

Kitap Değerlendirmesi: Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Brian Fay | Sebih Oruç

Yazar sosyal bilimlerin teşekkül ettikleri dönemden çok farklı sorularla meşgul olması gerektiğini, zira sorunların aynı olmadığını temel olarak alır. Söz gelimi sosyal bilimlerde doğa bilimlerine benzer mutlak kesinlik arayışlarının imkanını tartışmak artık gereksizdir zira hem böyle bir beklenti kalmamıştır hem de zaten artık fizik başta olmak üzere doğa bilimlerinde de mutlak kesinlik söz konusu değildir. Sosyal bilimler artık doğa bilimlerinden çok "mevcut entelektüel ve kültürel kaygılarla" ilişkilidir. Doğa bilimlerinin kavram, yöntem ve modellerinden farklı olmayı başarmıştır ve bunun bir sebebi de mevcut dünyadaki çokkültürlülüktür. Kısaca, sosyal bilimlerin hem öykündüğü bilimler hem de bizatihi araştırma nesneleri olan insan ve toplum değişmişse, sosyal bilimlerde hala eski soruların cevabını arayıp eski kavramsal örüntülerle düşünmek yanlıştır. Sosyal bilimler felsefesi, mevcut dünyayı anlamamızı, sosyal bilim yapmamızı zorlaştıran faktörlere odaklanıp bunlara cevaplar üretmelidir. Yazarın kitap boyunca yaptığı budur. Bu anlamda kitabın meselesini başta çok açık bir şekilde ortaya koyar: Çok kültürcülük ve göreciliğin çağdaş entelektüel ve siyasal yaşamdaki etkin konumları ve bunların, ötekileri anlamının olabilirliğine ilişkin yol açtıkları sorular göz önüne alındığında, bugünkü sosyal bilimler felsefesinin temel sorusu, toplumsal araştırmaların bilimsel olup olmadığı değil, ötekileri -özellikle de farklı olanları - anlamının mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir anlamının nasıl olacağı olmalıdır. İşte bu kitabın esas sorusu budur. (s.17) Yazar bazı epistemik ve politik durumların topluma dair bilgi edinme imkanını zorlaştırdığına dikkat çekmektedir ve bu, eserin temel önermelerinden biridir. Mesela yazarın "öz yıkıcı" olduğunu iddia ettiği aşırı rölativizm, naif çokkültürcülükle birleşince toplumsal bilimlerin asıl işlevi tartışmaya açılmış olduğu gibi "toplumsal bilimin parçalanması" (s.16) tehlikesi doğuyor: Görecilik her türden bilgiyi eşitlerken çokkültürcülük toplumu bir birinden tamamen bağımsız, her anlamda başka ve -sadece kendi kendisini anlayabilen ama ne başkasını anlayabilen ne de başkası tarafından anlaşılabilen- kapalı birimlere bölüyor. Yazar ilk iki bölümde "bilmenin" ne demek olduğunu açıkça ortaya koyarak, relativizm ve çokkültürcülüğün "kişi ve grupları ancak onlar anlayabilir ve başka türden geçerli bilgi üretilemez" şeklindeki önermelerine karşı çıkmaktadır. Buna göre bir kişi veya gurubu, sınıfı, cinsel kimliği araştırmak ve onlar hakkında geçerli bilgi üretmek için onlar olmaya ihtiyaç yoktur. Yazara göre çoğu zaman olmak bilmenin önünde engel bile olabilir: Kişi kendisinin yaptığının anlam ve işlevini çoğu zaman bilemezken başları bunları gayet iyi analiz edebilir. Protestan ahlakının analizini, Weber'in analiz ettiği tarihsel dönemde yaşamış bir Protestan'ın Weber'den daha iyi veya onun kadar bildiğini kim iddia edebilir? Kısaca bu bölümde bir kişi, grup, zümre, veya olayın mahiyeti hakkında geçerli bilgi edinmek için illa o kişi veya kişilerin söz konusu tecrübelerini yaşamamamız gerekmediği, böyle olursa sosyal bilimlerin anlaşılabileceği ve kimsenin kimseyi anlayamayacağı bir duruma döneceği fikri işlenir. İkinci bölümün başlığı "Kendimiz Olmak için Ötekilere Muhtaç Mıyız?" şeklindedir ve yazar burada insanın kendisi ve diğer insanlarla ilişkisini tartışmaktadır. Bu bağlamda ilk önce atomculuğu anlatan yazar insanları kendi içinde ve ötekilerle ilişkisiz bir bütün olarak ele almasından dolayı atomculuğu eleştirir. Yazara göre benlik de tıpkı atom-altı parçacıklar gibi, en iyi biçimde, olası tepkiler yelpazesini sınırlandıran fakat sadece çevresi tarafından zorlandığı zaman somut duygu ve eylem haline "çökelen" bir olasılık alanı olarak tasavvur edilebilir (s.62). Yazar benliği farkı durumlarda bulunsada aynı olan değişmez bir töz olarak el almaya karşı çıkar ve onu daha çok bir süreç boyunca girdiği ilişkilerden müteşekkil devingen olarak idrak etmeyi önerir. Yazar, bölümün devamında Wittgenstein ve Sartre gibi filozoflardan yola çıkarak kişinin benliğinin en mahrem, en kendisine has niteliklerin de ötekilerle imkan kazandığına işaret etmektedir (s. 68.70). Buna göre bizatihi bilinçli bir varlık olduğumuzun farkında olmaktan sıkılmak gibi bireysel eylemlere, evlenmekten okula gitmeye kadar bireyin benliklerini hem oluşturan hem de bireye bir öz bilinç kazandıran bütün eylemler esasında ötekine, ötekilere muhtaçtır. Yazarın benliği bir süreç olarak gördüğü hatırlanırsa, bunun anlamı bu sürecin başından sonuna kadar ötekilerin temel belirleyen olduğudur. Yazar üçüncü bölümde esasında bireyleri ve toplumları kültürün, tarihin, toplumun edilgen taşıyıcıları olduğu fikrini eleştirmektedir. Buna göre yanlış anlaşılmış bir yapısalcılığın sebep olduğu bu yaygın yaklaşım, kültürün ve dilin

nihayetinde insanların ürünü olduğunu; bunlar tarafından şekillenseler de insanların da dil ve kültüre müdahale edip onları "uyarladıkları" gerçeğini ıskalamaktadır (s.89). Yazara göre bu yanlış anlayıştan kurtulmanın yolu tıpkı benlik gibi kültür ve dilin de bireylerin bir birleriyle girdikleri ilişkinin değişken, dinamik, farklılaşabilir süreçler olduğunu kavramak gerekiyor. Yazar bu noktada Amerika'daki siyahlarla beyazların danslarının tarihinden Avrupalıların başka kültürle karşılaşmaları sonucu sanatta ve düşüncede yeni arayışlara gitmeleri, yeni kavram ve sembolik biçimlere başvurmaları gibi örneklerle okuyucuyu bir fikre açıkça ikna etmeye çalışıyor: Biz bugün "batı kültürü" "Amerika kültürü" vb adlandırmalarla, kültürü sanki kendi içinde kendi mantığıyla gelişen ve anlamlı, entegre bir bütünlüğe sahipmiş gibi düşünsek de bu böyle değildir. Bir bütün olarak kültür de, tek tek bireylerin kültürlenmeleri de esasında son derece olumsal tarihi ilişkilerin oluşturduğu ve halen değişen dinamik süreçlerdir (s.90-94). Bu noktada özellikle yapısalcılığı da yeniden düşünmeye davet eden yazar, "uyumsuz bir söyleşi olarak kültür ve bir yapılaşma süreci olarak toplum" fikrini önermekte ve "süreçsel kültür ve toplum anlayışı" demektedir (s.106). Dördüncü bölüm esasında bir anlamda ilk üç bölümün bir derli-toplu tekrar sunumu ve yazarın argümanlarını biraz daha bilim felsefesinin diliyle ifade ettiği bir bölümdür. Yazar perspektivizmi -bu nokta kitaba dair bir eleştiri olarak dile getirilmelidir- basitleştirmek için bir anlamda karikatürize eder. Ancak bazı önermelerin daha geleneksel bilim felsefesi diliyle ifade edildiği için bu bölüm önemlidir. Perspektivizmi tartıştıktan sonra yazar teori- olgu ilişkisini tartışmaya başlar ve teoriden bağımsız kendinde şey olarak olguların elde edilemediğini; bu mümkün olsa bile bilimin sadece olgular yığınıyla ilgili olmadığını belirterek bilimsel ifade açısından teorisinin önemini dile getirir. Buna göre "itiraz edilemeyecek alt düzey teorik varlıklar" olarak kavranmalıdır, zira olguların elde edilmesinin en temelinde teori zaten vardır (s.115). Dolayısıyla teori içermeyen bir bilim arayışı sadece imkan dışında değildir ama aynı zamanda bu yönde bir arayış bilimsel değildir. Yazar bu noktadan sonra epistemolojik görecilikle ontolojik göreciliği anlatır ve eleştirir. Epistemolojik görecilik bilginin mutlak ve evrensel formunun olmadığını insan ve düşüncesinin dile bağlı olduğu; dillerin de hem farklı hem de olumsal olmaları nedeniyle buna imkan tanımadığı fikrinden hareketle açıklamaktadır. Ontolojik görecilikse daha ilk anda deneyim düzeyinde dünyayla kurduğumuz ilişkinin göreceli, öznel ve belirli linguistik ve yapısal şartlar sonrası evrensel olanı ortaya çıkaramayacak şekilde belirlendiği fikrine yaslanıyor. Yazara göre bu iki düşünce sistemi bir birine yakındır ve sonuçları benzerdir (s.121). Bilim felsefesi açısından en kritik sonuç: "herhangi bir kavramsal sistemde konumlanan terimlerin anlamı tam da bu kavramsal sistemdeki konumlarından dolayı farklılaşacağı için, farklı kavramsal sistemler arasında herhangi bir çevirinin imkansızlaşmasıdır ki bunun sonucu "herhangi bir artık ya da kayıp olmadan, bir başka sisteme çevirebilecek tarafsız hiçbir dilin var olamamasıdır" (s.123). Bundan kurtulmanın imkanı yazarın Davidson'dan özetlediği çeviri savıdır ki farklı olsa da insan topluluklarının deneyim ve tecrübelerinin başka topluluklarca anlaşılabilir şekilde çevrilebileceği fikrine dayanmaktadır. Yazara göre çeviri savı, bizi hem epistemik bir kaostan hem de -politik anlamda- bir birini anlayamayan kümeciklere bölünmeden kurtaracaktır. Kitabın 5. ve 6. Bölümlerde yazar yine sosyal bilimlerin araştırma nesneleri olarak kendilerinden büsbütün farklı bir toplumu veya toplumsal fenomeni seçmelerinin beraberinde getirdiği zorluklara değiniyor ancak bu sefer araştırılan grup veya durumun niteliklerini, onlara yaklaşım şeklini sorunsallaştırıyor. Örneğin 5.bölümün neredeyse tek sorusu "başkalarının" davranışlarının rasyonel olduğu her zaman verili olarak kabul edilmeli midir? Şeklinde ortaya konabilir.. Yazara göre verili bir rasyonalite de her zaman insan davranışlarında olmadığı gibi mutlak bir ratio (burada kelimenin ölçmekten geldiğini hatırlamak gerekir) olmadığı için bu problemlidir. Ancak büsbütün bir gelişigüzellik atfetmek bilimselliğe dair problemler ortaya çıkaracağından, en azından başkalarının davranışlarının maksatlı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Rasyonaliteyi genel geçer bir ilke olarak kabul etmek gerektiği fikrine yazar "kısmen" katılmak gerektiğini ifade eder (163). Kısaca, evrensel bir rasyonalite var sayıp buna göre yargılayıcı bir bilim anlayışındansa, sosyal bilimcinin kendi rasyonalitesine uymasa da, kendi felsefesi açısından bütünüyle irrasyonel olsa da başkasının davranışında kendi bağlamı içinde bir maksat olduğu ve bu maksatla birlikte davranışının anlamlı olduğunu kabul etmek, sonu gelmez etik ve felsefi tartışmalardan sıyrılıp bilim yapabilme imkanı sunabilir. Altıncı bölümde bu sefer bir anlamda daha temel bir soruyla hesaplama uğrasına giriyor yazar: Bizim kavram ve kategorilerimiz, kendi olumsal tarih ve kültürümüzün ürünüyse, bu kavram ve kategorileri bilmeyen ve hayatlarında buna yer olmayan insanları ve

onların davranışlarını, bu kavram ve kategorilerle açıklamak mümkün müdür? Söz gelimi, cinsiyete dair bizim kavram ve ayrımlarımızdan habersiz bir idrak ve pratik geliştirmiş ilkel kabilelerin pratiklerini bu cinsiyet kategorilerine göre değerlendirmek bilimsel midir? Onların cinsiyete dair tasavvur ve kategorilerini bilmeden, onların bu pratiklerini anlayabilir miyiz? Yazarın yorumlamacılar dediği sosyal bilimciler buna hayır demektedir. Yorumlamacılara göre ancak o deneyimi yaşayanların idrak biçimleri onları gerçekten anlayabilir. Yazar da belli oranda buna katılıyor ve "davranış kategorizasyonunun, bu kategorizasyonun örnekleri sayılan davranışların doğasındaki farklılıklara duyarlı olması gerektiğini" belirtmektedir (175). Kısaca bu idrak biçimleri, bunların ürünü olan kavramlar ve bu kavramların tekabül ettiği sosyal gerçeklikler arasındaki ilişki diyalektiktir: Sosyal olaylara dair kavramlar, verili bir zaman ve mekandaki pratiklere tekabül ettikleri için, ancak o pratiklerle doğrudan alakalı olan ve o ortamda oluşmuş kavramlar söz konusu pratikleri açıklayabilir. Ancak yorumlamacılığın ötesine geçmeden herkesin istifadesine açık bir sosyal bilim mümkün olmuyor. Bu noktada yazara göre yorumlamacılık "sosyal bilimlerin yorumlayıcı olması gerektiği şeklindeki doğru bir gözlemden yola çıkarak, sosyal bilimlerin yalnızca yorumlayıcı olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşıyor" (196). Dolayısıyla yorumlamacılığın faydalı soru ve ilkelerine nedensellik, yeterlilik eleştirelilik gibi bazı ilkeleri de eklemek gerekiyor. Nedensellik ve eleştiri ilkeleri bilinse de yeterlilik ilkesi burada zikredilmelidir. Yazara göre yeterlik teoriler "mükemmel derecede rasyonel olan veya belli eylem türlerinin altında yatan ilgili kurallara tamamen hâkim olan ideal bir aktörün kapasite ve süreçlerini modellemeye çalışmaktadırlar" (s.184) ve bu yüzden aktörlerin faaliyetlerini anlamlandırmada gereklidirler. Habermas'ın iletişim ve Chomsky'nin dil hakkındaki çalışmalarının bir yeterlilik teorisi olduğunu iddia eden yazar, bu isimlerin nihayetinde dil ve iletişime dair "kural, yapı ve kapasitelerini" araştırdığını iddia eder (184). Bu anlamda bu teoriler, bir toplumdaki bireylerin yaptıkları faaliyetlerdeki mantığı, oradaki anlamı (bireyler bunun farkında olmasa bile) ortaya koyma adına önemli bir teorik zemin sunabilirler. Bu anlamda "yeterli aktörlerin örtük olarak sahip oldukları bazı temel beceri ve bilgileri ortaya çıkarmaya ve bunları açık ve eklenmiş hale sokma" (s.187) amacına matuf bu kuramsal yapılar, yorumculuğun bizi götürmesi muhtemel rölativist yaklaşımlardan kurtarabileceği gibi makul bir zemin de sunabilir. Kısaca yazar, yorumlamacılığın belli açılardan kabul edilmesi ama orada durulmaması gerektiğini, onu nedensellik, eleştiri ve yapı sökümleri ile taşımak gerektiğini savunarak bölümü bitirmektedir. Kitabın yedinci bölümü kitabın yine en teorik bölümlerindendir. Yazar burada Collingwood, Skinner ve Gadamer'den yola çıkarak anlam, niyet ve bağlam gibi mevzuları tartışmakta ve eylemin gerçek anlamını ancak niyeti keskinleştirdiğimizde mümkün olduğunu iddia edenleri eleştirmektedir. Maksat ve gaye fikrini merkeze alan maksatçılığı da eleştirir yazar. Buna göre niyet önemlidir ancak olmazsa olmaz değildir. Collingwood'un tarihsel edimleri anlamak için onu zihinsel olarak yeniden yaşamak, kurgulamak gerektiği fikri yazara göre yetersizdir. Skinner ve Gadamer bu anlamda edimlerin anlamlı bir yorumlanması noktasında daha faydalıdır. Yazar Gadamer'den hareketle Anlamı "bir edim ile bu edimi anlamaya çalışanlar arasındaki ilişkiden doğar, yani iki öznenin etkileşiminin bir ürünü" olarak idrak eder (209). Buna göre edimlerde, metinlerde, şiirlerde vs anlam her zaman "sadece bir potansiyel olarak" vardır ve bir öznenin ona yönelmesiyle ortaya çıkar. Anlam, metnin veya edimin kendi tarihsel durumu, kavramsal ve paradigmatik ufkuyla ona yönelen öznenin kavramsal ve paradigmatik ufkunun birleşmesini ifade eden "ufuklar birleşmesi"nin sonucudur. Bu açıdan anlama, her zaman muayyen bir öznenin anlamıdır. Buna rağmen yazar Gadamer'i de maksatçılığı olduğu gibi bütün ve yeterli görmez, her ikisini birbirinin eksiklerini tamamlamayı önerir: Bununla birlikte, hem maksatçılık hem de Gadamerci yorumbilgisi, anlama ilişkin tek tip bir sorunun yanıtlanması olarak anlaşılabilir, bu teorilerin ikisi de eksiktir. Maksatçılık aktörlerin niyetlerinin analizinde çevirinin oynadığı rolü layamıyor, dolayısıyla, bu açıdan, Gadamerci yorumbilgisinin içgörülerıyla tamamlanması gerekiyor. Anlamı önemlilik olarak anlayan Gadamerci yorumbilgisi ise, aktörlerin niyetlerinin, edimlerin önemleri konusundaki cevaplarda oynadıkları önemli rolü ihmal ettiği için, bir anlam teorisi olarak yetersizdir: bundan dolayı, Gadamerci yorumbilgisinin, maksatçılığın içgörülerini kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerekiyor. Maksatçı edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamının ortaya konması yolundaki bütün girişimlerde, hem aktörün niyeti hem de çeviri önemli roller oynamaktadır. (218) Bu mezcadedici yaklaşımın sonucu ise yazara göre niyet/maksatla /eylemin sonucu/sebebi olduğu anlamsa dönüşüm gibi farklı iki değişkeni hesaba katmaktır ki

sosyal bilimlerdeki anlamsorunu böyle çözülebilir. Kitabın dokuzuncu bölümü yazarın daha geleneksel bilim felsefesi sorularına odaklandığı bir bölüm olarak değerlendirilebilir. Yazar bu bölümde "ötekini anlayışımız özde tarihsel midir" sorusunu merkeze alarak, tarihselcilikle yasacılığı tartışmaktadır. Kabaca ifade edilirse, yasacılık sosyal fenomenlere dair belirli bir tarihsel ve toplumsal durumla mukayyet olamayan mutlak yasaların bulunabileceği fikrini esas alır ve temel amaç olarak bunu benimser. Ekonomide, psikolojide veya sosyolojide esas sorun muayyen bir olayı veya fenomeni anlamak olmak değil; farklı mekanizmaların kullanılması sonucu ulaşılmış yasaları görmek, ideal tipler ve yasalarla toplumsal dünyayı anlamaktır. Tarihselcilikse bunun tersine mutlak yasalar fikrini reddederek olayların tikel belirleyenlerine odaklanması gerektiğini belirtir. Sözelimi genel bir devrim teorisi ve devrime dair geçerli yasaları ortaya çıkarmak yerine, her devrimi kendi özgün şartlarını ve belirleyenleri merkeze alarak analiz etmeye çalışmak tarihselci bir yaklaşımdır. Burada her olayın meydana gelişinde bir önceki muayyen etken esas alınır ki bu böyle bir zincir halkası gibi her bir halka analiz edildiğinde anlaşılacaktır. Yazarın genetik açıklama dediği bu açıklama biçiminde her olay meydana geldiği tarihsel durumdaki bağlamına göre ele alınır, sebep sonuç ilişkisi bu minvalde kurulur. Bölüm boyunca kısaca özetlenen bu iki yaklaşımı özetleyen yazar, nihayetinde yine eklektik bir tavır benimser: Tarihselcilik de yasacılık da birbirini tamamlayacak şekilde yeniden ve birlikte formüle edilmelidir. Ancak o zaman insani fenomenler bütünüyle anlaşılabilir. Yazar göre bu, sadece yapılabilir bir şey değildir; gereklidir: Sosyal bilimler, aynı zamanda ve haklı olarak, fenomenleri yöneten yasaları aramaya devam edecektir. Bu fenomenlerin, bu tür yasalarla kavranabilmeleri için, de insani olarak -yani maksatlı olarak, tarif edilme gerekiyor). Bu yasa arayışları sürecektir; çünkü, sonuçta, genetik açıklamaların tam olmaları için yasaların da olması gerekiyor ve bilimin peşinde koştuğu nedensel açıklamalar nihayetinde genel karakterliler. Dolayısıyla, sosyal bilimler hem tarihseldir hem de değildir. Buradan hareketle yazar aslında çok kültürcülerin bir savına karşı çıkar. Bu sava göre her toplumun/cemaatin/grubun durumu son derece özel şartlarla belirlenmiştir ve bunları genel bir anlayışa tabi tutmak mümkün değildir. Yazarsa bunu bilim yapmanın önünde muhtemel engellerden biri olarak görür ve aşırı vurgulandığında tarihselciliğin kimsenin kimseyi anlamadığı gibi geçmiş de anlamaktan vaz geçtiği bir duruma götürmesi tehlikesine işaret eder. Kitabın dokuzuncu bölümü ise daha çok anlatıların mahiyetleri, bir anlatının sosyal bilimsel anlamı üzerine odaklanmaktadır. "Öyküler anlatılıyor mu yoksa yaşanıyor mu?" başlığını taşıyan bu bölüm, yazarın insani eylemin anlatılmasının esasında nasıl bir süreç olduğunu iki farklı yaklaşım üzerinden tartıştıktan sonra kendi önerisini sunmasından ibarettir. İlk yaklaşım olan anlatısal gerçekliğe göre anlatısal yapılar sadece dilsel anlatı biçimleri değildir ve hikayeden ibaret değildir. Bu yapılar esasında bizzat insanların dünyasında vardır, oradandır: Biyografi yazarı bir hayat hikayesi oluşturmaz, keşfeder ve o keşfetmese de o hayat hikayesi orada vardır. Bu anlamda bireysel ve toplumsal hayata kaotik bir olaylar yığını olarak gören ve bu yığına insan zihninin bütünlük verdiğini iddia eden yaklaşımlara karşıdır. Yazar bu ikinci yaklaşımı da anlatısal inşacılık olarak inceler. İnşacılar göre "aktörlerin kendileri ve ötekiler da kendilerine anlattıkları anlatıların tamamen inşa edilmiş bir karakteri" vardır (283). Dolayısıyla bu anlamda hem bireysel biyografik yaşam hem de insanlık tarihi gibi büyük anlatılar, kendilerinde gerçekliği olmayan, insanların onlara belli bir şekilde ve belli bir motivasyonla yönelmeleri sonucu oluşmuştur. O halde bunlar bambaşka da olabilen, olumsal inşâlardır. Yazar, bu iki yaklaşımın da (anlatısal realizm ve anlatısal inşacılık) olumlu ve olumsuz yönleriyle ele almayı ve bir anlamda bir orta yolu bulmayı önerir. Buna da yazar anlatıcılık der ve sosyal bilimlerde karşılaşılan sorunları çözebileceğini iddia eder. Buna göre "anlatının ikili karakterine -hem yaşanma hem de anlatıl özelliğine- yaptığı vurgu, anlatıcılığı hem (anlatının yaşanmışlığını vurgulayan fakat anlatılmışlığını reddeden) anlatısal gerçekçilikten hem de (anlatılmışlığını vurgulayan fakat yaşanmışlığını reddeden) anlatısal inşacılıktan ayırıyor" böylece bir anlamda anlatı gerçeklik ilişkisinde ifrat ve tefritten sakınmayı mümkün kılıyor (s.287) Onuncu bölüm bilim felsefesinin en eski tartışmalarından birine odaklanır. Bu, nesnellik problemidir. Yazar burada geleneksel yaklaşımları yeniden ve sosyal bilimler merkezli olarak formüle eder. Sosyal bilimci araştırma nesnesine karşı nesnel olabilir mi? Mutlak nesnelliğin, bilimselliğin kesin ve kaçınılmaz özelliği olması gerekir mi? Bu soru yazara göre çokkültürcü küresel dünyada bambaşka bir boyutla daha dan zor, önemli bir hal almıştır. Çünkü artık sadece herhangi bir nesne yoktur, ama özellikle post-kolonya teorisinin eleştirileriyle birlikte araştırmacının her zaman bir bagajla "ötekine" yaklaştığı gündeme

gelmiştir. Yani, artık mesele sadece metodolojik değil ama aynı zamanda politik bir boyut kazanmıştır. Çokkültürcüler nesnellik eleştirisini, herhangi bir topluma yönelen kişinin daha ilk anda belirli bir grubun üyesi olarak ve belirli çıkarlarla yöneliyor, dolayısıyla ilk anda nesnellik imkanını kaybediyorlar (320). Bu ise bilimsel bilginin imkan ve geçerliliğini tartışmaya açmaktadır. Yazar ise sorumluluk, öznellerarasılık, doğrulanamazcılık gibi nesnelcilik sonrası gelişen ama bilimsel bilginin de imkanına inanan yaklaşımlarla nesnelliği en azından bilimsel bilginin geçerliliğini sağlayacak kadar "kurtarmayı" önermektedir. Bütün bu tartışmalardan sonra yazar şöyle bir sonuca varır: "O halde, ötekileri nesnel olarak anlayabilir miyiz? Eğer nesnelliği, nesnelci bir yaklaşımla "kendi içlerindeki haliyle" şeklinde yorumlarsak, Hayır. Fakat eğer nesnelliği, doğrulanamazcı bir yaklaşımla "açık-fikirli, her türlü kanıtı dikkate alan, sorumlu ve eleştiri-bekleyen bir tutum" olarak tanımlarsak o zaman Evet" (s.322). Kitabın son bölümü önceki bölümlerin genişletilmiş bir özeti ve yazarın kendi tekliflerinin tekrar sunumu olarak okunabilir. Yazar bu konuların hepsini çokkültürcülük ile ilişkisi içinde tartışır ve içinde yaşadığımız dünyanın problemlerini merkeze alarak güncelliğin önemini vurgular. Bu anlamda kitap çağdaş dünyayı anlamak açısından önemlidir. Ancak kitabın çok sık tekrara düştüğünü de bir eleştiri olarak zikretmek gerekmektedir. Yazar, bazı noktaları adeta tekrar tekrar vurgular ama bunu yaparken bazen okuyucu da bıkkınlığa varan bir bıkkınlık hissine sebep olduğunu hesaba katmaz. Buna rağmen kitap sosyal bilimlerin mevcut sorunlarına derli-toplu ve nispeten sade bir dille yazılmış, zor olmayan bir kitap olarak değerlendirilebilir.

Yazar sosyal bilimlerin teşekkül ettikleri dönemden çok farklı sorularla meşgul olması gerektiğini, zira sorunların aynı olmadığını temel olarak alır. Söz gelimi sosyal bilimlerde doğa bilimlerindeki benzer mutlak kesinlik arayışlarının imkanını tartışmak artık gereksizdir zira hem böyle bir beklenti kalmamıştır hem de zaten artık fizik başta olmak üzere doğa bilimlerinde de mutlak kesinlik söz konusu değildir. Sosyal bilimler artık doğa bilimlerinden çok "mevcut entelektüel ve kültürel kaygılarla" ilişkilidir. Doğa bilimlerinin kavram, yöntem ve modellerinden farklı olmayı başarmıştır ve bunun bir sebebi de mevcut dünyadaki çokkültürlülüktür. Kısaca, sosyal bilimlerin hem öykündüğü bilimler hem de bizatihi araştırma nesneleri olan insan ve toplum değişmişse, sosyal bilimlerde hala eski soruların cevabını arayıp eski kavramsal örüntülerle düşünmek yanlıştır. Sosyal bilimler felsefesi, mevcut dünyayı anlamamızı, sosyal bilim yapmamızı zorlaştıran faktörlere odaklanıp bunlara cevaplar üretmelidir. Yazarın kitap boyunca yaptığı budur. Bu anlamda kitabın meselesini başta çok açık bir şekilde ortaya koyar:

Çok kültürcülük ve göreciliğin çağdaş entelektüel ve siyasal yaşamdaki etkin konumları ve bunların, ötekileri anlamının olabilirliğine ilişkin yol açtıkları sorular göz önüne alındığında da, bugünkü sosyal bilimler felsefesinin temel sorusu, toplumsal araştırmaların bilimsel olup olmadığı değil, ötekileri -özelikle de farklı olanları - anlamının mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir anlamının nasıl olacağı olmalıdır. İşte bu kitabın esas sorusu budur. (s17)

Yazar bazı epistemik ve politik durumların topluma dair bilgi edinme imkanını zorlaştırdığına dikkat çekmektedir ve bu, eserin temel önermelerinden biridir. Mesela yazarın "öz yıkıcı" olduğunu iddia ettiği aşırı rölativizm, naif çokkültürcülükle birleşince toplumsal bilimlerin asıl işlevi tartışmaya açılmış olduğu gibi "toplumsal bilinin parçalanması" (s.16) tehlikesi doğuyor: Görecilik her türden bilgiyi eşitleyken çokkültürcülük toplumu bir birinden tamamen bağımsız, her anlamda başka ve -sadece kendi kendisini anlayabilen ama ne başkasını anlayabilen ne de başkası tarafından anlaşılabilen- kapalı birimlere bölüyor. Yazar ilk iki bölümde "bilmenin" ne demek olduğunu açıkça ortaya koyarak, relativizm ve çokkültürcülüğün "kişi ve grupları ancak onlar anlayabilir ve başka türden geçerli bilgi üretilemez" şeklindeki önermelerine karşı çıkmaktadır. Buna göre bir kişi veya gurubu, sınıfı, cinsel kimliği araştırmak ve onlar hakkında geçerli bilgi üretmek için onlar olmaya ihtiyaç yoktur. Yazara göre çoğu zaman olmak bilmenin önünde engel bile olabilir: Kişi kendisinin yaptığının anlam ve işlevini çoğu zaman bilemezken başları bunları gayet iyi analiz edebilir. Protestan ahlakının analizini, Weber'in analiz ettiği tarihsel dönemde yaşamış bir Protestan'ın Weber'den daha iyi veya onun kadar bildiğini kim iddia edebilir? Kısaca bu bölümde bir kişi, grup, zümre, veya olayın mahiyeti hakkında geçerli bilgi edinmek için illa o kişi veya kişilerin söz konusu tecrübelerini yaşamamamız gerektiği, böyle olursa sosyal bilimlerin

anlaşılacağı ve kimsenin kimseyi anlayamayacağı bir duruma döneceği fikri işlenir.

İkinci bölümün başlığı "Kendimiz Olmak için Ötekilere Muhtaç Mıyız?" şeklindedir ve yazar burada insanın kendisi ve diğer insanlarla ilişkisini tartışmaktadır. Bu bağlamda ilk önce atomculuğu anlatan yazar insanları kendi içinde ve ötekilerle ilişkisiz bir bütün olarak ele almasından dolayı atomculuğu eleştirir. Yazara göre benlik de tıpkı atom-altı parçacıklar gibi, en iyi biçimde, olası tepkiler yelpazesini sınırlandıran fakat sadece çevresi tarafından zorlandığı zaman somut duygu ve eylem haline "çökelen" bir olasılık alanı olarak tasavvur edilebilir (s.62). Yazar benliği farkı durumlarda bulunsa da aynı olan değişmez bir töz olarak el almaya karşı çıkar ve onu daha çok bir süreç boyunca girdiği ilişkilerden müteşekkil devingen olarak idrak etmeyi önerir.

Yazar, bölümün devamında Wittgenstein ve Sartre gibi filozoflardan yola çıkarak kişinin benliğinin en mahrem, en kendisine has niteliklerin de ötekilerle imkan kazandığına işaret etmektedir (s. 68.70). Buna göre bizatihi bilinçli bir varlık olduğumuzun farkında olmaktan sıkılmak gibi bireysel eylemlere, evlenmekten okula gitmeye kadar bireyin benliklerini hem oluşturan hem de bireye bir öz bilinç kazandıran bütün eylemler esasında ötekine, ötekilere muhtaçtır. Yazarın benliği bir süreç olarak gördüğü hatırlanırsa, bunun anlamı bu sürecin başından sonuna kadar ötekilerin temel belirleyen olduğudur.

Yazar üçüncü bölümde esasında bireyleri ve toplumları kültürün, tarihin, toplumun edilgen taşıyıcıları olduğu fikrini eleştirmektedir. Buna göre yanlış anlaşılmış bir yapısalcılığın sebep olduğu bu yaygın yaklaşım, kültürün ve dilin nihayetinde insanların ürünü olduğunu; bunlar tarafından şekillenseler de insanların da dil ve kültüre müdahale edip onları "uyarladıkları" gerçeğini ıskalamaktadır (s.89). Yazara göre bu yanlış anlayıştan kurtulmanın yolu tıpkı benlik gibi kültür ve dilin de bireylerin bir birleriyle girdikleri ilişkinin değişken, dinamik, farklılaşabilir süreçler olduğunu kavramak gerekiyor. Yazar bu noktada Amerika'daki siyahlarla beyazların danslarının tarihinden Avrupalıların başka kültürle karşılaşmaları sonucu sanatta ve düşüncede yeni arayışlara gitmeleri, yeni kavram ve sembolik biçimlere başvurmaları gibi örneklerle okuyucuyu bir fikre açıkça ikna etmeye çalışıyor: Biz bugün "batı kültürü" "Amerika kültürü" vb adlandırmalarla, kültürü sanki kendi içinde kendi mantığıyla gelişen ve anlamlı, entegre bir bütünlüğe sahipmiş gibi düşünssek de bu böyle değildir. Bir bütün olarak kültür de, tek tek bireylerin kültürlenmeleri de esasında son derece olumsal tarihi ilişkilerin oluşturduğu ve halen değişen dinamik süreçlerdir (s.90-94). Bu noktada özellikle yapısalcılığı da yeniden düşünmeye davet eden yazar, "uyumsuz bir söyleşi olarak kültür ve bir yapılaşma süreci olarak toplum" fikrini önermekte ve "süreçsel kültür ve toplum anlayışı" demektedir (s.106). Dördüncü bölüm esasında bir anlamda ilk üç bölümün bir derli-toplu tekrar sunumu ve yazarın argümanlarını biraz daha bilim felsefesinin diliyle ifade ettiği bir bölümdür. Yazar perspektivizmi -bu nokta kitaba dair bir eleştiri olarak dile getirilmelidir- basitleştirmek için bir anlamda karikatürize eder. Ancak bazı önermelerin daha geleneksel bilim felsefesi diliyle ifade edildiği için bu bölüm önemlidir. Perspektivizmi tartıştıktan sonra yazar teori- olgu ilişkisini tartışmaya başlar ve teoriden bağımsız kendinde şey olarak olguların elde edilemediğini; bu mümkün olsa bile bilimin sadece olgular yığınıyla ilgili olmadığını belirterek bilimsel ifade açısından teorisinin önemini dile getirir. Buna göre "itiraz edilemeyecek alt düzey teorik varlıklar" olarak kavranmalıdır, zira olguların elde edilmesinin en temelinde teori zaten vardır (s.115). Dolayısıyla teori içermeyen bir bilim arayışı sadece imkan dışında değildir ama aynı zamanda bu yönde bir arayış bilimsel değildir.

Yazar bu noktadan sonra epistemolojik görecilikle ontolojik göreciliği anlatır ve eleştirir. Epistemolojik görecilik bilginin mutlak ve evrensel formunun olmadığını insan ve düşüncesinin dile bağlı olduğu; dillerin de hem farklı hem de olumsal olmaları nedeniyle buna imkan tanımadığı fikrinden hareketle açıklamaktadır. Ontolojik görecilikse daha ilk anda deneyim düzeyinde dünyayla kurduğumuz ilişkinin göreceli, öznel ve belirli linguistik ve yapısal şartlar sonrası evrensel olanı ortaya çıkaramayacak şekilde belirlendiği fikrine yaslanıyor. Yazara göre bu iki düşünce sistemi bir birine yakındır ve sonuçları benzerdir (s.121). Bilim felsefesi açısından en kritik sonuç:

"herhangi bir kavramsal sistemde konumlanan terimlerin anlamı tam da bu kavramsal sistemdeki konumlarından dolayı farklılaşacağı için, farklı kavramsal sistemler arasında herhangi bir çevirinin

imkansızlaşmasıdır ki bunun sonucu "herhangi bir artık ya da kayıp olmadan, bir başka sisteme çevirebilecek tarafsız hiçbir dilin var olamamasıdır" (s.123). Bundan kurtulmanın imkanı yazarın Davidson'dan özetlediği çeviri savıdır ki farklı olsa da insan topluluklarının deneyim ve tecrübelerinin başka topluluklarca anlaşılabilir şekilde çevrilebileceği fikrine dayanmaktadır. Yazara göre çeviri savı, bizi hem epistemik bir kaostan hem de -politik anlamda- bir birini anlayamayan kümeciklere bölünmeden kurtaracaktır.

Kitabın 5. ve 6. Bölümlerde yazar yine sosyal bilimlerin araştırma nesneleri olarak kendilerinden büsbütün farklı bir toplumu veya toplumsal fenomeni seçmelerinin beraberinde getirdiği zorluklara değiniyor ancak bu sefer araştırılan grup veya durumun niteliklerini, onlara yaklaşım şeklini sorunsallaştırıyor. Örneğin 5.bölümün neredeyse tek sorusu "başkalarının" davranışlarının rasyonel olduğu her zaman verili olarak kabul edilmeli midir? Şeklinde ortaya konabilir.. Yazara göre verili bir rasyonalite de her zaman insan davranışlarında olmadığı gibi mutlak bir ratio (burada kelimenin ölçmekten geldiğini hatırlamak gerekir) olmadığı için bu problemlidir. Ancak büsbütün bir gelişigüzellik atfetmek bilimselliğe dair problemler ortaya çıkaracağından, en azından başkalarının davranışlarının maksatlı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Rasyonaliteyi genel geçer bir ilke olarak kabul etmek gerektiği fikrine yazar "kısmen" katılmak gerektiğini ifade eder (163). Kısaca, evrensel bir rasyonalite var sayıp buna göre yargılayıcı bir bilim anlayışındansa, sosyal bilimcinin kendi rasyonalitesine uymasa da, kendi felsefesi açısından bütünüyle irrasyonel olsa da başkasının davranışında kendi bağlamı içinde bir maksat olduğu ve bu maksatla birlikte davranışının anlamlı olduğunu kabul etmek, sonu gelmez etik ve felsefi tartışmalardan sıyrılıp bilim yapabilme imkanı sunabilir.

Altıncı bölümde bu sefer bir anlamda daha temel bir soruyla hesaplaşma uğrasına giriyor yazar: Bizim kavram ve kategorilerimiz, kendi olumsal tarih ve kültürümüzün ürünüyse, bu kavram ve kategorileri bilmeyen ve hayatlarında buna yer olmayan insanları ve onların davranışlarını, bu kavram ve kategorilerle açıklamak mümkün müdür? Söz gelimi, cinsiyete dair bizim kavram ve ayrımlarımızdan habersiz bir idrak ve pratik geliştirmiş ilkel kabilelerin pratiklerini bu cinsiyet kategorilerine göre değerlendirmek bilimsel midir? Onların cinsiyete dair tasavvur ve kategorilerini bilmeden, onların bu pratiklerini anlayabilir miyiz? Yazarın yorumlamacılar dediği sosyal bilimciler buna hayır demektedir. Yorumlamacılar göre ancak o deneyimi yaşayanların idrak biçimleri onları gerçekten anlayabilir. Yazar da belli oranda buna katılıyor ve "davranış kategorizasyonunun, bu kategorizasyonun örnekleri sayılan davranışların doğasındaki farklılıklara duyarlı olması gerektiğini" belirtmektedir (175). Kısaca bu idrak biçimleri, bunların ürünü olan kavramlar ve bu kavramların tekabül ettiği sosyal gerçeklikler arasındaki ilişki diyalektiktir: Sosyal olaylara dair kavramlar, verili bir zaman ve mekandaki pratiklere tekabül ettikleri için, ancak o pratiklerle doğrudan alakalı olan ve o ortamda oluşmuş kavramlar söz konusu pratikleri açıklayabilir. Ancak yorumlamacılığın ötesine geçmeden herkesin istifadesine açık bir sosyal bilim mümkün olmuyor. Bu noktada yazara göre yorumlamacılık "sosyal bilimlerin yorumlayıcı olması gerektiği şeklindeki doğru bir gözlemden yola çıkarak, sosyal bilimlerin yalnızca yorumlayıcı olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşıyor" (196). Dolayısıyla yorumlamacılığın faydalı soru ve ilkelerine nedensellik, yeterlilik eleştirelilik gibi bazı ilkeleri de eklemek gerekiyor. Nedensellik ve eleştiri ilkeleri bilinse de yeterlilik ilkesi burada zikredilmelidir. Yazara göre yeterlik teoriler "mükemmel derecede rasyonel olan veya belli eylem türlerinin altında yatan ilgili kurallara tamamen hâkim olan ideal bir aktörün kapasite ve süreçlerini modellemeye çalışmaktadırlar" (s.184) ve bu yüzden aktörlerin faaliyetlerini anlamlandırmada gereklidirler. Habermas'ın iletişim ve Chomsky'nin dil hakkındaki çalışmalarının bir yeterlilik teorisi olduğunu iddia eden yazar, bu isimlerin nihayetinde dil ve iletişime dair "kural, yapı ve kapasitelerini" araştırdığını iddia eder (184). Bu anlamda bu teoriler, bir toplumdaki bireylerin yaptıkları faaliyetlerdeki mantığı, oradaki anlamı (bireyler bunun farkında olmasa bile) ortaya koyma adına önemli bir teorik zemin sunabilirler. Bu anlamda "yeterli aktörlerin örtük olarak sahip oldukları bazı temel beceri ve bilgileri ortaya çıkarmaya ve bunları açık ve eklemlenmiş hale sokma" (s.187) amacına matuf bu kuramsal yapılar, yorumculuğun bizi götürmesi muhtemel rölativist yaklaşımlardan kurtarabileceği gibi makul bir zemin de sunabilir. Kısaca yazar, yorumlamacılığın belli açılardan kabul edilmesi ama orada durulmaması gerektiğini, onu nedensellik, eleştiri ve yapı sökümleri ileri taşımak gerektiğini savunarak bölümü bitirmektedir.

Kitabın yedinci bölümü kitabın yine en teorik bölümlerindendir. Yazar burada Collingwood, Skinner ve Gadamer'den yola çıkarak anlam, niyet ve bağlam gibi mevzuları tartışmakta ve eylemin gerçek anlamını ancak niyeti kesinkes bildiğimizde mümkün olduğunu iddia edenleri eleştirmektedir. Maksat ve gaye fikrini merkeze alan maksatçılığı da eleştirir yazar. Buna göre niyet önemlidir ancak olmazsa olmaz değildir. Collingwood'un tarihsel edimleri anlamak için onu zihinsel olarak yeniden yaşamak, kurgulamak gerektiği fikri yazara göre yetersizdir. Skinner ve Gadamer bu anlamda edimlerin anlamlı bir yorumlanması noktasında daha faydalıdır. Yazar Gadamer'den hareketle Anlamı "bir edim ile bu edimi anlamaya çalışanlar arasındaki ilişkiden doğar, yani iki öznenin etkileşiminin bir ürünü" olarak idrak eder (209). Buna göre edimlerde, metinlerde, şiirlerde vs anlam her zaman "sadece bir potansiyel olarak" vardır ve bir öznenin ona yönelmesiyle ortaya çıkar. Anlam, metnin veya edimin kendi tarihsel durumu, kavramsal ve paradigmatik ufkuyla ona yönelen öznenin kavramsal ve paradigmatik ufkunun birleşmesini ifade eden "ufuklar birleşmesi"nin sonucudur. Bu açıdan anlama, her zaman muayyen bir öznenin anlamıdır. Buna rağmen yazar Gadamer'i de maksatçılığı olduğu gibi bütün ve yeterli görmez, her ikisini birbirinin eksiklerini tamamlamayı önerir:

Bununla birlikte, hem maksatçılık hem de Gadamerci yorumbilgisi, anlama ilişkin tek tip bir sorunun yanıtlanması olarak anlaşılabilir, bu teorilerin ikisi de eksiktir. Maksatçılık aktörlerin niyetlerinin analizinde çevirinin oynadığı rolü layamıyor, dolayısıyla, bu açıdan, Gadamerci yorumbilgisinin içgörülerıyla tamamlanması gerekiyor. Anlamı önemlilik olarak anlayan Gadamerci yorumbilgisi ise, aktörlerin niyetlerinin, edimlerin önemleri konusundaki cevaplarda oynadıkları önemli rolü ihmal ettiği için, bir anlam teorisi olarak yetersizdir: bundan dolayı, Gadamerci yorumbilgisinin, maksatçılığın içgörülerini kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerekiyor. Maksatçı edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamının ortaya konması yolundaki bütün girişimlerde, hem aktörün niyeti hem de çeviri önemli roller oynamaktadır. (218)

Bu meczedici yaklaşımın sonucu ise yazara göre niyet/maksatla /eylemin sonucu/sebebi olduğu anlamsal dönüşüm gibi farklı iki değişkeni hesaba katmaktır ki sosyal bilimlerdeki anlamsorunu böyle çözülebilir.

Kitabın dokuzuncu bölümü yazarın daha geleneksel bilim felsefesi sorularına odaklandığı bir bölüm olarak değerlendirilebilir. Yazar bu bölümde "ötekini anlayışımız özde tarihsel midir" sorusunu merkeze alarak, tarihselcilikle yasacılığı tartışmaktadır. Kabaca ifade edilirse, yasacılık sosyal fenomenlere dair belirli bir tarihsel ve toplumsal durumla mukayyet olamayan mutlak yasaların bulunabileceği fikrini esas alır ve temel amaç olarak bunu benimser. Ekonomide, psikolojide veya sosyolojide esas sorun muayyen bir olayı veya fenomeni anlamak olmak değil; farklı mekanizmaların kullanılması sonucu ulaşılmış yasaları görmek, ideal tipler ve yasalarla toplumsal dünyayı anlamaktır. Tarihselcilikse bunun tersine mutlak yasalar fikrini reddederek olayların tikel belirleyenlerine odaklanması gerektiğini belirtir. Sözelimi genel bir devrim teorisi ve devrime dair geçerli yasaları ortaya çıkarmak yerine, her devrimi kendi özgün şartlarını ve belirleyenleri merkeze alarak analiz etmeye çalışmak tarihselci bir yaklaşımdır. Burada her olayın meydana gelişinde bir önceki muayyen etken esas alınır ki bu böyle bir zincir halkası gibi her bir halka analiz edildiğinde anlaşılacaktır. Yazarın genetik açıklama dediği bu açıklama biçiminde her olay meydana geldiği tarihsel durumdaki bağlamına göre ele alınır, sebep sonuç ilişkisi bu minvalde kurulur.

Bölüm boyunca kısaca özetlenen bu iki yaklaşımı özetleyen yazar, nihayetinde yine eklektik bir tavır benimser: Tarihselcilik de yasacılık da birbirini tamamlayacak şekilde yeniden ve birlikte formüle edilmelidir. Ancak o zaman insani fenomenler bütünüyle anlaşılabilir. Yazar göre bu, sadece yapılabilir bir şey değildir; gereklidir:

Sosyal bilimler, aynı zamanda ve haklı olarak, fenomenleri yöneten yasaları aramaya devam edecektir. Bu fenomenlerin, bu tür yasalarla kavranabilmeleri için, de insani olarak -yani maksatlı olarak, tarif edilme gerekiyor). Bu yasa arayışları sürecektir; çünkü, sonuçta, genetik açıklamaların tam olmaları için yasaların da olması gerekiyor ve bilimin peşinde koştuğu nedensel açıklamalar nihayetinde genel karakterlidir. Dolayısıyla, sosyal bilimler hem tarihseldir hem de değildir.

Buradan hareketle yazar aslında çok kültürcülerin bir savına karşı çıkar. Bu sava göre her toplumun/cemaatin/grubun durumu son derece özel şartlarla belirlenmiştir ve bunları genel bir anlayışa tabi tutmak mümkün değildir. Yazarsa bunu bilim yapmanın önünde muhtemel engellerden biri olarak görür ve aşırı vurgulandığında tarihselciliğin kimsenin kimseyi anlamadığı gibi geçmişi de anlamaktan vaz geçtiği bir duruma götürmesi tehlikesine işaret eder.

Kitabın dokuzuncu bölümü ise daha çok anlatıların mahiyetleri, bir anlatının sosyal bilimsel anlamı üzerine odaklanmaktadır. "Öyküler anlatılıyor mu yoksa yaşanıyor mu?" başlığını taşıyan bu bölüm, yazarın insani eylemin anlatılmasının esasında nasıl bir süreç olduğunu iki farklı yaklaşım üzerinden tartıştıktan sonra kendi önerisini sunmasından ibarettir. İlk yaklaşım olan anlatısal gerçekliğe göre anlatısal yapılar sadece dilsel anlatı biçimleri değildir ve hikayeden ibaret değildir. Bu yapılar esasında bizzat insanların dünyasında vardır, oradandır: Biyografi yazarı bir hayat hikayesi oluşturmaz, keşfeder ve o keşfetmeye de o hayat hikayesi orada vardır. Bu anlamda bireysel ve toplumsal hayata kaotik bir olaylar yığını olarak gören ve bu yığına insan zihninin bütünlük verdiğini iddia eden yaklaşımlara karşıdır. Yazar bu ikinci yaklaşımı da anlatısal inşacılık olarak inceler. İnşacılara göre "aktörlerin kendileri ve ötekiler da kendilerine anlattıkları anlatıların tamamen inşa edilmiş bir karakteri" vardır (283). Dolayısıyla bu anlamda hem bireysel biyografik yaşam hem de insanlık tarihi gibi büyük anlatılar, kendilerinde gerçekliği olmayan, insanların onlara belli bir şekilde ve belli bir motivasyonla yönelmeleri sonucu oluşmuştur. O halde bunlar bambaşka da olabilen, olumsal inşâlardır. Yazar, bu iki yaklaşımın da (anlatısal realizm ve anlatısal inşacılık) olumlu ve olumsuz yönleriyle ele almayı ve bir anlamda bir orta yolu bulmayı önerir. Buna da yazar anlatıcılık der ve sosyal bilimlerde karşılaşılan sorunları çözebileceğini iddia eder. Buna göre "anlatının ikili karakterine -hem yaşanma hem de anlatıl özelliğine- yaptığı vurgu, anlatıcılığı hem (anlatının yaşanmışlığını vurgulayan fakat anlatılmışlığını reddeden) anlatısal gerçekçilikten hem de (anlatılmışlığını vurgulayan fakat yaşanmışlığını reddeden) anlatısal inşacılıktan ayırıyor" böylece bir anlamda anlatı gerçeklik ilişkisinde ifrat ve tefritten sakınmayı mümkün kılıyor (s.287) Onuncu bölüm bilim felsefesinin en eski tartışmalarından birine odaklanır. Bu, nesnellik problemidir. Yazar burada geleneksel yaklaşımları yeniden ve sosyal bilimler merkezli olarak formüle eder. Sosyal bilimci araştırma nesnesine karşı nesnel olabilir mi? Mutlak nesnelliğin, bilimselliğin kesin ve kaçınılmaz özelliği olması gerekir mi? Bu soru yazara göre çokkültürcü küresel dünyada bambaşka bir boyutla daha dan zor, önemli bir hal almıştır. Çünkü artık sadece herhangi bir nesne yoktur, ama özellikle post-kolonya teorisinin eleştirileriyle birlikte araştırmacının her zaman bir bagajla "ötekine" yaklaştığı gündeme gelmiştir. Yani, artık mesele sadece metodolojik değil ama aynı zamanda politik bir boyut kazanmıştır. Çokkültürcüler nesnellik eleştirisini, herhangi bir topluma yönelen kişinin daha ilk anda belirli bir grubun üyesi olarak ve belirli çıkarlarla yöneliyor, dolayısıyla ilk anda nesnellik imkanını kaybediyorlar (320). Bu ise bilimsel bilginin imkan ve geçerliliğini tartışmaya açmaktadır. Yazar ise sorumluluk, öznellerarasılık, doğrulanamazcılık gibi nesnelcilik sonrası gelişen ama bilimsel bilginin de imkanına inanan yaklaşımlarla nesnelliği en azından bilimsel bilginin geçerliğini sağlayacak kadar "kurtarmayı" önermektedir. Bütün bu tartışmalardan sonra yazar şöyle bir sonuca varır: "O halde, ötekileri nesnel olarak anlayabilir miyiz? Eğer nesnelliği, nesnelci bir yaklaşımla "kendi içlerindeki haliyle" şeklinde yorumlarsak, Hayır. Fakat eğer nesnelliği, doğrulanamazcı bir yaklaşımla "açık-fikirli, her türlü kanıt dikkate alan, sorumlu ve eleştiri-bekleyen bir tutum" olarak tanımlarsak o zaman Evet" (s.322). Kitabın son bölümü önceki bölümlerin genişletilmiş bir özeti ve yazarın kendi tekliflerinin tekrar sunumu olarak okunabilir. Yazar bu konuların hepsini çokkültürcülük ile ilişkisi içinde tartışır ve içinde yaşadığımız dünyanın problemlerini merkeze alarak güncelliğin önemini vurgular. Bu anlamda kitap çağdaş dünyayı anlamak açısından önemlidir. Ancak kitabın çok sık tekrara düştüğünü de bir eleştiri olarak zikretmek gerekmektedir. Yazar, bazı noktaları adeta tekrar tekrar vurgular ama bunu yaparken bazen okuyucu da bıkkınlığa varan bir bıkkınlık hissine sebep olduğunu hesaba katmaz. Buna rağmen kitap sosyal bilimlerin mevcut sorunlarına derli-toplu ve nispeten sade bir dille yazılmış, zor olmayan bir kitap olarak değerlendirilebilir.

Kitabın dokuzuncu bölümü ise daha çok anlatıların mahiyetleri, bir anlatının sosyal bilimsel anlamı üzerine odaklanmaktadır. "Öyküler anlatılıyor mu yoksa yaşanıyor mu?" başlığını taşıyan bu bölüm, yazarın insani

eylemin anlatılmasının esasında nasıl bir süreç olduğunu iki farklı yaklaşım üzerinden tartıştıktan sonra kendi önerisini sunmasından ibarettir. İlk yaklaşım olan anlatısal gerçekliğe göre anlatısal yapılar sadece dilsel anlatı biçimleri değildir ve hikayeden ibaret değildir. Bu yapılar esasında bizzat insanların dünyasında vardır, oradandır: Biyografi yazarı bir hayat hikayesi oluşturmaz, keşfeder ve o keşfetmeye de o hayat hikayesi orada vardır. Bu anlamda bireysel ve toplumsal hayata kaotik bir olaylar yığını olarak gören ve bu yığına insan zihninin bütünlük verdiğini iddia eden yaklaşımlara karşıdır. Yazar bu ikinci yaklaşımı da anlatısal inşacılık olarak inceler. İnşacılara göre "aktörlerin kendileri ve ötekiler de kendilerine anlattıkları anlatıların tamamen inşa edilmiş bir karakteri" vardır (283). Dolayısıyla bu anlamda hem bireysel biyografik yaşam hem de insanlık tarihi gibi büyük anlatılar, kendilerinde gerçekliği olmayan, insanların onlara belli bir şekilde ve belli bir motivasyonla yönelmeleri sonucu oluşmuştur. O halde bunlar bambaşka da olabilen, olumsal inşâlardır. Yazar, bu iki yaklaşımın da (anlatısal realizm ve anlatısal inşacılık) olumlu ve olumsuz yönleriyle ele almayı ve bir anlamda bir orta yolu bulmayı önerir. Buna da yazar anlatıcılık der ve sosyal bilimlerde karşılaşılan sorunları çözebileceğini iddia eder. Buna göre "anlatının ikili karakterine -hem yaşanma hem de anlatıl özelliğine- yaptığı vurgu, anlatıcılığı hem (anlatının yaşanmışlığını vurgulayan fakat anlatılmışlığını reddeden) anlatısal gerçekçilikten hem de (anlatılmışlığını vurgulayan fakat yaşanmışlığını reddeden) anlatısal inşacılıktan ayırıyor" böylece bir anlamda anlatı gerçeklik ilişkisinde ifrat ve tefritten sakınmayı mümkün kılıyor (s.287)

Onuncu bölüm bilim felsefesinin en eski tartışmalarından birine odaklanır. Bu, nesnellik problemidir. Yazar burada geleneksel yaklaşımları yeniden ve sosyal bilimler merkezli olarak formüle eder. Sosyal bilimci araştırma nesnesine karşı nesnel olabilir mi? Mutlak nesnelliğin, bilimselliğin kesin ve kaçınılmaz özelliği olması gerekir mi? Bu soru yazara göre çokkültürcü küresel dünyada bambaşka bir boyutla daha dan zor, önemli bir hal almıştır. Çünkü artık sadece herhangi bir nesne yoktur, ama özellikle post-kolonya teorisinin eleştirileriyle birlikte araştırmacının her zaman bir bagajla "ötekine" yaklaştığı gündeme gelmiştir. Yani, artık mesele sadece metodolojik değil ama aynı zamanda politik bir boyut kazanmıştır. Çokkültürcüler nesnellik eleştirisini, herhangi bir topluma yönelen kişinin daha ilk anda belirli bir grubun üyesi olarak ve belirli çıkarlarla yöneliyor, dolayısıyla ilk anda nesnellik imkanını kaybediyorlar (320). Bu ise bilimsel bilginin imkan ve geçerliliğini tartışmaya açmaktadır. Yazar ise sorumluluk, öznellerarasılık, doğrulanamazlık gibi nesnelcilik sonrası gelişen ama bilimsel bilginin de imkanına inanan yaklaşımlarla nesnelliği en azından bilimsel bilginin geçerliliğini sağlayacak kadar "kurtarmayı" önermektedir. Bütün bu tartışmalardan sonra yazar şöyle bir sonuca varır: "O halde, ötekileri nesnel olarak anlayabilir miyiz? Eğer nesnelliği, nesnelci bir yaklaşımla "kendi içlerindeki haliyle" şeklinde yorumlarsak, Hayır. Fakat eğer nesnelliği, doğrulanamazcı bir yaklaşımla "açık-fikirli, her türlü kanıt dikkate alan, sorumlu ve eleştiri-bekleyen bir tutum" olarak tanımlarsak o zaman Evet" (s.322).

Kitabın son bölümü önceki bölümlerin genişletilmiş bir özeti ve yazarın kendi tekliflerinin tekrar sunumu olarak okunabilir. Yazar bu konuların hepsini çokkültürcülük ile ilişkisi içinde tartışır ve içinde yaşadığımız dünyanın problemlerini merkeze alarak güncelliğin önemini vurgular. Bu anlamda kitap çağdaş dünyayı anlamak açısından önemlidir. Ancak kitabın çok sık tekrara düştüğünü de bir eleştiri olarak zikretmek gerekmektedir. Yazar, bazı noktaları adeta tekrar tekrar vurgular ama bunu yaparken bazen okuyucu da bıkkınlığa varan bir bıkkınlık hissine sebep olduğunu hesaba katmaz. Buna rağmen kitap sosyal bilimlerin mevcut sorunlarına derli-toplu ve nispeten sade bir dille yazılmış, zor olmayan bir kitap olarak değerlendirilebilir.