

Hermenötik-Pozitivizm İkiliğinin Ardından: Çağdaş Sosyal Teoride Eleştirel Natüralist Yeni Mutabakatın Oluşumu

After Hermeneutics-Positivism Dichotomy: The Making of a Critical Naturalist New Consensus in Contemporary Social Theory

Ömer KÜÇÜK^a 

Özet

Sosyoloji, uzun zaman boyunca hermenötik gelenek ile pozitivist yaklaşım arasındaki hararetli tartışmalara sahne olmuştur. Bu durum disipline kronik bir kriz görünümü vermiştir. Bu makalede bu kriz durumunun günümüzde nispeten aşıldığı iddia edilmiştir. Schütz ve Garfinkel'dan Berger ve Luckmann'a, Giddens ve Bhaskar'dan Bourdieu'ye önemli figürlerin çalışmaları incelenerek sosyolojide hermenötik içgörülerin temellük edildiği ve pozitivist-olmayan, eleştirel bir natüralizme yönelik esnek bir mutabakatın ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Sosyolojinin hermenötik gelenekten bilhassa birey-faili kavramlaştırırken yararlandığı açığa çıkarılmıştır. Sosyal teorideki önemli problematiklerden biri olan yapı-faillik ilişkisi, bu yeni birey-fail kavrayışı sayesinde doğru şekilde formüle edilebilmiştir. Son bölümde ise, bilim felsefesindeki gelişmelerin pozitivist bilim kavrayışının hatalarını ortaya çıkararak bilimsel etkinliğin daha kapsayıcı bir tanımının yapılmasına olanak tanıdığı gösterilmiştir. Sonuç olarak, sosyolojinin bir bilim olmasının önünde pozitivism ve hermenötiğin sert versiyonlarının ileri sürdüğü türden engellerin olmadığı gözler önüne serilmiştir. Ayrıca sosyal teorideki önemli çağdaş yaklaşımlar arasında pozitivist-olmayan bir natüralizme dair esnek bir mutabakatın oluşmuş olduğu ve sosyolojinin disiplinler kiriz döneminin geride kaldığı açığa çıkarılmıştır.

Abstract

Sociology has witnessed the debates between the hermeneutic tradition and the positivist approach for a long time. This gave the discipline the appearance of a chronic crisis. Here it is claimed that this crisis has been relatively overcome today. Through an examination of the works of important figures such as Schutz, Garfinkel, Berger, Giddens, Bhaskar, and Bourdieu, it is revealed that hermeneutic insights are appropriated and a flexible consensus towards a non-positivist, critical naturalism has gradually emerged in sociology. It is showed that sociology reconceptualized individual agent by the help of hermeneutic thoughts. One of the important problematics in social theory, the structure-agency dichotomy, is formulated in the correct way on the basis of this new concept of individual agent. In the last part, it is explained that developments in the philosophy of science reveal the errors of the positivist conception of science and allow for a more inclusive definition of scientific activity. In conclusion, contrary to the claims of hard versions of hermeneutics and positivism, it is clarified that there is no obstacle for sociology to be a science. Also, it is revealed that there is a consensus on a non-positivist naturalism among important contemporary approaches in social theory and the period of paradigmatic crisis is left behind.

Anahtar Kelimeler

Pozitivizm, Hermenötik, Çağdaş Sosyal Teori, Eleştirel
Realist Natüralizm, Bhaskar.

Keywords

Positivism, Hermeneutics, Contemporary Social Theory,
Critical Realist Naturalism, Bhaskar.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. Balıkesir/Türkiye.
Email: omerkucuk@balikesir.edu.tr



[Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC 4.0\) License ile lisanslanmıştır.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

İctimaiyat Dergisi, lisanslama politikası ile telif hakkının ve kullanıcı haklarının açık olmasını sağlar. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. / Journal of Ictimaiyat Magazine ensures that copyright and user rights are open with its licensing policy. Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

1. Giriş

Alman tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) ve ondan beslenen fenomenolojik-hermenötik gelenek ile pozitivist yaklaşım arasında neredeyse iki yüz yıl boyunca bir çatışma ve mücadele söz konusu olmuştur. Bu mücadele bir anlamda hümanist ve felsefi kültür ile bilimsel kültür arasındaki –C. P. Snow’un tabiriyle “iki kültür” – daha geniş kültürel savaşın bir parçasıdır. Sosyoloji, muharebe sahasının ortasında kalan ve çapraz ateşe tutulan disiplinlerden biri olmuştur. Zira beşerî ve sosyal bilimler içinde, tarafını bir türlü seçemeyen disiplinlerden biridir sosyoloji.

Hermenötik, Dilthey’den Heidegger-Gadamer hattına uzanan çizgide, dozunu gittikçe arttıran bir sertlikle, beşerî fenomenler alemine dair hüküm verici son sözü pozitivist bilime kaptırmamak için mücadele etmiştir. Bu bakış açısından sosyolojide, büyük ölçüde hermenötik-fenomenolojik gelenekle paylaştığı nesnesi olan “yaşam-dünyasında” köklenen ön-anlamaların bütünüyle şeffaf hale getirilmesi mümkün olmadığından dolayı, nesnel bir bilim hüviyeti edinmemektedir. Bütünüyle pozitivist bir bilim olma arzusuyla kendisini doğa bilimlerine yaklaştırmak istediğinde ise, sosyoloji bizzat pozitivist bakış açısına sahip bilim insanları ya da bilim felsefecilerince, kapsayıcı yasa ve öngörücü açıklama gibi gerekli ölçütleri sağlayamadığı gerekçesiyle, bilim panteonunun istenmeyen çocuğu olarak kapı önüne konmaktadır.

Sosyoloji, hermenötik ile pozitivism arasındaki gerilim hattında dolaşırken, ister istemez “melez” bir disiplin haline gelmiştir. Sosyoloji, kökleri romantik akıma dek sürülebilecek olan tin bilimlerinden gelen idealleri fazlasıyla dikkate alan disiplinlerden biridir. Bu ideallerin en önemlileri düşünümsellik, (öz)eleştiri ve özgürleşimdir. Söz gelimi Habermas (2007), sosyolojiyi “eleştirel yönelimli bilimler” dediği kategorinin altına koyar ve onu hem teknik egemenlik yönelimli pozitivist bilimlerden, hem de yaşam pratiklerini temel alan tarihsel-hermenötik bilimlerden ayırt eder (s. 101). Öğüt (2019), bilimsel ve felsefi-edebi, pozitivist ve romantik-hermenötik kültürler karşısında, sosyolojinin kendine özgü bir “üçüncü kültür” olarak tanımlanmasını talep eder. Zira bu gerilimli eğilimler sosyolojide “bir arada yaşaması gereken ikilik”lerdir (s. 23). Sosyoloji ne pozitivismın temsil ettiği bilimsellik idealinden ne de hermenötiğin ortaya koyduğu içgörülerden vazgeçebilir. Dolayısıyla sosyoloji ne yalnızca pozitivist bir bilim olabilir ne de bütünüyle hermenötik-hümaniter bir disiplin. Göreceğimiz üzere, sosyoloji daha ziyade, pozitivist ve romantik-hümaniter yaklaşımların bir sentezi olarak şekillenmiştir.

Bu makalede, bilimsel ve hermenötik verimlerin sosyal teori geleneğinde değerlendirilip temellük edildiğini ve makul bir senteze ulaşıldığını; dolayısıyla artık pozitivism-hermenötik ikiliğinin kayda değer oranda aşılmış olduğunu ileri sürüyorum. Günümüzde pozitivist olmayan, hermenötik açıdan bilinçli, eleştirel ve natüralist bir sosyoloji konusunda esnek bir mutabakat olduğundan rahatlıkla söz edilebilir. Bu makalede, bu esnek mutabakatın oluşumunda hangi safhalardan geçildiğini; hermenötik gelenekten hangi unsurların temellük edildiğini, bilim felsefesindeki gelişmeler ışığında sosyal bilimlerde eleştirel bir natüralizmin nasıl olanaklı hale geldiğini kısaca ortaya koymaya çalışıyorum. İlk bölümde, Dilthey’den Heidegger-Gadamer hattına uzanan hermenötik geleneğin vukuf ve açmazlarını ele alıyorum. Daha sonra, hermenötik gelenekle eleştirel bir hesaplama olmadan sosyoloji için önemli olan pratik bilinç kavramının doğuşunu ve yapı-faillik geriliminin yeniden formüle edilmesini anlatıyorum. Üçüncü bölümde Bourdieu’nün sosyal teorik şemasının yapı-faillik geriliminin çözümlenmesinde en olgun şemayı oluşturduğunu tartışıyorum. Son bölümde, Bhaskar’ın hermenötik-positivism ikiliğiyle

hesaplaşarak oluşturduğu eleştirel realizminin bazı boyutlarını ortaya koyuyorum. Böylece sosyolojinin çağdaş durumuna dair tutarlı bir resim ortaya çıkmış oluyor.

Bununla birlikte, makalede ileri sürülen “esnek” konsensüs durumunun, “katı” ve metodolojik bir konsensüs değil, “esnek” ve “meta-teorik” bir konsensüs olduğu iyi vurgulanmalıdır. Metodolojik açıdan sosyolojinin çoğulcu bir disiplin olduğu, nesnesinin genişliği ve derinliği nedeniyle olsa olsa “ılımlı” bir konsensüse erişebileceği, ancak bu metodolojik çoğulculuğun disiplin için ketleyici değil “canlandırıcı” etkileri olduğu konusunda ise, gönül rahatlığıyla söylenebilir ki, ayrıca bir konsensüs oluşmuştur (Calhoun, 2022, s. 202; Quah ve Sales, 2000, s. 5; Schwemmer ve Wieczorek, 2020, s. 17).

2. Sosyal Bilim Fikrine Hermenötik İtiraz: Ön-anlama ve Ön-yargıların Aşılabilirliği

Tin bilimleri geleneği, başlangıç dönemlerinde, beşerî fenomenlerin bilimsel ve yöntemli bir şekilde incelenmesine kategorik olarak muhalif değildi. Kendisini tin bilimleri alanında konumlandıran Wilhelm Dilthey, topyekûn bilim fikrine karşı çıkmıyordu söz gelimi. O daha ziyade, tikel fenomenlerin tümel bir yasa altına konarak “açıklandığı” pozitivist yöntemin beşerî dünyanın fenomenleri konusunda kullanışsız olduğunu ileri sürüyordu (Dilthey, 1999, s. 15-27). Dilthey (1999), kökeni Kant’a dek giden bir ayrımla, doğal fenomenleri yasaların hüküm sürdüğü bir zorunluluklar alanı ile, beşerî fenomenleri ise irade özgürlüğünün hâkim olduğu “doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış” bir alan ile özdeşleştirir (s. 29). Doğal ve beşerî fenomenler arasındaki bu ayrımın kendisi, abartıldığında hataya sevk edicidir halbuki; zira insanın kendisi de, Kant’ın bile teslim ettiği üzere, biyolojik bir organizma olma yönüyle doğal alemin bir parçasıdır. Yine de Dilthey, beşerî fenomenleri yöntemli incelemenin tümden dışında bırakmak istemiyordu. O sadece, fazla tümelci, rasyonalist, mekanist ve belirlenimci bulduğu pozitivist yöntem yerine, “yaşamayı anlamanın organonu” olarak sanatı öne çıkarıyordu (Dilthey, 1999, s. 32). Tıpkı sanat gibi, tinsel bilimlerin de nesnelere tikelliklerini dikkate alarak içeriden nüfuz etmesini talep ediyordu. Geçmişin büyük tarihsel ve sanatsal birikimlerine nüfuz edebilmek için bu eserlerdeki anlamlı unsura empatik bir şekilde yaklaşmak, bu anlamları yeniden-yaşamak gerekmektedir. Dilthey (1999), bu sanatsal yorumlayıcı anlamının rasyonalize edilemeyen unsurlar içerse de, işleyiş “kurallarından” büsbütün yoksun olmadığını düşünüyordu (s. 90-117). Metin ile bağlam, parça ile bütün arasında mekik dokuyarak açıklama süreci, bu yorumlayıcı anlama “yönteminin” esnek kuralları olarak ortaya konmaktaydı.

Heidegger-Gadamer çizgisine geldiğimizde, beşerî fenomenlerin bilimsel bir yöntemle incelenmesine ve bizatihi bilim fikrine karşı çok daha sert bir muhalefete karşılaşıyoruz. Heidegger fazlasıyla içe kapalı ve “saf felsefi” olmayı hedefleyen bir dille yazdığı için, onun fikirlerinin sosyal bilimler teorisini de kapsayan daha dünyevi içerimlerini açığa serme görevini öğrencisi Gadamer üstlenmiş gibidir. Gadamer’in sosyal bilimleri fazlasıyla meşgul etmiş tezlerinin temelinde bariz biçimde hocasının felsefi fikirleri yattığı için, Heidegger’in felsefesine kısaca göz atmak elzemdir.

Başyapıtı *Varlık ve Zaman*’da (2011) Heidegger’in asli felsefi hamlesi, özne-nesne karşılıklı kavramlarının yerine Dasein-dünyasallık kavramsal çiftini geçirmek olmuştur. Heidegger (2011), Descartes’in *cogito* kavramını ve *res extensa* olarak eksik biçimde belirlenmiş varlık kavramını soyut oldukları gerekçesiyle yapıbozumuna uğratarak başlar (s. 97-117). Burada “dünya” fenomeni atlanmıştır. Peki bu Kartezyen soyutlamalar ortadan kaldırıldığında ne olur? Dasein ile dünya, birbirlerini karşılıklı varsayımları ve önceden-belirlemeleri nedeniyle,

birbirlerinden analitik olarak ayırt edilemez hale gelirler. Dünya, Dasein'in "önceleyici ilgileri" tarafından önceden yorumlandığı için, kendinde olduğu haliyle incelenemez. "Dasein, zaten hep şu veya bu 'dünyayı' keşfetmiş durumdadır" (Heidegger, 2011, s. 115). Yorum, her defasında bir "ön-anlama" üzerinde temellenir: "Her türlü tefsir [yorum] [...] hatları belli olan bir ön-yapı içinde hareket eder. Anlayışa yataklık etmesi beklenen her tefsir, tefsir edilecek olanı zaten önceden anlamış olmalıdır" (Heidegger, 2011, s. 161). Bu tezden anlamanın paradoksu ya da kısır döngüsü ortaya çıkıyor; zira anlaşılması gereken her şey önceden-anlanmış olmalı ise, yeni olan hiçbir şey anlaşılabilir. Heidegger, garip bir biçimde bu kısır döngüyü üstlenir. Kısır döngüyü bir kusur olarak görmemek gerekir ona göre, zira amaç zaten "kesin bilgi ideali" değildir, o sadece anlamanın "yoz" bir türüdür: "Anlamanın bu kısır döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün dolandığı bir çember olmayıp, bizatihi Dasein'in eksistensiye ön-yapısının ifadesidir" (Heidegger, 2011, s. 161-62).

Kısır döngüde, "en asli bilmeye" götüren imkân gizlidir Heidegger'e göre. Peki bu "asli bilme" nedir? İnsanın kendi mevcut koşullarını (teori öncesi ön-anlamalarını) hiçbir surette aşamayacağı, önyargılarını rasyonel olarak düzeltemeyeceği, yapabileceği en bilgece şeyin kaderine boyun eğmesi olacağına dair bir "hermenötik bilgelik" midir? Muhtemelen böyledir. Heidegger böylece rasyonel olarak düzeltilebilir bilgi idealiyle, yani bilimsel bilgi ile tüm bağlarını koparıp atmış olur. Hermenötik anlama, herhangi bir doğruluk ya da geçerlilik ölçütü oluşturamayacaktır bundan sonra. Tüm yorumların eşit ölçüde geçerli olduğuna dair rölativist iddiayı bir tür "hermenötik nihilizm" olarak görüp reddeden Gadamer bile, Heidegger'in hermenötik tezlerince kısırlanmış olduğu için yargısal rölativizmi savuşturmanın bir yolunu bulamayacaktır.

Heidegger, Dasein'in özünü "ihtimam-göstermede" bulur. İhtimam-göstermenin tezahür etme tarzı, kendini-önceleme, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ve beraber-varolmadır (Heidegger, 2011, s. 207-8). Dasein, ihtimam göstermeden mevcut olamaz; zaten hep bir dünya ilgisi ve anlayışı içerisindedir. Böylece (pratik) ilgi, her tür (teorik) bilgiye önce gelir. "[E]n pür *theoria*'da dahi bir miktar haletiruhiye bulunur" (Heidegger, 2011, s. 146). Kısır döngü, ihtimam göstermenin temel yapısını oluşturur; Dasein, "zaten hep kendini-önceleyendir" (Heidegger, 2011, s. 333). O kısır döngüye kapılmış bir varlıktır. Nihai noktada Heidegger (2011) ihtimam göstermenin yapısını, "(bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanlar) beraberinde var olmak" "eksistensiye formülüyle" ifade edebileceğini söyler (s. 335). Böyle iç içe geçmiş bir varlık tasarımı, dünyasız bir bilen özne ile onun karşısında konumlanmış yalıtık bir nesneye yer yoktur.

Heidegger bu tezlerle, değer ve ilgiden bağımsız nesnel bir bilimsel bilgi olanağını imkânsız kıldığını düşünüyor. Heidegger Dasein'in kendini-önceleyen kuruluşu ve dünyanın "zaten-yapısı" ile Kantçı formel *a priori*'yi ontolojikleştirip radikalleştirmiştir. Daha makul bir tarzda, kendinde nesne (numen) ile değil, her zaman zihnin önsel kategorilerince yapılandırılmış fenomenlerle karşılaştığımız tezi Kant'ın aşkınsal felsefesine aittir. Heidegger bu tezi, dünyaya teorik bilgi edinme amaçlı her tür bakışın, pratik ilgilerce ve belirli ön-anlayışlar telkin eden bir varolma tarzınca önceden yapılandırılmış olduğu yönündeki ontolojik bir tasarıma dönüştürür. Dahası, bu ön-anlamalar ve ilgiler bütünüyle şeffaf kılınamaz. Dasein ile dünya, teorik bilgi ile ön-anlamalar analitik olarak birbirlerinden yalıtılıp ayırt edilemez. İşi bile isteye yokuşa sürmediği takdirde, Heidegger'in düşüncesi Dasein'in özanlayışının sosyal, tarihsel, kültürel, hatta sınıfsal dünyada köklendiği şeklinde bir proto-sosyolojiye dönüştürülmeye müsaittir.

Oysaki bunu fark ederek her seferinde amacının asla antropoloji ve sosyolojiye katkı yapmak olmadığını vurgular. “İlgilenişsel-bakış”, “ihtimam gösterme” gibi kavramlarla kastettiği şeyin, genel geçer anlayıştaki “pratik” kavramından daha derin olduğunu; kendi düşüncesinin teori ve pratik ayırımından önce geldiğini ileri sürer (Heidegger, 2013, s. 50). Görünüşe göre insani düşüncenin başka her türüne sızan sıradan ön-anlamalar onun düşüncesine sızamamaktadır. Böylece her anlamının ön-anlamalara dayalı olabileceği yönünde eleştirel bir ifşaatla başlayan hermenötik anlamayı kısırdöngüye hapseden bir gizemleştirme ile son buluyor. Kant’ta kategorilerin sosyokültürel köklerinin sorgulama dışı bırakılması gibi, Heidegger’de de ön-anlamaların kökleri sorgulanmıyor.¹ “Dünyasallığın”, belirli tarihsel, toplumsal ve kültürel yapılar olarak somutlaşmasına izin verilmiyor ve dünya havada kalıyor.

Düşünmek Nedir?’de Heidegger (2009) açık biçimde bilimin düşünmediğini ve düşünemediğini ileri sürer (s. 6). Akılcılığa karşı çıkar, mitosla logosun ayırt edilebileceğini, aklın ve mantığın hurafe üzerinde gücü olabileceğini yadsır (Heidegger, 2009, s. 10). Bilimlerin “insanın bulunduğu yeri belirleme ve kendilerini bu belirlemelerin kıstası olarak dayatma hakkını” eleştirir (Heidegger, 2009, s. 30). Bu makul bir teknokrasi eleştirisi olmaktan öte reaksiyoner bir eleştiridir. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*’da, modernlik öncesi dönemin tekniği övülürken modern teknik kıyasıya eleştirilir. Bilim ve teknik, kendini “varlığa açmak” yerine kendi kavramsal sistemlerini ona dayatan denetleme aygıtlarıdır. Modern teknik doğaya saldıran, onu tahakküm altına alan bir gizini-açma tarzıdır; o daha ziyade bir “çerçevelemedir” (Ge-stell) (Heidegger, 1998, s. 55-63). Daha kötüsü Heidegger (1998), tekniğin doğa ve bizzat insan üzerindeki tahakkümü olan çerçevelemeyi “kaderin bir takdiri” olarak görür (s. 68). Ünlü “dönüş”ünden sonra Dasein’i bir kenara bırakarak varlığı merkeze almaya başlar. İnsan özne giderek varlık karşısında edilgin hale gelir. İnsan “Varlığın çobanı”dır, varlık hakikati “ihşan eder” (Heidegger, 2013, s. 23-26). Varlık kaderdir.

Öznenin merkezi konumdan indirildiği bu düşünce sosyolojik bir muhayyile için verimli olabilirdi, ancak Heidegger sosyotarihsel yapıları dikkate almaz. Marx’ta sosyal yapıların bir etkisi olan ve kolektif insan etkinliği ile ortadan kaldırılacak yabancılaşmayı bile “Varlığın takdiri” olarak görür (Heidegger, 2013, s. 31). İnsan, tekniğin hükümranlığının üzerinden gelmeye muktedir değildir (Heidegger, 1995, s. 27-30). Hermenötik geleneğin hiçbir zaman makul bir insani faillik kavrayışı çıkmayacaktır.

Gadamer, Heideggerci tezleri daha fazla açılar ve geliştirir. Başyapıtı *Hakikat ve Yöntem*’de, tin bilimlerinin aslen “bilimsel yöntemin alanını aşan hakikat tecrübe”leriyle; yani felsefe, sanat ve tarihin tecrübeleriyle bağlantılı olduğunu ileri sürer (Gadamer, 2008, s. xxxiv). *Bildung*, *sensus communis* (ortak duyu bilgisi), yargı yetisi, estetik haz (*Geschmack*) gibi hümanist geleneğin açık seçik teorik önermelere dönüştürülemeyecek hakikat iddialarına sahip kavramlarını inceleyerek işe başlar. Gadamer, “hakikat” adını, bilimsel yöntemle elde edilen bilgiye layık görmemektedir. Selefi gibi, Aydınlanma düşüncesinin önyargıdan bağımsız bilgi ve araştırma idealine karşı çıkar: “[B]iz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilir bir süreç değildir – yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız. Gelenek daima bir parçamız...” (Gadamer, 2009, s. 27). Gadamer’e (2002) göre, “[v]arlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok

¹ Durkheim (2011), zihinsel kategorilerin oluşumlarını sosyokültürel tarihte arayarak Kantçı aşkınsal sorgulamayı bilimsel temelde tamamlamayı denemiştir.

önyargılarımızdır” (s. 65). Böylece bilimin yansız, önyargısız ve görece nesnel bilgi ideali bir kez daha olanaksızlaştırılmış olur. “Daima önceden/zaten yorumlanmış, önceden/zaten temel ilişkileriyle organize edilmiş bir dünya vardır” (Gadamer, 2002, s. 71). Bilim gerçekten bu hermenötik koşullanmışlığın hakkını veremez mi? Schütz’den Giddens’a dek, bütün sosyal teori geleneğinin bu hermenötik koşullanmışlığı dikkate alan bir sosyal bilim geliştirmeye çalıştığını göreceğiz.

Gadamer (2002) sosyal bilimlerin özünü “metodolojik yabancılaşma” dediği şeyde bulur (s. 9). Ona göre, “bizi kuşatan şeyin dolaysız hakikatine açılmadığımız” ve “eleştirel mesafeyi” koruduğumuz her girişim, yabancılaştırıcı bir deneyimdir (Gadamer, 2002, s. 62-3). Bir yandan sosyolojik düşünümü otoriteye dogmatik bir karşıtlıkla itham eder ve otoritenin her zaman yanlış olmadığını ileri sürer. Diğer yandan, sosyal bilimleri toplumun bilimsel ve teknik denetimine hizmet eden bilimler olmakla itham eder (Gadamer, 2002, s. 14-20). Oysa tam da “metodolojik yabancılaşma” ve “eleştirel mesafe” aracılığıyla toplumsal yapıların nesneleştirilmesine yönelik uğrak sayesinde ki sosyal bilimler özgürleşime hizmet eden ifşaatta bulunabilirler. Habermas’ın belirttiği üzere, sosyal bilimler hem hermenötik hem nomolojik “yarı natüralist” alanlardır; bu nedenle pozitivist ve hermenötik girişimlerin bir üçüncüyle, “eleştirel teoriyle” tamamlanması gerekir (Giddens, 2013, s. 82). Öğütle, daha geniş bir çerçevede, sosyolojinin romantik-hermenötik ideallerle klasik-bilimsel idealleri, özgürleşim idesiyle bilimsellik tasavvurunu birleştiren bir “üçüncü kültür” olduğunu vurgular. “[A]dına layık bir sosyolojinin bilimselliği, paradoksal biçimde, ancak ve sadece romantik düşünsel yapıdan tevarüs edilmiş ütopyik vizyonun kurucu karakterinin idamesiyle mümkündür” (Öğütle, 2019, s. 30).

Bu nedenle sosyal teori, Heidegger-Gadamer hattı gibi kimi önemli veçhelerinde bilime karşı tutumu bütünüyle olumsuz olabilen hermenötik geleneğin meydan okumalarını ciddiye almış, birikimlerini devralmaya çalışmıştır. Giddens’ın (2013) değerlendirmesine göre, anlama, Gadamer’le birlikte artık sosyal biliminin kullanması için önerilen bir “yöntem” olmaktan çıkmış, toplum içindeki insan hayatının temel ontolojik koşulu halini almıştır (s. 37). Gadamer *Verstehen*’i Dilthey’in formüle ettiği psikolojik ve öznelci bir yeniden-yaşama, bir başkasının eylemlerinin yorumlayıcı yeniden-inşası olmaktan çıkarmış, geçmiş ve bugünün sürekli ilişkilendirilerek başka bir geleneğe nüfuz edilmesi olarak yeniden formüle etmiştir. Anlama, yabancı bir varoluş biçimine nüfuz edilen yaratıcı süreç, iki farklı referans çerçevesi ya da iki farklı kültürel gelenek arasındaki karşılıklı alışveriştir. Anlama, öznel-arasılığın ortamıdır. Dilthey ve Weber’in hedeflediği “nesnel” bilgi arayışından vazgeçilmiştir (Giddens, 2013, s. 78-9). Anlama, doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilecek açıklamalar oluşturma görevine koşulmaz. Anlama, farklı kültürel gelenekler arasında yaratıcı bir dolaylanma ve sonsuz bir süreçtir (Giddens, 2013, s. 85-6).

Giddens’a (2013) göre, Gadamer Heidegger’in bilim karşıtlığı ile Feyerabend’in “yönteme hayır” düsturu arasında salınmaktadır (s. 87). Onun hermenötiğinden sosyal teoriye devralınabilecek anlayışlar bulunmaktadır ve Giddens “hermenötik olarak enforme edilmiş bir sosyal teorinin” gerekliliğinden söz eder (Giddens, 2002, s. 31-32). Başka yönlerdense eleştiriye açıktır Gadamer. Misgeld’in belirttiği üzere, Gadamer’in tezleri, sosyal bilimlerin çağdaş durumunu dikkate alma konusunda yetersizdir. Bilimsel “yöntem” kavrayışı, çağdaş sosyal bilimlerdeki yöntemler çoğulluğunu ve teori-yöntem ilişkileri konusundaki tartışmaları dikkate almaksızın totalleştirici iddialarda bulunur. “Hakikat” kavramı analitik bakımdan

yetersizdir. “Gelenek” kavramı, “araştırma gelenekleri” ile “kültürel gelenekleri” aynı anda kapsayan kabul edilemez bir genişliktedir (Misgeld, 2002, s. 94).

3. Hermenötik-Fenomenolojik Geleneğin Sosyal Teoriye Önemli Mirası: Ortak Duyu Bilgisinden Pratik Bilince

Durkheim, pozitivist bir düstur olarak, sosyal bilimciye kavramlarını araştırmaya başlamadan önce formüle etmeyi ve gündelik hayatta kullanılan kavramlardan uzak durmayı önermiştir. Gündelik hayattaki kavramlar, “kalabalığın bulanık izlenimleri”nden başka bir şey değildir. İntihar üzerine araştırmasında, ortak duysal görüşlerin araştırmasına bulaşmaması için olgunun yeni bir tanımını yaparak başlar. Oysa kullandığı tüm intihar istatistikleri, kamu görevlileri tarafından daha önce toplanmıştı ve Durkheim araştırmasında onların intihara ilişkin önvarsayımlarını verili kabul etmiş oluyordu (Giddens, 2013, s. 159-160).

Pozitivist dönemindeki Durkheim’e yöneltilen bu yerinde eleştiri, hermenötik eleştirinin güzel bir örneğidir. Hermenötik içgörü, sosyal bilimlerin nesnesi olan sosyal dünyanın önceden-yorumlanmış niteliğinin es geçilemeyeceğini vurgular. Bu hermenötik içgörüden kaynaklanan önemli sosyal teorik çıkarım, sosyal bilimcilerin, toplumsal olguları betimlemeye giriştiklerinde, toplumdaki bireylerin kendi eylemlerini betimlerken kullandığı kavrayışlara dayanmak zorunda olduklarıdır. Dolayısıyla sosyal bilimciler öncelikle inceledikleri bireylerin anlam çerçevelerine hermenötik olarak nüfuz etmelidir (Giddens, 2013, s. 187). Sosyal bilimciler, inceledikleri insanlarla benzer türden gündelik anlayışlardan ve karşılıklı bilgidен yararlanmak durumundadır. Schütz, bu hermenötik koşuldan yola çıkarak, “uygunluk postülası” adını verdiği metodolojik kuralı formüle etmiştir. Buna göre, sosyal bilimsel kavramlar, ilgili oldukları insanların kendi anlayışlarına uygun olmak zorundadır. Ancak Giddens (2013) bile buna bütünüyle katılmaz; sosyolojik kavramlar formüle edilirken gündelik hayattaki kullanımlarına dikkat edilse de, netlik ve kesinlik gibi bilimsel kriterler çerçevesinde üzerlerinde değişiklikler yapılır (s. 183). Buradan, gündelik ön-anlayışların düzeltilebilirliğine dair hermenötiğin önünü büyük ölçüde tıkadığı bir olanak belirecektir.

İnsanların gündelik hayatta yararlandığı bu ön-anlayışlar, fenomenolojik ve hermenötik düşünce geleneklerinden esinlenen sosyal teorilerce “ortak bilgi stoku” olarak adlandırılmıştır. Toplumdaki üyelerin anlamlı bir dünya inşa etmek için rutin bir şekilde yararlandıkları bu bilgi stokları, büyük ölçüde sorgulanmadan ve örtük olarak benimsenmiş, nadiren açık seçik önermeler olarak ifade edilebilen bilgilere göndermede bulunur (Giddens, 2013, s. 75). Toplum içerisinde yaşayan insanlar, toplumsal dünyanın inşasına aktif olarak katılmak için bu bilgilerden ustalıkla yararlanan aktif katılımcılardır. Fenomenolojik-hermenötik geleneklerden yararlanan yorumcu sosyoloji okullarının en önemli katkısı, pozitivist ve yapısal-işlevselci geleneklerde bulunmayan bir etkin fail kavrayışı geliştirerek “norm taşıyıcısı” edilgen varlıklara indirgenmiş gerçekçi olmayan fail kavrayışının terk edilmesini sağlamalarıdır. Schütz, Garfinkel, Berger ile Luckmann gibi sosyologlarda, etkin fail kavrayışının hermenötik içgörülere dayanarak nasıl ortaya çıktığına kısaca bakabiliriz. Zira bu kavram, hermenötik geleneğin sosyal teoriye asli katkılarından biri olmasının yanı sıra, bazı düzeltmelerden sonra sosyal teorideki kimi açmazların çözümünde de –başta yapı ve faillik gerilimi olmak üzere– kilit rol oynayacaktır.

Alfred Schütz, fenomenolojik ve hermenötik verimleri sosyolojiye kazandırma çabasında kilit bir rol oynar. Schütz (2018), bizim dünyaya gelişimizden önce de var olan ve bizden önce başkalarının yorumlanmış ve deneyimlenmiş özneler-arası bir dünya olan gündelik yaşam dünyasının, eyleyenleri “el altında-kullanıma hazır bilgi” işlevi gören bir bilgi stoku ile teçhiz

ettiğini öne sürer (s. 85). Gündelik toplumsal dünyada, eyleyenlere “bir yorum şeması olarak iş gören bir bilgi stoku” tarafından kılavuzluk edilir (Schütz, 2018, s. 87). Bu gündelik bilgi stokunun yalnızca küçük bir kısmı net ve tutarlı bilgilerden oluşur. Büyük bir bölümü ise muğlaklık, anlamsızlık, çelişkili varsayımlar, hatta kör inançlarca kuşatılmıştır. Zira gerçeği araştırmak ve kesin bilgiye ulaşmak gündelik hayatın öncelikleri arasında değildir. Gündelik hayatta eylemin pratik sonuçları dikkate alınır ve bilgi daha fazla sorgulanmaz. İnsanlar “paranın” gerçekte ne olduğuna ilişkin sadece belirsiz bir fikre sahip olsalar da, pratik amaçları açısından onu kullanmaya devam ederler.

Dolayısıyla, bu gündelik bilgiye, kanaatlerle dolu olması, önermesel açıklıktan ve teorik netlikten yoksun olması bakımından “ortak duyu” bilgisi adı verilebilir. Nitekim Berger ve Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* kitaplarında böyle yapacaklardır. Berger ve Luckmann, birey-toplum ilişkisine dair bir model de sundukları kapsayıcı sosyal teorilerinde, büyük ölçüde Schütz’den ve onun gündelik bilgi stoku kavramından yararlanırlar. Onlar bir toplumun tüm üyelerince paylaşılan ve sorgusuz sualsiz kabul edilen ortak bilgi stoklarını ya da kendi adlandırmalarıyla “ortak duyu bilgisini”, sosyolojik araştırmanın merkezi ögesi haline getirmek isterler (Berger ve Luckmann, 2008, s. 22-23). Zira ortak duyu bilgisi, tam da birey ile toplum arasındaki diyalektiğin dolayımlayıcı unsurudur. Ortak duyu bilgisi, uygun davranış kurallarını sağlayarak gündelik hayatın idamesine yardımcı olur. Ortak duyu bilgisi, gündelik hayatta karşılaşılan diğer insanlara, rollere, alışıldık eylem tarzlarından oluşan kurumsal sahalara dair tipleştirmeler içerir. Böylece ortak duyu bilgisi, toplumun nesnelleşmiş yapılarına dair bilgilerin bireylerce içselleştirilmiş halini temsil eder. İnsani dışsallaştırmanın ürünü olan toplumsal yapılar, sosyalizasyon süreçleri yoluyla ortak duyu bilgisi olarak bireylerce içselleştirilir. Böylece ortak duyu bilgisinin dolaşımı aracılığıyla birey-toplum ikiliği dolayımlanmış olur. Berger ve Luckmann (2008), şu üç tezi sentezlemeyi dener: “Toplum, insani bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür” (s. 92). Berger ve Luckmann’ın girişimlerinin hatalı yönünü ileride göreceğiz.

Garfinkel, hermenötik-fenomenolojik birikimi radikal bir şekilde sosyolojiye uyarlamaya çalışan bir başka önemli sosyologdur. Garfinkel, etnometodoloji adını verdiği araştırmalarında, halktan (etno) insanların kendi gündelik sosyal pratiklerini açıklanabilir kılmak için kullandıkları yöntemleri (metodlar) inceler. Sıradan insanlar da sosyologlar gibi, gündelik sosyal dünyanın nasıl mümkün olduğuna dair açıklamalar sunmaktadırlar. Dolayısıyla, sosyolog araştırmacı ile sıradan insan arasında hiçbir hiyerarşik fark olmaması kaydıyla, incelemenin odağında ortak duyu dünyasının nasıl mümkün olduğu yatmaktadır. Ancak bu zorlu bir sorudur; zira ortaklaşa eylemi mümkün kılan “arka plan beklentileri” sorgulanmadan kabul edilmektedir ve onları ifşa etmek, bir balığın içinde yaşadığı suyun ağırlığını tartabilmesi kadar zordur. Garfinkel’in (2014) gözlemine göre, eyleyenler, bunlar hakkında doğrudan sorular sorulduğunda ya çok az şey söyleyebilmekte ya da hiçbir açıklama yapamamaktadır (s. 61). Oysa etnometodolojik gündelik konuşma analizlerinin gösterdiği üzere, bu varsayılan ortak dünya, farkında olunmaksızın bütün etkileşimi yönlendirmektedir. Gündelik konuşmalar, ifade edilmeksizin varsayılan ortak bir bağlamı işaret eden “indeksel ifadeler” (“bağlama gönderimli” ifadeler) ile doludur. Konuşmalar tamamlanmamış, belirsiz, örtük, eksik, kısaltılmış, netleştirilmemiş ifadelerden oluşmaktadır ve konuşmacılardan ifadelerine daha fazla açıklık getirmeleri istendiğinde, çoğu zaman bunu yadırgarlar (Garfinkel, 2014, s. 47). Garfinkel, gündelik etkileşimlerin nasıl sürdürüldüğünün ancak onlar “ihlal etme/bozma deneyleri” ile sorunlu hale getirildiğinde anlaşılabileceğini düşünür. Bu deneylerde bireylerden daha fazla açıklama beklenerek onları

şaşırtmak, şok etmek ve kafa karışıklığı yaratmak hedeflenir. Böylece sorgulanmadan kabullenilen ortak varsayımlar ifşa edilebilecektir.

Garfinkel (2014), ihlal deneylerinde arka plan beklentilerinin anlamlarını yitirmesi durumunda bireylerin gerçeklik duygularının derin bir biçimde sarsıldığını, şiddetli kaygıların yaşandığını ve sosyal soyutlanmışlıktan kişilik kaybına dek çeşitli sorunların ortaya çıktığını gözlemlemiştir (s. 81). Berger ve Luckmann'ın tezlerinde de içerildiği üzere, sosyal olarak inşa edilmiş ortak duygusal gerçeklik, bireylere asli bir ontolojik güven duygusu kazandırmaktadır. Garfinkel'in, hermenötik sosyal bilim için engel olarak ortaya koyduğu düşünömsellik öncesi ön-anlamaları deneysel bir yöntemle ifşa etmede ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açıktır; ancak o, bu ortak sosyal dünya gerçekliğinin insanın duygusal yapısında ne kadar derinlere indiğini, en küçük sosyal etkinliklerce nasıl sürekli olarak yeniden üretildiğini göstermeyi başarabilmiştir.

Garfinkel etnometodoloji araştırmalarından sosyolojiye yönelik bir eleştiri çıkarmayı ihmal etmez: Toplumun sıradan üyeleri, gündelik sosyal etkinliklerin arkasında yatan kuralları ve varsayımları sorgulamakla, aslında bir anlamda sosyoloji yapmaktadırlar. Eylemin sorgulanması yalnızca felsefeci ve sosyologlara özgü bir etkinlik olmadığı gibi, onların bu işte herhangi bir ayrıcalığı da yoktur (Garfinkel, 2014, s. 104). Garfinkel, sosyal aktörlerin norm ve rol taşıyıcısı edilgin varlıklar değil, pratik muhakemede bulunan etkin eyleyiciler olduğunun vurgulanmasında önemli bir adım daha atmıştır. Ancak gündelik etkinliğin ve eyleyenin pratik icraları büyük ölçüde bilinç-öncesi bir nitelik arz ettiği ölçüde, bu eylemlilik sorunlu bir yan taşımaya devam eder. Ortak duyu bilgisi, faillerin "sahip olduğu" bir bilgiden çok, faillere sahip olan bir bilgi hüviyetindedir henüz. Ayrıca Garfinkel sosyolojinin sıradan insanların etnometodlarından daha fazlasını yapamayacağını; yani sosyal etkinliğin doğasına dair daha düşünömsel ve aydınlatılmış bilgiler sunamayacağını ileri sürerken, sistematik ve kolektif bilimsel etkinliğin gücünü fazlasıyla küçümsemektedir. Garfinkel'in etnometodolojisi de Berger ve Luckmann'ın teorileri gibi fenomenolojik-betimleyici uğrakta takılı kalmakta, "nedensel" açıklama hedefini, dolayısıyla bilimin açıklayıcılık iddiasını iskalamaktadır (Woff, 2010, s. 597). Bunun nedeninin, göreceğimiz üzere, Garfinkel'in da fenomenolojik-hermenötik gelenekteki diğer düşünürler gibi, idealist bir jestle, toplumsal gerçekliği üyelerin zımnî kabulleri ve "etnometodları" ile özleştirmesi ve bu anlayışlar dışında –bunları açıklayacak– bir gerçeklik sahası tanımlayamamasıdır.

Hermenötik-fenomenolojik gelenekte ortak duyu bilgisinin nedensel bir sosyolojiye olanak vermeyecek şekilde bilinç-dışı kalması muhtemelen ilk kez Giddens'la birlikte fark edilerek bir parça düzeltilir. Giddens, yorumcu sosyoloji geleneklerinde sosyal faillerin "bir şey yaparken ne yapıyor olduklarını anlama yeteneğine" sahip bireyler olarak kavranmasını önemli bir kazanım olarak kaydeder. O, eyleyenlerin bu özelliklerini "pratik bilinç" olarak adlandırır. Pratik bilinç bir tür düşünömselliğe işaret etmektedir, ancak bu düşünömsellik yalnızca kısmen usavurma düzeyinde işler. "Pratik bilinç, yapanların toplum yaşamı bağlamında nasıl 'yürünüp gidileceğini' üstü kapalı olarak bildikleri, ne ki bunları açık bir biçimde, usavurmaya dayalı olarak dile getiremedikleri her şeyden oluşur" (Giddens, 1999, s. 25). Usavurmaya dayalı bilinç, kişinin etkinliklerine dair tutarlı bir açıklama verebilme durumuna işaret eder. Pratik bilinç ise, gündelik toplumsal hayatın rutinleşmiş yönlerinin taşıyıcısıdır. Ancak pratik bilinç "bilinçdışından" ayırt edilmelidir. Pratik bilinç ile usavurmaya dayalı bilinç arasında devingen bir sınır vardır. Oysa pratik ve usavurucu bilinçle Freud'daki anlamıyla bilinçdışı arasında daha keskin bir sınır vardır.

Bilinçdışı, bütünüyle bastırılmış ya da bilinçte ancak çarpıtılmış biçimde ortaya çıkan bilme biçimleri ve içtepileri içerir (Giddens, 1999, s. 45).

Pratik bilincin ifadeye dökülmemiş düşününselliğini vurgulayarak onu bilinçdışından ayırt etmek, yerinde bir insani faillik kavrayışına ulaşmak için önemlidir. Ancak Giddens yine de hatalara düşer. Pratik bilincin önemini tanıdıktan ve onun toplumsal yapı ile aktör arasındaki buluşma noktası olduğunu keşfettikten sonra, yapı kavramının pozitivist teorilerdeki gibi eyleyene salt “dışsal” bir şey olarak alınmasına karşı çıkar ve yeni bir yapı kavramı geliştirir: “Yapı bireylere ‘dışsal’ değildir: Bellek izleri ve toplumsal pratiklerde örneklenmiş olarak yapı, bu etkinliklerin Durkheimci anlamıyla dışında olmak yerine, söz konusu etkinliklere belirli bir anlamda ‘içseldir’” (Giddens, 1999, s. 69). Yapı eylem için bir yandan kısıtlayıcı iken, diğer yönüyle yaratıcı eylemlere müsaade edebilmesi için Giddens yapıyı Foucault’nun epistemelerini andıracak şekilde “virtüel” olarak tanımlar: Yapı, pratiklerin örnekleme ve bellek izleri dışında edimsel bir varoluşa sahip değildir (Giddens, 1999, s. 60). Bu durumu anlamak için etnometodolojiye bir kez daha bakmak gerekir; zira Giddens’in virtüel bir gerçeklik olarak yapı kavrayışı Garfinkel’a çok şey borçludur.

Coulon’un (2010) vurguladığı üzere, etnometodolojide, bir sosyal norm ya da kural, kendinde olduğu haliyle, belirsiz ve tamamlanmamıştır; o ancak eylem içinde “örneklenir” ve tamamlanır (s. 30-35). Söz gelimi, öğretmen “temiz ol, sınıfta dolaşma, başkalarına saygılı ol” gibi kurallar koyar; ama kuralların hiçbiri ne zaman ve nasıl uygulanacağını göstermez. Sosyal gerçekliğin “okunabilir” ve anlaşılabilir olmasını sağlayan şey, bireylerin kendilerinin ve başkalarının eylemlerini bir kuralın, normun, kalıbın örneği, belirtisi ya da “doküman”ı olarak algılamasıdır (Coulon, 2010, s. 49). Bu nedenle buna “dokümanter yorum metodu” adı verilmiştir. Karşımızdakinin ne hakkında konuştuğunu ancak bu yorum metoduyla anlarız, çünkü kişi ne kastettiğini asla açıkça ve kesin olarak ifade edemez, konuşma her zaman “indeksli ifadelerle” dayanır. Eylem, bağlama (kurala) göre yorumlanır; bağlam (kural) da eylemler aracılığıyla anlaşılır. Yapı böylece, yalnızca mekanik bir yeniden üretimin nedeni değil, farklılaşmanın zemini haline alıyor; zira eylem/yorum (farklılık), ancak bu zemin üzerinde mümkün. Sonuç olarak, toplumsal-yapısal gerçekliğin, ifadenin (eylem, fiili yorum ya da araştırma) dışında ve ondan bağımsız edimsel bir varoluşu yoktur (Coulon, 2010 s. 58). Bu tıpkı, Spinoza’nın kendi ifadelerinin dışında var olmayan tözü ya da Leibniz’in monadların dışında varlığı karanlıktan ibaret olan dünyası gibi –ancak her monadın bir dünyaya gönderme yapması yine de zorunludur– bir parça gizemli bir varoluş modudur.

Toplumsal eyleyenler tam olarak açık bir ifadesini veremeyecekleri becerileri sergilemekte; kendinde virtüel kalan kuralları pratik uzam-zamanlarda icra edebilmektedirler. Giddens yapının virtüelliği kavramını etnometodolojiden alıyor büyük ölçüde. Bu kavrayışla, yapı/kural’ın eyleyene yalnızca dışsal değil, aynı zamanda içsel de bir şey olduğunun anlaşılmasını hedefliyor. Ayrıca yapı hem bir kısıtlama hem de olanak ve farklılaştırıcı zemin olarak anlaşılıyor; Giddens buna “yapının ikiliği” adını vermektedir. Onun belirttiği gibi, yapı ve ona dair pratik bilgililik, eyleyenin karşılaştığı durumlarda ne yapabileceğini bütünüyle belirlemez, belirsiz durumlarda yaratıcı tepkiler verebilme yeteneğini de sağlar (Giddens, 1999, s. 65). Goffman’ın (2014; 2018) çalışmaları, tam da bu türden yapısal kısıtlamalar ve zorlayıcı koşullar altında eyleyenlerin sergilediği yaratıcı stratejilerin büyük bir envanterini sunar. Benzer şekilde Bourdieu, pratik bilinç yerine geçireceği “habitus” kavramında yaratıcı stratejilere yer açmaya çalışır. Giddens, yapının bireye içsel olduğunu, ancak toplumun bireyin dışında olduğunu

sürekli vurgular; hermenötik gelenekte bulunmayan realist bir yaklaşımla, toplumun bireye dışsal kalan bir yönünün olması gerektiğini sürekli hatırlatır. Ancak bunu yeterince iyi formüle edemez. Bu yüzden, dışsal maddi nedensellik fikrini yitirmeye eğilim gösterir. Şimdi bu duruma kısaca bakalım ve fail, yapı ve pratik bilinci birbirine yalnızca bir yönleriyle içsel olan indirgenemez varlıklar olarak formüle etmenin önemini izah etmeye çalışalım.

4. Yapı ile Failliği Realist Biçimde Yeniden Formüle Etmek

Giddens'ta yapı ile fail analitik olarak net biçimde ayrıştırılamamakta, birbiri içerisinde eritilmektedir. Yapı büyük oranda pratik bilinç ile özdeşleşmektedir. Yapı, fail ve pratik bilinci indirgenemez ontolojik uğraklar olarak formüle etmek için önce Bhaskar'ın eleştirel realizmine, oradan da Bourdieu'nün sosyal teorik şemasına müracaat edebiliriz.

4.1. Giddens'in muğlak ve çelişkili konumunun eleştirisi

Giddens (1999), sosyal araştırmada, pratik bilinçten kaynaklananlar yanında, “eylemin aktörün bilinciyle dolaylanmamış belirleyici koşullarının” da ortaya konması gerektiğini belirtir (s. 51). Giddens'a (2013) göre, aktörlerin etkin inşa edici becerileri önemlidir, ancak onlar kaynaklardan “farkında olmadıkları veya sadece belli belirsiz bilincinde oldukları koşulların etkisi altında” yararlanırlar (s. 189). Eylemin bilince bütünüyle dışsal koşullarına dair bir kavrayış, ki maddi nedensellik kavramı ancak ona dayandırılabilir, hermenötik gelenekten çıkmamaktadır. Bu nedenle, yorumcu sosyoloji okulları toplumsal hayatın maddi yönlerine, pratik ilgilere, güç ve iktidar meselelerine gereken önemi gösteremez. Bu yetersizlikleri aşmak için eylemin kurumsal yapılarla ilişkilendirilmesi gerekmektedir (Giddens, 1999, s. 188). Giddens buraya dek haklı görünmektedir. O, yorumcu okullarda varsayıldığının aksine toplumun bireylerin bir yarattığı olmadığını da haklı şekilde vurgular (Giddens, 1999, s. 23). Yine de, “yapısal bir sosyoloji” yanlısı olmadığını ekler. Bununla neyi kastetmektedir?

Giddens, öznelci idealizm kadar şeyleştirici olacağından endişelendiği bir nesnelcilikten de kaçınmaya çalışıyor. Giddens iki tür genelleme olduğunu söyler söz gelimi. Eyleyenlerin bildiği ve etkinliklerinde kullandığı genellemeler ile eyleyenlerin farkında olmadığı ve onlar üzerine etkili olan olaylara gönderimde bulunan genellemeler. İşte bu ikinci tür genellemeleri sosyal bilimin öncelikli hedefi haline getiren “yapısal sosyologları” eleştirerek bu tür genellemelerin keşfinin sosyolojinin ilgi alanlarından yalnızca biri olduğunu ve eyleyenlerin bilgiliğine göndermede bulunan genellemelerle ilişkilendirilmeleri gerektiğini ileri sürer (Giddens, 1999, s. 22). Halbuki, daha öncesinde, yorumlayıcı sosyolojilerin eylemlerin maddi nedenleri olan bilince dışsal koşullar ile tamamlanmasını talep ediyordu.

Giddens bir yandan yapının bireye içsel olduğunu ileri sürer; bir yandan da toplum bireylere dışsal bir yönü olduğunu vurgular. Ancak bu iki içgörüyü birleştirecek bir analitik model sunmadığı için söyledikleri çelişkili bir hal alır. Toplumsal bütünlerin onları yeniden üreten bireylerin yaşamlarından “önce” var olduğunu, “onların yaşamlarını aş[tığı]”, “bu anlamda kesinlikle ‘bireylerin’ etkinliklerine ‘dışsal’” olduğunu kabul ediyor (Giddens, 1999, s. 229). Ancak yapısal kısıtta “doğadaki kişilerden bağımsız nedensel güçlerle az çok eşdeğer olan bir nedensellik kaynağı görme eğiliminde” olan sosyologları eleştiriyor. Toplumsal gücün “doğal bir güç” gibi olmadığını söylüyor. Sosyal bilimlerde “yapısal açıklama” gibi bir şeyin var olmadığını savunur (Giddens, 1999, s. 233-38). “Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, bireyi belirli bir biçimde davranmaya ‘zorlayan’ doğa güçlerine benzer bir güç gibi ‘edimde’ bulunmazlar...” (Giddens, 1999, s. 241).

Bu nedenle Giddens Blau üzerinden yapısal açıklamaya karşı çıkar. Blau'da yapılar, ilişki ağlarına göndermede bulunur ve bu ağlar bireylerin niteliklerine anırtmada bulunmaksızın çözümlenebilir. Giddens (1999), ağ kategorilerinin eyleyenlerin kullandığı kavramlara bağımlı olduğunu, "konum" teriminin kendisinin bile, eyleyenlerin kavrayışını içerdiğini ileri sürerek buna karşı çıkar (s. 273-77). Halbuki, Bourdieu örneğinde göreceğimiz üzere, eyleyenlerin kavrayışları pratik bilinç dolayısıyla bunları az çok içerse de, yapısal kategoriler eyleyenlerin kavramlarına indirgenebilir olmayan nesnel kategorilerdir. Bunu kabul etmek, bilimin olanaklılık koşullarından biridir. Giddens tam da bunu kabul edemeyecek kadar hermenötik hataya gömülü olduğu için bocalar. Nedensel açıklamanın mümkün olduğunu düşünür, ancak bu açıklamanın eyleyenlerin kavrayışlarını içermesi gerektiğini söyler (Giddens, 1999, s. 278). Eyleyenlerin kavrayışları bir sosyolojik açıklamanın gerekli, ancak yeterli olmayan bir koşuldur oysaki. Şimdi bu fikirleri Bhaskar ile birlikte biraz daha açalım.

4.2. Bhaskar'ın Eleştirel Realizmi: Yapı ile Fail Arasında Ontolojik Yarık

Eyleyenlerin inşaları dışında bir sosyal gerçeklik nosyonunun kalmadığı hermenötik idealizmden kurtulmak için, Bhaskar'ın ilk bakışta garip görünen ontolojik tezini kabul etmek elzemdir. Bu teze göre, toplum ile kişiler arasında ontolojik bir yarık vardır. Şu önerme ilkin yadırgatıcı gelse de gerekli ve doğrudur: "Toplum, insan etkinliğinin ürünü değildir" (Bhaskar, 2013, s. 57). Toplum, eyleyenlerden ve onların sosyal dünyaya dair anlayış ve kavramlarından ibaret değildir.

Bhaskar, "dönüşümsel toplumsal etkinlik modeli" adını verdiği kavrayış açısından da bu ontolojik yarık tezinin gerekli olduğunu belirtir. Berger ve Luckmann gibi inşacılar, toplumun insan etkinliğinin bir ürünü olarak kavranması gerektiğini, aksi halde şeyleştirici bir hataya düşüleceğini savunur. Ancak kuşkusuz toplum nesnel bir gerçekliktir de. Berger ve Luckmann, nesnel gerçeklik olma vasfı ile şeyleşme arasında bir ayırım yapar: Nesnel toplumsal gerçekliğin *bir zamanlar* insan etkinliğinin olumsal bir ürünü olduğu unutulduğunda ve bu gerçeklik doğal zorunlulukların ya da tanrısal buyruğun bir gereği olarak algılanmaya başladığında, şeyleştirilmiş olur. Böylece Berger ve Luckmann insanın sosyal bir ürün, toplumun da insani bir ürün olduğu diyalektik bir döngü kurgular. Bhaskar'ın (2013) belirttiği gibi onlar hem sosyal hayatın öznel ve yönelimsel veçhelerinin, hem de bireye dışsal gerçekliğinin ve zorlayıcı gücünün hakkını verme hedefindedir (s. 56). Başka bir deyişle, onlar hem Weber'i hem Durkheim'i, hem fenomenolojiyi hem realizmi bir arada kapsamaya çalışmaktadırlar. Ama aslına bakılırsa, insanlar hiçbir zaman toplumu yaratmaz; her zaman önlerinde hazır bulur. Bu nedenle Bhaskar (2013), insanlar toplumu sadece yeniden üretir ya da dönüştürür, demektedir (s. 57). Berger ve Luckmann'ın modeli bizi sosyal yapı anlayışı açısından iradeci bir idealizme, kişilere dönük anlayış açısından mekanistik bir belirlenimciliğe teşvik eder. Onların modelinde insanlar toplumu üretir, ancak hiçbir zaman dönüştürmez. Zira diyalektik dolayımın ögesi olan "ortak duyu bilgisi" yalnızca mekanik bir yeniden üretime izin verebilir. Bu modelde insanlar toplumun içselleştirilmiş haline, toplum insanların dışsallaştırılmış haline döner. Bhaskar (2013), haklı olarak kişiler ve toplumun diyalektik olarak ilişkili terimler olmadığını vurgular; onlar "kökten farklı şeylere" göndermede bulunurlar (s. 57).

Bhaskar toplumun yeniden üretiminde ve dönüştürülmesinde kendi eylemlerine dair bir kavrayışa sahip eyleyenlerin toplumsal etkinliğinin payını kuşkusuz teslim eder. Toplum, Bhaskar'ın (2013) Simmel'inkini andıran Kantçı önermesine göre, yönelimsel insan eylemi için "zorunlu koşuldur" (s. 58). Toplum failliğin hem koşulu hem de sürekli yeniden üretilen

neticesidir. Bilinçli etkinliklerde bulunan, en azından davranışlarını az çok düşünömsel bir şekilde gözetten eyleyenler, etkinliklerini yöneten yapıları çoğu zaman bilincinde olmadan yeniden üretir ve bazen de dönüştürürler (Bhaskar, 2013, s. 59). Bu önerme kilit önemdedir. Bu, toplumun insan etkinliğini tamamen belirlediğini söylemek değildir. Kişiler, çekirdek aile yapısını yeniden üretmek için evlenmez ya da kapitalist ekonomiyi sürdürmek için çalışmazlar. Ancak bu yapılar yine de, onların etkinliklerinin zorunlu koşulu ve istenmedik sonucu olarak ortaya çıkar. Kişiler kendilerine özgü sebeplere ve güçlere sahiptir kuşkusuz; ama yapısal ve kişisel olgular ayrı ontolojik düzlemlerde yer alır. Toplumun yeniden üretimi veya dönüştürülmesi, bilinçsizce ulaşılmışsa da, yine de etkin öznelerin ustalıklı bir marifetidir (s. 61).

Bhaskar'ın eleştirel natüralizminin kilit öğelerine yine döneceğiz. Ancak şimdi, yapıları, eyleyenleri ve pratik bilinci birbirine kısmen nüfuz eden ancak birbirinin içinde erimeyen varlıklar olarak formüle etmede başarılı gibi görünen Bourdieucü sosyal teorinin temel kavramlarına kısaca bakmak faydalı olacaktır.

4.3. Bourdieucü Şema: Eyleyen-Habitus-Alan

Bourdieu, kariyerine habitus kavramını yaratarak başlar. Bu karmaşık ve kompleks kavramla, bir yandan Lévi-Strauss'un failleri ortadan kaldıran yapısalcılığına karşı gündelik toplumsal hayatta faillerin verili durumlar çerçevesinde stratejiler geliştirebilme kabiliyetine vurgu yapmak, diğer yandan failin öz-belirlenimini öne süren Sartre tarzı bir öznelcilikten ya da failleri aşırı rasyonel varlıklar haline getiren rasyonel seçim teorilerinden kaçınmak istiyordur (Bourdieu, 2013, s. 41-44). Habitus, yorumcu sosyoloji okullarında "ortak duyu bilgisi" ya da "pratik bilinç" olarak adlandırılan olgunun geliştirilmiş bir versiyonu olarak düşünülebilir. Bourdieu'nün (2013) vurguladığı gibi o "entelektüel" işlemlerle karıştırılmaması gereken bir "pratik bir sezgi"dir (s. 42). Habitus, bireylerin zihinlerine ve bedenlerine kazınmış algı, beğeni, yorum ve eylem şemaları ve yatkınlıkları sistemi olarak tanımlanır (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 25). Habitus da pratik bilinç gibi toplumsal hayata pratik bir hakimiyet tarzıdır. Ancak bedensel yatkınlıkları, "bedene kazınmış toplum"u hususiyetle vurgulaması, habitusu ortak duyu ve pratik bilinç kavramlarından daha farklı olanaklara açan bir sosyal teorik kavram haline getirir. Dikkat edilmesi gereken husus, yapılandırıcı bir unsur olarak faillerin içinde işleyen habitusun, bütünüyle kişilere içkin olarak tanımlanmamasıdır (Öğütte, 2013, s. 358). Ancak daha da önemlisi, Bourdieu habitusla yetinmeyerek, yorumcu sosyoloji okullarında bulunmayan gerçek manada yapısal bir sosyolojik kavram olarak "alan" kavramını yaratmaya ihtiyaç duymuştur.

Alanlar, "bazı iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki nesnel bağıntılar bütünü" olarak tanımlanır (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 25). Alanlar, kendilerine dahil olan eyleyicilere özgül değerler, çıkarlar ya da sermaye türleri sunarak onları kendilerine çekerler. Bu özgül sermaye türleri aynı zamanda alanların mücadele nesnelere oluşturur: Sanat alanında sanatsal itibar, bilim alanında bilimsel otorite, siyasal alanda siyasi güç için mücadele edilir söz gelimi. Bu açıdan alanlar, aynı zamanda rekabet ve oyun alanlarıdır. Oyuncuların kendilerini oyuna kaptırmaları gibi, eyleyenler de kendilerini alanın itibar nesnelere için mücadeleye kaptırır. Bourdieu, alan tarafından ele geçirilme durumunu, oyun kökünden gelen "illusio" kavramıyla anlatır. Alan kavramıyla birlikte, nesnel, bireylerin dışında bir "sosyal uzam" kavrayışı ortaya çıkmış olur. Bu tam da sosyolojide ihtiyacı duyulan, faillerin ortak duyularına indirgenebilir olmayan yapı kavrayışıdır. Sosyal uzam, "bir harita misali, kuş bakışı bir görüş, hatta sıradan eyleyicilerin toplumsal dünyaya dair sahip oldukları görüşleri [...] dayandırdıkları

noktaların tümü üzerine bir bakış açısı sağlayan” bir *topos*’tur (Bourdieu, 2015, s. 253). Bu açıdan alan bireylerin tasavvurlarına indirgenebilir değildir; bununla birlikte, bireylerin sosyal dünyaya dair tasavvurları ile eş-tözlü olması itibarıyla onları genişleterek hakiki bir sosyolojik tahayyül kazandırmaya muktedirdir. Alan, habitusu yapılandırır; ancak bu ikisi birbirine karışmaz. Habitus alanın zihin ve bedenlerde tecessüm etme şeklidir. Sosyal bilimin nesnesi, alan ile habitus arasındaki karanlık ilişkide, “suç ortaklığında” yatar Bourdieu için. Fail, habitus ve alan kavramlarının ilişkisi, kısmen kesişen üç küme olarak düşünülebilir.

Fail, habitus ve alan düzlemleri, hermenötik olarak birbirlerine kısmen içseldir, ancak bütünüyle birbiri içinde erimezler. Bourdieu alanları her zaman zihne dışsal nesnel yönlerini vurgulayacak şekilde kullanmış ve onları sosyolojik analizin merkezine yerleştirmiştir. “Araştırma işlemlerinin merkezinde olması gereken, alandır” (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 93). Alanın hermenötik geleneği aşmaya olanak verecek realist düzlemi sağlayıp sağlamadığı konusunda benzer bir soruşturmayı Ögütte de gerçekleştirir: “Soru şudur: Alan, araştırmacıdan bağımsız gerçekliğe sahip, Durkheimci manada bir şey midir, yoksa araştırmacının hedefleri doğrultusunda tasarladığı, Weberci manada bir *zihinsel inşa* mıdır?” (Ögütte, 2019, s. 127). Ögütte, alanın realist kavranışının yeterince kuvvetli olduğuna kanidir. Böylece Bourdieu’nün sosyal teorik şeması, habitus kavramıyla yorumcu okulların katkılarını korurken alan kavramıyla da onlarda eksik olan realist boyutu sağlamaktadır.

5. Hermenötik ve Pozitivizm İkiliğinin Ötesinde: Yeni ve Eleştirel Bir Natürizm

Sosyal bilimlerin yasalar ortaya koymak ve öngöründe bulunmak gibi önemli ölçütleri karşılayamadığı için bilim olamayacağı yönündeki küçümseyici iddia, mantıksal empirist bilimsel açıklama dogması ve kapsayıcı yasa deli gömleğine dayanmaktadır. Oysaki bugün artık bilimsel etkinliğin ve bilimsel açıklamanın tek tanımının bu olmadığı kabul görmektedir. Nancy Cartwright gibi bilim felsefecileri, doğa yasaları kavramının bile sorgulanmaya açık olduğunu, şeylere içkin “eğilimlerden” söz etmenin belki de daha makul olacağını göstermişlerdir (Rosenberg, 2020, s. 108-10).

Hermenötik tezlerden hareketle sosyal bilimlerin önceden-yorumlanmış bir dünyayla ilgilendiği ve bu nedenle doğa bilimlerinin ulaştığı nesnelliğe ulaşamayacağını ileri sürmek de aynı hatalı doğa bilimi imajına dayanır. Zira doğal dünya da önceden verili, sabit bir nesne değildir; az çok o da bilim insanları ve sokaktaki insanların açıklamalarıyla inşa edilmiştir (Giddens, 2013, s. 23). Ayrıca en formel matematik sistemlerde bile gündelik dilden kavramların elimine edilemediği az çok kabul görmüştür (Giddens, 2013, s. 26). Dolayısıyla eğer hermenötik olarak koşullanmışlık bilim olmaklığa engelse, doğa bilimleri de yeterince hermenötik olarak koşullanmış, sosyal ve kültürel olarak dolaylanmış haldedir.

Soru aslında şudur; bilimi tanımlarken nereye dayanacağız: Mantıksal empirizm ve pozitivizmdeki gibi –hatalı olduğu az çok ortaya konmuş– soyut ve zihinsel bir ideal inşaya mı, yoksa belirli bilimlerin pratikteki işleyişlerine mi? Ve hangi bilimleri baz alacağız? Zira eğer bilim tanımına tikel bir bilimin pratiğinden ve kavramlarından yola çıkarak ulaşırsak, diğer bazı bilimleri “bilim cumhuriyetinden” dışlama olanağına sahip olabiliriz. Fizik biliminden hareketle bilimsel açıklamayı öngörü gücü ile özdeşleştirirsek, sadece sosyal bilimleri değil biyolojiyi de büyük ölçüde bilimin dışına atabiliriz söz gelimi. Eğer farklı bilimlerin pratikte nasıl işlediğine bakarsak ve bilimsel kavramların tanımını buradan yola çıkarak oluşturmaya çalışırsak, daha makul ve kapsayıcı bir bilim tanımına ulaşabiliriz. Bhaskar (2013; 2015) böyle bir girişimde bulunmuştur.

Bhaskar, sosyal bilimlerde asgari standartları sağlamış, anti-pozitivist ve eleştirel bir natüralizmin olanaklı olduğunu ileri sürer. Eleştirel natüralizm, pek tabii ki, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin inceleme nesnelere özdeş olduğunu ileri süren indirgemecilikten ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle sosyal bilimlerinin yöntemlerinde hiçbir farklılık kabul etmeyen bilimcilikten sıyrılmış olmalıdır (Bhaskar, 2013, s. 21). Bununla birlikte hem doğa bilimlerinin hem sosyal bilimlerin uygun ve az çok spesifik yöntemlerini kapsayan ortak bir bilim tanımı vermek pekâlâ mümkündür.

Pozitivizm kadar hermenötik de empirist bir ontolojiyi önkabul olarak alan hatalı bir bilimsel etkinlik tanımına sahiptir. Bu empirist ontolojiye göre, yasalar ile empirik olay örüntüleri özdeştir. Humecu natüralizm böylece bilimi empirik değişmezliklerin kaydedilmesine indirger. Hermenötik savunucuları Humecu doğa bilimi tanımını ve ontolojik varsayımları kabul eder ve beşeri dünyada evrensel değişmez empirik düzenlilikler olmadığı için bilimsel açıklamanın mümkün olmadığını ileri sürer (Bhaskar, 2013, s. 38). Sosyolojik pozitivistler, sosyal dünyayı yöneten düzenliliklerin ancak daha temel bir düzeyde saptanabileceğini ileri sürer; fakat kavramların empirik ve davranışsal düzlemde tanımlanması gerektiğine katılırlar. Bununla birlikte her iki taraf da yasalar için empirik değişmezlikleri zorunlu görür.

Bhaskar, Kantçı bir aşkınsal soru sorar: Bilimsel etkinliğin mümkün olması için, dünyanın nasıl olması gerekmektedir? Bilimsel etkinliğin olanaklılığının ilk koşulu, “geçişsiz” bir nesnel alanının tanımlanmasıdır. Geçişsiz nesnelere, insanların bunlara dair tanımlamalarına indirgenemez ve bunlardan bağımsız olması gereken nesnelere. Bhaskar, nedensel yasaların işlediği bu geçişsiz nesnelere alanının empirik olay örüntüleri ile de karışmadığına dikkat çeker. Yasalar ile olay örüntüleri arasında ontolojik bir yarıklık vardır. Bu kabul edildiğinde, olay örüntülerinin değişken karakterine karşın nedensel yasaların evrenselliği kabul edilebilir (Bhaskar, 2013, s. 29). Bilimsel etkinliğin aşkınsal realist önkoşulu, olay örüntülerine de insanların ön-anlama ya da tanımlamalarına da indirgenemez olan, bilimsel etkinlik ile nüfuz edilmesi hedeflenen Kantçı manada numenal bir gerçeklik alanının ön-koyutlanmasıdır. Bilimsel etkinliğin makul biçimde yürütülmesi için, nedensel yasaların şeylerin fark edilmeksizin işleyen ve insanlar tarafından kavranamamış fakat gerçeklik taşıyan “eğilimleri” olarak kavranması gerekir (Bhaskar, 2013, s. 29). Hermenötik, bilim insanının numenal gerçeklikle gündelik ön-anlamalardan kopması bakımından bir tür “şok” yaratan bu karşılaşma tecrübesinin hakkını verememektedir. Bu doğa bilimcinin olduğu kadar sosyal bilimcinin de tecrübesidir.² Nesne ile öznenin nedensel karşılıklı bağımlılığı, varoluşsal geçişsizliğe halel getirmez. Nesne, araştırmanın ediminden ve sürecinden bağımsız olarak vardır. Pozitivizm karşılıklı bağımlılığı

² Edward Hallet Carr, ünlü metni *Tarih Nedir?*’de, tarihsel olguları yorumdan bütünüyle bağımsız olarak “orada duran” şeyler olarak gören pozitivizm ile olguları tamamıyla tarihinin inşasına dönüştüren hermenötik idealizm arasında makul bir denge kurar. Carr, olguların tarihinin ön-anlamalarından bütünüyle bağımsız olamayacağını kabul etse de, tarihçilik zanaatının olguların gerçekçi gücüyle yüzleşme tecrübesinde yattığını vurgular: “Tarihçi geçici bir olgular seçimi ve [...] geçici bir yorumla işe başlar. Tarihçi, çalıştıkça hem yorum hem de olguların seçimi ve sıraya konması, birinin ya da ötekini etkileşimiyle, ince ve belki bir ölçüde bilinçsiz değişikliklere uğrar. [...] Tarihçi olguları olmaksızın köksüz ve boş, olgular tarihçileri olmadan ölü ve anlamsızdır” (Carr, 2002, s. 34-35). Burada “olgu”, hermenötik bir ön-anlamaya indirgenemeyecek zihne dışsal “gerçekçi bir gücün” tecrübesi anlamına gelmektedir. Bilim olgulara indirgenemezse de, olgusuz bilim mümkün değildir.

görmezden geliyorsa, hermenötik de geçişsizliği tümünden ortadan kaldırıyor (Bhaskar, 2013, s. 75).

Ancak keşfedilmeden önce geçişli boyutta bilinebilir olmayan yasa ve eğilimler, önceden mevcut bilişsel materyale dayanarak formüle edilebilir. Bilimsel bir açıklama inşa etmek bu nedenle, önceden verili bilişsel stoklardan yararlanan analogi ve metaforun mantığına benzer bir mekanizma modelinin inşa edilmesini gerekli kılar (Bhaskar, 2013, s. 31-2). Böylece artık empirik ve ortak duyusal bilişsel materyalle ilişkilendirilen açıklamalar empirik sınamaya açık hale gelir. Dolayısıyla bu momentte, hermenötikle birlikte, ön-anlamaların analogik olarak da olsa keşif mantığına sızdığı kabul edilebilir. Bu açıdan bilimsel etkinlik Althusser'in (2015, s. 43) ileri sürdüğü şekilde mutlak bir "epistemolojik kopuş" olmaktan ziyade, bir tür kısmi kopuştur. Ancak bu anlayışta ön-anlamalar bilime ket vurmuyor, ona ivme kazandırıyor. Bütün bu süreç boyunca bilimsel araçlar gitgide dönüşür, değişikliğe uğrar ve incelik kazanır (Bhaskar, 2013, s. 32). Bu nedenle bilim hem sosyal ve tarihsel bir üründür, hem de gerçekçi ve rasyonel bir girişim.

Bhaskar, toplumlar gibi deneysel kapalılık koşulunun ortadan kalktığı açık sistemlerde –ki kapalılık koşulu doğa bilimlerinde ancak laboratuvar ortamında sağlanabilmektedir– yasaların "eğilimler" olarak analiz edilebileceğini vurgular, empirik değişmezlikler olarak değil. Kuşkusuz doğa bilimi ile sosyal bilimin işleyişlerinde farklılıklar da vardır. Sosyal yapı ve mekanizmalar, doğal mekanizmalardan farklı olarak, yalnızca yönettikleri etkinlikler sayesinde var olur. Sosyal bilimsel bilginin topluma geri dönüşü hesaba katıldığında, kendi teorilerine dair kesin sınama koşulları yoktur ve öngöründe bulunmazlar. Ama sosyal yasa ya da eğilimlerin işleyiş tarzının doğal yasaların işleyiş tarzından farklı olması için hiçbir sebep yoktur (Bhaskar, 2013, s. 72-3).

Pozitivizm, sosyal dünyada işlemekte olan yasa ve genellemelerin var olduğunu ileri sürmekte haklıdır; ancak bunları empirik düzenliliklere indirgemekte hatalı. Hermenötik gelenek, sosyal bilimlerin önceden yorumlanmış bir gerçeklikle uğraştığını, inceleme nesnesiyle özne-özne ilişkisinde olduğunu vurgulamakta haklıdır; ancak sosyal bilimlere bu ilişkinin kipliklerine indirgemedi, gerçekliğe önceden kavramsallaştırılmamış bir şey olarak atıfta bulunma olanağını yadsımada haksızdır (Bhaskar, 2013, s. 42-43). Toplum, görece özerk ve görece istikrarlı yapı ve mekanizmaların bir toplamıdır (Bhaskar, 2013, s. 63). Toplumsal yapılar, insan etkinliklerine bağlı olsa da ona indirgenemez; zorlayıcı ve imkân sağlayıcı olmak üzere nedensel etkileri vardır. İnsan, tüm diğer nesnelere gibi kendi üretmediği ve hakkında otomatik olarak ayrıcalıklı bir bilgiye sahip olmadığı yapıların karmaşık bir ürünüdür. Yine de o bir faildir; kendine has güçlere sahiptir ve kendi çıkarlarını gerçekleştirmekte özgürdür (Bhaskar, 2013, s. 147). Bu nedenle psikolojik ve sosyal yasalar "tarihsel eğilimler" olarak görülmelidir.

Hermenötiğin ortaya koyduğu üzere sosyal eğilimler yönelimsel faillığe bağlı olduğu için, ortak duyusal kavramlara atıfta bulunmak sosyal bilimsel açıklama için zorunlu bir koşuldur; ancak yeterli değildir. Sosyal eylemler her zaman ortak duyusal bileşene indirgenemez olan maddi bir yöne sahiptir (Bhaskar, 2013, s. 171). Hatta failerin sahip olduğu kavrayış sosyal etkinliğin doğasını maskeleyebilir. Hapishanede olmak ya da savaşta olmak, sadece ne yaptığına dair bilince sahip olmak değildir; toplumun geri kalanından fiziksel olarak koparılmış olmak ya da silahlı bir çatışmada taraf olmak gibi maddi bir alt tabakaya gönderimi içerir. Sosyal hayat hermenötik ve anlamlı boyuta indirgenemez bir maddi boyuta da sahiptir. Sosyal bilimler eylemin anlam boyutunun yanı sıra, koşulları, nedenleri ve sonuçlarıyla da ilgilenir. Sadece ortak anlamlara başvuru, uygun sosyal açıklama için yeterli değildir. Nitekim

sosyal gerçeklik ortak bilgi stoklarından ve gerçekliğe dair anlam ve deneyimlerden ibaret değildir.

6. Sonuç

Hermenötik gelenek, özne ile nesnenin analitik olarak ayırt edilemezliği ve ön-anlamaların şeffaştırılamazlığı gibi tezleriyle sosyal bilimleri uzun süre meşgul etmiştir. Hermenötik düşüncenin karşı kutbunda duran pozitivist bilim felsefesi de kapsayıcı yasa modeli ve öngörücü açıklama idealiyle sosyal bilimler için çoğu zaman dışlayıcı olmuştur. Bu nedenle sosyoloji, ortodoks konsensüsün dağılmasından sonra uzunca bir süre boyunca kendi kimliği konusunda bir kriz yaşamıştır. Ancak bu iki karşıt geleneğin sosyal teori alanındaki çatışma ve mücadelesinin sosyoloji için nihai analizde verimli olduğu söylenebilir. Sosyoloji ve sosyal teori, elli yıla yakın bir zaman boyunca iki geleneğin olumlu yanlarını temellük etmek için verilen muazzam bir kolektif çabaya tanıklık etmiştir. Günümüzde gelinen aşamada, artık sosyolojinin hermenötik kavrayışlarla bilimsel yönelimi pozitivist olmayan eleştirel bir natüralizmde makul bir şekilde sentezlediğine dair görece bir mutabakatın oluşmuş olduğundan söz edilebilir.

Hermenötik geleneğin sosyolojiye katkısı, sosyolojinin inceleme nesnesinin önceden yorumlanmış karakterinin ve failerin bilgililiğinin kabul edilmesi olmuştur. Pozitivizmin güdümündeki işlevselci ve yapısalci teoriler, hem inceleme nesnesinin önceden yorumlanmış karakterini naif biçimde görmezden geliyor, hem de toplumsal failin pratik bilgililiğini yok sayarak onu edilgen bir rol icracısı ve norm taşıyıcısına dönüştürüyorlardı. Hermenötik gelenekler toplumun ne yaptığının düşünömsel olarak farkında olan failerin etkin icralarına dayalı insani bir inşa olduğunun anlaşılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Schütz, Garfinkel, Berger ve Luckmann, Goffman, Giddens gibi sosyologlar gerek sosyal araştırmaları gerek teorik düşünömleriyle hermenötik verimleri sosyal bilimler çerçevesinde temellük etmenin yordamlarını ortaya koydular ve birey failin etkinliği ile toplumsal yapıların etkisi arasındaki ilişkinin formüle edilmesinde aşamalar kaydettiler. Bilimin bu kolektif çabası içerisinde yapı-faillik ilişkisine dair teorik formölasyon giderek düzeltmelere uğradı ve inceltildi.

Hermenötik geleneklerden gelen failerin ortak duyusal ve pratik bilgililikleri fikri, ilk başta toplumsal yapının pozitivistdeki gibi yalnızca “dışsal” bir şey değil, failere “içsel” bir şey olarak da ele alınması gerektiği yönünde bir fikre yol açtı. Ancak bu fikir, yapının failere çok fazla içsel kılınmasına ve Berger ile Luckmann’da, hatta yer yer Giddens’ta birey ile toplumun birbirlerine bütünüyle içkin hale gelmesi hatasına yol açtı. Böylece bireysel bilinçler “dışında” toplumsal bir gerçeklik parçası tanımlama olanağı yok oluyordu. Dışsal bir gerçeklik ve onun nedensel güçleri fikri yitirilince, natüralist bir bilimsel açıklama olanağı da ortadan kalkmaktaydı. Bu nedenle, toplumsal yapıların, toplumun bireylere içsel hali olan pratik bilinç içerisinde eritilmediği yeni bir formölasyona olan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Bhaskar’ın realist argümantasyonu, bireylerle toplum arasında ontolojik bir yarıklık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Kişiler ile toplum diyalektik olarak ilişkili karşıt kutuplar değildir. Böylece Berger ve Luckmann’ın sosyal inşacı teorilerindeki katıştırma hatası ortadan kalkar; birey toplumun “içselleştirilmiş” hali, toplum da insanların kendilerini “dışsallaştırma” biçimi olmaktan çıkar.

Bourdieu’nün sosyal teorik şemasında katıştırma sorununa bir çözüm buluruz. Bourdieu, yorumcu sosyolojilerdeki pratik bilinç kavramını kendi habitus kavramıyla karşılar. Habitus, toplum içinde yaşayan bireylerin edindikleri eylem, algılama, yorum ve beğeni şemaları sistemi olarak tanımlanır. Habitus, failerin sosyal hayata pratik hakimiyetleri ve pratik gündelik sezgilerini içerir. Ayrıca o yalnızca zihinsel değil bedensel yatkınlıkları da hesaba kattığı için

yorumcu geleneklerde bulunmaya yeni sosyolojik vukufalara olanak tanır. Ancak Bourdieu, kendisine yöneltilen eleştirileri de değerlendirerek zamanla habitus kavramıyla yetinemeyeceğini hisseder ve daha nesnel ve yapısal bir kavram olan alan kavramını yaratır. Alan, nesnel ve ilişkisel konumlar uzamı olarak tanımlanır. Habitusları yapılandıran şey, failerin dahil oldukları alanlardır. Bourdieu'nün sosyal teorisinin en dikkate değer yönlerinden biri; failer, habitus ve alanların birbirlerine kısmen nüfuz etmelerine karşın birbirlerinin içinde eritilmemeleridir. Böylece hermenötikte olanaksız hale gelen dışsal maddi nedensellik fikri korunabilmektedir.

Hermenötik ve pozitivism ikiliğinin yeni ve eleştirel bir natüralizme doğru aşılmasında doğa bilimlerinde ve bilim felsefesinde yaşanan gelişmeler de etkili olmuştur. Pozitivizmin dayandığı empirist ontolojinin ve kapsayıcı yasa modelinin bilimsel etkinliğin işleyişini yeterince yansıtmadığı ortaya çıkmıştır. Yalnızca kapalı koşullarda mümkün olan “yasalar” yerine açık sistemlerde meydana gelen “eğilimlerden” söz etmenin daha makul olduğu ileri sürülmüştür. Doğa bilimlerinde bile kapalılık koşulu ancak laboratuvar ortamında mümkündür. Ayrıca doğal gerçeklik de kısmen sokaktaki insanlar ve bilim insanları tarafından inşa edilmekte, kısmen ön-anlamalara dayanmakta ve kısmen de gündelik dilin kavramlarıyla yapılandırılmaktadır. Bhaskar bilim felsefesindeki gelişmelerin realist bir değerlendirmesini yapar. Onun aşkınsal realist argümanına göre bilimsel etkinliğin olanaklılık koşulu, insanların tanımlarına indirgenemeyen bir “geçişsiz” nesnel alanının tanımlanmasıdır. Eğer empirik düzenlilikler ile yasaların işlediği yapısal düzey arasında bir ontolojik ayırım olduğu kabul edilirse, bu tür bir geçişsiz boyut olanaklı hale gelir. Sosyal bilimlerde yasa ya da eğilimlerin etkinlik tarzı, doğa bilimlerinde yasa ve eğilimlerin işleyiş tarzından farklı değildir. Pozitivizmin hatası empirik düzenlilikleri yapılarla özdeşleştirmesi, hermenötiğin hatası ise geçişsiz boyutu bütünüyle ortadan kaldırmasıdır. Gündelik tanımlamalar ancak geçişsiz yapılara dair bir açıklama oluşturulurken analogik ve metaforik bir düzeyde bilimsel etkinliğe sızmaktadır. Ancak bilimsel bilginin bu sosyal ve tarihsel niteliği nesnel, gerçekçi ve rasyonel vasıflarına hanel getirmemektedir. Bugün artık elli ya da yüz yıl önceki hermenötik gerekçelerle sosyolojiye karşı çıkılamıyor oluşu, bu rasyonel ilerlemenin pozitivistlerin sandığı gibi cisimleşmemiş zihinlerin salt teorik bir başarısı olarak değil, bilim alanında rekabet halindeki zihin-beden sahibi failerin kan ter içindeki mücadelesinin kolektif getirisi olarak da olsa sosyolojide bulunduğunu gösterir.

Kaynakça

- Althusser, L. (2015). *Marx için* (1. baskı). (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası. Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (1. baskı). (V. S. Ögütte, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bhaskar, R. (2013). *Natüralizmin olanaklılığı. Çağdaş insan bilimlerinin felsefi bir eleştirisi* (1. baskı). (V. S. Ögütte, Çev.) Ankara: Pratika Yayınları.
- Bhaskar, R. (2015). *Gerçekliği geri kazanmak. Çağdaş felsefeye eleştirel bir giriş* (1. baskı). (B. S. Aydaş, Çev.) Ankara: Notabene Yayınları.
- Bourdieu, P. (2013). *Seçilmiş metinler* (1. baskı). (L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım. Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi* (1. baskı). (D. F. Şennan, A. G. Berkkurt, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2007). *Düşünsel bir antropoloji için cevaplar* (2. baskı). (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calhoun, C. (2022). For sociology: May our arguments unite us. *Critical Sociology*, 48(2), 197-203.
- Carr, E. H. (2002). *Tarih nedir?* (2. baskı). (M. G. Gürtürk, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji* (1. baskı). (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve tin bilimleri*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul : Paradigma Yayınları.
- Durkheim, É. (2011). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (2. baskı). (F. Aydın, Çev.) Ankara: FCR Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2002). Hermeneutik refleksiyonun kapsamı ve fonksiyonu. H. Arslan (Ed.), *Retorik, hermeneutik ve sosyal bilimler. İnsan bilimlerinde retoriğe dönüş* içinde (s. 1-22). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2008). *Hakikat ve yöntem -birinci cilt-* (1. baskı). (H. Arslan, İ. Yavuzcan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve yöntem -ikinci cilt-* (1. baskı). (H. Arslan, İ. Yavuzcan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Garfinkel, H. (2014). *Etnometodolojide araştırmalar* (1. baskı). (Ü. Tatlıcan, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu. Yapılaşma kuramının ana hatları* (1. baskı). (H. Özel, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Giddens, A. (2002). Hermeneutik ve sosyal teori. H. Arslan (Ed.), *Retorik, hermeneutik ve sosyal bilimler. İnsan bilimlerinde retoriğe dönüş* içinde (s. 23-38). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (2013). *Sosyolojik yöntemin yeni kuralları. Yorumcu sosyolojilerin pozitif bir eleştirisi* (2. baskı). (Ü. Tatlıcan, B. Balkız, Çev.) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Goffman, E. (2014). *Damga. Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* (1. baskı). (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, N. Ağırnaslı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, E. (2018). *Karşılaşmalar. Etkileşim sosyolojisinde iki çalışma* (1. baskı). (S. Çalıcı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Habermas, J. (2007). *'İdeoloji' olarak teknik ve bilim* (6. baskı). (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1995). *Profesör Heidegger, 1933'te neler oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le söyleşisi* (2. baskı). (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (2. baskı). (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Düşünmek ne demektir?* (1. baskı). (R. Şentürk, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman* (2. baskı). (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm üzerine*. (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Misgeld, D. (2002). Gadamer'in hermeneutiği üzerine. H. Arslan (Ed.), *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler* içinde (s. 73-98). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ögütte, V. S. (2013). *Metodolojik bireyciliğin eleştirisi. Sosyal bilimlerin nesnesine dair realist bir girişim* (1. baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ögütte, V. S. (2019). *Kurumların sosyal gerçekliği. İlişkisel realist bir yaklaşım*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

- Quah, S. R. ve Sales, A. (2000). *Of consensus, tensions and sociology at the dawn of the 21st century*. S. R. Quah ve A. Sales (Ed.). *The international handbook of sociology* içinde (s. 3-32). Londra: Sage Publications.
- Rosenberg, A. (2020). *Bilim felsefesi. Çağdaş bir giriş* (3. baskı). (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Schütz, A. (2018). *Fenomenoloji ve toplumsal ilişkiler* (1. baskı). (A. Akan, S. Kesikoğlu, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Schwemmer, C. ve Wiczorek, O. (2020). The methodological divide: Evidence from two decades of journal publications. *Sociology*, 54(1), 3-21.
- Woff, K. H. (2010). Fenomenoloji ve sosyoloji. T. Bottomore, R. Nisbet (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (s. 543-603). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Extended Abstract

In this article, I gave a brief overview of the struggle of sociology in the tension zone between positivism and hermeneutics. Hermeneutical tradition hindered the possibility of social sciences with its theses that subject and object are analytically indistinguishable and that pre-understandings cannot be made wholly transparent. The positivist philosophy of science, with its covering law model and predictive explanation ideal, has often been exclusionary for social sciences too. But the collision of these two opposing traditions has been fruitful in the final analysis for sociology. Today, there is a relative consensus that sociology properly synthesized hermeneutic insights and scientific orientation in a non-positivist critical naturalism.

The contribution of the hermeneutic tradition to sociology has been the recognition of the pre-interpreted character of society and the knowledgeability of the social actors. The functionalist and structuralist theories, driven by positivism, naively ignored both the pre-interpreted character of society and the practical knowledge of the social agents. Hermeneutic traditions have played a decisive role in understanding that society is a human construct based on the active performance of agents who are reflexively aware of what they are doing. Sociologists and theoreticians such as Schutz, Garfinkel, Berger and Luckmann, Goffman, and Giddens have tried to appropriate hermeneutical insights within the framework of social sciences and have made progress in formulating the relationship between the activity of the individual agent and the influence of social structures. In this collective scientific effort, the theoretical formulation of the structure-agency relationship was gradually refined.

The idea of practical knowledgeability of agents initially led to the idea that social structure should be seen not only as something "external", but also as something "internal" to agents. This idea, however, led to the error of making structure too much internal to the agents and, in Berger and Luckmann, the individual and the society become completely immanent to each other. Thus, the possibility of defining social reality as something "outside" the individual consciousnesses has disappeared. So, the need for a new formulation arises in which social structures are not dissolved in practical consciousness. Bhaskar's realist argumentation puts forward that there is an ontological hiatus between individuals and the society. Persons and society are not dialectically related opposing poles. Thus, the conflation error in the social constructivist theories of Berger and Luckmann is eliminated; the individual ceases to be the "internalized" state of society, and society ceases to be the way people "externalize" themselves.

We find a certain solution to the problem of conflation in Bourdieu's social theoretical scheme. Bourdieu conceptualizes practical consciousness as habitus in his theory. Habitus is defined as the system of schemes of action, perception, interpretation, and taste acquired by individuals living in a society. Habitus includes the social agents' practical mastery on social life. Habitus also includes bodily dispositions, so it allows for new sociological insights that we can not find in hermeneutical schools. But Bourdieu feels that he cannot be satisfied with the concept of habitus and creates the concept of "field" which is a more objective and structural concept. Field is defined as a space of objective and relational social positions. It is the field that structure habitus. The notable aspect of Bourdieu's social theory is that; agents, habitus and fields do not dissolve into each other, although they partially penetrate each other. Thus, the idea of external material causality, which has become impossible in hermeneutics, can be preserved.

The developments in natural sciences and philosophy of science were also effective in overcoming the duality of hermeneutics and positivism towards a new and critical naturalism. It has been revealed that the empiricist ontology and the covering law model on which positivism is based do not adequately reflect the functioning of scientific activity. It has been argued that it is more reasonable to speak of "tendencies" in the open systems rather than "laws" which are only possible in closed systems. Even in the natural sciences, the condition of closure is only possible in the conditions of laboratory. Furthermore, like social reality, natural reality is partly constructed by ordinary people and scientists, partly based on pre-understandings, and partly structured by concepts of everyday language too. Bhaskar makes a realistic assessment of developments in the philosophy of science. According to his transcendental realist argument, the possibility of scientific activity is the determination of a sphere of "intransitive" objects which cannot be reduced to the definitions of people. Such an intransitive sphere becomes possible if it is assumed that there is an ontological hiatus between empirical regularities and the structural level at which laws operate. The mode of operation of laws or tendencies in social sciences is not different from the mode of operation of laws and tendencies in natural sciences. The mistake of positivism is that it identifies empirical regularities with structures, the mistake of hermeneutics is that it completely abolishes the intransitive dimension. Everyday definitions flow in scientific activity on an analogical and metaphorical level only when constructing an account of intransitive structures. However, this social and historical dimension of scientific knowledge does not endanger its objective, realistic and rational character. The fact that it is no longer possible to oppose sociology on the hermeneutic grounds of fifty years ago shows that this rational progress is also at work in sociology, albeit not as a purely theoretical achievement of disembodied minds as the positivists think, but as a collective achievement of the embodied agents in personal competition in the field of science.