

FELSEFE DÜNYASI

2012/1 Sayı: 55 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 20 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

SOSYAL BİLİMLERİN GELECEĞİ ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK¹

Kurtul GÜLENC^{*}

I

“Batı uygarlığının neresinde bir bozukluk vardır ki, teknolojik gelişmesinin bugünkü en yüksek düzeyinde bile, insanın insan olarak gelişebilmesini olumsuzlamakta, insansal-olanı yıkmakta, yok etmekte; zalimliği ve hoyratlığı, işkence uygulamalarını ‘olağan’ soruşturma yöntemi sayıp bunlara yeniden sarılmakta; çekirdeksel enerji, yıkıcı ve öldürücü yönlerde geliştirilmekte, biyosfer zehirlenmektedir, vb.? Bunlar nasıl olabilmiştir?”² Herbert Marcuse’un sorusu çağımızın sorunları ve bu sorunlar hakkında yapılan değerlendirmelerle ilgili bize bir ipucu vermektedir. Çağımızla ilgili yapılan felsefi değerlendirmelerin ortak noktası, belirli bir kültürel perspektif ve geleneğin kriz içinde olduğudur. ‘Kriz’ kavramı insanlığın ve dünyanın içine düşmüş olduğu olumsuz durumu anlamak, açıklamak ve bu olumsuzluktan çıkış yollarını bulabilmek için kullanılmaktadır. Kavram, neredeyse 20. yüzyılın başından beri çeşitli düşünürler, disiplinler ve taraflarca değişik biçimlerde ele alınmıştır. Zaman zaman modern bilimleri, insanlığın durumunu³ ve felsefi düşüncüyü zaman zaman da Batı düşünce tarihini⁴ veya teknik ilerlemeyi eleştirmek için kullanılan kriz kavramını doğuran kültür ve gelenek çoğu zaman ‘Aydınlanmacı’, ‘Batı-merkezli’, ‘Avrupa-merkezli’ gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaya bağlı kalırsak kriz ekseninde yapılan eleştirilerin ana hedeflerinden biri Batı düşünce tarihi ve Aydınlanma hareketinin zeminini oluşturan modern bilim geleneğidir. Bilim ve bilimsel bilginin meşruluğu günümüz dünyasında entelektüel ve akademik çevrelerce sıkça sorgu-

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

- 1 Bu metin, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer’in danışmanlığında hazırladığım “Eleştiri, Toplum ve Bilim: Frankfurt Okulu Üzerine Bir İnceleme” başlıklı doktora tezimin giriş bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.
- 2 Bryan Magee (der.), *Yeni Düşün Adamları*, ed. Mete Tunçay, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 78-79.
- 3 Edmund Husserl, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, *Avrupa’nın Krizi* (içinde), çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, s. 321-347.
- 4 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara 1994.

lanmaktadır. Bu sorgulama, modern bilimin, bilgisel etkinlikler hiyerarşisindeki öncü konumunun yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu soruşturma ve değerlendirme bilimsel faaliyetlere duyulan mutlak güveni sarsmış, ‘bilim’, ‘bilimsel model’, ‘bilimsel yöntem’, ‘bilimsel bilgi’ gibi kavram ve konular tartışmaların odak noktalarını oluşturmuştur.

Batı düşünce geleneği, Aydınlanma hareketi/kültürü ve modern bilim soruşturmasının yapıldığı bu sürecin en genel adı postmodernizmdir. Özellikle 1980’lerden bu yana etkisini artıran modernizm karşıtı bu bakış açısının temel savı Aydınlanma, modernizm vb. gibi büyük anlatılara ilişkin dönemin kapandığı düşüncesinden hareket eder. Jean-Francois Lyotard’ın ifadesiyle ‘postmodern durum’ olarak tariflenen durumda ‘büyük ya da üst-anlatılar’a artık yer yoktur. Bu türden anlatılara kuşkuyla yaklaşmanın zamanı çoktan gelmiştir. Postmodernist düşünce, modernist proje ve bu projenin temelinde yer alan bir üst-anlatı olarak da yorumlanabilecek, ‘ilerleme ideasını’ içselleştirmiş Aydınlanma sürecinin büyük bir hegemonya projesi olduğunu öne sürer. Bu bağlamda postmodernist düşünce, ancak ve ancak akıl ve bilim öncülüğünde gerçekleştirilirse başarılı olabilecek ve amacı ‘dünyayı gizlerinden kurtarmak’ olan modernist projenin kendisini ve bu projeye içkin olarak geliştirilen insanlığın Aydınlanma sürecinde ilerlediği fikrini olumsuzlar. Bu duruma bağlı olarak da Aydınlanma ya da modernizm ideolojisinin temel değerleri olan evrensellik, akıl, bilim, adalet, eşitlik, ilerleme vb. gibi değerler tarih sahnesinden tasfiye edilmeye çalışılır.

Sosyo-politik temellerini küreselleşme sürecinde bulan, Aydınlanmacı öğelerin topyekün tasfiyesini hedeflemiş postmodernist söylem; 11 Eylül saldırısı sonrası teorik düzlemdeki hegemonyasını yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır. Bu gerilemenin kanımca, biri teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. Teorik gerekçesi, postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısöküme uğratılmış olması, dolayısıyla teorik zeminde yapısöküme uğratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90’larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanmış olan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri’nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemiş olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki başıboşluğun postmodernist söylemdeki karşılığı olan sınırsız doğrular kümesinin yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlan(dırıl)mış olmasıdır. Postmodernist söylemin gerilemesinin hem modernitenin önemli değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağını doğurduğu iddia edilebilir. Çalışmada - bu tespit çerçevesinde – eleştirel sosyal teorinin katkısı bağlamında sosyal bilimlerin ge-

leceği meselesi tartışılacaktır. Bu mesele şu temel soru bağlamında ele alınacaktır: Eğer hem modernitenin kimi değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağının var olduğu iddiası geçerli ise; bu yeni teorik çerçevenin sunduğu tartışma düzleminde, sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere müdahale edebilme olanağı/olanakları nasıl açığa çıkartılabilir? Sorunun yanıtı üç temel kavram aracılığıyla verilmeye çalışılacaktır: *nominalist analiz, içkin eleştiri ve refleksif perspektif*. Bu üç kavramın kökeninin – büyük ölçüde - eleştirel sosyal teori geleneğinde bulunduğunu düşündüğümden; çalışmanın temel problemi olan sosyal bilimlerin geleceği sorunu, eleştirel sosyal teorinin katkısı üzerinden açıklanacaktır.

II

Eleştirel sosyal teori⁵, kökenini, eleştirel toplum felsefesinde bulur. Eleştirel toplum felsefesi; var olan toplumsal gerçekliğe direnir, onu eleştirel bir perspektifle sorgular. Eleştirel teori geleneğinin öncülerinden Max Horkheimer, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışmalarının bir toplum eleştirisine – tabi buradaki toplum burjuva toplumdur ya da kapitalist toplumdur - yönelmesi gerektiğini *Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri* başlıklı açılış konuşmasında açıkça ortaya koyar. Bu işlemi yapacak felsefi düzlemin en genel adı radikal-eleştirel toplum felsefesidir. Radikal-eleştirel toplum felsefesi, Horkheimer'a göre, insanların durumunu 'tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları, bir toplumun üyeleri ve failleri olarak yorumlama çabasıdır.⁶ Konusu da, "her şeyden önce, ancak insanların toplumsal hayatıyla bağıntılı olarak anlaşılabilir olgulardır: devlet, hukuk, ekonomi, din, kültür, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü."⁷ Eleştirel toplum felsefesi her ne kadar bu inceleme için gerekli olsa da yeterli değildir. Eleştirel felsefenin, bu incelemeyi yaparken ilişkide olması gereken bir toplum teorisi olmalıdır. Bu aşamada sosyolojik bakışın desteği kaçınılmazdır. Bu bakış sosyal bilimlere ilişkin her teorik açılımı sahiplenemeyecek olan eleştirel felsefenin işbirliği için yöneleceği eleştirel sosyal teorinin bakışıdır. Eleştirel sosyal

5 Çalışmada; eleştirel sosyal teori, eleştirel toplum teorisi, eleştirel teori, eleştirel kuram kavramları aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

6 Max Horkheimer, "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Peter Wagner, Routledge, London/New York 1989b, s. 25; Max Horkheimer, "Felsefenin Toplumsal İşlevi", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005a.

7 Horkheimer, 1989b, s. 25.

teori toplum felsefesi ile amaç paydasında kesişir. “Eleştirel toplum teorisi, eleştirel felsefe ve toplum biliminin niyetlerini paylaşır ve bu ikisi arasında bir yere yerleşir.”⁸ Eleştirel sosyal teori, toplumun bütününe inceleme ve bu bütünlüğü bilimsel bir biçimde anlama niyetini kendi içinde barındırır. Bu bütünlük eleştirel kuramın kendisini de kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle bilimsel üretimin kendisi araştırdığı bütünün bir parçasıdır. Kuramın kendisi araştırma nesnesi olan toplumsal bütünlüğe bağımlıdır. Toplum değişip dönüştükçe kuram da değişmek ve dönüşmek durumundadır. Aynı şekilde kuram da bağlı olduğu toplumu değiştirir ve dönüştürür.⁹ Eleştirel sosyal teori toplumsal alanla doğrudan bağlantılıdır. Bu işbirliği, Horkheimer tarafından şu şekilde ifade edilir:

“Eleştirel toplum teorisi ... insanları kendi tarihsel yaşam süreçlerinin yaratıcıları olarak bir bütünlük içinde konu edinmiştir. Bilimin başlangıç noktasını oluşturan mevcut ilişkiler, olasılık yasalarına göre soruşturulacak ve öngörülecek basit birer veri diye değerlendirilmez. Her bir verili olan, yalnızca doğaya değil, aynı zamanda insanın bu verili olan üzerindeki gücüne de bağlıdır. Nesnelere, algılama tarzı, sorulan sorular ve yanıtların anlamı, insani etkinliğe ve insani gücün derecesine tanıklık eder. ... (Eleştirel teori) insanın sürüp giden yaşamında, kendi değerini gösteren basit bir araştırma hipotezi değildir; bu teori insanların tarihsel çabası ve gücü için temel bir unsurdur.”¹⁰

III

Her bilimsel kuramın kendi araştırma alanına uygun olarak bir doğa, toplum veya insan tasarımı vardır. Biçimsel olarak her zaman açıkça ortaya konmayan bu tasarımlar değişik kuramsal perspektiflerin üzerine oturdukları temellerdir. Bir başka deyişle, her kuram, kuram yüklüdür. Her toplum kuramının bir toplum tasarımı üstünde temellenmesi, her kuram gibi eleştirel toplum kuramının

8 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 20.

9 Dolayısıyla, toplumsal değerleri yaratmanın aracı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından kuramın yapısal olarak bağlı olduğu bilimsel faaliyetin kendisi de toplumsal bir öge, hatta toplumsal yaşamı belirleyici niteliğe sahip önemli bir üretim aracıdır. Bkz. Max Horkheimer, “Notes on Science and the Crisis”, *Critical Theory and Society* içinde, ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Matthew J. O’Connell, Routledge, London/New York 1989a, s. 52. Bilim, bir üretim aracı olarak bütünün parçası olmasına ve toplumsal dinamiklerden birini oluşturmaya karşın kendine özgü karakterinden de sınırlanamaz ve koparılamaz.

10 Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O’Connell, The Continuum Publishing, New York 2002, s. 244.

da toplum ontolojisinden beslendiğinin işaretidir. Eleştirel sosyal teorinin benimsediği toplum tasarımının üç önemli özelliği vardır. Bunlardan ilki: eleştirel sosyal teori, toplumu, tabiata indirgemez. Toplumun tabiata indirgenmemesi gerektiği düşüncesi eleştirel sosyal teorinin doğalcılık eleştirisinin bir göstergesidir. Toplumu tabiata indirgeyen görüş toplumu bireyin doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının bir aracı olarak görür. Oysa toplum, sadece insanın doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının mekanik bir aracı değildir. Toplumu doğalcı bir yaklaşımla tanımlayan anlayış bireyi değişmez bir insan doğası varsayımına bağlı kalarak ele alır ve bütün toplumlardaki ve tarihsel dönemlerdeki insan ihtiyaçlarının benzer hatta aynı olduğunu savunur. Oysa ihtiyacın kendisi de tarihseldir ve bu değişen ihtiyaçlar reçetesi farklı koşullarda ve farklı toplumsal bağlamlarda farklı toplum tipleri tarafından kurumsallaştırılır.¹¹ İkinci olarak: eleştirel sosyal teori, toplumu kuran öğelerin neredeyse özsel olarak verili sayılması, dolayısıyla “sosyo-tarihsel ya da tarihsel-sosyo herhangi bir araştırmanın geçersizleştirilmesi veya toplumsal kökenin, tarihin bütününe yapııştırılan bir erek”¹² aracılığıyla izahına karşıdır. Eleştirilerin hedefi olan tarihsici yaklaşım toplumu tarih ile ilişkilendirir fakat bu ilişkilendirme varılması gereken nihai bir amaç çerçevesinde sunulduğundan toplum ile tarih arasında kurulan bu önemli bağ daha kuruluş aşamasında anlamsızlaşır ve çözülür. *Telos* yüklü tarih açıklaması, tarihsel sürecin zaten ve kaçınılmaz olarak başlangıçta öngörülen bir sondan denetime alındığı bir belirlenmişliği öngörür. Bu belirlenmişlik, tarihin içine işlemiş olan mantıksal zorunluluk yasalarınca düzenlenmiştir. Toplumun kuruluşu, bu kuruluşun daha başından verilidir. Bu anlamda, aslında tarihsel değişimin kendisi ile çelişen kendi içinde sabit ve değişmeyen bir öz taşıdığı düşüncesi toplum sorununa eşlik eder. Tarih ve toplum arasındaki ilişki, ‘tarih nedir?’ sorusuyla açığa çıkar. Bu soru ‘toplum nedir?’ sorusuna doğrudan bağlıdır.¹³ Bu ilişkinin önemini kavrayan eleştirel toplum teorisi toplum tasarımını tarih ile ilişkilendirir. Ancak bu ilişki tarihin sonu tezi ile kurulmaz. Eleştirel toplum teorisi, toplumu öncelikle bir sürecin ürünü olarak kavrar. Hatta toplum, sürecin kendisidir, başka bir deyişle, toplum, geçmiş için *sözde* bir tamamlanmışlık, gelecek için ise bir tamamlanmamışlıktır. Dolayısıyla, toplumu değişmez bir ereğe göre ve bu ereğin bir izdüşümü olarak ebedi bir birliktelik ya da kusursuz bir gerçeklik resmi olarak kavramsallaştırmak doğru bir kavrayış değildir. Toplum, insani birlikteliğin nihai bir formu değildir ama tarihsel bir formudur. Bu tarihsel formu belirli bir ‘erek’ kategorisi

11 Ahmet Çiğdem, *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 42.

12 A.g.e., s. 42.

13 Edward H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 13, 156.

çerçevesinde nihai olarak sunmak, doğalcılaştırmak veya ebedileştirmek doğru değildir, toplum ve tarih resmi bu tarz bir sunuşta çarpıtılmıştır. Son olarak: eleştirel sosyal teori, toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak görmez. Durkheim’ın sosyolojik perspektifinden beslenen dışsal gerçeklik anlayışına göre, toplumsal gerçeklik, bireyin dışında ve çoğu zaman da bireyin karşısında yer alan olgular toplamıdır.¹⁴ Bu yaklaşımda bireyin, toplum ile kurduğu ilişki dışsal bir ilişkidir. Bu yolla toplumsal olan kendinde bir varlık olarak tanımlanır ve topluma, bireylerden bağımsız kendinde bir değer atfedilir. Oysa eleştirel kuram, toplumu dışsal bir gerçeklik olarak tanımlamaz. Toplum, “Adorno’ya göre tek tek kişileri çepeçevre kuşatan, onların hareket alanlarını yok sayan ve her birey için kader olan bir dış gerçeklik değildir. O, toplumsal kurumların, normların ve düzenliliklerin potansiyel baskılarını kabul etmekle beraber buna rağmen toplumsal olarak sevk ve idare edilmiş ve biçimlenmiş insanların yine de toplumsal öğelere tepkide bulunabileceğini iddia eder.”¹⁵ Bu da toplumsal sürecin diyalektiğini, toplumsal süreçteki oluşumların ve etkileşimlerin ne kadar karmaşık yapılara sahip olduğunu gösterir. Toplum, bireyler için bir kader ve onlara dışsal olarak konumlanmış doğal bir ‘şey’ değildir. Toplum ve birey birbirlerinden ayrılamaz, onlar, karşıt değil birbirlerine gerekli ve birbirlerini tamamlayıcıdır.¹⁶ Toplumsal olgular insanların irade ve tasarımlarının ürünüdürler. ‘Toplum’ tasarımılanmış bir öznedir, gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar.¹⁷ Bu nedenle toplumsal gerçeklik bitmiş ve tamamlanmış bir ürün değil, bir oluşum süreci halinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu da toplumu statik değil dinamik bir süreç olarak ele almayı gerektirir.

Eleştirel sosyal teori, yukarıda sayılan bu üç özellik ile temellendirilen toplum tasarımı üstüne inşa edilir. Bu tasarımın bize sunduğu en önemli sonuç, toplumsal yapıların değiştirilebilir nitelikte olduğudur. Eğer toplum tabiata indirgenemez ise, toplumsal ilişkiler bireylere dışsal olarak konumlanmış doğal ilişkiler ve toplum, insani birlikteliğin tarihteki nihai bir formu değil ise, bu şartlarda toplumsal süreçler, dinamikler, ilişkiler ve yapılar tarihsel ve sürekli değişebilir olduklarından dönüştürülebilir niteliktedir. O halde, eğer toplum incelemesi yapan eleştirel kuram topluma bağımlı, toplumsal ve tarihsel koşullar değişikçe değişe-

14 Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, t.y., s. 43-44, 49 vd.

15 Akt. Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000, s. 61; ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, “Society”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. F. Jameson, Routledge, London/New York 1989, s. 267-270.

16 Carr, 1996, s. 39.

17 Ahmet İnsel, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, İstanbul 2006, s. 10.

bilir özellikte ise, kuramın yer aldığı bilimsel faaliyet de dışarıdan gelen müdahalelere açık demektir. Bu da bir anlamda, bilimsel etkinliğin özellikle de araştırma nesnesinin yapısı doğa bilimlerinden oldukça farklı olan sosyal bilimlerin ya da insan bilimlerinin bir *telosu* olmadığı anlamına gelir. Yalnız hemen belirtmeliyim ki burada kullanılan *telos* sözcüğü geniş anlamda kullanılmamaktadır. Eğer bu kavramı geniş anlamda, yani herhangi bir erek ya da amaç olarak anlıyorsak, her bilimin kendi dinamiklerine uygun olarak bir *telosu* olduğu açıktır. En azından bilimsel alanda çalışanların kendi pratiklerine uygun gördükleri erekler ya da amaçların olduğunu kuşkusuz kabul etmek gerekmektedir.¹⁸ Öte yandan kavramı burada kullandığım anlamda, spesifik felsefi anlamında ele alırsak, yani *telosun* bir pratiğin ya da sürecin varacağı nihai bir erek olarak tanımlandığı ve bu tanıma bağlı olarak, ereğin, pratiğin ya da sürecin özünü belirleyen ve sınırlarını çizen bir statüye sahip bir konumda olduğunu varsayarsak söz konusu etkinliğin de bu *telosun* belirlediği içsel bir mantığa göre ilerleyen, yani teleolojik bir sürece işaret eden bir kavram olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.¹⁹ Böyle bir bakış açısında ise bilimsel faaliyet olumsuzluk taşımaz. Bilimsel pratikleri bu şekilde tarif eden özselci tutum, bilimi tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse a priori bir biçimde nesneleştirir.²⁰ Oysa empirik olarak da tespit edilebilecek iki durumla bu tutumu eleştirmek ve kabul etmemek mümkündür: “Birincisi, insan ve toplum bilimleri, sorduğu sorular, kullandığı yöntemler ve kapsadığı alanların gösterdiği değişiklikler açısından tarih içinde evrilen bir şey; ikincisi, bu evrim içsel bir mantığa göre gelişen, dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve olumsuzluk göstermeyen bir süreç değil.”²¹ O halde, eğer, sosyal bilimlere dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve ereksel bir zorunluluk gösteren bir süreç değil ise – yani bu bilimlerin özcü bir tanımını vermek doğru değil ise – sosyal bilimleri nasıl tarif edebiliriz? *Nominalist analiz* kavramının devreye girdiği nokta burasıdır. Nominalist analiz iki aşama içermektedir: Bu analizin ilk aşaması, sosyal bilimleri pratiğiyle birlikte ele almayı şart koşmaktadır. Başka bir ifadeyle, “bu bilimleri, ancak uygulandığında, yani pratikte var olan bir şey olarak görmek” nominalist analizin ilk aşamasıdır.²² Böylelikle, sosyal bilimleri, tarihsel olarak aldığı şekillerden bağımsız bir terim öbeğiyle okumak olanaksızlaşmaktadır. Nominalist analizin ikinci aşamasında ise, bu bilimlerin

18 Ferda Keskin, “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 239.

19 A.g.e., s. 239.

20 A.g.e., s. 239.

21 A.g.e., s. 239-240.

22 A.g.e., s. 240.

pratiklerinin kendi tarihsel koşullarında çözümlenmesi gerekliliği belirlemektedir. Bu analiz sosyal bilimlerin “verili bir öz (ya da telos) içeren bir kökeni olmadığını, bugün bulunduğu noktanın ayrı ayrı gelişme çizgilerinin olumsal olarak bir araya gelmesiyle oluştuğunu; bu gelişme çizgilerinin her birinin farklı ekonomik, siyasal, toplumsal güçler arasındaki mücadeleler sonucu ortaya çıktığını ve sonraki süreçte içsel bir mantığın değil, yine bu tür güçlerle etkileşimlerin belirleyici olduğunu; dolayısıyla bu sürecin temel bir öz ya da özdeşliği koruyan bir süreklilik göstermediğini ortaya çıkartacaktır.”²³

IV

Buraya kadar söylenenleri topladığımızda; eğer toplumsal süreçler, dinamikler, ilişkiler ve yapılar; tarihsel ve sürekli değişebilir olduklarından dönüştürülebilir nitelikte iseler ve eğer toplum incelemesi yapan eleştirel sosyal teori; topluma bağımlı, toplumsal ve tarihsel koşullar değiştikçe teori de değişebilir özellikte ise, teorinin bağlantılı olduğu sosyal bilimler dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve ereksel bir zorunluluk gösteren bir süreç değil ve bu bilimlerin tarifi nominalist bir analiz kapsamında verilebilir durumda ise, geriye kalan soru - eleştirel sosyal teori aracılığıyla - sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere müdahalesinin hangi düzlemlerde ve nasıl olabileceği sorusudur. Daha açık ifade edecek olursak, sosyal bilimlerin, toplumsal pratiklere müdahale edebilmesi için ne türden bir bakış açısına kavuşması gerekmektedir? Sosyal bilimlerin için geçerli olabilecek bu yeni perspektifin eleştirel sosyal teori ile bağlantısı/ ilişkisi nedir/nelerdir? Bu soruların yanıtlarını bilimsel etkinlik içindeki önem-bağlamları açısından iki kavrama odaklanarak vermek mümkün: *içkin eleştiri* ve *refleksif perspektif*.

Horkheimer, *Eleştirel ve Geleneksel Kuram* isimli makalesinin giriş kısmında kuram kavramını ele alır ve geleneksel olarak adlandırdığı kuramın eleştirisini sunar. Ona göre “bildik bilimsel araştırmalarda ‘kuram’, bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarında diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin bir toplamı olarak kabul edilir.”²⁴ Bir kuramın geçerliliği, türetilen önermelerin gerçek olaylarla örtüşüp örtüşmediğine bakılarak anlaşılabilir. Gözlem sürecinde deneyim ile kuram arasında çelişkiler varsa, bunlardan birini ya da diğerini gözden geçirmek ve tekrar değerlendirmek gerekir.²⁵ Bu tür bir algılayışta kuram ile deneyimi karşılaştırma çabasının sürekli diri tu-

23 A.g.e., s. 240.

24 Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005b, s. 339.

25 A.g.e., s. 339.

tulması, kuramı gerçeklik karşısında her zaman bir hipotez konumunda bırakmaktadır.²⁶

Kuramın, bir bilimin kendi içinde kapalı önermeler sistemi olarak tanımlanmasının uzantısı olarak bilim de kuramsal çalışmadan doğan, sistematik bir düzen içinde belirli bir nesnelere evreninin tanımlandığı belirli bir önermeler evreni veya dizgesi olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Bu bilim anlayışı çerçevesinde şekillenen kuram tanımını Horkheimer 'geleneksel kuram' olarak adlandırır. Doğa bilimleri, tarif edilen türden bir kuram modelini benimsemiş ve bu model çerçevesinde bilimsel bir yöntem ve yaklaşım geliştirmiştir. Piyasa değeri dalgalı olan sosyal bilimler de, çoğu zaman başarılı olmuş doğa bilimleri örneğini izleme çabasında olmuşlardır. Özellikle sosyal bilimlerin doğa bilimlerini taklit etme çabası içinde olan kuramsal faaliyetlerin merkez üssü doğacı ya da pozitivist sosyolojidir. Doğa bilimlerinin güçlü deneyci geleneği doğacı/pozitivist sosyolojide egemendir. Bu yaklaşım toplum biliminin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşünü kabul eder. Böylelikle geleneksel toplum teorisinin amacı tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi deney ve gözlem süreçlerine odaklanarak yansız/nötr bir bilim inşa etmektir.²⁸ Bu amaç çerçevesinde örgütlenen sosyal bilimsel faaliyet doğa araştırmalarındaki özne/nesne ve olgu/değer ikiliklerini toplum araştırmasına taşır. Geleneksel toplum kuramcılarına göre modern felsefe geleneğinin yapı taşlarını oluşturan düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikilikleri doğal ikiliklerdir. Oysa eleştirel kuramcılar için bunlar arasında oluşan ayrılığın doğal ve mutlak olduğunu düşünmek, bu ikiliklerin birbirleriyle kurduğu tarihsel ilişkileri ve ayrılıkları içindeki diyalektik birliği yakalayamamak demektir. Zaten geleneksel kuramın temel yanılgısı da bu aşamada belirlemektedir. Geleneksel kuram matematiksel formel bir mantıkla hareket etmekte, diyalektik mantığı kullanmamaktadır. Horkheimer, formelliğe hapsolarak özne ve nesneyi, düşünce ve varlığı mutlak şekilde ayıran, bunlar arasındaki ayrımları doğal ayrımlar olarak gören kaba materyalizm olarak da adlandırabilecek ve pozitivist gelenekle ortaklaşan düşünceyi kabul etmez. Maddeciliğin pozitivismle ortak yanı, der Horkheimer, "ikisinin de ancak duyusal yaşantıda verileni gerçek olarak kabul etmesidir. ... Ama maddecilik, duyuları mutlaklaştırmaz. Varolan her şeyin kendini duyular aracılığıyla ortaya koyma gerekliliği, bu duyuların tarihsel süreç içinde değişmediği veya dünyanın sabit yapıtaşları oldukları anlamı-

26 A.g.e., s. 339.

27 A.g.e., s. 340-341.

28 Margaret M. Poloma, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993, s. 13.

na gelmez. ... Teori, hiçbir zaman bütünüyle duyulara indirgenemez.”²⁹ Duyusal yaşantının kendi içinde bile, insan bilincine yansımayan bir özne-nesne etkileşimi sürmektedir; duyular, bu etkileşimin ürünüdür. Horkheimer’in işaret ettiği nokta, sürecin bu tür kaba ayrımlara izin vermeyecek kadar karmaşık olduğudur. Horkheimer, özne ve nesnenin özdeş olduğunu savunan metafizik türüne de karşıdır. “Maddeciliğin aksine idealizmin temel postülası, der Horkheimer, kavramla varlığın aslında aynı şey olduğu ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebileceği inancıdır.”³⁰ Horkheimer idealizmin bu temel postülasını da kabul etmemektedir. Ancak, o, ne materyalizmi, ne de metafiziği reddetmez. Diyalektikte, onların her ikisine de yer vardır. Marx’ın *1844 Elyazmaları*’nda dediği gibi: “Düşünce ve varlık gerçekten ayrıdır birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler.”³¹

Horkheimer’in kavrayışında geleneksel ve eleştirel kuramı birbirinden ayırt eden temel hat, kuramın, problemleri bir yapısı olan toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine yardımcı olup olmadığına veya bunun tam aksine onu yerle bir edip etmemesine göre belirlenir.³² Düşünürü göre kuramın ana karakterini belirleyen onun mevcut toplumsal yapıyı eleştirip eleştirmemesidir. Eğer kuram ve malzemesi geleneksel kuramın yaptığı gibi salt bilim içi meseleler olarak kavranır ise böyle bir yaklaşım üstünde yükselen bilimsel faaliyet eleştirel olamaz. Oysa malzemenin kurama etkisi gibi, kuramın malzeme üzerine uygulanması da sadece bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir olaydır.³³ Bu bağlamda düşünüldüğünde geleneksel kuram mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine yerleşmiştir.³⁴ O, “tecrübeyi mevcut toplumdaki yaşamın yeniden üretiminden kaynaklanan sorunlar temelinde örgütler.”³⁵ Şimdi eleştirel teorinin bu özelliğini biraz daha derinleştirelim.

29 Akt. Orhan Koçak, “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akl Tutulması* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 33; ayrıca bkz. Max Horkheimer, “Materyalizm ve Metafizik”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005e, s. 44 vd.

30 Koçak, 1998, s. 28; ayrıca bkz. Horkheimer, 2005e.

31 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

32 Göran Thernborn, “Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu* (içinde), ed. H. Emre Bağçe, çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 19.

33 Horkheimer, 2005b, s. 346.

34 Thernborn, 2006, s. 19.

35 Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram Yazısına Ek”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005c, s. 390.

V

Eleştirel sosyal teoriyi diğer (geleneksel) toplum teorilerinden ayıran iki önemli unsur vardır. Bunlardan ilki eleştirel sosyal teorinin ideoloji eleştirisiyle birlikte gitmesi, diğeri de ilkinin bir sonucu olarak eleştirel sosyal teorinin benimsediği epistemolojik yönelimin toplumun özgürleşimini amaçlamasıdır. Raymond Geuss, *Eleştirel Teori* adlı kitabında Frankfurt Okulu üyelerinin *ideologiekritik* kavramsallaştırmasını kullanarak aslında üç tez savunduğunu iddia eder:

“1. Radikal toplum eleştirisi ve toplumun hakim ideolojisinin eleştirisi (İdeologiekritik) birbirinden ayrılamaz; tüm toplumsal araştırmaların nihai hedefi toplumun bir eleştirel teorisini geliştirmektir ve ideologiekritik bu eleştirinin ayrılmaz bir parçasıdır; 2. İdeologiekritik yalnızca bir ‘ahlâki eleştiri’ biçimi değildir, yani ideolojik bir bilinç biçimini kötü, ahlaksız, nahoş vb. olduğu için değil; yanlış olduğu, bir vehim biçimi olduğu için eleştirir, ideologieritik’in kendisi bilgisel bir girişim, bir bilgi biçimidir; 3. İdeologiekritik (ve böylece parçası olduğu toplumsal teori de) bilgisel yapısı bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinden farklıdır ve tam analizinin yapılabilmesi, (kendine doğa bilimlerinin çalışmasını model alan) geleneksel empirizmden devraldığımız epistemolojik görüşlerde temel değişimler gerektirir.”³⁶

Bu üç madde eleştirel toplum teorisinin temel özelliklerini özetlemektedir. İlk madde eleştirel toplum teorisinin ideoloji eleştirisi olduğunu ve bu nedenle ideoloji eleştirisinden ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır. Bunun nedeni toplumsal gerçeklikte yer alan bir ögenin eleştirisinin ancak bütünsel çerçeve içinde kalırsa gerçekleştirilebileceği fikridir. Bu bütünsel çerçevenin içinde toplumun hâkim ideolojisi de yer almaktadır. İdeoloji, bir bakıma toplumsal varlığın bilincidir; ama giderek bu varlıktan bir sözde-bağımsızlık kazanır ve doğrusu tam da bağımsızlığını ilan ettiğinde, bilinç ideolojikleşir. Bu bağlamda, ideoloji, ‘gerçeğin’ ötesinde simgesel bir üretimdir.³⁷ Ama bu ötede olma özelliği, ideolojinin gerçeklikle bağlarını kopardığı anlamına gelmez; tam tersine, bu nitelik ne kadar çok vurgulanırsa, ideolojik tutum o oranda gerçeklik kazanarak hayatiyet bulma olanağına kavuşur. İdeoloji, bu aşamada sadece bir yanılsama değil, toplumsal ilişkilerde somutlaşmış ve bu somutluk üzerinden ifade edilmekte olan bir şeydir. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ideolojinin kendisi ancak toplumsal

36 Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s. 44-45.

37 Çiğdem, 2006, s. 93.

ve bütünsel bir çerçevede analiz edilebilir. Bu analiz, ideolojinin olumsuz karakterinin olumsuzlanması üzerinden yapılmalıdır. Toplumsalın kuruluşunda önemli bir işleve sahip olan ‘ideoloji’ aslen olumsuz bir öğedir, çünkü varlığı, insanların gerçek varoluş şartlarını çarpıtılmış ya da tersine çevrilmiş bir kavramsal sözlükle düşündüğünü göstermektedir; yanlıdır çünkü gerçekliğin şu ya da bu biçimde yorumlanmasının ‘egemen’ özel çıkarlara denk düştüğünü ifade etmektedir.³⁸ Bu çerçevede, bu çarpıtılmışlığı ve yanlılığı açığa çıkartarak özgürleşimi mümkün kılma amacını benimseyen toplumsal araştırmaların nihai hedefi olan toplumun eleştirel bir teorisini inşa etme görevi ideoloji eleştirisi olmadan yürütülemez.

İkinci madde, ideoloji eleştirisinin epistemolojik bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda ideoloji eleştirisiyle birlikte giden eleştirel sosyal teorinin de epistemolojik bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu karakter, eleştirel teorinin, özgürleşim ekseninde toplumsalın yeniden yapılandırılma sürecinde bilgi teorisi olarak kurulduğunun bir işaretidir. Onun bilgisel bir girişim olması, mevcut toplumsal gerçekliği *sadece* birtakım ahlaki normatif idealler veya ahlaksızlık söylemleri bağlamında değil aynı zamanda epistemolojik bir çerçevede sorguladığını ve bu epistemolojik sorgulama aracılığıyla değerlendirdiğini göstermektedir. Bu sorgulama ve değerlendirme mevcut gerçekliğin çarpık yapısını, bu yapının yaratmış olduğu çarpık kavramsal dünyayı ve bu kavramsal dünyanın ürettiği önermelerin ve düşünce dizgelerinin yanlışlığını inşa etme amacı taşımaktadır. Bu amaç çerçevesinde Frankfurt Okulu düşünürleri *içkin eleştiriyi* benimsemişlerdir. İçkin eleştiri, toplumun genel olarak durumu ve ideolojik öğelerin meşrulaştırılması arasındaki gerilimi epistemolojik açıdan dile getirme ve sergileme niyetini taşıyan bir eleştiridir. Bu bağlamda niyeti, eleştirel toplum teorisinin amacıyla ortaktır. İçkin eleştiri, gücünü, birtakım eleştirel faaliyetlerin yöntem olarak benimsediği ahlaksal ilkelerle ilgili bir dogmatizmden almaz. Onu bu dogmatizmden kurtaran, epistemolojik açılımı ve bu açılımda diyalektik eleştiriyle kurduğu bağıdır. Diyalektik eleştirinin konumu bir tür konumsuzluk olduğundan; o, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını genişletir. İçkin eleştiri ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezi farkı gözden kaçırılmadan tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek demektir.³⁹ Ancak, olumsuzlama unsuru üzerinden işleyen bu eleştiri düşünümüne hapsolarak yetersiz kalır. Düşünümüne hapsolmak, bir bakıma zihnin kendi sınırlarına hapsolmak demektir. Zihnin kendi faaliyetleriyle sınırlanan içkin eleştiri tanıklık ettiği varo-

38 A.g.e., s. 94.

39 Koçak, 1998, s. 42.

luşu değiştirmek için hiçbir şey yapamaz.⁴⁰ Bu yetersizliği yeterliliğe dönüştüren şey ise diyalektik eleştiridir. Ne kurtarıcı ve idealize edici eleştiri tarzıyla birlikte olabilen ne de toplumu kurmaca bir mutlaklıkla karşılaştırıp aşkınlığın içinde yer alabilen diyalektik eleştiri, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını aşmasına yardımcı olur.⁴¹ Böylelikle diyalektik bakışla sınırları genişletilen içkin eleştiri, varolan ile varolan durumun kendi kavramsal ilkelerinin iddialarını karşılaştırmanın ötesine geçerek bütünsel bir nitelik kazanır. Eleştiri, bu aşamada bir bütün olarak toplumun bilgisi ve zihnin bundaki payı ile, ele aldığı nesnenin özgül içeriğindeki iddia arasındaki ilişkiye yönelir.⁴² Bu yolla, eleştirinin epistemolojik vurgusu derinleşir. Bu derinlik, eleştirel toplum teorisinin mevcut gerçekliğe hapsolmasını engeller. Dolayısıyla gerçekliğin dönüşümü sadece ahlâksal ilkeler bağlamında sunulan bir eleştiriyle değil epistemik açıdan gerçekleştirilen bir eleştiri aracılığıyla da mümkün hale gelir. Bu çerçeveden bakıldığında eleştirel kuram geleneğine göre epistemik eleştirinin ahlâki eleştiriden daha verimli olduğu söylenebilir. Bunun nedeni epistemik içkin eleştirinin, gerçekliğin ve bilincin çarpık resmine ‘içeriden’ bakmasıdır. Oysa mevcut gerçekliğin kurucusu olan hâkim ideolojinin yaratmış olduğu bilinç durumunu ve içeriklerini birtakım ahlaki idealler çerçevesinde ‘dışarıdan’ irdeleyen perspektif mevcut gerçekliği aşkın bir biçimde yargılamaktadır. Bu tür bir eleştiri tarzı Frankfurt Okulu düşünürlerine göre çoğu zaman başarısız kalmaya mahkum bir tarzdır.

Geuss’un son maddede vurgulamaya çalıştığı nokta ise eleştirel toplum teorisyenlerinin benimsedikleri epistemolojik perspektifin özellikleriyle ilgilidir. İdeoloji eleştirisi ve parçası olduğu eleştirel teori de epistemolojik karakteri bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinin bilimsel yapısından farklıdır. Bu farklılığın sonucu olarak da doğa bilimlerinin üzerinde yükseldiği empirist epistemolojik geleneğin ilkeleri ve kavramlarıyla insan ve toplum bilimlerinde eleştirel bir toplum teorisi inşa edilemez. Bu nedenle mevcut empirist geleneğin ilkeleri ve kavramları ışığında gelişen kimi toplum teorileri Frankfurt Okulu düşünürlerince sürekli eleştirilmişlerdir. Aslında bu eleştirilerin temel hedefinde pozitivist düşünce vardır. Pozitivizm, bilim felsefesi bağlamında⁴³ geniş anlamda şu üç koşulla açıklanabilir: “1. Tüm nesnelere uygulanabilen bir tek bilim yön-

40 J. M. Bernstein, “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (içinde), çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 32.

41 A.g.e., s. 32.

42 A.g.e., s. 32.

43 ‘Bilim felsefesi bağlamı’ vurgusunu yapmamın nedeni özellikle Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse’un pozitivizmi, sadece bilimsel faaliyetlerin yürütüldüğü alanlardaki teorik açılımları yüzünden değil aynı zamanda bir tutum olarak toplumun her yanına yayılmış ideolojik bir form olarak algılayıp eleştirmelerinden kaynaklanmaktadır.

temi vardır. 2. Tüm bilimlere örnek olması gereken gelişmiş doğa bilimlerinin, özellikle matematiksel fiziğin, yöntemidir. 3. Bilimsel açıklamalar nedensel olup, gözlemlenmiş olguların varsayılmış genel yasalardan türetilmesi biçimindedir.⁴⁴ Okul düşünürleri bu üç koşulun tümüne birden karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın hareket noktası empirist/pozitivist yaklaşımdaki tüm varolma biçimlerini aynı kategoriye yerleştirerek onları sabitleştirme eğilimiyle ilgilidir. Pozitivist anlayış, bu yolla, yani tüm varlık biçimlerini aynılaştırarak ve sabitleyerek tüm bilimler için geçerli olabilecek tek bir yöntem inşa edebileceğine inanmıştır. Bu yöntemin kaynağı doğabilimlerinin matematiksel-fizik yöntemidir. Bu yöntem pozitivist düşünceye göre insan ve toplum bilimlerinde de uygulanabilir niteliktedir. Eleştirel kuramcılara göre matematiksel-biçimsel mantıktan hareket eden bu yaklaşımda temel problem diyalektik perspektifin eksikliğidir. Bu eksiklikten dolayı empirist/pozitivist gelenek, özne ve nesne ya da olgu ve değer gibi ikilikleri mutlak ikilikler olarak görmüş, bu mutlaklığı aşmak için ya bu ikilikleri birbirinden tamamıyla ayırmaya ya da bunları birbirine indirgemeye çalışmıştır. Böylelikle de tüm öznelere durağanlaştırmış, tüm nesne türlerini de sabitleyerek doğallaştırmıştır. Horheimer'in diyalektik materyalist anlayışına göre kavram ve nesne, düşünce ve gerçeklik arasında kapanmaz bir açıklık vardır. Ancak bu açıklık sabit değil tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuştur. Dolayısıyla bu ikilikler arasındaki ilişkiler doğal değil sürekli değişmekte olan ve değişime açık ilişkilere sahiptir. Bu yüzden - özellikle sosyal bilimlerde ve insan bilimlerinde⁴⁵- bu ikilikleri zamandan ve uzamdan ayırarak ele almak hatalıdır. Aynı şekilde bu ikilikler arasındaki gerilimi aşmak için onları özdeşleştirmeye çalışmak da yanlıştır çünkü bu tür bir girişimin sonucu her zaman indirgemeci bir yaklaşımı içinde barındıracaktır. Bu nedenlerden dolayı, tüm nesnelere uygulanabilecek tek bir yöntem arayışına girmek - bilimde birlik sağlamaya çabalayan bu arayış ister linguistik olsun, ister disiplinler, ister metodolojik veya ontolojik olsun - ve bu yöntemi doğa bilimlerinin matematiksel fiziğin yöntemini örnek alarak örgütlemek sakıncalıdır çünkü saydığımız ikilikler toplumsal ve tarihsel sürecin birbirlerine bağımlı, ancak idirgenemez yönlerinin ifadeleridir.⁴⁶ Doğa ve tin bilimleri bağlamında tını doğaya indirgemek ne kadar yanlışsa, doğayı da tını indirgemek o kadar yanlış-

44 Akt. Teo Grünberg-David Grünberg, "Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması", *Cogito*, sayı: 36, İstanbul 2003, s. 124.

45 Sosyal ve beşeri bilimlerin yapısı ve incelemekte olduğu nesnelere ötürü (örneğin toplumsal kurumları düşündüğümüzde bunlar doğal fenomenlerden yapıca farklıdır, bir anda kendiliklerinden ortaya çıkıp sonra yine kendiliklerinden sönümlenmezler) bu alanların çalışmalarında doğa bilimlerine nazaran daha dikkatli ve hassas davranmak gereklidir.

46 David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 199.

tır.⁴⁷ Tekçi herhangi bir ilkeye indirgenemeyecek olan bu ikilikler aynı zamanda toplumsal ve tarihsel olarak üretilmiş olduklarından onları toplumsal ve tarihsel bağlamından kopartarak incelemek de hatadır. Bu hatadan kaçınmanın yolu her düşüncenin, idenin, teorinin ya da tikelin toplumsal bütünü kendisiyle süreçsel bir ilişkide olduğunu unutmamaktır.⁴⁸ Tekler bütünlü iç içe geçmiş durumdadır. Bunları birbirinden dogmatik bir şekilde ayırmaya yönelik bir soyutlama faaliyeti çoğu zaman incelenmekte olan kavramları ve teorileri yetersiz, boş ve yanlış hale getirebilir. Bu nedenle ideoloji eleştirisi ve onun kapsayıcısı olan eleştirel toplum teorisi mevcut bir durumu ya da olayı birçok farklı perspektiften açıklamaya çalışır. Bu açıklama girişiminde de kendisinin toplumun bir parçası, bütünü bir ögesi olduğunu asla unutmaz. Bu nedenle, eleştirel teori her zaman ve koşulda eleştirisini yaptığı toplumun bir parçası olduğunun bilinciyle hareket eder. Toplum dönüştükçe teori de dönüşmekte, teori toplumu içkin bir şekilde eleştirdikçe toplum değişime açık olduğundan dönüşüme uğrayabilmektedir. Horkheimer, 1935 yılında yazdığı *Hakikat Sorunu Üzerine* isimli makalesinde, teori ve teorinin nesnesi arasındaki karşılıklı bağlantıyı göremeyen bilim insanlarına ilişkin şunları söyler:

“Bir defada sonsuza dek açıklanmasının, düşüncenin görevini oluşturacağı ebedi bir dünya bilmecesi, bir dünya gizemi yoktur; hem bilen insanların ve nesnelere sürekli değiştiğini hem de kavram ile nesnel gerçek ile aşılabilir gerilimi görmezden gelen ve düşüncüyü büyülü bir kuvvet olarak bağımsızlaştırıp fetişleştiren bu görüş, günümüzde dünyayı rasyonel çalışma yoluyla değiştirme yeteneksizliklerini hissettikleri için evrensel reçeteler arayan, bu reçetelere salıntılı bir biçimde sarılan, bunları tekdüze bir biçimde ezberleyen ve yineleyen bireylerin ve grupların dar ufku denkleştirir.”⁴⁹

Bu ilişkinin farkındalığı teorinin refleksif/düşünümsele⁵⁰ bir teori olduğunun açık göstergesidir. Refleksif eleştirel teori kendi kökenlerinin farkında olan teoridir. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle eleştirel teori, hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir.⁵¹ Dolayısıyla bu farkındalık bilinci üzerinden teorinin, hem ken-

47 A.g.e., s. 199.

48 A.g.e., s. 199.

49 Max Horkheimer, “Hakikat Sorunu Üzerine”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005d, s. 183.

50 Literatürde bu kavram zaman zaman ‘dönüşlü’ olarak da geçmektedir.

51 R. A. Morrow-D. D. Brown, *Critical Theory and Methodology*, Sage, London 1994, s. 5-6.

disinin hem de içinde olduğu koşulların eleştirisini verebilmesi mümkün olabilmektedir. Bu eleştiriye yapabilmemesinin ilk koşulu ise kendisinin de toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğunu kabul etmesidir. Bu bağlamda her toplum teorisinin temel bir görevi;

“yalnızca toplumsal kurumlar ile pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları araştırmaktır: en dar anlamıyla yalnızca ‘toplumsal gerçekliği’ değil, aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçası olan ‘toplumsal bilgi’yi de araştırmak. Dolayısıyla eksiksiz bir toplum teorisi, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacaktır. Yani, bir toplum teorisi (başka şeylerin yanı sıra) faillerin toplum hakkında taşıdıkları inançlar hakkında bir teoridir, ama kendisi de böyle bir inançtır. Dolayısıyla bir toplum teorisi toplum içindeki faillerin taşıdıkları inançların tümünü açıklayacaksa kendisinin de böyle bir inanç olarak açıklamasını vermek zorunda olacaktır. Bir toplum teorisi eğer kendi ‘köken bağlamı ile uygulama bağlamını’ belirttik bir şekilde açıklıyorsa bu teorinin ‘dönüşlü bir bilgisel yapısı’ olduğu söylenir.”⁵²

Bir toplum teorisi ancak bu şekilde tanımlanırsa eleştirel olabilir. Onun kendisi üzerine düşünmesi ideoloji eleştirisinin de bir önkoşulu gibidir. Kendi üzerine düşünme, parçası olduğu gerçeklik üzerine düşünerek oradaki çarpıklığı görebilme demektir. Gerçekliğin çarpık resmini ve bu resmin yaratmış olduğu yanlış bilinci algılayan eleştirel toplum teorisi bu durumun içkin bir eleştirisini sunar. İçkin ve diyalektik eleştiriyle hareket eden reflektif eleştirel sosyal teori böylelikle öznelerin de kendi kendilerinin üzerine düşünebilmelerinin yolunu açar. Bu yola adım atan özne kendi kökeninin farkına vararak artık kendi bilinci üzerine düşünmeye başlar. Bu düşünme doğrudan kişiyi özgürleştirmese de özgürleşimin kapısını aralar. Özneler, bu yolla, toplumsal yaşamdaki gizli zorlamaların ve bu zorlamaları perdeleyen kimi yanılsamalı unsurların farkına varabilir. Bilinçte yaşanan bu derin ve köklü değişiklik aynı zamanda bu zorlamalardan kurtulmak için hangi çıkarların peşinden koşulması gerektiği sorgulamasını da harekete geçirir. Böylelikle kişisel çıkarlar ile toplumsal çıkarların ‘iyi yaşam’ ekseninde birlikteliği düşünülebilir bir konuma gelir. Bu da toplumun özgürleşimine giden yolu göstermektedir. Özgürleşim, bu bağlamda eleştirel toplum teorisini diğer bilimsel teorilerden ayıran temel ölçüttür. Eleştirel sosyal teori toplumda özgürleşmeyi ve aydınlanmayı amaçlamaktadır.⁵³ Bu amaç, eleştirel teorisinin benimsemiş olduğu epistemolojik çerçevenin bir sonucudur.

52 Geuss, 2002, s. 86.

53 A.g.e., s. 85.

VI

Sonuç olarak, bilim eleştirisinde yapılması gereken geleneksel kuram eleştirisi ile birlikte bilimin amaçlarını iyi yaşam öğretisi ile buluşturmalıdır. O halde, tüm bu görüşler ışığında çalışmamızın temel sorusunu yinelersek eleştirel sosyal teori aracılığıyla sosyal bilimlere önerilebilecek yeni perspektifte şu noktalar vurgulanabilir: a) Sosyal bilimler geleneğinin tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuş olduğu ve bu konumun değiştirilebilir olduğu bilinciyle, bilimsel faaliyetin özcü tutumu – nominalist bir analiz ekseninde - eleştirilmeli, özellikle bu eleştiri özcülüğün beslendiği doğalcı-pozitivist (klasik Aydınlanmacı) yaklaşıma yönelmelidir, b) bilimsel etkinlik refleksif perspektif içermeli, yani bir anlamda içkin eleştiri kendi üzerine de yansımalıdır, c) refleksif perspektif aracılığıyla sosyal bilimler kendi tarihsel kökenlerine dönmeli, geleneksel kuram ve uygulamalarının bilinçli bir eleştirisini vermelidir, ve d) bu eleştirel faaliyetlerle, bilim, toplumsal eylem ve pratiklere nasıl müdahale edebileceğini tartışmalı ve bu tartışmaları da – amaçları ve değerleri nesnel aklın ışığında yeniden değerlendirerek - daha iyi bir yaşam kurulmasının olanakları üzerine düşünerek gerçekleştirmelidir. Çünkü iyi yaşam öğretisi, hem modernitenin kimi değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni teorik çerçeveyi pekâlâ kapsayabilir ve bu bağlamda, bu çerçevenin sunduğu tartışma düzleminde bize yeni olanaklar sunabilir. Ancak bu aşamada unutulmaması gereken unsur daha iyi bir yaşam arzusunun teleolojik kaygılardan beslenmediğidir. İyi yaşam arzusu bilimsel faaliyetin özüne ait nihai bir erek olamaz, ancak politik bir tercih olabilir. Ve elbette ki bu politik tercih, sosyal bilimlerin geleceğini şekillendirecek etkenler sıralamasının ön saflarında yer almaktadır.

Özet

11 Eylül sonrası dünyadaki değişim hareketinin teorik düzlemdeki en önemli sonuçlarından biri postmodernist söylemin gerilemesidir. Bu iddianın, kanımca, biri teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. Teorik gerekçesi, postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısöküme uğratılmış olması, dolayısıyla teorik zeminde, yapısöküme uğratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90'larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanmış olan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemiş olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki başıboşluğun postmodernist söylemdeki karşılığı olan 'sınırsız doğrular kümesinin' yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlanmış olmasıdır. Postmodernist söylemin gerilemesinin hem modernitenin önemli

değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağını doğurduğu iddia edilebilir. Çalışmada - bu tespit çerçevesinde – eleştirel sosyal teorinin katkısı bağlamında sosyal bilimlerin geleceği tartışılacaktır. Eleştirel teori ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin oluşturulacağı bu tartışmada; sosyal bilimlerin toplumsal pratiklere nasıl müdahale edebileceği *nominalist analiz, içkin eleştiri ve refleksif perspektif* kavramları aracılığıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: teori, sosyal bilimler, içkin eleştiri, yöntem, nominalizm, refleksif perspektif, ideoloji, politika.

Abstract

Rethinking The Future Of Social Sciences

One of the most significant theoretical consequences of the change in the world in the post-September 11 period is the decline of the postmodernist discourse. In my opinion, this claim has two (theoretical and practical) justifications. Theoretically, with postmodernism, all the theories, concepts and structures within modernist ideology have been deconstructed and there is nothing left to deconstruct. Practically, to a great extent, the political vacuum experienced in the 1990s in the world has been filled in with security policies pursued by the main elements of the West under the leadership of the United States and ‘cluster of unlimited truths’ which corresponds to this deviousness has been confronted with a new logic of truth regime. Arguably, the decline of postmodernist discourse has created the opportunity to find a new framework that brings together both the significant values of modernity and the rightful criticisms of postmodernism. In line with this, this study will discuss the future of the social sciences within the context of the contributions of the critical social theory. The relationship between critical theory and social sciences will be investigated and the ways of intervening in the social practices with social sciences will be discussed through the concepts of *nominalist analysis, immanent critique* and *reflexive perspective*.

Keywords: theory, social sciences, immanent critique, method, nominalism, reflexive perspective, ideology, politics.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., “Society”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. F. Jameson, Routledge, London/New York 1989, s. 267-275.
- Benhabib, S., *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

- Bernstein, J. M., “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (içinde), çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Carr, E. H., *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Çiğdem, A., *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Durkheim, E., *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, t.y.
- Geuss, R., *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002.
- Grünberg, T. & Grünberg, D., “Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması”, *Cogito*, 36, s. 124-141, İstanbul 2003.
- Heidegger, M., *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara 1994.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990.
- Horkheimer, M., “Notes on Science and the Crisis”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Matthew J. O’Connell, Routledge, London/New York 1989a, s. 52-57
- Horkheimer, M., “The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, *Critical Theory and Society* (içinde), ed. Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, çev. Peter Wagner, Routledge, London/New York 1989b, s. 25-36.
- Horkheimer, M., *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O’Connell, The Continuum Publishing, New York 2002.
- Horkheimer, M., “Felsefenin Toplumsal İşlevi”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005a, s. 466-484.
- Horkheimer, M., “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005b, s. 339-389.
- Horkheimer, M., “Geleneksel ve Eleştirel Kuram Yazısına Ek”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005c, s. 390-398.
- Horkheimer, M., “Hakikat Sorunu Üzerine”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005d, s. 167-211.
- Horkheimer, M., “Materyalizm ve Metafizik”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (içinde), çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005e, s. 16-49.
- Husserl, E., “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, *Avrupa’nın Krizi* (içinde), çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.

- İnsel, A., İktisat İdeolojisinin Eleştirisi, Birikim Yayınları, İstanbul 2006.
- Keskin, F., “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 239-242
- Koçak, O., “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akıl Tutulması* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 7-52.
- Magee, B. (der.), *Yeni Düşün Adamları*, ed. Mete Tunçay, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Marx, K., *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 2003.
- Morrow, R. A. & Brown, D. D., *Critical Theory and Methodology*, Sage, London 1994.
- Poloma, M. M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.
- Soykan, Ö. N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000.
- Thernborn, G., “Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu* (içinde), ed. H. Emre Bağçe, çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s. 19-54.