İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ
TÜRKİYE'DE BİLİM FELSEFESİ LİTERATÜRÜNDE
YENİ BİR DÖNEMİN BAŞLANGICI:
ÇAĞDAŞ BİLİM FELSEFESİ SERİSİ 13

GİRİŞ 19

DOĞRULUK GÖRELİLİĞİ, EPİSTEMİK
GÖRELİLİK VE BİLİMDE MUTLAKLIĞIN REDDİ
CEM KAYALIGİL 27

MUTLAKÇILIK VE GÖRELİLİK ARASINDA
ÇAĞDAŞ BİLİM FELSEFESİ
UMUT MORKOÇ 77

BİLİMDE DEĞERLERİN ROLÜ ÜZERİNE:
DEĞERLERİN FARKLILIĞI GÖRELİLİĞE YOL AÇAR MI?
M. CEM KAMÖZÜT 127

DENEYİMCİLİK VE EPİSTEMİK İRADECİLİK
BERK CELAYİR 161

PARADİGMA, GÖRELİLİK VE POST-HAKİKAT:
KUHN'UN YANLIŞ OKUNMASININ EPİSTEMOLOJİSİ
ÖMER FAİK ANLI 203

DİZİN 261

GİRİŞ

18 Nisan 2005'te, Vatikan'da olağanüstü bir gerilim vardı. Papa II. Jean Paul yaşamını yeni yitirmiş, dünyanın dört bir yanından gelen kardinaller, halefini seçecekleri konklava kapanmadan önce son bir kez Aziz Petrus Bazilikası'nda toplanmıştı. Ayine, Kardinaller Kurulu'nun dekanı, yetmiş sekiz yaşındaki Alman ilahiyatçı Joseph Ratzinger başkanlık ediyordu. Verdiği vaazda, çağımızın inanç karşısındaki en büyük tehlikesini tek bir sıfatla, "görelilik diktatörlüğü" diye adlandırdı. Ratzinger'e göre modern insan, hiçbir şeyi kesin ve bağlayıcı olarak tanımayan, geriye ölçü olarak yalnızca bireyin kendi benliğini ve arzularını bırakan bir akıntıya kapılmıştı. Ertesi gün aynı kardinal, XVI. Benedictus adıyla Katolik Kilisesi'nin tahtına çıktı ve o vaaz da papalığının adeta açılış bildirgesi olarak okundu.

Yıllar önce doktora tezim üzerinde çalışırken XVI. Benedictus'un bu söylemlerine rastladığımda beni asıl düşündüren, ifadenin sertliği değildi. Asıl ilginç olan, üniversitelerin felsefe derslerinde, antropoloji çalışmalarında, bilim tarihçilerinin dipnotlarında dolaşan teknik bir kavramın, milyarlarca mensubu olan bir dinin en törensel anında uygarlığı tehdit eden bir tehlike olarak anılmasıydı. "Görelilik" sözcüğü burada soğuk bir akademik terim değil, neredeyse bir suç ismiydi. Demek ki bu kavram, dar bir uzmanlık tartışmasının çok ötesinde bir şeye, doğruluğun, ahlakın, ortak bir gerçeklik zemininin elimizden kaydığı kaygısına işaret ediyordu. Bu kitap, tam da bu kaygının en kışkırtıcı

uğrağıyla, göreliliğin bilimi de kapsayıp kapsamadığı sorusuyla ilgileniyor. Ama oraya varmadan önce, bu "bela"nın ya da kimilerine göre bu "erdem"in nereden geldiğine kısaca bakmakta yarar var.

Görelilik, sanıldığı kadar yeni bir düşünce değildir. Kökleri felsefenin başlangıcına dek uzanır. Antik Yunan'da Protagoras, "insan her şeyin ölçüsüdür" derken doğruluğu algılayan özneye bağlamış ve bir şeyin kişiye nasıl görünüyorsa onun için öyle doğru olduğunu savunmuştu. Yüzyıllar sonra Yeni Dünya'nın keşfi ve başka uygarlıklara dair elde edilen veriler; yaşadığımız zaman ve mekanın, bilme etkinliğindeki rolü bakımından tıpkı diğer dönem ve coğrafyalar gibi sıradan birer uğrak, zamanlardan bir zaman, mekanlardan bir mekan olduğunu düşündürdü. Bambaşka şeyler, bunlara başka diyenin de birileri için bir "başka" olabileceğine dair bir kavrayış doğurdu. Kant'ın felsefeyi kökten dönüştüren hamlesi ise meseleyi düşünce tarihi açısından hem sistematik hale getirdi hem de derinleştirdi. Eğer bilgimiz, dünyayı olduğu gibi değil de zihnimizin kategorileri aracılığıyla kavrıyorsa, bilen özne bilginin edilgen bir aynası değil, etkin bir kurucusudur. Bu fikrin ardından gelen tarihselciler, Nietzsche'nin perspektivizmi, kültürel antropologlar, dil göreliliğini savunan dilbilimciler ve bilgi sosyologları aynı temayı farklı alanlarda işlediler. İnsan bilgisi, onu üreten tarihsel, kültürel ve toplumsal çerçeveden ayrı, çıplak ve mutlak bir biçimde var olamaz; bildiklerimiz hep bir yerden, bir bakış açısından, bir gelenek içinden bilinir.

Bütün bu tartışma boyunca bir alan, yani bilim, adeta dokunulmaz kaldı. Çünkü bilim, tam da bu görelilik dalgasına karşı insanlığın elindeki en sağlam kale gibi görünüyordu. Ahlak görenekten göreneğe değişebilir, güzellik göz zevkine kalmış olabilir, ama suyun yüz derecede kaynaması ya da Dünya'nın Güneş'in çevresinde dönmesi herkes için,

her kültürde, her çağda aynı değil miydi? İnsanın, bilme etkinliğindeki bu en ayrıcalıklı uğrağı da göreliliğin yıkıcılığından nasibini alacak mıydı? İşte, bu kitabın merkezindeki kışkırtıcı soru burada başlıyor. Ya bilim de göründüğü kadar mutlak değilse? Ya bilimsel bilgi de tıpkı öteki bilgi türleri gibi, onu üreten tarihsel ve toplumsal koşulların izini taşıyorsa? 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir grup düşünür tam da bunu ileri sürdü. Onlara göre bilimin "nesnel gerçekliğe doğru ilerleyen ayrıcalıklı bilgi" imgesi, hak edilmiş bir üstünlük değil, sorgulanması gereken bir imtiyazdı; bilim de sonuçta belirli insanların, belirli kurumların, belirli çıkar ve değerlerin içinden yürüttüğü bir etkinlikti ve bu yüzden öteki insan etkinliklerinden türsel olarak ayrı, gökten inme bir tarafsızlık taşımıyordu.

Bu iddia kimileri için özgürleştiriciydi. Bilimi sırça köşkünden indirip onu da insani, tarihsel, eleştirilebilir bir uğraş olarak görmek, başka bilme biçimlerine de söz hakkı tanıyordu. Ama aynı iddia kimileri için tam bir felaketti. Onlara göre bilimi görelileştirmek, bilimle hurafe, kanıtla inanç, uzmanlıkla şarlatanlık arasındaki o hayati çizgiyi silmek demekti; bir kez "her bilgi eşit ölçüde yereldir" dendiğinde, iklim değişikliğini yadsıyanla onu kanıtlayan, aşı karşıtıyla hekim aynı masaya oturuyor, ortak gerçeklik zemini ayağımızın altından çekiliyordu. Her ne kadar fiili durum, bilimin bilme etkinliğindeki ayrıcalıklı pozisyonunu hem gündelik hayatta hem büyük insani kriz anlarında defaatle teyit etse de görelilik tartışmalarının yarattığı bu teorik boşluk mükemmel bir yap-bozun eksik bir parçası gibi cevap beklemeye devam ediyor.

Bu kitap, bu gerilimin gerekçelerini ve bugün hâlâ neden önemli olduğunu ele almayı amaçlıyor. Ne var ki bu cephelerin gerekçeleri yakından incelendiğinde, tartışmanın çoğu zaman iki taraf arasında değil, tek bir önermenin iki ayrı

okunuşu arasında yürüdüğü görülür. "Doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayacak mutlak, herkes için aynı, çağlar üstü bir zemin yoktur" biçimindeki ifade ile "öyleyse her görüş eşit derecede geçerlidir, hiçbiri ötekinden daha doğru sayılamaz" biçimindeki ifade kulağa neredeyse aynı gelir. Oysa aralarında bir uçurum var. İlki, mütevazı, hatta birçok düşünüre göre apaçık bir saptamadır. İkincisi ise çok daha radikal bir iddiadır ve Ratzinger'in korktuğu "diktatörlük" de, eleştirmenlerin dehşete kapıldığı "ne olsa uyar" da işte bu ikincisidir. Tartışmanın bütün harareti, ilk ifadeyi dile getiren herkesin otomatik olarak ikincisini de benimsediği varsayımından doğar. Dolayısıyla bu kitabın asıl konusu görelilikten ziyade mutlaklığın reddini "ne olsa uyar"a eşitleyen yaklaşımdır.

Bu yaklaşımın neden tartışmanın her köşesinde yeniden belirdiği sorusunun yanıtı, onun her seferinde aynı yapısal yanılgıyı taşımasında yatar. Bir düzeyde geçerli olan bir sav, sessizce başka bir düzeye taşınmaktadır. "Hiçbir yerden bakış yoktur, her bilgi mutlaka bir konumdan bilinir" demek ölçülü ve savunulabilir bir saptamadır. Ama buradan "öyleyse her bakış açısı eşit derecede iyidir" sonucu zorunlu olarak çıkmaz. Bütün bakış açılarını tartıp eşitlediğini ilan edebilmek için, kişinin onların hepsini birden, hiçbirinin içinde durmadan, dışarıdan gören bir konuma ihtiyacı vardır; yani tam da reddettiği o "hiçbir yerden bakış"a. Böylece "her şey görelidir" diyen radikal göreci, farkında olmadan en katı mutlakçının konumuna düşer. Bu kitabın bölümlerini birbirine bağlayan şeyin bu iki birbirine eşlenen tespit arasındaki ayrımın çeşitli veçhelerden altını çizmek olduğunu söyleyebilirim.

Cem Kayalıgil'in açılış bölümü, geri kalan tartışmaların üzerine kurulacağı kavramsal çerçeveyi kuruyor. Göreliliğin tek bir tutum değil, doğruluk, değer, epistemik norm ve

kavram-olgu göreliliği gibi birbirinden ayrılabilen bir tutumlar ailesi olduğunu gösteriyor. Menemenin soğanlı mı soğansız mı olacağı tartışmasından düz dünyacıların itirazlarına uzanan örneklerle, bu tutumların gündelik sezgilerimizde nasıl iç içe geçtiğini açıyor. Bölümün asıl katkısı, görecilere çoğu zaman yakıştırılan "eşit geçerlilik" tezi ile gerçek görecilerin sahiplendiği "tarafsızlık yokluğu" tezi arasındaki ayrımı belirginleştirmesidir. Boghossian, Siegel ve benzeri eleştirmenlerin görecilere yönelttiği tutarsızlık suçlamalarını bu ayrım üzerinden ele alıyor ve David Bloor'u izleyerek, göreciliğin nesnelliğin değil yalnızca mutlakçılığın reddi olduğunu iddia ediyor. Böylece kitabın bütününde kullanılacak terimlerin büyük kısmı bu bölümde tanımlanmış olur.

İkinci bölüm benim kaleme aldığım bölüm. Bu bölümde tartışmanın bilim felsefesi sahasındaki haritasını çıkarmayı amaçladım. Duhem-Quine tezinin ve eksik belirlenim sorununun açtığı epistemolojik zeminden başlayarak, Thomas Kuhn'un paradigma ve eşölçülemezlik kavramlarını, özellikle geç dönem yazıları ışığında ele aldım. Ardından Paul Feyerabend'in çoğulculuğunu, Edinburgh Okulu'nun güçlü programını, feminist bilim felsefesini ve Ian Hacking'in düşünme tarzları projesini izleyerek tartışmanın çağdaş aktörlerini inceledim. Bu düşünürlerin büyük çoğunluğunun ortak bir çabayı, mutlakçılık ile görelilik arasına çekilen ikiliğin dışına çıkma çabasını paylaştığını öne sürdüm. Bölümün sonunda, Wittgenstein'ın menteşe epistemolojisinden hareketle, çerçevelerin çoğulluğunu kabul ederken onları eşit geçerli saymayan, yani çokluğu mutlakçılığa, nesnelliği de göreliliğe kurban etmeyen göreci olmayan bir çoğulculuk önerisini tartışmaya açtım.

Üçüncü bölüm M. Cem Kamözüt'ün kaleme aldığı, meseleyi bilimde değerlerin rolü tartışması üzerinden somutlaştıran bir bölüm. Bilimsel kuram seçiminde tutarlılık ve

yalınlık gibi bilişsel değerlerin yanı sıra ahlaki ve siyasi değerlerin de iş başında olduğu kabul edildiğinde, bilimin doğrusu yanlışı olmayan, kültüre bağlı göreli bir uğraşa dönüşüp dönüşmeyeceğini soruyor. Eddington'ın termodinamik karşısındaki tutumundan, ilaçların yalnızca erkekler üzerinde denenmesinin yarattığı sorunlara ve eşcinselliğin hastalık sınıfından çıkarılmasına uzanan örneklerle, sınıflandırmalarımızın masum olmadığını gösteriyor. Bölümün vardığı sonuç, kitabın ortak tezini bir başka alanda yineliyor. Bir tek dünya hakkında birden fazla kuram mümkün olsa bile bunların eşdeğer olması gerekmez, çünkü doğa her sınıflandırmaya aynı biçimde teslim olmaz ve kimi öngörüler tutmaz. Değerlerin işin içine girmesi, bilimi "ne olsa uyar" göreciliğine sürüklemek zorunda değildir.

Dördüncü bölüm, Berk Celayir'in kaleme aldığı, aynı sorunu tek bir gelenek üzerinden, deneyimcilik ve epistemik iradecilik ekseninde derinleştiren bir bölüm. Locke ve Hume'un bilgiyi mutlak bir deneyim temeline yaslama çabasından, William James'in inanma iradesine, oradan mantıksal pozitivizme ve Bas van Fraassen'ın inşacı deneyimciliğine uzanan çizgiyi izliyor. Buradaki temel iddia, aynı verilere bakan farklı öznelerin, hiçbir mantıksal kurala aykırı düşmeden farklı ama yine de akılcı tutumlara varabileceğidir. Rasyonellik, aklın bizi tek bir sonuca zorladığı şey olarak değil, aklın izin verdiği sınır içinde kalmak olarak yeniden tanımlanır. Bu da göreciliğin sınırsız bir hoşgörü olmadığını gösterir, çünkü van Fraassen'de de tutarlılık gibi asgari bir rasyonalite koşulu korunur. Üstelik bu çoğulculuk bilimi sıradanlaştırmaz, çünkü van Fraassen, Feyerabend'in bilimi ideolojilerden biri sayan tutumundan ayrılarak bilimin ampirik başarısını ve pratik sonuçlarını onun üstün özellikleri sayar ve bilimi bilme etkinliğinde ayrıcalıklı bir yere koyar. Bölüm, Kuhn, Feyerabend ve Davidson'la kurduğu

karşılaştırmalar ve yönelttiği itirazlarla, çoğulculuğun nasıl olup da keyfiliğe düşmeden savunulabileceğini tartışıyor.

Son bölüm, bütün bu tartışmayı bugünün en yakıcı sorunlarından birine, post-hakikat olgusuna bağlayan bir bölüm. Bu bölümde Ömer Faik Anlı, post-hakikati ahlaki bir yozlaşma ya da basit bir yalan sorunu olarak değil, öncelikle epistemolojik bir mesele olarak ele alıyor. Asıl kırılmanın, hakikatin ortadan kalkması değil, hakikati tanımaya yarayan ölçütlerin kamusal meşruiyetini yitirmesi olduğunu savunuyor. Post-hakikat, bilimin tarihsel ve paradigmatik doğasının keşfinden değil, bu keşfin "her şey eşdeğerdir" diye yanlış tercüme edilmesinden doğduğunu iddia ediyor. Anlı, Kuhn'un paradigma kuramını yakından okuyarak, çoğulluğun onda ölçütsüzlük değil, ölçütlerin kurulması, görünürleşmesi ve yeniden yerleşmesi anlamına geldiğini gösteriyor. Böylece Kuhn'un sıklıkla göreliliğin kaynağı sayılan kuramı, tam tersine, post-hakikati teşhis etmek için başvurulabilecek güçlü bir araç olarak okunuyor.

Bilim felsefesindeki görelilik tartışmalarını önemseyen alandan okurlara yönelik olan bu kitap; görelilik dendiğinde çoğu zaman kastedilenin karikatürize edilmiş bir algı olduğunu, gerçeğin felsefi açıdan çok daha ince olduğunu ve bu inceliği görmenin bizi ne mutlakçılığa ne de "ne olsa uyar" tutumuna teslim etmek zorunda bırakmadığını göstermeyi amaçlıyor. Bu doğrultuda, kitabın bölümlerinin bir bilim felsefesi tartışmasının bileşenlerini pay ederek anlatan birbirinden kopuk denemeler olarak değil, birbiriyle konuşan metinler olarak okunabileceğini umuyorum. Böyle bütüncül bir okumanın, görelilik probleminin bilim felsefesindeki izdüşümlerini ve en temel figürlerini farklı açılardan birbirleriyle ilişkilendirme fırsatı sunan, canlı bir tartışma alanı doğuracağını umut ediyorum.