilgi Sosyolojisi                                   | 203 |
| 5 | Objektivizm ve Nihilizmin Ötesi                                    | 209 |
|   | I Giriş                                                            | 209 |
|   | II Hümanizmin Ötesi: "İnsanın Ölümü"                               | 218 |
|   | III Foucault: Moral Nihilizm                                       | 223 |
|   | IV Dökonstrüksiyon: Kavramsal Nihilizm                             | 242 |
|   | Referanslar                                                        | 255 |
|   | Dizin                                                              | 271 |

## Tercümeğe Önsöz

Elinizdeki kitabın tercümesi, “bilgiyi” kendisi için önemli entelektüel problemlerden biri olarak gören Ege Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğretim elemanı Bekir Balkız’la yaptığım işbölümüyle gerçekleşti. Kitabın birinci bölümünün tercümesi ona, Gadamer’le başlayan ikinci bölümünün tercümesi bana ait. Tercümeyi son olarak ben gözden geçirdiğim için, iki tercüme arasındaki kavram birliğini sağlamak da bana düştü. Ayrıca tercümede temel kavramlar için önerdiğim Türkçe karşılıkların sorumluluğu da yalnızca bana aittir. Daha anlaşılır bir metin uğruna, birçok terimi orijinal hâliyle kullanmayı tercih ettim. Her yabancı terime bir Türkçe karşılık bulmak mecburiyetinde değiliz. İçine girdiğimiz uygarlığın dilinin temel kavramlarını biliyor olmalıyız. Aksi takdirde, söz konusu uygarlığın ne kendisini ne de ürünlerini anlayabiliriz.

Hüsamettin Arslan

## Teşekkür

Bu kitabı yazma fikri zihnime, Herbert Dreyfus'un öncülük ettiği California, Berkeley'de yapılan "The Interpretative Study of Human Beings/Yoruma Dayalı İnsan İncelemeleri" konulu, 1981 NEH Yaz Semineri sırasında doğdu. İlk müsveddeleri okudukları ve tavsiyelerde bulundukları için Ira Cohen, Michael Shapiro, A. P. Simonds, Richard Ashcraft ve Mark Strasser'e özellikle müteşekkirim. Her durumda tavsiyelerine uymasam da, eleştirileri, bu kitapta öne sürdüğüm tezlerin izahında, bana önemli katkılar sağladı.

Dördüncü bölümü oluşturan kısımlar, şu dergilerde farklı formlarda yayınlandı:

"From Epistemology to Ontology/Epistemolojiden Ontolojiye", *Human Studies*, vol. 6, no. 3 (1983), 205-24.

"Action as a Text/Bir Metin Olarak Eylem", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 14, no. 3 (1984), 333-53.

# Sosyal Bilim ve Bilgi Sosyolojisi

## I Giriş

Çağdaş sosyal bilimdeki “kriz” hakkında o kadar çok şey yazıldı ki, bu meseleye değinmek, çağdaş toplum ve siyaset teorisine ilişkin bütün çalışmaların kalkış noktası haline geldi. Elinizdeki kitap, bu alanda son zamanlarda yayınlanan birçok çalışma gibi, sosyal bilimlerin gerçekte bir kriz durumunda oldukları varsayımından yola çıkmaktadır. Ancak sözü edilen çalışmaların pek çoğunun aksine bu kitap, aynı zamanda söz konusu krizin ne türden bir kriz olduğu ve onun nasıl karakterize edilmesi gerektiği sorununun hiçbir şekilde apaçık olmadığı varsayımını temel almaktadır. Pozitivist sosyal bilimlere yönelik eleştiriler ve alternatif kavramlaştırma lehine getirilen öneriler toplum ve siyaset teorisi ile ilgili literatürde tekdüzeleşmiş bir biçimde yer alıyor olsa da, ortada bu tartışmayı nihayetlendirecek hiçbir çözüm yoktur. Aksine, Weber’in de ifade ettiği gibi, bu “metodolojik hastalık”, son birkaç on yıldır varlığını sürdürüyor.

Weber, zamanının metodoloji tartışmalarına katkısını, metodolojik türde çalışmaların, metodolojik karışıklıklar empirik araştırmanın yolunu kapadığında, zorunlu olduklarına işaret ederek gerekçelendirdi. Bu uyarı Weber’in zamanı için olduğu kadar, günümüz sosyal bilimleri için de kesinlikle geçerlidir. Son on yıllarda sosyal bilimler içinde ciddi itibar kaybına uğramış bulunan pozitivist araştırma programı, çoğu sosyal bilim

araştırması için hâlâ temel olma işlevini sürdürüyor. Bu programın yerini, öneri olarak getirilmiş alternatif programlardan herhangi birisinin almamış olmasının nedenlerinden biri, bu alternatifler arasından hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda hiçbir mutabakata ulaşılamamasıdır. İkincisi ise, bu alternatiflerden hiçbirisinin sosyal bilimcilere, sosyal bilim araştırmaları için geçerli/güvenilir metodoloji olabilecek türde bir metodoloji sunmamasıdır. Bundan dolayı, pek çok kişinin de iddia ettiği gibi, sosyal bilimler teorik bir tutamağı olmadan akıntıda oraya buraya sürüklenip durmaktadır.

Öyle ki, Weber'in değinilen uyarısı, sosyal bilimler içindeki çağdaş krize ilişkin başka türden bir tartışmayı gerekçelendirmeye bugün de hizmet etmektedir. Sosyal bilimlere, sosyal bilimlerin daha önemsiz bir alt alanı olarak sınıflandırıl原因 gelen bilgi sosyolojisi perspektifinden bakarak, bu krizin mahiyeti hakkında bazı görüşler sunmaya çalışacağım. Bilgi sosyolojisi, sosyal bilimler ondokuzuncu yüzyılda özgül alanlara ayrıldığı için, sosyal bilimlerin meşru bir boyutu sayılmıştır. Scheler ve ardından Mannheim'ın eserleri, genellikle, bilgi sosyolojisi adı verilen belirli bir alanın başlangıcını gösteren eserler olarak kabul edilir. Onlar, bilgi sosyolojisinin özgül alanının ve bu alanın diğer sosyal bilim disiplinleri ile olan ilişkilerinin belirlenmesine katkıda bulundular. Bu düşünürlerin eserleri yayımlandıktan sonra bilgi sosyolojisi, çoğu sosyal bilimci tarafından, sosyal bilimlerin temel meseleleri ile ilgili bir alan olarak değilse bile, normalde bu disiplinlerin kapsamı içinde yer aldığı düşünülen şeyin en azından bir parçası olarak kabul edildi.

Bununla birlikte, nispeten daha kapsamlı bir tanımlamadan hareket edildiği taktirde, bilgi sosyolojisinin kökleri, geçmişe, Scheler ve Mannheim öncesine kadar geri götürülebilir. Marx'ın eserlerinin çoğu, genellikle bilgi sosyolojisinin bir versiyonu olarak sınıflandırılır. Modern sosyal bilimlerin "kurucu"sı Auguste Comte'un yazıları da bilgi sosyolojisi başlığı altına yerleştirilir. Comte, "bilgi sosyolojisi" terimini

kullanmamış olsa da, toplum hakkında bir bilim inşa etme çabası, onun doğru bilgi ile bilgi sosyolojisi için kesin öneme haiz sosyal olarak belirlenen inanç arasında yaptığı bir ayırımı dayanır. Ayrıca sosyal bilim tarihinde, muhtelif başka önde gelen isimlere de —en fazla anılmaya değer olanları Durkheim ve Weber'dir— bilgi sosyolojisinin formüle edilmesine katkıda bulundukları için itibar edilir. Bütün bunlar, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerin birçok alt alanı içinde sıradan bir alan olmadığını, sosyal bilimlerin tarihi ve tanımlanması açısından fiilen temel, hattâ eşsiz bir rolü yerine getirdiğini ortaya koyuyor görünüyor.

Bu rolün ne türden bir rol olduğu, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerin gelişim tarihi içindeki yerini tanımlamaya çalışmış iki çağdaş yorumcuya başvurularak aydınlatılabilir. Modern sosyal bilimlerin temellerini tartışırken Jeff Bergner, bilgi sosyolojisinin özel bir sosyal bilimsel oluşum (creation) olduğunu belirtir. Felsefî araştırmalardaki epistemolojinin tersine bilgi sosyolojisi, bilmenin mümkünlüğü sorununu “paranteze alır”, başka bir söyleyişle epistemolojik spekülasyonlarla uğraşmaz. Bilgi sosyolojisi, bu yüzden özsel bilgi idealini —yani, Bergner'e göre, bizzat modern sosyal bilimin yapısının engel olduğu bir ideali— kesin bir biçimde reddeder (1981: 130-7). Bergner için bilgi sosyolojisi çağdaş sosyal bilimlerin en önemli başarısızlığını, bilimsel hakikate/doğruya ulaşma başarısızlığını gözler önüne serer. Başka bir yorumcu, A. P. Simonds da çok farklı bir bağlamda, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimler *karşısındaki* (*vis-à-vis*) bu özgün yanına işaret eder. Hermeneutiğin bilgi sosyolojisi açısından önemiyle ilgili bir tartışmada şunu söyler:

Bilgi sosyolojisi, özel bir alan ya da alt disiplin olarak değil, bizzat sosyal bilimin doğası hakkında bir iddia olarak düşünülmelidir. (1975: 99)

Bergner'in aksine Simonds'a göre bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerde, bu disiplinlerin temelde hermeneutik görevini belirlediği için olumlu bir rolü vardır.

Bu iki yorumcu, bilgi sosyolojisinin doğası ve onun sosyal bilimlerle ilişkisi konusunda derin farklılıklar içeren görüşlere sahipseler de önemli bir görüş noktasında uzlaşırlar. Her ikisi de, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerin özüne bir yoldan bağlı olduğunu, yani bu sosyolojinin, bizatihi sosyal bilimler faaliyeti açısından tayin edici bir işlev yerine getirdiğini ileri sürerler. Fakat onlar, bu özün ne olduğu konusunda birbirleriyle uzlaşamazlar. Bilgi sosyolojisi, Bergner'in modern sosyal bilimin açmazı olarak tanımladığı şeyin belirtisidir: modern sosyal bilimin özsel bilgi idealinden vazgeçme ve böylece "arketeknik sosyal bilim" diye adlandırdığı şeyi tesis etmede başarısızlığının belirtisi. Simonds'a göre bilgi sosyolojisinin, sosyal bilimler için merkezî önemde olmasının çok farklı bir nedeni vardır. Bilgi sosyolojisini hermeneutik bir yöntem olarak tanımladığı için, ona göre bu sosyoloji, sosyal bilimlerin, bilimsel hakikat arayışıyla değil, sosyal anlamın yorumuyla meşgul oldukları kabulünü temsil eder.

Elinizdeki kitap, bu ilişkiyi, bilgi sosyolojisi ile sosyal bilimler için temel olan şey arasındaki bu ilişkiyi ayrıntılarıyla ortaya çıkaracaktır. Söz konusu ilişki, adı geçen yorumcuların da işaret ettiği gibi, kendine özgü bir ilişkidir. Bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerin sıradan herhangi bir alt alanı değildir; aksine o, bir bütün olarak bu disiplinler için tayin edici bir öneme sahiptir. Ancak, sosyal bilimler ile bilgi sosyolojisi arasındaki ilişkinin, alanın pratisyenlerinin önemli bir kısmından kabul görmüş tanımının yanlış kurgulandığı ve yapılması gereken şeyin, hem bilgi sosyolojisinin ve hem de bu ilişkinin yeniden tanımlanması olduğu da bir vakıdır. Bergner, bilgi sosyolojisinin özsel bilgi imkânına izin vermediği şeklindeki tezinde hatalıdır. Aksine, geleneksel olarak tanımlanmış şekliyle bilgi sosyolojisi, kaçınılmaz olarak "doğru bilgi"nin mevcudiyetini varsayar. Öte yandan Simonds, bilgi sosyolojisinin, sosyal bi-

limlerin temelde hermeneutik görevini tarif ettiği tezinde haklıdır. Ancak Simonds bu tezi yeterince temellendirmez. Bilgi sosyolojisinin “bilimsel” değil, aksine “yorumlayıcı” bir çaba olduğunu ilân etmek, sorunun temellerine inmek demek değildir. Hem bilgi sosyolojisi hem de sosyal bilimlere ilişkin radikal bir yeni tanım talep edilmelidir. Ancak bu tanıma formüle etmek için, en başta, sosyal bilimlerle bilgi sosyolojisi arasındaki ilişki konusunda Aydınlanma döneminde geliştirilmiş ilk dönem görüşleri anlama zorunluluğu vardır.

## **II Aydınlanma ve Sosyal Bilimlerin Temelleri**

Sonradan bilgi sosyolojisi olarak adlandırılacak şeyin bir ilk ifadesi Francis Bacon’ın eserinde bulunabilir. Bacon, entelektüel çalışmasının amacını, insan düşüncesini, insan zihnini kuşatan “putlar” adını verdiği engellerden temizlemek diye tanımlamıştı. Bacon, Aydınlanmanın insan aklına ilişkin tutumunu, bu konudaki en yalın sözlerinden birinde şöyle ifade eder:

Kavramlar ve aksiyomların doğru tümevarım temelinde oluşturulması, bu putları ortadan kaldırarak bilgi alanının dışına atmak için başvuracağımız tek uygun çözümdür. (1970: 89)

Ve şöyle devam eder:

Hakikat/doğru, belirsiz nitelikte olan herhangi bir özel zamansal konjonktürdeki uygun fırsat ortamında değil, aksine sonsuz nitelikte olan doğa ve tecrübe ışığında aranmalıdır. (1970: 93)

Bacon’ın bu sözleri yalnızca Aydınlanma düşüncesinin yönelimini değil, aynı zamanda Aydınlanmanın kaynaklık ettiği sosyal bilimlere yönelik daha sonra ortaya çıkacak olan tutumu da müjdeler. Aydınlanmanın coşkulu programı, Kant’ın da açıkladığı gibi, insanların kendilerini akıldışılığın vesayeti al-



tına sokmaktan kurtarmalarını sağlayacaktı. İnsan zihnini kuşatmış olan “putlar”; insanî tarihin şafağında yitip gidecek ve yerini saf aklın ışığına terk edecekti. Kant’a göre bu, boş inanç, önyargı ve yanılsamaya karşı bir başkaldırı anlamına gelmekteydi. İnsan zihnini sınırlı bir zaman ve mekân noktasına (ki bunlar, Bacon’ın da belirttiği gibi, kesinliğe engel olan şeylerdi) zincirleyen her şeyden kurtulma anlamına. Kesin ve gerçek olan şey, ezeli ve ebedî olan, yani tarih ve kültürün ötesinde olan şeydi (Gay, 1966; 3-21).

Bu Aydınlanmacı tutumun hem felsefe hem de doğa bilimleri açısından yol açtığı sonuçlar çok iyi bilinmektedir ve bu konuyu burada tekrar ele almaya gerek yoktur. Aydınlanmacı düşüncenin sosyal bilimler açısından sonuçları da oldukça iyi biçimde ortaya konulmuştur. Bu sonuçlardan ikisi, konumuz açısından da önemlidir. İlki, Aydınlanmanın insan düşüncesini belirli tarihsel ve kültürel unsurların belirsizliğinden temizleyerek hakikate ulaşma arzusunun sosyal bilimlerdeki ifadesini, ortak bir insan doğası bulma çabasında bulmasıdır. Sosyal bilimlerde “hakikat”e, insanları tarihsel ve kültürel varlıklar olarak incelemek yoluyla değil, belirli bir zaman ve mekâna ait çarpıtma ve önyargılardan arınmış tarihüstü/tarihdışı bir insan doğası anlayışı formüle edilerek varılabilecekti. İkincisi ise, Aydınlanma düşüncesinin geliştirilen sosyal bilim metodolojisi üzerinde bıraktığı derin etkidir. Aydınlanma, doğa bilimleri alanında olağanüstü bir zaferler dönemine tanıklık etmişti. Newton ve Galile ile birlikte doğa bilimleri, baş döndüren bir başarıyla doğal dünyayı fethetmeye başlamıştı. Bu başarı, sosyal bilimler için de etkisini göstermeyecek değildi. Aksine, pek çok yorumcunun da işaret ettiği gibi, sosyal bilimler bu zaferin gölgesinde boy verdi. Ayrıca, doğa bilimlerinin öğrettiği metodolojik ders çok açık görünmekteydi: Eğer doğa bilimlerinin yöntemlerine tam anlamıyla bağlı kalınırsa, o zaman, bu bilimlerin harikûlâde başarıları sosyal bilimlerde de tekrarlanabilecekti. Sosyal bilimlerin yapması gereken tek şey, kendi Newton’unu beklemektir.

Böylece, Aydınlanma düşüncesi, sosyal bilimlere şu çok açık programı dikte etmekteydi: Tarihsel ve kültürel önyargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikatlere/doğrulara dayanan bir sosyal bilim metodolojisi geliştirmek ve insanlar hakkında bilimsel yasalar formüle etmek için doğa bilimlerinin nomolojik-tümevarımcı yöntemini takip etmek. Aydınlanma düşüncesinin bu özet sunumu bile, bilgi sosyolojisinin neden bu sosyal bilimler anlayışı için temel öneme haiz olduğunu ve neden bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerde Aydınlanma düşüncesinden doğarak bu denli hızla geliştiğini ortaya koymaktadır. Eğer sosyal bilimlerde araştırmanın amacı ezeli ve ebedi hakikati/doğruyu tarihsel önyargılardan ve dolayısıyla da, saf bilgiyi saf olmayan bilgiye kaynaklık eden tarihsel önyargılardan ayırmak ise, bu takdirde tarihsel önyargının doğası ve işleyişi hakkında bir anlayış formüle etmek temel öneme haiz bir şey demektir. Başka bir söyleyişle biz, saf olmayan bilgiyi ayırt edemediğimiz ve tanımlayamadığımız müddetçe, onu saf bilgiden ayıramayız. Bu görevi tam anlamıyla yerine getirmek, Aydınlanma döneminde tasarlandığı şekliyle bilgi sosyolojisinin işidir. Bilgi sosyolojisinin görevi, tarihsel ve kültürel etmenlerin insan düşüncesini nasıl biçimlendirdiğini ve bulandırarak çarpıttığını araştırmaktı. Aydınlanma düşünürleri, bu süreç bütün yönleriyle kavranmadıkça, hem sosyal hem de doğa bilimlerinde, araştırmanın amacı olarak belirlenen saf bilgiyi formüle etme çabasının imkânsız olduğuna inanıyorlardı.

Bu Aydınlanmacı sosyal bilim tanımlaması, kendi amacını insan zihnini kuşatan “putlar”ı belirlemek olarak gören bir bilgi sosyolojisine bu yüzden, kaçınılmaz olarak bağlıdır. Dolayısıyla, bilgi sosyolojisinin Vico ve Montesquieu ile birlikte, Batı toplum teorisinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmesi (Hamilton, 1974; 1-3) hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Bilgi sosyolojisi, doğuşundan itibaren, sosyal bilimlerin temel görevi olarak belirlenen şu ilkeye bağlı kalmıştır: Bilimsel hakikat/doğru arayışı. Bu iki faaliyet [sosyal bilim ve bilgi sosyo-

lojisi, çev.] birbirlerine bağımlıdırlar ve birbirlerinden koparılamazlar; biri anlaşılmadan diğeri de anlaşılamaz..

Bilgi sosyolojisinin tarihi ile ilgili genel bir değerlendirmenin yapılacağı bir sonraki bölümde, sosyal bilimle bilgi sosyolojisi arasındaki bu ilişki hakkında iki tez geliştirilmektedir. Birinci tez şudur: Karl Mannheim kısmen istisna tutulursa, bilgi sosyolojisinin pratisyenleri Aydınlanmanın bu sosyal bilim tanımlamasını onaylar ve bu yüzden amaçlarının saf ve saf olmayan (veya nesnel ve öznel) bilgi arasındaki ayırımı açık ve kesin bir biçimde formüle edilebilir hale getirmek olduğunu düşünürler. İkinci tez ise şudur: Pozitivist çevrelerdeki prestij yoksunluğuna rağmen, bu bilgi sosyolojisi geleneği, pozitivist sosyal bilim mantıksal olarak sosyal belirlenimli bilgi ile objektif/nesnel bilgi arasında ayırım yapılmasına dayandığı için, modern pozitivist sosyal bilim olarak ortaya çıkan şeyin özünü oluşturur. Bu tez, ayrıca, hem pozitivist hem de hümanist bilgi sosyologlarının, Aydınlanma düşüncesinin şu merkezî temasını sorgulamadıklarını gösteriyor: Hakikatin/doğrunun, tarihsel ve kültürel çarpıtmaları elimine etmenin yöntemi olarak tanımlanan “bilimsel yöntem” ile bire bir özdeşleştirilmesini.<sup>1</sup>

### III. Bilgi Sosyolojisinin Yeniden Tanımına Doğru

Bilgi sosyolojisinin, sosyal bilimler geleneği içindeki konumuna ilişkin yukarıdaki argüman, son on yıllarda sosyal bilimlere egemen bir sorun konusunda özel bir problem doğurur: Pozitivizmin eleştirisi. Eğer, yukarıda da iddia edildiği gibi, bilgi sosyolojisi Aydınlanma sonrası sosyal bilim anlayışı

<sup>1</sup> Goff bilgi sosyolojisinin, pozitivistin nesnel doğruluk/hakikatine meydan okumasından dolayı, pozitivist sosyal bilim için bir çelişkiyi temsil ettiğini savunur (1980: 19). Buna karşı ben, iki bilgi türünün, bağdaşmaz değil, birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğunu savunuyorum.

içinde kilit bir yer işgal etseydi, bundan çıkacak sonuç, pozitivist sosyal bilim eleştirmenlerinin bu yaklaşımdan uzak durması olacaktı. Ancak bu yönde bir gelişme olmamıştır. Aksine, bilgi sosyolojisi anti-pozitivist eleştirmenler kampında, özellikle de fenomenologlar ve eleştirel teorisyenler arasında bir tür yeniden canlanma yaşamıştır. Ancak bunun neden böyle olduğu pek açık değildir. Yaklaşık son bir yüzyıldır toplum teorisyenlerinin gündemini işgal eden pozitivist sosyal bilim eleştirileri, burada özetlenmeyecek kadar geniş bir külliyat oluşturuyor. Bu eleştiriler, pozitivist programın sosyal bilimler için öngördüğü yöntemleri, varsayımları ve uygulamaları sorgular. Onlar, çok ayrı üslûplarda da olsa, konusu temelden farklı olduğu için sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız, kendine özgü bir metodolojiyi gerektirdiğini ileri sürerler. Bu eleştirileri yöneltенlerin pek çoğuna göre, eğer “bilim” doğa bilimleri modeline dayalı bir “nesnel veri” toplayıcılığı olarak tanımlanırsa, o zaman sosyal bilimler bilimsel değildirler ve bilimsel olamazlar.

Anti-pozitivist eleştirmenlerin bilgi sosyolojisini desteklemelerinin gerekmesinin nedeni, Aydınlanmacı bilgi anlayışına bağlılıklarında aranabilir. Eğer Aydınlanma düşünürlerinin iddia ettiği gibi, nesnel/objektif, bilimsel bilginin bütün tarihsel ve kültürel çarpıtmaları dışarıda bıraktığı varsayılırsa, bu, anti-pozitivistler için, bilginin bu türünün sosyal bilimlere uygun olmadığı sonucunu doğurur. Anti-pozitivistler, hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemin eşsiz ürünü olduğu ya da doğa bilimlerinin bu doğru bilgi üzerinde tek başına hak sahibi olduğu yolundaki tezi sorgulamaksızın, sosyal bilimlerin bu alanın dışında tutulması gerektiğini savunurlar yalnızca. Ancak anti-pozitivistler, sosyal bilimlere uygun bilgi türünü belirleme girişiminde bulundukları zaman, onu “öznel/sübjektif” bilgi, yani kültürel ve sosyal olarak belirlenmiş bilgi olarak tanımlarlar. Bu tanım, tam anlamıyla, bilgi sosyolojisi tarafından “saf olmayan” bilgi şeklinde açıklanan bilgi türü ile örtüşür. Böylece “objektif/nesnel” —saf

bilgi— kısmından arındırılan bilgi sosyolojisi, anti-pozitivist bir metodolojinin mükemmel bir aracına dönüşür. Bu, anti-pozitivistlere, bilginin sosyal temellerini açığa çıkarma ve böyle bir açığa çıkarmanın, doğa bilimlerine özgü “nesnel bilgi” birikimiyle sonuçlanamayacağını iddia etme imkânı sağlar. Ancak bu yaklaşım, bilgi sosyolojisinin şu temel eğilimini sorgulamalarını gerektirmez: bu tür objektif bilginin varlığına duyulan inancı. Bu yaklaşımın yaptığı biricik şey, objektif/nesnel bilgiyi doğa bilimleriyle sınırlamak ve aslında sosyal bilimleri hakikat/doğruluk alanının dışına çıkarmaktan başka bir şey değildir.<sup>2</sup>

Bununla birlikte, son yıllarda, kökten farklı bir eleştiri türü sosyal bilimlerde etkili olmaya başlamıştır. Bu eleştiri sosyal bilimler için yeni olsa da, felsefi tartışmalar açısından kesinlikle yeni değildir. Bu eleştirinin kökleri, felsefi gelenek içinde, en azından ondokuzuncu yüzyıl pragmatizmine kadar geri gider. Ancak, günümüzdeki tartışmalar yönelimlerini, genellikle son zamanların Heidegger ve Wittgenstein tartışmalarından alırlar. Yukarıda atıfta bulunduğum pozitivism eleştirilenleri dışında kalan bu yeni eleştirmenler grubunu doğuran şey, Richard Rorty’nin “temel arayıcı [*foundational*] düşüncenin” reddi diye adlandırdığı yaklaşımdır (1979). Bu grup içinde yer alan felsefeciler, hem pozitivistlerin hem de anti-pozitivistlerin (yani hümanist ve yorumcu sosyal bilimcilerin) uzlaştıkları noktanın Aydınlanmacı “hakikat/doğru”, “nesnellik/objektivite” ve buna bağlı olarak da “bilim” anlayışı olduğunu iddia ederler. Aydınlanma açısından hakikat arayışı, temel arayışı, yani insanî varoluşun, insanî bilginin temeli olabilecek tartışma götürmez unsurunu bulmak anlamına geli-

<sup>2</sup> Berger ve Luckmann’ın fenomenolojik sosyolojisiyle, Bloor ve Barnes’in “güçlü programları, bu karakterizasyonun kaydadeğer istisnaları olarak daha sonraki bölümde tartışılacaktır. Burada kullanılan nesnel ve öznel bilgi ayrımı saf olmayan (sosyal olarak belirlenmiş) bilgi ile saf (evrensel, mutlak) bilgi ayırımına eşdeğerdir. Bu ayırım da bundan sonraki bölümde bütün ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

yordu. Anti-pozitivistler sosyal bilimler için öngörülen böyle bir amacı reddetseler de, bir hakikat tanımlaması olarak bu amacın meşruiyetini sorgulama konusu yapmazlar ve kimi durumlarda ise sosyal bilimlere uygun düşecek bir değişmez zemin formüle etme çabası içine girerler. Temel arayıcı düşüncenin muhalifleri, bundan dolayı, her iki kampın da Aydınlanmacı hakikat/doğru anlayışını benimsemelerinin, tartışmalarını sonu gelmeyen ve nihayet anlamsız tezlere boğduğuna dikkat çekerler. Onlara göre, tartışmanın bu her iki tarafı mantıksal düzlemde birbirlerine bağımlı oldukları için, bu konuda hiçbir çözüm de üretemezler.

Söz konusu filozofların (ki onlar bundan böyle “anti-temel arayıcılar” [*anti-foundationalists*] olarak adlandırılacaktır) bunun yerine teklif ettikleri şey, Aydınlanmacı hakikat anlayışının yeniden sorgulanması ve kesin biçimde reddedilmesidir. Jonathan Culler bu anti-temel arayıcı tutumu kısaca şöyle özetlemektedir:

“Birinin üzerine oturduğu dalın kesilmesi” sağduyulu insanlara budalaca görünse de, bu Nietzsche, Freud, Heidegger ve Derrida için pek geçerli değildir; çünkü onlar, düştükleri taktirde çakılacakları hiçbir “temel”in bulunmadığını düşünürler ve bu son derece açık görüşlü eylemin Man’ın bin yıllık barınaklara benzettiği büyük katedral benzeri ağaçların risksiz bir kesilişi, başka bir söyleyişle hesaplı bir devrilişi ya da dökonstrüksiyonu olabileceğinden emindirler. (1982: 149)

Anti-temel arayıcı felsefecilerin önerdikleri şey, tarih ve kültürden kopuk bir biçimde tasarlanmış bir “hakikatin/doğrunun” peşine düşmek değil; insanî düşünce ile insanî varoluş arasındaki ilişkiyi sorgulamaktır. Onlar, arkabahçe [*background*]\* önkabullerinin işleyiş ve hem düşünceyi hem

---

\* *Background* terimi Türkçede genellikle “arkaplân” ve “ardalan” terimleriyle karşılanıyor; biz, bu tercümede siyaset literatürüne başvurarak “arkabahçe” terimini tercih ettik. Düşünürün ve düşüncenin arkasındaki dünya ya da düşünürün ve düşüncenin içinde yer aldığı dünya düşünürü ve düşünceyi besleyen, yaşatan dünyadır. Orası “arkabahçe”dir, alan ya da plân değil. Arkabahçe stratejik bir terim olduğu için de, ilgili teri-

de varoluşu yapıya kavuşturma tarzlarını ortaya koymanın felsefenin amacı olması gerektiğini iddia ederler. Ayrıca, tarih ve kültür dışı bir “hakikat/doğru” formüle etme çabasının, hem hakikatin doğasına hem de insanî varoluşun kendisine ilişkin temelden yanlış bir anlayışı içerdiğini vurgularlar.

Bu anti-temel arayıcı felsefecilerin eserlerinin sosyal bilim-leri önemli ölçüde ilgilendiriyor olduğu, toplum teorisyenleri arasında gittikçe artan bir biçimde fark edilir hâle gelmektedir. Keza bu felsefecilerin fikirlerinin özellikle bilgi sosyolojisiyle ilişkili olduğu da apaçıktır. Anti-temel arayıcı felsefecilerin so-runu, bilgi sosyolojisinin kapsamı içinde değerlendirilebilecek bir çaba olarak insanî düşünce ile insanî varoluş arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktır. Ancak bu bilgi sosyolojisi, nes-nel/objektif ve öznel/sübjektif bilgiyi birbirinden ayıran Ay-dınlanmacı varsayımdan farklıdır. O, insanî düşünceyle insanî varoluşu inceleyen, ancak Aydınlanmanın yaptığı gibi, bu in-celemeyi, gerçekten önemli bir objektif/nesnel bilgi arayışı gö-revine tâbi olduğu varsayımında bulunmaksızın gerçekleştiren bir bilgi sosyolojisidir.

Aşağıdaki tartışmanın tezi şudur: Sosyal bilimlere bu anti-temel arayıcı yaklaşım, bilgi sosyolojisinin çok ihtiyaç duyulan yeniden tanımlamasını sağlar ve çok daha önemlisi, pozitivist-hümanist tartışmasının saf dogmatizmini aşan bir sosyal bilim projesi kavrayışı sunar. Bu yaklaşım, aynı zamanda yirminci yüzyılda sosyal bilimlere egemen olan bireyci paradigmayı da aşar. Wittgenstein, Heidegger ve Gadamer’in eserlerinde bulu-nabilecek bu “bilgi sosyolojisi” türü, Aydınlanmacı bilgi an-la-yışını kesin biçimde reddeden bir sosyal bilim kavrayışı sunar. Bu filozofların ortaya koydukları şey, bilgi sosyolojisinin sos-yal bilimler için temel bir öneme haiz bulunduğuudur. Bu sos-yoloji, gerçekten de, sosyal bilimlerin asıl özünü şöyle tanım-lar: İnsanî düşünce ve insanî sosyal hayat arasındaki ilişkinin sorgulanması. Ancak bu türden bir bilgi sosyolojisi pozitivist-

---

min uygun Türkçe karşılığıdır. İnsan ve toplum hayatında ne bilgiden daha stratejiktir? [H. Arslan]

lerin düşündüğü tarzda merkezî değildir. O objektif bilgiyle sübjektif bilgiyi birbirinden ayırmanın araçlarını sağladığı için, mantıksal olarak sosyal bilimlere pek de gerekli değildir. O daha çok, insanların anlama sürecinin ve dolayısıyla, içinde yaşadıkları dünyanın yapısının analizini yapmanın bir yolunu sağladığı için sosyal bilimlerin görevini belirler. Bundan, söz konusu yeni tanıma göre, bilgi sosyolojisinin, daha kuşatıcı bir bilimin bir alt dalı değil, fakat sosyal bilimin bizatihi kendisinin tanımı olduğu sonucu çıkar.

Ne var ki, bu değerlendirme, çağdaş toplum teorisi ile ilgili başka bir soruna yol açmaktadır. Eğer iddia ettiğim gibi, bu anti-temel arayıcı teorisyenlerin meşgul oldukları şey, bir tür bilgi sosyolojisi ise, peki neden o hâlde onlar sosyal bilimler içinde zaten mevcut olan bilgi sosyolojisi geleneğini kabul lenmemişlerdir? Bunun böyle olmamış olmasının nedeni oldukça açıktır. İlk neden, sosyal bilimlerde çoğunlukla bilgi sosyolojisi olarak kabul edilen sosyolojinin, sınıksız bir biçimde pozitivist varsayımlar üzerine oturuyor olmasıdır. Sübjektif/öznel (sosyal olarak belirlenmiş) inancı, objektif/nesnel bilgiye göre daha aşağı bir şey olarak tanımlayan bilgi sosyologunun bu ayırımı ve bu ayırımın dayandığı epistemolojiyi reddeden anti-temel arayıcı teorisyenle paylaşacağı hiçbir şey yoktur. Ancak, pek açık değilse de, nihaî noktada, çok önemli olan bir neden de şudur: Bu iki bilgi sosyolojisi farklı analiz düzeylerinde çalışmaktadırlar. Anti-temel arayıcı felsefeci, insanî düşünce ve varoluşu yapılandıran arkabahçe önkabulleri sorguladığı halde, geleneksel bilgi sosyologu mevcut inanç sistemleri ile belirli sosyal gruplar arasındaki bağlantı üzerinde odaklanır. Dolayısıyla, sözün gelişi Mannheim'ın ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sında muhafazakârlar hakkındaki analizi ile Gadamer'in "önyargı" araştırması arasındaki karşıtlığa bu her iki analizin tam da iki farklı düzeyde yapılmış olması kaynaklık eder. Düzeylerdeki bu farklılık, bu iki gelenek arasındaki karşıtlık için belirleyicidir.



Bu iki düşünce geleneğinin paylaşabilecekleri pek bir şey yoksa da, bundan zorunlu olarak onların birbirleriyle bağdaşmaz oldukları gibi bir sonuç çıkmaz. Tersine, bu iki geleneğin bir sentezi, sosyal bilimlere hem sağlam felsefî bir temel hem de uygulanabilir bir araştırma programı sağlayacak sonuçlar doğurabilir. Bir yandan, anti-temel arayıcı düşünce sosyal bilimleri, pozitivism ve hümanizmin sonu gelmez tartışmaları içinde geliştirilmemiş bir kendi kendini tanımlama imkânıyla teçhiz edebilir; öbür yandan, pozitivist dayanaklarından arındırılmış bilgi sosyolojisi geleneği, sosyal bilimler içindeki anti-pozitivist eleştirilerde eksik olan şeyi, yani sosyal bilimler için gerekli olan özgül bir araştırma programını sağlayabilir. Bu geleneğin avantajı, mevcut inanç sistemleri ve onların özgül sosyal şartlar ile ilişkisini analiz etmek suretiyle, insanî düşünce ve sosyal varoluş arasındaki ilişkiyi sorgulayacak bir araç temin etmiş olmasıdır. Kısacası, bu her iki analiz düzeyinin, birbirlerini dışlamaktan ziyade tamamladığı düşünülebilir.<sup>3</sup>

Yukarıda geliştirilen iddiaların hepsini birden temellendirmek, kolaylıkla anlaşılabileceği gibi, tek bir çalışmanın kapsamını aşan bir iştir. Müteakip bölümlerde bu yüzden, sınırları daha net bir biçimde çizilmiş bir görevi yerine getirme girişiminde bulunacağım. Bilgi sosyolojisi tarihine kısa bir göz attıktan sonra, bu geleneğin en önde gelen şahsiyeti Karl Mannheim'ın eserini inceleyeceğim. Eseri tutarsızlıklar ve pozitivist varsayımlar barındırıyor olsa da, Mannheim, insanî düşünce ve varoluş sorununu hermeneutik temelde inceleyen bir bilgi sosyolojisi formüle etme çizgisine, bu gelenek içinde yer alan diğer herhangi bir teorisyenden daha yakındır. Mannheim'ın eseri, bu kitabın ikinci bölümünün konusu durumundaki Hans-Georg Gadamer'in eseriyle paralellik gösterir. Gadamer'in eserinin incelenmesi, bu iki gelenek arasında bir bağlantı kurmanın imkân dahilinde olduğunu

<sup>3</sup> Bu argümanın Paul Ricœur'ün *The Conflict of Interpretations* [Yorumların Çatışması] (1974)'ndaki teziyle belli birtakım benzerlikleri vardır.

gözler önüne serecektir. Gadamer'in eseri, çağdaş anti-temel arayıcı düşünürlerin herhangi birisininkinden belki de çok daha fazla ölçüde, anti-temel arayıcı düşüncenin sosyal bilim-ler için imalarını ortaya koyar ve sosyal bilim metodolojisine, Aydınlanmacı hakikat/doğruluk anlayışlarından bağımsız bir yaklaşım sağlar. Onun, insanî anlamda önyargının rolüne ilişkin araştırması, bilgi sosyolojisinin teşebbüs edilecek bir yeniden tanımının anahtarıdır. Son bölüm, tamamen teorik düzeyde, bu iki bilgi sosyolojisi geleneği arasında yapılan sentezi özetleyecektir. Bu tezin pratik metodolojik imalarını belirlemek kesinlikle önemli bir görev ise de, burada buna teşebbüs edilmeyecektir. Aksine bu analizin amacı, birincileyin, anti-temel arayıcı düşüncenin ve özellikle de Gadamer'in eserinin, sosyal bilimlerin görevinin daha sağlam bir kavranışı sağladığını tespit etmek; ikincileyin, bu kavrayışın sosyal bilimlerde mevcut bir araştırma programının, yani bilgi sosyolojisinin bir özel yeniden tanımıyla bağdaşabileceğini göstermektir



# Bilgi Sosyolojisinin Kısa Tarihi

## I Giriş

Bilgi sosyolojisinin sosyal bilimler içindeki tarihine ilişkin aşağıdaki genel değerlendirmenin amacı, önkabullerini ve epistemolojik varsayımlarını ortaya koymak suretiyle, bu alandaki başlıca eğilimlerin kısaca ana hatlarını çizmektir. Bu genel takdim şu basit nedenle kapsamlı değildir: aralarında Comte, Marx, Weber ve Durkheim'in da bulunduğu sosyal bilimlerin önde gelen şahsiyetlerinin eserleri, aşağıda da göstereceğim gibi, bilgi sosyolojisi ile ilintili olduğu için, bilgi sosyolojisinin kapsamlı bir tarihini vermek; bizzat sosyal bilimlerin tarihini sunmaktan farksızdır. Dolayısıyla, bilgi sosyolojisinin bütünlüklü bir tarihini sunmak, tek bir çalışmanın kapasitesinin ötesinde bir iş olarak bu şahsiyetlerin eserlerinin derinlemesine bir biçimde incelenmesini gerektirir.

İngilizce "bilgi sosyolojisi" terimi, tanımlanması hiç de kolay olmayan Almanca *Wissenssoziologie* teriminin tercümesidir. "*Wissen*" terimi, uygun bir biçimde 'bilgi' olarak tercüme edilmiş olsa da, bu bilgi türünün tam olarak ne anlama geldiği, başlangıçtan itibaren birçok tartışmanın konusu olmuştur. Ondokuzuncu yüzyılda bazı Alman felsefeci ve toplum teorisyenleri tarafından kullanılan *Wissen* terimi dar anlamda bilimsel bilgiden çok, bilgiyi içeriyordu ve bu terim, onu bu şekilde kullananlar arasında bir polemiğe yol açmıştı. *Wissenschaften* terimini sosyal bilimlerin sonuçlarını tasvir etmek için kullanan

Weber, Dilthey ve Simmel gibi yazarlar, sosyal bilimlerdeki bilgi doğa bilimlerinden nitelik bakımından farklı olsa da, bu bilginin doğa bilimlerinin bilgisi kadar geçerli olduğunu öne sürdüler. Bu görüş, sosyal bilimlerin doğası üzerine o dönemde cereyan eden tartışmalarda, yani *Methodenstreit*'de, bu düşünürlerin pozitivist muhaliflerinden kabul görmedi. Bundan dolayı, bu alanın adında içkin/mündemiç bir belirsizlik vardır. "Bilgi"nin, sosyal bilimlerin ürünlerini içerip içermediği, bu "bilgi"nin doğa bilimlerindeki bilgiden farklı olup olmadığı ve nihayet sosyal aktörlerin sağduyu bilgisinin de "bilgi" olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi sorunlar ondokuzuncu yüzyıldan bu yana tartışılan konular olmuştur. Daha ileri boyuttaki bir karışıklık ise, *Soziologie* teriminin, İngilizce'deki empirik çağrışımlarından ötürü, "sosyoloji"den ziyade "toplum felsefesi"ne daha yakın bir anlama sahip olması yüzünden ortaya çıkar (K. Wolff, 1954: 560-72). Her iki terimin kendi içlerindeki çağrışımları, bilgi sosyolojisinin tarihi hakkında bize ipucu sağlarlar. Alanın pratisyenleri başlangıçtan beri, "bilgi"nin sosyal hayattaki anlam ve kapsamını araştırmakla ilgilenmişler ve bunu felsefeye empirik sosyal bilimden daha yakın oldukları için böyle yapmışlardır.

Bilgi sosyolojisinin tarihi anti-temel arayıcı bir görüş noktasından tartışılırken, karşılaşılan güçlüklerden bir tanesi de, nesnel/objektif ve öznel/sübjektif bilgi arasında yapılan ayırımın nasıl ele alınması gerektiği ile ilgilidir. Önceki bölümde, bu ayırımın hem bilgi sosyolojisinin hem de bizzat sosyal bilimlerin can damarını teşkil ettiği öne sürülmüştü. Ancak burada kullanılacak anti-temel arayıcı görüş noktasından, bu ayırımın kendisi hatalı epistemolojik varsayımlara dayandığı için anlamsızdır. Gadamer'in konumu, bu mesele hakkında anti-temel arayıcı konuma iyi bir örnektir. O, bazı ondokuzuncu yüzyıl toplum teorisyenlerinin yaptığı gibi, sosyal bilimlerde her türlü bilginin öznel/sübjektif olduğunu iddia etmez. Bu tez, der Gadamer, nesnel/objektif bilginin varlığını ve Aydınlanmanın bu iki bilgi türü arasında yaptığı ayırımın meşru oldu-

ğunu varsayar. Tersine o, bütün formlarıyla anlamanın tarihsel olarak belirlendiğini ve bu yüzden ayırımın kendisinin yanlış olduğunu ileri sürer. Bilgi sosyolojisinin tarihini anti-temel arayıcı bir konumdan hareketle tartışmak, bu tarih nesnel/objektif ve öznel/sübjektif bilgi arasında bir ayırım yapma çabasıyla karakterize olduğu için, zordur.

Bu ayırımılaştırma ile ilgili ikinci sorun semantik bir sorundur. Öznel ve nesnel bilgi ayırımı, başka bir söyleyişle ise öznellik ve nesnellik ayırımı tanımdaki karışıklıklar, muğlaklıklar ve tarihsel değişimler ile karakterize olmaktadır. Aydınlanma düşünürleri bu ayırımı saf ve saf olmayan bilgi bazında yapmışlar ve dikkatlerini bilgiyi sosyal belirlenimlerinden arındırma noktasına yöneltmişlerdi. Bu ayırımın nesne/obje ve özne/süje arasında bir karşıtlık şeklinde dönüşüme uğraması ancak ondokuzuncu yüzyılda mümkün olmuştur. Weber, Dilthey, Rickert ve *Methodenstreit*'a katılan diğer düşünürler arasında geçen tartışmalar, “nesnellik/objektivite” doğa bilimlerinin saf, evrensel ve mutlak bilgisi temelinde tanımlandığında, sosyal bilimlerin objektif olup olamayacağı ve hangi ölçüde objektif olabileceği sorusu etrafından dönmekteydi. Bu tartışma, oldukça karmaşık hâle gelip ve bunun sonunda, nesnellik ve öznellik tanımlamaları yeni anlamlar kazandı ise de, yirminci yüzyılda sosyal bilimlerin doğası hakkındaki tartışmalara zemin hazırladı. Bu tartışma, aynı zamanda Gadamer ve öteki çağdaş anti-temel arayıcı düşünürlere bir hareket noktası da sağladı. Bu terimler müteakip sayfalarda, objektif-sübjektif ayırımında mündemiç/içkin olan belirsizliklere rağmen, kullanılacaktır. Aynı şekilde objektifi/nesneli saf/arı bilgi ile sübjektif/özneli kirlenmiş/çarpıtılmış bilgi ile eşitleyen ilk tanım da kitap boyunca kullanılmaya devam edilecektir.

Saf ve çarpık, nesnel/objektif ve öznel/sübjektif bilgi arasında yapılan ayırım, sadece Aydınlanma düşüncesinden doğan bilgi sosyolojisinin görevine ilişkin ilk tanımlamayı değil, aynı zamanda bu alana yüklenen araştırma ilkesini de dikte ediyordu. Genelde sosyal bilimlerin, özelde bilgi sosyolojisinin

amacı, bu iki bilgi türünü birbirinden ayırma, öznel bilginin hatalarını sergileme ve nesnel/objektif bilgiyi de uygun yerine, yani "hakikat" alanının belirleyicisi konumuna yerleştirme teşebbüsü olarak belirleniyordu. Bu ayırımla bu ilke başlangıcından bu yana bilgi sosyolojisini enforme etti. Vico, Pareto ve Montesquieu'dan Scheler ve Marx'a kadar bilgi sosyolojisinin ilk dönem düşünürleri amaçlarını bu çerçevede tanımladılar. Bu düşünürlerden herhangi birisi için, nesnel bilginin mevcut olduğu ve ona ulaşmanın bilgi sosyolojisinin temel amacını meydana getirdiği konusunda hiçbir kuşku yoktu. Böylece, bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerin gerçek/asıl görevinin ikincil/tali, fakat hayatî açıdan zorunlu türde bir boyutu olarak görüldü. Bilgi sosyologunun görevi sosyal sübjektif inançlarının doğasını ve fonksiyonunu, sosyal bilimlerde objektif bilginin elde edilmesini kolaylaştıracak şekilde belirlemektir.

Ne var ki, zamanla bu alan geliştikçe bilgi sosyologları, öznel bilginin nesnel bilimsel hakikat/doğru *karşısındaki* (*vis-à-vis*) görece konumuna ilişkin düşüncelerini değiştirmeye başladılar. Eğer bir temanın bilgi sosyolojisi tarihine egemen olduğu söylenebilecekse, bu, öznel/sübjektif bilgi anlayışının nesnel/objektif bilgi anlayışı aleyhine genişlemesidir. İlk dönem düşünürler, nesnel bilgiye daha çok önem atfederken, öznel bilgiye önemsiz bir rol yükleyerek, onu ikinci plâna ittikleri hâlde, daha sonra gelen düşünürler bu denklemi tersine çevirmeye başladılar. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bilgi sosyolojisini, öznel bilgiye daha önemli bir rol atfeden pratisyenler karakterize eder. Bu özellikle de Mannheim ve Fenomenolojik okulun çalışmalarında apaçık ortadır. Ne Mannheim ne de fenomenologlar, nesnel/objektif bilginin mevcudiyetini tartışma konusu haline getirmemiş olsalar da, onların yaptığı şey, bu türden bilginin sosyal bilimler için uygun olup olmadığını sorgulamak olmuştur. Onların öne sürdükleri şey, sübjektif bilginin sınırlarının sosyal bilimlerin sınırlarıyla çakıştığı, ve bundan dolayı öznel bilgi hakkında

yapılan açıklamanın, sosyal bilimlerin tali boyutu değil, bir disiplin olarak onun görevinin oluşturuıcı boyutu olduğudur.

Dördüncü bölümde, bilgi sosyolojisinin, hem doğa bilimlerinde ve hem de sosyal bilimlerdeki objektif bilgi sübjektif bilgi ayırımını ve dolayısıyla alanı baştan beri karakterize eden ham bilgi sosyolojisi anlayışını reddeden Gadamer'in ve diğer çağdaş anti-temel arayıcı filozofların eserlerinde bulunabilecek yeni bir tanımını öne süreceğim. Bu düşünürlere göre, nesnel/objektif bilgi alanını öznel/sübjektif bilgi alanının karşıt kutbuna yerleştirmek anlamsızdır. Ne var ki, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimler içindeki geleneksel tarihi, bu bilgi sosyolojisi çizgisini takip edenlerin, bu tarihin en "sübjektivist" evrelerinde bile, yukarıda sözü edilen görüşe eğilim göstermemiş olduklarını ortaya koymaktadır. Kısacası, onlar bu geleneği enforme eden Aydınlanmacı anlayışı aşamamışlardır.

## II Marx ve Bilgi Sosyolojisinin İlk Dönem Tarihi

Eğer saf ve çarpıtılmış bilgi arasında yapılan ayırım bilgi sosyolojisi pratiğini belirleyen kriter ise, o zaman bu disiplinin köklerinin bizzat sosyal bilimlerin köklerine dek uzandığı söylenebilir. Vico'nun *Scienze Nuova* [Yeni Bilim]'sı ve Montesqueiu'nun *Spirit of the Laws* [Kanunların Ruhu]'u da bilgi sosyolojisinin tohumlarını, Bacon'un "zihnin putları"na atfı kadar içlerinde taşırlar. Eğer inançların sosyal belirlenimin açıkça keşfi bilgi sosyolojisinin başlangıç noktası olarak kabul edilirse, o zaman bu geleneğin ondokuzuncu yüzyıldaki belirli bir düşünce okulundan doğduğunun öne sürülmesi kaçınılmaz demektir: ideoloji eleştirisi okulundan. Genelde Fransız filozoflarının eserlerine, özelde Destutt de Tracy'nin *Elements d'Idéologie* [Düşüncenin Unsurları]'sine atfedilen illüzyonu gerçeklikten ayırma görevi, bilim ve ideoloji arasındaki ayırımı göre tanımlanır oldu (Giddens, 1979: 165). Sosyal bilimlerin geli-



şim çizgisi dikkate alınır, böyle bir durumun ortaya çıkmış olması elbette şaşırtıcı değildir. Bacon'ın bizi doğru akıl yolundan saptıran "zihin putları", eğer aklın ışığının bizi akıl dışılığın köleliğinden kurtarması gerekiyor ise, ortaya çıkarılmalı ve yok edilmeliydi. Ondokuzuncu yüzyılda bu putlar, "ideoloji" genel başlığı altında tartışılır hâle geldi.

De Tracy'nin eseri bir fikirler bilimi, insan zihninin bilimsel bir tasvirini üretme amacındadır. Bacon'ın "putları"nın Fransız Aydınlanmasında "önyargı"ya dönüşmesi De Tracy yoluyla gerçekleşmiştir. Bacon'ın "putlar" teorisinin öncelikle doğa bilimlerine uygulanması düşünülmüştü. O, bu teoriyi doğanın kavranmasını teminat altına alacak bir yol olarak görüyordu. Ancak De Tracy ve filozoflar kendi kavramlaştırmalarını, anlaşılan bu putların daha yaygın olduğu sosyal bilimlere taşımışlardı. Bu düşünürler Napoleon'un daha sonradan yaptığı'nın tersine "ideoloji" kavramına olumsuz anlamlar yüklememiş olsalar da, yine de saf bilimi ideolojik anlayışlardan ayırmakla meşgul oldular. Marx'ın düşüncesine kaynaklık eden gelenek işte bu gelenek ve özelde Helvetius'un konu ile ilgili eserleridir (Lichtheim, 1967: 7-9; Barth, 1976: 1-29).

Marx'ın bir bilgi sosyologu olarak herhangi bir incelenmesi ya da ayrıca Marx'ın belirli bir perspektiften analizi, pek çok önemli sorun ile karşılaşır. İlk sorun, bir kuşatma sorunudur. Marx'ın eseri, saf bir biçimde, her biri kendi başına kavranabilir bölümlere ayrılamaz. Marx'ın eserinin her bir boyutu yalnızca bir bütünün parçası olarak hakkıyla kavranabilir. İkinci sorun, yorumlama sorunudur. Marx'ı bir hümanist olarak mı yoksa bir bilimsel sosyalist olarak mı yorumlamalıyız; başka bir söyleyişle, Lukacs'ı mı yoksa Althusser'i mi izleyelim?

Yukarıda dile getirilen görüşlerle uzlaşma girişiminde bulunuyor olsam da, bu problemleri çözmüş olma iddiasında değilim. İlk problem söz konusu olduğunda, Marx'ın *The German Ideology* [Alman İdeolojisi]'de ideoloji üzerine yaptığı oldukça açık tartışmanın nisbeten kendi kendine yeterli oldu-

ğunu ve Marx'ın konumunun ana noktalarını ortaya koyduğunu savunuyorum. İkinci olarak, kayda değer Marx yorumları birbirlerinden önemli derecelerde farklılaşıyorsa da, bu yorumlarda üzerinde uzlaşılan bir nokta vardır ki, o da Marx'ın, yöntemi ve ulaştığı sonuçlar açısından belli bir türden nesnellik iddiasında bulunmasıdır. Marx'ın bilgi sosyolojisinin değerlendirilmesi gereken anahtar sorunu budur.

Marx'ın ideoloji konusundaki tutumu hakkında üstünkörü bir inceleme, bizi bu tutumun Bacon'inkine çok yakın olduğu sonucuna götürecekmiş izlenimi verir. Bacon'inki gibi, Marx'ın amacı da, zihnin ışığını örten putları açığa çıkarmak gibi görünüyor. Marx'ın yanlış bilinç açıklaması, bu yüzden, Aydınlanma'nın önyargı ve kültürel-tarihsel çarpıtmaları reddeden tutumunun sadece bir açılımı gibi görünür. Ancak Marx'ın ideolojiye ve dolayısıyla bilgi sosyolojisine yaklaşımını, Aydınlanma geleneğinden önemli bir kopuş karakterize etmektedir. Bu kopuş, Marx'ın (Engels ile birlikte) *Alman İdeolojisi*'ndeki tartışmasında açık seçik bir biçimde göze çarpar. Bu çalışmanın hemen başında, Marx şöyle der:

Şimdiye kadar insanlar kendileri hakkında, ne oldukları ve olmaları gerektiği hakkında sürekli olarak yanlış anlayışlar ortaya koydular... Kafalarındaki düşler onlara egemen oldu... Onları, boyundurukları altına girdikleri düşlerden, fikirlerden, dogmalardan ve tasavvurlardan kurtaralım... İnsanlara, bu hayâlî ürünleri insanın özüne uygun olan düşüncelerle değiştirmeyi öğretelim, değiştirmelerini söyleyelim. (1947:1)

Bu pasaj onsekizinci yüzyılda bir Aydınlanma filozofu tarafından da yazılmış olabilirdi. Pasaj, Aydınlanmanın temel ilkesini, aklın akıldışılık karşısındaki zaferini anlatmaktadır. Bu pasajda önemli olan nokta şudur: Marx'ın bu pasajı kaleme almadaki niyeti, kendi tavrını öne çıkarmak değil, Genç Hegelcilerin tutarsızlıklarını gözler önüne sermektir. Bu pasaj Marx'ın kendi düşüncelerini ifade etmek ve tavrını öne çıkarmak şöyle dursun, Genç Hegelcilerin programını alaya almayı amaçlamaktadır. Bu kitapta daha sonra Marx, yanlış kavramlaştırmaları

doğru olanların yerine ikame etme doğrultusundaki teşebbüsleri nedeniyle benzer zeminler üzerinde Alman sosyalistlerine de saldırır.

Bu anlayışlarda tam olarak neyin yanlış olduğu, bu pasajı müteakip tartışmada ortaya çıkar. Her türlü ideolojik düşüncede, demektedir Marx, insanlar ve onları çevreleyen şartlar tepetaklak/ters görünürler. (O, ünlü *camera obscura* metaforunu bu kontekste\* kullanır.) İdeoloji, düşünceyi maddî hayat süreçlerinin ürünü olarak yorumlamak yerine, maddî hayatı düşüncenin ürünü olarak tasvir eder. Genç Hegelcilerin yanlış içinde oldukları nokta burasıdır. Onlar, yanlış düşüncelerin yerini doğru düşünceler, akıldışının yerini akıl aldığında, hakikatin/doğrunun ortaya çıkacağını düşünürler. Ancak Marx, bu anlayışın önemli bir yanlış barındırdığına dikkat çeker ve nedenini şöyle açıklar:

İnsan beyninde oluşan düşler de keza, zorunlu olarak empirik bakımdan doğrulanabilir ve maddî önkabullere bağlı kendi maddî hayat süreçlerini dönüştürürler. (1947:14)

Marx'a göre bütün kavramlar maddî varoluşun ürünleridirler. Bu görüş, onun şu ünlü sözünü hatırlatır: "Hayatı belirleyen bilinç değil; bilinci belirleyen hayattır." (1947: 15). İdeolojik kavramlar bu kuralın dışında olmamakla birlikte yine de kendilerine özgüdürler. Çünkü ideologlar kendi anlayışlarının *hakikati*, yani gerçek (maddî) şartları aştığı varsayılan *hakikati* temsil ettiği iddiasında bulunurlar. Bu yaklaşım, Marx'ın "gerçek mülkiyet" kavramının neden ideolojik bir kavram olduğu konusundaki tartışmasında açık bir biçimde ortaya çıkar : O, gerçek özel mülkiyeti, bu gerçek mülkiyetten çıkarılan kavramı, görünüşünün gerçekliği ya da hakikati olarak gördüğü hâlde, bir görünüş olarak tanımlar (1947: 98 ).

---

\* "Bağlam"ın "kontekst" terimini karşılamayacağını düşündüğümüz için, elinizdeki tercüme boyunca terimi orijinal tercüme formuyla kullanmayı tercih ettik[H. Arslan].

Buradan, Marx'a göre ideoloji probleminin çözümünün, ideolojik kavramlar gibi gerçek durumlardan soyutlanan farklı kavramlar formüle edilmesinde yatmadığı sonucu çıkar. Bu türden kavramlar, taraftarlarının iddia ettiği anlamda hiçbir zaman "doğru" olamaz. Marx'a göre, bu, fiilî tarih sahnesini ideoloji alanı uğruna terkeden Alman Sosyalistlerinin yanılığıdır; zira onlar, somut bağlantıları görmezlikten gelir ve yalnızca "bir tür hayalî ilişki" icat ederler (1947: 80). Aksine ihtiyaç duyulan şey, aslında, maddî üretimi kontrol eden sınıfın diğer bir üretim tarzını, yani ideolojik kavramların zihinsel üretimini de kontrol ettiğinin kavranmasıdır. Bu yüzden,

Egemen fikirler egemen maddî ilişkinin, fikirler olarak kavranan egemen maddî ilişkinin ideal ifadesinden başka bir şey değildirler; dolayısıyla bir sınıfı egemen sınıf hâline getiren ilişki onun düşüncelerini de egemen düşünceler hâline getirir. (1947: 39)

*Alman İdeolojisi*'nde Marx, Genç Hegelcilerin ve Alman Sosyalistlerinin konumuna karşı belirli bir alternatif teklifinde bulunmasa da, daha sonraki çalışmasının müteakip akışı kendi kişisel tavrını oldukça belirgin bir biçimde gözler önüne serer. *Alman İdeolojisi*'nde kullandığı *camera obscura* modelinin yerini, *Kapital*'de öz ve görünüş arasında yaptığı ayırım alır; ancak her iki görüşün dayandığı temel ilke aynı kalır. Her iki anlayışında da Marx, bilgi ve ideolojinin birbirinden ayırt edilmesini sağlayacak bir kriterin olması gerektiği yönündeki kanaatini ortaya koyar (Barth, 1976: 48). Marx, tıpkı Aydınlanma düşünürleri gibi, ideolojiyi gerçeklik ya da hakikatın/doğrunun karşı kutbuna yerleştirir; ancak Marx'da bu gerçeklik, doğru kavramların "gerçek"liği olarak değil, insanoğlunun maddî şartları, yani tarihsel ve sosyal tarzda belirlenmiş koşulları olarak tanımlanır. Dolayısıyla Marx, bu insanî durumun analizini, insanların gerçek maddî şartlarına göre yapar; insanların maddî şartlarından soyutlanarak çıkarılan kavramlara göre değil. Bu yüzden Marx'ın bilgi sosyolojisi Aydınlanma düşüncesinin hem bir açılımı hem de bu gelenekten bir kopuş olarak görülebilir. Marx, Aydınlanmanın şu temel kabu-

lünden ayrılmaz: objektif bilgi-sübjektif bilgi ayırımı. Aydınlanma düşünürleri gibi Marx da, ideolojinin çarpıtmalarını ortaya koymak ister; ancak o bunu, saf aklın ürünü olan hakikate/doğruya değil, maddî şartların gerçekliğine başvurarak yapar. Hatta, Aydınlanma düşünürleri gibi Marx da, ideolojinin yanlışlığını ifşa eden saf bilgiyi bulduğunu iddia eder. Aydınlanmaya göre, nesnel/objektif ve öznel/sübjektif bilgi arasındaki ayırım, bilim-ideoloji ayırımına dayanır. Marx'a göre de bu ayırım, reel şartlardan soyutlanarak elde edilen kavramlar (ideolojik kavramlar) ile sosyal hayatın maddî şartlarına kök salmış bulunan kavramlar arasındaki ayırma dayanır.

Dahası, Marx'a göre ideolojik düşüncenin yanlış bilinci (öznel/sübjektif bilgi), Komünizmin gelişiyle birlikte yerini doğru bilince (nesnel/objektif bilgi) bırakacaktır:

Belirli bir sınıfın yönetiminin yalnızca belirli fikirlerin yönetimi olduğu şeklindeki bu bütün dış görünüş, toplumun sınıf temeline dayanan yönetim biçimi örgütlenmesi sona erer ermez, yani artık özel çıkarın geneli ya da "genel çıkar"ın yönetimi temsil etmesi zorunluluğu ortadan kalkar kalkmaz kaçınılmaz olarak doğal bir sona ulaşır. (1947: 41)

Bir yorumcu bu konumu Proleter Hakikat Öğretisi olarak adlandırmaktadır (Abercrombie, 1980: 27). Sınıfsız bir toplumda, hiçbir sınıf çıkarı ve hiçbir inanç tahrifatı olmayacaktır. Komünist evrede, görünüş formlarının asıl tözlerini gizlemelelerinin her türlü nedeni ortadan kalkacaktır (Sayer, 1979: 11). Böylece, proleterya devrimi ideolojik olmayan sosyal bilginin üretimini teminat altına alacaktır (Hamilton, 1974: 31). Başka bir söyleyişle, devrim, nesnel bilgiyi, kendisini kavramsal evren içinde arayanlara sunmayan bilgiyi üretecektir.

*Alman İdeolojisi'*nde ortaya konulan şekliyle Marx'ın ideoloji anlayışı ile ilgili problemleri burada ayrıntılarıyla tekrara gerek yoktur. Marx'ın materyalist bilgi sosyolojisi, Marksist yöntem hakkındaki oldukça kapsamlı literatürde sıklıkla eleştiriye uğramıştır. Marx'ın yaklaşımıyla ilgili olarak yaygın bir

biçimde zikredilen eleştirilerden ikisi konumuz açısından da özellikle önemlidir. Birincisi, Marx'ın Proleter Hakikat Öğretisi'ni benimsemesinin, Aydınlanmanın saf aklın ışığı anlayışı ile doğrudan paralellik göstermesidir. Her iki görüş de ideolojik kavramlardaki yanlışlığın giderilebileceğini iddia etmekte ve bu yüzden de öznel ve nesnel bilgi ayırımındaki problemlerin tümünün tuzağına düşmektedir. İkincisi, Marx'ın ideoloji tartışmasının, tanımı gereği yanlış ideolojik kavramlarla evrensel tarih arasındaki ayırımı dayanmasıdır. Bu ayırımı yapmış olmakla Marx, bütün bir tarihin kendisinden hareketle değerlendirilebileceği bir Arşimed noktası varsaymak gibi bir problemle yüz yüze gelir. Bir çok yorumcu, bu varsayımı yüzünden Marx'a eleştiriler yöneltmiş ve ayrıca kendi konumu dışında bütün konumların tarihsel olarak belirlendiği yolundaki tezinde bulunan çelişkiye dikkat çekmişlerdir (Giddens, 1979: 173).

Ancak düşüncesi hakkında yapılan değerlendirmelerde açığa çıkan problemlere rağmen, yine de, Marx'ın konumu bilgi sosyolojisi açısından önemli bir atılımı temsil etmektedir. Daha da önemlisi Marx, Aydınlanmacı düşünürlerin akıl anlayışındaki yanlışları ortaya koyma noktasında başarılıdır. O, bu düşünürlerin "hakikat"ın sosyal ve tarihsel alandan kopuk soyut kavramlar aleminde ikâmet ettiği şeklindeki önkabullerinin yerine, hakikatin sosyal-tarihsel bir gerçeklik üzerine oturduğu ve empirik gözlem yoluyla kavranması gerektiği tezini koyar. Marx, temel ilişkilerin kendisinden hareketle anlaşılabileceği tarih üstü kapsayıcı yasalar bulunduğu görüşünü reddeder ve tam tersine bütün ekonomik kategorilerin tarihsel ve geçici ürünler olduğunu savunur (Sayer, 1979: 114-44). Bilgi sosyolojisi açısından bu durum, bu disiplinin evrimi içinde karşılaşılan bir deniz değişimi olayıdır. Marx'ın, bilgi sosyolojisinin şu temel ilkesinin belirlenmesinde, Aydınlanma sonrası düşünürlerin herhangi birisinininkinden çok daha fazla katkısı olmuştur: her türlü düşünce sosyal ve tarihsel olarak belirlenir. Bununla birlikte, Marx'ın yanlış düşüştüğü nokta, her

türlü bilinç varoluş tarafından belirlense de, bu bilincin yine de varoluşun üzerine çıkabileceği şeklindeki tezidir (Lichtheim,1967: 21). Bu görüş bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır; ama bu, sosyal gerçekliğin ardında bir yerde Arşimedvari bir noktanın mevcut olduğu şeklindeki görüşten daha önemsizdir.

### **III *Methodenstreit* ve Alman Bilgi Sosyolojisi**

Ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında Alman iktisatçıları, tarihçileri ve sosyologları arasındaki bir dizi tartışma, hem sosyal bilimler hem de bilgi sosyolojisi üzerinde derin etkiler bırakacak bir düşünce iklimine yolaçtı. *Methodenstreit* adıyla bilinen bu tartışmada pozitivist sosyal bilim yandaşları ile *Geisteswissenschaften*'a yönelik daha yorumcu bir yaklaşımı savunanlar karşı karşıya geldiler. Pozitivistler, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin metodolojisini kullanması gerektiğini; çünkü bu iki bilim dalı arasında hiçbir esaslı farklılık olmadığını iddia ettiler. Öte yandan hümanistler, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden nitelik bakımından farklı olduklarını ve bu yüzden de farklı bir metodolojiyi gerektirdiklerini savundular. Bu tartışmanın ayrıntılarını burada ele almak imkânsız da olsa, şu anki konumuzla bağlantılı birkaç noktaya işaret etmek yine de önemlidir:<sup>1</sup> Birincisi, bu tartışmanın taraflarından hiçbirinin Aydınlanma düşüncesinin şu temel ilkesini sorgulamamış olmasıdır: hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesi. Tersine bu tartışma, bilimsel yöntemin sosyal bilimlere uygun olup olmadığı ve eğer uygun ise bunun nasıl bir forma bürünmesi gerektiği üzerinde odaklanmıştı.

<sup>1</sup> *Methodenstreit*'ın bir tasviri ve özellikle de Weber'in ondaki rolü için bkz., Burger (1976) ve Janoska-Bendl(1965).

İkincisi, bu tartışmanın taraflarından hiçbirinin, bilgi sosyolojisinin sosyal bilimler içindeki yerini sorgulamamasıdır. Her iki taraf da, bazı bilgi formlarının sosyal temelini açığa çıkarmanın ve bunları “saf” bilgidен ayırd etmenin sosyal bilimler pratiği için temel bir şey olduğunu varsayıyordu. Onlar birbirlerinden sadece, sosyal olarak belirlenmiş bilginin sosyal bilimlerdeki kapsamı konusunda ayrılıyorlardı.

*Methodenstreit*’ın sorunları, yirminci yüzyılın başlarında etkili olan bilgi sosyolojisi yaklaşımlarının biçimlenişinde önemli ölçüde rol oynadı. Bu dönemde üç bilgi sosyolojisi versiyonu ortaya çıkmıştı: Alman sosyolojik-felsefe okulu, Fransız Durkheimci okul ve “Şikago okulu” (Curtis ve Petras, 1973: 3). Bilgi sosyolojisinin evriminde Alman Okulu, disiplinin temelleri için merkezî öneme sahip sorunlarla meşgul olduğu ve daha sonra anti-temel arayıcıların geliştirdikleri ilgilerin müjdecisi olduğu için çok önemlidir. Durkheimci okul ve Şikago okulu tarafından üretilen bilgi sosyolojisi tartışmaları, bazı bakımlardan değerli olsa bile, bilgi sosyolojisinin doğru bir kavranışı açısından hayatî derecede öneme haiz problemlerden uzak kalmıştır. Durkheim’in toplumun insan bilincinin kaynağı olduğu şeklindeki temel tezi, bilgi sosyolojisinin olmazsa olmaz ilkesi gibi görünür. Ancak Durkheim, konumunu savunmak için özgün argümanlar ortaya koymaksızın, sosyal bilimcilerin gözlemlerinin bilimsel yönetime dayandığını ve bu yüzden onların toplumda bir Arşimed noktası olabilecek kadar ayrıcalıklı bir konum işgal ettiklerini savunur. Bunun mümkün olup olmadığı ve eğer mümkün ise nasıl mümkün olduğu sorusu, bilgi sosyolojisinin cevaplaması gereken bir sorudur. Böylesi bir görevden kaçındığı için Durkheim’in yaklaşımı, yaklaşım için gerekli temeli sağlamayı başaramaz. Şikago okulu da farklı ama aynı ölçüde önemli bir hata işler. Bu okulun taraftarları, bilginin *sosyal* inşasını nihaî noktada problematik hâle getiren bir bilgi sosyolojisi anlayışını, yani bireyci ve kendine özgü psikolojik bir tutumu benimserler. Bu yaklaşım çeşitli güçlülere yol açmaktadır. Bundan sonraki bölümde



üzerinde tartışılacak olan Alman okulunun bazı kollarının da yüz yüze geldiği bu güçlükler, sosyal gerçekliğe bireysel bilinçten hareketle ulaşma problemi noktasında ortaya çıkmaktadır.

Bu iki okulun aksine, Alman okulu teorisyenlerinden birçoğu ve özellikle de *Methodenstreit*'e katılanlar, bilgi sosyolojisindeki araştırmaların karmaşasını kavranabilir hâle getirmek bakımından değerli katkılar ortaya koymuşlardır. Weber'in ekonomi, din ve toplumun karşılıklı ilişkilerine dair kapsamlı incelemeleri, doğrudan doğruya alanın epistemolojik sorunlarını ele almasa bile, bilgi sosyolojisi için bir temel teşkil eder.<sup>2</sup> Daha felsefi bir plânda, Dilthey'in yorum teorisi ise sosyal hayatın "nesnel/objektif" öğelerini kültürel süreçlerin ürünleri olarak yorumlayan bir tür kültür hermeneutiği ortaya koyar. Simmel, Dilthey'in kültürel hermeneutiğini, Gadamer'in hermeneutik yaklaşımını pek çok bakımdan önceleyen açınlanmış bir yorum teorisi hâline getirir (Simmel, 1980). Ancak bu okulun bilgi sosyolojisine (Karl Mannheim'ın dışında) en son katkıyı yapan teorisyeni Max Scheler'dir. Scheler'in bilgi sosyolojisi, bu alanın parametrelerini belirlemeye yönelik ilk derinleştirici çaba olarak tanımlanabilir.<sup>3</sup> Marx'ın bilgi sosyolojisi ile meşgul olmuş olduğu bilinse de, Scheler bu disipline ilişkin bir yaklaşım geliştirme yolunda bilinçli adım atmış ilk kişidir.

Tuhaf gibi görünebilir; ancak Scheler'in bilgi sosyolojisi ile Marx'ın teorisi temel bir ortaklık sergilerler. Marx gibi Scheler de tartışmasını, ideoloji-reel (maddî) faktörler ayırımına dayandırır. Ancak Scheler'de, reel ve ideal faktörler arasında giderilmesi mümkün olmayan bir gerilim mevcuttur. Bu nokta, Marx'ın bu iki etmen arasında yaptığı açık hiyerarşik ayırımı ters düşer. Marx'a göre reel faktörler ideolojiyi belirler. Ancak Scheler, bu iki etmenin karşılıklı ilişki içinde bir arada varol-

<sup>2</sup> Weber'in epistemolojisine ilişkin bir inceleme için, bkz., Hekman (1983b).

<sup>3</sup> Scheler *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*'yi 1923-24'te *Die Wissensformen und die Gesellschaft*'ı 1926'da yayınladı.

duklarını ve onlar arasında hiçbir hiyerarşik ilişkinin bulunmadığını savunur. Bu ve diğer pek çok noktada Scheler'in bilgi sosyolojisi muğlak ve bazı bakımlardan da tutarsız bir görünüm sergiler. Bu muğlaklık/karışıklık onun *Methodenstreit* için merkezî öneme haiz metodolojik problemlerden bazılarını çözme teşebbüsünde, birbiriyle uzlaşmaz birçok unsuru bütünleştirme denemesine bağlanabilir.

Bu problemler arasında en fazla göze çarpanı, onun rölativizm/görecilik problemi olarak gördüğü probleme yaklaşımıdır. Scheler soruna, bir yandan bütün bilgi *form*larının sosyal olarak belirlendiğini iddia ederek saldırır; fakat diğer taraftan da bu bilgi formlarının zorunluluk ögesi içermeyen/muhtemel (*contingent*) dünyanın içinden geçtiği "ontik temelde düzene sokulmuş düşünceler alanı"ndan doğduğunu öne sürer. (1980: 41). Bu görüş bir tür idealizm formu gibi görünse de, Scheler aceleyle, şayet fikirler maddî şartlar ile bir araya gelirler ise tarihte bir silah işlevi görebilirler, demekten de geri kalmaz. Bu yüzden o, mutlak fikir ve değerler alanının olgusal tarihsel sistemlerin üstünde konumlandığını ileri sürmüş olsa da, bu fikir ve değerler ancak tarihsel toplumların maddî (somut) şartları sayesinde cisimleşebilirler. İdealizme karşı ilave bir savunma olarak o, bir içgüdü teorisinin, somut faktörler ile ilgilenen bir sosyoloji için kaçınılmaz öngereklilik olduğunu belirtir (1980: 35). Bundan dolayı, Scheler'in yaklaşımının muhtemel okumalarından birisi de, onun fikirlerin başat olduğu sosyolojik bir belirlenimciliği değil; fakat tersine, insanî hayata ilişkin psiko-biyolojik bir belirlenimciliği savunduğu şeklindedir (Child,1942: 155).

Scheler'in de kabul ettiği gibi, bu türden bir metafizik, bilgi sosyolojisinin "grup ruhu" ve "grup zihni" ile meşgul olması gerektiği gibi bir sonuca yol açar. Gerçeklik hakkındaki bilgimizin kaynağını düzenleyen değişmez yasalar kendilerini daima tikel tarihsel durumlarda açığa vurdukları için, bilgi sosyoloğunun, tikel düzlemde olmak üzere, toplumların örf ve adetlerinin sosyal bilgiyi nasıl ve hangi yolla biçimlendirdiği

konusuyla ilgilenmesi gerekir (1980: 69-70). Scheler'in savunusunu yaptığı bilgi sosyolojisi, bu yüzden hem pozitivist bilgi sosyolojisi hem de Marksist sosyoloji ile çelişmektedir. Pozitivistten farklı olarak Scheler, bilimsel dünya görüşünün "mutlak varlık"ın tek doğru ve değişmez temsili olmadığını ileri sürer (1980: 122). Bilimsel dünya görüşü, tersine, pek çok farklı bilgi türünden sadece birisidir. Bununla birlikte, bu yaklaşımın rölativist imaları, Scheler'in Marksistlere karşı geliştirdiği argüman sayesinde ortadan kalkar. Marx'ın aksine Scheler, mutlak gerçeklik sferinin maddî etmenlerden çok fikirler temelinde ortaya çıkacağını savunur. Scheler'in bilgi sosyolojisi, karşımıza onun "rölatif doğal dünya görüşü" adını verdiği yaklaşımı çıkartır. Ona göre, bir grup öznenin dünya görüşü, o gruba sorgusuz sualsiz verili olarak sunulmuş olan içerik neyse odur ve bu yüzden dünya görüşünün kompozisyonu gruptan gruba değişir.

Scheler'in bilgi sosyolojisi bu "rölatif doğal dünya görüşü"nün parametreleri hakkında fazlasıyla detaya girmektedir. Ancak onun söz konusu yaklaşımına ilişkin bu kısa özet bile, bu kavramlaştırmanın yapısındaki problemleri gözler önüne sermektedir. Scheler, kendi "ontik fikirler alanı" görüşünün çok zayıf bir savunusunu yapmakta, ve üstelik bu alanın maddî faktörler ile olan ilişkisini yeterince açıklamamaktadır. Onun Marx ile olan flörtü ve değerler konusundaki bir tür Katolik mutlakçılığı, bu konuda yaptığı savunmadan çok daha kapsamlı bir savunmayı gerektirir. Scheler'in aynı anda hem her türlü bilginin sosyal olarak belirlendiğini savunup, hem de rölativite sorununu belirli bir takım mutlakçı unsurlara başvurarak çözmeye çalışması da ortaya problemler çıkarır. Eğer her türlü bilgi sosyal olarak belirleniyor ise, bu durumda Scheler'in öne sürdüğü ontik mutlak fikirler alanının statüsü nedir? Scheler'in bilgi sosyolojisi hakkındaki eserlerini yazışından altmış yıl sonra, bu problemler pek önemsenmeyebilir ve Scheler'in yaklaşımının ciddi kusurlar içerdiği sonucuna varmak doğru olabilir. Çağdaş ilgiler açısından bakıldığında,

Scheler'in en önemli katkısı, bilimsel rasyonalitenin hakimiyetine meydan okumasıdır. Bu avantaj noktasına, *Methodenstreit*'in hümanist kanadı içinde yer alan diğer iştirakçiler de sahiptir. Durkheimci okulun aksine Scheler, bilim adamlarının mutlak hakikat iddiasının sahteliğini kavrar. Ve yine Şikago okulundan farklı olarak o, gerçekliğin bireysel psikolojik inşasının değil, sosyal inşasının altını çizer. Ancak bu avantajlarına rağmen Scheler, bir mutlak değerler alanının varlığını kabulünün, başka bir söyleyişle çağdaş yorumlarda yeniden yorumuna pek gerek duyulmayan bir konunun doğurduğu sorunların üstesinden gelemez.

## **IV Yirminci Yüzyılın Ortalarında Bilgi Sosyolojisi**

Bilgi sosyolojisinin köklerinin, bizzat sosyal bilimlerin başlangıç dönemlerine kadar uzandığını ileri sürüyor olsam da, disiplinin sosyal bilimlerin özgül bir alt alanı olarak ortaya çıkışı, genellikle Mannheim ve Scheler'in eserleri ile özdeşleştirilir. Her iki teorisyen de, bu alanı özellikle belirleme teşebbüslerinde bulunmuş ve bilgi sosyolojisi başlığı altında sınıflandırılacak bir dizi konuyu tespit eden kapsamlı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Eserleri, bilgi sistemleri ile sosyal faktörler arasındaki empirik ilişkilerin, entelektüellerin rolünün, sosyal aktörlerin gündelik anlayışlarının/kavrayışlarının inşasının analizini içerir. Bununla birlikte, ilk eserlerini yayınlamalarını izleyen on yıllarda, onların sınırlarını belirlediği bu alan, her biri alanın farklı boyutları üzerinde odaklanan birden fazla kola ayrıldı. Bu branşlardan/kollardan ikisinin, alanın gelişim sürecinde belirli bir önemi vardır. Bir grup teorisyen, gündelik bilginin (sağduyu gerçekliği) sosyal temellerinin analizi üzerinde odaklanırken, ikinci bir grup ise bilgi ile sosyal faktörler arasındaki empirik ilişkiyi inceleme konusu yaptı.

Bilgi sosyolojisinin, sosyal aktörlerin sağduyu gerçekliğinin analizini kendisine inceleme konusu yapan kolunun kökleri fenomenolojik gelenektedir. Hem Scheler hem de Mannheim, yirminci yüzyılın başlarındaki fenomenolojik çalışmalardan derin bir biçimde etkilenmişler ve bu etki onların bilgi sosyolojisi ile ilgili eserlerine yansımıştır. Bu yüzden, farkedilecek ölçüde fenomenolojik bir bilgi sosyolojisi okulunun ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Fenomenolojik okulun bilgi sosyolojisi açısından sahip olduğu tam potansiyelini açığa çıkaran ne Scheler ne de Mannheim'dır. Bu görevi yerine getirmek, söz konusu geleneği neredeyse tek başına tesis etmiş olan bir şahsiyete, Alfred Schutz'a düştü. Scheler ve Mannheim'ın aksine Schutz, sosyal bilimlere ilişkin yaklaşımını öncelikle bilgi sosyolojisine göre kurgulamadı. Tersine o, amacını olabildiğince geniş bir çerçeveden hareketle belirledi: sosyal bilimler metodolojisi için bir temel oluşturmak. Schutz'un sosyal fenomenolojisinin amacı, anlamın sosyal dünyadaki oluşumunu ve buna bağlı olarak da sosyal aktörlerin içinde hareket ettikleri sağduyu gerçekliğinin inşasını açıklamaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için Schutz, Husserl'in fenomenolojisindeki etkileyici kavramlar cephaneliğinden faydalanır: paranteze alma, *epokhe*, içsel zaman bilinci, intensiyonalite(*intentionality*)/niyetlilik/yönelmişlik/gayevîlik ve öznelerarasılık\* Fakat Schutz aynı zamanda, sosyal fenomenolojiye özgü bir dizi kavramı kullanmak suretiyle Husserl'in ötesine de uzanır. Schutz, sağduyunun sosyal gerçeklik inşasını, biz ve onlar ilişkisini, yüz yüze ilişkileri, sınırlı gerçeklik alanları ve münasebet sistemleri (*systems of relevance*) gibi bir dizi anonimlik düzeyine göre tartışır. Bu kavramlarla silahlanan Sc-

---

\* Bu ifadede geçen kavramları için okuyucu şu sözlüklere bakabilir: Thomas Maunter(ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1998; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 1999 [H. Arslan].

hutz, sosyal gerçeğin, kendisi vasıtasıyla analiz edilerek kavranabileceği kapsamlı bir yöntem geliştirir.<sup>4</sup>

Ancak Schutz, kendi sosyal fenomenolojisini böylesine geniş bir çerçeve içinde tanımlamayı tercih etmiş olsa da, geliştirdiği yaklaşımın Mannheim ve Scheler'in eserlerinde mevcut bilgi sosyolojisinden pek de farklı olmadığını ileri sürmek güç değildir. Schutz'un amacı "bilgi"nin sosyal dünyadaki yaratılışını incelemektir. O bilgiyi, mümkün en geniş anlamıyla tanımlar: belirli bir grubun üyelerinin "bilme" talebinde bulundukları herşey. Dahası o, amacının, bu bilginin özellikle sosyal temellerini incelemek olduğunu açıkça ortaya koyar. Aslında Schutz'un temel tezi şudur: her türlü bilgi, tanımı gereği sosyaldir veya onun terimleriyle ifade edersek, öznelerarasıdır. Bu yüzden, bütün bir Schutz külliyyatını bilgi sosyolojisi olarak tanımlamak makûl bir şeydir ve bu, Schutz yorumcuları arasında bir klişe hâline gelmiştir. Bunun en iyi örneği Berger ve Luckmann'ın özellikle Schutzçu bir fenomenolojiyi "bilgi sosyolojisi üzerine bir deneme" diye tanımladıkları şeye dönüştürdükleri *The Social Construction of Reality* [Gerçeğin Sosyal İnşası] (1966) adlı çalışmalarıdır.

Bu yüzden Schutz'un çalışmaları, bilgi sosyolojisine tam geliştirilmiş bir fenomenolojik temel sağlamak gibi önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Ancak yerine getirdiği bir başka işlev daha vardır: Schutz'un çalışmaları, Amerikalı sosyal bilimcilerin bilgi sosyolojisi anlayışlarını şekillendirmiş ve fenomenolojik okul ile öncelikle George Herbert Mead'in çalışmalarıyla özdeşleşen kendine özgü Amerikan bilgi sosyolojisi ekolü arasında bir bağ kurulmasını sağlamıştır. Schutz, 1930'lu yıllarda Amerika'ya göç ederek Amerikan sosyal bilimlerine açıldığında, kendi çalışmaları ile çeşitli Amerikalı teorisyenler, özellikle de Mead ve William James arasındaki ilişkinin farkına varmaya başladı. Amerika'da yaşadığı dönemde yayınladığı makalelerde, bu Amerikalı teorisyenlerin çalışmaları üzerindeki etkisi açıkça ortaya çıkmaya başlar ve Amerikalılarca

<sup>4</sup> Bkz., Schutz (1967; 1964; 1962)

kullanılan bir çok teoriyi benimser. Bu, Schutz'un fenomenolojik bilgi sosyolojisi tartışmasını Amerikalı okuyuculara, daha önceden aşına oldukları bir dil ile sunması sonucuna yol açtı. Söz konusu durum, bilgi sosyolojisi karşısında Amerikalı sosyal bilimcilerin öteden beri hissettikleri bir kompleksi ortadan kaldırdı. Bir yorumcunun da ifade ettiği üzere, Schutz'un Amerika'dayken yazdığı eserler yayınlanmadan önce bilgi sosyolojisi burada, "fikirler tarihine yönelik, sadece gereğinden fazla eksantrik eğilimleri olan bir grup meslekdaşın ilgi duyduğu kabul görmemiş, Avrupa'dan ithal bir mal" olarak değerlendirilmekteydi ( Berger, 1970: 373).

Hem Schutz'un sosyal fenomenolojisi hem de daha az ölçüde olmakla birlikte Mead'in sosyal psikolojisi özel bir anlamda bilgi sosyolojisine önemli katkıları temsil ederler. Sağduyu gerçekliğinin sosyal hayat içinde inşasının analizi konusu üzerinde odaklanan Schutz, dikkati bilgi sosyolojisinin bugüne kadar gözardı edilen yönlerine çeker. Bu yüzden o, sosyal gerçekliğin doğasının kavranılabilir hâle gelmesine değerli katkılarda bulunmuştur. Ancak burada geliştirilen perspektiften bakıldığında, Schutz'un yaklaşımı iki noktada ciddi kusurlar içermektedir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, onun Aydınlanmacı bilgi anlayışının kriteri olan görüşü, yani bireyci paradigma ile bu paradigmanın dayandığı özne-nesne dikotomisini benimsediği için tuzığa düşmesidir. Schutz'un bireyci paradigmaya olan bağlılığı, Husserlci fenomenolojinin şu temel postülasından kaynaklanır: bütün anlam birey ego'nun intensiyonel edimleri ile inşa edilir. Schutz, sosyal dünya içinde anlamın öznelarası olduğunu, yani bu dünya içindeki sosyal aktörlerin etkileşimi ile kurulduğunu vurgulamaya çok özen gösterse de, toplum teorisi Husserlci fenomenolojiye dayanır ve bundan dolayı da anlamayı son tahlilde bireysel intensiyonaliteye göre tanımlar. Ancak, anlamın temelini bireysel intensiyonaliteye dayandırmak, bilginin ayırd edici sosyal niteliğini problemlili hale getirir. Bu konumu benimseyerek Schutz, hem Gadamer'in hem de Wittgenstein'in açığa çıkardıkları bir ya-

nılıya düşer; Gadamer'le Wittgenstein'a göre, bir "ben" in konuştuğunu söylemek kesinlikle doğru değildir. Tersine her ikisi de, sosyal dil ortamından yararlanan sosyal aktörlerin, dilin sağlamış olduğu anlamları paylaştıklarını ileri sürer. Dolaşısıyla, anlamın bireysel düzlemde gerçekleştiğini söylemek, anlamın oluşum sürecinde dilin nasıl çalıştığını yanlış kavramak demektir. Bundan, Husserlci anlamın bireysel oluşumu anlayışını aşmayı başaramadığı için Schutz'un bilginin sosyal dünyada nasıl üretildiğini anlamayı da başaramadığı sonucu çıkar.<sup>5</sup> Bu kusur onun Aydınlanmacı bilgi anlayışı açısından merkezi önemi olan nesne-özne dikotomisine olan bağlılığından kaynaklanır. Schutz, öznellik ve nesnelliği kendi amaçlarına uygun bir biçimde yeniden tanımlamış ise de, bu kavramları bir kenara atmaz ve bu yüzden Aydınlanmacı düşüncenin kavramsal örgüsü içinde kalmaya devam eder.

Sosyal fenomenoloji ve onunla özdeşleştirilen Meadci sosyal psikoloji ile ilgili ikinci sorun, sosyal fenomenolojinin kendisini bir psikolojik açıklama formuna dönüştürmesidir. Bilgi sosyolojisine felsefî bir temel sağlamak yerine sosyal fenomenologlar, bireysel psikolojik açıklamalara vurgu yapma eğilimindedirler. Bu eleştiri, Schutz'un eserlerinden çok, onun izleyicileri ve Mead için geçerlidir; ancak bu eleştiri yine de anlamlıdır. Sözün gelişi genelleştirilmiş öteki kavramının insan toplumundaki çocukta nasıl oluştuğunu açıklamak bir şey; insanî anlama fenomenini Gadamer ve Heidegger'in açıkladığı gibi açıklamak çok başka bir şeydir. Bilgi sosyolojisi, psikolojik indirgemeciliğin tehlikelerinden kaçınan bir felsefî temeli gerektirir ve bir bütün olarak, sosyal fenomenoloji bunu gerçekleştirme noktasında başarısız kalmıştır. Schutz ve Mead, sosyal gerçekliğin inşası konusunda değerli kavrayışlar ortaya koymuş olsalar da, takipçileri bu kavrayışları psikolojik açıklama düzlemine çekerek uzlaşmacı ve tavizkâr bir tutum içine girmişlerdir.

---

<sup>5</sup> Schutz bu problemi, birçok yorumcunun iddia ettiği gibi, anlamın öz-nelerarası kuruluşu için bir temel sağlayamayan Husserl'den miras alır.



Çok daha önemlisi, bu düşünürler hakkındaki değerlendirmenin şunu açığa çıkarmış olmasıdır: Aydınlanmacı bilgi anlayışı kesin bir biçimde reddedilmedikçe, sosyal dünyada bilginin doğasını konu edinen araştırmalar kaçınılmaz biçimde yanıltıcı ve muğlak olacaktır. Schutz'un yaklaşımı bu durumu çok iyi biçimde ortaya koymaktadır. O, bilginin *sosyal* temellerini, anlamın öznelerarası inşasını inceleyerek açıklamak için ciddi bir çaba göstermiştir. Ancak onun bu çabası, Husserlci intensiyonaliteyi reddetmediği için, nihaî noktada belirsizliğe düşmüştür. Schutz, aynı anda hem anlamın sosyal (öznelerarası) inşasına hem de bireysel intensiyonaliteye sahip olamaz. Bu noktada yapılması gereken, eski epistemolojinin bütünüyle aşılmasıdır. Böyle bir aşma, Gadamer'in, dilin, sosyal aktörler olarak bizim oynadığımız bir oyun değil, tersine dilin bizimle oynadığı bir oyun olduğu yolundaki kavrayışında bulunur.

Bilgi sosyolojisinin, Mannheim'la Scheler'in eserlerinin izinde geliştirilen ikinci bir kolu, sağduyunun sosyal gerçekliği inşası ile değil, belirli bir bilgi yapısı ile onu belirleyen sosyal faktörler arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Bu kolun, bilgi sosyolojisindeki daha "klâsik" bir geleneği temsil ettiği söylenebilir. Fenomenologların akisne bu kol, öncelikle, Aydınlanmacı geleneğin temelini oluşturan sosyal olarak belirlenmiş bilgi ile "nesnel/objektif" bilgi arasında yapılan ayırımla meşgul olur. Yirminci yüzyılda, bu bilgi sosyolojisi cephesi tekrar ayrılmış, pozitivist ve materyalist kamplara bölünmüştür. Pozitivistlerin bilgi sosyolojisine yönelik tutumlarını, "bilimsel" veya "nesnel" bilgiyi sosyal olarak belirlenmiş inançtan ayırd etme amacı karakterize eder. Oysa, materyalist (genellikle de Marksist) bilgi sosyolojisinin amacı, ideolojik inançların sosyal olarak belirlenmişliğini ortaya çıkarmak ve bu inançları "maddî gerçekliğin" karşıt kutbuna yerleştirmektir. Bu anlamda ideolojik bilgiyi "doğru" bilgiden ayırd etme konusunda pozitivistler Marksistlerden daha net olsalar da, söz konusu ayırımı başvuru her iki yaklaşıma da temel teşkil eder. Dahası, bilgi

sosyolojisine pozitivist ve materyalist yaklaşımlar arasındaki bölünme büyük ölçüde, Amerika ve Avrupa kampları arasındaki bölünmeyle de örtüşür (K. Wolff, 1959). Genel hatlarıyla ele almak gerekirse, Avrupalılar sosyal faktörlere ve tarihsel belirleyicilere vurgu yapan materyalist yaklaşımı benimsedikleri hâlde, Amerikalılar bireysel faktörleri ve bir tarih-dışı metodolojiyi vurgulayan pozitivist yaklaşımı tercih ederler.

Avrupalı sosyal bilimlerin diğer pek çok boyutu gibi bilgi sosyolojisi de, Amerika'da yirminci yüzyılın ilk yarısında "keşfedildi". Bu keşif, Amerika'da bilgi sosyolojisi ile ilgili yayınların hızlanmasını teşvik etti. Child'ın (1941a; 1941b) epistemoloji ve felsefe hakkındaki bir dizi makalesi; Sorokin'in kültür üzerine hacimli çalışması (1947); Maquet (1951), De Gre (1955) ve Stark'ın (1958) özellikle bilgi sosyolojisine hasredilmiş eserleri bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmalar, bazıların görünüşte "hermeneutik eğilimlerine rağmen, hepsi de pozitivist bilgi sosyolojisinin şu temel ilkelerine bağlı oldukları için, pozitivist kategorisinde sınıflandırılabilir: Aydınlanmanın bilgi anlayışına dayanan saf bilgi ile çarpıtılmış bilgi ayrımı ve "hakikatin/doğrunun" bilimsel yöntemle ayrıcalıklı özdeşliği. Bu yüzden pozitivist bilgi sosyologları, başlangıcından bu yana bilgi sosyolojisi geleneğini tanımlayan Aydınlanmacı bilgi anlayışını aşma konusunda, fenomenolojik okuldan belki de çok daha fazla ölçüde başarısız olmuşlardır. Zaten pozitivistlerin saf ve çarpıtılmış bilgi arasında yapılan anahtar ayırma verdikleri açık destek, onları, sosyal bilginin oluşumu konusunda bariz bir yanlış kavrayışı içeren bir konuma, günümüzde artık terkedilmiş olan bir konuma sürüklemiştir. Ancak pek çok sosyal bilimcinin bilgi sosyolojisi anlayışı üzerinde etkili olmaya devam ettiği için bu yaklaşım, burada incelenmeyi hak etmektedir.

Pozitivist bilgi sosyolojisi, bilgi sosyolojisinin bu kendine özgü kolunu karakterize eden ayırd edici bir ilke geliştirmiştir. Başta Child istisna tutulursa bütün bu yazarlar, düşüncenin kökeni ve geçerliliği arasında bir ayırım yapar ve bilgi sosyoloji-

sinin, düşüncenin geçerliliği sorununun doğurduğu epistemolojik meseleler ile değil, sadece düşüncenin kökeni ile ilgilenmesi gerektiğini öne sürerler. Onlara göre, bilginin geçerliliği sorunu bilgi sosyologlarının çözmesi gereken bir sorun değil, felsefecilerin çözmesi gereken bir sorundur (Dixon, 1980: 2). Bu kuralın dışında kalsa da, Child'ın epistemolojik incelemeleri, pozitivistlerin epistemolojik meselelerin kendi sorunları olmadığı yolundaki inançlarını değiştirmedir. 1940'lı yılların başlarında yayınladığı bir dizi makalede Child, bilgi sosyolojisinin temel felsefi ve epistemolojik problemlerinden bazılarını, özellikle de empoze etme (*imputation*) problemini ele aldı ve ilgili geleneğin bu bakımlardan ciddi ölçüde yetersiz olduğu, Mannheim'ın eserlerinin tutarsız ve yetersiz olduğu, bilgi sosyolojisinin “sosyal belirlenimin objektivitesi/nesnelliği için sağlam bir temel” üretmeyi başaramadığı için, sağlam bir temelden yoksun olduğu sonucuna vardı (1941b: 413). Fakat, ulaştığı bu sonuç, araştırmaların bilgi sosyolojisi içinde “empirik” problemleri öne çıkararak felsefi ve epistemolojik meselelerden uzak durması gerektiği yolundaki pozitivist görüşü sadece pekiştiriyor gibi bir izlenim verir. Bu tutumu karakterize eden bir yorumcunun ulaştığı şu sonuç durumu çok iyi açıklar: Bilgi sosyolojisinin epistemolojik sorunları olduğu iddiası bir karıştırmaya dayanır (Hinshaw, 1943: 59 ).

Bilgi sosyolojisinin empirik olması gerektiği yolunda iddida bulunurlarken bu yazarlar grubunun tam olarak kastettikleri şey, en açık biçimde Sorokin'in eserlerinde sergilenir. Sorokin, epistemolojik sistemler adını verdiği şeyle ilgili insanda etki uyandıran kantitatif/niceliksel bir inceleme yapmıştır. O, dünyanın hakikat/doğru, idrak ve bilgiye dair üç belli başlı sisteme tanıklık ettiğini vurgular: düşünsel (*ideasyonel*) sistem, duyuşal sistem ve idealistik/idealler sistemi (1947: 610). Sorokin, hâkim konumda oldukları sırada her bir sistemin yaratılan zihinsel ürünlerin içeriğini belirlediğini iddia ediyorsa da, bu etki total bir etki değil; tersine, sadece felsefi düşüncenin genel eğilimleri düzeyinde bir etkidir. Sorokin'in temel yaklaşımı,

bilgi sosyolojisi ile ilgili iddialı çalışmasında Maquet tarafından da devam ettirilmiştir. Maquet, her ne kadar Sorokin'in bu numaralandırıcı sistemler sınıflamasını "tuhaf ve kutsala karşı nezaketsizlik" şeklinde değerlendirse de, bilgi sosyolojisini, zihinsel ürünlerin sosyal ya da kültürel faktörlerle bağlantılı analizi olarak tanımlarken Sorokin'i izler (1951: 5). Üstelik o, bilginin sosyolojisi ile bilginin felsefesi arasında bir ayırım yapılması gerektiği şeklindeki pozitivist uyarıya da bağlı kalır. Buna göre, bilgi sosyolojisi sosyal faktörlerin zihinsel ürünleri etkileme tarzlarını açıklamak ve bu ürünleri açıklayacak bilimsel teoriler sağlamakla ilişkiliyken; bilgi felsefesi, bilginin "derin yapısı"nı inceleme konusu yapar (1951: 97). Maquet, bu iki alan arasında bir bağ bulunduğunu kabul eder; ama nihayetinde bunların "farklı konu ve yöntemlere sahip olduklarını" ve "farklı gerçeklik alanlarında çalıştıklarını" savunur (1951: 247).

Bu temalar De Gre ve Stark'ın eserlerinde de tekrarlanır. Köken ve geçerlilik ayırımından yola çıkan De Gre, bir önermenin geçerliliğini sosyal kökeninin değil, sentaks kurallarının sağladığını ileri sürer. Bu yüzden, bilgimizi belirleyen şey, bilginin ne hakkında olduğu değil, varoluşsal faktörlerdir; gerçek dünya, ona ilişkin bilgimizden bağımsızdır. De Gre, bilgi sosyolojisine ilişkin pozitivist bir yanlış anlamadan muzdarip olduğu besbelli olan, oldukça açık bir ifadesinde şöyle der:

Bilenin nesnel gerçeklik hakkında formüle ettiği önerme, gerçeklik ile tam anlamıyla örtüşüyorsa, doğru bilgidir (1955:165).

Stark da, düşüncenin geçerliliği sorununun felsefecinin, kökeni sorununun ise tarihçinin alanına girdiğini savunmak suretiyle bu temaları tekrarlar (1958: 152-60). De Gre gibi o da, bütün toplumlar için geçerli olacak değişmez bir "gerçek dünya", bir doğa durumu tespitinde bulunur (1958: 165).

Ancak Stark, öncellerinin/seleflerinin aksine, bilgi sosyolojisindeki "hermeneutik" unsur olarak tespit ettiği şey karşısında

duyarlıdır ve bu noktada, dar pozitivist konumdan uzaklaşır. Bilgi sosyolojisini “temelde hermeneutik ve açıklayıcı bir yöntem” (1958: 142) olarak tanımlayarak o, algılamının temelinde değerlerin bulunduğunu ve “bu nesnel değerler”in, içinde yaşadığımız toplumun ürünü olduğunu iddia ederken Weber’i izler.

En “nesnel” ya da bilimsel biçimi içerisinde bile, tarihsel düşüncenin bu değere bağlı belirlenişi o kadar derindir ki, yalnızca somut olarak belirlenmiş olgulara değil, sadece belirleyici olguların soyut tarzlarına kadar bile uzanır. (1958:139)

Bununla birlikte, Stark, nihaî noktada, bu ifadenin rölativistik imaları olarak gördüğü şeylerden uzak durur. O, rölativite probleminin “çözümünün” kuşatıcı bir insan doktrininde, başka bir söyleyişle Arşimed noktası sağlayabilecek bir felsefî antropolojide yattığını iddia eder; bu tür bir konumun bütünüyle tarihin dışında bir konum olduğu tespit edilemese bile. (1958: 196-210).

Geriye dönüp bakıldığında, pozitivist bilgi sosyologlarının, özellikle de Sorokin’in, kendi disiplinlerini davranışçı sosyal bilimin empirik standartlarına uydurmaya çalıştıkları açık gibi görünüyor. Keza açık olan bir diğer nokta da, davranışçı sosyal bilime ilgi duyduğu ölçüde, bilgi sosyolojisinin, bu uyumu sağlamayı gerçekleştirmedi başarısız kalmış olmasıdır. Thomas Merton 1959’da şunları yazmıştı:

İki kuşaktan daha fazla bilimsel ilgiye sahip olduktan sonra bilgi sosyolojisi varlığını, kalıcı bir metodolojik araştırma alanı olmaktan çok, büyük ölçüde bir düşünme nesnesi olarak devam ettiriyor. (1970: 507)

Davranışçı empirizmin kriterleri tatbik edildiğinde, bilgi sosyolojisinin problemleri muğlak ve değişken bir görünüm sergiler (Holzner,1972: 17). Bu olumsuzlukların içeriği Ernst Nagel’in klâsik çalışması *The Structure of Science* [Bilimin Yapısı]’da (1961) serimlenir. Nagel, Mannheim’ın entelektüel ürünlerin değerlendirilmesi için sosyal araştırmalarda kullanılan kriterle-

rin kaçınılmaz olarak araştırmacının sosyal perspektifince belirlendiği tezinin hiçbir delilinin olmadığını söyler. Mannheim'ın doğa bilimlerinde analizi sosyal belirlenimden muaf tuttuğuna dikkat çeken Nagel, neden sosyal bilimlerde bu belirlenimden muaf tutulmasın diye sorar. Kısacası o, sosyal bilimlerde her türlü analizin sosyal olarak belirlenmiş olduğu tezinin temellendirilmemiş olduğunu ve bu yüzden sosyal bilimcilerin bu tezi hiçbir bakımdan ciddiye almaması gerektiğini ileri sürer (1961: 498-502).

Nagel'in bu değerlendirmeleri, yüzyılın ortasında pozitivist sosyal bilimcilerin, bilgi sosyolojisi hakkında birbiriyle ilintili iki tutumdan, alanla ilgili değerlendirmelerini bugün de karakterize eden ve araştırmada ona angaje çok az bilim adamı tarafından paylaşılan iki tutumdan birini benimsediklerini gösterir. Nagel'le birlikte bazıları, bilgi sosyolojisinin hiçbir empirik geçerliliğe sahip olmadığını ve bu yüzden bilimsel sosyal bilim içinde yerinin olamayacağını ileri sürerler. Başka birileri, bilimsel bir bilgi sosyolojisinin formüle edilebileceğini, bunun da ancak hem felsefî hem de epistemolojik sorunlardan uzak durulduğu takdirde mümkün olabileceğini savunurlar (Stehr,1981: 227). Bununla birlikte, bu tür bilimsel bir bilgi sosyolojisinin tam olarak neleri gerektirdiği konusunda bir uzlaşmazlık vardır. Gruplardan biri, araştırmacının sosyal bilimlerde sosyal olarak belirlenmiş bilgiyi nesnel/objektif bilgiden ayırt edilebileceği iddiasında bulunur. Horowitz'in de vurguladığı gibi,

Sosyolojide doğru ve yanlışın nesnel/objektif olarak ölçülme imkânı gerçeklik kazanmadığı takdirde, bilgi sosyolojisi girişimi naif bir felsefî rölativizme indirgenmiş olur (1961: 97-98)

Başka bir grup ise, daha radikal bir görüşü savunur. Buna göre, sosyal bilimlerde her türlü bilgi sosyal olarak belirlenmiştir ve nesnel/objektif bilgi ayrıcalıklı doğa bilimleri alanının bilgisidir (K.Wolff,1959). Ancak her iki durumda da, pozitivist bilgi sosyolojisi yaklaşımı, kendisine kaynaklık eden Ay-

dınlanmacı bilgi anlayışından köklü bir kopuşu gerçekleştirmiş değildir. Tıpkı Aydınlanma düşünürleri gibi pozitivist sosyal bilimci de, sosyal olarak belirlenmiş bilgi ile bilimsel bilgi arasında ayırım yapmanın zorunlu olduğunu ve yalnızca bilimsel bilginin “nesnel/objektif” sıfatıyla nitelendirilebileceğini iddia eder. Bacon’ın “zihin putları”na karşı ilân ettiği savaştan bu yana geçen iki yüzyıl içinde değişen şey, sadece nesnel/objektif bilginin kapsamına ilişkin anlayıştır. Aydınlanma düşünürü, kendinden emin bir şekilde, objektif bilginin hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde belirlenebileceğini; dahası, bilim ilerledikçe her iki bilim alanındaki araştırmaların sağlam bir nesnel/objektif bilgi birikimine yol açacağını varsaymıştı. Ancak, modern pozitivistler bu konuda pek iyimser değildirlere. Bu grup içinde yer alanların bir çoğu, Aydınlanmanın tarif ettiği anlamda nesnel/objektif bilginin sosyal bilimlerde imkânsız olduğu görüşünü onaylamaya bile hazırdır. Buna rağmen, onları Aydınlanmaya bağlayan ve bu geleneğin gerçek mirasçısı yapan şey, nesnel bilginin mevcut olduğu ve bu bilgiye ulaşmanın her iki bilim alanının da kayıtsız şartsız tek amacını oluşturduğu şeklindeki inançlarıdır.

Son dönem Marksist ve neo-Marksist bilgi sosyolojisinin de Aydınlanmacı “nesnel bilgi” geleneğinin mirasçısı olduğu iddiasında bulunmak, aynı tezi pozitivistler için öne sürmekten daha zordur. Pozitivistler çarpıtılmış (ya da ideolojik) bilgi ile bilimsel bilgi arasında bir ayırım yapılması gerektiği konusunda genelde çok net olsalar da, Marksistler bu ayırımı, bilginin sosyal inşasını temel almak suretiyle daha bilinçli bir biçimde yapar ve bu sayede pozitivistlerin nesnellik tezinin içerdiği bazı görünür tuzaklardan kurtulmayı başarırlar. Bu farkındalık, özellikle fenomenoloji ve gündelik dil analizi gibi “yorumcu” yaklaşımlara sıklıkla başvuran eleştirel teorisyenlerin eserlerinde daha fazla göze çarpar. Marx’ın çalışmalarında görülen kaba materyalist bilgi sosyolojisi, bu çağdaş yazarların eserlerinde önemli ölçüde değişikliğe uğrar. Yorumcu yaklaşıma verilen bu tavizlere rağmen, çağdaş Marksist ve neo-

Marksist bilgi sosyolojisi, hem Marx'ın hem de Aydınlanma düşünürlerinin eserlerini enforme eden saf ve çarpıtılmış bilgi ayırımına sahip çıkmaya bugün de devam etmektedir.

Marksist geleneğin mirasçısı olan çağdaş bilgi sosyolojisiyle ilgili herhangi bir tartışma, bir şahsiyetin, Jürgen Habermas'ın etkileyici eserleriyle hesaplaşmak zorunda kalacaktır. Aslında, Habermas'ın eserlerinin ünüyle karşılaştırıldığında, öteki çizgide yer alan Marksist bilgi sosyolojisi daha az önemsenmektedir.<sup>6</sup> Habermas, diğer çağdaş neo-Marksistler gibi, fenomenoloji, gündelik dil analizi ve hermeneutiğin sosyal bilim araştırmalarına sunduğu avantajlara çok duyarlıdır. O, kendi bilgi sosyolojisini en açık biçimde *Knowledge and Human Interests* [Bilgi ve İnsanî Çıkarlar/İlgiler] (1971) adlı kitabında yaptığı tartışmada ortaya koyar. Gerçekliğin kavranılışını sağlayan perspektiflerin, kaynağını “insan türünün doğal tarihi”nden aldığı şeklindeki tezi, Habermas'ın yaklaşımının temelini oluşturur. O, bu türden teknik, pratik ve özgürleştirici olmak üzere üç perspektif veya “idrak ilgisi/çıkarı” tespit eder. Habermas, bu ilgilerin/çıkarların bütün insanî sosyal hayat için ortak olduğunu ve kendi doğal tarihimizin belirli veçheleri ile çakışabileceğini ispatlamaya çalışır. Bununla birlikte, onun dolaysız amacı, ilgili her bir ilginin/çıkarın modern sosyal analizdeki belirli bir bilgi formuna tekabül ettiğini ortaya koymaktır. Teknik ilgi/çıkar empirik-analitik bilimler tarafından üretilen bilgiyi; pratik ilgi/çıkar tarihsel-hermeneutik bilimleri karakterize eden bilgiyi ve özgürleştirici ilgi/çıkar ise, “eleştirel” bilgiyi üretir. Habermas, üçüncü bilgi türü üzerinde odaklanır. Ona göre, Greklerin görünüşü gerçeklikten ayırdetme ve bu yolla bireyleri sosyal dünyanın yanıltıcı görünüşlerinden kurtarma çaba-

<sup>6</sup> Bunun bir istisnası Lucien Goldman'ın eseridir. Goldman'ın eseri, Aydınlanmanın objektif bilgi arayışını koruyan çağdaş neo-Marksist bilgi sosyolojisinin mükemmel bir örneğidir. “Diyalektik sosyolojinin kavgasını” tasvir ederken, Goldman bunun “özgür, nesnel ve insanî bilgi için, belirli ideolojilere karşı bir savaş” olduğunu söyler.



larını enforme eden şey, bu özgürleştirici ilgi/çıkar idi. Habermas, pozitivizmin etkisi altında oldukları için modern toplum teorisyenlerinin bu ilgi/çıkardan vazgeçtiklerini, yalnızca özgürleştirici ilginin/çıkarın teorik araştırmaları, onlara uygun bir rolle restore edebileceğini savunur (1971:308 ve devamı).

Bununla birlikte, Habermas sosyal bilimler için bir analiz modeli olarak düşündüğü modeli, en açık biçimde *Zur Logik der Sozialwissenschaften* [Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine] (1970) adlı çalışmasında ortaya koyar. Bu çalışmadaki yorumcu sosyal bilim eleştirisinde Habermas, özellikle de kendi bilgi sosyolojisi anlayışının analizi için yararlı bir noktayı açıkça ortaya koyar: yorumcu yaklaşımlarda içkin/mündemiç rölativizmi reddeder. Sosyal aktörlerin anlayışlarının sosyal gerçekliği inşa ettiği fikrine karşı çıkan Habermas, tam tersini, yani sosyal eylemin “nesnel/objektif” bir “çerçeve” içinde oluştuğunu öne sürer:

Ancak sosyal eylemin nesnel/objektif çerçevesi, öznelarası tasarlanan ve sembolik olarak aktarılan anlam boyutuyla sınırlı değildir... Sosyal eylem yalnızca dil, emek ve egemenliğin birlikte oluşturduğu nesnel bir çerçeve içinde kavranabilir. (1970:289)<sup>7</sup>

Toplumsal eylemin nesnel/objektif bir çerçevesinin bulunduğu tezi, Habermas'ı açıkça pozitivist olmadığı hâlde, Aydınlanmacı saf ve çarpıtılmış bilgi ayırımı ile uyuşan bir sosyal bilim yaklaşımına bağlar. Daha basit bir biçimde ifade etmek gerekirse, Habermas, sosyal olarak inşa edilmiş gerçekliğin dışında, kendisinden hareketle söz konusu gerçekliğin değerlendirilebileceği, bir konumun mevcut olduğunu düşünür. Çalışmasının muhtelif yerlerinde bu konum farklı biçimlerde ifade edilmiştir. *Bilgi ve İnsanî İlgiler/Çıkarlar*'da bu konum, Freud'un psikanaliziyle kurulan bir analogiye göre belirlenir, daha sonra kendi “lingüistik dönüşümünü” müteakip, bu Arşimed noktası, ideal konuşma durumu (1979) terimleriyle tanımlanmıştır. Ni-

<sup>7</sup> Habermas'ın vurgusu. Buradaki tercüme Dallmayr ve McCarthy'nin yaptığı tercümedir (1977: 361).

hayet en son çalışmalarında Habermas, kendi sosyal gerçeklik eleştirisinin temeli olarak bir tür felsefi antropolojiye yönelir. Ancak teorik düzeyde bu yaklaşımların hepsi genellikle ortak bir noktada buluşurlar. Bu yaklaşımların her birinde Habermas, sosyal gerçeklik hakkındaki öznal/sübjektif ideolojik anlayışların, kendisinden hareketle değerlendirilerek eleştirilebileceği bir nesnellik/objektivite alanı belirlemeye çalışır (Giddens, 1979: 177).<sup>8</sup>

Ne var ki, Habermas'ın sosyal bilimler için nesnel bir Arşimed noktası ortaya koyduğunu tespiti kalkışmak, nesnelliğin/objektivitenin kesin doğası üzerine her hangi bir açık tartışmadan dikkatle uzak durduğu için zordur. Eserlerinden, sosyal bilimlere uygun nesnellik türünün doğa bilimlerinden farklı olduğunu kabul ettiği açıkça anlaşılıyor ise de, bu farklılığın ne türden bir farklılık olduğunu açıklamaz. Habermas'ın eserleri üzerine yaptığı yorumda Hesse, onun "insan bilimlerine uygun bir nesnel hermeneutik yöntem" yöneldiğini iddia eder (1980:185) ve çok daha anlamlı şekilde Habermas'ın programını Francis Bacon'ınkiyle karşılaştırır. Şöyle der Hesse:

Bacon gibi Habermas da, putlar ya da ideolojilerin karakterine somut bir içerik kazandırır; ancak Bacon'dan farklı olarak o, bu noktadan sonra geçerli bir argümantasyonda izlenebilecek yöntemler konusunda pek özgün değildir. (1980: 215)

Bu sözler, Habermas'ın nesnelliğin mümkün olduğu şeklindeki yaklaşımı hakkında en doğru değerlendirme gibi görünmektedir. Diğer pek çok Habermas yorumcusu gibi Hesse de, onun toplum teorisini, Aydınlanmacı saf bilgi anlayışının bir devamı olarak görür.<sup>9</sup> Habermas, hem hümanistlerin rölativizmini hem de pozitivistlerin bilimimizi (*scientism*) açıkça reddettiği

<sup>8</sup> Habermas'ın objektif bilgi arayışını Giddens da paylaşır. O şöyle der: "İdeoloji"ye benim önereceğim yaklaşım, objektif olarak geçerli bilgiyi sağlayabilen sosyal bilimi kabul etmeyi ihtiva eder." (1979: 186)

<sup>9</sup> Bkz., özellikle Kortian (1980) ve Weiner (1981)

hâlde, Bacon'ın zihnin putları diye adlandırdığı şeyleri tespit ederek eleştirme hakkı talebinde bulunur.

Bununla birlikte, pozitivistlerin aksine Habermas'ın tarihsel ve kültürel güçlerin sosyal gerçekliğin biçimlenmesinde oynadığı rolün pekâlâ farkında olduğunu da unutmamak gerekir. O, sosyal eylemin “nesnel/objektif çerçeve”sini en azından kısmen tarih ve kültürün inşa ettiği bir şey olarak tanımlamaya çok özen gösterir. *The Theory of Communicative Action* [İletişim Eyleminin Teorisi] (1984) adlı son çalışmasında Habermas, tarih ve kültürün bu belirleyici rolüne güçlü bir biçimde vurgu yapar. Ancak o, bu çalışmasında bile, ilgili tarihsel ve kültürel etkilerin yarattığı sosyal gerçekliğin bir anlamda dışına çıkılabilecek bir teori geliştirmeyi amaçlar. “Rölativizm problemi” olarak gördüğü şeye tatmin edici bir cevap bulma çabası, söz konusu çalışmasının merkezî temalarından birisidir. Bununla birlikte, Habermas'ın bu meseleye ilişkin yaklaşımının en açık biçimde dile getirildiği başka bir kontekst daha vardır: sosyal bilimlerin doğası üzerine Gadamer ile giriştiği tartışma.<sup>10</sup> Gadamer, Habermas'ın teorisine, bu teori dil alanı dışında “gerçek faktörler” varsaydığı ve böylesi bir yaklaşımın “kesin surette saçma” olduğunu gerekçesiyle karşı çıkar (1976b: 31). Habermas ise bu itirazı, gündelik dilin açık anlamının ötesini/arkasını araştırma niyetinin sosyal bilimsel analiz faaliyetinde zımnen varolduğu karşılığını verir (1970: 236-44). Ve çok daha anlamlı olan şey, onun Gadamer'e karşı, Aydınlanmanın bağlılık duyduğu bir “geleneği” şekillendirdiğini öne sürmesidir: illüzyonu gerçeklikten ayırma geleneğini.

Habermas'ın hem Gadamer ile giriştiği tartışma ve hem de teorik çalışmalarının hamlesi, aynı noktaya işaret eder. Pozitivistlerden önemli ayrılıklarına rağmen Habermas, tıpkı onlar gibi sosyal bilimler için bir nesnellik formu varsayar ve tıpkı Aydınlanma düşünürleri gibi, saf ve çarpıtılmış bilgi ayırımına bel bağlar. Habermas'ın çalışmalarından hareketle bütün

<sup>10</sup> Gadamer-Habermas tartışmasında temel eserler Gadamer (1975), Habermas (1970) Karl-Otto Apel (1971a)'daki denemeler toplamıdır.

Marksist bilgi sosyolojisine suçlama yöneltmek doğru olmasa bile, Marx'ın incelemelerinin nesnelci/objektivist ve materyalist temelleri dikkate alındığında, bir Marksist teorisyenin bu yaklaşımın bazı versiyonlarından önemli bir kopuş gerçekleştirebilmesinin imkânsız olduğu sonucuna varmak doğru gibi görünüyor. Anti-temel arayıcı yaklaşımın geliştirdiği perspektiften bakıldığında, bundan, Habermas ve onun Marksist ve neo-Marksist takipçilerinin, bilgi sosyolojisini doğuran Aydınlanmacı bilgi geleneğinin mirasçıları oldukları sonucu çıkar.

## **V Realistler**

Belirli bir araştırma alanı olarak bilgi sosyolojisine yönelik ilgi, yirminci yüzyıl sosyal teorisinin bariz eğilimi değildir. Bilgi sosyolojisi içinde pozitivist araştırma çizgisi neredeyse gözden kaybolmuş; materyalist yaklaşım ise, eleştirel teorisyenlerin yaklaşımlarındaki geniş ilgi alanları içinde erimiştir. Bu değerlendirmenin tek istisnası, özellikle bilgi sosyolojisi alanında çok sayıda eser üretmiş olan İngiliz sosyal teorisyenler grubudur. Genel olarak “realistler” adı altında sınıflandırılacak bu teorisyenler grubu, anti-temel arayıcıların yaklaşımlarına oldukça benziyor gibi görünen yaklaşımlarından dolayı, konumuz açısından özel bir ilgiyi haketmektedirler. Realist program, bilimin kutsallığına ve sosyal belirlenimden muaf tutulmasına yönelik bir saldırı içerir. Keza bu tema, anti-temel arayıcı yaklaşımın merkezî temalarından biridir. Realistler, örnek vermek gerekirse, Mannheim'ın bilgi sosyolojisini, bilimsel yöntem eleştirisini doğa bilimlerini ve matematiği içerecek şekilde genişletmeyi başaramadığı için eleştirirler. Realistlerin bilgi sosyolojisindeki “güçlü program”ı bu alanda, Mannheim'ın çalışmalarından beri, diğer herhangi bir yaklaşımdan daha fazla ölçüde ilgi görmüştür. Bu bakımdan onların alana değerli katkıları olmuştur. Ancak, realistlerin konumunun dikkatle yapılmış bir incelemesi anti-temel arayıcı yaklaşım ile

hemen hemen hiçbir benzerlik taşımadığını gözler önüne serecektir. Realistler, bilimin kutsallığının kirli çamaşırlarını ortaya koyduklarını iddia etmiş olsalar da, aslında bilimsel yöntemi yeniden tanımlarlar ve bilim alanı için daha mevzii olduğunu ileri sürdükleri yeni bir tanım kullanırlar.

Bu teorisyenlere atfedilen realist etiketi, bilim felsefesinde bugün de devam eden tartışmalardan gelir. Genellikle çağdaş bilim felsefesinin iki kampa ayrıldığı ifade edilir: realistler ve enstrümentalistler (ya da rölativistler). Bu tartışmada her bir kampta, kendi içlerinde farklı konumlar bulunduğu için, bu konumlardan her birini genel terimlerle karakterize etmek zor ise de, aşağıdaki özetin elden geldiğince bunu yapmaya özen göstereceği söylenebilir. Enstrümentalistler [araççılar, çev.] (Kuhn, Feyerabend) bilimde ya da başka herhangi bir faaliyette rasyonelitenin ya da yöntemin teori-dışı kriterlerinin olmadığı görüşünü benimserler. Onlar tersine, her teorik sistemin sadece kendi verilerini değil; aynı zamanda kendi hakikat, geçerlilik ve rasyonellik kriterlerini de yarattığını ileri sürerler. Buna karşılık, realistler, geniş anlamda maddî dünyanın kendisi hakkında sahip olduğumuz bilgiyi sınırladığını vurgularlar. Çağdaş realistler naif tekabüliyetçi hakikat/doğruluk teorisini onaylamasalar da, enstrümentalistlere karşı, yalnızca *her* teorinin gerçekliğe tekabül edemeyeceğini öne sürerler. Aksine onlar, teorilerin dünya ile olan empirik ilişkilerine bağlı olarak ya işleyeceklerini ya da işlemeyeceklerini savunurlar. Bir yorumcunun da işaret ettiği üzere, realizm kaçınılmaz olarak ontolojik bir unsur içerir. Çünkü, realistlere göre, “bilimsel teorilerin önermeleri, ancak ve ancak dünya bizden bağımsız olduğu takdirde doğru ya da yanlış olabilirler.” (Newton-Smith, 1981: 43).

Bilim felsefesinde realistler ile enstrümentalistler arasındaki tartışma, sosyal bilimlerdeki tartışmalara da sirayet etmiştir. Sosyal bilimlerde, özellikle de bilgi sosyolojisindeki realist konum, öncelikle aralarında Barry Barnes, David Bloor ve Roy Bhaskar’ın bulunduğu üç teorisyen tarafından benim-

senir.<sup>11</sup> Barnes'ın *Scientific Knowledge and Sociological Theory* [Bilimsel Bilgi ve Sosyolojik Teori] (1974) ve Bloor'un *Knowledge and Social Imagery* [Bilim ve Sosyal Muhayyile] (1976) adlı çalışmaları, Bloor'un bilgi sosyolojisinde "güçlü program" olarak adlandırdığı yaklaşımın ilk ifade edilişlerini içerir:

Bütün bilgi, o ister empirik bilimlerde ya da ister matematikte olsun, baştan sona araştırma materyeli/nesnesi olarak ele alınmalıdır. Sosyologlar için varolan türden sınırlandırmalar, materyali psikoloji gibi müttefik bilimlere havale etmekten ya da diğer disiplinlerdeki uzmanların araştırmalarına bağlamaktan ibarettir. Bilimsel bilginin kendisinin mutlak ya da aşkın karakterinde veya rasyonalitenin, geçerliliğin, doğruluk/hakikat ya da objektivitenin özel karakterinde varolabilecek hiçbir sınırlama yoktur. (1976:1)

Bilimin de, diğer bilgi türleri gibi, bilgi sosyolojisinin inceleme konusu olması gerektiği yolundaki görüş, bu yaklaşıma bağlı belli başlı çalışmalara organize edici ilkelerini sağlar.

Güçlü program üzerine ilk kapsamlı çalışma olan Barnes'in *Scientific Knowledge and Sociological Theory* [Bilimsel Bilgi ve Sosyolojik Teori]'si, bilgi sosyolojisinin sosyal teoriyi karakterize eden "açık ihmalinin" artık son bulmakta olduğu iddiasıyla başlar. Barnes, bilgi sosyolojisine ilginin yeniden canlanışını, alanının kapsamını doğa bilimlerinin ve matematiğin incelenmesini içerecek tarzda genişletme kaygısının motive ettiğini öne sürer (1974: 4). Müteakip diğer çalışmalarında (1974, 1976, 1981) Barnes, bu tezi, Mannheim'a özel bir saldırıya göre geliştirir. Mannheim, matematik ve doğa bilimle-

---

<sup>11</sup> Bununla birlikte, Barnes'ın "realist" etiketini reddettiğini kaydetmek gerekir. O kendi konumunu, bunun yerine, realistlerin yorumuna birçok bakımdan benzer bir konum olan "natüralizm" diye tanımlar. Natüralist de, tıpkı realist gibi, "post-empirisist" bilim felsefesinin hem sosyal bilimlere ve hem de doğa bilimlerine uygulanabilir olduğunu kabul eder. Natüralist, post-empirisist bilimsel yöntem tanımını kullanarak, topluma ilişkin doğal ve bilimsel bir araştırmanın olabileceğini savunur (Thomas, 1980).

rinin kendi bilgi sosyolojisi tezinin dışında tutulduğunu açıkça dile getirir. Bu görüş, Barnes'a göre yanlış bir görüştür; çünkü bilim de teorik bir bilgi türüdür ve teorik bilgi olarak, diğer herhangi bir bilgi türü gibi sosyolojik nedenselliğe tâbi olmak durumundadır (1974: 12). Barnes şöyle der:

İnançları gerçekliğe eşsiz bir biçimde tekabül ettiği veya eşsiz bir biçimde rasyonel olduğu için, bilimin hiçbir üstünlüğü olamaz ve bu yüzden bilimin kültürel aktarım süreçleri, diğer bilgi kaynakları tarafından kullanılan süreçlerden önemli hiçbir noktada farklılık göstermez. (1974: 64)

Mannheim'ın bilimi bilgi sosyolojisinin inceleme konusu yapmaktaki başarısızlığı, der Barnes, onun yanlış bir bilgi sosyolojisi anlayışına bağlı olmasından kaynaklanır. Barnes, Mannheim'a karşı, bilginin yalnızca şu iki tarzdan birine göre yorumlanabileceğini ileri sürer: ya bir tefekkür ürünü, yani gerçekliğin bazı boyutlarını pasif şekilde algılayan ilgi ve çıkarılardan bağımsız bireylerin ürünü olarak ya da belirli bir kontekstte grupların etkileşimde bulunarak ürettikleri sosyal bir ürün olarak. O ayrıca, Mannheim gibi bilimi ve matematiği bilgi sosyolojisinin inceleme alanı dışında tutanların, zımnen, sosyal açıklamayı değil, tefekkür yorumunu benimsediklerini de öne sürer (1976: 1-3). Aksine Barnes, her türlü bilginin belirli kontekstlerde, belirli teknik ilgi/çıkarları olan bireyler tarafından üretildiğini savunur (1976: 19).

Barnes'ın bu çalışmalarda savunuyor gibi görüldüğü şey, geleneksel anlamıyla "rölativist" bilgi anlayışıdır. Başka bir söyleyişle, her türlü bilginin sosyal olarak üretildiği ve bu yüzden bilgiye ilişkin hiçbir evrensel ya da mutlak kriterin de olamayacağı görüşüdür. Ancak daha dikkatli bir okuma, böylesi bir tezin Barnes'ın tezi olmadığını ortaya koyacaktır. Barnes'ın eserlerinin ve genelde güçlü programın, rölativist yaklaşımı reddeden bir yanı daha vardır. Bunun ilk göstergesi, *Bilimsel Bilgi ve Sosyolojik Teori*'nin girişinde bulunabilir. Bilgi sosyolojisi içindeki fenomenolog ve etnometodologlara saldırısında Barnes, onların dünyanın herhangi bir şekilde bilgimize

sınırlama getirip getirmediği sorusunu görmezlikten geldiklerini iddia eder (1974: viii). O daha sonra, “doğruluk” ve “rasyonallite”nin inançların yargılanabileceği “problemsiz temeli” sağlayamasalar da, “normalitenin/normalliğin” bu tür bir temeli sağladığını öne sürer (1974: 42). Habermas üzerine yaptığı tartışma kontekstinde Barnes, niyetinin rölativizmi değil, “gerçekliğin ne olduğu konusunda en ciddi ilgiyi ima eden” “natüralizmi/doğalcılığı” savunmak olduğunu söyler (1976: 25). Dahası, bilgi sosyolojisindeki klâsik geleneği izleyerek o, ideolojik olarak belirlenmiş bilgiyi, gizli, kabul görmemiş veya gayrimeşru ilgilerce yaratılan, kabul ettirilen ya da sürdürülen bilgi olarak tanımlar. Barnes, halihazırda, bu gizli ilgilerin tespit edilmesini sağlayacak hiçbir apaçık ve nesnel kurallar dizisinin mevcut olmadığını savunsa da, her tür bilginin ideolojik olarak belirlenmemiş olduğunu ve “içinde, bilginin meşru araçsal ilgiler güdüsü temelinde üretilip sürekli kılınabildiği bir kurumun, mümkün ve empirik olarak gerçekleştirilebilir bir ideal gibi göründüğünü” ileri sürer (1976: 43).

Barnes’ın bu pasajda işaret ettiği “kurum” bilimin bizzat kendisidir. Barnes, diğer realistler gibi, her türlü bilimsel araştırmanın, hatta doğa bilimlerindeki araştırmaların bile yorumu gerektirdiği ve bu yüzden de “hermeneutik” oldukları tezine dayanan bir “post-empirisist” bilim anlayışı benimser. O, bu yeni bilimsel araştırma tanımını, genelde sosyal bilimlerin özelde de bilgi sosyolojisinin “bilimsel” olmadığını iddia edenleri çürütmek için kullanır:

Ancak bilgi sosyolojisi, eğilimleri itibariyle, eleştirmenlerinin çoğu kez yanlış bir biçimde inandıklarının aksine, bizzatı bilim hakkında bir karalama değildir; tersine, bilimsel araştırmayı kendine model alır ve ayrıca bilgi sosyolojisine yönelik safdillik iddiaları bilimin kendisine ilişkin safdillik iddialarıyla yakından ilişkili olmalıdır. Bilgi sosyolojisi, inceleme konuları arasında, bilimin bilgisini ve kültürünü de içeren empirik konulu bir araştırma alanıdır. (1982: xi)

Bilgi sosyolojisinin kapsamını bilimi de içine alacak şekilde geniş tutma kaygısı ve buna eşlik eden anti-rölativist bir tema,



Bloor'un *Knowledge and Social Imagery* [Bilgi ve Sosyal Muhayyile] adlı çalışmasını da karakterize eder. Bloor analizine, bilim adamlarının, bilimsel bilginin karakterinin analizini yapmak üzere bilimsel yöntemi kullanma girişimine neden dindendiklerini sorarak başlar (1976: 1x). Barnes gibi o da, Mannheim'ın "cesaretsizliği" adını verdiği tavra, yani onun bilimsel bilgiyi eleştirel inceleme konusu yapmadaki isteksizliğine saldırır (1976: 8). O, ihtiyaç duyulan şeyin yalnızca bilimsel bilginin sosyal terimlerle analizi değil, aynı zamanda bilimsel bilginin post-empirist bilimsel yöntemin ilkeleri kullanılarak analizi olduğunu öne sürerken, Barnes'dan daha açıktır. Bloor'un savunduğu şey bir bakıma, bilimsel yöntemi kendisine yöneltmek, yani bilimsel yöntemi, yalnızca yanlış inançların nedenlerini değil, aynı zamanda bilimsel bilginin nedenlerini incelemek için de kullanmaktır (1976: 4-6). Bu zorunludur, der Bloor, çünkü her türlü bilginin doğasına bilimsel bir yaklaşımı kabul etmedikçe, bilgi sosyolojisi hatanın/yanlışın sosyolojisine adanacak ve "kendi ideolojik ilgilerimizin projeksiyonundan başka bir şey olmayacaktır" (1976: 70). Önemli bir pasajda o, bilimin kutsallığını ihlâl korkusunun, ancak bu kutsallığa total inanca sahip olanlarca aşılabileceğini belirtir (1976:71). Bloor, yapılması gereken şeyin, sosyal bilimlerin, diğer empirik bilimlerin yöntemlerini olabildiğince yakından takip etmesi gerektiği sonucuna varır. O halde, Barnes için olduğu kadar Bloor için de, sosyal bilimlerin problemi, pek çok kimsenin iddia ettiği gibi bu bilimlerin fazla bilimsel olmaya çalışmaları değildir; tersine, bilimsel yöntemin bu disiplinlerde gerektiği kadar uygulanmamış olmasıdır (1976:41).

Realist bir sosyal bilimin parametrelerini belirlemeye yönelik en tutkulu girişim, *The Possibility of Naturalism* [Natüralizmin Mümkünlüğü]'de (1979) Bhaskar'ın yaptığı girişimdir. Bhaskar, tranzendental realist görüşü, bilimin özünün apaçık fenomenlerin bilgisinden, onları doğuran yapıların bilgisine geçişi olduğu tezi olarak tanımlar. Bhaskar'ın realist bilim tanımı sosyal bilimlere uygulandığında ortaya şöyle bir du-

rum çıkar: sosyal bilimlerin “apaçık fenemon”leri, sosyal aktörlerin tecrübeleri içinde kavramsallaştırılmış olmaları dolayısıyla sosyal hayatın unsurlarıdır; onlara kaynaklık eden yapılar ise, toplumun aktörlerin eylemlerinin zorunlu şartları olan yapı ve pratikleridir (1979: 32-45). Ayrıntılı bir analizden hareketle Bhaskar, tranzendental realist bilim görüşünün nasıl gerçekten de sosyal bilimlere uygun düştüğünü; diğer görüşlerin, özellikle de pozitivist ve “hermeneutik” sosyal bilim diye adlandırdığı görüşün nasıl başarısız kaldığını gösterir. Sonuçta o, sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle *anlam* düzeyinde tamamen aynı, fakat *tarz* olarak onlardan farklı bilimler olduğunu iddia eder (1979: 203).

Etkileyciliğine rağmen Bhaskar’ın kapsayıcı sistemi, şu andaki tartışmamızla pek ilişkili değildir. Bununla birlikte, onun rölativizm sorunu üzerine yaptığı yorumların gerek sosyal bilimlerdeki realist konum açısından gerekse bilgi sosyolojisi açısından önemli imaları bulunmaktadır. Bhaskar’ın konumunun gerektirdiği rölativizmin, ontolojik değil, epistemolojik rölativizm olduğu söylenerek özetlenebilir (1979: 69-83). O, bütün inançlar sosyal tarzda belirlenmiş (epistemolojik rölativizm) olsa bile, bunun aynı zamanda bir varlık rölativizmini (ontolojik rölativizm) gerektirmediğini iddia eder. Ancak, onun bu ontolojik rölativizmi reddinden tam olarak neyi anladığı hiç de açık değildir. Realist görüş, demektir Bhaskar, insanların toplumu yaratmadığı; fakat tersine toplumun insanları öncelediği ve onların eylemlerinin zorunlu şartı olduğunu ima eder (1979:45). Bu gerçeği kavrayamamak, hermeneutik sosyal bilimlerin temel yanılgısıdır. Hermeneutikçi, fenomenlerin şartlarının fenomenlerin kavramlaştırılmalarından bağımsız olarak var oldukları gerçeğini gözden geçirir (1979:66). Onların yaptığı gibi, aktörlerin inançlarının yaratıcı rolünün önüne geçilemeyeceğini iddia etmek, “yorumcu köktencilige (*fundamentalizm*)” düşmek demektir (1979: 293). Böylece, Bhaskar’ın kavramsal şemasında, hermeneutikçi sosyal bilimci hem ontolojik hem de epistemolojik rölativizmi benimser.

Realiste göre aksine, “bilim kendi geçici [gerçek] inceleme nesnelerini üretmez; o, bu nesnelerin tespiti için şartlarını üretir” (1979: 53). Doğa bilimlerindeki realist, hakkında geliştirilen teorileri sınırlandırıp çerçeveleyen bir “gerçek dünya”nın mevcudiyetini varsayar. Benzer durum sosyal bilimler için de geçerlidir; ancak burada varsayılan “gerçek dünya” toplumun dünyasıdır. Dolayısıyla, bunlardan çıkan sonuç şudur: sosyal aktörlerin kavramları toplumu yaratamaz; tam tersine toplum onların kavramlaştırmalarından bağımsız olarak mevcuttur. Ayrıca, her türlü inancın sosyal olarak belirlenmiş olduğundan hareketle rölativizmin doğru olduğu kabul edilse bile, toplum, sosyal olarak belirlenmiş inançları öncelediği için buradan ontolojik rölativizm sonucu çıkmaz.

Bhaskar’ın konumu, Barnes ve Bloor’un realist yaklaşımlarında olduğu gibi, anti-temel arayıcı bir bilgi sosyolojisinin formülasyonu için bir dizi önemli soruna yol açar. Realist konumun felsefi imalarını netleştirmek açısından, her üç teorisyenin de atıfta bulunduğu bir felsefeciye, Mary Hesse’ye başvurmak faydalı olacaktır. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* [Bilim Felsefesinde Devrimler ve Yeniden İnşalar] (1980) adlı çalışmasında Hesse, gerek bilim felsefesi gerekse sosyal bilimler felsefesindeki tartışmaların odağının son yıllarda değiştiğini vurgular. Yüzyılın başında sosyal bilimlerdeki tartışmalar, doğa bilimleri için kabul edilen bir yaklaşımın, yani pozitivizmin sosyal bilimler için de uygun bir yöntem olup olmayacağı etrafında dönmüştü. Bununla birlikte, o zamandan bu yana, doğa bilimlerinde pozitivist yaklaşım ciddi biçimde itibar kaybetti. Hesse’nin de vurguladığı gibi, empirisist (pozitivist) bilgi anlayışının üç öncülü, yani naif realizm, evrensel bilim dili ve tekabüliyetçi hakikat/doğruluk teorisi bütünüyle çöktü (1980: vii). Hesse ayrıca, pozitivizmin sosyal bilimler için uygun bir yöntem olmadığını şeklindeki argümanı temellendirmek için hümanistler tarafından sosyal bilimler hakkında yapılan hemen hemen bütün tespitlerin, günümüzde doğa bilimleri için de yapıldığına işaret

eder. Bu yüzden, sözün gelişi şimdilerde çoğu bilim felsefecisi, verinin teoriden koparılamayacağını ve ayrıca anlamın teori tarafından belirlendiği tezinin, sosyal bilimler kadar doğa bilimleri için de geçerli olduğunu düşünmektedir (1980: 172-3). Gerçek tartışma, der Hesse, dilimizi ve bilimimizi fikirlerin evriminin doruk noktaları olarak gören rasyonalist-evrimcilerle, herhangi bir mutlak ya da evrensel doğruluk veya rasyonalite kriteri fikrinden kaçınan rölativistler arasındadır.

Hesse aynı zamanda, eğer realistler haklı ise, o zaman eski doğal ve sosyal bilimler ayırımı sorununun kapanmak durumunda kalacağını ileri sürer. Eğer ne doğal ne de sosyal bilimler pozitivist bilgi idealini doğruluyorsa, o vakit, sosyal bilimlerin bu ideali gerçekleştirmekteki başarısızlığına dayanan doğa bilimleri sosyal bilimler ayırımına ilişkin argüman anlamsız demektir (1980: xxi). Buradan, bu iki bilim kolu arasındaki ilişkinin dikotomik bir ilişki değil, bir süreklilik ilişkisi olduğu sonucu çıkar. Nihayet Hesse, realistler tarafından savunulan güçlü programın zorunlu olarak rölativizmi gerektirmese de, ne rölativizmi öngördüğünü ne de onun dile getirdiği şekliyle ifade etmek gerekirse, zorunlu hakikatı/doğruluğu dışarıda bıraktığını öne sürer (1980: 45). Tersine, o, kavramsal çerçevelerin rölatifliğinin, yaklaşık hakikate sahiden varma ile çelişebileceğini iddia eder (1980: xxv). Bu rölativizm tanımının pozitivist-Aydınlanmacı anlayıştan bir kopuş olduğu açıktır. Fakat aynı zamanda, yukarıda üzerinde tartışılan teorisyenler kadar Hesse için de, rölativizmin kabul edilemez bir konum olduğu sorunu açıktır ki, hâlâ “çözülmesi” gereken bir “problem”dir.

Anti-temel arayıcı bir perspektiften bakıldığında, realistlerin bilgi sosyolojisindeki güçlü programının hem avantajları hem de dezavantajları vardır. Olumlu anlamda onlar, Mannheim’ın bilimi ve matematiği bilgi sosyolojisinin kapsamı dışında tutma tavrının bir hata olduğunu göstermişler ve kararlı bir biçimde, bilgi sosyolojisinin kapsamını bu disiplinleri de içine alacak şekilde genişletmişlerdir. Onlar, aynı zamanda, saf ve çarpı-

tılmış bilgi ayırımına dayandırılan pozitivist doğa bilimleri- sosyal bilimler ayırımının savunulamaz olduğunu da gözler önüne sermişlerdir. Bilim felsefesi içindeki son dönem tartışmalardan hareketle onlar, objektif/nesnel bilgi idealinin, yani, yorumdan ve sosyal belirlenimden bağımsız bilgi diye tanımlanan bilgi idealinin, ne sosyal ne de doğa bilimlerinin ilham alamayacağı bir ideal veya ilham almaması gereken bir yanlış ideal olduğunu göstermişlerdir. Bütün bunlardan, her iki bilim kolunun (hem doğa hem de sosyal bilimlerin) yorumu gerektirdikleri için “hermeneutik” kategori altında sınıflandırılması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu konumların her ikisi de anti-temel arayıcı yaklaşım ile tutarlılık göstermektedir. Gadamer özel olarak Mannheim’ı eleştirmemiş olsa bile, *Truth and Method* [Hakikat ve Yöntem]’un temel argümanlarından biri, doğa bilimlerindeki “saf” bilgi idealine ve bu bilginin “hakikat” ile ayrıcalıklı özdeşleştirilmesine saldırısıdır. Doğa bilimlerinin hermeneutik karakterde olduğu tezi de, Gadamer’in yaklaşımıyla bağdaşır. Onun hermeneutiğin evrenselliği tezi, kaçınılmaz biçimde, gerek doğa bilimlerinin gerekse sosyal bilimlerin hermeneutik karakterde olmasını gerektirir. Realistlerin bu konuya ilişkin argümanları, Gadamer’in konumuyla hem bütünleşir hem de onu tamamlar (Toulmin, 1982: 93 ve devamı).

Ancak, bu reddedilemez üstünlüklerine rağmen, sosyal bilimlerdeki realist konumun bir dizi noktada ciddi ihmal bulunmaktadır.<sup>12</sup> Bunlardan ilki ve en önemlisi, “bilimsel yöntem”i yeniden tanımlasalar da, realistlerin bu yöntemi somutlaştırmamış olmalarıdır. Bloor ve Barnes’in çalışmalarında, onların doğa bilimlerini bilim alanı için belirleyici olarak gördükleri ve sosyal bilimleri bu anlamda daha bilimsel hâle getirme girişiminde bulundukları apaçıktır. Doğa bilimlerinin hermeneutik karakterde olduğunu kabul ediyorlarsa da, onlar, sosyal bilimlerin hermeneutik düşüncesinin doğa bilimlerine

<sup>12</sup> Güçlü programın ve bu programın bilime olan yaklaşımının bir eleştirisi için bkz., Laudan (1981).

teşmilini değil; tersine, bilimsel yöntemin sosyal bilimlere teşmil edilmesini savunurlar. Bu yüzden onlar, yeniden tanımını yaptıkları bilimsel yöntemin, hem doğa bilimlerini ve hem de sosyal bilimleri anlamının temeli olarak görürler. Özetle, Gadamer'in yaptığı gibi, her türlü anlamının hermeneutik karakterde olduğunu vurgulamak yerine onlar, bütün doğru bilgilerin bilimsel karakterde olduğunu vurgularlar.

İkincileyin, sosyal bilimlerde realistler, tıpkı doğa bilimlerindeki realistler gibi, kendi düşünce yapılarını sınırlayarak belirleyen bir "gerçek dünya" varsayarlar. Bu, Bhaskar'ın "ontolojik mutlakçılığı" olarak adlandırılabilir şeyin temelidir. İlgili konum ile Bloor ve Barnes'in bu konumla bağlantılı "natüralizm"i ciddi muğlaklıklar içerir. Bhaskar, toplumun sosyal aktörleri öncelediğini vurgular; toplum varsayılması gereken "gerçek dünya"dır. Ancak, hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde bir "gerçek dünya"nın varolduğu tezi, realistlerin Aydınlanmacı bilgi anlayışını aşmayı başaramadıklarını gösterir. Bilimsel yöntemi yeniden tanımlamalarına rağmen, realistlerin, "gerçek dünya" tarafından sağlanan bilgi anlayışları için bir *temel* bulmaya çalıştıkları besbellidir. Rölativite kavramından duydukları rahatsızlık da bu başarısızlığın bir başka göstergesidir. Sonuç olarak, Bhaskar'ın önerdiği "ontolojik mutlakçılık", Gadamer'in ontolojik konumundan çok farklıdır. Realistlerin, kendisine ilişkin bilimize temel teşkil eden bir "gerçek dünya"yı varsaydıkları yerde, Gadamer temellendirme fikrini toptan reddeder. Gadamer'in konumu, kavramlarımızdan bağımsız bir "gerçek dünya" olduğu şeklindeki inancın yanlışlıklarını ortaya koyan bir varlık ontolojisine dayanır.

Nihayet, realist yaklaşım, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak tanımladığı şeyin bilincinden yoksundur. Realistlerin bilgi sosyolojisindeki konumu her türlü bilginin sosyal olarak belirlendiğini ve bu yüzden bilimsel bilginin de bu sosyal belirlenme temelinde açıklanması gerektiğini kabul ediyor olsa da, onlar bunun inceleme nesnesi için olduğu kadar bilgi

sosyologu için de geçerli olduğunu kavrayamazlar. Onlar, araştırma nesnesi kadar araştırmacının konumunun da sosyal olarak belirlendiğini ve ortaya çıkan yorumun bu iki konumun birbiriyle kaynaşmasının ürünü olduğunu göremezler. Her ne kadar realistler, aşikâr bir biçimde, araştırmacı için Arşimed noktası talebinde bulunmuyorlarsa da, bu türden bir talep onların yaklaşımlarında zımnen mevcuttur. Gadamer'in saldırdığı tarihselciler gibi onlar da, bilginin sosyal olarak belirlendiği tezlerini, bizzat kendilerini de kapsayacak şekilde genişletmekten kaçınırlar.

## VI Sonuç

Yukarıdaki tartışmanın amacı, belli başlı bilgi sosyolojisi okullarının, bu okullara temel teşkil eden ana epistemolojik varsayımlarını ve dolayısıyla bu yaklaşımların başlıca eksikliklerini ortaya çıkarmak için ana hatlarını çizmektir. Bu analiz üç ana noktayı tespit etmiştir. İlki, bilgi sosyolojisinin, düşüncenin sosyal belirlenimi üzerinde odaklaştığı hâlde, nesnel/objektif ve öznel/sübjektif bilgi arasında ayırım yapan Aydınlanmacı anlayışa; nesnel/objektif bilgiye ulaşmanın bilimin amacı olduğu inancına; ve yalnızca bilimsel bilginin “doğru” bilgiyi temsil ettiği görüşüne dayandığıdır.

Bu yüzden bilgi sosyolojisinin, sosyal bilimlerin doğuşunda, bu disiplinlere Aydınlanmacı görüşün temeli olan saf ve çarpıtılmış bilgi arasında ayırım yapma imkânı sağladığı için, merkezî bir önemi vardır. Ayrıca, ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar bu bilimlerin gelişim süreci içinde önemli ve gerekli bir rolü yerine getirmiştir.

İkincisi, bilgi sosyolojisinin pratisyenlerinin, bu disiplinin tarihi içinde giderek öznel/sübjektif (sosyal olarak belirlenmiş) bilginin analizine yönelmeleridir. Aydınlanma geleneğinin takipçileri, objektif/nesnel bilgi alanının giderek genişleyeceğini, sübjektif/öznel alanın, aklın ışığı hatalarını ortaya çıkardığı

oranda daralacağını varsayıyorlardı. Ancak, bilgi sosyolojisi geliştikçe, bu öngörünün gerçekleşmediği de ortaya çıktı. Marx ile başlayan, Mannheim, Scheler ve yirminci yüzyıl fenomenoloji okulu ile devam eden bir çizgide bilgi sosyologları, sosyal olarak belirlenmiş bilgi lehine tadrîcen genişleyen bir alan belirlediler. Dahası, disiplin geliştikçe bilgi sosyolojisinin pratisyenleri arasında, onları nesnel ve öznel bilgi ayırımında içkin/mündemiç çelişkiler ile yüzyüze gelmeye zorlayacak epistemolojik çelişkilerden kaçınma yönünde bir eğilim oluştu. Bazı teorisyenler, nesnel/objektif bilgiyi sosyal bilimlerin tamamen dışına atacak kadar ileri gittiler. Ancak, hiçbirinin ne bu ayırımın kendisini ne de nesnel bilginin mevcudiyeti meselesini sorgulama konusu yapmamış olması anlamlıdır. Realistler ve natüralistler/doğalcılar bile, yeni bir nesnel bilgi tanımlaması ortaya koymuş olmalarına rağmen, bilimsel bilgi ile sosyal inanç arasında net bir ayırım yapmayı sürdürdüler.

Üçüncüsü, bilgi sosyolojisinin bu Aydınlanmacı anlayışı en fazla aşma ve alana yeni bir temel sağlama vaadinde bulunan kolunun —bilgi sosyolojisinde güçlü programın— birçok bakımdan başarısız kaldığıdır. Realistler, Aydınlanmanın nesnel-öznel bilgi ayırımına karşı çıktıkları halde, bunun yerine aynı ölçüde problemlili olan bir başka görüşü ikâme etmişlerdir. “Ontolojik mutlakçılık”ları ve bilimsel yöntemi, onun şeyleşmesini sorgulamaya tâbi tutmaksızın uygulamaları, bilgi sosyolojisinin şu temel problemini kavramalarını engellemiştir: insanî düşünce ile insanî varoluş arasındaki ilişkinin analizi. Bu yüzden onlar, bilgi sosyolojisi için yeni bir temel oluşturma doğrultusunda önemli adımlar atmış bulunsalar bile, Aydınlanma düşüncesi için belirleyici olan bilim ve bilimsel yöntemin kutsallaştırılmasını aşamamışlardır.

Bununla birlikte, sosyal bilimciler tarafından sıklıkla ifade edildiği ve yorumlandığı üzere, bilgi sosyolojisinin, Aydınlanma ile başlayan sosyal bilim geleneğinin bütünleyici bir parçasını teşkil ettiğini ve günümüzde egemen pozitivist sosyal bilim geleneği versiyonu açısından temel oluşturduğunu ileri



sürmek, bu tartışmanın nihayetlendiği anlamına gelmez. Kökten yeniden tanımlanmış bir bilgi sosyolojisi, post-Aydınlanmacı ve post-pozitivist bir sosyal bilim için temel olabilir ve olması gerekir. İnsanî düşünce ile insanî varoluş arasındaki ilişkinin analizi ve Aydınlanmanın objektif/nesnel-sübjektif/nesnel bilgi ayırımını ortadan kaldıran disiplin olarak anlaşılan bir bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlere, hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesine eşlik eden hatalara düşmeyen yeni bir temel sağlayabilir. Karl Mannheim gibi bu tür bir temeli neredeyse sağlayan bir teorisyenin ele alınması sözü edilen türde bir bilgi sosyolojisinin parametrelerinin tespitini kolaylaştıracaktır. Özellikle de Gadamer'in anti-temel arayıcı düşüncesine yakınlığı yüzünden Mannheim'ın çalışmaları hakikî bir hermeneutik bilgi sosyolojisinin icap ettireceği şey açısından önemlidir. Bu yüzden, yaklaşımının analizi, Aydınlanmacı bilgi anlayışının reddinin bilgi sosyolojisini ve genelde sosyal bilimin kendisini nasıl etkilediğini gösterecektir.

# Mannheim'in Hermeneutik Bilgi Sosyolojisi

## I Giriş

Eğer çağdaş Anglo-Amerikan entelektüel cemaati için bildik herhangi bir bilgi sosyolojisi yaklaşımı var ise, bu, Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisi yaklaşımıdır. Çok muhtemeldir ki bu, Mannheim'ın akademik hayatının son yarısını İngiltere'de geçirmiş olmasından ve bilgi sosyolojisinin ilk dönem savunucularının aksine, yazılarının İngilizce konuşan bir izleyici için anında ulaşılabilir olmasından dolayı böyledir. Ancak bu kolay ulaşılabilirlik, Mannheim'ın eserlerinin çağdaşları arasında popüler olmasının tek nedeni değildir. Bunun bir başka nedeni de, Mannheim'ın incelediği sorunların pek çoğunun dönemin entelektüel tartışmalarının da ilgi konusunu oluşturuyor olmasıdır. Mannheim'ın çalışmaları, Weber'inki gibi, *Methodens-treit*'in ürünüdür ve konunun uzmanı pek çok kimsenin de işareti ettiği gibi, bu tartışmada üzerinde durulan meseleler günümüz tartışmalarında münakaşası yapılan meselelere çok benzemektedir. Kendi döneminin entelektüel akımlarına duyarlı olduğu ve bu tartışmaların gündeminde olan problemlere çözüm bulma hususunda ciddi bir çaba gösterdiği için Mannheim'ın teorisi, çağdaş yazarlar arasında da ilgi odağı olmuştur; çünkü onlar da benzer problemlerle uğraşırlar.

Mannheim'ın konumunun günümüzde de hâlâ ilgi çekiyor olmaya devam etmesi, eserleri üzerine izleyen sayfalarda yapı-

lacak ayrıntılı incelemenin ilk gerekçesini oluşturuyor. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, Gadamer'in anti-temel arayıcı yaklaşımına çarpıcı bir benzerlik gösterir. Gadamer gibi Mannheim da, Aydınlanmacı hakikat anlayışına saldırır ve "hermeneutik" diye adlandırmamış olsa bile, çağdaş hermeneutikçiler ile büyük ölçüde ortaklığı olan bir teorik yaklaşımı benimser. Bununla birlikte Mannheim'ın yaklaşımı, felsefî düzeyde, Gadamer'in yaklaşımının muadili değildir. Mannheim felsefî ve epistemolojik meselelerden uzak durduğu için, yaklaşımı felsefî açıdan pek sofistike değildir. Yaklaşımı aynı zamanda, naif tarihselciliğin unsurlarını içerir ve anti-temel arayıcı düşüncenin antitezi olan pozivitizm karşısında sempattır. Yine de Mannheim, Gadamer hermeneutiğinin temel programına önemli benzerlikleri olan bir teori sunar. Onun doğa bilimlerinde kullanılan doğru/hakikat anlayışına açık saldırısı ve tıpkı Gadamer'inki gibi "önyargıların" hem yorumcu hem yorumlanan açısından kaçınılmazlığını kabul eden bir yorum teorisini savunması, iki yaklaşım arasındaki ortak temeli sağlar.

Gadamer'le bu bağlantılar, Mannheim üzerinde odaklanmamızın ikinci nedenini oluşturmaktadır. Başta da belirtildiği gibi, anti-temel arayıcı bir bilgi sosyolojisi formüle etme çabası şu önemli problem ile karşılaşır: Anti-temel arayıcı bir konumu savunan filozoflar, kendi yaklaşımları ile tutarlı olan bir sosyal bilim metodolojisi türünün bir işaretini dahi sağlamakta başarısız kalırlar; fakat bu türden bir metodolojiyi ortaya koyması beklenebilecek bilgi sosyologlarına da, onlar temelci bir metafor formuna bağlı oldukları için, güvenilemez. Mannheim'ın çalışması, bu problemin çözümüne zemin hazırladığı için anlamlıdır. O, filozofların aksine yöntem konusu ile daha çok ilgilenir ve ayrıca diğer bilgi sosyologlarının aksine temellere başvurma ile birlikte temellendirmeyi reddetme noktasına daha çok yaklaşır. Bu yüzden onun yaklaşımı, benimsenecek anti-temel arayıcı bilgi sosyolojisi yapısının işaretlerini verir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin şu anki amacımız açısından işlevsel olmasının üçüncü nedeni ise metodolojiktir. Tartış-

makta olduğum anti-temel arayıcı bilgi sosyolojisi, yirminci yüzyılda birbirinden ayrılmış bulunan şu iki araştırma türü arasında bir süreklilik tesis edebilmelidir: filozofların insan yaşıntısını oluşturan temel teşkil edici ön-anlamalar/kavrayışlarla ilgili araştırması (sözün gelişi Heidegger'in *das Man*'ı ve Gadamer'in "önyargılar"ı) ve açık inanç sistemleri ile onların belirli sosyal gruplarla ilişkilerinin analizi. Yirminci yüzyıl düşüncesini karakterize eden bu iki soruşturma alanı arasındaki keskin kopuş, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kavramanın yolu üzerine [bir engel olarak, çev] dikilmektedir. Mannheim'ın çalışması, felsefecilerden ve özellikle de bilgi sosyologlarından farklı olarak, bu iki tür soruşturma arasında bir süreklilik bulunduğunu tespitini yapar. O, bir bilgi sosyologu olarak amacının, filozofun geride bıraktığını devam ettirmek olduğunu apaçık biçimde belirtir. Daha da önemlisi o, filozofun Heidegger'in "*das Man*" olarak adlandırdığı soruna yönelik ilgisinin, sosyologun görevinin ilk adımına işaret ettiğini ileri sürmek suretiyle bu iki soruşturma türünün birbiriyle ilintili olduğunu söyler.(1952: 197-8). Mannheim'ın çalışması bu yüzden, bu iki soruşturma alanı arasında bir sürekliliğin mevcut olduğu ve bilgi sosyolojisinin, doğru bir biçimde yorumlanırsa, bu her iki alanı kucaklayacağı şeklindeki bir argümanı tesis etmek için kullanılabilir.

## II Mannheim'ın Bilgi Sosyolojisi: Temel Yapı

Mannheim, akademik hayatının ilk dönemlerinde bilgi sosyolojisi ve onunla ilgili epistemolojik ve metodolojik sorunlarla meşgul olmuştur. Almanya'dan 1933'de ayrılmasından sonra Mannheim (ki onun bilgi sosyolojisine en son atıfta bulunduğu yıl 1931'dir), dikkatini diğer meselelere, özellikle de sosyal planlamaya yöneltmiştir. Ancak, kabaca 1921'den 1931'e kadarki zamana yayılan ilk dönem çalışmalarında o, bilgi sosyo-

lojisinin çeşitli yönlerini kapsamlı bir biçimde inceler. Mannheim, araştırma konusuyla ilgili yaklaşımını, kendi döneminde öne çıkmış bir dizi felsefi ve sosyolojik konuma yönelttiği itirazlar temelinde formüle eder. İlgili itirazların incelenmesi, bu yüzden, bu eserler hakkında yapılacak bir analiz için iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Mannheim'ın o sırada hitap ettiği entelektüel dünya, ona göre, dört okulun yani pozitivizm, formel apriorizm, fenomenoloji ve tarihselciliğin hâkimiyeti altındaydı (1952: 150 ve devamı). Mannheim bu okulların her birine, kendi konumunu bir tarihselcilik formu olarak nitelemiş olsa bile, ciddi itirazlar yöneltir.

“Epistemolojinin Yapısal Analizi” (1953:15-73) adlı doktora tezine dayalı bir ilk dönem makalesinde Mannheim, anlamların neo-Kantçı bir konumdan hareketle nasıl inşa edildiği problemini eleştirel bir biçimde ele alır ve Lukacs'ın *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci] ve Heidegger'in *Being and Time* [Varlık ve Zaman] adlı çalışmalarının etkisi altında *Ideology and Utopia* [İdeoloji ve Ütopya]'daki olgunluk dönemi konumuna doğru ilerler (Congdon, 1977: 13). Ancak son dönem yazılarında neo-Kantçılığı reddetmesine rağmen, bu eğilimin kimi unsurları 1923-1925 arasında yayınlanan çalışmalarında mevcudiyetini korumaya devam eder. Bu çalışmalarda Mannheim, her anlamın tarihsel olarak belirlenmiş olduğu görüşünü kabul ettiğini oldukça açık bir biçimde belirtir. Fakat yine de o, rölativizm kavramından rahatsızdır ve “tarihselci rölatif hakikat teorisi”ne bir alternatif bulma girişiminde bulunur. (1953: 39). Mannheim, problemine, ilkin yukarıda değinilen dört okulun eleştirisini yaparak ve ikincileyin kendi bilgi sosyolojisi anlayışının ana hatlarını geliştirerek yaklaşır. Bu makalelerdeki takdiminde önemli olan şey, rölativizmle akıl arasındaki ilişkinin, doktora tezinde benimsediği konumdan kopuş teşkil eden bir düşünüşü sergilemeleridir. Ve çok daha önemlisi, Mannheim'ın kendi konumunu, Gadamer'in çalışmasını sanki önceden haber verir biçimde, Aydınlan-

macı akıl anlayışına kapsamlı bir saldırı yöneltmek suretiyle ortaya koymasidir.

Mannheim'in Aydınlanmaya saldırısı, Aydınlanmanın temel varsayımlarını açığa çıkarma ve bu varsayımların belirli tarihsel varsayımlar olduklarını gösterme noktası etrafında döner. O, Aydınlanmacı akıl anlayışı ve bundan türeyen rölativizmin kusurlu olduğuna işaret eder; çünkü “ezelî ve ebedî olarak aynı kalan bir akıl ideali, *post factum* oluşan epistemolojik bir sistemin yönetici ilkesinden başka bir şey değildir” (1952: 92). Şöyle der o:

Nihayet, rölativizm suçlamasının, “mutlak” ve rölatife ilişkin yetersiz bir anlayışla itham edilen bir felsefeden, “doğruluk” ve “yanlışlık”la tarihte değil, kesin bilimler denilen bilimler alanında anlamlı hâle gelecek tarzda karşı karşıya gelen bir felsefeden —çünkü tarihte, doğru ya da yanlış olarak değil, aksine, temelde belirli bir perspektife veya diğer bakış açılarıyla bir arada varolabilen bir bakış açısına bağlı bir şey olarak ele alınabilen aynı araştırma konusunun boyutları söz konusudur— doğduğu gösterilebilirse, durum ne olacaktır?

Mannheim'in bu soruya cevabı, bunun gösterilebileceği ve üstelik, kendi analizinin bunu gösterdiği şeklindedir. Buradan, Aydınlanmanın takipçileri tarafından yapılan rölativizm suçlamasının ciddiye alınmaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bilâkis bu suçlama, suçlayıcıların kendisine yöneltilebilir.

“Kendi başlarına” değerlerin aşkınlığını kabul eden ve bu aşkınlığı her somut yargı *biçiminde* garanti edilmiş olarak gören, ancak bu yargının maddî içeriğini saf rölativite alanına uygun gelecek şekilde düzenleyen —değerin gerçekleştiği fiilî tarihsel kosmosta, aşkın değerlere değer olarak yaklaşma ilkesini tanımayı reddeden— statik bir Akıl felsefesinden daha rölativist bir çözüm olamaz. (1952:128)

Mannheim, Aydınlanmacı yaklaşımın yanılığının, takipçilerinin bir probleme tek bir doğru çözüm bulma ve sonra içinde bulundukları döneme özgü konumlarını, aranan çözümün kendisi olarak sunma eğiliminden kaynaklandığını ileri sürer (1952: 30). Bu ilk makaleler serisinde Mannheim, bu yaklaşım

için temel oluşturmaya çalışır; ancak bunu açık seçik bir biçimde dile getiremez. Ancak 1929'da *Ideology and Utopia* [İdeoloji ve Ütopya]'yı yayınladığında Mannheim'ın bu konuya ilişkin konumu dikkate değer bir biçimde netleşir. Bu çalışmada o, "özel" bilginin meşruiyetini kabul etmeyen "köhnemiş" bir düşünce sisteminin ürünü olarak gördüğü rölativizm problemini kendinden emin bir biçimde, kökten reddeder (1936: 79). Bu önemli bir adımdır. Söz konusu adım ilkin, Aydınlanmanın "zamansız/zamandışı Akıl"a başvurusunu, başka bir söyleyişle Mannheim'ın ilk dönem çalışmalarını karakterize eden bir başvuruyu reddetmesi, ikincileyin Aydınlanma rölativistik bilgi olarak tespit ettiği için, dışarıda bırakmayı reddederek "sübjektif bilgi" diye adlandırdığı "bilgi"yi meşru bir bilgi formu olarak savunması anlamına gelir.

Ancak bu, önemli bir adım olsa bile, Mannheim'ın konumu bazı önemli problemleri cevapsız bırakır. "Özel/sübjektif bilgi", Aydınlanmanın övgüsünü yaptığı "nesnel/objektif bilgi"nin muadili midir? Sübjektif bilgi, aşağı türde ya da Gadamer'in ileri sürdüğü gibi, gerçekte Aydınlanmanın "nesnel bilgi" olarak adlandırdığı bilgi için gerekli temel midir? Mannheim, bu sorulara çalışmasının akışı içinde bir dizi çelişkili cevap verir. Bu noktada o, doğa bilimlerindeki araştırmaları karakterize eden nesnel/objektif bilgideki anlamların, kültür bilimlerinin özel/sübjektif bilgisinde olduğu gibi zamanla değişmediğini ileri sürer. Buradan, doğa bilimlerinde "doğru" bilgi istikametinde bir ilerlemeyi tespit edebileceğimiz sonucu çıkar (1952: 170). Birçok eleştirmenin de ileri sürdüğü gibi, bu görüş kültür bilimlerine aşağı bir konum atfeder. O aynı zamanda, Mannheim'ın sahte bir sorun olarak gördüğü rölativizmi reddi ve Aydınlanmanın "zamanüstü/zamandışı Akıl"ına yönelik eleştirisi ile çelişir. Bu belirsizliklerin mümkün biricik açıklaması şudur: Mannheim'ın açıklamasının mantığı, onu, nesnel/objektif bilgi anlayışını bütün alanlarda reddetmeye sürüklediği hâlde, o bu radikal adımı atmaya istekli değildir.

Mannheim'in Aydınlanma eleştirisi, bilgi sosyolojisine yaklaşımları yaraladığını düşündüğü şeyi geliştiren dört çağdaş düşünce okuluna ilişkin değerlendirmesinin temelini oluşturur. Mannheim, bu okullardan üçünün —pozitivizm, formel apriorizm ve fenomenoloji— Aydınlanmacı “zamanüstü Akıl” anlayışının tuzağına düşen okullar olarak tespit eder. O belirli bir empirisizm anlayışını hayata geçiren ve insanî bilginin, metafizik ve ontoloji olmadan yetkinleştirilebileceğini iddia eden “yanlış yola girmiş bir okul” olarak pozitivizmi reddeder. Aynı şekilde, formel apriorizm de, reddedilir; çünkü o sabit (ve temelsiz) bir “Akıl”a inanca dayanır (1952: 150-3). Ancak bunun fenomenoloji için de geçerli olduğunun tesisi daha karışıktır. Mannheim, fenomenolojinin de (ki burada o, esasında Scheler'in çalışmalarını göz önünde bulundurmaktadır) diğer iki okul gibi, “zamanlarüstü geçerli hakikatler” alanına başvurduğunu ileri sürer. Fenomenologlar, bu alana “özel sezgi” yoluyla girdiklerini iddia etseler de, Mannheim, bu iddia ile pozitivistlerin nesnel/objektif bilgiye başvurusu arasında bir benzerlik olduğunu savunur (1952: 154-5). Her iki yaklaşım da bilginin daima belirli bir perspektiften elde edildiğini reddeder. Her ikisi de aynı zamanda bizim, “zamanlarüstü soyut hakikat/doğru vakumunda” durduğumuzu öne sürer (1952: 148).

Bununla birlikte, Mannheim'in ne pozitivizmin ne de fenomenolojinin bakış açılarını toptan reddetmediğini belirtmek önemlidir. Çalışmasının muhtelif yerlerinde o, her iki yaklaşımın kavrayışlarını da kullanır ve onun bazı eleştirmenlerce fenomenolog, diğer bazıları tarafından ise pozitivist olarak etiketlenmesi ilgi çekicidir. Ancak o, her iki yaklaşıma da değer verdiğini kabul etse bile, onlara yönelttiği temel itiraza, Aydınlanmanın “zamanlarüstü Akıl” anlayışına bağlı olmalarının kaynaklık ettiğini açıkça belirtir. Fakat Aydınlanma düşüncesine yönelttiği en kapsamlı eleştiri, tarihselciliğin analizini yaptığı konteksttedir.



Mannheim'ın, kendi konumunu daha çok tarihselcilik ile özdeşleştirdiği açıksa da, geliştirdiği konum, genellikle tarihselci görüş olarak kabul edilen konumdan oldukça farklıdır. Mannheim eleştirisine, tarihselcilik ile Aydınlanma arasındaki çatışmanın, aklın statik akıl mı, yoksa tarihsel dinamik akıl mı olduğu sorunu etrafında döndüğünü ileri sürerek başlar. O, statik akıl kavramını, bilen öznenin tarihsel olarak belirlenmiş şartlardan bütünüyle bağımsız olduğunu ileri süren Kant'a kadar geri götürür (1952: 101). Tarihsicilik hakkındaki makalelerinde yer alan bu görüş ve diğer yorumlar, Mannheim'ın, *per se* [doğası gereği, çev.] nesnel/objektif bilgi anlayışının geçerliliğini eleştirdiği sonucuna götürür. O bir başka noktada, bilgi sosyolojisinin “nihaî görevi”nin,

statik düşünce fenomenini —doğa bilimlerinde örneklandığı şekliyle ve genelde uygarlık alanındaki diğer tezahürleriyle— dinamik bir bakış açısından hareketle yeniden yorumlamak ve özellikle mantığın bu alanda ne ölçüde yer aldığını değerlendirmek (1952:132)

olduğunu söyler. O, keza şu soruya da yöneltir:

Sadece bilim anlayışımıza uygun düşmediği gerekçesiyle, fiilen varolan bir hayatî araştırma alanını reddetmeden önce; bilim anlayışımız yalnızca doğa bilimleri üzerine kurulu olduğu için, ilk önce bu anlayışın yanlış veya en azından tek yanlı olup olmadığını görmemiz daha akla uygun değil midir? (1952:126)

Bu pasajlarda Mannheim, her türlü bilginin dinamik, yani doğa bilimlerinin sözde nesnel/objektif bilgisinin bile tarihsel olarak belirlendiğini savunuyor gibi görünür. Fakat başka pasajlar, onun, doğa bilimleri, mantık ve matematiğin bilgisini mutlak ve değişmez olarak tanımlarken, tarihsel alandaki bilgiyi dinamik bilgi olarak gördüğü izlenimini verir. O, tarihsel bilginin perspektif karakterinin “bu bilgi tipleri”nin yapısı için de temel bir şey olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur (1952: 120). Yine bir kez daha, Mannheim'ın argümanının radikal imalarını, yani her tür bilginin bu anlamda dinamik olduğunu kabule isteksiz olduğu sonucuna varmak akla uygun

görünüyor. *İdeoloji ve Ütopya*'da o, bu meseleye kontekste bağlı (*relational*) bilgi tartışması kontekstinde tekrar döner. Bununla birlikte, aynı bağlamda o, bir başka soruna daha döner: geçerlilik sorunununa. Mannheim, Aydınlanmacı bilgi anlayışı ile uyuşmuyor olsa bile, dinamik, tarihsel bilginin yine de geçerli olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu sorun, tarihsel bilgi alanında bir yorumun doğru, diğerinin yanlış olduğuna nasıl karar verebileceğimiz sorunununa dönüşür. Mannheim, iki mümkün geçerlilik kriteri sunar: yorumlar doğru olmalı, yani mevcut kriterlere uymalı ve iç tutarlılık sergilemelidir; ve bu yorumlar yeterli olmalı, yani nesnelerinin bütün derinliklerine nüfuz etmelidirler. (1952: 122).

Geçerlilik kriteri tartışmasında Mannheim'ın mantığı, aynı anda potansiyel bir dizi çelişkili tavır ortaya koyduğu için tuhaf bir ters dönüş yapar. O ilkin, nesnel/objektif bilgiye uygun olmadığını ifade ettiği bir alanda “nesnel geçerlilik” tespiti yapma girişiminde bulunur. İkincileyin o, Scheler'in bilgi sosyolojisinde rastlanan mutlak değerlere başvurmayı reddetse bile, Scheler'in konumunu bir meydan okuma ve rölativizmi de “aşılması” gereken bir “problem” olarak tanımlar. Bu kontekste teklif ettiği çözüm, mutlak değerlere değil, “maddi delil”e başvurmaktır:

Objektif hakikatin rölativizmin üstesinden gerçekten gelebileceğinin teminatını sadece maddî delil sağlayabilir ve biz, bilgisel doğruluğa veya ahlâkî iyiliğe karar verirken bir şekilde kullandığımız standartların hic et nunc verilmiş bir şey olarak somut gerçekliğe dayanmadıkça, fiilî, tarihsel, bilgisel edimlerimizin gerçek bir şeye işaret ettiği ya da eylemimizin pozitif iyilik taşıdığı tecrübesine sahip olamayız? (1952: 128)

Mannheim'ın Scheler'e verdiği cevap, bu yüzden, tarihselciliğin “dinamikleşen bir dünya görüşü için *maddi* ve somut olarak örneklenmiş standart ve normlar” bulma problemine tek çözüm olduğudur (1952:132).

Bununla birlikte, *İdeoloji ve Ütopya*'yı yayınlıyınca ya kadar, Mannheim'ın bu meselelere ilişkin konumunda tam bir

netleşme sözkonusu olmamıştır. Bu kontekst içinde Mannheim, kendi “dinamik tarihselci” konumunu ünlü “kontekste bağlı” bilgi görüşünü savunurken yeniden tanımlar. O, şu noktadan yola çıkar: Kontekste bağlı düşünce, öznenin değerlerinden ve sosyal kontekstinden bağımsız varolan mutlak hakikati kavramanın imkânsız olduğu düşünce alanlarının mevcut bulunduğunu varsayar. Buna göre, “tarih içinde anlaşılabilir olan şey, yalnızca kendileri tarihsel tecrübenin akışı içinde ortaya çıkan problem ve kavramsal inşalara/yapılara başvurularak formüle edilebilir” (1936: 79). Dahası, her türlü düşüncenin tarihsel kontekstlere kök salmasını bir yanılgı kaynağı olarak görmemek gerekir (1936:80). “Hayat şartlarımızdan” doğan bilgi, buna rağmen yine de bilgidir (1936:86). Kontekstüalizm, hiç bir doğruluk ve yanlışlık kriterinin olmamasını değil, tersine mutlak şekilde değil de, ancak yalnızca belirli bir durumla ilişkisi dahilinde formüle edilebilmenin belirli iddiaların doğasında mevcut olmasını gerektirir (1936: 283). Üstelik,

Bir tanrı bile tarihsel konular hakkında  $2 \times 2 = 4$  gibi bir önermeyi formüle edemezdi; çünkü tarihte kavranılabilir olan şeyler, yalnızca kendileri tarihsel yaşantının akışı içinde ortaya çıkan sorunlara ve kavramsal kurgulara atıfta bulunularak formüle edilebilirler. (1936: 79)

Mannheim’ın bu ifadelerde öne sürdüğü şey, tarih alanındaki araştırmaların, “zamanlarüstü Akıl” standartlarını karşılamasalar bile meşru olduklarıdır. O bu görüşünü, görevimizin Kant’ın sorusunu, yani hem nicelik hem de nitelik dünyası için “bilgi nasıl mümkündür?” sorusunu yeniden sormak olduğunu ileri sürerken açıkça belirtir (1936: 291). Mannheim’ın bununla neyi kastettiğine ilişkin en açıklayıcı örneklerden birisi, neden siyasetin bir “bilimi”nin olmadığı konusundaki tartışmasında bulunabilir (1936: 109-91). Bu tartışmada o, esasında Weberci bir siyaset anlayışını savunur. Buna göre, bir siyaset bilimi vardır; ancak bu alana uygulanabilecek yargı kriterleri, matematik geometriyi model alan “gereğinden fazla dar” bilim anlayışının kriterleri olamaz (1936: 165). Toplumsal ve siyasal bilgi söz konusu olduğunda, gözlemcinin bakış açısı ve dola-

yısıyla kaçınılmaz değer unsuru ortadan kaldırılamaz. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse o, ideolojinin kaçınılmazlığı ile bütünleşen bir siyaset bilimi önerir (Cox,1979: 212). Nihayet o, bu bilgi alanının, doğa bilimlerininkinden farklı bir mantığa göre işlediğini iddia eder (1936: 117).

Ancak Mannheim'ın bu yaklaşımında bir sorun vardır. O hâlâ her türlü düşüncenin mi yoksa yalnızca bütün tarihsel bilginin mi kontekstüel bilgi olduğu konusunda tereddüt göstermeye devam eder. Metindeki çeşitli pasajlar çok daha kapsayıcı bir görüşe işaret eder. Ona göre, "her tür bilgi bir nesneye yönelik bilgidir ve meşgul olduğu nesnenin doğasından etkilenir"(1936: 86). Ayrıca şunları söyler, Mannheim:

Tıpkı uzaydaki her ölçümün ışığın doğasına bağlı olmasının, ölçümlerimizin keyfi oldukları anlamına değil, fakat sadece onların ışığın doğasıyla ilişki içinde geçerli olmaları anlamına gelmesi gibi, bizim tartışmamız için de söz konusu olan şey, keyfîlik anlamında rölativizm değil, fakat *kontekstüalizmdir*. (1936: 283)

Bu ifadeler kontekstüel bilgiye dair analizinin yalnızca tarihsel bilgi alanı için geçerli olduğu yolunda daha önce iktibas ettiğimiz pasajlarda ortaya konan iddialarla çelişir. Mannheim yine, bu çelişkiyi ortadan kaldırma konusunda hiçbir çaba harcamaz.

Mannheim'ın, kendi kontekste bağlı bilgi savunmasının radikal imalarından kaçınmaya devam ettiği, bu bir dizi pasaj arasındaki çelişkilerden açıklıkla anlaşılır. Bu durum, onun rölativizm sorununu tartıştığı *İdeoloji ve Ütopya*'da çok açıktır. Mannheim, bilgi sosyolojisinin, kendisinin hâlâ bir problem olarak kabul ettiği rölativizmden nasıl sakınabileceğine ilişkin yeni bir argüman öne sürer. Hâlihazırdaki entelektüel konumunu tartışırken, şunları söyler:

Yaşadığımız geçiş döneminde, çağımıza egemen olan ve içinde bütün değerlerin ve bakış açılarının kendi hakikî rölativiteleriyle ortaya çıktığı bu entelektüel alacakaranlıktan yararlanmak gerekir. Herşeyden önce, dünyamızı inşa eden anlamların, insanın içinde geliştiği tarihsel

olarak belirlenmiş ve sürekli değişen yapılar olduklarını ve hiçbir biçimde mutlak olmadıklarını anlamalıyız. (1936: 85)

Mannheim bu ve diğer kontekstlerde, içinde yaşadığımız özgül tarihsel dönemin bize bulunmaz bir fırsat sağladığını ileri sürer. Bütün anlamları sadece kendi “hakikî rölativiteleri” içinde kavramakla kalmayız, aynı zamanda bu perspektif sayesinde, farklı anlamlar arasında bir sentez de gerçekleştirebiliriz. Bu türden bir sentezin imkân dahilinde olması, Mannheim için çok önemlidir; çünkü bu imkân, bizim bu farklı bakış açılarının rölatifliğini aşabileceğimiz anlamına gelir. Kendi sözleriyle biz, çağımızda mevcut “yeni ve gelmiş geçmiş en kapsamlı temel fikirler”den faydalanabileceğimiz için çok daha kuşatıcı bir tarih kavrayışına sahibiz (1952: 177).

Mannheim’ın bu mesele hakkındaki görüşü, kendisine birçok yorumcudan eleştiri yöneltilmesine yol açmıştır. Dixon, tıpkı Marx gibi Mannheim’ın da, “çifte tortuculuk (*residualism*)”dan, daha açık şekilde dile getirmek gerekirse, araştırmacının konumunun üstünlüğünün kendi özel sosyal duruşundan ve tarihsel süreçteki yerinden kaynaklandığını öne süren bir konumdan muzdarip olduğunu öne sürer (1980: 34). Remmling’e göre, Mannheim için tarihselcilik modern çağın insanlarına dünyanın iç yapısını kavrama imkânı sağlayan bir yaklaşımdır (1971: 539). Her iki yazar da şunu söylemek istemektedir: Mannheim’a göre, bir şey bilgi diye adlandırılacaksa, onun tarihsel rölativizmin ötesinde bir temeli bulunmalıdır; bu, düşüncenin tarihteki evrimi içindeki konumumuza müracaat etme anlamına gelse ve bize belirli bir avantaj sağlayan bir şey olsa bile.

Bu eleştiriler, Mannheim’ın bir sentezin savunuculuğunu yaparken, rölativizmi aşmanın bir yolunu aradığı şeklindeki iddialarında haklıdırlar, fakat onlar yine de önemli bir noktayı gözden kaçırlar. Bu teoride Mannheim, tarihselcilerin önemli bir bölümünün reddettiği bir yaklaşımı benimser: araştırmacının konumunun araştırılan şey kadar tarihsel olarak belirlendiği görüşünü. Analizi için, birçok tarihselcinin eserinde zım-

nen mevcut olan Arşimedvari bir nesnellik/objektivite noktası talep etmekten çok, Mannheim, kendi görüşünün, hatta sözü edilen tarihsel şartlar nedeniyle imkân dahilinde olan kucaklayıcı sentezin bile belirli tarihsel şartlar tarafından belirlendiğini ileri sürer. Mannheim'ın kendi çağımızın bize sunduğu imkânlarla ilgili —“evrimci” perspektif diye adlandırılabilir— görüşü, bir disiplin olarak bilgi sosyolojisine ve dolayısıyla da bilgi sosyolojinin amaçlarına ilişkine açıklamasında apaçıktır. Bu tartışmada, Mannheim'ın gerçekte, kullandığı yöntemi bizzat kendisine uyguladığı, yani çoğu tarihselcinin yapmayı başaramadığı bir şeyi gerçekleştirdiği apaçık ortadadır. Mannheim, şahsının ve diğer bilgi sosyologlarının neden kendi disiplinlerine özgü araştırma türünü benimsediklerini sorar. Bu soruya verdiği cevap, bir dizi tarihsel eğilimin bu türden bir araştırmaya zemin hazırladığıdır. Onun “üniter dünya görüşü” adını verdiği dünya görüşünün çökmesi, bilgi sosyolojisine yol açan ilk gelişmedir. Modern dünyanın belirleyici olgusu, dünyaya dair dinî yorum tekelinin parçalanmasıdır (1936: 11). Mannheim, özellikle dört faktörün bu duruma yol açtığını ileri sürer. Birincisi, düşünce ve bilginin kendi kendini rölativizasyonu; ikincisi, “maskesi çıkarılmış” bir zihin formunun doğuşu; üçüncüsü, düşüncenin rölatif tarzda kavrayabileceği bir referans sisteminin, yani bir sosyal alanın ortaya çıkması ve dördüncüsü, bu rölativizasyonu total hâle getirme arzusu. (1952:134-44).

Mannheim'ın kontekstüalizm, rölativizm ve Aydınlanmanın “zamanlarüstü Akıl”ıyla ilgili yaklaşımı üzerine yapılan bu çözümleme, onun bilgi sosyolojisi disiplinine ilişkin kendine özgü tartışmasını incelemek için zorunlu bir başlangıçtır. Söz konusu tartışma, Mannheim'ın bu disiplinin yapısına ve yerine getirmekle yükümlü olduğu göreve ilişkin kavrayışıyla yakından ilişkilidir. Meselâ, Mannheim'ın bilginin refleksivitesi ile ilgili anlayışı, onu, bilgi sosyolojisinin temel görevlerinden birinin [bir disiplin olarak, çev.] kendi doğuş şartlarını incelemek olduğu, yani “maskesi çıkarılmış zihin” formunun neden

bu özgül çağda doğduğunu incelemek olduğu şeklindeki bir iddiayı savunmaya yöneltmiştir. Mannheim, bilgi sosyolojisini sosyolojinin bir kolu olarak niteler ve onu iki bölüme ayırır. Bilgi sosyolojisinin bir teori olarak amacı, bilgi ile varoluş arasındaki ilişkiyi analiz etmektir. Bir araştırma yöntemi olarak amacı ise, bu ilişkinin insanlığın entelektüel gelişimi içinde yürüdüğü formları ayrıntılı bir biçimde ortaya çıkarmaktır (1936: 264). Bu iki ayırım çerçevesinde Mannheim, bilgi sosyolojisi için bir dizi görev belirler. Buna göre bilgi sosyolojisinin yerine getirmek durumunda olduğu görevler şunlardır:

- (1) düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin keşfinin kriterlerini belirlemek;
- (2) bilgide teorik olmayan şartların önemine ilişkin bir teori geliştirmek;
- (3) farklı dönemlerdeki düşüncenin temeli durumundaki mümkün farklı entelektüel hareket noktalarını tespit etmek;
- (4) gizli metafizik öncülleri açığa çıkartmak;
- (5) bahis konusu entelektüel tabakayı oluşturan sosyal tabakayı bulmak. (1952:189)

Mannheim, kendi bilgi sosyolojisi yaklaşımını, Marx'inkinden ayırd etmeye özen gösterir. Onun, farklı bakış açılarının "varoluşsal olarak belirlenen gelişiminin" incelenmesi gerektiği tezi, Marx'ın amacının "kaba materyalizm"i ile çelişir (1952: 188). Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi, "her entelektüel bakış açısının, arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağlılığını" ortaya çıkarır (1952:190). O, Marx'ın yapmaya çalıştığı gibi, her entelektüel bakış açısını belirli bir sınıfla özdeşleştiremeyeceğimizi savunur. Sosyolojik sınıf kategorisi, bireysel algıları ve tepkileri gözardı eden "dar bir çerçevedir" (1956:103-9). Aramamız gereken şey, düşüncenin, düşüncenin onun temel tarihsel-sosyal gerçeklik adını verdiği şeydeki köklenmişliğidir (1952: 182). Mannheim, Marx'ın çıkar temelli motivasyon görüşünü, daha kapsamlı bir fenomenin özel bir durumu olarak görür; varoluşsal belirlenme probleminin.

Bilgi sosyolojisinin görevlerini tartışırken Mannheim, her şeye rağmen ilgilerinde merkezî bir yer işgal eden şu sorundan uzak durur: epistemoloji sorunu. Onun epistemolojik sorunlara ilişkin yaklaşımının ardında yatan nedenler karmaşıktır. birincileyin, mannheim epistemoloji sorunuyla gençlik yıllarının neo-Kantçı döneminde meşgul olmuştur. Son dönem çalışmalarında bahis konusu sorunu reddetmesi, bu yüzden onun neo-Kantçı konumdan uzaklaştığını gösterir. İkincileyin Mannheim, üzerinde çalıştığı bilgi sosyolojisinin bir epistemolojiyi değil; bir ontolojiyi gerektirdiğini ileri sürer. Bilgi sosyolojisinin “ilişkilendirme faaliyeti” felsefî antropolojiye, daha önceden mutlaklar olarak düşünülen tikelleri yeniden gözden geçirme imkânı sağlar (1971: 270). Ontoloji uğruna bu mücadelesi, onun, felsefesi ontoloji sorunuyla ilgilenen Heidegger’e dönmesine neden olur (Congdon, 1977: 14). Üçüncüleyin Mannheim, Aydınlanmanın geleneksel epistemolojisini eleştirdiğini, ancak, son dönem yazılarında da itiraf ettiği gibi, bu epistemolojiye karşı net bir alternatif getiremediğini de açıkça belirtir. Tıpkı Gadamer gibi o da, Aydınlamacı epistemolojinin reddedilmesi gerektiğini; ancak Gadamer’den farklı olarak, bu epistemolojiye karşı net bir alternatif önermediğini açıkça dile getirir. Bu karmaşık tutumun bir sonucu olarak, Mannheim’ın epistemoloji hakkındaki yaklaşımı, görünüşte çelişkili önermeler doğurur. O, hem bilgi sosyolojisinin epistemolojik araştırmanın yerini alamayacağını, hem de bilgi sosyolojisinin epistemolojik araştırmalara kayıtsız kalamayacağını iddia eder (1936: 287). Dahası o, bir yandan bilgi sosyolojisinin “nihaî hakikat” ile meşgul olmasına gerek olmadığını (1936: 84), öte yandan epistemolojinin bilgi sosyolojisinin temel unsurlarından biri olduğunu savunur (1936: 267).

Mannheim’ın Aydınlanma epistemolojisini ve bu epistemolojiyle özdeşleştirilen tutkulu amaçları reddi, onun bilgi sosyolojisinin gerçekleştirmeyi ümid edebileceği şeye dair tanımını şekillendirir. Ümit edebileceğimiz en önemli şey, der Mannheim, bilgi sosyolojisinin farklı gruplar arasındaki kısmî uz-



laşmazlık kaynaklarını ortaya çıkararak, farklı grupların “birbirlerinin geçmişinden söz etmelerini” aşabilmesidir (1936: 281). Bilgi sosyologunun görevi —bugüne kadar yerine getirmesi imkânsız olan görevi— ilkin, bilginin sosyal temellerini araştırmak; ikincileyin, günümüzdeki farklı birçok bakış açısını birbirine yakınlaştırmaktır. Bunun sonucu, değerlendirmelerin “eleştirel bilinci ve kontrol”ü yoluyla ulaşılabilir “yeni bir nesnellik tipi” olacaktır (1936: 5). Farklı bakış açılarının bu bir araya getirilmesi durumu, özel/münferit bakış açılarının özüm-senmesine ve aşılmasına imkân sağlayacaktır (1936: 106). Geline bu nokta tam bir Weberci görüştür. Mannheim, tikel bakış açılarının özüm-senmesi yoluyla “bu bakış açılarının herhangi birisinin nesnelliği” üzerine değil, bakış açılarının tikel-liği üzerine inşa edilen kucaklayıcı bir bütünün doğacağını ileri sürer.<sup>1</sup>

Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin amaçlarını gerçekleştirme umudundaki merkezî unsurlardan biri, onun ünlü “özgür entelektüeller (*free-floating intelligentsia*)”ıdır. Onun, bu gruba açık imkânlarla ilgili görüşü bilgi sosyolojisini mümkün kılan tarihsel şartlar ile ilgili teziyle yakından bağlantılıdır. “Maskesinden arındırılmış zihin formunu” yaratan tarihsel evrim, ekonomik süreçten nisbeten bağımsız bir sınıf yaratır (1936: 155). Bu sınıf, Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin hedeflediğini ileri sürdüğü, “özgür/tarafsız bir perspektifin cisimleşmesidir (1936: 182). O, bu grubun sınıf ve statüden tümüyle bağımsız bir grup olmadığını ileri sürüyorsa da ancak modern aydınların, kendilerinin papaz muadillerinin tersine, ayırmedici çıkarları olan tek bir sınıfın içinden geliyor olmamalarının, onlara eşsiz bir konum sağladığını düşünür (1936: 156).

Bu eşsiz konum, entelektüellere, Mannheim’ın sadece bilgi sosyolojisinin değil, fakat sosyolojinin de amacı olarak gördüğü şeyi, yani modern toplumda temsil edilen farklı görüşler

<sup>1</sup> Bu hususu Alexander Mannheim üzerine olan yorumunda ortaya koyar (1982: 123-4).

arasında bir sentez formüle etme imkânını verir (1936: 151). Ancak, Mannheim'ın bu sonuca ulaşırken kullandığı mantık biraz tuhaftır. O bir yandan, bu tür bir sentezin sosyologun başka herşeyden önce gerçekleştirmesi gereken bir amaç olduğunu ileri sürmekte; ama öbür yandan da, sınıf konumu kesinlikle belirsiz bir grubun, yani entelektüellerin “bütünsel yönelim ve sentez için geniş bir tercih alanıyla ona tekabül eden ihtiyaçlar alanına” sahip olduklarını savunmaktadır (1936:161). Buna göre, bir özgür entelektüel olan bilgi sosyologu, hem bilinçli bir sentez arayıcısıdır, hem de onu arayacak şekilde varoluşsal olarak belirlenmiş durumdadır. Bununla birlikte, entelektüeller kendi toplumsal konumlarının ve bu konuma içkin/mündemiç misyonlarının farkına vardıklarında, bu iki faktörün birbiriyle kaynaşacağı söylenebilir (1936: 160).

Mannheim, özgür entelijensiya/entelektüeller konusundaki yaklaşımı dolayısıyla geniş ölçüde eleştirilmiştir. Bu yüzden, onun bu grup hakkında neler iddia ettiği ve etmediği hususuna bir açıklık getirmek gereklidir. O ilkin, bu grubun konumun onlara bağımsız/nötr bir perspektif ve sentez oluşturma *imkânı* verdiğini ileri sürer. Bu, ne böyle bir sentezin ortaya çıkacağı- nın ne de bu sentezin geçerliliğinin garantisidir.<sup>2</sup> Üstelik o, bu sentezin, kavramın Aydınlanmacı anlamında “nesnel/objektif” olmayacağını özellikle belirtir. İkincileyin Mannheim, entelektüelin gerçekleşmesi için çaba harcadığı sentezin total ve mutlak bir sentez olduğunu iddia etmez. Aksine o, bu tür bir “total” görüş ihtimalini reddeder ve yeniden, gerçekliğin en iyi şekilde, mümkün bir çok farklı açılardan incelenerek kavranabileceği şeklindeki Weberci konumu benimser (1936: 151).

Mannheim'ın bilgi sosyolojisi görüşünün bu farklı boyutları, pek ünlü olan kendi ideoloji kavramı tartışmasında en üst noktaya çıkar. Ünlü kitabının başlığından hareket edildiğinde, “ütopya” kavramının Mannheim'ın teorisinde aynı ölçüde merkezî bir yerinin bulunduğu düşünülebilir. Ancak durum

---

<sup>2</sup> Bu konuya ilişkin tartışmasında Simonds da benzer bir gözlemde bulunur (1978: 130-1).

hiç de böyle değildir; ideoloji kavramı nisbeten çok daha önemlidir. O, ideolojilerin amaçlarını gerçekleştirmede hiçbir zaman başarılı olmayan, ancak yine de gerçekleştirilebilir amaçlar tasarlayan durumlara aşkın kavramlar olduğunu ileri sürerek, bu iki kavramı birbirinden ayırır. Oysa ütopyalar, gerçekliği kendi amaçlarına göre dönüştürmede başarılı olmadıkları hâlde, mevcut sosyal şartlarda gerçekleşmeyecek hedefler sunarlar (1936: 194-6). Bir sonuç olarak ütopyalar, ideolojilerin aksine, sosyal düzenle bütünüyle uyumsuzluk içinde oldukları için, toplumsal düzen üzerinde yıkıcı etkide bulunurlar (1936: 192). İdeolojiler statükoya öyle kök salmışlardır ki, bu yıkıcı fonksiyonlarını yerine getiremezler. Bu belirlenmelerde önemli olan nokta, Mannheim'ın, her iki kavramın da "gerçeklikle test edilmeyi" gerektirdiklerini belirtmesidir. Ancak o, "gerçeklik"le Aydınlanmanın kullandığı temel arayıcı kavramı kastetmez. Tersine, gerçekliği "sürekli değişim süreci içinde olan tarihsel ve sosyal olarak belirlenmiş somut gerçeklik" olarak tanımlar (1936: 198).

Bu gerçeklik kavramının, Mannheim'ın iki farklı ideoloji anlayışı, kısmî ve total ideoloji anlayışları arasında yaptığı ayrımı kavramak açısından kritik bir yanı vardır. Bu gerçeklik görüşü keza, onun ortodoks ideoloji anlayışından ayrıldığı noktanın anlamını kavramak bakımından da önemlidir. Kısmî ve total ideoloji kavramları arasında yaptığı ayrım, Mannheim'ın en önemli buluşudur ve onun bilgi sosyolojisini anti-temel arayıcı çizgilere göre yeniden tanımlamasına zemin hazırlar. Şu ya da bu şekilde, bilerek ya da farkında olunmaksızın yapılan çarpıtmaların maskesini indirmeye çalışan önceki ideoloji araştırmalarının aksine, Mannheim bilgi ile sosyal varlık arasındaki ilişkiyi inceleyen bir bilgi sosyolojisi ortaya koyar. O, ideolojinin kendisiyle mukayese edileceği gerçekliğin sosyal ve tarihsel olarak belirlenmiş bir gerçeklik olduğunu ve

ayrıca tanımladığı şekliyle "ideoloji"nin, insanlık durumunun genel bir vechesi olduğunu kabul eder.<sup>3</sup>

Mannheim'in kısmî ve total ideoloji anlayışları arasında yaptığı ayırımı ilişkin en iyi tasviri *İdeoloji ve Ütopya*'nın ilk sayfalarında bulunabilir. O, kısmî ideoloji kavramını, bir durumun gerçek doğasının bilinçli olarak gizlenmesine atıfta bulunan bir şey olarak tanımlar. Kısmî ideoloji daima, bir tezin yalnızca bir bölümüne ideolojik olarak anlam verir. Üstelik bu kısmî ideoloji psikolojik düzeyde işler ve öncelikle ilgiler psikolojisiyle alakalıdır. Oysa total ideoloji, "bir çağın ideolojisi"ne atıfta bulunur. O, yalnızca "zihin fenomenleri" düzeyinde geçerli iddialara değil, herşeye gatıfta bulunur. Nihayet total ideoloji daima, bireylere değil, fakat gruplara atıfta bulunur.

Mannheim, total ideoloji anlayışının ortaya çıkışını, bilgi sosyolojisinin kendisini de doğurmuş olan aynı sosyal ve tarihsel gelişmelere bağlar. O, diğer ideoloji yorumcularının çoğu gibi, kavramı Bacon'a kadar geri götürüyorsa da, total ideoloji anlayışının ortaya çıkışını, kavramın gelişim tarihinde kendine özgü farklı bir aşama olarak kabul eder. Total ideoloji anlayışının gelişimini mümkün kılan şey, tarihsel okulun ve bu okulun tarihsel terimlerle yaptığı ideoloji tanımının doğuşuydu. Bilinç olmak bakımından bilinç kavramından uzaklaşan sınıf analizinin zuhuru da önemliydi. İdeoloji teorisi, der Mannheim, hem gözlemleyenin hem de gözlemlenenin ideolojik analize tâbi tutulmasının kaçınılmaz hâle gelişiyse birlikte, bilgi sosyolojisi içinde geliştirilmiştir (1936: 65-78).

Mannheim, değinilen gelişmeler içinde çiçeklenen bu ideoloji görüşünü "değer biçici olmayan (*non-evaluative*)" görüş

---

<sup>3</sup> Remmling (1975: 57) ve Rempel (1965: 19)'den her ikisi de Mannheim'in kavramının bu çizgiler üzerinde gelişen bir yorumunu sunar, fakat, mevcut yorumun aksine, onun anti-temel arayıcı imalarını gözler önüne sermezler. Bununla birlikte, birçok yorumcu Mannheim'a düşüncenin bir çarpıtılması olarak ideolojinin geleneksel tanımını izafe eder (Mullins, 1979: 141; S. Taylor, 1956: 21).

olarak adlandırır. Ancak onun bununla tam olarak neyi kastettiği her zaman açık değildir. O ilkin, değer biçici olmayan görüşün “istenmeden” yargılayıcı değer biçici bir görüşe yol açtığını (1936: 88), sonra da değer biçici görüşün, değer biçici bir çözüme götürebilmek için, değer biçici olmayan bir forma büründüğünü belirtir (1936: 99-100). Bu karışıklık, herşeyden önce, Mannheim’ın, kavramların, nesnel olmak için, değer biçici olmayan, metafiziksel olmayan (metafizikle ilgisi bulunmayan), gayrı ontolojik kavramlar olmaları gerektiğini dile getiren pozitivist konumu reddettiği anlamına gelir. Tam tersine o, metafizik ve ontolojiden kurtulmayı talep eden “pozitivistik önyargıların” hâlâ tutsağı olsak bile, bütün kavramların kaçınılmaz olarak bu kabullere sahip olmak zorunda olduğunu ileri sürer. İkincileyin o, total ideoloji analizinin, “çarpıtmaları” açığa çıkarmaya çalışmak anlamında değil, tersine insanî sosyal varoluşun bütün tarihsel dönemler için ortak olan kaçınılmaz bir veçhesini açıklamak anlamında değer biçici olmadığını savunur. Nihayet o, bir dönemin değerleri asla mutlak değerler olarak kabul edilemese bile, total ideoloji analizinin kaçınılmaz olarak değer biçme süreçlerine ve ontolojik yargılara yol açtığını iddia eder (1936: 94). O, bu durumu şu uyarıyla özetler: “Düşünce içinde işlediği gerçeklikten ne daha azını ne de daha çoğunu kapsamalıdır” (1936: 98).

Mannheim’ın ideoloji anlayışı, onun kendine özgü bilgi sosyolojisi yaklaşımının temelini oluşturur ve bu anlayışı hakkında yaptığı açıklamaları söz konusu yaklaşımın güçlü yanlarını olduğu kadar muğlaklık ve çarpıklıklarını da açığa vurur. Bu anlayış, bir yandan Mannheim’ın kendisini Aydınlanmacı epistemolojiden tümüyle kurtarmamış olduğunu da gözler önüne serer. O, tarihsel incelemelere özgü bir nesnellik/objektivite türü olduğunda ısrar etmiş olsa bile, “nesnel/objektif” bir görüş noktasını referans olarak almaya devam eder. Üstelik, tikel/münferit bakış açılarının rölativitesini aşacak bir sentezin mümkün olduğuna dair ısrarı, bu epistemolojiden tam bir kopuş gerçekleştirmediğinin delilidir. Fa-

kat öte yandan, Mannheim'ın söz konusu anlayışı, anti-temel arayıcı bir bilgi sosyolojisi doğrultusunda atılan dev bir adımdır ve bundan dolayı da, disiplinin tarihinde radikal bir kopuşu temsil eder. İlkın Mannheim, total ideoloji kavramının *self-refleksif* bir kavram olduğunu, yani gözlemcilerin kendi perspektiflerini gözlemlediklerinin perspektifi kadar bir ideoloji olarak gördüklerini ileri sürer. Bu görüş tarihselcilikten önemli bir kopuş anlamına gelir. Tarihselci, hem yorumcunun Arşimedvari bir nesnellik/objektivite noktasında bulunduğunu, hem de aynı anda yorumlanan şeyin tarihsel olarak belirlenmiş olduğunu varsayar. Mannheim'ın konumu, her anlam yorum faaliyetinin her iki ögesi açısından da tarihseldir şeklindeki tarihselci maksimi/kuralı genişletir. İkincileyin, Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi “insanî çıkar gruplarının az çok bilinçli çarpıtma ve gizlemeleri” hakkında bir inceleme değildir; tersine bu sosyoloji, “nesnelerin kendilerini özneye sosyal konumlarındaki farklılıklara göre sunmasının çeşitlilik gösteren biçimleriyle” meşgul olur (1936: 265). Başka bir ifadeyle Mannheim, nesnelerin daima belirli bir sosyal konumun perspektifinden kavranabileceğini, yani “ideoloji”nin insanî durumun bir parçası olduğunu varsayar. Keza o, ideolojik düşüncüyü kendisiyle mukayese ettiğimiz “gerçeklik”in bizzat kendisinin de sosyal olarak inşa edildiğini savunur. Sonuç, kendi total ideoloji kavramlaştırmasından hareketle Mannheim'ın, Bacon'ın “zihin putları” şeklindeki ideoloji tanımını kesin bir biçimde reddi ve bunun yerine *per se* gerçeklikte bir mutlak temellendirmeyi kabul etmeyen bir anlayışı ikame etmesidir.

### **III Mannheim'ın Bilgi Anlayışı**

Mannheim'ın bilgi sosyolojisi incelemesinde üstü kapalı kalan noktalardan birisi de, onun doğa ve sosyal bilimlerin her ikisinde bilginin statüsüne ilişkin görüşüdür. Bu konu, izleyen bölümlerde yapılacak analizin odağı olacağı için, onun bilgi

tanımının dikkatle incelenmesi önem taşımaktadır. Çalışmasının muhtelif yerlerinde ve özellikle ilk fenomenolojik döneminde Mannheim, anlam, anlama ve bilgi gibi kapsamlı sorunlarla boğuşmak durumunda kalmıştı. Bu konuda yaptığı tartışmalar net olmaktan uzaktır; ancak yine de Mannheim'ın bu meseleler söz konusu olduğunda, dar tarihselci çizginin katı bir izleyicisi olmadığını ortaya çıkarır. Tersine o, Gadamer'in tarihselcilik eleştirisiyle önemli benzerliklere sahip hermeneutik bir anlama teorisine varan bir çizgiyi savunur.

Mannheim'ın anlam ve anlamaya ilişkin soruşturmasının temelinde, daha önce ifade edilen kültür bilimleri için bir metodoloji bulma amacı yer almaktadır. Mannheim bu amacını gerçekleştirmek için atacağı ilk adımın, “doğa bilimlerinin metodolojik ilkelerinden kendisini kurtarmak” olduğunu ısrarla belirtir. Çünkü ona göre, bu bilim alanının düşünce kalıpları kültür bilimlerinininki ile pek “benzerlik” göstermemektedir (1952: 37). *Weltanschauungen*'in nasıl incelenmesi gerektiği konusunu tartışırken o, tartışmasına temel oluşturan şu üç farklı anlam tipi arasında ayırım yapar: nesnel/objektif, ifade edici (*expressive*) ve dokümanter anlam. İlk dönem çalışmalarında Mannheim, tartışmasını, aralarında *Weltanschauungen*'in de bulunduğu farklı kültürel nesnelerin bizim için nasıl “verili” şeyler oldukları sorunu etrafında organize ederek bu meseleye oldukça açık bir biçimde fenomenolojik terimlerle yaklaşır.

Mannheim'ın bu üç anlam tipine ilişkin tartışması, fenomenolojik, Hegelci ve “pozitivistik” adını verdiği öğelerin tuhaf bir karışımından ibaret gibi görünür. İlk, nesnel/objektif anlam “nesnel sosyal dış görünüşe” dayanır ve öznenin intensiyonel edimine hiç bir atıfta bulunmaz. Oysa ifade edici anlam, öznenin psişik yaşantısının akışına atıfta bulunur ve bundan dolayı da öznenin koparılamaz. Aksine, dokümanter anlam öznenin bilinçli faaliyetinin ötesine gider. Mannheim'ın sözleriyle bu anlam, “yorumcunun, kendisinden hareketle geçmiş bir çağın ruhunu yeniden inşa etmeye çalıştığı tarihsel akış içindeki konumunun derinden etkisi altındadır” (1952: 61).

Ancak Mannheim, tartışmasını bu üç kavram arasında ilave bir ayırım yapmak suretiyle sürdürür. Nesnel/objektif ve ifade edici anlam, Mannheim'a göre, "sabit"tir. Oysa dokümanter anlamın böyle bir özelliği yoktur. Her ne kadar o, "tarihsel hazırlık"ın nesnel/objektif ve ifade edici anlamı kavramak için zorunlu olduğunu iddia etse de, bu kavrayışa bir kez ulaşıldığı zaman, onların doğruluk ya da yanlışlıkları net bir biçimde dile getirilebilir. Halbuki dokümanter anlam "dinamik"tir; yani zamanla değişmeye tâbidir. Farklı çağlar, geçmiş çağları farklı şekillerde yorumlarlar, der Mannheim, çünkü:

Bir çağın "ruh"unu anlamak için, kendi "ruh"umuza dönmemiz gerekir — tözü yalnızca töz kavrayabilir. (1952: 61)

Bu, doğa bilimlerinde ve matematikte anlamanın —bu anlama türü zamanlarüstü ya da zamandışıdır— aksine, tarihsel anlamayı "tarihsel self-refleksiyon" şekillendirdiği için böyledir (1952: 62).

Mannheim, analiz konusunun dokümanter anlam olduğunu açıkça belirtir. Dokümanter anlam konusunda Mannheim'ın yönelttiği temel soru, bu anlamın incelenmesinde kullanılan analiz yöntemine, doğa bilimlerinin yöntemiyle rekabet edecek bir "bilim" statüsünün verilip verilemeyeceğidir. Mannheim'ın bu soruya cevabı kesin bir "evet"dir. Dokümanter anlamın analizinin, dokümanter yorum geçerlilik standartlarına tâbi tutulabileceği ve tutulması gerektiği için, "bilimsel" olduğu söylenebilir; her yorum aynı kabul görme iddiasında olamaz. Eğer farklı yorumlarla karşı karşıya gelecek olursak, sormamız gereken şey, bu yorumlardan hangisinin uygun/yeterli, yani "daha zengin olduğu" ve yorumlanan nesne ile "daha tözsel yakınlığa" sahip bulunduğuudur (1952: 62). Bu kriteri karşılayan dokümanter yorumlar "veri" olarak ele alınabilir. Bundan çıkan sonuç da şudur:

Her kültürel üründe genel bir bakış açısını yansıtan dokümanter bir anlamın veri olduğu gösterilir gösterilmez, *Weltanschauungen* ve do-



kümanter anlamın bilimsel araştırmaya elverişli olduğu konusunda temel bir güvenceye sahip oluruz. (1952:70)

Argümanın bu noktasında Mannheim, sadece kendi “fenomenolojik pozitivizmi” diye adlandırdığı şeyi takdim eder. Pozitivist yönetime göre, bilimsel araştırmanın yalnızca önceden verili bir şey için mümkün olduğunda ısrar eden Mannheim, “doğru anlaşılmış” bir pozitivizmin —her gerçeklik alanının uzlaşma talebinde bulunduğu yöntemlerle birlikte kendi verisine ve pozitivist yöntemine sahip bulunduğu yolundaki fenomenoloji ilkesini benimseyen bir pozitivizmin— dokümanter anlamın ve dolayısıyla da *Weltanschauungen*’in analizinde kullanılabileceğini savunur.

Mannheim’ın iddia ettiği şey şudur: hem doğa bilimleri, hem de sosyal bilimler alanında nesnelerin araştırmacılara “verili” oldukları söylenebilir; ve bu ortaklık her iki alana da bilimsel analize tâbi tutulma imkânı sağlar. Fakat o aynı zamanda, her iki alandaki “veriliğin” doğasının kendine özgü olduğunu da iddia eder. Kültürel alandaki nesneler, bize farklı tarzlarda verilir; oysa doğa bilimlerinde, nesneler birörnek olarak kavranır. Üstelik, kültür bilimlerinde, gözlemci, gözlemlediği şeye yönelik yeni bir tutum takındığı zaman, bu, doğa bilimlerinde olduğu gibi sadece bir teorik değişikliğe yol açmakla kalmaz; “total fenomenolojik öznenin nesnesine ilişkin” tutumunda bir değişikliğe de yol açar (1971: 118). Bu tartışma, Mannheim’ın en sübjektif yönelimli yöntemlerden en soyut pozitivistik yöntemlere kadar bütün mümkün “verililik” alanlarının ve onlara uygun yorumlama yöntemlerinin katologunu çıkarma girişiminde zirvesine ulaşır (1971: 126-30). Mannheim’ın bu bağlamda yaptığı tartışma ciddi biçimde muğlaklıklar içerir ve dahası kendi konumunu hermeneutik bir konum olarak tarif edişi ile doğrudan çelişiyor gibi görünür. Ancak, bu konumun apaçık problemleri varsa da, Mannheim’ın dokümanter anlam teorisinin meziyetleri olduğu kadar kusurları da vardır. Mannheim’ın yaklaşımının temel hatası, teorisi gerçekte bunların hiçbirisi olmadığı halde “pozitivist” ve

“fenomenolojik” etiketlerini kullanmasından kaynaklanır. Mannheim'ın “pozitivist yöntem” adını verdiği yöntem, yani farklı “verili” olan gerçeklik alanlarına ilişkin bilimsel analiz, herhangi bir pozitivistin onaylayacağı bir yöntem değildir. Pozitivistler, yalnızca gerçekliğin farklı alanlarının eşit ölçüde geçerli olduğu görüşünü reddetmekle kalmazlar; aynı zamanda fenomenolojik “verililik” nosyonunu da reddederler. Mannheim'ın bize sunduğu şey pozitivism değil, aslında *Weltanschauungen*'in analizine yönelik bir tür hermeneutik yöntemdir. Bunun böyle olduğu, onun şu tezinden açıkça anlaşılmaktadır:

Bizler bir “çağın ruhu”nu onun tekil dokümanter tezahürlerinden çıkarırız — ve bireysel dokümanter tezahürleri, çağın ruhu hakkında bildiğimiz şeyler temelinde yorumlarız. (1952: 74)

Mannheim'ın burada ileri sürdüğü şey, bu fenomenleri, içinde tezahür ettikleri çağın kavrayışlarına ve önkabullerine göre yorumlayan bir yöntemi, daha yerinde bir söyleyişle hermeneutik yöntemi kullanarak incelememiz gerektiğidir. O, tarihsel dünyanın analizine bu yöntemin uygun, oysa doğa bilimlerinde kullanılan pozitivist yöntemin mantığının uygun olmadığını ileri sürer. Mannheim, “doğru anlaşılmış pozitivism”in, ne kadar belirsiz olursa olsun, gerçekliğin farklı bir alanı için farklı bir yöntem kullanılmasına imkân sağlayabileceğini savunur.

Mannheim'ın, kendi yaklaşımına fenomenoloji denebileceği şeklindeki tezi de zayıf bir tezdır. O, tartışmasında fenomenolojik uğraş açısından merkezi önemi olan “verilmişlik” ve “*yönelimsellik/intansiyonalite*” gibi kavramları telâfuz eder. Ancak bu kavramları çok özel bir tarzda kullanır. O ilkin, bir şeyin (bu durumda dökümanter anlamın) birçok farklı açıdan nasıl “verili” olabileceği sorusuna cevap veremez. O, belirli kriterlerin — yeterlilik/uygunluk ve tözsel benzerlik kriterleri — doğru yorumu yanlış yorumdan ayıracağını iddia eder. Ancak bu kullanımın, Husserl'in “verilmişlik” kavramıyla hemen hemen hiçbir ilgisi yoktur. Fenomenologa göre, bir şeyin verili olması demek, onun sorgulanmaktan muaf olduğu, yani ge-

çerlilik testine tabi olmadığı anlamına gelir. İkincileyin, Mannheim'ın "intensiyonelite"yi kullanışı da normal fenomenolojik kullanımdan farklı olması temelinde sorgulanabilir. Hatta, ifade edici anlamla ilgili tartışmasında bile, Mannheim'ın bununla "iç psişik yaş .ntı"ya göndermede bulunmayı kastedip kastetmediği tartışmaya açık bir sorudur.<sup>4</sup> Ayrıca, dokümanter anlam tartışmasında Mannheim, intensiyoneliteyi daha geniş kapsamlı bir anlam çerçevesinin içine yerleştirir ve analizinin odağı bu çerçevedir; sübjektif anlama atıfta bulunmayan bir çerçeve.<sup>5</sup>

Bu yanlış kullanılan nitelemelerden arındırıldığında, Mannheim'ın anlam teorisinin kimi unsurları önemli katkılar olarak sahneye çıkar. Birincileyin, Mannheim'ın yaklaşımı, sosyal bilimlerde doğa bilim yöntemlerinin kullanılmasının açık bir reddine ve hermeneutik yöntemin açık bir savunmasına dayanır. İkincileyin o, hermeneutik bilginin self-refleksif karakterinin altını çizer. Net bir biçimde, bir eserin "ruhu"nun, öznel ancak kendi "tarihsel töz"lerinden yararlanıyorlarsa kavranabileceğini belirtir. Bir sonuç olarak, geçmiş çağların dokümanter yorumunun tarihi, esasında, öznel bizzat kendileri hakkında yaptıkları yorumun da tarihidir (1952: 63). Bu çok önemli bir noktadır, çünkü Mannheim'ın pozitivistler ve fenomenologlarda olduğu kadar tarihselcilerde de çok rastlanan bir yanılgıya, Arşimedvari bir nesnellik/objektivite noktası var-

---

<sup>4</sup> Simonds Mannheim'ın ifade edici anlam söz konusu olduğunda konunun zihin ya da psykheye müracaatı ihtiva etmediğini savunur (1975: 97) O daha ziyade Wittgenstein tarzında paylaşılan sosyal anlama atıf yapmaktadır. Yine, Mannheim'ın ilk dönem eserleri her ne kadar fenomenolojiden güçlü bir biçimde etkilenmiş olsa da, onun 1924'ten itibaren, onun fenomenolojiye adeta Gadamer'in sonraki eleştirisini önceden bildiren bir tarzda saldırdığını kaydetmek gerekir (1982:).

<sup>5</sup> Bu kontekste, Garfinkel'in Mannheim'ın dokümanter yöntemine sağduyu bilgisini araştırmanın bir aracı olarak atıfta bulunduğunu belirtmek ilginç olur. (1967: 78)

sayımından yola çıkma yanılgısına düşmediği anlamına gelir.<sup>6</sup> Üstelik, Mannheim'in hermeneutik yaklaşımının bu self-refleksif niteliği, Gadamer'in etkili tarihsel bilinç anlayışı ile çarpıcı benzerlikler gösterir.

Mannheim'in konumunun üçüncü bir avantajı, onun nedensel yorumlama karşısında takındığı tutumudur. Apaçıktır ki, nedensellik (*determinizm*) bilgi sosyolojisi açısından hayli önemi olan bir meseledir. Pek çok bilgi sosyologu, sosyal varlık ile düşünce kalıpları arasında doğrudan bir nedensel ilişki kurma çabasına eşlik eden bir dizi problemle ilgili ciddi güçlüklerle karşılaşır. Bununla birlikte, Mannheim'in nedensellik yaklaşımı bu problemlerden ustalıkla uzak durur. O, sosyal varoluş ile insanî düşünce arasındaki ilişkiyi hermeneutiğe özgü terimlerle açıklar; dolayısıyla ona göre bu, nedensellik atfedilebilecek bir problem değil; anlam ve anlamayla ilintili bir problemdir. Bunun nedeni, onun nedensel analizin geçerliliğini reddetmesi değildir; tersine bunu, anlam analizinden farklı alanlar için geçerli bir analiz biçimi olarak görmesidir. O, birbirinden farklı şeyleri tasvir ediyor olmaları dolayısıyla nedensel ve yorumlayıcı açıklama arasında hiçbir rekabetin olmadığını ve bu yüzden de anlamlara ilişkin hiçbir nedensel, genetik açıklamanın yapılamayacağını ileri sürer.

Özetle, Mannheim'in yorum teorisinin çatlaklardan yoksun olduğunu iddia etmek tümüyle doğru olmasa bile, konumunun, belirsizliklerine rağmen, tavsiye edilecek çok şeyi vardır. Mannheim'in teorisinin anahtarı, onun doğa bilimlerinin örneğini sunduğu bilimsel alan ile kültürel alan arasında yaptığı açık ayırmadır. O, kültürel alanın meşruiyeti ve geçerliliği iddiasında bulunmakla kalmaz yalnızca, aynı zamanda doğa bilimlerinin akıl anlayışının kendi içinde yanlış olduğunu da ileri sürer. Ayrıca, Gadamer gibi Mannheim da, düşüncenin sosyal alana kök salmışlığını bir dezavantajdan çok, bilginin olumlu bir imkânı olarak görür. Sosyal ve kültür bilimlerindeki bilgi-

<sup>6</sup> Simonds Mannheim'in bilgi teorisinde gerek özneyi ve gerekse nesneyi problematik gördüğünü öne sürer (1975: 100)

nin “varoluşsal olarak belirlenmiş” olması, Mannheim’a göre araştırma için bir son değil, başlangıçtır. Sonuç olarak Mannheim, bir kez daha Gadamer’i müjdelemek suretiyle, doğa bilimlerinin sunduğu bilgi türünün her türlü bilgi için mutlak bir model değil, özel bir bilgi durumu olduğunu ima eder.<sup>7</sup>

Bu sonuçlar, Mannheim’ın rölativizmi reddi ve “kontekstüal” bilgi savunusu hakkında ortaya çıkan ihtilâflara yeni bir ışık tutar. Pek çok yorumcu bu ayırımı, temelde onu benimsedikleri hâlde, rölativizm tehdidini bertaraf etmek maksadıyla Mannheim adına yapılmış bir el çabukluğu olduğu gerekçesiyle kabul etmez. Ne var ki, yukarıda yapılan analiz, Mannheim’ın rölativizm ve kontekstüalizm arasında yaptığı ayırımın, yaklaşımının önemli bir yanını teşkil ettiğini gözler önüne sermektedir. Mannheim, rölativizmi belli bir bilgi anlayışından, yanıltıcı olduğunu düşündüğü statik akıl anlayışından türediği için reddeder. Onun kontekstüalizm savunusu, sadece başka kılığa bürünmüş bir rölativizm değildir; tersine birbirinden kökten farklı bir dizi epistemolojik varsayımdan doğar. En azından Mannheim, kültür bilimlerindeki bilginin, daima belirli bir perspektife ait bilgi olduğunu ısrarla belirtir ve bu yüzden de Aydınlanmanın bilgi modelinin evrenselliğini reddeder. Şunları söyler:

Bir pozitivist, bir tarihsel okul yandaşı, bir Hegelci, bir Marksist, her örnekte kendi görüşlerini kendi farklı tarihsel-felsefî konumlarına bağlı olarak, farklı seçme ilkeleri, farklı sentez kalıpları ya da kategorilerine göre temellendirecektir. (1952:102)

<sup>7</sup> Kettler Mannheim’ın teorisiyle ilgili yorumunda, buna benzer bir argüman geliştirir. *Karl Mannheim’s Sociology of Knowledge* [Karl Mannheim’ın Bilgi Sosyolojisi] adlı eserinde, Simonds Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin hermeneutik bir yorum yönteminden meydana geldiği yönünde ikna edici bir argüman sunar. O Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin nihaî amacının insan cemaatinin bir bütün olarak kendi kendisini anlaması olduğunu savunur (1978: 187). Bu argüman bu bölümün daha ileriki sayfalarında ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Ancak, yukarıda da işaret edildiği gibi Mannheim, zamanla kontekstüalist bilgi kavramını bütün bilgi alanlarını içine alacak şekilde kullanır. Heisenberg'in belirsizlik ilkesini tartışırken şöyle söyler:

Çünkü, bütün bir empirik bilgi alanında yalnızca kontekste dayalı belirlenebilirlikler gördüğümüz için, o alanın "o alan olarak" formülasyonunun, bilme süreci ne türden bir bilgi süreci olursa olsun, hiçbir getirisi olmayacaktır. (1936:306)

Mannheim burada, doğa bilimleriyle sosyal bilimlerde empirik bilginin, kendisinin kastettiği anlamda kontekstüal olduğunu ima eder gibi görünüyor. O, bu bilgiye bazen "perspektif bilgisi" olarak atıfta bulunur ve bu bilginin "aktivist" bir ögeyi içinde barındırdığını vurgular;<sup>8</sup> başka bir kontekste ise "bağlantı bilgisi" terimini kullanır (1982: 191 ve devamı). Bütün bu kontekstlerde Mannheim, şu aynı noktayı vurgulamaya çalışır: kültür bilimlerinde bilgi, daima, kendi yazarının ve bu yazarın içinden geldiği grubun perspektifini yansıtır. Bu düşünmenin, "düşünmenin formel belirleniminden" çok daha fazla bir şey olan boyutudur; ancak düşüncenin yapısındaki formel mantığın görmezden geldiği bir kalitatif/niteliksel unsura atıfta bulunur (1936: 272). Tartışmasında Mannheim, kontekstüal, perspektivistik ve aktivistik olan bilginin pozitif mümkünliğini tekrar tekrar vurgular; bu bilme araçlarının yetersizliklerini değil.

Bu gözlemler, Mannheim'in kontekstüalist bilgi teorisinin, sosyal bilimlere anti-temel arayıcı bir yaklaşım doğrultusunda önemli bir adım oluşturduğu sonucuna götürür. Kuşkusuz eğer Mannheim, kendi yaklaşımını daha açık bir biçimde ortaya koymuş ve özellikle de sosyal bilim metodolojisi açısından merkezî öneme haiz bir dizi sorun hakkında kendi görüşünü açıklamış olsaydı daha uygun olacaktı. Ne yazık ki o, bu şekilde davranmamıştır. Ancak yine de, orada burada dağınık bir

<sup>8</sup> Callinicos Mannheim'in "perspektivizm"ini, rölativizmi kendisi de reddetmiş olan Nietzsche'den türettiğini öne sürer (1982: 106).

biçimde duran değerlendirmelerinden hareketle, onun bu sorunlardan bazılarına ilişkin yaklaşımını yeniden inşa etmek mümkündür. Bu sorunların ilki, onun doğa bilimlerine yönelik tutumudur. Yukarıda sıklıkla ifade edildiği gibi, Mannheim'ın doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişki hakkındaki tutumu karışıktır. Bazen o, doğa bilimlerinin mutlak bilgi iddiasını, böylesi bir bilginin meşruiyetini onaylamamak suretiyle tümüyle reddeder gibi görünür; başka zamanlarda ise sadece, bu idealin kültür bilimlerine uygulanamayacağını ifade etmekle yetiniyor izlenimi bırakır. Bu belirsizliklerin üstünü örtmek imkânsız olsa da, Mannheim'ın bu mesele hakkında net olmayışının nedeni tespit edilebilir. Çalışmasının muhtelif yerlerinde Mannheim, doğa bilimlerinin metodolojik idealinin hâkimiyetine ve bunun doğal sonucu olarak, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında ortaya çıkan düalizme atıfta bulunur. Tarihselcilik hakkındaki makalesinin bir dipnotunda, kendi konumunun, doğa ve kültür bilimleri arasındaki bu düalizm tarafından "konumsal biçimde belirlenmiş" olduğunu kabul ettiğini belirtir (1952: 130). Bir başka kontekstte ise o, her özgül zaman dilimi içindeki epistemolojik önceliğin bir düşünce biçimine akortlandığını; günümüzde ise bunun, kesin doğa bilimlerinin düşünme biçimi olduğunu ileri sürer (1952: 206). Bu nokta, bilgi sosyolojisinin prensipleri üzerine yaptığı özette, çok açık biçimde şöyle ifade edilir:

Günümüzde egemen olan bilgi teorisinin özelliği, her bilginin özlem duyduğu bir ideal olarak doğa bilimlerinin tercih edilmiş olmasıyla izah edilebilir. (1936: 290)

Bu ifadeler, yukarıda geliştirilen Mannheim yorumu için ilave bir destek sağlar. Mannheim'ın yorumunun mantığı onu, mutlak bilgi idealini reddeden Gadamerci bir konuma yöneltmiş olsa bile o, kendi döneminin epistemolojik varsayımlarına bağlı olduğu için, bu konumu kesin bir biçimde savunamaz. Bu pasajlarda Mannheim, neredeyse durumun böyle olduğunu kabul ediyor gibidir. Doğa bilimleri üzerine yaptığı

tartışmanın amacı, her defasında, bu bilgi modelinin kültür bilimleri için meşruiyetini reddetmek ve bununla söz konusu modelin *per se* meşruiyetini sorgulamaktır. O, doğa bilimlerinin yöntemlerinin sosyal bilimlere, sorulması gereken türden soruları sorma imkânı vermediğini savunur (1936: 51). Bu iki bilim türüne ait yöntemler arasındaki farklılıklar üzerine yaptığı tartışma oldukça geniş kapsamlıdır ve genellikle de bu noktayı [farklılık görüşünü ç.n.] desteklemeye yöneliktir (1971: 117-19). Entelektüalizmimizin bizi, bir nesnellik/objektivite noktası bulmaya kışkırttığını vurgulamak suretiyle o, “bu nesnelliğe”, kültür bilimlerinin “inceleme nesnesine hasar verilmeden ulaşılamayacağı” sonucuna varır (1936: 171). Nihayet o, sosyal bilimlerin kendi Galile’sini beklediği şeklindeki tutumun, “doğa bilimlerine ait yöntemlerin kültür bilimlerine aşılması yolundaki beyhûde çabayı” teşvik ettiğini, ve bu çabanın da “pozitivist körlük”le sonuçlandığını ileri sürer (1982: 76).

Mannheim’in, sosyal bilim metodolojisi açısından temel önemi olan ikinci bir sorunla ilgili konumu da yeniden inşa edilebilir. “Hakikat”in öznesi ve bunun sosyal bilimler için ne anlam ifade ettiği konusunda Mannheim, bir noktayı çok açık bir biçimde belirtir: O, “hakikat/doğruluk alanı olarak” doğruluk alanı görüşünü reddeder. Net bir biçimde, “kendinde bir hakikat alanı”nın mevcut olduğu şeklindeki görüşü yıkıcı ve sorgulanamaz bir hipotez olarak reddetmemiz gerektiğini söyler (1936: 305). O, sabit ve değişmez fikirler bulmaya çalışmanın zahmete değer olup olmadığı konusunun “oldukça tartışmalı” olduğunu ileri sürer; mutlaklar arayanların hayata cesaretle bakmaya muktedir olmadıklarını iddia ederken bile. Ayrıca o, mutlakçı hakikat/doğruluk tanımının bütün hakikat anlayışları gibi, içinden çıktığı özel düşünce biçiminin epistemolojik varsayımlarının ürünü olduğunu savunur (1952: 227; 1936: 292). Mannheim, bunun yerine talep edilecek şeyin, mutlaklar aramayı reddeden yeni bir hakikat anlayışı olduğunu ileri sürer. Mutlak hakikat arayışı içinde olmaktan çok, bütün



“hakikatler”in düşünce tarzlarının ürünleri olduğunu anlamalıyız:

Ansızın üzerimize yüklenen tarih üstü bir duruş noktasına inanmaktan vazgeçmedikçe ve bunun yerine, bizzat kendisi de tarihsel olan bir duruş noktasından anlamaya çalıştığımızı sıkı sıkıya aklımızda tutmadığımız sürece, sadece kalkış noktamızı aşamaz olmakla kalmayız; onu artık aşmak da istemeyiz. (1982: 274)

Mannheim’in yorumuna göre, kontekstüel bilgi açısından neyin doğru ve neyin yanlış olduğunun belirlenebilmesi, mevcut bütün düşünme biçimlerinin yanyana getirilmesi ve karşılaştırılmasını gerektirir (1936: 294). Üstelik Mannheim, bu yaklaşımın epistemolojik imaları olduğunun da farkındadır. O, araştırma bulguları hakikatin/doğrunun tesisine elverişli olduğu için bilgi sosyolojisinin yeni bir epistemolojiye talebinde bulunduğunu öne sürer (1936: 285).

Ancak Mannheim’in hakikat/doğruluk hakkındaki düşünceleri, onu aynı zamanda bir belirsizliğe de sürüklemiştir. Konumu, Aydınlanmanın tanımını yapmış olduğu “hakikatin/doğruluğun, belirli bir düşünce biçiminin ürünü olmasını icab ettirir. O yine de, reddettiğini ileri sürdüğü mutlakçı amaçtan tümüyle vazgeçmez. Eğer bilgi daima belirli/özel bir perspektiften elde ediliyor ise, o zaman mümkün mertebe çok sayıda farklı perspektifin yanyana getirilerek birleştirilmesinin, zorunlu olarak “daha kucaklayıcı” bir hakikat/doğru türü sağlayacağını ileri sürer. Kendi “dinamik kontekstüalizminin” tam da özel bakış açılarının sınırlılığına son vermeye çalıştığı için, nihilistik olduğu görüşünü onaylamaz (1971: 267). Fikirler, diye iddia eder Mannheim, eğer *aktüel/filî* durumumuzu, yani mevcut bir tarihsel dönemde mümkün birçok farklı perspektif tarafından belirlenmiş bir durumu yansıtıyorlar ise, doğrudurlar. Bu anlayış, bir çok yorumcunun da işaret ettiği üzere, mutlakçı görüşü enforme eden idealize edilmiş hakikat/doğru versiyonunu önemli ölçüde muhafaza eder (von Schelting, 1936: 667; Vallas, 1979: 469).

Mannheim'in yeni bir hakikat anlayışına yönelik talebi bir ölçüde belirsizlik içeriyor olsa da, sorunla yakından ilişkili objektivite/nesnellik tanımı çok daha kesindir. O, objektivite tartışmasına, hakikat incelemesine hâkim olan temadan yola çıkarak başlar. Mannheim sorunun, perspektivistik olmayan bir görüşe nasıl ulaşılabileceği veya belirli bir perspektifi savunmanın kaçınılmazlığına nasıl mazeret bulunacağı sorunu değil, aksine, değişik bakış açıları yanyana getirilerek "her bir perspektifin o perspektif olarak nasıl anlaşılacağı ve bu durumda yeni bir nesnellik/objektivite düzeyine nasıl erişilebileceği" sorunu olduğunu belirtir (1936: 196-7). Nesnellik ile ilgili argümanını iki hat boyunca geliştirir. İlk o, nesnelliğin kültür bilimlerinde farklı olduğunu, ancak imkânsız olmadığını ileri sürer. Doğa bilimlerinin aksine kültür bilimlerindeki nesnellik, perspektivistik bilginin kabulüne dayanır. İkincileyin o, kültürel bilginin farklı alanlarında mümkün farklı nesnellik düzeylerinin bulunduğunu iddia eder (1953: 57). Ortak bir söylem evreninin paylaşıldığı durumlarda gözlemciler aynı sonuçlara ulaşırlar; ancak gözlemciler farklı perspektiflere sahip olduklarında, nesnellğe bir söylem biçiminin diğerine tercüme edilmesi yoluyla ulaşılır (1936: 301).

Mannheim'in nesnellik tanımının merkezinde yer alan şey, bilinçli değer biçme ile her türlü düşünce içinde mevcut olan değer biçici unsur arasında yaptığı ayırmadır (1936: 100). O, "nesnellik" in değerlendirmeden/değer biçmeden muaf değil, tersine öznelerarası olduğunu öne sürer. Siyasal muhafazakârlık hakkındaki makalesinde, analizinin unsurlarının, ezeli-ebedî ve evrensel anlamda değil; "bireysel tecrübeden bağımsız" olmak anlamında "nesnel/objektif" olduğunu ileri sürer. Mannheim'a göre nesnellğe, metodolojik talimatla değil, fakat hem gözlemleyene hem de gözlemlenene ait bakış açıları dikkate alınarak ulaşılır. Başka bir deyişle, "nesnel analiz" bize daha yüksek kuşatıcılık imkânı sağlayan analizdir (1936: 301).

Mannheim'in nesnellik tanımı, Weber'inki kadar Amerikalı pragmatistlerin tanımıyla da belli benzerlikler gösterir. Bu

yüzden Mannheim'ın görüşünün, bu anlayışların eleştirildiği ilkelerle aynı ilkeler temelinde, yani pozitivist objektivite/nesnellik anlayışının, terimin bizatihi kendisi elden çıkarılacak şekilde yeniden tanımlanmasıyla değiştiği öne sürülerek eleştirilmesi gerekir. Fakat bu geçerli bir eleştiri olsa da ve Mannheim her ne kadar, diğer anti-pozitivist eleştirmenlerin yaptığı gibi, terimi kendi yüklediği anlamlarda kullansa bile, onun objektivite/nesnellik tanımının yine de bir üstünlüğü vardır: self-refleksiviteye vurgusu. Mannheim'ın objektivite/nesnellik tanımıyla inşa ettiği maksim/kural, araştırmacının kendi bakış açısını, kendi "hakikat/doğru" tanımını gözlemlenen şeye göre sorgulama zorunluluğudur.

Mannheim'ın doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki ilişki, sosyal bilim metodolojisinin ana problemleri, hakikat ve nesnelliğin statüsü ile ilgili yaklaşımı üzerine yapılan bu tespitler, onun pozitivist sosyal bilim metodolojisini kesin bir biçimde reddettiği tezini değil yalnızca, aynı zamanda kültür bilimleri için yeni bir epistemolojik temel peşinde olduğu argümanını da destekler niteliktedir. Bu argüman, günümüzde nadiren tartışılıyor olsa bile, Mannheim'ın zamanında sosyal bilimsel metodolojinin merkezî sorununu teşkil eden bir mesele, "genetik hata" sorunu incelendiği taktirde bir derece daha güçlendirilebilir. Mannheim, çağdaşları kadar yirminci yüzyıl ortalarındaki pozitivist eleştiriciler tarafından da, genetik hatanın tuzağına düştüğü gerekçesiyle sık sık eleştirilmiştir. Genetik hata, mantıksal düşüncenin Mannheim'ın zamanının hemen hemen evrensel eğilimi olduğu için, o bu sorunla doğrudan karşı karşıya gelmişti. Gayet açık bir biçimde şöyle der, o:

Bir düşüncenin tarihsel ve sosyal gelişimi (*genesis*)nin, eğer onun doğuşunun zamansal ve sosyal şartlarının içeriği ve formu üzerinde hiçbir etkisi olmamışsa, bu durumda onun nihaî geçerliliği ile de hiçbir ilgisi yok demektir. (1936: 271)

Bu ifade, Mannheim'ın sadece, sıklıkla dile getirdiği zamansal ve tarihsel şartların fikirlerin içeriği ve biçimi üzerinde derin bir etkide bulunmasını gerekçe göstererek genetik hatayı da-

yanaktan yoksun bulup reddettiğini ima etmektedir. Ancak, çalışması daha dikkatli bir biçimde okunduğu takdirde, ortada ince bir tavrın olduğu görülür. Mannheim'a göre genetik hatanın tuzağına düşenler, bir düşüncenin gelişiminin geçerliliği ile hiçbir ilişkisi bulunmadığı için, hata içinde değildirler. Aksine onlar, bireyci bir anlam gelişimini varsaydıkları için hata içindedirler. Mannheim'ın "psikogenetik" adını verdiği bu yaklaşım, anlamın oluşumunu kollektif kontekstten ziyade bireyde aradığı için yanlıştır (1936: 25-7).

Yine bu durumda da, Mannheim, argümanının terimlerini muhaliflerinin temel varsayımlarını eleştirerek değiştirmektedir. O anlamın daima sosyal ve tarihsel şartlara bağlı olduğunu ileri sürerek, genetik hatan sorununu vazetme tarzının sahte olduğunu gösterir. Fakat o aynı zamanda, anlamın bireysel temelde oluştuğu görüşünün geçerliliğini reddettiği için, kendi zamanının genetik hatanın meşruiyetini onaylamayan diğer teorisyenlerinin psikolojizminden de uzak durur. Kısacası o, bu inanın kendi içinde yanlış olmadığını, fakat yanlış önvarsayım-lara dayandığı için yanlış olduğunu iddia eder.

Yukarıda üzerinde tartışılan sosyal bilim metodolojisinin diğer meselelerinde olduğu gibi bu meselede de Mannheim, muhaliflerinin epistemolojik varsayımlarını aşan bir yaklaşım ortaya koyar. Bu meselelerin her biri, özellikle de genetik inanış söz konusu olduğunda, eleştirmenleri Mannheim'ın konumu hakkında farklı radikal yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Mannheim'ın genetik hata/yanlış konusunda konumunun oldukça kompleks olması eleştirmenlerini onun bu noktadaki duruşuyla ilgili olarak anlaşılmazlığa düşürmüştür. Eleştirmenlerin çoğu (söz gelimi, Carlsnaes, 1981: 207; Mandelbaum, 1938; 76) onun genetik hatayı reddettiği sonucuna varır, diğerleri ise (Simonds 1978: 120; Simon, 1982: 156) onun genetik hatanın tuzağına düştüğünü kabul etmez. Simon, çok haklı olarak, Mannheim'ın bütünüyle fizikî bir tasvirin ya da  $2 \times 2 = 4$  gibi bir önermenin sosyal kontekste bağımlı olmama imkânını kabul ettiğine işaret eder. Fakat Mannheim'ın iddiasının anlamın her zaman sosyal kontekste bağlı olduğu ve fikirlerin analizinin,

Ancak çalışmalarının yorumu konusunda karşılaşılan bu güçlük, onun, zamanının ortodoks görüşünden, yani pozitivist metodolojiden kopuş gerçekleştirdiğinin göstergesidir. Sosyal bilim metodolojisinin değinilen meselelerinden hareketle Mannheim'ın görüşleri üzerine yapılan bu değerlendirmenin amacı, onun yaklaşımını değerli kılan şeyin kesinlikle bu epistemolojik kopuşta yattığını göstermektir.

#### IV Mannheim ve Anti-temel Arayıcı Düşünce

Mannheim'ın çalışmaları konusunda şu ana kadar yapılan değerlendirme, yalnızca onun (1936'da yazılan *İdeoloji ve Ütopya*'nın ilâve edilmesi dışında) 1931'e kadar yayınlanmış çalışmalarına dayanmaktadır. Mannheim'ın neredeyse bütünüyle sosyal plânlama ile ilgili son dönem çalışmaları, sosyal teorinin bakış açısından ilgi çekici değildir.<sup>10</sup> Bununla birlikte benim, Mannheim'ın çalışmalarının önemli olduğuna dair argümanım, külliyatının onu, bir Weber ya da Durkheim'in safına soktuğu iddiasına dayanmıyor. Bunun böyle olmadığı oldukça açıktır. Üstelik bu argüman, çalışmasının sosyal bilimler metodolojisi konusunda tutarlı, yekpare bir bakış açısı sunduğu iddiasına da

---

olgusal tasvirle değil de, anlamlarla ilgili olduğu tezine tekabül ettiğini aklımızda tutarsak, bu belirleme/sınırlama anlamsızlaşır.

<sup>10</sup> Kariyerinin bu evresinde, bilgi sosyolojisinin soyut felsefî ve epistemolojik konularını tefekkür eden soğuk akademisyen Mannheim, politik bakımdan angaje, etkin bir sosyal planlamacı Mannheim olup çıkar. Bazı eleştirmenler bu evrenin Mannheim'ın, holistik yaklaşımından olduğu kadar, eski "rölativizmi ve tarafsız kaderciliği"nden bir kopuşu temsil ettiğini iddia ettiler. Böyle bir iddiayı temellendirmek zordur. Mannheim'ın ilgisi bu yıllarda açıkça değişmiş olsa da, onun temel önkabulleri değişmeden kalır. Onun dikkati sosyal bilimlerin temelinden münferit bir yer ya da alandaki somut çalışmalara kayar. Bu onun eserini pek de ilgi çekici olmayan bir hâle getirir de, daha önceki eserleriyle bir çelişkiyi göstermez.

dayanmıyor. Mannheim'ın bizzat kendisi de, böyle bir şeyin söz konusu olmadığını kabul eder. 1946 tarihli bir mektubunda, düşüncesinde, "eski epistemolojiyi kökten terketmek istediği, ancak bunu tam anlamıyla başaramadığı" için tutarsızlıklar bulunduğunu söyler. Hatta o, benimsediği metodolojik yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olan bu tutarsızlıkları ispat edecek kadar ileri gider:

Bu yöntemi kullanıyorum, çünkü insan bilgisinin bu marjinal alanında yaraları sarmaktan söz etmek amacıyla tutarsızlıkları gizlememiz gerektiğini, aksine görevimizin insan düşüncesinin mevcut hali içinde zayıf olduğu noktaları göstermek olduğunu düşünüyorum. Basit bir empirik araştırma ya da yalın bir mantıksal akıl yürütmedeki çelişkiler hatadırlar; ancak yapılması gereken, farklı bölümleri içinde bütün bir düşünce sistemimizin tutarsızlıklara yol açtığını, bu tutarsızlıkların hareket noktamız olması gereken baş belâları olduklarını göstermektir. (aktaran K. Wolff, 1959: 571)

Mannheim, bu alıntılarda, çalışmasının önemiyle ilgili ileri sürdüğüm görüşü dile getirme noktasına çok yaklaşıyor. Mannheim'ın düşüncesindeki tutarsızlıkları gözardı etmeksizin veya mazur göstermeksizin amacım, bu tutarsızlıkların onun Aydınlanmacı ve pozitivist epistemolojiden köklü bir kopuş gerçekleştirme gayretinin sonucu olduğunu öne sürmektir. O, yukarıda zikredilen sözlerinde de itiraf ettiği gibi, bu kopuşu gerçekleştirme teşebbüsünde tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Buraya kadar yaptığımız tartışma, Mannheim'ın düşünce yapısı içinde pozitivist unsurların mevcudiyetini koruduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler düalizmine bağlılığı, kendisinin de kabul ettiği gibi, Aydınlanmacı düşünceyi aşması önündeki başlıca engel durumundadır. Bir yorumcu, şayet Mannheim bilim felsefesindeki çağdaş araştırmalar ile tanışmış olsaydı, doğa biliminin nesnelliğine olan inancını yitirirdi iddiasında bulunur (Mulkay, 1979: 16). Ancak o, doğa bilimlerine ilişkin bir kontekstüalizmi teorisine yerleştirmede ve nihayetinde yerleştiremeyeceği için, bu unsur [teorisi içinde, çev.] varlığını muhafaza etmeye de-

vam eder. “Hakikat/doğruluk” tanımındaki belirsizlik ve “nesnellik/objektivite” arayışından vazgeçilmemesi gerektiği yolundaki ısrarı “eski epistemoloji”nin ilave göstergeleridir. Ancak bu tartışma, söz konusu tutarsızlıklarına rağmen Mannheim’ın teorisinin, sosyal bilimler için gerçek bir hermeneutik yöntem yaratma yolunda önemli bir adım olduğunu da gözler önüne serer. Düşünce ile varoluş arasındaki ilişkinin analizini sosyal bilimlerin amacı olarak belirleyerek, Aydınlanmanın “mutlak Akıl”ını çürütmeye çalışmak suretiyle o, eserinde tümüyle başaramamış olsa bile, anti-temel arayıcı bir sosyal bilim için zemin oluşturmaya çalışır. Onun tahayyül ettiği hermeneutik sosyal bilim, Gadamer’inki gibi, “farklı türden öznesne ilişkileriyle bir arada doğan başka yaşama ve bilme formlarını” içerir (1982: 155).

Şu ana kadar, Mannheim’ın çalışmaları hakkında yapılan eleştirel yorumların tümünü değerlendirmek yerine, bu konudaki metinlerin takdimi üzerinde odaklanmaya çalıştım. Ancak bu noktada, eleştirmenlerince ortaya konan Mannheim yorumunun burada geliştirilen argümanla paralellik içinde olmadığı belirtilmelidir. Genellikle bilgi sosyolojisinin kurucu babası olarak kabul edilmesine rağmen Mannheim, paradoksal olarak hem pozitivist hem de anti-pozitivist yorumcular tarafından eleştirilir (House, 1977: 207). Eleştirmenlerinin çoğu, onu tutarsızlıkla suçlamış ve “rölativist” konumunun bilgi sosyolojisi açısından bir kusur teşkil ettiğini öne sürmüşlerdir. Yorumcu konumuna sempati duyan daha yakın dönem eleştirmenleri bile onu “kısır rölativizmi” veya “inandırıcı olmayan” kontekstüalizmi dolayısıyla eleştirmişlerdir (Hollis, 1978; Hamilton, 1974; Simon, 1982). Özellikle A.P. Simonds’u kaydedeğer bir istisna sayarsak, bu yorumcuların hiçbirisi Mannheim’ı anti-temel arayıcı sosyal bilimin öncüsü olarak görmezler. Bu yargı, birçok bakımdan Mannheim’ın çalışmaları üzerine yanlış bir yoruma dayanır. Ancak, konumunun doğru kavrandığı durumlarda bile Mannheim, “temelsiz” bir sosyal bilim felsefesi-

nin imkânsızlığı gerekçe gösterilerek, çoğunlukla bir kenara itilir.<sup>11</sup>

Bununla birlikte, Mannheim'ın ileri sürdüğü temelsiz sosyal bilim felsefesi, düşünülemez olmak bir yana, sosyal bilimlere bir dizi özel avantaj sağlar. İlkın Mannheim, başka herhangi bir bilgi sosyologundan çok daha açık biçimde, sosyal bilimlerin amacını hermeneutik yorum olarak belirler. Kendi döneminde başkaları da (meselâ, Weber ve Simmel) sosyal bilimlerin yorumlayıcı rolüne kuvvetle vurgu yapmış olsalar bile, Mannheim, hermeneutik prosedürün kültür bilimlerindeki araştırmalara sokulması konusunda daha nettir. Keza o, sosyal bilimlerin yorumlayıcı amacı açısından, doğa bilimlerinin niceleyici metodolojisinin rolü konusunda da gayet berraktır. O, aynı berraklıkla, bu yöntemin sosyal bilimcilerin istedikleri türde sorulara cevap vermediği için, sosyal bilimlere uygulamayacağını da belirtir. Mannheim'ın teorisinin ikinci avantajı, self-refleksivite ile ilişkilidir. Teorisini özdeşleştirdiği tarihselcilerden farklı olarak o, sosyal bilimsel analizde gözlemlenen kadar gözlemcinin de kendi perspektifini sorgulamaya tâbi tutması gerektiğini açıkça dile getirir. Bu noktaya ilişkin en açık sözleri, *Weltanschauungen* üzerine değerlendirme yaptığı tartışmasından alınabilir:

Bir çağın "ruh"u ya da genel bakış açısı, yorumlayan öznenin kendi tarihsel "tözü"ne dönmeksizin kavrayamayacağı bir şeydir; ki bu, geçmiş çağlara ilişkin dokümanter yorumların tarihinin aynı zamanda yorumlayan öznelere kendilerinin de bir tarihleri olmasının nedenini oluşturur. (1952:63)

<sup>11</sup> Metinde ve ve daha önceki dipnotlarda zikredilen yazarlara ek olarak, kendilerinden yararlanan Mannheim yorumları şunlardır: Gardiner, 1981; Thomas, 1980; Lichtheim, 1967; Laudan, 1977; Abercrombie, 1980; Abercrombie ve Longhurst, 1983; Lavine, 1950-1; Lavine, 1964-5; Giddens, 1979; Maquet, 1951; Seliger, 1976; Neiser, 1965; Wagner, 1952; Bauman, 1978; Charles Smith, 1982; Merton, 1968; K. Wolff, 1984; Connolly, 1967; Hesse, 1980; Meja, 1975; Kettler, 1975; Adorno, 1967; Ashcraft, 1981; Jay, 1974; Shmueli, 1977; Bloor, 1973.



Başka bir önemli pasajda ise şöyle der:

Standart olarak işlev gören *somut değerler*, yorumuna katkıda bulundukları *aynı tarihsel sürecin kendisinden organik olarak filizlenen* anlam bütüncelliği içinde *gelişirler*. (1952:104)

Bu pasajlarda Mannheim, Gadamer'in sonradan "etkili tarihsel bilinç" olarak tanımladığı konumu savunmaya çok yaklaşıp. Mannheim'ın kültür bilimlerinin birincil amacı olarak gördüğü dokümanter anlama ilişkin tartışması, Gadamer'in hermeneutiğine olan yakınlığını en açık biçimde gözler önüne serer. Bu tartışma, onun aynı ölçüde, Gadamer'in temel saldırı hedefi olarak tespit ettiği konumdan, tarihselcilerin konumundan uzaklaştığını da açığa çıkarır. Mannheim'a göre anlama, daima belirli/özel bir perspektiften anlamadır; ve o, bu düsturun gözlemlenen kadar gözlemciye de uygulanabileceğini açık seçik belirtir. Her ne kadar tarihselciler sosyal bilimlerin yorumlayıcı rolünü kabul etmiş olsalar da, yine de gözlemleyen için Arşimedvari bir nesnellik noktası tespit etmekten geri kalmamışlardır. Gadamer gibi Mannheim da bu tarihselci görüşte bir düzeltme yapar.

Mannheim'ın düşüncesinin üçüncü avantajı, yine tıpkı Gadamer gibi ve yorumcu sosyal bilimlerle tarihselcilerden farklı olarak onun, bilgiyi yapılandıran "perspektif"i bireysel olmaktan çok kolektif terimlerle tanımlamasıdır. Bilgi sosyolojisinin odağı, der Mannheim, bireysel düşünce değil, fakat sosyal konumdur. *İdeoloji ve Ütopya*'nın girişinde o, bu noktaya özellikle vurgu yapar:

Harfi harfine dile getirmek gerekirse, tek bireyin düşündüğünü söylemek doğru değildir. Aksine onun, düşünürken, başka insanların kendisinden önce düşünmüş oldukları şeye eklenen düşünmeye katıldığını vurgulamak daha doğrudur. (1936: 3)

Ayrıca Mannheim, bireye yapılan vurgunun modern düşüncenin başlıca kusurlarından birisi olduğunu ileri sürer. Şöyle der: "Bireyin birincil gerçeklik düzeyi olması, elbette bize de kaçınılmaz gibi görünen bir şeydir" (1956: 110). Ancak o,

aynı zamanda, sosyolojik yaklaşımın görevinin bu yanılgıyı düzeltmek olduğunu da belirtir. Bireyselci yaklaşıma karşı Mannheim, bireylerin dünya görüşünü kendi tecrübelerinden hareketle inşa etmediklerini, tam tersine “bilginin, daha başlangıçtan itibaren grup hayatında müşterek gerçekleşen bir süreç olduğunu söylemenin çok daha doğru olacağını” öne sürer (1936: 29).

Kimi eleştirmenler, Mannheim'ın bireysel akıla vurgu yapmamasını yaklaşımının ciddi bir eksikliği olarak görürler. Shils, bireysel akılı bir kurgu olarak nitelemesi dolayısıyla Mannheim'ı suçlar (1974: 84). Hartung ise, ne bireylerin ne de belirli bir grubun taşıyıcısı olmadığı bir düşünce sisteminin mevcudiyetinde ısrar ettiği için, onun bilgi sosyolojisinin yetersiz olduğunu belirtir (1970: 696). Anti-temel arayıcı bir perspektiften bakıldığında, Mannheim'ın bu meseleye ilişkin konumunun eksiklikten çok bir üstünlüğü vardır. Ona göre, gerek birey gerekse grupların düşüncelerini yapılandıran arkabahçe perspektifi, herhangi bir tekil birey veya grupla özdeşleştirilemez; çünkü bu perspektif, düşüncenin bizzat kendisini birey ve grupların içinde yaşadıkları çağın bütünü için mümkün hâle getirir. Bu konum oldukça Heideggerci bir görüntü verir. Bir noktada Mannheim, özellikle bu arkabahçe perspektif konusundaki yaklaşımını Heidegger ile özdeşleştirir. Şöyle der:

Filozof Heidegger, bize gerçekliğin egemen kamusal yorumunu sağlayan bu kolektif özneyi “das Mann” —Onlar— diye adlandırır. Bu, —*Que dit-on* ya da *Que dira-t-on* gibi— Fransızca ifadelerdeki “Onlar”dır; ancak o, yalnızca dedikodu ve çekiştirmeden sorumlu olan kolektif özne değil, fakat aynı zamanda dünyayı daima yüzeysel ya da derinlemesine bir şekilde yorumlayan ve bizi daima dünya ile önceden algılanmış bir biçimde karşılaşmaya iten çok engin bir şeydir. (1952: 197)

Mannheim'ın eserinin bu üç özelliği, onun bilgi sosyolojisine ilişkin kendine özgü hermeneutik yaklaşımının çekirdeğini oluşturur. Bu üç nokta ayrıca, kendisinininkiyle Gadamer'in

konumu arasında benzerlik olduğu yolunda bir temel argümanı da sağlar. Mannheim üzerine kapsamlı çalışmasında A.P. Simonds da, Mannheim'ın teorisinin sosyal bilimler için hermeneutik bir yöntemin temelini attığını ileri sürer. Bu argümanını öne sürerken o, birkaç bakımdan yukarıda ileri sürülene benzer bir yaklaşım geliştirir. İlkın, Mannheim'ın çalışmasının son yıllarda popüler olan "özelci/sübjektivist" ve yorumcu sosyal bilim (özellikle de Schutz, Winch ve Taylor'un ki) ile önemli ölçüde uzlaşma içinde olduğunu gösterir. Ayrıca o, Mannheim'ın "meşru bilimsel öznelarasılık ideali"ne sahip çıktığı için pozitivist konuma önemli bir unsur eklediğini ileri sürer (1978:156).

Simonds, Mannheim'ın çalışmasındaki özel/sübjektif *niyetlerin* rolünü tartışırken, bir başka önemli noktayı daha ele alır (1978: 53). Her ne kadar o, Mannheim'ın yorumlama sürecinde yazar veya aktörün *niyetine* başvurduğunu iddia etse de, bu durum empati veya sezgiye müracaat etmeyi zorunlu kılmaz. Aksine, Heidegger'e yaptığı referansların da açıkça ortaya koyduğu üzere Mannheim, anlamı kollektif bir fenomen olarak görür. Ona göre, bizim yazar veya aktörlerin *niyetini* belirlemek için, onların *psikelerinin* iç işleyişlerine değil; sosyo-tarihsel kontekstin paylaşılan anlamlarına başvurmamız gerekir. Her ne kadar Mannheim, tekil bireyin düşünmediği şeklindeki iddiasının da gösterdiği gibi, sübjektif/özel intensiyonaliteyi tümüyle reddetme noktasına yaklaşırsa da, bu konunun radikal imalarını Gadamer'in yaptığı gibi açıkça ortaya koymaz. O, nihaî adımı, yani sübjektif intensiyonaliteyi bütünüyle reddeden Gadamerci adımı atmasa da, paylaşılan anlamların belirleyici niteliğine bilhassa vurgu yaptığı sübjektif intensiyonalite ile ilgili değerlendirmesinde Weber ve Simmel'in ötesine geçer.

Ancak Simonds'un bir başka sorun, yani semantik özerklik karşısındaki konumu, Mannheim'ın düşüncesinin, benim takdim etmekte olduğum Mannheim'ın hermeneutik yaklaşımının özel kavranışı sorununa davetiye çıkaran, ciddî bir yanlış an-

laşılmasını temsil eder. Çağdaş düşüncedeki semantik özerklik sorunu aşırı ölçüde karmaşık bir sorundur. Ancak en yalın ifadesiyle bu doktrin (semantik özerklik), metnin yazarının *niyetinin*, metnin anlamını sabitleştirmediği iddiasına dayanır. Günümüz tartışmalarında bu doktrin iki temel forma bürünmüştür. İlk, pozitivistler bu doktrini, metinlerin kesin “zamanlar üstü” veya “ezelî ve ebedî” hakikatlerle/doğrularla ilişkileri kontekstinde yorumlanmaları gerektiğini savunmak için kullanırlar. Semantik özerklik doktrininin bu versiyonunu benimseyenler metnin “nesnel/objektif anlam”ının peşine düşerler ki; bu durum yazarın öznel/sübjektif *niyetine* müracaat etmekten uzaklaşmak anlamına gelir. Dolayısıyla, metnin “nesnel/objektif anlam”ını bulma çabası, bu anlamda, pozitivistlerin metinlerin analizinde “bilimsel” yaklaşımı kullanma eğilimleriyle örtüşür. İkincileyin, semantik özerklik, metin analizinin herhangi bir tarihsel veriye başvurmaya gerektirmediği şeklinde daha çok son zamanlarda, yapısalcıların öne sürdükleri bir tez formunu alabilir. Yapısalcılar, metinlerin ne yazarın içinde yaşadığı çağın önvarsayımları ne de yazarın *öznel niyetlerinden* hareketle değil, özerk materyaller olarak yorumlanmaları gerektiğini ileri sürerler. Her ne kadar bu doktrinin her iki versiyonu da, yazara ait olan anlamın metnin anlamını sabitlediği şeklindeki görüşü reddetseler de, onlar arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Pozitivistlerin semantik özerklik doktrini söz konusu olduğunda, metnin yalnızca tek bir belirleyici “nesnel/objektif” anlamının mevcut olduğu ve bu anlamın dikkatli bir analiz yoluyla açığa çıkarılabileceği kabul edilir. Tersine, yapısalcıların konumu metnin çok sayıda okunuşunun, meşru yorumlar oluşturmasını gerektirir. Yapısalcılar, metnin anlamını tespit etmek için gerek *öznel niyetlere* gerekse tarihsel belirleyicilere müracaat etmeyi reddettikleri için, çoğul okumalar hem mümkün hem de kaçınılmazdır.

Simonds, analizinin başlangıcında semantik özerklik doktrinini reddettiğini açıkça belirtir ve Mannheim'ın da böyle yaptığını ileri sürer (1978: 53-4). Semantik özerkliğe karşı ge-

liştirilen en güçlü argümana, Eric Hirsch'in (1967) argümanına başvurmak suretiyle o, apaçık bir biçimde belirtilmese bile, metinsel özerkliğe karşıt bir yanın Mannheim'ın çalışmasında örtük olarak mevcut olduğunu ileri sürer. Diğer eleştirmenler gibi o da, Gadamer'in metnin özerkliği lehinde bir tavır sergilediğini savunur. Simonds tezini temellendirmek için, Gadamer'in bir bilgi sosyolojisi imkânını sorguladığı *Truth and Method* [Hakikat ve Yöntem]'dan bir alıntı yapar. Simonds, Gadamer'e karşı, şayet iletişimi mümkün hâle getireceksek, bizim incelemesi yapılan herhangi bir metnin ortak anlamının çekirdeğini tespitte muktedir olabilmemiz gerektiğini savunur. O, Gadamer'in metnin anlamının kısmen yorumcunun perspektifi tarafından belirlendiği teziyle bunu reddettiğini iddia eder. Simonds metnin *yorumu* farklı yorumculara göre değişebilse de, metnin *anlamının* daima aynı kalmaya devam edeceği görüşünü benimser (1978: 94-5). O ayrıca, bu yaklaşımın, Mannheim'ın semantik özerklik konusundaki konumunu oluşturduğunu da iddia eder.<sup>12</sup>

Simonds'un bu meseleye ilişkin yorumunun ciddi kusurları bulunmaktadır. İlkin o, Gadamer'in de aralarında bulunduğu semantik özerklik savunucularının, bir metnin anlamı belirlerken yazarının *özel niyetleri* kadar, o yazarın içinde bulunduğu özgül çağa ait sosyal ve tarihsel kavrayışların temelini oluşturan paylaşılan anlamları da görmezlikten geldiklerini iddia eder. Bu görüş, Gadamer'e ilişkin önemli bir yanlış anlamayı içerir. Gadamer *özel niyetlere* başvurmayı reddediyorsa da, bir metnin anlamının yalnızca yorumcu tarafından belirlenmediğini değil, tersine metnin anlamının "ufukların kaynaşmasına" —metnin ufkuyla yorumcunun ufkunun kaynaşmasına— dayandığını öne sürer. Gadamer'e göre bu ufukların her birinin anlamı *özel niyetlere* göre değil, paylaşılan

<sup>12</sup> Simonds'un Mannheim'ı Gadamer-Hirsch tartışmasında tam olarak Hirsche'in safında görmediğini belirtmek gereği vardır. O Mannheim'ın, tıpkı Gadamer gibi, yorumcunun perspektivinin yorumdan bütünüyle elimine edilemeyeceğini iddia ettiğine işaret eder (1975: 83)

anlamlara ya da kendi ifadesiyle çağın “önyargılar”ına başvurmak suretiyle tespit edilebilir. Bu yüzden o, semantik özerklik taraftarı olarak sınıflandırılmaz.

Keza, Simonds'un argümanının yanlış bir Mannheim okumasına yol açtığı da gösterilebilir. Yukarıda yapılan tartışmada da tespit edildiği üzere, Gadamer gibi Mannheim da, metnin veya analiz edilen eylemin anahtar belirleyicisinin yorumcunun perspektifi olduğunu ileri sürer. Onun, geçmiş bir çağa dair dokümanter yorumun tarihi öznelere kendilerini yorumlamalarının tarihidir, şeklindeki sözleri, bu tespiti çok açık bir biçimde doğrular niteliktedir (1952: 63). Sübjektif intensiyonlitenin önkabullerine herşeye rağmen bağlı kalsa da, Mannheim'ın teorisini ayrı kılan şey, işte bu self-refleksivite tezidir. Simonds'un Mannheim'ın konumunun metnin yorumunun (anlamının değil) farklı yorumculara göre değişmesini icabet-tirdiği iddiası, Mannheim'ın eserlerine başvurulduğu taktirde doğrulanamaz. Aksine, şu sonuca ulaşılabilir: Mannheim ve Gadamer'in bu konuda ortak bir duruş noktaları vardır ve her ikisi de hem yorumcunun hem de yorumlananın paylaşılmış anlam ve önyargılarının metnin anlamını tesis ettiğini öne sürerler.

Simonds'un gerek semantik özerklik doktrinine gerekse Gadamer'in konumuna karşı geliştirdiği argümana Mannheim'ı da katma girişimi nihaî noktada başarısız kalır. Ancak bu kontekstte önemli olan şey, Mannheim ve Gadamer'e ilişkin yorumu dolayısıyla sadece Simonds'un değil, semantik özerklik hususunda bizzat Hirsch-Simonds yaklaşımının da (ki bu konu daha sonraki bölümlerde geniş bir biçimde tartışılacaktır) hatalı olmasıdır. Hem Hirsch hem de Simonds, bir metnin yazarının çağının paylaşılan anlamlarına göre kavranan *niyetinin*, metnin anlamını nihaî olarak belirlediğini iddia ederler. Burada görmezlikten gelinen şey, tam da Gadamer'le Mannheim'ın kuvvetle vurguladıkları şeydir —yani, yorumcunun metnin anlamını tesise iştirak etmesi. Hem Hirsch hem de Simonds, ilkin “yazarın kafasının içine girme”ye çalışmayı reddederek ve

sonra da farklı yorumcuların bu anlamı farklı biçimlerde kavrayabileceklerini onaylayarak ilgili tezi değişikliğe uğrattılar. Ancak ne kadar değişikliğe uğratılırsa uğratılsın bu tez, bir ölçüde, hem Arşimedvari bir yorumlama noktasına hem de metnin sabit anlamına müracaat etmeyi kaçınılmaz kılar.

Simonds'un bu konudaki yorumunun doğru olmadığını göstermek, bundan sonraki bölümlerde ileri sürülecek tezler açısından çok önemlidir. Simonds, bilgi sosyolojisinin aynı zamanda hermeneutik bir yöntem olduğunu öne sürmek için, Mannheim'ın anlamı inşa etmek yerine tesis eden sosyo-tarihsel şartlara müracaat ettiği iddiasını kullanır. O, tam tersine, anlamı kuracak sosyo-tarihsel anlamaya dayanma başarısızlığının, savunduğu yöntemin bir bilgi sosyolojisi imkânının bi-zatihi kendisine engel olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, dikkatli bir Gadamer okuması, Gadamer'in metnin sosyo-tarihsel kontekstini reddetmek bir yana, kendi hermeneutik yöntemini bu kontekstin yorumuna dayandırıldığını ortaya koyacaktır. "Önyargı"nın, çağın tarihsel olarak temellenen önkabullerini önceden belirlediği şeklindeki ısrarı, yaklaşımın tarihsel yoruma kök salmasını gerektirir. Keza bu durum, Gadamer'in yaklaşımının Mannheim'inkiyle uyum içinde olduğunu ve bu yaklaşımın anti-temel arayıcı çerçevede tanımlanan bir bilgi sosyolojisine engel teşkil etmediğini de gösterir.

Mannheim'in teorisinin tartıştığımız bu üç ögesi, yani hermeneutik yorum, self-refleksivite ve kollektif bilgi anlayışı, onun bilgi sosyolojisine hermeneutik yaklaşımının temelini oluşturur. Ancak, bu merkezî özelliklere ilaveten, Mannheim'ın yaklaşımının günümüz tartışmaları ile özellikle ilişkili iki avantajı daha vardır. Bunlardan birincisi, hermeneutik yönteminin başka alanlara uyarlanabilirliği lehindeki argüman açısından temel önemi olan bir noktadır: hermeneutik yöntemin metinler kadar eylem analizine de uygulanması. Mannheim hermeneutik anlam analizi için apaçık bir argüman geliştirmemiş olsa da, böyle bir analizin mümkün olabileceğini oldukça net bir biçimde kabul eder. Şayet böyle olmasaydı,

onun bilgi sosyolojisi amaçlı bütün programı çökerdi.<sup>13</sup> Mannheim'ın yaklaşımının bu boyutu, özellikle Gadamer'in çalışması ile karşılaştırılmaya çok elverişlidir. Sosyal bilimler açısından işe yararlılık noktasından bakıldığında Gadamer'in yaklaşımının en önemli kusurlarından birisi, hermeneutik yöntemini metinler kadar eylem analizine de taşınamamasıdır. Yakın dönemden bir çok yazar hermeneutik yöntem açısından eylem ve metin arasında bu türden bir bağın kurulabileceği doğrultusunda görüşler ortaya atmış oldukları hâlde (C. Taylor, 1977; Ricœur, 1977a), Gadamer'in kendisinin bu can alıcı bağıntıyı kuramamış olması anlamlıdır. Mannheim'ın, hermeneutik yöntemin eylem analizinde nasıl kullanılabileceğini göstermesi, bu yüzden, yaklaşımı lehine önemli bir delil oluşturmaktadır.

Mannheim'ın yaklaşımının sosyal bilimlerdeki çağdaş tartışmalarla bağlantılı olan son bir boyutu ise, düşüncesinin hakkında açık bir argüman öne sürmediği bir başka unsur içerir. Çalışmasının akışı içinde Mannheim, Heidegger'in insanî varoluşun arkabahçesi adını verdiği şeyin analizi ve bireysel sosyal gruplar ile onların özel inanç sistemlerine ilişkin daha özgül sosyal bilimsel analiz arasında süreklilik olduğu şeklindeki yaklaşımından bir an uzaklaşır. Onun bu süreklilik lehinde bir argüman geliştirmeye en fazla yaklaştığı an, Heidegger'in "Onlar" kavramı üzerine yaptığı tartışmasında bulunabilir. Belirli bir sosyal fenomenin, rekabet ve rekabeti doğuran kültürel etkilerle ilgili çok somut bir tartışma kontekstinde o şöyle der:

Filozof, bu "Onlar"a, bu sır dolu şeye bakar; ancak onun nasıl ortaya çıktığını araştırmakla ilgilenmez; ve tam bu nokta, felsefecinin durduğu, sosyologun çalışmasının başladığı yerdir. (1952:198)

Bu konumun anti-temel arayıcı bir bilgi sosyolojisi tartışması için özel önemi vardır. Bu konumun geçerliliği temellendirilmeye çalışılırken dayanılan argüman şudur: Mannheim'ın

---

<sup>13</sup> Buna Simonds da işaret eder (1978: 138 ve devamı).



tespit ettiği bu iki analiz düzeyi sıkı sıkıya birbiriyle bağıntılıdır ve bu bağıntıyı doğru bir biçimde kavramak her iki girişim açısından merkezî öneme sahiptir. Muhakkak/kesin sayılan varsayımlar arka bahçesinin beşerî düşünce ve varoluşun temelini oluşturması, aralarında Heidegger, Wittgenstein, en azından son dönem yazıları bir hayli okunan Husserl'in de bulunduğu yirminci yüzyılın en dikkate değer filozoflarının üzerinde durdukları konu olmuştur. Bu filozoflar, insanî düşünce ve varoluşun temelinde, ister nesnel/objektif bilimsel olgular şeklinde ister mutlak etik hakikatler veya aşkın Ego şeklinde olsun herhangi bir kesin alanın bulunduğu yolundaki hâkim varsayıma meydan okumuşlardır. Öte yandan, birçok yirminci yüzyıl sosyal bilimcisi de, sosyal hayatı kuran temel düşünce yapısının tutumları, inançları, "ideoloji"yi ve insanî varoluşun diğer her bir özelliğini nasıl dikte ettiğini göstermekle meşgul olmuşlardır. Yukarıda da ileri sürüldüğü gibi, bir disiplin olarak bilgi sosyolojisi, yirminci yüzyıl sosyal düşüncesi içindeki bu eğilim ile sıkı sıkıya ilişkilidir.

Ancak, bu iki eğilim ayrı alanlar olarak kalmış; izleyicileri ise, yaklaşımlarının birbirlerine benzediğini kabul etmekten kaçınmışlardır. Bütün bunlara ilişkin bir dizi neden gösterilebilir. İlkin, çoğu sosyal bilimcinin marjinal olarak da olsa, pozitivist objektif/nesnel hakikat/doğru arayışına bağlılıklarını muhafaza etmeleridir. Birçoğu tasviriyle yükümlü oldukları sosyal belirleme tabakasının altında nesnel olguların yattığını varsayar. Özellikle bilgi sosyolojisi geleneğindeki birçok sosyal bilimci, düşünce ile varoluş arasındaki ilişkiyi nedensel kontekstte araştırmanın gereğini savunmuş; ancak neticede yaptıkları analiz muğlaklıktan kurtulamamıştır. İkincisi, hem filozofların hem de sosyal bilimcilerin, kendine özgü farklı analiz türleri ile meşgul olduklarını varsaymalarıdır. Her iki grup da, Wittgenstein'in insanî düşüncenin "derin katman"ı olarak tarif ettiği alanı tespit etmenin bir şey, belirli sosyal gruplara ait özgül inanç yapılarının incelenmesinin ise daha farklı bir şey olduğunu savunur.

Her ne olursa olsun, bu iki analiz düzeyi arasındaki kopukluğa yol açan varsayımların yeniden incelenmesi gerekir. Bu iki çaba farklı analiz düzeylerini temsil etseler de, soruşturmaları yine de içsel bir biçimde birbiriyle bağıntılıdır. Filozofun, insanî varoluşun kaçınılmaz bir parçası olan “arkabahçe”, “derin katman” veya “önyargı”ya dair soruşturması, insanî düşüncenin insanî varoluş tarafından belirlendiğini ortaya koyar. Wittgenstein, Heidegger ve Gadamer tarafından mükemmel biçimde yapılan bu tespit, bu tespitin insanî düşüncenin belirli bir zamanda ve mekânda varolan belirli bir insanlar grubuna nasıl bağlı olduğunun çok daha özgül bir analizine temel sağladığı gösterilerek, sosyal bilimcilerin analizi ile pürüzsüzce irtibatlandırılabilir. Eğer gerçekten de, bütün insanî düşünce varoluşsal olarak şekilleniyor ise, o zaman bundan belirli/özel tezahürlerin özel şartlar tarafından biçimlendirildiği gibi bir sonuç çıkar. Ancak, bu tezahürler ile bu şartlar arasındaki ilişki, pozitivistlerin sandığı gibi, nedensel belirlenime dayalı bir ilişki değildir. Aksine, Mannheim’ın da gösterdiği üzere, belirli bir düşünce sistemini meydana getiren unsurlar arasındaki bağ sorunu, hermeneutik tekniklerle analiz edilebilecek bir yorumlama sorunudur.

Mannheim’ın bu teze sağladığı destek, sadece yukarıda verilen alıntıya dayanılarak değil, aynı zamanda belirli bir sosyal grubun düşüncesi ile bu grup ve onun sosyal konumlanışı arasındaki ilişkiyle ilgili somut analiz örneği gösterilerek de ortaya konulabilir. Ondokuzuncu yüzyıl Alman muhafazakâr düşüncesi üzerine incelemesinde Mannheim, hermeneutik tekniğin, sosyal gruplar ile sosyal varoluş arasındaki ilişkinin analizinde nasıl kullanılabileceğini gösterir. Mannheim, analizinin temel niyetini daha başlangıçta açıkça ortaya koyar. Kullandığı tekniğin çekirdeğinin *anlamın* analizi olduğunu belirtir (1953: 77). Bu beyan, son dönem yazılarında daha bir özenle belirttiği şu tezi ifade eder: Sosyal sınıf ve düşünce stilleri arasında basit bire-bir nedensel ilişki yoktur. Başka bir kontekste Mannheim, Marx’ın görüşünün, sosyal sınıf ve dü-

şünce stilleri arasındaki ilişkiye dair dogmatik tezi nedeniyle tek yönlü olduğunu söyler. İhtiyaç duyulan şey, der Mannheim, sosyal durumun başka öğelerine de uyarlanabilecek daha “esnek” bir teoridir (1957: 146). Marksist analiz aynı zamanda ket vurucu bir analizdir; öyle ki, sosyalist ve komünistler analizlerine ideolojiden yola çıkarak başlasalar da, bu analiz self-refleksif değildir, yani onlar bu analizi bizatihi kendilerine uygulamaktan kaçınırlar (1936: 125).

Mannheim’a göre sosyal hayatın analizinin gerektirdiği şey, düşünce stiline ardında yatan “temel niyet”i bulmaktır (1953: 78). Bilgi sosyolojisi, düşünce stilleri ile sosyal tarih arasındaki bağı ortaya çıkarmaya çalışır. Marx’ın bu maksatla sınıf kategorisinden yola çıkarak kurduğu bağlantı, yeterli olmaktan uzaktır (1936: 307). Mannheim’ın ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Alman Muhafazakârları üzerine ortaya koyduğu analizde yapmaya çalıştığı şey tam da budur. Bu sınıf ile bu özgül grubun düşünce stili arasında nedensel bir bağ kurmak yerine o, ilgili grubun sosyal varoluşundan hareketle ona ait inançların anlamını ve bu dönemin genel düşünce örüntülerini tespit etmeye çalışır. Sonuç, bu grubun düşüncesinin doğasının, başka bir söyleyişle bu düşüncenin grubun özel sosyal konumuyla nasıl ilişkili olduğunun ve sonra da o çağın Romantizm ve Aydınlanmada cisimleşen bazı temel varsayımlarla nasıl bağlantılı olduğunun kapsamlı bir analizidir.

Bu iki düzey arasında kurduğu bağlantı dolayısıyla Mannheim’ın yaklaşımı, insanî varoluşun doğası hakkında sosyal bilim ile felsefî düşünce arasındaki ilişkiye dair, benim de savunduğum faydalı bir model sunar. Onun konumu, şu iki farklı, ancak birbiriyle ilişkili düzeyinin olmasını gerektirir: arka bahçe varsayımlarının analizi ve özel inanç sistemlerinin analizi. Bununla birlikte, her iki bilgi sosyolojisi düzeyi de, insanî düşünce ve beşerî sosyal varoluş arasında içsel ve köklü bağıntı olduğu şeklindeki ortak varsayıma dayanır. Mannheim’ın çalışmasının, bu her iki düzey arasında kaçınılmaz bir bağın kurulabileceğine dikkat çekme gibi bir üstünlüğü vardır.

Alman muhafazakârları ile ilgili analizinde de gösterdiği gibi, belirli/özel düşünce tarzları, incelemeye tâbi tutulan zaman döneminin karakteristik genel düşünce kalıplarıyla, bu düşünce kalıplarının dayandıkları arka bahçe varsayımlarının türevidir. Gerçekten de, bunun tersini düşünmek mümkün değildir.

Bu argümanı temellendirmek maksadıyla, tartışmamız müteakip bölümde Gadamer'in hermeneutiği üzerine bir incelemeye yönelecektir. Gadamer, Mannheim'in teorisi içinde mevcut olan yanlgı ve çelişkilerin bir çoğuna düzeltme imkânı sağladığı için, bilhassa bir mukayese noktası olmak bakımından işlevseldir. Gadamer, bilgi sosyolojisinin birinci düzeyine ilişkin daha kapsamlı bir analiz ortaya koyar. Bu düzey, insanî varoluşun arka bahçesi üzerine ontolojik bir soruşturmadır. Ancak sosyal bilimler metodolojisi perspektifinden bakıldığında o, Mannheim ile karşılaştırıldığı takdirde, bilgi sosyolojisinin ikinci düzeyi için herhangi bir kılavuzluk yapamamaktan muzdariptir. Gadamer her ne kadar üstüne basa basa, teorisinin sosyal bilimler için somut bir yöntem tesis etmeyi amaçlamadığını vurguluyorsa da, bu gerekçe, şu anda üzerinde durduğumuz problemler açısından çok fazla açıklayıcı değildir. Bununla birlikte, her iki konumun avantajları ve dezavantajları dikkate alındığında, yapılabilecek şey, onlar arasında meta-teorik düzeyde bir sentez meydana getirmektir. Gadamer ve Mannheim'in teorileri, birlikte, amacı insanî düşünce ve varoluşun analizini hem somut sosyal varoluş hem de ontolojik düzeyde yapmak olan bir bilgi sosyolojisi yaklaşımına dönüştürülebilir.



## Gadamer'in Hermeneutiği ve Sosyal Bilimlerin Metodolojisi

Gadamer'in hermeneutik'inin, sosyal bilimlerin mevcut problemleriyle ilişkili olduğu ve onun bir anti-temel arayıcı sosyal bilimin tanımlanmasında araçsal önemi bulunduğu argümanını tesis etmek için, birçok konu açıklığa kavuşturulmalıdır. Birincileyin, Gadamer'in çağdaş hermeneutikteki yerinin ve büyük eseri *Hakikat ve Yöntem*'in amacının açıkça anlaşılmasıyla işe başlamak önemlidir. İkincileyin, sosyal bilimlere Gadamerci yaklaşımın avantajları, çağdaş sosyal bilimlerdeki merkezî sorunların ve yaklaşımların bazılarına göre bir bir dile getirilmelidir. Üçüncüleyin, Gadamer'in hermeneutik'ine kök salmış bulunan metodolojinin ana hatları çizilmelidir.

### *I Hakikat ve Yöntem*

#### **Gadamer'in problematiği**

*Hakikat ve Yöntem*'in amacını tanımlama teşebbüsü, bir düzeyde, nisbeten basit bir görev gibi görünebilir. Gadamer, amacının kesin ve belirsizlikten uzak ifadesinin bulunabileceği eserinin girişinde ve önsözünde hedefi konusunda çok açıktır.

Fakat, *Hakikat ve Yöntem*'in birçok yorumcusunun ortaya koyduğu perspektiften bakıldığında, Gadamer'in problematiğini açıkça belirlemek, amacı, çok farklı tarzlarda yorumlandığı için hiç de kolay değildir. *Hakikat ve Yöntem*'in birçok büyük eleştirmeni, eserin dile getirdiği amacı açıkça görmezlikten gelir ve Gadamer'e çok farklı amaçlar atfeder. Gadamer'in amacının belirlenmesindeki ilave bir zorluk, argümanının *Hakikat ve Yöntem*'deki seyrinin inceliğinde/ustalığında, kitabının başlangıcında bulunan amacıyla ilgili bilirsizlikten uzak ifadeyi tekzip eden incelikte yatar. Gadamer'i hemen *Hakikat ve Yöntem*'in sonucuna ve başlangıçta yönelttiği soruya verdiği cevaba sıçrayan biri olarak yorumlamak mümkündür. Ayrıca bu sonucun doğası, kitapta tartıştığı özel konunun önemine gölge düşürür ve sosyal bilimleri kökten yeni bir zemine yerleştirmeyi başarır.

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki problematiği herşeyden önce çağdaş hermeneutiki ikiye ayıran temel bölünmeye göre anlaşılmalıdır. Eseri, özellikle de *Hakikat ve Yöntem*'de tanımlanan şekliyle, bu ihtilafın bir tarafını büyük ölçüde belirler. Gadamer hermeneutiki bütün bir anlamamanın karakterinin ve temel şartlarının felsefî araştırması olarak tanımlar ve hermeneutik'in görevinin sosyal bilimlere ya da herhangi bir disipline yönelik yöntem araştırmaları olduğu iddiasını reddeder. Gadamer'in reddettiği anlayışın başlıca sözcüsü, Enrico Betti'dir ve onun *Teoria Generale della Interpretazione* (1955) adlı eseri, bu yaklaşımın tam ve eksiksiz ifadesidir.<sup>1</sup> Çoğu yorumcu hermeneutik içindeki bu derin ayrılığı teslim ettiği halde, özellikle de sosyal bilimciler arasında, Gadamer'in "felsefî hermeneutik"inin tanımıyla ilgili sorunlar doğmaya devam etmektedir. Bu yüzden, çağdaş bir örnekten söz etmek gerekirse, Zygmunt Bauman, hermeneutikle sosyal bilimler arasındaki ilişki hakkındaki analizinde, hermeneutik analizin sosyal bilimlere, yalnızca

<sup>1</sup> Bu ihtilaf konusunda malumat için Palmer (1959)'a bakınız.

farklı bir alanda doğa bilimlerinininkiyle aynı doğruluk ve inandırıcılık standartına ulaşmalarına imkân veren farklı bir yöntem sağladığını öne sürer (1978:14). Betti'nin yaklaşımıyla uyum içinde de olsa, bu önerme, Gadamer'in hermeneutik'e yaklaşımına bütünüyle yabancıdır. Genelde, Gadamer'in eserinin yorumlarında karşı karşıya kalınan problem, aksi istikametteki protestolarına rağmen, çok az yorumcunun sosyal bilimler için bir metodoloji teklif ettiği yolundaki görüşün şiddetle reddini ciddiye almaları, ancak birçok yorumcunun onu, böyle bir şeyi yapmayı başaramamakla suçlamalarıdır. *Hakikat ve Yöntem*'e ilave ettiği eklerden birinde Gadamer Betti'nin kendisini bu yanlış yapmakla itham eder (1975:466). Gadamer'in herhengi bir metodolojik amacı reddindeki ısrarı dikkate alındığında, bu yanlış yorumlamaları açıklamak zordur, ancak bu yanlış yorumlamaların sık sık vuku bulması Gadamer'in bu temel mesele karşısındaki konumunun açık bir kavranışını zaruri hale getirmektedir.

Gadamer'in hermeneutik'ini karakterize etme teşebbüsüne kalkışmanın en iyi yeri, Gadamer'in eserinin amacını tanımladığı *Hakikat ve Yöntem*'in girişi ve önsözüdür. O, bu girişte şunları söyler:

Burada geliştirilen hermeneutik, bu yüzden, bir insan bilimleri metodolojisi değil, insan bilimlerinin metodolojik kendi kendileri hakkındaki bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarını ve onları dünya ile ilgili tecrübemizin bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama teşebbüsüdür (1975: xiii).

İkinci baskıya önsözünde o bunu çok daha açık biçimde şöyle dile getirir:

Bu yüzden insan bilimlerinde (*Gesteswissenschaften*) metodolojik çalışmanın zarureti en küçük derecede reddetmeyi düşünmedim. Üstelik doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki yöntem farklılığı hakkındaki eski tartışmayı yeniden gözden geçirmeyi de amaçlamadım. ... Yönelttiğim soru, metodoloji tartışmasının yalnızca gizlenmesine ve ihmal edilmesine hizmet ettiği bir şeyi, modern bilimi ön-



celediği ve mümkün kıldığı ölçüde hapsetmeyen ya da sınırlamayan bir şeyi keşfederek bilince yerleştirmeyi denemektedir. (1975: xvii)

Bu pasajlar, Gadamer'in kitabında yapmayı denediği ve yapmamaya çalıştığı şeyi açıkça ortaya koyar. O, insan bilimlerinin gerçekte ne olduklarını keşfetmenin amacı olduğunu iddia eder; o bununla, insan bilimlerinde “ne türden bir öngörü/seziş ve ne türden bir hakikat” bulunabileceğini bilmek istediğini kastetmektedir (1975: xi). Burada biz kitabına egemen olan hakikat ve yöntem arasındaki çatışmanın ilk kıvılcımlarını görürüz. Eğer insan bilimleri sorunu yöntem sorununu aşıyor, ancak hakikat sorununu içeriyorsa, o zaman bundan, hakikatin kendisinin, yöntem sorunun ötesinde olması bir şey gerektiği sonucu çıkar.

Burada takdim edilen iki tema, *Hakikat ve Yöntem* projesinin anlaşılmasında canalcı öneme haizdir. İlki, amacının insan bilimlerinin gerçekte ne olduklarını araştırmak olduğu ifadesinde bulunur. Bu arayış Gadamer'i insan bilimlerinin evriminin, “modern bilimin ruhunun” onların gelişimleri üzerindeki etkisinin ve hümanistik mirasın bazı temel unsuları korumaları olgusunun analizine götürür (1975: xvii). Bu, kitabının, ilkin Vico, Dilthey ve hümanist geleneğin diğer temsilcilerince tanımlandıkları şekliyle temel hümanistik kavramları ve ikincileyin, ona göre doğa bilimlerinden çok insan bilimlerinde karşılaşılan hakikat tecrübesine çok yakınlık arzeden sanat tecrübesini açıkladığı ilk yarısındaki analize içeriğini armağan eden temadır.

Ancak, burada takdim edilen ikinci tema, *Hakikat ve Yöntem*'in şu merkezi ilgisini ortaya koyduğu için daha büyük bir öneme sahiptir: anlama nasıl mümkündür? (1975: xviii) Gadamer'in kitabında derhal yerine getirmesi gereken amacı, insan bilimlerini keşfetmek olduğu halde, bunu yapmak için o, sınırsız ölçüde çok daha zor anlamamanın bizatihi kendisinin nasıl mümkün olduğu sorunuyla meşgul olur. İnsan bilimlerinin kendi kendilerini-kavrayışlarının temelden hatalı olduğu kendisi için açık olduğundan, anlamamanın hangi türünün insan

bilimlerine uygun olduğu sorusuyla ve dolayısıyla evrensel anlamamanın bizatihi kendisinin ne olduğu sorusuyla meşgul olmaya sürüklenir. Onun bu soruya cevabı, bütün anlamamanın hermeneutik olduğu ve bu yüzden, anlamamanın doğasıyla ilgili bir analizin “evrensel hermeneutik”in analiziyle örtüştüğüdür. Gadamer ilkin hermeneutik’i “sonluluğunu/sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan ve bu yüzden dünyayla tecrübesinin tamamını içeren Orada-varlık’ın hareket halindeki-temel varlığı” (1975: xxii) olarak tanımlar. Bu yüzden hermeneutik inceleme Varlık incelemesi ve nihaî noktada dil incelemesidir; çünkü “Anlaşılabilen varlık dildir” (1975: xxii).

Gadamer’in insan bilimlerinin doğası konusunda *Hakikat ve Yöntem*’in başında yönelttiği soruya verdiği cevap, bütün anlamamanın lingüistik olduğu ve insan bilimlerinde anlamamanın bu nedenle dil ortamı içinde incelenmesi gerektiğidir. Bu, anlamamanın dilselliğinin bu yüzden Gadamer’in yaklaşımının anahtarı olduğunu ve eserinin açıklanmasının odağı olması gerektiğini dile getirmek, apaçık olan bir şeyi gereğinden fazla vurgulamak gibi görünebilir. Fakat, bu tezin merkeziliği, birçok Gadamer yorumcusu için apaçık değildir ve anlamını/önemini vurgulamak önemlidir. *Hakikat ve Yöntem*’de insan bilimlerinin doğasını keşfetmek amacıyla yola koyulan Gadamer şu kapsayıcı sorunlar dizisinin tartışmasına girer: estetik tecrübenin doğası, oyunun rolü, insan bilimlerinin ve ontolojinin tarihi. Gadamer’in bu farklı konularla ilgili analizinin ayrıntılarına takılıp kalmak kolaydır ve eleştirmenlerinden çoğunun yaptığı şey de budur. Gadamer’in bu konularla ilgili anlayışı, özellikle de zor ontoloji sorununa yaklaşımı hakkındaki tartışmalar gereğinden fazla uzundur. Bu tartışmalar, ulaştığı sonucun önemini gözden kaçırdıkları için Gadamer’in eserinin gerçek gücünü kavrayamazlar. Nihaî noktada önemli olan sorun, diğer bütün konuları anlamamanın anahtarı olduğu için anlaşılması gereken konu, dildir. Bu konu, Gadamer’in tartıştığı bütün diğer alt konuları gölgede bırakır ve kendisiyle diğer konulara yaklaşılmaması gereken bir perspektif sağlar. Böylece, sö-

zün gelişi, Gadamer'in ontoloji karşısındaki konumunu keşfetmeye çalışmak yerine, dilin Varlık'ı nasıl ifşa ettiğini sormak çok daha yararlı olacaktır; dil sorunu ontoloji sorununun yerini alır ve ontoloji sorununa nasıl yaklaşılmaması gerektiğini dikte eder. Hatta Gadamer'in ilk sorusunun yerini ulaştığı sonucun alması durumu sözkonusudur. Analizi, kendisinin dile getirdiği üzere, insan bilimleri teorisinin gerçekte felsefenin kendisi olduğunun keşfine götürür (1979: 112).

Anlamanın dilselliğinin merkezîliği tezi Gadamer'in çalışmasının aşağıda yapacağım analizinin temeli olacak. Gadamer'in yaklaşımı, kitabının tezi —felsefenin ve sosyal bilimlerin birbirlerine derinden bağlı oldukları ve bu bağlantınınlingüistik anlamanın doğasında yattığı tezi— için hayati öneme haiz bir konum tesis etmeyi başarır. Benim konumum, Gadamer çalışmasında her ne kadar kesinlikle sosyal bilimler için bir metodoloji ortaya koymuyor ise de, konumunun sosyal bilimler için derin imalara/sonuçlara sahip bulunduğudır. Bu iki konum arasındaki farklılık önemlidir ve saf tanımlayıcı laf kalabalığından daha fazla bir şeydir. Gadamer'in sosyal bilimler için bir yöntem ortaya koyduğunu öne sürmek, onun, tıpkı doğa bilimlerinin eğer bilimler olarak sınıflandırılmaları gerekiyor ise ayırtedici bir yöntem ihtiyacı duymalarını savunan konum gibi gibi sosyal bilimlerin de ayırtedici bir yöntem ihtiyacı duyduklarını savunan konumu benimsemesini gerektirir. Bu konum, Gadamer'in yaklaşımının antitezidir. Fakat, Gadamer'in çalışmalarının derin metodolojik imalarının bulunduğu idia etmek, sosyal bilimlerin kavranış tarzını, yöntem nosyonunun bizatihi kendisini kuşkuyla düşürecek ölçüde kökten değiştiren bir felsefî perspektifi tanımladığını öne sürmektir. Bundan, onun dil ve insan bilimleri karşısındaki konumunun ve bu vukufun anti-temel arayıcı gücünün, zorunlu olarak, çoğu sosyal bilimci ve elbette çoğu bilgi sosyologu tarafından düşünülenden kökten farklı bir metodolojiyi dikte ettiği sonucu çıkar. Nihayet Gadamer'in çalışmalarının bu bakış açısıyla analizi, Gadamer'in de öne sürdüğü gibi, eğer insan

bilimleri teorisi felsefenin bizatihi kendisi ise, bu takdirde, sosyal bilimlerde anlama problemi ile felsefede anlama problemi arasında hiçbir gedik olamayacağını da ortaya koyar.

## Sanat, oyun ve insan bilimlerinin doğası

*Hakikat ve Yöntem*'in ikinci baskısına önsözünde Gadamer şunları söyler:

Benim hareket noktam, tarihsel insan bilimlerinin, Alman romantizminden doğarak modern bilimin ruhuyla dolarlarken, kendilerini diğer modern araştırma biçimlerinden ayıran ve çok başka ve çok farklı bilim dışı tecrübeler, özellikle de sanata uygun tecrübelerle yakınlıştıran hümanist mirası taşımayı sürdürmeleridir. (1975: xvii)

Bu ifade, eserin ilk iki büyük bölümünün konusu durumundaki sanat tecrübesinin incelenmesini ve insan bilimlerinin on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinden nasıl evrildiğinin kısa açıklamasını dikte eder. Gadamer, “ana hümanistik kavramlar” olarak tesbit ettiği şeyin kısa bir tartışmasıyla, şu varsayıma dayalı bir analizle işe başlar:

İnsan bilimlerini bilimler haline getiren şey, modern bilimdeki yöntem kavramından çok, *Bildung* anlayışı geleneğinden hareketle, çok daha kolay anlaşılabilir. (1975: 18)

Bu bölüm ve bu bölümü izleyen insan bilimlerinde objektivizmin/nesnelciliğin eleştirisi boyunca Gadamer'in amacı, insan biimleri ile ilgili bir kavrayışın on dokuzuncu yüzyılın yönetime dar ilgisinde ve doğa bilimleri ile ilişkisinde değil, “kesintiye uğramamış bulunan retorik ve hümanist kültürde” (1975: 23) yattığını göstermektir. Fakat insan bilimleri, bu geleneğin mirasından, onu on dokuzuncu yüzyılın nesnelleştirici eğilimleriyle kesintiye uğratıldıkları için mahrum kaldıklarından, söz konusu geleneği ele geçirmenin bir yolunu bulmalıdırlar. Onlar, sosyal bilimlerde anlamanın genel yasaların keşfini değil, aksine, “biricikliği ve tarihsel somutluğu içinde” (1975: 6) bir anlama fenomenini gerektirdiğini yeniden keş-

fetmelidirler. Bu yeniden keşfi gerçekleştirmenin yolu, der Gadamer, sanat tecrübesinin analizinden geçer. Neden sanat? Çünkü sanat, Aydınlanma'nın hakikat/doğruluk anlayışının sınırlamalarını gözler önüne serer. Şu soruyu yöneltir Gadamer:

Hakikat/doğruluk kavramını, kavramsal bilgiye tahsis etmek doğru mudur? Aynı zamanda sanat eserinin de hakikate sahip olduğunu kabul etmemiz gerekmiyor mu? Bunu kabul etmenin yalnızca sanat fenomenini değil, aynı zamanda tarih fenomenini de yeni bir ışık altına yerleştireceğini göreceğiz.(1975: 39)

Gadamer'e göre durum budur; çünkü, estetik tecrübe yalnızca bir tecrübe modunu değil, aynı zamanda tecrübenin bizatihi kendisinin özünü de temsil eder (1975:63).<sup>2</sup>

Bununla birlikte, Gadamer'in sanat tecrübesinin analizinde öncelikli amacı, bu tecrübede bulunan anlama tarzının, insan bilimlerindeki anlama tarzına doğa bilimlerindekiinden daha yakın olduğunu göstermektir —ondokuzuncu yüzyıldan beri insan bilimleri, doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit ediyor olsalar bile. Gadamer'in sorgulamak istediği anlayış işte insan bilimlerinin bu kendi kendilerini kavrayışlarıdır. O, bunu gerçekleştirmek için doğa bilimlerinin yöntemlerine tezat teşkil eden sanat tecrübesinin karakteristik anlama tarzının şu iki anahtar unsurunu tesbit eder: estetik tecrübede anlama daima, anlaşılan başka bir şeyle ilişkide gerçekleşen kendini-anlamadır; ve estetik tecrübe daima, onu yaşayanları kendi hayat kontekstlerinin dışına çıkararak varoluşlarının bütünü ile yeniden ilişkiye sokar (1975: 63, 86). Gadamer bu iki özelliği tesbit ettikten sonra, estetik tecrübenin bir oyun türü olduğunu, oyunun ontolojik açıklamanın ipucu olduğunu idda ederek, dar anlamı ile estetikten oyun analizine döner (1975: 91). Oyun analizi, araştırmakta olduğu anlama modunun şu üç ilave özelliğini gözler önüne serer: oyun daima “öznesiz”dir,

<sup>2</sup> Gadamer bu tezi doğrudan, sanatın hakikatin tecrübesi olduğunu öne süren Heidegger'den alır (Heidegger, 1977:179 vd.).

yani, "oyunun, onu oynayanların bilincinden bağımsız kendine ait bir özü vardır" (1975: 92); oyun daima kendi-kendini temsili içerir (1975: 97); ve oyun daima "şimdi olana iştiraki gereken bir katılımcı seyirciyi içine alır (1975: 117).

Estetik tecrübeden ve oyundan sözedilerek bu konudışına çıkmanın önemi, Gadamer, sanat oyununun özününün temsil ya da yeniden üretim olduğunu ve bunun aynı zamanda herhangi bir türden okumanın da özü olduğunu öne sürdüğünde apaçık hale gelir. Nihayet, Gadamer'in eserinin bu perspektiften analizi, Gadamer'in de öne sürdüğü gibi, eğer insan bilimleri teorisi, bizatihi felsefe ise, o takdirde sosyal bilimlerde anlama problemi ile felsefede anlama problemi arasında hiçbir gedik bulunamayacağını ortaya koyar. Bundan, edebiyatın sanatla bilimin birbirleriyle buluştukları nokta olduğu sonucu çıkar (1975: 145). Keza bundan yalnızca estetik tecrübenin hermeneutik bir dalı olduğu sonucu değil, aynı zamanda bilimin de, okumayı/yorumu ve dolayısıyla yeniden üretimi gerektirdiği için hermeneutik olarak sınıflandırılması gerektiği sonucu da çıkar. Gadamer'in estetik tecrübenin doğasına girerek başardığı şey, bu yüzden çok önemlidir. O, insan bilimlerinin karakteristiği olduğunu iddia ettiği anlama moduna has birçok önemli özelliği tesbit etmiştir. Fakat çok daha önemlisi, o aynı zamanda, bu karakteristiklerin doğa bilimlerindeki analize tezat teşkil ettiğini, insan bilimlerinin karakteristik anlama modunun hermeneutik olduğunu ve bu nedenle bilimin kendisinin de hermeneutik olduğunu keşfetmiştir. Bu noktalar, sadece bu kontekst içinde değil, fakat onun, bütün araştırmalarında çok daha büyük bir önem kazanacaktır.

*Hakikat ve Yöntem*'in bir sonraki bölümünde Gadamer, şimdiki teziyle yakından ilişkili bir dizi eleştiri hamlesinde bulunur. O, ondokuzuncu yüzyıla ait birçok eserle, çalışmaları insan bilimlerinin kendi kendilerini-anlamalarının şekillenmesini etkilemiş bulunan yirminci yüzyıl düşünürlerini ele alır. Bu eleştiriler önemlidir; çünkü bunların her birinde Gadamer, pozitivist objektivizmin/nesnelciliğin kaba aşırılığından kaçır-

nan düşünürlerden övgüyle sözettiği halde, bu düşünürlerin herbirinin yine de kendi teorisine pozitivizminin taklit eden bir objektivizm unsuru soktuğunu ortaya koyar. Bu düşünürlerden her birini yeri geldiğinde eleştirerek Gadamer, insan bilimlerinin, objektivizmi bütünüyle silip süpürerek ortadan kaldıran ve mutlak/kesin temellere herhangi bir başvuruyu reddeden ana hatlarını sunar. Bu eleştiriler, böylece, Gadamer'in savunuculuğunu yaptığı sosyal bilim türünün, kökten anti-temel arayıcı bir sosyal bilimin en iyi göstergelerini sağlar.

Bu eleştirilerin yalnızca birkaç unsuru, Gadamer'in bu konudaki tartışmasının gücüne işaret etmek için kaydedilmelidir. O, tartışmasına, amacının insan bilimlerini Dilthey'in etkisinden kurtarmak olduğunu iddia ederek başlar ve bu etkiyi, hayat felsefesinin kesinliğini, bilimin, yani bilginin kesinliğiyle irtibatlandırma girişimi olarak tesbit eder (1975: 147). Dilthey her ne kadar bilmenin tarihsel ve bilimsel modları arasında bir farklılık bulunduğunu kabul ediyor ise de, buna rağmen, doğa bilimleriyle sosyal bilimler için aynı objektivite/nesnellik türü iddiasında bulunur.<sup>3</sup> Dilthey'in düşüncesindeki bu objektivizm, Husserl'in fenomenolojisiyle aşılr. Husserl'in yaşantı/hayat-dünyası kavramı, yaşantı-dünyasını bütün bir bilmenin kaçınılmaz temeli olarak konumlandığı için her tür objektivizmin antiezidir. Fakat Husserl'in yaklaşımı da kusurludur. Husserl, önemli bir insan bilimlerini yaşantı-dünyası analizi içinde temellendirme ve yaşantı-dünyasının objektif bilimden önce geldiğini gösterme hamlesi yaptığı halde, hem Husserl hem de Dilthey, spekülâtif idealizmle deneysel konum arasındaki gediği kapatmayı başaramazlar; çünkü tecrübe kavramı her ikisi için de, öncelikle epistemolojiktir (1975: 60, 219, 229). Nihaî noktada Gadamer, Husserl tarafından başlatılan hamleyi tamamlamak için dönmemiz gereken düşünürün

<sup>3</sup> Bir ölçüde Ricoeur'ün hermeneutik anlayışının olduğu gibi Bauman'ın hermeneutik anlayışının da tıpkı Dilthey'inki gibi, bir doğa bilimlerinin objektivizmini taklit girişimi olduğunu kaydetmek ilgi çekici olacaktır (Bauman, 1978).

Heidegger olduğunu öne sürer. Heidegger şunları öne sürerek hem Dilthey'ı hem de Husserl'i aşar:

Anlama Dilthey'daki gibi, ruhun eski çağlarında benimsenen terk edilmiş bir insanî tecrübe edeali değildir; üstelik, Husserl'deki gibi, üzerinde kafa yorulmayan hayatın bölünüşü karşısında felsefenin son metodolojik ideali de değildir; tam tersine o, bu-dünya-içinde-varlık olan Orada-varlık'ın gerçekleşmesinin orjinal formudur. (1975: 230)

### Hermeneutik tecrübenin doğası

İnsan bilimlerinde objektivizme yönelik eleştirisini tamamladıktan sonra Gadamer, araştırmasının kalbine ulaşır ve artık şimdiye kadar yalnızca ana hatlarını çizdiği anlama modunun özel doğasını ortaya çıkarmalıdır. Doğrudan doğruya yukarıda iktibas edilen pasajı izleyerek “Bu çalışmanın hermeneutik problemin bu yeni doğasına hasredildiğini” (1975: 230) ilan eder. Bu “yeni boyutu” tanımlarken, Gadamer, büyük ölçüde Heidegger'in çalışmalarına, daha yerinde bir söyleyişle, Heidegger'in çalışmalarıyla ilgili kendi yorumuna dayanır. Gadamer'in gördüğü kadarıyla, Heidegger'in büyük hamlesi, anlamının ontolojik anlamını ortaya koymak, başka bir söyleyişle, anlama kavramının metodolojik bir problem değil, ontolojik bir problem olduğunu keşfetmek olmuştur. Heidegger hermeneutik'i anlama ve yorumun ontolojisi olarak tanımlar ve Gadamer, “Heidegger'in radikalleştirmesinin bir tarihsel hermeneutik'in inşasına katkıda bulunup bulunamayacağını” (1975: 232-33) keşfetmek amacıyla bu tanıma döner.

Gadamer'in Heidegger'in eserlerine yaptığı gezintisi sırasında gerçekleştirdiği şey kesinlikle çok önemlidir ve dikkatle dile getirilmelidir. Önceki bölümde, epistemolojik problemlere vurgunun ve dolayısıyla yönteme vurgunun sosyal bilimleri çıkmaza sürüklediğini göstermişti. Onlar hala, özellikle epistemolojik problemlerle ilgilendikleri için, Aydınlanma'nın hakikat/doğruluk ve yöntem anlayışını aşmayı başaramamışlardı. Gadamer Heidegger ontolojisine bu problemi çözmek ama-



cıyla döner. Fakat o, Heidegger'in düşüncesinin kendi argümanında kullanabileceği özel boyutlarını seçer yalnızca ve ayrıca, kendi amaçlarına uygun hale getirmek için bu boyutları dönüştürür. Heidegger'in ontolojisi, özellikle de ilk çalışmalarındaki ontolojisi, farklı tranzendentel/aşkın renklere sahiptir.<sup>4</sup> Gadamer, Heidegger'in düşüncesine ilgisinin, Husserl tarafından ileri sürülen tranzendentel felsefe anlayışını aşmaktaki başarısından kaynaklandığını (1981a: 435) ve keza olgunluk dönemi çalışmalarına kadar ("*Kehre*"den sonraki dönem) Heidegger'in kendisinin tranzendentel ben anlayışını aşmadığını açıkça dile getirir (1981c: 195).

Gadamer, Heidegger'in yaklaşımındaki üç ana unsur üzerinde odaklaşır. Birincileyin, Heidegger'in varlığın ufkunun zaman olduğu fikrini keşfini kullanarak, Husserl'in tranzendentel fenomenolojisinin temel probeminden —ontolojik temelsizlik— kaçınır (1975: 227). Husserl'in özne ve nesne tartışması özneyi, bir seyirci, dünyada hiçbir yeri bulunmayan biri olarak dünyanın dışına çıkarır. Heidegger bunu, anlamayı diğer kişiyle iletişim probleminden kurtararak değiştirir. Onun temel ontolojisi, sağlam bir biçimde dünyanın kendisi içinde durur. O, insanların varolma tarzlarına ve nesnelerle dünyada karşı karşıya gelinme tarzlarına titiz bir dikkat harcar (Ricœur 1978: 152-53). Bu öngörü, Gadamer'in "dünyaya atılmışlığın (*facticity*) hermeneutiği" diye adlandırdığı şeyin temeli haline gelir. O Husserl'e karşı, insanın kendi varlığıyla hiçbir tercih edilmiş ilişkinin, bu varlığın dünyaya atılmışlığının (*facticity*) ötesine geçemeyeceğini öne sürer. (1975: 234). Gadamer daha sonra, Heidegger'in yaklaşımının bu unsurunu, anlamın tarihselliği etiketi altında kendi teorisiyle birleştirir. Heidegger'in çalışmalarının Gadamer'in yararlandığı ikinci unsuru, anlamının zaten mevcut-yapısı/ön-yapısı (*fore-structure*) kavramıdır. Bu unsur, Gadamer'in, hermeneutik'e yaklaşımının köşetaşı durumundaki 'önyargı/peşin hüküm' (*prejudice*) kav-

<sup>4</sup> Heidegger'in ontolojisindeki tranzendentel unsurlarla ilgili bir tartışma için bakınız Seung (1982: 173vd.).

ramıdır. Gadamer, bütün bir anlamada önceden varolduğu kabul edilen önyargının keyfi olmadığı iddiasını geliştirmek için Heidegger'in "zaten mevcut-yapı/ön-yapı" anlayışına dayanır. O bunu şöyle dile getirir:

Fakat anlama tam gizil gücüne yalnızca, kullandığı ön-anlamlar/zaten mevcut anlamlar keyfi olmadıklarında ulaşır. Bu yüzden, yorumcunun, yalnızca anında emrine amade ön-anlama dayanmak suretiyle metne dolaysızca yaklaşamayacağı, aksine, açıkça içinde ön-anlamların meşruiyetini, yani kaynağını ve geçerliliğini gözden geçireceği tabii ki doğrudur. (1975: 237)

Heidegger'in yaklaşımının Gadamer'in ilgisini çeken üçüncü unsuru, hermeneutik daire anlayışıdır. Diğer hermeneutik filozoflarının aksine, Gadamer'in hermeneutik daire konusu üzerine yazmaması anlamlıdır. Bunun nedeni, Heidegger'in kavrama getirdiği tanımda bulunabilir. Heidegger, hermeneutik dairenin, metodolojik bir problemi tanımlamadığı için bir dezavantaj/sınırlama olmadığını, başka bir söyleyişle, "fasit" daire/"kısır" döngü olmadığını açıkça ortaya koyar. Yalnızca özne ve nesne karşıtlığına göre dile getirildiğinde, hermeneutik daire "fasit" daire olarak sahneye çıkabilir. Bununla birlikte, Heidegger hermeneutik daireyi, 'anlamadaki ontolojik yapı unsuru' olarak tanımlar. Heidegger için olduğu kadar Gadamer için de hermeneutik daire bir "formel/mantıksal daire" değildir, hermeneutik daire anlamayı, geleneğin deviniminin iç oyunu (*interplay*) olarak tasvir eder (Gadamer, 1975: 261). Gadamer Heidegger'i izleyerek hermeneutik daireyi 'çözülmesi' gereken metodolojik bir problem olarak değil, anlamamanın ontolojisinin zaruri ve olumlu bir unsuru olarak tanımladığı için, çalışmalarında bu konuyla ilgili hiçbir kapsayıcı tartışma yoktur. Bunun yerine, 'geleneğin deviniminin iç oyununu' ve ondan doğan sonuçları tanımlama girişimi vardır.

Heidegger'in yaklaşımındaki bu unsurlara dayanan Gadamer, hermeneutik anlamayla ilgili kendi özel teorisini geliştirir. Yukarda belirtildiği üzere, bu teorinin köşetaşı, Heidegger'in

ön-yapı nosyonunun doğrudan varisi durumundaki önyargı kavramıdır. Gadamer önyargıyı, “hermeneutik probleme gerçek ivmesini sağlayan” ve keza Aydınlanma geleneğinin çok ciddi şekilde yanlış anladığı bir kavram olarak tesbit eder. Aydınlanma düşüncesinden bu kopuşu çok açık bir biçimde şöyle dile getirir: “Aydınlanmanın temel önyargısı, kendisini geleneğin gücünden mahrum bırakan önyargıya karşı önyargısıdır” (1975: 239-40). Gadamer’in önerdiği “yeni hermeneutik”te ihtiyaç duyulan şey, önyargı kavramının “temel rehabilitasyonu” ve meşru önyargıların bulunduğu kabulüdür (1975: 246).

Gadamer’in önyargı teorisi onu, birbiriyle bağlantılı akıl ve otorite kavramları hakkında bir tartışmaya sürükler. O, otorite ile akıl arasındaki karşıtlığın, Aydınlanma düşüncesinin temeli durumundaki karşıtlığın kökten yanlış olduğu iddiasında bulunur. Akıl ve mantık, Aydınlanma’nın düşündüğü gibi ‘Tanrı’nın armağanları”, başka bir söyleyişle, zamanı ve mekânı aşan mutlaklar değildirler. Aksine akıl “benim için yalnızca somut, tarihsel dönemler içinde varolur, yani kendi kendisinin efendisi değildir, tersine daima, içinde işlediği mevcut şartlar altında ikamet eder” (1975: 245). Ayrıca, önyargının rolüyle ilgili bir anlama aynı zamanda, otorite anlayışının yeniden-değerlendirilmesini de gerektirir. Özelde bu yeniden değerlendirme, otoritenin boyun eğmeye değil, rızaya ve bilgiye dayandığının kavranılmasını içerir. Otoriteye rıza/itaat daima, otoriteyi ifade eden şeyin keyfî olmadığının, aksine fiilen varolduğunun gösterilebileceği anlayışına dayanır (1975: 249).

Gadamer’in önyargı kavramıyla hakikat kavramı arasında kurduğu bağlantının, hermeneutiği tasvirinin anlaşılmasında kesinlikle hayati bir önemi vardır, ancak bu bağlantı, aynı zamanda düşüncesinin en fazla yanlış anlaşılan boyutlarından biridir. Benimsediği temel konum, önyargı kavramının, önyargıyı tesis eden araçlar olduklarıdır ve hakikat imkânını he-saba katmayan bir konum olmaktan uzaktır. Önyargı ile haki-

kat arasındaki ilişki, Gadamer'in "pozitif önyargı ihtimali" diye adlandırdığı şey zamansal(*temporal*) mesafeye göre tanımladığı bir ilişkidir. O ilkin, doğru ve yanlış önyargılar olduğunu ve bu nedenle hermeneutik felsefecisinin görevinin anlama sürecinde önyargının rolünü bütünüyle pasif şekilde kabul etmek değil, önyargıları aktif biçimde gözden geçirmek olduğu fikrinin altını çizer. Gizli önyargıların tiranlığı, der Gadamer, anlamamanın önündeki en büyük engellerden biridir (1975: 239). Tarihsel hermeneutik'in merkezi meselesi, meşru önyargılara zemin hazırlamaktır. O, 'eleştirel aklın reddedilemez görevinin' meşru önyargıları gayrimeşru önyargılardan ayırmak olduğunu söyler (1975: 246). Bu görev, zamansal mesafenin etkisi yoluyla yerine getirilebilir:

Hermeneutikte gerçekten eleştirel sorunları çözebilecek şey, yalnızca bu zamansal mesafedir, yani, anlamamızı sağlayan doğru önyargılarla, yanlış anlamamıza yolaçan yanlış önyargıları birbirinden ayırma. (1975: 266)

Gadamer'in koumunun rölativizmi, keyfiliği, hakikat ve aklın terkinin icabettirdiği idiası, yaklaşımıyla ilgili ana eleştirilerden biri haline geldi. Gadamer'in hakikat ve önyargı arasındaki konumunun problemleri ve belirsizliklerini daha sonra ele alacağım. Yine de, bu pasajların, Gadamer'in hakikat kavramına, ve daha da anlamlısı, "eleştirel akıl" kavramına bağlılığını sorunsuz tesis ettiği burada vurgulanmalıdır. Gadamer'e göre önyargı kavramı, akıldışı güçlere pasif teslimiyeti icabet-tirmez. Dahası, önyargı kavramı onu başka herhangi biri kadar meşru geçici herhangi bir hayali benimsemesini gerektirecek bir konuma yerleştirmez. Konumu için merkezî olan şey, doğru ve yanlış önyargıların bulunduğu ve onlar arasındaki bu canalcı ayırımı yapmanın hermeneutiğin görevi olduğu tezidir. Gadamer'in, önyargının kaçınılmazlığını savunduğu için hakikat imkânını terketmesi gerektiği varsayımı, önyargı ve hakikat arasındaki Aydınlanmacı çelişkiye dayanır; hatalı olduğu gösterilmiş bulunan bir çelişkiye.

Gadamer, tarihsel hermeneutiğin bu görevi nasıl yerine getireceğini açıklamaya, zamansal mesafe kavramıyla yakından ilişkili bir kavramı takdim ederek başlar: fiilî/etkili tarihsel bilinç (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). Bu kavramı ilkin, zamansal mesafeyi ve anlama sürecinde tarihsel bilincin zaruriliğini ele aldığı kontekst içinde tartışarak ele alır (1975: 266). Tarihsel bilinç, kişinin kendi kavrayışına yön veren önyargılarının farkına varmasını gerektirir veya onun dile getirdiği üzere, “Anlama bir etki türü olduğunu ispatlar ve kendisini bir etki olarak tanıır” (1975: 305). Etkili/fiilî tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisinin, onları incelememizi etkilediği gerçeğinin kabul edilmesidir. Anlama edimindeki bu zorunlu unsuru görmezlikten gelinmesi —bilimsel yöntemin özelliklerinden biridir— bilginin tahrifine yolaçar (1975: 267-68).

Etkili tarihsel bilincin anlaşılmasında merkezi öneme haiz şey, onun, tecrübenin yapısına sahip olmasıdır (1975: 310). Tecrübeyi objektifleştirme, onu bütün tarihsel unsurlarından temizleme girişimi, bilimsel yöntemin temel özelliğidir. Ancak bu objektifikasyon/nesnelleştirme, tecrübenin şu temel yapısını yanlış anlar: onun derin/iç tarihselliğini. Bu noktaya temas etmek ve bilimsel tecrübe kavramının hatasını ortaya koymak için Gadamer, etkili tarihsel bilincin, bireyler arasında vukubulan Ben-Sen ilişkisine benzer bir şey olduğunu öne sürer (1975: 323; Palmer, 1969: 193). Ben-Sen ilişkisinde Ben kendisini ötekine açar; Bana egemen olan şey, hakimiyet kurma arzusu değil, iştirme arzusudur. Benzer şekilde, tarihsel anlamada kendimi geleneğe açarım, başka bir seyleyişle, onda saklı doğru anlamın açığa çıkmasına zemin hazırlamak suretiyle onun benimle konuşmasına imkân veririm. Hem Ben-Sen durumu hem de etkili tarihsel bilinç bir diyalog ilişkisini gerektirir, fakat, Ben-Sen durumunda ilişki bireyler arasında iken, etkili tarihsel bilinçte ilişki, yorumcu ile metin arasındaki ilişkidir (Krş. Bleicher, 1980: 11).

Gadamer, etkili-tarihsel bilinç “ufukların kaynaşması” olarak işlediğinde vuku bulan bir fenomenin tesbitini yapar. O,

Nietzsche ve Husserl'i izleyerek ufuk kavramını, "belirli bir bakış açısından görülebilen herşeyi içine alan vizyon/görüş sahası" (1975: 269) olarak tanımlar. Gadamer bu tanımı, ondokuzuncu yüzyıl tarihsicilerine (*historicists*) karşı güçlü bir avantaj noktası oluşturmak amacıyla kullanır. Bu düşünürler, insanın geçmişteki olayları kavramak için onları bu olayların tarihsel ufkuna göre anlamaları gerektiğini öne sürüyorlardı. Bu yazarların anlayamadığı şey, insanın başkasının tarihsel ufkunu, kendi ufkunu terkederek, başka bir söyleyişle, bir Arşimedvari objektivite/nesnellik noktasını benimseyerek anlayamayacağıdır. Gadamer, bu tür bir objektivite noktasına ulaşmanın yalnızca imkânsız almakla kalmadığını, anlamamanın anti-tezi olan bir kendi kendine yabancılaşmaya da yolaçacağını öne sürer. Başkasının ufkunu anlamak için, önceden zaten bir ufkumuzun bulunması gerekir (1975: 271). Tarihsel geçmişin kavramlarını yalnızca onları kendi kavramlarımız vasıtasıyla kavrayarak yeniden ele geçirebiliriz (1975: 337). Tarihsicilerin yanlış anladığı şey, bir tarihsel ufkun yansıtılmasının yalnızca, anlama sürecindeki ilk aşama olduğudur. Eşit ölçüde elzem ikinci aşama, kendi tarihsel ufkunu değerlendirme, tanıma ve eleştirme yoluyla anlamadır. İki ufkun kaynaşması/birbiri içinde erimesi, anlama ediminin başarıyla gerçekleştirilmesidir. Gadamer, bu bilinçlerin kaynaşması edimini, etkili-tarihsel bilincin görevi olarak tesbit eder.

Gadamer'in ufukların kaynaşması görüşü, hermeneutik anlama teorisinin bir başka merkezî unsurudur. Bu teorinin eleştirmenleri, onun yaklaşımına saldırmanın başlıca tarzı olarak, bu anlayışın yetersizliğine işaret ettiler. Bu anlayışıyla Gadamer'in, ne metnin ufku ne de yorumcunun ufku açıkça belirlenemeyeceği ve bu nedenle onları "kaynaştırmak" tutarsız bir nosyon olduğu için doğru yorumları yanlış yorumlardan ayırma imkânını ortadan kaldırdığı öne sürülür. Ancak bu eleştiri, Gadamer'in bu kontekst içindeki ana fikrine isabet etmez. Ufkun bir anlam *alanı* olduğunu öne sürmek, onun bir unsurdan daha fazla unsuru içermesini gerektirir, fakat o aynı

zamanda diğer unsurların dışarda tutulmasını da icabettirir. Başka bir söyleyişle, ufuklar belirlenebilirler. Onlar kesin sınırlara, zamanın önyargılarının çizdiği sınırlara sahip oldukları için, Gadamer'in eleştirmenlerinin öne 'sürdükleri gibi, "tutarsız" değildirler. Bir metnin ufkunu kendi zamanının ufkundan anladığımı söylemem, ilkin, her iki ufuk da sadece bir tane değil, bir anlamlar dizisi oluşturduğu için o metnin *bir tek doğru* yorumunun bulunduğu anlamına gelmez. Fakat ikincileyin, herhangi bir yorumun bunu gerçekleştireceği anlamına da gelmez. Ufuklar, bir alanı kuşattıkları halde, aynı zamanda bir eşi daha bulunmayan *özel* bakış açılarıdır da.

Gadamer, bu anlama süreci analizinden bir çok önemli sonuç çıkarır. Bu sonuçların en önemlilerinden biri, hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin rolüyle ilgili radikal imaları bulunan bir konumla, doğa bilimlerinde vukubulan anlama türüyle ilgilidir. Aydınlanma düşüncesinin ana özelliklerinden biri ve aslında Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de yaptığı araştırmanın çıkış noktası, doğa bilimlerinin yönteminin yüceltilmesi ve bu yöntemle hakikatin müstesna özdeşliğidir. Gadamer'in anlama sürecini keşfi, hem bu yüceltmenin hem de bu özdeşleştirmenin hatalı olduğunu açıkça ortaya çıkarır. Bütün hakikatin kaynağı ve ele geçirilebilecek biricik yöntem olmaktan uzak, doğa bilimlerinin yöntemi özel bir durum, insanî hayata özgü anlama modundan bir tür sapmadır.

*Hakikat ve Yöntem* boyunca Gadamer, anlamanın bilimsel tarzının hususiyetinin doğasının göstergelerini verir. O, eserin başında amacının, doğa bilimlerinin yöntemlerinin meşruiyetini reddetmek veya doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki tartışmayı yeniden ele almak olmadığını öne sürer. Yine de, bilimsel yöntemin doğası hakkındaki düşünceleri bu araştırma tarzını kuşku uyandırır ve hatta doğa bilimleri içindeki bilginin meşruiyetini şüpheli hale getirir (1975: xvii). Gadamer'in gördüğü şekliyle, bu iki tür bilim arasındaki temel farklılık, araştırma nesneleriyle ilgilidir. İnsan bilimlerinde araştırmanın nesnesi, kendi başına varolamaz, tersine, araştır-

manın motivasyonu tarafından oluşturulur (1975:253). Doğa bilimleri modelinin insan bilimlerine uygulanamaz olmasının nedeni budur. Ancak, anlama fenomenini analizi sırasında Gadamer, evrensel anlama sürecinin, doğa bilimlerinde kullanılan anlama tarzında kaybolan çeşitli boyutlarının bulunduğunu keşfeder. Bunların ilki, etkili-tarihsel bilinçtir. O ilkin, etkili-tarihsel bilincin bütün anlama edimlerindeki zorunlu unsur olduğunu söyledikten sonra, “bilimsel yöneme naif inanç onun mevcudiyetini görmezlikten geldiği zaman, bunun bilginin fiilî bir deformasyonunu olabileceğini” (1975: 268) iddia eder. Bununla birlikte, Gadamer etkili-tarihsel bilinç analizini tecrübenin yapısına teşmil ettiğinde, bilimsel bilgiyle ilgili suçlaması/şikayeti çok daha güçlü hale gelir. Etkili-tarihsel bilincin tecrübenin yapısına sahip olduğunu iddiasındaki Gadamer, doğa bilimlerinin tecrübeyi kavrayışının ciddi şekilde sakat olduğunu öne sürer. Tecrübenin\* tekrarlanabilirliğindeki ısrarıyla doğa bilimlerinin yöntemi, tecrübeden bütün tarihsel unsurları çıkarır ve onu gereksiz ölçüde basitleştirerek “onun reel bir süreç olma” (1975: 316) karakterini gözden geçirir. Hakiki tecrübe, insanın kendi tarihselliğinin tecrübesi, sürekli olarak genellemelerin yanlış olduklarını gösteren bir süreçtir (1975: 316-21).

Doğa bilimlerinin yöntemiyle ilgili bu eleştiriler, *Hakikat ve Yöntem*'de çok açık şekilde inceleme odağına alınmazlar; Gadamer bunu güçlü bir biçimde diğer metinlerinde yapar. O, bütün hakikat için bir model ortaya koymaktan çok, doğa bilimlerinin yönteminin ve objektivite anlayışının “özel durumunu” ifşa ettiğini keşfettiğini iddia eder (1979: 129). Çok daha ikna edici bir tarzda o, şunları söyler:

---

\* *Experience* kavramını “tecrübe” ile karşıladım. “Deneyim” de denilebilir. Yukarıda kastedilen aslında “tecrübe” değil “deney,” yani “*experiment*”’dir. Tecrübe fiili yaşanmışlığı dile getirir. Ortodoks doğa bilimleri anlayışı, tecrübeyi, akıl, mantık ve deneye uygun olmayan unsurlarından arındırarak ‘deneye’ dönüştürmüştür ve Gadamer’in eleştirdiği şey de budur. [H. Arslan]



Eğer *Verstehen* beşerî/insanî *In-der-Welt-Sein*'in temel anı ise, o zaman insan bilimleri insanın kendi kendini-anlamasına, doğa bilimlerinden daha yakın demektir. Doğa bilimlerinin objektivitesi artık bilginin kesin ve zorunlu ideali olamaz.

İnsan bilimleri, kesinlik ve objektivite bakımından doğa bilimlerine yaklaşamaları bile, insanın kendi kendini-anlamasına katkıda bulunurlar. Oysa doğa bilimleri, sıra kendilerine geldiğinde, insanın kendi kendini-anlamasına dayandıkları için, insanın kendi kendini-kavrayışına katkıda bulunamazlar (1979: 106).

Bundan çıkan şeyin, doğa bilimlerinde bilginin meşruiyetinin, Aydınlanma'nın öne sürdüğü gibi, insan bilimlerinde bilginin meşruiyetinin doğa bilimleri modeli tarafından kuşkulu hale getirilmesi değil, insan bilimlerinin karakteristik anlama modeli tarafından kuşkulu hale getirilmesi olması biraz ironiktir. Çünkü, Gadamer'in iddia ettiği gibi, eğer doğa bilimleri peşin hüküm ve önyargıdan bağımsızlık nosyonununa kök salmış iseler ve eğer önyargı anlamanın zorunlu unsuru ise, o zaman, doğa bilimlerinde bilgiyi meşrulaştırma sorunu çok problematik hale gelecek demektir (1976a: 10).

Gadamer, doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişki konusundaki Aydınlanma düşüncesini, bu teoriyle tersine çevirir. Aydınlanma'ya göre, doğa bilimleri, tek başına hakikate götürebilecek bir yöntem sağlamıştır. Sosyal bilimler, Aydınlanma açısından, doğaları gereği kuşkuluydu; onlar yalnızca bilimsel yöntemi taklit ederek hakikate ulaşamazdı; bunu gerçekleştirmeye yetenekli olup olmadıkları kuşkuyla karşılanıyordu. Gadamer şimdi, bunun tersinin doğru olduğunu gösterir: insan bilimlerinin karakteristik analama modeli, insanî varlıklar olarak bizim, kendisiyle bilgiye ulaştığımız süreçtir; oysa doğa bilimlerinin karakteristik anlama modeli, bu süreci ciddi biçimde tahrif eder ve dolayısıyla bu anlama modelinin meşruiyetini şüpheli bir duruma düşürür.

Gadamer'in hermeneutik tecrübenin doğasıyla ilgili keşfi böylece onu, yalnızca insan bilimlerinin değil, aynı zamanda insanî inlamanın bizatihi kendi doğasının kapsamlı bir yeniden

değerlendirmesine götürür. Bu yeniden değerlendirmenin önemi, Gadamerci hermeneutik'in kılavuz ilkesi haline gelmiş bulunan şu tezde dile gelir: hermeneutik anlamının evrenselliliği. Gadamer'e göre hermeneutik yalnızca bir teori, daha da kötüsü, diğer yentemlerle mukayese idilebilecek bir yentem değildir. O daha çok, evrensel anlama sürecinin incelenmesidir ve o bu anlamının doğal bir insanî yetenek olduğunu iddia eder (1981c: 114). Gadamer'in hermeneutik'in evrenselliğinin bütün imalarıyla ilgili tasviri, dil tartışması konteksti içinde *Hakikat ve Yöntem*'in son kısmında yeralır. Ancak, hermeneutik'in ve hermeneutik'in tarihinin incelenmesinden dil tartışmasına geçiş tarzı, bu geçiş eserinin merkezî hamlesini ve dilin onun düşüncesinde neden böylesine merkezî olduğuna ilişkin bir kavrayışı ortaya koyduğu için dikkatle gözden geçirilmelidir.

İkinci Kısım'da hermeneutik tecrübenin doğasıyla ilgili tartışmasının sonuna doğru Gadamer, tecrübeyi "açıklık" diye adlandırdığı şeyin karakterize ettiğini ve ayrıca, en yüksek hermeneutik tecrübe tipinin etkili-tarihsel bilinç tarafından sahip olunan geleneğe açıklık olduğunu öne sürer (1975: 324). O bundan, şimdi, açıklığın mantıksal yapısının analizine dönmesi gerektiği sonucunu çıkarır (1975: 325). Bu mantıksal yapı, der Gadamer, soru-cevap diyalektiğinde aranmalıdır. Hermeneutik fenomen, kendi içinde, soru-cevap yapısının özgün anlamını taşır ve o nedenle bundan, görevleri hermeneutik fenomeni incelemek olan insan bilimlerinin mantığının, sorunun mantığıyla uyum içinde olduğu sonucu çıkar. Yorumcunun, yorumun nesnesi olacak bir metne bir soru yöneltmesi gerekir. Bu, soru daima, metin içinde beklenen bir cevapla ilişkili olduğu için, suni bir prosedür değildir. Soru ile cevap diyalektiğinin incelenmesi ayrıca, konuşma/diyalog gibi anlamının da her zaman ve durumda bir karşılıklı ilişki olduğunu ortaya çıkarır (1975: 333-40).

Bu argümanlar serisi, araştırmanın ilave bir istikametinin de, konuşmanın içinde gerçekleştiği ortamın, yani dilin analizi ol-

ması gerektiği iddiasında zirvesine ulaşır. Hermeneutik tecrübenin dil analizine bu hızlı geçişin aşamaları, önemlidir. Gadamer'in tartışması, şu yolu izler: birincisi, hermeneutik tecrübenin doğasının tartışılması; ikincisi hermeneutik tecrübenin ve açıklığın özünün incelenmesi; üçüncüsü açıklığın, soru-cevap yapısının analizi; ve dördüncüsü soru-cevap ilişkisinin, yani konuşmanın/diyalogun temeliyle ilgili değerlendirmeler. O böylece, hermeneutik tecrübeyi anlamak için, konuşmayı, başka bir söyleyişle dilin temelini anlamamız gerektiği sonucuna varır. Bu konuların herbiri, karmaşıktır ve fazlasıyla uzun gezintilere konu olabilir. Ancak Gadamer bu konuların hiçbirini derinliğiyle açıklamaz ve her bir durumda, konunun önemi, onu izleyen daha kuşatıcı bir konunun keşfinin gölgesinde kalır, ve bu konuların hepsinde, sonunda, dil konusunun karşı konulamaz öneminin egemenliği altında kalırlar. Gadamer, diğer analizlerin, dil konusu anlaşılma maksadının tamamlanamayacaklarını ya da hatta imkânsız olduklarını ima eder.

Bütün bunlardan doğan şey, açıkça dile getirmek gerekirse, gerçekte dilin incelenmesi dışında hiçbir şeyin sorun teşkil etmediği ve dilin ayrıcalıklı ve birincil önemi tezinin, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki tartışmasının doğru yorumunun anahtarı olduğudur. Gadamer kitabında bir dizi konuyu tartışıyor ise de, dil tartışması nihaî noktada bu konuların hepsini içine alır. Bu yorumdan iki sonuç çıkar: ilki, diğer konulardan herhangi birine vurguda bulunmak, Gadamer'in dilin merkezîliği tezini büyük ölçüde yanlış anlamak ve dolayısıyla düşüncesini çarpıtmaktır; ikincisi, Gadamer'in insan bilimlerine verdiği önemi değerlendirmek için, bu değerlendirmede merkezî rolü dile vermek elzemdir; çünkü bu yaklaşımın önemini ortaya çıkaracak olan şey, dilin incelenmesidir.

### **Ontolojik bağlantı: dil, hakikat ve gerçeklik**

Gadamer'in dil tartışması, hermeneutik tecrübenin analiziyle sonuçlanan konuşma/diyalog hakkındaki fikirleriyle başlar. Onun ilk görevi, anlamamanın dilselliği ve konuşma/diyalog mo-

delinin, daha önce sözü edilen ufukların kaynaşması ve etkili-tarihsel bilinçle bağlantısını kurmaktır. O, bir konuşmada dile gelen anlamın, ufukların kaynaşmasının bir örneği ve anlamın dilselliğinin, etkili-tarihsel bilincin “maddileşmesi/cisimleşmesi” olduğunu öne sürer (1975: 350-51). Gadamer diyalog/-konuşma modelini hermeneutik'in, metin yorumunun belirli problemlerine uygulamak amacıyla ilerler. Yazılı metinler, der o, yazı kendi kendine yabancılaşmayı gerektirdiği/içerdiği için gerçek hermeneutik görevi sunarlar. Yazı, tekrar konuşmaya ve anlama dönüştürülmesi gereken yabancılaşmış konuşmadır (1975: 354).<sup>5</sup>

Bu yüzden, müteakip tartışmada Gadamer'in ilgilerini işgal eden şey yazılı metinlerin analizidir. Bir metni anlamak, der Gadamer, her durumda bir yorumdur ve bütün yorum dil ortamında gerçekleşir. Lingüistik yorum ayrıca, yorumlanması gereken şey doğası itibariyle dilsel olmadığında bile bir yorum formudur. Bütün yorum formları apaçık tarzda lingüistik olmasa bile, peşinen dili gerektirirler (1975: 360). Bu geleneğin bizatihi kendisi lingüistik bir şey olduğu için, başka bir söyleyişle gelenek dil ortamında varolduğu için böyledir (1975: 531).

Bu tartışma, argümanının her adımıyla birlikte Gadamer dil alanının menzilini genişlettiği için önemlidir. Fakat son adımı, en kesin/belirleyici adımdır: dille ontoloji arasındaki bağlantıya. Heidegger'in bir ifadesiyle aynı anlama gelen bir yorumla, dilin, içinde dile dönüştüğü dünyadan ayrı hiçbir bağımsızlığının bulunmadığını öne sürer.<sup>6</sup> Dahası var:

Dünya, ancak dile girdiği sürece “dünya” değildir yalnızca, fakat keza dil de kendi gerçek varlığına yalnızca, dünya onun içinde yeniden-sunulduğu için sahiptir. Bu yüzden, dilin orjinal insaniliği aynı za-

<sup>5</sup> Derrida, konuşmanın yazı üzerindeki bu önceliğine maydan okur. Derrida'nın konuyla ilgili tezi 5. Bölüm'de tartışılacak.

<sup>6</sup> Heidegger sade bir biçimde, “Dil Varlığın Evi'dir” der.

manda, insanın bu-dünya-daki-varlığının temel lingüistik niteliği demektir. (1975: 401).

Bir başka kontekst içinde Gadamer bunu, dilin kendisiyle birlikte, yalnızca “kültürü” değil herşeyi taşıdığını, ancak “herşeyin (dünyadaki ve dünya dışındaki herşeyin), içinde hareket ettiğimiz anlama ve anlaşılabilirlik alanında bulunduğunu” (1976a: 25) söyleyerek genişletir. Bu yüzden, dil diğer birçok araç gibi, insanların kullandıkları bir alet değildir. Bir sözü ağzımıza aldığımızda, “bir düşünce istikametinde sabitleşir” (1976a: 25). Sözlerin/kelimelerin bizatihi kendileri bize, onları kullanabileceğimiz biricik tarzı buyururlar; onları bir aleti kullanabileceğimiz gibi, irademizin istediği şekilde kullanamayız (1976b: 96). Dünya ve hatta kendimiz hakkında dil vasıtasıyla bilgi sahibi oluruz; çünkü dil varlığın ve bilginin evrensel modu’dur (1975: 445; 1976a: 62). Bundan, dile sahip bulunmayan hayvanların bir dünyaya ‘sahip’ olamayacakları sonucu çıkar (1975: 441).

Eğer dil bize bir dünya veriyorsa, o zaman bunun tersi de doğru demektir: dili bize veren de dünyamızdır. İnsan cemaatleri daima lingüistik/dilsel cemaatlerdir. İcad edilmiş suni iletişim sistemleri, yaşayan bir cemaatte hiçbir yerleri bulunmadığı için asla diller değildirler (1975: 404-5). Gadamer’in dil anlayışındaki bu komüniteryen vurgu, dilin merkezî önemiyle ilgili tartışmasının bir boyutunu ortaya koyar: Dilin Ben-siz olduğu tezini. Dil daima, ortak bir anlamın paylaşılmasıdır (1975: 260). Başka hiç kimsenin konuşmadığı bir dili her kim konuşuyor olursa olsun, aslında konuşmuyordur (1976a: 65). Bu tez, Gadamer’in daha önce ondokuzuncu yüzyılın tarihselciliğiyle bağlantısını kurduğu bir düşünceyi, başka bir söyleyişle, bir metni anlamak için yazarın sübjektivitesine/öznelliğine geri dönmemiz gerekmediği tezini ispatlar (1975: 260). Gadamer şimdi bu düşünceyi, bizim onu konuşmamızdan çok, dilin bizde konuştuğunu söylemenin daha doğru olduğunu öne sürerek takviye eder. Bundan, metnin yazıldığı zamanı daha kesin bir şekilde belirleyen şeyin, yaza-

rının sübjektif niyetinden çok, metnin lingüistik kullanım tarzı olduğu sonucu çıkar (1975: 421). Anlama, yorumcunun içinde yazarın sübjektif niyetini kavradığı bir gizemli ruhlar komünyonu değildir. Anlama daha çok, yazarın ufkuyla yorumcunun ufkunun birbiriyle kaynaşmasıdır.<sup>7</sup>

Gadamer'in çalışmalarındaki birçok şey, bu ontolojik bağlantıyı oluşturur. Birçok çağdaş felsefenin epistemolojik zihin meşguliyetinin tersine Gadamer, epistemolojiden çok ontolojide odaklaşırken, başka bir söyleyişle anlamanın bir bilgi modu değil, bir varlık modu olduğunu iddia ederken, Heidegger'i izler. Bazı çağdaş düşünürlere göre, bu hamle, Heidegger'inkiyle birlikte Gadamer'in çalışmasını da tutarsızlaştırır (Giddens, 1976: 62). Başkaları içinse bu, yapılması gereken biricik doğru hamledir; çünkü, epistemoloji, zorunlu olarak ontolojiyi varsayar (Jung, 1979: 59). Gadamer'in kendisi, Aydınlanma düşüncesinin epistemolojik zihin meşguliyetinin onu, anlama sürecini kökten yanlış anlamaya sürüklediğini göstererek bu hamleyi doğrular. Yukarda dile getirildiği üzere, Gadamer'in ontolojiye yaklaşımı, sıkı bir biçimde dile, bunun türevi olarak da tarihe kök salmıştır. O Heidegger'i izleyerek, dilin ontolojinin anahtarı, yani "Varlık'ın Evi" olduğunu öne sürer. Fakat o, Heidegger'in ontolojiye gençlik dönemi yaklaşımını karakterize eden tranzendantalizmden ve dolayısıyla mutlakçılık (absolutism)'tan kaçındığı için, ontoloji araştırmasıyla ilgili zorluklardan kaçınmayı da başarır. Tıpkı epistemolojik analizler gibi, ontolojik araştırmalar da objektivizme düşebilirler (Oliver, 1983: 543). Ontolojiye dil ve tarih aracılığıyla yaklaşarak Gadamer ontolojiye, Arşimedci objektivite noktasını varsayan bir yaklaşımdan kurtulur. Fakat o aynı zamanda, bunun karşıtı durumdaki dili şeyleştirme hatasından da kaçınır. O, "herşeyin" yalnızca dil ve dil olayı olduğu fikrini şiddetle reddeder (1975: xxii). Kısacası, Gadamer'in yaklaşımı, Heidegger'in ontolojik perspektifinin avantajlarına sahiptir;

<sup>7</sup> Bu teze meydan okumalar bu bölümün sonunda ele alınacak.

çünkü Heidegger'in ontolojik yaklaşımı, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın yaklaşımlarının çoğunu karakterize eden epistemoloji saplantısını aşmakla kalmaz, aynı zamanda, dile ve tarihe vurgusundan dolayı, geleneksel ontolojik araştırmaların hatalarına düşmekten de kaçınır.

Gadamer'in anlamanın dilselliği ve dille ontoloji arasındaki bağlantı tezi ona, insan bilimleriyle ilgili bir anlama için merkezî birçok soruna bakış açısı sağlar. Bu sorunların en önemlilerinden biri objektivite meselesidir. Gadamer'in doğa bilimleri ile sosyal bilimlerdeki ilişkiyle ilgili radikal yeniden değerlendirmesi, hem insan bilimlerinde hem de bizzat hermeneutik yorumda "objektivitenin" eşit ölçüde radikal bir yeniden tanımını zorunlu kılar. Objektivite sorunu karşısındaki sözde "geri çekilişi"nden dolayı Gadamer, rölativist, tarihselci ve sübjektivist olmakla itham edilmiştir. O bunların hiçbiri değildir; çünkü onun, bu suçlamaların üzerine tesis edilebileceği epistemolojik önkabulleri reddettiği, *Hakikat ve Yöntem*'de objektivite üzerine yaptığı yorumlara bakılarak anlaşılabilir. Gadamer doğa bilimlerinin objektiviteye yaklaşımı konusunda keskin biçimde eleştirel olduğu halde, doğa bilimlerinin 'objektif durumunu' üzerinde kafa patlatmaksızın derhal reddetmez, aksine, doğa bilimlerinde objektivitenin, "dilin dünya ile ilişkisinde kuşatılmış bulunan rölativitelerden biri" (1975: 408) olduğunu öne sürer. Temel düşüncesi, bu "özel durumun," Aydınlanma'nın iddia ettiği gibi, kendisiyle hakikatin elde edilebileceği biricik yöntem olmadığıdır. Gadamer'in insan bilimlerinde objektivitenin tanımına yönelik tutumu, yine de kolayca anlaşılamaz. O, "objektivite" kavramını insan bilimleriyle bağlantılı olarak kullanırken genellikle, insan bilimlerinin araştırma nesnesine uygulanamaz bir kavram olmasına dikkat çekmek amacıyla bu kavramı tırnak içine alır. Anlamlı bir pasajda o kavramı, bu keyfîlik suçlamasına karşı koymak amacıyla kullanır:

Buradaki biricik "objektivite," ön-anlamanın incelenen varlığının doğrulanmasıdır. Ön-anlamanın yakışıksız keyfiliğini karakterize eden biri-

cik şey, incelenişleri sırasında hiçbir şey doğurmamalarıdır. (1975: 237)

Gadamer hakikî bir tarihsel hermeneutik'in "merkezî görevi"ni, önyargıların incelenmesi, meşru önyargılarla, gayri-meşru önyargıların birbirinden ayırt edilmesi olarak tanımlar; bu görev 'eleştirel aklın' kullanımıyla yerine getirilebilecek bir görevdir (1975: 216). Gadamer'in bu kontekstte akla yaptığı atıf, kolayca yanlış anlaşılabilir. O, eleştirel rasyonalistlerin yaptığı gibi aklın dili aştığını, başka bir söyleyişle, aklın bütün kültür ürünlerinin kendisiyle değerlendirilebileceği bir tarihdışı standart oluşturduğunu iddia etmez. Yukardaki iktibasın bulunduğu sayfadan bir önceki sayfada yeralan bir pasajda Gadamer şunu söyler: "Akıl bizim için yalnızca somut, tarihsel dönemler içinde varolur, yani, o kendisinin efendisi değildir, tersine daima içinde işlediği verili şartlara bağlıdır" (1975: 245). Ancak bundan, hakikat arayışımızda akli terketmemiz gerektiği sonucu çıkmaz. Dana sonra şunları söyler Gadamer:

Anlama ve yorumlama işi daima anlamlı kalır. Bu, aklın kendisiyle mevcut herhangi bir dilin sınırlamaları üzerine yükseldiği bir süper evrenselliği gösterir. Hermeneutik tecrübe, düşünen aklın dilin hapis-hanesinden kaçışı dolayısıyla düzelticidir ve kendisini lingüistik tarzda oluşturur. (1975: 363)

Bu pasaj yorumlanması zor bir pasajdır. Önceki pasajda aklın kadir-i mutlaklığını reddeden Gadamer'in şimdi, bir bakıma Aydınlanma'nın kadir-i mutlakının [Akıl, çev.] "süper üniversalitesini" göklere çıkardığı görülür. Diğer pasajlarda o, hem kendi tikelliğimizi/hususiliğimizi hem de ötekinin tikelliğini aşacağımız için "doğru anlam ufkuna" ve anlama sürecindeki "en yüksek evrenselliğe" ulaşmaktan sözeder (1975: 269). Burada görünen çelişki yalnızca, Gadamer'in Aydınlanma düşüncesiyle ilgili yeniden değerlendirmesinin gücünün, Aydınlanma'nın dayandığı standart epistemolojik dikatomilere meydan okuma olduğu hatırlanarak açıklanabilir. Bu durumda bu, akli ya da önyargıyı tercih etmemiz gerektiği fikrini reddettiği anlamına gelir. O böyle bir tercih yerine, anlamada önyargının



evrenselliğini iddia etmemize karşılık, aklı ve hatta aklın “süper evrenselliğini” de terketmememiz gerektiğini öne sürer.

En cömert yorumunda bile Gadamer’in ileri sürdüğü şey, insan bilimlerinde “objektivite”nin çok belirsiz bir tanımıdır.<sup>8</sup> Gadamer’in bu sorun karşısında ayrıntıdan/spesifiklikten mahrumiyetine işaret eden eleştirmenlerinden birçoğu, onun konumunun “herşey mümkündür”ü —her yorumun bir diğeri kadar iyi olduğunu— icabettirdiğini öne sürdüler.<sup>9</sup> Bu eleştirilere karşı, Gadamer’in objektivite önündeki konumunun her ne kadar problemlili ise de, yine de savunulabilir bir konum olduğu öne sürülebilir. Yaklaşımında öne çıkan iki zorluk şunlardır: birincileyin, ‘objektivite’ kavramını kullanımı ve ikincileyin, ‘doğru’ ve ‘yanlış’ önyargıların kendilerine dayanılarak ayırtedilebileceği kriterler konusunda açıklıktan yoksunluk. Bununla birlikte, her iki soruya da Gadamer’in bir perspektiften cevaplar verilebilir. Birinci sorunla ilgili en iyi çözüm, kavramın kendisini yararsız sayarak hemen elden çıkarmaktır. “Objektivite/nesnellik” terimi, Gadamer’in reddetmek istediği özne-nesne dikatomisini ifade eder. Eğer türediği epistemolojiyle birlikte bu terimi de açıkça reddederse, konumu çok daha güçlü (ve çok daha tutarlı) hale gelecektir. Ancak Gadamer’in “objektivite” kavramını kullanarak dile getirmek istediği şey, tutarlı ve savunulabilir bir konumu gösterir: insan bilimlerinde hermeneutik araştırmaların keyfi/iradi olmadığını. Aydınlanma’ya göre bir şeyin keyfi olmadığını iddia etmek, “objektif” olduğunu iddia etmektir. Bu durumda, keyfiliği reddetme teşebbüsünde Gadamer’in “objektivite” kavramının kullanımına başvurması anlaşılabilir bir şeydir. Ancak bunu böyle yapmakla o, reddetmek için çaba harcadığı epistemolojinin pen-

<sup>8</sup> Gadamer’in diğer eleştirmenleriyle birlikte J. Wolff da, onun objektivite karşısındaki konumunun belirsiz olduğunu iddia eder (1975: 108).

<sup>9</sup> Gadamer hakkındaki bu eleştirilerin en ünlüsü, Eric Hirsch’in *Validity in Interpretation* [Yorumda Geçerlilik] (1967) adlı kitabında yaptığı eleştiridir. Hirsch’in Gadamer’e saldırısına yapılan bir reddiye, bu bölümün son kısmında sunulacak.

çesine düşer. Yine de, bu önemli bir semantik hata olsa bile, düzeltilemez bir semantik hata değildir.

Eğer Gadamer'in amacı, hermeneutik soruşturmanın keyfî-olmayan doğasını tesbit etmek ise, o takdirde bu, yukarda belirtilen ikinci soruna yolaçacaktır: eğer yorumlamalar keyfî değilse, o zaman, hakikatin hatadan, doğrunun yanlıştan ayırtilmesini sağlayacak kriterler olmalıdır. Yine bu konuda da Gadamer, belirsiz bir konumdadır. Onun bu ayırımları yapmak istediği açıktır, fakat nasıl yapılabileceklerini kesin olarak göstermez. Yine de bu soruya verilebilecek cevaplardan biri, yaklaşımında zımnen mevcuttur. Doğru önyargılar yanlış önyargılardan, beşerî/insanî dil cemaatini oluşturan müşterek anlamlara başvuruyla ayırtildebilirler. Doğru önyargılar daima self-refleksiftir; başka bir söyleyişle bizi kendimize açarlar; onlar hayat tarzımızı ve kendi kendimizi-kavrayışımızı oluşturan önyargılardır. Yanlış önyargılar bu kriterleri karşılamazlar. Gadamer'in dile getirdiği üzere, "onlar incelenişleri sırasında hiçbir şey doğurmazlar." Doğruyu yanlıştan ayırma kriterlerinin, lingüistik cemaatin ortak kavrayışının sağladığı kriterler oldukları önermesi, ayrıca, yalnızca Gadamer'e ait bir önerme de değildir. Birçok yirminci yüzyıl filozofu, bu düşüncüyü kesinlikle ileri sürmüştü. Gerçekten de, bu ortak temelden gelmiyorsa, ilgili kriterlerin geldikleri yeri tasavvur etmek zordur. Bu kriterlerin varlığı, yorumların keyfî olmamalarını icabettirir, ancak, Aydınlanma'nın sözünü ettiği anlamda "objektif" olmalarını icabettirmez. Bir şeyi objektif diye adlandırmak, gözlemcinin gözlemlenen şeylerden ayrı bir Arşimed noktasında durduğunu varsaymaktır. Gadamer'in konumunun gerektirdiği şey, yorumcunun tarihte ve zamanda konumlandığı ve bu konumlanmışlığın onu keyfîlikten koruyan şey olduğudur. Hermeneutik sorgulamalar/araştırmalar ne keyfî ne de "objektif"tir; tersine onlar, önyargının bir insanî lingüistik cemaat içerisinde self-refleksif analiziyle oluşturulurlar.

Bu yüzden, Gadamer'in kendisi insan bilimlerinde "objektivite" karşısında tutarlı bir konum sergilemiyorsa da,

yaklaşımı, keyfilik suçlamasının reddedilebileceği araçlar sunar. Bu sonuç yalnızca, Gadamer'in çalışmasının yukarda belirtilen genel eleştirilerinin ışığında anlamlı değildir; bu sonuç aynı zamanda çok daha özel bir suçlamayı, Gadamer'in, bir metnin anlamının, yazarının niyetiyle sabit olduğunu reddettiği için bir doğru yorum nosyonunu da terketmesi gerektiği iddiasının reddedilmesi amacıyla da kullanılabilir. Gadamer'in bu sorunla ilgili konumu ilkin, bir metnin anlamını belirleyen şeyin, iki anlam ufkunun —yorumcunun ufkuyla metnin ufkunun— kaynaşması olmasını ve yorumda yeralan her iki katılımcı açısından anlam ufkunu belirleyebilmemizi gerektirir. O ikincileyin, doğru yorumu, sübjektif/öznel niyetleri tesbit ederek belirleyememizi icabettirir. Aksine, yorumun doğruluğu, yorumun elde edildiği anlam ufkuyula bu ufkuyu oluşturan önyargıların uyumunda yatar.

Gadamer'in dil ve ontoloji karşısındaki konumu aynı zamanda ona, objektivite sorunuyla yakından ilişkili şu iki konuda bir bakış açısı sağlar: gerçeklik ve hakikat. Bazılarının öne sürdüğü gibi Gadamer dil dışında hiçbir "gerçeklik" olmadığını reddetmez.<sup>10</sup> Onun iddia ettiği şey, birincileyin, dünyanın gerçekliğiyle karşı karşıya gelişimizin daima dil aracılığıyla olduğu ve "dünyanın her lingüistik tecrübesinin dilin tecrübesi değil, dünyanın tecrübesi olduğunu" (1975: 495) iddia eder. Bu konumun hem Gadamer'le Habermas arasındaki tartışma, hem de Gadamer'in yaklaşımı ile Wittgensteinci sosyal bilimin mukayesesini açısından önemli imaları vardır; bu imalar çok daha ayrıntılı bir şekilde bunlarla ilgili kontekstlerde tartışılacak. Ancak bu kontekstte, dille gerçeklik arasında bir gedik görenlerin, yalnızca dili dar biçimde tanımlayanlar olduğu kaydedilmelidir. Gadamer'in analizi, dille gerçeklik arasındaki dikatominin —Aydınlanma epistemolojisinin bir başka ürünü-

<sup>10</sup> Dikkat çekici bir pasajında Gadamer, sosyal normların sözelleşmesinin "arkasında" daima "ekonomik ve egemenlik çıkarlarının" yattığını iddia eder (1975: 495-6).

dür— anlamamanın yolu üzerinde durduğunu ve ortadan kaldırılması gerektiğini gözler önüne serer.

Gadamer'in hakikat sorunu karşısındaki konumu aynı zamanda, bir dikatominin Aydınlanma düşüncesinde merkezî konumu bulunan bir dikatominin, iptalini ve bir bağlantının sorgulanmasını gerektirir. Hakikat ile önyargı arasındaki dikatomiye karşıt şekilde Gadamer, hakikatin, önyargının reddini gerektirmediğini öne sürer. Fakat o, Aydınlanma'nın hakikat/doğru ile yöntem arasında kurduğu bağlantının hatalı olduğu tezinde çok daha etkilidir. Bununla ilgili en açık ifadesi *Hakikat ve Yöntem*'in sonuç kısmında bulunur:

Bu yüzden, önyargılardan bağımsız hiçbir anlamamanın sözkonusu olamayacağı şüphe götürmez bir şeydir, ancak bilgi irademiz büyük ölçüde bu önyargılardan kaçmaya yönelmelidir. Araştırmamızdan, bilimsel yöntemlerin kullanılmasıyla elde edilen kesinliğin, hakikati garantilemeye yetmediği sonucu çıkmıştır. Bu özellikle de insan bilimleri için geçerlidir; fakat bu onların bilimsel niteliklerinin düşmesi demek değildir, tam tersine, onların daima yapageldikleri şey, özel insanî anlam iddiasının doğrulanmasıdır. Bilen kişinin kendi varlığının, insan bilimlerinin gerektirdiği bilmede içeriliyor olması, kesinlikle 'yöntemin' sınırlandırılmasına işaret eder, bilimin sınırlandırılmasına değil. Dahası, yöntem aletinin başaramadığı şey, bir sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti altına alan bir sorgulama ve araştırma disiplini tarafından gerçekleştirilmelidir ve fiilen de gerçekleştirilebilir. (1975: 446-7)

Gadamer'in yöntemle hakikati birbirinden ayırması kaçınılmaz şekilde rölativizm suçlamalarına olduğu kadar belirsizlik ve tutarsızlığa da yol açtı.<sup>11</sup> Hakikatin (metodolojik) kriterlerine sahip olmadıkça, hakikati hakikat-dışından (*untruth*)/yanlıştan ayıramayacağımız öne sürülmüştür. Gadamer bu argümanı iki şekilde karşılar. Birincileyin, o ilgili argümanın dayandığı dikatomiye, hakikatle önyargı arasındaki karşıtlığın yerine, önyargının —tarih ve zamanda konumlan-

<sup>11</sup> Gadamer'in hakikat kavramının ayrıntılı bir eleştirisi için bakınız Hinman (1980).

mışlığın— hakikat önündeki engel değil, hakikatin önşartı olduğu iddiasını yerleştirerek aşar. İkincileyin, hakikatin metodolojik talimatlara bağıllıkla ulaşılacak bir şey olmadığını öne sürer. Tersine, hakikat bizde vuku bulan bir şeydir: “Biz anlamada, bir hakikat olayına sürükleniriz ve inanmamız gereken şeyi bilmek istersek, artık bunun için çok geçtir” (1975: 446). Ayrıca biz, gelenek tarafından ve dil aracılığıyla da sürükleniriz; bu yüzden, insan bilimlerinde hakikat olayını, dili inceleyerek anlayabiliriz. Bir kere daha Gadamer’in ulaştığı sonuç, dilin, anlamaya götüren kapıyı açacak anahtar olduğudur.<sup>12</sup> Hakikati/doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayacak kriterler “yöntem”de değil, lingüistik cemaatin ortak kavrayışında, geleneği eleştirel sorgulayışımızda ve geleneğe açıklığımızda bulunur.

## II. Gadamer ve Wittgensteinci Sosyal Bilim

### Dil ve Sosyal Bilim

Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’de tesbit ettiği tezler, genellikle sosyal teori içinde rayıçteki kriz olarak kabul edilen şeyle doğrudan bağlantılı bulunan bir sosyal bilimler kavrayışı sağlar. Bu argümanı tesis etmenin en iyi yolu, Gadamer’in konumuyla sosyal bilimlere mevcut krizlerini aşmalarında araçlar sağlamaya çalışan diğer iki yaklaşımı, Wittgensteinci sosyal bilimle Habermas’ın eleştirel teorisini karşılaştırmaktır. Bu iki yaklaşım hiçbir şekilde sosyal bilimlerde günümüzde cereyan eden üstünlük mücadelesinin biricik rakipleri değil iseler de, burada tartışılan tezle en fazla ilişkili olan yaklaşımlardır. Da-

<sup>12</sup> Gadamer’in felsefî hermeneutik’iyle ilgili değerlendirmesinde Bernstein aynı zamanda, Gadamer’in hem objektivizmi hem de rölativizmi aştığını öne sürer (1983: 166).

hası, Gadamer'in yaklaşımı gibi bu yaklaşımların her ikisi de "hermeneutik" sosyal bilimin dalları olarak adlandırıldılar (Howard, 1982). Bununla birlikte, Gadamer'in konumu ile bu iki yaklaşım arasındaki bir karşılaştırma, farklı nedenlerle de olsa, hiçbirinin sosyal bilimlere rayıçteki problemlerine uygun bir kendi kendini-kavrayış sağlamadıklarını gözler önüne serer.

Gadamer'in yaklaşımı ile Wittgensteinci sosyal bilimin yaklaşımı arasındaki mukayese, en azından bir düzeyde, yapılması kolay bir mukayesedir. İnsanî sosyal hayatta ve dolayısıyla insan bilimlerinde dilin rolü konusunda Gadamer ile Wittgenstein arasındaki benzerlikler çarpıcıdır. Ancak bu yaklaşımlar arasında çok sayıda karşıtlık da bulunur. Gadamer, dil ve sosyal bilimlerle ilgili problemlerden bazılarına, Wittgenstein'in takipçilerinden daha incelikli, ancak önemli ölçüde farklı bir tarzda yaklaşır. Bu farklılıkların bir sonucu olarak Gadamer'in yaklaşımı, Wittgenstein'in yaklaşımının anahtar problemlerinin bazılarında, Wittgenstein'in yaklaşımının geçerli bir sosyal teori olarak kabul ediliş tarzında ikamet eden anahtar problemlerin bazılarında kurtulur.

Hem Gadamer hem de Wittgenstein, yirminci yüzyıl felsefesinde "lingüistik dönüşüm" olarak tesbit edilen şeyde buluşurlar ve aralarındaki benzerliği belirleyen şey, dile bu ortak ilgileridir. Fakat benzerlikler, sırf konu üzerinde uzlaşmaktan çok daha derinlere uzanır. Hem Gadamer hem de Wittgenstein dili, insanî hayatla çok yakından ilişkili ve hatta insanî sosyal hayatın oluşturucusu bir şey olarak görürler. Bu, iki yaklaşım arasındaki birçok önemli paralelliği dikte eder. İlkin, dil Wittgenstein için bir yaşama tarzını, bir "hayat formu"nu gerektirir ve bu konum, Gadamer'in yukarda ayrıntılı olarak ele alınan dile yaklaşımının komüniteryen vurgusuna benzer bir konumdur. İkincileyin, Gadamer'in dilin kullanıldıktan sonra bir kenara atılabilen alet gibi bir şey olmadığı görüşü, Wittgenstein'in benzer kelimelerle yansıttığı bir görüştür. Üçüncüleyin, Wittgenstein'in ünlü dil tasviri, Gadamer'in yaklaşımında mu-

adilini bulur. Wittgenstein gibi Gadamer de dili, bir “oyun” olarak tasvir eder; çünkü, ona göre dil, bir oyun gibi, içine girdiğimiz bir şey ve paylaştığımız bir aktivitedir (1975: 446; 1976: 62-3, 210-11).

Fakat Gadamer ve Wittgenstein tarafından ortaya konulan dil yorumları arasındaki bu benzerlikler anlamlı ise de, iki yorum arasındaki farklılıklar da keza gayet açıktır. İlk farklılık sosyal bilimlere özel önem vermekten doğan farklılıktır: dil oyunları arasında arabuluculuk ihtimaline yaklaşımdan doğan farklılık. Gadamer’in dil teorisi bir yorum teorisine kök saldığı için, yaklaşımının merkezî boyutu, arabuluculuğun doğası ve fonksiyonunun analizidir. Yorumcu, gayet tabii, diller arasındaki tercümede, kaçınılmaz biçimde içerilir. Gadamer yorumcunun görevini ve dolayısıyla hermeneutik’in kendisinin görevini, zihinler arasındaki kişisel ya da tarihsel mesafenin köprü kurularak giderilmesi olarak tanımlar (1976b: 95). Tersine Wittgenstein, bu konu üzerine çok az şey söyler ve bu eleştirmenlerinin farkına varmadıkları bir sessizliktir (Apel, 1981: 249).

Bununla birlikte, Gadamer’in dil teorisinin bir diğer boyutu, onun yaklaşımıyla Wittgenstein’in yaklaşımı arasındaki en önemli karşıtlığı temsil eden boyutudur. Gadamer’in Heidegger’i izleyerek, dili ontolojik terimlerle tanımladığı gösterilmişti. Onun “anlaşılabilen varlık dildir” tezi, Heidegger’in merkezî dilin “Varlığın Evi” olduğu tezine tekabül eder. Gadamer, Heidegger’in yaklaşımındaki zımni tranzendentalizmden kaçınsa da, ontolojiye vurgusu, buna rağmen düşüncesinin merkezî boyutlarından biridir. Ancak, bu dil görüşü, Wittgenstein’in teorisinin öncelikli hamlesiyle çatışır. Hem Gadamer hem de Wittgenstein dili insanî hayatın merkezî olgusu, insanî hayat diye bildiğimiz hayatın oluşturucusu olarak görüyorlarsa da, ve her ikisi de dili bir oyun, içine girdiğimiz ve bizi kuşatan bir ortak aktivite olarak karakterize ediyorlar ise de, Gadamer’in ontolojik dil tanımı, bütün bunlara rağmen, Wittgenstein’in temelde epistemolojik yaklaşımıyla kesinlikle

çelişir. Wittgenstein'in dile ilgisini, hakkında konuşamayacağımız bir alan olduğu için, dilin dışında kalan şey hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz tezi dikte eder. İki konum arasındaki bu çelişkiyi en iyi, Gadamer'le Wittgenstein'in "dil oyunu" kavramını farklı tanımlama tarzları açıklar. Wittgenstein dile, dilin insanî faaliyetin oluşturucusu olduğunu, insanların "işleri kelimelerle yürüttüklerini" vurgulamak için bir oyun olarak atıfta bulunur. Ancak Gadamer'in konumu en iyi "kelimeler işleri bizimle birlikte yürütür" (*words do things with us*) ifadesiyle karakterize edilebilir. Oyun analojisini, *bizim* oyun oynadığımıza değil, aksine oyunların *bizi* oynadığına işaret etmek amacıyla kullanır. O, aynı şeyin dil için de geçerli olduğunu öne sürer:

Harfi harfine dile getirmek gerekirse, bu, konuştuğumuzda kelimelerden yararlanmamız sorunu değildir. Biz her ne kadar kelimeleri "kullanıyorsak" da, bu kullanım, belirli bir aleti canımızın isteği zaman kullandığımız anlamda bir kullanma değildir. Kelimelerin bizzatihi kendileri, onları kullanıma sokacağımız biricik yolu (yolları) buyururlar. İnsan buna doğru "kullanım" diye atıfta bulunur —kullanıma bağlı bulunmayan, aksine bizim ona bağlı bulunduğumuz bir şey; çünkü, bizim onu ihlal etmemize imkân verilmez. (1976a: 93).

Gadamer'in eleştirdiği diğer ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozoflarının birçoğu gibi Wittgenstein da hala, Aydınlanma düşüncesine egemen olan epistemolojik ilgilerin tuzağındadır. Aydınlanma dikatomilerinden birçoğunu aşıya da, epistemolojiden Gadamer'in etkilendiği ontolojiye hayati geçişi gerçekleştirmeyi başaramaz. Wittgenstein ve Gadamer bu bakımdan farklı oldukları için, sosyal bilimlerin metodolojisine yaklaşımları da, çağdaş sosyal teori için anlamlı tarzlarda farklılıklar sergiler.



## **Gadamerci Hermeneutik ve Wittgensteinci Sosyal Bilim: Bir Mukayese<sup>13</sup>**

Gadamer ve Wittgenstein tarafından sosyal bilimlere dikte edilen yaklaşımlar arasındaki en çarpıcı benzerlik, her iki yaklaşımın eleştirilerinde sık sık dile getirilmiş bulunan bir benzerliktir: sosyal teorisyene, sosyal aktörlerin lingüistik olarak oluşturdukları dünya dışında, dünyanın değerlendirilmesini sağlayacak bir Arşimed noktası sağlamakta “başarısızlık.” Hem Gadamer’in hem de Wittgenstein’in, özellikle lingüistik anlamlar üzerinde yoğunlaşarak, sosyal bilimin zorunlu unsuru olan refleksif unsuru reddettikleri öne sürülmüştür. Albrecht Wellmer, bu iki yaklaşımla ilgili yorumunda bu eleştiriye kısaca şöyle özetlemiştir:

Hermeneutik ve lingüistik filozoflar, bize, tarihsel gelişmeleri ve sosyal değişimleri, bir toplumun ve onun bireylerinin kendi kendilerini yorumlarını sistematik olarak aşarak yeniden inşa etme imkânı verecek bir (epistemolojik) teori geliştirme imkânı sunmayı reddettiler. Sözün gelişi onlar, karşılıklı sosyal ilişkileri ve eylemlerinin anlamı konusunda kendilerini sistematik olarak aldatan birey failerin “arkasında” gerçekleşen tarihsel süreçleri yeniden inşa etme imkânı sunmayı reddettiler. (1976: 253)

Bu eleştiriye cevabında Gadamer de tıpkı Wittgensteinciler gibi, bu konudaki “başarısızlığını” rahatlıkla kabul eder. Ayrıca, onun reddiyesi, Wittgensteincilerin benzer saldırılara cevaplarıyla çok fazla ortak özelliğe sahiptir. Wittgenstein gibi Gadamer de, dilin sınırlarının dünyamızın da sınırları olduğunu öne sürer. Habermas’la tartışmasında Gadamer, sosyal aktörlerin “lingüistik tarzda ifade edilen bilinçlerinin” iş ve

<sup>13</sup> Bu tartışmada kullanılan sosyal bilimler için “gündelik dil metodolojisi” anlayışı öncelikle şu eserlerden alınmıştır: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953); Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (1958); A. R. Louch, *Explanation and Human Action* (1966); Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (1972) ve Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (1976).

egemenlik gerçekliklerinin analizine eklenmesi gerektiği tezinin anlamsız olduğunu iddia eder. Gadamer'in Habermas'a karşı öncelikli argümanı, yukarda dile getirildiği üzere bu aktörleri aşan "gerçeklik" iddiasının doğrulanmasını istemektir (1975: 495; 1971b: 68-70; 1971a: 242).

Lingüistik olarak inşa edilmiş bir dünyada yaşadığımız fikirinde Gadamer'le Wittgenstein arasındaki bu temel uzlaşmanın, her bir yaklaşımın gerektirdiği metodolojik konum açısından bir çok önemli sonucu vardır. Hem Gadamer hem de Wittgensteinciler sosyal dünyanın dilselliğinde ısrar ettikleri için, bundan, her ikisinin de insan bilimlerinde analizi münhasıran lingüistik analiz olarak tanımladıkları sonucu çıkar. Winch'in de belirttiği gibi, dilin ve sosyal ilişkilerin aynı madeni paranın iki yüzü olduklarındaki ısrar, sosyal bilimsel cemaat içinde güçlü itirazlara yolaçtı. Hem Gadamer hem de Wittgensteinciler sosyal bilimlerde doğa bilimcisinin "objektif bilgi" tanımını aramayı ve doğa bilimlerinde sunulan modelin sosyal bilimlerde araştırmaya elverişli olduğunu açıkça reddederler. Ayrıca, Gadamer'in kendi konumunu desteklemek üzere öne sürdüğü argümanlar hatırı sayılır ölçüde Wittgensteincilerin argümanlarına benzemektedir. Gadamer'in Aydınlanma'nın tranzenden-tal akıl tanımına saldırısının, Wittgenstein'in mantığın "Tanrı'nın armağanı olmadığı" görüşüyle ortak birçok özelliği vardır. Ve Gadamer, Winch'le birlikte, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ayırımın, bu bilimlerin nesnelerinin kökten farklı tarzlarda inşa edilmeleri olgusuna dayandığını öne sürer (Gadamer, 1975: 245-8; Winch, 1958: 133).

Gadamer'in konumuyla Wittgensteinci sosyal bilimcilerin benimsedikleri konum arasındaki ikinci büyük benzerlik, subjektif intensiyonalite(*intentionality*)'nin tartışılmasını ortak redleridir. Her iki konum için de bu red, "anlamanın" zihinsel olaylara atıfta bulunmayı gerektirmediği varsayımında temellenir. Gadamer bu konudaki görüşünü *Hakikat ve Yöntem*'de açıklar. Onun bir metnin anlamının yazarının subjektif niyetine bağlı bulunmadığı görüşü, ayrıca, hermeneutik teorinin ayırt

edici özelliği haline gelir (Palmer, 1969: 185). Bu görüş aynı şekilde Wittgensteinci konumun da ayırteci özelliğidir. Hem Winch'in hem de Louch'un çalışmalarının ana tezlerinden biri, sübjektif zihinsel olayların anlaşılır biçimde tartışılmayacaklarında ve bu yüzden sosyal bilimler için mümkün bir araştırma konusu olamayacaklarındaki ısrarlarıdır. Sosyal analize yaklaşımlarının temel tezi, Weber'in "sübjektif anlam" diye adlandırdığı şeyin, sosyal aktörlerin gündelik dil kavramlarında dile gelen açık ulaşılabilir veri olduğudur. Bu konum ilkin, Dilthey ve Weber'in *verstehen* geleneğine karşı dillendirilmişti (Winch, 1958: 111-20). Günümüzde Schutz'un sosyal fenomenolojisine ya da etnometodolojiye karşı ileri sürülmesi çok daha muhtemeldir (Roche, 1973).<sup>14</sup> Dahası, bu konum, Wittgensteinci yaklaşımın en ayırıcı ve en ihtilaflı boyutlarından biridir.

Çağdaş sosyal teorinin konteksti içinde sübjektif intensiyonalitenin ele alınmasını reddetmek, Gadamer ile Wittgensteinciler arasındaki en önemli ortak özelliği temsil eder. Bu ortak özelliğin önemi en iyi, yazarın niyetinin rolü konusunda Gadamer ile Eric Hirsch arasında süregelen tartışmaya atıfta bulunularak ortaya konulabilir. Hirsch Gadamer'in konumuna, Gadamer'in metin yorumunun temeli olarak yazarın niyetini reddederek, metinlerin objektif yorumlanma imkânını ortadan kaldırması sebebiyle karşı çıkar. O, Gadamer'in teorisinin —Hirsch bu teoriyi "semantik özerklik" diye adlandırır— bir yorumun diğerinden "daha iyi" bir yorum olduğuna karar vermeyi imkânsızlaştırdığını öne sürer. Gadamer'in görüşünde, bunun yerine eleştiriler büyük önem kazanırlar. Hirsch'in Gadamer'e karşı çıkışı, anlam ile önem arasındaki ayırımı odaklaştır. O, bir metnin anlamını, yazarının söylemek

<sup>14</sup> Wittgensteinci gelenekte yeralanlar sık sık intensiyonalite tartışmalarına giriyorlarsa da, onların bu kavramı Husserlcilerden temelde çok farklı şekilde tanımladıkları belirtilmelidir. Wittgensteinciler için niyetler (*intentions*), sübjektif zihinsel olaylara başvuruyu gerektirmeyen açıkça ulaşılabilir verilerdir.

istediği şey, metnin önemini de bu anlamla bir kişi, anlayış ya da konum arasındaki ilişki olarak tanımlar. Bu yüzden, Hirsch bir metnin anlamının, yazarınca belirlendiği için sabit ve “objektif” olduğunu iddia ediyorsa da, metnin öneminin belirli yorum şartları ve sorunlarına bağlı olarak değişebileceğini söyler (Hirsch, 1967: 4-10).

Gadamer'in hermeneutik'inin yukardaki tartışmasından, onun Hirsch tarafından anlaşıldığı şekliyle “semantik özerklik” taraftarı olmadığı açıkça anlaşılıyor olmalıdır. Gadamer, sübjektif niyetlerin metnin anlamını sabitleştirdiği tezini reddetse de, büyük semantik özerklik versiyonlarından hiçbirini desteklemez: “zamandışı hakikatlere” başvuruyu ya da yalnızca yorumcuların metnin anlamını belirlediği tezine karşı çıkar. Semantik özerklik konumu, yorumcunun anlamı belirlediğini öne sürerek yorumun diyalektik karakterini reddeder; Hirsch aynı zamanda, yazarın anlamı sabitleştirdiğini öne sürmekle bu diyalektiği de reddetmektedir. Gadamer, yorumun *her iki* ufkun —yazarın ufkuyla metnin ufkunun— kaynaşması olduğunu öne sürerek bu konumların ikisini de reddeder. O böylece, her iki konumdan kaynaklanan sınırlamaları aşar.

Hirsch'in konumu, Gadamer'in anlama teorisi perspektifinden bakıldığında pek de yeni bir konum değildir. Tarihselciler gibi Hirsch de, metnin “anlamı” diye adlandırdığı şeyin belirlenmesinin diyalektik bir süreç olduğunu görmeyi başaramaz. Aksine o yorumcunun, kendi kültürünün tarihsel etkilerinden bağımsız bir objektivite konumundan yola çıkarak yazarın niyetini keşfedebileceğini varsayar. Ancak, bu kontekstte Hirsch'in eleştirisinin önemi, yeniliğinde değil, Gadamer ile Wittgensteinciler arasındaki ortak noktalara dikkat çekmesinde yatar. David Hoy'un da işaret ettiği gibi, Hirsch'in intensiyonalite fikri felsefi bakımdan açık değilse de, buna rağmen, öne sürüyor *göründüğü* şeyin, yazara ait anlamın belirlenmesinin sübjektiviteye ve bilince başvuruyu gerektirmesi olduğu öne sürü-

lebilir (Hoy, 1978: 29).<sup>15</sup> Husserl'in "iç" ve "dış" ufuklar arasındaki ayırımına başvurarak Hirsch, "metin yorumunda objektivitenin/nesnelliğin, konuşucunun sübjektivitesine/ öznelliğine açıkça atıfta bulunmayı gerektirdiğini" (1967: 224-37) öne sürer.

Hem Gadamer'in hem de Wittgensteincilerin konuşucunun sübjektivitesine atıfta bulunmaktan kaçınmaları onları, sosyal bilimlerin metodolojisi için hatırı sayılır ölçüde önemli iki ortak konumu varsaymaya sürükler. İlkin, bu, her iki yaklaşımın da, sosyal aktörün sübjektif niyetlerinin, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinininkilere paralel "objektif olguları" olduklarını varsayma hatasından kaçınmalarını gerektirir. Bu yüzden onlar aynı zamanda, sosyal bilimi sahiden "bilimsel" hale getirecek "objektif olgular" arayışıyla doğa bilimlerin yöntemlerini taklit etme hatasından da kaçınırlar. Tersine Hirsch, bu hatayı çok açık biçimde yapar. Yazarın sübjektif niyetinin sosyal bilimleri objektif verilerle donatacağını öne sürerek, şu sonuca varır:

Türün kimliği, ön-anlama ve hipotez, bilimlerde düşünüş ile hümaniter disiplinlerde düşünüş arasındaki fazla-reklamı yapılan ayırımın/bölünmenin varolmadığını ortaya koyar. Hipotetik-dedüktif süreç, bilgiyi ilham eden bütün düşünüşte olduğu gibi onlarda da temel bir şeydir. (1967: 246).

Sübjektif intensiyonalitenin dikte ettiği ikinci ortak konum, birincisi kadar anlamlıdır. Anlamanın temelde öznelarası doğasını vurgulayarak, hem Gadamer hem de Wittgensteinciler

---

<sup>15</sup> Hirsch'in bu noktadaki belirsizliğini ima eden şey, bir noktada, yazarın niyetinin bir "zihinsel süreç" olarak anlaşılamayacağını açıkça dile getirmesidir (1967: 32). Fakat o yazarın sübjektif niyetine serbestçe atıfta bulunur ve metnin lafzi anlamının, yazarın lingüistik sembollerle dile getirdiği "arzu edilen tip" olduğunda ve başka sembollerle anlaşılabileceğinde ısrar eder (1967: 49). Ben bundan, Hirsch'in, yazarın niyetine, dile tercüme edilebilen sübjektif bir zihinsel olay olarak bakmakla, dille düşünceye birbirinden ayırteilemez şeyler olarak bakmak arasındaki farklılığı görmeyi başaramadığı sonucunun çıkarılabileceğini düşünüyorum.

insan bilimlerini, doğru bir biçimde, bireysel sübjektivitenin yarı karanlık özel dünyasına değil, genel insanî pratikler dünyasına yerleştirir. Gunnell, Wittgenstein'la birlikte Gadamer'in de insan bilimlerinde, söylemi konuşucuların düşüncelerini ve fikirlerini temsil eden bir şey olarak görmekten uzak bir akımın parçası olduğunu söylemektedir. Tersine bu düşünürler, dille düşünce arasındaki ayırımı savunulması imkânsız bir şey olarak görürler (Gunnell, 1979: 116-117). Dahası, Gadamer ile Wittgensteincılar arasındaki metodolojik yakınlık, dilin tanımını konusundaki temel uzlaşma noktalarına kadar geri götürülebilir: her ikisi de dili, iç söylemin tercümesi olarak değil, kamusal söylem olarak tanımlar. Sosyal bilimlere teorilerinin doğurduğu yaklaşımların sergilediği anlamlı benzerlikleri, başka herhangi bir faktörden çok, Gadamer ile Wittgenstein'ın dilin kamusal doğası konusunda uzlaşmaları açıklar.<sup>16</sup>

Bu yüzden, iki yaklaşım arasındaki en ciddi karşıtlıkları açıklayan şeyin de dil sorunu konusundaki farklılıkları olduğunu keşfetmek biraz paradoksaldır. Yukarda Gadamer'in dil incelemesine ontolojik yaklaşımının Wittgensteincıların epistemolojik yaklaşımından farklı olduğu dile getirilmişti. Bu farklılık, herbir konumun gerektirdiği sosyal bilimsel metodoloji açısından önemlidir. İlk farklılık noktası, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de sunduğu ana argüman için temel öneme haiz bir sorunla ilgilidir: doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki ilişki sorunuyla. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de öncelikli hedeflerinden biri, sosyal bilimlerin "aşağılık kompleksi" diye adlandırılan şeyi ortadan kaldırmaktır. Gadamer bu hedefe, insan bilimlerinin konusunun, yani insanî anlamamanın bütün bir bilmenin önşartı olması dolayısıyla, insan bilimlerinin mantıksal açıdan doğa bilimlerine öncelikli olduğunu öne sürerek ulaşır.

Görünüşe bakılırsa, bu görüşün, Wittgensteincıların benimsedikleri görüşten dikkate değer ölçüde farklı olmadığı söyle-

<sup>16</sup> Bu konuda bakınız Hacking (1975).

nebilir. Gadamer gibi Wittgensteinciler da, sosyal bilimlerin doğa bilimleri modelini taklit etmesi gerektiği görüşünü açıkça reddederler ve Dilthey gibi, doğa bilimlerinde kullanılan “objektif bilgi” modelini zımnen kabul ederler. Hem Winch hem de Louch analizlerinde bu modelin sosyal bilimler için elverişli bir model olmadığına ispatına önemli bir yer ayırır (Louch, 1966: 163). Fakat analizleri bu olumsuz noktadan öteye geçmez. Gadamer, durumu etkili şekilde doğa bilimleri lehine çevirerek, insan bilimlerinin araştırma konusu olan “anlamanın”, doğa bilimlerinin özel karakteristik bilgi formunu hem öncelediğini hem de mümkün kıldığını öne sürer. Tersine Winch ve Louch, doğa bilimlerinin yönteminin sosyal bilimlerde kullanılamayacağını öngören dar metodolojik fikrin ötesine geçemezler. Başka bir söyleyişle onlar, ondokuzuncu yüzyıl hermeneutik’inin karakteristik yöntem tartışmalarında, Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’de çok sert biçimde paylaştığı tartışmalarda kaldıkları için, sosyal bilimler için pozitif bir temel sağlamayı başaramazlar.

Yalnızca Wittgensteinci sosyal bilimin değil, genelde Aydınlanma düşüncesinin karakteristik epistemolojik yaklaşımını reddederek, Gadamer sosyal bilimleri, kökten yeni bir kendi kendini-anlamayla teçhiz eder. Dahası, Gadamer’in insan bilimlerinin tanımına lingüistik ontolojik yaklaşımı, Wittgensteinci yaklaşıma yöneltilen merkezî eleştirilerin bazılarında kurtulur. Wittgensteinci sosyal bilime çok sayıda itiraz geliştirilmiştir, ancak bunların en dikate değer olanları, şu üç temel eleştiri hattıdır: birincisi, Wittgensteinci yaklaşımın zımni rölativizmi ve nominalizmi; ikincisi, dil oyunu analizinin monadik karakteri; üçüncüsü Wittgensteinci analizin atarihsel (a-historical) doğası. Gadamer’in insan bilimlerini lingüistik ontolojik tanımı, bu eleştirilerden herbirinin, Wittgensteincilerde bulunmayan bir reddiyesini sunar.

Wittgensteincilerin sosyal bilimlere yaklaşımının sosyal bilimlerin “total rölativizmi” ile sonuçlandığı ithamı en keskin biçimde ve belagatla Ernst Gellner tarafından dile getirilmiştir.

Gellner, rölativizmin çoğu filozof için problem, ancak Wittgenstein ile Winch için bir çözüm olduğunu ilan eder (1974: 19-49). Argümanı, basitçe dile getirmek gerekirse, Wittgensteinci yaklaşımın kaçınılmaz biçimde rölativistik ve bu yüzden sosyal bilimlerde araştırma için kabul edilemez bir temel olduğudur. Saldırısına aynı zamanda Wittgensteincilerin nominalizmi de hedef olur. Sosyal bilimlerde aniliz, diye iddia eder Gellner, “sadece kelimelerin” incelenmesiyle sınırlanamaz. Tersine, sosyal bilimlerde analiz, sosyal ilişkilerin “gerçekliği” ile ilgilenmelidir.

Wittgensteincilerin bu suçlamalara verdikleri cevap, kelimelerin, anlaşılabilir şekilde tartışılabilen şeyin sınırını oluşturduğu epistemolojik noktanın ve lingüistik olarak inşa edilen şeyin ötesinde bir “gerçeklik” alanı öne sürmenin, hakkında konuşamayacağımız bir gerçeklik alanı öne sürmek olacağını iddia etmek olmuştur. Gadamer her ne kadar bu argümanı benimsiyor ise de, kendi bakış açısı ona, nominalizm ve rölativizm suçlamalarına karşı çok daha sağlam argümanlar sağlar. Bu argümanların ilki ve en önemlisiyle, Gadamer'in, rölativizm, ya da kendi terimleriyle dile getirmek gerekirse önyargının, çözülmesi gereken bir problem değil, insanın dünyadaki ontolojik durumu olduğunu öne sürer. Gadamer, objektif bilgiyi önyargıdan bağımsız bilgi olarak tesbit etme hatasını açıkça ortaya koyarak, Gellner'in eleştirisinin, kökten yanlış tasarlanmış bir eleştiri olduğunu gösterir. Onun yaklaşımı aynı zamanda, nominalizm suçlamasına reddiye de sağlar. Gadamer'e göre dil, varlık dilde ifşa olduğu için anlama açısından merkezî bir konuma sahiptir. İnsan bilimlerinin “yalnızca sözleri” incelediği suçlaması da, böylece, anlamsız bir suçlamaya dönüşür.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Gadamer bu bakımdan kendi görüşünü Wittgenstein'inkiyle çatışma içinde görür. O, dil ile varlık arasındaki ilişkinin Wittgenstein'in yaklaşımında zımnen varolan nominalizmi engellediğini açıkça dile getirir (1976b: 75).



İkinci eleştiri, yani, Wittgenstein'in dil oyunlarını, tercüme edilecek konuları bulunmayan monadik kendilikler/şeyler olarak gördüğü suçlaması, öncelikle Habermas'ın eserlerinde şekillenmiş bir suçlamadır ve ona en iyi Habermas'ın Wittgenstein ve Gadamer'e ilişkin mukayeseli eleştirisine atıfta bulunularak yaklaşılabılır. Habermas, Gadamer'in konumunun, Gadamer dil oyunlarının "geçirgenliliğini/süngerimsiliğini" vurguladığı için Wittgenstein'in konumundan daha az rölativistik olduğunu öne sürer. Gadamer'in hermeneutik analizi dil oyunlarının arabulucu/aracı fonksiyonu üzerinde odaklaşırken, tersine Wittgenstein dil oyunlarını tercüme edilemez şeyler olarak tanımlar (Gadamer, 1970: 252 vd.; Apel, 1980b: 23-33). Habermas, Gadamer'in konumunun üstünlüğünü öne sürmek için ikisi arasındaki bu karşıtlığı kullanır. Fakat Habermas her ne kadar Gadamer'le Wittgenstein'in konumları arasında geçerli bir farklılık tesbit etmişse de, argümanı, dikkatle yeterli hale getirilmelidir. Wittgenstein'in dil oyunlarının monadik karakterine işaret etmek, yaklaşımıyla ilgili bir eleştiri stokuna yolaçmışsa da (Gellner, 1974: 24; MacIntyre, 1974: 71; Wellmer, 1971: 30), bu konum Wittgenstein'a, büyük ölçüde, onun bu konudaki sessizliği temelinde atfedilmiştir. Wittgenstein hiçbir yerde, dil oyunları arasında tercüme imkânını açıkça reddetmez; bu sorun asla basitçe ele alınamaz. Winch, çalışmalarının bazılarında dil oyunları arasında tercüme imkânını reddediyor ise de, konuyla ilgili görüşü pek açık değildir.<sup>18</sup> Aksine Gadamer tercüme problemiyle çalışmaları boyunca meşgul olur. Tercümenin ya da yorumun nasıl gerçekleştiğinin analizi, aslında, hermeneutik teorisinin mihenk taşıdır. Fakat, onun bu soruna ilgisinin nedeni açıklanmalıdır. İnsan bilimlerine yaklaşımı, metinlerin tercümesine özgü hermeneutik gelenekten doğar; kaçınılmaz biçimde tercüme sürecinin doğurduğu problemler üzerinde odaklaşan bir gelenekten. Gadamer ile Wittgenstein arasındaki bu konudaki karşıtlık

<sup>18</sup> Bu konuyla ilgili tartışmasında Hacking, Winch'in konumunu Wittgenstein'in konumundan çıkarmadığı görüşünü öne sürer (1975: 153).

böylece, her bir konunun türedikleri farklı geleneklere kök salmış bulunan vurgu farklılığından başka bir şey değildir.

Keza sık sık Gadamer'le Wittgenstein arasında sık sık dile getirilen bir farklılık durumundaki şu üçüncü sorun hususunda da hemen hemen aynı düşünce öne sürülebilir: Wittgenstein'in aksine Gadamer'in dilin tarihselliğini ve dolayısıyla anlamının tarihselliğini vurgulaması. Gadamer, gelenekle ilgili 'diyalektik' yorumundan dolayı Gadamer'i överek, bu farklılık üzerinde fazlaca durur (1970: 261 vd.). Ancak, bu konuda Gadamer'le Wittgenstein arasındaki farklılık abartılmıştır. Gadamer'in anlamının tarihselliğine vurgusu, Habermas'ın iddia ettiği gibi, dil analizine önemli bir boyut ilave etmez. Tam anlamıyla dile getirmek gerekirse, bu boyut, birçok gündelik dil tartışmasında bulunmuyor ise de, hiçbir şekilde, sözkonusu yaklaşımın temel varsayımlarıyla çelişmez. Winch ve Louch sık sık bir atarihsel yaklaşımı benimsemekle eleştirilmişlerdir. Fakat, bakış açıları geniş anlamda Wittgensteinci diye tanımlanan diğerlerinin çalışmaları, bir tarihsel boyutun Wittgensteinci sosyal bilimle tam uyum içinde olduğunu öne sürerler.<sup>19</sup> Yine, iki yaklaşım arasındaki farklılık, uyuşmazlıktan çok vurgu farklılığıdır.

Tercüme ve tarihsellik konuları hakkındaki tartışmanın anlamı çift-taraflıdır. Her iki konuda da iki konum arasındaki farklılık aşırı ölçüde büyütülmüşse de, Gadamer'in tercüme ve anlamının tarihselliğine vurgusu yine de, yaklaşımının sosyal bilimsel analizin gerekliliklerine özellikle çok uygun düşün boyutunu temsil eder. Ne yazık ki onlar aynı zamanda, Wittgensteinci sosyal bilimcilerce büyük ölçüde ihmal edilen boyutu da temsil eder. Wittgenstein'in yaklaşımının, tercüme ve tarihsellik konularının doğurduğu problemleri ihmal suçlanması, onun, geçerli bir sosyal bilim metodolojisi olarak kabülündeki engel olarak durmaktadır.

---

<sup>19</sup> Burada özellikle düşündüğüm J. G. A. Pocock (1971).

Gadamer'le Wittgenstein'in düşüncelerinin sosyal bilimlere dikte ettiği yaklaşımlar arasındaki bu mukayese, şimdinin kontekstinde önemli birçok soruna dikkat çeker. İlkin o, Wittgensteinci sosyal bilimin sorumluluklarını ve bu yaklaşımın neden sosyal bilimlerdeki mevcut "bunalıma" bir çözüm sağlamayı başaramadığını ortaya çıkarır. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de sergilediği radikal objektivizm/nesnelcilik eleştirisi, pozitif sosyal bilimin keskin reddiyelerine rağmen Wittgensteincilerin pozitivist-hümanist tartışmasının boş dikatomilerine takılıp kaldıklarını açığa çıkarır. Wittgenstein'in dil teorisinin gücüne rağmen, bu teori, bilgiyle ilgili Aydınlanma teorisinin karakteristiği olan özne-nesne dikatomisinin tuzağına düşer (Christopher Smith, 1979: 306). Oysa Gadamer'in bu dikatomiye reddi, bilgiye ve anlamaya bütünüyle farklı bir yaklaşıma imkân sağlar. O, bilginin özne ile nesne arasındaki etkileşimin ürünü olduğu yolundaki epistemolojik yaklaşımın aşılmasının araçlarını verir. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de gösterdiği üzere, sosyal bilimlere sübjektiviteye mahkûm eden ve hakikat/doğruluk alanından ihraç eden bilgi anlayışı bu bilgi anlayışıdır.

İkincileyin, bu karşılaştırma, Wittgensteincilerin, Aydınlanma'nın karakteristiği durumundaki "bilim" ve "hakikat/doğru" tanımlarını zımnen kabul ettiklerini gösterir. Sosyal bilimlerin son onyıllardaki diğer antipozitivist eleştirmenleri gibi Wittgensteinciler de, Aydınlanma'nın, hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemin müstesna ürünü olduğu tezine meydan okuyamazlar. Onlar, bu yöntemin sosyal bilimler için elverişli olmadığını öne sürerler sadece. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki büyük başarılarından biri, bu argümanın abesliğini göstermek ve Aydınlanma düşüncesinin, insanî anlamının temel yapısını incelemek suretiyle insan bilimlerinin önceliğini kurumlaştıran radikal bir eleştirisini ortaya koymak olmuştur.

Üçüncüleyin, bu mukayese, sosyal bilimlere Gadamerci yaklaşımın, özellikle de sosyal bilimcilerin faaliyetleri sırasında karşılaştıkları analiz türleri için önemli olduğunu gösterir. Ga-

damer'in anlamının tarihselliğine vurgusu, sosyal bilimlerdeki analize zorunlu bir yönelim sağlar. Wittgensteincıların tarihselliği vurgulamadaki başarısızlıkları yaklaşımlarının ciddi bir sorumluluğunun bulunduğunu ispatlar. Aynı şekilde, Gadamer'in tercümeyle vurgusu, özellikle de sosyal bilim analizlerinde ortaya çıkan problemlerle ilişkilidir. Gadamer'in tercümenin bütün bir yorumun ve dolayısıyla bütün bir anlamının zorunlu ve temel parçası olduğu varsayımı, dil oyunlarının monadik karakteriyle ilgili Wittgensteinci konumun neden olduğu zorlukları önler. Çok daha önemlisi o, farklı kültürler ve farklı zamanlar arası iletişimin bir Arşimedi objektivite noktası varsaymaksızın da mümkün olduğunu gösterir.

Sonuçta, Gadamer'in lingüistik-ontolojik yaklaşımının, Wittgensteincıların onunla yakından ilişkili antipozitivist yaklaşımıyla mukayese edildiğinde bile, sosyal bilimlere önemli avantajlar sunduğu görülebilir. Wittgensteinci sosyal bilim, pozitivist sosyal bilimin önkabullerini reddetmekte yeterince ileri gidemediği için, bu yaklaşıma alternatif bir geçerli yaklaşım sunamaz. Tersine Gadamer, kökleriyle birlikte Aydınlanmacı-pozitivist doğruluk ve bilgi anlayışına meydan okuduğu için bu tür bir alternatif sunabilir ve sunmuştur da.

### III. Gadamer-Habermas Tartışması

Sosyal bilimlerin statüsü konusunda Gadamer'le Habermas arasında gerçekleşen tartışma, on yılı aşkın bir zaman Alman akademik hayatının ana malzemesi olmuştur.<sup>20</sup> Bu tartışmadaki konuların birçoğunun, Gadamer'in sosyal bilimlerle ilgisi hakkındaki bu analiz için merkezî bir önemi var. Habermas doğrudan doğruya Gadamer'in anti-temel arayıcı yaklaşımına saldırır ve ona, Aydınlanma düşüncesinin avantajlarını taşıdığı

<sup>20</sup> Gadamer-Habermas tartışmasının başlıca eseleri için 2. Bölüm, dipnot 10'a bakınız,

halde, tuzaklarından kaçındığını iddia ettiği bir yaklaşımla cevap verir. Habermas'ın iddiası ispat edilebilir ya da edilemez, Gadamer'in konumunun tartışılmasıyla özellikle ilişkilidir.

Habermas'ın Gadamer'e karşı geliştirdiği eleştiri, fazlasıyla mahirane bir eleştiridir. Gadamer'in diğer eleştirmenlerinden birçoğunun aksine Habermas Gadamer'i, basitçe bir rölativist diye eleştirmez.<sup>21</sup> O ve Gadamer, aralarındaki bağı kuran bir temel yönelimi paylaşırlar: araçsal aklın eleştirisi (Habermas, 1983: 196). Habermas, hermeneutik konuma büyük hayranlık duyduğunu ve ayrıca onu son zamanlarda popülerite kazanan diğer "yorumcu" yaklaşımlar durumundaki Wittgenstein'in dil analiziyle fenomenolojiye üstün bir yaklaşım olarak gördüğünü açıkça dile getirir (Habermas, 1970). Hermeneutiğin perspektifinden bakıldığında, der Habermas, fenomenoloji ve lingüistik yaklaşım tarihselcilik hatasına düşerler (1977: 334). Habermas hermeneutiği, dil analizinin olgun Wittgenstein'in çalışmalarında gözden kaçırılan şu boyutunu sunan bir şey olarak görür: tarihsellik. O, Wittgenstein'in aksine Gadamer'in, dilin "gelenek kontekstinde diyalektik olarak" (1977: 340) tesis edilen birliğini yeniden-ortaya koyduğunu gözlemler.

Habermas aynı zamanda Gadamer'in yaklaşımının özellikle dikkate değer bir başka boyutunu daha keşfeder: "self-refleksivitesi." Gündelik dil analizinin tersine, Gadamer'in yaklaşımı, "dil pratiğinde cisimleşen self-tranzandans"dan yararlanır. Gadamer'in dilde aklın rolüyle ilgili ifadesini aksettiren bir pasajda Habermas şunları söyler:

Dillerin kendileri, bir özel gramerin hususiliği dahilinde kendilerini ifade ederken, eşzamanlı olarak sınırları üzerine düşünen ve onları özel şeyler olarak geçersiz kılan bir akıl potansiyeline sahiptirler. Daima dille sınırlı olduğu halde akıl her zaman özel dilleri aşar; o, yalnız kendisi içinde somutlaştığı dilin hususi özelliklerini daima aşar. (1977: 336)

<sup>21</sup> Sözün gelişi, pek sofistike olmayan bir eleştiride Wellmer hermeneutiği, 'toplumun temel normları – hakikati ve adaleti' ile ilgili sorunlarla meşgul olmadığı için gözden çıkarır (1976:255).

Bu yüzden, Habermas'ın da gördüğü üzere, felsefî hermeneutik, hermeneutiğin beslediği self-refleksiyon sosyal bilimlere, hem objektivist/nesnelci sosyal bilimin hem de gündelik dil analizinin hatalarını gösterdiği için sosyal bilimler için 'yararlıdır' (1980: 186-7).

Bununla birlikte, Habermas, hermeneutik perspektifin aynı zamanda, sosyal bilimler için ciddi sınırlamalar koyduğunu da öne sürer. Hermeneutik self-refleksiyon her ne kadar özel dil oyunlarının aşılmasına imkân sağlıyor ise de, Habermas'a göre, bu aşma işini yeterince gerçekleştiremez. Gadamer, kendi ifadesiyle dile getirmek gerekirse, "bizi biz yapan diyalogu aşamayacağımızı" öne süren konumu benimser. Buna karşı Habermas, "Hermeneutik bilincin, hermeneutik anlamanın sınırları üzerine refleksiyonu içermediği ölçüde eksik kalacağını" (1980: 190) öne sürer. Bu önerme ve Habermas'ın çalışmalarına dağılmış halde bulunabilecek buna benzer başka birçok önerme Habermas'la Gadamer arasındaki uzlaşmazlık noktasını temsil eder. En basit ifadeyle bu, Habermas'ın, "bizi biz yapan diyaloguun' ötesinde bir şeylerin bulunduğunu öne sürerek, Gadamer'in hermeneutik anlamanın evrenselliği iddiasını reddettiği anlamına gelir. Diğer taraftan Gadamer, bu diyalogun, anlamamızın sınırını oluşturduğunu savunur.

Gadamer ile Habermas arasındaki bu temel uzlaşmazlık, birçok farklı kontekstte, geniş bir literatürün yeterince izah ettiği bir şey olarak dile getirilmiştir. Tartışmanın boyutlarından biri, elinizdeki metinle özellikle ilişkilidir: önyargı ile Aydınlanma düşüncesi arasındaki karşıtlık. Habermas'ın Gadamer'e karşı argümanı, her ne kadar hermeneutik anlama anlamadaki zorunlu ilk adım değilse de, son adım da olamayacağı iddiasıyla özetlenebilir. Hermeneutik anlama, Habermas'ın düşüncedeki "ön-veri" diye adlandırdığı şeyi ortaya çıkarır. Ancak o, Gadamer'e karşı, bu ön-veri şeffaflştırılır şeffaflştırılmaz, artık 'önyargı' olarak düşünülmesine gerek kalmadığını öne sürer. Bu, der Habermas, Gadamer'in görmeyi başaramadığı şeydir. Gadamer önyargıyı, anlamanın evrensel unsuru olarak tanım-

lar ve bütün bir düşüncede zımnen varolan ön-yargılar üzerine hermeneutik refleksiyondan sonra bile 'önyargılar' olarak kaldıklarını savunur. Habermas bu sonuca, sözkonusu önyargıların "derin hermeneutik" diye adlandırdığı bir yöntemin gücüyle çözümlenebileceklerini öne sürerek meydan okur (1977: 358; 1980: 201).

Bununla birlikte, Habermas'ın Gadamer'in önyargı teorisine itirazı, yalnızca metodolojik bir fikirden ibaret değildir; bu itiraz, önyargı ve refleksiyonun gücü üzerinde bir uzlaşmazlıktan çok daha fazlasını içerir. Habermas, Gadamer'in yaklaşımının kalbinde yatan şeye meydan okumaktadır: Aydınlanma düşüncesini değerlendirişine. Habermas'ın önyargı karşısındaki konumuna temel teşkil eden şey, Gadamer'in Aydınlanma geleneğini reddetmekte gereğinden fazla acele ettiğidir. Habermas, Aydınlanma düşüncesinin beslediği objektivizmin sosyal bilimler için zararlı olduğunu kabul ediyorsa da, Aydınlanma düşüncesinin aynı zamanda bu disiplinlerin doğru anlaşılması için temel unsurlar içerdiğini de iddia eder. O, Wellmer'den iktibaslar yaparak şunu öne sürer:

Aydınlanma düşüncesi, felsefi hermeneutiğin unuttuğu şeyi biliyordu —Gadamer'e göre, bizi 'biz yapan' 'diyalogun' aynı zamanda bir egemenlik konteksti ve diyalog olarak diyalogun asla varolmadığını biliyordu. ... Hermeneutik yaklaşımın evrensellik iddiası [yalnızca], başlangıçta, mümkün bir hakikat ve uzlaşma mekânı olarak geleneğin kontekstinin aynı zamanda olgusal yanlışın (*untruth*) ve sürekli baskının mekânı olduğunu da kabul ediyorsa savunulabilir. (1980: 204-5)

Habermas'ın gördüğü şekliyle Gadamer'in hatası, Aydınlanma ile başlayan modernite geleneğini reddetmeyi denemesidir. Aydınlanma, aynı zamanda Habermas'ın da istemeyerek kabul ettiği bilgiyi yanlış anlıyor olmasından daha fazla bir şeyle yargılanmalıdır. Gadamer'e karşı o, "kimsenin Aydınlanma'yı, hümanist gelenek dışında sadece universalist onsekizinci yüzyılla sınırlayamayacağını" (1983: 197) öne sürer. Aydınlanma, der o, geleneğimizin temel unsurudur ve Gada-

mer, geleneğe yaptığı bütün vurguya rağmen, bu temel olguyu reddeder (1977: 358). Gadamer özellikle de Aydınlanma'nın, Habermas'ın çok önemli bulduğu şu unsurunu reddeder: aklın insanları önyargılardan ve tahakküm güçlerinden kurtarabileceği tezini (1981c: 11).

Habermas, bu argümana göre bir sonuç geliştirir. O, Gadamer'in hakikat ile bilimsel yöntem arasına inşa ettiği karşıtlığın onu, "bir bütün olarak metodik bilgiye" karşı çıkmaya sürüklediğini iddia eder (1977: 356). Ben, aslında Gadamer'in böyle bir şey yapmadığını öne sürüyorsam da —aksine o, bilimsel yöntemin anlamının belirli bir durumu olduğunu gösterir— bu itiraz herşeye rağmen, Habermas'ın eleştirisinin önemli bir boyutunu sergiler. Hermeneutik analize duyduğu sempatiye rağmen, Habermas, hem sosyal bilimlerde hem de doğa bilimlerinde metodik bilginin daima anlamaya ilişkin bir hermeneutik arka bahçeyi (*background*) varsaydığını kabul etmekte isteksizdir.<sup>22</sup> Aydınlanma düşünürleri gibi Habermas da içinde önyargıyı aşabileceğimiz ve objektif bilgiye ulaşabileceğimiz bir alan varsaymaktadır. Son tahlilde bu, lingüistik tarzda oluşturulmamış ve bu yüzden "lingüistik olarak dile gelmiş bilince" bağlı bulunmayan bir gerçekliktir (1977: 361).

Habermas'ın önyargının ötesinde bir alan arayışı —bu sosyal bilimlere bir temel arayışıdır— birçok ihtilaf doğurdu. Temellendirici ya da tranzendental bir düşünür olduğu ölçüde,

<sup>22</sup> Keat, Habermas'ın iki ayrı ontolojik alan varsaydığını vurgular: sosyal bilimler alanı ve doğa bilimleri alanı. Sosyal bilimlerin hermeneutik bilimler olduğunu teslim etmeye istekli olduğu halde, doğa bilimlerinin hermeneutik bilimler olduklarını reddeder. Bu suretle o zımnen iki bilim branşı arasındaki Aydınlanma dikatomisini benimsemekle kalmaz yalnızca, aynı zamanda bir bilimsel sosyal bilim ihtimaline ya da doğa bilimlerine bir hermeneutik boyut kazandırma ihtimaline de engel olur (1981:87-91). Ancak, bu eleştirinin Habermas'ın en son çalışmaları için geçerli olup olmadığı sorusu, burada cevapsız kalmaktadır.



eleştirmenlerince hararetle eleştirildi.<sup>23</sup> İlk çalışmalarında, özellikle *Knowledge and Human Interests* [Bilgi ve İnsanî Çıkarlar/İlgiler] ile *Zur Logik der Sozialwissenschaften*'da bu çok açıktır. *Bilgi ve İnsanî İlgiler*'deki bilgi oluşturunca ilgi-ler/çıkarların yaygın bir şekilde tranzendental ya da yarı-tranzendental oldukları kabul edilir ve *Zur Logik*'teki bir "objektif çerçeve" arayışı çok açıktır. Bununla birlikte, en son çalışmalarında Habermas'ın bu konudaki görüşü, pek açık değildir. *The Theory of Communicative Action* [İletişim Eylemi Teorisi]'nde Habermas, ilk temel arayıcı eğilimlerinin bazılarını koruyorsa da, bir anti-temel arayıcı duruşa giderek çok daha yaklaşıyor görünmektedir. Çalışmasının başlangıcında Habermas, doğrudan doğruya temeller problemiyle karşı karşıya gelir. Önsözde şunu söyler:

Bu türden bir araştırma —iletişimsel akıl kavramını utanç duymaksızın kullanan bir araştırma— günümüzde, temel arayıcılığın tuzaklarına düşmüş olma kuşkusu taşır. (1984: xli)

Bu uyarıya rağmen o aynı zamanda, şunları söyleyerek, bu temeller benzeri bir şey bulma teşebbüsünü açıkça tanımlar:

Eğer, sembolik tarzda cisimleşmiş ve tarihsel tarzda konumlanmış olmaya güvenen bir aklın bizden önce varolan formlarına —gayet tabii parçalanmış ve çarpıtılmış biçimde— zaten sahip değilsek, anlamaya ulaşmaya yönelik eylemin rasyonel iç yapısını soruşturamayız. (1984: xli)

Bu kitap boyunca şu iki dürtü arasında değişmez bir tereddüt sözkonusudur: bir yanda belirli tarihsel tezahürlerini aşmamıza imkân veren "varolan akıl" arayışı, diğer yanda, "İlk Felsefe"deki bütün teşebbüslerin, yani nihai temeller keşfetme teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlandığının kabulü (1984: 2).

<sup>23</sup> Habermas'ın tranzendentalizmi ile ilgili bir tartışma için bakınız Hesse (1982: 114), McCarthy (1982: 58 vd.), Geuss (1981: 65), Lemert (1979: 215), Rorty (1979) ve Bernstein (1983: 194).

İlk dürtü — bu onun çalışmasındaki temel arayıcı duruştur— bazan çok açık şekilde ifade edilir. Başlangıçta dile getirdiği gibi, görevi, rasyonel eylemin kriterlerini belirlemektir. O, bu kriterlerin, “objektif/nesnel dünya”yla bir ilişkiyi (yani olgularla ilişkiyi) ve “objektif yargıya” açık bir ilişkiyi içermeleri gerektiğini açıkça belirtir (1984: 9). O başka bir söyleyişle aklı, iletişimde bulunma yeteneğimizi yapıya kavuşturan bir evrensel çekirdeğe göre tanımlama peşindedir. Toplumun hem içerden hem de dışarıdan, yani hem hermeneutik hem de yapısal olarak kavramlaştırılabileceğini iddia ederek, onu münhasıran/yalnızca bu perspektiflerden biriyle tanımlamanın sınırlı olduğunu savunur; bu iki perspektif sosyal bilimsel analizde birleştirilmelidir. Gerçekleştirme denemesinde bulunduğu temel arayıcı perspektifiyle ilgili en açık ifadesinde Habermas bunu şöyle dile getirir:

Bir yorumcu [*sinnverstehenden*] sosyolojinin deneysel temeli, onun objektivite iddiasıyla yalnızca, eğer hermeneutik prosedürler hiç değilse sezgisel olarak genel ve kuşatıcı rasyonalite yapıları üzerine dayandırılabilirse bağdaşabilir. Bu metateorik ve metodolojik görüş açısından, mütakabil iletişimsel eylem ve yorum kavramları yalnızca rasyonalite üzerine belirli bir perspektifi, belirli bir kültürel gelenekle dokunmuş bir perspektifi ifade ediyorlarsa, sosyal-teorik bilgide objektivite beklentisi içinde olamayız. (1984: 137)

O, “artık nihaî temeller sağlama iddiasında katı bir tranzenden-tal pragmatik programın icra edilebileceğinden emin olmadığı” (1984: 137) için bunun onun için zor bir görev olduğunu teslim ediyorsa da, teşebbüsünü sürdürür. Bu onu, rasyonalizasyon teorisine sosyolojik bir yaklaşım, sosyal teorisinin Max Weber’in çalışmalarıyla başlayan çok kapsamlı tarihini içeren bir proje geliştirmeye götürür.

Ancak, Habermas’ın eserlerindeki bu temel arama eğilimini dengeleyen şey, hermeneutiğe yaptığı vurgudur. Habermas sık sık başlangıçtaki, aklın daima tarihsel olarak konumlandığı görüşünü tekrarlar. Bu yüzden o, duygularını ve arzularını kültürel olarak kurumlaşmış değerlere göre dile getiren birine ras-

yonel diyebileceğimizi ve bu değerler karşısında refleksif bir tutum takınabileceğimizi öne sürer (1984: 20). Bir başka kontekste o, rasyonel eylemi, “katılımcıların kendi yorumlama süreçlerine” dayanan bir konsensus/mutabakat’dan doğan karar olarak tanımlar (1984: 339). Dahası geçerlilik daima nedenler ve ilkelerle ilişkilendirilir (1984: 301). Wittgenstein’in, Gadamer’in, Winch’in ve Schutz’un teorilerine bağlılığıyla birlikte bu tezler, Habermas’ın eserlerinin daha anti-temel arayıcı bir okunuşuna katkıda bulunur.

Ancak nihaî noktada, Habermas’ın son çalışmalarının hem temel arayıcı hem de anti-temel arayıcı yorumu, yanlış yola sürükleyicidir. Daha iyi bir sonuç, bu iki konum arasında bir çizgide yeralma teşebbüsünde bulunduğu ve neticede kendisinin oluşturduğu bir dilemmaya düştüğüdür. O bir taraftan, Bernstein’in ‘Kartezyen endişe/korku’ (1983), yani, nihaî temel arayışı diye adlandırdığı şey karşısındaki argümanlarından emindir. Ancak diğer taraftan, tıpkı Gadamer gibi, bu gelenekten büsbütün uzaklaşmaya ve bir anti-temel arayıcı konumu benimsemeye hazır değildir. Nihaî noktada tercih ettiği şey, bu iki konumun tuhaf bir karışımıdır: o, tarihsel olarak konumlanmış aklın işleyebileceği evrensel kriterleri belirlemeye çalışır. Bu dört kriterin herbirini belirlerken, rasyonel eylem için temel sağlayacak kültürel geleneğin şartlarını açıkça ifade eder (1984: 71-2). O, bu konumu, şu ifadesiyle özetler:

Anlamayı başarmayı deneyen ve dolayısıyla evrensel bakımdan geçerli iddialara ulaşmayı deneyen bütün insanlara, yorumlayıcı başarılarını dünyalardan oluşan öznelararası geçerli bir referans sistemine, sözün gelişi, dünyanın adem-i merkezîleştirilmiş bir kavranışına dayandıran bütün insanlara rasyonellik atfederiz. Bu temel uzlaşma —fiilen gerçekleştirilmiş her uzlaşma olgusundan önce ve bu uzlaşmanın ışığında bizi birleştirir— hermeneutik evrensel ve sınırsız diyalog ütopyasını ortaklaşa ikamet edilen bir hayat dünyasına yerleştirir. (1984: 134)

Bununla birlikte Habermas’ın konumu ne ölçüde belirsizlik sergiliyor olursa olsun, o, bir şey konusunda açıktır: Gadame-

r'in anti-temel arayıcı duruşunun reddi. İlk dönem çalışmalarında geliştirdiği Gadamer eleştirisi, *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde tekrarlanır (1984: 134). Gadamer'in Habermas'ın eleştirisine cevabı —Habermas'ın ilk dönem yazılarına cevap olarak formüle edilmemiştir— son çalışmalarıyla ilgilidir. Habermas'ın kendi konumu gibi, Gadamer'in Habermas'ın saldırısına cevabı da karmaşıktır. Gadamer'in Habermas'a itirazı, bir düzeyde, basit bir karşıtlık olarak ortaya çıkar. Habermas'ın, en azından bir anlamda, bilincimizi temsil eden önyargılarımızı aşabileceğimiz iddiasına karşı o, hermeneutiğin evrenselliği tezini öne sürer. Habermas'ın kendi yaklaşımına meydan okuması hakkında kaleme aldığı bir çok yazısında şu genel nakarat apaçık ortadadır: Habermas, dilin ve geleneğin dışında bir konumdan sözederken ne söylemek istiyor olabilir(1971b: 293 vd.)? Gadamer'e göre, Habermas'ın sosyal teorisyen için konumlandığı Arşimed noktası, kökten kavranılamaz bir şeydir. O, Habermas'ın lingüistik tarzda oluşmuş bilinç diye tesbit ettiği şeyden, dışarda bir konumdan söz etmesinin ne anlama geldiğini anlayamadığını iddia eder.

Ancak başka birçok düzeyde, Gadamer'in Habermas eleştirisi, basit bir karşıtlığın ötesinde bir şeye, yalnızca derece farklılığı oluşturan bir konumun ifadesinden çok daha fazla bir şeye dayanıyor görünüyor. Habermas'ın Gadamer'in konumuna ana saldırısı, bu konumun eleştiri ihtimalini engellediğidir. Gadamer, bunun konumundan doğduğu iddiasını şiddetle reddeder. “Eleştirel akla” ve bir “yüksek objektiviteye” atıfta bulunması, eleştiri ihtimalini, hermeneutik anlayışı için merkezî bir unsur olarak gördüğünün göstergeleridir. Gerçekten de o, hermeneutiğin başlıca/ana görevini, doğru önyargıyı yanlış önyargıdan ayırmak olarak tanımlar. Gadamer'le Habermas arasındaki karşıtlık bu yüzden, eleştirel aklın varolup olamayacağı meselesinde değil, eleştirel aklın tanımında ve kapsamında yatar. Gadamer'in gördüğü gibi, tıpkı Aydınlanma düşünürleri gibi Habermas da, refleksiyonun ve aklın gücünü abartmaktadır. O, bu melekelerin/yetilerin, analizin

uygulanmasında herhangi bir ideolojiden ve önyargıdan bağımsız olabileceklerine imada bulunur. Buna karşı Gadamer, ön uzlaşma/peşinen uzlaşmış bulunma olmaksızın hiçbir iletişimin ve refleksiyonun olamayacağını savunan konumu benimser (1975: 315). Habermas, insanların tarihselliğinin kavrayışımızı daralttığını öne sürerken, Gadamer, onun anlamayı genişlettiğini ve gerçekte anlamayı mümkün kıldığını savunur (Depew, 1981: 427). Gadamer eleştirel kapasitemizi sağlam bir biçimde tarihe yerleştirir; oysa Habermas “özgürleşme ilgisi” diye adlandırdığı şeyi, tarihten çıkarma girişiminde bulunur (Henning, 1982: 94).

Gadamer bu fikrini birçok kontekst içinde tekrarlar, fakat onun Habermas’ın konumuna temel itirazı, farklı formülasyonlarda önemli değişiklikler ortaya koymaz. O, hermeneutik eleştirel refleksiyonu, “gündelik dilin büyüğü”nün analizi olarak tanımlar. Habermas’ın, iletişimin dilin dışında varolabileceği tezi, bu nedenle ona anlaşılamaz gelir (1971b: 288-92). Bu nokta, Habermas’ın psikoanalizle sosyal teori arasındaki paralellığe ilişkin teorisine yönelttiği eleştiriyi de enforme eder. Gadamer, psikoanalistin aksine sosyal teorisyenin, toplumun bir üyesi olduğunu ve bu yüzden toplumun dışına çıkamayacağını ve onu psikoanalistin hastalarını anladığı gibi “anlayamayacağı”nı açıkça dile getirir (1971b: 295; 1970: 94-95). Gadamer’in anladığı şekliyle bu eleştiri, Habermas’ın sosyal teori modelinin belirli bir biçimini reddeder. Fakat o aynı zamanda, anlamlıdır ki, politik temaları bulunan sonuçlara da götürür. Habermas, özgürleşme bilincinin gelenekten, otoriteden ve itaatten bağımsız olduğunu öne sürdüğü için, bundan, “bilinçizce, nihaî kılavuz sosyal bilimlerde özgürleştirici refleksiyon imajının bir anarşistik ütopya olduğu” sonucu çıkar (1970:95).

Habermas’ın hermeneutik anlamamanın rolünü yanlış anlamasının nedeni, diye iddia eder Gadamer, hermeneutiğe sosyal bilimler için “yararlı” olabilecek bir “yöntem” olarak yaklaş-

masıdır. Fakat hermeneutik, Gadamer'in sık sık öne sürdüğü gibi, yöntem olarak anlaşılamaz:

Hermeneutik tecrübe, bütün metodolojik yabancılaşmayı önceler; çünkü o, bilime yönelttiği soruları doğuran matrikstir. (1976b: 26)

Hem ilk hem de son çalışmalarında Habermas hermeneutiği, sosyal bilimlerin karakteristik anlama yöntemi içindeki vazgeçilemez ilk adım olarak görür. Fakat, hermeneutiğin insanî anlamamanın temel yapısının incelenmesi olduğunu öne sürmekle, hermeneutiğin sosyal bilimler için yararlı birçok yöntemden biri olduğunu öne sürmek arasında önemli bir farklılık vardır. Gadamer, hermeneutiğin yerinin ne olduğuyla ilgili bu tanımın temelden yanlışla sürükleyici olduğunu iddia eder. Habermas, nihaî noktada, sosyolojik metodolojinin amacının, gelenekten kurtuluş/özgürleşme olduğunu açıkça dile getirir. Ancak bu, hermeneutiğin şu geleneksel amacı ve başlama noktasıyla bağdaşmaz: geleneğin analiziyle (1970: 84). Habermas'ın hermeneutiğin "faydası" anlayışı, bu yüzden, daha baştan, hermeneutik analizin temel önkabulünün bir yanlış kullanımıdır.

Bu analizin, Gadamer'in Habermas'a itirazının, Wittgenstein tarafından geliştirilebilecek bir itirazla aynı olduğunu ortaya koyduğu düşünülebilir. Hem Gadamer hem de Wittgenstein, insanî sosyal hayatın bir dil dışı ya da dil-üstü bir kavranışının varsayılmasına karşı çıkar. Fakat bu karşı çıkışların nedenleri çok farklıdır. Wittgenstein için itiraz, epistemolojide temellenir: bildiğimiz şey, yalnızca dil yoluyla bilinmiş olabilir. Onun görüşü, "dışarda" dili önceleyen bir şey olabilse de, dilimizin sınırları dünyamızın da sınırları olduğu için bu dışarıyı, hakkında konuşamayacağımız bir alandır. Oysa Gadamer için, itiraz ontolojide temellenir. Gadamer'in, dilin "varlığın evi" olduğu görüşü, dilin dünyamızın sınırları olduğu önermesine bütünüyle farklı bir ışık tutar. Wittgenstein'in konumu tehlikeli bir şekilde nominalizme yakınlaşırken, Gadamer'in konumu yaklaşmaz. Gadamer için varlığın dil vasıtasıyla dile getiril-

mesi gerekiyor ise de, bu durum onun çok daha az “gerçek” (*real*) olmasını icabettirmez. Bu perspektif, Gadamer’in Habermas’ın meydan okumasına cevap verdiği dikkat çekici pasajı daha iyi açıklar:

Temelde dünyamızdaki sorun aynıdır: arkalarında daima ekonomik ve egemen çıkarların bulunduğu konvansiyonların/mutabakatların ve sosyal normların sözelleşmesi. Fakat dünya ile insanî tecrübemiz, yargılama yetimize bel bağladığımız için, kesinlikle, her mutabakat konusunda bir eleştirel konum alma imkânımızdan ibarettir. Gerçeklikte, biz bunu, aklımızın lingüistik fiilliliğine (*virtuality*) borçluyuz ve dil bu yüzden aklın önünde bir engel oluşturmaz. (1975: 495-6)

Wittgenstein’in aksine Gadamer, “egemen ekonomik çıkarlar”ın gerçekliğini kabulde hiçbir zorluk çekmez. Fakat Wittgenstein gibi, o da bu çıkarların, Habermas’ın iddia ettiği gibi, önyargı ve geleneğin dışındaki bir hipotetik uzay içinde olmaktan çok, dil vasıtasıyla anlaşılmaları gerektiğini öne sürer.<sup>24</sup>

Gadamer-Habermas tartışması hakkında günümüzde yapılan çok sayıdaki yorumda, iki filozof arasındaki karşıtlığın, tartışmacıların düşündüğünden çok daha az olduğunu öne süren giderek büyüyen bir literatür kütlesi söz konusudur. “Yakınlaşma” konumu diye adlandırılan şey, birçok form almış durumdadır. Ricœur, eleştirel teoriyle hermeneutiğin, birbiriyle çelişen yaklaşımlar değil, birbirini tamamlayan yaklaşımlar olduklarını öne sürer; onlar farklı analiz düzeylerinde iş

<sup>24</sup> Gadamer-Habermas tartışmasıyla ilgili değerlendirmesinde Bernstein, hem Gadamer’in hem de Habermas’ın sosyal bilimlere, uygulamanın içinde anahtar rol oynadığı bir aktivite olarak gördüklerini söyler (1983: 281 vd.). Benim tartışmamda merkezi bir yer işgal etmese de bu, iki teori arasındaki önemli benzerliklerden biridir (Gadamer, 1975: 281 vd.). Keza buna, hem Habermas hem de Gadamer sosyal bilimlere bir uygulamalı bilim kavramı tesis etmek için Aristoteles’e başvurdukları halde, Gadamer’in, Aristoteles’e göre, pratik felsefenin toplumumuzun normatif düşünce imajları tarafından önceden şekillendiğimizi varsaydığına dikkat çektiği de ilave edilmelidir (1981b: 135).

görmektedirler, o kadar (1973: 163).<sup>25</sup> Diğer taraftan Bubner, teori ile pratik konusunda uzlaştırılamaz olsalar bile, ikisi arasındaki tartışmanın, metodoloji alanında “sahte” bir tartışma olduğunu iddia eder. Ona göre, tartışmanın tarafları, sadece eleştirel refleksiyonun nisbi önemi konusunda uzlaşmamaktadır (1975: 338-41). Tartışmanın diğer bir analizinde Misgeld, Habermas'ın Gadamer'e ilgisinin, eleştirel teoride, aklın özerkliği konusunda bir büyük yeniden yönelimi gerektiren önemli bir değişmeyi temsil ettiğini öne sürer. O, Habermas'ın, eleştirel teorinin mihenk taşı olan akıl karşısındaki konumunu, Gadamer'e dönerek kafa yorduğuna imada bulunur (1976:165-6).<sup>26</sup>

Bu “uzlaştırma” teorileri, genellikle gözden kaçırılan Gadamer'in eleştiri imkânını reddetmediği noktasına işaret ederek ondan övgüyle sözetseler de, bu yaklaşımın temel bir problemi vardır. “İlk Felsefe”yi son zamanlarda sorgulamış bulunmasına rağmen, Gadamer temelde bir temel arayıcı (*foundationalist*)'dır; o, Aydınlanma'nın bilgiye sabit bir temel arayışını kesin şekilde reddetmemiştir. Aydınlanma düşüncesinin objektivist ve bilimist unsurlarından birçoğunu reddetse de, Aydınlanma'nın “özgürleştirme motifi” olarak tesbit ettiği şeyi elde tutmak ister. Her iki şekilde de ona sahip olamayacağını ortaya koyması, Gadamer'in eleştirisinin erdemidir. Gadamer, Aydınlanma düşüncesi bütünüyle reddedilmedikçe, ve onun üzerine inşa edildiği dikatomiler aşılmadıkça, sosyal bilimlerin rolünü yeniden tanımlama teşebbüsünün, başarısızlığa mahkûm olduğunu gösterir. Sosyal bilimler, Aydınlanma düşüncesi tarafından varsayılan objektif-sübjektif dikatomisinin her iki tarafını da reddetmedikçe, bu düşünce geleneğinin on-

<sup>25</sup> Ancak Ricoeur bir başka noktada, geleneği değerlendirme konusunda Gadamer ile Heidegger arasındaki farklılığın giderilemez bir farklılık olduğunu iddia eder (1981: 63-73).

<sup>26</sup> Misgeld aynı zamanda Habermas'a yönelen konumun, Gadamer'in tranzendental konunu olduğunu dile getirir ki bu, yukarda reddetme girişiminde bulunduğum bir yorumdur (1976:168).



lara yüklediği kendi kendini-kavrayış tarzını aşamazlar. Gadamer'in radikal Aydınlanma eleştirisi, bunu gerçekleştirir; fakat Habermas bunu yapamaz.<sup>27</sup>

#### IV. Gadamer ve Sosyal Bilimlerin Metodolojisi

Tartışmayı bu noktaya kadar işgal eden argümanlar —Gadamer'in sosyal bilimler için katı bir felsefî temel sağladığı ve yaklaşımının sosyal bilimlere diğer iki postpozitivist yaklaşım üzerinde avantajlarının bulunduğu argümanları— bir çok soruyu cevapsız bırakır. Bunların ilki, Gadamer'in konunun, sosyal bilimlerin metodolojisindeki bazı somut problemlere elverişliliği sorunudur. Diğer i ise, Gadamer'in yaklaşımıyla Mannheim'in bilgi sosyolojisi arasındaki ilişki sorunudur. Bu sorunların ikisi de, en iyi, Gadamer'in hermeneutiğinin sosyal bilimlerin metodolojisi için imalarına daha ayrıntılı bir bakışla ele alınabilir.

#### Bir metin olarak eylem

Hem *Hakikat ve Yöntem*'de hem de son zamanlardaki çalışmalarında Gadamer, hiç bir şekilde sosyal bilimlere bir metodoloji sağlama niyeti taşımadığını açıkça dile getirir. Habermas'a karşı yürüttüğü tartışmada bu iddia, yaklaşımını sosyal bilimlerde bir metodolojik “âlet” olarak kullanmanın, hermeneutik anlama için öne sürdüğü evrensellik tezinin anlamını ciddi bir biçimde tahrif ettiğini dile getiren bir form alır. Fakat, herme-

<sup>27</sup> *İletişimsel Eylemin Teorisi*'nde Habermas, Gadamer'in yaklaşımının, doğa bilimlerinin hermeneutik karakterini dikkate almadığı için modasının geçtiğini öne sürer (1984: 108). Bununla birlikte, Gadamer'in insan bilimlerinin önceliği ile ilgili görüşünün eksiksiz olduğunu öne sürmek de zordur. Giddens'in da işaret ettiği gibi, sosyal bilimler, bir “çifte hermeneutiğe” göre işlerler (1976:158).

neutiğin sosyal bilimler için, sözün gelişi istatistiki analizle eşit ölçüde geçerli bir metodolojik alet olmadığını öne sürmek, hermeneutiğin sosyal bilimler için elverişli bir yaklaşım olduğunu öne sürmeyi engellemez. Gadamer'in hermeneutiği yalnızca sosyal bilimlerin değil, aynı zamanda insanî anlama fenomeninin bizatihi kendisinin de bir kavrayışını sağlar. Onun yaklaşımı, her ne kadar sosyal bilimler için bir yöntem olarak kullanılamasa da hermeneutiğin, sosyal bilimlerin ne hakkında olduklarını anlamanın aracı olarak kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini dikte eder. Gadamer'in konumuyla ilgili bir inceleme, şu soruya götürür: eğer Gadamer'in felsefî hermeneutiği doğru ise, bu konum, sosyal bilimler için hangi metodolojik yaklaşım türünü öngörmektedir?

Bu soruya cevap verme teşebbüsünde doğan ilk problem, Mannheim'la bağlantı kurularak dile getirilmiş olan şu problemdir: eylemin analiziyle metinlerin analizi arasındaki ilişki. Hermeneutik anlamının doğasıyla ilgili kapsamlı yorumunda Gadamer, hemen 'hemen sadece yazılı metinlerin analiziyle ilgilenir. O her ne kadar bu analiz aracılığıyla açıkça insanî anlamının evrensel ilkelerini tesbit etmek istiyorsa da, *Hakikat ve Yöntem*'de yaptığı fiilî tasvirler, sanat eseri metinlerini içerir. Bu, sosyal bilimler için özel bir problem yaratır. Normalde sosyal bilimlerin analizlerinde ilgilendikleri şey, yazılı metinler veya sanat eserleri değil, *eylemler*'dir. Gadamer'in hermeneutik anlamının evrenselliği tezi herşeyi —bu herşeyin içinde hem metinler hem de eylemler yeralırlar— içerdiği iddiasının tesbit ettiği ilkelere göre anlaşılması ve yorumlanması gerekiyorsa da, metinlerin analizinin eylemlerin analizine tam olarak nasıl tercüme edilmesi/dönüştürülmesi gerektiğini belirlemek, sosyal bilimsel analiz için önemlidir.

Ne yazık ki Gadamer, bu soruya cevap bulmakta sosyal bilimciye pek katkıda bulunamaz; hem *Hakikat ve Yöntem*'de hem de son çalışmalarında bu sorunla asla doğrudan yüz yüze gelmez. Ancak, bu sorundan kaçırılmakta iyi bir nedeni vardır: bir metodoloji formüle etme niyeti taşımadığı için temelde

metodoloji problemiyle ilgilenmemiş olması. Çalışmalarından çıkarılabilecek en fazla şey, onun başka herhangi bir insanî fenomen gibi sosyal eylemin de hermeneutik olarak anlaşılabilceği, sunduğu metne has yorum modelinin eylemin analizine de uygulanabileceğidir. Bu varsayımın ilk işareti, *Hakikat ve Yöntem*'de yer alan Ranke, Droysen ve Dilthey tartışmasında bulunabilir (1975: 174 vd). Gadamer Dilthey'ı, tarihsel gerçekliği bir metin olarak yorumlamayı icadettiği için över ve bu Ranke ile Droysen'in eserlerinde tekrarlanan bir yöntemdir. Gadamer onaylayarak Dilthey'in "Hayatın ve tarihin, tıpkı bir kelimenin harfleri gibi anlamları vardır" ifadesini iktibas eder (1975: 213). Bu varsayımın ikinci bir işareti, stille ilgili tartışmasında yer alır. Stilin ifadenin birliği olduğu görüşünü açıklarken, eylemlerin, olay serileri halinde dile getirilebilecek bir stile sahip olduklarını öne sürer. Amacı, stil analizinin politik tarih incelemesine de uygulanabileceğini göstermektir (1975: 452). Nihayet, eylemlerle metinler arasındaki bağlantıyla ilgili en açık ifadesi, Paul Ricœur'le tartışmasında bulunabilir. Şunu söyler orada Gadamer:

Neticede, metin-yorumuyla, metnin şifresini çözmenin ve yorumlamanın gerçeklikle karşı karşıya gelmeye çok benzer bir şey olduğu varsayımıyla birarada, dünya içinde kendi kendimize yönelişlerimizin tamamı ima edilmektedir. (Ricœur and Gadamer, 1982: 300)

Fakat, sosyal bilimcileri ilgilendirdikleri kadarıyla, bu kısa yorumlar, özellikle de sosyal bilimler için böylesine bir merkezî bir noktada yeterli değildir. Metnin analiziyle eylemin analizi arasındaki bağlantı, sosyal bilimler için hermeneutik olarak temellendirilmiş bir metodolojinin dile getirilebilmesinden önce, Gadamer'in yaptığından çok daha açık bir şekilde yapılmalıdır. Yukarda öne sürüldüğü gibi, Mannheim'da böyle bir varsayımda bulunduğu halde, o bu bağlantı için gerekli felsefî temellendirmeyi ortaya koymayı başaramaz. Ancak, bu felsefî temellendirme, çağdaş bir sosyal filozof olan Paul Ricœur tarafından yapılmıştır. "Metin Modeli" (1977a: 316-34) adlı metninde Ricœur, Gadamer'in eserlerinde kayıp olan bir

şeyi, eylemlerle metinler arasındaki bağlantıyı verir. Ricœur'ün çabası, Aydınlanma'nın objektif bilgi anlayışına bağlılığınca sakatlanıyorsa da, hermeneutik olarak temellendirilmiş bir sosyal bilim formüle etme görevinde, dikkate değer ve gerekli bir adımdır.

Ricœur başlangıçta, sosyal bilimlere uygulanabilir bir metin analizi geliştirme amacının, sosyal bilimler için gerekli "objektif verileri" sağlamak olduğunu, açıkça dile getirir. O, metinlerin bir "objektif anlama" sahip olduklarını ve bu anlamın, yazma sürecinde sabitleştirildiği için, yazarın niyetinden farklı/ayrı olduğunu öne sürer. Ricœur'ün gördüğü üzere, sosyal bilimlerin objektif verilerini oluşturan şey, metinlerin objektif anlamıdır. Bu yüzden, Ricœur, sosyal bilimlerin hermeneutik olduklarını öne sürerken, metinlerin objektif anlamının yorumuna dayanan bir metodolojiyi kullandıklarını söylemek ister. Bu görüşü bir başka kontekstte şöyle açıklar:

Şimdi onayladığım hermeneutik türü, bir metnin objektif anlamının, yazarın niyetinden ayrı/farklı bir şey olarak kabulünden yola çıkar. Bu objektif anlam, metnin arkasında gizli bir şey değildir. Aksine o, okuyucuyu hedef alan bir gerekliliktir. Dolayısıyla yorum, metinden çıkan bu buyruğa bir tür itaattir. (1977b: 319)

Bu noktayı tesbit ettikten sonra Ricœur, analizinin ana tezini enforme eden yazılı ve konuşulan söylem arasındaki ayrımı oluşturma yönünde ilerler.

Konuşan öznenin sübjektif niyeti ile söylemin anlamı birbiriyle, konuşanın söylemek istediği şeyle söyleminin dile getirdiği şeyden aynı şey anlaşılacak şekilde örtüşürler. ... Yazılı söylemde, yazarın niyetiyle metnin anlamı artık örtüşmezler. Bu durumda metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediğinden çok daha önemlidir... (1977a: 320)

Her ne kadar gerek konuşma ve gerekse yazı kontekstten bağımsız olmayıp, onların aralarında belirli bir süreklilik bulunsa da, Ricœur'ün burada vurgulamak istediği ayrım, yazının sabit olduğu, yani metne dönüştüğü, oysa konuşmanın süregi-

den bir olay olduğudur. Bir yandan yazılı söylemle gerçekleştirilmiş eylem, diğer taraftan konuşulan söylem ile süregiden olaylar arasındaki bu iki paralel boyutun merkezi bir önemi vardır. Birincisi, Ricœur'ün geliştirdiği eylemle metin arasındaki paralelliğin özü, her ikisinin de yazar-aktör'den ayrı ve dolayısıyla yazardan veya aktörün subjektif anlamından ayrı okunabilmelerinde yatar. Dahası, metnin anlamı gibi eylemin anlamı da, ortak (gündelik dil) anlamlara başvurularak tesbit edilir. Buradaki iddia, kelimeler gibi eylemlerin de gündelik kavrayışları oluşturan anlamlarının bulunduğu ve bu anlamların her iki durumda da sabit olduğudur.

İkincileyin, eylemlerle metinler arasında paralellik kurarak Ricœur, onlar arasında bir eşitlik ya da özdeşlik bulunduğunu öne sürüyor değildir. Öne sürdüğü şey, her iki fenomenin de, sabit doğalarından dolayı, aynı metodolojiyle incelenebilecekeridir. Bu, Ricœur eylemle yazılı söylem arasındaki paralelliğin metodolojik imalarını özetleme teşebbüsünde bulunduğu apaçık hale gelir. Bunu gerçekleştirmek için o, insan bilimlerinin merkezî problematiği olarak gördüğü şeye döner: sosyal bilimlere bir bilim statüsü iddiasında bulunma imkânı verecek "objektif veriler" temin etmek. Şimdi, Ricœur bu problemi, metinlerdeki anlamın objektifikasyonuna/nesnelleştirilmesine paralellik içindeki eylemin objektifikasyonuna başvurarak çözer. O, insan bilimlerinin objektif/nesnel verilerinin, gerçekleşen eylemlerin objektif anlamlarında ikamet ettikleri sonucuna varır.

Fakat Ricœur'e göre, insan bilimleri bilimsel alanda güvenle kurumlaştırılmadan önce şu sorun ele alınmış olmalıdır: bilimsel analizin mantığı problemi. Bu noktaya kadar Ricœur, sosyal bilimlerin konusunun hangi anlamda objektifleştirileceğini göstermiştir. Şimdi o, pozitivistlerle birlikte, eğer sosyal bilimlerin 'bilimsel' olmaları gerekiyor ise, bilimsel analizin kendine özgü mantığını kullanmaları gerektiğini öne sürer. Ancak argümanı, pozitivistlerinkinden farklıdır; çünkü bununla, insan bilimlerine 'bilim' statüsü talebinde bulunma imkânı veren

objektivite/nesnellik modelinin doğa bilimlerinden değil, insan bilimlerinin birinden elde edilecek bir model olduğunu söyler: lingüistik'ten/dilbilim'den (1977a: 328). Bu görüş, Ricœur'ün konuşulan söylem analizinin tam ilgisini gözler önüne serer. O, lingüistik bilimlerdeki son gelişmelerin, bir anlamda, insan bilimlerinin bilimsel statüsü problemine tatmin edici bir cevap veren "yerli" objektivite ve bilimsel yöntem kavramı sağladığını iddia eder. Ricœur'ün gördüğü şekliyle, bu çözüm, sosyal bilimleri bir bilimsel yöntem modeliyle teçhiz ederek onları sıkıca bilimsel alana yerleştiriyor ise de, bunu, doğa bilimlerinden alınan bir modele göre değil, sosyal bilimler için yerli bir modele başvurarak yapar.

"Metin Modeli"nde Ricœur'ün gerçekleştirdiği şey, hiç kuşkusuz, anlamlı bir başarıdır. O, hermeneutik metin analizinin modelinin, insan bilimlerindeki sosyal eylem analizine nasıl teşmil edilebileceğini somut olarak gösterir. Fakat, Gadamer'in hermeneutiğinin perspektifinden bakıldığında Ricœur'ün analizi, ciddi ölçüde kusurludur. Ricœur'ün ilgisi yalnızca, hermeneutiğin sosyal bilimlere uygunluğunu göstermek değil, aynı zamanda bu disiplinlerde, analizin "objektivitesini" tesis etmektir de. O, eğer sosyal bilimler bilimler olarak sınıflandırılacak iseler, bu durumda ilkin, bu bilimlerin verilerinin objektifleştirilmesi, ikincileyin de, kullanılan analiz mantığının bilimsel yöntemlerin standartlarına uyumlu hâle getirilmesi gerektiğini iddia eder. Kısacası Ricœur, bilimsel yöntemde cisimleşen bilgi modelini zımnen benimser ve gerçekte, sosyal bilimleri bu modele uyumlu kılma girişiminde bulunur. Ricœur, sosyal bilimlerde aranılan objektivite modelinin doğa bilimlerininkinden farklı olduğunu öne sürüyorsa da, bu objektivite modelinin hedefi olduğu şüphe götürmez.<sup>28</sup>

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'deki analizi, Ricœur'ün objektivite hedefinin merkezî problemini ortaya koyar: doğa bi-

<sup>28</sup> Bir başka makalede Ricoeur, doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin objektiviteleri arasındaki farklılıklar üzerinde durur (1976: 683-95).

limlerinin bilimsel yönteminde cisimleşmiş bulunan objektivite idealini nihaî olarak ortadan kaldırma başarısızlığı. Sosyal bilimlere uygun bir objektivite modeli arayışını sürdürerek o, objektivitenin, hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde bilginin uğruna mücedele etmesi gerektiği ideal olduğu görüşünü muhafaza eder. Tersine, Gadamer'in analizi, bu objektivite idealindeki zımnî hatayı açığa çıkarır. Fakat çok daha önemlisi, Gadamer, Aydınlanma'nın bilgi anlayışını kesinlikle reddederek, sosyal bilimlerin epistemolojik önceliğini kurumsallaştırır. Ricœur, sosyal bilimler için 'yerli' bir objektivite anlayışı varsayarak doğa bilimleri modelinden uzaklaşıyor ise de, bu hamle, Gadamer'in bu modeli de aşan daha radikal bir adımıyla püskürtülür.

Bununla birlikte, Ricœur'ün objektivite hususundaki hatalarına rağmen, eylemler ile metinler arasında kurduğu ilişkinin doğru olduğu varsayılırsa, analizi, önemli bir başarı demektir. Bu, Gadamer'in ufukların kaynaşması, etkili tarihsel bilinç ve önyargının rolü dahil metinleri nasıl yorumlamamız gerektiğiyle ilgili kavrayışının bütün boyutlarının, metinler kadar eylemlerin analizine de uygulanabileceği anlamına gelir. Bunun, sosyal bilimler için önemli imaları vardır. Gadamer'in hermeneutik anlama analizinin en önemli boyutlarından biri durumdaki ufukların kaynaşmasından doğan sonucun eylemin analizi için gerektirdiği şey, yazarlar gibi, aktörlerin de, eylemlerin anlamının özel belirleyicileri olmadıklarıdır. Aksine, metinlerin anlamları gibi eylemlerin anlamları da aktörle yorumcunun ufuklarının kaynaşmasının ürünüdür; hem sosyal bilimci hem de aktör bir eylemin anlamının tesisine katkıda bulunurlar.

Eylemi, sosyal aktörlerle sosyal bilimci yorumcuların ufuklarının kaynaşmasına göre yorumlamak, yıllardır sosyal bilimlerde hüküm süren bir ihtilaf açısından anlamlıdır. Ayrıca bu ihtilaf, semantik otonomi konusunda Gadamer ile Hirsch arasındaki ihtilafı paralellik içindedir. Gadamer'le tartışmasında Hirsch, Gadamer anlamın yazarla yorumcunun ufuklarının

kaynaşması tarafından tesis edildiğini iddia ederken, yazarın anlamının metnin anlamını sabitleştirdiğini öne sürmüştür. Hirsch'in sosyal bilimlerdeki konumuyla "yorumcu" sosyal bilimciler diye adlandırılan bilim adamlarının konumu arasında bir paralellik tesbit etmek mümkündür. Eylemin anlamının aktörün ona atfettiği anlamca belirlendiğinde ısrar etmek, Wittgensteinci bilimin, Schutzcu fenomenolojinin ve etnometodolojinin ortak özelliğidir. Yorumcu sosyal bilimciler, bu argümanı, aktörün sübjektif anlamının yerine, eğer sosyal bilimcinin bilimsel olacak ise, sosyal bilimcinin "objektif" anlamının ikame edilmesi gerektiğini öne süren pozitivist konumu çökertmek amacıyla kullanırlar. Onlar, aktörün kendi eylemlerini kavrayışının, yani onların sübjektif anlamlarının yalnızca eylemin anlamını tesis etmekle kalmadığını, bu sübjektif anlamın aynı zamanda bütün sosyal bilim analizlerinin hareket noktası olması gerektiğini öne sürer. Bu, yorumcu okulun kurucu babalığı ünvanı verilen teorist Max Weber tarafından açıkça şöyle dile getirilir:

Eylemde bulunan birey, davranışına sübjektif bir anlam yüklediği sürece "eylem"den sözedeceğiz. ... Eylem, sübjektif anlamı diğerlerinin davranışını hesaba kattığı ve bununla kendi istikametini bulduğu sürece "sosyal"dir. (1968: 4).

Bugün birçok yorumcu sosyal bilimci, "sübjektif anlamın" sosyal aktörün iç zihinsel olayları derinliğine incelenerek değil, sosyal kontekstin öznelerarasılığınca tesis edildiğini öne sürüyorlarsa da, yine de bu anlamın sosyal bilim analizinin temel ünitesi olduğunu düşünürler.

Ancak, Gadamer'in ufukların kaynaşması teorisinin sağladığı perspektiften bakıldığında, bu iddianın, en iyi durumda bile yanlış yola sürükleyici olduğu gösterilebilir. Gadamer'in konumu, metinlerin yazarları gibi aktörlerin de eylemlerinin anlamını sabitleştirilmemesini; aksine onların yorumcunun anlam ufkuyla aktörün anlam ufkunun kaynaşmasıyla sabitleştirilmesini gerektirir. Yorumcu sosyal bilimciler bu eleştiriye karşı, anlamın tesisi sürecinde yorumcunun rolünü görmezlik-



ten gelmediklerini, fakat ayrıca, yorumcunun değerlerinin oynadığı rolü de incelediklerini öne sürerler. Bununla birlikte, onların başaramadıkları şey, yorumcunun değerleriyle aktörün sübjektif anlamının, yorumlama sürecinde nasıl kaynaştıklarını açıklamaktır. Dahası, yorumcu sosyal bilimciler görevlerini/amaçlarını, sübjektif anlamın yorumu olarak belirledikleri için, bundan, aktörün anlamına, anlamın oluşumunda epistemolojik öncelik verdikleri sonucu çıkar. Tersine Gadamer, yorumun diyalektiğinin her iki yanını da vurgular. Konumu, yorumun diyalektiğinin her iki yanına da epistemolojik garanti vermez; her ikisini de eşit katkıda bulunucular olarak görür.

Bununla birlikte, Gadamer'in ufukların kaynaşması teorisi, yorumcu sosyal bilim açısından yalnızca bir hatayı düzeltmekten çok daha fazlasını yapar. O aynı zamanda, yorumcu sosyal bilimin sosyal bilimler için bir metodoloji tesis etme çabasında karşı karşıya geldiği şu problemi ortadan kaldırır: aktörlerin kendi eylemlerini kavramlaştırmalarının ötesine hareketi doğrulama/haklı çıkarma zorluğunu. Sosyal bilimlere birçok yorumcu yaklaşım, aktörlerin kavramlarının ötesinde bir "açıklama" çerçevesine ulaşmanın araçlarını sağlayan teoriler geliştirdikleri hâlde, sosyal aktörlerin eylemlerinin anlamalarını oluşturmalarının epistemolojik önceliği varsayımı, bir başka yorumlayıcı çerçevenin meşruiyetine kuşku düşürür. Bu problem, Peter Winch ile Alfred Schutz'un durumu dahilinde kapsamlı bir biçimde tartışılmıştır. Hem Winch hem de Schutz sosyal bilimcinin, aktörlerin eylemlerini kavrayışlarından, Dilthey'la birlikte, aktörlerin sübjektif anlamlarından çok, sosyal kontekst tarafından oluşturulan öznelerarası anlamalara göre tanımladıkları bir anlamadan yola çıkması gerektiğini öne sürerler. Keza, her ikisi de, sosyal bilimcinin böylece, bu temel anlamayı varsaydığı sürece bir açıklama düzeyinde çok daha ileri gidebileceğini iddia eder. Winch bu düzeyi "daha refleksif anlama" diye adlandırır ve ekonomistin "likidite/akışkanlık tercihi" kavramını örnek olarak verir (1985:89). Schutz bu düzeyi "ikinci düzen kavramları (*second order concepts*)" dü-

zeyi diye adlandırır ve onların sübjektif yorum, rasyonalite, yeterlilik ve mantıksal uyum postülalarını karşıladığında ısrar eder (1962: 5; 1964: 43-4, 86).

Ancak her iki durumda da problem aynıdır. Hem Winch ve Schutz'un hem de onların teorik perspektiflerini benimseyen sosyal bilimcilerin analizleri, fiilî pratikte, onu Winch ve Schutz açısından meşrulaştırma teşebbüslerine rağmen, bu "ikinci açıklama düzenine" nadiren geçtiler. Bu başarısızlığın nedeninin, yorumcu yaklaşımda içkin/mündemiç olduğunu göstermek zor değildir. Her iki teorisyen de, aktörün anlamı epistemolojik oluşturma önceliğinde ısrar ettikleri için, bu, başka herhangi bir anlam oluşturunusunu zarureten kuşkulu hâle getiren bir sonuca yolaçar. Bu yüzden, hem onların hem de takipçilerinin nadiren bu analiz düzeyine geçmelerinde şaşılacak bir şey yok; hiçbir teorisyen, sosyal bilimciler açısından bu ikinci kavramlaştırma düzeyinin sağlam herhangi bir doğrulamasını ortaya koyamaz.

Bununla birlikte, eğer sosyal eylemin analizine Gadamer'in hermeneutiğinin sağladığı perspektiften hareketle yaklaşılsa, bu yorumcunun empoze ettiği açıklamaya ilişkin bir "ikinci düzeyi" meşrulaştırma problemi, ortadan kalkar. Gadamer'in metinlerin analizine yaklaşımı, yorumcu okulun sosyal eylemin analizi konusundaki temel postülasıyla paralellik içindedir. Gadamer, yazarın kavramlarının (anlamın tarihsel ufkuna göre tanımlanan kavramların), metnin anlamında inşa edici bir rol oynadığını öne sürer; halbuki, yorumcu sosyal bilimciler, sosyal aktörlerin kavramlarının (öznelararası olarak tanımlanır) sosyal eylemlerin anlamında inşa edici bir rol oynadıklarını iddia ederler. Fakat Gadamer, bu oluşturunu rolün, epistemolojik öncelik kazanmasını reddeder. Gadamerci bir bakış açısı, bir eylemi anlamının yalnızca sosyal aktörlerin kavramları içselleştirilerek gerçeklesememesini gerektirir. Aksine anlama daima bir perspektiften anlamadır. Yorumcu eylemi, belirli bir tarihsel ve kültürel konumdan araştırmaya giren kavramlar ve sorular vasıtasıyla anlar. Bu yüzden, bir eylemi anlamak ne

aktörlerin kavramlarının içselleştirilmesi ne de yorumcunun kategorilerinin empoze edilmesidir; bu ikisinin bir farklı varlıkta/şeyde kaynaşmasıdır; yorumda kaynaşması. Bu konum, hem “semantik otonomi” diye adlandırılan yaklaşımın hem de yorumcu sosyal bilimcinin yaklaşımının yorumun diyalektiğinin yalnızca birer yarısı olduklarını ortaya çıkarır.

Böylece, Gadamer’in yorumcu sosyal bilimcinin yorumcunun kavramlarını meşrulaştırma probleminden kurtulduğu sonucu çıkarılabilir; çünkü o, yorumcunun kavramsal şemasını, yorumlama eyleminin zarurî oluşturucu unsuru olarak tanımlar. Ricœur’ün metinlerle eylemler arasında kurduğu benzerlik araştırmasıyla birleşen bu sonuç, eldeki şu görevin yerine getirilmesini mümkün kılar: bir Gadamerci eylem analizinin nasıl ilerleyebileceğinin somut bir tasvirini sağlamak. Ricœur, gerçekleşmiş eylemin, bir metin kadar özerk olduğunu açıkça gösterdi. Yorumcunun sosyal eylemin analizindeki ilk görevi, eylemin “ufkunu” anlamak, başka bir söyleyişle, eylemin katılımcılar için ifade ettiği şeyi anlamaktır. Hem Gadamer hem de Ricœur için bir eylemi aktörün terimlerine göre anlamak, sübjektif anlamların sondajlanmasını ya da “aktörün zihninin içine ulaşılmasını” gerektirmez. Ricœur’ün işaret ettiği gibi, gerçekleştirilen eylem, aktörün sübjektif niyetlerinden ayrı bir anlama sahiptir. Onun ‘dile getirdiği’ şey böylece, içinde vukubulduğu sosyal kontekstte dile getirdiği şeye dönüşür. Ancak Gadamer’e göre, eylemi aktörün terimleriyle anlamak, yorumun diyalektiğindeki ilk adımdır yalnızca. Bu noktada durmak, tarihsel anlamının şu temel anlayışını reddetmektir: anlama daima bir kontekstte gerçekleşir. Hirsch’in unuttuğu ve yorumcu sosyal bilimin vurgulamayı başaramadığı şey, yorumcunun kavrayışının aynı zamanda belirli bir kontekstten türediği ve bu kontekstin aktörün kontekstiyle kaynaştığıdır. Gadamer’in kelimeleriyle dile getirmek gerekirse, eylem daima, yorumcunun ufkunua göre görülür ve çok daha özelde spesifik soru yorumcуда oluşur.

Yorumcu sosyal bilimciler, yorumcunun değerleri problemi olarak tanımladıkları şeye, inkâr edilemeyecek ölçüde hatırı sayılır bir ilgi gösterdiler. Weber'in ünlü "değerlerden bağımsızlık" tartışması, Charles Taylor'ın bir araştırmanın "değer eğilimi"yle ilgili incelemesi (1962), yorumcu yaklaşım için bu konunun önemini gösteren dikkate değer örneklerdir. Ancak benim burada öne sürdüğüm şey, yorumcu sosyal bilimcilerin sorunu reddettikleri değil, aksine, aktörün anlamının epistemolojik önceliği üzerinde ısrarı sürdürerek, Gadamer'in yorumun diyalektiği diye tanımladığı şeyi yanlış anlamalarıdır. Gadamer için anlamamanın görevi, yorumcunun ufkuyla yorumlanan şeyin ufkunun nasıl kaynaştığını açıklamaktır; yorumcu sosyal bilimciler için kaynaşma sorunu, asla bir sorun olarak ortaya çıkmaz; fakat, yorumcuyla yorumlananın ufukları ayrı konular olarak tartışılır. Ayrıca, Gadamer'in yaklaşımındaki diğer unsurların, yani, önyargı teorisi ile etkili tarihsel bilincin işleyişinin, eylemi anlama çabalarında sosyal bilimciler için özellikle yararlı olduğu öne sürülebilir. Gadamer'in yaklaşımı, yorumcuları, özellikle de yorumcu duruşlarını enforme eden "önyargıları" incelemeye zorlar. Kendi kendini anlamaya götüren ve böylece yorumlama sürecinin ana unsuru hâline gelen şey, bu self-refleksiyondur. Gadamer'in önyargının pozitif imkânları diye adlandırdığı şeyin de keza merkezî bir önemi vardır. Ricœur, eylemin vukubulduktan sonra, anlık oluşum durumundan koptuğunu ve 'tarih'in parçası hâline geldiğini öne sürer. Eğer o sosyal bilimciyi cezbeden/çeken bir eylem ise, muhtemelen, bu eylem tarih üzerinde etkiye sahip bir eylem olarak tesbit edilmiş bir eylemdir. Çok daha muhtemeldir ki, sosyal bilimcinin toplumunun tarihinin akışı için merkezî bir şey olarak teşhis edilmiş bir eylemdir. Dahası, olayın özel etkisi, aktör ya da aktörler tarafından bütünüyle önceden görülemez. Başka bir söyleyişle, aktörün eylemi kavrayışının bir parçası hâline gelmemiş olabilir. Ancak bu etki, zorunlu olarak sosyal bilimcinin yorumlayıcı şemasının parçası hâline gelir; yorumcu, bu olaya büyük ölçüde, etkisinden *dolayı* ilgi duyar.

Yorumcunun etkili-tarihsel bilinci, bu yüzden, yorumlama eyleminin değerini düşürmekten çok zenginleştiren bir fenomendir.

Gadamerci bir sosyal bilimin yorumcu yaklaşımdan nasıl farklı olduğu en iyi, genelde yorumcu sosyal bilim için, ancak özelde Winch ve Wittgensteinci okul için problematik hâle gelen bir soruna bakılarak açıklanabilir: sosyal eylemin analizinde yanlış bilincin veya bilinçdışı motivasyonun tesbiti sorunu. Winch'in yorumunda, sosyal aktöre ya yanlış bilinç ya da bilinçdışı motivasyon atfetmesi, aktörün kavrayışının epistemolojik önceliğinden dolayı sosyal bilimci için gayrimeşru bir hamledir. Bu konuma, sosyal bilim pratiği üzerinde kabul edilemez bir sınırlama gibi görüldüğü için, birçok sosyal bilimci tarafından meydan okunmuştur. Bununla birlikte, her iki unsurun dahil edilmesinin, Gadamerci çerçeveye uyumlu olduğunu göstermek zor değildir. Durumun bu olması, Charles Reagan'ın kavrayış dolu bir makalesinde (1979: 141-6) örneklerle açıklanır. Ricœur'ün Freud'u ele alış tarzını analizi sırasında Reagan, tek başına metinsel analizin, psikoanalitik yorum sürecinde bilinçdışı güdülerin ortaya çıkarılmasını nasıl açıklayamayacağını gösterir. Psikoanalistin "metni," yani, hastanın tahkiyesi/hikaye ettiği şey, bir metin olarak yazarının niyetinden bağımsızdır. Yorumlama sürecinde bu metin, yorumcunun psikoanalitik ufkuyla kaynaşır. Ortaya çıkan şey, hastaya özgü değil yazara özgü güdülerini tesbit eden bir yorumdur. Aslında, yorumun bütün amacı bu güdülerini kesin olarak tesbit etmektir. Fakat ne Gadamer ne de Ricœur, psikoanalistin kavramsal şemasının bu duruma empoze edilmesini doğrulama/aklama konusunda hiçbir zorlukla karşı karşıya kalmazlarken, Winch'e göre, bu tür bir hamle meşru hamle olarak görülmelidir.<sup>29</sup>

Ayrıca bu görüş, Marksist yanlış bilinç kavramını içerecek şekilde genişletilebilir. Bir Marksist sosyal bilimci, Marksist yo-

<sup>29</sup> Bu konuda keza bakınız R. S. Peters, *The Concept of Motivation* (1958).

rum çerçevesini bir eylem serisine empoze ederek, belirli bir durumdaki belirli bir sosyal aktörler grubunun yanlış bilinç sergilediği sonucuna ulaşabilir. Gadamer için bu durum da yine hiçbir zorluk çıkarmayacaktır. Yorumcunun Marksist ufkuyla kaynaşan eylemin “metni,” bir özel, ancak bütünüyle meşru bir yorum ortaya çıkaracaktır. Marksist kategorilerin sosyal bilimlerdeki etkileri dikkate alındığında, çağdaş yorumcuların geçmiş eylemleri, Marksist terimler dışında herhangi bir şeyle anlamalarının zor olduğu bile söylenebilir. Ancak, yorumcu sosyal bilimin, özellikle de Wittgensteinci okulun yanlış bilinç kavramıyla başının büyük ölçüde dertte olması, bu konuyla ilgili çağdaş literatürde açıkça ortadadır. Ayrıca, bu zorluk, sosyal bilimcilerin söz konusu yaklaşımı benimsemelerini engelleyen önemli faktörlerden biridir.<sup>30</sup>

O hâlde, Gadamer için sosyal bilimci, bir somut olaya nasıl bir analiz yaklaşımında bulunacaktır? İlk, yorumcu sosyal bilimci gibi Gadamer için sosyal bilimci de, olaya karışan aktörlerin tarihsel ve kültürel ufuklarını belirlemeyi deneyecektir. Bu, eylemi, sosyal aktörlere göre anlamayı gerektirecektir. İkinciyse, Gadamer için, yorumu sırasında, bir farklı anlam ufkunun, yani yorumcunun ufkunun zarureten aktörün ufkuna empoze edilmesi gerektiğinin bilincinde olacaktır. Yorumcunun ufkunu müştereken, yorumcunun tarihsel perspektifi ve yukarıda sözü edilen Freudcu ve Marksist perspektifler gibi perspektifler belirler/tanımlar. Yorumcunun ‘önyargısı’nın empoze edilmesinin farkında olma, der Gadamer, yorumda vukubulan self-refleksiyonun ürünüdür; onun kavramlarıyla dile getirmek gerekirse, kendimi “metnin karşısında/önünde” anlarım. Üçüncüyse, yorumcu sosyal bilimcinin aksine Gadamer için sosyal bilimci, analizini yaptığı olayın müteakip tarihteki etkisinin, yani

<sup>30</sup> *Radical Reflection* adlı çalışmada Calvin Schrag, “metin” kavramını “dünya tecrübesi içinde yaşanan metinsellik/yapı”ya teşmil teşebbüsünde bulunur (1980: 98). Yaklaşımı, burada sunulan yaklaşımla uyum içendeyse de, metodolojik bakımdan Ricoeur’ün yaklaşımının yararlı olduğu ölçüde daha gelişmiş bir yaklaşım olarak görmüyorum.

“etkili tarihsel bilincin” sonucunun da bilincinde olacaktır. Bu bilinç, yorumu zenginleştirir; çünkü, yorumcu, olayın sonucunun yorumu etkilediğinin farkındadır. Önyargının, self-refleksivitenin ve etkili tarihsel bilincin bilincinde oluşu, Gadamer’ciyi, yorumcu sosyal bilimci için mevcut olmayan pozitif yorum imkânlarıyla teçhiz eder.

Eylemi, Gadamer’ci hermeneutiğin yorum şeması vasıtasıyla bir metin olarak görmek böylece sosyal bilimciye, yorumcu sosyal bilimin ana problemlerinden birini aşma imkânı verir: eylemin açıklamasını aktörlerin kavramlarıyla sınırlama problemini aşma imkânını. Gadamer’in konumu, yorumcu sosyal bilimin temel ilkesinin, yani, sosyal eylemin analizinin, aktörün kavramlarının anlaşılmasıyla başlaması gerektiğini söyleyen ilkenin reddini gerektirmez. Fakat Gadamer tam da yorumcu yaklaşımda bulunmayan şeyi sağlar: aktörün kavramlarını yorumcunun kavramsal şemasıyla bütünleştirmenin meşruiyetini. Böylece, Gadamer’in yaklaşımı, yorumcu sosyal bilimin temel anlayışını terketmeksizin veya eylem açıklamasına pozitivist yaklaşımın objektivitesine düşmeksizin, yorumcu sosyal bilimin benimsenmesinin önündeki büyük engellerden birini ortadan kaldırır.

Bununla birlikte, sosyal bilimlerin metodolojisine bu tür bir Gadamer’ci yaklaşımın, yorumcu, pozitivist ya da Marksist çağdaş sosyal bilimciler arasında kolay kabul görmeyeceği de söylenebilir. Buraya kadarki tartışma, Gadamer’ci metodolojiye yöneltilebilecek iki itirazı gündeme getirecektir. İlk, Marksist, pozitivist veya Freudcu yorumcu, Gadamer’in yaklaşımının yorumlardan herhangi birini doğru yorum olarak ileri sürme ihtimalini dışarıda bıraktığı itirazında bulunacaktır. Bu konum aynı zamanda, edebiyatı konu edinen eleştiri alanında Hirsch tarafından geliştirilen itirazın da temelidir. Ayrıca bu itirazlar, Gadamer’in konumunu doğru olarak yorumladıkları düşünüldüğünde doğrudur. Gadamer’in konumu, herhangi bir yorumu kabul etmesi gereken bir iradi duruşu icabettirmiyorsa da, herhangi bir yorumun “doğru” yorum olarak deklare

edilme ihtimalini önler. Yorumlar zarureten yorumculara göre değiştiği ve ufukların kaynaşmasının ürünü olduğu için, bir 'objektif olarak doğru" yorum, Gadamer için ihtimal dahilinde bir şey değildir.

Bir ikinci itiraz, Wittgensteincılar tarafından yöneltilebilecektir. Yorumcu sosyal bilimin ve özellikle de Wittgensteinci okulun ana argümanlarından biri, sosyal bilimin yorumcularının belirli kavramsal şemaları empoze etmelerinin gayrimeşruluğu olmuştur. Sözün gelişi Wittgensteincılar, nedensel analiz, genellemelerin ve diğer bilimsel yöntem araçlarının, aktörün kendi eylemlerini kavrayışını parçalayarak ihlal ettikleri için, kabul edilemez olduklarını öne sürer. Görünüşe bakılırsa, Gadamerci sosyal bilim, bu görüşe karşı çıkıyor izlenimi veriyor. Gadamer'in ufukların kaynaşması anlayışı, herhangi bir yorumlayıcı şemanın, hatta bilimin "objektif yöntemine" kök salmış bir şemanın, meşru olmasını icabettirdiği izlenimi bırakıyor. Aslında, Gadamer, bu konunun, 'modern doğa biliminin yöntemlerinin sosyal dünyaya tatbikini engellemediğini" (1975: xvii) açıkça dile getirir. *Hakikat ve Yöntem*'de Gadamer'in amacı, bilimsel yöntemin hakikat/doğru üretemeyeceğini öne sürmek değil, diğer bilgi türlerinin çok daha temel bilgi türleri olduğunu iddia etmektir.

Fakat Gadamer'in bu konuyla ilgili bakış açısı dikkatle ele alınmalıdır. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmasında Gadamer, sorunun bir yöntem sorunu değil, bilginin nesnesi sorunu olduğunu öne sürer (1975: xvii). Bundan, bilimsel yöntem insan bilimlerinden ihraç edilmiyorsa da, insan bilimlerinde kullanılan yöntemlerin, bilginin ilgili disiplinlerdeki amacına uyumlu olması gerektiği sonucu çıkar. Keza bundan, bilginin insan bilimlerindeki amacının insanî sosyal hayatı *anlamak* olduğu dikkate alındığında, bilimsel yöntemin çoğu durumda bu amaca uygun olmadığı sonucu da çıkar. Gadamer'in, bilimsel yöntemde merkezî öneme sahip soyutluğun (*abstractness*) negatif etkileri hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. O, bu soyutlamanın, varlığının inşa edicisi du-



rumundaki nesnesinin tarihselliğini dışarda bıraktığını öne sürer. Bu görüşlerden insan bilimleri için özel herhangi bir sonuç çıkarmasa da, konumu, insan bilimlerinde bilginin nesnesinin yalnızca nadiren bu bilimsel analiz yöntemini talep etmesini gerektirir.

Bu iki itiraz, Gadamer'in konumu ile sosyal bilimlere diğer çağdaş yaklaşımların desteklediği konumlar arasında önemli çatışmaları temsil eden sorunları içerir. Ancak, Gadamer'in yaklaşımına, eleştirmenlerden gelen bir başka itirazlar takımı, onun temel yaklaşımı karşısında çok daha sempattir. "Eleştirel hermeneutik" diye adlandırdığı şeyin kavrayış dolu analizinde John Thompson, hem Ricœur'ün bir metin olarak eylem teorisini hem de Gadamer'in felsefî hermeneutiğini eleştiriye tabi tutar. Ricœur'e karşı Thompson, diğer çağdaş sosyal teorisyenler gibi, onun teorisine, aynı zamanda kesinlikle Gadamer'e de yönelteceği bir eleştiri yöneltir ve bu eleştiriye lingüistik alandan hareketle ulaşılmış gayrimeşru bir genellemeye dayandırıldığını iddia eder (1981: 125). Thompson'ın Ricœur'ün konumuna karşı argümanı, ustaca bir argümandır. O bir yandan, "sıradan aktörlerin eylemlerinin yorumunda ilk söz sahibi kişiler olmadıklarını, ancak, bir temel epistemolojik anlamda, son söz sahibi kişiler olduklarını" (1981: 127) öne sürer. Fakat diğer bir pasajda, "eylemin yorumunun, öznenin naif tarzda içinde tahta çıkarılmadığı, daha çok sistematik şekilde üzerindeki örtünün kaldırıldığı nisbeten özerk bir süreç olduğunu" (1981: 143) iddia eder. Bu pasaj Thompson'ın Habermas'ın yaklaşımına temayülünün göstergesidir. Habermas'la birlikte, Thompson, Ricœur ile Gadamer'in, insanî hayatın lingüistik olmayan unsurlarını, Habermas'ın bir "objektif Çerçeve" arayışında keşfedilen boyutlarını ihmal ettiklerini düşünür. O, bir eleştirel sosyal bilim için elzem olan mesafeli tavır takınmanın, Gadamer ile Ricœur'ün saf lingüistik yaklaşımları içinde kaybolup gittiği iddiasındadır.

Thompson'ın mesafeli vaziyet alma konusunda hem Ricœur hem de Gadamer'e yönelttiği eleştirinin ışığında, Ricœur'ün,

kendi yaklaşımının bu eleştirel mesafeli vaziyet alışması başarıyla gerçekleştirildiği hâlde, Gadamer'in yaklaşımını, bu eleştirel mesafede vaziyet alışması sağlamayı başaramamakla eleştirir.<sup>31</sup> Ricœur, Gadamer'in hermeneutiğinin, “eleştiriyi mümkün kılan yabancılaştırıcı mesafeli tavır almayı” reddettiği için eleştirel olamayacağını (1981: 90) savunur. Buna karşılık Ricœur, metnin zaten uzaklaşmış olduğunu ve ayrıca “metnin özgürleşmesinin/bağımsızlaşmasının, bir eleştiri olayının yorumun kalbine kabulünün en temel şartını oluşturduğunu” (1981: 91) öne sürer. Fakat Ricœur, bu tür bir “eleştirel olay”ın mümkün olduğunu düşünen Habermasçı çizgiyi benimsemez. Aksine, *Hakikat ve Yöntem*'de, yabancılaştırıcı mesafeli tavır alma ile ait olma arasındaki hatalı dikatomiye tesis ettiği için Gadamer'e saldırır. Ricœur'ün anladığı şekliyle, Gadamer, metni ya paylaştığımız bir geleneğe ait olma konumundan anladığımızı ya da metne, bilimlerin objeleştirici yöntemlerini kullanarak yabancılaştığımızı ve dolayısıyla onunla ilgili kavrayışımızı tahrif ettiğimizi düşünür. Ricœur, bu dikatomiye, metin yorumunda önceden varolan bir “pozitif mesafeli tavır alma” varsayarak aşmak ister. Bu pozitif mesafeli tavır alma, der o, metodolojinin ürünü değildir, aksine, Gadamer'in yorumunun gözden kaçırdığı ideoloji eleştirisini mümkün kılan şeydir (1981: 131 vd.).

Ricœur'ün Gadamer eleştirisi böylece, Gadamer'in eleştiriyi dışarda bırakması olarak gördüğü şeyi hâla reddediyorken, Habermas'ın bir ‘objektif çerçeve’ varsayımından mahrum kalır. Bir bakıma Ricœur, bir objektif çerçeveye, her iki şekilde de sahip olmak durumundadır. Mesafeli tavır takınma ile ait olmayı “diyalektik tarzda karşıt” şeyler olarak tanımlayarak o, her ikisinin de insan bilimlerindeki etkilerini elde tutmak arayışındadır. O, ideoloji eleştirisinin, önanlamadaki ilk demirleme yerinden/dayanağından kendisini “kısmen” kurtarabile-

<sup>31</sup> Thomson Ricœur'ün mesafeli tavır alma teorisini, özne ile nesne arasında, Heidegger ile Gadamer tarafından varsayılan birincil/asli bağı ortadan kaldırdığını öne sürerek eleştirir (1981: 163).

ceğini ve bu hâliyle “teoriye giden yola” gireceğini öne sürer (1981: 244-45). Habermas gibi o da, eleştirininin, geleneğimizin bir parçası olduğu için meşru olduğunu düşünür. Bu yüzden onun, Gadamer’in iddia ettiği üzere, bütünüyle reddi gerekmez (1981: 99).

Bu eleştiriler, açıktır ki, Gadamer’in konumu karşısında sempatikler. Onlar, Gadamer’in hermeneutiğinin, önceki eleştirilerin durumundaki gibi, temel ilkelerinin reddinden çok değişikliğe tabi tutulması teklifinde bulunurlar. Fakat bu eleştirilerin doğası, önemli bir noktayı ortaya çıkarır. Hem Thompson hem de Ricœur, çekincelerle de olsa, Gadamer’in şu yaklaşımını sorgularlar: hermeneutik anlamamanın evrenselliği. Ve onlar bunu yaptıkları için, nihaî noktada, temel arayıcı düşüncenin özelliklerini sergileyen bir konuma sürüklenirler. Bu yüzden, Habermas gibi Thompson da, Gadamer’in evrensellik iddiasını ve anlamamanın dilselliği tezini reddederek, eylemin olduğu temelde lingüistik olmayan bir alana başvururlar. Oysa Ricœur, Gadamer’in objeleştirici yöntemin anlamamanın “aitliğini” tahrif ettiği görüşünü reddeder. Onun bu ikisi arasındaki “diyalektik karşıtlık” tezi, Gadamer’in anlamamanın daima bir geleneğe ait olma edimi/eylemi olduğu fikrini reddetmeyi başaramaz. Böylece, Gadamer’in konumu karşısındaki ilan edilmiş saygılarına rağmen, hem Thomson hem de Ricœur’ün kendilerini Aydınlanma’nın objektivite arayışına müptela teorisyenler olarak ifşa ettikleri sonucuna varılabilir. Nihaî noktada onlar, Ricœur’ün Gadamer’in reddettiği “eleştiri geleneği” diye tesbit ettiği şeyi terkedemezler. Gadamer’in görüşü, Aydınlanma tarafından algılandığı şekliyle eleştiri geleneği terkedilmedikçe, insan bilimlerinin, hem kendisinin hem de eleştirmenlerinin arayışı içinde olduğu yeni kendi-kendini anlamayı dile getiremeyeceğidir. Ancak bundan, eleştirinin bizzati kendisinin terkedilmesi gerektiği sonucu çıkamaz. Aksine, “ait oluşumuzu” dikkate alan yeni bir eleştiri anlayışının formüle edilmesi gerektiği sonucu çıkar.

## Hermeneutik ve bilgi sosyolojisi

Yukarda sunduğumuz Gadamer'in insan bilimlerinin metodolojisiyle ilgisi konulu tartışma, Gadamer'in, kuşatıcı bir insanî anlama fenomeni anlayışı formüle ederek, bu disiplinlerin kökten yeni bir kavrayışını sağladığını göstermeye çalışır. Bu yeni anlayışın çeşitli avantajları, sosyal teorideki bazı çağdaş sorunlarla ilişkisi dahilinde tartışıldı. Ancak bu çalışmanın ilgisinin yöneltilmesi gereken özel problem şudur: Gadamer'in yaklaşımı ile bilgi sosyolojisi arasındaki ilişki. İddia ettiğim gibi, eğer bilgi sosyolojisinin sosyal bilimlerin faaliyetinde merkezî bir önemi var ise, ve ayrıca eğer Gadamer, kökten farklı bir bilgi sosyolojisine dayanan yeni bir sosyal bilimler anlayışı sağlıyorsa, o zaman, bu yeni ilişkinin tam doğası dikkatle tanımlanmalıdır.

Birçok bilgi sosyologu, Gadamer'in sosyal bilimlerle ilişkisi ve Heidegger'in sosyal bilimlere, onunla yakından ilgili olan, yaklaşımı üzerine yorumlar yapmıştır. Janet Wollf Gadamer'in, *verstehen*'in ayrıntılı bir yorumunu yaparak ve sosyal bilimlerdeki rölativite problemini hâllererek, bilgi sosyolojisindeki geleneksel metodoloji problemini çözdüğünü öne sürer (1975: 117-18). Benzer bir ruhla Watson, Gadamer'in hermeneutiğini bir hayat tarihi sosyolojisine ya da incelemesine "dönüştürmeyi" dener (1976: 101-4) ve Mannheim'la birlikte Remmling, Heidegger'in '*das Man*' kavramını bilgi sosyolojisine elverişli bir kavram olarak görür (1975: 44). Nihayet, daha önce belirtmiş bulunduğumuz gibi, Simonds, Gadamer'le Mannheim'ın yaklaşımları arasında yakın bir ilişki bulunduğunu düşünür ve Mannheim'ın bir Gadamerci bilgi sosyolojisinin örneğini verdiğini iddia eder (1975: 1978).

Bununla birlikte, Gadamer'in yaklaşımına duydukları hayranlıklığa rağmen, bu yorumcuların herbiri nihaî noktada, Gadamer'in 'rölativistik' yaklaşımını sosyal bilimlere uymayan bir yaklaşım diye reddederler. Sözün gelişi Wolf, Gadamer'in yaklaşımının sosyolojik metodolojiye elverişli olup olmadığını

sorgular ve Gadamer'in Aydınlanma'yı reddinin, tatmin edici bir objektivite anlayışı sağlamasını engellediğini ifade eder (1975:121). Simonds, Gadamer'in teorisini reddinde çok daha açıktır. O, eşsiz bir doğru yorum fikrini bütünüyle reddettiği için Gadamer'in konumunun, bilgi sosyolojisi imkânının biza-tihi kendisini önlediğini iddia eder (1978: 89). Bu eleştirmen-ler, Gadamer'in konumunun iki önemli boyutunu yanlış anlar-lar. İlki, Habermas gibi onlar da, Gadamer'in sosyal bilimler için bir metodoloji ortaya koyma girişiminde bulunmadığını ve dolayısıyla bunu gerçekleştirmeyi başaramamakla eleştiri-lemeyeceğini göremezler. Onun ortaya koyduğu şey sosyal bi-limler için, metodolojik imaları bulunan yeni bir anlamadır. Bunun bütünüyle yeni bir proje olmasının, Gadamer'in konu-munun doğru kavranışı için hayati bir önemi vardır. İkincisi, ve çok daha önemlisi, Aydınlanma'nın bilgi anlayışını redde-derek Gadamer'in, sosyal bilimlerde "objektivite" sorununu ve "eşsiz/biricik doğru yorum" fikrini kullanılamaz hâle getirme-sidir.

Gadamer'in konumunun müdafaası, bu eleştirileri sınırlayan dar yöntem sorununun ötesine uzanıyor olmalıdır. Gadamer insan bilimlerinin, hermeneutik anlamının evrenselliğini ve dilselliğini ifşa eden bir ontolojik açıklama sağlar. Bu teori, sosyal bilimlerin problemlerine bütünüyle yeni bir yaklaşım ve bu ontolojik anlamaya elverişli bir yöntemin formüle edilmesi talebinde bulunur. Bu tür bir yöntem, Aydınlanma'nın haki-kat/doğru ve objektivite arayışını reddedecek, önyargının ev-rensel insanî anlama fenomenindeki rolünü kabul edecek ve yorumu, ufukların kaynaşması ve etkili-tarihsel bilince göre tanımlayacaktır. Bu kriterleri karşılamaya yakın yöntemlerden biri, Karl Mannheim'ın yöntemidir. Mannheim objektivite arayışından bütünüyle kaçınmamışsa da, yaklaşımı, genelde sosyal bilimlere, özelde bilgi sosyolojisine Gadamerci bir yak-laşımın gereklerini karşılama yönünde önemli bir mesafe kay-deder.

İki yaklaşımın birbirine uygunluğu, dört başlık altında özetlenebilir. İlk, hem Mannheim hem de Gadamer Aydınlanmanın, bilginin nesnenin özne tarafından içselleştirilmesi anlayışını reddeder. Mannheim kendi yaklaşımını açıkça, modern düşüncede özneye yapılan aşırı vurguyu düzeltten bir şey olarak tanımlar (1936: 28). İkincileyin, her ikisi de, bilginin bilimle istisnai özdeşleştirilmesini/aynılaştırılmasını reddeder. Mannheim bu noktada tereddüt ediyor ve bazan yalnızca sosyal bilimlerin bütün bir bilginin evrensel formunu değil farklı türden bir bilgiyi cisimleştirdiğini söylüyor görünüyorsa da, başka durum va zamanlarda daha radikal durumdaki Gadamerci konuma destek sağlar. Üçüncüleyin, hem Gadamer hem de Mannheim, yorumcunun anlama sürecindeki katılımcı rolünü kabul eder. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, ufukların kaynaşmasını ve etkili-tarihsel bilinci tanımlamaya çok yaklaşır.<sup>32</sup> Nihayet, Mannheim, Gadamer'in total ideoloji anlayışı tanımındaki önyargının evrenselliği tezini yansıtır.<sup>33</sup>

Bu Gadamer'le Mannheim'ın, sosyal bilimlere yaklaşımlarında tam bir uyum içinde olduklarını öne sürmek anlamına gelmez. Mannheim'ın pozitivizme yuvarlanması, Gadamer'in Aydınlanma düşüncesini tamamen reddiyle çelişir. Çok daha önemlisi, bu iki teori, farklı analiz düzeylerinde işler. Gadamer insanî varoluşun ontolojik durumuyla ilgilenirken, Mannheim, belirli insanî fenomenleri anlamakla meşguldür. Gadamer'in yaptığı gibi, dilin düşünceyi icra ettiğini öne sürmek bir şey, Mannheim'ın yaptığı gibi, belirli bir ideolojinin insanî eylem ve düşünceyi etkileme tarzlarını ele almak başka bir şeydir.<sup>34</sup> Fakat bütün bu farklılıklara rağmen, iki yaklaşım arasındaki

<sup>32</sup> Keza Simmel de, bir eylemi onun bilincinden bağımsız tesbit etmenin imkansız olduğunu dile getirirken, etkili tarih anlayışının tanımına çok yaklaşır (1980).

<sup>33</sup> Keza Ricoeur de Mannheim'ı total ideoloji anlayışından dolayı övmektedir (1981: 240).

<sup>34</sup> Gadamer özellikle, kelimenin dar anlamında dilin bir 'ideoloji' olduğu fikrini reddeder (1975: 493).

uyum, çarpıcıdır. Ayrıca, iki yaklaşımın üzerinde işledikleri farklı düzeylerin, çelişmekten çok birbirlerini tamamladıklarını göstermek zor değildir. Mannheim, anlama yöntemine uyumlu somut bir yöntem sağlarken, Gadamer, sosyal bilimlerin ne oldukları konusunda bir temel anlayış sunar.

Sosyal bilimler için bir Gadamerci-Mannheimci metodolojinin özel terimlerle dile getirmek istediği şey, sosyal bilimsel problemlere, sosyal bilimlerin amacının objektivite değil, anlama olduğu varsayımıyla yaklaşılması gerektiğidir. Bu vécize/hüküm, önce de birçok defa formüle edilmişse de, Gadamer'in onunla söylemek istediği şey, önemli ölçüde farklıdır. Yorumu temelinde sosyal bilimciler, aynı zamanda içinde yer aldıkları geleneği inceleyerek eleştirel tarzda değerlendirirken, anlama sürecinde önyargının mevcudiyetini değil yalnızca, önyargının pozitif rolünü de kabul etmelidirler.<sup>35</sup> Dahası, sosyal eylemin yorumcuları, yorumcu konumlarının bir Arşimedci objektivite noktası oluşturduğu fikrini reddederek, kavrayışlarının ürettiği yorumun ana unsuru olduğunu kabul etmelidirler. Nihayet, onlar, doğa bilimleri *karşısındaki* konumlarını, hermeneutik anlamının evrenselliğine göre anlamalıdır. Sosyal bilimlerin konumunu, doğa bilimlerinin genel "objektif bilgi" arayışındaki konumundan daha aşağı düzeyde bir konum olarak tanımlamaktan çok, sosyal bilimci kendi disiplininin, hermeneutik anlamda doğa bilimlerine öncelikli/doğa bilimlerini önceleyen disiplin olarak görmelidir. Mannheim'ın belirli inanç sistemleri ve bu inanç sistemlerinin eylemle düşüncüyü belirleme tarzlarıyla ilgili incelemeleri, bu tür bir metodolojinin işleme tarzını açıkça ortaya koymaktadır.

Bundan, Mannheim'ın izlediği araştırma türünün, başka bir söyleyişle, belirli inanç sistemlerinin kökleriyle ilgili araştırmalarının, sosyal bilimlere Gadamerci yaklaşımın müsaade ede-

<sup>35</sup> Gadamer'in, bilgi sosyolojisinin babası olarak tesbit edilmiş bulunan Francis Bacon'dan, 'insan zihnini tutsak alan ve onu doğru bilgiden uzaklaştıran önyargıları' incelediği için övmesi ilgi çekicidir.(1975: 313).

ceği biricik araştırma türü olduğu sonucu çıkmaz. Bundan çıkarılacak sonuç, insanî düşünce ile insanî varoluş arasındaki ilişki hakkındaki bir anlayışın, yalnızca sosyal bilimlerin ve bilgi sosyolojisinin görevleriyle ilgili bir anlayış için değil, aynı zamanda sosyal bilimlerin kendilerinin ne olduklarıyla ilgili bir anlayış için de temel bir şey olduğudur. Aydınlanma'nın bilgi sosyolojisi anlayışında cisimleşen düşünceyle varoluş arasındaki ilişki konusundaki anlayışı, doğanın ve pozitivist sosyal bilimin kapsamının değişmezliği/kesinliği idi. Burada öne sürdüğüm şey, Gadamer'in bu ilişkiyle ilgili anlayışının —ben bu anlayışı, ontolojik bilgi sosyolojisi/bilginin ontolojik sosyolojisi diye tanımladım— yalnızca sosyal bilimlerin bilgi sosyolojisi diye adlandırılan alt alanları için değil, genelde sosyal bilimlere ayırtedici bir yaklaşım için de belirleyici olduğudur. Gadamer'in yaklaşımı içinde temellendirilen bütün araştırmaların, belirli inanç sistemleri ile belirli insanî eylemler arasındaki ilişkiyi araştırması gerektiğini iddia etmiyorum. Fakat, bir Gadamerci, anti-temel arayıcı (*anti-foundational*) sosyal bilimin, bütün insanî düşüncenin ve eylemin dil ile gelenek tarafından icra edildiği varsayımına dayanması gerektiğini öne sürüyorum. Çok daha önemlisi, bunun icabettirdiği şey, Gadamerci bir sosyal bilimin, hem eylemin hem de metinlerin yorumunda, dil ve anlamanın dilselliği ile ilgilenmesidir. Gadamerci bir sosyal bilim, insanî sosyal dünyada anlamaya, hem pozitif önyargı imkânlarına hem de kültürel geleneğin eleştirel değerlendirmesine kök salan bir yaklaşımı sağlayacak sosyal bilimi gerektirir.





# Objektivizm ve Nihilizmin Ötesi

## I. Giriş

Hermeneutik ve anti-temel arayıcı bilgi sosyolojisine göre anlaşılan bir sosyal bilim tartışması, şu üç hat boyunca geliştirilebilir: birincisi, sosyal bilimlerin evriminin tarihsel analizinin analizine dayanan bir anti-temel arayıcı yaklaşımın zorunluluğuyla ilgili bir tartışma; ikincisi, Mannheim'la Gadamer'in çalışmalarının açıklanması ve yaklaşımlarının kendilerine has değeri ile ilgili bir tartışma; üçüncüsü, Wittgensteincılar ve Habermasçılar tarafından savunulan konumlara göre Gadamerci-Mannheimci bir yaklaşımın avantajlarıyla ilgili bir tartışma. Bu noktada, tartışmayı sosyal bilimlerle ilgili bir metateorik sorunlar dizisini inceleyerek tamamlamak elzemdir. Burada hermeneutik bilgi sosyolojisi olarak tanımlanmış bulunan şey, sosyal teoride ve sosyal bilimler felsefesinde hâlihazırdaki bazı tartışmalarla yakından ilişkilidir. Hermeneutik yaklaşım tartışmasını sonuçlandırmak için, bu tartışma ile sözü edilen tartışmada ele alınan sorunlar arasındaki ilişki açıkça ortaya konulmalıdır.

En kuşatıcı ve geniş anlamda, hermeneutik bilgi sosyolojisine kök salan bir sosyal bilim tartışmasının yerini belirlemek, sosyal teoride bugün rayıçta olan bütün farklı yaklaşımların analizinin takdimini gerektirir. Böyle bir görev elinizdeki incelemenin kapsamı dışındadır ve ayrıca, burada geliştirilmiş bulunan teze anlamlı bir katkıda bulunmayacaktır. Yukarda yapı-

lan tartışmadan, anti-temel arayıcı yaklaşımın, mutlak hakikatlere/doğrulara kök salmış bulunan objektif bilgi peşindeki bir sosyal teoriye kökten tezat teşkil ettiği açıkça anlaşılmış olmalıdır. Bu yüzden, hermeneutik bilgi sosyolojisi ile, sözün gelişimi pozitivist sosyal bilim, Husserlci fenomenoloji ya da Marksist sosyal bilimin çeşitli versiyonları arasındaki ilişkinin tasvirine girmeye gerek yoktur. Gadamer'in düşüncesi ile bu yaklaşımlar arasındaki karşıtlığı detaylandırmanın gereksizliği de açıkça ortadadır.

Bununla birlikte, elzem ve faydalı olan şey, bu yaklaşımla, anti-temel arayıcı akıma önemli katkılarda bulunmuş yazarlardan birkaçının yaklaşımları arasındaki ilişki hakkında bir tartışmadır. Anti-temel arayıcı bir yaklaşım, çağdaş sosyal teori içinde geliştirilmiş biricik yaklaşım değilse de, Gadamer'in eserinin değerlendirilmesine elverişli konteksti sağlar. Dahası, anti-temel arayıcı kontekst içindeki şu iki yazarın çalışmaları Gadamer'in konumuyla özellikle ilişkilidir ve bir hermeneutik sosyal bilim tezine meydan okurlar: Michael Foucault ve Jacques Derrida. Gadamer'in konumu ile bu yazarların çalışmaları arasındaki ilişki, karmaşık bir ilişkidir. Hiç şüphesiz bu yazarların eserleriyle Gadamer'inkiler arasında güçlü benzerlikler vardır ve bu bakımdan Gadamer, sosyal bilimlerdeki önemli çağdaş akımlardan birine bağlıdır. Fakat, Gadamer'in yaklaşımının sosyal bilimlerdeki çağdaş problemlere, bu yazarların herbirinin eserlerinde bulunandan çok daha iyi bir çözüm ortaya koyduğu da keza bir vakıadır. Çok daha kesin bir söyleyişle, Gadamer'in yaklaşımı, çağdaş sosyal bilimin büyük bölümünün gizli objektivizminden kaçmayı başardığı hâlde, Foucault ile Derrida'nın eserlerinde zımnen yeralan ve nihilizm olarak tanımlanabilecek şeyden muzdarip değildir.

Ancak bu tür bir tartışmaya girmeden önce, ilgili düşünürlerin eserlerinin incelenmesinin yerini belirlemeye katkıda bulunacak genel sorunlardan bazılarını ele almak önemlidir. Geçen onyıllar içinde, hem felsefedeki hem de sosyal bilimlerdeki teorik tartışmalar, aynı zamanda merkezî olarak şu argümanları

şekillendiren konular etrafında dönüp dolaştı: pozitivist sosyal bilimin hataları; bireysel ya da sübjektiften çok kamusal olan; anlamın oluşumu; bilgiye mutlak bir temel arayışının beyhudedeliği; bilginin tarihselliği; gerçekliğin lingüistik inşası; hem bilginin hem de eylemin yaratılmasında söylemin rolü. Bu kategori altına giren çalışmalardan bazıları şunlar: Putnam (1981), Goodman (1978), Dallmayr (1981a, b; 1984), Shapiro (1981), Hollis ve Lukes'ın denemeler koleksiyonu (1982).<sup>1</sup> Bu literatür hiçbir şekilde homojen değilse de, bu tartışmaları birleştiren bazı genel konuları tesbit etmek mümkündür. Genel anlamda bu çalışmaların hepsi, Aydınlanma'dan beri egemen bilgiye temel arayıcı yaklaşımı sorgularlar. Bu yüzden, söz konusu literatürü, yukarda geliştirilen anti-temel arayıcı konum başlığı altına sokmak çekici bir şeydir. Fakat bunu böyle yapmak, bu literatürdeki bazı önemli ayırımları görmezlikten gelmek anlamına gelir. Bu çalışmaların dikkatli bir analizi, geliştirilen iki konumun, önemli açılardan, ana hatlarını çizdiğim hermeneutik bilgi sosyolojisiyle çatışma içinde olduklarını açıkça ortaya koyar: onlar, değişikliğe uğratılmış biçimde de olsa, objektivizm formlarından birini savunur ve bir nihilizm formunu desteklerler.

Dilin ve onun cisimleştiği sosyal, tarihsel ve kültürel etkilerin sosyal gerçekliğin inşa edicisi olduğu tezi, yirminci yüzyılda sosyal düşüncede genel bir nakarat hâlini almıştır. Fakat, bu konumu savunanların amacı, aynı sonuçlara ulaşmamıştır. Sözün gelişi bazıları, dil her ne kadar gerçeklik algımızı derinden etkiliyor ise de, orada/dışarda algılarımızı (veya bir başka toplumun algılarını) mukayese edebileceğimiz bir "gerçekliğin" bulunduğu fikrini muhafaza edebileceğimizi öne sürmüştür. Bu konumun en iyi örneği, Benjamin Lee Whorf'un çalışmasıdır. Bu sonuca götürecek açık bir argüman öne sürmese de Whorf, bir "objektif gerçeklik" temel çizgisini elde

<sup>1</sup> Bunlar arasında keza Schrag'ın *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* (1980), Bourdieu'nun *Outline of a Theory of Practice* (1977) adlı çalışması da yer alır.

bulunduran görüşü benimsiyor gibi görünüyor. O, mantığın ya da aklın evrensel yasaları fikrine saldırır (1956: 208) ve dilin ‘arkabahçe’ (background) olma karakterinden sözeder (1956: 211); ancak, o aynı zamanda, dilimizin arkabahçesinin bilinçdışı kabulünün doğurduğu hatalar konusunda uyarıda (1956: 222) ve “dil konusunda bilimsel, önyargıdan bağımsız araştırma” (1956: 265) talebinde de bulunur.

Lingüistik, hatta hermeneutik bakış açısını benimseyen, ancak objektivizmin unsurlarından feragat etmiyor görünen bir başka teorisyen örneği, Karl-Otto Apel’dir. Bir ‘tranzendental hermeneutik’e sağladığı destekte Apel, pozitivist objektivizmi ve bilimizmi (scientism) reddettiğini açıkça ifade eder ve bunun yerine, Husserl ve Descartes’ın “metodolojik solipsizm”ni devralan “kamusal dilin *a-priorisi*” diye adlandırdığı bir şeyi savunur (1980a: 122). Ona göre, “ dilin kamusal anlamının arkasında/ötesinde anlamı ve geçerli hakikati/doğruyu belirli bir şekilde kavrayarak öznelerarası ifade edecek başka hiçbir araç yoktur” (1980a: 136). Ancak, sosyal bilimler için doğru bir metodoloji belirlemek amacındadır ve objektivizmin unsurları bu noktada tekrar ortaya çıkar. O, sosyal bilimlerin metodolojisinin, bilimsel açıklama ile tarihsel hermeneutik anlama arasında bir ‘diyalektik uzlaşma/buluşma (mediation)’ olması gerektiğini öne sürer (1971b: 43). Aydınlanma’nın pozitif mirasına ve bilgide rasyonel ilerleme idealine başvurarak modern sosyal teorisyenlerin ‘perspektifçi rölativizmine’ saldırır (Holmes, 1975: 221). “İletişim cemaatinin tranzendental önka-bulleri” (Apel, 1980b: 287), kavrayışımızda bulunduğu farzedilen “birleştirici-normatif boyut” (1980a: 134), “ideal mümkün doğru normunun tahmin edici ön-kavrayışı (1980a: 140) ve “etik’in tranzendental-pragmatik nihaî temeli” (1981: 28); bütün bunlar, onun tartışmasını göze çarpacak surette şekillendiren şeylerdir. Bu anlayışların herbirini lingüistik ve tarihsel unsurlar enforme ediyorsa da, onlar nihaî noktada, evrensel ya da mutlak ilkelere dayanırlar. Son tahlilde Apel, belirli dillerin konvansiyonel/mutabakata dayalı anlamlarının

analizin sınırı değil, çıkış noktası olduklarını düşünür (1980a: 134).<sup>2</sup>

Apel'in konumu çok açık şekilde objektivist ise de, kültürel ve tarihsel olarak değişikliğe maruz kalmış bir objektivizmi müdafaası, anti-temel arayıcı konuma sempati duyan yazarlardan izole olmuş bir fenomen değildir. Bu aynı zamanda Richard Bernstein'in *Beyond Objectivism and Relativism* [Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi] (1983) adlı son kitabının sergilediği durumdur. Bu çalışmasında Bernstein, yukarda ana hatları çizilen anti-temel arayıcı konuma benzer bir konunun tanımını yapar. Dört önemli düşünür, yani Rorty, Arendt, Gadamer ve Habermas ile ilgili tartışması, çağdaş düşüncenin eğiliminin objektivizm-rölativizm, objektivite-sübjektivite, rasyonalizm-irrasyonalizm dikatomilerinin ötesinde bir alanı belirlemek olduğunu göstermek amacıyla tasarlanmıştır (1983:1). Fakat, Bernstein'in da kolayca kabul edebileceği gibi, Apel'le birlikte Habermas ve Arendt, tarihe ve kültüre duyarlı da olsa, sosyal bilgi için bazı metafizik destekler arayışındaki bir objektivizm formuna sadık kalırlar. Ancak bu tadil edilmiş objektivizm bile, Gadamer'in çok açık şekilde ortaya koyduğu üzere, Aydınlanma düşüncesinin hatalarına düşen bir konumu gerektirir. Gadamer, objektivizm açıkça reddedilmedikçe, Bernstein'in belirlemeye çalıştığı "objektivizm ve rölativizmin ötesindeki" alana sığrayamayacağımızı göstermiştir.

Bernstein'in analizi aynı zamanda, bu literatürde, Gadamer'in anti-temel arayıcı yaklaşımına tezat ikinci bir konunun daha bulunduğunu ortaya çıkarır: bir nihilizm formunun bulunduğunu. Nihilistik bir konunun açık argümanları, bu litera-

<sup>2</sup> Benzer bir biçimde Putnam, dilin doğasını tartışırken, pozitivist anlayıştan ve kurumlaşmış eleştirel rasyonalite anlayışından daha geniş bir rasyonalite anlayışını varsayar (1981:113). Ayrıca, Bloor ve Barnes ile Hacking'kiler hariç, Hollis ile Lukes'ın (1982) tarihli editasyonuna katkıda bulunan araştırmacıların tamamının, bir evrenselcilik/üniversalizm formunu savunduklarını dile getirmek ilgi çekici olmaktadır.

türde nadiren yer alıyor ise de, modern nihilizm formu anlamına gelen şeyin bir savunması, son yıllarda moda hâline gelmiştir.<sup>3</sup> Richard Rorty'nin önemli eserlerinden biri olan *Philosophy and the Mirror of Nature* [Felsefe ve Doğanın Aynası] (1979), bu eğilimin iyi örneklerindendir. Onun bu eserdeki başlıca kaygısı, doğa dünyasının gerçekliğini yansıtabilen bir felsefe belirleme girişiminde bulunma hatasını; modern Batı düşüncesi için genel sayılabilecek bir hatayı tesbit etmektir. Platon ile birlikte doğan Batı felsefesinin tarihine tezat şekilde Rorty, bilgi için mutlak temeller arayışındaki bir gelenekten çok, 'insanlığın diyalogu'nu geliştirmeye çalışan "eğitici (*edifying*) filozoflar" geleneği diye adlandırdığı şeyin savunuculuğunu yapar. Rorty'nin Amerikan pragmatistleri (özellikle de Dewey), Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer ve Derrida gibi isimler olarak tesbit ettiği bu filozoflar, felsefenin amacının, çevremizdeki dünyayı kesin biçimde yansıtmak/çevremizdeki dünyaya ayna olmak olduğu fikrini reddederler ve bunun yerine, hakikati keşfetmekten çok, "insanlığın diyalogunu" amaçlarlar (1979: 373).

Görünüşe bakılırsa bu konum, yukarda öne sürülen bir anti-temel arayıcı konum türü olduğu izlenimi veriyor. Fakat bir başka kontekste Rorty, kendi eğilimini sergileyen bir Gadamer eleştirisi geliştirir. *Consequences of Pragmatism* [Pragmatizmin Sonuçları]'de Rorty, "güçlü" ve "zayıf" tekstüalistler ayrımında bulunur (1982:152). Zayıf tekstüalist, her eserin kendine has bir vokabülere ya da gizli koda sahip olduğunu öne süren ve onu keşfetmeye çalışan kişidir; oysa güçlü tekstüalist, yorumladığı esere kendi vokabülerini empoze eder. Nietzsche, James, Foucault ve Bloom'u güçlü tekstüalistler olarak tesbit eden Rorty onların, yöntem fikrinin imtiyazlı bir vokabüleri varsaydığını düşündüklerini ve bu yüzden onu reddettiklerini öne sürer. Oysa zayıf tekstüalist, yazarın 'gizli kodunu' kır-

<sup>3</sup> Birçok yazar çağdaş tartışmalarda bu eğilimi tesbit etmiş ve onun Nietzsche ile bağlantısını kurmuştur (Giddens, 1982: 221; De Man, 1979: 105).

maya çalıştığı için, gerçekte yalnızca bilimin yöntemini taklit etmektedir.

Rorty, hem Gadamer'i hem de Dilthey'i zayıf tekstüalistler olarak görür ve yaklaşımlarını bundan dolayı eleştirir. Ancak, bu kategorizasyonun, Gadamer'i bir yanlış anlamayı içerdiğini göstermek pek zor değildir. *Hakikat ve Yöntem*'de Gadamer, kendi konumuyla Dilthey'in konumunu açıkça birbirinden ayırır ve ayrıca, belirsiz bir biçimde, sosyal bilimler için bir yöntem yaratıyor olduğu düşüncesini reddeder. O keza, yorumun, yazarın sübjektif niyetlerini kendine mâl etmeyi (Dilthey'in konumu) değil, yazarın tarihsel olarak belirlenen anlamının yorumcunun vokabüleriyle kaynaşmasını gerektirdiğini vurgular. Bu, bir metnin yazarının "gizli kod"unu ara-maktan çok farklıdır.

Yine de, Gadamer ile Rorty'nin burada ve aynı konuda çatıştıkları daha derin bir düzeyde, Rorty, bir yanda Gadamer, diğer yanda Nietzsche, Foucault ve Derrida arasında bir ayrımı savunmakta haklıdır. Rorty, gayet haklı olarak, güçlü tekstüalistin hiçbir vokabülerin —ne yazarın ne de yorumcunun vokabülerinin— imtiyazlı olmadığını iddia ettiğini öne sürer. Rorty bunu, pragmatistlerin görüş açısı hakkındaki özetinde çok veciz bir şekilde ortaya koyar. O, pragmatistin konumunun,

içimizin derinliklerinde kendi kendimizi yerleştirdiğimiz yer dışında hiçbir şeyin bulunmadığı, bir pratiği yaratırken yaratmadığımız hiçbir kriterin bulunmadığı, rasyonalitenin başvuramayacağımız hiçbir kriterinin bulunmadığı, kendi mutabakatımıza tabi olmayan hiçbir keskin/kesin argümantasyonun bulunmadığı düşüncesi (1982: xiii)

olduğunu öne sürer. Gadamer bu önermeyle uzlaşacaktır, fakat Rorty'nin (Foucault ve Derrida ile birlikte) bu ifadeden çıkardığı sonuçla uzlaşmaz. Rorty, bütün vokabülerlerin ve bütün standartların konvansiyonların/mutabakatların ürünü oldukları önermesinden, hiçbir vokabülerin imtiyazlı olmadığı sonucuna sıçrar. Tersine, Gadamer'in konumu, herhangi bir zamandaki bir vokabülerin —rasyonalitenin standartları ve hakikat tanım-



ları dahil— metafiziksel ya da mutlak anlamda değil, bir insanlar grubunun ortak dünyalarını anlamlı hâle getirdikleri paylaşılmış vokabüler olması anlamında imtiyaz taşıdığıdır. Bu vokabüler, Wittgenstein'in öne sürdüğü anlamda, onların kolektif varoluşlarının temeli ve bir ortak hayatın aracıdır. Bunun ima ettiği şey, eğer bir imtiyazlı vokabüler yok ise, kolektif hayatın kaos ve anarşiye sürükleneyeceğidir.

İşte bu anlamdadır ki Gadamer, Rorty'nin, düşüncelerinin kapsamı itibariyle Foucault ve Derrida'nın hatalı olduklarını gösterir. Hiçbir vokabülerin imtiyazlı olmadığı, yorumcuların herhangi bir vokabüleri istedikleri metne empoze ettikleri ve *ex nihilo/hiçlikten* bir eşsiz yorum yarattıkları görüşü, kolektif hayatın doğasını ve onun dayanağı "imtiyazlı" vokabüleri yanlış anlar. Gadamer'in çalışması temelinde, yorumlama eyleminde, şu iki vokabülerin 'imtiyazlı' olduğunu ve bu iki vokabülerin birlikte anlamın yorumu tesis eden kaynaşmasını yarattıklarını öne sürmek mümkündür: yazarın geleneğince belirlenen vokabüler ve yorumcunun geleneğince belirlenen vokabüler. Bu konum, yorumun yazarın gizli kodunun parçalanarak anlamın ortaya çıkarılmasını gerektirdiği Dilthey'in konumundan farklıdır. Fakat Gadamer'in konumu aynı zamanda, herhangi bir imtiyazlı vokabüleri reddiyle sonuçlanan nihilizmden de farklıdır. Gadamer'in çalışması, kolektif hayatı uyumlu/tutarlı ve hatta mümkün hâle getiren geleneklerin her tarihsel dönemde, zarureten bir vokabülere ayrıcalık talebinde bulunduklarını gösterir. Gadamer'in dile getirdiği üzere, "insanî gerçekliğin yerinden edilmesi asla, artık hiçbir dayanışma formunun varolamayacağı noktaya kadar ileri götürülemez" (1983: 264).<sup>5</sup>

Rorty'nin Gadamer'e karşı argümanı, Charles Taylor ve Hubert Dreyfus karşı aldığı konumla da yakından bağlantılıdır. *Review of Metaphysics*'de yayınlanan bir tartışmada Rorty,

<sup>5</sup> Bu konum, aynı zamanda Heidegger'in Varlığın her tarihsel dönemde belirli bir biçimde ortaya çıktığı ve bu yüzden keyfi biçimde yorumlanamayacağı görüşüyle de ilişkilidir.

hem Taylor hem de Dreyfus'a karşı, sosyal bilimlere özgü hiçbir yöntemin bulunmadığını, ancak hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin aynı anlamda hermeneutik olduklarını öne sürer (Rorty, 1980).<sup>6</sup> Taylor ve Dreyfus, buna karşı, insanlarla şeyler arasında bir farklılık bulunduğunu ve bu yüzden doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında da bir farklılık bulunduğunu savunurlar (C. Taylor, 1980; Dreyfus, 1980). Rorty'nin bu argümanla problemi, onun doğal şeylerle sosyal şeyler arasındaki bir *a priori* ayırımı, iyi bir dökonstrüksiyon olarak reddettiği bir ayırımı başvurusudur. Taylor ve Dreyfus, bir ölçüde dogmatik şekilde, bu ayırımı savunmayı sürdürmek dışında bu argümana hiçbir cevap vermezler.

Ancak Gadamer'in başka opsiyonları/tercihleri vardır. Sözkonusu argümanı açıkça ileri sürmemişse de. Tıpkı Rorty'ninki gibi onun konumu da, hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin hermeneutik olmalarını icabettirir (Bleicher, 1982: 79). Hermeneutik anlamının evrenselliği tezinden, doğa bilimlerinininki dahil bütün düşüncenin hermeneutik olduğu sonucu çıkar. Bunda, Gadamer, doğa bilimlerinin hermeneutik karakterde olduğu iddiasında bulunan ve sayıları giderek artan birçok bilim felsefecisiyle uzlaşır. (Heelan, 1983; Giddens, 1982: 14; Toulmin, 1982; Lyotard, 1984). Keza Gadamer'in konumundan, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine öncelikli oldukları sonucu da çıkar; çünkü, sosyal bilimler hermeneutik anlamının temel yapısını incelemektedirler. Gadamer'in bu konudaki bakış açısı da ona, Rorty ile Taylor/Dreyfus arasındaki tartışmaya bir cevap verme imkânı sağlar. Gadamer her ne kadar insanların doğal nesnelerden farklı şekilde ele alınmalarının *a priori* bir nedenini ileri sürmüyorsa da, iki zorlayıcı pratik neden bulunduğunu iddia edebilir. Biri, insanlar ve eylemleri konusunda kullandığımız vokabülerin, doğal nesneler hakkında kullandığımız vokabülerden kökten farklı olmasıdır. Bu *a priori* bir fikir değil, içinde

<sup>6</sup> Bu ihtilafın kavrayış dolu bir eleştirisi için bakınız Okrent (1984).

yaşadığımız söylem geleneği ile kollektif hayatımızı oluşturan gelenek ile ilgili bir görüştür. İkinci neden, bir pratik meselesi olarak, sosyal bilimlerde sorguladığımız şeyin, belirli bir vokabülerin imtiyazlı hâle gelmesiyle ve çoğu durumda da, doğa bilimlerinde kullanılan vokabülerin dışarda bırakılmasıyla sonuçlanmasıdır. Yine bu ayırmada da a priori hiçbir şey yoktur, ancak, sosyal bilimlere uygun bir vokabüler olarak belirli bir vokabülerin tesis edilmesi sonucuna sahiptir.<sup>7</sup> Rorty'nin konumunun nihilizmi diye adlandırdığım şeyle Gadamer'in savunduğu anti-temel arayıcı konum arasındaki ayırımın, Gadamer'in konumunun doğru bir kavranışı için merkezî bir önemi vardır. Gadamer'in düşüncesi, çağdaş sosyal düşüncedeki anti-temel arayıcı akım olarak tesbit edilebilecek akımın bir parçası ise de, onun düşüncesini bu akımda yaralan yazarların bazılarının temsil ettiği objektivizm ve nihilizmden ayırmak önemlidir. Gadamer'in objektivizmin her boyutunu reddini tesbit etmek zor değildir ve yaptığımız tartışmadan açıkça anlaşılıyor olmalıdır. Onun düşüncesi ile çalışmaları nihilistik eğilimler taşıyan çağdaş yazarların düşünceleri arasındaki ayırımı göstermek çok daha zordur. Bununla birlikte, Gadamer'in çalışmalarının Foucault ve Derrida'nın çalışmalarıyla çelişmesi, Gadamer'in anti-temel arayıcılığının ve onun dayandığı geleneğe ve önyargıya güveninin, hem pratik hem de felsefî bakımdan, bu yazarların nihilistik yaklaşımlarından üstün bir yaklaşım olduğunu gösterir.

## II. Hümanizmin ötesi: “insanın ölümü”

Genelde anti-temel arayıcı akımın ve özelde Foucault ve Derrida'nın tam önemini kavramak için, sosyal teorinin yirminci

<sup>7</sup> Tuhaftır ki, Rorty, aktörün yorumunun epistemolojik bakımdan değil moral bakımdan imtiyazlı olduğunu iddia ettiğinde aynı fikrin altını çiziyor gibi görünüyor (1982: 202).

yüzyıldaki yukarda açıkça ele alınmamış bulunan belirli boyutlarının tarihini kısaca açıklamak elzemdir. Sosyal teorinin bu yüzyıldaki ana temalarından birinin, pozitivizm ile hümanizm arasındaki sürekli ve nihaî noktada kısır tartışma olduğu sık sık dile getirilmiştir. Sosyal bilimlerde pozitivist düşünce, Aydınlanma'nın bilimsel bilgi anlayışını izleyerek, sosyal bilimlerin amacının "objektif veri" toplamak ve bu verileri bilimsel analize tâbi tutmak olduğunu öngören bir konumu benimsemiştir. Tersine hümanizm, objektif veri arayışından kaçınır ve sosyal bilimlerin doğasında varolan bir "sübjektivite"yi benimser. Bu yüzden, hümanistlerin, bütünüyle farklı bir epistemolojiye dayanan pozitivistlere açıkça alternatif sundukları anlaşıyor. Fakat daha yakından bir inceleme, durumun böyle olmadığını göstermektedir. Hem hümanistler hem de pozitivistler şu temel epistemolojik varsayımı paylaşırlar: özne ile nesnenin karşıtlığı. Pozitivist yaklaşımın özü, bu karşıtlığın nesne yanını vurgulamasıdır. Pozitivistler, bilimsel araştırmanın amacının, sübjektivitenin herhangi bir kusurundan bağımsız "objektif bilgi"nin biriktirilmesi olduğunu iddia ederler. Oysa hümanistler, bu dikatominin özne yanını vurgular. Çağdaş felsefenin konuşma tarzıyla, hümanistlerin başardıkları şey, sosyal bilimlerde bilginin nesnesinin "dökonstrüksiyonu" dur. Başka bir söyleyişle, onlar, pozitivistlerin bilgi üretimi için hammadde sağlayan ham, 'objektif' olguların, sosyal bilimlerde varolmadıklarını gösterme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Onlar bunun yerine, sosyal bilimlerin araştırma nesnesinin, *anlamli* eylemle uğraştığı için doğaları gereği 'sübjektif' olduklarını iddia ederler.

Bu perspektif, hem hümanist eleştirinin başarısız kalma nedenini hem de pozitivizm ile hümanizm arasındaki tartışmanın devam ediyor olma nedenini ortaya koyar: pozitivizm ve hümanizm, özleri itibariyle, aynı madeni paranın iki yüzüdürler. Pozitivizm ile hümanizm arasındaki bu birbirini tamamlayıcı ilişki giderek sosyal ve politik teorisyenlerin dikkatini çekmek-

tedir. Bu düşünce çizgisinin öncülerinden biri olan Foucault, hümanistlerin, pozitivist epistemolojik temellerine meydan okumaktan çok, pozitivist kafası üzerine dikiltmeyi başardıklarını öne sürer. Pozitivist epistemolojinin kalbinde ikamet eden özne ile nesnenin karşıtlığını sorgulamayı başaramayan hümanistler. Aslında, bu karşıtlığın kendi özel alanları olarak gördükleri yanını tercih ettiler. Hümanizmin desteklediği sübjektivizm, bu anlamda, pozitivist objektivizminin muadilidir.<sup>8</sup>

Tartışmanın bu değerlendirmesi, iki sonuca işaret ediyor. O ilkin, pozitivist ile hümanizm arasındaki tartışmanın, pozitivist epistemolojinin geçerliliğine özel olarak meydan okunmadığı, pozitivist “bilimsel bilgi” tanımı sorgulanmadığı için çözümlenemediğini gösterir. İkincileyin, o bir ilk adım olarak hümanistler tarafından başlatılan, özne nesne karşıtlığının diğer yanını, yani bilen özneyi “dökonstrüksiyona tâbi tutarak” tamamlanmasının zorunlu olduğunu ortaya koyar. Başka bir söyleyişle, hem hümanizmin em de pozitivist epistemolojisinin varsaydığı bilen öznenin epistemolojik önceliğine meydan okumak zorunludur. Daha önce, Gadamer’in Aydınlanma’nın bilgi anlayışına ve onun dayandığı dikatomilere meydan okuyarak pozitivist-hümanist tartışmasının ötesine uzandığı ve böylece sosyal bilimlere yeni bir zemine yerleştirdiği öne sürülmüştü. Gadamer’in öznenin epistemolojik önceliğine meydan okuma tarzı da keza izah edilmişti. Onun sübjektif intensiyonality/gayeliliği reddi, ufukların kaynaşması fikri ve ‘ben’siz bir şey olarak dil anlayışı, düşüncesinin, bu sorunla ilgili konumu için marazî önem taşıyan unsurlarıdır.

“İnsan” kavramının dökonstrüksiyonu yoluyla, öznenin epistemolojik önceliğine meydan okuma, çağdaş sosyal teorisinin merkezî teması hâline geldi. Bu teoriye destek sağlayan te-

<sup>8</sup> Fred Dallmayr’ın *Twilight of Subjectivity* (1981b) adlı çalışmasındaki bu konuyla ilgili harikulade incelemesine bakınız. Michael Shapiro *Language and Political Understanding* (1981) benzer bir argümanı ele alır.

orisyenlerin yükselen çılgınlıkları, ‘insanın ölümünün’ ilanıdır. Özellikle hümanist düşüncede bilen öznenin önceliğine meydan okumanın ve dolayısıyla ‘özneyi’ öldürmenin ana sorumluluğunu talep eden gruplar İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız yapısalcıları ve postyapısalcılardır. İnsanın kesin ölümünü ilan eden çok sayıda makale ve kitap zikredilebilir, ancak Foucault’nun *The Order of Things* [Şeylerin Düzeni] (1971), Heidegger’in “*Letter on Humanism*” [Hümanizm Üzerine Mektup] (1977: 189-242), ve Derrida’nın “*The ends of man*” [İnsanın Sonları] (1969), özellikle etkili olan çalışmalar olarak dururlar. Bunların herbiri, apaçık terimlerle, sosyal ve felsefî düşüncenin, onu onsekizinci yüzyılın son çeyreğinden beri karakterize eden ‘insan’ merkezli (homosentrik) temellerden uzaklaştığını ilan ederler (Lemert, 1979: 14).

“İnsanın ölümü”nün savunucularının saldırdıkları homosentrizm (*homocentrism*), hiçbir şekilde, sosyal teorinin önemsiz boyutlarından biri değildir. Aksine, insan-merkezli düşünce, çoğu ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl sosyal ve politika teorisinin epistemolojik temelidir. Bundan, çağdaş sosyal ve politik düşünce için belirleyici olmuş bulunan homosentrizmin uzun süreli ve kuşatıcı etkisinin, “insanın ölümü”nün ilanı ile tamamen sökülüp atılamadığı sonucu çıkar.<sup>9</sup> Fenomenolojinin, homosentrik düşüncenin zirvesi durumundaki Husserl’in çalışmalarıyla birlikte artan gücü, homosentrik persektifin direnişine tanıklık eder. Fakat yüzyılın ortasından beri homosentrizme tepki, belirli bir etkide bulunmaya başladı. Bazıları, “insanın ölümü” ile aynı zamana denk gelen şeyin, yirminci yüzyıl sosyal ve politik düşüncesinin lingüistik dönüşümü/dönüşü olduğunu düşünür. Dile vurgu, konuşan özne, dil incelemesinde artık ilgi odağı olmadığı için, “insanın” adem-i merkezîleşmesiyle sonuçlandı. Bireyler olarak insanlar, dilin katılımcılarıdır; onlar dil üzerinde ve dilin kurallarıyla

<sup>9</sup> Toulmin, hatalı olduğundan emin olsak bile, öznenin epistemolojik önceliğine talepler karşısında hala hassas olduğumuzu iddia eder (1982: 68).

eylemde bulunurlar ve yalnızca yüzeysel anlamda dilin yaratıcılarıdır (Lemert, 1979: 184). Wittgenstein'in son dönem felsefesi bireylere ve dile yönelik bu tutumun teşvikinde özellikle etkili olmuştur. Wittgenstein, anlamın, bir şekilde konuşmaya refakat eden zihinsel bir olay olduğu fikrini reddeder ve fenomenolojide ve diğer homosentrik yaklaşımlarda çok merkezî bir konumu bulunan oluşturunca insanî özneye herhangi bir atıfta bulunmaktan titizlikle kaçınır (Giddens, 1979: 33).

Ne Wittgenstein ne de Gadamer yazılarında "insanın ölümünü" fiilen ilan eder. Tersine hem Foucault hem de Derrida, "insanın ölümü" tezinin açık savunucularıdır. Bununla birlikte, yukarıda yapılan analiz temelinde, Wittgenstein gibi Gadamer de, her ne kadar onu özellikle ilân etmemişse de, "insanın ölümüne" katkıda bulunur. Birçok yorumcu, bu konuda, Gadamer'in hermeneutiği ile postyapısalcılar arasında bulunan benzerliğe dikkat çekti (Giddens, 1979: 40; Jay, 1982: 6; Apel, 1981: 246). Gadamer özneyi reddemekte yapısalcılar ve postyapısalcılar kadar ileri gitmese de, homosentrik yaklaşımdan açık şekilde kaçır. Apel bunu şöyle dile getirir:

Heidegger ve Gadamer'i izleyen ve Fransız yapısalcılarıyla bazı benzerlikler sergileyen modern hermeneutik *sübjektif niyetleri*, sözün gelişi, metinlerin yazarlarının niyetlerini anlama problematiğini, metinlerin dilini özerk ortamlar olarak, hatta anlamın kaynağı olarak açıklama lehinde bir kenara bıraktı (dışarda bıraktı). (1981: 246)

Gadamer'le post-yapısalcı düşünürler arasındaki köprüyü oluşturan şey, Gadamer'in "insanı" ademi merkezîleştirme eğilimi ve Aydınlanma düşüncesinin epistemolojik dikatomilerini reddidir.<sup>10</sup>

Ancak, Gadamer'le postyapısalcıların bu konuda bütünüyle uzlaşma içinde oldukları sonucuna varmak yersiz olacaktır.

<sup>10</sup> Gadamer'in çalışması, bazı bakımlardan, bir başka post-yapısalcı Louis Althusser'in çalışmalarıyla da benzerlik içindedir. Gadamer ile Althusserin çalışmaları arasında bir mukayese için bakınız Hekman (1983a).

Postyapısalcılar gibi Gadamer de bizi, “hem özne hem de nesne” karşısında şüpheli olmamızı ister ve bu yüzden, pozitivist-hümanist tartışmasının verimsiz dikatomilerini aşar. Fakat Gadamer, “insanın ölümü” teorisyenlerinin desteklediği konumun aşırılıklarından kaçınır. Birçok eleştirmen, “insanın ölümü” taraftarlarının insan kavramını reddedecek kadar ileri gittiklerini ve bu yüzden birçok ciddi probleme yol açtıklarını öne sürerler. Sözün gelişi Dallmayr, insanın ölümünü öne sürerlerin hem self-refleksiyonu hem de moral sorumluluğu tehlikeye attıklarını iddia eder (1981b: 30). Aynı şekilde Giddens, “insanın ölümü” teorisyenlerine karşı, sübjektivizme düşmek-sizin özneye bir rol ayırmaya muktedir olmamız gerektiğini düşünür (1979: 47). Gadamer’in perspektifinin bunu kesinlikle yaptığı öne sürülebilir. Gadamer, “insanın ölümü” sorunu karşısında, “insanın ölümü” teorisyenlerinin karşı karşıya kaldıkları problemlere sürüklenmeksizin, objektivizmin muadili olan sübjektiviteden kaçınma avantajları sunan bir orta yol konumu sunar. Gadamer, anlamının dilselliği tezinin dikte ettiği kolektif perspektifi terketmeksizin, faillere ve faillerin moral sorumluluklarına referansı muhafaza eder.<sup>11</sup>

### III Foucault: Moral Nihilizm

Çağdaş anti-temel arayıcı düşüncenin hiçbir yorumu Michel Foucault’nun çalışmaları incelenmeksizin tam yapılamaz. Ancak, bu incelemenin özel ilgileri kontekstinde, onun çalışmalarının yorumu, özellikle ilgi çekicidir. Derrida ile birlikte Foucault, anti-temel arayıcı konumun bazı boyutlarının nihilistik tehlikelerini çok açık biçimde sergiler. Bu yüzden, Gadamer’in hermeneutiği, Foucault’nun konumundan net şekilde ayırmak ve Gadamer’in konumunun farklı avantajlarının bulunduğunu

---

<sup>11</sup> Benzer bir şekilde Dallmayr, Heidegger’in “insanın ölümü” tezi karşısında bir orta yol konumu sunduğunu öne sürer (1981b: 31).



ve dolayısıyla anti-temel arayıcı yaklaşımın nihilizme götürmesi gerekmediğini tesbit etmek bilhassa önemlidir. Bu, Foucault'nun çalışmalarının Gadamer'in hermeneutiği ile çarpıcı bir çok paralellığe sahip bulunmasının ışığında anlamlıdır. Foucault'nun argümanları, özellikle de *Şeylerin Düzeni*'deki argümanları Gadamer'in *Hakikat veYöntem*'deki Aydınlanma eleştirisine çok benzer. Dolayısıyla, bu iki çalışma arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların açıkça tesbitinin, burada geliştirilen tez açısından merkezî bir önemi vardır.

*Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Yapısalcılık ve Hermeneutiğin Ötesi] (1982) adlı son çalışmalarında Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, Heidegger'in hermeneutiği ile Foucault'nun çalışmaları arasında bir paralellik bulunduğunu öne sürerler. Bu çalışmanın ilgi alanı, mevcut teziyle doğrudan ilişkili olduğu için, Foucault hakkında bir tartışmadan yola çıkmaya daha elverişlidir. Dreyfus ve Rabinow ilkin, Heidegger'in "arka bahçesinin"(*background*) ve "düşünülmemiş olanın," Foucault'nun temelde belirlemeye çalıştığı şeyle aynı şey olduğunu ve bu iki düşünürün teorilerinin bu önemli anlamda birbirine paralel olduklarını öne sürerler.<sup>12</sup> Onlar ikincileyin, Foucault'nun analizinde, hem yapısalcılığın hem de hermeneutiğin ötesine uzandığını iddia eder. Bu tez, bu iki terimi özel kullanımlarına dayanır: onlar yapısalcılığı, objektif yasaların öznesiz arayışı ve hermeneutiği, anlamın sosyal pratiklerde aranışı olarak tanımlar (1982: xvii). Ancak bu ikinci tez, yanlış yola sürükleyicidir. İlgili yazarlar hermeneutiği, metinlerin yazarlarının sübjektif niyetlerinin peşinde "derin" anlam arayışı terimleriyle tanımlar (1982: 181). Tezleri, bu derin anlamı aramadığı, aksine yalnızca analizini yaptığı söylem pratiklerini tanımlayarak yorumlama girişiminde bulunduğu için Foucault'nun "hermeneutik" analize angaje olmadığıdır (1982: 124). Yukardaki tartışmadan yola çıkıldığında, bu tanıma göre

<sup>12</sup> Nietzsche'yi izleyerek Foucault, etkili tarih kavramını bile kullanır (1977:154-5).

Gadamer'in hermeneutikçi olmadığı açıktır. Bunun tam da Dreyfus ve Rabinow'un Heidegger'in metodolojisi için öne sürdükleri tez olması anlamlıdır.

Foucault'un çalışmalarının bu yorumu karşısında iki argüman geliştirilebilir. Birincisi, Dreyfus ve Rabinow Heidegger'in arka bahçesi ile Foucault'nun söylem analizi arasındaki bağlantıyı vurgulamakla değerli bir katkıda bulundukları hâlde, iki analiz programının amaçları arasında bir ayırım da bulunmayı ya da Foucault'nun yaklaşımının sorumluluklarını belirlemeyi başaramazlar. Filozofun insanî hayatın "arkabahçesini" ve insanî anlamanın temel yapısını anlama çabası, sosyal bilimcinin belirli bir inanç sisteminin önkabullerini ve imalarını, yani Foucault'un "söylemin oluşumu" diye adlandırdığı şeyi anlama çabasıyla ilişkili, ancak yine de ondan farklıdır. Bu iki görev, Foucault'nun Heidegger'in "arkabahçesi"ni varsaymasının gerekmesi dahilinde birbiriyle ilişkili görevler iseler de, bundan, onların özdeş oldukları sonucu çıkarılamaz. Yukarıda Mannheim ile Gadamer hakkında da benzer bir argüman ortaya konmuştu: Mannheim'ın belirli inanç sistemlerini analizi, Gadamer'in önyargısını varsayıyor olmalıdır. İkincileyin, Dreyfus ve Rabinow'a karşı, Gadamer gibi Heidegger'in de, Varlık'ın anlamını belirli bir dönemde arayan sorgulayıcının rolünün kesinlikle bilincinde olduğu öne sürülebilir; oysa Foucault, Dreyfus ve Rabinow'un kendilerinin de belirttikleri gibi, araştırmada araştırmacının (arkeologun) yerinin bilincinde değildir. Ancak, bu iki yaklaşım arasındaki farklılık, yazarların teslim ettiklerinden çok daha önemlidir. Foucault'nun araştırmacının rolünü izahtaki başarısızlığı, açıklamaya çalıştığı insanî anlama fenomenini yanlış yorumlamaya sürükler.

Foucault'nun çalışması, bir önceki kısımda tartışılan akımda —hümanizme saldırı ve "insanın ölümünün" ilanı— merkezî etkiye sahip çalışmalardan biridir. Foucault hem pozitivistliği hem de hümanistik ya da yorumcu alternatifleri reddederek, hiçbir suretle hiçbir merkezî bulunmayan bir teori sunmaya

çalışır. Eğer Foucault'unun çalışmasında bir merkez var ise, bu merkez metinler ve dildir. Fakat, eleştirmenlerinden birinin belirttiği üzere, Batı düşüncesi kontekstinde, bir teoriyi dil merkezine yerleştirmek, mutlak adem-i merkezîleştirmeye çok yakın bir şeydir (Brown, 1975:158). Foucault'nun çalışmasıyla ilgili bir anlama, bu yüzden, onun söylem teorisinin analiziyle başlamalıdır. Foucault'nun, söylemin hem özneleri hem de nesneleri yarattığı tezinin, onun sosyal teoriye yaptığı en önemli katkı olduğu öne sürülebilir. Pozitivizmin eleştirmenleri hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde bilimsel söylemin analizinin nesnelerini yarattığı sonucuna varmışlarsa da, Foucault'nun katkısı, aynı zamanda, bilimsel söylemin öznelerini, özellikle de 'insan' özneyi nasıl yarattığını da açıklamak olmuştur. Foucault'nun söylem analizi, anlamın tetkikinin bir yazarda merkezîleşemeyeceği varsayımıyla başlar. Gadamer gibi Foucault da, metni yazanla, ya da metnin kompozisyonuna kılavuzluk eden sübjektif niyetlerle değil, metnin kendisiyle ilgilenir. O, metnin kullandığı kategorileri enforme eden önkabulleri ortaya çıkarmakla ilgilenir.

Foucault, spesifik söylem örneklerini ve söylemlerin biricik öznelerini, kullandıkları söylemden önce varolmayan öznelere yaratma tarzlarının analizini yaparken muhteşemdir. Metodolojik bir anlamda Foucault, en kusursuz bir biçimde, diğer post-pozitivist alternatiflerine zıt yeni bir sosyal teoriyi formüle etme teşebbüsünde bulunan biri olarak değil, daha çok, sosyal pratiğin somut problemleriyle ilgilenen biri olarak tanımlanabilir.

Foucault'nun söylem teorisi, bir ikinci eşsiz unsura daha sahiptir: bilginin bir güç/iktidar formu olduğu tezine. Söylem, der Foucault, düzenlenmiş sosyal pratiktir ve bu yüzden bilgiyi olduğu kadar gücü de/iktidarı da taşır: bilgi ile güç, tarihi içine alan pratiklerde erirler (Lemert and Gillan, 1982: 60). Onun güç/iktidar-bilgi görüşü, özellikle politik bir unsur taşıdığı için, söylem teorisini, dil-yönelimli teorilerden (Gadamer'inki dahil) ayırır. Belirli bir söylem çerçevesi içinde cisimleşmiş kate-

gorilerin yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da yarattığı tezi Foucault'nundur. Özellikle hapisaneler ve zihinsel kurumlar hakkındaki incelemelerinde, bilginin kategorilerinin güç ilişkilerini nasıl belirlediğini ve bu ikisinin bir üniter yapıyı şekillendirecek şekilde nasıl etkileşimde bulunduklarını gösterir. Bu teorinin başka herhangi bir boyutundan çok, bilgi-güç/iktidar bağlantıları argümanı onu diğer söylem teorisyenlerinden ayırır. Foucault, hem fail hem de yapıdan kaçınan kökten farklı bir güç/iktidar kavramı ortaya koyar (Hoy, 1981: 47). Marksistlere karşı, devletin güç/iktidar ilişkilerinin odağı olduğu fikrini reddeder (Poulantzas, 1978: 44) ve hümanistlere karşı, insanî eylemi sorumluluktan ayırır (Philip, 1983: 48).

Bu çalışmanın odağı, sosyal bilimlerin yönteminin izahı olduğu için, Foucault tartışmasını, apaçık şekilde metodolojik çalışması durumundaki *The Archeology of Knowledge* [Bilginin Arkeolojisi] (1972) etrafında merkezîleştirmek yerinde bir tutum gibi görünüyor. Yaklaşımının anahtarını *Arkeoloji*'de aramanın yersiz olmasının birçok nedeni vardır. Onun yaygın biçimde en iyi kitabı olduğu kabul edilir ve daha sonra reddettiği bir konum sunar (Dreyfus and Rabinow, 1982: 100). Bu *Arkeoloji*'nin tamamen anti-teorik olan bir pratik yöntemini belirleme teşebbüsü nedeniyle böyle olabilir (Sheridan, 1980: 215). Ancak *Arkeoloji*, Foucault'nun yaklaşımının doğası hakkında kavrayışlar sunar. O, Foucault'nun yöntemini yaptığı şey olarak görmemesi konusunda açık bir fikir sağlar. Kitabın sonunda, yönteminin kaçınmaya çalıştığı felsefî hataların bir listesini verir: tranzendental refleksiyon, antropolojik temalar, kökenler arayışı, hümanist ideolojilere, özellikle de özne ideolojilerine dönüş (1972:204). Dahası, o çalışması boyunca, yönteminin tanımları olarak hem geleneksel entelektüel tarihi hem de yapısalcılık ve hermeneutiği reddeder (1972: 15, 135-41). Yönteminin ne yapıyor olduğuna ilişkin tasviri yine de açık değildir. Başlangıçta, antropolojik kategorilere atıfta bilinmaksızın söylem olaylarının (bu olayla-

rın bir kitapta, sanat eserinde vb. cisimleşmesinin hiçbir önemi yoktur) analizini yapma ve önermeler arasındaki ilişkileri tasvir etme teşebbüsü olduğunu belirtir (1972: 21-30). Daha sonra, amacının sübjektif niyete atıfta bulunmaksızın söylemin “pozitivitesini” analiz etmek olduğunu iddia eder. Bu pozitive, bir tarihsel *a priori* ya da önermeler için bir gerçeklik şartı/durumu rolü oynar. Bunun dönüp dolaşıp ulaştığı şey, onun önermelerin doğuşunu mümkün kılan şartları keşfetmeyi denediğidir (1972: 127). O, “arşiv” olarak adlandırılabilen bu yasaları tanımlar ve arşivin örtüsünü kaldırmanın, söyleme dayalı oluşumların ait oldukları ‘genel ufku’ şekillendirdiklerini iddia eder (1972: 129-30).

Bu reddiyeler ve tanımlamalar listesinden çıkarılabilecek genel sonuç, Dilthey gibi Foucault’nun da, sosyal dünyada, bilimsel olarak analizini yapabileceği bir objektif ilişkiler serisi aramakta olduğudur. Analizinin verilerini, Dilthey gibi sübjektif niyetler olarak değil, söylem ilişkileri olarak tanımladığı hâlde, amacı hemen hemen aynı amaçtır. O, sosyal bilimler için, bu bilimler için yerli, ancak bilimsel sonuçlar üretecek bir yöntem aramaktadır. Dreyfus ve Rabinow bu yöneme, “fenomenolojik pozitivizm” (1982: 52) diye atıfta bulunurlar. Yaklaşımını hem Marksist tarihsel materyalizmden hem de entelektüel tarihten ayıran şey, söylem-pratiğini, birbirinden ayrı şeyler olarak değil, sosyal hayatı yapıya kavuşturan ve güç ilişkilerini tanımlayan bir ünite olarak görmesidir (Poster, 1982: 149).

Foucault’nun *Arkeoloji*’de anahatlarını çizdiği şey, hiç şüphesiz bütünüyle yenidir. Onun hem materyalizmin hem de idealizmin yerine ikame ettiği söylemin ve pratiğin hem bilgi hem de güç ilişkilerini yapıya kavuşturan bir üniteyi şekillendirdiği keşfi, önemli bir başarıdır. Ancak yönteminin ciddi problemleri de vardır. İlkin, Dilthey’i izleyerek Foucault, sosyal pratikleri “objektif olarak” inceleyecek bir “bilimsel” yöntem arayışındadır. Bir arkeolog olarak o her ne kadar Aydınlanma biliminin söylem pratiği ve ona temel teşkil eden önka-

bullerin doğası konusunda eleştirel ise de, Gadamer gibi, onun kökenindeki bilimsellik fikrine saldırmaz. Bu problem, yöntemindeki şu ikinci eksiklikle çok yakından ilişkilidir: arkeologun rolünün farkında olmayışı. Foucault, araştırmakta olduğu söylem pratiğinin “ufkunu” tanımlamak için büyük çaba gösteriyorsa da, kendi ufkunu tanımlamayı ya da açıklamayı başaramaz. O, ezeli ve ebedi hakikat ihtimalinden kaçındığı için, Dilthey gibi, kendi konumunun bir Arşimedçi objektivite noktası olduğunu düşünmüyorsa da, yorumlama görevinde, arkeolog olarak kendi rolünün bilincinden mahrumiyeti, analizini ciddi ölçüde sakatlar.<sup>13</sup>

Foucault’nun diğer eserleri, *Arkeoloji*’nin soyut teorizasyonuna keskin bir karşıtlık oluştururlar. *Madness and Civilisation* [Delilik ve Uygarlık] (1973b), *The Birth of the Clinic* [Kliniğin Doğuşu] (1973a), *The Order of Things* [Şeylerin Düzeni] (1971), *Discipline and Punish* [Disiplin ve Ceza] (1977), ve *The History of Sexuality* [Cinselliğin Tarihi] (1978)’nde Foucault güç/iktidar-bilgi’ye ilişkin belirli söylem oluşumlarının analizini yapar. *Arkeoloji*’den sonra tartıştığı biricik metodolojik fikir, arkeolojik yöntemden uzaklaşmasıyla ilgilidir. *Disiplin ve Ceza*’dan itibaren, kendi yöntem yaklaşımını tanımlamak için “geneoloji/soykütüğü” terimini kullanır. Nietzsche’yi izleyerek geneolojiyi şöyle tanımlar:

Bilginin, söylemin ve nesne vb. alanlarının farklı türden oluşumunun, olaylar alanına aşkın olabilecek ya da içeriksiz kimliğiyle baştan sona bütün tarihi katedebilecek bir özneye atıfta bulunmaksızın bir açıklamasını veren form. (1981: 299).

Geneoloji tanımını, hakikate daima karşıt olduğu için “ideolojinin” analizinin amacının yersiz bir tasviri olduğunu

<sup>13</sup> Foucault’nun yöntemiyle ilgili yenilik getirici incelemesinde Major-Poetzl, Foucault’nun yönteminin sınıflandırılmaz olduğunu –eş zamanlı felsefe, tarih, bilim ve edebiyat olarak işlediğini, ancak yine de bunlardan hiçbiri olarak sınıflandırmayacağını– iddia eder (1983: 195).

öne sürerek, ideoljiden ayrı bir şey olduğunu vurgular. Ayrıca, ideolojik önermeler daima, bir altyapıya ikincil bir konumda bulunan bir özneye atıfta bulunurlar. Özne-yönelimli analizlere tezat bir biçimde Foucault, geneolojik analizi, ‘bilginin güce/iktidara, gücün/iktidarın bilgiye eklemelenmesini’ ortaya çıkaran bir şey olarak tanımlar (1980: 51). Delilik, tıp, insan bilimleri, ceza ve seksüaliteye gelince o, belirli söylem oluşumlarının güç/itidar ve bilgi komplekslerini nasıl tanımladıklarını, Batı tarihindeki pratikleri nasıl şekillendirdiklerini ve içsel yapılarının nasıl şekillendiğini gösterir. Herbir durumda o, dilin bu süreçte oynadığı merkezî rolü gözönüne çıkarır. Delilik konusunda şunları söyler:

Dil, deliliğin ilk ve son yapısı, onun oluşturucu formudur; deliliğin doğasını ifade ettiği bütün olaylar dizisi dile dayanır. (1973b: 100).

Foucault’nun bu çalışmalarda geliştirdiği önemli temalardan biri, bu söylem pratiklerinin bedenlere nasıl tatbik edildiğidir. Foucault görevini, eğer derin anlamın keşfi, birey yazarların sübjektif niyetlerinin örtüsünün kaldırılmasını gerektiriyorsa, bu söylem pratiklerinin “derin” anlamlarını araştırmak olarak tanımlamaz. Bunun Foucault, geneoloji ile Dilthey’in savunuculuğunu yaptığı hermeneutik türü arasında açık bir ayırımda bulunur. O amacını, modern toplumda güç/iktidar, bilgi ve beden ilişkilerini gösterme ve çok daha önemlisi, kökenlerin (*origins*) önceliği, ezeli-ebedî değişmez bir hakikatin mevcudiyeti varsayımını yıkmaya görevi olarak tanımlar (Dreyfus and Rabinow, 1982: 105-9). O, analizini yaptığı söylem formasyonunun “gerçekdışılığını,” keşfetme iddiasında bulunduğu bir “hakikî gerçeklikle” karşıt konuma yerleştirme girişiminde bulunmaz. Bu niyetini “seks” ve “seksüalite” kavramlarına göre çok açık bir biçimde şöyle dile getirir:

Seksi/cinsiyeti gerçeklik tarafına ve seksüaliteyi karışık düşünceler ve illüzyonlar tarafına yerleştirmemeliyiz; bu, işlemesi için gerekli bir spekülâtif unsur olarak seks fikrini doğuran şeydir. (1978: 157)

*Şeylerin Düzeni*'nde Foucault, sosyal bilimlerin yirminci yüzyıldaki durumunun değerlendirmesiyle, özellikle de burada sunulan tezle ilgili bir argümanlar serisi sunar. Bu eser, Foucault Aydınlanma düşüncesinin eleştirisini ve sosyal bilimlerin neden zarureten başarısız kaldıklarının bir açıklamasını sunduğu için Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'ine benzer. Bu iki analiz aynı zamanda, her ikisi de dille ve dilin düşünceyi yapılaştırma tarzıyla ilgili oldukları için de birbirlerine benzer. Gadamer için bu, belirli bir çağdaki anlam ufkunu tanımlamak, Foucault için düşüncenin '*a priori*' alanını tanımlamak demektir. En temel farklılık, Foucault'nun "bilginin pozitif bilinçdışı"nın örtüsünü kaldırma girişiyle ilgilidir. O bunu, bilginin, bilimsel araştırmacının bilinçdışından kurtulan, ancak yine de bilimsel söylemin ana unsuru durumundaki düzeyi diye tanımlar ve şunu söyler:

Bu yüzden, her kültürde, düzenleyici kodlar denilebilecek şeylerin kullanımıyla düzenin kendisi hakkında refleksiyonlar arasında, düzenin ve düzenin oluş tarzlarının tecrübesi vardır (1971: xxi)

Bu düzey, der o, çok açık şekilde görülebilir, ancak çok gizli olduğu için araştırılması gereken bir düzeydir (1971: 29). Bu alanı daha sonra "bilginin *a priori* alanı" olarak tanımlar:

Bu *a priori*, tecrübe totalitesi içinde, bir bilgi alanının sınırlarını belirleyen, o alanda sahneye çıkan nesnelerin oluş tarzlarını belirleyen, insanın gündelik algılamalarına teorik güçler sağlayan ve nesnelerle ilgili doğru olduğunu kabul ettiği bir söylemi idame ettirmesinin şartlarını belirleyen şeydir. (1971: 158)

Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'ndeki açık amacı, klâsik düşünceden modern düşünceye geçişin analizini yapmaktır. Karmaşık ve ayrıntılı bir tartışmayla o, klâsik düşüncenin '*a priori*'sini —temsil ve düzen üzerine refleksiyon— tesbit eder ve bu kavramlarla modern düşüncenin "*a priorisi*" arasındaki karşıtlığı keşfeder. Kuhn'u hatırlatan bir argümanla o, iki düşünme tarzı arasındaki kopuşun, incelediği üç bilimsel düşünce alanında, "rasyonel" bir bilimsel analiz süreci içinde değil,



“dile getirmeyi anlamlı kılan şeydeki” bir değişme yoluyla gerçekleştiğini iddia eder. Ancak analizi Kuhn’un analizinden daha karmaşıktır; çünkü o ayrıca şunu öne sürmektedir:

Filoloji, biyoloji ve politik ekonomi, daha önce *genel gramer, doğa tarihi ve sağlık analizinin* işgal ettiği yerlerde değil, onlara ait bilgi formlarının bulunmadığı, onların boş bıraktıkları alanlarda, geniş teorik unsurlarını birbirinden ayıran ve ontolojik sürekliliğin/değişmezliğin uğultusuyla dolu derin gediklerde kurumlaştı. Ondokuzuncu yüzyılda bilginin nesnesi, oluşun Klâsik bütünlüğünün sessizliğe gömüldüğü yerde şekillendi. (1971: 207)

Foucault’nun eserlerinin büyük bölümü, bilginin modern düşüncenin köklerindeki tikel *a priori*sinin tanımlanmasına hasredilmiştir. O, onsekizinci yüzyılın sonunda, düşüncenin yeni bir açılımının sahneye çıktığını iddia eder: tranzendental açılımının. Modern epistemeye temel teşkil eden şey olarak tanımladığı kavram budur: “Emek/iş, hayat ve dil, canlı varlıkların, üretim yasalarının ve dil formlarının objektif bilgisini mümkün kılan ‘tranzendantaller’ ile aynı zaman içinde tranzendentaller olarak sahneye çıkarlar” (1971: 224).

Bununla birlikte, Foucault’nun analizinin en çarpıcı yanı, insan bilimlerini ve ‘insan’ kavramını ele alış tarzıdır. Modern epistemeyi izahında, insan bilimlerinin bu epistemolojik alandan çıkarıldığı gözlemini yapar (1971: 347). İnsan bilimlerinin anomalili konumları, insan bilimlerinin modern düşüncedeki problemlili statülerini açıklar. Foucault onların yanlış bilimler değil, hiçbir biçimde bilimler olmadıklarını öne sürer (1971: 366). Ve insan bilimlerinin çıkmazındaki merkezi unsur, ‘insan’ kavramıdır:

Batı kültürü, insan adı altında, nedenlerin tek ve aynı etkileşimiyle, bir pozitif *bilgi* alanı olması gereken ve bilimin nesnesi olamayan bir varlık inşa etti. (1971: 366).

Foucault’nun, atıldığında çift gelen “üç zar” (*three doublets*) diye tarif ettiği şey, onyedinci yüzyıldan beri insanın oluş modunu tanımlıyordu: empirik-tranzendental, cogito/zihin ve dü-

şünülmemiş olan, geri çekilme ve kaynağa/kökene dönüş (1971: 320-35). Bu zarlardan her birinin bir özne bir nesne kutbu vardır ve “insan” kavramı, imkânsız iki kutbu bütünleştirme girişiminden ibarettir. Her kutup diğerini dışarda tutmaya çalışır, fakat her biri diğerine ihtiyaç duyduğu için, girişim başarısız kalmaya mahkûmdur. Ancak, bu dilemmaya bir tür çözüm olarak Foucault etnoloji, psikoanaliz ve lingüistiğin, ‘insan’ kavramını “çözemedikleri” için, içinde “insanın” sona erdiği yeni bir alanın müjdecisi oldukları yolunda bir ihtilafı/tartışmalı konumu benimser. Kitabını, bu sorun karşısında nasıl bir tavır takındığı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayan bir retorik soruyla bitirir:

İnsan, dilin parçalanmaya mahkûm olduğu bir zamanda oluştuğu için, dil birliğini yeniden kazandığında dağılmaktan kurtulacak mıdır? (1971: 386)

Foucault’nun *Şeylerin Düzeni*’ndeki argümanının bu kısa özeti bile, onun yorumu ile Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’deki argümanının bazı boyutları arasındaki benzerliği ortaya çıkarıyor. Her ikisi de dili düşüncenin belirleyicisi olarak tanımlar, yani, belirli türden düşünceleri mümkün kılan “ufuk” ya da “*a priori*” olarak. Dahası, her ikisi de, modern epistemenin yapısını, insan bilimleri için problematik olarak görürler. Gadamer bu probleme, hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesinin insan bilimlerine hiçbir alan bırakmadığını öne sürerek açıkça felsefî terimlerle yaklaşır. Foucault sorunla, ondokuzuncu yüzyılda yaratılan epistemolojik düşünce alanının insan bilimlerini dışarda bıraktığını öne sürerek büyük ölçüde tarihsel olarak meşgul olur. Ancak net sonuç hemen hemen aynıdır. Her ikisi de insan bilimlerinin yirminci yüzyıldaki statüsünü onaylamaz ve çalışmalarında, argümanın terimlerini değiştirerek yeni bir düşünce düzlemi arar.

Ancak daha derin bir düzeyde, her iki eserin yalnızca formlarında değil, özlerinde de önemli farklılıklar vardır. Dreyfus ve Rabinow Foucault’nun, Heidegger’in “arkabahçe

(*background*)” dedidiği şeyle aynı şeyi incelediğini öne sürer. Onlara göre Foucault, bu “arkabahçenin”, açık inanç sistemlerini önceleyen bilinçdışı, şekillenmemiş düşünce düzeyini araştırarak analizini yapar. Fakat, *Şeylerin Düzeni*’nin dikkatli bir okuması, Foucault’nun analizinin, Heidegger’in “arkabahçe” analizinden ya da Gadamer’in “önyargı” incelemesinden farklı bir düzeyde işlediğini gösterir. Foucault, hiç şüphesiz, belirli dönemlerde söylenmesi mümkün olan şeyi belirleme çabasında geleneksel entelektüel tarihin indiğinden çok daha derinlere iniyorsa da, Gadamer veya Heidegger’de olduğu gibi, bizi insanî anlamının doğasının sondajını yapmamıştır. Gadamer’in önyargı nosyonunda keşfettiği şey, insanların birbirlerini anlama tarzıdır. Tersine Foucault’nun keşfettiği şey, belirli bir çağdaki bilimsel düşüncenin destek sağlayıcı epistemolojik temelidir. Ve bu da çok farklı bir fenomendir.

Bununla birlikte, sözkonusu farklılığa rağmen, Gadamer ile Foucault’nun yaklaşımları, temelde birbiriyle bağdaştırılabilir yaklaşımlardır. İki yaklaşım arasındaki farklılık, Gadamer’le Mannheim’i birbirinden ayıran farklılıkla aynı farklılıktır: onların bilgi sosyolojileri farklı, ancak birbiriyle uzlaştırılabilir düzeylerde işler. Gadamer, insanî düşüncenin sosyal olarak yapılandığı felsefî noktayı açıklarken, Foucault ve Mannheim, belirli bir insanî düşünce sisteminin belirli tarihsel örneklerde nasıl yapıya kavuştuğunu açıklarlar. Ancak Mannheim gibi Foucault da, geleneksel bilgi sosyolojisinden ayrılan bir konumu benimser. Foucault’nun çalışmalarını geleneksel yaklaşımın ötesine taşıyan üç önemli nokta vardır. Birincileyin o, herhangi bir mutlak bilgi temelini reddeder. Bilginin biricik apriorisi, der Foucault, tarihsel olarak oluşturulmuş *a priori*dir. İkincileyin, Mannheim’ın aksine, Foucault, normal olarak temellendirici epistemolojik düzeye göre entelektüel tarihçiler tarafından açıklanan açık inanç sistemleri seviyesinin ötesini araştırır. O, yalnızca söylenen şeyi değil, söylemeyi anlamlı kılan şeyi de keşfeder. Üçüncüleyin, hem entelektüel tarihçile-

rin hem de Marksist filozofların aksine o, söylem ve pratiğin birliğini, sosyal pratikle sosyal söylem arasındaki etkileşimi gösterir.

Bu bakımlardan Foucault, *Şeylerin Düzeni*'nde, benim burada öne sürmekte olduğum türde bir anti-temel arayıcı bilgi sosyolojisi örneği sunar. Herhangi bir mutlak bilgi temelinden kaçınır ve daha önceki analizden kurtulacak düzeyde, bilginin belirli alanlardaki temelini ortaya çıkarır. O, Gadamer'in anlamının dilselliği diye adlandırdığı şeyi, söylemin inşa edici gücü teorisiyle açıklar. Analizinde daha derin bir düzeye indiği için Mannheim'ın, düşünce ile sosyal varoluşun birliğiyle ilgili bu ispatının açıklığı bakımından Gadamer'in ötesine uzanır. Foucault'nun çalışması, bu yüzden, anti-temel arayıcı konuma önemli bir katkı olarak görülebilir; çünkü çalışma söylem analizine bir sosyal pratik boyutu ilave etmektedir. O, Gadamer'de yalnızca zımnın varolan bir şeyi —anlamanın dilselliğinin sosyal ve politik sonuçlarını— ayrıntılarıyla anlatır. Foucault, sübjektif niyetlere başvuruya kök saldığı gerekçesiyle hermeneutik reddediyor olsa bile, bu reddiye, Gadamer'in özel hermeneutik tanımını için geçerli değildir. Ayrıca, her ikisinin açık anti-temel arayıcılığı, aralarında anlamlı bir bağ kurar.

Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz önemli benzerliklere rağmen, Gadamer'in yaklaşımını Foucault'nunkinden ayıran en az üç husus vardır. Birincisi, "insanın ölümü" meselesiyle ilgilidir. Birçok yorumcu Foucault'nun çalışmasındaki özneye yönelik tutumunu, analizinin, bir metodolojik kavram olarak reddediyor olsa bile özneyi zorunlu kıldığını öne sürerek eleştirdi (Lemert and Gilan, 1982:104-105). Foucault'nun özneye yönelik duruşu, onun birçok eleştirmen tarafından "anti-hümanist" diye etiketlenmesine sebep oldu. Keza Gadamer'in de oluşturucu özne kavramını reddettiği ve bunun ikisi arasında önemli bir paralelliği biçimlendirdiği öne sürülmüşse de, Gadamer'in konumu, Foucault'nun anti-hümanizminin aşırılıklarından sakınır. Gadamer metinlerin yazarın çağının nihaî anlam ufkuna atıfla yorumlanması gerektiğini iddia eder, yazarın

sübjektif niyetlerine atıfla değil. Yine de Gadamer yazarlara ve öznelere birarada atıfta bulunmayı dışarda bırakmaz. Foucault'nun tersine o, özneyi metodolojik bir kategori olarak reddetmez; o yalnızca özneyi ait olduğu yere —tarihsel ve kültürel konumunun sağladığı anlam kontekstine— yerleştirir.

Foucault ile Gadamer arasındaki ikinci farklılık, Gadamer'in yaklaşımında merkezî bir konu durumundaki ufukların kaynaşmasıyla ilgilidir. Tarihselcinin, yorumcunun metnin anlamını bir Arşimedci objektivite noktasından içselleştirdiği yolundaki tek-yanlı düşüncesini düzelden Gadamer, anlamının hem yorumcunun hem de yorumlananın iştirak ettiği diyalektik bir süreç olduğunu öne sürer. Gadamer'e göre, her iki katılımcının anlamının yorumu yaratacak şekilde birbiri içinde eridiği fikrinin, insanî anlama fenomenini kavramakta merkezî bir rolü vardır. Tersine Foucault analizinde, yorumcunun rolünü açıklamayı başaramaz. *Arkeoloji*'deki kısa bir pasaj, "içlerinde konuştuğumuz kurallardan" dolayı kendi arşivimizi tanımlamamızın imkânsızlığına atıfta bulunuyorsa da (1972: 130), refleksivite teması Foucault'da, Gadamer'deki kadar önemli değildir. Aksine tarihselciler gibi o da, yorumcunun rolünü, yorumun temel parçası olarak tanımlamaz; tersine, bir yorumcunun dile getirdiği gibi, araştırmacının rolünü pasif bir role dönüştürür (Shapiro, 1981: 163). Bu eksiklik Foucault'nun çalışmasının çeşitli eleştirmenlerince dile getirilmiştir (Shapiro, 1981: 167; Dreyfus and Rabinow, 1982: 87; Hoy, 1979: 87).<sup>14</sup> Düşüncenin tarihsel belirlenimine hassasiyeti dikate alındığında bu, kendisi açısından açık bir hata olduğu hâlde bir ölçüde şaşırtıcıdır.

Ancak, Gadamer'le Foucault'nun perspektiflerini birbirinden ayıran üçüncü husus, çok önemlidir ve diğer iki hususu gölgede bırakır. Başlangıçta, Foucault'nun anti-temel arayıcı-

<sup>14</sup> Bununla birlikte, Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun bu hatayı arkeolog Foucault olarak işlediğini iddia eder. Onlar, Foucault'nun geneolojiye geçtiğinde, yorumcu olarak rolünün farkına vardığında ısrar ederler (1982: 103).

lığının, özellikle moralite alanında, Gadamer'in konumunun icabettirmediği bir nihilizme yolaçtığını öne sürmüştük. Bu iddia, bir çok karmaşık sorunu içerir. Foucault'nun çalışmasının nihilizmi icabettirip icabettirmediğinin belirlenmesi pek kolay bir şey değildir ve bu konu, eleştirmenlerinin üzerinde uzlaşamadıkları bir olgudur. Birçoğu her ne kadar Foucault'nun Nietzsche'nin nihilizmine yakınlaştığını teslim ediyorlarsa da, başka birçokları nihilistik bir konumdan kaçındığını ya da hiç değilse bu aşırılıktan kaçındığını iddia ettiğini düşünürler. Yine başka birçokları da Foucault'nun nihilizm karşısındaki konumunun belirsiz olduğu iddiasındadır. Bu belirsizlik sık sık, Foucault'nun bir alternatif ortaya koymakta değil, belirli otorite kalıplarını eleştirmekte iyi olduğu argümanıya mazur gösterilir.

Foucault'nun eserinin nihilistik bir yorumuna destek bulmak zor değildir. Çalışmasının ana hamlesi, Platon'dan beri Batı düşüncesine egemen olan "hakikate tutku (*will to truth*)"ya saldırmaktır. Onun dile getirdiği amaç, bu etkinin yerine, belirli bir hakikat rejimi analizini ikame etmektir (Sheridan, 1980: 222). Hakikat/doğru, der Foucault, bu dünya içindeki çok sayıda sınırlamanın ürünüdür; gücün/iktidarın ötesindeki diğer bir dünyada değil. O, entelektüelin hakikat uğruna savaştığını, aksine kendi statüsü adına savaştığını öne sürer. Hakikati, "doğrunun kendilerine göre yanlıştan ayırt edildiği ve iktidarın/gücün somut etkilerinin doğru olan şeye lehimlendiği kurallar totalitesi" (1981: 306) olarak tanımlar. Bundan, hiçbir hakikat rejiminin bir diğer hakikat rejimine üstünlüğünün deklare edilemeyeceği, onların hepsinin belirli kavramsal şemaların ürünleri oldukları sonucu çıkar.

Ancak, Foucault'nun bu nihilistik sonucun ötesinde umutlar vadettiği konusunda bazı deliller vardır. Çalışmasının çeşitli noktalarında, nihilizmin hâlihazırdaki durumumuzda biricik tercihimizin olmadığına işaret ediyor izlenimi verir. *Şeylerin Düzeni*'nde, insan bilimleri için 'insan' merkezli olmayan bir yeni vokabüler (ve dolayısıyla yeni bir pratikler takımı) ihti-

malini tartışmaya başlar. Hâlâ insan hakkında konuşma arzusu taşıyanlara, der o, yalnızca “felsefî bir kahkaha —bir ölçüde sessiz bir kahkaha anlamına gelir—” ile cevap verebiliriz (1971: 343). Bu gizemli ifade, gelecekte pek baskıcı olmayan bir sosyal sistem ihtimali sunmayı amaçlıyor olabilir. Foucault hakikati/doğruyu, belirli sosyal sistemlere gömülü bir şey olarak tanımlıyor ise de, burada ve başka yerlerde, içinde yaşadığımız hakikat-güç/iktidar ilişkisinin özellikle yakıcı olduğuna işaret ediyor görünüyor. Ona göre, toplumumuzda “güç/iktidar, adalet ve doğru/hakikat arasındaki ilişki yüksek düzeyde özel bir tarzda organize edilmiş durumdadır (1980: 93). Foucault, görevimizin hakikati güçten/iktidardan, gayet tabii hakikat güç/iktidar olduğu için, kurtarmak olmadığı konusunda düşüncesi çok açık olduğu hâlde, hakikatin gücünü/iktidarını, onun şimdi içinde fonksiyonlarını icra ettiği “hegemonya formlarından” (sosyal, ekonomik ve kültürel) ayırmamız gerektiğinde ısrar eder (1981: 307). Dahası o, entelektüelin bu süreçteki özel görevinin, “yeni hakikat politikaları” inşa etmenin mümkün olup olmadığını belirlemek olduğunu öne sürer (1981: 306). Hatta onun, bununla da kalmayarak, hakikate tutku Batı düşüncesine yön veren “tiran” olsa da, bu olgunun ortaya çıkardığı problemin, hakikat arayışının kendi içinde beyhude olması değil, pratikte artık onu farkedemediğimiz bir noktada kötüye kullanılmış olması olduğunu ima ettiği anlaşıyor (1972: 216).

Foucault’nun bu pasajlarda işaret ediyor gibi görüldüğü şey, şimdiye kadar görülenlerden daha az baskıcı bir yeni hakikat-güç/iktidar ilişkisi inşa etmenin mümkün olduğudur. Başka bir söyleyişle, hakikate tutkunun içinde yoldan çıkarılmadığı bir rejim yaratmak mümkün olabilir. Ancak, bu imkân yaptığı atıflar, çok üstünlüktür. *Cinselliğin Tarihi*’nde o, “farklı bir beden ve haz ekonomisine” (1978: 137), “Özne ve Güç/İktidar” yazısında “yeni bir güç/iktidar ilişkileri ekonomisine” (1982b: 210) atıfta bulunur. Bununla birlikte, yukardaki argümanların gerektirdiği şey, asla açıkça dile getiril-

memiştir. Bu tür ifadeler konusunda, Foucault'nun savunucuları, onun, zımni türde bir moral alternatif önerdiğini iddia etmiştir. Lemer ve Gillan'a göre, Foucault'nun çözümü, "güçle/iktidarla bilgi arasında devrimci bir ilişki kurmak"tır; 'göçebe sevinci' (*nomadic joy*) yaratabilecek bir ilişki (1982: 91). Lemert ayrıca, insanı adem-i merkezîleştirmenin zarureten moral hayatın insanîlikten çıkmasını (*dehumanisation*) icabet-tirmedigini de iddia eder ((1979: 230-1). Foucault'nun "yorumda radikal politik partizanlık modelini" (1984: 391) göklere çıkaran Shapiro, Foucault "şimdi ne olacak?" sorumuza cevap veremese bile, kendilerine dayanarak daha az baskıcı bir yorum şeması tercihinde bulunabileceğimiz kriterleri ortaya koyduğunu düşünür (1980: 24). Nihayet, provokatif bir denemesinde Fraser, Foucault'nun çalışmasının, modern hümanist özerklik, karşılıklılık, karşılıklı rıza ve insanî itibar değerleriyle uzlaştırılabilir olduğu iddiasında bulunur (1981a: 4). O (*she*), "Foucault'nun metafizik hümanizmi dökonstrüksiyonunun, moral hümanizmin normatif ideallerinin yeniden meşrulaştırılmasını gerektirmediğini" (1981a: 36) ve "postmodern anti-temel arayıcılık ve anti-tranzendentalizmi, tözcü (*substantive*) modern normatif hümanizmle birleştirebileceğimizi ve birleştirmemiz gerektiğini" (1981a: 38) iddia eder.

Foucault'nun nihilizmi reddetme gerekçesi olarak öne sürülen bu iddialardan çıkarılabilecek şey nedir? Eleştirel teorisyenlerce savunulan özgürleşme/kurtuluş amacını önermediği açıksa da, onun, okuyucularını sosyal ve politik eyleme motive ettiği ve gelecekte hakikat ile güç/iktidar arasında daha iyi bir ilişkiye inandığı öne sürülebilir. Sözün gelişi, bu yaklaşımın, Touraine (1981) tarafından önerilen "sosyolojik müdahâle" yöntemiyle uyum içinde olduğu düşünülebilir. Fakat, savunucularının da teslim edeceği gibi, Foucault'nun anti-nihilistik bir yorumunun delilleri çok zayıftır. Başlıca zorluk, Foucault'nun yönteminin, ötekinden çok bu kavramsal şemayı kabul etmesinin hiçbir nedeninin



bulunmadığını dikte etmesidir. Fraser'in düşündüğü gibi, Foucault'da bizi hümanist değerleri reddetmeye mecbur bırakacak hiçbir şey yoksa da (181a: 24), bizi bu değerleri kabul etmeye zorlayacak hiçbir şeyin bulunmadığını öne sürmek de mümkündür. Foucault bize, "bir yeni beden ve haz ekonomisinin" doğabileceği yolunda bir cılız ümitten başka bir şey bırakmaz; bunun ne anlama gelebileceğiyle ilgili başka hiçbir şey de.

Bundan, Foucault'nun konumunun kökten tutarsız olduğu sonucu çıkar. Foucault'nun nihilistik okunuşuna karşı çıkanlar, bir seviyede haklıdırlar. Foucault'nun çalışmasının açık bir moral hamlesi vardır. Amacı, baskıcı güç ilişkilerinin maskesini düşürmek ve hatta güç/iktidar rejimlerine direniş çağrısında bulunmaktır. O çağdaş durum karşısındaki konumunun, değişme ihtimaline dayanan bir "optimizm/iyimserlik" olduğunu iddia eder (1982a: 35). Bu yorumda yanlış olan şey, yönteminin herhangi bir kavramsal şemanın doğruluğunu reddettiğini ve dolayısıyla bu tür bir eleştirinin temeli olarak kullanılabileceğini görmezlikten gelmesidir. Charles Taylor'ın Foucault eleştirisinde dile getirdiği gibi, maske ve yanlışlık fikirlerinin müteakib bir hakikat/doğruluk fikri olmaksızın hiçbir anlamları olamaz. (1984: 174). Foucault'nun çalışmadaki paradoks, tarihte baskı altına alınmış bir iyiyi ortaya çıkarıyor olması, fakat aynı zamanda, yönteminin, bütün tanımlar kavramsal şemaların eşit ürünleri oldukları ve onlar arasında tercihte bulunmanın hiçbir yolu olmadığı için, iyinin belirli herhangi bir tanımını sunma ihtimalini engellemesidir. Başka birçok eleştirmen de, Foucault'nun çalışmadaki tutarsızlığa işaret etmiştir (Fraser, 1981b: 282; Philip, 1983: 42; Major-Poetzl, 1983: 42). Foucault'nun bu yorumu onu nihilizmden kurtarsa bile, böyle bir şeyi yalnızca tutarsızlık pahasına gerçekleştiremez. Nihaî noktada Foucault, politik eylem için hiçbir pozitif temel önermediği için, bu tür bir direniş doğrulamaya muktedir bulunmaksızın direniş çağrısında bulunan bir teorisyen olarak resmedilebilir.

Bununla birlikte, Foucault'nun konumunun zımnı nihilizmi, Gadamer ve Heidegger tarafından sunulan perspektife dönülerek giderilebilir. Foucault'nun tersine Gadamer, belirli bir normlar takımı olan geleneğin normatif değerlerini benimsemenin bir nedenini gösterir ve böylece, Foucault'nun çalışmasının nihilistik imalarından kurtulur. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, ontolojik olarak geleneğe ve önyargılarımıza bağlı bulunduğumuzu ve ne normatif ne de epistemolojik anlamda, o geleneğin referans noktasının dışında kendimizi ifade edemeyeceğimizi öne sürer. Heidegger, tarihsel konumun, içinde Varlık'ın bizim için ifşa olduğu "açıklık" (*clearing*) olduğunu savunur:

*Dasein*'in tarihselliğinin analizinde, bu varlığın (*entity*) 'tarihte durduğu' için zamansal olduğunu değil, tersine, tarihsel olarak varolduğu ve bu sebeple yalnızca, Varlığının temelinde zamansal olduğu için varolabileceğini göstermeye çalışacağız. (1962: 428)

Hem Heidegger ve hem de Gadamer için bu konumun en önemli boyutu, geleneğe dayanmanın, geleneğin keyfî gücüne negatif bir boyun eğmeyi gerektirmemesidir. Bu ilkin, gelenek keyfî/suni olmadığı için böyledir. Akıl ve otorite/gelenek arasındaki Aydınlanmacı dikatomiye yıkarak Gadamer, bu ikisinin uzlaşmaz olmadıklarını, aksine gerçekte birbirlerini tamamladıklarını göstermiştir. İkinci olarak, geleneğin ve önyargının gücü, bir pozitif anlama imkânıdır, anlama üzerindeki negatif bir sınırlama değil. Bundan çıkan sonuç, geleneğin bizi, moral yargılarımızı oluşturmamıza imkân sağlayan kontekstle teçhiz ettiğidir. Foucault'da bulunmayan şey kesinlikle işte bu konteksttir.<sup>15</sup>

Dahası, geleneğin sağladığı bu referans noktası, eleştiri imkânını ortadan kaldırmaz. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de açıkça dile getirdiği gibi, geleneğin eleştirel değerlendirmesi, hermeneutiğin ana görevidir. O yalnızca sosyal normların

<sup>15</sup> Charles Taylor, Foucault eleştirisinde benzer bir sonuca ulaşır (1984:178).

içerden eleştirilme imkânını açık bırakmakla kalmaz, aynı zamanda bu tür eleştiriye hermeneutik düşüncenin temel şartı olarak da tanımlar. Bu, Foucault'nun kendi örneklerinden biri kullanılarak gösterilebilir. Gadamerci perspektiften bakıldığında, Foucault'nun hapisane (*carceral*) toplum olarak tesbit ettiği şeyin Batı uygarlığının bazı temel normlarını ihlal ettiği öne sürülebilir: otonomi ve insana saygı. İlgili normlar kurumlarıyla özdeşleşen bu sosyal pratiklere direnilmesi gerektiğini dikte eder. Tersine, Foucault'nun konumu, bu tür bir eleştiriye önler. O bunun yerine, daha az baskıcı sosyal pratikleri dikte edecek yeni bir söylem umudu sunar. İki konum arasındaki fark şudur: Foucault, her toplumun kendi hakikatini ve kendi moral kodunu üreteceği konusunda Gadamer'le hemfikirdir, fakat onun için bu olgunun yalnızca nihilistik bir anlamı vardır. Tersine Gadamer için, ontolojik bir anlamı vardır. Konumu, insanlar olarak bizim, kendi moralitemizi, toplumumuzun moral kodlarıyla ifade etmemizi gerektirir; self-refleksiyona ve içerden eleştiriye izin veren kodlarla. Bu imkân, dünyadaki mevcudiyetimizin pozitif ifadesidir, moral yargıların sübjektivitesinin negatif, keyfî yargılanışının temeli değil. O bizi Giddens'ın "ontolojik güvenlik" diye adlandırdığı şeyle teçhiz eder (1981: 194). Foucault'nun hatası, Gadamer'le birlikte sosyal dünyayı lingüistik olarak inşa edilmiş bir dünya olarak gördüğü hâlde, görüşünün, eleştiri ihtimaline kapı aralayan ontolojik perspektifle işlenmemiş olmasıdır.

#### **IV. Dökonstrüksiyon: kavramsal nihilizm**

Anti-temel arayıcı kamp içinde, Foucault'nun yaklaşımına ilaveten, çağdaş sosyal teoride dikkat çekmekte olan ikinci bir yaklaşım daha vardır: dökonstrüksiyon ve özellikle de Jacques Derrida'nın dökonstrüktif teorileri. Foucault'nunkinin aksine bu yaklaşım, sosyal ve politik sorunlarla özellikle ilgilenmediği hâlde, sosyal ve politik teorisyenlerin ilgisini çekmiştir ve

muhtemelen, doğduğu felsefe ve edebiyat çevreleri dışında ciddiye alınması, savunucuları için bir sürprizdir. Bu yaklaşım, birçok nedenle, tezimiz için önemlidir. İlk, yaklaşımın en önemli sözcüsü olan Derrida, ağırlıklı olarak Heidegger'in çalışmalarına bel bağlar ve bu yüzden bakış açısı, Gadamer'in çalışmasının analiziyle yakından ilişkilidir. İkincisi ve daha da önemlisi, dökonstrüksiyon sorununun, birçok çağdaş düşünürün zihninde anti-temel arayıcı düşüncenin belirlenmesine katkıda bulunmasıdır. Bu yüzden, Derrida ile Gadamer'in yaklaşımları arasında benzerlikler bulunduğu hâlde, Derrida'nın dökonstrüksiyon tanımının nihilistik imalarının Gadamer'in anti-temel arayıcılığından ayırt edilebileceğini göstermek önemlidir.

Derrida'nın çalışması, yorumcularına güçlü bir meydan okuma sergiler. Foucault'nun tersine o, yetersiz de olsa, çalışması için klavuz olarak hizmet verebilecek hiçbir metodolojik eser kaleme almamıştır. Ayrıca, Derrida'nın çalışmasına "yöntemini" arayarak yaklaşmak, çalışmasının temelini oluşturan tema açısından hatalıdır; çünkü, Derrida, her türlü yöntem fikrinden uzak durur. Daha da tedirgin edici olan şey, Derrida'nın, yaklaşımını tesbit için kullandığı çok sayıda kavramla ilgili eşi benzeri bulunmayan tanımlar vermesidir. Bu tanımlar karmaşıktır ve kolayca yanlış anlaşılabilirler; ancak bakış açısının anlaşılmasında merkezî bir önemleri vardır. Dökonstrüksiyon, *différance*, iz (*trace*) ve mevcudiyet (*presence*) gibi terimlere yüklediği özel anlamlar yüzünden, onları aktarırken kesin olarak neyi kastettiğini keşfetmek zordur.

Derrida, bu bölümün başlangıcında tartışılan akımın önde gelen savunucularından biridir: "insanın ölümü"nin savunucularından. Ufuk açıcı makalesi, "İnsanın Sonları (*The ends of man*)"nda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız hümanizminin ölümünün ve günümüzde post-yapısalcılık olarak teşhis edilen şeyin doğuşunun izini sürer. Fakat çalışmasının gerçek hamlesi, "insanın ölümünü" ilan etmesi değil, en temel sorun olarak gördüğü şeye saldırısıdır:

“mevcudiyet metafiziğine” (*metaphysics of presence*) saldırısı. Bu konuyla ilgili en açık ifadesi, Rousseau’nun dillerin kökeniyle ilgili yorumundaki konuşmayla yazının metafizik karşıtlığı üzerinde odaklaşan *Of Grammatology* [Grammatoloji]’de bulunur. Derrida Rousseau’nun çalışmasını, Batı metafiziği geleneğindeki, kökten hatalı olarak gördüğü bir gelenekteki paradigma türlerinden biri olarak tesbit eder:

Eğer metafiziğin tarihi, varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesinin tarihi ise, eğer onun macerası, logosentrizmin (sözmerkezciliğin) macerası ile örtüşüyor ise, eğer o, bütünüyle iz’in indirgenmesi olarak üretilmişse, Rousseau’nun eseri bana, Platon’un *Phaedrus*’u ile Hegel’in *Encyclopedia*’sı arasında eşsiz bir konumu işgal ediyor görünüyor (1976: 97).

Derrida’nın yaklaşımının birçok anahtar unsuru, Rousseau’nun konuşmaya yazı karşısında “öncelik tanınması” olarak tesbit ettiği şeyi suçlaması kontekstinde sahneye çıkar. O ilkin, başlangıcından itibaren Batı metafiziğinin kalbinde ikamet ettiğini söylediği şeyi mahkûm eder: pozitif ve negatif terimlerinin oluşturduğu karşıtlık çiftlerini. Derrida, konuşmanın yazıyla ilişkisini metafizik faaliyette merkezî bir yeri bulunan bu karşıtlığın örneklerinden biri olarak tesbit eder. İkincileyin, varlığın aynı zamanda bu geleneği de karakterize eden mevcudiyetle (*presence*) özdeşleştirilmesini/aynileştirilmesini eleştirir. Bir kere daha Rousseau, bu geleneğin mükemmel örneğidir. O yazıyı, mevcudiyetin (*presence*) ve konuşmanın hastalığının yıkımı olarak görür (1976: 142).

Rousseau’nun dilin kaynağı ile ilgili anlayışına karşıt biçimde Derrida, konuşmanın değil, yazının öncelikli olduğunu iddia eder. Yazı, der o, tarih ve tarihsel oluş alanını açar. Dilin kaynağı ile yazının kaynağının birbirinden ayrılamaz olduklarını öne sürer (1976:27-8). Ayrıca o şunları da söyler:

Ben daha çok, gerçek ve etkili de olsa, yazının sözde türemişliğinin yalnızca bir şartla mümkün olduğunu öne sürmek isterim: ‘orjinal,’ ‘naturel,’ vb. dilin asla varolmaması, asla el sürülmemiş ve yazı tara-

findan dokunulmamış olmaması şartıyla, kendisinin daima bir yazıya sahip olması şartıyla (1976: 56).

Kitabının sonunda Derrida, Rousseau'nun formülasyonunu bütünüyle tersine çevirir. Konuşmanın yazıya öncelikli olduğu önkabulünü altüst ederek, o bunun yerine, "yazının konuşmayı önceleyerek izlediğini, konuşmayı kavradığını" ve "yazının konuşmanın arifesi olduğunu" iddia eder (1976: 238).

Fakat *Grammatoloji*'de Rousseau'nun konuşma ve yazıyla ilgili anlayışını sorgulamak dışında çok şey vardır. Nietzsche ve Heidegger'i izleyerek Derrida, bizatihi Batı metafiziğine bir saldırıda bulunur. Konuşmanın önceliğine saldırarak Derrida, Platon'un eserlerinden beri Batı metafiziğinde temel öneme haiz bir karşıtlığa —konuşma ve yazı arasındaki bir karşıtlığa— saldırmaktadır. Platon'un *Phaedrus*'uyla ilgili araştırmasında Platon'un yazıyı bir büyü (occult) güç olarak takdim ettiğini ileri sürer (1981b: 97). Yazının doğası gereği hiçbir özü yoktur; pozitif ya da negatif olarak kullanılabilen bir araçtır ve bu yüzden sofizmle irtibatlıdır (1981b: 105). Derrida'nın konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığa saldırısı, daha kapsamlı şu iki argümanın parçasıdır: ilki, mevcudiyet metafiziğinin, Platon'a kadar geri götürülebilecek bir karşıtlıklar çifti serisine dayandığı (1981b: 92) ve ikincisi, bu geleneğin bir şiddet geleneği olduğu (1978: 92). *Grammatoloji*'yi izleyen yazılarında Derrida, bu temalardan herbirini geliştirir. Plato'dan beri Batı felsefesini tanımlayan karşıtlık çiftleri, Derrida'nın *Grammatoloji*'de saldırdığı mevcudiyet metafiziğinin özünü oluşturur. O, bu geleneğin varlığın bütününe kavrama teşebbüsüyle, esasen varlığı ifşa etmekten çok ona şiddet uygulayan totaliter bir gelenek olduğunu iddia eder.

Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisini ve onun merkezî konumunu tersine çevirişini tesbit etme girişimimiz basit bir girişim değil, ancak en azından oldukça dürüst bir girişimdir. Çok daha zor olan şey, bu geleneğin karşı kutbuna yerleştirdiği şeyi tesbit etmektir. Bu zorluk büyük ölçüde, Derrida'nın temelde

anti-metodolojik olmasının ürünüdür. O, reddettiği geleneksel yöntemlerden biri yerine yeni bir yöntem ikame etmeyi teklif etmediğini ısrarla vurgular. Eleştirmenlerinden bir çoğu, grammatolojiyi bilim olarak anlama girişiminde bulunmuşlarsa da, Derrida onun, “bu metinsel ayırımın ihtiyatlı bir pratiği olma dışında yeni bir bilim, yeni içeriği ya da faaliyet alanıyla yüklü yeni bir disiplin olmadığını” iddia eder (1981b: 36). O şunları öne sürer:

Grammatoloji, bilimsellik anlayışını ve normlarını ontolojik olana, logosentrizme/sözmerkezciliğe, fonologisme/sesmerkezciliğe bağlayan herşeyi dekonstrüksiyona tabi tutar. Bu, klâsik bilim projesinin tersine hareket etmenin bir bilim-öncesi empirizme yuvarlanmasına izin vermekten sürekli kaçınması gereken sınırsız ve sonu gelmez bir çalışmadır. Bu, grammatolojik pratikte bir *çifte kayıt* (*Double register*) türünü varsayar: o eş zamanlı olarak metafiziksel pozitivistin ve bilimimizin ötesine uzanmalı ve bilimin fiilî işleyişinde onu başlangıçtan beri tanımı ve hareketi üzerinde doğmuş bulunan metafizik bağlardan kurtaran herşeyi vurgulamalıdır. Grammatoloji, bilimsel pratikte logosentrik kapanmayı daima hep aşmış bulunan herşeyi izlemeli ve pekiştirmelidir (1981b: 35-36).

Derrida mevcudiyet metafiziğinde karşı çıktığı şey, onun “*différance/farklılık*” ve “*iz/trace*” anlayışları içinde özetlenebilir. *Différance* kavramı İngilizce fiil “farklı olmak/farklılaşmak” (*to differ*) ile “uymak/riayet etmek, kabul etmek” (*to defer*)’in anlamlarını birleştirir. En yalın anlamıyla Derrida bu kavramı, herşeyin yalnızca başka bir şeyden farklı olduğu ya da başka bir şeye uyduğu için varolduğu iddiasını aktarmak amacıyla kullanır. Fakat bu kavram, iki kavramın anlamının birleştirilmesinden daha fazla bir şeyleri içerir. O *différance* ‘ı bir varlık, hakikat ya da bilgi temelini karşıt kutbuna yerleştirir. Derrida *différance*’ın, mevcudiyet/varlık metafiziğinde merkezî öneme sahip mevcudiyet/varlık ile yokluk arasındaki karşıtlığın temeli olarak anlaşılamayacağını iddia eder (1981a). Aksine *différance*, varoluşu, temeller olmaksızın ya da pozitiflerle negatifler arasındaki karşıtlık çiftleri olmaksızın tanımlama teşebbüsüdür. *Différance*, daima hem zamanda

hem mekânda bir farklılığı gösterir: “*difference/farklılık*” mekânsal farklılığı gösterirken, “*defer/uymak*” zamansal farklılığı gösterir. Hatta bir yorumcu, *différance*’ın hiçbir biçimde bir kavram olmadığını, aksine bir yazma stratejisi ya da metinsel çalışma süreci olduğunu öne sürmüştür (Johnson, 1981: xvi). Aynı düşünce büyük ölçüde Derrida’nın “*trace/iz*” kavramını kullanımlarını da yönlendirir. “*İz*,” Derrida’nın *différance*’ın yapısı içindeki radikal ötekini tanımlamak için kullandığı bir kavramdır. O yine bu kavramı da, temel bir mevcudiyet/varlık sağlayan bir şey olarak görmez, tersine onu, pozitif ya da negatif karşıtlığına dayanmaksızın ötekiliği aktarmak için kullanır. “*İz*” nosyonu burada, kökenler kavramını da reddeder,

Onun bu kavramları kullanımı, Derrida’ya göre mevcudiyet/varlık metafiziğinin, ilkin bir terimler takımı diğer terimler takımı karşısında imtiyazlı hâle getirdiği için (negatif karşısında pozitif) ve ikincileyin, bilginin kaynağını ve temelini belirleme girişiminde bulunduğu için, işlediği hatayı ortaya çıkarır. Mevcudiyetin yapısını belirleyen şey, der Derrida, kökenler/başlama noktaları değil, *différance*’dır. Bu kavramlaştırmaları, bu kavramların kullanımlarını ve yapılarını belirleme faaliyetinin merkezinde, Derrida’nın ilgilerinin odaklandığı şey durumundaki dil vardır. Derrida’nın temel varsayımları, dil karşısındaki tutumundan türer: *différance*, daima dilde ifadesini bulur; yazı konuşmayı önceler. Derrida için dil, sınırsız bir oyundur. Gerçeklik dil dışında giriş menzilimizin dışında kaldığı için, dil kendisi dışında bir gerçekliği yansıtamaz (Callinicos, 1982: 88). Dahası, Derrida’nın kendisini en fazla özdeşleştirdiği kavram olan dekonstrüksiyon, genellikle Derrida’nın dil analiz ‘yöntemi’ olarak tanımlanmaktadır. Fakat dekonstrüksiyonu ‘yöntem’ diye adlandırmak yanlış yola sürükleyicidir. Dekonstrüksiyon daha çok yöntemin, temellendirmenin, kökenler arayışının ve vokabülerlere öncelik tanımanın reddidir. O, mevcudiyet metafiziğine karşıt bir yorum türüdür (bir yöntem değil). Derrida bunu şu şekilde dile getirir:



Bu yüzden yapının, göstergenin, özgür oyunun yorumunun iki yorumu vardır. Bunlardan biri özgür oyundan ve göstergeler düzeninden bağımsız bir hakikatin ya da orjinin şifresini çözmeye çalışır ve şifre çözme üzerinde düşünür ve yorumu zorunlu bir sürgün gibi yaşar. Artık orijine dönmeyen diğeri özgür oyunu doğrular ve insanın ve hümanizmin, tam mevcudiyet, temeli tekrar teminat altına alma, oyunun başlangıcı ve sonu rüyasını gören metafiziğin ya da ontolojinin tarihi içinde —başka bir söyleyişle insanın tarihinin tümünün tarihi içinde— yer alan varlığın adı olan insan adının ötesine geçmeyi dener. Nietzsche'nin bize yolunu gösterdiği yorumun ikinci yorumu, Levi-Strauss'ın istediği gibi, 'yeni bir hümanizmin ilhamı' olarak etnografi araştırması yapmaz. (1970: 264-5)

Bu ikinci yorum türü, yani Derrida'nın kendisinin kullandığı yorum türünü, Derrida dökonstrüksiyon diye tanımlar.

Derrida'nın kavramlaştırdığı şekliyle dökonstrüksiyon, bazı yorumlarına göre, Batı felsefesinin çoğu temel önkabülüne meydan okuyan bir “devrime” yolaçmıştır. Dökonstrüksiyonun mutlak bilgiye bir temel belirleme ihtimalini, doğruya/hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisini, bilincin önceliğini, çifte karşıtlıkların apaçıklığını kuşkuya düşürdüğü öne sürülmüştür (Ryan, 1982: 33). Ancak, Derrida'nın anladığı şekliyle dökonstrüksiyon, negatif değil, pozitifdir. O, “kullandığımız dilin tarihsel oluşumunun/tortulaşmasının sonuçları karşısında uyanık olmayı” gerektirir —“ve bu tahribetme değildir” (1970: 271). O kuşkuculuk değil, bir metnin içindeki anlamları didikleme (Johnson, 1981: xiv). O aynı zamanda bir tarih, tarihsel anlama ve anlamın tarihsel olarak belirlendiği argümanının eleştirisidir (Culler, 1982: 129). Dökonstrüksiyona götüren adem-i merkezîleştirme, diye iddia eder Derrida, Nietzscheci metafizik eleştirisi, Freudcu ben'in-mevcudiyetinin eleştirisi ve Heideggerci metafiziğin tahribi (*destruction*) ile başlar (1970: 250). Derrida dökonstrüksiyon projesini, bu geleneği sürdüren ve bu yazarların gözlemlediği sınırların ötesine geçen bir proje olarak görür.

Dökonstrüksiyon akımıyla ilgili mukayeseli analizinde Jonathan Culler, dökonstrüksiyonun, son zamanların edebiyat teorisindeki başlıca enerji kaynağı ve yenilik olduğunu öne sü-

rer (1982: 12). Derrida'nın takviye ettiği dökonstrüksiyon akımının, çağdaş entelektüel hayatta önemli bir rolünün bulunduğu reddedilemez. Bir devrime olmasa bile, en azından, sosyal teoride önemli ilgiye yolaçtığı öne sürülebilir.<sup>16</sup> Edebiyat eleştirmenleri için olduğu kadar sosyal teorisyenler için de dökonstrüksiyon kavramlara "katılmayı", özellikle de bütün bir düşünce döneminin merkezî aksiyomları ya da ilkeleri olarak hizmet gören kavramlara katılımı gerektirir (Allison, 1973: xxxii). Analist, metinde, argümanın farzedilen temelini üreten operasyonları tesbit ederek bu merkezî kavramları dökonstrüksiyona tabi tutar (Culler, 1982:86). Fakat dökonstrüksiyonistlerin gördüğü şekliyle, dökonstrüksiyonun görevi, bu yolla ifşa edilen kavramları ıskartaya çıkarmak değil, onları bir başka tarzda yeniden nakşetmek, farklı bir biçimde konumlandırmaktır. Kavramların bu yeniden nakşedilmesi, dökonstrüksiyon programının belirli bir boyutunu tanımlar. Dökonstrüksiyonistlerin başlıca argümanlarından biri, yorumun bir üretim türü olduğudur. Dökonstrüksiyonist metnin 'doğru' anlamını bulma ya da hatta yazarın niyetini keşfetme girişiminde bulunmaz, daha çok, yorumu, kendi içinde edebi bir ürün olan bir ürün yaratma olarak tanımlar. Bu yüzden, Dökonstrüksiyonistler için farklı yorumlar, metnin gayrimeşru tahrifleri değil, tersine, yalnızca farklı üretim türleridir (Culler, 1982: 38). Dökonstrüksiyonistler bunu, "okuyucunun doğuşu;" zarureten yazarın ölümüne yolaçan doğuşu olarak adlandırırlar. Bu konum, bir metnin bütün yorumları üretimler olduğu için, asla bir tüketici dökonstrüksiyon bilimi olamamasını gerektirir. Bir başka yorum tarafından, eşit ölçüde meşru bir başka okuma/yorum, üretilebilir. Derrida'ya göre, metnin anlamı, okuyucunun yaratıcı tecrübesidir ve "aşılama" (*grafting*) diye adlandırdığı süreç içinde üretilir. Okuyucu ta-

<sup>16</sup> Ryan, dökonstrüksiyonun Marksist teoriyle ilişkisinin kuvvetle altını çizer. Fakat o, Derrida'nın konumunun "epistemolojik nihilizme" yolaçtığı sonucuna varır (1982: 40).

rafından verilen anlam, bu özel okumaya göre eşsiz bir evren üreterek metne “aşılır.”

Dökonstrüksif programın bu kısa özetinden, bu yaklaşımla Gadamer’in anti-temel arayıcı düşüncesi arasında bazı önemli paralellikler bulunduğu anlaşılıyor olmalıdır. Bu benzerlikler, Derrida’nın tanımladığı şekliyle dökonstrüksiyonun temel arayıcı düşüncenin güçlü eleştirilerinden birini temsil ediyor olmasından doğar. İlkin, Gadamer gibi Derrida da, Batı metafiziğinin temellerine saldırır ve keza tıpkı Gadamer gibi, o da, bu arada, nihaî temeller fikrinden kaçınır. İkcincileyin, Derrida, Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’deki niyetinin felsefe ya da sosyal bilimler için alternatif bir “yöntem” önermediği fikrindeki ısrarını tekrarlar. Dahası, Gadamer gibi Derrida da, yöntem kavramını ve onun gerektirdiği temellendirmeyi reddeder. Üçüncüleyin, hem Gadamer hem de Derrida, yazarın niyetine, metnin anlamının temeli olarak başvuru reddeder. Ve nihayet, her ikisi de dili, bir tür oyun olarak görürler ve yorumu bu oyuna iştirak olarak tanımlar. Aralarında farklılıklar var ise de —Gadamer’in özneyi adem-i merkezîleştirilmesi Derrida’nınki kadar aşırı değildir ve onun çalışması, dökonstrüksiyonistlerin yaptığı üzere kopuşların ve kesintilerin altını çizmez— benzerlikler, ciddi ilgiyi hakedecek ölçüde önemlidir (Jay, 1982: 96).

Bununla birlikte, iki düşünür arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çıkarmak için, dökonstrüktif girişimin doğasını derinliğine incelemek şarttır. Derrida’nın çalışmasına yöneltilmiş yaralayıcı bir saldırısında John Searle, Derrida’nın probleminin, onun özel türde bir temel arayıcı (*foundationalist*) olması olduğunu öne sürdü. Searle’e göre, Derrida temellerin zorunlu olduğunu açıkça kabul eder ve bu yüzden onların yanlış olduklarını göstermeyi bir sorun hâline getirir. O, Derrida’ya karşı şunu öne sürer:

Klâsik metafizikçilerin asıl yanlışı, metafizik temeller olduğuna inanmaları değildi; aksine, şu ya da bu şekilde bu tür temellerin zorunlu oldukları yolundaki inançları, temeller olmadıkça, bir şeyin

tehdit altında olduğuna veya temelinin çökeceğine ya da kuşkuya düşeceğine inançlarıydı. (1983: 78)

Bir başka eleştirmen Altieri, Derrida'nın, eğer egemen anlamlar dünyayı yansıtıyorlar ise, o zaman bundan, bilinmeyen anlamların dünyayı yansıtmadığı sonucunun çıkacağını varsayması teziyle, benzer bir fikri tekrarlar (1978: 83). Bu eleştirmenler, Derrida'daki zayıf noktayı tesbit ettiler. Bununla birlikte, Derrida'ya karşı, başka ve daha güçlü bir eleştiri çizgisini harekete geçirmek mümkündür. Bütün temellendirici anlayışları zoraki dökonstrüksiyona tabi tutma çabasında Derrida'nın fazla ileri gittiği, yani, mevcudiyet metafiziğinin yerine keyfiliği, kaprisliliği/havaîliği ve zımnen nihilizmi ikame ettiği öne sürülebilir. Bazı eleştirmenler Derrida'nın çalışmasında, dökonstrüksiyonu bütünüyle keyfî bir teşebbüs olarak görmediği yolunda çok zayıf birkaç işaret olduğu iddiasında bulundu. Culler, Derridacı dökonstrüksiyonun serbest çağrışım olmadığını, edebiyatı lekelemediğini, anlamı ve referanslılığı (*referentiality*) elimine etmediğini ya da tarihi reddetmediğini öne sürer (1982: 128, 280). O ayrıca, "bütün okumalar yanlış okumalardır" ifadesinin doğruyu/hakikati reddetmediğini de söyler (1982: 178). Fakat Derrida'nın en pozitif okunuşunun bile, bütün temelleri reddinde Derrida'nın yorumların meşruiyetini yargılama temeli sunmadığı sonucu çıkarılmalıdır. Gadamer'in aksine, meşru ya da gayrimeşru önyargılar hakkında konuşmak Derrida için anlamsızdır. O, mevcudiyet metafiziğinin pozitif birliğine saldırır, fakat onun karşısına yerleştirdiği negatif bir birliktir sadece (Seung, 1982: 227).

Meşru ve gayrimeşru önyargıları birbirinden ayırma yeteksizliği, Derrida'nın dökonstrüksiyonunun temel hatasını belirler. Dökonstrüktif programa, Gadamer'in anti-temel arayıcı yaklaşımı noktasından çift-yönlü bir saldırıda bulunulabilir: metodolojik bir argüman ve felsefî-antropolojik argüman. Metodolojik olarak Gadamer, Derrida'dan özellikle, yorumu anlam ufuklarının belirlediğindeki ısrarıyla ayrılır. Gadamer'e göre yorumlar, iki ufuk içinde/arasında gerçekleşirler

—metnin ve yorumcunun ufukları arasında. Ufuklar, yoruma sınır koyarlar ve doğru ve yanlış yorumlar arasında yargıda bulunmanın temelini oluştururlar. Yorum üzerinde herhangi bir sınırlamayı reddeden dökonstrüksiyonistler, “herşeyin mümkün olduğu” sonucunu kabul ediyor olmalıdırlar. Gadamer, metafizik ya da nihaî anlamda temelleri savunmuyorsa da, hem metnin hem de yorumcunun tarihsel ufuklarının zorunlu olarak yoruma sınır koyduğunu ve yorumun değerlendirilebileceği kriterleri sağladığını öne sürer. Ayrıca, Gadamer’in ufukların kaynaşması düşüncesi, Derrida’nın yorumun doğasıyla ilgili anlayışına bir başka düzeltici sunar. Derrida —tarihselcilere karşı, yazarın niyetinin metnin anlamını tesis edemeyeceği argümanında aşırı ölçüde ısrarlıdır— onların hatalarının tuzağına düşer: yorumun tek-yanlı olduğunu varsayma hatasına. Fakat, tarihselciler özellikle yorumun diyalektiğinin yazar tarafı üzerinde odaklaşırlarken, Derrida özellikle diğer tarafında, yani yorumcunun tarafında odaklaşır. Derrida yorumu, tek başına okuyucunun fonksiyonu olarak görür, oysa tarihselci, yalnızca yazarın fonksiyonu olarak. Gadamer, yorumun her iki katılımcının etkileşiminin fonksiyonu olduğunu açıkça göstererek, her iki konumu da düzeltir.<sup>17</sup> Dökonstrüktif program hakkındaki yorumunda Kristeva, çağdaş yorumcunun yorum kavramının şu klâsik anlamını reddettiğini açıkça dile getirir: birbirine karşılıklı olarak borçlu olmayı (1983: 86). Gadamer ile Derrida arasındaki zıtlığı, hiçbir şey bundan daha uygun biçimde özetleyemez. Gadamer’e göre yorum, hem yorumlayan hem de yorumlanan yorumun anlamına iştirak ettikleri için, bir karşılıklı borçlanma eylemidir. Tersine Derrida’ya göre yorum karşılıklı değildir ve borçlanmayı gerektirmez. Aksine yorum, bağımlı değil, bağımsız olan bir edebi üretilerdir.

<sup>17</sup> Culler’ın Derrida ile pragmatizm arasındaki mukayesesi de aynı çelişkiyi sergiler (1982: 166 vd).

Derrida'ya yöneltilen felsefî-antropolojik argüman, bu metodolojik eleştirilerden türer. Derrida, mutabakatın, geleneğin, otoritenin ve tarihsel normların metinlerin yorumu için "ilkeler" olarak görev yaptıklarını reddeder. Oysa Gadamer, önyargının yorumdaki hem pozitif hem de zorunlu unsur olduğunu öne sürerek bu fikri benimser. Gadamer'in konumunun bu sorun karşısındaki savunmasında, geleneğin anlamayı insanî sosyal hayatta mümkün hâle getiren araçları temin eder. Önyargı, yalnızca dökonstrüksiyona tabi tutulacak bir başka kavram değildir; ayrıca bizzat insanî anlamayı yaratan kavramdır da. Gadamer'in ontolojik perspektifi, insanların geleneğin ve önyargının iç tarafında yaşadıklarını gösterir. İnsanlar onu aşamazlar ya da Derrida'nın belirttiği gibi, bütünüyle dökonstrüksiyona tabi tutamazlar. Bunun yapılabileceğini söylemek, yalnızca insanî iletişim imkânını reddetmek değildir, aynı zamanda, Gadamer'le Heidegger'in insanî varlığın ontolojik durumu olduğunu açıkça ortaya koydukları şeyi de reddetmektir.

Bunun icabettirdiği şey, Foucault gibi Derrida'nın da, insanî hayatın "arkabahçesini (*background*)" reddettiği için nihilizme kayışıdır. Ancak Foucault'nun nihilizminin aksine, Derrida'nın nihilizmi, temelde kavramsal bir nihilizmdir. O, hiçbir vokabülerin imtiyazlı olmadığını, başka bir söyleyişle, hiçbir kavramsal şemanın yorumun temeli olarak görev yapamayacağını öne sürer. Foucault'nun nihilizmi, temelde moral bir nihilizm ise de, aynı argümanlar her iki yazara karşı da kullanılabilir.<sup>18</sup> Hem Derrida hem de Foucault, "hakikat/doğru" diye adlandırdığımız şeyin, daha üstün bir gücün ürünü olduğunu iddia eder. Buna karşı Gadamer, "hakikatin" geleneğin, otoritenin, önyargının ve önemli ölçüde aklın ürünü olduğunu düşünür. Bunu reddederlerken, Derrida ile Foucault, banyolarındaki suyu boşaltırken, bu suyla birlikte bebeği de atmışlardır (*throw*

<sup>18</sup> Derrida ile Foucault'nun bir mukayesesi için bakınız Henning (1982: 166 vd.)

*the baby out with the bath water*). Saplantılı temelleri reddetme tutkuları içinde, tarihsel, sosyal ve kültürel temellerin, anlamayı mümkün kıldığı için insanî hayat için elzem olduklarını unutmuşlardır. Derrida ve Foucault, insanî anlamın tarihsel olarak temellenmiş temelleri reddedişleriyle bizi nihilistik türde bir Babil Kulesi'ne sürüklerler. Tersine Gadamer bize, mutlak temeller imkânsız da olsa, ontolojik olarak tarihsel varoluşumuz içinde temellendiğimizi/konumlandığımızı gösterir

# Referanslar

- Abercrombie, Nicholas** 1980: *Class Structure and Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell.
- Abercrombie, Nicholas and Longhurst, Brian** 1983: "Interpreting Mannheim," *Theory, Culture and Society*, 2, 5-15.
- Adorno, T. W.** 1967: "The Sociology of Knowledge and and Its Consciousness," *Prisms*, London: Spearman, 35-49.
- Alexander, Jeff** 1982: *Theoretical Logic in Sociology. Volume I: Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, Berkeley: University of California Press.
- Allison, David** 1973, "Translator's Introduction," *Speech and Phenomena*, written by Derrida, Evanston: Northwestern University Press, xxxi-xlii.
- Altieri, Charles** 1978, "The Hermeneutics of literary indeterminacy: a dissent from the new orthodoxy," *New Literary History*, 10, 71-99.
- Apel, Karl-Otto** (ed.) 1971a, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto** 1971b, "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik," *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 7-44.
- Apel, Karl-Otto** 1980a, "Three Dimensions of understanding meaning in analytic philosophy," *Philosophy and Social Criticism*, 7, 115-42.
- Apel, Karl-Otto** 1980b, *Toward a Transformation of Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Apel, Karl-Otto** 1981, "Social action and the concept of rationality," *Phenomenology and the Human Sciences, Philosophical Topics*'e ek, 12, 9-35.
- Ashcraft, Richard** 1981, "Political theory and political action in Karl Mannheim's thought," *Comparative Studies in Society and History*, 23, 23-50.



- Bacon, Francis** 1970, "On the interpretation of nature and the empire of man," *The Sociology of Knowledge*, eds. Curtis and Petras, London: Duckworth.
- Barnes, Barry** 1974, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Barnes, Barry** 1976, *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Barnes, Barry** 1981, "On the Conventional character of knowledge and cognition," *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 303-33.
- Barnes, Barry** 1982, *T. S. Kuhn and Social Science*, New York: Columbia University Press.
- Barrth, Hans** 1976, *Truth and Ideology*, trans. Frederick Lilge, Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt** 1978, *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia University Press.
- Berger, Peter** 1970, "Identity as a problem in the sociology of knowledge," *The Sociology of Knowledge*, eds. Curtis and Petras, London: Duckworth, 373-84.
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas** 1966, *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor Books.
- Bergner, Jeffrey** 1981, *The Origin of Formalism in Social Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bernstein, Richard** 1976, *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bernstein, Richard** 1980, "Philosophy and conservation of mankind," *Review of Metaphysics*, 33, 745-75.
- Bernstein, Richard** 1983, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Betti, Enrico** 1955, *Teoria Generale della Interpretazione* (2 vols), ed. Dott A. Guiffre, Milan: Istituto di Teoria della Interpretazione.
- Bhaskar, Roy**, 1979, *The Possibility of Naturalism*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Bleicher, Josef** (ed.) 1980, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bleicher, Josef** 1982, *Hermeneutic Imagination: outline of a positive critique of scientism and sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.

- Bloor, David** 1973, "Wittgenstein and Mannheim on the sociology of mathematic, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4, 1973-91.
- Bloor, David** 1976, *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, David** 1983: *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre** 1977: *An Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Vambridge University Press.
- Brown, P. L.** 1975, "Epistemology and Method: Althusser, Foucault, Derrida," *Cultural Hermeneutics*, 3, 147-63.
- Bubner, Rudiger** 1975, "Theory and practice in the light of the hermeneutic-criticist controversy," *Cultural Hermeneutics*, 2, 337-52.
- Bubner, Rudiger** 1981, "Hermeneutics: understanding or edification," *Phenomenology and the Human Sciences, Philosophical Topics*'e ek, 12, 37-48.
- Burger, Thomas** 1976, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham: Duke University Press.
- Callinicos, Alex** 1982, *Is There a Future for Marxism?*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Carlsnaes, Walter** 1981, *The Concept of Ideology in Political Analysis: a critical examination of its usage by Marx, Lenin, and Mannheim*, Westport, Conn.: Freenwood Press.
- Child, Arthur** 1941a, "The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge," *Ethics*, 51, 200-218.
- Child, Arthur** 1941b, "The Theoretical possibility of the sociology of knowledge," *Ethics*, 51, 392-418.
- Child, Arthur** 1942, "The Existential determination of thought," *Ethics*, 52, 153-85.
- Congdon, Lee** 1977, "Karl Mannheim as philosopher," *Journal of European Studies*, 7, 1-18.
- Conolly, W. E.** 1967, *Political Science and Ideology*, New York, Atherton.
- Cox, Richard** 1979, "Karl Mannheim's concept of ideology, *Cahiers Vilfredo Pareto*, 17, 209-22.
- Culler, Jonathan** 1982, *On Deconstruction, theory and criticism after structuralism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Curtis, J. E. and Petras, J. W.** (Eds) 1970, *The Sociology of Knowledge*, London: Duckworth.

- Dallmayr, Fred** 1981a, *Beyond Dogma and Despair*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dallmayr, Fred** 1981b, *The Twilight of Subjectivity*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Dallmayr, Fred** 1984, *Language and Politics: why does language matter to political philosophy?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dallmayr, Fred and McCarthy, Thomas** 1977, "Introduction," *Understanding and Social Inquiry*, Eds. Dallmayr and McCarthy, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- DeGre, Gerard** 1955, *Science as a Social Institution an introduction to the sociology of knowledge*, Garden City, New York: Doubleday.
- DeMan, Paul** 1979, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press.
- Dephew, David** 1981, "The Habermas-Gadamer Debate in Hegelian Perspective," *Philosophy and Social Criticism*, 8, 425-46.
- Derrida, Jacques** 1969, "The Ends of Man," *Philosophy and Phenomenological Research*, 30, 31-57.
- Derrida, Jacques** 1970, "Structure, Sign and play in the discourse of the human sciences," *The Structuralist Controversy*, Eds. Richard Macksey and Eugenio Donato, Baltimore, John Hopkins University Press, 246-72.
- Derrida, Jacques** 1976, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques** 1978, *Writing and Difference*, Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques** 1981a, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques** 1981b, *Positions*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Dixon, Keith** 1980, *The Sociology of Belief*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Dreyfus, Hubert** 1980, "Holism and hermeneutics," *Review of Metaphysics*, 34, 3-23.
- Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul** 1982, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eros, J. S. and Stewart, W. A. C.** 1957, "Introduction," *Systematic Sociology*, Mannheim, New York: Grove Press.

- Foucault, Michel** 1971, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Random House.
- Foucault, Michel** 1972, *The Archeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, New York: Random House.
- Foucault, Michel** 1973a, *The Birth of the Clinic*, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel** 1973b, *Madness and Civilisation*, New York: Vintage.
- Foucault, Michel** 1977, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, New York: Random House.
- Foucault, Michel** 1978, *The History of Sexuality*, volume 1, trans. Robert Hurley, New York: Random House.
- Foucault, Michel** 1980, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel** 1981, "Truth and Power," *French Sociology: Rupture and renewal*, ed. Charles Lemert, New York: Columbia University Press, 293-307.
- Foucault, Michel** 1982a, "Is it really important to think?," *Philosophy and Social Criticism*, 9, 29-40.
- Foucault, Michel** 1982b, "The Subject and power," *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, eds. Dreyfus and Rabinow, Chicago: Chicago University Press, 208-26.
- Fraser, Nancy** 1981a, "Foucault and the problem of the normative foundations of post-modern social critique," *Yayınlanmamış elyazması*.
- Fraser, Nancy** 1981b, "Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions," *Praxis International*, 1, 272-87.
- Gadamer, Hans-Georg** 1970, "On the Scope and function of hermeneutical reflection," *Continuum*, 8, 77-95.
- Gadamer, Hans-Georg** 1971a, "Replik," *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. Apel, Frankfurt: Suhrkamp, 57-82.
- Gadamer, Hans-Georg** 1975, *Truth and Method*, New York: Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg** 1976a, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutic Studies*, trans. P. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg** 1976b, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, Berkeley: University of California Press.

- Gadamer, Hans-Georg** 1979, "The Problem of historical consciousness," *Interpretative Social Science*, eds. Paul Rabinow and William Sullivan, Berkeley: University of California Press, 103-60.
- Gadamer, Hans-Georg** 1981a, "Heidegger and the History of Philosophy," *Monist*, 64, 434-44.
- Gadamer, Hans-Georg** 1981b, *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gadamer, Hans-Georg** 1981c, "The Religious Dimension in Heidegger," *Transcendence and Sacred*, ed. Alan M. Olson, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 193-207.
- Gadamer, Hans-Georg** 1983, "A letter by Professor Hans-Georg Gadamer," *Beyond Objectivism and Relativism*, by R. Bernstein, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 261-5.
- Gardner, Patrick** 1981, "German Philosophy and the rise of relativism," *Monist*, 64, 138-54.
- Garfinkel, Harold** 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Gay, Peter** 1966, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York: Random House.
- Gellner, Ernst** 1974, "Concepts and society," *Rationality*, ed. B. Wilson, Oxford: Basil Blackwell, 18-49.
- Geus, Raymond** 1981, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony** 1976, *New Rules of Sociological method*, New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony** 1979, *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony** 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony** 1982, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Goff, Tom** 1980, *Marx and Mead: Contributions to a Sociology of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Goldman, Lucien** 1969, *The Human Sciences and Philosophy*, London: Jonathan Cape.
- Goodman, Nelson** 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett.
- Gunnell, John** 1979, *Political Theory: tradition and interpretation*, Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, Inc.

- Gunnel, John** 1982, "Interpretation and the history of political theory," *American Political Science Review*, 76, 317-27.
- Habermas, Jurgen** 1970, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jurgen** 1971, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen** 1977, "A Review of Gadamer's *Truth and Method*," *Understanding and Social Inquiry*, eds. Dallmayr and McCarthy, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 335-63.
- Habermas, Jurgen** 1979, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen** 1980, "The Hermeneutic Claim to Universality," *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge and Kegan Paul, 181-211.
- Habermas, Jurgen** 1981, "Modernity versus post-modernity," trans. Seyaa Benhabib, *New German Critique*, 22, 3-14.
- Habermas, Jurgen** 1983, *Philosophical-Political Profiles*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jurgen** 1984, *The Theory of Communicative Action*, volume 1, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Hackling, Ian** 1975, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, New York: Cambridge University Press.
- Hamilton, P.** 1974, *Knowledge and Social Structure*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hartung, Frank** 1970, "Problems of Sociology of Knowledge," *The Sociology of Knowledge*, eds. Curtis and Petras, London: Duckworth, 686-705.
- Heelan, Patrick** 1983, "Natural science as hermeneutic of instrumentation," *Philosophy of Science*, 50, 181-204.
- Heidegger, Martin** 1962, *Being and Time*, New York: Harper and Row.
- Habermas, Jurgen** 1977, "Letter on humanism," *Basic Writings*, New York: Harper and Row, 189-242.
- Hekman, Susan** 1983a, "Beyond Humanism: Althusser and the Methodology of Social Sciences," *Western Political Quarterly*, 36, 98-115.
- Hekman, Susan** 1983b, *Weber, the Ideal Type and Contemporary Social Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

- Henning, E. M.** 1982, "Archeology, deconstruction, and intellectual history," *Modern European Intellectual History*, eds. Dominick La-Capra and Steven L. Kaplan, Ithaca: Cornell University Press, 153-96.
- Hesse, Mary** 1980, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Hesse, Mary** 1982, "Science and Objectivity," *Habermas: Critical Debates*, eds. John Thompson and David Held, London: Macmillan, 97-115.
- Hinman, Lawrence** 1980, "Quid facti or quid juris: the fundamental ambiguity of Gadamer's understanding of hermeneutics," *Philosophy and Phenomenological Research*, 40, 512-35.
- Hinshaw, Virgil** 1943, "The Epistemological Relevance of Mannheim's sociology of Knowledge," *Journal of Philosophy*, 40, 57-72.
- Hirsch, Eric** 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Hollls, Martin** 1978, "Action and Context," *Aristotelian Society*, supplementary volume 52, 43-50.
- Hollls, Martin and Lukes, Steven** (ed) 1982, *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Holmes, Stephen** 1975, "Review of Apel's *Transformation der Philosophie*," *International Philosophical Quarterly*, 15, 215-26.
- Holzner, Burkart** 1972, *Reality Construction in Society*, Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Horowitz, Irving Louis** 1961: *Philosophy, Science, and the Sociology of Knowledge*, Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.
- Horton, Robin** 1979, "Material-Object Language and theoretical language: towards a Strawsonian sociology of thought," *Disputes in the Social Sciences*, ed. S. C. Brown, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 197-224.
- House, J. Douglas** 1977, "In defence of Karl Mannheim: the sociology of knowledge, epistemology, and methodology," *Sociological Analysis and Theory*, 7, 207-25.
- Howard, Roy** 1982, *Three Faces of Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
- Hoy, David Couzens** 1978, *The Critical Circle: literature and history in contemporary hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.

- Hoy, David Couzens** 1979, "Taking history seriously: Foucault, Gadamer, and Habermas," *Union Seminary Quarterly Review*, 34, 85-95.
- Hoy, David Couzens** 1981, "Power, Repression, progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School," *Triquarterly*, 52, 43-63.
- Janoska-Bendl, Judith** 1965, *Methodologische Aspekte des Idealtypus*, Berlin: Dunker und Humblot.
- Jay, Martin** 1974, "The Frankfurt School's critique of Karl Mannheim and the sociology of knowledge," *Telos*, 20, 72-89.
- Jay, Martin** 1982, "Should intellectual history take a linguistic turn: reflections on the Habermas-Gadamer debate," *Modern European Intellectual History*, ed. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, Ithaca: Cornell University Press, 86-110.
- Johnson, Barbara**, 1981, "Translator's Introduction," *Dissemination*, written by Jacques Derrida, Chicago: University of Chicago Press, vii-xxxiii.
- Jung, Hwa Yol** 1979, *The Crisis of Political Understanding: a phenomenological perspective in the conduct of political inquiry*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Keat, Russell** 1981, *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the critique of positivism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kecskemeti, Paul** 1953, "Introduction," *Essays on Sociology and Social Psychology*, written by Karl Mannheim, New York: Oxford, 1-11.
- Kettler, David** 1967, "Sociology of Knowledge and moral philosophy," *Political Science Quarterly*, 82, 399-426.
- Kettler, David** 1975, "Political Theory, ideology, sociology: the Question of Karl Mannheim," *Cultural Hermeneutics*, 3, 69-80.
- Kortian, Garbis** 1980, *Metacritique: the philosophical argument of Jurgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristeva, Julia** 1983, "Psychoanalysis and the polis," *The Politics of Interpretation*, ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 83-98.
- Laudan, Laurens** 1977, *Progress and its Problems*, Berkeley: University of California Press.
- Laudan, Laurens** 1981, "The pseudo-science of science," *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 173-98.



- Lavine, Thelma** 1950-1, "Knowledge as interpretation: an historical survey," part II, *Philosophical and Phenomenological Research*, 11, 173-98.
- Lavine, Thelma** 1964-65, "Karl Mannheim and contemporary functionalism," *Philosophical and Phenomenological Research*, 25, 560-71.
- Lemert, Charles** 1979, *Sociology and the Twilight of Man: homocentrism and discourse in sociological theory*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Lemert, Charles and Gillan, Garth** 1982, *Michel Foucault: social theory and transgression*, New York: Columbia University Press.
- Lichtelm, George** 1967, *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York: Vantage.
- Louch, A.** 1966, *Explanation and Human Action*, Berkeley: University of California Press.
- Lyotard, Jean Francois** 1984, *The Post-Modern Condition: a report on knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair** 1974, "Is understanding religion compatible with believing?" *Rationality*, ed. B. Wilson, Oxford: Basil Blackwell, 62-77.
- MacIntyre, Alasdair** 1976, "Context of interpretation," *Boston University Journal*, 24, 41-46.
- MacIntyre, Alasdair** 1980, "Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science," *Paradigms and Revolutions*, ed. Gary Gutting, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 54-74.
- Major-Poetzel, Pamela** 1983, *Michel Foucault's Archeology of Western Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mandelbaum, Maurice** 1938, *The Problem of Historical Knowledge: an answer to relativism*, New York: Liveright Publishing Corp.
- Mannheim, Karl** 1936, *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils, New York: Harvest Books.
- Mannheim, Karl** 1952, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. by Paul Kecskemeti. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mannheim, Karl** 1953, *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. by Paul Kecskemeti, London: Routledge and Kegan Paul.

- Mannheim, Karl** 1956, *Essays on the Sociology of Culture*, ed. by Ernest Mannheim, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mannheim, Karl** 1957, *Systematic Sociology*, New York: Grove Press.
- Mannheim, Karl** 1971, *From Karl Mannheim*, ed. by Kurt Wolf, New York: Oxford University Press.
- Mannheim, Karl** 1982, *Structures of Thinking*, ed. by David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr, London: Routledge and Kegan Paul.
- Maquet, J.** 1951, *Sociology of Knowledge*, Boston: Beacon Press.
- Marx, Karl and Friederick Engels** 1947, *The German Ideology, Parts I and II*, New York, International Publishers.
- McCharty, Thomas** 1982, "Rationality and relativism: Habermas' 'overcoming' of hermeneutics," *Habermas: Critical Debates*, eds. John Thompson and David Held, London: Macmillan, 57-78.
- Melland, Jack and Krausz, Michael** (eds.) 1982, *Relativism: cognitive and moral*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Meja, Wolker** 1975, "The Sociology of knowledge and the critique of ideology," *Cultural Hermeneutics*, 3, 57-68.
- Merton, Robert** 1968, "The Sociology of Knowledge," *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 493-582.
- Merton, Robert** 1970, "Social Conflict of styles of sociological work," *The Sociology of Knowledge*, eds. Curtis and Petras, London: Duckworth, 507-30.
- Misgeld, Dieter** 1976, "Critical Theory and hermeneutics: the debate between Habermas and Gadamer," *Critical Theory*, by John O'Neill, New York: Seabury Press, 164-83.
- Mulkay, Michael** 1979, *Science and the Sociology of Knowledge*, London: George Allen and Unwin.
- Mullins, Willard** 1979, "Truth and Ideology: reflections on Mannheim's Paradox," *History and Theory*, 18, 141-54.
- Nagel, Ernest** 1961, *The Structure of Science*, New York: Harcourt Brace and World.
- Neiser, Hans** 1965, *On the Sociology of Knowledge*, New York: Heinemann.
- Newton-Smith, W. H.** 1981, *The Rationality of Science*, Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Okrent, Mark** 1984, "Hermeneutics, transcendental philosophy, and social science," *Inquiry*, 27, 23-49.

- Oliver, Ivan** 1983, "The 'old' and the 'new' hermeneutic in sociological theory," *British Journal of Philosophy*, 34, 519-53.
- Palmer, Richard** 1969, *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Peritore, N. Patrick** 1974, "Some problems in Schutz's phenomenological methodology," *American Political Science Review*, 69, 132-40.
- Peters, R. S.** 1958, *The Concept of Motivation*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Phillip, Mark** 1983, "Foucault on Power: a problem in radical translation?" *Political Theory*, 11, 29-52.
- Pitkin, Hanna** 1972, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley: University of California Press.
- Pocock, John** 1971, *Politics, Language, and Time*, New York: Atheneum.
- Poster, Mark** 1982, "The future according to Foucault," *Modern European History*, eds. Dominick La Capra and Steven L. Kaplan, Ithaca: Cornell University Press, 137-52.
- Poulantzas, Nicos** 1978, *State-Power, Socialism*, London: New Left Books.
- Putnam, Hilary** 1981, *Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reagan, Charles** 1979, "Psychoanalysis as hermeneutics," *Studies in the philosophy of Paul Ricœur*, ed. Charles Reagan, Athens: Ohio University Press.
- Remmling, Gunter** 1971, "Philosophical parameters of Karl Mannheim's sociology of knowledge," *Sociological Quarterly*, 12, 531-47.
- Remmling, Gunter** 1975, *The Sociology of Karl Mannheim*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rempel, F. W.** 1965, *The Role of Value in Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, The Hague: Mouton.
- Ricœur, Paul** 1973, "Ethics and culture: Habermas and Gadamer in dialogue," *Philosophy Today*, 17, 153-65.
- Ricœur, Paul** 1974, *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press.
- Ricœur, Paul** 1976, "History and Hermeneutics," *Journal of Philosophy*, 73, 683-95.

- Ricœur, Paul** 1977a, "The Model of the Text: meaningful action considered as a text," *Understanding and social Inquiry*, eds. Dallmayr and McCarthy, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 316-34.
- Ricœur, Paul** 1977b, *The Rule of Metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, Toronto, University of Toronto Press,
- Ricœur, Paul** 1978, "The task of hermeneutics," *Heidegger and Modern Philosophy*, Michael Murray, New Haven: Yale University Press, 141-60.
- Ricœur, Paul** 1981, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricœur, Paul and Gadamer, Hans-Georg** 1982, "The Conflict of interpretations," *Phenomenology: dialogues and bridges*, eds. Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, Albany: SUNY Press, 299-320.
- Roche, Maurice** 1973, *Phenomenology- Language, and the Social Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rorty, Richard** 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard** 1980, "A Reply to Dreyfus and Taylor," *Review of Metaphysics*, 34, 39-46.
- Rorty, Richard** 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rubinsteln, David** 1981, *Marx and Wittgenstein: social praxis and social explanation*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Ryan, Michael** 1982, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sayer, D.** 1979, *Marx's Method: Ideology, science and Critique in Capital*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Scheler, Max** 1980, *Problems of a Sociology of knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Schrag, Calvin** 1980, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
- Schutz, Alfred** 1962, *Collected Papers*, volume I, ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred** 1964, *Collected Papers*, volume 2, ed. Avrid Broderesen, The Hague: Martinus Nijhoff.

- Schutz, Alfred** 1967, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsch and Frederick Lehnert, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Searle, John** 1983, "The world tuned upside down," *New York Review of Books*, 30, 74-79.
- Seliger, Martin** 1976, *Ideology and Politics*, New York: The Free Press.
- Seung, T. K.** 1982, *Structuralism and Hermeneutics*, New York: Columbia University Press.
- Shapiro, Michael** 1980, "Interpretation and political understanding," *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association*.
- Shapiro, Michael** 1981, *Language and Political Understanding*, New Haven: Yale University Press.
- Shapiro, Michael** 1984. "Literary production as politicizing practice," *Political Theory*, 12, 387-422.
- Sheridan, Alan** 1980, *Michel Foucault: The Will to Truth*, London: Tavistock.
- Shils, Edward** 1974, "Review of *Ideology and Utopia*," *Daedalus*, 103, 83-9.
- Shmueli, Efraim** 1977: "Objectivity and presuppositions: a re-valuation of Karl Mannheim's sociology of knowledge," *Sociology and Social Research*, 62, 99-112.
- Simmel, Georg** 1980, *Essays on Interpretation in Social Science*, trans. Guy Oakes, Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.
- Simon, Michael** 1982, *Understanding and human Action*, Albany: SUNY Press.
- Simonds, A. P.** 1975, "Mannheim's sociology of knowledge as a hermeneutic method," *Cultural Hermeneutics*, 3, 81-105.
- Simonds, A. P.** 1978, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Charles** 1982, "The Sociology of Mind," *Explaining Human Behavior*, ed. Paul Secord, Beverly hills: Sage, 211-28.
- Smith, Christopher** 1979, "Gadamer's hermeneutics and ordinary language philosophy," *The Thomist*, 43, 296-321.
- Sorokin, Pitirim** 1947, *Society, Culture, and Personality*, New York: Harper and Brothers.
- Stark, W.** 1958, *The Sociology of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.

- Stehr, Nico** 1981, "The magic triangle: in defense of a general sociology of knowledge," *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 225-9.
- Taylor, Charles** 1962, "Neutrality in political science," *Philosophy, Politics and Society*, series 3, eds. Peter Laslett and W. B. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 25-57.
- Taylor, Charles** 1977, "Interpretation and the sciences of man," *Understanding and Social Inquiry*, eds. Dallmayr and McCarthy, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 101-31.
- Taylor, Charles** 1980, "Understanding in human science," *Review of Metaphysics*, 34, 25-38.
- Taylor, Charles** 1984, "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory*, 12, 152-83.
- Taylor, Stanley** 1956, *Conceptions of Institutions and the Theory of Knowledge*, New York: Bookman Associates.
- Thomas, David** 1980, *Naturalism and Social Science*, New York: Cambridge University Press.
- Thompson, John** 1981, *Critical Hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, New York: Cambridge University Press.
- Toulmin, Stephen** 1982, "The Construal of inquiry: criticism in modern and post-modern science," *Critical Inquiry*, 9, 93-111.
- Touraine, Alain** 1981, *The Voice and the Eye*, trans. Alan Duff, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vallas, Steven** 1979, "The Lesson of Mannheim's historicism," *Sociology*, 13, 459-74.
- Von Schelting, Alex** 1936, "Review of *Ideology and Utopia*," *American Sociological Review*, 1, 664-74.
- Wagner, Helmut** 1952, "Mannheim's Historicism," *Social Research*, 19, 300-21.
- Watson, Lawrence** 1976, "Understanding a life history as a subjective document," *Ethos*, 4, 95-131.
- Weber Max** 1968, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, New York: Bedminster Press, 3 vols.
- Weiner, Richard** 1981, *Cultural Marxism and Political Sociology*, Beverly Hills: Sage.
- Wellmer, A.** 1971, *Critical Theory of Society*, New York: Seabury.
- Wellmer, A.** 1976, "Communications and emoncipation: reflections on the linguistic turn in critical theory," *Critical Theory*, ed. John O'Neill, New York: Seabury Press, 231-63.

- Whorf, Benjamin** 1956, *Language, Thought and Society*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Winch, Peter** 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relationship to Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig** 1953, *Philosophical Investigations*, New York: Macmillan.
- Wittgenstein, Ludwig** 1980, *Culture and Value*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wolff, Janet** 1975, *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wolff, Kurt** 1959, "The Sociology of Knowledge and social theory," *Symposium an Sociological Theory*, ed. Llewellyn Gros, Evanson: Row Petersen and Co., 567-602.
- Wolff, Kurt** 1984, "Karl Mannheim: an intellectual itinerary," *Society*, 21, 71-100.

# Dizin

Alman Okulu, 41, 42  
Alman sosyolojik-felsefe okulu,  
41  
Althusser, 34  
Apel, 216, 217  
Arendt, 217  
Aydınlanma, 17, 20, 21, 22, 23,  
31, 35, 56, 70, 82, 83, 84,  
91, 94, 142, 148, 153,  
156, 159, 179, 210, 215,  
223, 233  
Aydınlanma düşüncesi, 19  
Aydınlanmacı düşünce, 49  
Bacon, 17, 34, 56, 95  
Barnes, 64, 65, 66, 69, 71, 72  
Batı toplum teorisi, 19  
Bergner, 15, 16  
Bernstein, 217, 218  
Bhaskar, 67, 68, 72  
bilgi sosyolojisi, 14, 15, 21,  
33, 35, 42, 44, 45, 52, 53, 61  
bilimsel yöntem, 20  
Bloor, 63, 69, 71, 72  
Callinicos, 252  
Child, 51, 52  
Comte, 15  
Culler, 23, 254  
Dallmayr, 215, 227  
De Gre, 53  
Derrida, 23, 214, 218, 220, 223,  
225, 226, 248, 249, 252,  
253, 255, 256, 257, 258  
Descartes, 216  
Destutt de Tracy, 33, 34  
Dewey, 218  
dil oyunları, 172

Dilthey, 42, 132, 138, 219, 233  
dökonstrüksiyon, 23, 221, 225,  
247, 253, 254  
Dreyfus, 221, 222, 228, 229,  
230, 232, 233, 235, 238,  
Durkheim, 15, 29, 41  
Durkheimci okul, 41  
Engels, 35  
Enstrümentalistler, 62  
Entelektüalizm, 107  
fenomenoloji, 57, 83, 100, 138  
Fenomenolojik okul, 32  
Feyerabend, 62  
Foucault, 214, 219, 220, 223,  
226, 228, 229, 230, 231,  
233, 234, 235, 236, 237,  
238, 239, 240, 241, 242,  
243, 244, 245, 247, 258  
Freud, 23, 59, 202  
Gadamer, 24, 27, 30, 31, 50,  
60, 61, 71, 72, 75, 78,  
103, 114, 116, 121, 122,  
129, 130, 134, 136, 137,  
139, 140, 141, 142, 143,  
144, 145, 146, 147, 148,  
149, 150, 152, 153, 154,  
155, 156, 157, 158, 159,  
160, 161, 162, 163, 164,  
165, 166, 167, 168, 170,  
171, 173, 174, 175, 176,  
178, 183, 184, 186, 187,  
188, 189, 190, 191, 195,  
196, 198, 199, 200, 201,  
203, 204, 207, 208, 209,  
211, 213, 214, 218, 219,  
222, 225, 226, 227, 228,  
230, 238, 239, 240, 246,  
247, 255, 257, 258, 259  
Geneoloji, 234  
Habermas, 57, 58, 59, 60, 61,  
161, 165, 172, 176, 177,  
178, 179, 180, 181, 182,



- 183, 184, 185, 186, 187, 217
- Heidegger, 22, 23, 24, 50, 124, 140, 141, 154, 208, 218, 229, 230, 238, 246
- Hermeneutik, 15, 26, 54, 115, 123, 130, 137, 139, 143, 149, 177, 185, 213, 216, 221, 246
- Hesse, 59, 69, 70
- Hirsch, 122, 167, 168
- Husserl, 102, 124, 138, 145, 216
- Husserlci fenomenoloji, 49
- hümanizm, 223, 224, 230, 244
- ideologlar, 36
- ideoloji, 35, 36, 124
- İnsanın ölümü, 225, 226, 227
- James, 48
- Jung, 153
- Kant, 17, 18
- Kuhn, 62
- Lukacs, 34, 80
- Mannheim, 14, 20, 26, 27, 32, 46, 47, 52, 55, 62, 64, 65, 70, 73, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 191, 208, 210, 212, 213, 239
- Marx, 14, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 44, 73, 88, 91,
- Mead, 48, 50
- Methodenstreit*, 30, 40, 41, 42
- Metin Modeli, 191, 194
- Montesquieu, 19, 32, 33
- Nagel, 55
- Napoleon, 34
- neo-Marksist bilgi sosyolojisi, 56
- Newton, 18, 19
- Nietzsche, 23, 145, 218, 219,
- nihilizm, 213, 222, 228, 244, 247, 258
- objektivizm, 138, 139, 213, 216, 217, 222, 227
- Pareto, 32
- Platon, 250
- pozitivizm, 21, 52, 78, 100, 224
- psikolojizm, 111
- Rabinow, 228, 229, 232, 233, 235, 238, 241
- Ricœur, 191, 192, 193, 195, 200, 201, 205, 206, 207
- Rorty, 218, 219, 220, 221
- Rousseau, 249, 250
- rölativizm, 104
- Scheler, 14, 32, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 73
- Schutz, 46, 47, 48, 50, 182,
- Shapiro, 215, 241
- Sheridan, 232, 242
- Simonds, 15, 16, 115, 118, 119, 120, 209
- Sorokin, 53, 54
- Stark, 53, 54
- sübjektivizm, 224, 227
- Şikago okulu, 41, 45
- tarihsel materyalizm, 233
- tarihselcilik, 88
- Taylor, 221, 222
- Thompson, 205
- verstehen*, 148, 208
- Vico, 19, 32, 33, 132
- Weber, 13, 14, 15, 29, 166
- Winch, 166, 170, 182, 197, 201
- Wittgenstein, 22, 24, 124, 162, 163, 164, 172, 173, 174, 186, 202, 204, 220, 226

# Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

## Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida

Türkçesi: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız

Bilgi problemi, “düşünenlerin” problemidir ve bu yüzden elinizdeki kitap hiç şüphesiz “bilgi”yi kendisi için entellektüel problem görenlerin kitabıdır. Adının ima ettiği gibi, bu kitap yalnızca bilgi sosyolojisi ve sosyoloji ile ilgili bir kitap değil, sosyolojinin ve bilgi sosyolojisinin felsefe ile derin iç bağlantılarını tartışan bir kitaptır da. Artık ne bilgi felsefesi olmaksızın bilgi sosyolojisi, ne de bilgi sosyolojisi olmaksızın bilgi felsefesi var olabilir. **Susan Hekman**, sosyolojik ortodoksinin felsefeye soğuk tavır alışından uzak, Mannheim ile Gadamer arasında başka bir söyleyişle Mannheim’la “felsefi hermeneutik” arasında köprüler kurarak Gadamerci bir bilgi sosyolojisinin mümkün olduğunu öne sürüyor. Kitapta ayrıca Gadamer’le Habermas, Gadamer’le Foucault, Gadamer’le Derrida arasındaki benzerlik ve farklılıkların açık ve kolay anlaşılır bir takdimi yapıyor.

