

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

WITTGENSTEIN VE KUHN: YENİ BİR EPİSTEMOLOJİYE DOĞRU

DOKTORA TEZİ

Umut MORKOÇ

DANIŞMANI: Prof. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ

İZMİR-2016

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

WITTGENSTEIN VE KUHN: YENİ BİR EPİSTEMOLOJİYE DOĞRU

DOKTORA TEZİ

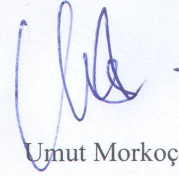
Umut MORKOÇ

JÜRİ ÜYELERİ

**Prof. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ (Danışman)
Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT
Prof. Dr. Gürol IRZİK
Prof. Dr. Mehmet ELGİN
Doç. Dr. M. Cem KAMÖZÜT**

İZMİR-2016

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Wittgenstein ve Kuhn: Yeni Bir Epistemolojiye Doğru” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.



Umut Morkoç



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Umut MORKOÇ
Numarası : 92080004284
Anabilim Dalı : Felsefe
Tez Başlığı (Türkçe) : Wittgenstein ve Kuhn: Yeni Bir Epistemolojiye Doğru
Tez Başlığı (İngilizce) : Wittgenstein and Kuhn: Towards A New Epistemology
Tez Savunma Tarihi : 29.07.2016
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık:

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Gürol IRZİK
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Doç Dr. M. Cem KAMÖZÜT
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Mehmet ELGİN
Karar : Başarılı Başarısız Düzeltme
İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle
Oy çokluğuyla

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
GİRİŞ	4
1. KUHN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE GÖRELİLİK PROBLEMİ	10
1.1. Kuhn'un Fikirlerinin Oluşumu	14
1.1.1. Kuhn ve Gestaltçı Psikoloji	16
1.1.2. Kuhn ve Ludwik Fleck	17
1.1.3. Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi: Alexandre Koyré	19
1.2. Kuhn'un Bilim Anlayışı	25
1.2.1. SSR'in Bilim İmgesi	25
1.2.2. Eşölçülemezlik ve Kuhn'un <i>Dilsel Dönüşü</i>	31
1.2.2.1. SSR'da Eşölçülemezlik	32
1.2.2.1.1. Metodolojik Eşölçülemezlik	35
1.2.2.1.2. Semantik Eşölçülemezlik	36
1.2.2.1.3. Ontolojik Eşölçülemezlik	37
1.2.2.2. Geçiş Döneminde Eşölçülemezlik	40
1.2.2.3. 1980 Sonrası Yazılarda Eşölçülemezlik	44
1.2.3. Türler Teorisi	46
1.3. Kuhn'un Bilim Anlayışı ve Görelilik Problemi	53
1.3.1. Bir Felsefe Problemi Olarak Görelilik	56
1.3.1.1. Görelilik ve Mutlakçılık Karşıtlığı	62
1.3.2. Kuhn ve Görelilik	66
1.3.2.1. Bilişsel Görelilik ve Kuhn'a Yönelik Eleştiriler	67

1.3.2.1.1.	Rasyonalitenin Göreliliği	67
1.3.2.1.2.	Doğruluğun Göreliliği	72
1.3.2.1.3.	Epistemolojik Görelilik	75
1.3.2.1.4.	Ontolojik Görelilik	79
1.3.2.1.5.	Kavramsal Görelilik	82
1.3.2.2.	Kuhn'un Görelilik Eleştirilerine Yanıtı.....	86
2.	WITTGENSTEIN'IN GRAMER ANLAYIŞI.....	92
2.1.	Geç Dönem Wittgenstein'da <i>Anlam</i> Problemi.....	92
2.1.1.	Erken Dönem Wittgenstein'da <i>Anlam</i> Problemi.....	93
2.1.2.	Geçiş Döneminde <i>Anlam</i> Problemi.....	95
2.1.3.	<i>Anlamın</i> Kurucusu: Gramer	99
2.1.3.1.	Gramer Önergeleri.....	102
2.1.3.2.	Gramer ve Gramatik Bir Sistem Olarak Dil.....	104
2.1.3.3.	Gramer ve Uzlaşım.....	107
2.1.3.4.	Gramerin Epistemolojisi: Menteşe Önergeler.....	110
2.2.	Yaşam Biçimi Kavramı	111
2.2.1.	Farklı 'Yaşam Biçimi' Okumaları.....	114
2.2.1.1.	Yaşam Biçimi Dil Oyunudur.....	116
2.2.1.2.	Biyolojik Bir Varoluş Olarak Yaşam Biçimi	117
2.2.1.3.	Kültürel/Tarihsel Bir Varoluş Olarak Yaşam Biçimi.....	118
2.2.2.	Yaşamın İnsan Biçimi	119
2.2.2.1.	Yaşam Biçimi ve Etnoloji	124
3.	BİLİMSEL DEVRİMLERİN GRAMATİK YAPISI	129
3.1.	Benzerlikler ve Ortaklıklar: Kuhn ve Wittgenstein	129

3.1.1. Kuhn'un eserlerinde Wittgenstein referansları.....	131
3.1.1.1. Kuralların Örtüklüğü	131
3.1.1.2. Kural İhlali	132
3.1.1.3. Dünyaların Çokluğu	133
3.1.2. Wittgensteinci Bir Dost: Stanley Cavell	134
3.1.3. Ortak Ata Kant	139
3.1.4. Uzlaşım ve Bilim Topluluğu	143
3.1.5. Eylemin Önselliği.....	145
3.1.6. Tarihselci Yaklaşım.....	147
3.2. Gramatik Bir Çerçeve Olarak Paradigma	150
3.3. Gramatik Dönüşümler Olarak Bilimsel Devrimler.....	157
3.4. Gramatik Yaklaşım ve Görelilik Problemi	166
SONUÇ.....	176
KISALTMALAR	179
KAYNAKÇA	180
ÖZGEÇMİŞ.....	189
ÖZET.....	192
ABSTRACT	193

GİRİŞ

Papa XVI. Benedict, 18 Nisan 2005 tarihinde konsülün açılış toplantısında verdiği vaazda, içerisinde yaşadığımız dönemi şöyle tarif ediyordu: “Hiçbir şeyi kesin olarak tanımayan ve nihai amacı kendi egosu ve arzularından müteşekkil bir görelilik diktatörlüğü inşa ediyoruz” (Papa Benedict XVI, 2010, s.27). Kuşkusuz, Papa bu sözleri sarf ederken, bir felsefecinin görelilik problemi karşısındaki merakını ya da kaygılarını taşııyordu; ancak bir milyardan fazla üyesi bulunan Katolik kilisesinin, ruhani liderinden, bu mevkiye gelmesinin hemen ardından verdiği vaazda bu derece kaygılı sözler duymak, göreliliğe ilişkin tartışmaların ne derece geniş bir alana sirayet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Papa çağın ruhuna yönelik bu tespitiyle, kendisine kulak verenleri görelilik konusunda uyarmaktadır. Zira Papa’ya göre görelilik, insanın doğruyu bilebileceğine dair inancını sarsmakta ve bu yolla her türlü “yıkıcı” ideolojiye kapı aralamaktadır; oysaki “insan doğruyu aramalıdır, buna kadirdir” (Papa Benedict XVI, 2010, s.27).

Papa, göreliliği, “bir diktatörlük” olarak adlandırarak görelilik karşıtı pozisyonun bir formunu sunmaktadır. Öte yandan, Papanın bu sert ifadelerle savunduğu mutlak doğru bilginin mümkün olduğu yönündeki pozisyon, karşıt kamp tarafından benzer sertlikte eleştirilmektedir. Bu kampın en bilinen figürleri arasında kabul edilen Feyerabend’e göre, tarihin sağladığı malzemeye rağmen bu tarz bir ‘kesinlik’ iddiasına sahip olmak ya körlük ya da kötü niyetle açıklanabilir:

Tarihin sağladığı zengin malzemeye bakan ve onu aşağılık içgüdülerini tatmin etmek ve şiddetli entelektüel güvenlik nöbetlerini açıklık, kesinlik, “nesnellik”, “gerçek” gibi terimler altında dindirmek için fakirleştirmeye yeminli olmayan herkes sonunda görecektir ki, tüm şartlar altında ve insani gelişmenin tüm evrelerinde savunulabilecek tek bir ilke vardır: ne olsa uyar (Feyerabend, 1999, s. 43).

Görelilik tartışmalarına ilişkin iki karşıt pozisyonun burada sunduğumuz ifadelerinin tartışmaya dair oldukça naif birer örnek olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Sunduğumuz pasajlarında Papa da, Feyerabend de mevcut pozisyonlarını gerekçelendirmeye değil, karşıt pozisyonun risklerine dikkat çekmeye çalışmaktadırlar ve her iki kamp da, tıpkı bizim görelilik tartışmalarının önemini vurgulamak adına daha sansasyonel olabilecek ifadelere başvuruyor olmamız gibi, karşıt kampın eleştirilen niteliklerine dair karikatür niteliğindeki tanımlara başvurmaktadırlar. Her iki karşıt görüşün pozisyonları daha detaylı ele alınacak olursa tartışmanın daha komplike bir yapıda olduğu ortaya çıkacaktır. Ne Papa Benedict bu eleştirisinden hareketle içerisinde anıldığı pozisyonun, tarihin sağladığı verileri yok sayan, temel motivasyonu entelektüel güvenlik kaygıları olan mutlak bir doğrunun peşinde olduğunu kabul edecektir; ne de Feyerabend, her türlü kesinliği reddeden, nihai amacı kendi arzuları ve egoları olan bir görelilik diktatörlüğü peşinde olduğunu kabul edecektir. Nitekim Feyerabend ilerleyen dönemlerindeki yazılarında kendine yönelik görelilik eleştirilerine yanıt verirken göreliliği, mutlakçılık kadar hayali bir tutum olarak nitelendirir ve göreciliği, mutlakçılığın “huysuz ruh ikizi olarak” adlandırır (Feyerabend, 1999, s. 332). Benzer bir şekilde, 1992 yılında Katolik kilisesinin Galileo’nun yargılanması hususunda hata yapıldığını kabul edip özür dilemesi, Papanın tarihin verilerini yok sayan bir kesinliğin peşinde olmadığını göstergesidir. Bu anlamda, bilginin mahiyetine ilişkin bu tartışmada her bir pozisyon elindeki çubuğu kendi kaygıları ekseninde eğmeye çalışsa da, uç pozisyonların dahi, bir yandan tarihsel dinamikleri ve değişimleri dikkate almaya çalıştığını bir yandan da her türlü bilgi iddiasına eşit statü vermekten imtina ettiğini söyleyebiliriz. Bu çalışma en genel anlamıyla, bilginin mahiyetine ilişkin bu tip bir ara formülün imkanını tartışacaktır.

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında felsefenin doğru bilginin imkanı ve sınırlarına yönelik kadim tartışmaları yeniden alevlenmiştir. Çünkü bu dönem, yerleşik ‘bilgi ideal’ine dair beklentilerin sarsıldığı, bu bilgi idealine ulaşmak için kullanılacak araçlara dair güvenin tartışmaya açıldığı bir dönemdir. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında meydana gelen devrim niteliğindeki bilimsel gelişmeleri ve bu bilimsel gelişmelerin yol açtığı düşünsel dönüşümleri bu tartışmaların temel hazırlayıcıları olarak değerlendirebiliriz. Bilginin imkanı ve sınırlarına dair bu tartışmalar açısından post-pozitivist bilim felsefesinin özel bir yeri olduğunu söyleyebiliriz; çünkü bu gelenekle beraber, Aydınlanma felsefesinin de etkisiyle her türlü bilgi için ideal bir

model teşkil eden bilimsel bilginin niteliklerine yönelik, yerleşik kalıpları sarsacak dönüşümler meydana gelmiştir.

Thomas S. Kuhn (1922-1996), bilimsel bilginin mahiyetine ilişkin sözünü ettiğimiz bu dönüşüm açısından merkezi bir figür olarak karşımıza çıkar. Kuhn'a bu derece merkezi bir önem atfedilmesinin nedeni, sunduğu yeni bilim imgesinin *The Structure of Scientific Revolution*¹'in (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*) hazırlandığı dönemde hakim olan bilim imgesinden radikal bir kopuş sergilemesidir. Günümüzün ders kitaplarına dahi kısmen sirayet eden bu hakim bilim imgesi, bilimsel bilgiyi en genel hatlarıyla, içerisinde var olduğu teorik, pratik ve kültürel koşullardan azade, nesnel, evrensel, gerçeğe gittikçe daha çok yaklaşan, birikimsel bir bilgi olarak resmeder. Kuhn'un sunduğu bilim imgesi, hakim bilim imgesinin bu idealinin imkanına yönelik bir tartışmayı başlatır. Bu süreçte, Kuhn'un bilim tarihi okumalarının ona sağladığı görünüm etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bilim tarihi çalışmaları Kuhn'a bilimsel etkinlik ile bu etkinliğin içerisinde yürütüldüğü dönemin tarihsel, kültürel ve teorik koşulları arasında bir ilişki olduğunu göstermiştir. Paradigma kavramını bu görünümün bir ifadesi olarak değerlendirebiliriz; zira paradigma, bir bilimsel etkinliğin yürütüldüğü dönemde bilimcilerin ortaklaştığı değerleri, problemleri, problem çözüm örnekliklerini ve dolayısıyla neyin bilimin konusu olup neyin olmadığını, hatta bilimcinin dünyayı nasıl göreceğini belirleyen kuşatıcı bir çerçeve olarak tanımlanır. Paradigmanın bu kuşatıcı niteliği bilimsel bilginin de bu paradigmaya referansla tanımlanmasına yol açar.

Ancak bilim tarihi çalışmaları Kuhn'a sadece bilimsel etkinliğin paradigma güdümlü bir etkinlik olduğunu göstermekle kalmaz; bilim tarihinde aynı zamanda paradigma değişimleri vardır. Bilim tarihi örnekleri Kuhn'a farklı tarihsel dönemlerde farklı paradigmanın iş gördüğünü, her bir paradigmatik dönemin farklı kavramsal çerçeveleri olduğunu ve bu paradigmlar arasındaki geçişlerin birikimsel bir süreklilik arz etmediğini gösterir. Belli bir paradigma altında faaliyet yürütülen dönemi normal

¹ Adı geçen eser metnin geri kalanında SSR olarak anılacaktır. Eser, Nilüfer Kuyuş'un çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış olsa da (bkz. Kuhn, 2006) Kuhn'un başvurduğumuz geç dönem çalışmalarıyla bir terim birliği sağlayabilmek adına temel olarak SSR'in İngilizce orijinali kullanılmıştır. Ancak SSR'a verilen kimi referansalarda eserin Türkçe çevirisine karşılaştırmalar yapmak üzere başvurulmuştur.

bilim dönemi olarak adlandıran Kuhn, paradigmanın değişimini bilimsel devrim olarak adlandırır ve farklı paradigmaların birbirleriyle eşölçülemez olduğunu söyler. Kuhn'un matematikten ödünç aldığı bu kavram, farklı paradigmaları kendisi aracılığıyla değerlendirmeye tabi tutabileceğimiz, tüm paradigmalara aşkın bir zeminin var olmadığını dile getirmektedir.

Hakim bilim imgesiyle Kuhn'un sunduğu bilim imgesi arasındaki temel gerilim de bu noktada başlar. Sözünü ettiğimiz bilim tarihi okuması geçmiş bilimsel etkinliklerin paradigmaya bağımlı olması tespitiyle sadece bilim tarihine yönelik bir tespit yapmakla kalmaz aynı zamanda, mevcut bilimsel etkinliğe dair de bir iddia dile getirir. Bilim tarihini paradigmatik bir çerçevede içerisinde okumak tüm zamanlar için geçerli, evrensel ve nesnel bilginin var olabileceğine dair idealle çelişmektedir. Bununla paralel bir şekilde, paradigma değişimiyle beraber bilimcinin dünyasının değiştiği savı, dünyanın sosyal bir insanın ürünü olduğu iddiasını beraberine getirir. Bilimsel bilginin paradigmaya göreli olması ve paradigmaya aşkın bir değerlendirme zeminin var olmadığını iddia eden eşölçülmezlik savı beraber değerlendirildiğinde, Kuhn'a yönelik görelilik eleştirilerinin zemini de anlaşılmış olur. Sunduğu bilim imgesi Kuhn'a kimi zaman kartezyen rasyonalitenin ilkeler ve standartlarla belirlenmiş alanından çıkmamıza imkan veren özgürleştirici bir filozof unvanı kazandırırken; kimi zaman, öznelciliğe, nihilizme, idealizme yol açan yıkıcı bir düşünür suçlamasının yöneltmesine neden olur.

Kuhn *SSR*'ın yayınlanmasının ardından, karşılaştığı eleştirileri de göz önüne alarak, göreci olduğu yönündeki tespitlere cevap vermeye çalışır. Bu süreçte, sunduğu bilim imgesini çağının felsefe yapma geleneğine de uygun bir biçimde, gittikçe dili merkeze alan çerçeveye çeker. Bu yanıt verme denemelerinin temel olarak, bir yandan bilimsel etkinlik ile bu etkinliğin içerisinde şekillendiği kavramsal çerçeve arasındaki bağı muhafaza etmek bir yandan da farklı kavramsal çerçeveler arasında iletişim olanağını ortaya koyarak görelilik eleştirileriyle hesaplaşmak üstüne kurulduğunu söyleyebiliriz. Ancak Kuhn'un kendisine yönelik görelilik eleştirilerine verdiği yanıtların bu yönde yürütülen tartışmaları tatmin edici bir şekilde sonlandırdığı söylenemez.

Kuhn'un sunduğu bilim imgesi genel olarak değerlendirildiğinde bilimi, içerisinde Şekillendiği kavramsal ereve ve döneme referansla tarihsel ve dinamik bir Şekilde kavradığını; bunu yaparken de göreci olmayan—gerçeğin mutlak bilgisine ulaşmak gibi bir hedefi olmasa da—geliŐen, bilim ile bilimsel olmayanı eŐitlemeyen bir bilim imgesi sunmak istediğini söyleyebiliriz. Bu alıŐma temel olarak, Kuhn'un bu projesinin imkanına dair bir tartışma yürütmeyi hedeflemektedir. Bunun için Kuhn'un sunduğu bilim imgesi geç dönem Wittgenstein felsefesinin kurucu unsurlarından gramer kavramıyla beraber yeniden okunacak ve bu okumadan hareketle, Kuhn'un sunduğu bilim imgesinin yeni bir rasyonalite önerdiği iddia edilecektir.

Bu tip bir tartışma için geç dönem Wittgenstein'in yardıma çağrılmasının iki temel nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, geç dönem Wittgenstein'ı ve Kuhn'u aynı ereve içerisinde değerlendirmemize olanak tanıyan ortaklıkları ve benzerlikleridir. Çalışmamızın son bölümünde detaylı bir Şekilde inceleyeceğimiz bu ortaklıkların ve benzerliklerin en genel anlamıyla, içerisinde yaşadıkları düşünsel dönemin problemleri ve bu problemlere yanıt vermeye çalışırken dili merkeze alan bir felsefe yapma tarzı benimsemiŐ olmalarıdır. Kuşkusuz ki, burada kabaca zikrettiğimiz bu ortaklıklar ve benzerlikler iki filozofu bir arada okumak için sadece potansiyel düzeyde bir imkana işaret etmektedir. Bu alıŐmada Wittgenstein'ı yardıma ağırmamızın ikinci nedenini ise bu potansiyeli harekete geçirebilecek motivasyon yani Wittgenstein'in gramer kavrayışı oluşturmaktadır. En basit tanımıyla, dil içerisinde anlamı ve kavramları inşa eden kurallar seti olarak tanımlayabileceğimiz gramer kavramının geç dönem Wittgenstein felsefesi içerisindeki epistemolojik statüsü ve Wittgenstein'in kavramın özelliklerine dair tespitleri niçin bu kavramın bu tip bir çalışma için motivasyon oluşturduğunu açık kılacaktır. Ancak kabaca, gramer kavramının bir yandan tüm dilsel etkinlikleri kuşatan aşkın bir kurallar setini reddederken bir yandan da farklı gramer kurallarıyla Şekillenen dilsel etkinlikler arasında bir iletişim olanağı sağladığını ve bu iletişim olanağının ele alacağımız problemleri yeniden değerlendirmek açısından bir potansiyel taşıdığını söyleyebiliriz.

Yukarıda kısaca ana hatlarını sunduğumuz çalıŐmamız üç ana blmden oluŐacaktır. Bunlardan ilkinde Kuhn'un sunduğu bilim imgesi, oluşumu ve tarihsel gelişimi ekseninde betimlenecek ve bu bilim imgesinin görelilik ile olan ilişkisi ele

alınacaktır. İkinci bölümünde ise çalışmanın iddiasını şekillendirecek olan Wittgensteinci gramer kavramı açık kılınmaya çalışılacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise çalışmanın temel amacını oluşturan gramer kavramı ekseninde bir bilimsel devrim okuması sunulmaya çalışılacak ve bu tür bir okumanın yaratabileceği imkanlar ele alınacaktır.



1. KUHN'UN BİLİM ANLAYIŞI VE GÖRELİLİK PROBLEMİ

Thomas Kuhn bilimin işleyişine dair akıl yürütmeleriyle post-pozitivist dönemin bilim anlayışının en önemli figürlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple, Kuhn'un kritik fikirlerinin şekillendiği temel eseri olan *SSR* 20. yy.'ın en çok referans verilen akademik kitabı olmuştur. Bunun yanı sıra birçok düşünür ve konuyla ilgili kuruluş tarafından yüzyılın hatta tüm zamanların en etkili eserleri arasında sayılır.² Chicago Üniversitesi'nin yayınevi tarafından basılmış olan eserin bugüne kadar bir milyon dört yüz binin üzerinde resmi satış rakamı vardır ve yirmi beşin üzerinde dile tercüme edilmiştir. *SSR*'ı bu kadar popüler yapan ve dolayısıyla Kuhn'un *SSR*'da ana hatlarını çizdiği bilim felsefesi yaklaşımını bu derece kritik kılan, bilimin işleyişine dair çağında hakim olan yaklaşıma aykırı bir teori geliştirmiş olmasıdır. Ancak eserin ortaya çıkardığı dinamik sadece eserin yoğunlaştığı disiplinle sınırlı kalmaz. *SSR* ile birlikte popülerlik kazanan 'paradigma değişimi', 'eşölçülemezlik' gibi kavramlar bilim dışındaki birçok alanda da kullanılır hale gelmiştir. *SSR*'ı bu derece önemli kılan belirli bir rasyonalite anlayışıyla, bu anlayışın düşünüş tarzının kurucu dinamiklerini eleştirerek hesaplıyor olmasıdır. Kuhn bu hesaplamayı, 20 yy.'ın rasyonalite anlayışının kristalize olmuş formu olarak ifade edilebilecek olan bilimi merkeze alarak yapar. Esere devrimci bir nitelik kazandıran sadece bilime dair süreçleri devrimler yoluyla tanımlıyor olması değil, aynı zamanda bilimsel alanın dayandığı rasyonaliteye yönelik kopuş niteliğindeki eleştirileridir. Kuhn'un çağın rasyonalite anlayışına yönelik eleştirileri *SSR*'ın kazandığı popülerite açısından kritik bir öneme sahiptir; ancak *SSR*'ın yarattığı tüm tepkiyi bu eleştirilere bağlamak eserin barındırdığı diğer devrimci fikirlere haksızlık olacaktır. Rasyonalite eleştirilerinin yanı sıra *SSR*'ın realizm ve bilimin toplumsallığı konusunda takındığı tutumu da eserin şöhretinde pay sahibidir. Kuhn'a göre bilimin temel hedefi, dışarıda gözlemciden bağımsız duran bir gerçekliği ortaya koymak değil; dünyanın, tarihsel olarak uzlaşma dayalı kavramlarla gelecekte değişmeye açık bir betimlemesini yapabilmektir. Kuhn'un bu iddiası realizmin, bilimi

² Bu konudaki birkaç önemli örnek için bkz. The Times Literary Supplement'in hazırlamış olduğu "İkinci Dünya Savaşı Sonrasının En Etkili 100 Kitabı" listesi, ünlü İngiliz edebiyat eleştirmeni ve şair Martin Seymour-Smith'in hazırlamış olduğu "Yazılmış En Etkili 100 Kitap" listesi.

dışarıdaki bağımsız gerçekliğin ne olduğunu ortaya koyacak olan uğraş olarak tanımlayan biçimine yönelik ciddi bir eleştiridir. Bununla beraber Kuhn'un, bilimsel faaliyetin öznesi olarak bilimsel topluluğu belirlemesi oldukça önemli bir adımdır. Bu adım bilimsel topluluğun temel dinamiklerini, bilimsel etkinliğin doğasına dair yapılacak her türlü akıl yürütmenin temel bir unsuru kılar³.

Kuhn'un mevcut eleştirilerini ve yarattığı dönüşümü anlamlandırabilmek için kendisinden önceki bilim anlayışının temel savlarını ve Kuhn'u bu savları sorgulamaya iten teorik arka planı incelemek elzemdir.

20. yy'ın ikinci yarısı bilim felsefesinde milat sayılabilecek köklü dönüşümlere sahne olmuştur. *SSR*'ın ders kitapları ve bilimsel eğitim aracılığıyla bilimsel etkinliğe nüfuz etmiş olan hakim bilim imgesine karşı geliştirdiği eleştirel tutum, belli figürlere doğrudan yönelmez, Kuhn eleştirilerinin merkezine ders kitaplarındaki bilim imgesini yerleştirir.⁴

Kuhn *SSR*'ın henüz ilk sayfasında ders kitaplarındaki bilim imgesini eleştirisinin merkezine alacağını ifade eder. Bu bilim imgesi ders kitapları ve tamamlanmış bilimsel başarıların incelendiği klasik eserler aracılığıyla yeni kuşaklara aktarılmaktadır ve Kuhn bu eserlerin amacının kaçınılmaz olarak iknaya yönelik ve pedagojik olacağını söyler (*SSR*, s.1). “Bir turist broşürünün bir ulusun kültürü hakkında vereceği fikrin” ötesine geçemeyecek olan ders kitaplarındaki bilim imgesi, bu sebeple, Kuhn'un eleştirilerinin merkezine yerleşir; zira eğitim amaçlı bilim kitaplarında yapılan, veriler ve teoriler arasındaki ilişkiyi gerekçelendirmek değil, bu ilişkinin nasıl olması gerektiği yönündeki bir ön kabulü örneklerle göstermektir. Böylelikle bu kitapları okuyan kişi teorinin uygulamalarını teorinin kanıtı zannetmektedir (*SSR*, s.80).

³ *SSR*'ın felsefi önemi üzerine burada ifade etmeye çalıştığımız hususları ve *SSR*'ın çağın rasyonalite kavrayışına yönelik, ileride ele alacağımız, eleştirilerini de kapsayan daha detaylı bir inceleme için bkz. Hoyningen-Hoyningen-Huene, P. H. (1998), “On Thomas Kuhn's Philosophical Significance”, *Configurations*, vol.6, ss.1-14.

⁴ Bkz. Irzık, G. (2012).

Kuhn'un eleştirdiği, ders kitaplarındaki bilim imgesini *geleneksel rasyonalite* anlayışı⁵ olarak ifade edeceğiz. Geleneksel rasyonalite olarak ifade ettiğimiz bu yaklaşımın Kuhn tarafından eleştirilen temel özelliklerini dört ana başlık altında ifade edebiliriz, bu anlayışa göre;

1. Farklı bilimsel teoriler arasında ne şekilde seçim yapacağımızı ve kanıtlardan ne şekilde sonuçlar çıkaracağımızı vazeden, adım adım ilerleyen bir *bilimsel yöntem* vardır ve bilim felsefesinin temel görevi aynı zamanda bilimin rasyonalitesi de olan bu yöntemin ne olduğunu ortaya koymaktır.

Bilgi edinme sürecinde izlenmesi gereken yol olarak 'yöntem', 17. yy. bilimsel devrimiyle beraber, doğayla kuracağı ilişkiyi doğanın bilgisine sahip olduğu ölçüde düzenleyebileceğinin bilincine varan öznenin, önemli felsefi problemlerinden birisi olarak ortaya çıkar. Modern dönemde insan ve doğa arasındaki ilişkide meydana gelen değişim modern bilime ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır. Bu ayrıcalıklı konumu, bilimin doğru bilgiyi ararken izlediği yolu yani onun yöntemini rasyonalitenin ete kemiğe bürünmüş hali olarak ortaya koyar. Bu bilimsel yöntem farklı bilimsel teoriler arasında ne şekilde seçim yapacağımızı veya kanıtlardan ne şekilde sonuçlar çıkaracağımızı vazeden bir

⁵ Bird (2000), Kuhn'un eleştirilerinin hedefi olarak belirlediği bilim imgesini 'old rationality' olarak adlandırır. Bu rasyonalite anlayışını *SSR*'ın yayınlandığı dönem hakim olan rasyonalite anlayışı olarak tespit eder ve dönemin Carnap, Popper, Hempel, Lakatos gibi önemli bilim felsefecilerinin yaklaşımlarını, birçok noktada birbirleriyle örtüşmeyen hatta kimi zaman çatışan tutumlar sergilemeler de bu başlık altına toplayabileceğimizi söyler. İki temel kaygıyla Bird'ün 'old rationality' kavramı yerine 'geleneksel rasyonalite' kavramını kullanmayı tercih ettik. Öncelikle, Kuhn eleştirilerinin merkezine aldığı rasyonalite anlayışının mimarı olarak herhangi bir düşünürü ya da ekolü işaret etmez. Bird'ün de belirttiği gibi *SSR*'ın ortaya çıktığı dönemde hakim olan bilim felsefesi yaklaşımları kimi noktalarda Kuhn'un eleştirdiği rasyonalite anlayışıyla uyuşsalar da, bu yaklaşımlar arasında çoğu zaman nüansların ötesine geçen farklılıklar vardır. Dolayısıyla bu tip bir adlandırma anılan düşünürlerin rasyonalite anlayışlarıyla Kuhn'un eleştirdiği rasyonalite anlayışı arasındaki uyumu ortaya koyacak daha detaylı bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Bu tip bir incelemeyi çalışmamızın kapsamını aşacağı düşüncesiyle dışarıda bırakmayı uygun gördük. İkinci olarak ise Kuhn'un eleştirilerine konu olan rasyonalite anlayışını salt *SSR*'ın içerisine doğduğu bilim felsefesi anlayışıyla ilişkilendirmenin, bu eleştirinin sınırlarını daraltabileceğini düşünmekteyiz; zira Kuhn'un rasyonalite eleştirilerini modern bilimin doğuşuyla ortaya çıkan epistemoloji anlayışıyla birçok açıdan ilişkilendirmek mümkündür. Kuşkusuz ki 17. yy. başından 20. yy. ortalarına kadar uzanan bir dönemi ortak bir başlık altına alıp tasvir etmek pek mümkün değildir; ancak Kuhn'un eleştirdiği rasyonalite anlayışının köklerinin sadece 1960'ların bilim felsefesi dünyasıyla sınırlandırılmayacağını belirtmek gerekmektedir.

Bu kaygılarla Kuhn'un eleştirdiği rasyonalite anlayışını, kendisine sadık kalarak, bilim ders kitaplarında sunulan yaklaşımın rasyonalite anlayışı olarak ortaya koymayı ve *geleneksel rasyonalite* anlayışı olarak adlandırmayı uygun bulduk.

kılavuz görevi görür. Kuhn *SSR*'ın giriş kısmında bu yöntem anlayışını benimsemediğini, onu bilim metinleri ve ders kitaplarıyla ilişkilendirerek gösterir: Ona göre okuyucunun zihninde bilimsel yöntem, “sadece ders kitaplarına veri toplamak için kullanılan usta tekniklerden ve bu veriler ile ders kitabının teorik genellemeleri arasında ilinti kurmak için başvurulan mantık işlemlerinden ibaretmiş gibi yer etmiştir” (*SSR*, s.1).

2. Kuhn'un geleneksel rasyonaliteyi karakterize ettiğini düşündüğü ikinci temel eleştirisi ise bilimsel teorilerin üzerine tesis edildiği verilerin herkes için ve her zaman aynı olacağı yani bu verilerin tarafsız olduğu yönündeki tespittir. Bilimsel etkinliğin temelinde yatan gözlem, deneyden elde edilen duyu verileri bilimciyi bu duyu verilerine götüren teoriden ve bu duyu verilerine sahip olan bilimciden bağımsızdırlar ve nesnelirler. Kuhn bu bakış açısının batı dünyasının epistemoloji anlayışında üç yüz yıldır hakim olan görüş olduğunu dillendirir ve bu duruma karşı açık bir alternatif sahibi olmadığını belirterek, sadece gözleme dayalı tarafsız bir gözlem dili yaratma çabalarını beyhude bulduğunu belirtir (*SSR*, s.125).
3. Geleneksel rasyonalitenin Kuhn tarafından eleştirilen üçüncü niteliği ise bilimsel bilginin birikimsel olduğu yönündeki tespitidir. Kuhn geleneksel rasyonalitenin bu özelliğini *SSR*'ın giriş bölümünde yine ders kitaplarındaki bilim imgesinden hareketle ortaya koyar. Kuhn'a göre ders kitaplarındaki bilim imgesine göre bilim “bireysel keşifler ve buluşların birikimiyle gelişir” (*SSR*, s.2). Tarafsız verilerden belirli bir yöntem kullanarak bilimsel bilgiye doğru ilerliyorsak bu bilgi zamanla birikmelidir. Dolayısıyla geleneksel rasyonalite anlayışına göre bilimsel bilgi birikimseldir.
4. Geleneksel rasyonalitenin Kuhn'un eleştirilerinden hareketle tespit ettiğimiz dördüncü ve son niteliği ise bu rasyonalite anlayışının bilim tarihine yüklediği işlev ve anlam ile ilişkilidir. Kuhn'un kitabının henüz ilk cümlesi geleneksel rasyonalite anlayışının tarih anlayışına yönelik tespitini ele vermektedir: “Tarih,

yalnızca bir kronoloji ve anlatı deposu olarak görülmediği sürece mevcut bilim imgesinde köklü bir değişime yol açabilir” (*SSR*, s.1). Başka bir ifadeyle, mevcut bilim imgesi tarihe sadece bir kronoloji ve anlatı deposu işlevi yüklemektedir.

Kuşkusuz ki, Kuhn’un eleştirilerinden hareketle en genel hatlarıyla dört ana başlık altına toplamaya çalıştığımız ve Kuhn’un ders kitaplarındaki bilim imgesi olarak tespit ettiği bu bilim imgesinin yukarıda saydığımız unsurları birçok noktada birbirleriyle ilişkilidir. Özellikle başta andığımız bilimin doğru bilgiye giden yolunu tasvir eden bilimsel yöntem anlayışı, diğer unsurlar göz önüne alındığında daha kuşatıcı bir nitelik taşımaktadır. Tarafsız bir gözlem diline işaret eden ikinci nitelik ise bu bilimsel yöntemin işleyebilmesi için bir ön koşul olarak belirir; çünkü teorilerin kendilerinden hareketle tesis edildiği verilerin nesnelliği sağlanmadan bu veriler ve teoriler arasında kurulacak ilişkilere dair bir kılavuzdan söz etmek olanaksızdır. Bilimsel bilginin birikimselliği savı ise özellikle bilim tarihine yönelik bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Bilim tarihi bilim imgesini belirleyen bir dinamik olarak değil de, bilimsel başarılarla dair bir anlatı deposu olarak kurgulandığı için ders kitaplarındaki bilim imgesi bilimsel bilgiyi birikimsel olarak kabul etmektedir.

Kuhn *SSR* boyunca en genel hatlarıyla burada serimlemeye çalıştığımız bilim imgesiyle hesaplaşır ve ortaya koyduğu devrimci bilim anlayışını ise bu eleştiriler üzerine tesis eder. Bu sebeple Kuhn’un sunduğu yeni bilim imgesini serimlerken, onun eleştirilerinden hareketle en genel hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız geleneksel rasyonalite anlayışını ve Kuhn’un eleştirilerini daha fazla detaylandıracağız.

1.1. Kuhn’un Fikirlerinin Oluşumu

Bilim felsefesi ve genel olarak 20. yy. düşünce tarihi açısından Kuhn’a atfedilen öneme yukarıda kısaca değinmiştik. Ortaya koyduğu bilim felsefesi sistemi bu derece yıkıcı bir nitelik taşıyan bir figürün düşünsel öncüllerinin kimler olduğu gibi bir sorunun yanıtını verebilmek oldukça uzun, detaylı ve tarihsel bir inceleme gerektirmektedir. Bu sebeple bu başlığı ele alırken bazı sınırlandırmalar yapılması

gerekmektedir. Öncelikle ‘Kuhn’un Fikirlerinin Oluşumu’ başlığı altında, Kuhn’un fikirlerinin oluşum sürecinde etkilendiğini *söylediği* düşünürler üzerine yoğunlaştık; ancak sınırlandırma konusunda belirlediğimiz bu yöntem hala çalışmamızın amacını ve sınırlarını zorlar niteliktedir. Bu sebeple ikinci olarak Kuhn’un ortaya koyduğu felsefi sistemin temel dinamikleri açısından özel bir önem atfettiği düşünürleri ön plana çıkarmaya çalıştık. Ayrıca Kuhn’un özel önem atfettiği düşünürlerin çalışmamızın ortaya koymayı amaçladığı iddia açısından da ayrı bir önem taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Kuhn’un; algı konusundaki fikirlerinin şekillenmesinde önemli bir yeri olan Gestaltçı psikolojiyi, ortaya koyduğu bilim felsefesi düşüncesinin bir ‘öncel’i olarak adlandırdığı Ludwik Fleck’i ve yeni bilim tarihçiliği yaklaşımının öncüsü olarak kabul ettiği ve birçok kere kendisi açısından önemini zikrettiği Alexandre Koyré’yi bu isimler arasında sayabiliriz.

Kuhn *SSR*’a yazdığı ‘önsöz’de eser içerisinde sergileyeceği düşüncelerinin nasıl şekillendiğini anlatır. Fizik doktorası yaptığı sırada bilimci olmayan öğrencilere verdiği bilim tarihi dersinin bu fikirlerin filizlenmesinde önemli olduğunu söyler. Bu süreçte okuduğu bazı kitapların, düşünürlerin, düşünce ekollerinin kendisi üzerinde etkili olduğunu söyler.⁶ Bu hususta zikrettiği başlıca isimleri şöyle sıralayabiliriz: Emile Meyerson, Helene Metzger, Anneliese Maier, Jean Piaget, Arthur Oncken Lovejoy, Alexandre Koyré, Benjamin Lee Wholf, Willard Van Orman Quine, Ludwik Fleck. Bu isimlerin yanı sıra Gestaltçı psikoloji de Kuhn açısından oldukça önemlidir.

Kuhn’un *SSR*’da zikrettiği bu isimlerin bazıları (Helene Metzger, Anneliese Maier, A. O. Lovejoy, Alexandre Koyré) bilim tarihi üzerine çalışmalar yürütmüşlerdir ve Kuhn’un bilim tarihini bilim felsefesi yapmanın temel bir kategorisi haline getirmesinin önünü açacak olan tarih kavrayışını kazanmasında etkili olmuşlardır.

Kuhn’un zikrettiği isimlerden Jean Piaget ise gelişim psikolojisi alanındaki çalışmalarıyla Kuhn’un çalışmalarına ışık tutar. Ancak Kuhn’un da zikrettiği gibi bu karşılaşma niyetli bir karşılaşma değildir. Kuhn, Piaget ismine okuduğu bir metnin dipnotlarında rastlar (*SSR*, s.viii). Piaget’nin çocukların kurduğu nedensellik ilişkilerini

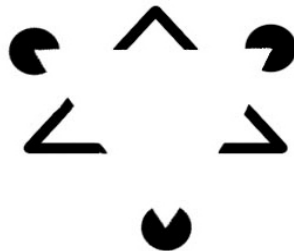
⁶ Bkz. (*SSR*, s.vii-viii).

incelediği çalışmalarını bu ilişkilerin ne şekilde farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bu fikir SSR’da Kuhn tarafından ortaya konulan paradigma değişimi ile ilişkilendirilebilir. Kuhn üzerinde etkili olan bir diğer psikoloji ekolü ise Gestaltçı psikolojidir. Gestaltçı psikolojinin söylemleri Kuhn’un algı ile ilgili kanaatleriyle ve paradigma değişimi süreciyle ilişkilendirilebilir.

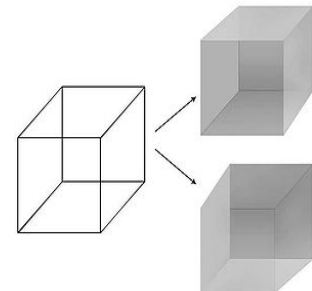
1.1.1. Kuhn ve Gestaltçı Psikoloji

Gestaltçı psikoloji, 20 yy.’ın ilk yarısında, yapısalcı psikolojinin zihni parçalara ayırıp incelemeye yönelik tutumuna bir tepki olarak Almanya’da ortaya çıkmıştır. Gestaltçı psikolojiye göre bütün, kendini oluşturan parçaların toplamından farklı ve büyüktür. Hiçbir parça, bütünü içerdiği özelliklerin tümüne sahip değildir. Gestaltçılar bu söylemlerini, algıya yönelik çalışmalarlarıyla temellendirirler. Algı sürecinde, algılayanın algıya dair temel yetilerinin belirleyici olduğunu düşünürler ve bu tutumları, deneyimin öznel nitelikler taşıdığı savını destekler niteliktedir. Aşağıda şekil 1’de ortada bir üçgen olmamasına rağmen, algılayan ortada bir üçgen varmış gibi bir algıya sahiptir. Gestaltçılar bu örneği algılayanın algı sürecinde etkin olduğunu göstermek için kullanırlar. Algılayanın kültürel, tarihsel, eğitimiyle alakalı kimi koşullarından hareketle algı sürecini şekillendirdiğini iddia ederler. İkinci şekil ise deneyimin, deneyimlenen nesnenin net bir aynası olmadığını ortaya koymak için kullanılır. Necker Kübü adı verilen bu meşhur küp örneği aynı duyu verisinin farklı algısal sonuçları olabileceğini ortaya koymak için kullanılır. Başka bir ifadeyle, aynı duyu verisi birbirinden farklı algıların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir.

Şekil 1



Şekil 2



Kuhn'un *SSR*'da pek çok kere zikrettiği 'Gestaltçı değişim' metaforu Necker Kübü'nün algılanması sürecinde ortaya çıkan ani ve bütün algıyı farklılaştıran değişime gönderimde bulunmaktadır. Bu söylemlerinden hareketle Gestaltçı psikolojinin savları geleneksel rasyonalite anlayışıyla şu noktalarda çelişir:

Algılayan olarak özne, algılama sürecinde aktif ve belirleyici bir dinamiktir; dolayısıyla algının niteliği konusunda belirleyici bir konumdadır. Deneyimin sahibi olarak özne, bilgiye dair her sürecin belirleyici bir dinamiği, bilginin temel dolayımıdır. Nitekim öznenin, duyum-algı-algının ifadesi sürecinin belirleyici bir dinamiği olmasından ötürü, özne üzerinde belirleyici bir etkisi olan toplumsal, kültürel, tarihsel etmenler deneyimin birer dinamiği olarak ortaya çıkarlar.

Kuhn'un deneyimin mahiyetine dönük açıklamaları Gestaltçı düşünürlerden etkilendiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra deneyimin bütünlüğü konusundaki Gestaltçı tutuma ise doğrudan gönderimleri vardır. Örneğin *SSR*'ın paradigmanın kriz dönemlerindeki tepkilerini konu alan sekizinci bölümünde, yeni bir paradigmadaki algı durumunu yaptığı şu alıntıyla ifade eder: "Bu süreçte [yeni bir paradigmada], eskisiyle aynı veri grubu ele alınır ancak onlara farklı bir kavramsal çerçeve veren yeni bir ilişkiler sistemine yerleştirilirler" (Butterfield'dan aktaran Kuhn, *SSR*, s.85). Kuhn bu dönüşümü Gestaltçı algı değişimiyle benzeştirir. Benzer bir şekilde, *SSR*'ın dünya görüşü değişikliği olarak devrimleri ele aldığı kısımda da yoğun bir şekilde Gestalt gönderimi bulunmaktadır. Kuhn'un her türlü ilişkiden azade saf bir gözlem dili olamayacağı yönündeki iddialarının şekillendiği bu bölümde, devrimlerle bilimcinin algısının ve dolayısıyla dünyasının değişeceği anlatılmaktadır.

1.1.2. Kuhn ve Ludwik Fleck

Kuhn'un içine doğduğu dönemin bilim imgesine yönelik bir diğer önemli itirazı da bilimsel teorilerin salt empirik deneyimde temellendirilemeyeceği yönünde olmuştur. Bilimsel teorileri nihai olarak, bilimcinin bireysel deneyimine indirgemek, bilimsel teorilerin sosyal yönünü dışarıda bırakmak manasına gelmektedir. Kuhn'un bu tutuma

karşı geliştirdiği eleştirilerinde, önceli Ludwik Fleck'in etkisi vardır. Ludwik Fleck, *Genesis and Development of Scientific Fact (Bilimsel Olgunun Oluşumu ve Gelişimi)* adlı eserinde bilimin bireysel değil kolektif bir uğraş olduğunu dile getirir. Bilimciler aldıkları eğitimle, dahil oldukları bilimsel toplulukla, içerisinde yer aldıkları toplumla, dönemlerinin kendilerine biçtiği rollerle şekillenen kişiler olmaları sebebiyle, çeşitli birliktelikler içerisinde yer alırlar ve bilimsel bir teori belirli noktalarda bu tip ortaklıkların da ürünüdür. Ludwik Fleck bilimsel teorilerin bilimcinin bireysel deneyimine indirgenemeyeceğini *kolektif-düşünme* kavramına yaptığı vurguyla dile getirir. Bilimciler, kendilerini bir bilim topluluğu olarak adlandırmamıza yol açan ortaklıklarından ötürü, ortak bir *düşünme-tarzına* sahiptirler. Bu ortak düşünme tarzı bireylerin edimleri ve düşüncelerinde belirleyici bir unsurdur. Fleck'e göre, "bireysel dahi olsa birçok bilginin sosyal kaynağının meşruiyetini reddedersek, bildiğimizi düşündüklerimizin birçoğunu gerekçelendirmek zorlaşır" (Bird, 2000, s.16).

Fleck'in altını ısrarla çizdiği kolektivite ve bilimin sosyal yanı temalarını Kuhn'un ortaya koyduğu bilim felsefesi anlayışında da izlemek mümkündür. Kuhn'un *SSR*'da izlediği bu tutum ve geleneksel rasyonaliteye yönelttiği eleştiriler ciddi bir tepkiyle karşılanır. Bunun üzerine Kuhn, *SSR*'a 1969 yılında bir 'sonsöz' ekleyerek bu eleştirileri yanıtlamaya çalışır. Bilimin analizi sürecinde mantık ve bilimsel yasaların dışındaki dinamiklerin de işin içerisine katılması yönündeki söylemi, Kuhn'un bilimi bireysel sezgi düzeyine çekmeye çalıştığı yönündeki eleştirilere yol açmıştır. Bu eleştirileri yanıtlarken bilimin kolektif yanının altını bir kez daha çizer. Ona göre burada sözü edilen sezgiler, "bireysel sezgiler değildirler. Onlar daha çok, başarılı bir topluluğun ortak sezgileridirler" (*SSR*, s.191). Kuhn'un burada söz ettiği sezgi, eğitim yoluyla ya da bir bilimsel topluluk içerisinde olmayla kazanılan, sistematik bir bütün halinde ortaya konulmamış olan bilginin bir sonucudur. Kuhn sistematize edilmemiş olmasının bu bilgiyi bilimsel bir teorinin analizinin dışarısında tutmayı gerektirmeyeceğini de söyler, ona göre bu bilgi türü ilke olarak çözümlenebilir bir bilgi türüdür. Bilimsel bilginin oluşma sürecindeki bu kolektiflik vurgusu, Kuhn'un epistemolojisi açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır; zira Kuhn, daha önce de altını çizdiğimiz gibi, bu kolektif bilginin epistemolojinin en temelinde yer alan deneyimin dahi önemli bir dinamiği olduğunu söyler: "[Ç]ok farklı uyaranlar aynı

duyumu meydana getirebilirler, aynı uyarılar çok farklı duyular meydana getirebilirler ve nihayet uyarıdan duyuma giden yol kısmen eğitimle koşullandırılmıştır” (SSR, s.193).

Bilimsel bilginin üretim süreçlerini, o bilginin doğruluğunun test edilmesi süreçlerinden ayıran yaklaşım; bilimsel bilginin toplumsal olarak üretildiğini görmeyi ve bu üretim süreçlerinin sezgisel araçlar da içerdiğini görmeyi engeller. Bu ayrımı yadsıyan Kuhn, bilimsel bilginin saf gözlem önermeleriyle test edilemeyeceğini de göstererek bilimsel bilginin analizinin salt mantıksal biçimde gerçekleştirilemeyeceğini savunur. Ancak bu bilimsel bilginin ve üretim süreçlerinin hiçbir biçimde analiz edilemeyeceği anlamına gelmez. Kolektif düşünme biçimleri çok boyutlu bir analize tabi tutulabilir. Bunların önemli bir unsuru da tarihsel analizdir.

1.1.3. Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi: Alexandre Koyré

Kuhn’un geleneksel rasyonalite anlayışıyla girdiği hesaplaşmanın ilk ve en temel aracı *yeni bilim tarihi* yaklaşımıdır. Kuhn’un daha önce de zikrettiğimiz “[t]arih, kronoloji ve anlatı deposundan daha fazla bir şey olarak görülürse, halihazırda sahip olduğumuz bilim kavrayışında belirgin bir dönüşüme yol açabilir” (SSR, s.1) ifadesi bir yandan mevcut bilim imgesine keskin bir eleştiri yöneltirken bir yandan da bir imkanın altını çizmektedir. Eleştirinin hedefinde mevcut tarih yazımını kadar bu tarih yazımını şekillendiren rasyonalite de vardır. Bu tarih yazım anlayışı, olayların ve olguların nesnel biçimde aktarılmasını temel yaklaşım olarak benimsemektedir. Dolayısıyla değerler alanı, tarihin konusu olmamalıdır; aksi halde tarihin nesnelliğinden söz edilemez. Örneğin tarihin kimin gözünden yazıldığı, tarih yazımını sırasındaki politik ve toplumsal dinamikler gibi unsurlar tarihin konusu edilmezler. Başka bir ifadeyle, tarih de tıpkı diğer modern bilimler gibi olgu alanından başka dinamik barındırmayan mantıksal bir dizge olmak zorundadır; dolayısıyla diğer bilimlerin taşınması beklenen evrensellik, nesnellik, genel-geçerlik, olgusalılık gibi özellikleri taşımak zorundadır. Böylelikle tarihi; mantıksal analize uygun olmayan, başka bir ifadeyle, anlam taşımayan değer alanından ayırmak mümkün hale gelmektedir.

Tarihe yönelik bu anlayışa bilim tarihi içerisinde gelen en önemli karşı çıkışlardan birisi Alexandre Koyré'nin karşı çıkışıdır. Koyré 17. yy. bilimsel devrimini geleneksel rasyonalitenin bilim tarihi kabulleriyle örtüşmeyecek bir tarzda değerlendirir. Koyré bu yaklaşımıyla döneminin mevcut bilim tarihi yöntemine aykırı bir yöntem önermektedir. “Eski tarihli bilimsel metinleri incelerken, felsefi metinlerde olduğu gibi, bugünün değil de yazıldıkları dönemin olanak ve kısıtlamalarının göz önünde bulundurulması gerektiğini ilk söyleyen Koyré'dir” (Gavroğlu, 2006, s.62). Koyré'nin önerdiği bu yaklaşım, nesnellik iddiası taşıyan belirli bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanmış olaylardan oluşan ve bu yapısı itibarıyla, ilerleyen bir olaylar örüntüsü sunan bilim tarihi anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü Koyré'nin yaklaşımı bir olgu ve olaylar manzumesi olarak tarihin, olgu ve olayların farklı şekillerde ilişkilendirilebileceği tarzlarda yazılabileceğini söylemektedir. Kuhn, Koyré'nin bu yeni ve özgün tavrını ‘entelektüel bir devrim’ olarak nitelendirir (Kuhn, 1970, s.67). Koyré'nin Kuhn açısından taşıdığı önemi birbiriyle iç içe geçmiş iki temel husus üzerinden değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki Koyré'nin 17. yy. bilimsel devrim okumasıdır. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Koyré, 17. yy. bilimsel devrimini yaygın okuma tarzının temel kabullerini sarsacak şekilde okur. Özellikle, Koyré'nin *Metaphysics and Measurement: Essay in Scientific Revolution*⁷ adlı eseri ve bu eser içerisinde yer alan “Galileo and Platon”, “Galileo and The Scientific Revolution of Seventeenth Century” adlı makaleler Kuhn açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu çalışmaları yaygın kanaatten çok farklı hatta bazen de yaygın kanaat ile çatışan bir Galileo portresi sunar. Koyré'nin Galileo'su bugün dahi temel bilim eğitiminde yaygın olarak anlatılan Galileo portresinden çok farklıdır: Döneminin batıl inançlarıyla ve Ortaçağ'ın ‘karanlığı’yla mücadele eden Galileo yerini reform karşıtı ve döneminin politik düzeni açısından makul sayılabilecek bir İtalyan'a bırakır. Bu yoruma göre Galileo, “deneyi küçümseyen (tabii ki bir abartı, ancak Koyré'nin vurgusu çok önemli) ve utanmadan Ortaçağ'ın problemleri ve verilerine sıklıkla Ortaçağ'ın kavram ve tekniklerini uygulayan bir

⁷ Bkz. Koyré, A. (1968). Koyré'nin 17. yy. bilimsel devrimini konu alan altı çalışmasının yer aldığı bu eser 1968 yılında yayınlanmış olsa da Kuhn'un adını andığı ve tezlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz iki makale ilk defa 1943 yılında yayınlanmıştır: Bkz. Koyre, A. (1943a) ve Koyre, A. (1943b).

adamdır” (Kuhn, 1970, s.68). Bu aykırı bilimsel devrim okuması Kuhn açısından oldukça önemlidir, çünkü doğa hakkında yeni bir araştırmaya girişmeksizin sadece düşünce tarzında köklü bir değişiklik yaparak bilimsel devrime yönelik algıda ciddi bir değişim meydana getirir. Kuhn’un bilimsel faaliyetin seyri hakkında yaptığı devrimci dönüşüm göz önüne alındığında, Koyré’nin sergilediği bu ‘devrimci’ bilimsel devrim okumasının put kırıcı niteliğinin Kuhn’un temel tezlerinin oluşumu açısından kurucu bir nitelik taşıdığı göze çarpmaktadır.

Koyré’nin Kuhn üzerindeki etkisi açısından değerlendireceğimiz ikinci ve başat unsur ise Koyré’nin sergilediği bilim tarihçiliği yöntemidir. Daha önce Gavroğlu’na referansla da belirttiğimiz gibi Koyré bilimsel metinlerin kendi çağının anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiği söyleyen ilk bilim tarihçisidir. Galileo hakkında söyledikleri kadar, Galileo üzerine düşünürken izlediği bu yöntem de Kuhn açısından oldukça önemlidir:

O [Koyré], Galileo’nun bilimsel gelişime katkısının ne olduğunu araştırırken, Galileo’nun bilimi ne olarak ele aldığını, ona hangi problemlerin merkezi görüldüğünü keşfetmek, onun bilim anlayışının ve problemlerinin nereden geldiğini ve bu miras üzerinde ne gibi değişiklikler yaptığını belirlemek için öncelikle Galileo’yu kendi zamanı içerisine yerleştirir (Kuhn, 1970, s.68).

Kuhn’un, Koyré’den miras aldığı bilim tarihçiliği yöntemi, bilimsel bir metne nasıl yaklaşılması gerektiğine dair bu temel tutumudur.⁸ Kuhn bilim tarihine yaklaşımı açısından kritik bir öneme sahip olan bu yöntemi bilim tarihi üzerine kaleme aldığı bir yazısında şöyle dile getirir⁹: “[B]elli bir dönemde, belli bir uzmanlık üzerine faaliyet yürüten bilimcilerin kafalarının içine tırmanmak, onların disiplinlerine dair faaliyetleri ne şekilde yürüttüklerini anlamlandırmaktır” (Kuhn, 1979, s.122).

⁸ Kuhn’un bu yaklaşımı onun anti-Whiggism tavrı olarak bilinir. Whiggism ya da whig tarihçilik temel olarak, içinde bulunulan dönemin kavramları, değerleri ve bilgilerinden hareketle geçmişi değerlendirme hatasını ve tarih kurgusunu bir ilerleme ve üstünlük bağıntısı içerisinde yapmayı tanımlamaktadır.

⁹ Kuhn ve onun whig tarihçilik karşısındaki tutumu üzerine detaylı bir değerlendirme için bkz. (Hoyningen-Huene, H. P. 2012).

Kuhn'un entelektüel devrim olarak adlandırdığı bu yaklaşım, onun bilim tarihi anlayışının şekillenmesinde oldukça kritik bir noktada durmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kuhn, geleneksel rasyonalitenin bilim tarihçiliği anlayışına karşı bir dizi eleştiri getirir. Ona göre, klasik bilim tarihçiliğinin işlevi, çağdaş bilimin kavramları ve kullandığı yöntemlerin zaman içerisindeki evrimini göstermek suretiyle bilimin daha kapsamlı ve derin bir resmini sunmaktır (Kuhn, 1968, s.107). Bu bilim tarihi anlayışının sunduğu resim belirli bir bilim imgesi yaratıp bu imgeyi yeni bilim öğrencilerine aktarmak gibi pedagojik bir amaç da taşımaktadır. Kuhn'a göre bu imgenin taşıyıcısı olan bilim tarihçiliği yaklaşımı iki temel işlevi yerine getirir: Bilimsel olgu, teori ya da yasaların kim tarafından, ne zaman keşif ya da icat edildiklerini ortaya koymak ve bu keşif ve icatların ortaya çıkmasını engelleyen ya da birikme hızını engelleyen boş inanç ve engelleri betimlemek ve açıklamaktır (SSR, s.2). Bu işlevlerden ilki, bilim tarihçiliğini bir kronologluk¹⁰ olarak betimlerken; ikincisi, bilim tarihçiliğinin geleneksel rasyonalite anlayışının taşıyıcısı olma özelliğine vurgu yapmaktadır. Hoyningen-Huene, Kuhn'un eleştirdiği bu klasik bilim tarihçiliğinin iki belirleyici motifi olduğunu söyler:

İlkin, bilim tarihi; 'akıl', 'bilimsel rasyonalite'nin ya da 'bilimsel yöntemin' halihazırdaki zaferinin, *ilermenin tarihidir*. İkinci olarak, bu ilerleme, kimi küçük kimi büyük yeni bilgi parçalarının düzenli olarak büyümesi suretiyle birikimseldir (Hoyningen-Huene, 1993, s.15).

Kuhn bu bilim tarihi anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre, bir icat ya da keşfin ne zaman yapıldığı ya da kimin tarafından yapıldığı gibi sorular gitgide daha az tarihçiyi meraklandırır hale gelmiştir. Daha da önemlisi bu tarihçiler, hata ve boş inanç olarak etiketlenmiş kimi teorilerin çağdaş teorilerden ilkece daha az ya da daha fazla bilimsel olmadıklarını düşünür hale gelmişlerdir (SSR, s.2). Bilim tarihi içerisinde ele aldığımız bir teoriyi yani bir dönem bilimin konusu olmuş bir teoriyi bugün bilimsel olarak kabul

¹⁰ Kuhn uzun yıllar boyunca bilimsel gelişmeyi belli bir bilimsel yöntemin uygulanmasının sonucu olarak gören yaklaşımın bilim tarihçiliğini kaçınılmaz olarak kronologluk olarak belirlediğini söyler. Bkz. (Kuhn, 1970, s.67).

etmiyorsa bu, mevcut teorimizin de belirli bir süre sonra bilimsel olarak kabul edilemeyeceği sonucunu beraberinde getirir. Eğer bunların hepsini bilim olarak ele alırsak klasik bilim tarihi anlayışının birikimci yönünü ihlal etmiş oluruz. Kuhn bu gerilimden, Koyré'nin açtığı yolu kullanarak çıkmayı dener. Başka bir ifadeyle, bilim tarihini bilim imgesini oluşturan asli bir dinamik olarak kabul eden tarihsel bir perspektif kurmanın onu bu gerilimden kurtaracağını düşünür.

Kuhn'un da öncülleri arasında sayılabileceği yeni bir tarih kavrayışı, 1955-1970 yılları arasında Kuzey Amerika'da ivme kazanır (Hoyningen-Huene, 1993, s.19). Bu yeni tarih anlayışının temel motivasyonu tarihi geleneksel rasyonalitenin nedensellik ilişkilerini askıya alacak yeni okuma olanakları içerisinde ele alma eğilimini yansıtmaktadır. Kuhn'un bu yeni tarih perspektifi içerisinde takındığı tutum, Koyré'nin yaklaşımı ile uyumludur. Kuhn bu yeni tarih anlayışını benimseyen bilim tarihçilerinin, bilimlerin tarihinin çağdaş bakış açımıza nasıl bir katkısı olduğunu sorgulamaktan ziyade "bilimlerin kendi dönemlerindeki tarihsel bütünlüklerini ortaya koymayı" (*SSR*, s.3) amaç edindiklerini söyler. Dolayısıyla bir bilim tarihi incelemesi, ele alınan dönemin kavram çerçevesini öngerektirmektedir; zira bilim tarihine konu olabilecek her olgu ya da olay, içerisinde yer aldığı dönemin terimleri ve kavramlarıyla anlamlı hale gelebilir.

Kuhn'u tarih hakkında bu şekilde düşünmeye götüren süreç, fikirlerinin anlaşılması açısından önemlidir. Doktorası sırasında yaptığı Aristoteles fiziği okumaları, Kuhn'un entelektüel yaşamı açısından oldukça kritik bir öneme sahiptir. Çağdaş fiziğin temel kavramları ve bu kavramlar çerçevesinde şekillenen fizik kavrayışıyla Aristoteles fiziği oldukça anlamsız görünmektedir. Bu problem Kuhn'un bilim felsefesi ve tarihi çalışmaları açısından temel olan bakış açısının şekillenmesine yol açar. Kuhn'a göre Aristoteles fiziğinin anlamsız görünmesine yol açan şey, Aristoteles'in fizik anlayışının mevcut fiziğin kavram ve dinamikleri çerçevesinde değerlendiriliyor olmasıdır. Bazı temel kavramlar değiştirildiğinde Aristoteles'in fizik anlayışı anlamlı hale gelmektedir. Bu düşünce bilim tarihi açısından oldukça kritiktir; zira eski metinleri okurken birbirinden farklı anlamlandırma süreçlerinin imkanından söz etmektedir. Kuhn'un tarihsel olgu ve olayları içerisinde yerleştireceğimiz mutlak bir ilişkiler sistemi olmadığına dair düşüncelerinin şekillenmesinde bu deneyimi önemli bir

yer tutar. Kuhn'un bilim tarihine yönelik edindiği bu yaklaşım, öncülük ettiği bilim felsefesi yaklaşımının birçok detayının da belirleyicisi olmuştur. Nitekim bu deneyim ve yaklaşımdan kazandığı sezgiyi somut hale getirmek üzere yaptığı çalışmalardan edindiği birikim, kurduğu sistemin önemli unsurları olarak karşımıza çıkar.¹¹

Kuhn'un Aristoteles fiziğinin anlamına yönelik bu deneyimi ve geliştirdiği yeni bilim tarihçiliği yaklaşımı, tarih incelemesinin kavramsal bir yapı söküm gerektirdiği savını güçlendirmektedir. Tarihsel olay ya da olguyu kendi kavram çerçevesi içerisinde ele almayı temel alan bir yaklaşım, bu kavramsal çerçevenin yapısına nüfuz etmek durumundadır. Tarihe yönelik bu yaklaşımı bir nevi hermeneutik okuma olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü bir bilimsel olgu ya da olayı değerlendirebilmek için bu bilimsel olgu ya da olayın gerçekleştiği bilimsel topluluğun üyelerinin "kafalarının içine girmek" (Kuhn, 1979, s.122), "onlarmış gibi düşünebilmek" (Kuhn, 1968, s.110) gerekmektedir. Bu yeni bilim tarihçiliği yaklaşımı bilim felsefesi açısından, bilimin temel karakteristiklerini ortaya koymayı değil, hermeneutik aracılığıyla, bilim tarihinin konusu olan olay ya da olguları anlaşılır kılmayı hedeflemektedir.¹²

Kuhn'un salık verdiği bu yeni tarih okuması bilim felsefesi pratiğinde önemli değişikliklere yol açar. Öncelikle hermeneutik yöntemeye dayalı bir tarih okumasının sunduğu imkanlar perspektifi klasik tarih okumasının sınırlarını fiili olarak ihlal etmektedir. Bilim tarihini hermeneutik okumaya tabi bir olasılıklar alanı olarak kurgulamak, geleneksel rasyonalitenin tarih anlayışının ilerlemeci anlayışıyla çelişir niteliktedir. Dolayısıyla bu yaklaşım bilimsel bilginin birikmek suretiyle ilerlediği yönündeki savlarla örtüşmez. Böylelikle bir bilim felsefecisinin bilim tarihinden edineceği şey birikimsel olarak ilerleyen bir bilim imgesi değil, bilim üzerine tarihsel ve gelişimsel bir bakış açısı olacaktır. Kuhn SSR'da, bu yeni bilim tarihçiliği anlayışının omurgasını oluşturduğu bir bilim felsefesi anlayışı ortaya koyar.

¹¹ Bu süreçte, İsviçreli psikolog Piaget'nin çocukların birbiriyle bağdaşmayan farklı farklı nedensellik bağları kurmalarını konu alan çalışmalarını, algı ve algısal örgütlenmelerin yapısı ve değişimlerini konu olan Gestaltçı çalışmaları, dilin dünya görüşü üzerindeki etkisini konu edinen Whorf'un çalışmalarını inceler. Bu incelemelerinin SSR'da bütünlüklü bir şekilde ortaya koyduğu bilim felsefesi yaklaşımını açısından önemi aşikardır.

¹² Bu konudaki kapsamlı bir yorum için bkz. (Hoyningen-Huene, 1993, ss. 14-19).

1.2. Kuhn'un Bilim Anlayışı

Bilimin tarihine ilişkin yapılacak sorgulama, bilime dair algı kadar, bilimin kendisinin de tarih içerisinde farklılaştığını göstermek suretiyle, bilimin neliğine dair bir soruşturmanın da önünü açmaktadır. Dolayısıyla Kuhn'un bilim felsefesinin metodolojisine dair bu temel önerisinin, bilim felsefesi açısından bir kopuş noktası olduğunu söylemek abartı olmaz. Tarihsel olanı bu şekilde bilim felsefesinin içerisine katan Kuhn, SSR'da bilim tarihi ve bilim felsefesini bütünleştirmek suretiyle, bilimin mahiyetine ilişkin kimi soruların yanıtını verme iddiasındadır. Kuhn bu yeni bilim felsefesi anlayışı ile kendisine kadar var olan bilim anlayışından farklı bir bilim anlayışı ortaya koyar. Bu bilim anlayışının temel niteliği, geleneksel rasyonalite olarak Kuhn'un eleştirilerinden hareketle ortaya koyduğumuz rasyonalite anlayışının temel niteliklerini reddetmesidir. Kuhn geleneksel rasyonalite anlayışına getirdiği eleştiriler ekseninde yeni bir bilim imgesi sunar. Bu bilim imgesine göre bilimde tek tip bir ilerleme anlayışından söz edilemez, bilimde değişim ve ilerleme çok çeşitli yollarla olabilir; ancak bütün bu süreci bilimin iki aşaması altında ele almak mümkündür: *Devrimci bilim* ve *normal bilim*. Kuhn'un sunduğu bu yeni bilim imgesinin temel dinamiği ise *paradigmadır*.

1.2.1. SSR'ın Bilim İmgesi

Bilimin tarihsel gelişimi ve değişimi üzerine yaptığı çalışmalar Kuhn'u, geleneksel rasyonalitenin belirli bir yöntem vazeden yaklaşımından farklı bir noktaya götürür. Paradigma kavramını her bir dönemin bilim imgesinin kurucu unsuru olarak ele alır. Bu anlamıyla paradigma, bilimsel etkinliğin sadece ne şekilde yürütüleceğini değil, ne olduğunu da belirleyen bir zihinsel yapı olarak karşımıza çıkar. Eğitim, gelenek ve bilimsel etkinlik bu zihniyeti yeniden üreten etmenlerdir. Bu yönüyle Fleck'in düşünme-tarzı kavramıyla Kuhn'un paradigma anlayışı arasında bir benzerlikten söz edebiliriz; zira her ikisi de bir topluluğun üyelerinin edimlerini ve ürünlerini belirleyen ortak bir düşünüşten söz etmektedir. Ancak Kuhn'un çerçeveyi bilimsel faaliyetle sınırlandırmaya daha meyyal olduğunu söylemek abartı olmaz. Çünkü Kuhn Fleck'ten farklı olarak bu bakış açısını kendisiyle gerekçelendireceği ve aynı zamanda bu bakış

açısıyla açıklayacağı bir bilim tarihi anlayışına sahiptir. Ancak her iki düşünür de ele aldıkları kavramlarla belli bir topluluğun üyeleri arasındaki ortaklığa işaret etmektedirler.

Kuhn *SSR*'ın ilk baskısında paradigma için şöyle der: "...bilimciler topluluğu için örnek sorular ve çözümler sağlayan, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar" (*SSR*, s.x). Ancak Kuhn felsefesi açısından merkezi bir öneme sahip olan paradigma kavramı *SSR*'ın yayınlanmasının ardından muğlak kaldığı gerekçesiyle bir çok eleştiriye maruz kalır.¹³ Kuhn *SSR*'ın ikinci baskısı için yazdığı 'sonsöz'de, *SSR* içerisinde paradigmayı temel olarak iki anlamda kullandığını belirtir:

Bir yandan, terim belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü temsil etmektedir. Öte yandan bu bütünün içinde bir tek unsur söz konusudur: Model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman normal bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümleme temeli olan kesin kurallar yerine kullanılacak somut bulmaca-çözümleri (*SSR*, s.175).

Bu tanım en genel anlamıyla, paradigmayı bilim topluluğunun üyeleri arasındaki ortaklığa vurgu yaparak tanımlamaktadır. Paradigma kavramını açık kılmaya yönelik bu tanımlamanın ilk kısmında, paradigmanın sosyal açıdan kurucu birer unsur olduğu vurgulanırken; ikinci kısımda, paradigmanın bilimsel bir pratik içerisindeki görünürlüğü ve kuruculuğu vurgulanmaktadır. İlk tanım paradigma kavramının daha kuşatıcı bir anlamını sunarken, ikinci tanım ilk tanımda belirlenen alan kapsamında sayılabilecek dar bir anlam sunmaktadır. Kuhn *SSR*'ın ikinci baskısına yazdığı 'sonsöz'de kavramı netleştirmeye çalışır ve paradigmayı disipliner matris olarak adlandırır. Bu adı tercih etmesini ise şöyle açıklar: "... '[D]isiplin' diyorum, çünkü o, profesyonel bir disiplinin uygulayıcılarının ortak iyeliğidir ve 'matris' diyorum, çünkü o, her biri daha ileri açıklama isteyen, çeşitli türden düzenlenmiş öğelerden oluşmuştur" (*SSR*, s.182) . Kuhn

¹³ Kuhn'un paradigma kavramının muğlaklığına yönelik en bilinen kritik Margaret Masterman'dan gelir. Masterman kavramın *SSR* içerisinde 21 değişik anlamda kullanıldığını söyler. Bkz. Masterman, M. (1965).

paradigmanın ne olduğunun daha anlaşılabilir olması açısından bu disiplinler matrisleri oluşturan ana öğeleri sıralar: “simgesel genellemeler”, “ortak ilkelere ilişkin inançlar”, “değerler ve bilimin uygulanması sürecinde örnek teşkil eden genel kabul görmüş bilimsel başarılar” –yani “örneklikler” (SSR, ss.182-187). Kuhn’un disiplinler matrisinin son bileşeni olarak tanımladığı örneklikler onun paradigmanın dar anlamı olarak ifade ettiği niteliklerini tanımlamaktadır. Örneklikler bir bilimsel etkinliğin vücut bulduğu yerlerdeki standartları ifade ederler yani ders kitaplarında, laboratuvarlarda, sınıflarda yürütülen ve nasıl yürütüleceği aktarılan bilimsel faaliyetlere dair kabul edilmiş standartlardır. Bu anlamıyla örneklik paradigmanın kendini yeniden üretmesini ve paradigmanın vazettiği çerçevenin hayat bulmasını sağlamaktadır. Örneklik Kuhn’un bilim felsefesi içerisinde üç işleve sahiptir: Empirik kavramların ortak kullanımına olanak veren dilsel çerçeveyi oluşturur, araştırma problemlerini belirler ve araştırma problemlerine yönelik çözümleri değerlendirir (Hoyningen-Huene, 1993, ss.159-162). Hangi problemin bilimsel araştırmaya konu olacağı ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerinin değerlendirilmesi örnekliğin bilimsel etkinliğin pratik yanı açısından kuruluculuğunu gösterirken, örnekliğin empirik kavramların dilsel çerçevesi olarak yüklendiği işlev semantik bir nitelik taşımaktadır. Kuhn burada kavramların dilsel çerçevesi ile bir bilimsel topluluğun üyelerinin empirik kavramlar konusundaki semantik ortaklıklarına işaret etmektedir. Bu ortaklık gözlem ve deney durumlarında kullanılan kavramlara yönelik bir ortaklıktır.

Bu noktada bu ortaklığın nasıl ortaya çıktığını sorabiliriz, başka bir ifadeyle, bilim topluluğu nasıl bir paradigma çatısı altında bir araya gelmektedir? Kuhn’a göre bilimsel etkinlikte herhangi bir paradigmanın hakim olmadığı bir dönem vardır ve bu dönemi paradigma öncesi dönem olarak adlandırır. Paradigma öncesi dönemlerde bilimcilerin herhangi bir uzlaşısından söz etmek mümkün değildir. Ortak araştırma soruları, üzerinde uzlaşmaya varılmış bir yöntem, kabul edilmiş olgular ya da örneklerden söz edilemez. Kuhn, Newton öncesi optik teorilerini bu şekilde tanımlar.¹⁴ Ancak bilimciler arasında andığımız manada bir uzlaşma olmaması bu dönemin verimsiz bir dönem olduğu anlamına gelmemelidir; zira bu dönem içerisinde de daha

¹⁴ Bkz. (SSR, s.10-11).

sonraki bilimsel faaliyetlere yol gösterecek olan değerli deneyimler, olguları ve durumları kavramsallaştırma çabaları yer almaktadır. Bu noktada Hoyningen-Huene'nin sorduğu şu soru kritik bir nitelik taşımaktadır: Peki, bilimi paradigma öncesi dönemden bir paradigmanın çatısı altına götüren nedir? (Hoyningen-Huene, 1993, s.190). Bu sorunun cevabı paradigma öncesi bilim döneminin hakim karakterinde yatmaktadır. Bu dönem aynı mevzuyla ilgili farklı bilim topluluklarının rekabetinin karakterize ettiği bir dönemdir. Bazı ekollerin bu rekabet sürecinden zaferle çıkmaları normal bilim döneminin omurgasını oluşturan paradigmalara kapı aralar. Bu ekoller kendileriyle rekabet halinde olan diğer ekollerin tezlerinin yerine kabul edilmiş ve ele alınan bilimsel problemle ilgili daha açıklayıcı yaklaşımlar ileri sürebilmiştir. Rekabet sürecinden zaferle çıkmaları bu ekollerin genç bilimcilerin ilgisini çekmesini sağlar ve mevcut yaklaşımın eli nitel ve nicel olarak kuvvetlenmeye başlar. Bu süreci bir paradigma çatısı altına girme yani normal bilim dönemine geçiş olarak tanımlayabiliriz.

Normal bilim, bilimsel faaliyetlerin belli bir paradigma çatısı altında sürdürüldüğü dönemdir. Kuhn'un açıklamaları çerçevesinde ortaya koymaya çalıştığımız paradigma kavramı, böylece, normal bilim dönemindeki bilimsel etkinliğin içerisinde şekillendiği çerçeveyi ve bu etkinliğin kurallarını belirlemektedir. Bu dönem içerisinde, bilim açısından hangi olguların önemli olduğu belirlenir, teorilerin bu olgularla eşleştirilmesi ve teorinin ifade edilmesi süreçleri gerçekleşir. Kuhn teorik açıdan da deneysel açıdan da normal bilim döneminin yenilenme açısından zayıf kaldığını, daha çok dogmatik bir karakter izlediğini söyler. Normal bilim döneminde içerisinde iş görülen paradigmanın temel unsurları şüphe konusu edilmez. Bu normal bilim döneminin dogmatik yanını göstermektedir. Normal bilim döneminde bilimsel faaliyet paradigmayı test etmez. Kuhn'a göre normal bilimi önemli kılan şey deney sonuçlarına ilişkin içsel bir ilgi değil, çözüme ulaşma yoluna yönelik motivasyondur. Kuhn buna 'bulmaca-çözme' etkinliği der. Tıpkı bir bulmaca çözme etkinliğinde ya da satranç oyununda olduğu gibi normal bilim döneminde bilimci sonuca ulaşmayı hedefler ve sonuca ulaşma konusundaki sürati ve yeteneği bir bilimcinin yeterliliğini ortaya koyar. Bir bulmaca çözme etkinliğinde olduğu gibi bu süreçte de bazı kabuller vardır. Öncelikle her bilimci ele aldığı sorunun bir çözümü olduğuna inanır. Tıpkı önümüze bir bulmaca geldiğinde onun bir çözümü olduğunu bilmemiz gibi. İkinci

olarak bu bulmacanın belirli ipuçlarından hareketle ulaşılabilecek *belirli* bir sonucu olduğunu biliriz. Bu sonuç yerine geçecek herhangi bir şeyi değil bu sonucun kendisini ararız. Kuhn normal bilim döneminde bilimsel ilerlemenin hızlı olmasını da sonucu olduğu bilinen soruların peşine düşülmesine bağlar. Bu niteliği taşımayan sorular çoğu zaman metafizik olarak etiketlenerek bilimin soru alanı dışarısında bırakılır, bu tip sorulara zaman ve enerji kaybı olarak bakılır. Bulmaca çözme etkinliği olarak normal bilim başlığı altında değinilmesi gereken bir diğer husus da kurallardır. Her nevi bulmaca çözme etkinliğinde olduğu gibi normal bilim döneminde de etkinliği belirleyen bazı kurallar vardır. “Eğer bir sorun bulmaca olarak kabul edilecekse hem kabul edilebilir çözümlerin niteliklerini hem de bunların hangi aşamalardan geçerek elde edilebileceğini sınırlayan kurallar olmalıdır” (SSR, s.39).

Ancak normal bilim süreci kimi zaman bilimcinin içinden çıkamadığı sorunlarla sekteye uğrar. Karşılaşılan bu tip engeller kimi zaman, içerisinde bilim yapılan paradigmanın sınırlarını zorlar, bu tip engeller *anomaliler* olarak adlandırılır. Paradigmanın sınırlarını ihlal eden bu anomalilerin tanınması ise keşif sürecine işaret eder (SSR, s.53). Klasik bir anomali durumu doğanın elimizdeki teorisinin temel unsurlarıyla doğrudan çelişki içerisinde olduğu durumu ifade eder. Ancak Kuhn için paradigma teoriiyi aşan bir şeye işaret etmektedir: Teoriye olan bağlılık ve bilimin araçları da paradigmanın parçasıdır. Bunlar da anomalinin ortaya çıkmasına yol açabilirler, örneğin röntgenin ve X ışınlarının bulunması birçok anomaliyi ortaya çıkarmıştır. Bird keşifleri ikiye ayırır: Anomali tabanlı keşifler ve birikimsel keşifler (Bird, 2000, s.41-42). Paradigmanın teknik araçlarının gelişmesi kimi zaman teoriyi destekleyen birikimsel keşiflere yol açarken kimi zaman anomaliyi ortaya çıkaran keşiflere neden olur. Anomali tabanlı keşifler yeni bir paradigmaya yol açacak keşiflerdir (Hoyningen-Huene, 1993, s.202).

Anomalilerin paradigmaya olan güveni sarsacak derecede birikimleri durumu *krize* işaret etmektedir. Bu anlamda normal bilimin ısrarlı çalışmasını krizin ve dolayısıyla devrimin ortaya çıkmasının temel dinamiği olarak kabul edebiliriz. Mevcut paradigmanın en temel teorik genellemeleriyle çelişen, her türlü çözüm denemesine direnç gösteren anomalilerin birikimi zamanla krize neden olur. Bu birikim normal bilim döneminin omurgasını oluşturan paradigmaya olan güveni sarsar. Normal bilim

dönemlerinde, mevcut problemlerle ilgili kusurun sorumluluğu bilimciye yüklenirken, kriz dönemlerinde sorumluluk paradigmaya yüklenmeye başlar (Bird, 2000, s. 43). Bu tip anomalilerle karşılaşıldığında bilim topluluğunun üyeleri öncelikle bunları yan hipotezlerin temel unsurlarındaki kimi değişikliklerle ya da paradigmanın devamını sağlayabilecek olan varsayımlar olan *ad hoc* manevralarla çözmeye çalışırlar. Anomaliler sayıca ve türce arttıkça ve en seçkin bilim insanlarının çözüm çabaları başarısız kaldığında paradigmaya duyulan güven sarsılmaya başlar. Bu, kriz demektir. Kriz dönemlerinde yeni paradigma arayışları başlar. Mevcut sorunların çözümüne aday paradigmalardan birisi mevcut anomalilerin en acil olanlarını çözdüğünde ve diğerlerini çözebileceğine dair güven verdiğinde yeni paradigma olarak kabul görür. Karşı karşıya gelen paradigmalardan problem çözme yeteneği açısından daha başarılı olan daha hızlı bir şekilde gelişmeye başlar. Bu bilimsel bir devrimin başlangıcına işaret etmektedir. Bu işleyiş göz önüne alındığında paradigma öncesi dönemden normal bilime geçiş süreci ile devrimci bilim dönemi arasındaki paralellik göze çarpmaktadır. Bu iki süreç arasındaki temel fark süreçlerin ortaya çıkışı aşamasındadır; devrim dönemleri paradigma ve paradigmanın krizi tarafından öncelenirken, bilim öncesi dönemden paradigmaya geçiş süreci sadece bilimsel etkinlik yürüten ekollerin faaliyetleri tarafından öncelenmektedir. Başka bir ifadeyle, devrim dönemleri bir önceki paradigma ve bu paradigmadaki çelişki ve sorunların yol açtığı problemlerin sonucuyken; paradigma öncesi dönem daha önce bilinmeyen ve merak unsuru olan fenomenleri açıklamaya yönelik uğraşların rekabetinden maluldür. Ancak devrim dönemlerinde süreç biraz daha zor işler çünkü bilimsel devrimler eski paradigmaları iptal ettikleri için muazzam bir direnç ile karşılaşırlar. Bu direncin en önemli nedeni normal bilim döneminin yapısı gereği muhafazakar olmasında yatar. Normal bilim etkinliğinin kuşatıcı çerçevesi sadece bilimsel etkinliğin nasıl yürütüleceğini değil, aynı zamanda bilimin ne olduğunu da belirlemektedir. Böylece normal bilimin en temel kabulleri yanlışlanabilir kabuller olarak görülmemektedir. Dolayısıyla bu kabullerle çelişen iddialar bilim dışı olmakla etiketlenir. Yeni paradigmaya gösterilen direncin bir diğer önemli nedeni ise yeni paradigmanın eskisi karşısında kanıtlamaya dayalı bir üstünlüğünün olmamasıdır; zira Kuhn'a göre her iki paradigmayı içerisinde eş ölçüye vurabileceğimiz evrensel bir çerçevemiz yoktur.

Kuhn'a göre paradigma değişimi, sahip olunan dünya resminin değişimi demektir. O, bu değişimi Gestalt psikolojisi ile açıklar, dünyaya dair algı kalıplarımız kökten bir değişime uğrar. "Bu nedenle, devrim dönemlerinde normal-bilimsel gelenek değiştii zamanlar, bilimci çevresini algılamayı yeni baştan öğrenmek zorundadır, yani tanıdığı koşullar içerisinde yeni kalıplar görmeyi öğrenmesi gerekmektedir" (SSR, s.112).

Ortaya çıkan bu yeni paradigma, ders kitapları vb. yoluyla aktarılır. Bu yöntem devrimleri görünmez kılmaktadır; çünkü ders kitapları sadece mevcut paradigmanın çerçevesini sunarlar. Eski bilimsel yöntemlere dair hiçbir şey içermeyen ders kitapları, bu özellikleriyle bilim sanki en başından beri mevcut paradigmayla hareket ediyormuş izlenimi yaratmaktadırlar. Kuhn, bilimsel devrimlerin bu sebeplerden ötürü görünmez olduğunu söyler. Devrimlerin bu görünmezliği aynı zamanda, bilimin devrimlerle değil de birikimsel bir ilerleme ile hareket ettiği düşüncesinin var olmasını da sağlamaktadır.

1.2.2. Eşölçülemezlik ve Kuhn'un Dilsel Dönüşü

Birbirine rakip paradigmaların varlığı ve bu rakip paradigmalar arasında kimi tercihlerde bulunulması, bu paradigmaların birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği ve bir paradigma içerisinde bir diğerinin nasıl değerlendirilebileceği sorununu da beraberinde getirir. SSR'ın yayınlanmasının hemen ardından oldukça tartışmalı bir eser haline gelmesini de Kuhn'un eşölçülemezlik anlayışıyla ilişkilendirmek mümkündür. Eşölçülemezlik SSR'da temel olarak, rakip paradigmalar arasında tercih yapmamıza olanak sağlayacak nesnel ve evrensel bir zeminin var olmadığı iddiasını dile getirmektedir. Kuhn bu kavramı esasen matematikten ödünç alır. Matematikte eşölçülemezlik kavramı, bir üçgenin hipotenüsünün uzunluğunun o üçgenin kenar uzunluklarıyla kıyaslanabilir olmamasını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, bir üçgenin hipotenüsü ve kenarlarının uzunluk ölçülerini birbirleri cinsinden ifade etmeyi sağlayacak rasyonel bir ortak ölçü birimi yoktur. Ortak bir ölçü biriminin yokluğu manasında eşölçülemezlik, Kuhn'un rakip bilimsel paradigmalar arasında kurmuş olduğu ilişkiyi açıklaması için oldukça verimli bir kavramdır.

Eşölçülemezlik savını, Kuhn'un felsefi gelişimine paralel bir şekilde, üç döneme ayırarak incelemek mümkündür. Bu gelişim süreci içerisinde kavramın kapsamı ve anlamı konusunda köklü değişimler meydana gelir. Kavram 1962 yılında *SSR*'da ortaya koyulduğu haliyle, farklı paradigmaları kendisi aracılığıyla değerlendirebileceğimiz ortak bir ölçü yokluğuna işaret ederken, geçiş dönemi olarak adlandıracağımız (1969-1980) yılları içerisinde Kuhn'un yaptığı çalışmalarda semantik bir kavrayışla sınırlandırılmaya ve bir çeviri problemi olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kuhn'un 1980 sonrası yazılarında ise karşımıza daha köklü bir değişime uğramış olan eşölçülemezlik kavrayışı çıkar. Bu son kavrayışa göre eşölçülemezlik, teorilerin barındırdığı terim kümeleri arasındaki çeviri hatalarına tekabül etmektedir. Eşölçülemezlik anlayışının 1980 sonrasındaki son biçimi, kavramın geçiş döneminde kazandığı semantik içerimin dilsel bir çerçeve içerisinde teorik açıdan detaylandırılmış bir haline tekabül etmektedir.

1.2.2.1. *SSR*'da Eşölçülemezlik

SSR'da paradigmayı belli bir dönemdeki bilimsel etkinliğe ruhunu veren kurucu bir kavram olarak tanımlayan Kuhn'a göre, hangi problemin bilimsel olduğunu, bu probleme hangi çözüm örneklerinin uygulanacağını belirleyen şey paradigmadır. Paradigmanın belli bir dönemdeki bilimsel etkinliğin ruhunu oluşturması demek, o dönemin bilimsel etkinliğinin gözlemsel, metodolojik ve kavramsal çerçevesini oluşturması demektir. *SSR* döneminde eşölçülemezlik; bilimsel etkinliğin mahiyetini kendisinden hareketle belirledikleri farklı kavramsal, gözlemsel ve metodolojik çerçevelerin yani paradigmaların ortak bir ölçüye vurulmazlığına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, farklı paradigmaları kendisi aracılığıyla değerlendirebileceğimiz bu paradigmalardan bağımsız ortak bir zemin yoktur. Bir paradigmanın bir diğer paradigmayla ortak bir ölçüye vurulamaması demek bu paradigmalar arasındaki geçişlerin ya da farklı paradigmalar arasında yapılacak tercihin rasyonelitesinin zeminini de ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple Kuhn paradigmalar arasındaki değişimleri algıda kopuşlar halinde meydana gelen sıçramaları ifade eden Gestaltçı dönüşüm kavramıyla açıklar. Gestaltçı algı sıçraması tezi, aynı duyum nesnesinin

süreğen bir değişimle ifade edilemeyecek şekilde, bir anda farklı bir algı durumu yaratmasını ifade etmektedir. İki algı durumu arasındaki bu kopuş fikri, farklı paradigmlar arasındaki süreksizliği ve iki farklı paradigma arasındaki değişimin niteliğini ifade eder. Kuhn *SSR*'da paradigmlar arasındaki farklılaşmayı ve bu farklılaşmanın ne şekilde eşölçülemezliğe yol açtığını şöyle dile getirir:

İlk olarak, rakip paradigmların savunucuları, çoğu kez paradigma aday olacak görüşün çözümlemesi gereken sorunların neler olduğu konusunda anlaşamayacaklardır. İlkeleri veya bilim tanımları aynı değildir... Ne var ki, söz konusu olan kıstasların yalnızca eş ölçülere vurulamaması değildir. Yeni paradigmlar eskilerinden doğduklarına göre, geleneksel paradigmanın önceden kullanmakta olduğu söz dağarcığını ve araçları, ister kavramlarda ister uygulamada olsun, büyük ölçüde içermeleri doğaldır. Fakat ödünç alınmış bu unsurları geleneksel tarzda kullanmayı sürdürdükleri çok ender görülür. Yeni paradigmanın kapsamında eski terimler, kavramlar ve deneyler birbirleriyle yeni ilişkiler içine girerler. Bunun kaçınılmaz sonucu, terim tam doğru olmamakla birlikte, yarışan iki ekol arasında *yanlış anlama* diyebileceğimiz durumun baş göstermesidir.... Bu örnekler [eşölçülemezliğin ilk iki savını temellendirebilmek adına sunulan bilim tarihi örnekleri] rakip paradigmların eş ölçülere vurulamayışlarının üçüncü ve en temel yönünü ortaya çıkarmaktadır: Rakip paradigmların taraftarları daha fazla açıklayamayacağı bir anlamda, farklı dünyalarda meslek icra etmektedirler (*SSR*, 148-150).

SSR'dan yaptığımız bu kapsamlı eşölçülemezlik alıntısı bir yandan eşölçülemezliğin ne olduğuna dair derli toplu bir anlatı sunarken bir yandan da tek bir kavrama önemli farklılıklar barındıran işlevler yüklemektedir. Nitekim Irzık ve Grünberg (1998) eşölçülemezliğin *SSR* içerisinde en az üç farklı anlama geldiği tespitini yaparken bunları problem ve standartların değişmesi, anlamın değişmesi ve fenomenal dünyanın değişmesi üzerinden ayırırlar (Irzık ve Grünberg, 1998, s.209). Eşölçülemezliğin anlamına dair benzer bir üçlü ayırım Sankey (1993)'te de karşımıza çıkar. Öncelikle farklı paradigmlar arasında bilimin tanımı, nelerin bilimsel problem olarak kabul edileceği ve bu problemlerin çözümünde hangi standartların kullanılacağı

konusunda keskin bir farklılaşma vardır. Dolayısıyla her bir paradigma kendi bilimsel etkinlik dönemi içerisindeki bilim etkinliğinin sınırlarını ve hangi problemlerin bilimsel problemler olarak ele alınacağını belirler. Belli bir dönemde bilimsel olarak kabul edilen bazı problemler ve bu problemler için geliştirilen çözüm yolları başka bir bilimsel etkinlik döneminde bilimsel olarak kabul edilmezler; zira bilimin tanımı ve dolayısıyla hangi problem ya da çözüm önerisinin bilimsel kabul edileceğine dair algı değişmiştir. Paradigmalar arasında andığımız bu farklılıklardan kaynaklanan eşölçülemezliği *metodolojik eşölçülemezlik* olarak adlandıracağız. İkinci olarak, farklı paradigmaların hakim olduğu bilimsel etkinlik dönemleri arasında kavramsal bir farklılaşma ortaya çıkar. Ancak bu kavramsal farklılaşma birbirlerinden tamamen ayrı, yeni bir kavramlar bütününe ortaya çıktığı anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle yeni kavramlardan müteşekkil yeni bir dil ortaya çıkmaz. Birçok kavram ve terim bir paradigmadan bir diğerine aktarılır. Ancak eski paradigmanın kullandığı terimler ve kavramlar yeni anlamlar taşımaya başlarlar. Dolayısıyla eski paradigma ve yeni paradigma arasında kavramların taşıdığı anlamların farklılaşmasından kaynaklanan bir yanlış anlama sorunu mevcuttur. Paradigmalar arasında anlama dayalı bu farklılıklardan kaynaklanan eşölçülemezliği *semantik eşölçülemezlik* olarak adlandıracağız. Üçüncü olarak ise karşımıza bilimcilerin içerisinde iş gördükleri dünyalar arasındaki farklılaşma çıkar. Bilimin tanımı ve kavramlarında meydana gelen bu farklılıkların bir sonucu da bu kavramlar ve tanımlar içerisinde iş gören bilimcinin dünyasında meydana gelen dönüşümdür. Elimizde bu farklılıkları ortak bir ölçüye vurabilecek ortak bir zemin olmadığı için farklı paradigmalar içerisinde iş gören bilimcilerin dünyaları arasında bir benzerlik ilişkisi tesis etmek mümkün değildir. Farklı paradigmalar bilimcilere birbirlerinden farklı dünyalar sunarlar ve bu farkı dünyalar içerisindeki bilimcilerin algıları ve gördükleri de birbirlerinden tamamen farklıdır. Farklı paradigmalar içerisindeki bilimciler aynı bakış açısından aynı istikamete baksalar da birbirlerinden farklı şeyler görürler (*SSR*, s.150). Eşölçülemezliğe dair bu en kapsamlı kavrayışı ise *ontolojik eşölçülemezlik* olarak adlandıracağız.

1.2.2.1.1. Metodolojik Eşölçülemezlik

Metodolojik eşölçülemezlik iddiası temel olarak, farklı paradigmaları da bilimsel etkinliğin konu edineceği problemlerin ve bu problemlere yönelik çözüm yöntemlerinin belirlenmesi sürecinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu noktada eşölçülemezliğe yol açan dinamiğin daha çok paradigmanın örneklik işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Kuhn bilimsel paradigmalar değiştiğinde farklılaşan şeyin sorulara yanıt verme çabasından yani empirik faaliyetten ziyade bilakis sorular ve yanıtların kendileri olduğunu dile getirir (*SSR*, s.140). Bu iddianın bilimsel değişimin doğasına dair taşıdığı devrimci yan, bilimsel sorular ve bu sorulara verilen yanıtların birikim süreciyle ilerlediğini vazedan birikimsel bilimsel ilerleme fikriyle çelişmesinde yatar. Kuhn, paradigma değiştiğinde bilimsel problemler ve bu problemlere verilen yanıtların yeniden kurgulandığını söyleyerek bilimsel değişimin belli bir yönü olmadığını iddia eder. Örneğin Kuhn, Einstein'ın yerçekimi ile ilgili açıklamalarının bazı açılardan Newton'ununkilerden daha çok Aristoteles'inkilere benzediğini; kuantum mekaniğinin gelişiminin kimya devriminden kaynaklı yöntem kısıtlamalarını tersine çevirdiğini iddia eder (*SSR*, s.208). Kuhn esas olarak, bilimsel birikimi kendisine göre ölçebileceğimiz bilim dışı bir ölçütün var olmadığını söyler. Dolayısıyla bilimsel etkinliği ilerleyen bir perspektif içerisinde yorumlamanın mümkün olmadığını söyler. Bilimsel etkinliğin kendisinden hareketle değerlendirilebileceği ölçütler ve standartlar zaten bu etkinliğe içseldirler; bu nedenle, farklı ölçüt ve standartlara sahip paradigmaları ilerleyen bir perspektife yerleştirmemize olanak verecek, bu paradigmalara aşkın bir ölçüt ve standartlar kümesinden söz edemeyiz.

Paradigmalar üstü bir standartlar kümesinin olmaması, bilimsel problem ve bu problemler karşısında hangi çözüm yöntemlerinin uygulanacağını yine bu paradigma içerisinden belirlenebiliyor olması, eşölçülemezlik iddiasına dolaysız bir şekilde yol açar: paradigmaya yönelik her türlü değerlendirme ancak bu paradigmanın temel kabullerinden hareketle yani paradigmanın içerisinden yapılabilir. Farklı paradigmaları eş bir değerlendirmeye tabi tutmaya olanak verecek paradigmalar üstü bir ortak bir ölçüt yoktur.

1.2.2.1.2. Semantik Eşölçülemezlik

Semantik eşölçülemezlik adından da açıkça anlaşılacağı gibi farklı paradigmlar arasındaki anlam farklılaşmalarından kaynaklanan eşölçülemezliktir. Eşölçülemezlik ile ilgili yukarıda *SSR*'dan yaptığımız kapsamlı alıntıda da görüleceği üzere Kuhn yeni bir paradigmanın eskisinden doğduğunu söyler. Bu durumun bir sonucu da eski ve yeni paradigmların kullandıkları kavramsal dizgelerinin ciddi oranda ortak olmasıdır. Ancak bu paradigmlar bu ortak kavramları aynı biçimde kullanmazlar, daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse farklı paradigmlar ortak kavramlar kullansalar dahi bu paradigmların bu kavramlara yüklediği anlamlar ve dolayısıyla bu kavramların kullanılışları farklılaşır. Kavramların kullanılışları ve anlamları arasında var olan bu farklılığın kaçınılmaz sonucu ise farklı paradigmlar arasındaki anlaşma problemidir. Kuhn kavramların anlamlarında meydana gelen bu farklılaşmayı Newtoncu fizik ve Einsteinci fizik anlayışları arasında meydana gelen kavramsal farklılaşmadan hareketle açıklar. Her iki yaklaşım da benzer kavramsal dağarcığa sahiptir ancak bu dağarcığın öğelerinin oluşturduğu ağ yani bu unsurların birbirleriyle kurdukları ilişkiler farklıdır:

Daha önce uzay denilince düz, homojen, izotropik ve maddenin varlığından etkilenmeyen bir şey kastedilirdi. Böyle olmasaydı, Newton fiziği asla uygulanamazdı. Einstein'ın evrenine geçmek için, öğeleri uzay, zaman, madde, güç, v.s., olan kavramsal ağın değiştirilmesi ve tümüyle yeniden doğanın üzerine yerleştirilmesi gerekiyordu (*SSR*, s.149).

Benzer bir şekilde, Copernicus'un deli damgası yemiş olması da semantik bir farklılaşmanın sonucudur. Copernicus yeryüzünü hareketli olarak tanımladığında mevcut evren algısının *yeryüzü*, *hareket* gibi terimlere yüklediği anlamlara aykırı bir kullanımı benimsiyordu (*SSR*, s.149). Paradigma değişimlerinde ortaya çıkan semantik eşölçülemezliği kavramların anlamında meydana gelen basit bir anlam değişimi olarak değerlendirmemek gerekir; zira anlam ile beraber bu kavramların birbirleriyle girdiği ilişkilerden oluşan ağ yani paradigmanın kavramsal çerçevesinde de köklü bir değişim meydana gelir.

1.2.2.1.3. Ontolojik Eşölçülemezlik

SSR'daki üçüncü ve son eşölçülemezlik anlayışı ise paradigma değiştiğinde dünyanın da değiştiğini söyleyen eşölçülemezlik kavrayışıdır. Eşölçülemezliğin bu anlamının oldukça kapsamlı ve tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz. Kuhn *SSR*'ın onuncu bölümünü tamamen bu iddiayı açıklamaya ayırmıştır.

Normal bilim dönemi yani belli bir bilimsel paradigmanın hakim olduğu dönemdeki bilimsel etkinlik, bu paradigmanın bulmaca çözüme örnekliklerinin takip edildiği dönemdir. Başka bir ifadeyle, bu dönemde bilimsel etkinlik belli bir paradigmanın belirlediği çerçeve içerisinde yürütülür. Paradigmanın bilimsel etkinliğin çerçevesini belirlemesi demek bu bilimsel etkinliğin kendisi hakkında olduğu dünyayı da belirlemesi manasına gelmektedir. Normal bilim döneminde bu dönemin örneklikleri bir problem çözümünün ne şekilde yapılacağına dair izlenecek yolu ve kuralı belirleyen rehber niteliği görürler; bu sebeple bu örnekliklerin kendileri sorgulanabilir değildirler. Dolayısıyla bilimsel etkinliğin hakkında olduğu dünya bilimsel etkinliğin kurallarını belirleyen paradigma çerçevesinde kurulur ve bilim topluluğunun bu dünyaya ait bilgisi mevcut normal bilim dönemi boyunca birikerek artar. Ancak Kuhn devrim dönemlerinde paradigmanın değiştiğini ve dolayısıyla dünyanın da değiştiğini söyler.¹⁵ Dünyanın değişimine dair bu saptama *SSR*'ın en ünlü, en tartışmalı ve belki de en az açıklanmış yanını oluşturur (Bird, 2000, s.123). Konunun bu kadar tartışmalı olmasının iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki, iddianın felsefe tarihinin ontoloji tartışmalarının merkezinde yatan bir varlık problemiyle ilişkili olmasıdır. İkincisi ise Kuhn'un bu tartışmayı yürütürken baştan sona tutarlı bir sistem oluşturabilecek bir kavramsal dizge takip etmemiş olmasıdır. Bu noktada öncelikle Kuhn'un 'dünya-değişimi' iddiasıyla neyi kastettiğini netleştirmek gerektirmektedir. Kuhn, 'paradigma değiştiğinde dünya da değişir' derken ne kastetmektedir? Soruyu biraz daha açacak olursak, paradigma değiştiğinde değişen, bu paradigma içerisinde iş görenlerin kurdukları kendi dünyaları

¹⁵ Kuhn *SSR*'ın 'Dünya Görüşü Değişimi Olarak Devrimler' başlıklı 10. bölümünü dünya değişimi mevzuuna ayırmıştır; ancak konuyu ele aldığı tek kısım bu bölüm ile sınırlı değildir. *SSR*'ın giriş bölümünden son bölümüne kadar bu tema üzerinde sıklıkla durulur. Dünya değişimi temasının *SSR* içerisindeki referansları ve bu referansların kapsamlı bir analizi için bkz. Hoyningen-Huene, 1993, ss. 201-206.

mıdır yoksa paradigma içerisinde iş görenlerden bağımsız dışarıda nesnel bir gerçeklik olarak var olan dünya mıdır? Ya da bu iki durum aslında aynı şey midir? Kuhn gerçekten, Berkeley gibi, düşünceden bağımsız, maddi bir dünyanın var olmadığını mı söylüyor yoksa ‘dünya-değişimi’ iddiası sadece inşa edilen dünyaya dair bir iddia mı? Kuhn’a yöneltilen idealizm eleştirileri de temel olarak bu ontoloji tartışmaları üzerinde yoğunlaşır. Bu sorulara yanıt verebilmek ve Kuhn’un mevcut tartışmalardaki konumunu netleştirebilmek için Kuhn’un ‘dünya-değişimi’ iddiasını hangi bağlamlarda kullandığını netleştirmek gerekmektedir.

Kuhn ‘dünya-değişimi’nden bahsederken eski paradigma içerisinde iş gören bilimcinin dünyası ile yeni paradigmadaki iş gören bilimcinin dünyası arasında çok temel bazı farklılıklar olduğunu söyler. “...[B]ilimciler devrim dönemlerinde aşına olduğu enstrümanlarla daha önce bakmış oldukları yerlere baktıklarında yeni ve farklı şeyler görürler” (SSR, s.111). Eski paradigmadaki olmayan bazı şeyler yeni paradigmadaki var olurken yeni paradigmadaki olmayan kimi şeyler eski paradigmadaki var olabilir. Bu sebeple Kuhn, paradigma değişimi dönemlerinde bilimcilerin adeta yeni bir gezegene geçiş yaptıklarını söyler (SSR, s.111).

Dünya değişimi iddiasının ilişkilendirilebileceği bir diğer iddia ise paradigma değişimleri sırasında aynı şeyin farklılaşmasıdır. Paradigma değişimiyle, eski paradigmadaki var olan bir şey yepyeni bir form kazanır. Bilimci “önceki haliyle aynı nesne olduğunu bildiği şeylere baktığında, onları bir sürü ayrıntısına kadar değişmiş olarak görür” (SSR, s.122).

Kuhn’un dünya-değişimiyle kastettiği son husus ise devrimler sırasında teorilere ilişkin sayısal verilerde meydana gelen değişimlerdir. SSR’in dünya değişimi olarak devrimleri incelediği onuncu bölümünün son kısmında Daltoncu kimya paradigmasının yarattığı dönüşümün sayısal veriler noktasında da değişiklikler içerdiğine dair örnekler vardır. Daltoncu paradigmanın kimya yapma tarzında yaptığı köklü değişim ‘kimyacıların tepkimelerin eskisinden çok farklı olduğu’ bir dünyada yaşamasına yol açar (SSR, s.134). Bu köklü değişiklik ile beraber ortaya çıkan yeni kimya yapma tarzı doğaya dönüp kendi tarzını gerekçelendirecek veriler aramaya başlar ve böylelikle kimyaya ait rakamsal verilerde değişiklikler meydana gelmeye başlar. Kuhn bu durumu

doğanın *hizaya getirilmesi* olarak adlandırır ve Kuhn'a göre doğanın paradigmaya uydurulması güç bir iştir; nitekim mevcut örnekte bu durum neredeyse bir tam kuşağın geçmesiyle başılır. Kuhn Dünya değişikliğinin bu anlamını, “devrimden sonra bilimcilerin farklı bir dünyada çalıştıkları iddiasına verilebilecek anlamlardan sonuncusu” olarak tanımlar (SSR, s.135).

Dünya değişimi iddiasıyla Kuhn'un neleri kastettiğini kısaca belirledikten sonra bu iddiayla beraber ortaya çıkan sorulara tekrar dönecek olursak, Kuhn'un 'dünya' kavramını ne anlamda kullandığının belirlenmesi bu soruların yanıtlanması açısından önemli bir aşama olarak karşımızda durur. Kuhn dünya derken, dışımızda maddi bir gerçeklik olarak var olan dünyayı mı yoksa bilimcinin algılarıyla kurduğu ve dolayısıyla temel olarak bilimcilerin algıları ve zihinlerine dayalı olan dünyayı mı kastetmektedir? Kuhn'un söyledikleri birbirinden bağımsız bir analize tabi tutulursa bu iki farklı tutumu da destekleyecek ifadeler bulmak mümkündür. Ancak sergilediği düşünsel bütünlük göz önüne alındığında dünya kavramının bu iki anlamını birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Kuhn dünya-değişiminden bahsederken bilimcinin algısında meydana gelen değişimi kastetmektedir. Değişen dışımızdaki maddi gerçeklik olarak ifade edilen dünya değil; bilakis bu dünyanın bilgisidir. Başka bir ifadeyle değişen dünya değil, bu dünyaya ait görüş yani dünya görüşüdür. Eğer bilgisi konusunda bir değişim söz konusuysa ve dolayısıyla nihai bilgisine erişemiyorsak dışımızda bir gerçeklik olarak dünyadan söz etmek olanaklı mıdır? Ya da başka bir ifadeyle, Kuhn'un bu tutumu varlığı zihinsel olana indirgeyen idealist bir yaklaşıma yol açmaz mı? Bu noktada Hoyningen-Huene'nin Kuhn'un ontolojik tutumuna dair yaptığı Kantçı ayırım mevcut kavramsal karmaşayı çözebilecek niteliktedir. Hoyningen-Huene, Kant'ın fenomenal/numenal dünya ayrımını Kuhn'un dünya kavrayışına uygular. Kuhn'un “devrimden sonra bilimci hala aynı dünyaya bakıyordur” (SSR, s.123) derken kastettiği dünya, Kant'ın numenal dünya dediği bilgisine ulaşamayacak olan dünyaya işaret ederken (Hoyningen-Huene, 1993, s.35); paradigma değişiminden sonra bilimcinin dünyası da değişir derken kullandığı 'dünya', Kant'ın fenomenal dünyasına işaret eder (Hoyningen-Huene, 1993, s.33). Bir yanda paradigmayla belirlenen, bilgi konusu olan ve değişen fenomenal dünya diğer tarafta paradigmatik değişimin zorunlu bir değişime neden olmadığı numenal dünya yer alır. Kuhn paradigma değiştiğinde bilimcilerin

dünyası değişirken “laboratuvarın dışındaki hayat eskisi gibi sürüp gitmektedir” (*SSR*, s.111) derken bu dünyalar arasındaki farkı konu edinmektedir. Bir yanda dışımızdaki gerçeklik olarak tek bir dünya yer alırken diğer tarafta değişen ve tek olmayan fenomenal dünyalar yer alır.¹⁶

1.2.2.2. Geçiş Döneminde Eşölçülemezlik

Kuhn *SSR*'ın yayınlanmasından yaklaşık 7 yıl sonra bu esere yazdığı ‘sonsöz’de ve bu tarihten 1980 yılına kadar geçen sürede yazdığı çeşitli yazılarında eşölçülemezlik savının semantik yanını ön plana çıkarır. Böylelikle, *SSR*'da metodolojik, semantik ve ontolojik boyutlarıyla karşımıza çıkan eşölçülemezlik bu boyutlardan semantik olana indirgenerek kapsamı daraltılmış olur. Ancak Kuhn'un bu süreci bir daraltma süreci olarak adlandırmadığını belirtmemiz gerekiyor. Kuhn *SSR*'a yöneltilen eleştirilere *SSR*'da dile getirdiklerini açarak yanıt verme niyetindedir. Görüşlerinin bu yeni formunu bir değişiklik olarak değil, görüşlerinin orijinal halinin daha incelik kazandırılmış (kendi ifadesiyle, rafine edilmiş) bir biçimi olarak adlandırır (Kuhn, 2000b [1976], s.189). Eşölçülemezliğin anlamının daraltılmasıyla ilgili ikinci ve oldukça önemli olan bir diğer husus ise eşölçülemezliğin kapsamıyla ilgilidir. 1980 sonrası yazılarında daha detaylandırılmış şekilde karşımıza çıkacak olan ‘kısmi eşölçülemezlik’ iddiası geçiş döneminde kimi metinlerde karşımıza çıkar. Eşölçülemezliğin kapsamına yönelik bu daraltma, eşölçülemez olan teorilerin tüm kavram ve terimlerinin değil yalnızca bunlardan bir kısmının anlamlarının değiştiği yönündeki iddiadır.¹⁷ Teoriler arasında anlamın sürekliliğine işaret eden bu husus 1980 sonrası yazılarında daha vurgulu ve işlevsel olarak karşımıza çıkar.

¹⁶ Hoyningen-Huene fenomenal dünyadaki bu değişebilirliği ‘fenomenal dünyaların çokluğu’ olarak tanımlar. Bkz. Hoyningen-Huene, 1993, ss. 36-42.

¹⁷ Kuhn farklı paradigmlar arasında kullanılan kavram ve terimler açısından bu tarz toptan bir değişim olacağını açıkça dile getirmese de, *SSR* içerisinde, anlam değişiminin kısmi olacağına dair bir ifade de kullanmaz. Ancak eşölçülemezliğin *SSR* sonrasında uyandırdığı yankı ve özellikle daha kapsamlı olduğunu düşündüğümüz ontolojik tarafının vurgulanması, farklı paradigmların kavramsal dağarcığının toptan değiştiği yönündeki yorumları ön plana çıkarmıştır. Kuhn geçiş döneminde kavramların bazılarının devrimler sırasında anlamlarını devam ettirdiğini düşündüğüne dair işaretler verir: “Bir devrimin öncesi

Eşölçülemezlik savının bu semantik formunu en genel haliyle üç temel iddiaya dayandırabiliriz:

- Farklı teorileri ortak bir dizge içerisine yerleştirebilmek için bu teorilerin ortak bir dil içerisinde ifade edilmiş formlarına ihtiyaç vardır.
- Farklı teorileri, içerisinde tamı tamına ifade edebileceğimiz ortak bir dil yoktur.
- Bir teorinin dilinden, başka bir teorinin diline yapılacak kusursuz bir çeviri mümkün değildir.

Bu üç iddia Kuhn'un bilimsel devrim anlayışı ekseninde yorumlandığında eşölçülemezlik savı karşımıza semantik bir sav olarak çıkar. Bu semantik iddia temel olarak, kusursuz bir çevirinin mümkün olmadığını söyleyerek her bir dilin anlam dünyasını o dilin sınırları içerisine hapsedmektedir. Dolayısıyla bilimsel teorileri ortak bir dizge içerisine oturtmak ya da farklı teoriler arasında tercih yapabilecek nesnel bir zemin oluşturabilmek için bu teorileri içerisinde ifade edebileceğimiz ortak bir dile gereksinim duyarız. Kuhn bu durumu şöyle ifade eder: “Ardı ardına gelen iki teorinin noktası virgüline karşılaştırılması, her iki teorinin en azından empirik sonuçlarının herhangi bir kayıp ya da değişiklik olmaksızın çevrilebilir olduğu bir dil gerektirir” (Kuhn, 1970, s.162). Ve yine Kuhn böyle bir dilin imkanı olmadığını şöyle dile getirir: “İçerisinde hem teorilerin hem de teorilere ait verilerin karşılaştırma amacıyla çevrilebileceği tarafsız bir dil yoktur” (Kuhn, 1979, s.204).

Çeviriye yapılan bu vurgu, Quine'in *çevirinin belirsizliği* iddiasıyla, Kuhn'un eşölçülemezlik savı arasında kimi paralellikler kurulmasına imkan verir.¹⁸ Quine'in iddiası en basit haliyle şöyle bir savı dile getirmektedir: “Bir dili bir diğerine çevirmek için kılavuzlar, her biri tüm konuşma eğilimleriyle uyumlu ancak birbirleriyle uyumsuz olacak farklı biçimlerde düzenlenebilir” (Quine, 1960, s.27). Quine'in iddiası davranışçı ‘anlam’ yaklaşımına dayanmaktadır. Çünkü Quine'in merkeze aldığı dilsel bir *edim*dir bu edimin ortaya çıktığı bağlam dışında bir anlamdan söz edemeyiz. Bir çevirinin

ve sonrasında benzer imlerin çoğu kullanılsa da –örn. kuvvet, kütle, element, bileşik, hücre—bunlardan *bazılarının* doğayla ilişkilenme tarzları bir şekilde değişmiştir” (Kuhn, 1970, s.163) (Vurgular bana ait).

¹⁸ Kuhn, Quine'in çevirinin belirsizliği iddiası ve eşölçülemezlik arasındaki paralellığe birçok sefer dikkat çeker. Bkz. (SSR, s.202), (Kuhn, 1976, s.190), (Kuhn, 1970 [2000a], s.164). Daha sonra ise bu iki kavramı birbirinden keskin bir şekilde ayırır. Bkz. (Kuhn, 2000d [1983], ss.37-39).

doğruluğu ya da yanlışlığı çeviri ve çevrilenin aynı davranışı karşılıyor olmalarıyla belirlenir ve aynı davranışsal kanıtlardan hareket eden farklı çeviriler mümkündür. Buradan hareketle, çevirinin belirsizliği kabul edilebilir *yalnızca bir* çevirinin değil, mümkün birçok çevirinin var olduğu anlamına gelmektedir. Birçok mümkün çevirinin var olduğunu söyleyen Quine ile çevirinin daima ve zorunlu olarak kusurlu olacağını söyleyen Kuhn arasında özellikle Kuhn'un geç dönem yazılarında belirginleşen temel farklar bulunur. Kuhn tamı tamına uygun ve yeterli bir çevirinin mümkün olmadığını söylerken Quine farklı çevirilerden hangisinin tamı tamına çeviri olduğunun belirlenmesinin mümkün olmadığını söyler. İki düşünür arasındaki bir diğer önemli fark da Quine'in bir çeviriyi doğru ya da yanlış yapacak bir olgu durumu olmadığını söylediği noktada ortaya çıkar. Çeviriyi davranışsal kanıtlara dayandıran Quine için böyle bir olgu durumu yokken, Kuhn için en azından *ilkesel olarak* bir çeviriyi doğru ya da yanlış yapacak bir olgu durumu söz konusudur (Sankey, 1997, s.37).

Kuhn'a göre çeviri diller arasında yapıyor olsa da teoriler arasında yapıyor olsa da belli bir karışıklığı içermektedir. Çünkü diller dünyayı farklı şekillerde tasvir ederler (Kuhn, 1970 [2000a], ss.162-164). Teorilerin de bu anlamda ontolojik referansları vardır. Her bir teori, hakkında olduğu nesne grubunu belli bir ontolojik kategorizasyona göre sınıflandırır dolayısıyla teori değiştiğinde bu ontolojik kategorizasyonu belirleyen şema da değişmiş olur. Kuhn bu durumu şöyle örneklendirir:

O halde, her devrimin bir vechesi kimi benzerlik ilişkilerinin değişmesidir. Daha önce aynı kümede gruplanan nesnelere sonradan farklı kümelerde gruplanırlar ve bu durumun tam tersi de geçerlidir. Güneşin, Ayın, Mars'ın ve Yeryüzünün Copernicus'dan öncesini ve sonrasını; serbest düşmenin, sarkacın ve gezegensel hareketin Galileo'dan öncesini ve sonrasını; ya da tuzun, alaşımın ve sülfür demir tozu karışımının Dalton'dan öncesini ve sonrasını düşünün. (Kuhn, 1970 [2000a], ss. 172-173).

Devrimin öncesi ve sonrası arasında varlığını sürdüren kimi kavramların anlamları değişir. Başka bir ifadeyle devrim dönemlerinde bazı kavramların dünyayla kurduğu ilişkileri farklılaşır (Kuhn, 1970 [2000a], s.161) ve durumun doğal sonucu bir

çeviri problemidir. Aynı kavram setini kullanan ve aynı şeyi farklı şekillerde algılayan kişiler kelimeleri farklı anlamlarda kullanıyorlardır. Bu farklılığın tüm unsurlarını ortaya çıkarabilecek, farklılaşan dünyaların kendisi içerisinde kusursuz bir şekilde ifade edildiği bir nevi üst bir dil de yoktur; dolayısıyla hala eş bir ölçüye tabi tutulamayan yani eşölçülemeyen bakış açıları mevcuttur (Kuhn, 2000b [1976], s.189).

Ancak bu noktada Kuhn'un eşölçülemezlik ile karşılaştırılmazlık arasında bir farkı muhafaza etmek istediğini not düşmemiz gerekir:

Birçok okuyucu, teorilerden eşölçülemez olarak bahsettiğim zaman, onların karşılaştırılmaz olduğunu kastettiğimi varsaymıştır. Ancak 'eşölçülemezlik' matematikten ödünç alınmış bir kavramdır ve bu şekilde bir iması yoktur. İkizkenar bir dik üçgenin hipotenüsü, kenarıyla eşölçülemezdir; ancak ikisi, istenen her düzeyde kesinlikle karşılaştırılabilirler. Olmayan karşılaştırılabilirlik değil, her ikisinin de doğrudan ve kesin olarak ölçülebileceği bir uzunluk birimidir (Kuhn, 2000b [1976], s.189).

Bu karşılaştırma ise ancak kavramların referanslarının belirlenmesi ile mümkündür. Kuhn'a göre teorilerin sistematik bir karşılaştırmasını yapmak için eşölçülemez olan kavramların referanslarının belirlenmesi gerekmektedir (Kuhn, 2000b [1976], s.194). Bu tutumun çeviri konusunda da sonuçları olacaktır. Karşılaştırılabilirlik ve eşölçülemezlik arasındaki ayırım, çeviri konusunda, noktası virgüline çeviri ve referanslardan hareketle yapılan çeviri olarak karşımıza çıkar. Teorilerin kullandıkları kavramların farklı içerimlere sahip olacağını düşünmek ve her bir kavramın içerisinde yer aldığı teorideki referansını tespit etmek farklı teorileri birbirleriyle karşılaştırabilmenin imkanını oluşturur.

Gelinen bu noktada Kuhn'un geçiş dönemi olarak adlandırabileceğimiz ara döneminde (1969 ve 1980 arası yazıları), *SSR*'da ortaya koyduğu keskin eşölçülemezlik anlayışına göre biraz daha yumuşatılmış ve dil merkezli bir felsefeyle ilişkilendirilerek detaylandırılmış bir eşölçülemezlik anlayışı karşımıza çıkar. *SSR*'da dünya değişimi gibi çok daha kapsamlı bir kopuşa işaret eden eşölçülemezlik geçiş döneminde, semantik bir farklılaşmaya çekilir. Böylelikle paradigmlar arasında toptan bir kopuş

olarak formüle edilen eşölçülemezlik artık, bilimsel teorilerin kimi terimlerinin anlamlarında meydana gelen farklılıklar haline gelir.

1.2.2.3. 1980 Sonrası Yazılarda Eşölçülemezlik

Özellikle 1980 sonrası yazılarında *dil*, Kuhn'un felsefi yaklaşımının içerisinde şekillendiği bir çerçeve olarak belirir. Bu değişim, kavram tercihlerinde belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Disipliner matris, örneklik, paradigma gibi Kuhn'un felsefi sistemi açısından kurucu unsur rolündeki kavramlar, yerlerini dile referansla tesis edilebilecek kavramlara bırakırlar. Örneğin disipliner matris kavramı, 1969'da yazdığı 'sonsöz'den sonra hiç kullanılmazken; 1973 sonrası yazılarında paradigma kavramı yerine daha ziyade teori kavramı tercih edilmektedir.

Bilindiği gibi Kuhn, *SSR*'da ortaya koyduğu eşölçülemezlik teziyle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin önemli bir çoğunluğu temel olarak, bilimsel devrimle beraber sadece bilimcinin bakış açısının değil aynı zamanda dünyanın kendisinin de değişiyor olmasını merkeze almaktadır. Kuhn her ne kadar *SSR*'ın ikinci basımına yazdığı 'sonsöz'de ve geçiş dönemi olarak adlandırdığımız 1969-1980 yılları arasındaki dönemde bu eleştirilere cevap vermeye çalışmış olsa da son dönem yazılarında mevcut problemi tekrar gündemine alması, daha tatmin edici bir cevap vermesi gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Kuhn'un 80 sonrası yazılarındaki fikirleri göz önüne alındığında, mevcut tartışmaları dilsel bir bilim felsefesi projesiyle aşma çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Bu projenin en önemli ayağı, geçiş döneminde başladığı eşölçülemezliğin kapsamını daraltma çabalarını teorik olarak daha sistemli bir çerçeveye oturtmaktır. Bu konudaki niyeti, eşölçülemezliği sadece dil ve anlam hakkında bir tutum olarak belirleme yönündedir: "Eşölçülemezlik dil hakkında, anlam değişimi hakkında bir iddia olduğu sürece, onun bu kısmi formu benim asıl tutumumdur"(Kuhn, 2000d, [1983], s.36).

Geçiş döneminde, bilimsel teoriler arasındaki bir çeviri problemine indirgenen eşölçülemezlik anlayışı, Kuhn'un 1980 sonrası yazılarında daha kapsamlı olarak ortaya konulur. "Kuhn'un geç dönemi, daha detaylı bir çeviri problemi kavrayışı ve bu kavrayışın kategorik değişim ile ilişkisi tarafından karakterize edilir" (Sankey, 1993,

s.770). Başka bir ifadeyle Kuhn, farklılaşan teorilerin sahip olduğu kavram dağarcığının topyekün farklı olmadığını, birçok kavramın anlamlarını devam ettirdiğini ancak bazı kavram ve terimlerin anlamlarının değiştiğini ve bu nedenle kimi çeviri problemlerinin ortaya çıktığını söyler ve bu durumu eşölçülemezlik olarak adlandırır:

İki teorinin eşölçülemez olduğu iddiası, cümleler kümesi olarak kavranan iki teorinin, herhangi bir arta kalan ya da eksik olmaksızın içerisinde çevrilebileceği tarafsız ya da başka türlü bir dilin var olmadığı iddiasıdır... Her iki dilin ortak terimlerinin çoğu iki teoride de aynı işlevi görürler; anlamları her ne olurlarsa olsun korunur; çevirileri basitçe eşseslidir. Sadece terimlerin küçük bir alt grubu ve onları içeren cümleler çevrilebilirlik için problem oluştururlar (Kuhn, 2000d, [1983], s.36).

Teoriler değiştiğinde anlamlarını sürdüren kavram ve terimler, bu farklı teoriler arasında semantik bir ortak zemin teşkil etmektedirler. Bu ortak zemin teoriler arasında yapılacak karşılaştırmanın da olanağını oluştururlar. Kuhn'un geç dönemi olarak adlandırdığımız bu dönemde, geçiş döneminde semantik bir düzeye çekilen eşölçülemezlik savı teorik olarak daha sistemli bir bütün haline getirilir. Semantik eşölçülemezlik iddiasının omurgasını oluşturan sınıflandırma değişimi iddiası Kuhn'un 1980 sonrası yazılarında çok daha detaylı şekilde ortaya konulur. Farklı bilimsel teoriler arasındaki sınıflandırma farklılıkları eşölçülemezlik iddiasının temelini oluşturmaktadır. Ancak buradaki değişim sadece bazı terimlerde meydana gelen ufak değişiklikler değildir, devrim olarak ifade edebileceğimiz değişiklikler bu terimlerin sınıflandırılma pratiklerine ilişkin daha yapısal dönüşümlere işaret etmektedir. Devrimler sırasında çeviri sorunları ortaya çıkar çünkü farklı teoriler dünyayı farklı yapılarla anlamaya çalışırlar. Kuhn bu yeni eşölçülemezlik anlayışını 1980 sonrası yazılarında ortaya koyduğu türler teorisi ile temellendirilir.

1.2.3. Türler Teorisi¹⁹

Eşölçülemezliğin kapsamını daraltma çabası sonucunda ortaya bir türler teorisi çıkar. Kuhn bu noktada, dille uğraşmayı oldukça ikna edici bulduğunu ifade eder; çünkü dille uğraşmak sınırlı bir takım terimler sınıfıyla uğraşmak manasına gelmektedir. Kuhn bu terimleri şöyle kategorize eder: “Kabaca söylemek gerekirse onlar [terimler], sınıflandırmacı²⁰ türleri ya da doğal türleri, insan yapımı türleri, sosyal türleri ve muhtemelen diğerlerini de kapsayan geniş bir kategori olarak tür terimleridirler” (Kuhn, 2000f [1990], s.92). Bu tür terimlerinin iki temel özelliği vardır. Bunlardan biri, kendi başlarıyken ya da diğer tür terimleriyle beraberken belgisiz tanımlık²¹ alan adlar olmalarıdır. Tür terimlerinin diğer bir önemli özelliği ise bu terimlerin gönderimleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkar. Kuhn’a göre bu ilişki *ayrıklık ilkesi*²² etrafında şekillenen bir ilişkidir. Ayrıklık ilkesi, birbirinden farklı herhangi iki tür teriminin gönderimlerinin çakışamayacağını söyler. “Kedi de olan köpek yoktur; hiçbir altın yüzük, gümüş yüzük de değildir, vb.: köpeklerin, kedilerin, gümüşün ve altının her birini bir tür yapan budur”(Kuhn, 2000f [1990], s.92). Ayrıklık ilkesi böylelikle, tür terimleri ve bunlar arasındaki ilişkileri belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Kuhn tür terimlerinin biraradalığından oluşan her bir dizgeyi *leksikon* olarak adlandırır ve verili bir sistemin kavramları arasındaki ilişkiler yani leksikonun iç işleyişini oluşturan ilişkiler, leksikonun yapısını oluşturur. Dolayısıyla ayrıklık ilkesinin, tüm olası leksikonların yapısına dair zorunlu bir özellik olduğunu söyleyebiliriz.

Leksikal sınıflandırmalar²³, bilginin tesis edilmesine dair temel bir kategori olarak karşımıza çıkarlar. Kuhn, leksikal sınıflandırma ile bir kavramsal şemayı kastettiğini söyler, ancak bu kavramsal şema belli bir inanç dizgesinin oluşturduğu kavramsal şema değil; bilakis bu inanç dizgesinin üzerine inşa edilebileceği zihin durumu anlamındaki kavramsal şemadır (Kuhn, 2000f [1990], s.94). Kuhn burada,

¹⁹ Bu başlık altında ifade edilenlerin önceki bir versiyonu (Morkoç, 2014)’te kullanılmıştır.

²⁰ Sınıflandırmacı kavramı, *taxonomic* kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır.

²¹ Belgisiz tanımlık kavramı, *indefinite article* kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Tükçede tanımlık kategorisi yoktur. Belgisiz tanımlık bir grubun *herhangi* bir üyesine işaret etmeye yarar. İngilizcede isimlerden önce kullanılan *a/an* birer belgisiz tanımlık örneğidir.

²² *Non-overlap principle*.

²³ *Lexical taxonomy*.

zihnin kurucu bir unsurundan söz etmektedir. Zihnin kurucu bir unsuru olarak leksikal sınıflandırma, zihnin duyu verileri ile ilişkisinde ve dolayısıyla bilginin yapılandırılmasında belirleyici bir unsurdur. Bu anlamda Kuhn'un leksikal sınıflandırma mekanizması neo-Kantçı izler taşır.

Bu benzerliğin temel motifi, Kuhn'un leksikal sınıflandırmalarının, Kant'ın Kopernikçi devrim metaforuyla anlatmaya çalıştığı bilgi perspektifine, tıpkı Kant'ın kategorileri gibi bir zemin sağlamasıdır. Kant kategoriler aracılığıyla, zihni, bilgi ve dolayısıyla bilgiye konu olan nesne için kurucu bir unsur olarak belirliyordu. Böylece özne ve nesne arasındaki ilişkide tıpkı Kopernik devriminde olduğu gibi yapısal bir dönüşüm meydana geliyordu.²⁴ Kuhn'un leksikonları ve Kant'ın kategorileri arasındaki bağlantıdan bahsederken gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da, Kuhn'un kategorilerinin Kant'ın zihin kategorilerinden farklı olarak dinamik olmalarıdır. Kant, zihnin kategorilerini *a priori*, her bir özne için ve sabit olarak tanımlarken; Kuhn, leksikal sınıflandırmaları, özneler-arası deneyimle kurulan dinamik birimler olarak tanımlar. Kuhn'un, Kant'ın *a priori* kategorilerini görelileştiren bu neo-Kantçı tavrı, mantıkçı pozitivistlerin bu konudaki tutumunu akla getirmektedir. Mantıkçı pozitivistler de Kant'ın deneyimin kurucu unsuru olarak kabul ettiği *a priori* ilkelerin varlığını kabul ederler; ancak bu ilkelerin, Kant'ın söylediğinin aksine, değişmez olmadıklarını söylerler.²⁵

Buradan hareketle, leksikonların her bir öznenin müdahili olduğu süreçler sonucunda belirlendiğini söyleyebiliriz. Leksikal sınıflandırmalar diğer leksikonlarla girdikleri ilişkilerle ya da mevcut leksikon içerisinde yer alan bireylerin müdahaleleriyle sürekli değişirler.²⁶ Bu dinamizm ve dinamizmin zaman içerisindeki izi olarak tarihsel perspektif, Kuhn ve Kuhn yorumcuları tarafından Darwinci evrimsel yaklaşım ile Kuhn'cu epistemoloji arasında birçok noktada paralellik kurulmasına yol açar. Darwinci evrim ve Kuhn'un epistemolojisi arasında kurulabilecek paralelliklerden ikisi özellikle

²⁴ Kant'ın Kopernik devrimi metaforu ve bu konudaki fikirleri için bkz. Kant, I., *Critique*, B XVI.

²⁵ Mantıkçı pozitivistlerin bu konudaki tutumu esas olarak Reichenbach ve Carnap tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Friedman, M., (1999).

²⁶ Kuhn bazen çok küçük müdahalelerin devasa sonuçlar doğurabileceğini söyler ve Kopernik Devrimi'ni bu savını temellendirmek için örnek olarak gösterir. Bkz. (Kuhn, 2000f [1990], s.104).

göze çarpar niteliktedir. Bunlardan ilki, Kuhn'un epistemolojisinin yeni leksikonların ortaya çıkması konusunda, Darwinci evrimin yeni türlerin ortaya çıkması konusunda verdiği açıklamaya benzer bir açıklama yapmasıdır. Darwinci evrim anlayışına göre bir türün ortaya çıkış anından söz edilemez; çünkü biyolojik türler bir süreklilik arz ederler, bu ancak belli bir zaman sonra mevcut bilgi kategorilerimizin geçmişe dönük uygulaması ile mümkün olabilir. Benzer biçimde yeni bir disiplinin ya da yeni bir teorinin ortaya çıktığı da teorinin ortaya çıktığı anda değil, geçmişe dönük olarak söylenebilir. Bir diğeri ise türün ve bilim topluluğunun sınırlılığı ile ilgilidir. Evrimsel biyolojide tür, ortak bir gen havuzunu paylaşan grup olarak sınırlandırılabilir. Devrimci bilim anlayışında ise bir bilim topluluğunun üyeleri ortak leksikonu paylaşan kimselerden oluşurlar (Kuhn, 2000f [1990], s.98). Böylelikle Kuhn felsefesinin yeni formu, Darwin-sonrası yeni-Kantçılık olarak karşımıza çıkar. "Leksikonlar Kantçı kategoriler gibi mümkün deneyimin önkoşullarını sağlarlar. Ancak leksikonlar Kantçı öncellerinden farklı olarak, zamanla ve bir topluluktan diğerine geçmek suretiyle değişebilirler ve değişirler" (Kuhn, 2000f [1990], s.104).

Kuhn'un bu yeni tutumu, *SSR* döneminde paradigmaya referansla kurulan tüm kavramların yeniden ele alınmasını ve bu kavramların leksikona referansla kurulmasını gerektirmektedir.

Daha önce de belirtmeye çalıştığımız üzere, Kuhn'un felsefesinin bu yeni formu, paradigma kavramının kapsamıyla ilgili köklü bir değişikliğe yol açar. Paradigmanın oluşturucu unsurları, yerlerini tür terimlerine ve bu terimler arası ilişkilere bırakırlar. Bu tür terimleri, leksikal sınıflandırmalar çerçevesinde birliktelikler oluştururlar. Bu birliktelikler de teorilerin ifade edildiği dilsel çerçeveleri oluştururlar ve Kuhn'un paradigma kavramının yerini teori kavramı alır (Irzık ve Grünberg, 1998, s.210). Bu teorinin dili ise mevcut leksikal yapıdır. Bu değişiklik, paradigma kavramının bütüncül anlamının olumsuz sonuçlarından kaçınabilmenin de olanağını oluşturur.

Kuhn felsefesinin bu yeni formuyla beraber, paradigma kavramına referansla tanımlanan bilimsel devrimlerde de köklü değişiklikler meydana gelir. Bir paradigmadan bir diğer paradigmaya geçiş süreci olarak karşımıza çıkan bilimsel devrimler artık, leksikal yapılardaki değişiklikler olarak karşımıza çıkar. Böylelikle

bilimsel devrimi, tür terimlerinin anlamlarının sınıflandırmada bir değişiklik meydana gelinceye kadar değişmesi olarak tanımlamak mümkündür. Bilimsel devrim artık, yeni bir leksikonun ortaya çıkması manasına gelmektedir ve bu yeni leksikonun içerisindeki tür terimlerinin anlamları, bir önceki leksikonun anlam çerçevesi ile uyumlanmaktadır. “Bir bilimsel devrim, içerisinde, bazı tür terimlerinin eski tür terimlerinin işaret ettiği gönderimlerle çakıştığı yeni tür terimleri olan bir leksikal sınıflandırma üretir” (Chen, 1997, s.260). Tür terimlerinin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen leksikal sınıflandırmalarda meydana gelen farklılık, birbirinden farklı leksikal yapıların ortaya çıkmasına yol açar ve bu durumda tür terimleri ve bunların gönderimleri arasındaki ilişkinin anlaşılmasından kaynaklanan çeviri problemleri ortaya çıkar. Bu durum SSR’da bahsedilen kriz durumuna işaret etmektedir. Eğer bu kriz ayrıklık ilkesinin ihlaline yol açacak nitelikte bir kriz ise iki farklı leksikal yapıdan bahsetmek olanaklı hale gelir. Böylelikle Kuhn felsefesinin bu yeni formunda, normal bilim ile devrimci bilim arasındaki fark yeni bir leksikon gerektiren ve gerektirmeyen faaliyetler arasındaki farktır (Kuhn, 2000f [1990], s.97).

Paradigmatik değişiklikten leksikon değişikliğine dönüşen bilimsel devrimleri, şu basamaklarla açıklamak mümkündür:

Öncelikle, farklı sınıflandırma sistemleri tarafından paylaşılan, ortak bir nesne alanı tesis eden sabit bir varlıklar kümesi vardır. İkinci olarak sınıflandırmanın değişmesi, sınıflandırma modelinin topyekün bir değişimine dönüşmez; çünkü yeni sınıflandırmada birçok eski kategori muhafaza edilir. Üçüncü olarak, sınıflandırma değişimi, nesne ya da nesne gruplarının yeni bir kategori oluşturuncaya kadar bir kategoriden diğerine kaymasını kapsar. Son olarak böyle bir yeniden sınıflandırma, önceden ayrı kabul edilen varlıkların devrimden sonra aynı kategoriye ait kabul edilmelerini kapsamaktadır (Gattei, 2008, s.146).

Leksikon değişimi sonucu meydana gelen bilimsel devrimlere dair bu tasnif, Kuhn’un, Dalton’un kimya teorisi ile ilgili verdiği örnekle de desteklenebilir. Kuhn’a göre, “Dalton’un atomik kimya teorisindeki gelişmeler, ‘karışım’ ve ‘bileşik’

terimlerinin gönderimleri arasındaki ayırım çizgisinin yer değiştirmesi neticesinde yeni bir kimyasal birleşme fikrine işaret etmektedir; alaşımlar, Dalton'dan önce bileşik, sonra karışımdırlar” (Kuhn, 1970, s.166). Dalton öncesini ve sonrasını leksikal yapının farklı olduğu iki dönem olarak belirledikten sonra ilkin, her iki dönem için de ortak bir nesne alanının başka bir ifadeyle sabit bir varlıklar kümesinin var olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, Dalton öncesinde ve sonrasında kimya biliminin konu edindiği kimi varlıkların sınıflandırılmasında *kısmi* farklılıklar meydana gelir, başka bir ifadeyle sınıflandırma modelinde topyekün bir değişme meydana gelmemiştir. Üçüncü olarak, alaşımlar Dalton'dan sonra yeni bir kategorinin çatısı altındadırlar ve son olarak, leksikon değişimi öncesinde karışımlardan ayrı sınıflandırılan alaşımlar, leksikon değişimi ile beraber karışımlarla aynı sınıfta yer alırlar. Dolayısıyla tür terimlerinde ve bunların gönderimleri arasındaki ilişkilerde yapısal değişiklikler meydana gelmiş olur. Dalton sonrasının terimleri ile Dalton öncesi dönemini anlamak, ayrıklık ilkesinin ihlaline yol açacağı için mümkün değildir.

Kuhn felsefesinin bu yeni formu, en köklü etkiyi eşölçülemezlik savı üzerinde yaratır. Hatta Kuhn'un felsefi sisteminin temel kavramlarını dilsel bir çerçeve içerisine çekmesinin, eşölçülemezlik konusunda aldığı yoğun eleştirilere yanıt verebilme uğraşı olduğu dahi söylenmiştir (Chen, 1997).

Kuhn 1980 sonrası yazılarında eşölçülemezliği, çevrilemezliğin klasik anlamından farklı bir şekilde formüle etme çabası içerisine girer. Kuhn'un bu değişikliği yapmasında, eşölçülemezlik ve çevrilemezlik arasında kurduğu bağlantıya yöneltelen eleştirilerin önemli bir etkisi vardır.²⁷ Kuhn 1980 sonrası yazılarında eşölçülemezliği devrim öncesi ve sonrası arasındaki leksikal yapı farklılığı üzerine inşa eder. Bu noktada meydana gelen temel farklılaşma, leksikal yapısı itibariyle tanımlanan teori ile paradigma arasındaki farklılaşmaya paraleldir. Teori, paradigma kadar kapsamlı bir şeye işaret etmemektedir. Bu sebeple eşölçülemezlik de, bütüncül bir yapı sergilemez. Kuhn felsefesinin bu son formunda eşölçülemezlik, daha kısmi bir içerime sahiptir.

²⁷ Bu eleştirilerin neler olduğuna dair referanslar için bkz. Hoyningen-Hoyningen-Huene, P., 1993, s.215.

Kuhn 1980 sonrası yazılarında çeviriyle ilgili iki farklı durum tanımlar. Bunlardan biri, birbirine çevrilmesi planlanan iki dilin noktası virgölüne, sözcük sözcük çevrildiği duruma işaret eden *teknik çeviri* iken; ikincisi, *yorumun* işin içerisine girdiği durumdur. Teknik çeviri, çevirinin dar anlamına işaret ederken; yorum, daha geniş bir perspektif sunar. Dar anlamıyla çeviri her tümce için mümkün değildir; çünkü iki farklı leksikon arasında bir yapı uyumsuzluğu mevcuttur. Bu anlamıyla çeviri, iki farklı leksikondaki türlerin eş gönderime sahip olmalarını gerektirmektedir. Kuhn'a göre eşölçülemezlik tam olarak bu duruma işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, Kuhn'un felsefesinin bu yeni formunda eşölçülemezlik, çevirinin dar anlamıyla mümkün olmamasını ifade etmektedir. Eşölçülemezliğin, çevrilemezliğin bu dar çerçevesine indirgenmesi ve iki farklı teori arasında yorum yoluyla bir anlaşabilme ve karşılaştırabilme olanağı tesis edilmesi, Kuhn'un eşölçülemezlik anlayışındaki köklü dönüşümün de temelini oluşturur.

Kuhn'un eşölçülemezliğe getirdiği bu yeni bakış açısı iki önemli sonuç doğurur. Bunlardan biri, eşölçülemezliğin dar anlamda çeviriye indirgenmesiyle, karşılaştırılabilirlik ile arasındaki farkın daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. Farklı leksikal yapıya sahip iki teori arasında, her zaman dar anlamda çeviri yapılamıyor olması bu iki teorinin karşılaştırılmaz olduğu anlamına gelmez; çünkü ileride daha detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi, farklı içerime sahip teorilerin birbirlerine çevrilemiyor olması, bu iki teorinin leksikonuna bir arada sahip olunamayacağı anlamına gelmez. Eşölçülemezliğin bu yeni formunun bir diğer önemli sonucu ise farklı leksikona sahip teoriler arasında bir devamlılık ilişkisi kurmaya olanak vermesidir. Leksikon içerisindeki bazı tür terimlerinin anlamı değişse de bazılarınınki devam edebilmektedir. Bazı tür terimleri leksikal yapıda değişikliğe yol açacak derecede merkezi öneme sahipken, bazılarındaki değişiklikler leksikal yapıda bir değişikliğe neden olmaz. Bu değişiklik süreçleri, düzensiz örülmüş bir ağ gibi, bazı noktalarda iç içe geçmiş bazı noktalarda birbirine uzak yapılardan müteşekkil bir örüntü oluşturur. Teoriler arasında bu şekilde bir bağ tesis edilince eşölçülemezlik, kimi benzerlikler taşısalar da leksikal yapıları farklılaşmış teorilerin ayraçı olarak belirir.

Eşölçülemezlik ve karşılaştırılmazlık arasındaki fark da tarihsel bir anlam kavrayışıyla görünür hale gelir. Teori değişimlerinde bazı kavramlar değişirken ve bu

kavramların bir diğeri teori içerisinde karşılığı olmazken, bazı kavramlar devamlılık arz edebilirler. Bu noktada bütüncül bir kopuşun meydana gelmemesi tarihsel bir anlam kavrayışını olanaklı kılar; zira anlamın tarihsel olması demek onun yaşantının zamansal sürekliliğinin bir sonucu olmasıdır. Böyle bir anlam yorumu da çok boyutlu ve dinamik bir anlam değerlendirmesini zorunlu kılmaktadır. Kuhn açısından değişen teoriler içerisinde anlamını devam ettiren kavramlar büyük bir öneme sahiptir; çünkü bu kavramlar, eşölçülemez dahi olsa farklı teorilerin birbirleriyle karşılaştırabilmelerine ve bu yolla tarihsel sürekliliğin tesis edilmesine olanak sağlamaktadır. Bu durumu şöyle ifade eder:

Teori değişimleri boyunca anlamlarını koruyan terimler, teori seçimiyle ilgili karşılaştırmalar ve farklılıklar hakkındaki tartışmalar için elverişli bir zemin sağlarlar (Kuhn, 2000d [1983], s.36).

Tarihçi bu karşılaştırma olanağından hareketle teoriler arasında bir hareket imkanı yaratır. Eski metinlere yönelik bilim tarihi araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan durum budur. Bilim tarihçisi bu karşılaştırma olanağından hareketle eski metinlerin anlam dünyasını açmaya çalışır. Kuhn'un farklı teorileri karşılaştırmaya olanak veren ve teoriler arasında bir bağ tesis eden bu yaklaşımı, onun *ikidillilik* (bilingualism) teorisiyle daha anlaşılır hale gelir. Kuhn çeviri ve yorum arasındaki ayrımı hatırlatır bir şekilde, dil öğrenme ve çeviri yapmak arasında bir ayrım yapar. Bir dilin çevrilemiyor olması, onun öğrenilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Kuhn buradan hareketle, dil öğrenme yoluyla ikidilli olunabileceğini iddia eder. “[D]il öğrenme ve çeviri, son yıllarda vurgulamış olduğum gibi, çok farklı süreçlerdir: İlkinin sonucu ikidilliliktir ve ikidilliler sıklıkla, bir dilde ifade edebildikleri ve diğer dilde ifade edemedikleri şeyler olduğunu söylerler” (Kuhn, 1993, s.238). İkidilli olmak iki temel nitelik gerektirir:

Birincisi, ikidilliler ikinci bir dil edindikleri zaman her bir terimi kendi doğal dillerine çevirebilmeye ihtiyaç duymazlar. İki dilliler ikinci bir dili, birinci dilin aracılığına ihtiyaç duymaksızın edinebilirler. İkinci olarak, ikidillilerin deneyimledikleri şey bir dile ekleme sürecidir: Kendi doğal leksikal

sınıflandırmalarından farklı yeni bir leksikal sınıflandırma edinirler, yeni edinilmiş sınıflandırma ve doğal olanın birleşimi olan yeni bir leksikal sınıflandırma yoktur. İkidilliler iki farklı dili bir araya getirerek, yeni edindikleri sınıflandırmanın terim kümelerini doğal sınıflandırmalarına eklemek suretiyle onu zenginleştirirler (Chen, 1997, s.262).

Bu hermeneutik bir uğraştır. Kuhn hermeneutik yaklaşımın onun bilim ile ilgili fikirlerinin şekillenmesindeki etkisini şöyle dile getirir:

Bir fizikçi olarak kendi başıma keşfetmek zorunda kaldığım şeyi birçok tarihçi profesyonel eğitimi sırasında yaşayarak öğrenir. Farkında olsunlar ya da olmasınlar hepsi hermeneutik yöntemin uygulayıcılarıdır. Bununla beraber benim durumumda, hermeneutiğin keşfi tarih yapmaktan daha önemli görünmekte. Bu durumun en dolaylı ve kesin etkisi bilim anlayışım üzerinde olmuştur (Kuhn, 2000d [1983], s.36).

Eşölçülemezliğin bu yeni formu böylece tarihselci ve dinamik bir yaklaşımının önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Kuhn bu yüzden yorumu, tarihçi ve antropoloğun faaliyeti olarak nitelendirir, çünkü Kuhn'a göre '[a]nlam tarihseldir...' (Kuhn, 2000d [1983], s.36).

1.3. Kuhn'un Bilim Anlayışı ve Görelilik Problemi

SSR, bilim imgesinde meydana getirdiği köklü dönüşüm nedeniyle felsefe camiasında oldukça yoğun ilgi görmüştür. Eser 1962 yılında yayınlandıktan sonra birçok olumlu ve olumsuz eleştiriye tabi tutulur. Bu eleştirilerin başında, Kuhn'un, hakim bilim imgesinin ilerlemeci yapısıyla çelişen bir bilimsel gelişme sürecinden bahsetmesi ve Kuhn'un sunduğu epistemolojik perspektifin göreliliğe yol açacağı iddiası gelmektedir. Bahsettiğimiz bu her iki iddia da aslında, Kuhn'un ortaya koyduğu bilim anlayışının, birikimsel bilim kavrayışını reddetmesine ve devrimci bir gelişme perspektifi sunmasına dayanmaktadır. Kuhn'un reddettiği bu anlayış temel olarak, teorilerin, nesnesi hakkında giderek daha doğruya yaklaşan bir dizi oluşturduğunu

söylemekteydi. Bu durumda bilimsel bir araştırma ilerledikçe, nihai olarak bilgisi elde edilmeye çalışılan gerçekliğe daha da yaklaşılmaktaydı. Dolayısıyla bu tarz bir yaklaşımın, ontolojik bir arka planı ve bu ontoloji üzerine inşa edilen bir epistemolojiyi benimsediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Kuhn ise gerek yöntem olarak, gerekse felsefi sistemine belirlediği temel saikler bakımından bu görüş ile ayrılık içerisindedir. Öncelikle Kuhn, yukarıda da kısaca ele almaya çalıştığımız gibi bilim felsefesini bilim tarihine referansla kurar. Bilimin tarihi üzerine yapılan bir inceleme, bilimin ne olduğu sorusuna verilecek yanıt için normatif değil, betimsel bir araştırmanın yöntem olarak seçildiğini göstermektedir. Çünkü tarihsel bir araştırma; olgu ve olayları konu edinir, onların arkasında yatanları değil. Nitekim bu yöntem ile Kuhn, bilimin birikimsel bir ilerleme çizgisine sahip olmadığı iddiasını geliştirir; ona göre bilim, bilimsel etkinliğin içerisinde yürütüldüğü paradigmalardan devrimler yoluyla değiştiği bir gelişme çizgisine sahiptir ve bu paradigmalardan eşölçülemezdir. Kuhn'un bilim kavrayışına yönelik hem epistemolojik ve metodolojik hem de ontolojik içerime sahip bu müdahalesi, ortaya koyduğu sistemin göreceli ve irrasyonel bir epistemolojik altyapı sunduğu eleştirilerine maruz kalır.

Kuhn'un eşölçülemezlik iddiasını ve bu iddia etrafında yaşanan tartışmaları anlaşılır kılabilmek için Kuhn'un rasyonalite anlayışının ana hatlarını belirlemek gerekmektedir. Farklı bilimsel teorileri, kendisi aracılığıyla bir yelpaze içerisine yerleştirebileceğimiz, mevcut teorilerden bağımsız, bu teorilere aşkın ilkeler yokken bilimsel bir rasyonalitenin varlığından söz edebilir miyiz? Ya da bir bilimsel teoriyi bir diğerinden daha tercih edilebilir kılacak kriterlerimiz var mıdır? Bir teoriyi bir diğerine tercih etmemizi sağlayan dinamikler nelerdir? Bu sorular bilimsel etkinliğin altında şekillendiği belli bazı kuralların olup olmadığını eğer böyle kurallar varsa, bunların neler olduğunu soran sorulardır. Bu sebeple ele aldığımız bilimsel rasyonalite problemi, bilimsel faaliyetin hangi kurallar etrafında yürütüleceğini belirleyen 'bilimsel yöntem' ile ilişkilidir.

1960 ve 70'lerde bilimsel yöntem ve rasyonalite üzerine yürütülen tartışmalar yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalarda Kuhn'un bilimsel yöntem anlayışına karşı geliştirdiği yıkıcı eleştirilerin önemli bir rolü vardır. Kuhn bilimsel etkinliğin hareketinin paradigma değişimleri ve devrimler yoluyla olduğunu söyleyerek bilimsel yönetime

yönelik kendinden önceki kavrayışları ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirinin temel motivasyonunu Kuhn'un bilimi bir etkinlik olarak tarihsel bir perspektif içerisinde kavrama çabası ve bu çabanın sonucu olarak geliştirdiği devrimci bilim imgesi oluşturur. Devrimci bilim anlayışı normal bilim döneminde bilimsel teori ile olgu arasında sürekli bir uyum sağlama arayışının varolduğunu söylemekteydi. Eğer Kuhn'un sunduğu gibi bir devrimci bilim imgesine sahip değilsek bu uyum arayışını teorinin olgu düzeyinde sınanması olarak değerlendirebiliriz. Başka bir ifadeyle bilimi belirli *bir* paradigma altında yürütülen faaliyetten ibaret değerlendirirsek, bu paradigma çatısı altında yürütülen olgu ve teori arasındaki uyum sağlama faaliyetini de teorinin *doğrulanması ve/veya yanlıştırılması* faaliyeti olarak değerlendirebilir ve bu faaliyeti bilimin yöntemi olarak adlandırabiliriz. “Oysaki asıl amaç bulmaca çözümdür ve söz konusu bulmaca, var oluşunu bile paradigmanın halihazırda geçerli olduğu varsayımına borçludur” (SSR, s.80). Teori ve olgu arasındaki uyum arama çabası aslında bir teorinin, olgunun doğru bir betimlemesi olup olmadığının göstergesi değil, bir bulmaca çözme faaliyetidir; dolayısıyla bu tip bir sınama teorinin doğruluğunu ya da yanlıştırmasını değil bu faaliyeti yürüten bilimcinin başarısını gösterir. Kuhn bilimin yönteminin doğrulama olduğu yönündeki kanaatin kaynağını kısaca şöyle açıklar:

Bilimsel bilgiyi bir doğrulama süreci olarak açıklayan görüş, aslında başka kaynaklardan türetilmiş epistemolojik bir teoridir fakat bilim öğretimindeki teorik tartışmalara örnek pratiklerin sık sık sokulmasının bu görüşün yerleşmesinde büyük payı olmuştur. Bu yönde en ufak bir teşvik bile, herhangi bir bilim metnini okuyan sıradan birinin söz konusu uygulamaların teorinin doğruluğunu kanıtlayan deliller olduğuna inanması için yeterlidir. Böylelikle bir teorinin uygulanış örneklerinin o teoriye inanmak için yeterli neden olduğunu sanmak işten bile değildir. Oysaki bilim öğrencileri teorileri dışarıdan bulunan kanıtlarla değil öğretmenlerin ve okudukları metinlerin yetkesine dayanarak kabul ederler (SSR, s.80).

Kuhn'un tutumu belli bir bilimsel yöntem aracılığıyla olgu dünyasının doğru bir betimlemesine ulaşılabileceği yönündeki kabulü eleştirmektedir. Bu sebeple Kuhn'un bu yaklaşımı birçok düşünür tarafından irrasyonel ve göreceli olmakla eleştirilir. Ancak

Kuhn 1969'da *SSR*'a yazdığı 'sonsöz' başta olmak üzere *SSR* sonrası yazılarının birçoğunda bu irrasyonalite eleştirilerini reddeder.

Kuhn'un bu tartışmalar içerisinde konumunu belirlemek için yapılması gereken şey kuşkusuz ki, onun söylediklerine yeniden dönüp görelilik tartışmalarıyla ne şekilde ilişkilendiğini değerlendirmektir. Ancak bu tarz bir sorgulama henüz yolun başında, bir zorluğun üstesinden gelinmesini gerektirir: Görelilik denildiğinde ne anlıyoruz? Kendi başına oldukça karmaşık bir problem olarak göreliliğin ne anlama geldiğinin, farklı görelilik türlerinin neler olduğunun, bu farklı görelilik türlerinden hangilerinin Kuhn ile ilişkilendirilebileceğinin tespit edilmesi Kuhn ve görelilik arasındaki ilişkinin belirlenebilmesi açısından elzemdir.

1.3.1. Bir Felsefe Problemi Olarak Görelilik

Günümüzde yürütülen görelilik tartışmalarının kökenlerini düşünce tarihindeki dört temel uğrağa dayandırabiliriz:

Bunların başında Kant'ın Kopernikçi Devrim olarak adlandırdığı köklü dönüşümü sayabiliriz. Hatırlanacağı gibi Kant bu devrimi, nesnenin bilgisinin öznedede tesis edilebileceğini söyleyerek gerçekleştiriyordu. Zihnin kategorilerinin ve görünün *apriori* formlarının bilginin tesis edilmesi sürecinin temel belirleyeni olması –her ne kadar Kant bu söylemini subjektivizme götürmemiş dahi olsa— her türlü bilgi ve yargı iddiasında bir referans noktasını ön koşul olarak belirleyen göreci tutum için bir ilham kaynağı olmuştur.

İkinci uğrak olarak kıta felsefesinin, felsefenin hakikat kavrayışına yönelik kimi eleştirilerini sayabiliriz. Hegel'in tarihselciliği bu bağlamda değerlendirilebilir. Hegel'e göre insan yaşadığı dönemin görüş açılarıyla sınırlandırılmıştır ve bu sınırlandırmalar dünyaya nesnel bakışını engelleyen bir *dünya görüşü* (*Weltanschauung*) edinmesini sağlar. Benzer bir şekilde Marx'ın *yanlış bilinç* kritiği de bu minvalde değerlendirilebilir. Marx insanların içinde yaşadıkları toplumsal koşulların belli bir dünya görüşü oluşturduğunu ve bu dünya görüşünün nesnel bir bakışa olanak tanımadığını söyler. Nietzsche'nin postmodern düşünce açısından oldukça önemli

sayılan *perspektivizmi* de bu hattın devamı olarak okunabilir. Nietzsche perspektivizmle, yaşıntının kendisinin ve bilginin ancak belli bakış açılarından değerlendirilebileceğini, bakış açılarından azade bir olgunun olamayacağını söyler. Kıta felsefesinin kabaca serimlemeye çalıştığımız bu nesnellik eleştirileri, mutlaklığın eleştirisini sunan göreci yaklaşımların şekillenmesinde etkili olmuştur.

Üçüncü uğrak ise 19. yy'dan itibaren sosyal antropoloji ve dil bilim alanında yaşanan gelişmelerdir. Bu çalışmalar farklı kültür ve toplumların dünyaya dair algılarının ve bilgilerinin çeşitliliğini ortaya koymaları anlamında görelilik tartışmaları üzerinde etkili olmuşlardır.

Dördüncü ve son uğrak ise 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesinde yaşanan gelişmelerdir. Post-pozitivist bilim felsefesi geleneğinin modern aklın yöntem öğretilerine ve rasyonalite anlayışına yönelik eleştirileri, çağdaş görelilik tartışmalarının seyrini belirler bir nitelik taşımaktadır. Thomas Kuhn'un *SSR*'ını ve Feyerabend'in *Yönteme Hayır*'ını bu tartışmalar açısından kilometre taşı olarak kabul edebiliriz.

Bilim ve bilgi felsefesinde görelilik tartışmaları 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren hararetlenmiş olsa da, bu tartışmaların izini felsefe tarihinin çok eski dönemlerine kadar sürmek mümkündür. Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates, Protagoras'ın, "her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür" dediğini söyler (*Theaitetos*, 152a). Protagoras'ın her şeyin ölçüsü olarak insanı tayin eden yaklaşımı, diyalogun ilerleyen kısımlarında bir görelilik tasviri olarak karşımıza çıkar. Sokrates, Protagoras'ın yaklaşımı kabul edildiği takdirde "bir ve aynı rüzgarın üşüyenler için soğuk, üşümeyenler için soğuk olmadığını söyleyeceğiz?" diye sorar. Daha basit bir ifadeyle, Protagoras'a göre aynı rüzgar A kişisine göre soğuk, B kişisine göre soğuk değildir. Protagoras'ın iddiası mantıksal açıdan bir çelişkiye yol açıyor gibi görünmektedir; çünkü aynı rüzgarın hem soğuk olduğunu hem de soğuk olmadığını kabul etmektedir. Ancak bir adım ileri giderek önermeler incelendiğinde, rüzgarı hisseden A kişisi ve B kişisinin birer değişken olarak argümana dahil edildiğini, önermelerin bir ilişki bağıntısı içinde sunulduğunu ve böylece mantıksal çelişkinin ortadan kalktığını görebiliriz. Protagoras'ın hamlesi

aslında aynı rüzgarın soğuk olduğunu iddia eden kişi ile soğuk olmadığını iddia eden arasında var olan çatışmayı çözenin bir yöntemi olarak okunabilir. Steven D. Hales (2011)'in bu tip çatışmaların ne şekilde çözülebileceğine dair söyledikleri ışığında, bir ve aynı rüzgarın soğuk olduğunu iddia eden A kişisi ile soğuk olmadığını iddia eden B kişisi arasındaki çatışmada izlenebilecek yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz;

1) Birbirlerinin, rüzgarın neden soğuk olduğunu ya da soğuk olmadığını anlayamayacaklarını iddia edebilirler. Bu iddia ihtilafın karşı tarafın kapasitesi nedeniyle çözülemediğini dile getirmektedir. Dolayısıyla iddia sahibinin kendi iddiasının doğru, karşı tarafın iddiasının yanlış olduğu yönünde ısrarcı olduğunu göstermektedir.

2) Uzlaşamayacakları konusunda uzlaşarak farklı bir başlığa atlayabilirler. Bu yöntem ise problemin çözümü konusunda iki tarafın ortak bir akıl yürütemeyeceğine kanaat getirerek problemi ötelemektedir.

3) Her iki tarafın da belli açılardan haklı olduklarına kanaat getirebilirler yani rüzgarın bir açıdan soğuk olduğu başka bir açıdan soğuk olmadığı konusunda uzlaşabilirler. Belki de rüzgarın soğukluğunun ikisinin arasında bir yerde olduğuna kanaat getirebilirler.

4) Çelişki yaratan mevzu hakkında konuşurken kullandıkları terimlerin aynı olmadığına kanaat getirebilirler. A kişisinin ve B kişisinin 'soğuk' derken kastettiği şey aynı şey olmayabilir. Bu durumda kullandıkları terimler üzerinde uzlaşmaya vararak yollarına devam edebilirler.

5) Bir taraf, bir diğerinin haklılığını kabul edene kadar tartışmaya devam edebilirler (Hales, 2011, s.1).

Hales olası bir ihtilaf konusunda atılabilecek muhtemel adımları ele almaktadır. İlk iki seçenek sözü edilen ihtilafın çözümünü hedeflemekten ziyade bu ihtilafın çözümü hususunda izlenecek yol ve yöntemlerin beyhude olduğuna dair bir kanaati yansıtmaktadır. Üçüncü seçenek ise ihtilafın çözümü konusunda atılacak bir adıma işaret eder; zira uzlaşma niyetiyle muhtemel bir diyalogun yani müzakerenin imkanına işaret etmektedir. Kürtajın hak olduğunu savunan birisi ile kürtajın kesinlikle karşısında

yer alan birisinin, gebeliğin erken dönemlerinde kürtajın meşru olduğunu kabul eden ancak belli bir dönemden sonra yapılmasının yasaklanması gerektiğini söyleyen bir formül üzerinde uzlaşmaları az çok bu tarz bir uzlaşmaya işaret etmektedir. Dördüncü seçenek ise terimler ve kavramların anlamlarıyla ilişki bir ihtilafa gönderme yapmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle ihtilafa yol açan şey terim ve kavramların farklı anlamlarda kullanılıyor olmasıdır. Dilsel ya da kavramsal farklılık, ihtilafın kaynağı konumundadır. William James (1997) bu ihtilafı meşhur sincap örneği ortaya koyar, örnek mealen şöyledir: Bir kişi ağacın üzerindeki sincabı görmek için uğraşmaktadır ancak ağacın üzerindeki sincap, onu görmek için ağacın etrafında dönüp duran kişi ne kadar hızlı hareket ederse etsin daha hızlı hareket etmekte ve sincabı görmeye çalışan kişiye göre ağacın arkasında kalmaktadır. Bu kişi ağacın çevresinde bir tur atmış ancak sincabı görmemiştir. Şimdi buradaki sorumuz şudur: Sincabı görmek isteyen kişi sincabın etrafında dönmüş müdür? James bu soruya “evet” ve “hayır” yanıtı verecek kişiler arasında çıkan ihtilafın “etrafında dönmek” ifadesinin anlamına yüklenen farklılıktan kaynaklandığını söyler. Eğer sincabın etrafında dönmek, önce onun kuzeyinde sonra batısında sonra güneyinde sonra doğusunda ve son olarak tekrar kuzeyinde olmaksızın evet sincabı görmeye çalışan kişi onun etrafında dönmüştür; ama yok, sincabın etrafında dönmek, önce sincabın önünde sonra solunda sonra arkasında sonra sağında ve en son olarak tekrar önünde olmaksızın bu kişi sincabın etrafında dönmemiştir. Bu örnekte ihtilaf, ‘etrafında dönmek’ ifadesine yüklenen anlam ile ilgidir ve James bu ifadeye yüklenecek anlamlardan birini doğru bir diğeri yanlış olarak kabul etmenin imkanı olmadığını söyler (James, 1907, ss. 43-44). Beşinci ve son seçenek ise taraflardan biri bir diğeri ikna edecek argümanları ve verileri ortaya koyana kadar tartışmayı sürdürmesini öngörmektedir.

Görelilik ise ele aldığımız ihtilaf örneğini ihtilaf olmaktan çıkaracak yapısal bir müdahaleye işaret etmektedir. Yapısal müdahale ile kastedilen, rüzgarın soğukluğu ya da sıcaklığı konusunda varılacak her türlü yargının bir *referans*la kurulabileceği iddiasıdır. Rüzgar A kişisine göre soğuk B kişisine göre sıcaktır; ancak bu söylem henüz göreliliğin temel şartlarını oluşturmuş sayılmaz. Bu ifadeyi göreliliği sayabilmemiz için Protagoras’ın insanı her şeyin ölçüsü kılan diğeri hamlesine gereksinimimiz var, yani rüzgarın sıcaklığı konusunda A kişisinin mi B kişisinin mi haklı olduğunu

belirleme noktasında ortak bir değerlendirme yapmamıza imkan tanıyacak bir zemin olmaması gerekir. Protagoras'ın insanı her şeyin ölçüsü yani görelilik iddiasındaki referans noktası olarak kabul eden tutumu, göreliliğin insanı referans noktası olarak belirleyen bir formuna işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, bütün bir göreliliği sadece ihtilaf içerisinde olan öznelerin, belirleyici değişken olarak temel iddialarına referans teşkil etmeleriyle açıklamak yetersiz olacaktır. Bu sebeple, en genel anlamıyla bir iddianın başka bir referans sisteminden hareketle anlam kazanacağını, ortaya çıkan farklı ve rakip iddiaları değerlendirecek ortak bir zeminin var olmadığını iddia eden görelilik savını daha detaylı bir şekilde analiz etmeye ihtiyaç vardır. Göreliliğin kendi başına oldukça karmaşık bir pozisyon olmasını da barındırdığı dinamiklerin çokluğuyla ve bu dinamiklerin ortaya çıkardığı görelilik türlerinin çeşitliliğiyle açıklayabiliriz.

Ele alacağımız şu beş soru ve bu sorulara verilecek muhtemel yanıtlar görelilik türlerinin en genel hatlarıyla belirlenmesini sağlayabilir:

Görelilik;

Hangi referans çerçeveleri (kavramsal, kültürel ya da tarihsel) açısından uygulanabilir?

Hangi disiplinler (bilişsel, etik ya da estetik) açısından uygulanabilir?

Hangi düzeyde (ontolojik ya da epistemolojik) uygulanabilir?

Hangi değerler açısından (doğruluk, iyilik ya da güzellik) uygulanabilir?

[Göreliliğin] reddi hangi tür mutlaklığın (nesnelcilik, temeldencilik ya da evrenselcilik) reddi açısından uygulanabilir? (Krausz, 2011, s.70).

Göreliliğin bir iddianın *neye göre* olduğu incelendiğinde karşımıza birçok farklı referans noktası çıkar. Birçok düşünür, bu referans noktalarını farklı adlandırmalarla tanımlamıştır. Bu iddialar kimi zaman kavramsal şema, kavramsal çerçeve, paradigma, düşünce sistemi, dünya tarzı, dil, dilsel çerçeve, bakış açısı, dünya görüşü, yaşam biçimi, kod ya da norm gibi kapsamlı kavramsal tanımlarla ifade edilirken; kimi zaman kültür, medeniyet, toplum, gelenek, tarihsel dönem, din, ırk, cinsiyet gibi daha belirgin

değişkenlere işaret etmektedir. Görelilik iddiasının temel bir dinamiğini oluşturan referans noktalarının bu çeşitliği, iddianın oldukça karmaşık ve çeşitli bir nitelik taşımasının temel nedenleri arasındadır; zira bu referans noktalarından kimileri açısından görelilik iddiasında olup kimileri açısından göreliliği reddetmek mümkündür. Tabii ki böyle bir iddiada bulunabilmek için hangi değer açısından (doğruluk, iyilik ya da güzellik) ya da hangi düzeyde (ontolojik ya da epistemolojik) görelilik iddiasında bulunulduğu da belirleyici bir etmendir.

Göreliliğin hangi disiplinler açısından uygulanabilir olduğu sorusu söz konusu olduğunda karşımıza üç farklı alan çıkar: Bilişsel, etik ve estetik.

Bilişsel görelilik bir önermenin doğru ya da yanlış (akla uygun ya da değil, gerekçelendirilebilir ya da gerekçelendirilemez) olmasının belirli bir referans çerçevesine bağlı olduğunu iddia eder. Etik görelilik bir edimin etik açıdan doğru ya da yanlış (iyi ya da kötü, değerli ya da değersiz) olmasının belirli bir referans çerçevesine bağlı olduğunu iddia eder. Benzer bir şekilde estetik görelilik de bir sanat eserinin ya da bir deneyimin güzel ya da çirkin (görmekli ya da değil, tatmin edici ya da değil) olmasının bir referans çerçevesine bağlı olduğunu söyler (Krausz, 2011, s.74).

Bu alanlardan bazıları açısından görelilik iddiasının geçerli olduğu kabul edilebileceği gibi sadece kimisi için geçerli olduğu iddia edilebilir. Örneğin estetiğe dair iddialar için geçerli olduğunu söylerken, bilim için doğruluğun değişkenlere göre farklılaşmayacağını iddia edebiliriz. Görelilik iddiasının düzeyi ise göreliliğin varlık statüsüyle ilgili bir sınıflandırmadır. Eğer nesnenin kendisinin göreliliği olduğu iddia ediliyorsa ontolojik görelilikten, göreliliğin nesnenin bilgisi olduğundan söz ediliyorsa epistemolojik görelilikten söz ediliyor demektir.

1.3.1.1. Görelilik ve Mutlaklık Karşılığı

Görelilik iddiası birbirinden farklı ve hatta birbiriyle uyumsuz referans çerçevelerinin var olabileceğini söyler. Dünyayı algılamamıza ve dolayısıyla onunla ilgili yargı üretmemize olanak veren bu referans çerçevelerini ortak bir değerlendirmeye tabi tutabileceğimiz ve onlar arasında karşılaştırma yapabileceğimiz bir değerlendirme zemininin olmaması ise göreliliğin ikinci temel koşuludur. Ancak bu konuda bazı ara pozisyonların mümkün olduğunu belirtmekte fayda var. Şöyle ki, bazı referans çerçeveleri için bu tarz bir ortak değerlendirme zemininin var olmadığı, bazıları için ise var olabileceği iddia edilebilir. Böylelikle, örneğin estetik konusunda göreci bir tutum takınırken etik açıdan göreci bir tutuma karşı olunabilir. Mutlaklık ise göreliliğin tam aksine ortak değerlendirme zemininin varlığını iddia eder. Farklı referans sistemlerini *belirli standartlara* göre bir dizge içerisine yerleştirmek ve birbirleri karşısındaki konumlarını belirlemek mümkündür. Bu tarz standartlar, neyin bir diğerine göre daha güzel, daha doğru veya daha iyi olduğunu ya da bir şey doğruyken bir diğerinin yanlış olduğunu, bir şey güzelken bir diğerinin çirkin olduğunu, bir şey iyiyken bir diğerinin kötü olduğunu söyleminin imkanını oluştururlar. Göreliliğin farklı biçimleri olduğu gibi mutlaklığın da farklı biçimleri olduğunu söyleyebiliriz. Krausz'un temeldencilik, nesnelcilik ve evrenselcilik olarak belirlediği bu biçimler çeşitli şekillerde ilişkili olsalar da temel olarak farklı iddiaları dillendirmektedirler. Farklı görelilik iddialarının hangi anlamda mutlaklığın karşısında konumlandığını anlamak için mutlaklığın bu farklı biçimlerinin kısaca açıklanmasında fayda var. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, sabit bir mutlaklık pozisyonundan söz etmek olanaklı değildir. Bu anlamda mutlakçı pozisyonun en güçlüsünün saydığımız üç mutlaklık biçimini de içermek üzere geniş bir yelpazede yer alacağını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle tıpkı görelilikte olduğu gibi mutlaklıkta da farklı pozisyonların var olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda görelilik ve mutlaklık karşılığı bu karşı karşıya konulan pozisyonların mahiyeti ekseninde değerlendirilmelidir.

Temeldenci yaklaşımın en genel anlamıyla birisi ontolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki gönderimi olduğunu söyleyebiliriz. Ontolojik temeldencilik var olan her şeyin nihai aşamada artık analiz edilemez temel bileşenlerden oluştuğunu iddia eden yaklaşımdır. Bu anlamıyla İlkçağ doğa filozoflarının arkhe anlayışları ontolojik

anlamda temeldenci bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak temeldencilik kavramı bugün daha ziyade taşıdığı epistemolojik içerimlerle yüklüdür. Bu anlamda Kavramın epistemolojik gönderimi ele aldığımız bağlam açısından esas olanıdır.

Epistemolojik açıdan temeldencilik geleneksel bilgi tanımındaki ‘gerekçelendirme’ aşamasıyla ilintili bir pozisyonudur. Tıpkı ontolojik açıdan olduğu gibi epistemolojik temeldencilik de bilginin gerekçelendirilmesi sürecinin sonunda bu gerekçelendirmeyi kendisiyle temellendirebileceğimiz temel bir bileşenin var olduğunu iddia eder. Temeldencilik bu anlamıyla bilginin gerekçelendirilmesi sürecinde karşımıza çıkan sonsuz geriye gidiş²⁸ problemine bir yanıt olarak okunabilir. Sonsuz geriye gidiş problemi, her önermenin gerekçelendirmeye gereksinim duyduğunu söyler ve dolayısıyla her bir önermenin gerekçesi olan önermeler de gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaktadır ve bu hareket sonsuza kadar sürer. Bu probleme verilebilecek bir yanıt, bir iddianın ancak karşılıklı birbirini destekleyen önermelerle örülmüş *uyumlu* bir bütün oluşturan döngüsel bir dizge içinde gerekçelendirilebileceği iddiasıdır. Sonsuz geriye gidiş problemi karşısında alınabilecek bir diğer pozisyon da mutlakçılığın bir formu olarak konu edindiğimiz temeldenciliktir. Temeldencilik daha önce de belirttiğimiz gibi, bilginin gerekçelendirilmesi sürecinin son kertede bazı temel önermelere dayandığını iddia etmektedir ve bu önermeler *kendinde gerekçelidirler*. Temeldencilik bu formunun mimarı olarak Descartes’ı kabul edebiliriz. Hatırlanacağı gibi Descartes her türlü bilgiye karşı güvenini askıya aldığı metodolojik şüphesi sonucunda ‘cogito ergo sum’ önermesine ulaşıyordu ve ‘ben’i her türlü bilginin güvenli temeli olarak kabul ediyordu. ‘Ben’e bu sıfatı veren ise tüm metodolojik şüphe sürecinin sonucunda bilgisininin açık-seçik, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde elde ediliyor olması ve dolayısıyla kendinde-gerekçeli olmasıdır.

Temeldencilik gerekçelendirme süreciyle ilgili bir tutuma işaret ettiği için daha doğrusu temelde neyin olacağını değil temelde var olan birşeyden hareket etmemiz gerektiğini söylediği için görelilik iddiasıyla doğrudan bir karşıtlık içerisinde değildir. Başka bir ifadeyle, temelde neyin yer alacağını keyfiyet içerdiği göreci bir temeldenci pozisyon da mümkündür. Ancak bu noktada Descartes’ın yukarıda kabaca aktardığımız

²⁸ *Infinite Regress* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır.

temeldenci pozisyonunu dışarıda bırakmamız gerekmektedir. Descartes'ın ben'i her türlü bilginin temelinde yatan, keyfi olmayan bir hareket noktasıdır; bu sebeple mutlakçı bir pozisyonudur. Richard Bernstein Descartes'ın her türden felsefi soruşturma için Arşimet noktası işlevi gören 'ben'inin Descartes'la da sınırlı kalmadığını uzunca bir tarihsel döneme sirayet eden bir felsefe yapma tarzına döndüğünü söyler ve bu tarz bir temel nokta arayışını *Kartezyen Endişe* olarak adlandırır.

Mutlakçılığın ikinci bir formu olarak kabul ettiğimiz görelilik karşıtı pozisyon ise nesnelciliktir. Nesnelcilik, temeldencilik ile çok yakından ilişkili bir pozisyonudur. Ancak burada kastedilen nesnelcilik Bernstein'in tanımladığı tarzda bir nesnelciliktir:

“Objektivizm” [nesnelcilik] ile ben, rasyonalite, bilgi, hakikat, gerçeklik, iyilik veya doğruluğun doğasının belirlenmesinde nihai olarak başvurabileceğimiz, sürekli, tarihsel olmayan bir matris veya çerçevenin var olduğuna veya var olması gerektiğine dair temel kanaati kastediyorum. Objektivist bu tarz bir matrisin var olduğunu (ya da var olması gerektiğini) ve felsefecinin asli görevinin bu matrisi keşfetmek ve keşfini en güçlü gerekçelerle desteklemek olduğunu iddia eder (Bernstein, 2009, s.11).

Mevcut tanımıyla nesnelcilik ve görelilik arasında felsefe tarihinin her döneminde filozofların çeşitli pozisyonlarla aşmaya çalıştığı bir gerilim olduğunu söyleyebiliriz. Platon'un, Protagoras ve Sofistlere getirdiği eleştirilerden, 20. yy.'ın ikinci yarısında özellikle bilim felsefesi ve epistemoloji tartışmalarında kuvvetli bir şekilde yeniden alevlenen görelilik tartışmalarına kadar bu gerilimin izi sürülebilir. Bu gerilim her biri ayrı bir ilgiyi fazlasıyla hak eden çeşitli akıl yürütmelerle sürdürülmüş ve sürdürülüyor olsa da en genel anlamıyla, bilgiyi ya da yargıyı kendisi aracılığıyla belirleyebileceğimiz sabit bir çerçevenin var olup olmadığı problemine dayanır. Nesnelci, bu çerçeveyi kimi zaman Tanrı'da, kimi zaman öznedede, kimi zaman öznenin konusu olan nesnel dünyasında bulurken; göreci nesnelciyi tarihsel, kültürel ve dinamik olanın yerine sabit, sürekli ve ebedi olanı koymakla eleştirir. Nesnelci ise temel iddiası doğruluğun göreliliği olarak belirlenebileceği yönünde olan görecinin kendinde

çelişik bir argümana sahip olduğunu iddia eder: ‘Doğru göreliyse, görelilik iddiası nasıl herkesin kabul etmesi gereken bir doğru olur?’

Nesnelcilik ile görelilik arasındaki tartışmayı daha fazla derinleştirmeden evvel kavramlara yüklediğimiz anlamların netleştirilmesi gerekmektedir. Öncelikle nesnelciliğin burada vurgu yaptığımız anlamı, yaygın nesnelcilik tanımına göre daha kapsamlı bir anlama sahiptir. Yaygın nesnelcilik tanımı özellikle Kartezyen felsefeyle beraber felsefenin ilgi alanında daha fazla yer işgal eden öznelcilik-nesnelcilik geriliminde şekillenmektedir. Bu anlamıyla nesnelcilik metafizik bir gerçekliğe, ‘dışarıda var olan’ nesnel gerçekliğe işaret etmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, nesnelciliği bilgi ve yargıların kendisine dayandığı nihai bir çerçevenin varlığı iddiası olarak tanımlamaktayız. Böyle bir tanımla, kavram olarak nesnelcilik özne-nesne ikileminin dışında düşünülebilir. Nesnelcilik özne-nesne ikileminin dışında, bilgi ve yargının tesis edilmesi sürecinde bir tavır olarak kabul edildiği zaman nesnelciliğin karşıtı olarak göreliliği de daha geniş bir çerçeve içerisinde değerlendirmek mümkün hale gelir. Göreci zorunlu olarak öznel bir tutum takınmak zorunda değildir, başka bir ifadeyle, referans noktası olarak tayin edilecek olan, özne olmak zorunda değildir.

Göreliliğin karşısında konumlandığımız mutlakçılığın bir formu olarak tanımladığımız üçüncü ve son kavram ise evrenselciliktir. Evrenselcilik en genel tanımıyla herkes için her zaman geçerli olan ilkelerin var olduğu iddiasıdır. Her türlü bilgi ya da yargının ancak bir referans noktasından hareketle tesis edilebileceği savı ile evrenselcilik arasındaki uyumsuzluk, ilk bakıldığı anda göze çarpar niteliktedir. Evrensel bir doğrunun, güzelin, iyinin, rasyonalite anlayışının var olduğu iddiası ile bunların hepsinin ancak ve ancak belirli bir referans noktasından hareketle var olabileceği yönündeki görelilik iddiası çelişir niteliktedir.

Mutlakçılığın üç formu olarak belirlediğimiz temeldencilik, nesnelcilik ve evrenselcilik belirli açılardan birbirleriyle ilişkilendirilebilir olsalar da kimi nüanslar taşımaktadırlar. Temeldenciliği, bilginin gerekçelendirilmesi sürecinde başvurulacak nihai bir zeminin varlığını iddia etmesi açısından mutlakçı bir yaklaşım olarak belirlerken; nesnelciliği rasyonalite, bilgi, hakikat, gerçeklik, iyilik veya doğruluk gibi felsefe açısından kurucu kavramların doğasının belirli bir çerçeveden hareketle

belirlenebileceği yönündeki bir iddiayı taşıması açısından mutlakçı bir yaklaşım olarak belirledik ve son olarak evrenselciliği herhangi bir değişkene bağlı olmaksızın genel-geçer ilkelerin varlığını iddia etmesi bakımından mutlakçılık ile ilişkilendirdik.

1.3.2. Kuhn ve Görelilik

Görelilik iddiasının barındırdığı dinamikler ve bu dinamikler çerçevesinde belirlenebilen görelilik formlarının en genel hatlarına dair yaptığımız bu saptamalar ışığında Kuhn'un felsefi konumu ve görelilik arasında kurulan ilişkiyi değerlendirebiliriz. Bunun için yukarıda Krausz'a referansla belirlediğimiz beş temel sorudan hareketle bir sorgulama yürütülebilir:

- 1) Kuhn felsefesi hangi felsefi sorgulama alanı (bilişsel/etik/estetik) çerçevesinde görelilik kabul edilmektedir?
- 2) Kuhn felsefesi hangi değerleri (doğruluk/iyilik/güzellik) görelilik kılmaktadır?
- 3) Kuhn'un paradigma kavramı göreliliğin temel dinamiği olan referans noktası işlevini mi görmektedir? Kuhn'un felsefesinin dönüşümü ya da Kuhn'un öne sürdüğü felsefi bütünün göreci olduğu yönündeki iddialara verdiği yanıtlar paradigmaya yüklenen bu işlevle ilgili ne söylemektedir?
- 4) Kuhn felsefesinin görelilik olduğu yönündeki iddialar onu hangi düzeyde (ontolojik/epistemolojik) görelilik kabul etmektedir?
- 5) Ve son olarak Kuhn hangi mutlakçılık tarzlarına (temeldencilik/nesnelcilik/evrenselcilik) karşı çıkmaktadır ve bu karşı çıkışlar görelilik iddialarıyla ne düzeyde ilişkilendirilebilir?

Bu sorulardan birbirleriyle paralel olan ilk ikisine hızlıca yanıt verilebilir; zira Kuhn hiçbir çalışmasında etik, estetik ve bu disiplinlerin konu aldığı değerleri konu edinmemiştir. Gerek *SSR*'da gerekse *SSR* sonrası yazılarında bilim imgesini konu edinen Kuhn'un, sorduğumuz sorular bağlamında ilgisini bilişsel alan ve bu alanın kapsamına giren değerler (bilgi, doğruluk, rasyonalite, bilginin gerekçelendirilmesi) oluşturur. Dolayısıyla Kuhn ile görelilik arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışmanın görelilik konusundaki temel aksını bilişsel görelilik oluşturmaktadır. Bu sebeple ilk iki

soru dışındaki soruların yanıtlanabilmesi, bilişsel göreliliğin ne olduğuna ve Kuhn'un bu tartışmalardaki pozisyonuna dair detaylı bir analizi gerektirmektedir.

1.3.2.1. Bilişsel Görelilik ve Kuhn'a Yönelik Eleştiriler

Bilişsel görelilik en genel tanımıyla bilginin ve bilgiye dair süreçlerin göreliliği olduğu iddiasıdır. Doğruya dair bu iddia, doğal olarak doğruyla direk ilişkili olan gerekçelendirme, rasyonalite, bilgi gibi kavramları da kapsamı içerisine alır. Sankey bilişsel nitelik arz eden görelilik türlerini şöyle sıralar: Rasyonalitenin göreliliği, doğrunun göreliliği, epistemolojik görelilik, ontolojik görelilik, kavramsal görelilik (Sankey, 1997, ss.3-17). Bu başlıkların tek tek ele alınması bilişsel göreliliğin mahiyetinin anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir.

1.3.2.1.1. Rasyonalitenin Göreliliği

Rasyonalite göreliliğinin düşünsel kökenlerini 20.yy.'ın ikinci yarısında, özellikle bilim felsefesi içerisinde klasik rasyonalite anlayışının temeldenci ve nesnelci tavrına yöneltilen eleştirilere dayandırabiliriz. "Geleneksel nesnelci bilim felsefesinin dayandığı varsayımların reddiyle beraber bilimsel rasyonalitenin bağlama göreliliğini ve herhangi başka bir düşünce tarzından daha yüksek bir epistemik statüye sahip olmadığını varsayan birçok pozisyon ortaya çıktı" (Sankey, 1997, s.6).

Mantıkçı Pozitivist gelenek ve Popper'in temsil ettiği empirist bilim felsefesi geleneği bilimsel etkinliğin *belirli bir* yöntemi olduğunu ve rasyonalitenin bu yöntem uyarınca hareket etmek olduğunu söylemekteydiler. 'Belirli bir' ifadesine yapılan vurgu, mevcut rasyonalite anlayışının sabit ve nesnel bir referans noktasından hareketle var olduğunun altını çizmektedir.

Teorinin tarihsel dönüşümünün altında, her bilimsel çağı kendinden önceki ve sonrakiyle birleştiren mantığın ve yöntemin sürekliliği vardır. Böyle bir süreklilik sadece formel dedüksiyon kanonunu değil, aynı zamanda kendileri

aracılığıyla hipotezlerin deneyimlerle sınındığı ve karşılaştırmalı değerlendirmeye tabi tutulduğu ilkeleri de kapsar (Scheffler, 1976, ss. 9-10).

Zamana, kültüre, toplumsal yapıya, kısacası herhangi bir değişkene bağlı olmayan sabit bir rasyonalite anlayışının şöyle sonuçları olacaktır:

Bu tip bir rasyonalite anlayışı aracılığıyla bilimin sınırları belirlenebilir, başka bir ifadeyle neyin bilim olup neyin bilim olmadığını belirleme noktasında bir kriter sahibi oluruz. Mevcut rasyonalite kriterlerine yani bilimsel yöntemle sahip olan etkinlikler bilim olarak kabul edilirken, bu bilimsel yöntemi takip etmeyen etkinlikler bilim alanının dışında bırakılabilir.

Bilimsel ilerleme fikri bu tarz genel geçer bir yöntem aracılığıyla tesis edilmiş olur. Mevcut yöntemle yürütülen bilimsel faaliyet her problemin çözümünde doğruya biraz daha yaklaşmaktadır.

Bağlamlar üstü bu tarz bir rasyonalite anlayışının bir diğer önemli sonucu da farklı ve rakip paradigmlar arasında ortak değerlendirme yapmayı sağlayacak bir zemin sunmasıdır. Böylelikle rasyonel yöntem, hangi teorinin tercih edilmesi gerektiği yönündeki sorunun da cevabını vermektedir.

Post-pozitivist bilim felsefesi geleneği, yukarıda kısaca değindiğimiz klasik bilimsel rasyonalite anlayışını ve özellikle de bu anlayışın barındırdığı nesnelci tutuma yönelik sarsıcı eleştiriler getirir. Kuhn bu geleneğin en önemli ve en çok anılan figürüdür. Kuhn kabaca, bilim tarihinin kendisine bilimsel etkinliğin hiç de klasik bilim felsefesi geleneğinin söylediği gibi sabit bir yöntemle ve rasyonalite anlayışına sahip olmadığını gösterdiğini söyler. Benzer bir rasyonalite eleştirisinin bir diğer popüler mimarı olarak da Paul Feyerabend'i gösterebiliriz. *Yönteme Hayır* adlı meşhur kitabının Çince çevirisine yazdığı 'önsöz'ün hemen başında temel tezini şöyle ortaya koyar:

Tüm bilimsel etkinlikler için bir takım standartlar ve yapısal unsurlar icat eden ve bunları 'akıl' ya da 'akılcılık'a başvurarak yetkili kılan bir bilim teorisi, işin içinde bulunmayanları derinden etkileyebilir; fakat bu işin

içindekiler, yani somut araştırma sorunlarıyla yüz yüze bilimciler için ziyadesiyle kaba bir araçtır (Feyerabend, 1999, s.22).

Sabit bir yönteme karşı geliştirilen bu eleştiriler, özellikle 20.yy'ın ikinci yarısından sonra sadece bilim felsefesinde değil birçok disiplinde destekçi bulur. Bilim söz konusu olduğunda yönteme ilişkin bu reddiyenin bazı sonuçları olacaktır. Öncelikle sabit bir yöntemi ve dolayısıyla her türlü koşuldan azade bir rasyonalite anlayışını reddeden bu tutum, bilim ile bilim olmayan arasında ne şekilde ayırım yapılabileceği konusunda bazı soru işaretleri doğurur. Charles Taylor'ın mevcut bilimsel rasyonalite kritiğini merkeze alarak sorduğu şu soruyu bu minvalde değerlendirebiliriz: “Kültürler arası geçerli bir rasyonalite var mıdır? Örneğin sihre ve büyücülüğe inanan bilim öncesi bir toplumun bireylerinin bizden daha az rasyonel olduğunu iddia edebilir miyiz? Ya da inançlarının daha az rasyonel olduğunu?” (Taylor, 1982, s.88).

İkinci olarak, mümkün her koşulda geçerli olacak rasyonel ilkelere sahip değilsek farklı ve rakip teoriler arasında seçim yapılmasına olanak verecek ortak bir değerlendirme zemini de ortadan kalkmış demektir ve bu durum görelilik tartışmalarına yol açar:

Eğer hiçbir değerlendirme ilkesi sabit durmuyorsa ilerlemenin gerçekleştiğini gösterebileceğimiz ‘nesnel bakış açısı’ yok demektir ve sadece *halihazırda kabul ettiğimiz ilkelere göre* ilerleme gerçekleşmiştir diyebiliriz. Ne kadar süslenip püslenmiş olsa da bu göreliliktir (Worrall, 1988, s.274).

Ancak rasyonalitenin göreliliği ile sabit bir bilimsel yöntemin reddi arasındaki ilişkiyi incelerken gözden kaçırmamız gereken bir nokta da göreliliğin tek koşulunun sabit bir ilkeler bütünüdür. Yerini çeşitli ilkelere bırakmış olması değildir. Başka bir ifadeyle sabit ilkelerin yerini tarihsel, toplumsal, kültürel referans noktalarından hareketle kabul edilecek çeşitli ilkelere ya da ilkeler çokluğuna bırakmış olması rasyonalitenin göreliliği manasına gelmez. Rasyonaliteyi görelilik olarak kabul etmemiz için gerekli olan bir diğer koşul, farklı referans noktalarından hareketle ortaya

çıkan farklı rasyonalite ilkelerini birbirleri karşısında değerlendirmemize olanak verecek aşkın bir değerlendirme zemininin olmamasıdır.

Kuhn'un birçok çağdaşı, dönemin ruhuna uygun olan geleneksel rasyonalite anlayışını benimsemektedir. Bu rasyonalite anlayışının mutlakçı yapısından hareketle Kuhn'un bilimsel devrim anlayışını irrasyonel olmakla eleştirirler. Lakatos'un bilimsel devrimleri "irrasyonel" ve "kitle psikolojinin konusu" olarak nitelemesi bu durumun iyi bir örneğidir (Lakatos, 1970, s.178). Kuhn'a getirilen bu irrasyonel eleştirileri rasyonalitenin ortak bir değerlendirme çerçevesini varsaydığını kabul etmektedirler. Devrimler yoluyla paradigmalarda değişmesi ve 'rasyonalite ölçütleri'nin bu değişen paradigmalara içkin olması Kuhn'un sunduğu bilim imgesinin irrasyonel olduğu savlarını doğurur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak Kuhn'a yönelik irrasyonel eleştirilerinin altında rasyonalitenin nihai noktada nesnel bir zemin gerektirdiği düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Kuhn 'sonsöz'de kendisine yöneltilen irrasyonel eleştirilerinin kaynağını *SSR*'da ileri sürdüğü kimi savların nesnellik beklentisine yönelik eleştiriler içermesi olarak tespit eder. (*SSR*, s.186)'da "bilimcilerin paylaştıkları ilke ve değerlerin yeterli olmadığı düşüncesinde ısrar ettiği için" irrasyonel eleştirilerine maruz kaldığını söyleyen Kuhn, (*SSR*, s.191)'de, "bilimi mantık ve yasa yerine çözümlenemez tikel sezgiler üzerine kurulu göstermeye çalıştığım izlenimi" nedeniyle irrasyonel eleştiriler ortaya çıkmıştır der. Benzer bir şekilde (*SSR*, s.199)'da "teori seçimi üzerine yapılan bir tartışmada geçerli nedenlerin hiçbir yeri kalmamaktadır, bunun yerine, teorinin son tahlilde kişisel ve öznel nedenlerden hareketle seçilmesi gerekmektedir" tespitini yapan Kuhn, bu tespitinin kendisine yönelik irrasyonel eleştirilerinin nedeni olduğunu söyler.

Kendisine yönelik eleştirileri tespit ettiği satırların devamında Kuhn, bu eleştirilere bilim topluluğunun üyelerinin ortak değerlerine yaptığı vurguyla yanıt vermeye çalışır:

[O]rtak değerler bir topluluğunun üyelerinin hepsi tarafından aynı biçimde uygulanmasalar bile topluluk davranışlarını önemli ölçüde belirleyebilirler (*SSR*, s.186).

Halbuki bu yorum iki noktada gerçeğe ters düşmektedir. Birincisi, gerçekten sezgilerden söz ettiğimi farzetsek bile, bunlar tikel ya da bireysel sezgiler değildirler. Tersine, bunlar başarılı bir topluluğun denenmiş, ortak sezgileridirler (*SSR*, s.191).

Benzer bir şekilde (*SSR*, s.199)'da teori tercihinin nihai aşamada kişisel tercihe dayanacağını söyleyen Kuhn, bu tip bir tercihi belirleyen şeyin tamamen rastlantısal olamayacağını bu noktada müzakereye dayalı bir 'ikna'nın devreye gireceğini söyler. Bu tip ikna ise asla bilim topluluğunun ortak değerlerinden tamamen bağımsız ve rastlantısal olmayacaktır (*SSR*, s.199).

İrrasyonalite eleştirileri konusunda değinmeden geçmememiz gereken bir diğer husus ise Lakatos'un da altını çizdiği üzere bilimsel devrimlerin yarattığı kopuştur. Bilimsel devrimler aracılığıyla paradigmlar arasında ortaya çıkan süreksizlik, her bir paradigmanın kendi rasyonalitesine sahip olması yönündeki göreci rasyonalite anlayışına yol açmaktadır. Kuhn'un *SSR*'in 13. bölümünü ayırdığı 'devrimler yoluyla ilerleme' kısmı bu probleme kısmen bir yanıt geliştirir. Kuhn'a göre, devrimler krizler karşısında gelişir ve bilimsel faaliyet bir bulmaca çözme etkinliğidir. Bu sebeple devrimler bilimsel etkinliğin bulmaca çözme yetkinliğinin artması olarak değerlendirilebilir. Ancak bu noktada bulmaca çözme etkinliğinin kendisinin paradigma bağımlı bir etkinlik olduğu göz önüne alınırsa Kuhn'un verdiği yanıtın çok tatmin edici olmadığını söyleyebiliriz. Bir paradigmanın bir diğer paradigmadan daha yüksek bir bulmaca çözme yeteneğine sahip olduğunu söylerken ne kastetmekteyiz: Daha fazla sayıda problem çözdüğünü mü yoksa çözülmesi daha elzem bulmacaları çözdüğünü mü? Paradigmanın belirleyiciliğinden de hatırlanabileceği gibi paradigma bulmaca çözüm yöntemlerini belirlediği gibi hangi problemin bulmaca olarak kabul edilip edilmeyeceğini, hangi problemin daha önemli bir bulmaca olacağını da belirlemektedir. Böylece bulmacaların paradigmaya göreli olduğunu söylemek mümkündür; dolayısıyla bulmaca çözme yetkinliğini farklı paradigmlar arasında tercih yapmak için bir kriter olarak tayin etmek çok mümkün görünmemektedir.

1.3.2.1.2. Doğruluğun Göreliliği

Bilişsel göreliliğin ikinci boyutu olarak ele aldığımız doğruluğun göreliliği, yakından ilişkili olduğu için rasyonalitenin göreliliğiyle karıştırılmaya oldukça müsaittir. Bu nedenle ilkin, bu iki görelilik iddiası arasında nasıl bir fark olduğunu ortaya koymak faydalı olacaktır. Bilginin klasik tanımından hareket edecek olursak bilişsel göreliliği ‘gerekçelendirilmiş doğru inanca’ yönelik bir iddia olarak ele alabiliriz. Rasyonalite, bu klasik tanımın ‘gerekçelendirilme’ kısmıyla ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla yukarıda da kısaca vurgulamaya çalıştığımız gibi rasyonalitenin göreliliği iddiası, bilginin gerekçelendirilmesi süreçlerinin tarihsel, kültürel, toplumsal, kavramsal referans noktalarından hareketle tesis edilebileceğini ve bu referans noktalarından hareketle tesis edilen farklı gerekçelendirme süreçlerinin birbirleri karşısındaki konumunu belirleyebilecek tarafsız bir değerlendirme zemininin var olmadığını iddia etmektedir. Doğruluğun göreliliği ise klasik bilgi tanımının ‘gerekçelendirme’ kısmını değil, ‘doğruluk’ kısmını merkeze alır. Doğruluğun göreliliği böylece verili bir inancın ya da bunu ifade eden tümce ya da önermenin doğruluğunun, içerisinde şekillendiği tarihsel, kültürel, toplumsal ya da teorik çerçeveye göre olduğunu söylemektedir.

Göreliliğe ilişkin tartışmaların merkezi bir teması olan, göreliliğin kendisiyle çelişik bir argüman olduğu savı da temel olarak doğruluğun göreliliği iddiası üzerinden şekillenmektedir. Göreliliğin kendisiyle çelişik olduğu iddiası, bir argümanın ancak ve ancak bir referans noktasından hareketle doğru kabul edilebileceği iddiasının dolaylı bir varsayımına dayanmaktadır. Şöyle ki, herhangi bir argümanın bir X referans noktasından hareketle doğru olabileceğini söylemek, başka bir referans noktasında hareketle doğru olmayabileceğini de varsaymaktadır. Dolayısıyla “S, X’e göre doğrudur” önermesi ile “~S, Y’ye göre doğrudur” önermesi aynı anda mümkün olabilir. Ancak göreliliğin yaklaşım ‘S’ ve ‘~S’ iddialarının aynı anda mümkün olmasının bir çelişik olmadığını çünkü önermelerin belirli bağlamlara göre kılındığını söyler. Göreciye göre buradaki temel problem, göreliliğin temel savlarının mutlakçı bir yaklaşım içerisinde değerlendirilmeye tabi tutulmasıdır.

[B]u argümanın, herhangi bir göreliliğin hatta Protagoras'ın sıra dışı göreliliğinin tutarlılığına karşı bile bir gücü yoktur. Onun [doğruluğun göreliliğinin kendisiyle çelişik olduğu iddiasının] açık ikna ediciliği, ancak sorgulanamaz bir temele dayanıyorsa bir bilgi iddiasında bulunabileceğimizi varsayan mutlakçılığın açıkça söylenmemiş bir kabulünden çıkarılmaktadır. Bu varsayım göz önüne alınırsa, hem kendi bilgi iddiamızı hem de zıttını kabul ettiğimizde bizim kendi bilgi iddiamız meşruiyetini yitirir. Ancak bu iddianın kabul edilebilirliği görelilik ve mutlakçılık arasındaki tartışmanın merkezi konusudur (Brown, 1977, ss.549-550).

Dolayısıyla göreciye göre buradaki çelişiklik iddiası doğruluğun hala mutlakçı bir bakış açısıyla ele alınmasından kaynaklanmaktadır; oysaki göreciye göre doğruluğun referans noktalarına göreli olduğu durumda farklı referans noktalarından hareketle kurulan argümanların çelişik olması söz konusu değildir.

Ancak çelişiklik iddiası salt bu tartışmayla sınırlı kalmaz. Çelişiklik iddiasını, doğruluğun göreli olduğu iddiasına uyguladığımızda karşımıza bazı sorunlar çıkar: 'Doğruluk görelidir' iddiası göreli midir? Eğer bu iddia görelidir dersek başka bir bağlamda bu iddianın göreli olmadığını söylemek mümkün hale gelir. Eğer bu iddianın göreli olmadığını söylersek de iddia kendisiyle çelişir ve ortaya bir paradoks çıkar. "Felsefeciler doğruluğa ilişkin görelilik iddiasının tutarsızlık ve çelişiklik iddialarıyla kaçınılmaz bir şekilde zayıflatıldığını farz etme eğilimindedirler. Bundan ötürü bu görelilik türü felsefede oldukça kötü bir üne sahiptir" (Sankey, 1997, s.9).

Kuhn'un bu görelilik türüyle ilgili tutumunu belirlerken onun doğruluk tartışmasına yaklaşımını belirlemek ufuk açıcı olacaktır; zira "doğru nedir?" sorusuna verilecek yanıt Kuhn'un bu tartışmadaki pozisyonunu belirleyecektir. Kuhn'un amacı bu soruya bir yanıt vermek değil; bilakis bu soruya verilen yaygın yanıtın epistemolojik pozisyonuna karşı bir eleştiri geliştirmektir. Kuhn doğruluk tartışmasına ilişkin bu yaygın pozisyonu ontolojik bir önkabule dayanan klasik aşkınsal doğruluk tanımı olarak kabul eder. Bu bakış açısına göre doğruluk teori ile gerçek arasındaki uyumdur ve Kuhn bu aşkınsal doğruluk anlayışını şöyle eleştirir:

Bir bütün olarak teorilere daha iyi uygulanabilecek bir başka ‘doğru’ kavrayışı bulunur mu bilmiyorum, fakat bu andığımız görüş [doğruluğun mütetekabüliyeti teorisi] geçerli değildir. “Falan şey gerçekten var” gibi tümceleri yeniden kurmak için teoriden bağımsız bir yol olduğunu sanmıyorum, bir teorinin ontolojisi ile doğada bulunan *gerçek* karşılığı arasında bir uyum olacağı kavrayışı bana artık ilkece yanılsatıcı görünüyor. Dahası, bir tarihçi olarak bu görüşün tutarsızlığına hala şaşmaktayım. Örneğin, Newton mekaniğinin Aristoteles mekaniğini daha ileri götürdüğünden ve Einstein’ın bulmaca-çözme araçlarının Newton’unkilerden daha iyi olduğundan hiçbir kuşku yok. Fakat bu devamlılıkta ben tutarlı hiçbir ontolojik gelişme görmüyorum. Aksine, birçok bakımdan Einstein’ın genel görelilik teorisi Aristoteles’inkine Newton’unkinden çok daha yakındır. Bu görüşü göreci olarak belirleme motivasyonunu anlayışla karşılıyorum ama bence bu betimleme yanlıştır. Tam tersinden bakacak olursak bu tutum gerçekten göreciyse o zaman görecilerin bilimlerin doğasını ve gelişmesini açıklamak yönünden ne kaybettiğini ben gerçekten göremiyorum (SSR, ss.206-207).

Buradaki tespitlerinden de anlaşılacağı gibi Kuhn bir teorinin doğruluğundan; o teoriyle, betimlediği dışarıda bir yerde duran karşılığı arasındaki uyuma işaret eden, bu anlamda ontolojik gönderimleri de olan, aşkınsal bir doğruluğu anlamaktadır. Kuhn’un sunduğu bilim imgesi göz önüne alındığında Kuhn açısından bu doğruluk anlayışının birbirleriyle çok yakından ilişkili iki temel sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Kuhn söz konusu olduğunda sıklıkla tartışma konusu olan gerçeklik tartışmasıdır. Kuhn’un dünya-değişimi iddialarıyla daha da belirgin olan bu tartışma burada karşı çıktığı doğruluk anlayışı açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Kuhn için bu tartışmayı bu derece merkezi kılan ve doğruluk tartışmasının ikinci temel problemi olarak belirlediğimiz şey ise teori ve teorinin betimlediği dünya arasında yapılan ayırmadır. Hatırlanacağı gibi Kuhn için paradigma sadece bilimsel bir faaliyetin teorik çerçevesini değil bilimsel etkinliğin hakkında olduğu şeyi, nesnesini, problemini de belirlemekteydi. Dolayısıyla paradigmanın sunduğu bu kuşatıcı çerçeve içerisinde teori ile nesnesi arasında betimleyen/betimlenen gibi bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bu sebeple betimlenen ile betimleyenin uyumunu referans alan bir doğruluk anlayışı Kuhn açısından kabul edilemez olacaktır.

Teorinin, betimlediği aşkınsal bir doğruluk anlayışından vazgeçmenin, doğrunun göreliliği anlamında kimi sonuçları olacaktır. Teorinin peyderpey mükemmelleşerek daha da yaklaştığı bir gerçekliğin olmadığını söylemek bilimsel etkinliğe yön veren referans noktasından vazgeçmek anlamına gelir. Kuhn birçok bakımdan “Einstein’ın genel görelilik teorisi Aristoteles’inkine Newton’unkinden çok daha yakındır” derken, teoriler arasında bu tip bir aşkınsal referansa başvurarak kıyaslama yapamayacağımızı kastetmektedir. Bu anlamda Kuhn’un, doğrunun göreliliği olduğunu iddia ettiği söylenebilir. Ancak bu iddiayı Kuhn’un bu tip bir doğruluk anlayışını reddettiğini göz ardı ederek dillendirmek düşünürü haksızlık olacaktır.

1.3.2.1.3. Epistemolojik Görelilik

Sankey epistemolojik göreliliği, doğruluğa ve doğruluğun gerekçelendirilme süreçlerine dair görelilik iddialarının bir aradalığı olarak adlandırır (Sankey, 1997, s.10). Başka bir ifadeyle epistemolojik görelilik, bir bütün olarak bilginin bir referans noktasından hareketle kurulabileceğini iddia eden görelilik tarzıdır. Bu bakış açısına göre bilgiyi oluşturan unsurlar belirli bir bağlamda neyin rasyonel olarak kabul edildiği ve neyin doğru olduğuyla belirlenir. Buradan hareketle, bir bağlamda bilgi olanın bir başka bağlamda bilgi olmayacağını söyleyebiliriz.

Örneğin, yeryüzünün düz olduğu, bir bağlamda doğru kabul edilebilirken ve doğru olduğuna rasyonel olarak inanılırken, bir diğer bağlamda doğru olmadığı kabul edilebilir ve doğru olmadığına rasyonel olarak inanılabilir. Epistemolojik göreliliğe göre ilk bağlamda yeryüzü düz olarak bilinecek, sonrakinde düz olmayan olarak bilinecektir (Sankey, 1997, s.10).

Harvey Siegel, epistemolojik göreliliği, bilginin (doğru ve/veya gerekçelendirilmenin) zamana, mekana, topluma, tarihsel döneme, kavramsal şema ya da kişisel eğitim veya eğilime göre olması yani, neyin bilgi (ya da gerekçelendirme veya doğru) olarak kabul edileceğinin bu değişkenlerden biri ya da bir kaçına bağlı olması olarak ifade eder (Siegel, 2011, s.201). Göreciye göre, bilgi bu değişkenlerden birisi ya

da bir kaçına referansla belirlenir ve alternatif değişkenler arasında seçim yapmamıza olanak verecek tarafsız bir değerlendirme zemini yoktur. Siegel yaptığı bu basit tanımı başvurulan referans noktasının ve tarafsız değerlendirme noktasının olmamasını da işin içerisine katarak geniş kabul gören şu epistemolojik görelilik (EG) tanımını yapar:

EG: p gibi herhangi bir bilgi iddiası için, p yalnızca s_1, \dots, s_n gibi bir değerlendirme standartları ve arkaplan ilkeleri kümesine göre (onlara dayanarak) değerlendirilebilir (belirlenebilir, gösterilebilir vb.); ve s_1', \dots, s_n' gibi başka bir değerlendirme standartları ve arkaplan ilkeleri kümesi (ya da kümeleri) verildiğinde, p 'yi doğruluk ya da rasyonel gerekçelendirme bakımından değerlendirmede iki (ya da daha fazla) alternatif küme arasında seçim yapmanın tarafsız (yani iki ya da daha fazla ilkeler ve standartlar kümesine göre tarafsız) bir yolu yoktur. p 'nin doğruluğu ya da rasyonel gerekçelendirilebilmesi, p 'yi değerlendirmekte kullanılan standartlara göredir (Siegel, 1987, s.6).

Epistemolojik göreliliğin ilk versiyonunu Sofistlerde bulmak mümkündür. Hatırlanacağı gibi Platon'un *Theaetetus* diyalogunda Sokrates'le konuşan Protogoras doğrunun ne olduğuna ilişkin tartışmayı kastederek 'insan her şeyin ölçüsüdür' (*Theaetetus*, 152a) der. Epistemolojik göreliliğin bu ilk versiyonunda bağımsız değişken olarak ortaya konan birey çağdaş epistemoloji tartışmalarında yerini Siegel'in arkaplan ilkeleri ve standartlar olarak belirlediği referans noktalarına ya da değerlendirme çerçevelerine bırakır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi görelilik yaklaşımının dayandığı tek husus bu referans sistemlerinin çokluğu değil, birbirinden farklı bu referans sistemlerinden hangisini tercih edeceğimiz noktasında değerlendirme yapmamıza olanak verecek bir tarafsız değerlendirme zemini olmamasıdır. Siegel'in örneğinden devam edecek olursak; $s_1 \dots s_n$ değerlendirme setine göre doğru p bilgi iddiası, $s_1' \dots s_n'$ değerlendirme setine göre yanlış olabilir ve doğruya ilişkin bu iki referans noktasından hangisini seçeceğimize ilişkin tarafsız bir değerlendirme zemini yoktur. Epistemolojide yürütülen çağdaş tartışmalar genellikle bu referans noktalarının çokluğu ve tarafsız bir değerlendirme zeminin yokluğu üzerinden yürütülmektedir.

Böylece epistemolojik göreliliği diğer bilişsel görelilik tarzlarının içiçe geçmiş bir formu olarak değerlendirmek mümkündür. Kuhn'un epistemolojik görelilik karşısındaki pozisyonunu da bu sebepten ötürü diğer bilişsel görelilik türleriyle ilişkili olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu sebeple Kuhn'un epistemolojik göreci olduğu yönündeki savları onun paradigma ve bilimsel devrim kavramlarıyla ilişkilendirmek gerekir. Her bir paradigmanın kendi değerlendirme ölçütlerini kendi içerisinde taşıması ve paradigmalara aşkın bir değerlendirme ölçütünün var olmaması bu anlamda Siegel'in tanımındaki 'iki veya daha fazla değerlendirme ilkeleri kümesi olması' ve 'bu değerlendirmeler arasında doğruluk ve rasyonel gerekçelendirme açısından seçim yapmamıza olanak verecek tarafsız bir gerekçelendirme ölçütü bulunmaması' koşullarıyla paralel değerlendirilebilir.

Kuhn'un bilimsel bilginin göreliliği yönünde bir tez savunduğu iddiası felsefeciler arasında oldukça yoğun bir şekilde kabul görmektedir. SSR'ın yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra Kuhn'a bu yönde birçok eleştiri yöneltilir. Bu eleştiriler geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirilebilir; ancak hemen hemen tamamının ortak hareket noktası Kuhn'un geliştirdiği bilimsel paradigma anlayışı, rakip teori ve paradigmaların eşölçülemez olduğu savı ve klasik rasyonalite anlayışına yönelttiği eleştirilerdir. SSR'ın yayınlanmasından çok değil 2 yıl sonra, 1964 yılında Dudley Shapere SSR için yazdığı bir kitap eleştirisinde SSR'ın açık bir şekilde göreliliği bir tez savunduğunu şöyle dile getirir:

Ancak Kuhn paradigma kavramının heyecanı, aynı gelenek içerisinde sınıflandırılan bilimsel faaliyetlerin arasındaki farkların yanısıra başarılı gelenekler arasındaki önemli devamlılığı da gözardı etti. Böylelikle Kuhn örneğin Einstein dinamiğinin mütemediyen kendi kavramsal araçlarından türetilebileceğinden daha temel bir anlamda Newton ya da Aristoteles dinamiği üzerine bir gelişme olduğu iddiasının reddedilmesine yol açar. Eğer birisi dikkatli bir nitelendirme yapmaksızın, dünyanın bir paradigma "aracılığıyla" görünür olduğunu ve yorumlandığını ya da teorilerin "eşölçülemez" olduğunu ya da teoriler arasında "anlam çeşitliliği" olduğunu ya da tüm olgusal önermelerin "teori-yüklü" olduğunu savunuyorsa o halde

bilimin gelişimi açısından her şeyi çok rahat bir şekilde görelî kılıyordur (Shapere, 1964, s.393).

SSR'ın ardından Kuhn'a yöneltilen bu eleştiriler en nihai noktada paradigmanın kuşatıcılığına dayanır. Başka bir ifadeyle, eşölçülmezlik kavramıyla paradigmaya aşkın, farklı ve rakip paradigmaların birbirleri karşısındaki konumunu belirlemeye olanak verecek ortak bir değerlendirme zemininin ortadan kalktığı iddiasına dayanırlar. Her bir paradigma kendi değerlendirme ölçütlerine ve standartlarına sahipse ve bu paradigmaların birbirleri karşısındaki konumunu belirlemeye olanak sağlayacak ortak, paradigmalar üstü bir değerlendirme ölçütümüz yoksa, rakip paradigmalardan hangisinin seçileceğine ilişkin ortak kabul görececek bir argüman geliştirilemez. Scheffler Kuhn'a yönelik, bu minvaldeki eleştirisini şöyle dile getirir:

[Kuhn'a göre] bir paradigmayı kabul etmek sadece teori ve yöntemleri kabul etmek değildir aynı zamanda paradigmayı taraftarlarının gözünde, rakiplerine karşı gerekçelendirme işlevi gören standartları ve ölçütleri kabul etmektir. Paradigma farklılıkları böylece kaçınılmaz bir biçimde yukarıya doğru, ikinci düzeydeki ölçütsel farklılıklara doğru yansıtılır. Bundan, yürürlükteki her bir paradigmanın kaçınılmaz bir biçimde kendinde-gerekçelendirilmiş olduğu ve paradigma tartışmasının nesnelliği iptal ettiği sonucu çıkar (Scheffler, 1976, s.86).

Scheffler, Kuhn'un sunduğu resimde her bir paradigmanın kendi standartlarına ve ölçütlerine sahip olduğunu ve bu paradigma içerisinde faaliyet yürüten bilimcilerin bu standartları ve ölçütleri paradigmanın sınırlarının dışına yani paradigmanın kendisinin sınındığı bir meta düzeye taşıma eğiliminde olduklarını söylemektedir. Böylece paradigmaya dışsal herhangi bir değerlendirme ölçütünden söz edemeyeceğimiz için her bir paradigmanın kıymetinin kendinden menkul olduğu sonucu ortaya çıkar.

Paradigmalar üstü bir değerlendirme zeminin var olmadığı yönündeki bu tespitler Kuhn'un sunduğu bilim imgesinin epistemolojik açıdan kuvvetli bir göreliliğe

yol açacağı yönündedir. Bu anlayışa göre her bir paradigma kendi teorik ve kavramsal çerçevesine hapsedilmiştir; dolayısıyla bilimsel devrimler bu çerçeve sınırların ve bunların belirlediği anlam dünyasının değişimine yol açar. Bu sebeple rakip paradigmalar değişince gözlem verilerimiz, problemlerimiz, ölçütlerimiz ve hatta dünyamız değişmektedir. Böyle yorumlandığında Kuhn'un eşölçülemezlik savı her bir paradigmanın kendi kavramsal çerçevesiyle gerekçelendirildiği, bir paradigmanın bir diğerinden daha iyi ya da kötü olduğunu söyleyemeyeceğimiz radikal bir göreliliğe yol açmaktadır.

1.3.2.1.4. Ontolojik Görelilik

Bilişsel göreliliğin ontolojik boyutu söz konusu olduğunda Kuhn, adından sıklıkla söz edilen bir figür olarak karşımıza çıkar. *SSR*'da, "paradigmalar değiştiğinde dünyanın kendisi de onlarla birlikte değişir" (*SSR*, s.111) diyen Kuhn, bu ifadesiyle daha sonra kendisinin de dahil olacağı bir tartışmayı başlatmış olur. 'Dünya değişir' ifadesinin neyi kastettiği oldukça önemli bir husustur. Kuhn *SSR*'ın aynı kısmında, bilim topluluğunun devrimden sonra adeta ayrı bir gezegene geçmiş gibi olduğunu ya da farklı paradigmalar altında iş gören bilimcilerin farklı dünyalarda çalıştıklarını (*SSR*, s.111), Copernicus'tan sonra astronomların farklı bir dünyada yaşadıklarını (*SSR*, s.117) ya da oksijenin keşfinden sonra Lavoiser'nin farklı bir dünyada çalıştığını (*SSR*, s.118) söylerken neyi kastetmektedir? Kuhn'un bu konudaki tutumunu netleştirmeyi daha sonraya bırakarak mevcut ifadelerde kastedilenin kelimenin birinci anlamıyla dünyanın değişimi olduğunu düşünecek olursak, söz konusu olan ontolojik göreliliktir; zira ontolojik görelilik, gerçekliğin farklı referans noktalarına göre çeşitlendiği iddiasını dillendirmektedir. Buradan hareketle, Kuhn'a göre bilimcilerin içerisinde iş gördüğü paradigma onların dünyasını da belirlemektedir.

Ontolojik göreliliğin Kuhn'dan örneklerle kısaca özetlemeye çalıştığımız bu yapısı, felsefe tarihinde idealizm olarak adlandırılan yaklaşıma oldukça benzerdir. Varlığı temel olarak, düşünceyle özdeşleştiren idealist yaklaşım, düşüncenin dışında nesnel bir gerçekliği yok sayar. Kuhn'un bilimcilerin içerisinde iş gördüğü paradigmaları onların dünyasını kuran temel unsur olarak belirlemesi, Kuhn'a yönelik

idealizm eleştirilerini de beraberinde getirir. Dışarıda, düşünceden bağımsız bir nesnel gerçekliğin var olduğu söyleyen nesnelci tutum ile gerçekliğin ancak düşünceye referansla mümkün olabileceğini söyleyen idealist tutum arasındaki gerilimde üçüncü bir seçenektan daha söz edebiliriz. Bu pozisyonu idealist pozisyonun daha zayıf bir formu olarak niteleyebiliriz. “Bu daha zayıf pozisyon, insan düşüncesinden ve deneyiminden bağımsız dışsal bir gerçekliği kabul eder. Ancak kendinde gerçekliğin bizim tarafımızdan bilinebileceğini reddeder” (Sankey, 1997, ss.11-12.) Bu seçenek ontolojik görelilik tartışmalarını bilişsel bir tartışmanın konusu olarak ele almamızı sağlayan tutumdur. Bu yaklaşıma göre dışarıda bir nesnel gerçekliğin varlığıyla ilgili ontolojik bir sorgulamaya girilmez; çünkü bu gerçeklik bilginin konusu olamaz. Başka bir ifadeyle, kendinde gerçeklik bilinebilir bir şey değildir. Bilinebilir olan dünya ise bilgiye dair süreçler içerisinde insan düşüncesi ve deneyimi temeliyle kurulan dünyadır. Bu pozisyonun idealist pozisyondan farkı kurulan bu dünyayı *sadece* insan deneyimi ve düşüncesine indirgemiyor olmasıdır. “Daha doğrusu, insan bilgisinin ardında yatan zihinden bağımsız gerçeklik, bizi duyu deneyimi biçiminde etkileyerek inşa edilmiş dünyamızın dolaylı sınırlılıklarını belirler” (Sankey, 1997, s.12). Duyu deneyimi ve deneyimi işleyen zihinsel süreçler aracılığıyla inşa edilen dünyaların çeşitliliği inşacı bir ontolojik göreliliğe işaret etmektedir. Ontolojik görelilik ile bilişsel alan arasındaki ilişki de bu inşacı ontoloji aracılığıyla kurulabilir: “Bir önerme verili bir inşa edilmiş dünya içerisinde doğru ise doğrudur” (Sankey, 1997, s.12).

Kuhn ve ontolojik görelilik arasındaki ilişkiyi tartışırken değinilmeden geçilemeyecek önemli bir husus görünüş/gerçeklik ayrımıdır. Kuhn ‘dünya değişir’ derken gerçekliğin değiştiğini mi söylemektedir yoksa değişen, dünyanın görünüşü müdür? *SSR*’dan, Kuhn’un ‘dünya değişir’ derken kastettiğinin fiziksel bir gerçeklik olarak dünyanın değişimi değil, bilimcinin bu dünyaya ilişkin sahip olduğu betimlemenin değişimi olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu bakış açısına göre bilimsel devrimler sürecinde değişen bilimcinin dünyayı görüşüdür. Bu okuma bir yandan değişmeyen bir fiziksel dünyanın var olduğu yönündeki yoruma imkan tanırken bir yandan dünya değişimi savını bilişsel psikolojinin alanıyla ilişkilendirmeye olanak tanır. ‘Dünya değişir’ iddiasıyla bilimcinin görüşünün değiştiği iddia ediliyorsa

bilimcinin algısı ve algıya kaynak olan deneyim de bu tip bir sorgulamanın konusu olmalıdır; nitekim Kuhn'un şu ifadeleri böyle bir okumaya imkan vermektedir:

Eğer iki insan aynı yerde durarak aynı tarafa bakıyorlarsa, solipsizme düşmek istemiyorsak ikisinin de çok benzer uyarılar [stimuli] aldıkları sonucunu çıkarmamız gerekir. (Eğer ikisi de gözlerini aynı noktaya koyabilselerdi, uyarılar özdeş olurdu). Fakat insanların gerçekte gördükleri, uyarılar değildir. Uyarılar hakkındaki bilgimiz son derece teorik ve soyuttur. Aslında insanların bazı duyuları vardır. Ancak örnekteki iki gözlemcinin uyarının aksine, aynı duyumlara sahip olduklarını kabul etmek için hiçbir zorunlu nedenimiz yoktur. (Renk körlüğünün 1794 yılında John Dalton tanımlayıcaya kadar farkedilmemiş olduğunu şüphe duyanlara hatırlatırız). Aksine, bir uyarının alınması ile bir duyumun algılanması arasında bol miktarda sinirsel işlem meydana gelmektedir. Bu konuda kesin olarak bildiğimiz birkaç şey arasında şunlar vardır: Çok farklı uyarılar aynı duyuları üretebilirler, aynı uyarı çok farklı duyular yaratabilir ve en nihayetinde uyarıdan duyuma giden süreç eğitim yoluyla koşullandırılmıştır. Farklı toplumlarda yetiştirilen bireyler bazı durumlarda çok farklı şeyler görür gibi davranmaktadırlar. Eğer uyarıları duyularla birebir özdeşleştirmek bize bu kadar çekici gelmese, gerçekten de farklı şeyler gördüklerini anlardık (SSR, s.192).

Görüldüğü gibi Kuhn mevcut ifadeleriyle, uyarı ve duyum arasında bir ayrım yapmaktadır ve duyularla kurulan dünyanın koşullara bağımlı olduğunu söylemektedir. Ortak bir uyarının varlığı ve uyarının herkes için aynı olduğu iması ise duyular dünyasının altında, bu dünyaya kaynaklık eden bir dünyanın var olduğunu düşüncesini beraberinde getirmektedir; nitekim Hoyningen-Huene'nin (1993) Kantçı Kuhn yorumu bu tespitlerimiz açısından ele alınabilir. Huene, bilimsel devrimler süresince değişmeden kalan *kendinde dünya* ve bilimsel devrimler ile değişen *fenomenal dünya* arasında bir ayrım yapıyordu. Bu açıdan kendinde dünya algılarımıza kaynaklık eden uyarıların dünyasına tekabül ederken fenomenal dünya bilimcinin duyularıyla kurduğu dünyaya işaret etmektedir. Buradan hareketle Kuhn'un, Sankey'in tabiriyle, inşacı ontolojik göreci bir tutum benimsediğini söyleyebiliriz.

1.3.2.1.5. Kavramsal Görelilik

Kavramsal görelilik, göreliliğin beslendiği felsefi kaynaklar içerisinde özellikle Kantçı damarla ilişkilendirilebilir. Kant'ın bilginin tesis edilmesi sürecinde zihnin kategorilerini kurucu bir unsur olarak belirlemesi, her türlü bilginin kavramsal bir şemaya referansla tesis edilebileceği fikrini de beraberinde getirmiştir. Kavramsal göreliliği de bu bağlamda bilginin tesis edilmesi sürecinde başvurulan kavramsal şemaların çokluğu ve bu şemalar arasında tercih yapmamıza olanak sağlayacak tarafsız bir değerlendirme zemininin yokluğu olarak tanımlayabiliriz. Bu açıdan yaklaşıldığında ontolojik görelilik ile kavramsal görelilik arasında bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Bilginin konusu olmayan gerçeklikten bilginin konusu olan alana geçişi zihinsel bir inşa sağlamaktadır. Kavramsal şemalar bu zihinsel inşanın kurucu unsurlarıdır. Bu noktada, referans noktası olarak adlandırdığımız bu çerçevelerin neler olduğuna göz atmak gerekir. Görelilik literatüründe en fazla vurgu yapılan husus bilginin kendisine referansla tesis edildiği bu çerçevelerdir ve genellikle 'kavramsal çerçeve' ya da 'kavramsal şema' olarak anılırlar. Meiland ve Krausz kavramı şöyle tanımlar:

Bilişsel görelilik en yaygın biçimlerinden birinde, doğrunun ve bilginin tekil bir bireye ya da tüm topluma değil ama bunun yerine çeşitli şekillerde adlandırılan kavramsal şemalara, kavramsal çerçevelere, dilsel çerçevelere, yaşam biçimlerine, söylem tarzlarına, düşünce sistemlerine, Weltanschauung'lara, disipliner matrislere, paradigmalara, mutlak önkabullerin bir aradalığına, bakış açılarına, perspektiflere ya da dünyalara göre olduğunu kabul eder. Doğru ya da bilgi sayılan şey, tüm şemalara ya da bakış açılarına aşkın bir şekilde belirlenebilir olmaktan ziyade kullanılan kavramsal şema ya da bakış açısına bağlı olarak düşünülür (Meiland ve Krausz, 1982, s.8).

Meiland ve Krausz'un da işaret ettiği gibi bu çerçeve ya da şemalar epistemolojik yargıların kendileri aracılığıyla kurulduğu referans noktalarıdır. Başka bir ifadeyle bu kavramsal şemalar aracılığıyla dünya inşa edilir. Zihnin verilerden düzenli ve sistemli bir dünya inşa etmesinin aracı olan kavramsal şemalar bu işlevi belli

bir kavram setinden hareketle, verili olanları gruplandırarak ya da ayrıştırarak yapar. Bu anlamda kavramsal şemaların işlevini belli bir kavram setinden hareketle verili olanları kategorize etmek olarak tanımlayabiliriz.

Bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin temel dinamiği olarak kavramsal şemalar böylelikle, biliş sürecinin asli unsuru olarak karşımıza çıkarlar. “Bir kişinin kendisini kavramsal aygıtlardan tamamıyla soyutlayarak, gerçekliği saf biçiminde görmesi ya da tanımlaması imkansızdır” (Sankey, 1997, s.14). Kavramsal aygıtları bilişin zorunlu koşulu olarak belirledikten sonra dünyanın *sub specie aeternitatis*, öncesiz ve sonrasız, her neyse o olduğu haliyle bilinmesi imkansızdır. Kavramsal göreliliğin ilk nüvelerini de kavramsal aygıtların bu zorunlu kavranışında bulabiliriz; zira bu zorunluluktan ötürü nesnel bir değerlendirme zemini olarak gerçeklik, bilgisine ulaşılması imkansız hale gelir. “Sonuç olarak, bazı kavramsal şemaların dünyanın kendi kategorik yapısıyla diğerlerinden daha iyi örtüştüğünü söyleyecek bir pozisyon asla mümkün değildir” (Sankey, 1997, s.15).

Bu kavramsal şema anlayışı, değinmeden geçemeyeceğimiz bazı temel eleştirilere maruz kalır. Bu eleştirilerin en bilinenleri Karl Popper ve Donald Davidson tarafından geliştirilen eleştirilerdir. Popper bu çerçevelerin varlığını reddetmez ona göre deneyimlerden oluşan bireysel geçmiş, dil, tarihsel dönem, ırk, milliyet, v.s. değişkenler tabii ki düşünsel faaliyetin içerisinde şekillendiğini bir kavramsal şema oluşturmaktadır; ancak ona göre bu şemanın içerisinden çıkılamaz olduğunu söylemek yanlış bir kabuldür:

Kabul ediyorum ki, her an teorilerimizin, beklentilerimizin, geçmiş deneyimlerimizin, dilimizin çerçevesine tutsak olan mahkumlarız. Ancak Pikwikçi²⁹ bir anlamda mahkumuz, eğer denersek çerçevelerimizi her daim kırabiliriz. Kabul edilmelidir ki, kendimizi yine bir çerçevenin içinde bulacağız ancak bu daha iyi ve geniş bir çerçeve olacak ve onu da her an tekrardan kırabiliriz.

²⁹ Charles Dickens’ın *Bay Pikwik’in Serüvenleri* eserindeki başkahramanına referansla kullanılan Pikwikçilik, bir ifadenin genel kabul gören, bilindik ve görece açık kullanımının dışında daha yoruma dayalı bir anlamda kullanılması demektir.

Önemli olan şudur ki, çeşitli çerçevelerin karşılaştırılması ve tartışılması daima mümkündür.

Çerçeve miti zamanımızda irrasyonelizmin merkezi siperidir. (Popper, 1970, s.38).

Popper benzer bir tavrı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda da sergiler. Xenophanes'in herkesin tanrısını kendi hamurundan biçtiği yönündeki söylencesinden hareket eden Popper, buradan bir görelilik çıkmayacağını; bilakis Xenophanes'in bu söyleminin ifade ettiği şeyden haberdar olmanın, orada işaret edilen kavramsal çerçevelere hapsolünmayacağını gösterdiğini söyler (Popper, 1966, s.387). Herkesin kendi tanrısını kendi hamurundan biçtiğini bilmek, onun kavramsal çerçevesinin dışına çıkmaktır. Ancak Popper'in burada söylediği şeyin kavramsal çerçevelere aşkın bir konumun varlığı olduğu düşünülmemelidir; zira burada vurgulanan kavramsal çerçevelerin içine hapsolmediğimiz düşüncesidir. Bir kavramsal çerçevenin sınırlarını aşabilir, başka bir kavramsal çerçeve içerisinden o kavramsal çerçeveyi değerlendirebiliriz. Bu yaklaşım kavramsal çerçevelerin sınırlarıyla tesis edilen epistemik görelilik anlayışıyla da çelişir niteliktedir.

Ancak bu noktada epistemolojik göreliliğe geri dönüp bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Hatırlanacağı gibi epistemolojik görelilik anlayışını iki temel uğrak üzerine şekillendirmiştik: bilginin tesis edilmesi noktasında başvurulmuş kavramsal çerçeveler ve bu çerçeveler arasında yapılacak tercihin rasyonel meşruiyetini sağlayacak tarafsız bir değerlendirme zemininin yokluğu. Popper bu uğraklardan birincisini yani kavramsal çerçeveleri reddetmiyor. İkinci uğrağa geldiğimizde ise daha karışık bir durumla karşılaşıyoruz, Popper bir yandan bu kavramsal çerçevelere hapsolmediğimizi, bir kavramsal çerçevenin dışına çıkmanın imkan dahilinde olduğunu söylerken bu kavramsal çerçevelere aşkın bir noktanın varlığından hala söz etmiyor. Başka bir ifadeyle Popper, kavramsal şema tabanlı göreci yaklaşıma eleştirel bir tutum geliştirirken görelilik karşıtlığı için bir zemin sunmuyor. Eleştirel yaklaşıma imkan tanınması, bir kavramsal şemanın belirlediği çerçevenin aşılabilir olması manasına gelirken, bu eleştirinin yeni bir kavramsal çerçeve içerisinden yapılıyor olması epistemolojik görelilik iddiasına hala bir imkan bırakıyor.

Kavramsal şema göreliliğine yönelik bir diğer eleştiri de Davidson'dan gelir ancak Davidson'ın eleştirisi Popper'inkinden oldukça farklıdır. Popper kavramsal şema göreliliğini yanlış bulurken Davidson kavramsal şemaların var olamayacağını iddia eder. Davidson kavramsal çerçevenin mümkün olamayacağına dair iddiasını şöyle dile getirir:

Çevirilebilirlik hatası kavramsal şemaların farklılığı için zorunlu bir koşuldur: Çeviri işlemediğinde göz önünde bulundurduğumuzun diller ya da şemalar olduğu savını anlamlandırmamıza yardım etmesi gereken, deneyim ya da bulguya olağan başvurumuzdur. Bütün şemaların dışında tarafsız ve ortak bir şeyin var olması bu fikir için esastır. (Davidson, 1973, s.12).

Davidson kavramsal şemayı farklı bir dilmiş gibi ele alarak işe başlar. Kavramsal şemalar arasındaki farklılıklar, ancak ve ancak bir şemanın kavramsal yapısının bir diğer şemaya uygun hale getirilmesi sürecinde ortaya çıkan problemlerle mümkün olur. Başka bir ifadeyle, bir dilin mevcut dilimizden farklı olduğunu ortaya koymanın yolu onun mevcut dile çevrilmesi noktasında ortaya çıkan hatalarla mümkündür. Ve bu hatanın farkında olmak ise ortak bir ilişkiler, deneyimler ya da kanıtlar ağına ihtiyaç duymaktadır. Daha basit ifadesiyle hiçbir ortaklık yoksa karşımızda farklı bir dilin var olduğunu söylemenin fiili zemini ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla Davidson'a göre ortak ve tarafsız bir zemin her zaman var olmak zorundadır. Böylelikle Davidson kavramsal şema fikrini anlamsız kılmış olur. Eğer farklı kavramsal şemalarımız varsa bu farklılığı kendisi aracılığıyla tanımladığımız bir ortak zemine ihtiyacımız vardır; eğer böyle bir ortak zeminden söz edemiyorsak o halde farklı kavramsal şemaların varlığından söz edemeyiz.

Kuhn ve kavramsal görelilik tartışması ilişkisi daha çok Kuhn'un semantik eşölçülmezlik iddiaları çerçevesinde kurulan bir ilişkidir. Kuhn bilimsel devrimlerin kavramların anlamlarında yapılacak bir değişiklik ihtiyacını doğurduğunu ve kavramsal ağdaki bu değişikliğin bilimcinin dünyayı nasıl gördüğünü değiştirdiğini söylerken (*SSR*, s.102) bu tip bir semantik değişimden bahsetmektedir. Çevirilemezlik,

karşılaştırılmazlık gibi Kuhn'un bilim imgesiyle sıklıkla beraber anılan felsefi problemlerin de burada sözü edilen anlam çeşitliliğiyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bilimsel devrim süreçlerinde paradigmalarda değişmesi aynı zamanda bu paradigmalarda kavramsal çerçevelerinin de değişmesi manasına gelir; dolayısıyla paradigmatik farklılık aynı zamanda kavramsal farklılık manasına gelmektedir. Bu durum semantik eşölçülemezlik iddiasının sıklıkla radikal bir karşılaştırılmazlık olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Farklı paradigmalarda kavramları, her birini içerisinde değerlendirebileceğimiz ortak bir kavramsal ağ olmadığı için birbirleriyle karşılaştırılabilir değildirler. Bu savın bir diğer sonucu da farklı ve rakip paradigmalarda kullandıkları dilin birbirlerine çevrilemeyeceği dolayısıyla birbirlerini anlayacaklarıdır. Kuhn'un semantik eşölçülemezlik iddiası, kısaca anahatları sunulan bu yorumu sebebiyle yoğun bir eleştiriye maruz kalır. Nitekim Davidson'un kavramsal şema fikri üzerine düşünceleri ve Shapere'nin Kuhn'a yönelttiği eşölçülemez paradigmalarda nasıl olup da kendi içlerinden rakiplerini yaratabildikleri yönündeki eleştirisi (Shapere, 1984), Kuhn'u bu eleştirilere cevap vermeye mecbur eder. Kuhn'un (Kuhn, 2000d [1983])'te detaylı bir şekilde ele aldığı kısmi eşölçülemezlik savı bu eleştirilere bir yanıt çabası olarak ortaya çıkmıştır. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi Kuhn kısmi eşölçülemezlik savıyla eşölçülemezliğin kapsamını daraltarak rakip teoriler arasında karşılaştırma yapılabilmesi için bir zemin yaratmaktadır.

1.3.2.2. Kuhn'un Görelilik Eleştirilerine Yanıtı

Kuhn kendisine yönelik tüm bu görelilik eleştirilerine kesin bir dille karşı çıkar: "Eleştirmenlerin görüşlerimi irrasyonelite, görelilik ve çoğunluğun kural koyuculuğunu desteklemekle eleştiriyorlar. Bunların tümü kategorik olarak reddettiğim etiketlerdir" (Kuhn, 2000a [1970], s.126). Ona göre eleştirmenlerinin yönelttiği eşölçülemez teoriler arasında herhangi bir iletişim olamayacağı, teori seçiminde herhangi bir makul nedenden söz edilemeyeceği, teori seçimin nihai noktada kişisel ve öznel nitelikte olduğu yönündeki yorumlar hatalıdır (SSR, s.199).

Kuhn'un çok da memnun olmadığı bu eleştiriler karşısında aldığı ilk pozisyonun eşölçülemezlik ile karşılaştırılmazlık arasında yaptığı ayrım olduğunu söyleyebiliriz.

Daha önce de ele aldığımız gibi³⁰ Kuhn bu ayrımı eşölçülemezliğin kapsamını daraltarak sağlıyordu. Eşölçülmezliğin kapsamının daraltılmasıyla beraber eşölçülemezlik farklı teorilerin birbirlerine kusursuz bir şekilde, noktası virgüline çevrilemeyeceği manasına geliyor ancak yoruma dayalı bir karşılaştırma olanağı muhafaza ediliyordu. Teori değişimlerinde anlamlarını muhafaza eden kimi terimler ise bu tip bir karşılaştırmanın olanağı olarak karşımıza çıkıyordu. Nitekim Kuhn'un ikidilli olma hakkındaki tespitleri de bu minvalde değerlendirilebilir.

Kuhn'un kendisine yönelik görelilik ve irrasyonelite eleştirilerine geliştirdiği bir diğer yanıt ise beş değer tartışmasıdır. Kuhn ilk defa, *SSR*'ın ikinci baskısına yazdığı 'sonsöz'de, daha sonra "Objectivity, Value Judgement and Theory Choice" ("Nesnellik, Değer Yargısı ve Teori Seçimi") adlı makalesinde (Kuhn, 1977) daha detaylı bir şekilde bahsedeceği *değer*lerden bahseder. Bu değerler farklı paradigmlar içerisinde olan bilimcilerin ortaklaştığı değerlerdir; bu değerler üzerinde ortaklaşılır ancak bu değerlerin somut durumlara uygulanması noktasında farklılaşılır (Irzık, 2003, s.340). Bu değerler "müzakereyi gerektirir ve çoğunlukla soyut kuralları öğrenmiş olmakla değil, somut örnekliklere maruz kalmakla öğrenilir" (Irzık, 2003, s.340). Burada sözü geçen müzakere, somut bir problem karşısında birbirleriyle rakip olan paradigmalardan hangisinin bu problemin çözümünde mevcut değerler açısından daha tercih edilir olduğunu ortaya koyacak olan müzakereci. Anılan durumda hangi paradigmanın tercih edilmesi gerektiği bir rasyonelite problemi ve Kuhn bu problemi aşmanın yolunu sözünü ettiğimiz değerleri temele alan müzakereci yaklaşımda bulur. Müzakere ile kastedilen ise bir çeşit *ikna* sürecidir. Rakip paradigmların bu karşı karşıya gelişi bir paradigma içerisindeki gibi karşılıklı kanıtların ve karşı kanıtların sunulmasıyla değil *ikna teknikleriyle* çözülebilir. Kuhn bu değerleri merkeze aldığı makalesinde bunların teori seçimimizi belirleyen kesin kurallar değil bu tercihi etkileyen değerler olduğunu söyler (Kuhn, 1977, s.322).

Kuhn yayımlanmış son çalışması olan "Afterwords" (Sonsöz) (Kuhn, 2000g, [1993])'de, daha önce "Objectivity, Value Judgement and Theory Choice" (Nesnellik, Değer Yargısı ve Teori Seçimi) (Kuhn, 1977) adlı makalesinde teori seçimi için

³⁰ Bkz 1.2.2.2 'Geçiş Döneminde Eşölçülemezlik'

değerler olarak belirlediği, niceliksel hassaslık, kapsam, basitlik, tutarlılık ve verimlilik kavramlarından tekrar söz eder. Ancak bu metinde kritik olan, bu değerlerin sürekliliğini bir zorunluluk olarak ortaya koymasıdır. Ona göre bu değerleri reddetmek irrasyonel bir tutumdur (Kuhn, 2000g, [1993], s.252). Böylelikle Kuhn, kendisine yöneltilen irrasyonel eleştirilerine, neyin rasyonel olduğunu belirleyecek olan bu değerler aracılığıyla yanıt vermektedir. Bu değerler bilimi kuşatan, bilime aşkın kurallar değil; bilakis bilimin kendileriyle beraber var olduğu, bilime içkin değerler olarak karşımıza çıkarlar. Bu değerlerden vazgeçmek, bilimden ve bilimsel gelişim sürecinin getirdiği bilgiden vazgeçmek olacaktır (Kuhn, 2000g, [1993], s.252). Kuhn rasyonaliteyi bilimsel süreçlerin işleyişi olarak tanımlar; ona göre, “[b]ilimsel süreçlerin temeline dair kavrayışımızdan bağımsız rasyonalite kriterlerine sahip olduğumuzu zannetmek, hayaller alemine kapı açmaktır” (Kuhn, 1970, s.159). Ancak bu mevcut değerlerin tıpkı klasik bilim anlayışının rasyonalite kriterleri gibi genel geçer, evrensel, objektif kriterler olarak belirlendiği manasına gelmez. Çünkü birçok durumda aynı değerler farklı teori seçimlerine yol açabilirler. Farklı dönemlerde bu değerlere verilen önem sıraları değişebilir ya da bilimcilerin bu değerlerden teori tercihlerine giderken izledikleri yol birbirlerinden farklı olabilir (Kuhn, 1977, s.322). Kuhn’a göre bilimciler makul insanlardır ve şu ya da bu argüman bilimcilerin çoğunu nihai olarak ikna edecektir (SSR, s.158). Bu tarz bir iknanın zemini çağın bilimcilerinin teori seçimi konusunda paylaştıkları ortak değerlere dayanmaktadır. Bu değerler aşkın birer ilke olarak teori seçimini kesin biçimde belirlemezler ancak teori seçiminde yol gösteren bir işleve sahiptirler.

Kuhn bilimciler tarafından paylaşılan bu değerler aracılığıyla, müzakereye ve dolayısıyla iknaya imkan tanıyan bir söylem olanağı tesis eder. Ancak bu zeminin Kuhn felsefesi açısından bir diğer önemi de, ortaya koyduğu bilim felsefesi yaklaşımının temel dinamiklerinden olan eşölçülemezlik anlayışının yanlış bir kavrayışını da ortadan kaldırıyor olmasıdır. Bu yanlış kavrayış, eşölçülemezliğin karşılaştırılamazlık olarak yorumlanmasıdır. Ancak eşölçülemezlik ve karşılaştırılamazlık arasındaki farkın SSR içerisinde net bir şekilde ortaya konulmamış olması bu durumun başat nedeni olarak kabul edilebilir. Kuhn’un geç dönem yazılarında yeniden formüle ettiği, felsefi anlamda daha net bir şekilde detaylandırılmış olan eşölçülemezlik anlayışı, bu farkı daha görünür

bir şekilde ortaya koyar. Kuhn'a göre iki rakip paradigmanın eş bir ölçüye tabi tutulamıyor olmaları onların birbirleriyle karşılaştırılmaz oldukları manasına gelmez. Kuhn bu yanlış anlamaya şöyle vurgu yapar: “Çoğu okurum teorilerden eşölçülemez olarak bahsettiğimde, onların karşılaştırılmayacağını söylediğimi zannettiler. Ancak eşölçülemezlik matematikten ödünç alınmış bir kavramdır ve böyle bir iması yoktur” (Kuhn, 1976, s.186).

Kuhn, bilimcilerin ve tarihçilerin yaptıkları şey ile ikidilli olmak arasında bir benzerlik kurar. Bir bilimci ya da tarihçi, tıpkı bir tarihçinin ya da antropoloğun geçmişi ya da öteki kültürleri o kültür ya da dönemin kavramlarıyla anlamaya çalışması gibi, geçmişteki olay ya da teorileri kendi anlam dünyaları içerisinde anlamaya çalışmak yoluyla leksikal sınıflandırmasını kendi leksikonuna eklemeye çaba gösterir (Kuhn, 2000e, [1983], s.213). Böylelikle rakip teoriler arasında bir karşılaştırma imkanı doğmuş olur. Ancak bu karşılaştırma kuşkusuz ki, hangi teorinin hakikate daha yakın olduğu yönünden bir karşılaştırma olmayacaktır. Çünkü teorinin omurgasını oluşturan leksikon, doğru ya da yanlış olabilecek bir şey değildir (Kuhn, 2000g, [1993], s.251). Kuhn doğaya dair bilginin leksikonlar aracılığıyla tesis edildiğini söyler, bu sebeple doğanın bilgisine olan yakınlık leksikonu değerlendirecek bir kıstas olamaz. Kuhn'a göre iki teori ancak bulmaca çözme yetenekleri açısından karşılaştırılabilir. Başka bir ifadeyle bilimsel teorileri, bir evrim ağacındaki türler gibi, birbirleriyle akrabalıklarına, önceliklerine ve sonralıklarına göre bir gelişimsel dizge içerisinde oturtmak mümkündür. Bu bilimsel teorilerin gelişmişlikleri açısından karşılaştırılabilir olduklarını göstermektedir. Kuhn'a göre, öngörülerin hassaslığı, uzmanlaşma derecesi, somut problem çözüm sayısı gibi kriterler aracılığıyla bu tip bir dizge oluşturmak mümkündür (Kuhn, 1970, s.160). Kuhn bu tip bir karşılaştırma olanağı aracılığıyla, kendisine yöneltilen görelilik eleştirilerini belli bir açıdan boşa çıkardığını düşünmektedir. “Bana göre, bilimsel gelişim, tıpkı biyolojik evrim gibi, tek yönlü ve tersinmezdir. Bir bilimsel teori, bilimcilerin normal olarak yaptıklarını yapmak için, bir diğeri kadar iyi değildir. Bu anlamda ben bir göreci değilim” (Kuhn, 1970, s.160).

Sonuç olarak Kuhn paradigmalara aşkın, tüm paradigmaların içerisinde kusursuz bir şekilde ifade edilebildiği bir değerlendirme zeminini reddetmesiyle zorunlu olarak göreci olmayacağını hatta bu tutumunun bilimsel ilerleme fikrinden vazgeçmesine yol

açmayacağını iddia etmektedir. *SSR*'ın sonunda yaptığı evrim ağacı göndermesi bu konudaki yaklaşımını özetler niteliktedir. Bu benzetme öncelikle eşölçülemezliğin bilimsel teoriler arasında mutlak bir kopuş, keskin bir ayrılık manasına gelmediğini; bilimsel teoriler arasında bir akrabalık ilişkisinin olduğunu söylemektedir:

Modern bilimsel uzmanlıkları, ilkel doğa felsefesi ve zanaatlardan kaynaklanmış ilk oluşumlarından itibaren temsil eden bir evrim ağacı gibi düşünelim. Bu ağaç üzerinde gövdeden belli bir dalın ucuna kadar, kendi üzerine hiç geriye dönmeden çizilen bir çizgi, akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlı bir teoriler silsilesi izleyecektir (*SSR*, s.205).

Yine aynı benzetmeden hareketle Kuhn, farklı teoriler arasındaki farkın pekala değerlerden hareketle tespit edilebileceğini söyler:

Eski teoriyi yeni olandan ayırt etme imkanı verecek bir dizi ölçüt geliştirilebilir. Bunların en kullanışlıları tahminlerin hassaslığı, özellikle nicel tahminlerin hassaslığı, gündelik konularla daha spesifik mevzular arasındaki denge, farklı problem çözüm sayısı olacaktır. Bunlar kadar yararlı olmamakla beraber basitlik, kapsam ve diğer uzmanlıklarla uyum gibi değerler de bu listeye eklenebilir. Bu listeler henüz, ihtiyaç duyulana yaklaşmamışlardır ancak tamamlanabileceklerinden hiç kuşku yok (*SSR*, s.206).

Kuhn her ne kadar bu değerlerin sürekli olduğunu söylese de, bu süreklilik iddiası ve mimarı olduğu tarihselci bilim felsefesi arasındaki gerilimi ortadan kaldıracak, tatmin edici açıklamalarda bulunduğu söylenemez. Daha önce de ele almaya çalıştığımız gibi, Kuhn'a yönelik görelilik eleştirileri en basit ifadesiyle, farklı paradigmanın farklı kavramsal çerçeveler içerisinde iş gördüğü iddiası etrafında şekilleniyordu. Bu sebeple devrimin öncesi ve sonrası arasında bu değerlerin süreklilik arz edeceği iddiası daha fazla gerekçelendirmeye muhtaçtır; nitekim Kuhn'un farklı dönemlerde bu değerlere verilen önemin değişebileceği yönündeki tespitleri de bu yöndeki kuşkuyu arttırmaktadır. Kuhn'a göre de bu değerlerin uygulandığı somut

durumlarda farklılıkların ortaya çıkması muhtemeldir, aynı değerden hareketle seçim yapan bilimciler farklı tercihlere yönelebilmektedirler (Kuhn, 1977, s.322). Örneğin, antik dönemde astronomi dışındaki alanlarda çok fazla aranan bir değer olmayan nicel hassaslık, 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle beraber tüm mekaniğe, 18.-19. yüzyıl.'da ise kimya ve biyoloji gibi birçok bilim alanında aranan bir değer olmaya başladı. Bu durumu 17. yüzyıl bilimsel devriminin yarattığı matematizasyonun bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. Benzer bir şekilde bu değerlerin her bilim dalında eşit önemde olduğu söylenemez. Her bir bilim alanının bu değerlere verdiği önem sıraları farklı olabilir. 1977 yılında yazdığı makalesinde bu değerlerin bilimsel kavramlar kadar hızlı değişmediğini söyleyen Kuhn, 1993 yılındaki makalesinde (Kuhn, 2000g [1993]) bunların sabit olduğunu iddia etse de, bu iddiasını tatmin edici bir şekilde gerekçelendirdiği söylenemez.

Geldiğimiz bu noktada, Kuhn'un yukarıda sunmaya çalıştığımız bilim imgesinin bilimsel etkinliğe dair kavrayışı zenginleştirdiği kadar, Kuhn'un kendisinin de hesaplaşmaya çalıştığı bir görelilik problemine gebe olduğunu söyleyebiliriz. Kuhn SSR'in 1962'deki ilk basımından sonra bu problemle birçok yazısında hesaplaşmaya çalışsa da, defaatle beyan ettiği görelilik karşıtı pozisyonunu, sunduğu bilim imgesiyle tatmin edici şekilde uyumlu hale getirememiştir. Bir yandan Kuhn'un sunduğu ufuk açıcı bilim imgesini muhafaza ederken bir yandan da Kuhn'un haklı olduğunu düşündüğümüz kaygılarla dile getirdiği görelilik karşıtı pozisyonunu temellendirmek için Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin epistemolojik anlamda kurucu kavramı olan gramere başvurulabilir. Bilimsel devrimleri gramatik bir bakış açısından değerlendirmeyi hedefleyen bu tip bir çaba için Wittgenstein'in geç döneminde gramerin ne anlama geldiği netleştirilmeli ve gramatik bir bilimsel devrimin olanakları tartışılmalıdır.

2. WITTGENSTEIN'İN GRAMER ANLAYIŞI

Geç dönem Wittgenstein ve Thomas Kuhn, post-pozitivist dönemin aklının kurulumunda pay almalarıyla ortaklaşan iki önemli düşünürdür. Wittgenstein bu işi dil merkezli bir felsefe geleneği içerisinde yaparken; Kuhn benzer bir işi bilim tarihi ve felsefesi üzerinden yapar. Her iki filozofun da ortaklaştığı temel nokta, en genel anlamıyla, kavramsal dünya ile kavramsallaştırılan dünya arasında yapılan ayrıma karşı olmalarıdır. Bu tutumun en popüler örneğini erken dönem Wittgenstein, *resim kuramı* ile sunar. Dil, aynı mantıksal biçimi paylaştığı dünyanın resmini sunar. Dünyaya dair bu resimlerden doğru olanlar ise doğa bilimlerini oluşturmaktadır. Geç dönem Wittgenstein ve Kuhn, dilin bir resim olmadığı bilakis kurucu bir unsur olduğu konusunda uzlaşırlar. Her iki filozofun karşı çıkışının omurgasını oluşturan ve üzerinde uzlaştıkları fikir şöyle özetlenebilir:

Sözler, kavramlar, önermeler veya teoriler kendi dışlarında olan bir dünyayı yansıtmazlar, temsil etmezler; böyle bir dünyanın resmi veya kopyası değildirler. Herhangi bir söz, kavram, önerme veya teori ögesi oldukları bir 'programın' veya 'dil oyununun' (language game) içinde anlam taşırlar. Başka bir deyişle, bir ögenin anlamı karşılık olduğu gerçeğe değil, ögesi olduğu dizgesel ilişkilere dayanır. Sistem dünyayı yansıtmaz, düzenler (Sunar, 1986, s.120).

Bu yaklaşım her iki filozofun da ortak sorunlarla karşı karşıya gelmesine yol açar. Bu sorunların ana kaynağı, anlamın ancak bir dil oyunu (Kuhn için paradigma) içerisinde ortaya çıkmasıdır. Gerçekten bağlama, mutlakten sürece, varlık merkezlikten bilgi merkezliğe doğru olan bu hareket, nesnellik ile alakalı kimi sorunları da beraberinde getirir.

2.1. Geç Dönem Wittgenstein'da Anlam Problemi

Bilginin felsefenin konusu olduğu andan itibaren, bu bilginin dayanağının ne olacağı sorusu da bir felsefe problemi olarak karşımıza çıkar. Felsefe tarihi içerisinde, bilginin nihai zemininin ne olduğuna dair birçok felsefi soruşturma vardır. Modern

felsefenin, Descartes'ın *cogitosunun* sağladığı mutlak zemin anlayışı çerçevesinde şekillenen temellendirme anlayışı ve bu temellendirme anlayışının sınırlılıkları ve sonuçlarıyla hesaplaşan postmodern yaklaşımlar, içerisinde yaşadığımız çağın felsefe problemlerini anlamak açısından oldukça kritik bir öneme sahiptir.

Sözünü ettiğimiz bu temellendirme problemi, Kant'ın bilginin imkanına dair yürüttüğü tartışmalarla beraber ayrı bir boyut kazanır. Kant kendi *Kopernik Devrimiyle* beraber, bilen özneyi, bilginin imkanı probleminin en mühim dinamiği olarak belirler. Bilgi ve bilinen nesne arasına zihinsel kapasitelere sahip bir özne girmesi, bilginin mahiyeti ve imkanı üzerine yürütülen tartışmaları farklı bir mecraya taşır. Bilgi, bilinen nesne ve bilen özne arasındaki bu yeni mecra anlam, yeni bir felsefi problem olarak ortaya çıkar. Frege'nin anlam ve onun referansı arasında yaptığı ayrımı anlattığı metni, anlam kavramının felsefi bir problem olarak belirlendiği temel metinlerdendir (Frege, 1948 [1892]).

Bir anlam filozofu olarak nitelendirebileceğimiz Wittgenstein, felsefesini böyle bir dönemde şekillendirir. Wittgenstein için anlam, felsefi soruşturmanın başlangıç noktasıdır. Wittgenstein, modernitenin bilgiye yönelik sorgulamalarını anlam düzlemine çeken önemli figürlerden birisidir. Bu sebeple Wittgenstein'da anlam ve anlamın temellerine dair bir kritik yapmak, Wittgenstein'ın felsefi izleğini anlamamanın yanısıra, modernite ve modernite sonrası dönem arasındaki epistemolojik gerilimin izini sürmek açısından da işlevseldir.

2.1.1. Erken Dönem Wittgenstein'da Anlam Problemi

Aslına bakılırsa Wittgenstein tüm felsefi serüveni boyunca dilin ve anlamın doğasını kendisine konu edinmiştir; ancak dil ve anlamın temelinde ne olduğu sorusuna verdiği yanıtlar her iki dönemde farklılık gösterir. Wittgenstein erken dönemini temsil eden eseri *TLP*'ta, klasik felsefenin, skolastik ekolün ve Descartes'ta billurlaşan rasyonalist yaklaşımın temellendirme yaklaşımlarına paralel bir yöntem sergiler.

TLP'ta üç parçalı bir ontolojik yapının varlığından söz edebiliriz: dile gelmeyen bir gerçeklik dünyası, bu dünyanın (formunun) resminin dil tarafından çizilmesine

olanak veren mantık ve bu dünyanın (formunun) resmini sunan dil. Wittgenstein gerçeklik dünyasına dair ön kabulünü, dünyaya dair bir tasarıma sahipsek onun bir tözü olması gerektiği akıl yürütmesine dayandırır: “Dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına bağlı olurdu. O zaman, dünyanın (doğru ya da yanlış) bir tasarımını oluşturmak imkansız olurdu” (TLP, 2.0211-2.0212). Başka bir ifadeyle, dünyanın bir tasarımını oluşturabilmek için bir töze ihtiyaç duyarız, salt dilin içerisinde bir tasarım oluşturmak mümkün değildir. Anlam salt dil içerisinde kalınarak ortaya konulamaz; zira tümcelerin anlamları başka tümcelerin doğru olup olmamasına bağlı olursa yanlıştan söz etmenin imkanı ortadan kalkar, bu yüzden dili aşan nihai bir zemine ihtiyaç vardır. İşte bu gerçeklik zemini, üzerine Wittgenstein’in tüm erken dönem felsefesinin tesis edildiği zemindir. Bu gerçekliklerin mahiyeti çok açık değildir, Wittgenstein töz için yalın nesnelere demekten daha ileri gitmez. Bu nesnelere duyunun ya da aklın konusu olabilecek ve dolayısıyla dile gelebilecek şeyler değildirler. Dil ancak, bu nesnelere olgu bağlamlarındaki varoluş biçimlerinin resmini sunabilir. Dilin gerçekliğin belli bir şekilde resmini sunabilmesinin anahtarı ise dil ile gerçeklik arasındaki bir ortaklıkta yatmaktadır. Dil, gerçekliğin sahip olduğu mantıksal biçime sahip olmasından ötürü gerçekliğin bir resmini sunabilmektedir. Başka bir ifadeyle, resmedilen ile resim arasında yapısal bir ortaklık vardır. Dil ancak bu tarz biçimsel bir özdeşlik ile var olabilir. Mantıksal biçim tıpkı bir ayna gibi, dil ile gerçeklik arasında durmaktadır. Wittgenstein bu örtüşme halini tasarım ile gerçekliğin tıpkı bir cetvel ile ölçtüğü şey gibi yan yana olması durumuna benzetir (TLP, 2.1512). Dil ile dünya arasındaki bu karşılıklılık gündelik dilin karmaşık yapısı altına gizlenmiştir. Bu karmaşık yapı analiz edildiğinde ulaşılan temel önermeler gerçeklik dünyasındaki bir olgu durumuna, isimler ise nesnelere karşılık gelmektedir.

Ögeler isimlerle isimlendirilinceye kadar, ÖNERMELERİ çözümleyebileceğimiz düşüncemize aykırı değildir; hayır, DÜNYANIN öğelerden oluşması gerektiğini düşünürüz. Ve bu, dünyanın ne ise o olması gerektiği, belirli olması gerektiği önermesiyle sanki özdeşmiş gibi görünüyor. Ya da başka bir deyişle, bocalayan belirlenimlerimizdir, dünya değil. Bilgimizin belirsiz ve tanımsız olduğu bu tür bir anlamda sanki dünyanın

tanımlanamayacağı söylendiği ölçüde şeyler inkar ediliyormuş gibi görünüyor. Dünyanın sabit bir yapısı vardır (*DeFTERler*, s.79).

Wittgenstein gerçekliği dilsel olanın zeminine bu şekilde yerleştirerek bize olabildiğince nesnel bir temel sunar. *TLP*'ta sunulan felsefî sistem, önermelerin dünyanın resmi olduğu bir *mütekabüliyyete* dayanır. Dil ile gerçeklik arasında mantık aracılığıyla belirlenen bu paralellik içerisinde anlam, dil ile ifade edilenin yani tasarımın ortaya koyduğu şeydir (*TLP*, 2.221). Eğer dilin ortaya koyduğu bu anlam; gerçeklik dünyasıyla örtüşüyorsa doğru, örtüşmüyorsa yanlıştır (*TLP*, 2.222).

Böylelikle, erken dönem Wittgenstein felsefesinin temellendirme konusundaki tavrı netleşmiş olur. Wittgenstein'a göre temellendirme nihai olarak, dil ile ortak bir yapıyı paylaşan ancak ona aşkın bir gerçeklik dünyasına dayanmaktadır. Wittgenstein'ın erken döneminde ortaya koyduğu bu temel, geçici ve tarihsel olmayan, değişmeyen, mutlak bir zemin olarak belirlenmiştir.

2.1.2. Geçiş Döneminde Anlam Problemi

Wittgenstein'ın erken ve geç dönemi arasında iki temel dönüşüm dikkati çeker: "... atomik bir cümle anlayışından daha bütüncül bir cümle anlayışına doğru geçiş ve dilin biçimsel yapısına olan ilginin yerini dilin sosyal ve işlevsel karakterine bırakması" (Conway, 1989, s.17).

Bu dönüşümlerden ilki *TLP*'un yukarıda kısaca ele almaya çalıştığımız üç basamaklı ontolojik yapısıyla ilişkilidir. Wittgenstein *TLP*'ta dil düzlemindeki adlar ve temel önermeleri, gerçeklik düzlemindeki yalın nesnelere ve olgu bağlamlarıyla eşliyordu. Bu eşlemenin imkanını ise her iki ontolojik düzlemin paylaştığı mantıksal biçim sağlıyordu. Wittgenstein *TLP*'un henüz başında bu olgu bağlamlarının birbirinden bağımsız gerçeklikler olduğunu ortaya koymaktaydı: "[Olgulardan] Biri olduğu gibi olabilir ya da olmayabilir, bütün geri kalanlar ise aynı kalabilir" (*TLP*, 1.21). Gerçeklik dünyasındaki atomizm, bu dünyanın bir resmi olması münasabetiyle dil dünyasına da

yansır. Başka bir ifadeyle her bir temel önerme, tıpkı olgu bağlamları gibi, birbirinden mantıksal olarak bağımsızdır.

Wittgenstein'in mantıkçı atomculuk tavrına yaptığı bu vurgudan, felsefeye geri dönüşü açısından kritik bir yıl olan 1929'da yazdığı "Some Remarks on Logical Form" (Mantıksal Biçim Üzerine Bazı Değıniler) (Wittgenstein, 1993a) adlı çalışmasında vazgeçtiğı görülür. Bu çalışmada temel önermeler ve olgu bağlamları arasındaki ilgiden ziyade bir önermeler *sistemine* vurgu yapılmaktadır. Nitekim *Philosophical Remarks*³¹, ta bu dönüşüm şöyle dile getirilir:

Bütün bunlar kitabım üzerine çalışırken ayırdına varamadığım şeylerdi, böylelikle, her çıkarımın totolojinin biçimi üzerine dayandığını düşündüm. Hatta bir çıkarımın 'bir adam iki metre boyundadır, o halde, üç metre boyunda değildir' formunda olabileceğini göremiyordum. Bu benim, her temel önermenin bağımsız olması gerektiğine yani bir olgu durumunun var olmayışının bir diğerinin var oluşundan çıkarılamayacağına olan inancım ile alakalıdır. Ancak eğer mevcut önermeler sistemi kavrayışım doğru ise bir olgu bağlamının var oluşundan aynı önermeler sistemi içerisinde tanımlanmış tüm diğer olgu bağlamlarının var olmayışı çıkarılabilir (PR, 317).

Böylelikle, temel önermelerde zemin bulan dilsel temellendirme anlayışından, bir önermeler sistemi anlayışında zemin bulan daha bütüncül bir anlayışa doğru geçiş yapılır. Bu bütüncül yapı, bir önermenin anlamını, *TLP*'taki gibi resmi olduğu gerçeklikte değil, içerisinde yer aldığı önermeler sisteminde işgal ettiği yerde aramanın da ilk adımını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu kritik dönüşümü geç dönem Wittgenstein felsefesinin temel kavramlarından olan *dil oyunu* kavramının da tohumu olarak kabul edebiliriz; zira anlamın belli bir önermeler sistemi içerisinde işgal edilen yer ile ilişkilendirilmesi, dilsel bağlama yapılan vurguya işaret etmektedir.

Geçiş döneminde ilk işaretlerini veren bir diğer dönüşüm de Wittgenstein'in bir bütün olarak dili yerleştirdiğı bağlamda meydana gelmiştir. *TLP*'da hiç değinilmemiş

³¹ Anılan eser, Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin temel emarelerini içermektedir; bu sebeple birçok felsefeci tarafından geçiş dönemini anlamak açısından temel eser olarak kabul edilmektedir.

olan dilin sosyal ve işlevsel arka planına yapılacak vurgunun ilk izlerini de bu dönemde görmek mümkündür.

Viyana Çevresi düşünürleriyle girdiği ilişki, *TLP* ile felsefenin tüm problemlerini çözdüğünü düşünen Wittgenstein için, en az bu buluşmaların Viyana Çevresi düşünürleri üzerinde yarattığı etki kadar önemlidir. Bu buluşmalar; Wittgenstein'ı cevabını verdiğini düşündüğü soruları tekrar düşünmeye itmeye kalmaz, onu bir yandan da o dönem için dünyanın entelektüel anlamda en hareketli şehirlerinden olan Viyana'nın düşünsel serüvenine dahil olmaya doğru iter. Bu minvalde, Wittgenstein'ın geç dönem fikirlerinin şekillenmesinde, Viyana Çevresi düşünürlerinden Waismann ve Feigl ile beraber 1928 yılında izlediği Hollandalı matematikçi Brouwer'in verdiği 'Matematik, Bilim ve Dil' konulu konferans oldukça etkili olmuştur. Feigl daha sonra, o akşamın Wittgenstein'da meydana getirdiği değişimi izlemenin çok ilginç olduğunu ve Wittgenstein'ın o gece, ilerideki yazılarının temel fikirlerinden kabaca bahsettiğini dile getirir (Monk, 2005, s.362). Brouwer sezgici bir matematikçi olarak, Frege ve Russell'in matematiği mantığa indirgeme tavrına karşı çıkmaktadır. Wittgenstein, çok daha sonra matematik felsefesi konusunda sezgici tavrın saçmalıklardan ibaret olduğunu söylese de, Brouwer'in, matematiğin bir keşif değil icat olduğunu söyleyerek insanı ve insanın müdahil olduğu süreçleri bu tarz bilginin kurucu unsurları arasına almasını oldukça etkileyici bulur. Brouwer'in, dili, insan edimselliğinin en temel işlevlerinden biri sayarak klasik anlam öğretisiyle hesaplaşma içerisine girmesi, Wittgenstein'ın dilin sosyal arka planına kapı aralmasına yol açar. Bu süreç, dışarıdaki gerçekliğin resmi olarak dil anlayışından bir faaliyet olarak dil anlayışına geçişin ilk basamağıdır. İnsan faaliyetini merkeze alan bu tip bir dil anlayışının en önemli etkisi dilin artık değişmez, zamana bağlı olmayan, mutlak altyapısının sarsılması olacaktır. Conway, bu geçişin ilk adımının *dilsel biçimden dilsel işleve* geçiş olduğunu ve *mantıksal biçimden yaşam biçimine* geçişle tamamlanacağını söyler (Conway, 1989, s.21).

Böylelikle, anlamı; bir resim olarak dilin, resmi olduğu dünyada arayan tekabüliyetçi anlayıştan, onu sosyal bir varlık olarak insanın dili kullanımında arayan bir teoriye geçişin ilk adımları atılmış olur.

1929 yılında tekrar felsefeye ve Cambridge'e dönen Wittgenstein, *TLP*'ta ortaya koyduğu tezlerle ciddi bir hesaplaşma içerisine girer. Hatta ikinci dönemini temsil eden ana eseri *Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözünde *FS*'ı daha anlamlı kılabilmek için *TLP* ile karşıtlığından faydalanılabileceğini söyler. Bu karşıtlığın en temel ayağı *TLP*'ta bir ön kabul olarak ortaya konulan, dilin resmi olduğu gerçeklik kabulünün reddedilmesidir. Hatırlanacağı üzere, Wittgenstein erken döneminde bir töz olması gerektiğinden bahsediyordu ve bu töz tüm dil anlayışını üzerine kurabileceği bir zemin olarak belirleniyordu. Dil, bu gerçeklik zeminine, aynı mantıksal biçime sahip olmalarından ötürü bağlıydı. Wittgenstein'in geç dönemi temel olarak bu bağı reddetmektedir ve bu bağın reddedilmesi, dile bir nevi otonomi kazandırır. Erken dönemde gerçekliğin bir yansıması olan dil, geç dönemde gerçekliğin ta kendisi olarak belirlenir. Dilin özü yani onun nasıl olması gerektiğini belirleyen şey artık resmi olduğu gerçekliğin mantıksal biçimi değil; bilakis kendisinin kuralları yani *gramer*dir. Gramer, dilin bağlı olduğu kurallardan müteşekkildir ve bu kurallar dil ile birlikte var olan kurallardır. Dilin kendisine referansla tesis edilen bir yapıya sahip olması dile otonomi kazandırır, Wittgenstein bu durumu şöyle ifade eder: 'Dil ile Gerçeklik' arasındaki ilişki, sözcüklerin tanımları aracılığıyla kurulur ve bunlar gramere aittir ve böylece dil müstakil ve otonom olarak kalır" (*PG*, 55).

Böylelikle anlam, *TLP*'ta sahip olduğu zeminini kaybetmiş olur. Adların anlamı nesnelere, temel önermelerin anlamı olgu durumları değildir artık. Bu yeni dil anlayışında anlam, dilin bu anlama sahip olan ögesinin kendisine referansında, gramerinde yani nasıl kullanıldığında ortaya çıkar. "...Bir sözcüğün anlamı, onun bir tür istihdam edilmişidir" (*KÜ*, 62). Böylelikle *TLP*'un temellendirme konusundaki temel motivasyonu olan tekabüliyetçi yaklaşımdan vazgeçilmiş olur. Bu yeni yaklaşımda dil; bir taraftan kendi kendine referansla kurulan otonom bir nitelik taşımasından ötürü tüm öğelerinin birbiriyle ilişkisi içerisinde tanımlandığı bütüncül bir yapıdır, öte taraftan anlamın dilin kullanımında belirleniyor olmasıyla insan etkinliğine bağımlı bir yapıdır.

Dilin insan etkinliğine bağlandığı bu dinamik yapı içerisinde, anlamın temelinde ne vardır? Başka bir şekilde ifade edecek olursak, dilin analizi hangi noktada son bulacaktır? Wittgenstein bu sorunun cevabını *yaşam biçimi* olarak verir. Yaşam biçimi, dil oyunlarının hareketli biraradalığı olarak dilin zeminini oluşturur. Wittgenstein'a göre

“...bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir” (FS, 19). Yaşam biçimi bir çeşit eylemdir. Bu eyleme üzerine düşünmeden, insanın varoluşunun çok derinlerindeki bir kabullenmenin sonucudur. Buradaki kritik nokta, bizi resmin özüne ulaştıran *görme* ediminden, dilin kendisiyle beraber var olduğu *eylemeye* geçilmesidir. Böylelikle, “...[b]u, böyle böyledir” (TLP, 4.5)’den “...böyle yaparız” (RFM, s.98)’a geçilmiş olur. Sürekli, mutlak, zamandan azade bir temelden; tarihsel, dinamik, değişen bir temele geçilmiş olur. Wittgenstein’in sunduğu bu yeni dinamik yapının omurgasını *gramer* kavramı oluşturur.

2.1.3. Anlamın Kurucusu: Gramer³²

Wittgenstein’in geç dönem felsefesinde *gramer* kavramını “sözcüklerin ne şekilde kullanılacağını gösteren kurallar” (PG, I, 133) bütünü olarak tanımlayabiliriz. Bu anlayışa göre bir ifadenin anlamını onun ne şekilde kullanıldığı belirlemektedir. Buradan hareketle *gramer*in Wittgenstein’in geç dönem felsefesindeki ‘anlam’ kavrayışı açısından oldukça kritik bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. *Gramer* kuralları, kullanımı belirlemeleri suretiyle anlamı belirlemiş olurlar, başka bir ifadeyle onu inşa ederler. Dolayısıyla Wittgenstein’da *gramer*in ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için kural ve anlam kavramları ekseninde bir soruşturma yürütmek gerekir.

Wittgenstein’a göre dil ile *gramer* arasındaki ilişki, oyun ile onun kuralları arasındaki ilişkiye benzer (PG, I, 23). Kurallar bir oyun açısından ne şekilde kurucu nitelik taşıyorlarsa, *gramer* de dil için benzer bir kurucu nitelik taşımaktadır. Nasıl ki kuralları olmazsa ortada bir oyundan söz edemezsek, kuralların olmadığı bir durumda da bir dilden söz etmek mümkün değildir (WL I, s.48). Belirli sayıda ve belirli düzende oluşturulmuş kareler üzerinde oynanması, belirli sayıda ve belirli hareket yeteneklerine sahip taşlarla oynanması, oyunun taraflarının hamlelerini sırayla yapıyor olmaları v.s. olmadan bir satranç oyunundan söz etmek nasıl ki mümkün değilse; bir anlaşma pratiği olarak dil de ancak kendini var eden kurallar aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Benzer bir şekilde, oyun içerisinde bir hamlenin uygunluğu nasıl ki kurallara referansla

³² Bu başlık ve alt başlıklarında ifade edilenlerin önceki bir versiyonu (Morkoç, 2016)’da kullanılmıştır.

belirleniyorsa, dil içinde de bir kullanımın uygunluğunun kıstası gramer kurallarındırlar. Uygunluk ile hangi hamle yapılırsa bunun oyunun kazanılması için doğru bir hamle olacağı değil; hangi hamlenin ya da hamlelerin yapılmasının mevcut kurallar dahilinde olanaklı olduğu ifade edilmektedir. Burada işaret edilen, kuralların dil için de oyun için de sınırları tayin eden bir nitelik taşıyor olmasıdır. Bu anlamda nasıl ki kurallar, ihlal ettiğimizde oyunun dışında kaldığımız birer emir niteliği taşıyorsa; dil için de gramer, ihlal edildiğinde oyunun dışında kaldığımız bir buyruk niteliğindedir. Böylelikle gramerin dil içerisindeki tüm mümkün kullanımların sınırlarını tayin ettiğini söyleyebiliriz. Ancak gramerin bir dil oyunundaki işlevi sadece bu dil oyunundaki kullanımların sınırlarını belirlemesinden ibaret değildir. Gramer aynı zamanda neyin bir ifadenin uygulaması olarak kabul edilebileceğini de gösterir. Örnek verecek olursak, ‘sandalye’nin grameri sandalyenin üstüne oturulacak şey olduğunu söylemekle kalmaz; ne tür bir fenomenin ‘sandalyeye oturmak’ olarak kabul edileceğini de söyler. Başka bir ifadeyle gramer, sadece bir sandalyeye oturma eylemini dillendirmez; sandalyeye oturmanın nasıl bir şey olduğunu da dillendirmiş olur. Bir nesneyi her neyse o yapan şeyin yani anlamının onun kullanılışı olduğunu göz önüne alacak olursak, sandalyenin kullanılışını belirleyen kurallar yani sandalyenin grameri, onun kurucusudur. Böylece gramatik kurallar dil oyunu içerisindeki kullanışları betimleyen ve onlara anlam veren kurallardır (*PG*, I, 62-64; *KÜ*, 61-62).

Bir dilin grameri o dili var eden gramatik kuralların oluşturduğu bir sistemdir ve bir önermenin anlamı onun içinde yer aldığı gramatik sistem tarafından belirlenir, bu sistem mevcut önermenin diğer önermelerle olan ilişkisini de belirler. Tıpkı öncülü olarak kabul edeceğimiz mantıksal sentaks gibi gramerin de dilin genel işleyişi açısından kurucu bir niteliği vardır. Ancak mantıksal sentakstan farklı olarak gramer, evrensel bir yapı taşımaz. Farklı dillerin farklı gramerleri olabilir. Gramer, kurallarını oluşturduğu dil içerisinde ifadelerin anlamlarını ve birbirleriyle ilişkilerini belirler.

Wittgenstein’da gramer kullarının öne çıkan bir diğer temel özelliği de doğruluk ya da yanlışlık iddiasındaki önermeleri barındıran dil oyunları içerisinde üstlendikleri işlevdir (Foster, 2004, s.9; Baker ve Hacker, 2009, s.61). Hatırlanacağı gibi, erken döneminde Wittgenstein en basit ifadesiyle, resim ile resmedilen arasındaki tekabüliyete dayanan (*TLP*, 4.021) bir doğruluk anlayışını benimsemekteydi. Geç döneminde ise

gamer, temel kurallarını oluşturduğu dil oyununun barındırdığı ifadelerin doğruluk ya da yanlışlığının kendisine referansla belirlendiği kuralları oluşturmaktadır. Bu sebeple doğruluk ya da yanlışlık iddiasındaki dil oyunlarının gamer kuralları özel bir yere sahiptir. Bu tip dil oyunlarının doğruluk ya da yanlışlık değeri alabilecek empirik ya da olgusal iddiaları ve bu iddiaların kendilerine referansla doğru mu yanlış mı olduklarına karar verdiğimiz gramatik bileşenleri vardır. Burada dil oyununun empirik ya da olgusal bileşenleri adeta bir nehrin akan su kısmını oluştururken, bu suyun nasıl ve nereye akacağı konusunda belirleyici niteliğe sahip olan nehir yatağı dil oyununun gramatik boyutunu oluşturur (KÜ, 97-98). Dil oyunu içerisinde gramere bu gücü atfeden şey ise taşıdığı zorunluluktur. “Nedensel ve deneysel olmayan daha sıkı, daha sert hatta kaskatı bağıntı daima bir gamer bağıntısıdır” (RFM, I, 128). Dil oyunun kurallarını ifade eden gamer önermelerini; doğadaki fenomenleri ya da olguları dile getiren deneyim önermelerinden (FS, 295) ve kimi zaman *gamer önermeleri* gibi kimi zaman *deneyim önermeleri* gibi görünen ve felsefeyi sıklıkla meşgul eden *kurgusal* (Wittgenstein’in tabiriyle ‘sığ gamer’) *önermelerden* (FS, 307, 664) ayıran, gamer önermelerinin taşıdığı zorunluluktur.

Sıradan bir deneyim önermesi ile bir gamer önermesi arasındaki fark göz önüne alındığında gamerin kendine has bu niteliği daha da anlaşılır olacaktır. Gamer önermesi ile deneyim önermesinin farkı; bir oyunun kurallarıyla, bu oyunun kuralları uyarınca hareket etmek arasındaki fark gibidir. Gamer önermeleri oyunun o oyun olarak var olmasını sağlayan kurallar oldukları için zorunluluk taşırlar, başka bir ifadeyle, bu kurallar olmazsa ortada bir oyun olmayacaktır. Gamer önermesi temel olarak, bir kuralı ifade etmek üzere kullanılır. Bu anlamda gamer bizim *temsil biçimimizi* belirler (FS, 50). Bu ifadede biçime yapılan vurgu gamerin yukarıda bahsettiğimiz sınır koyucu niteliğini vurgulamaktadır. Böylece gamer bir temsil olarak dil oyununun biçimini belirlemiş olur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken, Wittgenstein’in sözünü ettiği ‘temsil’in *TLP*’daki gibi olgular dünyasının bir resmedilişi

olmamasıdır. Temsil artık, gramer kurallarının belirlediği bir *dünya-resmi*'nin dile gelişidir.³³

2.1.3.1. Gramer Önermeleri

Gramerin ve bu grameri dile getiren önermelerin ne olduğunu ortaya koyduktan sonra Wittgenstein'in verdiği örneklerden hareketle üç tür gramer önermesinden söz edebiliriz. Bir gramer önermesi, anlama ve dolayısıyla kullanıma doğrudan bağlıdır. Buradan hareketle bir ifadenin bir dil oyunu içerisindeki kullanımını betimlemek suretiyle anlamını dile getiren önermeleri *birinci tür gramer ifadeleri* olarak adlandırabiliriz. Bir ifadenin anlamını dile getirirken onun kullanımına dair kurallar dile getiririz ve bu ifadeler böylece gramer önermeleri olarak adlandırılabilirler. Wittgenstein *Matematiğin Temelleri Üzerine Dersler*'de gramer ifadesine şöyle bir örnek verir: “ ‘Bir kanepenin bir sandalyeden daha uzun olması’—gramatiktir” (*LFM*, s.250). Wittgenstein bu ifadeyi gramatik olarak adlandırır çünkü bu ifadeyle ‘kanepenin anlamına ve dolayısıyla kullanımına dair bir şeyden söz edilmektedir. Bir gramer önermesinin zorunluluğu onun kural koyuculuğuyla alakalıdır. Kuralın kendisi değerlendirme söz konusu olduğunda başvuru mercii olduğu için aksi düşünülebilir değildir, bu da bir gramer ifadesine zorunluluk katar. Bir kural cümlesi olarak ‘bir kanepenin bir sandalyeden daha uzun olması’ cümlesi, kanepenin anlamına dair bir kuralı dile getirdiği için bir gramer cümlesidir ve aksini zihnimizde canlandıramayız. Eğer ‘kanepenin anlamına dair bu kuralı kabul edip, sandalyeden daha küçük bir kanepenin hayal edebiliyorsak hayal ettiğimiz şey kanepenin olmaz; zira kanepenin onu her ne işe o yapan kurallar gereği sandalyeden daha uzun olan bir şeydir. Tıpkı satranç oynarken atımı bir kare ileri sürüp bu benim hamlemdir dediğimde, oynadığım oyunun artık

³³ Wittgenstein temsil kavramını (İng. *representation*, Alm. *darstellung*) geç dönemde birçok kez kullanır (bkz. *FS*, 50; 122; 295; 366; 397; 522; 649; s.206; s.216; s.218; s.233). Bu kullanımların çoğu kavramı merkeze almayan kullanımlardır, dolayısıyla kavramın gündelik kullanımına işaret ederler; ancak özellikle *FS*, 50 ve 122 temsil kavramının sunmaya çalıştığımız kullanımına ilişkin detaylar içermektedir. (*FS*, 50)'de bir dil oyunu içerisinde yer alan unsurları o dil oyununa ait birer “temsil aracı” olarak ve temsili mümkün kılan *paradigmayı* temsil tarzı olarak niteleyen Wittgenstein, (*FS*, 122)'de şöyle der: “Bir bakışta görülür kılan bir temsil kavramı [*perspicuous representation*] bizim için temel bir anlam ve önem taşır. Temsil biçimimizi, şeyleri ne şekilde gördüğümüz imler. (Bu bir ‘Weltanschauung’ [dünyaya bakış tarzı, dünya görüşü, dünya resmi] mudur?)”.

satranç olmaması gibi. “ ‘Aksini canlandıramam zihnimde’, burada tabii ki imgeleme gücüm yetmez demek değildir. Bu sözlerle, biçimiyle bir deneyim tümcesiymiş gibi görünen ama gerçekte bir gramer tümcesi olan bir şeye karşı koruruz kendimizi” (FS, 251). Wittgenstein, bir ifadenin kullanımını dolayısıyla anlamını betimleyen gramer önermelerini çeşitli yerlerde örneklendirir.³⁴

“İki kitap aynı renkte” ibaresini kullanırız, ama pekala şunu da söyleyebilirdik: “bunlar *aynı* renkte olamaz, çünkü, her şeye karşın, bu kitap kendi rengine sahip, öteki kitap da kendi rengine.” Bu da gramatik bir kural öne sürmek olurdu—sıradan kullanımımızla rastlantı eseri uyumlu olmayan bir kural (MKK, s.63).

Wittgenstein bu örnekte ‘aynı renk’ ifadesinin kullanımına ve dolayısıyla onun anlamına dair bir gramer önermesi olduğunu söyler; ancak bu örneğin ayırt edici özelliği ‘aynı renk’ ifadesinin mevcut kullanımına (Wittgenstein’in ifadesiyle, “sıradan kullanımımıza”) aykırı bir gramer ifadesi olmasıdır. Buna rağmen bu ifadeyi sıradan bir deneyim ifadesinden ayırmak mümkündür. ‘Aynı renk’te olmak ile mevcut örnekte betimlenen kuraldan hareketle masamdaki iki kırmızı kitabın aynı renkte olduğunu söylemek saçma olacaktır; zira ‘aynı renk’te olmaya dair gramer önermesi bu durumun zihnimizde canlandırılmasını engeller. Bu tip gramer önermelerinin bir diğer temel özelliği de anlama dair bir açıklama sunmamaları, anlamı ifade eden kullanıma dair belli bir örneği betimliyor olmalarıdır: “Gramer bize dilin, amacını gerçekleştirmek için, insanlara falanca şekilde etki etmek için nasıl yapılanmış olması gerektiğini söylemez. İmlerin kullanımını, hiçbir şekilde açıklamayıp, betimler yalnızca” (FS, 496).

İkinci tür gramer ifadeleri ise matematiksel önermelerdir. Wittgenstein “ $2+2=4$ ” önermesinin “2” hakkında olmadığını, bir kural koyduğunu ve bu anlamda bir gramer önermesi olduğunu söyler (LFM, s.251). Bu önerme, bir dil oyununda “ $2+2$ ”nin “4” ile yer değiştirebileceği kuralını betimlemektedir. Benzer bir şekilde geometri de uzamsal ilişkiler hakkında konuşulabilmesinin kurallarını sağlar: “Uygulamalı geometri uzamsal

³⁴ Wittgenstein’in verdiği benzer gramer önermesi örnekleri için bkz. (FS, 247, 248, 574).

nesneler hakkındaki cümlelerin grameridir” (PG, II, 17). Geometrinin önermeleri uzamsal ilişkilerin kurallarını belirler ve buradan hareketle uzamsal ilişkiler üzerine yapılacak bir konuşmanın sınırları belirlenmiş olur. Bir dairenin köşe sayısından bahsedemememiz geometrinin belirlediği sınırların dışına çıkmamız anlamına gelmektedir. Geometrinin bu gramatik işlevi bir üçgenin iç açılarını 185 derece ölçtüğümüzde bir yerde hata yaptığımızı bilmemizi sağlayan şeydir.

Üçüncü tür gramer ifadeleri ise gösterimsel tanımlardır. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*'de (*Bir Wittgenstein Sözlüğü*) gösterimsel tanımlamanın üç unsuru olarak *gösterimselden*, *gösterici işaretten* ve *örnekten* bahseder: Gösterimsel, bahsedilen şey ne ise onu göstermek; gösterici işaret, bir şeyi bir işaret ile (ok, el işareti, v.s.) göstermek; örnek ise ifade edilmek istenenin örneklendirilmesi manasına gelmektedir (Glock, 1996, s.274). Bilindiği üzere Wittgenstein bu şekilde dil edinimini “Augustinusçu dil resmi” olarak adlandırıyor ve dil içerisinde bu tip bir işlevin olduğunu ancak dilin tümünün bu tip bir öğrenme pratiğinden ibaret olmadığını söylüyordu. Gösterimsel tanımlamalar tıpkı diğer gramer ifadeleri gibi kural koyucu bir niteliğe sahiptirler çünkü tıpkı diğer gramer önermeleri gibi bir ifadenin ne şekilde kullanılacağına dair kuralları belirlerler. Bu işlevlerini neyin ne yerine koyulabileceğine dair bir kural koyucu olmalarından kazanırlar. Kırmızıya dair bir gösterimsel tanımlama ‘benim bisikletim şu renktir’ gibi bir işaretten ‘benim bisikletim kırmızıdır’a geçiş yapmamızı sağlayan kuralı verir (Glock, 1996, s.274). İşaret edilen örnek, ifadenin doğru kullanımına dair bir kuralı temsil etmektedir; dolayısıyla bu örnekten hareketle ifadenin yanlış kullanımlarını tespit etmek mümkündür. Bu işlevi nedeniyle gösterimsel tanımlamanın bir ifadenin uygun kullanımına dair kuralı belirlediği, böylelikle o ifadenin anlamı neyse ona işaret ettiği söylenebilir. Buradan hareketle gösterimsel tanımlamanın da gramatik bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.3.2. Gramer ve Gramatik Bir Sistem Olarak Dil

“Dil nedir?” gibi bir soru, Wittgenstein’a göre anlamsız bir sorudur. Çünkü bu soruya yanıt vermeye çalışmak, zamanı ve mekânı aşan bir dil tanımının peşinde olmak demektir; oysaki Wittgenstein’a göre dil, şu an, burada olan ve sürekli değişen dinamik

bir yapıdır. Bu sebeple dilin ne olduğuna dair soru, dilin özüne dair bir sorgulamayı içerdiği için yanıtlanamaz. Yapılabilecek olan sadece şu an, burada olanı sorgulamak daha doğrusu ona *bakmaktır*. Wittgenstein dilin elde edebileceğimiz bir özü olduğu fikrini reddeder, ona göre “öz bizden gizlidir” (FS, 92). Wittgenstein’a göre dil derken bahsettiğimiz şey tam olarak şudur: “Dil denen uzaysal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil” (FS, 108). Böylece geç dönem Wittgenstein için dilin ancak, dil oyunlarından oluşan dinamik bir ağ olduğunu söyleyebiliriz ve bu sebeple “dilin özü nedir?” gibi bir soru anlamsızdır. Wittgenstein’ın öze ilişkin bu reddiyesi, dili, üzerinde konuşamayacağımız bir kavram olarak ele almamıza yol açmamalıdır; zira bu reddiye temel olarak, dili ele alış tarzımıza ilişkin bir eleştiriyi içermektedir. Dil artık bir *aile benzerliği* kavramı çerçevesinde değerlendirilmelidir (FS, 108).³⁵ Bu anlamda ‘dil’den anlamamız gereken artık dil oyunudur çünkü Wittgenstein’a göre “dil ile dilin iç içe olduğu etkinlikler bütününe ‘dil oyunu’” (FS, 7) denir. Bu sebeple dil ile gramer arasındaki ilişki gramer ile dil oyunu arasındaki ilişki manasına gelmektedir. Peki, gramer kurallarıyla oluşturulan bu tarz bir sistem yani dil oyunu ne şekilde ortaya çıkmaktadır?

Wittgenstein dil oyunlarını birer etkinlik olarak tanımlar ve bir dil oyununa katılmak o oyunu oynamaya başlamak manasına gelmektedir. Dil oyununun bu şekilde bir faaliyet olarak tarif edilmesi dil oyunu ile yaşam arasında kurulan bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu sebeple burada sözünü ettiğimiz dil, gündelik anlamda anladığımız şekliyle sadece bir anlaşma aracı anlamına gelmemekte; çok daha kuşatıcı bir nitelik taşımaktadır. Wittgenstein FS’in henüz başlarında bu çeşitliliği gösterebilmek için oldukça farklı ve çeşitli dil oyunu örnekleri verir ve bunları gözden geçirmeyi salık verir:

Emretmek ve emir uyarınca eylemde bulunmak—

³⁵ Çalışmanın kapsamını aşacağı kaygısıyla sadece adını zikretmekle yetindiğimiz aile benzerliği kavramı Wittgenstein’ın geç dönem felsefesi açısından oldukça merkezi bir kavramdır. Aile benzerliği ile Wittgenstein felsefi bir tutum olarak özcülüğe bir eleştiri sunmaktadır. Kavram, metinde kullandığımız bağlamda dil oyunu dediğimiz şeylerin hepsinin paylaştığı ortak bir özellik olmadığını, dil oyunlarının çeşitli benzerlikler yoluyla birbirleriyle—tıpkı akrabalık ilişkisi gibi— ilişkili olduğu ifade etmektedir.

Bir nesnenin görünüşünü ya da boyutlarını betimlemek—
Betime (çizime) dayanarak bir nesne üretmek—
Bir olayı bildirmek—
Bir olay hakkında tahminler yürütmek—
Bir hipotez ortaya atmak ve bunu sınamak—
Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle sergilemek—
Bir öykü uydurmak; bunu okumak—
Tiyatro oyunu oynamak—
Tekerleme söylemek—
Bilmece yanıtlamak—
Şaka yapmak; fıkra anlatmak—
Uygulamalı aritmetik problemi çözmek—
Bir dilden diğerine çeviri yapmak— (*FS*, 23).

Burada sunulan dil oyunu örnekleri de göstermektedir ki, geç dönem Wittgenstein için dil, insanların içerisine katılarak müdahil oldukları bir etkinliktir. Bir dili anlamak ise bu etkinliğin kurallarına vakıf olmak demektir. Wittgenstein bu durumu *FS*'da şöyle dile getirir: “Bir dili anlamak bir tekniğe hakim olmak” (*FS*, 199) demektir. Wittgenstein'in burada teknik ifadesini kullanmasının gramer ve dil arasında kurulacak ilişki açısından özel bir önemi vardır. Teknik, yapılan şeye ilişkin izlenecek yolu, uygulanacak yöntemi ifade eder. Satranç oynamak ya da satranç oyununa dahil olmak o oyuna dair teknikten haberdar olmayı gerektirir. Hamle sırasının nasıl olacağını, satranç tahtasının düzenini, satranç taşlarının hareket kabiliyetlerini, oyunu kazanmak ve kaybetmenin ne olduğunu bilmeksizin satranç oynanmaz; zira bunlar satranca dair tekniği oluşturmaktadırlar. Tıpkı satrançtaki gibi, her bir dil oyununa dahil olmak ona dair tekniği bilmeyi gerektirmektedir. Yine tıpkı satrançtaki gibi oyun ile ilgili eğitildikçe ve oyunu oynadıkça bu tekniklerde ustalaşırız. Dil oyununun tekniklerini onun kurallarının oluşturduğu göz önüne alınacak olursa Wittgenstein'in “kurala uymak bir pratiktir” (*FS*, 202) ifadesi daha anlaşılır olur. Wittgenstein aynı alıntıya ‘kurala uyma’nın pratik yani edimsel bir şey olmasıyla, onun kişisel olamayacağı arasında bir

ilişki kurarak devam eder: “Kurala uyduğunu *sanmak* kurala uymak değildir. Ve bu yüzden kurala kişisel olarak uyulamaz, çünkü o zaman kurala uyduğunu sanmak kurala uymakla aynı şey olurdu” (FS, 202). Buradaki vurguyu, bir kuralı takip etmenin ancak bir toplum, kültür daha da özel bir ifadesiyle bu dil oyununu oynayan başka kişilerle mümkün olduğu şeklinde değerlendirebiliriz. Wittgenstein’in FS (243-363)’te dile getirdiği *Özel Dilin Olmazlığı* argümanı tam da burada ifade edildiği gibi öznelarası olmayan bir dilin mümkün olamayacağını anlatmaktadır. Wittgenstein kurala uymak yoluyla bir dil oyununa dahil olmanın sosyal yanını şöyle dile getirir:

Yalnızca bir kişinin, tek bir kez kurala uymuş olması olanaksızdır. Tek bir kez bile iletide bulunmuş olması, bir emrin tek bir kez verilmiş ya da anlaşılmış olması, vs. olanaksızdır.—Kurala uymak, iletide bulunmak, emir vermek, bir parti satranç oynamak *adetlerdir* (kullanılagelişler, kuruluşlar) (FS, 199).

Böylelikle kuralı takip etmek bu kuralın kullanılagelişiyle yani bir nevi gelenek ile ilişkilendirilir ve bu kuralların oluşturduğu gramatik bir yapı olarak dil, sosyal olanla daha doğru bir ifadeyle belli *yaşam biçimiyle* doğrudan ilişkilidir. Gramer ve dil arasındaki ilişkiyi netleştirmek için vurgu yaptığımız bu yaşam biçimini *dil ile dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütünü olarak* bir ilişkiler ağıyla açıklayabiliriz. Bu ağ aynı zamanda anlamın kendisine referansla belirlendiği ağdır.

2.1.3.3. Gramer ve Uzlaşım

Bir oyunu oynamak nasıl ki o oyunun kuralları hakkında kusursuz bir döküm yapabilmeyi gerektirmiyorsa; bir dili kullanmak, bir dil oyununa dahil olmak da o dil oyununun kuralları ile ilgili benzer bir döküm yapabilmeyi gerektirmez. Bu kurallar pratik içerisinde, bir geleneğin parçası olarak, bir yaşam şeklini takip ederek edinilirler. Wittgenstein’a göre biz bir dil oyununa ne onun kuralları hakkında sıkı bir eğitime tabi tutulmak yoluyla dahil oluruz, ne de o dil oyunu içerisindeyken o dil oyunun kurallarına dair bir rehberle hareket ederiz.

Birinin bir oyunu anlamasının işareti nedir? Kuralları sayabiliyor mu olmalıdır? Oyunu oynayabiliyor olması bir kriter midir, mesela oyunu oynayabiliyor olduğu halde kurallar sorulduğunda afallayamaz mı? ...[E]lbette ki açık kurallar olmaksızın oyunu öğrenmek diye bir şey vardır (PG, I, 26).

Dil oyununun kural güdümlü bir faaliyet olduğunu söylemek için bu kuralların dökümünün yapılması şart değildir. Gündelik yaşam içerisinde dil oyununun unsurlarını çok çeşitli biçimlerde kullanabiliriz. Bir ifade, birçok farklı şekilde ve bağlamda kullanılabilir; biz bu ifadenin kullanımına dair tekniklerin bir nevi ustasıyızdır. Bu dil oyunun grameri bu tekniklerin uygun bir şekilde pratiğe dökülüşünün standardını oluşturur. Bu noktada bir kurala göre hareket etmeyle bir kurala uymak arasında bir ayırım yapmak yerinde olacaktır. Önünde satranç tahtası olan bir bebek, fili çapraz üç kare ileri götürmüş olabilir. Bu durumda bebek kurala göre hareket etmiştir; ancak bu hareket bir kurala uymak manasına gelmez. Kurala uymak bir nedenden hareketle ve yönelimsel olarak bir kurala göre hareket etmek manasına gelir (Baker ve Hacker, 2009, s.136). Ayrıca kurala uyma ile bir kurala göre hareket etmek arasındaki bir diğer temel fark da kurala uymanın işlevinde yatar. Kurala uymak aynı zamanda kurallardan oluşan kompleks bir grameri takip etmek manasına gelir. Bir kurala uyduğumuzda bir dil oyunundaki ustalığı sergilemiş oluruz. Satranç örneğini takip edecek olursak, kurala uymak yani bir grameri takip etmek satranç oyunundaki muhtemel hamleler bütünü oluşturduğu kompleks yapıyı düzenlemektedir. Başka bir ifadeyle, satranç kurallarının belirlediği sınırlı yapı içerisinde oldukça kompleks bir hamleler ve oyun kombinasyonu vardır ve bu kurallar bu kompleks bütünü düzenlerler. Bu anlamıyla kurala uymak belirli bir kurala göre hareket etmeyi salık veren emir ve buyruklardan farklıdır.

Kurallar genellikle, durumların sınırsız çokluğunu yönettiklerinden ötürü doğaları gereği geneldirler [...] Bu durum gramatik bir önermenin genellik taşıyan bir metalinguistik önerme olması gerektiği manasına gelmez; ancak bir gramatik önermenin verili durum karşısında normatif bir işlevi olması gerektiği manasına gelir (Glock, 1996, s.324).

Peki, bir kuralı nasıl anlarız ya da bu kuralları nasıl ediniriz? Dil oyunun kurallarının yani gramerinin ne şekilde edinildiğine dair bu sorunun yanıtı aynı zamanda gramerin ne şekilde oluştuğunu da gösterecektir. Wittgenstein'a göre, kuralı bir uzlaşıyla ediniriz ve bu uzlaşa zamanla değişen dinamik bir unsurdur. Dolayısıyla uzlaşılarımızla beraber gramerimiz de değişir. Burada sözünü ettiğimiz uzlaşa sözsüz bir uzlaşıdır, Wittgenstein üzerinde uzlaştığımızın *yaşam biçimi* olduğunu söyler: "...[İ]nsanlar birbirleriyle *dilde* uyuşurlar. Bu fikirlerin değil, yaşam biçiminin uyuşmasıdır" (FS, 241). Wittgenstein dil kullanan bir varlık olarak insanoğluna doğal tarihimiz içerisinde izini sürebileceğimiz bir ortaklık atfeder ve bunu "ortak insani eylem şekli" (FS, 206) olarak adlandırır. "Emir vermek, sormak, anlatmak, çene çalmak tıpkı yürümek, yemek içmek, oyun oynamak gibi doğal tarihimize aittir" (FS, 25). İnsana dair bu temel yapma etme biçimleri bize özel olarak öğretilmemiştir, ancak biz yaşam biçimine dahil olarak bu ortaklıkların parçası oluruz. Bir yaşam biçimini paylaşmak;

[İ]lgileri ve hissetme yollarını, tepki tarzlarını, mizah anlayışını, önem ve başarı duygusunu, neyin acayip olduğunu, neyin bir diğer şeyle aynı olduğunu, neyin azarlama, neyin affetme olduğunu, bir ifadenin ne zaman varsaymak, ne zaman seslenmek, ne zaman açıklamak olduğu paylaşma meselesidir (Cavell, 1976, s.52).

Burada söz edilen şey bizim doğal tarihimizdir, her zaman gözümüzün önünde olan ve belki de her daim gözümüzün önünde olduğu için kimsenin kendisinden şüphe etmediği şeydir (FS. 415). Bu yaşam biçimi kavrayışı dilin ne şekilde uzlaşımsal olduğunu anlamamızı sağlayabilir. Yaşam biçimini paylaşmanın uzlaşa dayandığını söylemek dilin zemininin oldukça sallantılı olarak hissedilmesine yol açabilir. Bunun nedeni uzlaşımı bir sözleşme gibi algılama eğilimimizdir; oysa burada sözünü ettiğimiz uzlaşa bir söze dayanmaz, bu uzlaşa bir şekilde eyleyerek dahil olduğumuz, edimler üzerinde bir uzlaşıdır: "Başlangıçta eylem vardı" (KÜ, 402).

Wittgenstein bu en temelde yatanı “temellendirilmemiş bir eylem tarzı” olarak adlandırır. Dil oyunlarımız, bu yaşam biçiminin bir parçası olarak var olurlar (*FS*, 23). Ancak insanların ortak ilksel tepkilerde ortaklaştığı bu temel noktadan hareketle evrensel bir gramerle sahipmişiz gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır; zira gramer belli koşullarda ve yaşam biçimini paylaşan insanların ortak edimleri içerisinde şekillenir. Dolayısıyla, nasıl ki uzlaşımsal olması seçilimsel olması anlamına gelmiyorsa, ortak olması da mutlak olması manasına gelmez.

Böylelikle gramer kurallarının; sosyal ilişkiler içerisinde ortaya çıktıkları için *uzlaşımsal*, ancak fiili bir durumda görünür oldukları için *edimsel*, fiili bir durum içerisinde görünür olduklarından ötürü açık bir dökümleri yapılamadığı için *örtük*, dil oyunlarının sınırlarını belirleyen ve bu dil oyunlarının normlarını ortaya koyan niteliklerinden ötürü *normatif* olduklarını söyleyebiliriz.

2.1.3.4. Gramerin Epistemolojisi: Mentеше Önergeler

Gramer önermelerinin türlerinden, dil içerisindeki işlevlerinden ve ne şekilde oluştuklarından yukarıda kısaca bahsettik. Wittgenstein’in kapının dönmesini sağlayan menteşelere benzettiği bu menteşe önermelerinin epistemolojik özellikleri nelerdir?

Bu önermeler daha önce de belirttiğimiz gibi gramer kurallarını oluştururlar yani bir dil oyununun nasıl oynanacağını, neyin bu dil oyununun bir parçası olduğunu/olmadığını, neyin anlamlı olup olmadığını, bu dil oyunu içerisindeki bir ifadenin ne anlama geldiğini belirlerler. Wittgenstein’in bunları kapıyı hareket ettiren menteşelere benzetmesi, bu kurucu niteliklerinden ötürüdür. Mentеше önermelerle ilişkimiz bir kapıyı açıp kapatabilen ancak kapının açılıp kapanabilmesi için menteşeye ihtiyaç duyduğunu bilmeyen bir kişiye benzer. Bu menteşe önermelerin belirlediği kurullarla şekillenen dil oyunlarının içerisine doğarız. Bu dil oyunlarının kurallarını takip ve tekrar ederek ediniriz ve böylelikle menteşe önermelerin belirlediği gramatik uzamın içerisine dahil oluruz; ancak bir gramatik uzam içerisinde olduğumuzu bilmeyiz. Bu menteşe önermeler kurucudurlar daha açık bir ifadeyle bu ilk kabuller bizim için başlangıç noktası oluştururlar. Hiçbir kabulü olmayan birisinin herhangi bir soru sorması ya da bir şeyden kuşkullanması mümkün müdür? “Yani sorduğumuz

sorular ve kuşkularımız, bazı önermelerin kuşkudan muaf olmasına bağlıdır; bu önermeler, soru ve kuşkularımızın üstünde döndüğü menteşelere benzer” (KÜ, 341). Bu menteşeleri bir yaşam biçimiyle uzlaşmak suretiyle ediniriz. Bu uzlaşma, o yaşam biçimi uyarınca eylemeyi içerir. Burada, yaşam biçimini mümkün kılan yani o yaşam biçimi uyarınca eyleyen insanların otoritesi söz konusudur; ancak bu otorite belli kesin kurallarla belirlenmiş bir otorite değil topluluğun ortak eylemesinin otoritesidir (KÜ, 161). Çocuğun yetişkine inanarak öğrenmesi böyle bir şeydir (KÜ, 160). Bu otorite bu kuralların edinilmesini sağlar ancak bu edinme süreci bu kuralların açıkça öğrenilmesi manasına gelmez. “Bu sistem insanın gözlem ve eğitim yoluyla edindiği bir şeydir, kasıtlı olarak ‘öğrendiği’ demiyorum” (KÜ, 279).

Çocuğa “o senin elin” diye öğretiriz, “belki (ya da muhtemelen) o senin elin” diye değil. Çocuk, kendi eliyle ilgili sayısız dil oyununu böyle öğrenir. “Bu gerçekten bir el mi” diye bir soru ya da araştırma aklına gelmez. Diğer yandan, bunun bir el olduğunu bildiğini de öğrenmez (KÜ, 374).

Onun bir el olduğu önermesi çocuğun bilerek isteyerek öğrendiği değil, belli bir yaşam biçimi içerisinde eyleyerek edindiği önermedir. Bu sebeple bu tip önermeler dile getirilebilen önermeler değildirler (KÜ, 466).

Bu önermeler sıraladığımız bu nitelikleri itibariyle bir dil oyunu içerisindeki gerekçelendirme süreçlerinin en sonunda gidip dayandığımız önermelerdirler. Wittgenstein “gerekçelendirme sona ulaşır ve bu sonda gerekçelendirilmemiş bir eylem tarzı vardır” derken bu önermelere işaret etmektedir (KÜ, 192, 110).

2.2. Yaşam Biçimi Kavramı

Yaşam biçimi (*lebensform*) kavramı sıklıkla Wittgenstein ile beraber anılan bir kavram olsa da özellikle alman felsefe geleneği içerisinde Wittgenstein’den önce de birçok kez kullanılmıştır;³⁶ ancak kavramın Wittgenstein felsefesi içerisindeki işlevi göz önüne alındığında Wittgenstein’in kullanımının bir özgünlük taşıdığı söylenebilir. Bu

³⁶ Bu kullanımların başlıca örnekleri için bkz. Hamann, Herder, Hegel, von Humboldt.

konuda sadece Oswald Spengler ve Wittgenstein arasındaki ilişkinin mahiyetinden ötürü Spengler'in *Decline of The West (Batının Çöküşü)* (1926)'nın ilk cildindeki kullanım istisna olarak düşünülebilir; ancak bu bağlantı da dolaylı bir ilişkinin ötesine geçmez. Kavramın Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde oldukça önemli bir yer tutuyor olmasına karşın oldukça muğlak ve tartışmalı bir nitelik taşıması kavrama yönelik görece detaylı bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

Wittgenstein yaşam biçimi kavramını, geç döneminin temel eseri olarak kabul edebileceğimiz *FS*'da beş defa, *KÜ*'de bir defa kullanır;³⁷ ancak bu kullanımların hiçbirisi kavramın net bir tanımını vermez. Kavramın net bir tanıma sahip olmaması, Wittgenstein'ın felsefi dizgesi içerisindeki önemini azaltmaz; zira yaşam biçimi dilin *nihai* dayanağı olması sıfatıyla geç dönem Wittgenstein felsefesi için kurucu bir kavramdır. Yaşam biçimi kavramı bu kurucu niteliği nedeniyle birçok düşünür tarafından geç dönem Wittgenstein felsefesinin anahtar kavramı olarak kabul edilir. Strawson, kavramı, geç dönem Wittgenstein felsefesinin üç temel kavramından birisi olarak kabul ederken³⁸ (Strawson, 1954, s.97); Merrill Hintikka ve Jaakko Hintikka, kavramı, 'semantik analizin en yüksek mahkemesi' olarak tanımlarlar (Hintikka ve Hintikka, 1986, s.21).

Wittgenstein'ın geç döneminde, bir kelime ya da önermenin anlamının o önermenin kullanım bağlamıyla yakından ilişkili olduğunu daha önce de dile getirmiştik. *TLP*'ta anlamın temeline öznenin ve öznenin ilişkilerinden bağımsız bir gerçekliği yerleştiren Wittgenstein, kelime ve önermelerin anlamlarını ortaya çıkarmanın yolu olarak, onların mantıksal analizini yapmayı salık veriyordu. Geç dönem Wittgenstein'da ise anlam artık dilin kendi içerisinde ve bu dil öznenin diğer özneler ile girdiği tüm ilişkilerin ürünüdür. Dolayısıyla anlamı ararken artık mantıksal analize değil, anlamını aradığımız dil bileşeninin kullanım bağlamlarına yoğunlaşmamız gerekir. Bu noktayı mantıksal dil analizinden gündelik dil analizine geçiş olarak da kabul edebiliriz. Geç dönem Wittgenstein'ın belki de en popüler kavramı olan dil oyunu

³⁷ Bkz (*FS*, 19, 23,241, s.193, s.245), (*KÜ*, 358)

³⁸ Strawson'a göre Wittgenstein felsefesinin diğer iki önemli kavramı (*FS*, 583)'te sözü geçen 'çevre' ve (*FS*, 580)'de sözü geçen 'içsel süreçler'dir. Bu kavramlar Wittgenstein tarafından, 'özel bir dilin olmazlığı'nı ve yaşam biçiminin öznelerarası niteliğini vurgulamak için kullanılırlar.

kavramı tam da bu anlam arayışında karşımıza çıkar; çünkü dil oyunları dilin bileşenlerinin içerisinde anlam kazandığı bağlamlardır. Wittgenstein'a göre dil oyunu dışında bir dilden söz etmek mümkün değildir, başka bir ifadeyle, herhangi bir bağlam söz konusu olmaksızın bir kelime ya da bir önermenin varlığından söz edemeyiz. Wittgenstein'a göre bir dil oyununun seçik özelliğinin onun kuralları olduğunu daha önce dile getirmiştik. Kurallar dil oyunu içerisindeki dil öğelerinin rolünü belirgin kılarlar. Tıpkı bir satranç oyunundaki gibi dilin öğelerini, içerisinde yer aldıkları dil oyununun kurallarına göre tanımlarız. Örneğin, 'şah şöyle hareket eden ve rakip oyuncu tarafından ele geçirildiğinde oyunu kaybettiğimiz taştır' diyerek kurallar aracılığıyla bir satranç taşının anlamını ortaya koyarız. "[B]ir anlamın açıklanması deneysel bir önerme ya da nedensel bir açıklama değildir; ama o bir kuraldır, bir uzlaşdır" (PG, s.68). Bir kelimenin ya da önermenin anlamının bu şekilde bir dil oyunu bağlamı içerisine çekilmesi, Wittgenstein'ın iki temel ön kabulü olduğunun da göstergesidir. Bunlardan birincisi, dilin unsurlarının içerisinde yer aldığı kolektif bir bağlamın varlığıdır. Bir diğeri ise bu bağlamın belirleyici unsurunun, bir kurallar ağı olduğudur. Gerek bu bağlamın kolektif yapısı gerekse bağlamın belirleyici unsuru olan kuralların uzlaşma dayanması, geç dönem Wittgenstein felsefesinin sosyal karakterini ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.³⁹ Kuşkusuz ki, buradaki uzlaş her zaman, o dili kullanan bireylerin müzakeresine dayanmaz. Yeni icat ettiğimiz bir oyunda, oyunu oynayacak kişilerin kurallar üzerindeki uzlaşısı, bu tip bir müzakereye dayanırken; yeni bir dil öğrenen bireyin hangi kelimenin anlamının ne olacağına dair bir müzakeresinden söz edemeyiz. İkinci durumda birey, yeni öğrendiği dil oyununun oyuncularıyla bu dil oyununa dahil olmak suretiyle uzlaşır. Mevcut dil oyununun kendine has, zaman içerisinde peyderpey belirlenmiş ve dil oyunu devam ettiği sürece de belirlenmeye devam eden kuralları vardır. Yeni birey bu kurallar silsilesiyle, dil oyununa dahil olmak suretiyle uzlaşır.

Bu kurallar sabit kurallar değildirler, zaman içerisinde değişirler. Tam da bu sebeple Wittgenstein, dili yaşıyor kabul eder. Bu kuralların belirlediği dil oyunları, bu

³⁹ Bir kişinin özneler arası olmayan bir dile sahip olamayacağı yönündeki 'özel dilin olmazlığı' argümanı Wittgenstein'ın dilin sosyal yapısına yaptığı vurguyu destekler niteliktedir; ancak çalışmanın sınırlarını aşacağı kaygısıyla üzerinde durulmayacaktır.

kuralların değişmesiyle zaman içerisinde değişirler. Hatta kimisi yok olur, yenileri trer. Bu kuralları edinme süreci ise bir nevi sosyalleşmeye tekabül eder. Bunlar çoğu zaman trafik kuralları gibi elimizin altında derli toplu bir şekilde bulabileceğimiz kurallar değillerdir, ancak belli kamusal bağıntılar içerisinde ortaya çıkarlar. Bireyin bu tür bir kamusal bağıntısı olmaksızın, kuralı takip etmesinin de bir anlamı yoktur. Bu kamusal birliktelik ve bu birlikteliğin dilin kuralları üzerindeki etki gücü, dilin doğrudan birey tarafından belirlenemeyeceğinin de göstergesidir. Wittgenstein için “[t]epkiler üzerindeki uzlaşı, bireysel seçim ve edimlerden önce gelir” (Conway, 1989, s.38). Burada bahsedilen uzlaşı, dil içerisinde anlamın ortaya çıkmasına imkan tanır; nk her bir kuralı başka bir kural belirliyor olsaydı, *TLP*’ta kaçınılan tarzda bir fasit dairenin içerisine dşlebilirdi. Kurallar, anlamı; uzlaşı, kuralları belirler.

Böylece geç dönem Wittgenstein felsefesinde temel kavramlardan olan kural, ne bağımsız bir gerçekliğe ne de bireye dayanmaktadır. Kurallar bir nevi, dilin kullanım pratikleridir ve bu pratiğin içerisinde şekillenirler. Mevcut pratiğe dahil olmak suretiyle üzerinde uzlaştığımız bu kurallar, aynı anlam dünyası içerisinde olmak manasına gelmektedir. Wittgenstein, aynı kuralı takip ediyor olmaya, aynı yaşam biçimini paylaşmak adını verir. Böylelikle yaşam biçimi aracılığıyla kuralların ve dil içerisindeki her türlü edimin erevesi belirlenmiş olur. Bizi sınırlandıran, *TLP*’taki gibi mantıksal biçim değil; yaşam biçimidir. Dilin ve dilin kurallarının çerçevesinin yaşam biçimi tarafından belirlenmiş olması, her türlü uzlaşının doğru olduğu anlamına değil, dilin altında temel olarak insansal ilişkiler ağı olduğu manasına gelir. Böylelikle dilsel etkinlik, yaşam ve yaşamın çeşitli hallerini ifade eden yaşam biçimi kavramıyla beraber dinamik bir yapı olarak karşımıza çıkar. Nasıl ki anlamlı bir kelime ya da önerme bir dil oyunuyla mümkün olabiliyorsa, bir dil oyunu da yaşam biçimi sayesinde mümkün olabilir.

2.2.1. Farklı ‘Yaşam Biçimi’ Okumaları

Yaşam biçimi kavramının *FS* boyunca beş sefer kullanıldığını ve bunların hiçbirisinin kavram hakkındaki tartışmalara son verecek açıklıkta olmadığını daha önce belirtmiştik. Kavramın bu müphemliği, kimi zaman geç dönem Wittgenstein felsefesine yönelik tespitlerde köklü yorum farklılıklarına olanak vermektedir. Ancak tüm farklı

yorumlar içerisinde yaşam biçimine dair üzerinde ortaklaşılacak yegane şey yaşam biçiminin dilin var olmasına olanak sağlayan bir temel niteliğinde olmasıdır. Wittgenstein, yaşam biçiminin bu muğlak kullanımları içerisinde belki de en detaylı açıklamayı verdiği (*FS*, s.245)'te kavramı “kabullenilmesi gereken, verili olan” olarak niteler. Buradaki ‘kabullenilmesi gereken’ ve ‘verili olan’ ifadeleri dilsel bir etkinlik içerisinde olmanın koşullarına işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle yaşam biçiminin bu nitelikleri onu dilsel etkinliğin ön koşulu olarak belirlemektedir.

Wittgenstein yorumcuları arasında, yaşam biçimi kavramının Wittgenstein felsefesi içerisindeki zikrettiğimiz konumu itibarıyla bir ortaklık olsa da kavrama yönelik birçok farklı okuma mevcuttur. Bu farklılıkların temelinde Wittgenstein’in yazma tarzının getirdiği zorlukların da ötesinde bir problem yatmaktadır; zira Wittgenstein daha önce de saydığımız kullanımların hiçbirisinde kavramın bir açıklamasını vermez. Hatta *FS* içerisindeki beş kullanımından dördünde kavramı tekil olarak kullanırken birinde çoğul olarak kullanması bu konudaki tartışmaları körüklemiştir.⁴⁰ Bu nüansı bu derece önemli kılan ise Wittgenstein’in sadece bir yaşam biçiminden mi yoksa birçok yaşam biçiminden mi söz ettiği sorusuna verilecek yanıtın bu nüansın çok ötesinde sonuçları olmasıdır.

Cavell ve Conway gibi yorumcular bu nüanstaki hareketle ikili bir yaşam biçimi okuması yapmaktadırlar. Cavell yaşam biçiminin birisi yatay birisi dikey olmak üzere iki anlamı olduğundan söz eder (Cavell, 1996). Dikey anlamıyla yaşam biçimi, insanın yaşam biçiminin diğer yaşam biçimlerinden ayrıldığı noktaya yani biyolojik olana işaret ederken; yatay anlamıyla yaşam biçimi etnolojik olana yani yaşam biçimleri arasındaki sosyo-kültürel farklılıklara işaret etmektedir. Cavell’daki gibi kültürel ve biyolojik olan ayrımı yapmasa da Conway da insan yaşamının birçok biçimi olabileceğini söylerken, yaşamın bir tane *insan biçimi* olduğunu söyler. İki düşünürün bu yaklaşımları Wittgenstein’in metinlerinde ortaya çıkan ikiliği de ortadan kaldırır niteliktedir. Bir yandan tüm insanların paylaştığı ortak bir yaşam biçiminden söz edilirken öte yandan bu yaşam biçiminin içerisinde bir yaşam biçimleri çokluğuna imkan verilmektedir. Conway bu durumu “temel bir birlik içerisindeki çokluk, sınırlar

⁴⁰ Bu konudaki bir tartışma için bkz. (Marques ve Venturinha, 2010 s.16).

içerisinde bir çoğulluk” olarak tanımlar (Conway, 1989, s.93). Bu kavrayışa göre tüm insanlar için ortak olan kuşatıcı yaşam biçimleri yaşamın insan biçimini oluştururken bu yaşam biçimi içindeki farklılaşan yaşam biçimleri insan yaşamının biçimlerini oluştururlar ve bu alanda çoğulluk vardır. Sharrock, Conway’ın bu kavrayışını şöyle örneklendirir: Dil edinimi yaşamın *insan* biçimine aitken; haritalandırmaya ya da cebire ya da parlamenter seçimlere sahip olmak insan yaşamının çeşitli biçimlerinden bazılarına aittir (Sharrock, 2015, s.27). *Yaşamın insan biçimiyle* tam olarak neyi anlamamız gerektiğini daha detaylı bir şekilde ele almak için yaşam biçimine dair diğer yorumlara kısaca değinmek açıcı olacaktır.

2.2.1.1. Yaşam Biçimi Dil Oyunudur

Yaşam biçimi ve dil oyununun aynı şey olduğunu söyleyen düşünce temel olarak Wittgenstein’in şu ifadesinden hareket etmektedir: “Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir” (FS, 19). Dil oyunu ve yaşam biçiminin aynı şey olduğunu savunanlar⁴¹ bu ifadeden hareketle, dil oyunu olarak tabir ettiklerimizin aslında birer yaşam biçimi olduğunu iddia ederler. Bu yorum ele alınan referanstan çıkarılması mümkün ve meşru bir yorumdur; ancak Wittgenstein metinleri bu tip doğrudan çıkarımlar yapma konusunda fazlasıyla temkinli davranılması gereken metinlerdir. Değınilerin sunduğu bu yoruma açıklık sebebiyle bir pozisyon belirlenirken sadece ele alınan değınıyle sınırlı kalmak Wittgenstein çalışırken çoğu zaman işlevsel olmamaktadır. Yaşam biçimi ile dil oyununun aynı şey olduğu çıkarımının yapıldığı bu yaşam biçimi yorumunda da benzer bir sorun olduğunu söylebiliriz. “Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir” ifadesinden dil oyunu ile yaşam biçiminin bir ve özdeş olduğu sonucu çıkarılabilirken, dil ile yaşam biçimi arasında kurulabilecek farklı ilişkilenelemelere işaret eden sonuçlar da çıkarılabilir. Örneğin bu ifadeden hareketle dil oyununun, yaşam biçimiyle bir ve özdeş olduğu sonucunu değil de yaşam biçimiyle ilişkili olduğu sonucunu ya da yaşam biçiminin bir parçası olduğu

⁴¹ Bu görüş (Hilmy, 1987), (Sherry, 1972), (Nielsen, 1975) gibi düşünürler tarafından savunulmaktadır. Her üç düşünür de bu fikirlerini FS 23’e dayandırmaktadırlar. Wittgenstein’in bu pasajda verdiği dil oyunu örneklerinin aynı zamanda birer yaşam biçimi olduğunu dile getirirler.

sonucunu çıkarmanın önünde bir engel yoktur. Bu sebeple (FS, 19)'daki ifadeyi yorumlarken, bu ifadedeki yaşam biçimi kullanımının kavramın Wittgenstein'daki diğer kullanımlarıyla ilişkisini ve Wittgenstein'ın sunduğu sistem içerisindeki yerini gözetmek gerekmektedir. Nitekim (FS, 23)'te dil oyunu ifadesinin, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin *parçası* olduğunu belirtmek için kullanılan bir ifade olduğunu söyler. Dil oyununun yaşam biçiminin bir parçası olduğu yönündeki bu yorum, dil oyunu ile yaşam biçimi kavramı arasında Wittgenstein'ın sunduğu gramatik anlam kuramı açısından kurulacak ilişkiye de uygun bir yorum olacaktır. Hatırlanacağı gibi Wittgenstein dil oyununun kural güdümlü bir etkinlik olduğunu ve bu kuralların yaşam biçimi içerisine dahil olmakla edinildiğini söylüyordu.

Bu anlamda dil oyunu ve yaşam biçimi arasında Wittgenstein'ın gramatik anlam kavrayışı açısından teorik bir hiyerarşi olduğunu söyleyebiliriz. Dil oyunu ve yaşam biçimi arasındaki bu sistemli ve hiyerarşik ilişkiyi iptal eden yorum bu anlamda Wittgenstein felsefesiyle uyumlu görünmemektedir.

2.2.1.2. Biyolojik Bir Varoluş Olarak Yaşam Biçimi

Yaşam biçimi kavramını insanın bir biyolojik varlık olarak eylemelerine dayandıran diğer yaklaşım ise insanın kültürel yanını hesaba katmaması nedeniyle eksiktir. Bu pozisyonu savunan Hunter, “*Forms of Life' in Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'*” adlı makalesinde, Cavell'in dikey yaşam biçimi yorumuna paralel bir yaşam biçimi yorumu yapar. Hunter'a göre varlığın biyolojik ve organik koşulları onun yaşam biçimini oluşturmaktadır. Her tür, bu yaşam biçimi içerisinde kendi isteği dahilinde olmayan çeşitli şekillerde eyleyerek diğer türlerden farklılaşır; dolayısıyla türlerin tüm özellikleri biyolojik birer fenomen olarak açıklanır. Nitekim Hunter'a göre, “konuşmak biyolojik bir fenomendir” (Hunter, 1968, s.235) ve bu edime sahip olan insan türü böylece diğer türlerden ayrılır. Böylelikle insan türüne has bir yaşam biçimi belirlenmiş olur.

Bu yaşam biçimi bu türün doğasına dair biyolojik bir ortaklığa dayanmaktadır. Bu yaklaşım, dil oyunları arasındaki çeşitliliği ve Wittgenstein'ın özel dilin olmazlığı

argümanı aracılığıyla insanın sosyal yanına yaptığı vurguyu göz ardı etmektedir. Bu eksikliğin en önemli sonucu Wittgenstein'in geç döneminin belirleyici temalarından olan çoğulluğa Hunter'ın sunduğu yorum içerisinde yer açılmamasıdır. Wittgenstein geç dönemine ait birçok yazısından farklı kültürel ve tarihsel dönemlere ait bireylerin sahip oldukları dil oyunlarından bahseder. Hatta farklılıklara ve dil oyunlarının çoğulluğuna yaptığı bu vurgu birçok felsefeci ve sosyal bilimci tarafından göreliliğin çeşitli formlarının teorik zemini olarak kabul edilir. Kuşkusuz ki Hunter' da bu çoğulluğun farkındadır; ancak sunduğu yaşam biçimi anlayışı bu tip bir okumanın önünü tıkamaktadır. İnsanın sosyo-kültürel yanının dışarıda bırakılması Hunter'ın sunduğu tek boyutlu yaşam biçimi analizinin temel problemi olarak kabul edilebilir.

2.2.1.3. Kültürel/Tarihsel Bir Varoluş Olarak Yaşam Biçimi

Kavramın bir diğer yorumu olan, kültür olarak yaşam biçimi yorumu ise (Winch, 1977) ve (Malcolm, 1984)'te savunulmaktadır. Winch, sosyal bilimler felsefesi açısından önemli eseri *The Idea of Social Science* (Sosyal Bilim Fikri) (1977)'de yaşam biçimini sosyal yaşamın bir biçimi olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre bir kültürü tanımlamak bir yaşam biçimini tanımlamak manasına gelir. Sosyal bilimlere yönelik tarihsel ve kültürel okumaların hız kazandığı 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren oldukça popüler hale gelen bu yorumun Wittgenstein felsefesinde hareket noktası olarak belirlediği iki temel dinamik olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, geç dönem Wittgenstein felsefesinin sosyal olana vurgusudur. Anlamı dışarıdaki gerçekliğin bir resmi olmaktan çıkarıp, dili öznelerarasında kurulan bir yapı olarak tanımlaması Wittgenstein'a yönelik bu tip bir kavrayışa yol açmıştır. Diğer dinamik ise Wittgenstein felsefesinin bu dönüşümünün yeni sosyal bilimler kavrayışının temel iddialarının ve hesaplaşmalarının bir resmi olarak değerlendirilmesidir.

Kültürel çoğulculuğu temel alan bu yaklaşım Wittgenstein felsefesi içerisinde Hunter'ın biyolojik yorumundan daha fazla referans bulsa da temel olarak Hunter ile aynı hataya düşmektedir. Her iki yorum da yaşam biçimine yönelik tek boyutlu bir yaklaşımı benimsemektedir. Ancak bu yaklaşımın da, tıpkı Hunter'ın yaşam biçiminin sosyal yanını önemsememesi gibi, yaşam biçimi kavramının bir tür olarak insanın kimi

ortaklıklarını önemsemediği ve insanın bir tür olarak taşıdığı kimi biyolojik ve psikolojik özelliklerini göz ardı ettiği söylenebilir. Wittgenstein bir tür olarak insanın kimi ortaklıklar taşıdığı fikrindedir. İnsanların psikolojik, biyolojik ortak özellikleri yaşam biçiminin şekillenmesinde oldukça etkilidir. Wittgenstein, “[e]ğer bir aslan konuşabilseydi onu anlayamazdık” derken insanlar arasındaki bu tarz bir ortaklığa vurgu yapmaktadır (*FS*, s.243). Bir tür olarak insanın bu ortaklığı farklı yaşama biçimlerinin içinde şekillendiği bir çerçeve olarak işlev görür.

2.2.2. Yaşamın İnsan Biçimi

Yaşam biçimi kavramının Wittgenstein felsefesinden çıkarılabilecek yorumlarının en kapsayıcısı olacağını düşündüğümüz dördüncü şekli, Wittgenstein’in insan türünün doğal tarihi kavrayışına dayandırılır. Bu kavrayışta insan türüne yapılan vurgu ve tarihin doğallık sıfatıyla anılması, ‘insan türünün doğal tarihi’ üzerine daha detaylı bir açıklama yapmayı zorunlu kılmaktadır.

İnsan türüne yapılan vurgu, Wittgenstein’in bu anlayış ekseninde insan türünü kendi içerisinde ortaklaştırdığını ve bu belirlenimden hareketle diğer türlerden ayıran bir ortaklığı kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim (*FS* 206)’ da ‘ortak insani eylem şekli’ olarak ifade edilenin bu tip bir ortaklık olduğu düşünülebilir. Bu tip ortak eylemler insanın bir tür olarak paylaştığı çok temel davranış formları olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle bunlar, insana dair her türlü farklılığın kendisinde temellendirilebileceği ortaklıklardır. Her tanımlamanın bir belirleme, her belirlemenin bir sınırlama ve her sınırlamanın bir öteleme pratiğine yol açma riski taşıması, bu tip davranışların örneklendirilmesini güçleştirir; ancak yine de ilke olarak, Wittgenstein felsefesinin böyle bir ortaklığı kabul etmeyi salık verdiğini iddia edebiliriz. Wittgenstein geç dönem felsefesinde bu mevzuyu doğrudan konu alan sözler söylemese de bu kabulünü çeşitli vesilelerle dillendirir. Özellikle hayvanlar ve insanlar arasındaki kimi farklılardan söz ettiği kısımlarda bu durum daha bariz olarak ortaya çıkar. *FS*’ın henüz başında köpeklerin dil yetisinin ilkel bir biçiminden fazlasına sahip olamadıklarını söyledikten sonra, insan türünün doğal tarihine ait olan edimlerine dair şöyle örnekler verir: “Emir vermek, sormak, anlatmak, çene çalmak tıpkı yürümek, yemek içmek, oyun

oyynamak gibi doğal tarihimize aittir” (FS, 25). Peki, insan davranışlarının bu ortak zeminini nasıl açık kılacağız?

İnsan davranışı nasıl betimlenebilir? Elbette ancak çeşitli insanların eylemlerinin birbirine karışmış halde bir taslağı çıkartılarak. Yargılarımız, kavramlarımız ve tepkilerimizi belirleyen şey, tek bir kişinin *şimdi* yaptığı şey değildir, bireysel bir eylem değildir, insan eylemlerinin bütün arbedesidir, bütün eylemleri üzerinde gördüğümüz zemindir (Z, 567).

Wittgenstein insanı, kendi içerisinde ortaklaştırdığımız bu zeminden hareketle diğer canlılardan da ayırır. Bu ortaklaşma zemini, nihai olarak *ilkel* edimlere dayanır. Buradaki ilkellik, Wittgenstein’a göre dil öncesi olan, düşünmeye dayanmayan anlamına gelmektedir (Z, 541). Bir yerimiz ağrıdığına ya da bir başkasının ağrısı olduğunda ağrıyan yere bakmak, oraya dikkat etmek bu tip bir ilkel eylem biçimidir (Z, 540). Ancak insan bir tür olarak, bu tip ilkel eylem biçimlerini aşan bazı ortaklıklara sahiptir, (FS, 25)’te örneği verilen edimler dilsel yani düşünsel eylemleri barındırırlar. Wittgenstein, insana dair bu ortaklığı diğer canlılar ve insan arasındaki farklar temelinde şöyle dile getirir:

Bir hayvanı, korkmuş, üzgün, sevinçli, ürkmüş olarak canlandırabiliriz kafamızda. Peki ya umutlu olarak? Neden yapamayız bunu?

Köpek, sahibinin kapıda olduğuna inanır. Ama sahibinin yarından sonra geleceğine de inanabilir mi? –Köpeğin yapamadığı *nedir* burada? –Peki ben nasıl yaparım bunu? -Buna ne yanıt vermem gerekir?

Konuşabilen biri mi umabilir sadece? Bir dilin kullanımına hakim olan biri mi sadece? Yani ummanın görünümleri, bu karmaşık yaşam biçiminin değişkenleridir. (İnsanların el yazısının niteliğine yönelik bir kavram, yazması olmayan varlıklara uygulanamaz.) (FS, s.193).

Böylelikle karmaşık yaşam biçimleri, insan türünün doğal tarihinin bir sonucu olarak ortaya koyulmuş olur. Dilsel faaliyetlerimiz, bizi neyse o yapan ve diğer

insanlar ve dünyayla ilişki kurmamızı sağlayan insan varoluşu örüntüsünün temel parçasıdır (Conway, 1989, s.61).

Bu ortaklık Wittgenstein'in 'yabancı bir dili kendisi aracılığıyla yorumladığımız referans sistemi olarak ifade ettiği' şeye işaret eder (FS, 206). *Estetik Üzerine Dersler*'de bu durumu şöyle örneklendirir: Dilini hiç bilmediğimiz bir kabileye gittiğimizi varsaymamızı ister. Bu kabilenin dilinde 'güzel', 'hoş' gibi kelimelerin ne anlama geldiğini merak ediyoruz, Wittgenstein bunun için yapabileceğimiz tek şeyin kabile üyelerinin gülümseyişlerini, yemeklerini, oyun nesnelerini takip etmemiz olduğunu söyler. Eğer karşımızdaki bir insan değil de Marslı olsaydı neye bakacağımızı bilemezdik (EÜD, 6). Böylece geç dönem Wittgenstein'da insanların, benzer fiziksel eğilimlere, yapılar, sınırlara, arzulara, amaçlara sahip olduklarını söyleyebiliriz (Grady, 2004, s.315). İnsan türüne dair bu ortaklık yaşam biçimi olması sıfatıyla, her türlü dil oyununun üzerinde şekillendiği bir zemin olarak belirleniyor. Dolayısıyla ortak bir yaşam biçimi algısı iletişilebilirliğin imkanını da sağlamış oluyor. Yaşam biçimlerine tamamen uzak olduğumuz ve yaşam biçimlerini anlamamız için hiçbir referans sisteminden söz edemeyeceğimiz Marslılarla anlaşmamızın hiçbir zemini yok; ancak ortak bir yaşam biçimini paylaştığımız insanlarla, içerisinde yer aldığımız dil oyunları ne kadar yabancılaşmış olursa olsun anlaşabilmemizin imkanı vardır. Başka bir ifadeyle yaşam biçimi üzerine uzlaşım, insan davranışları arasındaki herhangi bir anlaşmaya dayanmayan bunun yanısıra rastlantısal da olmayan bir uzlaşımdır. Mevcut haliyle yaşam biçimi, seçmeden kendisine dahil olduğumuz bir çeşit eyleme tarzı olarak karşımızda durmaktadır. Karşımızda olması hali, o kadar alışıldık ve doğaldır ki şüphe konusu olmazlar. "Sunduklarımız, insanın doğal tarihine ilişkin değinilerdir; ama katkılarımız, garip olaylardan değil, kimsenin kendilerinden şüphe etmemiş olduğu ve salt sürekli gözlerimizin önlerinde olmaları nedeniyle kendilerine değinilmeyen şeylerin saptanmasından oluşuyor" (FS, 415).

Bir daha başa dönüp tekrar edecek olursak, belli bir şekilde yaşıyor olmak ve bu yaşantının ilişkileri içerisinde olmak bir yaşam biçimine dahil olmaktır. Bu yaşam biçimi kendi içerisinde bir kurallar bütünü barındırır. Bu kurallar dil oyunlarının içerisindeki unsurları anlamlı kılarlar. Dolayısıyla "[k]avramlarımız ve dil oyunlarımız insanın varoluş tarzı, çevre ve insanın doğal koşulları tarafından şekillendirilir"

(Conway, 1989, s.67). Wittgenstein'in geç dönem felsefesinde temelde yatan bu yaşam biçimidir. Yaşam biçimi, kendimizi içerisinde bulduğumuz bir eylem halidir ve temellendirmeye ihtiyaç duymaz. "Temellendirmeleri tükettiğimde küreğim kayaya dayanır ve geriye doğru bükülür. O zaman ben de 'Ben bunu yapıyorum işte' demeye eğilim gösteririm" (FS, 217).

Yaşam biçimini insanın doğal tarihiyle ilişkilendirdiğimiz bu noktada Wittgenstein'in bahsettiği şeyin 'insan doğası' olmadığını belirtmek gerekiyor; zira insanın belli bir ortak öze sahip olduğu ve bu özün süreklilik arzettiği yönündeki insan doğası anlayışı, geç dönem Wittgenstein felsefesinin taban tabana zıt olduğu bir düşüncedir. Geç dönem Wittgenstein düşüncesinin en temel karakteri, dinamik ve tarihsel olmayan mutlak özlerin reddi çerçevesinde şekillenir. Yaşam biçimi kavramıyla Wittgenstein'in yaptığı, insan doğasını değil, insanın doğal tarihini ortaya koymaktır. İnsanın doğal tarihi kavrayışı tarihselliği ve değişebilirliği muhafaza etmektedir. "Arzediyor olduğumuz şey gerçekten insanın doğal tarihi üzerine düşüncelerdir: İstisnalar değil, daha çok, kimsenin kendisinden şüphe duymadığı olgular üzerine gözlemler" (RFM, II-141). Doğal bir uzlaşma olarak yaşam biçimi üzerine yürütülen bu akıl en nihai noktada, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik bir varlık olarak insanın edimlerine dayanıyor. İnsanın tüm bu niteliklerini kuşatan bir kavram olan yaşam biçimi üzerine kafa yormak, kural koymayı değil; bilakis yaşam biçimiyle şekillenen kuralları açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla kendilerinden hareketle insanların ortaklaştırıldığı edimler değiştikçe, yaşam biçimleri, kurallar ve dil oyunları değişecektir. Tam da bu yüzden Wittgenstein insan doğası yerine insanın doğal tarihini kullanmayı tercih eder. Ancak bu dinamizm bir anlam filozofu olarak Wittgenstein'in nesnellik fikrinden feragat ettiğini göstermez. Çünkü birer insan olarak bizler, kendimizi içerisinde bulduğumuz yaşam biçimleri ekseninde kavramsal çerçeveler oluşturmaktayız ve temele yaşam biçimlerini alan anlam sorgulamaları, anlamlı olan ile anlamsız olan arasındaki farkı ortaya koymanın araçlarıdır. "Böyle düşünceler nesnellığın tüm anlamlarını reddetmezler; 'anlam'ın grameri nesnellik fikrini gerektirir. Nesnellik, müşterek bir yaşam biçimindeki anlamların paylaşımına, uzlaşımına ve müşterekliğine dayanır" (Conway, 1989, s.71).

Bir tür olarak insana ait ortak bir yaşam biçiminden söz etmek, bu yaşam biçiminin temel olduğu dil oyunlarının farklılaşmayacağı manasına gelmez. Zemine bu ortak yaşam biçimini yerleştiren birçok farklı dil oyunu ortaya çıkabilir. Yaşamın insan biçimini tanımlarken, insanı diğer canlılardan ayıran ortaklıkları temelinde değerlendiren Wittgenstein, umut etmeyi, kederlenmeyi, inanmayı v.b. edimleri insansal yaşam biçiminin unsurları olarak kabul ediyordu. Benzer bir şekilde ‘keder’i *FS*’da şöyle tanımlar: “‘Keder’ yaşam örgüsünde değişik çeşitlemelerle tekrar tekrar karşımıza çıkan bir desen örneğidir” (*FS*, s.193). Burada altını çizmek istediğimiz nokta, bir ve aynı desen örneğinin birçok çeşitlemeyle karşımıza çıkması durumudur. İnsan olmak sıfatıyla, eylemelerimizle dahil olduğumuz bu yaşam biçiminin unsurlarının çeşitlemeleri, farklı farklı dil oyunlarına yani yaşantının kendisine zemin teşkil ediyorlar. Örneğin ‘keder’, tarihsel ve kültürel açıdan birçok farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. “Ancak eğer insan yaşam biçimini paylaşıyorlarsa yaptıkları tamamen yabancı ve anlaşılmaz olamaz” (Conway, 1989, s.78). Buradaki anlaşılabilirlik bir imkana vurgu yapmaktadır, kuşkusuz ki Wittgenstein da kültürel ve tarihsel farklılıkların sırf insan yaşam biçimini paylaşmaları münasebetiyle tüm insanların anlayışlarına açık olduğunu söylememektedir. Ortak yaşam biçimi bu tip farklılıkların belli bir *limit* durumuna işaret etmektedir. Nitekim Wittgenstein’ın, Frazer’in *Altın Dal*’ı üzerine yazdığı eleştiri de bu tip bir farklılığı tanımaya ne derece kritik bir önem atfettiğini gösterir niteliktedir. Wittgenstein bu kritikte, Frazer’in döneminin İngiltere’sinin gözlükleriyle ilkel kabileleri değerlendirdiğini iddia eder ve küçümseyici bir tavırla, döneminin İngiltere’sinden farklı bir yaşam tasavvur etmenin, Frazer için ne kadar imkansız olduğunu ifade eder (*RF*, s.125).

Peki, tüm dil oyunlarının üzerine kurulduğu yaşam biçimi kavramı felsefi olarak ne manaya gelmektedir? Bu noktada öncelikle, bu eylem halinin, bilginin üzerine tesis edileceği bir zemin teşkil ettiğinin altını çizmek gerekiyor. İkinci olarak Wittgenstein’ın ‘küreğin dayandığı kaya’ metaforuyla işaret ettiği yaşam biçiminin, her türlü bilgiye önsel bir niteliği olduğunu belirlemek suretiyle, *a priori* karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü olarak Wittgenstein’ın yaşam biçiminin ve dolayısıyla dil oyunlarının temeline, durağan bir özü değil; bilakis dinamizmin kendisine işaret eden eylemeyi koymuş olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor.

2.2.2.1. Yaşam Biçimi ve Etnoloji

Wittgenstein geç dönem fikirlerinin büyük oranda şekillendiği 1940 yılında, daha sonra *Kültür ve Değer* olarak yayınlanan eserinde yer alan şu değiniyi yazar:

Etnolojik yöntemi kullanıyorsak, bu bizim felsefenin etnoloji olduğunu söylediğimiz anlamına mı gelir? Hayır, durumu *daha nesnel* bir şekilde görmek için konumumuzu daha dışarı çektiğimiz anlamına gelir yalnızca (KD, MS 162b 68v: 14.8.1940).

Bu değiniyle ifade edilen yaklaşım Wittgenstein’in geç döneminin antropolojik bir nitelik taşıdığı yönündeki kabulle de uyum içerisindedir. Bu kabule göre Wittgenstein’in erken ve geç dönemi arasındaki temel fark, ikinci döneminde felsefi sorunlara antropolojik bir bakış açısıyla yaklaşıyor olmasıdır. Nitekim Wittgenstein, erken döneminden geç dönemine geçiş sürecinde adından sıklıkla söz edilen İtalyan ekonomist Piero Sraffa ile ilgili, öğrencisi Rush Rhees ile yaptığı bir sohbette, Sraffa’nın kendisine sağladığının felsefi sorunlara antropolojik bir bakış açısıyla bakmak olduğunu söyler (Monk, 2005, s.378). Peki, Wittgenstein’in sözünü ettiği bu antropolojik bakış açısı ya da *Kültür ve Değer*’de dillendirdiği etnolojik yaklaşım ile kastedilen nedir?

TLP en genel tanımıyla, mantıksal bir incelemedir ve Wittgenstein’a göre “mantıksal bir inceleme her şeyin özünü araştırır. Şeylerin temelini görmek ister ve gerçekte olup bitenin falanı filanı uğraşmaması gerekir” (FS, 89). Belki de bu yüzden, ‘gerçekte olup bitenin falanından filanından’ uzak durduğu için mantık bize kristal bir saflık sağlamaktadır. Wittgenstein geç döneminde, mantığın sunduğu bu kristal saflığı ortaya çıkmış bir şey değil, bir talep olarak adlandırır (FS, 107). Wittgenstein *TLP*’da sunulanları “ortaya çıkmış bir şey değil bir talepti” diyerek sunarken iki dönemi arasındaki temel kopuşun da çok kısa bir tasvirini sunmaktadır. *TLP*’da mantık ile dünyanın iskeleti betimlenmek istenmektedir çünkü dil de dünya da aynı mantıksal biçime sahiptir. Bu biçime vakıf olmak, bu biçimin belirlediği mantıksal

uzamın sınırlarını tayin etmek suretiyle şeylerin temelini ortaya koymaktadır. Belki de bu sebeple Wittgenstein, *TLP* ile beraber felsefenin bütün problemlerini çözdüğünü düşünmektedir. Ancak geç dönemde Wittgenstein, mantıksal araştırma yoluyla şeylerin temelini ortaya konulabileceğine olan bu inancı sadece bir *talep* olarak niteler. Bu talep, şeylerin özünün mantıksal bir araştırmayla ortaya konulabileceği ideal bir dünya ve bu dünyanın resmini sunacak ideal bir dil talebidir. Ancak geç dönemde dilin hiç de talep edildiği gibi ideal bir yapısı olmadığını söyler: “Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil” (*FS*, 108). Bu ifadesi idealliğin sadece bir talep olarak kaldığını ilan etmektedir. Bu ilan aynı zamanda, felsefi araştırmanın yöntemine dair de bir içerime sahiptir. *TLP*'de ‘gerçekte olup biteni’ dışarıda bırakan mantıksal araştırma artık yerini gerçekte olup bitene dair bir soruşturmaya bırakmak zorundadır; zira araştırmanın konusu olan dil, tam da bu ‘gerçekte olup bitenle’ şekillenmektedir. Wittgenstein’in “[g]eriye, pürüzlü yüzeye!” (*FS*, 107) çağrısı böylece, mantıksal araştırmadan, olup bitene yani yaşama dair bir araştırmaya geçiş çağrısı olarak kabul edilmelidir.

Wittgenstein için dile dair bir soruşturma, olup bitenin incelenmesidir yani dilin ne şekilde kullanıldığına yönelik bir soruşturmadır. Mantıksal bir incelemeden kullanıma dair bir incelemeye geçişi şöyle dile getirir:

Soruşturmamızda özel, derin, bizim için esas olanın, bu soruşturmanın dilin eşsiz özünü kavramaya çalışması olduğu yanılısamız içindeyiz. Yani tümce, sözcük, çıkarsama, doğruluk, deneyim, v.s. kavramları arasında varolan düzeni kavramaya. Bu düzen—deyim yerindeyse—*üst*-kavramlar arasındaki bir *üst*-düzendir. Halbuki “dil”, “deneyim”, “dünya” sözcüklerinin bir kullanımı varsa, bunun “masa”, “lamba”, “kapı” sözcüklerinin kullanımı kadar mütevazı olması gerekir tabii ki (*FS*, 97).

Böylelikle felsefenin yöntemi mantıksal bir soruşturmadan, kavramların kullanımlarını inceleyen gramatik bir soruşturmaya evrilir. Kavramların anlamlarını, kullanımlarında yani onların nasıl kullanıldıklarını belirleyen gramer kurallarında ararız. Kullanıma yapılan bu vurgu, Wittgenstein’in geç döneminin neden antropolojik bir

bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir; çünkü kullanım, insanın bir dil oyunu içerisindeki edimleri manasına gelmektedir ve bu edimler insanın doğal tarihine aittirler. Daha basit ifade edilecek olursa, bir kavramın anlamı bir sözcüğün kullanım tekniğidir ve bu teknik insanın doğal tarihi içerisindeki edimleriyle şekillenir, dolayısıyla kavramlara yönelik bir inceleme aynı zamanda insanın doğal tarihine ilişkin bir soruşturma olacaktır. Böylece Wittgenstein’in kavramlar ve kavramsal ilişkilere dair tutumunun iki önemli niteliğinden söz edebiliriz: “İlki, eylem ve pratiğin önselliği; ikincisi, tarihselcilik” (Hacker, 2009, s.4).

Wittgenstein (*KÜ*, 402)’de, Goethe’nin ünlü eseri *Faust*’taki bir ifadeye göndermede bulunur: “ve yazıyorum güvenle: başlangıçta eylem vardı”. Wittgenstein’in dil oyunlarının sabit bir temeli olmadığını göstermeye çalışırken kullandığı bu ifade, eylemin kuruculuğuna yaptığı vurgunun göstergesidir. Goethe bu ifadeyi Yuhanna incilinin yaratılışı anlattığı ilk cümlesine atıfla kullanır, incildeki ‘söz’ ifadesinin yerini *Faust*’ta ‘eylem’ alır. Wittgenstein’in ifadeye yaptığı gönderimi de bu değişim çerçevesinde ele alabiliriz. Bir sözün anlamını onun kullanımıyla ilişkilendiren Wittgenstein’a göre söz aslında eylemdir başka bir ifadeyle, bir sözü öğrenmek demek o sözün anlamını oluşturan kullanımı yani belli bir şekilde eylemeyi öğrenmek demektir.

Çocukların öğrendiği, düşüncelerini ve arzularını nasıl kelimelere dökcekleri değil; nasıl talep edecekleri, isteyecekleri, yalvaracakları, dırdır edecekleri, soru sorup cevap verecekleri, insanlara nasıl seslenecekleri, onlara bir şeyleri nasıl söyleyecekleri ve onların söylediklerini nasıl dinleyecekleridir, kısaca, insan —ancak *homo sapiens* olarak değil *homo loquens*⁴² olarak— olmaktır (Hacker, 2009, s.4).

Başlangıçta yer alan bu eylem, bir tür olarak insanın doğal tarihine ait olan şeylere sahip olmak manasına gelir. Wittgenstein’in bu noktada insan ile insan olmayanlar arasında bir ayrım belirlediği ve bir tür olarak insanın kimi ortaklıklarını bu

⁴² *Homo loquens*’in basit karşılığı konuşan insandır. Bu ifade, insanı tüm diğer canlılardan ayıran temel özelliğinin konuşma olduğunu vurgular.

ayrımı belirleyen araç olarak tayin ettiğini söyleyebiliriz. Wittgenstein, “emir vermek, sormak, anlatmak, çene çalmak tıpkı yürümek, yemek, içmek, oyun oynamak gibi doğal tarihimize aittir” (FS, 25) derken bu ortaklığın altını çizmektedir. Böylelikle düşünme edimi bir düşünceye sahip olmaktan, hissetme edimi bir hisse sahip olmaktan, arzu etme edimi bir arzuya sahip olmaktan önce gelir. Ancak bu ortaklık sözcükler ve onların anlamları arasında kurulan ilişkiyi açıklamaz.

Bir dil topluluğuna dahil olmak; o dil topluluğunun gramer önermelerinin bir listesini edinerek ve öğrenerek değil, o dil topluluğunun edimlerinin takip ve tekrar edilmesiyle gerçekleşir. Bu takip ve tekrar süreci dil topluluğunun normlarının edinilmesini sağlar ancak bu öğrenme süreci daha önce de belirttiğimiz gibi normların açık bir dökümünü öğrenmek şeklinde olmaz. Sözcükler ve sözcüklerin anlamlarının açıklaması olan kurallar arasındaki ilişki, o topluluğun yaşantısı içerisine dahil olmak, yani o topluluğun kurallarını tekrar ve taklit etmek suretiyle edinilir. Böylelikle bir yaşam biçimine dahil olunur, bu dahil olma bir anlamda o yaşam biçiminin normlarıyla uzlaşmak manasına gelir. Yaşam biçimi ve dilin kullanımı arasında kurulan bu ilişkiyi Wittgenstein’in antropolojik tutumunun bir göstergesi olarak kabul edebiliriz; zira sözcükler ve sözcüklerin kullanım kurallarını oluşturan gramatik yapı yaşam biçimine referansla kurulmaktadır.

Kavramlar ve kavramlar arası ilişki bu şekilde dil topluluğunun normatif pratikleriyle ilişkilendirildiğinde farklı dilsel topluluklar arasında farklı kavramsal ilişkilerin ortaya çıkması da mümkün hale gelir. Farklı zaman ve yerlerde var olan toplulukların farklı ortak ilgileri, farklı ortak ihtiyaçları ve pek tabii ki farklı pratikleri olacaktır. Dolayısıyla bu toplulukların farklı kavramsal çerçevelere sahip olmaları da kuşkusuz ki mümkündür. Wittgenstein üzerinde önemli bir etkisi olan düşünür Spengler, *Decline of the West*’in ikinci cildinde farklı topluluk ve kültürlerin matematik anlayışlarını inceler. Vardığı sonuç matematiğin tarihsel bir olgu olduğu yönündedir. Burada tarihsellikten kastı matematiğin tarih içerisinde insanlar tarafından peyderpey keşfedildiği değil, insanlar tarafından yaratıldığıdır; zira onu bu sonuca götüren farklı tarihsel dönemlerde ve farklı toplumlarda farklı matematiksel pratiklerle karşılaşmış olmasıdır. Benzer bir tespiti Wittgenstein’da da görürüz. Wittgenstein, matematiği “en nihayetinde antropolojik bir fenomen” (RFM, V-26) olarak tanımlar. Wittgenstein’a

göre matematiğin antropolojik bir fenomen olması demek yaşam biçimi içerisinde şekillenmesi manasına gelmektedir. Bu anlamıyla antropolojik yaklaşım Cavell'ın "transandantal yanılısama" olarak adlandırdığı anlam dünyasının sanki dil dışında bir gerçekliğe dayandığı düşüncesini de reddetmekte ve bu suretle dilin otonomisini de sağlamaktadır. Böylelikle kavram dünyamızın dil dışı bir gerçeklikten hareketle değil, bilakis dil içerisinde şekillendirildiğini söyleyebiliriz.



3. BİLİMSEL DEVRİMLERİN GRAMATİK YAPISI

3.1. Benzerlikler ve Ortaklıklar: Kuhn ve Wittgenstein

20. yy.'ın ikinci yarısı düşünce dünyası için bilginin mahiyeti ve imkanı açısından bugün hala etkilerini hissettiğimiz önemli dönüşümlerin şekillendiği bir dönemdir. Kuhn ve Wittgenstein birçok düşünür tarafından bu köklü dönüşümün mimarları arasında sayılırlar. Bilindiği gibi Kuhn, çalışmalarında temel olarak bilim felsefesini merkeze alır ve bu alanın sınırlarının dışına pek çıkmaz. Ancak Kuhn'un kendisinin riayet ettiği bu sınırlara Kuhn'un entelektüel dünyada yarattığı etkinin riayet ettiği pek söylenemez. Kuhn felsefesinin sunduğu teorik çerçeve ve kavramsal dağarcık politik teoriden, sanata kadar birçok alanda karşılık bulur. Kuhn'un aksine Wittgenstein geç döneminde, sistemli bir bütünlük taşımayan bir üslup kullanır ve yine Kuhn'un aksine yazılarının odağını belli bir problem alanı oluşturmaz. Bu anlamda Wittgenstein'in ilişkilendirildiği birçok problem alanı gibi bilim felsefesini de doğrudan konu edindiğini söyleyemeyiz. Hatta Wittgenstein'in geç döneminde ortaya koyduğu eserler incelendiğinde değil bilim felsefesinin, bilimin kendisinin dahi dolaysız bir şekilde konu edilmediğini görürüz. Bu iki düşünür arasında ele aldıkları konular açısından net bir uyuma olmasa da 20. yy.'ın ikinci yarısında felsefede meydana gelen dönüşümler söz konusu olduğunda adlarının sıklıkla beraber ve aynı geleneğin mimarları olarak anıldığına şahit oluruz. İki filozof arasında kurulabilecek teorik benzerliği incelemeye geçmeden evvel bu durumun nedenlerini en genel hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz:

- Her iki düşünür de entelektüel olarak içerisine doğdukları geleneğin temel kabullerini sorgulayan ve değiştiren nitelikte işler ortaya koyarlar. Bu anlamda Kuhn'un da, Wittgenstein'in de felsefi tutumlarının *devrimci* bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz.
- Benzer bir şekilde, her iki filozof açısından *dil*, felsefi etkinliğin merkezinde yer alır, daha doğrusu her iki filozof da dil merkezli felsefe yapma geleneğinin bir parçasıdır.
- Gerek Wittgenstein'in gerekse Kuhn'un felsefe yaptıkları dönemde, bilgi ve bilim felsefesiyle meşgul olan herkesin bir şekilde ilişkilenecek zorunda olduğu Mantıkçı Pozitivist geleneği, her iki filozofun entelektüel

karşılaşmaların bir diğer alanı olarak kabul edebiliriz. Mantıkçı Pozitivist ekolle her iki filozofun da gerek entelektüel gerekse tarihsel olarak ilişkileri vardır. Erken dönem Wittgenstein, Mantıkçı Pozitivist ekolün teorik kurulumunda oldukça önemli bir rol oynar. *TLP*'un yarattığı etki ve Wittgenstein'in Viyana'da bulunduğu dönemde beraberce yürüttükleri birkaç toplantı, Viyana Çevresi üyeleri tarafından oldukça önemli addedilmektedir.⁴³ Benzer bir şekilde Kuhn ile Çevre üyeleri arasında da entelektüel bir karşılaşma olmuştur. *SSR*'ın kitap olarak basılmasının ardından birçok düşünür tarafından Mantıkçı Pozitivist ekole ciddi eleştiriler getirdiği yönünde değerlendirmeler yapıldıysa da, *SSR*'ın kitap olarak basılmadan evvel Viyana Çevresinin yayın organı olan *International Encyclopedia of Unified Science*'da (Uluslararası Birleşik Bilimler Ansiklopedisi) monografi olarak basıldığını ve Viyana Çevresi açısından oldukça önemli bir figür olan Carnap tarafından Kuhn'a gönderilen bir mektupta eserden övgüyle söz edildiğini gözden kaçırmamak gerekiyor.⁴⁴

- İki filozofun adının yan yana anılmasında etkili olan bir diğer unsur da Wittgenstein'in yayınlanmasından sonra çağın felsefi ruhu üzerinde yoğun bir etkisi olan temel eseri *FS*'ın, Kuhn üzerinde de etkisi olmasıdır. Rupert Read bu durumu şöyle dile getirir: “Kuhn, üzerindeki Wittgenstein etkisini; Cavell'dan, Feyrabend'den, Hansen'dan ve zamanın ve mekanın genel entelektüel ruhundan almıştır” (Read, 2012, s.32). Read'in burada adını andığı figürlerden Cavell'ın, Kuhn'un fikirlerinin şekillenmesinde Wittgensteinci etki açısından özel bir yeri vardır. Zira Kuhn, düşüncelerinin şekillenmesi noktasında Cavell'ın taşıdığı “sıradışı” önemin altını ısrarla çizer.⁴⁵ *SSR*'ın hazırlanması

⁴³ *TLP*'un yayınlanmasının Viyana Çevresi düşünürleri tarafından çok büyük bir ilgiye karşılandığını biliyoruz. Çevre ve erken dönem Wittgenstein arasındaki karşılaşmayı anlatan biyografik bir eser için bkz. (Monk, 2005, ss.407-429), bu karşılaşmanın Çevre üzerindeki teorik etkisi için bkz. (Waismann, 1984).

⁴⁴ *SSR* ve Viyana Çevresi arasındaki ilişkiyi inceleyen detaylı bir çalışma için bkz. (Reisch, 1991).

⁴⁵ Bkz. (2000h [1995], s.297) ve (*SSR*, s.xiii).

sürecinde Kuhn ile Berkeley’de aynı bölümde çalışan Cavell’a, Wittgenstein ve Kuhn arasında bir köprü olmuştur.

3.1.1. Kuhn’un eserlerinde Wittgenstein referansları

Kuhn’un eserlerindeki Wittgenstein referansları göz önüne alındığında iki filozof arasında kurulan ilişkiye paralel bir yoğunlukla karşılaşmayız. Nitekim Kuhn, tüm çalışmaları içerisinde Wittgenstein adını sadece 11 ayrı yerde anar⁴⁶ ve bu gönderimlerin çoğu Wittgenstein felsefesinin karakteristik özelliklerine ya da kimi kavramlarına yapılan, Wittgenstein ve Kuhn arasında kurulan ilişki açısından özel bir önem taşımayan göndermelerdir. Ancak bu referanslardan üçü iki filozof arasında kurulan ilişkinin mahiyetine dair kimi ipuçları taşımaları anlamında diğerlerinden farklı bir noktada durmaktadırlar.

3.1.1.1. Kuralların Örtüklüğü⁴⁷

Kuhn *SSR*’ın ‘Paradigmanın Önselliği’ kısmının henüz başında, paradigma ve bu paradigmanın kuralları ile normal bilim arasındaki ilişkiyi açık kılmaya çalışırken şöyle der: “Normal bilim doğrudan paradigmaya yönelik bir soruşturmaya kısmen belirlenebilir, genellikle kurallar ve varsayımlarla desteklenen bu süreç bu kuralların ve varsayımların açık ve kesin olarak ifade edilmelerine bağlı değildir. Aslında bir paradigmanın varlığı, herhangi tam takım bir kurallar dizisinin varlığına dahi işaret etmez” (*SSR*, s.44). Burada vurgulanan; kurallar ile paradigma arasındaki ilişkinin paradigma açısından kurucu bir ilişki olmadığı değil, bir paradigmanın tespit edilmesi sürecinde bu paradigmayı var eden, üzerinde bir anlaşmayla uzlaşmaya varılmış ortak bir kurallar dizgesinin var olmadığıdır. Nitekim bilimciler bir paradigmanın tespit edilmesi hususunda ortaklaşırken bu paradigmanın kuralları üzerinde yaptıkları soyutlamalarda

⁴⁶ (*SSR*, s.45), (Kuhn, 2000b [1976], s.193), (Kuhn, 2000c [1979], s.198-200), (Kuhn, 2000h [1995], s.299,309), (Kuhn, 2000i [1989], s.72) ve henüz yayımlanmamış olan son eseri *The Plurality of Worlds: An Evolutionary Theory of Scientific Development*’ın ilk kısmı.

⁴⁷ (*SSR*, s.45).

uzlaşamayabilmektedirler. Kuhn tam da bu noktada Polanyi'nin "örtük bilgi" konusundaki çalışmasına gönderme yapar. Bir paradigmanın tespiti konusunda bilimciler arasındaki uzlaşma bir noktada bu tip bir sözsüz anlaşmaya dayanmaktadır. Kuhn paradigmayı tam olarak tanımlayacak ortak bir kurallar dizisinin neden tanımlanamadığına dair açıklama yaparken de referans olarak Wittgenstein'in *ailesel benzerlik* kavramını gösterir (SSR, s.45).

Wittgenstein, genellikle özcülük reddiyesi olarak okunan ailesel benzerlik kavramıyla, "[d]il dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirtmektense, bu görüngülerde, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan ortak tek bir şey bulunmadığını aksine bunların birbirleriyle çok çeşitli biçimlerde *akraba* olduğunu" dile getirmektedir (FS, 65). Yani belli bir paradigmayı her ne ise o yapan şey; bu paradigma altında yürütülen faaliyetleri yöneten kuralların tümünün ortak olması değil, aksine bu kuralların çeşitli benzerlik ve benzemezlikler yoluyla birbirleriyle bir nevi akrabalık ilişkisi taşımasıdır. Tıpkı oyun gibi; oyunu oyun yapan onun kurallarıdır, ancak bütün oyunları 'oyun' olarak adlandırmamıza olanak veren ortak bir kural dizgesine sahip olmaları değildir.

3.1.1.2. Kural İhlali⁴⁸

Kuhn bu metinde Wittgenstein'in derslerine katılmış ve Wittgenstein'dan çok etkilenmiş bir düşünür olan John Wisdom'ın Wittgenstein felsefesine yönelik meşhur tanımlamasına referans verir. Wisdom, Wittgenstein'in felsefi dehasını şu soruyu sormasında bulur: "Şah olmadan satranç oynanabilir mi?". Wittgenstein esas olarak hiçbir yazılı metninde bu ifadeyi kullanmamıştır ancak Wisdom'ın bu yorumu genellikle Wittgenstein'in geç dönem gramer anlayışıyla ilişkilendirilmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi Wittgenstein'in geç dönem felsefesi için gramer, bir dil oyununu oluşturan kurallar sistemine işaret etmektedir. Dolayısıyla bir dil oyununu her ne ise o yapan tam da bu kurallardır. Wittgenstein'in gramer ifadeleri olarak tanımladığı ve bu kuralları dile getiren ifadeler dil oyunu içerisinde adeta bir menteşe gibi iş

⁴⁸ (Kuhn, 2000i [1989], s.72).

görmektedirler yani bu kurallar olmaksızın o dil oyunu artık oynanamaz. Örneğin, iyi düşünülmemiş, açık veren bir hamle satranç oyunu açısından zayıf bir hamleye işaret ederken atımızı bir kare ileri sürmemiz kuralın ihlaline işaret etmektedir. Zayıf bir hamle yaptığımızda oyun devam eder ancak oyunun kurallarını ihlal eden bir hamle yaptığımızda oynadığımız şey artık satranç olmaktan çıkar.

Kuhn da Wittgenstein'in sorduğuna çok benzer bir soru sorar: "Newtoncu mekanik ikinci yasada, üçüncü yasada, Hooke yasasında ya da çekim yasasında bir değişikliğe direnebilir mi? Bunların ikisinde, üçünde ya da dördünde birden yapılacak değişikliklere direnç gösterebilir mi?" (Kuhn, 2000i [1989], s.72). Kuşkusuz ki, Kuhn'un sorusu retorik bir sorudur; çünkü Newtoncu mekaniği her ne ise o yapan şey onun bu kurucu yasalarıdır. Dolayısıyla kurucu nitelikteki bu kurallar –Wittgenstein'in ifadesiyle gramer—farklı paradigmaların ayraçları olarak ortaya çıkar. Şöyle ki, bu kurallarda yaptığımız değişiklikler ile ortaya çıkan şey yeni ve farklı bir paradigma olacaktır; tıpkı atın bir ileri sürüldüğü oyunun artık satranç olmaması gibi.

3.1.1.3. Dünyaların Çokluğu⁴⁹

Kuhn ile Wittgenstein arasında kurulan ve kurulacak her türlü ilişki açısından en az detay taşıyan ama belki de en kuvvetli vurguya sahip referans Kuhn'un henüz yayınlanmamış eseri olan *The Plurality of Worlds*⁵⁰'ün (Dünyaların Çokluğu) giriş cümlesinde yer almaktadır. Kuhn burada kendisinin, neredeyse ortak bir kanıyla, başlatıcısı olarak kabul edildiği post-pozitivist bilim felsefesi geleneğinin iki temel etki altında olduğunu söyler. Bunlardan ilki Kuhn'un çeşitli kereler detaylı bir şekilde altını çizdiği bilim tarihçiliğidir. Diğeri ise Wittgenstein'in geç dönem felsefesidir. Böylelikle

⁴⁹ *The Plurality of Worlds: An Evolutionary Theory of Scientific Development*'ın Hoyningen-Huene tarafından internet üzerinden paylaşılan ilk kısmı.

⁵⁰ Kuhn'un en geç 1980'lerin sonlarında yayınlamak üzere bir kitap hazırlığı içerisinde olduğunu biliyoruz; ancak ne yazık ki çeşitli nedenlerle bu kitabı yayınlaması mümkün olmuyor. Kuhn kitabın hazır olan taslaklarını yayına hazırlamaları için iki genç meslektaşını John Haugeland ve James Conant'tan yardım ister. Ancak ne yazık ki o günden bugüne değin James Conant'ın özgeçmişinde yakında çıkacak ibaresiyle var olan eser yayınlanmış değildir. Bkz. (Hoyningen-Huene, 2014).

Eserin içindekiler bölümüne ve birinci bölümüne Kuhn arşivini tarama şansımı bulan kimi araştırmacılar aracılığıyla ulaşma şansım oldu; dolayısıyla burada verdiğimiz referans resmi olarak yayınlanmış bir kaynağa dayanmamaktadır.

Kuhn'un ve Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin içerisinde doğduğu bilim felsefesi geleneğinin –ki bu geleneği ders kitaplarındaki bilim algısı olarak adlandırır—bazı temel kabulleriyle hesaplaşmasına yol açan birer uğrak olarak ortaya koyar. Aynı alıntının devamında yeni bilim felsefesi geleneğinin, bilimi, bilginin *zamandan azade bedeni* olarak kabul etmek yerine; kendisi aracılığıyla bilginin üretildiği ve değiştirildiği dinamik bir süreç olarak kabul ettiğini söyler. Detaylandırmamış da olsa Wittgenstein felsefesini kendi bilim felsefesi geleneğinin yarattığı kırılmayı tetikleyen bir unsur olarak sayması iki filozof arasında kurulabilecek bağlantılar açısından oldukça önemlidir.

Buradan hareketle Kuhn açısından, bilimi, zamandan azade bilginin vücut bulmuş hali olarak kabul eden yaklaşımdan; bilimi, bilgiyi üreten ve onu değiştiren dinamik bir süreç olarak kabul edilen yaklaşıma geçişte Wittgenstein, tıpkı bilim tarihi çalışmaları gibi, tetikleyici bir rol oynamıştır diyebiliriz. Kuhn bu etkilerin yeni bilim felsefecilerini, bilimi anlamak için bilimcilerin sıradan uğraşlarına yoğunlaşmaya yönelttiğini söyler. Nitekim bilim tarihinin bu tip bir süreçte ne gibi bir işlevi olduğu oldukça açıktır; ancak Wittgenstein felsefesinin bu süreçte ne gibi bir işlev üstlendiği daha detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir.

3.1.2. Wittgensteinci Bir Dost: Stanley Cavell

Stanley Cavell da, Thomas Kuhn da 1960'lı yıllarda yazdıkları, felsefe dünyasında ses getiren eserlerinde⁵¹ birbirlerine karşı duydukları entelektüel minneti dile getirirler. Kuhn, Cavell'in entelektüel gelişimi üzerindeki etkisini "sıradışı" olarak nitelendirirken (*SSR*, xiii; Kuhn, 2000h [1995], s.297) Cavell, karşılaşmalarının kendisi için, Kuhn için olduğundan daha öğretici olduğunu söyler (Cavell, 2010, s.355). Harvard Üniversitesi'ndeki, gerçek bir karşılaşma olarak dikkate alınamayacak çok kısa süreli bir toplantıyı saymazsak iki filozofun ilk karşılaşmaları genç birer akademisyen olarak Berkeley Üniversitesi'nde işe başlamalarıyla olur. Cavell biyografisinde kendisinin ve Kuhn'un bölüme dışarıdan gelen ilk akademisyenler olduklarını ve

⁵¹(Cavell, 1976) ve *SSR*.

entelektüel olarak da bölümün genel düşünce yapısıyla uyum içerisinde olmadıklarını söyler. Yine Cavell'in aktardığına göre Schlick'in bölüme yıllar evvel yaptığı bir ziyaretin de etkisiyle bölümde entelektüel olarak Mantıkçı Pozitivizmin ağır bir etkisi hissedilmektedir (Cavell, 2010, s.352). Bölüm içerisindeki bu konuların iki filozof arasında bir dostluk ilişkisinin gelişmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Bu karşılaşmanın her iki filozofun daha sonra oldukça etkili olacak fikirlerinin şekillendiği bir döneme denk gelmesi, karşılaşmanın entelektüel önemini arttırmaktadır. Özellikle SSR'ı oluşturan temel fikirlerin bu dönemde nihai formunu aldığını söyleyebiliriz. Cavell'in felsefi pozisyonu ve karşılaşmalarına dair birinci elden aktardığı anekdotlar göz önüne alındığında bu entelektüel temasın SSR üzerindeki Wittgensteinci etkiyi yaratan önemli bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.

Cavell'in daha sonra *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* başlığıyla kitaplaştırdığı doktora tezi (*The Claim of Rationality*) geç dönem Wittgenstein felsefesinin özgün bir yorumunu sunmaktadır. Cavell, Wittgenstein'in geç dönem felsefesini klasik felsefe yapma tarzına getirilen kuvvetli bir eleştiri ve alternatif olarak kabul eder. Bu yoruma göre Wittgenstein FS'da, geleneksel felsefeyi, dildeki ifadelerin anlamını dil oyunu dışında aramakla eleştirmektedir. Cavell eleştirdiği bu yaklaşımı "felsefe ve insanın reddi" olarak tanımlar (Cavell, 1979, s.206). Cavell'a göre Wittgenstein'in sunduğu felsefe, dildeki ifadelerin anlamını onların somut kullanımlarına yönelik sistemli bir bütün içerisinde analiz etmeyi salık vermektedir. Bu tarz bir sistematik bütünlüğü dikkate almayan, sözcükleri sabit referanslarla anlamaya dönük yaklaşım, sözcüklerin kullanım bağlamlarını kaçırmakta ve böylelikle anlamın içerisinde şekillendiği doğal yaşam biçimini göz ardı etmektedir. Oysaki dil, yaşam biçimi içerisinde şekillenir. Cavell'a göre Wittgenstein'in temel motivasyonu "insan hayvanını yeniden dilin içine ve böylece felsefeye yerleştirmektir" (Cavell, 1979, s. 206). Cavell insanı ve insanın doğal yaşam biçimini dışarıda bırakan bu anlam kavrayışını bir *anlam sanrısı* olarak niteler, bu sanrıya kapılan bir kişi, "[k]endini hiçbir şey söylemediği zaman söylemiş, hiçbir şey keşfetmediği zaman keşfetmiş zanneder" (Cavell, 1979, s.221). Wittgenstein'in sunduğu epistemolojik çerçeveye bu sanrıdan çıkış için bir yol sunmaktadır. Wittgenstein'in, anlamı, dil oyunuyla ve dolayısıyla bu oyunun grameriyle ilişkilendiren yaklaşımı, anlamı yaşam biçimi içerisinde değerlendirmeye

olanak sunmaktadır. Bu yaklaşım dil ile dilin ifade ettiği (gösteren/gösterilen) arasındaki ayrıma dayanan epistemoloji geleneğine bir karşı çıkış içermektedir.

Bir kişinin acı çektiği bilgisi nasıl temellendirilebilir? Cavell'a göre bu sorunun Wittgenstein açısından cevabı; bu tarz bir bilginin temelini ne diğer insanların bu bilgiye vakıf olmalarını sağlayan bir davranışta olduğudur (davranışçı yaklaşım), ne bu tip bir bilginin ancak ve ancak acıya sahip kişi tarafından bilinebileceğidir (özel dil), ne de dışsal kriterleri içsel süreçlerin temsili olarak kabul eden gösteren-gösterilen ayrımındadır. Acı ne dışsal bir ifadeyle görünür olan bir şeydir, ne sadece içsel olarak bilinebilecek bir şeydir, ne de kamusal beyan ile var olduğunu söyleyebileceğimiz davranışsal bir şeydir; o, anlamını ancak bir kullanımda yani bir dil bağlamı içerisinde bulur. Kullanım kuralları, anlamı belirler ancak buradaki ilişki birinin bir diğerine işaret ettiği bir "görünen-gösterilen" ilişkisi değildir. Her ikisi beraber bir bağlam içerisinde var olurlar. Örneğimizden hareket edecek olursak, acının anlamını bir davranışın gözlenmesi değil, bir edimin anlaşılması verir. Wittgenstein'in *özel dilin olmazlığı argümanından* hareketle, onun davranışçı bir tutum sergilediği yönünde yanlış bir kanıya sıklıkla gidilmektedir; ancak Wittgenstein'in bu argümandaki temel reddiyesi, içsel ile dışsal yani görünen ile gösterilen arasında yapılan ayrımadır. Bir acı hissinin ancak ve ancak o acıyı hisseden tarafından bilinebileceği iddiası, o acı hissinin içsel bir şey, kendine işaret edilen bir şey olduğu yönündeki kabule dayanmaktadır ve Wittgenstein'a göre bu mümkün değildir. Özel dil, dışsal olanı yani göstereni reddederken, davranışçı yaklaşım içsel olanı yani gösterileni bilinemez kılar.

Cavell'ın Wittgenstein yorumuna göre, bilme edimindeki bozukluk, dil oyunu dışında bir nesne var olduğu ve bunun bilginin dayanağı olarak aşkın bir gösterilen olarak iş gördüğü fikrinden kaynaklanmaktadır. Oysaki Wittgenstein kullanıma ve dolayısıyla bu kullanımı belirleyen kurallara işaret ederek bu kuralların içerisinde var olduğu uzlaşım bağlamına işaret etmektedir. *FS*'in hemen girişinde yer alan Augustinus alıntısı da hatırlanacak olursa, Wittgenstein'a göre bir dili öğrenmek; gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi öğrenmek değil, o dilin kurallarını yani gramerini öğrenmek manasına gelmektedir. Bir grameri edinmek bu gramer aracılığıyla bir yaşama dahil olmak demektir. Buradan hareketle Cavell, Wittgenstein'a göre bilginin temelini empirik bir dış dünya değil, uzlaşım dayalı karşılıklı uyuşma olduğunu

söyler. Bu yorumdan hareketle Wittgenstein'in dil öğretisine göre uzlaşmalarımız (gramer, kodlar, kurallar, mitler, ölçütler) bizim doğamızdır; dolayısıyla doğayla kültür, olguyla uzlaşım arasında bir ayırım yoktur. Bağlamı yani dili bu kadar kurucu kıldıktan sonra bu dil oyununun dışında konuşmayı insanın bilgi sınırlarını ihlal etmek olarak nitelendirebiliriz.

Cavell'in şüphecilik eleştirisi de temel olarak Wittgensteinci bir epistemoloji algısına sahip olmasına dayanmaktadır. Bu konuda temel eleştirisini, "transandantal yanılısma" dediği ve yukarıda da kısaca anlattığımız anlamın dil bağlamı dışında bir temeli olduğu savına karşı geliştirir. Bu bakış açısına göre bilmek, bu dünyada olmak, bu dünyada eylemek manasına gelmektedir. Oysaki şüphecilik bu dünyada olmamızı temsil eden dil oyununun kurallarını reddetme eğilimidir. Şüpheci, dili kullanarak bir yandan mevcut dil oyununun kuralları içerisinde yani bu dünyada, yaşam biçiminin getirdiği uzlaşım içerisinde iş görmekte; bir yandan da bu dil oyununun gramerini, yani uzlaşımın kendisini reddetmektedir. Bu anlamda Cavell da tıpkı Wittgenstein gibi şüpheciliğe karşı bir argüman geliştirmeyi uygun bulmaz; çünkü Cavell'a göre şüphecilik dış dünyayı ya da öteki zihinleri bilemeyeceğimiz yönünde negatif bir epistemolojik iddia değil, gündelik/sıradan/basit/alelade olana yönelik yaygın bir tehdittir. Şüpheci gramatik olarak uygun ve kurallı cümleler kullandığı halde onları alışılmamış ve akla uygun olmayan bir tarzda kullanmaktadır. Benzer sözcükler ve ifadeler kullansa da onlarla neyi kastettiğini ya da onların ne anlama geldiğini anlamak olanaklı değildir.

Kuhn'un SSR'in hazırlık döneminde karşılaştığı Wittgenstein'in, Cavell'in yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız Wittgenstein yorumu olduğunu söyleyebiliriz; nitekim Cavell, Kuhn'un projesi ve Wittgenstein'in yaklaşımı arasında paralellik gördüğünü ve sohbetlerinde bundan söz ettiğini dillendirir (Cavell, 2010, s.354). Dil oyunlarının dil dışı bir gerçekliğe değil; bilakis dilin içindeki uzlaşılara dayanıyor olması, Cavell'in, Kuhn'un projesi ve Wittgenstein'in yaklaşımı arasında kurduğu benzerliğin temel noktasıdır. Cavell, Erol Morris ile yaptığı bir röportajda, Wittgenstein'in, üzerinde uzlaştığımızın yargılar değil bir yaşam biçimi olduğunu ve bu uzlaşımın neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlediğini söylemesinin (FS, 241) bilim ile dünya arasında kurulan ilişkiyi de belirlediğini söyler. Cavell'a göre bu yaklaşım

Kuhn'un da kabul ettiği bir yaklaşımdır ve Kuhn bu tutumu bilim felsefesi yaklaşımının 'köşe taşı' olarak belirler (New York Times, 03/09/2011). Hem Wittgenstein'in hem de Kuhn'un yaklaşımının göreciliğe yol açtığı yönündeki savların dayandığı bu uzlaşımçı tutuma dair Kuhn'un en başlarda mesafeli ve eleştirel yaklaştığını söyleyebiliriz. Nitekim Cavell karşılaşmalarının ilk zamanlarında evde yaptıkları bir sohbet aralarında şöyle bir diyalog geçtiğini aktarır:

Şu an hatırladığım kadarıyla, muhtemelen bir bölüm toplantısı sonrasında Kuhn bir şeyler içmek için evde bana eşlik etti ve sohbetin gece yarısından sonraki kısmında Tom, daha önce hiç görmediğim bir biçimde gerilmişti. Aniden sandalyesinde, alışmaya başlamış olduğum biraz ıstıraplı bir görüntüyle, ileriye doğru kaydı. "Wittgenstein'in 'paradigma' kavramını kullandığını biliyorum."⁵² Ancak çalışmalarında bunun etkisini göremiyorum. Bunun, bilimin doğruluğunu tahrip edeceği itirazına nasıl yanıt verebilirim? Bu fikirden müteessirim. Eğer meselenin özü öğretme ve uzlaşma ise o halde Hitler bana bir teorinin doğru olduğunu öğretebilir ve beni buna razı edebilir."

Cevabım, o zaman kullandığımı hatırladığım sözcüklerle şöyleydi: "Hayır yapamazdı; seni onun doğru olduğu yönünde *eğitemezdi*, seni buna *ikna edemezdi*, sana bunu *gösteremezdi*. Hitler bir teorinin doğru olması gerektiğini bir emir olarak ilan edebilirdi. Buna inanmayı reddedersen ya da kabul etmezsen seni öldürmekle etkili bir şekilde tehdit edebilirdi. Fakat tüm bunlar, emirlerini kabul ettiğini ve uyacağını ona göstermezsen, onu buna ikna etmezsen seni öldüreceği anlamına gelir. Bunun açık olduğunu

⁵² Kuhn'un Wittgenstein'in eserleriyle ne şekilde ve ne zaman temas ettiği konusunda detaylı bir bilgiye sahip değiliz; ancak (Cederbaum,1983, s.188)'de Kuhn'un *MKK*'nin manüskürilerini 1950 yılında okuma fırsatı bulduğunu, *FS* ile ilk karşılaşmasının 1959 yılında olduğunu söylüyor. Cederbaum aynı çalışmasında, Kuhn'un paradigma kavramını kullanmasında bu karşılaşmaların önemli bir etkisi olduğunu ifade eder. Nitekim Wittgenstein, Kuhn'un *SSR* öncesinde karşılaştığı (*MKK*, s.143,154,185,186)'da ve (*FS*, 50, 51, 55, 57, 215 ve 385)'de paradigma (*vorbilden*) kavramını kullanır. Wittgenstein bu kullanımların hemen hepsinde paradigmaya, bir dil oyunuyla sergilenen temsili mümkün kılan bir temsil aracı işlevi yükler. (*FS*, 50)'de verdiği Paris'teki 1 metre çubuğu örneğiyle ne ifade etmek istediğini netleştirmeye çalışır. 1 metre çubuğu ne bir metredir ne de 1 metre değildir, o kendisinden hareketle 1 metre olmayı belirlediğimiz temsil aracıdır. Kavramın burada kısaca açık kılmaya çalıştığımız kullanımıyla Kuhn'un kavramı kullanışı arasında benzerlikler kurmak mümkün görünse de, Kuhn'un kavramı Wittgenstein'dan ödünç aldığı iddiası hala fazlaca iddialı ve detaylandırmaya muhtaç görünmektedir.

söylemiyorum. Ancak şüphe duyamadığım bir şey var ki, yapmaya değer her türlü iş bunu açık kılmaya başlayacaktır.” Tom’un cevabı şaşırtıcıydı. Neredeyse hiddetle sandalyesinden kalktı, şöminenin önünde volta atmaya başladı, “evet, evet” gibi bir şey söyledi. “İknaya ne yol açar? Belki de tersine, fark edilmemiş bir iknayı ne bozar?” (Cavell, 2010, s. 354-355).

Cavell’in aktardığı bu kısa diyalog, Kuhn’un *SSR*’ın hazırlık döneminde taşıdığı kaygıları da göstermektedir. Bir yandan *SSR*’ın kurucu kavramı olan paradigmanın Wittgenstein felsefesi içerisinde bir karşılığı olduğunu düşünürken bir yandan bilimin doğruluğunun tartışmalı hale gelmesi konusunda kaygısını dile getirir. Cavell’a göre bu kaygının altında doğru ve yanlışın dış dünyadan değil de uzlaşımlarımızdan ve dolayısıyla uzlaşımlarımıza zemin teşkil eden yaşam biçiminden kaynaklanıyor olması yatmaktadır. Başka bir ifadeyle bu kaygıların temelinde, geleneksel felsefenin Cavell’in ifadeleriyle ‘anlam sanrısı’, ‘transandantal yanılısama’ yaklaşımlarından kopuşun yarattığı çekinceleri yatmaktadır. Aynı röportajın ilerleyen kısımlarında Cavell, Kuhn’un *SSR* ile beraber böyle bir kopuşu gerçekleştirdiğini söyler; nitekim yukarıda da söylediğimiz gibi Cavell’a göre Wittgenstein’in bu tutumu *SSR*’ın köşe taşıdır. Yine aynı röportajda Wittgensteinci yaklaşımın *SSR*’ın köşe taşı olduğu yönündeki iddiasını *SSR*’daki şu ifade ile gerekçelendirir: “Daha açık olmak gerekirse, paradigma değişiminin bilimcileri ya da onlardan öğrenileni doğruya daha da yakınlaştırdığı düşüncesinden vazgeçmek zorunda olabiliriz” (*SSR*, s.170).

3.1.3. Ortak Ata Kant

Düşünce dünyasında meydana gelen kimi köklü dönüşümler ve bu dönüşümlerin mimarı olan figürler felsefe tarihi içerisinde birer işaret noktası işlevi görürler. Kant, modernite ve sonrası için bu işlevi gören bir filozoftur. Bu nedenle felsefe tarihi çalışmalarında sıklıkla Kant ve Kant sonrası gibi bir ayrıma rastlarız. Benzer bir şekilde Kant sonrası filozofların Kant felsefesiyle olan ilişkisi/hesaplaşması sıklıkla konu edilmiştir. Söz konusu olan Wittgenstein ve Kuhn olduğunda, Kant felsefesini konu alan bu tip bir hesaplaşmanın iki filozofun felsefe tarihi içerisindeki konumlarını

belirlemekten daha büyük bir önemi vardır.

Kant'ı felsefe açısından bu kadar kritik bir filozof kılanın onun bilginin imkanına ve sınırlarına yönelik yürüttüğü tartışma olduğu düşünülürken, tartışmanın içeriğinden hareketle Kant ile erken dönem Wittgenstein arasında kurulabilecek bir bağlantı göze çarpar; zira gerek *TLP* gerekse *Saf Aklın Eleştirisi* 'sınır çekme' işlevi görürler. Kant *Critique*'de eleştiri yoluyla aklın kapsamı ve sınırlarını tayin ederken, Wittgenstein *TLP*'da dilimizin sınırlarını belirleme iddiasındadır. Kant aklın sınırlarından hareketle fenomenal alan ile numenal alan arasında bir ayırım yapıyor, numenal alanı aklın sınırlarının ötesine, bilginin sınırlarının dışına yerleştiriyordu; Wittgenstein ise dilimizin sınırlarını dünyamızın sınırları olarak belirleyerek, bu sınırın ötesindeki, üzerinde konuşulamayacak olan olarak tayin ediyor ve bu sınırların ötesi hakkında susmayı salık veriyordu. Ele alınan temalar bu kadar paralel olduğu için iki filozof arasında kurulacak ilişkide akla ilk olarak erken dönem Wittgenstein'in gelmesi oldukça doğal ancak geç dönem Wittgenstein'in de Kant ile olan ilişkisinin teorik olarak önemli bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz.

Wittgenstein'in gramer kavramı ve bu kavramın zorunluluk bağıntısıyla olan ilişkisi geç dönem Wittgenstein ve Kant arasında kurulacak ilişkinin çerçevesini oluşturur. Bilindiği gibi Wittgenstein gramer kavramıyla "sözcüklerin ne şekilde kullanılacağını gösteren kuralları" (*PG*, I, 133) kastetmektedir ve gramerin kendisini dile getiren önermeleri 'gramer önermeleri' olarak adlandırır. Bu gramer önermelerini; doğadaki fenomenleri ya da olguları dile getiren deneyim önermelerinden (*FS*, 295) ve kimi zaman gramer önermeleri gibi kimi zaman *deneyim önermeleri* gibi görünen ve felsefeyi sıklıkla meşgul eden *kurgusal* (Wittgenstein'in tabiriyle 'sığ gramer') *önermelerden* (*FS*, 307, 664) ayıran, gramer önermelerinin taşıdığı zorunluluktur. Wittgenstein gramer önermelerinin taşıdığı bu zorunluluğa vurgu yaparken, bu önermelerin aksinin zihnimizde canlandırılmayacak olmasına işaret eder (*FS*, 251). 'Önümde duran kitap mavidir' gibi bir deneyim önermesinin aksini zihnimde canlandırmam mümkünken, 'her çubuğun bir uzunluğu vardır' gibi bir gramer önermesinin aksi düşünülebilir değildir. Gramer önermelerine bu gücü atfeden şey onların kural koyuculuğunda yatar ve bu kurallarla sözünü ettiğimiz kavramların ne

anlama geldiği belirlenmiş olur. Başka bir ifadeyle, gramer önermeleri deneyime önsel önermelerdir. Böylece gramer önermelerinin—Kantçı anlamda, aşağıda değineceğimiz önemli bir farkı olsa da—*a priori* önermeler olduğunu söyleyebiliriz (FS, 158, 251).

Wittgenstein felsefi soruşturmalarının amacını, dilin gramerini açığa çıkarmak olarak tanımlar ve bu tip bir soruşturma dildeki yanlış anlamalardan kurtulmak suretiyle kavramlar arasındaki ilişkilerin ortaya konulmasıyla yapılır (FS, 90). Yine aynı önermede Wittgenstein, böylelikle ‘fenomenlerin imkanının’ ortaya çıkarılacağını söyler (FS, 90). Wittgenstein’da gramere yönelik bir soruşturma, doğa bilimlerinin yaptığı gibi fenomenleri ya da olguları değil; dili ve bu dildeki kavramların *a priori* kullanımlarını konu edinir (FS, 383). Kavramların dil içerisindeki kullanımlarının belirlenmesi fenomenlerin imkanını başka bir ifadeyle, mümkün deneyimi ortaya koyacaktır. Gramer ve anlam arasındaki ilişkinin ele alındığı ikinci bölüm hatırlanacak olursa, anlamın kurucusu olarak gramer bir dil oyunu içerisindeki temsil biçimini belirlemek suretiyle bu dil oyunu içerisindeki ifadelerin anlamlarının sınırlarını da belirlemiş oluyordu (FS, 50). Fenomenlerin imkanının belirlenmesi ifadesi tam anlamıyla, fenomenlerden oluşan dünyanın gramer önermeleri tarafından belirleniyor olması anlamına gelmektedir. Wittgenstein bu durumu şöyle ifade eder: “Gramer bize herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler (Teoloji olarak gramer)” (FS, 373). Benzer bir şekilde ‘öz gramerde dile gelir’ (FS, 371) derken Wittgenstein’in kastettiği, gramerin fenomenin özünü oluşturduğudur.

Wittgenstein’in gramer anlayışına ilişkin yukarıda sunduğumuz basitleştirilmiş tablo Wittgensteinci gramer ile Kant’ın kategorileri arasında kurulacak ilişkiye dair temel ipuçlarını içermektedir. İlk, hem Kant’ın kategorileri hem Wittgenstein’in grameri *a priori* niteliktedir. İkinci olarak, gramer de tıpkı Kant’ın kategorileri gibi mümkün deneyimin sınırlarını tayin etmektedir. Saf anlama yetisinin formları olarak kategoriler, nasıl deneyimin sınırlarını tayin ediyorlarsa, gramer de fenomenin özünü oluşturması itibarıyla mümkün fenomenal dünyanın sınırlarını tayin etmektedir. Kant’a göre kategoriler saf anlama yeteneğinin kavramlarıdır ve bu kavramlar anlayışı organize eden kurallardır (Critique, A106, A126 ve Kant, 2002, s.56-57). Bu kurallar mümkün deneyimin imkanını tesis etmeleri açısından Wittgenstein’in gramer

kurallarıyla benzeşmektedir. Hatırlanacağı gibi Wittgenstein da gramer kurallarıyla mümkün deneyim dünyasının sınırlarını tayin etmekteydi. Burada kısaca altını çizdiğimiz bu iki benzerliğin yanında iki filozof arasındaki büyük bir farklılığın da altını çizmek gerekir. Wittgensteinci grameri, Kant'ın kategorileri gibi anlayışımızı organize eden kurallar olarak okumak mümkünse de gramer, Kant'ın kategorileri gibi idealize edilmemiştir. Gramer mümkün deneyimin koşullarını oluşturuyor olsa da, dil oyununa içkindir; yani Kant'ın kategorileri gibi tarih dışı değildirler. Bu kurucu işlevlerini dil oyunu içerisindeki konumlarından edinirler ve bu anlamda dil oyununun kendisinden hareketle var olduğu yaşam biçimi içerisinde şekillenirler. Başka bir ifadeyle gramer, Kant'ın kategorilerinin aksine, tarihsel ve lokal niteliktedir yani zaman içerisinde değişir ve dil oyunundan dil oyununa farklılık gösterir.

Kuhn ve Kant arasındaki ilişki, geç dönem Wittgenstein ve Kant arasında kurduğumuz bu ilişkiyle büyük bir paralellik taşımaktadır. Bilim tarihine yönelik araştırmalarının Kuhn'a sağladığı görü, onun sunduğu bilim felsefesi perspektifinin her bir anına sirayet etmiştir; ancak bu görünün Kuhn'a sağladığı temel motivasyonun, bilimsel olgu ve olayları içerisinde ortaya çıktıkları dönemin teorik ve pratik koşullarını oluşturan *kavramsal çerçeveler*den hareketle değerlendirilmesidir. Bilim tarihi araştırmaları Kuhn'a, bilimsel değişim sürecinin tarihsel bir süreklilik sergilemediğini, her bir dönemin kendi özgün teorik ve pratik koşullarına sahip olduğunu göstermiştir. Kuhn'un kazandığı bu görü, felsefesinin temel kavramlarını dile referansla belirlemeye başladığı ilerleyen dönemlerinde leksikon kavramında karşılık bulur. Leksikon ya da leksikal sınıflandırma, bir dilsel topluluğun genelleme ya da tanımlama yapabilmek için gerekli olan *tür terimleri*ni içeren yapılardır. Daha basit bir ifadeyle, Kuhn dilbilimden ödünç aldığı leksikon kavramıyla, bir teorinin sahip olduğu söz dağarcığının yapılandırılışını kastetmektedir. Leksikonlar bilginin tesis edilmesine dair temel bir kategori olarak karşımıza çıkarlar. Kuhn, leksikon ile bir kavramsal şemayı kastettiğini söyler, ancak bu kavramsal şema belli bir inanç dizgesinin oluşturduğu kavramsal şema değil; bilakis bu inanç dizgesinin üzerine inşa edilebileceği zihin durumu anlamındaki kavramsal şemadır (Kuhn, 2000f [1990], s.94). Kuhn'un leksikonla ifade ettiği yapının felsefi köklerini Kant'ın kategori anlayışında buluruz. Nitekim Kuhn, tam da bu benzerlikten hareketle kendisini neo-Kantçı olarak tanımlar. Leksikonlar tıpkı Kant'ın

dünyaya dair mümkün deneyimin koşullarını belirleyen kategorileri gibi dünyaya dair bilginin tesis edilmesinin koşulları olarak işlev görürler.

Ancak Wittgenstein'in gramer anlayışıyla Kant'ın kategori anlayışı arasında tespit ettiğimiz ayrılığın bir benzerini Kuhn ile Kant arasında da tespit edebiliriz. Kuhn, leksikonların Kant'ın kategorileri gibi mutlak ve sürekli olmadığını söyler. Leksikonlar kategorilerin aksine tıpkı Wittgenstein'in gramer kuralları gibi tarihsel ve lokaldirler. Kuhn bu farklılığı şöyle dile getirir: "Leksikonlar Kantçı kategoriler gibi mümkün deneyimin önkoşullarını sağlarlar. Ancak leksikonlar Kantçı öncellerinden farklı olarak, zamanla ve bir topluluktan diğerine geçmek suretiyle değişebilirler ve değişirler" (Kuhn, 2000f [1990], s.104). Bu anlamda Kuhn'un ve Wittgenstein'in, Kant'ın kategori anlayışından benzer şekilde etkilendiklerini ve bu anlayışa birbirine benzer eleştiriler getirdiklerini söyleyebiliriz. Her iki düşünürün ortaklaştığı bu tutum aslında öncelikle Reichenbach'ın Kant okumasında görülür. Reichenbach *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge (Görelilik Teorisi ve A Priori Bilgi)* adlı çalışmasında, Kant'ın *a priori*'sinin zorunlu/değiştirilemez ve nesnenin kavramını inşa eden iki anlamı olduğunu dile getiriyor ve görelilik teorisinden sonra ilk anlamın işlevini yitirdiğini söylüyordu (Reichenbach, 1965 [1920]). Böylece Reichenbach için *a priori* tıpkı Kuhn'un leksikonu ya da Wittgenstein'in grameri gibi kurucu bir nitelik taşıyordu ve yine iki filozofun söylediği gibi bu kurucu nitelik zaman içerisinde yeniden ve yeniden şekilleniyordu. Böylelikle Kant'ın *a priori* anlayışı göreliliğe getirilmiş oluyordu. Friedman, Reichenbach'ın sunuğu bu göreliliğe *a priori* fikrinin Mantıkçı Pozitivizmin dilsel çerçeve fikrinde de ortaya çıktığını söyler (Friedman, 1999). Burada çok özet bir şekilde altını çizdiğimiz bu ilişki göreliliği konu edineceğimiz kısımda daha belirleyici bir dinamik olarak karşımıza çıkar.

3.1.4. Uzlaşım ve Bilim Topluluğu

Wittgenstein'in ve Kuhn'un, Kant'ın kategori anlayışına düştükleri bu şerh iki filozof arasındaki önemli bir ortaklığın da ipuçlarını içermektedir. Wittgenstein gramerin bir yaşam biçimi içerisinde şekillendiğini söylerken, Kuhn leksikonların zamana ve topluluğa bağlı olduğuna vurgu yapar. Böylece her iki düşünür de Kant'tan

ödünç aldıkları ‘kavramsal şema’nın nasıl şekillendiği sorusuna benzer yanıtlar vermektedirler. Bu sorunun Kuhn’daki yanıtı *bilim topluluğuna* yapılan vurgu olurken, Wittgenstein’daki karşılığı uzlaşımaya dayanan *yaşam biçimi* olacaktır.

Kuhn ölümünden sadece birkaç yıl önce yazdığı ‘Afterwords’de leksikonları “bir dilsel topluluğun üyelerinin bu topluluğa ait tür terimlerini depoladıkları zihinsel modül” (Kuhn, 2000g [1993], s.229) olarak tanımlar. Bu tanımda oldukça hissedilir olan öznelerarasılık vurgusu metnin sonlarına doğru daha görünür ve vurgulu hale gelir. Son yıllarda biyolojide artan, evrimsel süreçleri anlayabilmek için tekil bir bireyin gen yapısından ziyade onun içerisinde yer aldığı türe ait gen havuzunun anlaşılması gerektiği yönündeki eğilimi örnek olarak kullanan Kuhn şöyle der: “İnanıyorumki bu örnek, bilimin doğası gereği bir topluluk etkinliği olduğu yönünde önemli ipuçları içermektedir” (Kuhn, 2000g [1993], s.243). Bilimin sosyal ve toplumsal yanına SSR’dan beri yapılan vurgu, bilimin doğası gereği bir topluluk etkinliği ve bir topluluk deneyiminin ürünü olarak tanımlanmasıyla beraber daha açık hale gelir. Kuhn’un burada vurgu yaptığı topluluk deneyimi esas olarak, bir topluluğun bireylerinin o topluluğun birer üyesi olmalarından ötürü dahil oldukları uzlaşımardır. Bu sebeple Kuhn, leksikonların toplumsal ve doğal dünyadaki ‘kabile deneyimi’nin uzun dönemli bir üretimi olduğunu ve leksikonların mantıksal statülerinin uzlaşım olduğunu söyler (Kuhn, 2000g [1993], s.243). Başka bir ifadeyle leksikonlar, bir çeşit uzlaşıyla belli bir biçimde yaşama dahil olmakla edindiğimiz zihinsel modüllerdir. Kuhn’a göre bir leksikon aracılığıyla, bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu iddia edebiliriz veya o önermeyi gerekçelendirebiliriz; ancak leksikonun kendisi ya da leksikal yapıda meydana gelen değişiklikler rasyonel olarak gerekçelendirilebilir değildir (Kuhn, 2000g [1993], s.243).

Wittgenstein’in Kant’ın kategori kavramına getirdiği eleştiri yukarıda da belirtildiği üzere Kuhn’un itirazıyla büyük benzerlik taşır. Kuhn’da leksikonun gördüğü işlevi Wittgenstein’da gramerin gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Gramer tıpkı leksikon gibi tarihsel olarak değişebilir niteliktedir. Wittgenstein için bir yaşam biçimine dahil olmak o yaşam biçiminden hareketle şekillenecek gramer kuralları konusunda, aynı yaşam biçimi içerisindeki diğer insanlarla uzlaşmak ve bu yolla dil oyunlarına dahil

olmak manasına gelir. Bu kuralları edinme süreci ise bir nevi sosyalleşmeye tekabül eder. Bu kurallar öznelere arasındaki bağıntılarda ortaya çıkan kurallardır. Dolayısıyla bu kuralların bireysel değil toplumsal nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Gramer ve uzlaşım arasındaki ilişkiyi incelediğimiz kısımda da belirttiğimiz gibi kurallar, anlamı; uzlaşım, kuralları belirler.

3.1.5. Eylemin Önselliği

Gelinen bu noktada her iki filozofun da topluluk deneyimiyle şekillenen, değişebilir ve bu özelliklerinden ötürü rasyonel bir soruşturmaya konu edilemeyecek bazı temel *kabuller*den yola çıktığını söyleyebiliriz. Kuhn ‘tarihsel olarak değişebilir Kantçı kategoriler’ olarak adlandırdığı bu kabulleri bir teorinin kavramsal çerçevesini oluşturan unsurlar olarak kabul ederken; Wittgenstein ‘menteşe önermeler’ olarak adlandırdığı gramer önermelerini dil oyunlarının dayanağı olarak kabul eder.

Wittgenstein’in *KÜ*’de *menteşe önermeler* olarak andığı bu kabuller “ne empirizmin protokol ya da duyu verisi cümleleridir ne de rasyonalizmin *cogitosudur*” (Kindi, 1995, s.84). Bu önermeler, öğrenme ile kazanılan önermeler değildirler, bu önermeleri aksiyomlar gibi sistemimizin zeminine el yordamıyla yerleştiremeyiz. Bu önermeler çoğu zaman bildiğimizi iddia dahi edemeyeceğimiz, hakkında şüphe duymadığımız, kendimizi içerisinde bulduğumuz temel kabullerimizdirler. Wittgenstein bu konuda şöyle der: “[a]ma temellendirme, kanıtları gerekçelendirme bir sona ulaşır; –ne var ki bu son, belli önermelerin bize dolaysızca doğru görünmesi değildir, yani bizim açımızdan bir tür *görme* değildir; bu son, dil oyununun temelinde yatan, bizim *eylemimizdir*” (*KÜ*, 204). Wittgenstein burada eylem sözcüğünü tercih eder; çünkü ona göre, temellendirme ediminin sonunda yer alan temellendirilmemiş bir eyleme söz konusudur; işte bu eyleme, üzerinde kapının hareket ettiği menteşedir. Dil oyununu üzerine inşa ettiğimiz bu temel, sözel olarak dökümü yapılabilir olmasa da, bir grup kuralı oluşturur. Bu kurallar, kendi üzerlerine kurulan oyunun kurallarıdır, bu kuralların doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olamaz; çünkü doğruluk ya da yanlışlığı belirleyen şey tam da bu kuralların kendileridir. Wittgenstein bu kuralları bizim dünya resmimiz olarak betimler (*KÜ*, 94). Wittgenstein böylelikle gramer cümlelerini *a priori*

cümleler olarak belirlemiş olur ve bu cümleler ile empirik cümleler arasında bir fark olduğunu söyler. Bu cümleler aksi düşünülemez olan cümlelerdir. “ ‘Aksini canlandıramam zihnimde’, burada tabii ki imgeleme gücüm yetmez demek değildir. Bu sözlerle, biçimiyle bir deneyim tümcesiymiş gibi görünen ama gerçekte bir gramer tümcesi olan bir şeye karşı koruruz kendimizi” (FS, 251). Mentşe önermeleri, böylelikle dil oyununun üzerine kurulduğu *a priori* bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu yapı aracılığıyla dil oyununun sınırları belirlenir; ancak bu sınırlar, değişmez, mutlak sınırlar değildirler. Belirli bir eylemeye tekabül ettikleri için değişebilir, dinamik sınırlardır.

Wittgenstein ve Kuhn arasında bu noktada kurulacak ilişkinin en önemli dayanağı SSR’ın ‘Paradigmaların Önselliği’ başlığı altındaki Wittgenstein referansının olduğu kısımda gizlidir. Hatırlanacağı gibi Kuhn burada Polanyi’nin ‘örtük bilgi’ kavramına da gönderme yaparak paradigmanın kurallarının açık-seçik dile dökülebilir olmadığını ve tecrübeyle kazanıldıklarını söyler. Tecrübeye yapılan vurgu Wittgenstein’in (KÜ, 204)’te eyleme yaptığı vurguyla ilişkili değerlendirilebilir. Wittgenstein temellendirme sona ulaştığında dil oyununun zemininde yatan bir eyleme olduğunu söylerken, dil oyununun zemininde yatan gramer cümlesinin yani mentşe önermesinin bir pratik olduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle mentşe önerme yaşam biçimi içerisindeki bir eyleme olarak karşımıza çıkar. Belirli kuralların oluşmasına olanak veren yaşam biçimleri içerisinde eyleyerek bu kurallardan hareketle var olan dil oyunlarına dahil oluruz. Kuhn’un bilimcinin bilimsel geleneği bilim pratiği içerisinde edindiği yönündeki söylemi de bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim Kuhn’un bilim felsefesinin soru alanını bilimsel bilginin mahiyetinden bilimsel pratiğe kaydırması da bu tutumun sonucudur. Bilim topluluğunun üyeleri uydukları kuralı pratikle edinirler, bilim topluluğunun üyeleri bu pratik sayesinde karşılaştıkları bir bulmacayı nasıl çözeceklerine dair kavrayışa sahip olurlar. Bu anlamda bilim topluluğu bir nevi pratisyenler topluluğudur. “Onlara takip ettikleri tüm kurallar açıkça öğretilmez. Onlara temel olarak, problem çözmeye dair yasaların ve kavramların uygulamalarını tekrar etmek yoluyla bir tekniğin ustası olmak öğretilir” (Kindi, 1995, s.78). Tıpkı Wittgenstein’in (FS, 202)’de söylediği gibi “kurala uymak bir pratiktir” ve bu pratiği yineledikçe bir teknikte ustalaşırız. Başka bir ifadeyle o dil oyunu içerisindeki

ustalık oyunun kurallarına olan hakimiyeti göstermektedir, benzer bir şekilde Kuhn'a göre, belli bir paradigma altında bilimsel faaliyet yürütülen normal bilim döneminde bilimcinin yeterliliği, bulmaca çözme konusundaki yeteneği ve hızına yani dahil olduğu paradigmanın kurallarına olan hakimiyetine bağlıdır.

3.1.6. Tarihselci Yaklaşım

Kuhn bilim tarihini, bir anlatı deposu olmaktan çıkarıp, bilim imgemizi şekillendiren bir felsefi sorgulama alanı olarak belirler. Bu yaklaşımının şekillenmesinde en önemli ilhamı, Koyré'nin sunduğu yeni bilim tarihçiliği yaklaşımından aldığını çeşitli çalışmalarında defaatle dile getirir.⁵³ Bu yeni yaklaşım oldukça genel bir ifadeyle, bilim tarihine ait olgu ve olayların ortaya çıktıkları koşulların özgüllüğünde değerlendirilmesini salık vermektedir. Wittgenstein'in geç döneminde izlediği metodoloji ve yarattığı etki göz önüne alınacak olursa, Kuhn'un sergilediği tarihselci yaklaşım ile Wittgenstein arasında bir paralellik kurulabilir. Nitekim Glock tarihselci yaklaşıma sahip birçok filozof üzerinde yoğun bir Wittgenstein etkisi olduğunu söylerken Kuhn'u bu etkiye sahip filozofların en ünlülerinden birisi olarak kabul eder (Glock, 2006, s.289).

Wittgenstein'in erken dönemi ve geç dönemi arasında ne tür bir ilişki olduğu *Felsefi Soruşturmalar*'ın yayınlandığı tarihten bu yana süre giden oldukça detaylandırılmış bir tartışmadır. Bu tip bir tartışmada konumlanılabilecek bütün pozisyonlar iyi argümanlarla gerekçelendirildiği için ortaya çıkan tartışmaların nitelikli ve felsefi anlamda oldukça verimli olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bu çeşitliliğe rağmen, sözünü ettiğimiz tüm pozisyonlar, Wittgenstein'in birinci döneminden ikinci dönemine geçişte felsefesine antropolojik bir bakış olanağı açtığını reddetmeyecektir. Wittgenstein'in üzerindeki bu antropolojik etki ilişkide olduğu iki önemli figürle ilgilidir: Spengler ve Sraffa. Referans verme ve kişi adı zikretme konusunda oldukça ketum davranan Wittgenstein "Sraffa'yla konuşmakla kazandığı en önemli şeyin felsefi

⁵³ Bkz. (SSR, s.1), (Kuhn, 1968, s.107), (Kuhn, 1970, s.67,68), (Kuhn, 1979, s.122).

sorunlara ‘antropolojik’ bir yönden bakmak” (Monk, 2005, s.378) olduğunu ifade eder. Wittgenstein’in felsefi sorunları ele alış şeklinde meydana gelen bu değişimin salt bir yöntem farklılığı olmadığını, tıpkı Kuhn’da olduğu gibi felsefesinin temel motivasyonunu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Wittgenstein’in kazandığı bu bakış açısı esas olarak felsefenin amacına ilişkin köklü bir değişimin sonucudur: Felsefenin amacı; *TLP*’da “düşüncelerin mantıksal açıklamasını yapmak” (*TLP*, 4.112) iken, geç döneminde, değişen insan edimlerinin tarihsel bir kavrayışını sunmak haline gelir.

Wittgenstein’in kazandığı bu yeni bakış açısının ortaya çıkışının, Kuhn’da olduğu gibi tarih üzerine doğrudan bir düşünüşe dayandığını söyleyemeyiz; nitekim Wittgenstein’in bir iki önemli olmayan ifade dışında doğrudan ‘tarih’i konu alan hiçbir ifadesi yoktur. Ancak İskoç antropolog J. Frazer’in *Altın Dal* isimli eseri üzerine yazdığı eleştirel yazıyı Wittgenstein’in tüm felsefesine sirayet eden tarihselci tutumunun dile geldiği bir metin olarak kabul edebiliriz. Hatırlanacağı gibi, Wittgenstein, Frazer eleştirisinde, tıpkı Koyré’nin her çağı kendi tarihsel gerçekliği içerisinde değerlendirme yönündeki öğüdü gibi, 20. yüzyıl İngiltere’sinin anlam dünyasıyla ilkel kabileleri değerlendirmeyi problemlili buluyordu. Bu tutumundan hareketle Wittgenstein’in önerisinin, tarihsel olgu ve olayları ortaya çıktıkları dönemin anlam dünyaları –kendi kavramıyla ‘yaşam biçimleri—içerisinde anlamaya çalışmak olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz ki, burada sunulan sınırlı referanslar geç dönem Wittgenstein felsefesine atfettiğimiz ‘tarihselci’ nitelemesini gerekçelendirmek için oldukça yetersizdir. Bu kuşatıcı nitelik için Wittgenstein’in ‘yaşam biçimi’ kavramına ve bu kavramın işlevine geri dönmek gerekir.

Daha önce de altını çizdiğimiz gibi Wittgenstein, anlamı kuranın bir dizi gramer kuralı olduğunu ve bu kuralların bir yaşam biçiminin sonucu olduğunu söylemekteydi. Yaşam biçimi içerisinde olmak, o yaşam biçimi içerisinde eylemekle mümkün olurken sürekli bir akış içerisinde olması yaşam biçimine dinamik ve tarihsel bir özellik kazandırıyordu. Hacker yaşam biçimine yönelik bu kabulün iki önemli sonucundan söz eder: “[İ]lki, eylem ve etkinliğin önselliği; ikincisi, tarihselcilik” (Hacker, 2009, s.4).

Benzer bir şekilde Wittgenstein'in, Spengler'in da etkisiyle⁵⁴, matematiği "en nihayetinde antropolojik bir fenomen" (*RFM*, V-26) olarak tanımlamasını da bu tarihselci tutumunun bir örneği olarak kabul edebiliriz. Başka bir ifadeyle matematik, insanın doğal tarihi içerisinde yaşam biçimini belirleyen eylemlerle şekillenen bir fenomen olarak karşımıza çıkar.

Wittgenstein'in sunduğu bu tarihselci perspektifin sonucu, değişen insan edimlerinin tarihsel bir kavrayışını sunmayı hedefleyen felsefenin, anlamı ve dolayısıyla bu anlamı var eden kuralları soruşturması olacaktır. Bu kurallara yönelik bir soruşturma insanların yaşam biçimlerine yönelik bir araştırmayı gerektirmektedir. Hatırlanacağı gibi Wittgenstein bu sebeple bu tip bir soruşturmada etnolojik yöntemi salık veriyordu: "Etnolojik yöntemi kullanıyorsak, bu bizim felsefenin etnoloji olduğunu söylediğimiz anlamına mı gelir? Hayır, durumu *daha nesnel* bir şekilde görmek için konumumuzu daha dışarı çektiğimiz anlamına gelir yalnızca" (*KD*, MS 162b 68v: 14.8.1940). Peki, etnolojik yaklaşımı benimsemek nasıl konumumuzu bir adım dışarı çekmemize olanak verir ya da konumumuzu bir adım dışarı çekmek ne anlama gelmektedir? Bu yaklaşım bizi nasıl objektifliğe yakınlaştırır? Hacker bu soruları şöyle yanıtlar: "Çünkü şeylere bu yolla bakmak, felsefenin başından beri inatla takip ettiği yanılsamanın yaygın görkeminden kurtulmamıza yardım edecektir" (Hacker, 2009, s.8). Bu yanılsama, dünyanın sabit ve değişmez bir iskeleti olduğu kabulüne dayanan yanılsamadır. Bu yanılsama, yaşamı dünyanın kendisi olarak değil de onun ilineği olarak görmemize yol açar. Dolayısıyla bu yanılsamadan kurtulmanın yolu, yaşamın kendisini asıl problem olarak belirlemek ve onun üstüne akıl yormaktan geçmektedir. Bu incelemenin yönteminin ne olacağına dair soruya ise Wittgenstein'in yanıtı, bir nevi hermeneutik olur: "En önemli yöntemlerimden biri, düşüncelerimizin tarihsel gelişimini gerçekte olduğundan farklı bir şekilde tasarlamaktır. Bu yapıldığında sorun yepyeni bir yanını gösterir" (*KD*, MS 162b 69v: 19.8.1940).

Wittgenstein'in burada kısaca serimlemeye çalıştığımız bu tarihselci yaklaşımının

⁵⁴ Spengler *Decline of the West*'in ikinci bölümünde farklı toplum ve kültürlerin matematik algılayışlarını inceler. Vardığı sonuç matematiğin tarihsel bir olgu olduğu yönündedir.

oldukça benzerini –ancak daha açık-seçik bir biçimde— Kuhn’un sunduğu bilim imgesinde görebiliriz. Kuhn’un, Koyré’nin yeni bilim tarihi yapma tarzının etkisiyle, bilimsel olgu ve olayları ortaya çıktıkları dönemin anlam dünyaları içinde değerlendirilmesi gerektiği yönündeki tespiti, sunduğu yeni bilim imgesi açısından oldukça önemlidir. Bu tutum Wittgenstein’in Frazer eleştirisinde en açık şekilde dile getirdiği eleştiriyle paralellik içerisindedir. Kuhn bu amaç için Wittgenstein’in etnolojik yöntemle önerdiğine paralel bir yöntem önerisinde bulunur. Bu yöntem hermeneutik bir tarih okumasıdır. Kuhn’un önerdiği hermeneutik yöntem, tıpkı Wittgenstein’in etnolojisi gibi, mevcut koşullardan mümkün mertebe sıyrılmayı ve ele alınan bilimsel olgu ve olayı kendi anlam bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmayı salık vermektedir. Kuhn’a göre bilimsel olgu ya da olayı değerlendirebilmek için bu bilimsel olgu ya da olayın gerçekleştiği bilimsel topluluğun üyelerinin “kafalarının içine girmek” (Kuhn, 1979, s.122), “onlarmış gibi düşünebilmek” gerekmektedir (Kuhn, 1968, s.110).

3.2. Gramatik Bir Çerçeve Olarak Paradigma

SSR’ın yayınlanmasının hemen ardından Kuhn’a paradigma kavramıyla alakalı eleştiriler yöneltildiğini ve Kuhn’un, *SSR*’ın ikinci baskısında bu eleştirilere yanıt vermeye çalıştığını daha önce ifade etmiştik. *SSR*’ın ikinci baskısında paradigmayı ‘disipliner matris’ olarak adlandıran Kuhn bu terimi tercih etmesini ise şöyle açıklıyordu: “... ‘[D]isiplin’ diyorum, çünkü o, profesyonel bir disiplinin uygulayıcılarının ortak iyeliğidir ve ‘matris’ diyorum, çünkü o, her biri daha ileri açıklama isteyen, çeşitli türden düzenlenmiş öğelerden oluşmuştur” (*SSR*, s.182). Disiplin ile paradigmanın neyin paradigması olduğu dillendirilirken, matris ile paradigmanın şekillendirici niteliği vurgulanmaktadır.

Kuhn paradigmanın ne olduğunun daha anlaşılabilir olması açısından bu disipliner matrisleri oluşturan ana öğeleri sıralar: “simgesel genellemeler”, “ortak ilkelere ilişkin inançlar”, “değerler ve bilimin uygulanması sürecinde örnek teşkil eden genel kabul görmüş bilimsel başarılar” –yani “örneklikler” (*SSR*, ss.182-187). Kuhn simgesel genellemeler ile bir paradigmanın biçimsel ya da hızlıca biçimsel olarak ifade edilebilecek unsurlarını kastetmektedir. Örneğin $f = ma$ (kuvvet = kütle x ivme) ya da

“etki tepkiye eşittir” gibi bir paradigmaya dahil olan topluluk üyelerinin bulmaca çözme etkinliği sırasında sorgusuz sualsiz kendisinden hareket ettikleri kabuller simgesel genellemeler olarak işlev görürler. Kuhn simgesel genellemelerin iki işlevi arasında ayırım yapar: *yasa* ve *tanım*. Simgesel genellemeler yasa işlevi görmelerinin yanı sıra, kullandıkları simgelere ilişkin tanımlar yapma işlevi de taşımaktadırlar. Felsefi seyrinin gitgide semantik bir bağlama kaydığını düşünecek olursak simgesel genellemelerin tanımlama işlevi Kuhn’un anlaşılması açısından ayrıca bir önem kazanır. Nitekim Kuhn da bir yasayı kabul etmenin bir tanımı kabul etmekten farklı bir işlevi olduğunu dile getirmektedir: “[B]ir yasayı kabul etmenin getirdiği yapı ile bir tanımınki birbirinden çok farklıdır. Yasaları parça parça düzeltme olanağı vardır ama tanımlar totoloji oldukları için bu şekilde değiştirilmezler” (SSR, s.183). Tanımlar bu anlamıyla paradigmanın kavram dünyasının üzerine inşa edildiği birer aksiyom gibi işlev görürler. Simgesel genellemelerin bu tanımlama işlevinin devrim öncesi ve sonrası arasında kavramların taşıdığı anlamlardaki farklılaşmayı mümkün kıldığını söyleyebiliriz. Kuhn simgesel genellemelerin tanımlama işlevine örnek olarak *ohm* yasasını gösterir. Ohm yasasını kabul etmekle *akım* ve *rezistans* kavramları yeni birer anlam kazanır ve Kuhn’a göre bu kavramlar eskiden taşıdıkları anlamlarını taşımaya devam edecek olsalardı ohm yasası doğru olamazdı (SSR, s.184). Bu anlamda bilimsel devrim paradigmanın kavramsal çerçevesinin kuruluşu işlevi gören tanımların değişmesi anlamına da gelmektedir. Simgesel genellemeler bu açıdan ele alındığında matrisin yukarıda altını çizdiğimiz şekillendirici anlamıyla da yakından ilişkilidir.

Kuhn’un disipliner matrislerin ikinci ana ögesi olarak betimlediği “ortak ilkelere ilişkin inançlar”, paradigmanın metafizik ve metodolojik unsurlarını oluştururlar. Kuhn ortak ilkelere duyulan inançlarla, topluluk üyelerinin tikel bir *modele* duydukları ortak inancı kastetmektedir. Örneğin; “ısı, nesnelere meydana getiren parçaların hareket enerjisidir” (SSR, s.184) inancı böyle bir işlev görür. ‘Isı’nın ne olduğuna dair bu tür bir modele duyulan ortak inancın matrisin yukarıda vurgu yaptığımız şekillendirici anlamında bazı sonuçları olacaktır. Kuhn bu tip modellerin topluluk üyelerinin kullandığı benzetmeleri ya da metaforları belirlediğini söyler. Daha da önemlisi bu tip bir model topluluk üyelerine neyin bir açıklama neyin ise bulmaca çözme olduğunu göstermektedir.

Kuhn'un altını çizdiği üçüncü ana öge ise ortak değerlerdir. Kuhn'un vurgu yaptığı bu ortak değerler eleştirmenleri tarafından sıklıkla eleştiriye tabi tutulmuştur. Kuhn ortak değerlerle disiplinler matrisin yukarıda ifade ettiğimiz iki ögesinden daha kapsamlı bir şeye işaret etmektedir. Bunlar belli bir dönemde bilimcilerin bir topluluk ruhu kazanmasını sağlayan değerlerdir. Bu anlamda değerleri bir bilimsel teoriden beklenenler olarak nitelendirmek mümkündür. Bir bilimsel teorinin sahip olması gerektiğini düşündüğümüz nitelikler böylelikle neyin bilimsel olduğunu ya da neyin bilimsel olmadığını belirlerler. Daha sonra (Kuhn, 1977) ve (Kuhn, 2000g [1993])'te daha da detaylı bir şekilde karşımıza çıkan ve daha önce detaylı bir şekilde ele almış olduğumuz bu değerler, paradigmaya dahil olmakla beraber farkında olmaksızın edinilirler. Bu değerler üzerinde bir nevi uzlaşılr ancak bu uzlaşma, değerlerin neler olacağı konusunda bir müzakere yürütme ya da bu konudaki bir tartışmaya katılma anlamında bir uzlaşmadan ziyade bilimsel etkinliği şekillendiren aynı zamanda bilimsel etkinlikle şekillenen değerlere maruz kalmakla ortaya çıkan bir uzlaşmadır. Daha basit bir ifadeyle bu değerler; soyut birer kural olarak değil, somut bilimsel etkinliklere dahil olmakla edinilen değerlerdir. Kuhn, her ne kadar bu değerler üzerinde uzlaşsak da bu değerlerin fiili durumlara uygulanmaları hususunda farklılıkların ortaya çıkabileceğini söyler. Nitekim bu değerlerin mahiyeti üzerinden Kuhn'a yöneltilen eleştirilerin ortak özelliği de bu farklılıklara yaptıkları vurgudur. Ancak Kuhn, uygulamada ortaya çıkacak farkları kabul etmekle beraber bu değerlerin hala topluluk üyelerinin davranışlarını belirleyici bir niteliğe sahip olduğunu söyler ve verdiği sanat tarihi örneğiyle durumu açık kılmaya çalışır: "Temsilin birincil değer olduğu dönemlerde bile kimse aynı tarzda resim yapmıyordu fakat bu değer terkedildiği zaman plastik sanatların gelişim örüntüsü kökünden değişime uğradı" (SSR, s.186). Değerler bu işlevleri dolayısıyla matris teriminin şekillendirici sıfatına oldukça uygundurlar.

Disipliner matrisin dördüncü ögesi yukarıda saydığımız ilk üç ögeden ilk bakışta farklı gibi görünür. Hatta bu ögeyi, Kuhn'un paradigma kavramını açıklarken başvurduğu disiplinler matrisin yanında ikinci bir unsur olarak dahi değerlendirebiliriz. Kuhn'un paradigma kavramını en iyi şekilde karşıladığını düşündüğü bu unsur somut bulmaca çözümleri olan 'örneklik'lerdir. Bilimcinin bilimsel etkinlik ve bilim eğitimi süresince karşılaştığı somut bulmaca çözümlerinin yani örnekliklerin bilimsel etkinlik

açısından semantik ve metodolojik işlevleri vardır. Örneklikler öncelikle hangi problemlerin bilimsel problem olarak kabul edileceğini ya da yürütülecek bilimsel etkinliklerin hangi bulmacaları konu edineceğini belirlerler. Ayrıca yine örnekliklerden hareketle yürütülen bulmaca çözme faaliyetlerinin niteliği hakkında da yargıya varmak mümkündür. Bu somut bulmaca çözümleri bu anlamıyla bir bilimsel bulmacaya ilişkin çözüm önerisinin niteliği hakkında yargıya varmamızı sağlayacak standartları belirler. Bu özellikleri örnekliklerin metodolojik işlevlerine işaret etmektedir. Örnekliklerin semantik işlevi ise Kuhn'un ilerleyen dönemlerdeki yazılarıyla beraber felsefesinin dil merkezli bir yapıya evrilmesiyle daha da anlaşılır olacak bir işlevdir. Normal bilim döneminde yürütülen bilimsel etkinlikler ortak bir kavramsal ağa sahiptirler ve Kuhn'un ilerleyen dönemlerdeki çalışmalarında leksikon olarak adlandırdığı bu kavramsal ağ, bilimsel etkinliğe ilişkin birçok empirik kavramı da içermektedir. Bu empirik kavramlar birebir bilimsel etkinliğin içerisinde uygulanmayla veya gözlem yoluyla edinilen kavramlardır. Daha basit bir ifadeyle bir empirik kavramın sahip olduğu anlam bilimsel etkinlik süreci içerisinde yani uygulama aşamasında edinilir. "Bir kavramın somut bir örneklik uygulaması olmaksızın o kavramın anlamını tamamıyla anlayamazdık" (Bird, 2000, s.69). Böylelikle örneklikler empirik kavramların anlamlarını şekillendirmeleri yoluyla semantik bir işleve sahiptirler diyebiliriz. Örnekliklerin burada kısaca açıkladığımız semantik ve metodolojik işlevlerini beraber değerlendirdiğimizde pedagojik nitelikleri açığa çıkacaktır. Görece genç bir bilimci ya da bilim öğrencisi bu örnekliklere maruz kalmak suretiyle ilişkisiz görünen fenomenler arasındaki ilişkileri kurmayı ve önünde bulunan bulmacaları çözmek için ne şekilde faaliyet yürütmesi gerektiğini öğrenir. Bu açıdan değerlendirildiğinde örnekliklerin de burada kısaca değindiğimiz kuşatıcı normatif niteliklerinden ötürü tıpkı disiplinler matrisinin diğer üç unsurunda olduğu gibi kurucu bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kuhn'un disiplinler matrise atfettiği bu kurucu nitelik, felsefesinin ilerleyen dönemlerinde leksikon kavramıyla yeniden karşımıza çıkar. Hatırlanacağı gibi Kuhn 1980 sonrası yazılarında kullandığı leksikon terimiyle Kant'ın kategorilerinin gördüğü işleve gönderimde bulunmaktaydı. Leksikonlar da tıpkı Kant'ın kategorileri gibi bir inanç dizgesinin üzerine kurulduğu zihinsel bir yapıya işaret ediyorlardı. Hoyningen-Huene bu kavramsal ağın üç temel işleve sahip olduğunu söyler: Fenomenal dünyanın

kurucusu olmak, mevcut fenomenal dünyanın bilgisini içermek ve yine bu dünyaya dair bilgiyi ifade etmek (Hoyningen-Huene, 1993, s.160). Bu anlamıyla, dilbilimden ödünç alınmış olan leksikon kavramıyla beraber Kuhn'un bilimsel devrim ve paradigma anlayışı tamamen dile ve anlama dayalı bir çerçeve içerisine çekilir. Kendisi aracılığıyla fenomenal dünyayı tesis ettiğimiz, bu fenomenal dünyanın bilgisini içeren ve bu bilgiyi ifade etme olanağı sunan bu kavramsal şema yani leksikon, matris teriminin etimolojisiyle ilişkilendirdiğimiz *şekillendirici* sıfatını fazlasıyla hak etmektedir.

Kuhn'un felsefi izleği boyunca paradigma, disipliner matris, leksikon terimleriyle ifade edilen ve gitgide daha sofistike bir formda karşımıza çıkan bu kuşatıcı yapı, içerisinde anlam dünyasının şekillendiği bir çerçeve olarak işlev görür. Kavramların anlamları ve bu kavramlarla inşa edilen bilimsel teoriler nihai noktada bu çerçeve içerisinde şekillenmektedir. Kuşkusuz ki, Kuhn'un bilim imgesini incelediğimiz kısımda da ele aldığımız gibi, paradigma kavramının Kuhn felsefesi içerisindeki seyri nüanslar barındıran bir gelişim izlemektedir. Ancak çalışmamızın ilerleyen kısımlarında paradigma ile kavramın tüm kullanımlarında ortak olduğunu düşündüğümüz ve kavramın anlamı Kuhn tarafından netleştirildikçe daha detaylı bir şekilde belirgin olan semantik olarak kurucu niteliği ele alınacaktır. Wittgenstein'in sunduğu bakış açısından yaklaşacak olursak paradigmanın temel olarak gramatik bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki gramer bir sözcüğün kullanım kurallarını belirlemek suretiyle anlamını, gramatik bir yapı da mümkün anlam uzamını belirliyorsa; Kuhn'un felsefesinin ilerleyen dönemlerinde daha da detaylandırılarak "tarihsel olarak değişebilir Kantçı kategoriler" olarak adlandırdığı bu çerçeve de içerisindeki kullanımların kurallarını ve anlam dünyasını belirler. Ölümünden sadece aylar evvel verdiği bir röportajda Kuhn, paradigma kavramını kullanımıyla ilgili sorulan bir soruya verdiği yanıtın son cümlesinde şu tespitte bulunur: "Paradigmalar geleneksel modeller olmuştu, özellikle şeyleri yoluyla erkanyla yapmanın gramatik modelleri" (Kuhn, 2000h [1995], s.298). Kuhn'un tespitindeki gramatik ifadesini Wittgensteinci bir bakış açısıyla ele alacak olursak burada kastedilenin bilimsel bir uygulamanın nasıl yürütüleceğine dair kurallar olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Kuhn ile bu röportajı yürüten ekipte yer alan Aristides Baltas, Wittgenstein'in gramatik bir yapıyı oluşturan gramer önermelerini "art alan varsayımları" olarak adlandırır ve Kuhn'un paradigma anlayışının da bu tip temel kabullere dayandığını iddia eder. Hiçbir bilimsel araştırmanın ya da teorinin *sıfır noktasından* başla(ya)mayacağını, bu türden her araştırmanın hareket noktasında bir ortak akıldan hareket ettiğini söyleyen Baltas'a göre Kuhn'un 'tarihsel olarak değişebilir Kantçı kategorileri' ve Wittgenstein'in 'menteşe önermeleri' gramatik bir niteliğe sahip olmaları nedeniyle birbirleriyle benzerlik göstermektedir (Baltas, 2004). Sözü edilen benzerliğin Friedman'ın inşacı *a priori*si için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki Wittgenstein'in dil oyunları menteşe önermeler olarak tanımladığımız bir dizi gizil temel kabule dayanıyorsa, Kuhn'un paradigmaları da yukarıda altını çizdiğimiz kurucu nitelikleri açısından bazı gizil kabullere dayanmaktadır. Bu kabuller kurucu niteliklerinden ötürü Reichenbach'ın *düzen aksiyomları*⁵⁵na benzerler. Bir bilimsel etkinliğin yürütülebilmesi için gerekli başlangıç noktası ve çerçeve bu kabullerle sağlanmış olur. Paradigmayı oluşturan bu kabuller, tıpkı Wittgenstein'in menteşe önermeleri gibi edimsel, örtük ve normatif niteliktedirler. Wittgenstein'in menteşe önermelere atfettiği özellikleri bir paradigmayı şekillendiren kabullere de uygulayabiliriz. Bu kabuller bilimci tarafından bilim topluluğuna katılmakla edinilirler, dökümü yapılabilir değildirler, bilimcilerin yaptıklarını yaparak ve eğitim süreci içerisindeki gözlemlerle kazanırlar. Paradigma içerisindeki bilimci bilimsel etkinliği yürütürken bu kabulleri sürekli aklının bir kenarında tutmaz; zira bilimsel faaliyeti yürütmesini sağlayan zihinsel biçimlenmeyi bu kabullerin kendisi oluşturmaktadır. Kuhn felsefesinin Wittgensteinci anlamda gramatik bir okumaya tabi tutulabileceği

⁵⁵ Düzen aksiyomu terimi *axioms of coordination*'un karşılığı olarak kullanılmaktadır. Reichenbach görelî *a priori* fikrini ortaya attığı çalışmasında bağlantı aksiyomları (*axioms of connection*) ve düzen aksiyomları arasında bir ayrım yapar. Bağlantı aksiyomları empirik olarak iyi tanımlı kavramlardan hareketle formüle edilirken, düzen aksiyomları bir bilimsel teorinin empirik olarak nasıl yorumlanacağını belirlerler. Daha açık olarak ifade edecek olursak, bu aksiyomlar bir teori içerisindeki nesnelere inşa ederler. Bu sebeple her bilimsel teorinin bir düzen aksiyomu seti vardır ve bu set bu teorinin kurucusu olarak işlev görür. Reichenbach öklidyen geometrinin Newton mekaniği içerisindeki işlevini bir düzen aksiyomu olarak değerlendirir yani Newton mekaniğini her neyse o yapan kavramları ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri ancak öklidyen geometrinin *a priori* kabul edildiği durumda mümkün olabilmektedir.

yönündeki bu iddia kuşkusuz ki, Kuhn ve Wittgenstein arasında daha önce altını çizdiğimiz benzerlik ve ortaklıkların ötesinde bir gerekçelendirmeyi gerektirmektedir.

Wittgenstein (*KÜ*, 342)'de “bazı şeylerden fiiliyatta kuşulanılmaması, bilimsel araştırmamızın mantığına aittir” derken bilimsel araştırmanın kendisinden hareketle yürütüleceği, sorgulanmayan bazı temel kabullerin var olması gerektiğini dile getirmektedir. Bir bilimsel araştırmanın ya da teorinin tüm gelişim süreci hem pratik hem teorik olarak adım adım geriye doğru takip edilirse tüm bu teorinin başlangıç anında elimizde kalan ne olacaktır? Kuhn bu soruya verilebilecek ‘ham veriler’, ‘dolaysız deneyim’, ‘yalın gerçeklik’ gibi yanıtları reddeder ve teorileri hali hazırda dışarıda duran verilerin insan tarafından işlenmesi olarak kabul eden yaklaşımı eleştirir. Ona göre bu tutum batı felsefesine üç yüz yıldır hakim olan bir bakış açısıdır (*SSR*, s.125). Kuhn’un bilim imgesi kısmında da değindiğimiz bu yaklaşım esas olarak paradigmanın belirleyiciliğine işaret eder. Kuhn’a göre bilimsel bir teorinin inşa edilmesinde kullandığımız veriler dolaysız bir deneyimden ya da ham verilerden ziyade paradigma tarafından belirlenmektedir. Bekleneceği şekilde felsefesinin ilerleyen dönemlerinde bu belirleme işlevini daha dilsel bir çerçeve içerisinde açıklar. Xenophanes’in meşhur sözündeki gibi, Grek tanrılarının formunun bizimkilerden çok farklı olduğunu dile getiren Kuhn, kültürel çoğulculuk konusundaki iddialarıyla bilinen düşünür Taylor’a da atıfta bulunarak, sosyal pratiklerin kültürler arasında farklılaştığını söyler. Kuhn’a göre bu farklılığın temel nedeni toplulukların kavramsal yapılarının birbirinden farklı olmasına dayanmaktadır. Kuhn’a göre toplumsal alana ilişkin bu tespit doğa bilimleri için de geçerlidir. Burada tasvir edilen iki farklı dünya arasındaki ilişkiyi sağlamak için bağımsız, saf bir kavramsal ağ mümkün değildir. (Kuhn, (2000j) [1991], s.220). Benzer bir temayı Wittgenstein’da da izleyebiliriz. Geç dönem felsefesinin “anlam, bağlamda açığa çıkar” ifadesi tıpkı Kuhn’un dolaylımsız bir kavramsal ağın olmayacağını söylemesi gibi, bağlamdan bağımsız bir anlamın var olmayacağı iddiasını dile getirmektedir.

Hatırlanacağı gibi Wittgenstein (*KÜ*, 343)'te, “kapının dönmesini istiyorsak sabit menteşelere ihtiyaç duyarız” derken dilsel bir etkinlik içerisinde yer alabilmek için ortak bir zemine ihtiyaç duyulduğunu dillendirmekteydi. Kuhn’un “tarihsel olarak

değişebilir Kantçı kategoriler'i de bu anlamda Baltas'ın tabiriyle art alan varsayımları olarak, içerisinde teorilerin şekillendiği ortak bir akıl olarak işlev görür. İki düşünür arasında daha önce de altını çizdiğimiz bir diğer ortaklık ise bu art alan varsayımlarını dinamik olarak kabul ediyor olmalarıdır. Wittgenstein tarafından bir dil oyununun üzerine inşa edildiği menteşe önermeler olarak adlandırılan bu art alan varsayımları algıyı, bilgiyi hatta fenomen dünyasını şekillendiren—Kuhn'un tabiriyle—zihinsel modüllerdir. Bu altta yatan varsayımlar, Wittgenstein'in gramer önermeleri gibi, yapıları itibariyle görünür, sayımı dökümü yapılabilir, dile gelebilir değildirler. Tıpkı bir gözün kendisini görememesi gibi görmeyi mümkün kılarlar; ancak görünür değildirler. Böylece bu varsayımların kavram dünyasına anlam veren gramatik koşullar olarak iş gördüğünü söyleyebiliriz.

Kuhn'un paradigmasını Wittgensteinci gramer çerçevesinde değerlendirmemize olanak sağlayan bir diğer benzerlik ise paradigma edinimi ve bir gramatik yapıya dahil olma süreçleri arasındaki benzerliktir. Bir gramatik yapıya dahil olmanın ancak bir yaşam biçimi içerisinde olmayla mümkün olduğunu ve bu durumun niyete ve müzakereye dayalı olmayan bir tür uzlaşma olduğunu daha önce ifade etmiştik. Benzer bir tema paradigmaya dahil olma sürecinde de karşımıza çıkar. Bilimsel etkinliğin uygulamalarına dahil olmakla yani örnekliklere maruz kalmakla o paradigmanın gizil kuralları bilim topluluğu tarafından edinilir. Bu süreç tıpkı Wittgenstein'in uzlaşımı gibi, niyete ya da müzakereye dayanmaz ancak bir topluluğun parçası olmak anlamında bir nevi uzlaşımdır. Bir bilimsel topluluğa dahil olmaya aday bilim öğrencilerine, dahil olacakları paradigmanın kuralları açık bir şekilde öğretilmez; onlara öğretilen daha ziyade bir tekniğin ustası olmaktır. Tıpkı Wittgenstein'deki gibi Kuhn'da da “kurula uymak bir pratiktir” (*FS*, 202) ve iyi bir bilimci olmak bu pratikte usta olmak manasına gelir.

3.3. Gramatik Dönüşümler Olarak Bilimsel Devrimler

Kuhn'un felsefesini bu denli popüler kılan ‘paradigma değişimi’ ve bu değişim ile birlikte bilim felsefesi literatürüne giren eşölçülemezlik iddiasının yarattığı tartışmalardır. Bu sebeple, paradigma kavramının Wittgensteinci gramer anlayışıyla ele

alınmasının bu tartışmalar ekseninde de kimi sonuçları olacaktır. Bu sonuçları incelemeye geçmeden evvel “gramatik bir bakış açısıyla ‘paradigma değişimi’ nasıl açıklanır?” sorusuna yanıt vermek gerekmektedir.

Gramatik bakış açısından normal bilim dönemi, bilimsel etkinliğin yaşam biçimiyle edindiğimiz bazı gramer önermelerinin belirlediği gramatik uzamda yürütüldüğü dönem olarak değerlendirilebilir. Ancak Kuhn’a göre normal bilim döneminde kimi zaman bilimcinin içinden çıkamadığı durumlar ortaya çıkar. Anomaliler olarak adlandırılan bu durumlar bilimsel keşiflere gebe dirler. Normal bilim döneminin olağan bilimsel etkinliği süresinde geliştirilen araçlar, çözülen bulmacalar da keşiflere yol açarlar ancak birikimsel keşifler olarak değerlendirebileceğimiz bu keşiflerin anomali tabanlı keşiflerden farkı, anomali tabanlı keşifler gibi yeni bir paradigmaya yol açabilme olasılıklarının az olmasıdır. Bu anlamda anomaliler başka bir ifadeyle, normal bilimsel etkinliğin karşılaştığı açmazlar bilimsel etkinliğin içerisinde yürütüldüğü gramatik uzamın sınırlılıklarına işaret etmektedir. Bu anomalileri Wittgenstein’in terminolojisiyle menteşe önermelerle çelişen durumlar olarak adlandırabiliriz. Anomaliler kavram dünyamızın kural koyucu kategorilerinin sınırlarını zorladıkları için yeni bir paradigmaya gebe dirler. Nitekim daha sonraki aşamada normal bilimsel etkinlik döneminin gramatik sınırlarını oluşturan menteşe önermeleri temel özellikleri olan gizliliklerini kaybetmeye başlarlar çünkü karşılaşılan açmazlar bu varsayımların tayin ettiği sınırları zorlamaktadırlar. Durumu Kuhn’un terminolojisi içerisinde betimleyecek olursak, anomaliler mevcut paradigmanın yarattığı beklentilere aykırı durumlar olarak tanımlanabilir, “yani paradigmanın araştırmacıyı hazırlamadığı bir fenomenin ortaya çıkması, giderek yeniliğin algılanmasına giden yolu hazırlayan başlıca unsurdur” (SSR, s.57). Bu tip anomaliler paradigmanın omurgasını oluşturan gramerin sorgulanmasını yani paradigmanın gramatik sınırlarının ihlal edilmesini beraberinde getirir. Wittgenstein örneğinde bir yaşam biçimine dahil olmakla, Kuhn örneğinde ise bir bilim topluluğuna dahil olmakla uzlaştığımız ancak varlığını kuşku konusu etmediğimiz hatta var olduklarını dahi farketmediğimiz menteşe önermelerimiz sorgulanır hale gelir. Paradigmanın görünmeyen kurucu unsurları böylelikle aydınlanmaya başlar. Sorgulamaya kapalı olan, kendisinden şüphe edilemeyen, aksi hayal edilemeyecek olan menteşe önermeler eleştirilmeye, reddedilmeye,

gerekelendirilmeye başlar. Böylelikle bir paradigma değişimine kapı aralanmış olur. Paradigma değişiminin temel motivasyonu yeni bir paradigmanın sunduğu imkanlar değil, mevcut paradigmanın sınırlılıklarının görünür olmasıdır.

Kuhn'un (*SSR*, s.53-57)'de kimya devrimi örneği bu tip bir okumayı destekler niteliktedir. Kuhn bu örnekte "oksijeni kim keşfetti?" sorusu üzerinden hareket eder. 1774 yılında Priestley katı cisimlerin zaman içerisinde çıkardığı gazlar üzerine yaptığı araştırmaları sırasında, ısıtılmış kırmızı civa oksitini çıkardığı bir gazı keşfetmiş, bir yıl sonra da bu gazın solunan havayla aynı olduğunu tespit etmiştir. Ancak bugün oksijen olarak tanımladığımız bu gazı, oksijen nitrit olarak adlandırmış ve her zamankinden daha az flojiston içerdiğini söylemiştir. Priestley'in bulduğu gaz üzerine çalışan Lavoisier ancak 1777 yılında bu gazın yeni bir tür gaz olduğunu söyler. Kuhn bu noktada "mevcut durumda, oksijeni kim keşfetti?" sorusunu sorar. Ona göre bilimsel bir keşfi, bir kişiye ya da bir tarihe atfetme eğilimi bilim imgemizdeki problemleri bir bakışın sonucudur. Bu bakış açısı "bir nesneyi keşfetmenin, alışkın olduğumuz ve aslında sorgulamamız gereken *görme* kavramına benzetebileceğimiz tek ve basit bir edim olduğu izlenimi yaratmaktadır" (*SSR*, s.55). Oysaki gözlem, olgu, olgunun teoriye uygulanması ve kavramsallaştırma bir keşif sürecinin birbirinden ayrılabilir unsurları değildir; bu sebeple keşfi, belli bir kişiye ve zamana atfetmek çok mümkün değildir. Oksijenin keşfinin anomali olarak ele alınmasına yol açan temel özelliği ise Lavoisier'in tutuşmayı oksijenle açıklayan tezleri ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Lavoisier bu anlamda flojiston teorisinin temel kabulleriyle çelişen bir tez ileri sürmektedir. Flojiston teorisinin temel kabulleriyle çelişen bu iddia flojiston teorisinin verdiği gözlüklerle dünyayı gören bir bilimci için hiç de anlaşılabilir bir tez değildir. Belki de bu sebeple hiçbir zaman Priestley tarafından kabul görmez. Lavoisier'in bu iddiası oksijen olarak adlandırdığımız gaza yepyeni bir anlam yükler daha başka bir ifadeyle, oksijenin ne olduğunu tanımlar. Bu sebeple "oksijenin keşfedilmesi" gibi olayları incelemek için yepyeni bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Kuhn'un "oksijeni kim keşfetti?" sorusu bu tip bir kavramsal değişikliğin önemini vurgulaması açısından önemlidir. Lavoisier'i bu keşifte öne çıkaran, bu keşiften hareketle kendisi aracılığıyla bilimsel teorileri inşa ettiğimiz kavramsal çerçevemizde değişiklik yaratmasıdır. Lavoisier 1772 yılında Fransız Akademi Sekreteriyasına teslim ettiği mühürlü notlarında flojiston teorisinin

açıklamalarına karşı şüphelerini dile getirmiştir. Mevcut paradigmanın temel kabullerine dair şüphe duyuyor olması Lavoisier'in, Priestley'in deneylerinde göremediğini görebilmesine yol açmıştır.

Lavoisier'i bu keşfe götüren anomali Fransız Akademisi Sekreteryası'na 1772 yılında verilen notlarında saklıdır. Bu notlar, Kuhn'un tabiriyle normal bilimin beklentileriyle çelişik durumun yani anomalinin işaretlerini göstermektedirler. Lavoisier akademiye 1772 yılının Ekim, Kasım ve Aralık aylarında yaptığı deneylerde karşılaştığı durumları ifade eden birer not teslim eder. Bunlardan ilkinde fosforun yakıldığında havayı absorbe ettiğini ölçtüğünü söyler. İkincisinde durumu flojiston teorisiyle açıklamaya çalışır ve fosforun yanarken flojiston saldıgını ve hava absorbe ettiğini söyler. Üçüncü açıklaması ise flojiston teorisine bağlı kalma direncinden vazgeçtiğine işaret etmektedir:

Yaklaşık sekiz gün kadar önce sülfürün yandığında hafiflediğini aksine ağırlaştığını keşfettim, aynısı fosfor için de geçerli, bu ağırlık artışı yanma ve buharlaşma süresince sabit olan büyük miktarda havadan kaynaklanıyor.

Kesinliğinden şüphe etmediğim deneylerimle ulaştığım bu keşif, sülfür ve fosforda geçerli bu durumun tüm maddelerin yanması ve kalsinasyonu durumuna uygulanabileceğini düşünmeme yol açıyor ve metalik kalsiyum oksidin ağırlık artışının da bu yüzden olduğuna ikna olmuş durumdayım (Aktaran: Musgrave, 1976, s.191).

Bilindiği gibi flojiston teorisi, maddede bulunan flojistonun yanmayı sağladığını ve yanmayla beraber maddeyi terk ettiğini ileri sürmekteydi. Ancak Lavoisier'in notlarında sunduğu deneyleri bu paradigmanın beklentileriyle çelişik sonuçlar ortaya koymaktadır. Sülfür ve fosfor yandıklarında hafifleyeceklerine ağırlaşmaktadırlar ve Lavoisier bu durumun diğer maddeler için de geçerli olabileceğini düşünmektedir. Nitekim Lavoisier'in karşılaştığı bu anomali, Priestley'in kırmızı civanın ısıtılmasıyla elde ettiği gazı Priestley'in gördüğünden farklı görebilmesine olanak sağlar. Böylelikle flojiston paradigmasını oluşturan ve bu paradigma altında iş gören bilimcilerin bu

paradigmaya dahil olmak suretiyle edindikleri menteşe önermeler (gramer önermeleri, art alan varsayımları) Lavoisier için artık örtük değildirler.

Paradigmaların üzerine kurulduğu gramatik önermeler aynı zamanda o paradigmaya dahil olan unsurların bütünlüğünü de oluşturmaktadır. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız gibi paradigma, Kuhn felsefesi içerisinde gitgide kavramsal ve dilsel nitelikleri hakim olacak şekilde evrilmiştir ve paradigma içerisindeki her bilimsel kavram bir şekilde diğerleriyle ilişki içerisinde. Leksikal yapının kavramlardan oluşan bir ağ olarak tanımlanması bu yüzden. Bu sebeple bu ağın zemininde yer alan gramatik önermelere dair bir değişiklik sadece bir ya da birkaç kavramla ilgili değil kavramlardan müteşekkil paradigmanın bütünü üzerinde etkili olacaktır. Bu anlamda gramer önermelerinin açığa çıkmasının iki temel sonucu olacaktır. Bunlardan ilki yeni bir gramatik uzama geçiştir, başka bir ifadeyle kavramsal ağın sınırlarında değişiklikler meydana gelir; zira açığa çıkan varsayımların belirlediği sınırlar ihlal edilmiştir. Bu yeniliğin sonucu, sorulacak yeni sorular ve bu sorulara verilecek yeni yanıtlar olacaktır. Bir diğer sonuç ise bir önceki gramatik sistemin sunmadığı yeni bir bakış açısına sahip olmak olacaktır. Bulmacalar daha önce akla dahi gelmeyen, yepyeni bir bakış açısıyla ele alınırlar. Bu sebeple menteşe önermelerin aydınlanma anı bir “*evreka!*” anı olarak kabul edilebilir. Paradigma değişimlerinin Gestalt dönüşümüyle açıklanıyor olmasını da bu minvalde değerlendirebiliriz. “Bu nedenle, devrim dönemlerinde normal bilimsel gelenek değiştiği zaman bilimci çevresini algılamayı yeni baştan öğrenmek zorundadır, yani tanıdığı koşullar içerisinde yeni kalıplar öğrenmesi gerekir” (SSR, s.112). Kuhn bu ifadeyle esasen, paradigmanın kuşatıcılığına vurgu yapmaktadır. Paradigma değişimi sadece bir ya da iki kavramda meydana gelen bir değişime değil, bu kavramların ilişkilerinde de meydana gelen köklü bir değişime işaret eder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, atın bir hamle ileri sürüldüğü bir oyun artık satranç değildir. Satranç kendini var eden tüm kuralların biraradlığından müteşekkil bir oyundur. Atın bir adım ileri sürülmesi bu sebeple, zayıf bir hamle değil satranç kurallarını ihlal eden, oyuna dahil olmayan bir hamledir. Bu sebeple bilimsel devrimlerle beraber paradigmaların tüm kavramsal yapılarının yerinden oynadığını söyleyebiliriz:

Sabit ve alışılmış kavramların anlamlarını değiştirme ihtiyaçı aslında Einstein'ın teorisinin devrimci etkisinde merkezi bir rol oynar. Her ne kadar buradaki değişim, daha önce değindiğimiz yer-merkezcilikten güneş-merkezciliğe, flojistondan oksijene ya da parçacıktan dalgaya geçişteki farklılardan daha belirsiz ise de, sonuçtaki kavramsal dönüşümün bir önceki yerleşik paradigma üzerindeki yıkıcı etkisi bu örneklerde olduğundan daha az belirleyici olmamıştır. Hatta bu dönüşümü, bilimlerdeki devrimci yönelişlerin prototipi olarak görmemiz bile mümkündür. Çünkü aslında Newton mekaniğinden Einstein mekaniğine geçiş, alışılmışın aksine, nesne ve kavramlara görünürde bir ek gerektirmediği için bilimcilerin dünyayı yorumlamakta yararlandıkları kavramsal yapının bilimsel devrimlerle nasıl yerinden oynadığını görmek açısından bulunmaz bir fırsattır (*SSR*, s.102).

Newton'un da Einstein'ın da aynı kavramları farklı olgulara işaret etmek için kullanmaları ya da Dalton öncesi kimya ile Dalton sonrası kimyada 'karışım' ve 'bileşik' terimlerinin anlamlarında meydana gelen değişiklikler Kuhn'un burada vurgu yaptığı kavramsal farklılaşmaya örnek teşkil ederler. Dalton örneğinde bu terimlerin anlamında meydana gelen değişim sadece tanım düzeyinde meydana gelen bir değişimin boyutunu aşarak alanın tüm kavramsal ve deneysel yapısı üzerinde köklü bir etki yaratır. Tam da bu türden bütüncül bir farklılaşmaya işaret ettiği için Kuhn paradigma dönüşümünü gestaltçı dönüşümle ve bu dönüşümü kavramaya olanak veren bir "evreka!" anıyla açıklar. Bu anlarda bilimciler "gözlerin birden açılması ya da bir yıldırım çakması ile o zamana kadar karanlıkta kalmış bir bulmacanın aydınlanmasından ve bütün parçaların yeni bir gözle görülmesinden söz ederler" (*SSR*, s.122-123). Bir bilim tarihçisi olarak Kuhn'un Aristoteles fiziği üzerine yaptığı araştırmalar sırasında yaşadığı deneyim bu anlamda devrim dönemlerinde bilimcinin yaşadığına benzer. Aristoteles fiziğini çağdaş fiziğin kavram çerçevesiyle anlamaya çalışan Kuhn için insanlığın bu kadar uzun süre bu fizik anlayışını rehber edinmiş olması, ta ki Aristoteles'i kendi kavram çerçevesi içerisinde değerlendirinceye kadar, anlaşılmalıdır. Aristoteles'i kendi kavram çerçevesi içerisine yerleştirdiğinde karşısında birden nasıl bir anlamlı bütün bulduğunu şöyle ifade eder:

Elimde dört renkli kalem, Aristoteles'in *Physica* metni önümde açık masamda oturuyordum. Yukarıya bakarak, dalgın bir şekilde gözümü pencereden dışarıya dikmişim, -o anın görüntüsü hala gözümün önünde. Birden kafamdaki parçalar yeni bir şekilde düzenlendiler ve yerli yerine oturdular. Çenem düştü çünkü Aristoteles birden daha önce hayal etmemin hiç mümkün olmadığı bir şekilde gerçekten çok iyi bir fizikçi olarak göründü. Şimdi, neyi neden söylemiş olduğunu ve otoritesinin ne olmuş olduğunu anlayabiliyordum (Kuhn, 2000k [1977], ss. 16-17).

Devrim dönemlerinin bu tarz bütüncül dönüşümler olması Kuhn'un iletişim kopukluğu olarak adlandırdığı durumun nedenidir. Farklı kavramsal ağlara sahip bilimciler ortak bir dile sahip olmadıkları için birbirlerini kısmen anlayamaz hale gelirler. Kuhn bu durumu şöyle anlatır:

Bu tür sorunlar ilk olarak iletişim anında fark edilmelerine karşın, sadece dile ilişkin sorunlar değildir ve zorluk çıkaran terimlerin yeni tanımları üzerinde anlaşmaya vararak çözümlenmelerine olanak yoktur. Bu zorlukların yoğun şekilde ortaya çıktığı sözcükler örneklilerin doğrudan uygulanması yoluyla öğrenildikleri için iletişim kopukluğunun tarafları, "Element (veya karışım, gezegen, serbest hareket) sözcüğünü şöyle ölçütlerle belirlenmiş olarak kullanıyorum" diyemez. Başka bir ifadeyle, her iki kesimin de aynı şekilde kullandığı ve hem teorilerinin hem de bu teorilerin empirik sonuçlarının ifade edilebilmesi için tarafsız bir dile başvuramazlar (*SSR*, s.201).

Paradigma değişimini gramatik bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde ise 'evreka!' anını yaşamış yani paradigmanın gramatik sınırlarını fiilen ihlal etmiş bir bilimci için sorulabilir ya da incelenebilir olan, hala eski paradigmanın sınırlarında iş gören bilimci için anlaşılabilir değildir. 'Evreka!' anı yaşamamış olan bilimci hala eski paradigmanın menteşe önermelerine bağlıdır, dünyayı o menteşe önermelerin sağladığı gramatik sınırların ötesinde görmek onun için mümkün değildir. Bu sebeple yeni paradigmaya geçmiş olan bilimcinin soruları ve bu sorulara verdiği cevaplar onun için

bir anlam ifade etmez hatta kavramsal olarak anlaşılması mümkün dahi değildir. Yerleşik, kabul görmüş bir paradigmaya karşı yeni paradigmanın tezleri bu sebeple çoğu zaman dirençle karşılaşabilir. Ancak bu durum eski paradigmanın akıldışı olduğu yani kendi uzamı içerisinde tutarlı ve rasyonel bir bütün oluşturmadığı anlamına gelmez.

Bu iletişim kopukluğu üstesinden gelinemeyecek, bütüncül bir iletişim kopukluğu değildir. Nitekim Kuhn'un farklı paradigmalar arasında kısmi bir iletişimin var olduğunu söylemesini (2000a [1970], s.124) ya da iki dillilik imkanını (2000f [1990], s.100) bu minvalde değerlendirebiliriz. Paradigma değişimi gramatik bir değişim olarak ele alındığında da benzer sonuçlara ulaşabiliriz. İlk, eski ve yeni paradigmanın taraftarlarının kavramsal uzamları farklılaşmış olsa da hala ortak dillerine ait geniş bir gramatik uzamı paylaştıklarını söyleyebiliriz. "Yeni paradigmalar eskilerinden doğduklarına göre, geleneksel paradigmanın önceden kullanmakta olduğu söz dağarcığını ve araçları, ister kavramlarda ister uygulamada olsun, büyük ölçüde içermeleri doğaldır" (SSR, s.149). Benzer bir temadan (Kuhn, 1970, s.163)'te de bahseden Kuhn'un iletişim kopukluğunu *kısmi* olarak değerlendirmesi bu yüzdendir. Devrim dönemlerinde kavramsal anlamda yapısal farklılıklar ortaya çıksa da gramatik uzamın ortaklaşılın kısımları iletişim için bir imkan teşkil eder. Bu iletişimde, 'evreka!' anı yaşayan yani eski paradigmanın sınırlarını ihlal eden bilimcinin eski paradigmanın bakış açısına sahip bilimci karşısında bir avantajı olduğunu söyleyebiliriz. Bu avantaj yeni paradigmaya geçen bilimcinin ikidilli olabilmesi olanağına dayanır. Kuşkusuz ki bir tarafın ikidilli olabilme olanağı taraflar arasında kusursuz bir iletişimi sağlamak için yeterli değildir; ancak bu durumun ikidilli olana en azından argümanın gücüne dayanan retorik bir avantaj sağladığını söyleyebiliriz. Eski paradigmadaki yaşayan bilimcinin kavram dünyası yeni paradigmayı kusursuz bir şekilde anlamaya uygun olmadığı için yeni paradigmadaki bilimcinin avantajı ancak argümanın gücüne dayanabilir; zira geliştireceği argümanlar eski paradigmadaki bilimciyi tezlerini kabul etmeye mantıken zorlayamaz. İki dilli olan bilimci anlaşmak için gerekli yeterliliğe sahip olsa da anlatacağı şey eski paradigma içerisindeki bilimci için anlaşılabilir değildir bu nedenle burada retorik gücü devreye girer. Yeni paradigma altında iş gören bilimcinin eski

paradigmanın anlam dünyasını anlayabilme olanağı bu karşılaşma sürecinde retorik bir avantaja dönüşecektir.

Eski paradigmayla yeni paradigma arasındaki altını çizdiğimiz bu gramatik farkın iki paradigma arasındaki gramatik uzam farkı olduğunu daha önce de dillendirdik. Mevcut durumu iki paradigma arasındaki bir asimetri olarak adlandırabiliriz; zira eski paradigmanın menteşe önermelerinin açığa çıkmasıyla beraber ortaya çıkan yeni paradigma, eski paradigmanın gramatik uzamına kıyasla daha geniştir. Bu genişlik eski paradigma için sorulması mümkün olmayan soruları sorabilmesi, verilmesi mümkün olmayan cevapları verebilmesi anlamına gelir.

Yeni gramatik uzamın eski gramatik uzamdan daha geniş olduğunu söylemek, yeninin dünyayı eskisi gibi görebileceği anlamına gelmez; daha ziyade eskinin dünyayı nasıl gördüğünü anlayabileceği anlamına gelir. Eski paradigmanın anlam dünyası menteşe önermelerin çizdiği sınırlar ile sınırlanmışken yeni paradigmanın anlam dünyası eskinin sınırlarını belirleyen menteşe önermelerin açığa çıkmasıyla genişlediği için açığa çıkan bu sınırları görmeye, anlamaya kadiridir. Yeni gramatik sistem eskinin menteşe önermelerinin açığa çıkmasıyla mümkün olduğu için açığa çıkan bu varsayımlardan hareketle eski sistemin başarılarını ve hatalarını yorumlayabilir. Dolayısıyla eskinin yeniye tercümesi ya da eskinin yeninin kavram dünyası içerisinde yorumlanması mümkünken tersi mümkün değildir. Eski paradigmanın kavram dünyası yeniyi yorumlayabilecek ya da onu anlamlandırabilecek kavramsal yetiye sahip değildir. Bu yeni paradigmanın temel önermelerini anlayabilmek ancak bir evreka anıyla o paradigmaya dahil olmakla veya paradigmanın menteşe önermelerinin açık kılınmasıyla mümkündür ve paradigmanın menteşe önermelerinin açık kılınması paradigmanın artık 'yeni' paradigma olmadığını gösterir.

Bu noktada yeni bir paradigmaya yani daha geniş bir gramatik uzama geçişin geri dönüşü olmayan bir süreç olduğunu belirtmek gerekir. Bir kere 'evreka!' anı yaşandıysa yani mevcut paradigmanın gramatik sınırları ihlal edildiyse dünyayı tekrar o paradigmanın sınırları içerisinde görmek mümkün değildir. Kuhn'a göre bu değişim, tıpkı biyolojik evrim gibi, geri dönülebilir bir değişim değildir (SSR, s.206).

Hatırlanacağı gibi Kuhn farklı paradigmlar arasında iletişimin olanağı olarak çeviriden söz etmekteydi. Kuhn'un bahsettiği anlamda bir çeviriyi olanaklı kılan eski ve yeni paradigma arasındaki sistematik bir ilişkidir ve bu ilişki de yeni paradigmanın eskinin menteşe önermelerin açığa çıkarılmasıyla inşa edilmesine dayanır. Eski paradigmanın menteşe önermelerin açık kılınması sürecini, o paradigmanın kavramları arasındaki gizil ilişkilerin açık edilmesi süreci olarak da tanımlayabiliriz. Bu ilişkilerin açık edilmesi suretiyle kavramlar arasındaki ilişkiler yeniden ve yeni olanaklara kapı aralayacak şekilde kurulur. Bu süreçte değişen sadece kavramların birbirleriyle ilişkileri değil, kavramların bu ilişki içerisinde ortaya çıkan anlamıdır. Hatta bu yeni ilişki sistemi bazı yeni kavramlar üretebileceği gibi eski paradigmanın bazı kavramları da bu ilişki ağının dışında kalır. Bu durum sadece yeninin eskiden daha kapsamlı olması manası da gelmez. Oksijenin flojiston teorisi içerisinde bir karşılığı olmaması gibi flojiston teorisinin bazı soru ve yanıtları da paradigma değişimiyle beraber kaybolmuştur. Bu anlamda paradigma değişiminin bir teorinin yanlışlanması ve daha iyi bir teorinin geliştirilmesi gibi bir süreç olmadığını, problem alanını değiştiren bir dönüşüm olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple yeni paradigmanın eski paradigmayı anlayabilme olanağı asla dünyayı eski paradigmanın gözüyle görebilme olanağı olarak değerlendirilmemelidir. 'Evreka!' bir kez yaşandıktan sonra yaşanmamış gibi bir bakış açısına sahip olmak mümkün değildir. Yeni paradigma, eski paradigmayı kendi gramatik uzamı içerisinde çeviri/yorum ile anlamaya çalışırken; eski paradigma, yeni paradigma karşısında onu anlamlı bir bütün olarak ele almasına olanak verecek herhangi bir araca sahip değildir. Dolayısıyla bu durumda iki paradigmanın üyeleri de kendi paradigmalarının belirlediği gramatik uzam içerisinde kalmaya mahkûmdurlar, paradigmalara aşkın bir zemin yoktur.

3.4. Gramatik Yaklaşım ve Görelilik Problemi

Bir yandan bilimsel etkinliklerin bu etkinlikleri belirleyen farklı paradigmatik dönemler ile tasvir edilmesinin, diğer yandan bu farklı paradigmalara aşkın bir zeminin olmamasının Kuhn'a getirilen görelilik eleştirilerinin temel motivasyonu olduğunu daha önce belirtmiştik. Paradigmaların sunduğu çokluk ve bu çokluğu hiyerarşik bir sıra

düzeni içerisine yerleştirmeye olanak sağlayacak bir değerlendirme zemininin olmadığı iddiası rasyonaliteye ilişkin tartışmaları da beraberinde getirir. Daha öz bir ifadeyle eleştirmenlerince, Kuhn'un devrimci bilim anlayışı evrensel bilimsel rasyonalite anlayışını kavramsal görelilik ile tehdit etmektedir. Sunduğumuz gramatik bilimsel devrim okumasının paradigmlar arasında tesis ettiği iletişim imkanının ve süreklilik ilişkisinin Kuhn'a yöneltilen bu eleştiriler açısından kimi sonuçları olacaktır. Öncelikle paradigmlar arasında var olan iletişim imkanının paradigmların karşılaştırılmalarına olanak sağlaması nedeniyle görelilik eleştirilerini bazı açılardan iptal eden bir yönü vardır. Hatırlanacağı gibi Kuhn, paradigma değişimlerinin bir iletişim kopukluğuna yol açacağını ancak bu iletişim kopukluğunun kısmi olduğunu, çeviri/yorum ile farklı paradigmlar arasında iletişim imkanı olduğunu defaatle dile getiriyordu. Gramatik bir bilimsel devrim okuması ise bu sürecin daha detaylı resmini sunmaktadır. Her bir paradigmayı kendi dünya resmine sahip gramatik bir uzama sahip olarak değerlendiren ve bilimsel devrimleri bu gramatik uzamın genişlemesi olarak tanımlayan bu yaklaşıma göre farklı paradigmlar arasındaki iletişim kopukluğunu kısmi kılan, bu farklı paradigmların gramatik uzamları arasında hala bazı ortaklıklar bulunuyor olmasıdır. Benzer bir temayı aynı kavramlarla olmasa da Kuhn da vurgular. Eski paradigmadan yeni paradigmaya geçerken gramatik uzamların genişliyor olması fikri bir yandan paradigmlar arasında bir süreklilik ilişkisine işaret ederken bir yandan da Kuhn'un eşölçülemezlik savı ile dile getirdiği farklılaşmaya olanak tanımaktadır. Farklı paradigmların sahip olduğu gramatik uzamların asimetric ilişkisini eşölçülemezlik olarak adlandırabiliriz. Kuhn'un da defaatle belirttiği gibi eşölçülemezlik, paradigmların karşılaştırılmaması manasına değil, farklı paradigmları tutabileceğimiz eş bir ölçü olmaması manasına gelmektedir. Böylelikle bir yandan paradigmların kavramsal çerçeveleri arasındaki farklar muhafaza edilirken bir yandan da sunulan iletişim imkanıyla bu paradigmlar arasında bir karşılaştırma olanağı tanınmaktadır. Buradan hareketle paradigmları değerlendirebilecek, paradigmlara aşkın bir zeminin yokluğuna vurgu yapan göreci tezlerin Kuhn açısından kabul edilebilir olmadığını söyleyebiliriz.

Gramatik bilimsel devrim okumasının, görelilik tartışmaları karşısındaki, anahtarlarını kısaca betimlediğimiz bu tutumunu detaylandırmadan önce Wittgenstein'in

gamer anlayışının görelilik problemi karşısındaki tutumunun belirlenmesi kolaylaştırıcı olacaktır. Wittgenstein’da da tıpkı Kuhn’da olduğu gibi iki çeşit aykırılıktan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri dil oyunu içerisinde yani ortak menteşe önermelerinin çizdiği uzam içerisinde çözülebilecek aykırılıklar iken diğeri daha derin yani gramatik asimetriden kaynaklanan aykırılıklardır. Birinci tür aykırılıklar tıpkı normal bilim döneminde bir paradigma içerisinde meydana gelen aykırılıklarda olduğu gibi, dil oyunun üyeleri arasındaki karşılaşma ile çözülebilirler; zira bu karşılaşmalar ortak bir kavramsal ağ içerisinde değerlendirilirler. Ortak bir kavramsal ağ, karşılaşmada kullanılan argümanlara mantıksal zorlama yetisi verir. Ancak farklı kavramsal ağların birbirlerini kabullenmeye mantıksal olarak zorlamalarının olanağı yoktur. Wittgenstein’in “küreğimin kayaya dayandığı yer” (*FS*, 217) dediği bu nokta “dil oyunun temelinde yatan” (*KÜ*, 204) eylemdir ve bu eylem, daha önce de belirttiğimiz gibi bir dil oyununun üzerine inşa edildiği menteşe önermelere işaret eder. Her iki düşünür için de bu nokta ikna sürecinin başladığı noktadır. Wittgenstein bu tip bir karşılaşmada tarafların birbirlerini “budala ve sapkın” ilan edeceklerini söyler (*KÜ*, 611). Bu durum Kuhn açısından normal bilim içerisinde iş gören bilimcinin bilimsel keşiflere gösterdiği direncin de açıklamasıdır. Hem Kuhn için hem de Wittgenstein için bu noktada devreye ‘ikna’ mekanizması girer. Bu tip bir ikna ancak ve ancak iki farklı kavramsal ağ arasında bir iletişim ile mümkün olabilir. Gerek Kuhn’un gerekse Wittgensteinci gamer anlayışının bu tip bir iletişimi ne şekilde mümkün gördüklerini daha önce vurguladık. Peki, bu tip bir ikna farklı kavramsal ağlar arasında karşılaştırmaya ne şekilde olanak sağlayabilir?

Wittgenstein’a göre bu tip bir ikna dünyayı belli şekilde görmemizi sağlayan temel önermelerin karşısındaki kazandırılması yani belli bir dünya resminin aktarılması sürecidir (*KÜ*, 95, 162, 167; *Z*, 387). Bu dünya resminin kazanılması doğal işleyişi içerisinde bir yaşam biçimine dahil olmakla, bazı pratikleri takip etmekle, Kuhn’un bir bilimsel topluluğa dahil olmanın koşulları olarak belirlediği eğitim, sosyalleşme gibi süreçlerle yani uzlaşmayla olur. Nitekim Wittgenstein (*KÜ*, 263 ve 286)’da eğitimin bu süreçteki belirleyiciliğine vurgu yapar. Ancak bu tip doğal bir iknanın dışında dünya resimlerinin karşılaştığı durumlarda da ikna mümkündür: “Ötekiyle ‘savaşacağımı’ söyledim,— pekiyi ona sebepler gösteremez miyim? Elbette gösteririm, ama nereye

kadar? Sebeplerin bittiği yerde *kandırma*⁵⁶ [ikna] başlar. (Misyonerler yerlileri hristiyanlaştırdığı zaman ne olduğunu düşünün)” (KÜ, 612). Sebeplerin bittiği yerde yani ortak bir kavramsal ağ içerisinde argümanların mantıksal zorlayıcılığının sona erdiği yerde iknaya geçeriz. Böyle bir ikna mekanizması işlemektedir çünkü kavramsal dünyamız tamamen kopuk değildir; “[b]aşkalarının bizimle kesişen kavramları vardır” (Z, 379), bu kavramlar Kuhn’un tabiriyle “Arşimet noktası” olarak işlev görürler (Kuhn, 2000f [1990], s.96) ve bu kesişen kavramlar aracılığıyla farklı bir gramatik uzamla iletişim sağlanmış olur. Dünya resmi bizimkinden tamamen farklı biriyle karşılaştığımızda bu ikna sürecinin nasıl devreye gireceğini Wittgenstein, bir düşünce deneyiyle açıklar:

Çok özel koşullarda yetişen ve kendisine yeryüzünün elli yıl önce meydana geldiği öğretilen, bu yüzden buna inanan bir insan tasavvur edebilirim. Ona öğretebiliriz: Yeryüzü uzun zamandan beri... v.b.—Bu durumda ona kendi dünya resmimizi kazandırmaya çalışıyor olurduk.

Bu bir tür *kandırma* [ikna] yoluyla yapılır (KÜ, 262).

İknaya dair bu imkan (KÜ, 92)’de, aynı düşünce deneyinden hareketle neyin iknaya yol açacağına dair bazı tespitlerle karşımıza çıkar:

Fakat şöyle sorabiliriz: “Yeryüzünün yalnızca kısa bir süredir, diyelim kendi doğumundan beri var olduğuna inanması için insanın sağlam dayanakları olabilir mi?”—Farzedelim ki ona hep öyle söylendi—bundan kuşku duymak için iyi bir sebebi olur muydu? İnsanlar yağmur yağdırabileceklerine inanmışlardır; neden bir kral dünyanın kendisiyle başladığı inancıyla yetiştirilmesin? Moore’la bu kral karşılaşmış tartışsalar, Moore doğru olanın kendi inancı olduğunu gerçekten kanıtlayabilir miydi? Moore kralı kendi

⁵⁶ Wittgenstein metnin Almanca orijinalinde *überredung* terimini kullanır. Metnin İngilizce çevirilerinde çalışma boyunca kullandığımız *ikna* teriminin karşılığı olan *persuasion* terimi tercih edilmiştir. Bu sebeple KÜ’nin kullandığımız Türkçe çevirisinden yapılan alıntılar çeviriye sadık kalarak *kandırma* olarak bırakmayı ancak metnin geri kalanında *ikna* terimini kullanmayı tercih ettik.

görüşüne döndüremezdi demiyorum, fakat bu özel türden bir dönüş olurdu: kralın dünyaya farklı bir şekilde bakması sağlanmış olurdu.

İnsanın bazen bir görüşün doğruluğuna *sadeliği* ya da *simetrisi*⁵⁷ yüzünden kanaat getirdiğini, yani o görüş açısına geçmesini sağlayanın bunlar olduğunu unutmayın. İnsan bu durumda basitçe şöyle bir şey söyler: “Bu *böyle* olmalı”.

İkna ile ilgili durumu biraz daha net kılabilmek için Kuhn ve Cavell arasında geçen ve yukarıda altını çizmiş olduğumuz diyalogu hatırlamak faydalı olacaktır. Hatırlanacak olursa Kuhn, Cavell’a “meselenin özü öğretme ve uzlaşma ise Hitler bana bir teorinin doğru olduğunu öğretebilir” diyor ve Cavell’dan, “Hitler’in Kuhn’u ikna edemeyeceği ancak ikna olmuş gibi davranmasını sağlayabileceği” yanıtını alıyordu. Bunun üzerine Kuhn, “iknaya ne yol açar? Belki de tersine, fark edilmemiş bir iknayı ne bozar?” diye soruyordu. İknanın bir dünya resmini kazandırma süreci olduğunu göz önüne alacak olursak “farkedilmemiş ikna” ile sahip olunan dünya resminin kastedildiğini söyleyebiliriz. Söz konusu olan dünya resmi olduğunda bu iknanın farkedilmemiş olması bir gerekliliktir; zira farkedildiği anda dünyaya dair bu resmi oluşturan menteşe önermeler açığa çıkmış olurlar. Başka bir ifadeyle bu dünya resmini oluşturan kurucu dinamikler işlevlerini yitirmeye başlarlar, *a priori* niteliklerini yitirdikleri için artık kurucu bir işlev göremezler. Bilimsel devrimleri gramatik dönüşümler olarak incelediğimiz kısımda Kuhn’un “farkedilmemiş bir iknayı ne bozar?” sorusunun cevabını anomaliler olarak vermiştik. Lavoisier’i flojiston teorisinin sınırlarıyla ilgili şüpheye taşıyan ölçümleri yani ortaya çıkan anomali bütün bir kavramsal ağı dönüştürecek bir devrime yol açıyordu. Anomalinin temellerini görünür kıldığı eski paradigma ile yeni paradigma arasında böylelikle gramatik bir asimetri ortaya çıkıyordu ve bu gramatik asimetri eski paradigmanın temellerini bilen yeni paradigmaya retorik bir avantaj sağlıyordu. Bu retorik avantaj bazı durumlarda Wittgenstein’in yukarıda belirttiği gibi bir iknaya yol açabilir.

⁵⁷ Bu noktada hemen sadelik ve simetrisinin paradigma tercihini belirleyen kriterler olarak belirlenmediğini söylemek gerekiyor. Wittgenstein bu iki terimi bu bağlamda başka hiçbir eserinde kullanmaz. Mevcut ifadesinden çıkarılacak sonuç ikna sürecinde mantıksal akıl yürütmenin zorlamasının değil, retorik unsurların iş göreceğidir.

Paradigmalar arasındaki bu gramatik uzam farkı böylelikle paradigmalar arasında karşılaştırma yapılmasına imkan tanır. Wittgenstein'in (*KÜ*, 286)'da yaptığı karşılaştırma bu tür bir karşılaştırmadır:

Neye inandığımız, ne öğrendiğimize bağlıdır; hepimiz aya gitmenin mümkün olmadığına inanırız; ama bunun mümkün olduğuna ve bazen gerçekleştiğine inanan insanlar olabilir. Şöyle söyleriz: Bu insanlar bizim bildiğimiz birçok şeyi bilmiyorlar. İnançlarından istedikleri kadar emin olsunlar –yanılıyorlar ve biz bunu biliyoruz.

Kendi bilgi sistemimizi onlarınkiyle karşılaştırsak, onlarınkinin çok daha yoksul olduğu görülür (*KÜ*, 286).

Geldiğimiz bu noktada, Wittgenstein'in farklı dünya resimleri arasında açık bir karşılaştırma yaptığını söyleyebiliriz. Ancak tam da bu noktada Wittgenstein'in bilim ile büyü arasında yaptığı ayrımın altını çizmemiz gerekiyor; zira Wittgenstein için bu tip karşılaştırmaya konu olabilecek dünya resmi bilimin sunduğu dünya resmidir. Wittgenstein bu farkı *RF*'de net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre Frazer'in *Altın Dal*'daki temel hatası büyüü *yanlış bilim* olarak ele alıyor olmasıdır, büyü bilim olarak ele alınmamalıdır. Çünkü büyü gramatik bir uzam içerisinde yer almaz daha açık bir ifadeyle büyü doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılacak bir çerçeve içerisinde yer almaz. Büyüye ilişkin ritüeller kimi zaman biçim değiştirerek kimi zaman aynı biçimde devam ederler ancak kimse bu ritüellerin yanlış ya da doğru olduğunu söyleyemez. Bu sebeple Frazer büyüü yanlış bilim olarak adlandırarak hata yapmaktadır; büyü bilimsel bir bakış açısıyla ele alınmamalıdır. Wittgenstein'a göre doğa bilgisi, (*KÜ* 286)'da belirttiği üzere zenginlik ve yoksulluk gibi bir skala üzerinden değerlendirilebilecek olan bilgidir. Büyü ise böyle bir nitelik taşımaz. "Duyulduğu kadar basit: Bilim ve büyü arasındaki fark bilimde ilerleme olduğunun ancak büyüde olmadığının söylenmesi ile ifade edilebilir. Büyünün kendi içerisinde gelişme eğilimi yoktur" (*RF*, 141). Çünkü Wittgenstein'a göre büyü, üzerinde uzlaşmış bir dünya resmi değil, bir arzunun dile getirilişidir, sembolik niteliktedir. Buradan hareketle Wittgenstein'ın doğa bilgisi dediği

farklı gramatik uzamlar içerisinde karşımıza çıkan dünya resimlerini temel bir ortaklık ekseninde ele aldığını söyleyebiliriz:

Buradaki saçmalık, Frazer'in bu insanları, sadece fenomenlerin farklı bir yorumuna sahiplerken, tamamıyla yanlış (hatta delice) bir doğa bilgisine sahiplermiş gibi sunmasıdır. İşin aslı, onların doğa bilgileri kaydedilseydi bizimkinden *temel olarak* farklı olmayacaktı. Sadece *büyüleri* farklıdır (RF, s.141).

Bilime bu özel konumu kazandıran, bir şeyin makul olması ya da olmamasının belirleyicisi olmasıdır: “Nitekim, bilimsel kanıtlara karşın bir şeye inanan kişiye makul demezdik” (KÜ, 324). Makul olanın değişebileceğini söylese de (KÜ, 336), makul olmanın kriteri bilimsel olmaktır. İlkel kabilelerin doğa bilgilerinin temel olarak bizimkinden farklı olmadığı iddiası, bilimin içinde taşıdığı gelişme eğilimi bu sürekliliğin işaretçileridir. Makul olanın bilimsel olan olduğu iddiası ise bu sürekliliğin omurgasını oluşturur; zira makul olanın yani akla uygun olanın izinin sürülmesi mümkündür.

Wittgenstein'in bilim hakkındaki bu savlarından bilimin ilkel kabilelerden günümüze aynı kaldığı sonucu çıkmaz; zira birçok yerde makul olanın değiştiğini dile getirir: “Ne var ki insanların makul saydıkları ve saymadıkları şeyler değişir. Bazı devirlerde insanlar, başka devirlerde makul bulmadıklarını makul bulurlar. Ve tersi de geçerlidir” (KÜ, 334). Copernicus öncesinde evrenin güneş merkezli olduğunu söylemek makul değilken Copernicus sonrasında makul kabul edilmesi bu tip bir değişimin işaretidir. Yer merkezli evren sisteminin artık makul kabul edilmiyor olması kendi içerisinde bir ilerleme eğilimi taşımamış olduğu anlamına gelmez. Bir dil oyunu olarak yer merkezli evren sistemi, kurallarını oluşturan gramer önermelerinin sunduğu gramatik uzam içerisinde gelişme göstermiştir. Bu anlamda bir gramatik uzam içerisinde olmayı akla uygun olma olarak açıklayabiliriz. Wittgenstein'in, bütün bir bilimsel süreci, birbirleriyle ilişkilendirebilecek evrensel bir gramatik uzam olarak değil, birbirleriyle kimi parçaları örtüşen bir gramatik uzamlar çokluğu olarak tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Copernicus öncesi ile Copernicus sonrası birikimci

bir ilerleme anlayışıyla birbiriyle ilişkilendirmemize olanak sağlayacak kuşatıcı bir rasyonaliteden söz edemeyiz. Doğruluk ve yanlışlığa karar vermemize olanak sağlayacak olan menteşe önermelerdir ve bu menteşe önermeler değiştiğinde doğruluk ve yanlışlığın kriterleri de değişmiş olur. Copernicus öncesi bilimcilerin “evrenin merkezinde güneş vardır” önermesine yanlış diyebilmelerinin nedeni menteşe önermelerinin onlara sağladığı dünya resmi: “Fakat dünya resmi, doğruluğu konusunda ikna olarak elde etmiş değilim; doğruluğuna kani olduğum için koruyorum da değilim. Hayır: o, üzerinde doğruyla yanlış birbirinden ayırt ettiğim, miras aldığım arka plandır” (KÜ, 94). Dolayısıyla bu dünya resmi değiştiğinde doğrular ve yanlışlar da değişir: “Sonraki deneyler öncekileri *yalanlayamaz*, olsa olsa şeylere bakış tarzımızın bütününe değiştirebilir” (KÜ, 292). Her iki dönemin rasyonalitesini oluşturan kendi gramatik uzamlarıdır ve bu iki dönem arasında bu uzamların farklılaşmasına ve dolayısıyla farklı bir dünya resminin ortaya çıkmasına yol açan yapısal ve bütüncül bir dönüşüm meydana gelmiştir: “Bir Copernicus’un ya da Darwin’in gerçek başarısı, doğru bir teori bulmak değil, yeni ve verimli bir bakış açısı bulmaktır” (KD, MS 112 233 : 22.11.1931).

Geldiğimiz bu noktada Wittgenstein’in bu farklı gramatik yapıların birbirleriyle olan ilişkisini tesis etmek için birisi daha kapsayıcı diğeri daha kısmi olan iki dinamikten söz ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan kısmi olanı, daha önce de altını çizdiğimiz gibi farklı dünya resimlerinin şekillendikleri gramatik uzamlar arasındaki ortaklıklardır. Bu ortaklıklar gerekçelendirme süreçleri tükendiğinde yani ikna süreçlerini işletebilmemize olanak veren ortaklıklardır. Bu ortaklıklardan hareketle farklı dünya resimleri arasında iletişimsel bir ilişki kurulabilir. Bu iletişimsel ilişki temel ortaklıkları makul olma olan farklı dünya resimlerini hiyerarşik bir dizge içerisinde sıralayabilmemize olanak sağlar. Nitekim Wittgenstein “[k]endi bilgi sistemimizi onlarınkiyle karşılaştırırsak, onlarınkinin çok daha yoksul olduğu görülür” derken tam da böyle bir karşılaştırma yapmaktadır.

İki dünya resmi arasında yapılan bu zenginlik-yoksulluk karşılaştırması, bilimsel devrimlerin gramatik yorumunda yeni gramatik uzamın eskisinden daha geniş olduğu vurgusuyla karşımıza çıkar. Hatırlanacağı gibi eski paradigmanın kurucu önermelerinin açığa çıkması yeni bir paradigmaya geçiş sürecini yani devrim sürecini başlatıyordu ve

yeni paradigmanın gramatik uzamı eski paradigmanın gramatik uzamından daha geniş oluyordu. Bu genişlemenin yeni paradigmanın dünyayı eski paradigmanın gördüğü gibi görmesi bağlamında bir genişleme olmadığını daha önce söylemiştik. Bu genişleme daha ziyade, yeni paradigmanın eski paradigmanın kavramsal çerçevesini anlayabilmesi anlamına gelir; çünkü bir paradigmayı oluşturan temel kabuller, *a priori* olma özelliklerini yitirdikleri andan itibaren kurucu işlevlerini yitirmiş olurlar. Bu sebeple yeni paradigma içerisindeki bilimci için eski paradigmanın inşa ettiği dünyaya girmek mümkün değildir; ancak bu dünyanın nasıl bir yer olduğu anlaşılabilir olur. Eski paradigmanın menteşe önermeleri bir kez görünür olduktan sonra tekrar geriye dönmek de mümkün değildir; Kuhn'un tabiriyle bu süreç tıpkı biyolojik evrim gibi tersinmez bir süreçtir. Sürecin bu hareketi Kuhn'un sıklıkla karşısına çıkan 'bilimsel ilerleme' problemini akıllara getirmektedir. Ancak burada sunulan yanlışların ayıklandığı, doğruların biraraya getirildiği birikimsel bir ilerleme anlayışı değildir; zira gramatik dönüşümler problem alanlarını ve bu problemlere yaklaşımı da değiştirmektedir. Yeni paradigmayla beraber eski paradigmanın birçok sorusu artık bilimsel sorgulama alanı içerisinde yer almazken, yeni paradigmanın sorduğu birçok soru da eski paradigma içerisinde bilimcilerin peşinden koştuğu sorular değildir. Dolayısıyla rastladığımız hataları ayıklamak suretiyle gitgide daha doğrusuna yaklaştığımız bir dünya resmiyle değil, birbirleriyle çeşitli benzerlikler taşıyan ancak her biri ayrı bir bakış açısından çizilen dünya resimleriyle karşı karşıyayız. Aynı metaforla devam edecek olursak gramatik uzamın genişlemesi ise daha yeni olan dünya resminin kendi resmi içerisinde, eski resmin perspektifini işaret edebilecek yetide olması olarak tasvir edilebilir. Friedman bu durumu yeni kurucu çerçevenin, eskiyi özel bir durum olarak içermesi olarak ifade eder ve bu durumu bir genişleme olarak niteler (2001, s.96).

Bu tip bir genişleme fikri, bir yandan sundukları dünya resimleri birbirleriyle eşölçümez farklı dünya resimleri sunarken bir yandan da bu dünya resimleri arasında bir iletişim imkanına olanak tanır. Bu noktada iki tip rasyonaliteyi birbirinden ayırmamız gerekir. Bunlardan ilki bir paradigmanın iç işleyişini ve kurallarını ifade eden ve bu işleyişi kendisinden hareketle değerlendirdiğimiz rasyonalitedir. Bir paradigmanın kendi grameri ve gramer kuralları o paradigmaya içkindir. Kurallarından hareketle tanımladığımız bir oyunda o kuralların belirlediği mümkün hamleler o oyunda rasyonel

hamlelere tekabül ederler. Farklı oyunların kurallarını birbirine uygulamak mümkün olmadığı gibi tüm oyunlar için geçerli olan bir kural setinden de söz edemeyiz. Wittgenstein, ailesel benzerlik kavramıyla tam da bu tip bir ilişkiden söz etmektedir. Tüm oyunları oyun yapan özsel bir ortaklıktan söz edemeyiz ancak oyunların belirli şekillerde birbirleriyle akraba olduklarını söyleyebiliriz.

İkinci tip rasyonalite ise bu farklı paradigmaları değerlendirmemize olanak veren rasyonalitedir. Bu rasyonalite ise temel olarak farklı paradigmlar arasındaki iletişim imkanına dayanır. Bu iletişimin olanağının farklı paradigmlar arasındaki kavramsal ortaklıklar aracılığıyla mümkün olduğunu daha önce dillendirmiştik. Bu iletişimsel ilişki paradigmlar arasında bir karşılaştırma yapma imkanı sağlamaktadır. Bu tip bir karşılaştırmaya olanak verecek iletişimin ancak yeni paradigmadan eski paradigmaya bakışla mümkün olabileceğini belirtmek gerekiyor. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi eski paradigma içerisindeki bilimci yeni paradigma içerisindeki bilimciyi anlayabilmek için yeterli kavramsal donanıma sahip değildir. Ancak yeni paradigmadaki bilimci dünyayı eski paradigmadaki bilimcinin gözleriyle göremese de onun dünyayı nasıl gördüğünü anlayabilmektedir. Bu anlamda iletişimin yeni paradigmadan eski paradigmaya doğru, tek yönlü, geriye dönük bir iletişim olduğunu söyleyebiliriz. Friedman bu ikinci tip rasyonaliteyi *retrospektif iletişimsel rasyonalite* olarak adlandırır (2001, s.96).

Gramatik bilimsel devrim okuması böylelikle, bir yandan farklı dünya resimleri sunan gramatik uzamların varlığına ve çokluğuna işaret ederken bir yandan da bu gramatik uzamlar arasındaki ilişkilerden hareketle paradigmların birbirleri karşısındaki konumunu değerlendirmeye olanak sağlayarak, her bir paradigmanın eş değerde olduğu görece bilim imgesini reddetmektedir.

SONUÇ

Bilimi paradigma ekseninde şekillenen bir faaliyet olarak tanımlıyor olmasını, Kuhn'un 'devrimci' sıfatıyla anılıyor olmasının temel nedeni olarak kabul edebiliriz. Zira paradigmatik bilim imgesi; teori ve gözlem arasındaki ayrımı iptal ederek, gözlem ve deneyin bilim için sağlam ve nesnel bir zemin sağladığı düşüncesini sarsmakla kalmaz, paradigma değişimi fikriyle beraber, bilimin gerçekliğin doğru bir resmini sunmaya doğru birikimsel bir şekilde ilerlediği düşüncesini de reddeder. Kuhn'a yönelik eleştirilerin önemli bir çoğunluğunu bu çok genel tespitlerle ilişkilendirebiliriz. Bu bilim imgesinin Kuhn'a kimi zaman özgürleştirici bir filozof ünvanı kazandırırken kimi zaman öznelci, idealist, göreci gibi eleştiri içeren sıfatlar kazandırdığını daha önce de belirtmiştik. Ancak, geldiğimiz bu noktada, eğer 'devrimci' sıfatıyla, bilimin bilişsel otoritesinin sarsılması kastediliyorsa Kuhn'un pek de gönüllü bir devrimci olmadığını söyleyebiliriz (Horgan, 1991). *SSR*'ın ilk basımından sonraki birçok çalışmasında, *SSR*'da ortaya koyduğu bilim imgesine yönelik tartışmalara müdahil olan Kuhn, yapmaya çalıştığı şeyin, bilimin bilişsel otoritesini sarsmaktan çok onun doğasına ilişkin farklı bir bakış açısı ortaya koymak olduğunu söyler (Kuhn, 2000g [1993], s. 228). Bu anlamda, Kuhn'un ortaya koyduğu bu yeni bilim imgesine ilişkin değil, bu bilim imgesinden çıkarılan sonuçlara ilişkin bir gönülsüzlüğü olduğunu söyleyebiliriz: "Tanrı aşkına, kitabı yazmış ya da yazmamış olmak yönünde bir tercih şansım olsaydı, yazmış olmayı tercih ederdim. Ancak kesinlikle, kitaba yönelik tepkiler hakkında hayli üzüntü içeren bir bakış açısı var olurdu" (Horgan, 1991, s.40). Nitekim *SSR*'ı tekrar yazma şansı olmasa da, *SSR* sonrası yazılarında, bir yandan bilimin doğasına ilişkin sunmayı hedeflediği bakış açısını felsefi anlamda gerekçelendirmeye ve detaylandırmaya çalışırken, bir yandan da kitaba yönelik eleştirilere yanıt vermeye çalışır.

Bununla beraber, Kuhn'un bilimin doğasına ilişkin geliştirdiği yeni perspektifin kendi başına 'devrimci' sıfatını hak ettiğini söyleyebiliriz. Bu noktada, daha önce de belirttiğimiz gibi, paradigma kavramının özel bir yeri vardır. Paradigma kavramıyla beraber, belli kurucu ilkeler ve kurallar içerisinde yürütülen bilimsel faaliyet ile bu

paradigmanın sınırlarını aşan, kurallarını çiğneyen faaliyet ayrılır.⁵⁸ Paradigma içerisindeki bilimsel faaliyet, kural temelli bir faaliyettir ve bu paradigmanın deneyim alanının sınırlarını oluştururlar. Bütün bir bilim alanını kuşatacak, kapsayıcı ve sürekli bir kurallar seti yerine her biri kendi kurallarından müteşekkil paradigmalardan bahsetmesi Kuhn'a yönelik görelilik eleştirilerinin de odağını oluşturur. Bu eleştirilere yanıt vermeye çalışırken Kuhn'un temel olarak iki hat izlediğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki paradigmalarda iletişim imkanının olanağına yaptığı vurgu diğeri ise beş değer teorisi. Paradigmalarda sunduğu iletişim imkanı, görelilik eleştirileri açısından oldukça önemlidir ancak böyle bir imkanın görelilik problemine ne şekilde yanıt verebileceği net değildir. Beş değer teorisiyle paradigma değişimleri sırasında dahi sürekliliklerini koruyan değerlerden bahsederek kendi tarihsel bilim felsefesi projesiyle uyumlu bir bütün sergilemez (Friedman, ss. 50-53).

Wittgenstein'in gramer kavramı ekseninde yürütülecek bir bilimsel devrim okuması, Kuhn'un bilimin doğasına ilişkin sunduğu yeni ve farklı bakış açısını muhafaza ederken, bu bakış açısının Kuhn'un kendisinin de gönülsüz olduğu kimi sonuçlarını aşabilme potansiyeli taşır. Bu okumanın sunduğu imkanları Kuhn'un yaptığına paralel bir şekilde paradigmaya içsel ve dışsal olanlar olarak iki başlık altında değerlendirebiliriz. Öncelikle, paradigmanın gramatik bir uzam olarak okunmasının paradigma çatısı altında yürütülen içsel bilimsel faaliyetin ne şekilde kurulduğunu anlamamıza yardımcı olacağını söyleyebiliriz. Gramer kurallarını oluşturan menteşe önermelerin bir yaşam biçimi üzerinde uzlaşmakla ediniliyor olmaları, bu kuralların gramatik uzamın sınırlarını belirliyor olması, belli bir gramatik uzam içerisindeki önermelerin bu kurallardan hareketle doğru ya da yanlış değer alıyor olması, bu menteşe önermelerin 'farkedilmemiş ikna' niteliğinde olması paradigmanın içsel işleyişine dair bir görüş kazandırır. Paradigmatik dönüşümlerin gramer kurallarını belirleyen menteşe

⁵⁸ İç-dış ayrımı olarak adlandırılan bu ayrım 20. yüzyıl bilim felsefesi açısından oldukça önemli bir ayrımdır. Her ne kadar paradigma kavramı bu ayrımın bilimi merkeze alan en derli toplu ifadesi gibi dursa da ayrımın bilim felsefesi geleneğindeki ilk ve tek örneği olduğu söylenemez. Carnap ile başlayan bu ayrım Kuhn'un yanı sıra Reichenbach, Lakatos, Putnam gibi bilim felsefecileri tarafından da benimsenir. İç-dış ayrımını merkeze alan bir soruşturma, pozitivistten post-pozitivist bilim felsefesine geçişe dair yaygın değerlendirmelerin kabullerini sarsacak ve bilim felsefesi açısından yeni imkanlar yaratabilecek bir potansiyel taşımaktadır. İç-dış ayrımı ve bu ayrımın bilim felsefesi açısından sonuçlarına dair bir dizi çalışma için bkz. (Irzık ve Grünberg, 1995), (Irzık, 2010 ve 2013).

önermelerin açığa çıkması olarak ele alınması ve bu ‘fark edilmemiş ikna’ların fark edilmesiyle beraber gramatik uzamın sınırlarının değişmesi ise paradigmanın kurallarını sarsan dışsal faaliyetin işleyişine dair bir görüş kazandırır.

Bu tip bir gramatik bilimsel devrim okumasından çıkaracağımız en önemli sonuç ise paradigma dışında herhangi bir zemine gerek duymaksızın, göreci olmayan bir bilim imgesine olanak tanınmasıdır. Bu noktada, Wittgenstein’in farklı gramatik uzamlar arasındaki ilişkiye ilişkin saptamaları özel bir önem taşır. Kuhn’un da vurgu yaptığı iletişim imkanı, Wittgenstein’in sunduğu gramatik okumayla beraber daha sistemli bir hale gelir. ‘Evreka!’ anı yaşayan yani içerisinde olduğu gramatik uzamın kurucu menteşe önermeleri kendisi için açık olan bilimci, eski gramatik uzam içerisindeki bilimciye göre avantajlı bir konuma gelir. Yeni gramatik uzamdaki bilimci dünyayı eski gramatik uzamın sunduğu imkanlar gözlüğüyle göremese de eski gramatik uzamdaki bilimcinin tecrübesine sahip olmuş olmanın avantajını taşımaktadır. Friedman’ın yeni kurucu çerçevenin eskiyi bir durum olarak içermesi olarak ifade ettiği bu durumu gramatik uzamın genişlemesi olarak tarif edebiliriz (Friedman, 2001, s.96). Böylece giderek dünyanın daha doğru bir resmini sunan bilim anlayışından vazgeçilmiş olsa da bilimsel faaliyetin sağladığı deneyimin sürekliliğine dayanan bir bilimsel ilerlemeden söz etmek olanaklı olur. Nitekim Wittgenstein’in bir yandan “gramer dil dışı bir gerçekliğe karşı sorumlu değildir” (PG, I, 133) derken bir yandan gramatik bir etkinlik olan bilimi kendi içerisinde gelişme eğilimi olan ve ilerleyen bir etkinlik olarak tanımlaması da (RF, s.141) bu durumun bir göstergesidir. Böylelikle, Kuhn’un da hedeflediği gibi bir yandan, gerçekliğin doğru bir resmine ulaşmayı hedefleyen bilim anlayışından, bilimsel etkinliği kavramsal ve pratik çerçevesini oluşturan kendine özgü kuralları içerisinde ele alan yaklaşıma geçilmiş olurken; bir yandan da, kendi içerisindeki gelişme eğilimine yapılan vurguyla bilimin bilişsel otoritesi muhafaza edilmiş olur.

KISALTMALAR

<i>Defterler 1914-1916</i> , (Wittgenstein, 2004a)	<i>Defterler</i>
<i>Felsefi Soruşturmalar</i> , (Wittgenstein, 2007a)	<i>FS</i>
<i>Kesinlik Üzerine</i> , (Wittgenstein, 2009)	<i>KÜ</i>
<i>Kültür ve Değer</i> , (Wittgenstein, 2009)	<i>KD</i>
<i>Mavi Kitap Kahverengi Kitap</i> , (Wittgenstein, 2007b)	<i>MKK</i>
<i>Philosophical Remarks</i> , (Wittgenstein, 1975)	<i>PR</i>
<i>Philosophical Grammar</i> , (Wittgenstein, 1978a)	<i>PG</i>
<i>Remarks on the Foundations of Mathematics</i> , (Wittgenstein, 1978b)	<i>RFM</i>
<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> , (Wittgenstein, 2005)	<i>TLP</i>
<i>Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932</i> , (Wittgenstein, 1982)	<i>WL I</i>
<i>Zettel</i> (Wittgenstein, 2004c),	<i>Z</i>
<i>Estetik üzerine Dersler</i> , (Wittgenstein, 2004b)	<i>EÜD</i>
<i>The Structure of Scientific Revolutions</i> , (Kuhn, 1996 [1962])	<i>SSR</i>
<i>Critique of Pure Reason</i> , (Kant, 1998)	<i>Critique</i>
<i>Theaitetos</i> , (Platon, 1986),	<i>Theaitetos</i>

KAYNAKÇA

- Baltas, A. (2004), "On the Grammatical Aspect of Radical Scientific Discovery", *Philosophia Scientiæ*, 8(1), ss.170-201.
- Baker, G. ve Hacker P. M. S. (2009), *Wittgenstein Rules, Grammar and Necessity*, Singapore: Wiley-Blackwell.
- Bernstein, R. J. (2009), *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praksis*, çev. Feridun Yılmaz, İstanbul: Paradigma.
- Bird, A. (2000), *Thomas Kuhn*, Chesham: Acumen Publishing.
- Brown, H. I. (1977), "For a Modest Historicism", *The Monist*, 60, ss.540-555.
- Cavell, S. (1976), *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (1996), "Declining Decline", S. Mulhall (Ed.), *The Cavell Reader* içinde (ss. 321-352), Oxford: Blackwell.
- Cavell, S. (2010), *Little Did I Know*, Stanford: Stanford University Press.
- Cederbaum, D. G. (1983), "Paradigms", *Studies in History and Philosophy of Science*, 14 (3), ss.173-213.
- Chen, X. (1997), "Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability", *Journal of General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 28 (2), s. 257-273.
- Conway, G. D. (1989), *Wittgenstein on Foundations*, New Jersey: Humanities Press International.
- Davidson, Donald (1973), 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme'. *Proceedings of the American Philosophical Association*, 47, ss.5-20.
- Feyerabend, P. (1999), *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı.
- Foster, Michael, N. (2004), *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Friedman, M., (1999), *Reconsidering Logical Positivism*, New York: Cambridge University Press.

- Friedman, M., (2001), *Dynamics of Reason*, Stanford: CSLI Publications.
- Frege, G. (1948) [1892], “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, 57 (3), İng.’den çev.: Max Black, ss. 209-230.
- Gattei, S. (2008), *Thomas Kuhn’s “Linguistic Turn” and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*, Hampshire: Ashgate.
- Gavroğlu, K. (2006), *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, çev. Ari Çokona, İstanbul: İletişim Yay.
- Glock, H. J.(1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Glock, H. J. (2006), “Wittgenstein and History”. A. Pichler, S. Säätelä (Ed.) *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, içinde (ss. 277–303), Ontos Verlag: Frankfurt.
- Grady, Paul (2004), “Wittgenstein and Relativism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12(3), ss. 315-337.
- Hacker, P. M. S. (2009), “Wittgenstein’s Anthropological and Ethnological Approach”, Erişim Tarihi: 29.11.2012, <http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/EthnologicalMethod.pdf>.
- Hales, D. S. (2011), “Introduction”, Steven D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism*, içinde (ss.1-8), Singapur: Wiley-Blackwell, ss.1-8.
- Hilmy, S. (1987), *The Later Wittgenstein*, New York: Basil Blackwell.
- Hintikka M.. ve Hintikka J. (1986), *Investigating Wittgenstein*, New York: Basil Blackwell.
- Horgan, J. (Ed.) (1991), “Profile: Reluctant Revolutionary. Thomas S. Kuhn Unleashed ‘Paradigm’ on the World,” *Scientific American*. 264, ss. 40-49.
- Hoyningen-Huene, P. (1993), *Reconstructing Scientific Revolutions*, İng.’ye çev. Alexander Levine, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Hoyningen-Huene, P. (1998), “On Thomas Kuhn's Philosophical Significance”, *Configurations*, 6, ss.1-14.
- Hoyningen-Huene, H. (2012), “Philosophical Elements in Thomas Kuhn’s Historiography of Science”, *Theoria*, 27 (75), ss. 281-292.

- Hoyningen-Huene, H. (2014), “Kuhn’s Development before and after *Structure*”, William J. Devlin and Alisa Bokulich (Ed.), *Kuhn’s Structure of Scientific Revolutions – 50Years On Boston Studies in the Philosophy and History of Science*, içinde (ss.185-196), New York: Springer.
- Hunter, J. F. M. (1968), “Forms of Life in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, *American Philosophical Quarterly*, 5 (4), ss.233-243.
- Irzık, G., Grünberg, T. (1995), “Carnap and Kuhn: Arch enemies or Close Allies”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 46, ss. 285-307.
- Irzık, G., Grünberg, T. (1998), “Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn’s Linguistic Turn”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (2), ss. 207-221.
- Irzık, G. (2003), “Changing Conceptions of Rationality: From Logical Empiricism to Postpositivism”, P. Parrini, W. Salmon, M. Salmon (Ed.), *Logical Empiricism: History & Contemporary Perspectives*, içinde (ss.325-346), Pittsburg. University of Pittsburg Press.
- Irzık, G. (2012), “20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak”, Kibar, S., Bayram, S., Sol, A. (Der.), *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, içinde (ss. 33-46), İstanbul: Legal Yay.
- Irzık, G. (2013), “Carnap’ın İç-Dış Ayrımının Kapsamı”, Kutlusoy, Z (Der.), *Tutarsızlığın İz Sürücüsü*, içinde (ss. 253-270), İstanbul: İmge Kitabevi Yay.
- Irzık, G. (2012), “Kuhn and Logical Positivism: Gaps, silences and Tactics of *SSR*”, V. Kindi, T. Arabatzis (Ed.), *Kuhn's "The Structure of Scientific Revolutions" Revisited*, içinde (ss.15-41), New York: Routledge.
- James, W. (1907), *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways of Thinking*, Longmans, New York: Green.
- Kant, I., (1998), *Critique of Pure Reason*, İng.’ye çev. P. Guyer, A. Wood, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002), *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kindi, V. (1995), “Kuhn's "The Structure of Scientific Revolutions" Revisited”, *Journal for General Philosophy of Science*, 26 (1), ss. 75-92.

- Kordig, C. R. (1971), *The Justification of Scientific Change*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Koyré, A. (1943a), “Galileo and Plato”, *Journal of the History of Ideas*, 4 (4), ss.420-428.
- Koyré, A. (1943b), “Galileo and The Scientific Revolution of Seventeenth Century”, *Philosophical Review*, 52(4), ss.333-348.
- Koyré, A. (1968), *Metaphysics and Measurement: Essay in Scientific Revolution*, İng’ye çev. R. Maddison, London: Chapman & Hall.
- Krausz, M. (2011), “Varieties of Relativism and the Reach of Reasons”, Steven D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism*, içinde (ss.70-84) Singapur: Wiley-Blackwell.
- Kuhn, T. (1968), “The History of Science”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, 14, ss.74-83.
- Kuhn, T. (1970), “Alexandre Koyré and The History of Science: On an Intellectual Revolution”, *Encounter*, 34, ss.67-69.
- Kuhn, T. (1977), “Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice”, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Traditions and Change*, içinde (ss.320-339), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1979), “History of Science”, P. Asquith ve H. Kyburg (Ed.), *Current Research in Philosophy of Science*, içinde (ss.121-128), Edwards: Ann Arbor.
- Kuhn, T. (1996) [1962], *The structure of Scientific Revolution*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000a) [1970], “Reflections on My Critics”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss.123-175), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000b) [1976], “Theory Change as a Structure Change: Comments on Sneed Formalism”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 176-195), Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Kuhn, T. (2000c) [1979], “Metaphor in Science”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 196-208), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000d) [1983], “Commensurability, Comparability, Communicability”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 33-57), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000e) [1983], “Rationality and Theory Choice James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 208-215), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000f) [1990], “The Road Since Structure”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 90-104), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000g) [1993], “Afterwords”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 224-253), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000h) [1995], “Discussion with Thomas S. Kuhn”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 255-323), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000i) [1989], “Possible Worlds in History of Science James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 58-90), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000j) [1991], “The Natural and the Human Sciences”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 216-224), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000k) [1977], “What Are Scientific Revolutions?”, James Conant, John Haugeland (Ed.), *The Road Since Structure*, içinde (ss. 13-32), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2006), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yay.

- Lakatos, I. (1970), “Falsification and The Methodology of Scientific Research Prorammes” Lakatos, I. Ve Musgrave, A. (Ed.) *Criticism and The Growth of Knowledge*, içinde (ss.91-195), Cambridge: Cambridge University Press.
- Malcolm, N. (1984), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford: Oxford Uni. Press.
- Marques, A. ve Venturinha, N. (2010), *Wittgenstein on Form(s) of Life and the Nature of Experience*, Bern: Peter Lang International Publishing.
- Masterman, M. (1965), “The Nature of a Paradigm” Lakatos, I., Musgrave, A. (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, içinde (ss.59-90), Cambridge: Cambridge University Press.
- Meiland, J. W. ve Krausz, M. (1982) (Ed.), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Monk, R. (2005), *Wittgenstein, Dahinin Görevi*, Çev.: Berna Kılınçer, Tülin Er, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Morkoç, U. (2014), “Kuhn Felsefesinin Dönüşümü ve Bu Dönüşümün Yarattığı İmkanlar Üzerine”, *Felsefe Tartışmaları*, 49, ss. 17-35.
- Morkoç, U. (2016), “Geç Dönem Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, sayı. 2016 (2), ss. 93-111.
- Musgrave, A. (1976), “Why Did Oxygen Supplant Phologiston? Research Programme in the Cehmeical Revolution”, Collin Howson (Ed.), *Method and Appraisal in the Physical Sciences*, içinde (ss.181-211), London, New York, Melbourn: Cambridge University Press.
- Newyork Times, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/03/09/the-ashtray-the-author-of-the-quixote-part-4/>, Erişim tarihi: 31.07.2015.
- Nielsen, K (1975), “Religion and Appeal to Form Of Life, *Agora*, 3, ss. 67-71.
- Platon (1986), ‘Theaitetos’, *Diyaloglar 2*, çev. Macit Gökberk, içinde (ss.179-273), İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Pope Benedict XVI (2010), *Light of the World: The Pope, The Church and The Signs Of The Times. A Conversation with Peter Seewald*, İng.'ye çev.: Michael J. Miller ve Adrian J. Walker, San Francisco: Ignatius Press.
- Popper, Karl (1966), *The Open Society and Its Enemies, Volume 2*, Princeton: Princeton University Press.
- Popper, K. (1970), "Normal Science and its Dangers", Lakatos I. ve Musgrave A. (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, içinde (ss.51-58), London: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, MIT Press: Cambridge.
- Read, R. (2012), *Wittgenstein among the Sciences: Wittgensteinian Investigations into the 'Scientific Method'*, Farnham: Ashgate.
- Reich, George A. (1991), "Did Kuhn Kill Logical Empiricism", *Philosophy of Science*, 82 (2), ss.264-277.
- Reichenbach, H. (1965) [1920], *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, İng.'ye çev. ve (Ed.) Maria Rechenbach, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Sankey, H. (1993), "Kuhn's Chhanging Concept of Incommensurability", *The British Journal of Philosophy of Science*, 44 (4), ss.759-774.
- Sankey, H. (1997), *Rationality, Relativism and Incommensurability*, Singapur, Sidney: Ashgate.
- Scheffler, I. (1976), *Science and Subjectivity*, Indiana: The Bobbs-Merrill Company.
- Seymour-Smith, Martin (1998). *The 100 Most Influential Books Ever Written : The History of Thought From Ancient Times to Today*, Secaucus, New Jersey: Carol Publishing.
- Sharrock, D. M. (2015), "Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living", *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issues 2015, ss.21-42.
- Shapere, D. (1964), "The Structure of Scientific Revolution", *The Philosophical Review*, 73, ss. 383-394.
- Shapere, D. (1984), "Meaning and Scientific Change", *Reason and the Search for Knowledge*, içinde (ss.58-101), Dordrech: Reidell.

- Sherry, P. (1972), “Is Religion a Form of Life”, *American Philosophical Quarterly*, 9, ss. 159-167,
- Siegel, H. (2011), “Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con”, Steven D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism*, içinde (ss.201-219), Singapur: Wiley-Blackwell.
- Siegel, H. (1987), *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Spengler, O. (1926), *The Decline of The West*, İng.’ye çev.: Charles F. Atkinson, New York: Alfred A. Knopf.
- Strawson, P. F. (1954), “Critical Notice”, *Mind*, 63 (249), ss.70-99.
- Sunar, İ. (1986), *Düşün ve Toplum*, Ankara: Birey ve Toplum Yay.
- The Times Literary Supplement (1996), “The Hundred Most Influential Books Since the War”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 49, ss.12-18.
- Taylor, C. (1982), “Rationality”, Hollis ve Lukes (Ed), *Rationality and Relativism*, içinde (ss.87-105), Cambridge: MIT Press.
- Widdeshoven, A., M., G. (1992), “Hermeneutics and Relativism: Wittgenstein, Gadamer, Habermas”, *Theory & Philosophy, Pyschiatry*, 12 (1), ss.1-11.
- Winch, P. (1977), *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Wittgenstein, L. (1975), *Philosophical Remarks*, Rush Rhees (Ed.), İng.’ye çev. Raymond Hargreaves, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1978a), *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (Ed.), İng.’ye çev. Anthony Kenny, Los Angeles, Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1978b), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. H. Wright, R, Rhees (Ed.), G.E.M. Anscombe, İng.’ye çev. G. E. M. Anscombe, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- Wittgenstein L. (1982), *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge 1930-1932*, D. Lee (Ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein L. (1989), *Lectures on Foundations of Mathematics*, Cora Diamond (Ed.), New York: Cornell University Press.

- Wittgenstein, L. (1993a), “Some Remarks on Logical Forms”, James K., Alfred N. (Ed.), *Philosophical Occassions 1912-1951*, içinde (ss. 28-36), Indianapolis, Cambridge: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1993b), “Note’s on Frazer’s ‘The Golden Bough’”, James K., Alfred N. (Ed.), *Philosophical Occassions 1912-1951*, içinde (ss. 115-155), Indianapolis, Cambridge: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004a), *Defterler 1914-1916*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yay.
- Wittgenstein, L. (2004b), “Estetik Üzerine Dersler”, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üstüne Dersler ile Söyleşiler*, Der.: Cyril Barrett, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Wittgenstein, L. (2004c), *Zettel*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Nisan Yay.
- Wittgenstein, L. (2005), *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yay.
- Wittgenstein, L. (2007a), *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2007b), *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2009b), *Kesinlik Üzerine + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları.
- Worrall, J. (1988), ‘The Value of Fixed Methodology’, *British Journal for The Philosophy of Science*, 39, ss.263-275.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Umut MORKOÇ

Doğum Tarihi : 22.11.1982

Adres:

İş: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Bornova/İZMİR

Elektronik Posta: umutmorkoc@gmail.com

Eğitim

Lisans: Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2000-2004

Yüksek Lisans: Çukurova Üniversitesi, OrtaÖğretim sosyal alanlar Eğitimi (Tezsiz), 2004-2005.

Çalışma Deneyimi

Arş. Gör.: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens, 10.2008 - Devam Ediyor.

Ziyaretçi Araştırmacı: University of South Florida (ABD), 08.2011 - 06.2012.

Felsefe Grubu Öğretmeni: Milli Eğitim Bakanlığı, 09.2005 - 09.2008.

Yabancı Dil Bilgisi

İngilizce

YDS: B

Yayımlar

Uluslararası Alan İndekslerinde Taranan Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler

1. (2014) “Mutlak Uzay-İlişkisel Uzay Tartışmaları Bağlamında Kant’ın Uzay Kavrayışı”, *Ethos*, 7(1).
2. (2014) “Kuhn Felsefesinin Dönüşümü ve Bu Dönüşümün Yarattığı İmkanlar Üzerine”, *Felsefe Tartışmaları*, 49, ss.17-35.
3. (2016) “Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, say.:2016(2), ss.93-111.

Ulusal Dergilerde Yayımlanan Makaleler

1. (2013) “Bilim Tarihinden Bilim Felsefesine: Thomas Kuhn, *Toplumsal Tarih*, Sayı 230, ss.80-82.

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Bildiriler

1. (2013) (Erkan BOZKURT ile birlikte.) “The Practical Structures of Scientific Revolutions.” *Philosophy of Science in the 21th Century—Challenges and Tasks*, 4-6 Aralık 2013, Lizbon/Portekiz: Center for Philosophy of Science, Faculty of Science, University of Lisbon..

Ulusal Bilimsel Toplantılarda Sunulan Bildiriler

1. (2009), “Platon’da Matematik, Platoncu Matematik”, *Bilim Tarihi, Felsefesi, Sosyolojisi Çalışma Grubu 4. Ulusal Sempozyumu*, 4-6 Aralık 2009, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.
2. (2014), “Görelilik Tartışmalarında Yeni Bir İmkan: Wittgenstein,” *1. TÜFOB Lisansüstü Öğrenci Kongresi*, 2-3 Mayıs 2014, Ankara: ODTÜ.
3. (2015) “Çağdaş Bilim Felsefesi Açısından Yeni Bilim Tarihi Yaklaşımı”, *Felsefe, Eğitim ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, 12-14 Kasım 2015, Muğla: Muğla Üniversitesi.

Kitap İncelemeleri:

1. (2009). “Frege Nihayet Dilimizde”, 17 Nisan 2009, *Radikal Kitap*. [FREGE, G. (2008), *Aritmetiğin Temelleri*, Çev. H. Bülent GÖZKAN, İstanbul: YKY.]
2. (2009). “Türk Siyasetinde Bitmeyen Gelenek: Kurt Kanunu”, *Virgül*, Sayı:130. [TAHİR, Kemal. (1969), *Kurt Kanunu*, İstanbul: İthaki Yay.]

Editörlük:

1. (2014), *Günümüzü Felsefeyle Düşünmek*, Ege Üniversitesi Yay., İzmir. (B. GÜLŞEN, E. BOZKURT ve G. SORGUÇ ile birlikte.)

Bilimsel Kuruluşlara Üyelikler

- British Ludwig Wittgenstein Society.

ÖZET

Thomas S. Kuhn tarafından sunulan yeni bilim imgesi göreliliğe yol açtığı gerekçesiyle sıklıkla eleştirilmiştir. Kuhn, temel eseri *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ndan sonraki çalışmalarında bu eleştirilere yanıt vermeye çalışsa da bu konudaki tartışmaları tatmin edici bir şekilde sonlandırdığı söylenemez. Bu çalışmanın temel amacı, Kuhn'un sunduğu bilim imgesini geç dönem Wittgenstein felsefesinin gramer kavramıyla beraber okumak ve bu yönde bir okumanın görelilik tartışmaları açısından yaratacağı imkanları tartışmaktır.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, Kuhn'un sunduğu bilim imgesini, bu imgenin oluşumu ve tarihsel gelişiminden hareketle betimlemekte ve onun görelilik ile olan ilişkisi ele almaktadır. İkinci bölüm çalışmanın iddiasını şekillendiren Wittgensteinci gramer kavramının temel özellikleri incelemektedir. Üçüncü ve son bölümde Kuhn'un bilim imgesi gramer kavramından hareketle yeniden değerlendirilmekte ve bu tip değerlendirmenin görelilik tartışmaları açısından sonucu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kuhn, Wittgenstein, Görelilik, Gramer, Menteşe Önergeler, Yaşam Biçimi, Paradigma.

ABSTRACT

The new image of science that is presented by Thomas S. Kuhn has often been criticized on the ground that it leads to relativity. Even though Kuhn tries to respond these criticisms after his main work *The Structure of Scientific Revolutions*, it does not seem that he satisfactorily overcomes them. The main purpose of this study is to read the image of science Kuhn presents with the late Wittgenstein's concept of grammar and to discuss the opportunities that emerge from this kind of reading with regards to relativity debate.

This study consists of three main parts. The first of these describes Kuhn's image of science with reference to its formation and historical development and discusses its relation to relativity. The second part examines the main features of Wittgensteinian concept of grammar, which shapes the idea of the study. In the third and last part, Kuhn's image of science is re-considered with reference to the concept of grammar and the consequence of this kind of consideration for relativity debates is discussed.

Keywords: Kuhn, Wittgenstein, Relativity, Grammar, Hinge Proposition, Form of Life, Paradigm.