
İki Farklı Epistemoloji İki Farklı Siyaset: Rasyonalist ve Ampirist Siyasetin Felsefi Kökenleri

İlyas Söğütü

“Bir insanın eylemlerinin, başkasının istemine bağlı olmasından daha korkunç hiçbir şey olamaz”

Immanuel Kant

Tarih boyunca siyasi iktidarlar, yönetilenler karşısında kendi konumlarını doğal göstermek için birbirinden oldukça farklı meşruiyet kaynakları inşa etme çabasında olmuşlardır. Kimi zaman tanrı buyruğu, doğuştan gelen özellikler, tanrı tarafından seçilmiş olma, kimi zaman ise bilgili ve erdemli olma iktidarı haklı göstermede bir araç olarak kullanılmıştır. Kabataslak bir biçimde söylersek, modern zamanlara kadar bu meşruiyet kurgularının çoğunluğunu, iktidarın kaynağını toplum dışında göstererek onu aşkınlığa çalıştıran teoriler oluşturmuştur.

Rönesans’la birlikte ise paradigma tersine dönmeye başlamış ve siyasi iktidarın temelini toplumun içinde aramaya yönelik arayışlar hız kazanmıştır. Bu dönüşümün arka planındaki en temel öge Ortaçağ skolastik felsefesinde var olan insanın yetkinsizliği düşüncesinin Rönesans’la birlikte sorgulanmaya başlanmasıdır. Aydınlanma Çağı ile zirveye ulaşan bu çabaların yöneldiği nihai amaç, insanı geleneksel yetkelerin baskısından kurtarmak ve ona ontolojik olarak sahip olduğu özgürlüğünü yeniden kazandırmaktır. Aydın-

Bu makale hakem denetiminden geçirilmiştir.

İlyas Söğütü Sakarya Üniversitesi İİBF öğretim üyesidir.

Yaz-Sonbahar 2008, Sayı: 51-52, s. 197-214.

lanmaya göre akıllı bir varlık olan insan bu özelliğinden dolayı sadece kendi yazgısını yönetmekle kalmayıp, doğayı ve toplumu da kendi faydasına uygun olarak biçimlendirmeye muktedir olan üstün bir varlıktı.

İnsan aklına olan bu aşırı güven, şüphesiz en etkili meyvelerini siyaset alanında verdi. Akılcılığı politik ve toplumsal alana taşıma ve toplumsal yaşamı da bilimsel yöntemlerle biçimlendirme yönünde en somut adım ise, 1830'lu yıllarda Fransa'da ortaya çıkan "pozitivizm"le atıldı. Modern bilime dayanan bir politika öğretisi geliştirmeyi hedefleyen pozitivizm, zaman içinde dünya ölçeğinde popülerite kazanarak, rasyonalist, bütüncü ve devrimci pek çok siyasi projeye esin kaynağı oldu. Ancak bu projeler, Aydınlanmanın özgürlük ideali ile çelişkili olan, otoriter, totaliter ve baskıcı projelerdi. Sonuç, Karl Popper'in söylediği gibi dünyayı cennet yapma ütopyasının sadece bir cehennemle sonuçlanmasıydı (Popper, 2000: 27).

Şüphesiz, On dokuzuncu ve Yirminci yüzyılın otoriter ve totaliter rejimlerini ortaya çıkaran tek neden, salt bu türden bir akılcılık anlayışı değildi. Bu rejimler, biri diğerlerinden özerk bir belirleyici etken olarak ele alınamayacak sayısız iktisadi, kültürel, siyasi ve düşünsel faktörlerin bir sonucuydu. Bu yazı bu parametrelerden sadece biri üzerinde düşünsel faktör üzerinde durmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, birbiriyle ilgili iki kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak, pozitivist epistemolojide bilimsel bilgiye atfedilen niteliklerle otoriter ve totaliter siyaset biçimi arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. İkinci kısımda ise pozitivist bilgi kuramına yönelik eleştirilerle şekillenen yeni bilgi kuramlarıyla çoğulcu demokratik siyaset biçimi arasındaki bağlar üzerinde durulacaktır.

Rasyonalizm

Rasyonalizmin ve pozitivizmin öngördüğü siyaset biçiminin ne olduğu sorusuna geçmeden önce, her iki düşünce biçiminin birer epistemolojik yaklaşım olarak hangi varsayımları içerdiği konusuna kısaca değinmek gerekir. Çünkü rasyonalist ve pozitivist mantığın öncelediği siyasal düzen ile bu varsayımlar arasında bir koşutluk bulunmaktadır.

Bilindiği üzere rasyonalizm, insan aklını fiziksel dünyaya ilişkin bilgilerin tek kaynağı sayan bir felsefe türüdür (Reichenbach, 1981: 30). Bu öğretisi, bilgi edinmede deney verilerinden çok aklın ilkelerini ya da doğuştan gelen fikirleri belirleyici sayar. Kısaca rasyonalizm, aklın, deneye başvurmaksızın kendisinde bulunan sabit anlama kategorilerinden hareketle ve salt akıl yürütme yoluyla dış dünyanın bilgisine ulaşılacağına öngören bir öğretidir.

Rönesans ve Reform'dan Aydınlanma Çağı'na kadar geçen sürede, entelektüel çevrelerde en fazla itibar gören bilgi teorisi rasyonalizm olmakla birlikte rasyonalist düşüncenin kökleri daha gerilere, Eski Yunan'a ve Platon'a kadar uzanır (Yayla, 2000: 68). Felsefi düşünce tarihi içinde, bilinen ilk rasyonalist Platon'dur. Rasyonalist bilgi kuramı, onun siyaset felsefesinin de temelini oluşturmuştur. Platon'un idealar öğretisine göre iki evren vardır. Birincisi "gerçek" olan ve akılla kavranan idealar evreni, diğeri bunun gölgesi, bir

tür yansıması, bozuk bir kopyası olan ve duyularla algılanan nesnelere evrenidir (Gökberk, 1996: 63). Platoncu düşüncede gelip geçici, değişken olan nesnelere dünyasından duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler gerçek bilgi niteliğinde olamazlar (Ağaoğulları, 1994: 177). Çünkü bütün nesnelere değişmez özleri sadece idealar evreninde bulunur ve bu evrene ise ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabilir. Yani, doğa bilgisi için aklın kullanılması yeterlidir, gözleme gerek yoktur. Platon, yalnız fiziki âleme ait bilgilere değil, insan, toplum ve devlete ilişkin “gerçek” bilgilere de aynı yöntemle ulaşabileceği kanısındadır. Platon’a göre toplumsal yaşam ontolojik temelden yoksun değildir, onun altyapısını da “bilgi” oluşturur (Sunar, 1979: 50). Toplumun, devletin, hukukun ve ahlakın kısaca toplumsal yaşantının bütün alanlarının tam ve mükemmel şekli idealar evreninde bulunmaktadır. Platon bu noktada bilgi ile iktidar arasında bir koşutluk kurar. Ona göre yeryüzü devletinin, bu ideal devlete uygun bir biçimde kurulabilmesi, ancak idealar âlemindeki bilgilere ulaşabilen filozofların kral olmasıyla gerçekleşecektir.

Modern zamanların başlangıcı olan Rönesans’la yeniden canlanmaya başlayan rasyonalist bilgi kuramında da akıl, sınırsız kavrama kapasitesine sahip bir alet olarak düşünülür. Öyle ki; insan isterse “aklı”yla bütün gerçekliği kavrayabilir, hiçbir olgu ve gerçeklik aklın açıklaması ve kavrayışı dışında kalmaz (Oakeshott, 1987a: 19-20). Örneğin Onyedinci yüzyıl rasyonalizminin önde gelen filozofları Descartes, Malebranche ve Spinoza için “akıl”, “ebedi doğruluk” alanıdır. Rasyonalistlere göre doğayı da insanı da yaratan tanrıdır. Dolayısıyla insan aklı ile doğa aynı “töz”e sahiptir. Yani, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında bir tekabül vardır. Bu nedenle insan, doğru akıl yürütmeyle ve doğuştan sahip olduğu “ide”lerden hareketle, gözlem ve deneye gerek kalmaksızın evrenin ve insanın sırlarının şifrelerini çözebilecek durumdadır (Cassirer, 2000: 42).

Aklın sınırsızlığına dair bu inancın pekişmesinde Yeniçağ’ın başlarında ortaya çıkan “matematik-fizik”in belirgin bir etkisi oldu. Rönesans sonlarında hızla ilerleyen matematik-fizik, doğanın yapısının matematik kavramlarla anlaşılabilirliğini göstermiş ve bu yöntemle kesin öncüllere dayanan kimi doğa yasalarına ulaşılmıştı. Nesnel gerçekliğe ilişkin kesin bilgilerin basit bir çıkarımla kendisinden türetilebileceği bu tür öncüller zihinde türetildiklerine göre, demek ki doğa ile akıl arasında bir müteakıbiyet söz konusuydu. O halde akılda bulunan sabit anlama kategorileri vasıtasıyla doğa yasaları kesin bir biçimde keşfedilebilir, üstelik aynı yöntem, toplumsal gerçekliği kavramamızda da işe yarayabilirdi (Gökberk, 1996: 250-251).¹

Aydınlanma

Rasyonalizmle başlayan aklın gücüne olan bu sınırsız güven, Aydınlanma Çağı ile doruk noktasına ulaştı. Aydınlanma filozoflarına göre insan, akıllı bir varlık olarak, din, gelenek, efsane gibi kadim referans kaynaklarının yol göstermesine ihtiyaç duymaksızın kendi doğrularını keşfedebilir ve daha insani bir yaşam düzeyine ulaşabilirdi. Onun bu

¹ Bu yüzyılda aklın gücüne dair bu iyimserlik, rasyonalist filozofları, her türlü bilginin mantıksal çıkarım yoluyla kendisinden türetilabileceği, tartışılmaz ölçüde tam ve kesin bilgi üretmeye olanak verecek başlangıç ilkeleri ve öncüller bulmaya yöneltti.

potansiyelinin ortaya çıkabilmesi için, insan zihnini yüzyıllardır tutsaklaştıran bu bilgi kaynaklarının etkisinden arındırmak gerekiyordu. Bunun da yolu; Kant'ın sözleriyle insanın 'aklını kullanma cesaretini göstermesi'nden geçiyordu (Foucault, 2000: 70). Yani bu ergin olmayıştan çıkış, ancak, kişinin kendi içinde oluşturacağı bir değişimle olanaklıydı.

Bu çağda amaç, doğa karşısında başarılı olan aklı, kültür dünyasına da uygulamak ve bu dünyayı da akılla aydınlatıp onu egemen olmaktır(Gökberk, 1996: 327). Aklın yol gösterici olarak kabul edildiği alanın insani toplumsal alanı da kapsayacak biçimde genişletilmiş olması bu çağa Aydınlanma Çağı sıfatını kazandıran nedenlerin başında gelmektedir. Artık akıl, ahlaki değerlerin, dini inançların, gelenek ve tecrübelerin değişebilirliğinden bağımsız, tüm kültürler, tüm uluslar ve tüm zamanlarda geçerli bir kavrama gücü olarak görülüyordu. Bu yüzden aklını kullanabilenler, kesinlikle yanlış düşünmezlerdi.² Buna göre akıl, iktisadî, siyasal, kültürel bütün alanlarda "iyi" ve "doğru" davranışı keşfedebilirdi. Hatta ahlakın, adaletin, özgürlüğün ve ilerlemenin kaynağı da akıldı. Örneğin Diderot, ahlâklılığı doğrudan akılla bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Ona göre bir insanda ne kadar ussallık bulunuyorsa o ölçüde de dürüstlük ve ahlâklılık bulunur(Timuçin, 2000: 55). Kısaca belirtmek gerekirse aydınlanmacılar yaşamın bütün alanlarında aklın belirlediği ilkelerin geçerli olduğu kusursuz bir dünya düşlemekteydiler.

Ampirizm

Akla yüklenen anlam ve misyon açısından rasyonalist ve ampirist epistemolojiler uzlaşmakla birlikte, bilginin kaynağı ve elde edilme yöntemi bakımından aralarında önemli farklar vardır. Onsekizinci yüzyıl egemen epistemolojisi olan ampirizmde akıl, tanrıdan koparılmıştır. Buna göre akıl, hiç de "doğuştan ideler" in, deneyden önce gelen bilgilerin kaynağı ve bize nesnelere gerçek özünü açacak bir anahtar değildir. Öncülüğünü Bacon, Newton ve Locke'un yaptığı ampirizme göre akıl, sadece bir bilgi edinme formudur; onun işlevi bilgi ve eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar, Yani akıl, duyularla elde edilen bilgilerin sentezlenmesini ve eleştirisini sağlar. Yoksa duyuların üstüne çıkarak, nesnelere ilişkin bilgilere aracısız ulaşamaz (Cassirer, 2000: 42). Bu kuramda ayrıca rasyonalistlerden farklı olarak düzeni, yasalılığı ve "akıl" ı, fenomenlerin önünde a priori olarak kavranılan ve bu fenomenlere denk düşen bir kural olarak aramamak gerektiği belirtilir. Çünkü onlar zaten bizzat fenomenlerin içindedirler, dolayısıyla fenomenlerin bağlantılarının formu olarak vardırırlar(Cassirer, 2000: 40).

Ampirist bilgi kuramında da, bilimin geçerli tek bilgi kaynağı ve hakikatin ta kendisi olduğuna dair rasyonalist inanç aynen devam eder. Ancak bilimsel bilgiyi elde etme yolu olarak salt akıl yürütme değil, deney ve gözlem yolu önerilir. Buna göre önce inceleme konusu nesne ile ilgili gözlem ve deney yapılır. Gözlem ve deneylerden elde edilen bilgilerinden tümevarımsal bir metotla elde edilen genellemelerden tümdengelimsel mantık

² Descartes, insanın aklını kullanarak mutlu, bağımsız ve özgür olabileceğini, iyiyi ve kötüyü anlayabileceğini, hiçbir şeyin aklın açıklama alanının dışında olamayacağını ifade etmişti (Hampson,1981:25-26).

kuralları uyarınca varsayımlar türetilir. Bu varsayımlar deney ve gözlem yoluyla yeniden test edilir. Eğer sonuçlar eldeki varsayımları doğruluyorsa, artık bunlar birer varsayım olmaktan çıkmış ve genel bir yasa niteliği kazanmıştır. Doğrulanmış varsayımların sistematize edilmiş bir bütün haline getirilmesiyle de inceleme nesnesini “açıklayıcı” olan bir “teori”ye ulaşılmış olur(Köker, 1990: 21).

Konumuz açısından bu kuramın özü; biliminin bize doğa ve toplum hakkında en güvenilir bilgileri sunduğu, onun dışında hiçbir bilgi ve referans kaynağının bize geçerli ve işe yarar bir bilgi veremeyeceği fikrinin bir a priori haline gelmiş olmasıdır. Bilime ve akla olan bu sınırsız güveni çıkış noktası yaparak, toplum sorunlarını bilimsel yöntemlerle çözmeye girişimi ise 1830’lu yıllarda Fransa’da pozitivizmle başlamıştır. Pozitivizm, rasyonalizm ve ampirizmin bilimsel bilgiye atfettiği nesnellik, bilimsellik ve evrensellik gibi nitelikleri, sosyal teori alanına taşımaya çalışan ve ondan “toplumsal düzen” adına yararlanmak isteyen düşünürlerce formüle edilmiştir.

Pozitivizm

Pozitivizm kavramı ilk kez Saint Simon(1760-1825) tarafından toplumsal yapıyı bilimsel yöntemlerle yeniden düzenlemeyi amaç edinen bir tutum anlamında kullanıldı(Ural,2006:48). Pozitivizmi doğuran temel dürtü, Onyedinci yüzyılda Descartes’le başlayıp, Aydınlanma Çağı’nda doruk noktasına ulaşan, doğaya egemen olmak için doğa yasalarını keşfetme tutkusunun, insanî-toplumsal alana da taşınmak istenmesidir. Bu doğrultuda ilk cesur çıkışı yapan kişi Saint Simon’dur. Halefleri ise sırasıyla Comte ve Comte’çu “düzen” kaygısını sosyal teorisinin temeli haline getiren Durkheim’dır (Giddens, 2000: 153). Onları bu tür bir arayışa yönelten asıl neden, yaşadıkları dönem Fransa’sındaki sınıf çatışmalarını sona erdirmeye kaygısıydı. Yani pozitivizm, bilimsel olmaktan çok siyasi endişelerden yola çıkılarak oluşturulmuş bir yöntemdi. Pozitivizmin temel varsayımı; doğa bilimi yöntemleriyle, toplum yasalarının da bilimsel olarak saptanabileceği ve bu yasalardan hareketle toplumun, çatışmalara meydan vermeyecek biçimde yeniden örgütlenebileceği idi(Vergin, 1988-1989: 112). Zaten Saint Simon’un mekanik toplum anlayışı, toplumun dıştan belirlenebileceği, planlı ve rasyonel bir biçimde yeniden inşa edilebileceği tezine dayanıyordu. Son kertede pozitivizmin ütopyası, insanın doğa ve toplum üzerinde hükümranlığını kurması ve özne konumuna yükselmesiydi. Aydınlanma iyimserliğinden güç alan bu akımın yukarıda bahsi geçen öncüler dışında farklı ideolojik çizgilerde olan savunucuları da vardı. Fransa’da Charles Fourier, P.J.Proudhon İngiltere’den Jeremy Bentham, James Mill, Thomas Malthus, David Ricardo bunlar arasındaydı. Hepsinin ortak paydası pozitif felsefenin prensiplerine göre toplumun yeniden kurulabileceğine inanmış olmalarıydı(Ural, 2006: 48).

Pozitivist Bilgi Kuramı

Pozitivizmin sosyal/siyasal teori alanındaki yansımalarını ele alabilmek için pozitivist epistemolojinin bilime yüklediği anlam ve değere kısa da olsa değinmek gerekir. Pozitivist

epistemolojide bilimsel bilgi, nesnel gerçekliğin insan zihni tarafından kavranması olarak tanımlanır. Buna göre bilim, somut olguları ve belirli bir bağlamdan bağımsız, evrensel, gerçek dünyayı temsil etmektedir. Çünkü, “insan-özne”nin dışında kavranabilir bir nesnel gerçeklik alanı bulunmaktadır. Bu gerçeklik ise ancak ampirik yöntemlerle kavranabilir. Dış dünya hakkındaki kanılar ve inançlar, ancak deney yoluyla sınanarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir (Köker, 1990: 19-20). Yani, ancak deney ve gözleme konu olanın, başka bir ifadeyle olgusal olarak sınama imkânı olanın bilimi yapılabilir. Dolayısıyla olgusal olarak test edilemeyen mit, din, teoloji, metafizik gibi geleneksel bilgi ve referans kaynakları ise bilim dışıdır (Arslan, 1995: 545). Klasik pozitivistizmde olduğu gibi Viyana Çevresi'nin temsil ettiği neo-pozitivistizmde de bilimselliğin ölçütü bir önermenin “anamlı” olup olmamasına bağlıdır. Önermenin “anamlı” olup olmaması ise, “dış dünya”ya ilişkin bir içerik taşıyıp taşıyamamasına göre belirlenir (Giddens, 2000: 161).

Pozitivist filozoflar, toplumsal gerçekliğin de, tıpkı doğa bilimcinin üzerinde çalıştığı nesnenin dışında durarak onu incelemeye çalışması gibi incelenebileceği kanısındadırlar. Başka bir ifadeyle doğa bilimlerindeki bilen-özne ve bilinen-nesne ayrımı sosyal bilimler için de geçerli kabul edilmektedir. Nitekim Comte'un sosyolojiyi “sosyal fizik” olarak tanımlaması bu anlayışın tipik bir yansımasıdır.

Pozitivist epistemolojinin temel varsayımlarından ikincisi, “bilimsel yöntemin tekliği” anlayışıdır. Zaten pozitivistizmin esas bu ikinci ilkedir. Comte; doğa bilimlerinde kullanılan bilgi edinme yöntemini toplum ve siyaset konularında da uygulayarak pozitif bilimler sistemini tamamlamak istemişti (Aron, 1994: 62). Çünkü Comte, toplumu da doğa gibi belirli yasalar çerçevesinde işleyen bir makine gibi görmekteydi. Aslında o, doğa ve toplumun aynı nitelikte olmadığını bilincindeydi. Ona göre toplumsal dünya fizik dünyaya oranla daha karmaşıktı. Ancak yine de doğa ve toplum, insanın dışında var olan “nesnel gerçeklik” alanının iki yönünü ifade etmesi nedeniyle aynı yöntemlerle incelenebilirlerdi (Köker, 1990: 25). Comte gibi Durkheim da insanın toplumsal davranışlarını incelemenin doğa bilimlerinden mantıksal olarak farklı olmadığına inanıyordu. Gerçi toplumsal olguların doğada olmayan ahlaki bir boyutu da vardı, ama yine de onların doğal nesnelmiş gibi “şey”ler olarak ele alınmaları gerekiyordu (Giddens, 2000: 153-154).

Pozitivistizmde, toplumun da doğa gibi belirli yasalara göre işleyen bir düzenlilik arz ettiği düşünülmekte ve sosyal teorinin amacı da bu düzenin yasalarının keşfedilmesi olarak tanımlanmaktadır. Comte'a göre insan düşüncesinin evrim sürecinde ilk gelişen bilimler, astronomi, fizik gibi insan müdahalesinden uzaktaki olguları yöneten yasaları keşfeden bilimlerdi. Ancak zamanla bilim giderek insanlığın kendisine daha çok yaklaşmış, insan davranışlarının bilimi olan “sosyoloji”ye ulaşarak nihai noktasına varmıştır (Giddens, 2000: 149).³

³ Görüldüğü üzere Saint-Simon, Comte ve Durkheim'in bir bilim dalı olarak sosyolojiyi inşa etme girişimleri salt bir entelektüel ilgiden doğmamıştır. Çünkü onlar, sosyolojiye toplumsal düzeni tesis etmede kendisinden yararlanılacak bir ideoloji olarak bakmaktaydılar. Zira onlardaki temel endişe, kapitalizmin yarattığı sınıf çatışmalarının endüstri toplumundaki ilerlemeyi kesintiye uğratmasıydı. Bu kaygı onları, çatışmasız bir ortamda “ilerleme”yi gerçekleştirebilecek sosyal siyasal düzenin yasalarının ne olduğu arayışına yöneltmiş ve

Comte, kurmayı düşlediği toplumbilimi ile insanlığın gelişim çizgisinde bir taşın düşmesinde olduğu kadar açık ve belirli kanunların olduğunu göstermek niyetindeydi (Ermann, 1986: XII). Dahası, onlar, doğa bilimcilerin doğada var olduğunu iddia ettikleri düzenliliğin, toplumsal alanda geçerli olduğuna inanıyorlardı. Çünkü, bütün dünyada geçerli tek bir insan doğası vardı. O halde toplumsal düzen de temelde aynı olmalıydı (Aron, 1994: 64).

Düzen İçinde İlerleme

Comte ve Durkheim'ın sosyolojiye biçtikleri ikinci rol, "düzen içinde ilerleme"nin yalarını keşfetmekti. Çünkü her ikisi de selefleri Saint Simon gibi endüstri toplumuna yörelerden inanmakta ve onu insanlığın ulaştığı son aşama olarak görmekteydiler. Ancak endüstrideki ilerleme, toplumsal uyumun ve istikrarın sağlanabilmesine bağlıydı (Tiryakian, 1997: 203). Kısaca düzen ve istikrar, ilerlemenin ön koşuluydu.

Comte'a göre toplumsal düzeni sarsan ve tehdit eden hareketler sadece siyasi nedenlerden değil, manevi düzensizlikten doğmuştur. Manevi düzensizlik ise fikir farklılıklarından, yani bütün insanlar için bir olan prensiplerin, herkesçe kabul edilmiş itikat ve telâkkilerin yokluğundan kaynaklanmaktadır (Korlaelçi, 1984: 42). Durkheim'e göre de kapitalist sanayi toplumundaki sınıf çatışması ekonomik temelli bir sorun değildir; sorun düşünce birliğinin kurulamamış olmasıdır. Yani çatışmaları yatıştıran, bencillikleri frenleyen ve barışı koruyan "ortak duygu"nun yokluğudur. (Aron, 1994: 262).

Çünkü hem Saint-Simon hem de Durkheim için toplumsal sistem, bir fikirler topluluğudur ve dolayısıyla toplumu var kılan, insanları birbirlerine bağlayan ortak düşünme biçimleridir (Tiryakian, 1999: 215). Comte'a göre insanlık teolojik ve metafizik dönemden pozitif ve endüstri dönemine geçmiş, ancak onunla örtüşen bir açıklama modeli ve ideoloji henüz inşa edilmemiştir. İşte bu nedenle o, farklı kavrayışları tekleştirecek ve herkesi bu düzene razı edecek bir düşünce üretme peşindedir (Comte, 1986: XLIII-XLIV).⁴ Comte için ise endüstri toplumundaki çatışmalar, yeni bir toplumsal tip olan sanayi toplumunun kavranışındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden onlar sosyolojiyi, koşulları düzeltici ve toplumları istikrara kavuşturucu bir bilim haline getirmek istemişlerdir. Zaten Saint Simon, sosyolojiyi, endüstriyel yapıyı tamamlayacak normatif bir çerçeve olarak düşünmüştür.

sosyoloji de böyle bir arayışın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

⁴ Bu gelenek içindeki düşünürlerdeki düzen kaygısı o noktaya varmıştır ki; bu düzeni sağlayacak ideolojiyi yeni bir "dünyevi din" olarak düşündüler S. Simon, bu düzene uygun ahlaki kurabilmek için yazdığı kitaba "Yeni Hıristiyanlık" adını verdi. Durkheim ise bilimsel temellere oturtulmuş bir ahlak geliştirmeye çalıştı. Bu ahlak, dünyevi bir din olarak Hıristiyan ahlakının ve Katolik Kilisesi'nin yerini alacaktı. Ona göre feodal dönemde, toplumsal ilişkileri meşrulaştırma işlevini Hıristiyanlık ve Kilise üstlenmişti. Aklın ve bilimin egemen olduğu endüstri toplumunda ise düzen ancak bilimsel olarak haklaştırılmış ahlaki ilkelerin bulunması ve toplum tarafından benimsenmesi ile gerçekleştirilecekti (Tiryakian, 1997: 196-197). Comte toplumsal düzenin ilkeleri olarak takdim ettiği "pozitif felsefe"yi insanlığın yeni dini, Durkheim ise toplumu, insanın yeni "tanrısı" olarak gösteren bir arayışa yöneldiler (Aron, 1994: 275).

Önerdikleri ilk çözüm, bir toplum tipi olarak endüstri toplumun kaçınılmazlığının bilimsel izahını yapmak ve insanları ona uygun davranmaya ikna etmektir. Zira onlara göre toplumsal düzen ancak o toplumda yaşayan insanlar arasında düşünce birliğinin olması halinde kurulur (Aron, 1994: 65). Bu noktada dikkati çeken husus, pozitivist düşünürlerce toplumdaki düşünsel ve ideolojik farklılıkların yadsındığı ve anormallik olarak kodlandırılmıştır. Çünkü pozitivist sosyologlar organik toplum teorisine inanmaktadırlar. Dolayısıyla bilimin ve bilimsellik adına topluma yön verecek olanların hedefi, toplumda var olan bu türden farklılıkları ortadan kaldırmak ve düşünsel anarşiye son vermektir. İkincisi de bilimsel bir reform programıyla endüstri toplumunu çatışmalara meydan vermeyecek bir biçimde yeniden düzenlemektir (Erman, 1986: XXIII).

Şüphesiz önerilen bu iki yöntem de düzenleyici bir otoriteyi, yani güçlü bir devleti gerektirmektedir. Bu devlet, sınıfların üstünde bir konuma sahip olacak ve toplumsal düzen adına -bünyesindeki sosyolog ve teknokratlarca belirlenen- politikaları uygulayacaktır. Yani pozitivismde, toplumsal sorunların çözümü, bir sosyal mühendislik meselesi olarak görülmektedir. Çünkü onlar, farklı toplumsal aktörlerin karşılıklı baskı ve pazarlık süreci içinde uzlaşmaları anlamına gelen liberal demokratik siyaset anlayışını, toplumsal uyumu bozduğu gerekçesiyle ta baştan reddetmektedirler. Öyle ki politik çatışmalar ve sınıf mücadelelerinden nefret ediş, Saint-Simon ile başlayıp, Comte, Le Play ve Durkheim ile devam eden Fransız sosyoloji geleneğinin ortak paydası olmuştur (Tiryakian, 1997: 196).

Pozitivizmde Birey ve Toplum

Pozitivizmin öngördüğü siyasi düzenin ipuçlarını, pozitivistlerin birey-toplum-devlet ilişkileri hakkında söylediklerinde bulmak mümkündür. Pozitivistlerin bu konudaki temel çözümleme birimi, birey değil "toplum"dur. Comte'a göre toplum, iş bölümüne dayalı bir organizmadır. Birey, ancak toplum içinde ve toplumsal çıkara uygun davranması halinde kişisel hedeflerine ulaşabilir. Eğer, bir toplumda her birey farklı amaçlara ve saiklere göre hareket ederse, toplumun, çatışma ve anarşiye sürüklenmesi kaçınılmaz hale gelir (Erman, 1986: XXXI). Durkheim, toplum düzeninin ancak işbölümünden kaynaklanan bir dayanışma yoluyla sağlanabileceğini belirtir. Bu, organik bir dayanışmadır. Bir organizmada olduğu gibi toplumda da çeşitli organlar birbiriyle ne kadar farklılaşmış ve uzmanlaşmış iseler de, aslında, hepsi de bütünün (organizmanın) birliğine ve devamına katkıda bulunmaktadır. Bu dayanışma zorunlu bir dayanışmadır, çünkü her eleman varlığını bu dayanışmaya borçludur (Vergin, 1988-1989: 116).

Pozitivistlere göre toplumsal çatışmanın temelinde bireyin bencilliği olgusu yatar. Kapitalist düzen ve onun ideolojisi olan liberalizm ise bireylerin bencilliğini daha da kamçılamaktadır.⁵ Dolayısıyla çözüm bir yandan bireyin bencilliğini törpülemek ve öte yandan da endüstri toplumundaki eşitsizlikleri doğal göstererek ona olan itirazları en aza indirmektir. Pozitivistlerin bilimi yücelten tavırlarının arkaplanında bu çözüm yollarına bilim-

⁵ Kapitalizmin bunalımlarını aşmak, toplumsal düzeni yeniden kurmak için geliştirilen solidarist korporatist fikirler entelektüel kökleri itibarıyla bu geleneğe dayanmaktadır (Ionescu, 1981:200).

sel bir nitelik kazandırarak onu aşkınlaştırma çabası yatmaktadır. Bu yöndeki arayışlarına rağmen onlar bu sorunun salt ideolojik endoktrinasyonla aşılamayacağını da farkındaydılar. Bu teşhis onları, “düzen” adına toplumsal ilişkilerin doğal seyrine müdahale etmek gerektiği düşüncesine ulaştırmıştır. Çünkü onlar da, insanlar arasında çıkar ve düşünce farklılıklarının yok edilemeyeceğinin bilincindeydiler. Ne var ki “düzen” tutkusu onlarda, farkında olarak ya da olmayarak, “reel” olanı bir “ideal” forma göre yeniden biçimlendirme yönünde güçlü bir inanç yarattı.

İşte pozitivistin kurucu rasyonalist karakteri bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Pozitivistler bir yandan insan iradesinden bağımsız, içkin toplum yasalarından söz ederken diğer taraftan da toplumun gelişimine yön veren yasaların hatırı sayılır ölçüde değişme marjına tabi olduğuna inanırlar ya da daha doğru bir ifadeyle inanmak isterler. Buradan varmak istedikleri sonuç ise toplumun bilinçli eylemlerle aktif olarak etkilenebileceği başka bir ifadeyle toplumsal konularda da mühendislik yapılabileceğidir (Giddens, 2000: 152).⁶

Yani pozitivistler, salt bir ampirizmle yani sadece fenomenlere ilişkin yasaların keşfi ile yetinmemekte, aynı zamanda bu yasalardan hareketle gelecek fenomenleri de önceden kestirebilmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. Comte’un ifadesiyle “Bilmek, önceden görebilmek içindir” (Gökberk, 1986: 466). Bilimin pozitivist yorumunda yer alan bu “açıklama-öndeyi” özdeşliğinin insana nesnel gerçeklik alanını kontrol edebilme olanağını sağlaması, aynı zamanda bilime insan yaşamının iyileştirilmesi gibi ahlaki bir amacın atfedilmesini de içermektedir (Köker, 1990: 23-24).

Rasyonalizm, Pozitivism ve Siyaset

Görüldüğü üzere toplum sorunlarının çözümünün bilimsel ve teknik bir mesele olduğu hususunda rasyonalistlerle pozitivistler tam bir mutabakat içerisindeydiler (Mills, 1979: 178). İnsan aklının, doğal ve toplumsal alanlara ilişkin bilgilerin temellendirilmesinde tek yetkin araç olduğu yönündeki kartezyen inanç, hiç şüphesiz en önemli sonuçlarını siyasal teori alanında vermiştir. Oakeshott’a göre son dört yüzyıl içinde akılcılığın en etkili olduğu alan siyasettir (Oakeshott, 1987b: 38). Hayek’in “kurucu rasyonalizm” olarak adlandırdığı bu yaklaşımda, diğer alanlarda olduğu gibi siyasal yaşama yön veren ilkelerin de ancak bilinçli ve maksatlı düzenlemelerin ürünü olabileceğine inanılır. Çünkü onlara göre “akıl”, toplum ve tabiat evrenin dışında, her şeyin kesin bilgisine ulaşabilecek, bağımsız, objektif bir alettir (Hayek, 1994: 8-9). Dolayısıyla bütün beşeri müesseseler, ancak belirli amaçlar için önceden planlanıp dizayn edilmeleri halinde insani amaçlara hizmet edecektir. Bilinçli aklın ürünü olmayan gelenek ve tecrübe bu bağlamda bir anlam ifade etmez (Hayek, 1994: 15-16). Rasyonalist için, her problemin akılcı bir çözümü mutlaka vardır. Yer ve zaman sonucu değiştirmez. Bütün akılcı tercihler zorunlu olarak çakışır.

⁶ Toplumsal konularda “toplum mühendisliği”nin mümkün olduğunu gösteren bu tez, az gelişmiş ülkelerin yapılacak rasyonel müdahalelerle ileri bir toplum düzeyine getirilebileceği yönünde yaygın bir kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Ve bu ülkelerdeki otoriter modernleştirici yönetimler iktidarlarını kurucu rasyonalist mantığa dayandırmış ve meşruiyetlerini halkın onayında değil “bilime” aramışlardır (Köker, 1995: 12).

Akıl, doğru kullanılması halinde bir görüşün doğruluğunu veya bir hareketin isabetliliğini belirleyebilir (Oakeshott, 1987c: 21). Her hangi bir sorunun giderilmesi yalnızca o anda üretilecek rasyonel çözümlerle mümkündür. Buna göre örneğin gelir dağılımını düzeltmek, ekonomik krizden çıkmak, eğitim düzeyini yükseltmek mi istiyoruz; bilim bütün bu hedeflere nasıl ulaşacağımızı bize söyleyecektir (Popper,1989:37-38).

Kurucu görüş çerçevesinde fikir üreten filozoflar, siyaseti, “doğru”ları bilen seçkinlere özgü bir uğraş olarak görmüşlerdir. Çünkü “doğru”ları ancak düşünmesini bilen az sayıda seçkin kimse bilebileceğinden siyasal kararları da onlar almalıdır. Halka düşen seçkinlerin belirlediği politikalara uygun olarak hareket etmektir. Çoğunluk istese de istemese de bilimsel olarak haklılaştırılmış bu siyasal projeler uygulanacaktır. Nitekim en etkileyici siyasal akılcılık öğretisinin yazarları olarak Marks ve Engels’i gösteren Oakeshott (Oakeshott, 1997d: 27) haklıdır.

Ampirik Siyaset

Ampirik siyaset bu bakımdan, rasyonalist siyasetin tam karşısındadır. Ampirik-pragmatik düşünce biçimi ise gerçek yaşamın ortasında durur ve deneyimlerden elde ettiği sonuçlardan başarılı netice veren siyasaları belirlemeye çalışır. Oysa, akılcı düşünce biçimi, daha yüksek düzeye, gerçeklerden çok uzaklaşan bir soyutlama düzeyine çıkar. Yani deneyci işe gerçekle başlamaya eğilimli olduğu halde, akılcı, gerçeği aklın bir yansıması biçiminde yeniden oluşturma eğilimindedir. Deneycinin kaygısı sorunların nasıl çözüleceğidir. Akılcı ise her şeyi yeni baştan, bir “tabula rasa”dan, boş bir levhada yeniden başlatmak ister. Ampirik siyasete göre, bir program uygulamada başarılı olmazsa, teoride bir yanlışlık var demektir. Oysa akılcı öğretilerde, teoride doğru olan şeyin uygulamada da başarılı sonuç vermesi gerekir. Eğer olumlu sonuç elde edilmemişse burada hata teoride değil, uygulamadadır. Akılcı için ölçüt, uygulanabilirlik değil, tutarlılıktır. Akılcılar ve deneyciler arasındaki bütün farklar buradan kaynaklanır. Akılcılar düzenli ve mantıklı ilişkilerin kurulmasıyla ilgilenirler ve bunun gerçek dünya hakkında herhangi bir şey söyleyip söylemediğini dikkate almazlar. Böylece deneycilik geçiciliğe, akılcılık da kesinliğe eğilim gösterir (Sartori, 1993: 53-54). Rasyonalist kâğıt üzerinde hedeflerini koyar ve uygulamak için uygun araçlara müracaat eder. Toplumun ne istediği, talep ve beklentilerin karşılanıp karşılanmadığı fazla önemli değildir. Deneyci ise deneyimlerinden elde ettiği olumlu sonuçlardan yararlanarak ilerlemek ister. Deneycinin kriteri, uygulanan politikaların başarı derecesidir, yani toplum tarafından ne ölçüde tasvip edildiğidir. Başarısız olandan vazgeçilip, bir başka politika uygulamaya konulur. Bu yüzden demokrasilerde nihai çözüm aranmaz; geçici çözümlerden daha iyi çözümler çıkarılmaya çalışılır (Türküne, 1997: 40).

Pozitivizmin Siyasal Sonuçları

Oakeshott’un söylediği gibi akılcılığı kendi hayatına hâkim kılan hiç kimse, onu kamusal işlerin yönetiminde de tek yöntem olarak kullanmakta tereddüt etmeyecektir(Oakeshott, 1987c:22). Gerçekten de en somut örneklerine yirminci yüzyılda rastlayabileceğimiz tüm

insanlığın mutluluğunu hedef alan ebedi kurtuluş projeleri, aklın gücüne duyulan bu naif itimattan türemişlerdir(Oakeshott, 1987d:28). Ancak, amaçlananın aksine aklın egemenliği, demokrasiyi, özgürlüğü ve daha insani bir yaşamı değil, felaketi, yıkımı ve hayal kırıklığını getirmiştir. Yirminci yüzyılda, bizi Stalin Rusya'sına ve Hitlerin toplama kamplarına götüren projelerin temelinde şüphesiz hep Aydınlanma aklı vardır(Özipek, 2004: 14). Çünkü, Stalinizm de, Nazizm de ulaşmak istedikleri amaçlardaki derin farklılığa rağmen benzer bir mantığın, kurucu rasyonalist mantığın ürünleriydiler(Linz,1984:4-5). Totaliter ideolojiler projelerinin "bilimselliğinden" o derece eminlerdi ki onun tahakkuku ödenecek her bedele değerdi. Nitekim, 1900-1987 yılları arasında dünya çapında politik nedenlerle yapılan 170 milyon katliamdan 168 milyonu, modern diktatörlüklerce gerçekleştirildi. Sadece Sovyetler Birliği'nde 62 milyon, Çin'de 35 milyon, Nazi Almanya'sında ise 21 milyon insan savaş alanları dışında salt politik nedenlerle katledildi (Çizakça, 2002: 28).

Pozitivist Epistemolojide İlk Sarsıntılar

Pozitivist bilgi kuramının temel iki öncülü olan deterministik doğa düzeni anlayışının ve amprizmin bizi kesin bilgiye ulaştıracak bir yöntem olduğu savının yoğun biçimde sorgulanması XIX. yüzyılın ikinci yarısında başladı. Kuşkuyu derinleştiren ilk gelişme öklidyen olmayan geometrilerin bulunmasıydı. Çünkü bu yıllara kadar içinde yaşadığımız fiziksel mekânın geometrisinin öklidyen aksiyomlara tabi olduğu sanılıyordu. Bu tezin yanlışlanması, insanoğlunun yaşadığı en büyük epistemolojik devrimdi. Egemen paradigmanın çökmesine yol açan gelişme şu idi: Nasıl olurdu da matematik bize kesin sonuç vermezdi? Bu gelişme, bilimsel bilgiye atfedilen nesnellik, mutlaklık, bilimsellik vasıflarına dair derin bir kuşkunun oluşmasına yol açtı (Irzık, 1997: 151).

Pozitivist epistemolojide sarsıntı yaratan ikinci önemli gelişme, XX. yüzyılın başlarında Einstein'ın klasik fizikten farklı bir doğa tasarımı ortaya koyması idi. Bilindiği üzere klasik fizik, mekanik bir doğa anlayışına dayanmaktaydı. Buna göre doğada her şey şaşmaz bir kesinlikle, bir saat gibi işlemekte ve tam bir belirlenim hüküm sürmekteydi. Newton mekaniğinin başarıları, bu mekanik doğa tasarımının varsayımlarına olan inancı pekiştirmişti (Çiğdem,1997:60). Klasik fiziğe göre, fizik kavramlarını oluşturan Newton'cu mekanik yasalarının ve simgelerin kapsadığı genel bir evren çerçevesi vardı ve onun ampirik çalışmalarla giderek daha fazla bilinir hale geleceğine inanılıyordu. Doğanın bütün görüngüleri zamanla temel madde parçacıklarına indirgenebilecekti. Bu parçaların her zaman kesin bir yere ve hıza sahip oldukları için, bunlar kullanılarak da gelecekteki durumları kesin olarak saptanabilecekti.

İnsanın zihninin gerçekliği açıklamasının koşulları olan uzay, zaman, madde ve nedensellik gibi kavram ve ilkeler, ampirik deney-gözlemlerinde elde edilen yasalara ve genellemelere biçim veren kategoriler olarak görülüyordu. Ancak XX. yüzyılın başında ortaya çıkan görelilik kuramı ve kuantum mekaniği bu temeli bütünüyle sarsmıştır. Artık, klasik fiziğin yasalarının atom altı dünyadaki madde parçacıkları yani elektronlar için ge-

çerli olmadığı, çünkü elektronların belli bir anda hem nerede olduklarının hem de nasıl bir hıza sahip olduklarının saptanamayacağı keşfedilmişti. Bunun sonucu, klasik fizikteki nedensellik düşüncesinin yerini olasılıkçılık, yani matematiksel nedensellik aldı. Üstelik madde parçacıklarının hareketlerini belirlemek için kullanılan uzay ve zaman gibi referans koordinatlarının bunları gözlemleyen kişinin içinde yer aldığı daha genel referans çerçevesine göre değiştiği de anlaşılmıştı. Einstein'ın fizik alanındaki bu çalışmaları doğa bilimlerinde kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını göstermiş ve bu gelişme sosyal bilimlerde de yöntem sorunlarını gündeme getirmiş ve anti-pozitivist bir paradigmanın gelişmesine zemin hazırlamıştır (Sunar, 1979: 94). Bu, aynı zamanda hem sosyal bilimlerde hem de doğa bilimlerinde deterministik ve kartezyen ön kabullerin sorgulanmaya başlanması demektir.

Pozitivist Epistemolojiye Yönelik Temel Eleştiriler

Einstein'dan neredeyse iki asır öncesinde, doğada mutlak bir determinizmden söz edilemeyeceği görüşünü öne süren ve böylece Aydınlanmanın akla ve bilime olan güvenli tavrına en etkili darbeyi vuran filozof David Hume(1711-1776)'dur (Hampson,1991:90-91). Hume, ampirist bulgular üzerine zorunlu ilişkilere dayanan bir görüş geliştirilemeyeceğini kanıtlamıştır. Hume da, gözlem ve deneyin yardımı olmaksızın a priori olarak nesnelere hakkında bilgi sahibi olunamayacağının bilincindedir (Hume, 1945: 38-39). Ayrıca Hume nedensellik ilişkilerinin varlığını da bütünüyle yadsımamaktadır. Ancak Hume'un yaptığı, neden sonuç ilişkilerinin anlamını sorgulamaktır (Copleston, 1990: 50). Hume'a göre deney ve gözlem sonucunda ulaşılan nedensellikler hiçbir biçimde bir zorunlu ilişkiyi ifade etmez. Bunlar, olsa olsa bu bir ardışıklık ilişkisidir. Yani gerçekte hangi nedenlerin hangi sonuçlara yol açtığı kesin olarak bilinemez. Bildiğimiz A olayının B olayını izlemiş olmasıdır. Elbette ki bu gözlem, A ile B arasında mantıksal ve zorunlu bir bağlantının varlığını ispat etmez. Bir sonraki gözlemde pekâlâ aradaki ilişkinin hiç de sanıldığı gibi olmadığı sonucuna varılabilir (Sunar, 1979: 108). Buradaki yanlış, öteki alışkanlıklarımız gibi yasalara inanma alışkanlığımızdan kaynaklanmaktadır. Yani belli türden şeylerin başka türden şeylerle bir arada bulunduğunu sık sık gözlemlemiş olmamızdan ileri gelir. Bu durumda deneye dayalı kanıtlar hiçbir zaman bir kesinlik ifade etmez, belki sadece geçici bir inancı ifade eder. Yani gözlem ve deney sonucunda elde edilen bilgi, kavram ve ilkelerden inşa edilen teoriler, hiçbir zaman doğadaki düzenliliği yansıtmazlar. Yani teori ile gerçeklik arasında mutlak bir tekabüliyet yoktur. Dolayısıyla bu durumda nesnel bilgiye ulaşılabileceği savı temelsizdir (Hampson,1991:72-73).

Mutlak determinizme en ciddi eleştirilerinden biri de neo-pozitivist akım içindeki bir filozof olan Karl R. Popper'dan gelmiştir. Popper'a göre de teorik bir önermeyi doğrulayan ne kadar çok deney yapılırsa yapılsın, bir sonraki deneyin onu yanlışlama olasılığı her zaman mevcuttur. Bu nedenle hiçbir zaman geçerliliği kesin olarak kanıtlanmış bilimsel yasaların var olduğu söylenemez (Giddens, 2000: 177). Örneğin "Bütün kuğular beyazdır" genellemesi, mutlak olarak kanıtlanamaz. Zira böyle bir önermeyi doğrulamak için

yeryüzünde yaşamış, yaşayan ve yaşayacak olan tüm kuğuların beyaz olduklarını göstermek gerekecektir ki; bu olanaksızdır (Köker, 1990: 21-22).

Kant'a göre de bilgi, a priori ilke ve kavramlara sahip olan zihnimizin, duyuusal verileri etkin biçimde işleyip biçimlendirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yani bilgimizin içeriği, bize ancak deneyimle verilmiştir; ancak bilgi, bu içeriğin zihnimizde yoğunlaşmasıyla biçim alır. Duyusal algıların zihnimizce biçimlendirilmiş olması, bize nesnelere bilgide aynen yansıtılmış olmadığını gösterir. Yani bilgi nesnenin bir yansıması değil, onun zihnimizin etkinliği altındaki görünüşünün bilgisidir. Bu, bizim, nesnenin öznenin bağımsız haldeki gerçekliğini değil, onun ancak görünüşünü bilebileceğimiz anlamına gelir (Özlem, 1990: 25).

Pozitivist epistemolojiye yönelik bu köklü eleştiriler, hiç şüphesiz sosyal teori alanında da yöntem tartışmalarını başlatmış ve sonuçta sosyal olayların doğal olaylardan ontolojik farklılıkları da göz önüne alınarak, bu alanda da nesnel bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dilthey, bunun nedenleri hakkında şöyle der:

“Çünkü tarih ve kültür, doğal zorunluluk ve yasaların üstünde, insan otonomisinin ve insan aratıcılığının bir sonucu ve ürünü olarak vardır ve burada tarihsel/kültürel konum ve kimlikleriyle öznelerin kendi aralarındaki bağıntıyı gözetken ve bilgiye nesne hakkındaki özneler arası uzlaşımların ürünü olarak bakan bir bilgi kuramına gereksinim vardır”(Özlem, 1993: 88).

Zira, belirli amaçlara yönelik eylem yapma yetisine sahip olmayan doğaya ilişkin bile nesnel bilgiye ulaşmak imkansız iken, kendi davranışlarını anlamlandıran ve eylemlerini belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleştiren insan dünyasına dair nesnel bilgiye ulaşmak nasıl mümkün olacaktır? Bu durumda sosyal bilimlerdeki her teorileştirme çabası, pozitivistimin “dış”ta olduğunu varsaydığı toplumsal dünyanın belirli bir sembolik sistem aracılığı ile yeniden inşa edilmesinden başka bir anlam taşımayacaktır (Köker, 1990: 54). Bu durumda sosyal bilimin amacı, insan eylemlerini, bu eylemlerin içinde doğduğu tarihsel koşulları ve eylemin arkasındaki düşünsel arka planı, yani sembolik sistemi ve kültürü ortaya çıkararak “anlama”ya çalışmak olacaktır. Anlama, doğal olarak tarihseldir ve hangi dönemden geçmişe bakıyorsa kuşkusuz o dönemin değerlendirmelerini de içeren bir yorumlama faaliyetidir (Köker, 1990: 55). Yorumlayıcı yaklaşıma göre bilgi ile dünya, pozitivistimde öne sürüldüğünden çok farklı bir ilişki içindedir. Dil dünyadan, söz olaydan türetilmez. Aralarındaki ilişki bir denklik ilişkisi değil, bir oluşum ve kuruluş ilişkisidir. Doğal ve toplumsal dünyadaki varlıklar alanı karmaşıktır, yani dış dünyanın belirgin niteliği “kaos”tur. Bilim, bu karmaşıklıkta bir düzen bulma çabasıdır. Bilim bu düzensizliği dil ve sembol aracılığı ile yoğunlaştırmakta ve bu “kaos”u bir “kosmos”a dönüştürmektedir (Sunar, 1979: 4-5).

Her yerde ve zamanda geçerli bilimsel teorilerin olamayacağı, ancak üzerinde geçici olarak uzlaşılmış teoriler ve paradigmaların bulunabileceğini ve her teorinin ancak içinde yer aldığı paradigma açısından bir anlam ve değer taşıdığını belirten Thomas Kuhn'a göre de kavramlar, önermeler ve teoriler kendileri dışındaki bir dünyayı olduğu gibi yansıtmaz-

lar. Yani teori, incelediği nesnenin bir aynası değil, o nesneye ilişkin geçici bir kurgudur (Sunar, 1979: 120). Weber'e göre de, nesnenin, zihnimizin etkinliğinden bağımsız olarak ne olduğunu bilemeyiz. Bizim yaptığımız yalnızca nesnelere bize imlediği şeyi, zihnimizin olanakları içinde anlamlandırarak yorumlamaktır (Özlem, 1990: 68)

Weber, bilimde göreliliği başlıca iki nedeni bağlar. Bunlardan birincisi; inceleme nesnesinin doğasından, ikincisi ise inceleme yapacak olan insandan kaynaklanır. Her şeyden önce gerçeklik irrasyonel bir olgu yığıdır. Yani dünyada bir kosmos değil, tekil olguların deviniminde dayalı bir kaos egemendir. Bilimsel rasyonelleştirme, adı üstünde bu kaosu akılcı yönden kavrama girişimidir (Özlem, 1990: 60). Rickert'a göre bu irrasyonel olgu yığını olarak gerçekliğin kendisinde, kendiliğinden "önemli olan" bir olgu türü yoktur. Olguyu önemli kılan bizim bakış açılarımız ve seçimlerimizdir. Dolayısıyla bilim adamları, bilimsel faaliyet sürecinde kendilerine önemli görünen olguları ön plana alırlar ki; böylece bu karmaşık olgu yığını içinden bir seçim yapmış olurlar (Özlem, 1990: 65). Bu seçiş şüphesiz değer-İlgili bir seçiştir. Yani Rickert araştırmacı düzeyindeki olgu değer sorununu toplumsal-kültürel gerçeklik anlayışına bağlamaktadır (Sunar, 1979: 19). Bilim adamının kendisine göre önemli sayılan olgulara yönelmesi, olgular yığını içinden kendi öneri, hipotez veya kuramlarını destekleyenleri ayıklaması ve sonuçta aynı konu veya gerçeklik alanı içinde birden fazla kuramın ortaya atılması bilimde göreliliğin bir kanıtıdır (Özlem, 1990: 67). Karmaşık gerçeklikler içinden, zihnimizin yardımıyla anlamlı bütünlükler inşa etmek, ancak bir tür soyutlama yani kavramsallaştırmayla olanaklıdır. İşte bu kavramsallaştırmanın kendisi bizzat öznelliğin kaynağıdır. Çünkü her kavramsallaştırma, yapıldığı tarihi-semantik alanlara göre de farklılık göstermektedir. Örneğin Batı entelektüel geleneği içindeki bir kavram-sallaştırma sürecinde ortaya çıkan teorilerin, Batı dışı toplumlar için açıklayıcılığı son derece sınırlı olacaktır. Zira bir toplumun medeniyet, kültür sisteminin tam olarak anlaşılması, ancak o toplumun diline özgü semantik çerçevenin yakından bilinmesi ve kavramlara yüklenen anlam ve değerlerin bu çerçeve içinde geliştirilmesiyle mümkündür (Davudoğlu, 1992: 76-77).

Pozitivist epistemolojinin varsayımlardan birisi de doğa bilimlerine özgü bilgi edinme yöntemlerinin insanî-toplumsal alan içinde geçerli olabileceğiydi. Bu konuda antipozitivist yaklaşımlar özellikle doğa ve toplum arasındaki ontolojik farklılıklara işaret etmekte işe başlamaktadırlar. Zira toplum, doğa gibi "birincil düzey" bir gerçeklik değil "ikincil düzey" bir gerçekliktir. Başka bir ifadeyle doğa bilimcisi daha önceden oluşturulmuş bir gerçeklikle değil belirsiz bir gerçeklikle karşı karşıyadır ve kurduğu teori yoluyla onu kavramaya çalışır (Sunar, 1979: 130). Oysa insan ve toplum bilimleri, amaçlı insan eylemini ve bunun "niyet edilmemiş" hatta çoğu kez de "istenmeyen sonuçlar"ını ele almaktadır (İrzık, 1997: 153). Bu durumda toplumsal olaylar doğa olayları gibi ele alınamazlar. Çünkü toplum anlam sistemi ile temellendirilmiş bir "yaşam biçimi"dir. Bir başka ifadeyle toplumsal ilişkiler nesnel değil anlamsal nitelik taşırlar. İnsan davranışları temelde nedensel nedene (causality) değil, anlamsal nedene dayanır. Anlam dünyaları ise toplumdan topluma, zamandan zamana farklılık gösterirler. Yani toplumsal gerçeklik evrensel değil,

özgül bir gerçekliktir. Bu nedenle pozitivist nomolojik yöntemin toplumsal gerçekliği açıklayabilmesi söz konusu olamaz (Sunar, 1979: 128).

Doğal ve toplumsal gerçekliğin farklarına işaret eden Dilthey, insan davranışlarının öznel, anlamlı karakterlerinin doğada muadili olmadığını vurgulamıştır. Dilthey'e göre doğa bilimleri "dışsal olgulara ilişkin gözlemlerde bulunurken, insan bilimleri "anlamlı insan davranışlarını" "içeriden" kavramak durumundadır (Giddens, 2000: 198). Çünkü insanlar doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan itibaren kendi düşünce, istek, beğeni ve inançlarından örülmüş bir yaşam ağı için yaşarlar. İnsandan kaynaklanan, insanın ürünü olan tüm bu "tinsel öğeler" aynı zamanda insan eylemini belirleyen motiflerdir. Dolayısıyla tarihsel toplumsal ve kültürel bir gerçeklik olarak "insan dünyası" kendi olanaklarıyla hareket eden, doğrudan serbestleşmiş bir dünyadır ve insan bu dünya içinde belirli amaçlara ve değerlere göre hareket eder. Ancak bu amaç ve değerler insandan insana ve zamandan zamana farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bu haliyle insan ve toplum, ampirik yöntemlerle doğrudan doğruya gözlemlenemez. Yani insan ve toplum doğası gereği bir algılama nesnesi değil, bir anlama nesnesidir (Özlem, 1990: 28-29). Eğer, doğa bilimlerinde kullanılan bilgi edinme yöntemlerini, toplumsal ve ahlaki konulara da uygularsak, insan ve toplum etkinliklerinin ayırt ediciliğini yok etmiş ve onları fiziksel olana indirgemiş oluruz (Barber, 1995: 86-87).

Sonuç

Bütün bu anlatılanlardan çıkan ilk sonuç, aklın, sınırsız değil sınırlı bir kavrama gücünü ifade ettiği gerçeğidir. Rasyonalistlerin bu noktadaki yanılgısı bütün gerçeklerin tek bir akıl tarafından bilinebileceğine inanmış olmalarıdır. Hâlbuki milyonlarca insanın karşılıklı olarak birbirlerini etkilediği modern toplumda bir birey, herkes tarafından sahip olunan bilginin ancak çok küçük bir kısmına vakıf olabilir. Yani birey toplumun işleyişinin dayandığı olguların çoğundan habersizdir. Bilimsel bilgi birikimimiz ne kadar genişlerse genişlesin, bu, günlük hayatın akışı içinde kullanılan bilginin ancak küçük bir parçasını teşkil edecektir. Bu nedenle de hiçbir kimse, bütün bilgilere sahipmişçesine tüm toplumu kuşatacak planlar yapamaz.

Evrimci görüşün öncülerinden olan Hayek'e göre soyut davranış kuralları, akılcı bir şekilde tasarlanarak vazedilmiş olmayıp, evrimci bir süreç içinde insan deneyimlerinin ürünü olarak tabii bir biçimde gelişmişlerdir. Bu kurallar varlıklarını aklen haklılaştırılmış olmalarına değil, faydalı olduklarının kanıtlanmış olmasına borçludurlar. Kuralların değişmesi de insanlar tarafından daha yararlı olduğu keşfedilen yeni kuralların eskisinin yerini almalarıyla gerçekleşir (Yumer, 1993: 111). Kaldı ki insan davranışlarını belirleyen tek öğe akıl değildir. İnsan davranışı duygular, hazlar, çevre koşulları gibi onlarca farklı etki altında oluşur.

Kurucu rasyonalist görüşe karşı evrimci görüşte akıl, kurucu inşacı bir alet değil bir tecrübe ve sınıflandırma aletidir. Dolayısıyla toplumsal kurumlar tecrübeden bağımsız olarak salt soyut akıl yürütmeye değil, tecrübî akıl vasıtasıyla zaman içinde varlık

kazanmışlardır(Yayla,2000:61-62). Aklın bu süreçteki işlevi pratik yaşamda faydalı olan norm ve kurumları ayırt etmek ve bunların geleceğe aktarılmasına aracılık etmektir. Yoksa akıl, gerçekliğin dışında durarak onu zihinde haklılaştırılmış bir ideale göre biçimlendirmez ve neyin faydalı neyin faydasız olduğunu tecrübeden bağımsız olarak önceden saptayamaz. Çünkü toplumsal gerçeklik milyonlarca insanın birbirinden çok farklı saiklerle, motiflerle belirlenen sayısız davranışlarından oluşur. Değil totaliter ideolojilerde olduğu gibi milyonlarca insanın davranışlarını, amaçlarını planlamak, tek bir insan bile davranışlarının ve kararlarının tümünü önceden planlayamaz ve rasyonelleştiremez. Bunu yapabilmesi için, içinde yer aldığı toplumdaki insanların davranışlarını, amaçlarını ve bunların arkasındaki saiklerin tümünü önceden kestirebilecek sınırsız bir akla sahip olması gerekir (Hayek, 1994: 20-21).

Varılan sonuçlardan ikincisi ise pozitivist bilime atfettiği nesnellik, bilimsellik ve evrensellik gibi vasıfların bilim felsefesi alanında bu gün için geçerliliğini yitirmiş iddialar olduğudur. Mutlak bir gerçeğin olmadığı bir dünyada, muhayyel bir mutlaklık adına toplumu yönetme iddiaları da bilimsel ve ahlaki temelden yoksun kalmaktadır. Akıl ve bilim bize mutlak gerçeği göstermediğine göre toplumsal sorunların çözümü nasıl mümkün olacaktır? Antipozitivist yaklaşım, hiç kimsenin mutlak gerçeği bilemeyeceği ve dolayısıyla bilgiler ve inançlar arasında gerçekliğe yakınlık açısından kesin bir sıralamanın yapılamayacağı bir dünyada, sorunların ancak farklı ve nispi iyi anlayışlarının çatışması, yarışmasına dayalı bir siyasal düzen içinde çözülebileceğini ileri sürer. Bütün fikirlerin serbestçe ifade edilebildiği, hiçbir şeyin tartışma dışı tutulmadığı, sorun çözme sürecine bütün akılların katılımının sağlandığı bir toplum, olabilecek en iyi çözümleri bulup ortaya çıkaracaktır. Karl Popper'in "açık toplum" Adam Smith'in "büyük toplum" olarak nitelendikleri bu toplumsal siyasal örgütlenme tarzına ise ancak liberal demokrasilerde rastlamak mümkündür.

Siyasete bilimsellik adına kilit vuran ve toplumları manipüle edilebilecek bir obje olarak tasavvur eden kurucu rasyonalist ve pozitivist görüş tarafından kandırılmamızın bedeli özgür bir toplumda elde edebileceklerimizden de mahrum kalmak olacaktır ki bu en net biçimde yirminci yüzyılda yaşanan acı deneyimlerle anlaşılabilir bulunmaktadır.

Kaynaklar

Ağaoğulları, M. Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yay., Ankara 1994.

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evrimi*, 3.b.: Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., Ankara 1994.

Arslan, Hüsamettin, "Pozitivism-Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Derl: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.,ss.541-583

Barber, Bejamin, *Güçlü Demokrasi*, Çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995.

Berlin, Isaiah, "İdeal Arayışı Üstüne", Çev. Mustafa Erdoğan, *Yeni Forum*, Cilt 9, Sayı 209, 16-31 Mayıs 1988.

Cassirer, Ernst, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, *Toplumbi-*

lim, Sayı 11, Temmuz 2000.

Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, Çev. Peyami Erman, M. E. G. S. B. Yay. , İstanbul 1986.

Copleston, Frederic, *Hume*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1990.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul 1997.

Çizakça, Murat, *Demokrasi Arayışında Türkiye*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Davudoğlu, Ahmet, “Sosyal Bilimlerin Evrenselliğine Yönelik Metodolojik Bir Kritik ve Sosyal Bilimlerin İslamlaşması Meselesi”, *Bilgi-Bilim ve İslam 2*, Yay. Haz: Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İlmi Neşriyat, İstanbul 1992.

Erman, Peyami, “Mütercimim Önsözü”, Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, Çev., Peyami Erman, M. E. G.S.B. Yay. , İstanbul-1986.

Foucault, Micheal, “Aydınlanma Nedir?”, Çev. Eda Özgül-Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim*, Sayı 11, Temmuz 2000.

Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev. Tuncay Birkan, Metis yay., İstanbul 2000.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 8.b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991.

Hayek, Friedrich, *Kanun, Yaşama Faaliyeti, Özgürlük*, Çev. Atilla Yayla, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1994.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1945.

Ionescu, Ghita, “Raymond Aron: Çağdaş Bir Klasikçi”, çev. Ayça Abakan, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Derl: Anthony De Crespigny- Keneth R. Minogue, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.

İrzik, Gürol, “Sosyal Bilimlerde Alternatif Bir Paradigma Gerekli mi, Mümkün mü?”, *Defter*, Sayı 31, Sonbahar 1997.

Korlaelçi, Murteza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul-1986.

Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset –Bilgi Teorisi- Siyaset Bilimi Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrıntı Yay., İstanbul- 1998.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 3.b., İletişim Yay., İstanbul 1995.

Linz, J. Juan, *Otoriter ve Totaliter Rejimler*, Çev. Ergun Özbudun, S Yay., Ankara 1984.

Mills, C. Wright, *Toplumbilimsel Düşün*, Çev. Ünsal Oskay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979

Oakeshott, Micheal, “Siyasette Akılcılık”, Çev. Mustafa Erdoğan, *Forum*, Cilt: 8 Sayı 190,1 Ağustos 1987a.

Oakeshott, Micheal, "Siyasette Akılcılık", Çev. Mustafa Erdoğan, *Forum*, Cilt: 8. Sayı 192, 1 Eylül 1987b.

Oakeshott, Micheal, "Siyasette Akılcılık", Çev. Mustafa Erdoğan, *Forum*, Cilt: 8 Sayı 189, 15 Ekim 1987c

Oakeshott, Micheal, "Siyasette Akılcılık", Çev. Mustafa Erdoğan, *Forum*, Cilt: 8, Sayı 193, 15 Eylül 1987d.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık*, Liberte Yayınları, Ankara 2004.

Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yay., İstanbul 1990.

Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1993.

Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Popper, Karl R., "Özgürlük ve Entelektüel Sorumluluk" Çev. Sinan Gürtuncal, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 61, Yaz-2000, ss.23-30.

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev., Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. Tuncer Karamustafaoğlu- Mehmet Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara 1993.

Sunar, İlkey, *Düşün ve Toplum*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1979.

Sunar, İlkey, "Sosyal Bilimlerde Alternatif Bir Paradigma Gerekli mi, Mümkün mü?", *DeFTER*, Sayı 31, Sonbahar 1997.

Timuçin, Afşar, "Aydınlanma Düşüncesi", *Toplumbilim*, Sayı 11, Temmuz 2000, ss.51-56.

Tiryakian, Edward, "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay- Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ankara 1997.

Türköne, Mümtaz'er, "Derin Devlet", *Doğu-Batı*, Sayı 1, 1997.

Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul 2006.

Vergin, Nur, "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, Sayı 43-44, Güz 1988-Kış 1989, ss.111-121.

Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara- 1992.

Yayla, Atilla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, Liberte Yay., Ankara- 2000.

Yumer, Ruhdan, "Hayekçi Liberalizmin Temel İlkesi" *Sosyal&Siyasal Teori*, Derl. Atilla Yayla, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.