

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Doğan Özlem

Evrensellik Mitosu



Doğan Özlem

1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'te başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de, otuz altı yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içinde, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yeniden akademik hayata döndü ve uzun süre bölüm başkanlığı yaptı. 2003'te adına armağan kitap yayımlandı. 2004'te TÜBA – Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü'nü aldı.



Doğan Özlem'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları

Bilim Felsefesi
Hermeneutik ve Şiir
Mantık
Tarih Felsefesi
Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi
Metinlerle Hermeneutik Dersleri I
Metinlerle Hermeneutik Dersleri II
Felsefe ve Doğabilimleri
Söyleşiler - Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni
Etik - Ahlak Felsefesi
Persona
Kant Üstüne Yazılar
Türkçede Felsefe

Çeviri Kitapları

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri



Doğan Özlem

Evrensellik Mitosu

Notos Kitap 137

Kuram 025

Felsefe 20

©Doğan Özlem, Evrensellik Mitosu, 2015

©Notos Kitap Yayınevi, 2015

Birinci Basım

Aralık 2015

ISBN 978-605-9851-58-9

Sertifika 16343

Editör

Kaan Özkan

Kapak Resmi

Leonardo da Vinci, *Deluge*, 1517

Notos Kitap Yayınevi

İnönü Caddesi, Dümen Sokak, 7/7

Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul

0212 243 49 07

www.notoskitap.com

facebook.com/NotosKitap

twitter.com/NotosKitap

Baskı ve Cilt

Pasifik Ofset Ltd.Şti.

Cihangir Mahallesi, Güvercin Caddesi No: 3/1

Baha İş Merkezi, A Blok Avcılar İstanbul

0212 412 17 77

Sertifika 12027

Doğan Özlem

Evrensellik Mitosu

Felsefe



İçindekiler

11	Önsöz
15	Bilim Nedir, Ne Değildir: Bilime Tarihten Bakmak
15	Giriş
16	Bilim Nedir?
21	Özcü/Evrenselci Bilim
23	Nominalist/Tekilci Bilim Eleştirisi
31	Üç Biliminsanı ve Üç Bilimsel Faaliyet Tipi
34	Birkaç Değerlendirme Notu
42	“Pozitif”, “Pozitivite” ve “Pozitivizm” Üzerine
42	Genel
43	“Pozitif” ve “Pozitivite” Terimlerinin Değişik Anlamları Üstüne
45	Mantık, Gramer ve Retorikte
46	Teolojide
47	Hukukta ve Hukuk Teorisinde
49	Felsefede (19. ve 20. Yüzyıllar)
51	Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik
51	Önnot
51	İki Felsefe Tipi
51	Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması
52	Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe
56	Felsefe-Tarih İlişkisi
58	Tanrı-Özne
59	İnsan-Özne
62	Tarihsel Özne

65	Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik
68	Tarihselcilikten Hermeneutiğe
68	Dilthey: Felsefenin Bunalımı
80	Tarihselcilik, Hermeneutik ve “Postmodernizm”
84	Evrensellik Mitosu ve “Sosyal Bilimler”
84	Giriş
85	Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması
86	Batı’nın ve Doğu’nun “Evrensel”e Bakışları
88	Yeniçağda Doğabilimlerinin Gelişimine Bir Bakış
91	Sosyal Bilimlerin Bir Tarihçesi
94	Sosyal Bilimlerde Nomotetik Bilim Paradigmasının Sarsılması
97	Felsefeden ve Kültürden Bağımsız Bilim Ütopyasının Sonu
99	Bilim ve Politika
100	Globalleşme ve Sosyal Bilimler
102	Üniversite ve Sosyal Bilimler
103	Sonuç Yerine Geçmek Üzere Bir Tespit
105	Tarih, Bilim ve Bilinç
105	Tarih
106	Zaman
109	Tarihsel Zaman
111	Kültür ve Tarihsellik
112	Tarihselcilik
114	Bilim
114	Modern Bilim: Üç Yüz Yıllık Bir Öykü
117	Bilimin Tarihselliği
118	Bilinç
118	Bilinci Tanımlamak

118	Zihin
119	Bilinç, Zihin ve Tarih
123	Felsefe ve Bilinç
126	Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik
143	Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak
143	Doğabilimleri-“Sosyal Bilimler” Ayrımı
144	Değişik Felsefeler, Değişik Adlandırmalar
148	“Sosyal Bilimler”in Felsefi Statüleri Üstüne İki Farklı Yaklaşım
149	Doğalcı/Pozitivist/Olgucu Yaklaşım
149	Tinselci/Anlamacı/Tarihselci/Hermeneutik Yaklaşım
154	Sonuç Yerine
155	Yeni İndirgemecilik: Genetizm
155	Anakronik Bir Görünüm mü?
157	Felsefe ve Bilim Tarihlerinde “Canlı” Sorunu Üzerine Birkaç Hatırlatma
162	Genetik ve İdeoloji
167	Nietzsche Üzerine
168	Yaşama, Oluş, Yaratma, Güç İstenci
171	Kültür Eleştirisi
174	Birkaç Değerlendirme Notu
177	Felsefe Açısından Bilim
178	Bilim Nedir?
179	Felsefe Nedir?
180	Felsefe-Bilim İlişkisi
182	Birkaç Genel Saptama

186	Tarihi ve Toplumu Yorumlamak
191	Önkoşul Tarihi Anlamaktır
196	Cassirer'de İnsan ve Kültür
215	Dizin

ÖNSÖZ

“Evrensel” ve “evrensellik” terimleri özellikle son yüz elli yıldır, felsefede, bilimde, sanatta olduğu kadar günlük dilde de en yaygın ve en sık kullanılan terimler arasında yer almıştır. Buna karşılık bu kitapta yer alan yazılar, özellikle insan, tarih, toplum söz konusu olduğunda bu terimlerin bu alanlarda kullanımının sakıncalarını, hatta yanlışlığını savunan, bunu hemen her yazıda bir *leitmotif* olarak yineleyen yazılardır. Başka bir deyişle, bu yazılarda insanı, tarihi ve toplumu konu edinen felsefe alanlarında ve bilimsel etkinliklerde “evrensellik” insanı, tarihi ve toplumu kavramakta geçersiz ve hatta yanlışlara sürükleyici, bu alanların bilgisine ulaşmayı engelleyen bir işlev yüklediği gösterilmeye çalışılmaktadır.

Aslında evrensellik problemi felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri bilinen çatışmalara, hizipleşmelere, hatta kutuplaşmalara yol açmış bir problemdir. Felsefenin görevinin genel kavramlara başvurarak evrensele ulaşmak olduğunu düşünen evrenselciler ile evrenselin yalnızca bir ad (nomina) olduğunu, herhangi bir gerçekliği karşılamadığını ileri süren adcılar (nominalistler) arasındaki “evrenseller tartışması” felsefe tarihinin tanıdığı en önemli tartışmalardan biri olmuştur. Bu kitaptaki yazıların ortak savlarından biri ve belki de en önemlisi, adcı gelenek doğrultusunda, “evrensel” ve “evrensellik” terimleri-

nin bir gerçekliği işaret etmedikleridir. Buna karşılık bu terimler, felsefenin tanımlanmasında bile, “felsefe evrenselin bilgisine ulaşmaya çalışır” örneğinde olduğu gibi, temel dayanak yapılacak ölçüde belirleyici olmuşlar, itibar görmüşlerdir.

Esasen evrensellik fikri, düşünen kafalar için düşünce tarihinin hemen her evresinde çok cazip bir fikir olmuştur. Öyle ki, düşünen kafaların büyük çoğunluğunun felsefe ve bilimde evrensele ulaşma çabası kadar ahlakta, hukukta ve siyasette evrenseli toplum yaşamına sokma, evrensel kurallara göre düzenlenmiş bir toplumsal yaşam oluşturma girişiminden vazgeçmedikleri görülür. Bu girişim, ilk bakışta çok saygıdeğer bir girişim izlenimi yaratabilir. Ne var ki, bilgi alanında evrenseli arama serüveni kadar toplumsal yaşama, hukuka ve siyasete de evrenseli sokma çabaları, insanlık tarihi içinden bakıldığında doğruyu, herkes için istisnasız geçerli olanı bulma aşkına ve tüm insanlığın yararı düşünülerek sürdürülmüş olsalar ve bu yüzden saygıdeğer bulunsalar bile, beklenenin tersine, düşünce ve eylemde farklılaşmanın, hizipleşmenin, gruplaşmanın, kamplaşmanın ve çatışmanın en etkili güdümlericileri olmuşlardır. Tuhaf olan şudur ki, tüm insanları ve toplumları aralarındaki farklılıkları aşarak bir evrensel toplum düzeni içinde birleştirme yolundaki evrenselci çabalar, beklenenin tam tersine, “evrensel”den anlaşılanın farklılığı (çoğu zaman da karşıtlığı) sebebiyle, farklılaşma, hizipleşme, gruplaşma, kamplaşma yaratmışlardır. Bunun gibi, siyasette herkesin üzerinde uzlaştığı bir evrensel ilke, kural olmadığından, evrensellik daima kimilerinin görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda savunulan, savunulmakla da kalmayıp kendisine içtenlikle inananların yine içtenlikle dayattıkları bir şey olmaktan kurtulamamıştır. Daha da önemlisi bu dayatma başka bazılarının görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda aynı konuda başka evrenselliklerin

ÖNSÖZ

dayatılmasına yol açmıştır ki, bu karşılıklı dayatmalar bilgi-de, ahlakta ve siyasette anlaşmazlık ve çatışmanın bu nedenle kaynağı olmuşlardır. Öbür yandan bu evrenselci dayatmacılık, kendi evrensellerine içtenlikle inananları, bu dayatma sırasında totaliter ve globalist bir tavır içine ister istemez sokmuştur. Tam da bu yüzden, evrenselcilik, insanlık tarihinde birliğin ve uyumun değil, ayrılığın ve çatışmanın başlıca sebebi olmuştur. Evrensel olduklarını iddia eden İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi dinler arasındaki bin beş yüz yıllık, liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojiler arasındaki iki yüz yıllık çatışma, çeşitli evrenselcilikler arasındaki çatışmanın en bilinen örnekleridir. Onların her biri, tam da kendi evrensellerinin geçerliliğine duydukları inanç doğrultusunda totaliter, çatışmacı, globalist ve dışlamacı olmuşlardır.

18. yüzyılın ortalarından bu yana adcı (nominalist) cep-heden evrenselciliğe yöneltilen eleştiriler, ortaçağ sonlarındaki eleştiriler kadar köktenci olmakla birlikte, özellikle yeniçağda bilim kavramının evrenselci yorumuna tepki doğrultusunda, daha çok bir bilim eleştirisi etkinliği çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Özellikle sosyal bilimlerin (tin bilimlerinin, kültür bilimlerinin, insan bilimlerinin) felsefi statüsü ve epistemolojik temelleri konusunda yoğunlaşan bu eleştiriler, bizzat “bilgi” ve “bilim” kavramlarının yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamışlardır.

İşte, bu kitaptaki yazılar, adcı/tekilci/tarihselci/hermeneutik bilgi/bilim anlayışı doğrultusunda evrenselci bilgi ve bilim anlayışının eleştirisine yönelmiş bazı yazıları içermektedir. Yazılar, felsefi/epistemolojik bir duruş yanında, konuyla ilgili hemen tüm yazılarımda olduğu üzere, siyasal bir duruşu da sergilemeye çalışmaktadır. Öyle ki, yazılarda, siyasal bir duruşu doğrudan içermeyen veya en azından arkasında bulundur-

EVRENSELLİK MİTOSU

mayan bir felsefi/epistemolojik duruşun, hele sosyal bilimler/insan bilimleri söz konusu olduğunda eksik ve güdük bir duruş olacağına her vesileyle vurgu yapılmaktadır.

Üsküdar
Kasım 2015

BİLİM NEDİR, NE DEĞİLDİR: BİLİME TARİHTEN BAKMAK*

Giriş

Bursa'ya, Uludağ Üniversitesi'ne, son zamanlarda hemen her yıl, bazen aynı yıl içerisinde iki kez geliyorum. Bundan da oldukça memnunum. Burada meslektaşlarımla, dostlarımla ve siz öğrencilerle birlikte olmaktan memnuniyet duyuyorum. Bu sefer de aynı memnuniyeti duyduğumu belirtmek ve beni davet etme nezaketini gösteren Uludağ Üniversitesi Felsefe Kulübü üyesi öğrencilere ve ilgilerini esirgemeyen Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ile Sosyoloji Bölümü'nün değerli öğretim elemanlarına teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum.

2000 yılında Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi öğretim elemanlarına verdiğim bir konferansta, “Bilim Nedir, Ne Değildir?” başlığına uygun bir sunumda bulunmuştum. O konferansındaki çerçeveyi burada da muhafaza etmeye çalışacağım. Bununla birlikte, burada felsefeyle doğrudan ve daha yoğun olarak ilgilenenlere hitap ettiğimin bilincinde olarak, o çerçe-

* Uludağ Üniversitesi Felsefe Kulübü yayını olan *Kaygı* dergisinin 2. sayısında (Bahar 2001, ss. 7-17, Bursa) yayımlanan konferans metninin yeniden gözden geçirilmiş, bazı değişiklikler yapılmış ve genişletilmiş şeklidir.

veyi daha geniş tutmak istiyorum.

Konferansın başlığındaki soruya burada hermeneutik geleneği doğrultusunda ve dört bölüm içerisinde bir cevap getirmeye çalışacağım. Birinci bölümde, hermeneutik geleneğinde bu soruya verilmiş olan yanıtı daha yakından anlamayı sağlayacak olan iki kutuplaşma, özcülük-nominalizm, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmaları üzerinde duracağım. İkinci bölümde, “Bilim Nedir?” sorusuna getirilmiş olan bazı yanıtları, hatırlatma amacıyla, kısaca irdelemeyi ve bunların bu kutuplaşmalar açısından değerini belirtmeyi deneyeceğim. Üçüncü bölümde, son dört yüz yılda bilimin ve bilimsinin başından geçenlerin bir küçük öyküsünü anlatmaya gayret edeceğim. Dördüncü bölümde, “Günümüzde bilimin felsefe, özellikle hermeneutik açısından görünümü nedir?” sorusuna bir yanıt oluşturabilecek bazı tespit ve değerlendirmelerimi sunacağım.

Bilim Nedir?

Günümüzde “matematik” bileşik adında (*mathema+technē*) yaşamaya devam eden Grekçe *mathema* ve *mathesis* terimleri, MÖ 6. yüzyıldan, Latince *scientia* terimi ise MS 13. yüzyıldan beri, kısmen eşanlamlı terimler olarak, “bilim” karşılığı kullanıla gelen terimlerdir. Bununla birlikte, 16. ve 17. yüzyıllardan günümüze, özellikle *scientia* teriminin yeni bir anlam içeriğiyle karşımıza çıktığını görüyoruz ki, o bu yeni görümüne uygun olarak artık, “modern bilim” olarak anılmaya başlıyor. Bu konferansın konusu, Batı kültürü ve düşüncesinde karşımıza çıkan yeni görümüyle, işte bu modern bilimdir.

Modern bilimin ne olduğu, onun nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği gibi sorular, ancak yeniçağ Batı felsefesi ve yeniçağ Batı

zihniyeti göz önünde tutularak yanıtlanabilir. Çünkü modern bilim bu felsefe ve zihniyetin bir ürünüdür. Bu nedenle, burada önce, modern bilim kavramını ortaya çıkaran zihniyet ve düşünce iklimi ve modern bilim kavramı ortaya bir kez çıktıktan sonra bu kavram ekseninde geliştirilmiş olan felsefi görüşleri ve son olarak felsefe içinde modern bilim hakkında ortaya konulmuş değerlendirme ve eleştirileri, sadece adlarını anmak ve birkaç cümleyle üzerinde durmakla sınırlı kalsa da, aktarmayı deneyeceğim. Ancak, bu aktarımı, son yıllardaki çalışmalarımda, başta bilim olmak üzere, hukuktan siyasete kadar işlediğim hemen her konuyu kendileri yönünden ele almaya çalıştığım iki kutuplaşma, özcülük-nominalizm ve evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmaları açısından yapacağım. Bana göre bilimin ne olduğuna, bu kutuplaşmalar göz önünde tutulduğunda, şimdiye kadar bu konuda verilmiş olan yanıtlardan çok daha anlamlı yanıtlar verilebilir.

Özcülük-nominalizm kutuplaşması, felsefe tarihinin tanıklık etmiş olduğu en eski kutuplaşmalardan birisidir. Önce özcülüğü analım. Felsefe tarihi bilgilerimizi şöyle bir yokladığımızda, özcülük, çok genel ve kaba bir tanımla, her şeyin tüm değişmelere rağmen değişmeyen bir yön olarak bir kendiliği (*Selbstheit, entity*) bulunduğu, o değişmeyen yönün sabit ve sürekli olduğu, bu sabit ve sürekli yönün, bizzat “öz” (*essentia*) adını aldığını savunan görüştür. İlgili olarak öz; nesnelerin, tüm değişmelere rağmen değişmeyen, zorunlu ve tanımlayıcı nitelik veya nitelikleri olmayı da ifade eder. Öz, özellik (*species*) ile değil, nitelik (*quality*) ile ilgilidir. Bu nedenle o, bir varlığın veya nesnenin herhangi bir özelliğini belirtmez; o, bir varlığın veya nesnenin bu özelliği bile mümkün ve anlaşılabilir kılan zorunlu yapısı anlamına gelir. Örneğin Aristoteles’te öz, bir nesnenin görünür gerçekliğinden, varoluşundan (*existentia*)

önce ve ondan bağımsız olarak düşünülen doğası, zorunlu yapısıdır (*essentia*). Bu durumda bir nesnenin özü, algılanan varoluşundan bağımsızdır, varoluş değişse bile öz değişmez ve bu öz, belirli bir nesneler sınıfının geçirmiş olduğu tüm değişmelere rağmen, o sınıfın tüm bireyleri için geçerli tümel yön veya yönler olarak kalır. Özcülük, buna göre, tümelciliği/evrenselciliği bizatihi içermiş olur. Bir nesnenin özünden olduğu gibi, bir kavramın da özünden söz edilebilir. Özellikle “kavram realizmi” olarak bilinen bir özcülük çeşidine göre, kavramın özü, ilişkili olduğu, hakkında düşünüldüğü nesneden bağımsız olarak, sadece kavram olması bakımından değişmeyen bir yapısının, bir tümelliğinin ve bu anlamda bir gerçekliğinin bulunmasını ifade eder.

Şimdi, bu özcülük betimlemesine uygun olarak, özcülerin, bir genel kavram olarak “bilim” kavramının da bir özünün olacağını iddia edecekleri açıktır. Bu demektir ki, bilimin de bir özü vardır; yani bilim de değişmeyen, sabit kalan niteliklere, tüm bilimsel faaliyetler için geçerli tümel yön veya yönlere sahiptir.¹ Böyle bir anlayışa “özcü bilim anlayışı” denebilir.

Felsefedeki geleneksel özcülüğe karşı, felsefe tarihinin yine pek erken dönemlerinden, sofistlerden, şüphecilerden bu yana *nominalizm* (adcılık, ismiyye) diye anılan bir ikinci anlayış da vardır. Nominalistlere göre, bir şeyin sabit ve aynı sınıftan diğer şeylerle ortak ve tümel olan yönü anlamında öz, bir kurgudur; onun bir gerçekliği yoktur. Genel kavramların, tümelerin bir varoluşu da olamaz. “Şeylerin özü”nden söz edilemez. Tanımlarımız, kavramlarımız bir şeyleri işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz adlar, birer dilsel ürün olarak, terimler olmaktan öteye geçemezler. Bu durumda ne “şeylerin özü”nden ne de “şeylerin tümelliği”nden söz edilebilir. Nominalistlere göre her şey tekillik arz eder; başka bir ifadeyle, “şey” olmak,

tekil olmaktır. Kavramların tümelliği ve esasen tümellik denen şey, tekil nesneleri gruplar, kümeler halinde kavramamızı kolaylaştırsın diye, mantığa başvurarak bizim icat ettiğimiz bir zihinsel üründür. Bu durumda öz ve onda bulunduğu varsayılan tümellik, evrensellik sadece ve sadece bir mantıksal tasarım, bir konstrüksiyondur, bir kurgudur. Tümelin/evrenselin bir gerçek (*reel*) karşılığı, ona denk düşen bir varlık veya varoluş yoktur. Nominalistlere karşı, “Peki ama, kurgusal kalsa da, bir konstrüksiyondan ibaret olsa da tümellik, bizim mantıksal/zihinsel düşünme faaliyetimizde içerilmiştir, o düşüncemize içkindir, onsuz yapılamaz” diye bir itiraz yapılabilir. Böyle bir itiraza nominalistlerin verdiği yanıt, zaten onlara “nominalist” denmesini anlaşılar kılan bir yanıttır: “Evet, tümel, evrensel diye bir şey vardır; ama o sadece ve sadece, düşünmemizde mantıksal düşünme tarzımızda içerilmiş bir şey, bir tasarım olarak vardır, onun bir gerçekliği yoktur; o sadece nesne gruplarına, kümelerine ad (*nomina*) olsun diye uydurulmuştur.”

Bu kısa betimlemeler, özcülük ile nominalizm arasındaki karşıtlığı, en önemli yönüyle göstermeye yöneliktir. Genel felsefe kitaplarında bulunan bu bilgileri bir konferansta uzunca bir şekilde aktarmak gereksiz bulunabilir. Ne var ki, genel felsefe kitaplarında üzerinde gereğince durulmayan bir yön vardır ve o da şudur: Bu iki anlayış, felsefe yapma tarzlarını bile belirlemiş olan anlayışlardır. Ne var ki genel felsefe kitaplarının çoğu özcü bir anlayışla yazıldıklarından, nominalizmi ve ona bağlı felsefe yapma tarzını önemsizleştirirler. Oysa felsefe tarihi boyunca ortaya konulmuş felsefe anlayışlarının büyük kısmını, özcü ve nominalist olmaları bakımından sınıflandırmak bile mümkündür. Bu iki karşıt anlayış sadece epistemolojide değil, ontolojide, ahlakta, hukukta, sanat felsefesinde, kısacası felsefenin hemen her alanında birbiriyle sürekli tartışan anlayışlar

olarak karşımıza çıkıyorlar. Yine felsefe tarihinden bildiğimize göre, bu iki anlayıştan özcü/evrenselci anlayış, nominalist/tekilci anlayışa karşı bariz bir üstünlük sağlamıştır. Öyle ki hatta, özcülük ve evrenselcilik, hatta felsefenin tanımlanmasında bile belirleyici olabilmişlerdir. Özellikle Grek felsefesinden kaynaklanan bu özcü/evrenselci anlayışın, Batı felsefesinin kaderini büyük ölçüde tayin ettiğini, Batı felsefesinin esasen özcü/evrenselci bir doğrultuda geliştiğini görüyoruz. Buna göre, “felsefe”nin en yaygın tanımlarından biri olarak karşımıza, “tümele, evrensele kavramsal bir irdelemeyle ulaşmak” tanımının çıktığını belirliyoruz. Bu özcü/evrenselci anlayışın en büyük temsilcileri, felsefe tarihinin de en büyük isimleri arasındadırlar; Platon, Aristoteles gibi. Bu filozoflar, bugün “evrenselci/tümelci tip felsefe” dediğimiz bir felsefe tipinin en büyük geliştiricileridir. Bugün “evrenselci/tümelci tip felsefe” terimini kullanabiliyorsak, bunu, bir başka tip felsefenin mevcudiyetinin en nihayet son yüz yıldır tanınmasına, hakkının teslim edilmesine borçluyuz. Nominalistler/tekilciler evrenselci/tümelci tip felsefenin ezici yaygınlığı altında felsefe tarihinde fazla bir varlık gösterememişlerse de, seslerini kısıp bir kenarda da oturmamışlardır. Hatta son yüz yıldır, “nominalist/tekilci tip felsefe” adını verebileceğimiz bir felsefe tarzının, felsefenin hemen tüm konu ve sorunları karşısında, ilkçağın sofistlerinden, septiklerinden sonra yeniden canlandığını ve etkili olmaya başladığını görüyoruz.

Andığım karşıtlıklar ve bu karşıtlıklar doğrultusunda oluşmuş olan iki felsefe tarzının temel iddiaları, “bilim”i anlama ve değerlendirme bakımından bana çok aydınlatıcı geliyor. Bana göre, 16. yüzyıldan bu yana “modern bilim” adıyla karşımıza çıkan fenomen, aslında yeniçağ felsefesinin kendine özgü özcülüğünün/evrenselciliğinin en önemli uzantısı olarak gö-

rülebilir. Bu özcülük/evrenselcilik, modern bilimin tanımında ve niteliklerinin sıralanmasında kendini zaten açıkça ortaya koymaktadır.

Özcü/Evrenselci Bilim

Özcü/evrenselci açıdan “bilim”i, “modern bilim”i (Aristoteles’ten beri söylendiği üzere, her tanımın eksik tanım olacağını, şeylerin mükemmel tanımlarının olamayacağını bilerek) şöyle tanımlamak mümkün: Bilim, olgu ve olaylardan empirik yöntemlere başvurarak yasalara, hipotezlere, teorilere ulaşmaya, denetlenebilir bilgi üretmeye çalışan, açıklamacı bir bilgi faaliyetidir. Modern bilimin epistemolojik temellerini atanların en önemlilerinden birisi olan Francis Bacon, bilimin olgu ve olaylardan yasalara, genellemelere geçmeyi sağlayan tümevarımsal yönüne daha çok vurgu yapıyor, hipotez ve teori geliştirme yönünü ikincil sayıyordu. Onun deneyimci/tümevarımcı bilim anlayışı, 19. yüzyılın sonlarına kadar etkili olmuş, o andan sonra felsefe içi tartışmalarda bilimdeki kuramsal/tümdengelimci yönün önem ve değeri üzerinde daha çok durulmaya başlanmıştır. Bugün bilimde hangi yönün daha ağır bastığı hakkında tartışmalar devam etse de onun iki temel yönü olduğu üzerinde artık tartışılmıyor. Bu iki yönün bir aradalığını gözeterek bir bilim tanımı şöyle yapılabilir: Bilim, olgulardan empirik yoldan (gözlem, deney, sayım, ölçme vb.) deneysel yasalara (tümevarımsal yasalara) ulaşmaya ve daha sonra açıklama gücü deneysel yasalara göre çok daha fazla olmakla birlikte, deneysel/tümevarımsal değil, kuramsal/tümdengelimsel yoldan buluşçu düşünme faaliyetiyle geliştirilmiş hipotez ve teoriler geliştirmeye ve böylece konusu (doğa ve

toplum/tarih) hakkında tümel/evrensel bir açıklama getirmeye çalışan bir bilgi faaliyetidir.²

Bu tanımda bilimin ve bilimsel bilginin niteliklerinin neler olduğu da içkin olarak belirtilmiştir:

a. Bilimi ve bilimsel bilgiyi mümkün kılan şey, öncelikle rasyonel/mantıksal düşünmedir. Akla aykırı (irrasyonel) ve mantık dışı (alojik) bir düşünmeyle bilim yapılamaz. Bu nitelik belki de kendiliğinden anlaşılır bir nitelik sayılacak ve ayrıca belirtilmesinin gerekli olmadığı düşünülebilecektir. Ne var ki, biraz sonra özcü/evrenselci bilim anlayışına yöneltilen eleştirileri andığımda, bilime içkin sayılan bu rasyonel/mantıksal düşünme yönünün de tartışmalı olduğu görülebilecektir.

b. Bilim, rasyonel/mantıksal düşünme kalıpları altında, olguların empirik yoldan araştırılması ve açıklanması faaliyetidir.

Yukarıda sayılan yönlerle, bilimi bilim kılan epistemolojik koşullar denebilir. Bunların yanı sıra, bilimi bilim kılan, bilimi bilim olmayandan ayırmayı sağlayan bazı ahlaksal ve toplumsal ölçütler de sıralanmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır:

a. Bilim yapmak için değer yargılarından arınmış olmak gerekir. Ahlaksal, siyasal, estetik değer yargılarınızı bilimsel faaliyete taşırsanız, bilim yapmış olmazsınız, denmiştir.

b. İnsani eğilimlerinizi, isteklerinizi ve arzularınızı da bilimsel faaliyete bulaştırmamalısınız.

c. Kişisel veya grupsal çıkarlarınızı gözeterek bilim yapamazsınız.

Böylece, bilimi bilim kılan, ikisi epistemolojik, üçü ahlaksal/toplumsal nitelikte olmak üzere beş koşul ve ölçüt saymış oldum. Artık, “Bilimi bilim olmayandan ne ayırır?” sorusuna şu şekilde yanıt verilebilir:

a. Epistemolojik değeri yönünden bilimsel bilgi, empirik yoldan elde edilebilir ve yine empirik yoldan denetlenebilir

olan bilgidir. Başka bir ifadeyle, bilimsel bilgi, olgu ve olaylarla her an karşılaştırılabilir, olgu ve olaylara uygunluğu ve uygunsuzluğu bu karşılaştırmayla her an sınanabilir olan bilgidir. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia, “bilgi” olarak sunulmuş olsa da, olgu ve olgularla karşılaştıramazlığı nedeniyle, doğruluğu veya yanlışlığı gösterilemeyen bir ifade olarak kalır.

b. Bilimsel bilgi, rasyonel/mantıksal düşünme koşullarına ve ölçütlerine uygun ve yöntemli olarak elde edilmiş bilgidir. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia, rasyonel/mantıksal düşünme koşullarına ve ölçütlerine uygun olsa da yöntemli olarak elde edilmiş bir bilgi olma özelliği taşımaz.

c. Bilimsel bilgi evrensel bilgidir ve olgular söz konusu olduğunda aynı zamanda yasa bilgisidir. Bilim, yasaların bir bilgisini bize verebildiği ölçüde bilim adına layıktır.

d. Bilimsel olmayan bir iddia, evrenselleşemeyen bir kanaat olmaktan öteye geçemez. Oysa bilgi, hele bilimsel bilgi, kanaat değildir, o denetlenebilir, kanıtlanabilir. Ve o zaten böyle olduğu için “bilgi”dir.

Nominalist/Tekilci Bilim Eleştirisi

Bu özcü/evrenselci bilim anlayışı, Francis Bacon’dan, Descartes’tan 19. yüzyılın ortalarına kadar, hemen hemen tek, biricik bilim anlayışı ve modeli olarak karşımıza çıkıyor. Buna karşılık 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu bilim anlayışına ve modeline karşı eleştiriler, muhalefetler ve buna bağlı olarak yeni bilim anlayışları ortaya çıkıyor. Günümüze kadar, yaklaşık yüz elli yılı kapsayan bir dönem içinde, başta *tarihselcilik* ve onun birkaç yönden bir devamı olan *felsefi hermeneutik* kapsamında değişik bir bilim felsefesi tipi ve bu tip çerçevesinde

geliştirilmiş değişik bilim anlayışları ve modelleri ortaya çıkmıştır. Bu değişik bilim felsefesi tipi içerisinde özcü/evrenselci bilim anlayışına yöneltilen çarpıcı, hatta yıkıcı eleştiriler var. Bu eleştiriler, özcü/evrenselci bilim anlayışı çerçevesinde eğitimlerini almış, yetişmiş, “bilim” dendiğinde akıllarına sadece yukarıda niteliklerine değindiğim “bilim”i anlayan insanlar için oldukça tuhaf, yadırgatıcı, hatta saçma bulunabilir ve bulunmuştur da. Şimdi, özcü/evrenselci bilim anlayışına karşı özellikle nominalist/tekilci açıdan geliştirilmiş olan itirazlar ve eleştiriler üzerinde kısaca durulabilir.

Özcü/evrenselci bilim anlayışına yöneltilen eleştirileri iki kanalda değerlendirmek mümkündür. Birinci kanalda, özcü/evrenselci doğrultuda tanımlanmış olan bilimin yapısına ve yöntemine yöneltilen, epistemolojik temelli eleştiriler yer almaktadır. İkinci kanalda ise, birincisiyle koşutluk içerisinde, bilimi tarih ve toplum içerisindeki yeri bakımından ele alan, onu tarihsel ve toplumsal bir ürün, bir insan ürünü olarak değerlendiren ve onun esasen ve öncelikle epistemolojik dayanakları bakımından değil, epistemolojik dayanakları da önceleyen tarihsel/kültürel dayanakları bakımından kavramak gerektiğini ileri süren eleştirilere rastlıyoruz. Nominalist/tekilci bilim anlayışı da esasen, ikinci kanaldaki bu eleştirilerle koşutluk içerisinde gelişimini bulmuştur.

Şimdi, önce özcü/evrenselci bilimin yapısına ve yöntemine nominalist/tekilci açıdan yöneltilen eleştirilere değineyim.

a. Bilimi bilim olmayandan yöntemi ayıramaz. Bakınız, daha bu ilk itirazda, özcü/evrenselci bilim anlayışını içselleştirmiş olanlarda bir yadırgama, hatta red duygusu uyanabilir. Çünkü yeniçağın başından beri bilimi bilim kılan şeyin onun yöntemi olduğu söylenegelmiştir. Bilim gözlem, araştırma, deney gibi empirik yol ve araçlarla, olgusal gerçeklik hakkında

bize yöntemli yoldan elde edilmiş bilgiler sağlayan faaliyet olarak sunulmuştur. Oysa şimdi itiraz tam da buna, bilimin can damarına, onun yöntemine ilişkin bir itiraz olarak karşımızda. Bilimi bilim olmayandan yöntemi ayıramaz diyorlar. Niye? Çünkü bu eleştiriyi yöneltenlere göre, bilimsel bilgi hiçbir şekilde tam ve eksiksiz olarak doğrulanabilir bilgi olamaz. Bildiğimiz üzere, özellikle pozitivistlerin, bilimi bilim kılan en önemli ölçütlerden birisi olarak en az yüz elli yıldır savunageldikleri bir ölçüt var: Doğrulama ölçütü. Onlar, “Bilimsel bilgi denetlenebilir, kanıtlanabilir bilgidir” derlerken, aslında kastettikleri şey, bu bilginin doğrulanabilir bilgi olmasıdır. Gerçi 20. yüzyılda Popper, pozitivist doğrulanabilirlik ölçütünü eleştirmiş ve bilginin bilimselliğinin ölçütünü yanlışlanabilirlikte bulmuştu. Ne var ki, tam bir doğrulamanın imkânsızlığı kadar tam bir yanlışlamanın da imkânsızlığı kısa sürede anlaşılmıştı. Ayrıca, hiçbir biliminsanının, “Acaba araştırmalarımın sonuçlarını nasıl yanlışlarım?” sorusuyla çalışmadığı, biliminsanlarının böyle bir psişik duruma büyük ölçüde yabancı oldukları da görülmüştü. Popper “yanlışlama”dan söz ederken reel biliminsanının reel bir faaliyetinden değil, muhayyel bir biliminsanının muhayyel bir faaliyetinden söz etmiş oluyordu. Kısacası, bilimsel bilginin ne tam olarak doğrulanabilir ne de tam olarak yanlışlanabilir olduğu ortaya çıkmıştı. Bu durumda, bizi bilimsel bilgiye ulaştıran yöntemin, bilimsel yöntemin kendisi ve sağladığı bilginin değeri, pek tabii eleştirilecekti.

b. Bilime karşı ikinci kanalda yöneltilen en önemli eleştiri ise biraz önce andığım, birinci kanaldaki eleştirinin bir devamı olarak, şöyle ifade ediliyor: Bilim, yüzyıllardır sanıldığının tersine, olguya tam olarak denk gelen, olguyla tam olarak örtüşen bir bilgi üretemez. Başka bir ifadeyle, olguyu aynen veren, yansıtan bir bilimsel bilgidir söz edilemez. Çünkü gözlemler

nötr olamaz. Gözlemler yapan bilimsanı, konusu karşısında nötr bir varlık olarak duramaz. Bilimsanı, gökten zembille inmişçesine, bu demektir ki hiçbir sosyal statü ve rol sahibi olmaksızın, hiçbir kanaat, değer, eğilim, inanç taşımaksızın nesnesine yönelemez. O sadece gözlemleyen ve gözlemlediğini yansıtan basit ve edilgin bir ayna değildir. Bilimsanının duyguları vardır, sevinçleri, acıları, aşkları, nefretleri vardır. O bir toplum içinde yaşamaktadır; sosyal, siyasal, estetik, ahlaksal ideallere, değer yargılarına sahiptir. Ve bilimsanı, nesnesinin karşısına, sahip olduğu bu yönlerin bir totalitesiyle çıkmaktadır. Onun, özcü/evrenselci bilim anlayışı taraftarlarının, özellikle pozitivistlerin ileri sürdükleri gibi, bu totalite içerisinden sadece bir yönü öne çıkararak, yani sadece algılayan, gözlemleyen ve tasarımıyan yönlerini harekete geçirip diğer yönlerini paranteze alarak bilgi elde etmesi mümkün değildir. Çünkü insanın totalitesinde algılar, duygular, değerler vb. bir arada ve birbirine geçmiş haldedir. Çıplak bir algı, her türlü değer yargısından, inançtan ve idealden arınmış bir gözlem mümkün değildir. Özcü/evrenselci bilim anlayışı taraftarlarının “objektiflik” ölçütü olarak sıraladıkları hususlar, yani “değerlerden, inançlardan, duygulardan, çıkarlardan arınmış olarak nesnelerin karşısına çıkma, gözleme ve araştırmaya değer ve duyguları karıştırmama” olarak tanımlanan ölçüt, uygulanamaz olan bir ölçüttür. Hele “objektiflik” ve “nötralite”, insan varoluşuna, yaşamına ait yönler hiç değildirler. İnsan, sosyal ve tarihsel bir varlık olalı beri nesneler karşısında yanlıdır, nesnelere bakış açısı, içinde bulunduğu tarihsel duruma göre değişir. Kültürel koşullanmalar, nesnelere bakış açımızı öncelerler ve bu, “bilgi” denen şeyi bu koşullanmalardaki değişmelere bağlı ve onlara göreli kılar. Bilim, kültür/tarihi/toplumu öncelermez; kültür/tarih/toplum, bilimi öncelerler.³

c. Bu eleştirilerin ve saptamaların en önemli sonuçlarından biri şu olmuştur: Özcü/evrenselci bilimin kültürü/tarihi/toplumu önceleyemeyeceği açıkça ortaya çıktığına göre, kültürü/tarihi/toplumu incelemede ve bunlar hakkında bir bilgi edinmede doğabilimlerine modellik etmiş olan özcü/evrenselci bilime ve onun yöntemlerine başvurulamaz. Burada başka bir bilim anlayışına ve modeline ihtiyaç olduğu bellidir. Dilthey'dan beri geliştirilmeye çalışılan bu başka bilim modeli, "tin bilimi" adı altında anılıyor. Dilthey, özcü/evrenselci bilim anlayışına göre kurulmuş olan doğabilimlerinin yapı ve yöntemini taklit ederek kültüre/tarihe/topluma yönelmek isteyen pozitivist yönelimli "sosyal bilimler"i, özellikle Auguste Comte'un "sosyoloji"sini, bu temel noktadan hareketle eleştiriyor ve nominalist/tekilci/rölativist/tarihselci bilim anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi oluyordu.

d. Özcü/evrenselci bilim anlayışına yöneltlen bir önemli eleştiri de şu: Deniyor ki, bilimde evrensel kurallar değil, biliminsanları arasında üzerinde uzlaşmış, dolayısıyla uzlaşımlar değişikçe kendileri de değişen, bu demektir ki, tarihsel kalan kurallar vardır. Burada birkaç yön üzerinde duruluyor. I. Bilimde evrensel kurallar ve genelgeçer yöntemlerden söz edilemez. II. Genelgeçer görünen bilimsel kurallar, bu genelgeçerliklerini kendilerinden almış değillerdir. Biliminsanları aralarında anlaşıyorlar, uzlaşmaya varıyorlar ve "Şu şu kurallar geçerli olsun" diyorlar. Tabii bunun için bir araya gelmeleri, ortak karar almaları da gerekmiyor. Bilim kamuoyunu izlemeleri, o sırada geçerli kabul edilen kuralları benimsemeleri, benimser görünmeleri yetiyor. Uzlaşımlar değişikçe geçerli kuralların değişmesi de bundan. Alman asıllı bir Amerikalı filozof ve bilim tarihçisi Thomas Kuhn, 1960'larda "normal bilim" ve "bilimsel devrim" terimlerini kullanmıştı.⁴ "Normal bilim", uzun

bir süre, belki birkaç yüzyıl bilim kamuoyunda kabul gören, tüm bilimsanları için “paradigma” oluşturan, yaygın bilim anlayışı ve modelidir. Ne var ki, bir normal bilim paradigması, bilim kamuoyunda değişik sesler çıkarmaya başlayan bilimsanları tarafından getirilen eleştirilerle sarsılabilir, tamamen yıkılmasa da artık, bilim kamuoyundaki itibarını büyük ölçüde yitiriyor ve yerini bir başka paradigmaya bırakabiliyor. İşte bu, bir “bilimsel devrim” olarak kendini gösteriyor. Artık o andan sonra bilimsanlarının çoğu bu yeni paradigma içinde çalışmaya geçiyorlar. Peki sonra ne oluyor? Yeni bilim paradigması yaygınlaştıkça, taraftar sayısı arttıkça olağanlaşıyor; “normal bilim” haline geliyor. Ve bu, bilim tarihinde böyle sürüp gidiyor, diyor Kuhn. Her bilimsel devrim müstakbel bir normal bilimi potansiyel olarak kendinde taşıyor. *O halde, bilimsel kuralları evrensel kılan bir ölçüt yoktur. Veya her tarihsel dönemde evrensel oldukları iddiasıyla ortaya atılan bilimsel kurallar var. Fakat bu kurallar değişip yerlerini başka kurallara bırakabildiklerine göre evrensel olamazlar, tarihsellikleri dolayısıyla evrensel olamazlar.* Bilimde hangi kuralların geçerli olacağında uzlaşan bilimsanlarının oluşturduğu grup, bir “epistemik cemaat” olarak karşımıza çıkıyor. Bilimsel kuralları evrenselmiş gibi gösteren, bilimsanları arasındaki uzun süreli uzlaşımlardır. Sürenin uzun (bazen birkaç yüzyıl) olması bunların zamanüstü, tarihüstü gibi görülmelerine yol açıyor ve bu durum normal bilim paradigması çerçevesinde çalışan “epistemik cemaat”ın de, bilinçli veya bilinçsiz, pek işine geliyor. Oysa bilimsel kuralları zamanüstü, tarihüstü şeyler gibi görmek bir yanılsamadır. Bu yanılsama, ancak yeterli tarih bilgisi ve en önemlisi, bilim dahil, insan ürünü olan her şeyin tarihsel ve değişebilir olduğunun bilinci, yani “tarih bilinci” ile giderilebilir. Bu noktada yine bir Amerikalı bilim tarihçisi ve filozofun, Feyerabend’in

adını anmak gerekir. O, “epistemik cemaat” teriminden daha da acımasız bir terim kullanıyor: “Bilim kilisesi”. Feyerabend’a göre, biliminsanları tıpkı bir dine, bir tarikate mensup kişiler gibi, kendi aralarında, dinsel olmayan kurallarla yönetilen bir kilisenin mensupları olarak, açık veya örtük bir mutabakat içinde çalışıyorlar. Bu bilim kilisesinin vazettiği, ileri sürdüğü, dayattığı kurallara karşı çıkarsanız, aforoz olursunuz. Ama gücünüz yetiyorsa, bilim kilisesinde iktidarı siz ele geçirebilir ve kendi kurallarınızı vazetmeye, dayatmaya başlarsınız. Ta ki başkalarına iktidarı kaptırıncaya kadar.

Özcü/evrenselci bilime karşı yöneltilen eleştirileri daha da çoğaltmak mümkün. Ben belli başlılarını, özellikle özcü/evrenselci bilim anlayışı taraftarlarına çarpıcı geleceğini umduğum eleştirileri andım. Tabii ki, nominalist/tekilci yönü ağır basan bu eleştiriler yumağından çıkan birtakım sonuçlar olacaktır. Buraya kadar söylediklerimin önemli bir kısmının bir toparlanması, özeti olarak da görülebilecek olan bu sonuçları şöylece sıralamak mümkün:

a. Bilimsel bilgi kesin ve hele “objektif” olamaz; bu, bilimin evrensel olamayan yapısı ve yöntemi bakımından olduğu kadar aynı bilimin tarihselliği, bir kültür ortamının ürünü olması bakımından da mümkün değildir.

b. Bilimsel faaliyet artışı bilimsel bilgi artışı ve bilimde ilerleme anlamına gelmez. Artan sadece sosyo-kültürel uzlaşımlar doğrultusunda geliştirilmiş olan hipotezler ve teorilerdir. Bilimde sürekli bir ilerleme olduğu, bilimsel bilginin sürekli arttığı iddiası, tüm parıltılı örneklerle rağmen, kanıtlanabilir bir iddia değildir. Hipotez ve teorilerin artması, bilimsel bilgedeki artış anlamına gelmez. Buna karşılık, teknikte ve teknolojiye büyük bir gelişme olduğu da açıktır. Ne var ki, bilim ile teknoloji/teknolojiyi hep bir arada düşünmeye alışık olsak veya buna

alıştırılmış bulunsak da bilimin gelişmesi ile tekniğin/teknolojinin gelişmesi arasında birebir bir ilişki olmadığını Heidegger açıkça göstermiştir; öyle ki Heidegger'e göre hatta teknik, bilimden önce zaten vardı ve gelişmesi bilime pek de bağlı değildi; bilimin gelişmesi tekniğin/teknolojinin gelişmesinin zorunlu nedeni hiç değildir.⁵

Bu eleştirilerden bana göre en önemlisi, bilimin ve bilimsel bilginin sosyal/tarihsel kaynaklı olmasının, bilimin kültürü/tarihi/toplumu değil, kültürün/tarihin/toplumun bilimi önceliğinin görülmesini sağlayanıdır. Tarih dışı ve kültür üstü bir bilgi ve bilim faaliyeti düşünmek abestir. Oysa buradaki abeslik, ne tuhaftır ki, uzun süre fark edilememiş, tam tersine, pozitivist bir dargörürlükle, insanlığın teolojik ve metafizik evrelerden sonra ulaştığı sanılan son evresinde, pozitif evrede, bilimin doğa kadar tarih ve toplumu da tam bir “objektiflik”le inceleyebileceği ileri sürülmüştür. Gerçi “modern bilim”in tarihsel bir evrimin ürünü olduğu pozitivistler tarafından bile kabul edilmiştir. Ne var ki, aynı bilimin insanlığın ulaştığı son evre olan pozitif evrede artık tarih dışı ve kültür üstü bir statüye kavuştuğu şeklindeki pozitivist yanılısma, bilimin yüceltilmesine yol açan bir türlü örtük ideoloji halinde Batı düşüncesini ve bilim dünyasını işgal etmiştir. Oysa artık iyice bilinen husus şudur: Bilimin kendisi, sosyal ortamın dışında, tarihin üstünde değil, tersine, onların içinde ve onların bir ürünü olarak mevcudiyet kazanabilir.

Şimdi, özcü/evrenselci bilim anlayışına yöneltilen tüm bu eleştiriler, bu anlayış içinde yetişmiş, eğitimlerini almış insanların, “Eyvah! Bilim elden mi gidiyor!” feryadına yol açabilir, bu eleştirileri yöneltenlerin bilim düşmanı oldukları düşünülebilir. Elbette ki bilimin elden gittiği yok ve bu eleştirileri yöneltenler arasında teolojik ve dinsel argümanlara başvurarak

bilim düşmanlığı yapanlar azınlığı, bizzat bilimin içinden gelenlerse çoğunluğu oluşturuyor. Bilimin ne'liği, niteliği üzerine özcülük-nominalizm ve evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmaları açısından yeniden düşünmek, bilim hakkında daha açık bir bilinç edinmek, bilim düşmanları için bile bir gereklilik olarak ortaya çıkıyor.

Üç Biliminsanı ve Üç Bilimsel Faaliyet Tipi

Bilimin biliminsanından, onun sosyo-kültürel konumundan bağımsız düşünölemeyeceğine değinmiştim. Biliminsanlarının modern bilimin ortaya çıkışından, yani 16. yüzyıldan bu yana geçirmiş oldukları sosyal statü değişikliklerine şöyle bir bakmak, modern bilimin modern çağlara özgü bir tarihsel fenomen olarak niteliğini daha iyi kavramamızı sağlayabilir.

16. yüzyıldan bu yana üç biliminsanı ve buna koşut olarak üç bilimsel faaliyet tipiyle karşılaşırız.

a. Birinci tip biliminsanı, bugün “amatör bilimci” dediğimiz bir insandır. Bu tip, 16. ve 17. yüzyıllarda karşımıza çıkıyor. Kendi küçük laboratuvarına kapanan, kendi cebinden harcadığı parayla alet edevat ve cihazlarını sağlayan, bu mütevazı koşullarda kendince araştırmalarını sürdüren, ortaya bir şeyler koymaya, buluşlar yapmaya gayret eden bir biliminsanı tipidir bu.

b. 18. yüzyılda durum değışiyor. Bilimsel faaliyet bu yüzyılda kurumlaşıyor, yani üniversitelere taşınıyor. Amatör bilimcilik yine varlığını sürdürüyor tabii; fakat önem ve etkisini çok büyük ölçüde yitiriyor. Burada bilim içi tarihsel gelişmeleri izlemekle yetinen, büyük çoğunluğu pozitivist eğilimli bilim tarihçilerine değil de kültür tarihçilerine kulak vermek gereki-

yor. Kültür tarihçileri bu ikinci tip bilimsel faaliyete “akademik bilimcilik” adını veriyorlar. Tabii buna koşut olarak ortaya bir de “akademisyen bilimsanı” çıkıyor. O  na kadar mütevazı ölçülerde, bireysel çabalarla sürdürülen bilim faaliyeti artık,  niversiteler içinde, devletçe sağlanan imkânlarla büyük bir yaygınlık kazanıyor. Durum böyle olunca, yani bilimsel faaliyet üniversitelerde sürdürülen bir akademik faaliyete d n   nce, akademisyen bilimsanları da bir meslek grubu olarak karşımıza çıkıyorlar. Tabii her meslek grubu gibi onların da toplum içinde bir ağırlıkları oluyor; öyle ki, akademisyen bilimsanları artık, diğer birçok meslek grubundan sosyal statü bakımından oldukça yüksekte duran bir baskı grubunun üyeleridir. Onlar, sözleri dinlenir, toplum içinde itibarları yüksek bir zümre olu turuyorlar. Üniversite de pek tabii önemli bir sosyal kurum oluyor. Ve her önemli sosyal kurum gibi, devletle ve siyaset iyle çok yönlü bir ilişki içine giriyor. Bu ilişkide  niversitenin devlet ve siyasetçi üzerindeki etkisinin, devlet ve siyasetçinin  niversite üzerindeki etkisine zaman zaman ağır bastığı, özerkliğin büyük ölçüde muhafaza edildiği gözleniyor.

c. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra bilimsel faaliyette ve bilimsanı tipinde bir farklılaşma meydana gelmiştir. Bu farklılaşma, özellikle son elli yıldır bariz bir şekilde kendini gösteriyor. Görünüşte, akademik bilimcilik tipi ile akademisyen bilimsanı tipi ve özerk  niversite modeli, varlıklarını koruyorlar. Ne var ki, akademik bilimcilik de, akademisyen bilimsanı da, istisnalar dışında, artık mevcut sosyoekonomik düzene entegre olmuş haldeler. Sanayile mesini tamamlayıp teknolojik toplum olmaya doğru evrilmeye ba lamı  olan “ileri” kapitalist Batı toplumlarında kar ıla tı ımız bir fenomen bu. Deniyor ki,  niversiteler, devlete karşı özerk statülerini hukuken, k  ıt üzerinde muhafaza etseler bile bu özerkliği fii-

len koruyamaz durumdadırlar. Çünkü üniversitelerin yaşaması artık, kapitalist düzenin onlara tanıdığı imkânlarla bağlıdır ve devletleri yönlendirme gücüne sahip olan kapitalistler, üniversitelere bu imkânları, ancak onların kendilerine sağladıkları yararlarla orantılı olarak sağlamaktadırlar. Hele “vakıf üniversitesi” adını kılıf gibi kullanan özel üniversitelerde bu durum çok açıktır. Kısacası, üniversitelere, kapitalist düzene hizmet ettikleri kadar ve sürece yaşama hakkı ve imkânı tanınmaktadır. Bu konuda kullanılan bir terim aydınlatıcı olabilir: “Bilim endüstrisi”. Bugün artık, bilimsel faaliyet endüstrileşmiştir. Üniversiter eğitim, büyük ölçüde özel sektörün elinde, kapitalist düzenin taleplerine uygun öğrenci yetiştiren ve bu arada iyi kâr sağlayan bir ticari sektördür. Bilimsel yayıncılık yayıncılık sektörünün en kârlı dallarından birisidir. Uluslararası hakemli dergi yayıncılığı, uluslararası sermayenin taleplerine uygun yazıların çoğunlukla ücret karşılığı yayımlandığı, sermayenin taleplerine uymayan yazılara gizli bir sansürün uygulandığı, önemli ve çok kârlı bir yayıncılık dalı olup çıkmıştır. “Citation index”ler, bilim endüstrisi alanında yatırım yapan, uluslararası görünümlü, fakat esasen Amerika Birleşik Devletleri kaynaklı sermayenin nasıl bir denetim ve sansür uyguladığının belgeleri olarak ortadadır. Üniversiteler, akademisyen bilimsanları varoluşlarını artık ancak mevcut sosyoekonomik düzene entegre olma becerilerine bağlı olarak sürdürme şansına sahiptirler. Bilimsel faaliyet hiçbir dönemde son elli yılda olduğu kadar sosyal sistemin bir parçası haline gelmemiştir. Başka bir ifadeyle bilim, son dört yüz yılda son elli yılda olduğu kadar düzene bağımlı olmamıştır.

Birkaç Değerlendirme Notu

“Bilim Nedir, Ne Değildir?” sorusuna bir küçük tarihçe içinden ve özcülük-nominalizm, evrenselcilik-tekilcilik kuttuplaşmaları açısından yanıt vermeye çalıştım. Konuşmamı birkaç değerlendirme notuyla bitirmek isterim.

Son dört yüz yıldır bilime özcü/evrenselci bir anlayışın yön verdiğini, hatta bu anlayış doğrultusunda yapılan bilim tanımının tek, biricik tanım sayıldığını belirttim. Bununla birlikte, bilim hakkında özellikle son yüz elli yıldır birbiriyle tartışan anlayışlardan söz ettim ve artık, özcü/evrenselci anlayışın yaptığı tanımın tek ve biricik tanım olmaktan çıktığını, hele son elli yıldır nominalist/tekilci anlayışın önemli ölçüde taraftar bulduğunu söyledim. Benim nominalist/tekilci anlayışın yanında olduğum, konuşmam süresince muhakkak ki anlaşılmalıdır. Ben bu anlayışın ülkemizde de taraftar bulmasını, biraz sonra değineceğim kültürel ve siyasal nedenlerle de istiyorum.

Yalnız daha önce, felsefe tarihinden öğrenmiş olduğumuz bir hususu hatırlamak gerekir. Felsefe tarihi boyunca çeşitli anlayışlar, “izm”ler, “felsefe”ler arasında tanık olduğumuz tartışmanın, rekabetin ve hatta zaman zaman savaş halini alan mücadelenin tam bir galibi ve mağlubu olmamıştır. Konumuzla ilgili olarak şu söylenebilir: Son dört yüz yıldır özcü/evrenselci bilim anlayışı üstünlüğünü kabul ettirmiş, fakat bu üstünlük günümüzde oldukça sarsılmıştır. Ama tekrarlamalıyım ki, “Özcü/evrenselci bilim anlayışının üstünlüğü, hâkimiyeti ortadan kalkar mı; bu anlayışın yerini nominalist/tekilci bilim anlayışı alır mı?” diye sorulacak olursa, bunun kesin bir yanıtı olamaz. Şu anda görülen, nominalist/tekilci anlayışın sesinin eskisine oranla çok daha fazla çıkmaya başlamış olmasıdır. Ayrıca ben, özcü/evrenselci anlayışın, yalnızca bilimde değil,

hemen her konuda, insanların büyük çoğunluğunun bir temel psikik ihtiyacına, tümeli, geneli, evrenseli (reel olarak mevcut olmasalar da) bilme ve ona sahip olma ihtiyacına yanıt verdiğini, bu nedenle düşünme alanında taraftar üstünlüğünü elden bırakmayacağını düşünüyorum. Özcülük/evrenselcilik, büyük filozofların önemli kısmının paylaştığı bir anlayış olmasına rağmen insanın düşünme serüveni içinde sıklığın, kolaycılığın da yurdu olmuştur. Buna karşılık nominalizm ve tekilcilik (ve özellikle onun son iki yüz yıldaki en önemli versiyonları olan tarihselcilik ve hermeneutik) dünyanın, toplumun ve bizzat insan düşünmesinin karmaşık, hatta kaotik niteliklerinin farkında olan bir anlayış olarak, bizzat bu karmaşıklık ve kaosu, o da kısmen kavramayı hedeflemiş olmakla, düşünen insanı yoğun ve zor bir düşünme serüvenine çağırırlar. Onların altın tepsi içinde sunacakları tümelleri, evrensel-leri yoktur; bunları bulamadıklarından ötürü değil, onların mevcut olmamalarından ötürü. Dilthey, nominalizmin, tekilciliğin ve bağlı olarak hermeneutiğin, felsefi ve bilimsel düşüncesinin krize girdikleri dönemlerde hep yeniden yardıma çağrıldığını ve etkili olduğunu, ne var ki kriz atlatıldıktan sonra, insanların yine tümeller, evrenseller peşinde koşmaktan yılmadıklarını belirtiyor.⁶ Kısacası, nominalizmin, tekilciliğin, tarihselciliğin ve hermeneutiğin, özcülük ve evrenselcilik karşısında taraftar üstünlüğü sağlamasının önünde psikik engeller var. Zaten bunların özcülük ve evrenselcilik karşısında üstünlük tasladıkları da yok. Çünkü onlar şunun bilincindedirler: Her türlü üstünlük iddiasının kökeninde bir çeşit totalitarizm arzusu vardır. Tümeli, evrenseli bulduklarına, bildiklerine inananlar, bunu tüm insanlığa mal etme, tüm insanlığı o tümel, o evrensel ile aydınlatma sevdasına da kapılırlar. Bu da düşünmede olduğu kadar sosyal yaşamda ve hele siyasette çeşitli totalitarizmlere yol açar. İnsanların büyük çoğunluğunun psikelerinde var olan, sonuç-

ları bakımından düşüncede dışlamacılığa, sosyal yaşamda ve siyasette yok ediciliğe kadar varan uygulamalara kaynaklık eden bu güçlü eğilime karşı, etkisi zaman zaman cılız kalsa da, nominalist, tekilci, tarihselci bir tepkiyi hep canlı tutmak, düşünsel, sosyal ve siyasal bir ödev niteliği de taşımaktadır. Bu zor bir ödevdir ve bu ödevi ancak özcü/evrenselci kolaycılığa kapılmama dirayetini gösterebilenler yerine getirebilirler.

Bu belirlemeler ışığında, özcü/evrenselci bilim anlayışına karşı ayrıca şunlar da söylenebilir:

Bilimin özcü/evrenselci yorumunun yüceltilmesi, bilimin kendisine de pek yarar getirmemiştir. Tam tersine, bu yüceltme bilimin dogmatikleşmesine, onun bir tür dine dönüşmesine yol açmıştır. Bunun en önemli ve sakıncalı sonuçlarından biri şu olmuştur: Özellikle uygulamalı bilimlerin araştırılmasıyla sağlanan siyasal yönlendirme ve baskı, eskisiyle oranlanamayacak ölçüde artmıştır. Son on yılların en yaygın fenomeni olan küreselleşme veya globalleşme süreci içinde bu yönlendirme ve baskı, muazzam bir propaganda faaliyeti eşliğinde gerçekleşmektedir. Bilimden, özellikle uygulamalı fen bilimleri ve uygulamalı “sosyal bilimler”den⁷ beklenen, mevcut sosyoekonomik düzenin küreselleşmeye hizmet edecek şekilde dönüştürülmesi veya pekiştirilmesine hizmet etmeleridir. Buna bağlı olarak üniversiteler sanayi ve ticaret dünyasına hizmet veren bir hizmet sektörü haline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar ve kısmen de gelmişlerdir. Üniversitelerde bağımsız araştırma yapma imkanları gittikçe daralmakta, araştırmalar ancak piyasaya ve sanayi ve ticaret dünyasının talep ve beklentilerine uygunlukları oranında destek bulabilmektedirler.

Bu konferansta çizmeye çalıştığım çerçeve üstüne daha kişisel bir değerlendirme yapmaya çalışarak sözlerimi bitirmek istiyorum.

Tekrarlıyorum: Ben, nominalist, tekilci ve rölativistim. Felsefedeki kariyerimi de zaten nominalist, tekilci ve rölativist bir epistemolojiye dayanan hermeneutik gelenek içerisinde yaptım. Yalnız, şunu da eklemeliyim ki, nominalist, tekilci ve rölativist olmak, benim için sadece bir felsefi inanç ve tercih meselesi olmanın ötesinde bir önem taşıyor. Benimkisi aynı zamanda bir seçim. Kendi biyografimi, kendi sosyal durumumu ve içinde bulunduğum toplumun dünya konjonktürü içindeki yerini tartmaya ve değerlendirmeye çalışarak yapmış olduğum bir seçim de var burada. Ben özcülüğün, evrenselciliğin ve konumuz itibarıyla özcü/evrenselci bilim anlayışının, son yüz elli yıldır Batı merkeziliğe ve onun günümüzdeki uzantısı olan küreselleşmeye hizmet ettiğini, küreselleşmenin ise bizim konumumuzdaki ülkeler için olumlu sonuçlar getirmeyeceğini, tersine olumsuz, hatta yıkıcı olabilecek sonuçlar getirebileceğini düşünüyorum. Bu nedenle de nominalist, tekilci ve rölativistim. Küreselleşme taraftarlarının, Amerikanvari liberalizmin ateşli savunucularının, aslında arkasında özcülüğün/evrenselciğin yattığı bir çeşit totalitarizmi, liberalizmin totalitarizmini savunduklarının, kendileri farkında olmasa bile, açıkça görülmesi gerekir. Bizim ülkemiz gibi ülkelerin düşünen insanların, ama *samimi* olanlarının, özcü/evrenselci olmak gibi bir lüksleri olmadığına inanıyorum.

Biz felsefecilerin, tabii hepsinin değil, sevdikleri bir terim vardır: *Philosophia perennis* (sürüp giden felsefe). Bu terim, felsefede hiçbir sorunun tam bir çözümünün olmadığını, felsefede kalıcı olanın çözümler değil bizzat sorunlar olduğunu, sürekli olarak çözüm peşinde koştuğumuzu ve fakat bulunan çözümlerin de yeni sorunlara yol açtığını ve bunun böyle sürüp gittiğini ima eden bir terimdir. Şimdi bu *philosophia perennis* terimini kullanarak, bu konferansta altını çizmeye çalıştığım hususların önem ve değerine şöylece değinebilirim:

Özcülük/evrenselcilik de, nominalizm/tekilcilik de ölmezler demiştim; öncekiler sonrakilere, sonrakiler öncekilere hiçbir zaman tam bir üstünlük sağlayamaz. Gelecekte biri öbürüne tam olarak üstün gelir mi, bilemeyiz; fakat en azından felsefe tarihi birinin öbürüne tam bir üstünlük kuramamış olduğunu öğretiyor. (Öbür yandan, üstünlük iddiasının, esasen özcülük/evrenselcilik taraftarlarından geldiğini yine hatırlamak gerekir.) Dolayısıyla bu iki felsefi tavır da, bu tavırlara bağlı olarak geliştirilmiş felsefe ve bilim anlayışları da, insanın düşünme ve bilme kapasitelerinde bir metamorfoz meydana gelmediği sürece, varlıklarını sürdürürler gibi görünüyor.

Fakat unutulmaması gereken bir husus, bu tavır ve anlayışlara, özellikle günümüzde, aynı zamanda sosyal ve siyasal projelerin meşrulaştırılmasında ve realize edilmesinde araç olarak başvurulabilmesidir. Bugün için özcülük/evrenselcilik Batı merkezciğe hizmet eden bir işlev yüklenmiştir. Öyle ki, özcülüğü/evrenselciliği, günümüzde yüklenmiş olduğu veya kendisine yükletilen bu işlevden bağımsız düşünmek, onu salt felsefe içi, salt ontolojik, epistemolojik düzlemde düşünmek ve değerlendirmek, en ılımlı deyimle saflıktır, dünyaya at gözlüğüyle bakmaktır. Dolayısıyla nominalist, tekilci ve rölativist tepkileri sadece belli bir felsefi tavra, bir felsefi görüşe veya bir bilim anlayışına yöneltilmiş tepkiler olarak sınırlandırmamak, bu tepkilerin siyasal boyutunun da olduğunu görmek gerekir.

Son olarak, bu nominalist, tekilci ve rölativist yönlü tepkileri “postmodernist” olduğu söylenen tepkilerle aynı kefeye koymamak gerektiğini de belirtmeliyim. Ben, “postmodernizm”in büyük ölçüde Batı merkezciğe hizmet ettiğini düşünüyorum ve bunu birkaç yazımda dile getirdim. “Postmodernizm” büyük ölçüde, yüzyılların, binyılların felsefi tavırları olarak nominalizmin, tekilciliğin, rölativizmin, Batı merkezciğin çıkarına

olacak şekilde soslandırılmış ve cilalanmış bir versiyonudur. Şunun iyice bilinmesi gerekir: “Postmodern” bir dünya reel olarak yaşanmamıştır ve yaşanamaz da. Çünkü insanlar ve hele sosyal gruplar, örneğin, en kaba ifadesiyle “Her şey gider” sloganına uygun şekilde yaşamamışlardır. Bu nedenle “post-modernizm”, Batı dışı ülke ve kültürlerin düşünen insanların ağızlarına sürülmek istenen bir parmak bal, onları Batı merkeziliğin tuzağına düşürmek için lanse edilmiş, finanse edilmiş bir akımdır. Ve onun gerçek yüzü ortaya çıkmaya başladıkça, Batı’nın Batı dışı ülkelerin entelektüel kamuoylarına yeni bir “izm” ihraç edeceğinden de kuşku duymuyorum. Kısacası, “postmodernizm”in tuzağına düşmemeliyiz. Böyle bir lüksümüz yok bizim. Birey ve toplum olarak, kendimizi kendi düşünme gücümüze, kendi kavram ve tasarımlarımıza dayanarak anlamak ve değerlendirmek zorundayız. Kendi kaderimizi kendimiz belirleme cesaretini gösterebilmeliyiz; şimdilik böyle bir belirleme imkânı sadece bir ütopyik imkân olsa da. Küreselleşen dünyada böyle bir ütopyanın gerçekleşemeyeceğini düşünenler, farkında olsunlar veya olmasınlar, teslimiyet içindedirler. Böyle bir durumda, düşünen insana teslimiyet değil, ütopya peşinde koşmak yaraşır. Düşünenin de bir ahlaki olduğunu, bizim ülkemiz gibi ülkelerin düşünen insanların hiçbir hatırdan çıkarmamaları gerekir.⁸

¹ Yeniçağ felsefesinde ve özellikle 18. yüzyıldan itibaren yeniçağın empirist eğilimli epistemolojisinde “öz” kavramının fenomenal olana değil, numenal olana gönderme yapan, metafizik anlamlar yüklü bir kavram olduğu ileri sürülmüş ve kavram hatta, özellikle pozitivist epistemolojide, felsefeden ve bilimden elenmek istenmiştir. Bununla birlikte, örneğin Locke’tan Husserl’e kadar, numenal olmasa da fenomenal dünya için

EVRENSELLİK MİTOSU

“birinci nitelikler” (Locke) ve “eidos” (Husserl) kavramlarına başvurularak “öz”den veya “özler”den söz edildiğine de tanık olunur. Bu yazının konusu olan “bilim” de numenal “öz”ü reddetmekle birlikte, açık veya örtük, fenomenal özlerin peşinde olmuştur. Buna “bilimsel özcülük” adı verilebilir ve bizzat bilimin de bu anlamda bir “öz”ünden söz edilebilir.

² Sosyal Bilimlerin (tın bilimleri, kültür bilimleri, insan bilimleri) yapı ve yöntem bakımından doğabilimlerinden farklılığını (ben de dahil) savunanların görüşlerine ileride değineceğim.

³ “Ortak insan doğası”ndan söz edenler, sosyal ve tarihsel durum ne olursa olsun, kültürel ve tarihsel koşul ve koşullanmalar ne kadar değişirse değişsin; özellikle doğa nesnelerini algılayış ve biliş biçimimizde bu koşul ve koşullanmaların etkili olamayacağını, burada bir göreliliğin söz konusu edilemeyeceğini ileri sürerler. Ne var ki, yeniçağ filozoflarının bir çoğunun ağızlarından düşürmedikleri bu şeyden, yani bir “ortak insan doğası”ndan söz etmek problematiktir. Bu konuya değişik yazılarımda yeri geldikçe sürekli değiniyorum. Son zamanlarda yapılan bir araştırmanın sonucunu, burada bu konuda bir küçük örnek olarak veriyorum (*Bilim ve Teknik*, Haziran 1999, sayı 389, s. 45): Araştırma, Eskimoların “beyaz” algısı ile Ekvator kuşağında yaşayanların “beyaz” algısının oldukça farklı olduğunu göstermiştir. İklim ve coğrafya, algılarımızı önemli ölçülerde farklılaştırabiliyor. En azından, tüm insanlar için ortak bir algılamadan ve dolayısıyla öz halinde ve evrensel bir insan doğasından söz edilemez. Tarih ve toplum dünyasında durum çok daha belirgindir. Daha Pascal, yaklaşık üç yüz elli yıl önce, “Pirenelerin bu tarafından doğru olan, öbür tarafından yanlıştır” derken, yalnızca değişik toplumlarda farklı, hatta karşıt ahlak anlayışlarının, inançların, değer yargılarının mevcudiyetine değinmiş olmuyor, daha esash olarak, kültürel koşullanmaların farklı algılamalara yol açtığını anlatmak istiyordu.

⁴ Kuhn’dan çok önce, 1930’larda, Alman filozof ve kültür tarihçisi Erich Rothacker, felsefe ve bilimde “dogmatik düşünme formları”ndan söz etmiş, bu formların tarihselliğini ve kültürelliğini işaret etmişti (Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995). Ayrıca bkz. Bu kitapta, “Erich Rothacker’de Tarih-selcilik”.

BİLİM NEDİR, NE DEĞİLDİR: BİLİME TARİHTEN BAKMAK

⁵ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

⁶ “Hermeneutiğin Doğuşu”, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 110-111

⁷ Terimi tırnak içinde kullanmanın gerekçeleri konusunda, bu kitap-taki şu yazıma bkz. “Doğabilimleri ve ‘Sosyal Bilimler’ Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine”.

⁸ Ben bu konferansı bir devlet üniversitesinde veriyorum. Büyük çoğunluğu kapitalist işletmelere eleman yetiştirme amaçlı kapitalist işletmeler, birer ticarethane olarak çalışan özel üniversitelerde (“vakıf üniversitesi”?) bu konferansta işlenen konuların işlendiğine, dile getirilen görüşlerin irdelenip tartışıldığına dair bir yazılı/basılmış işaret, örneğin bu üniversitelerin herhangi birinin bir yayını olarak yayımlanmış bir kısa yazı bile, benim izlediğim kadarıyla yoktur.

“POZİTİF”, “POZİTİVİTE” VE “POZİTİVİZM” ÜZERİNE*

Genel

“Pozitif” ve “pozitivite” terimleri, düşünce tarihinin erken dönemlerinden bu yana, değişik alanlarda değişik anlamlar ifade eden terimler olmuşlardır. Buna karşılık bu terimlerin düşünce tarihine mal olmuş bazı anlamları, 19. ve 20. yüzyıllara damgasını basmış olan bir felsefe anlayışı olarak “pozitivizm”in onlara vermiş olduğu yeni, biraz çarpıtılmış ve özel bir anlamın yaygınlaşması dolayısıyla büyük ölçüde unutulmuş veya önemsizleştirilmiştir. Biz 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Batı düşüncesinin etkisi altına girdiğimizden bu yana, bu terimleri, istisnalar dışında, “pozitivizm”in onlara vermiş olduğu anlamlarla tanıdık. Bu terimler ülkemizde bugün de büyük ölçüde bu anlamlarıyla kullanılmaktadır. Bu yazıda bu terim-

* Bu yazı, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (İletişim Yayınları) adıyla yayımlı halen süren, dokuz ciltlik kitap dizisinin 2002’de yayımlanmış *Batıcılık* adlı cildinde yer alan “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset” adlı yazım için hazırlayıcı olması amacıyla kaleme alınmıştır. Yazı için, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*’nin (*Felsefenin Tarihsel Sözlüğü*, Darmstadt, 1989) 7. cildindeki “Positiv, Positivität” (J.G. Blühdorn, C. Jahme) ve “Positivismus” (H. Pryzbylski, V. Kraf) maddelerinden büyük ölçüde yararlanılmıştır.

lerin değişik alanlarda hangi anlamlarda kullanılmış oldukları, etimolojileri dikkate alınarak ve geçirmiş oldukları anlam değişikliklerine kısaca değinilerek gösterilmek istenmiştir.

“Pozitif” ve “Pozitivite” Terimlerinin Değişik Anlamları Üstüne

Pozitif sözcüğü, geç Latince *öne koymak, karşıya koymak, vazetmek, göz önüne yerleştirmek* anlamlarına gelen *ponere* fiilinden türetilmiştir. Sözcüğün geç Latince “positivus” (ve ayrıca “positum”) şekillerinde geçtiği görülür.

“Positivus”un geç Latince (MS 2.-6. yüzyıl) çeşitli anlamları vardır:

1. Genel kullanımıyla “positivus”, doğadan gelmeyen, doğada kendiliğinden bulunmayan; tersine, insan düşüncesi ve emeğiyle yapay yoldan meydana getirilen, ortaya konulan, vazedilen, oluşturulan (*non natura, sed positione, arte constitutum*) anlamına gelir.

2. Gramerdeki kullanımıyla “positivus”, türetilmemiş olan ve fakat kendisinden türetim yapılabilen sözcükler için kullanılmıştır. Bu türden sözcükler gramerde “ismin yalın hâli” olarak bilinirler ve türetilmiş sözcükler için kaynak, taşıyıcı ve töz (*substans*) olmaları bakımından “substantivus” olarak anılırlar.

Yeniçağda 17. yüzyıl başlarına kadar “positivus” teriminin bu iki anlamıyla kullanıldığı görülür. 17. yüzyıl başlarında Micraelius ve Goclenius, “positivus”un üç anlamına işaret etmişlerdir:

1. “Positivus”, “naturalis”in (doğal olanın) karşıtı ifade eder. Bu karşıtlık a. “arbitrio” (keyfilik, iradilik, kişisel yargı ve kanaatler doğrultusunda serbestçe davranma) b. “legio” (*arte*

aut lege: vazetme, yapay yoldan oluşturma, ortaya koyma) c. “constitutio” (kurma, bina veya inşa etme) terimleriyle belirtilir.

2. “Positivus”, gramerde “negativus”un (olumsuz, olumsuzlayıcı) karşıtını, “affirmativus”un (olumlayıcı, olumlu) eşanlamlısını ifade eder.

3. “Positivus”, düşünsellik ifade eden “cogitatio” ve “logikos” ile varsayımsallık, itibarılık, atfedilmişlik/yükletilmişlik ifade eden “imputatio” terimlerinin karşıtı olarak; “realis” (gerçek, gerçek olan) ve “naturalis” (doğal) yerine kullanılır. Bu anlamıyla “positivus”, “abstractus”un (soyut) karşıtı olarak “concretus”un da (somut) eşanlamlısıdır.

“Positivus”un özellikle (1)’deki doğal olana (*naturalis*) karşıtılığı imleyen anlamı ile (3)’te belirtilen ve (1)’dekinin tam tersine, gerçeğı, somutu (*realis, concretus*) imleyen anlamı arasında bir karşıtılık bulunduğu bellidir.

Sıfat olarak “pozitif”, genel olduğu kadar özel alanlarda da çok kullanılmıştır. Günlük dilde ve eğitilmişlerin dilinde, “pozitif”in başlıca anlamları şunlar olmuştur:

- i. günlük dilde: “olumlu”, “uygun”, “onaylanabilir”.
- ii. mantıkta: “olumsuz”un (*negativus*) karşıtı.
- iii. ontolojide: “gerçek” ve “somut”.
- iv. ahlakta: bir değerler hiyerarşisinin yüksek basamaklarındaki değerleri ifade etmek üzere, “iyi” karşıtılığı.
- v. genel: olumlanan, kesinliğine inanılan, gerçek olduğundan şüphe duyulmayan her fikir, olgu ve durum için “muhakkak”, “kesin”, “belirli”, “somut”, “olgusal”, “gerçek”.

“Pozitif” sözcüğü, özel alanlarda ve bilimlerde, o alan ve bilim içinde bazen özgül vurgular taşısa da esasen, yukarıdaki beş maddede toplanan anlamlarından biri veya birkaçıyla kullanılır. Bu özel alan ve bilimler içinde ön sıraları gramer, retorik, mantık, teoloji, hukuk, tıp, psikoloji, pedagoji, mate-

matik ve fizik işgal eder. Bununla birlikte, sayılan bu alan ve bilimlerin tümü için geçerli, birlikli bir “pozitif” tanımı yoktur. Özellikle felsefede ve felsefe disiplinlerinde durum böyledir.

“Pozitif” ve “pozitivite” sözcüklerinin, iki bin yıldan bu yana, özellikle gramer (ve retorik), teoloji, hukuk ve (son iki yüz yıldır) felsefede aşağıdaki anlamları ifade ettiği görülür:

Mantık, Gramer ve Retorikte

MS 4.-6. yüzyılların Latin dili gramercileri Pricianus, Cle-donius, Macrobius ve Diomedes, “positivus gradus” teriminin sözcüklerin herhangi bir karşılaştırma (*positivus comparativus*) ve en üst derecede olma (*positivus superlativus*) özelliği taşımayan normal hallerini belirtmekte kullanıldığını söylemişlerdir. Bunun gibi, “positivum” da sözcüğün “adjectivum” (sıfat) ve “accidens” (ilinek) olmayan hali, yani yalın hali (*substantivus*) için kullanılmıştır. Bir gramer terimi olarak “positivus”, Grekçe “thetikos”un karşılığıdır (“thesis”: koyma, ileri sürme, vazet-me; “thesei”: ileri sürülmüş, ortaya konulmuş olan şey, tez). Latinler, “thetikos”u “pozitif-olumlu”, “antithikos”u da “nega-tif-olumsuz” olarak çevirmişlerdir. “Positivus” ve “negativus” terimlerini, birer gramer (ve aynı zamanda mantık) terimi ola-rak Latinceye yerleştiren Boethius olmuştur.

“Positivus”, retorikte biraz farklı bir anlam içeriğiyle karşı-mıza çıkmaktadır. MS 4. yüzyılda Fortunatianus, “positivus”u, doğal olanın (*naturalis*) karşıtı olarak, toplumsal bazda ve ya-pay yoldan oluşturulmuş olan şeylerin (*positivus/civitate*) ad-landırılmasında kullanıldığını belirtmiştir. “Positivus”un reto-rikte toplumsal/yapay olanı nitelendirmekte kullanılmasının 18. yüzyılın başlarına kadar devam ettiği görülür. Bu anlamda

naturalis-positivus ayrımı, Grekçede *physei* (fiziksel) - *legei* (yapay, vazedilmiş) ayrımının Latince ifadesidir.

Teolojide

Bir teoloji terimi olarak “positivus”a, ilk kez Marius Mercator’un (MS 6. yüzyıl) yazılarında rastlanır. Mercator, İsa’da iki doğa ve tek kişi olduğunu öğreten Nestorius’un bir muhalifidir ve İsa’nın tanrısal ve insani gerçekliğini tartışırken, İsa’nın insani gerçekliğini “positivum secundum” (ikinci hal, ikincil vazedilmişlik) olarak nitelendirir. Bu demektir ki İsa, Tanrı’nın kendisini sonradan ve ikincil bir şekilde ortaya koyması, vazetmesi, *pozitive etmesidir*.

“Positivus” terimi, teoloji içinde, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda yukarıdaki anlamından farklı olarak bizzat teoloji tiplerini adlandırırken başvurulan bir terim olmuştur. Bu yüzyıllar “teologica scolastica”ya (skolastik teoloji) karşı “teologica positiva”nın (pozitif teoloji) öne çıktığı yüzyıllardır. Protestan teolog Du Cange, 1883’te pozitif teolojiyi şöyle tanımlamıştır: “Pozitif teoloji, skolastik teolojinin dolambaçlı yollarından ve kaçamak, bulanık sözlerinden arınmış olan teolojidir.” Katolik teoloji tarihinde ise, skolastik teoloji ve pozitif teoloji ayrımı daha Ignatius de Loyola’da yapılmış bulunuyordu. Pozitif teoloji, kutsal yazıların bilgisini ve tanrısal konuların açıklanmasını “kılı kırk yaran kanıtlamalara başvurmaksızın” hedeflerken; skolastik teoloji, çıkarım ve kanıtlamalar yardımıyla, temel inanç ilkelerinden hareketle Tanrı’ya ve tanrısalığa ilişkin hususların bilgisine ulaşmaya çalışır. Buna göre pozitif teoloji “pozitif” vahiy kaynaklarını, bu demektir ki kutsal metinleri, geleneği ve kilisenin öğretilerini, tam ve doğru şekilde

yorumlamayı hedefler. Oysa skolastik teolojinin (bunun gibi, “spekülatif teoloji” ve “dogmatik teoloji”nin) hedefi, akıldan ve felsefeden yardım alarak sistematik bir kavrayışa ve tasvi- re ulaşmaktır. Protestanlar ve özellikle Baier gibi Lutherçiler, Aydınlanma’nın “doğal/akılsal teoloji”sine ve deizmin “doğal din”ine karşı Hıristiyan vahyinin içeriğinin tasvirine yönelmiş bir “theologica revelata” (açınımçı teoloji) peşindedirler. Schleiermacher, 1811’de “positivus” sözcüğünü “speculativus”un karşısı olarak kullanmış ve teolojinin spekülatif olamayacağını; tersine, onun bir “pozitif bilim” olarak kurulması gerektiğini ileri sürerek, onu “bir pratik ödevin (özellikle bir cemaatin ödevlerinin) yerine getirilmesi için gerektiği kadarıyla, bilim- sel ödevlerin mazrufu” saymıştır. (Schleiermacher’ın “pozitif bilim”i ile Comte’un pozitivizminin tanımladığı “pozitif bilim” arasında ad benzerliğinden öteye bir bağ olmadığı açıktır.)

Hukukta ve Hukuk Teorisinde

“Ius positivum” terimine, hukuk teorisine ait bir teknik terim olarak erken dönemlerden beri rastlanır. Latinlerin “positivus” diye çevirdikleri Grekçe “thetikos”un bir anlamı da “keyfi”dir (*arbitrer*). Aristoteles, *Politika*’sında *nomos thetikos*’tan, yani “konulmuş, vazedilmiş yasalar”dan söz eder. İnsanlar doğaları gereği (*natural*) evlat sahibi olurlar. Fakat bunun başkalarınca da tanınması, evladın bir hukuksal ve toplumsal kimlik kazanması gerekir. Aksi halde, ailesel ve toplumsal düzenin sürekliliği tehlikeye girer. İşte, evlat olma halinin tescili ve tanınması (*Adoption*), insan düşüncesi ve eliyle ortaya konulmuş (*thesei*, vazedilmiş) yasaları, “pozitif” yasaları gerektirir. Maurus, Aristoteles’in *nomos thetikos*’unu Latinceye

“leges positivas” olarak çevirmiştir. Bununla birlikte, bu konuda Calcidius’un (MS 400) yaptığı ayırım belirleyici olmuştur. Calcidius, “iustitia positiva” (konulmuş, yapay, vazedilmiş yasalar) ile “iustitia naturalis” (doğa yasaları) ayırımı yapmıştır. Ona göre “iustitia positiva” devleti ilgilendirir; sadece devlet yapay yoldan yasa yapabilir. Buna karşılık “iustitia divina”, Tanrı’nın koyduğu yasaları ifade eder ve Hristiyan doğal hukuk geleneğinin en önemli terimlerinden biridir. Böylece “iustitia” iki kaynaklı hale gelir. Kilise “iustitia divina”ya dayanmak isterken; devletler “iustitia positiva”yı öne çıkarmak isterler. Bu ikisi arasındaki bağ sorunu, Hristiyan teolojisinin bir mirası olarak, Batı felsefesindeki “doğal hukuk” ve “pozitif hukuk” ayırımını da içerecek şekilde, günümüze kadar işlenegilir.

Platon’un *Timaos* diyalogu, “doğal hukuk” ve “pozitif hukuk” tartışmalarında en çok gönderme yapılan eserlerden biridir. 12. yüzyılın ilk yarısında Platoncu felsefenin en önemli merkezi olan Chartres Katedrali’nde faaliyet gösteren Chartres Okulu’nun temsilcilerinde, değişik açılardan Calcidius’a ve onun yapmış olduğu ayırma bağlı kalındığı görülür. Aynı dönemde Hugo, “iustitia naturalis” ve “iustitia positiva” ayırımı üzerinde yoğunlukla durur ve insanın bir etkisi ve katkısı olmadan var olan “iustitia naturalis”e karşılık, “iustitia positiva”nın bir “nascendo”, yani insan düşüncesi, emeği ve katkısıyla meydana getirilmiş, yaratılmış bir şey olduğunu belirtir. “Iustitia naturalis” bir doğal durumdur; buna karşılık “iustitia divina” ve bağlı olarak doğal hukuk, insanın bir ürünü değildir. 12. yüzyılın ortalarında Wilhelm von Conches, “pozitif hukuk” ile “doğal hukuk”u açık bir şekilde karşı karşıya koyar. O şöyle der: “Hukuk ya pozitif ya da doğaldır. Ve muhakkak ki, pozitif hukuk, örneğin haydutların idam edilmesine ilişkin olarak yasa yapmakta olduğu gibi, insanlar tarafından bulunmuş bir

şeydir. Buna karşılık doğal hukuk, insanlar tarafından bulunmuş bir şey değildir; örneğin ana baba sevgisi ve benzeri haller, zaten doğal olarak vardır, doğal olarak yaşanır.” Buna göre pozitif hukuk, “bulunmuş” (*erfunden*), “konulmuş” (*gesetzt*), “herkes için yapay yoldan geçerli olacak şekilde buyrulmuş” (*erlassen*) yasaları içerir. Pozitif hukuk yasaları, tam da bu bulunmuşluk ve konulmuşluklarından (*lex, legere, legal*) ötürü “ius” ve “lex” olarak anılabilirler. Wilhelm, felsefe alanlarını ayırırken de pozitif hukuku (*positive iusticie*) etiğin bir alt dalı olarak hukuk öğretisinin kapsamında gösterir. Wilhelm’den sonra “ius positivum” ve “ius naturale” kavram çifti klasikleşir.

Felsefede (19. ve 20. Yüzyıllar)

19. yüzyıl başlarında “pozitif” ve “pozitivite” sözcüklerinin anlamlarında bir değişme olur. Özellikle gençlik yıllarında teolojik düşünme tarzı içerisinde eserlerini vermiş olan Hegel, bu sözcüklere yeni anlamlar yükler. O önce sözcüklerin geleneksel anlamlarıyla işe başlar ve özellikle lise öğretmenliği yaptığı dönemde “doğal hukuk” ve “pozitif hukuk” arasındaki karşıtlığı Hristiyan teolojisi zemininde işler. Hegel, bu sıralarda Hristiyan dininin “pozitivite”sinin eleştirisine yönelmiştir ve “pozitivite”yi, gramatik olarak yalın hal (*substantivus*) olarak kullanmakta ve Hristiyan dininin o anki durumunu belirtmek için “Hristiyanlığın pozivititesi” terimine başvurmaktadır. Ona göre, kendi çağında Hristiyanlık yasalarının içi boşalmış, onlar sadece biçim olarak kalmışlardır. Hegel’e göre “pozitifleşme”, bir öğretinin, özellikle Hristiyan öğretisinin dogmatikleştirilmesi anlamına gelir. “Pozitivite”, ahlaksal öznenin otonomisinin kaybolduğu, Tanrı iradesinin insan iradesinden aşkınlaştı-

rıldığı, sert ve ölü bir nesnelliğin, ahlaksallığı tehdit eden bir legalitenin ve sıradanlığın her şeye hâkim olduğu bir durumdur. “Pozitivite, doğada sonsuz ayrışmanın olduğu yerdedir.” Pozitivite, heteronomi ile aynı şeydir; onda aklın içkinliği tanınmaz, bilinmez.

Gerçi Hegel “pozitif” ve “pozitivite” terimlerine teolojideki geleneksel anlamlarının ötesinde yeni ve felsefi anlamlar yüklemekle, bunların birer felsefe terimi olarak kullanılmalarına giden yolu da hazırlamıştır. Ne var ki, bu terimlerin 20. yüzyılı da kapsayacak şekilde en yaygın anlamlarını belirleyen, Auguste Comte ve onun pozitivizmi olmuştur. Comte ve pozitivistlerin bu sözcüklerin anlamlarında yaptıkları değişiklik o kadar etkili olmuştur ki, terimlerin buraya kadar üzerinde durulan anlamlarının bir kısmı, bu yeni anlamlar yanında neredeyse unutulmuştur. Auguste Comte, sözcüklerin farklı alanlardaki farklı anlamlarını âdeta unutturmak istercesine, onlara tek, biricik bir anlam verme ve bu anlamı yaygınlaştırma çabası içinde olmuştur. Comte’un, “pozitif”in anlamlarından birinin “insan eliyle konulmuş, yapay olarak oluşturulmuş, vazedilmiş olan” olduğunu, bu anlamıyla onun “doğal” (*natural*) olanın karşısını ifade ettiğini bildiğinden şüphe edilebilir. Öyle ki Comte, tuhaf bir şekilde, “pozitif”i “doğal” ve “olgusal” olanı, yapay/yapılmış olana karşıt bir şey olarak “gerçek” (*real*) olanı ifade etmekte kullanır.

Comte’un “pozitif” ve “pozitivite” sözcüklerinin tarihinden habersizmişçesine, bu sözcükleri sadece “doğal”, “olgusal” ve “gerçek” karşılığı kullanmış olması belirleyici olmuştur. Comte, kendi felsefesini “pozitivizm” olarak adlandırmış ve “felsefenin pozitifleştirilmesi”nden söz etmiştir.

FELSEFİ HERMENEUTİĞE GEÇİŞ YOLU OLARAK TARİHSELÇİLİK*

Önnot

Bu konferansta, kendi telif ve çeviri çalışmalarım (özellikle yayımlanmış son çalışmam *Bilim, Tarih ve Yorum* ve yakında yayımlanacak olan *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*) çerçevesinde bir sunumda bulunacağım. Bu nedenle, konferans metninde dipnotlarına yer vermediğim gibi, metnin arkasına bir kaynakça da koymadım.

İki Felsefe Tipi

Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması**

Konuya giriş olması bakımından felsefe tarihi içinde bir küçük gezinti yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu gezintiyi de son birkaç yıldır konuyla ilgili olarak üzerinde daha fazla durmaya başladığım bir kutuplaşma çerçevesinde

* Yazarın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19 Mart 1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metnidir.

** Yazının bu bölümünün "Bilim Nedir, Ne Değildir" başlıklı yazının 21-31 sayfalarıyla birlikte okunması önerilir.

yapmaya çalışacağım. Bu kutuplaşma, *evrensellik* ile *bireysellik*, *tümellik* ile *tikellik*, *genellik* ile *tekilik* kavramlarının anlaşılış biçimlerinde ortaya çıkan ve mantıksal, ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bir kutuplaşmadır. Bu kutuplaşmada taraf olanlar, günümüzde daha çok, *evrenselci* ve *tekilci* adlarıyla anılıyorlar.

Mantıkta önermeler söz konusu olduğunda *tümel* (*universal*), *tikel* (*particular*) terimlerinin, kavramlar söz konusu olduğunda *genel* (*general*), *tekil* (*singular*) terimlerinin kullanıldığı bilinir. Düşünülebilen her şeyin önce bir tek-olan halinde tasarlanabildiği, hiçbir tek-olanın başka tek-olanlarla özdeş olmadığını (özellikle Leibniz'in bu hususu iyice vurgulamasından beri) biliriz ve böyle bir tek-olanın kavramına *tekil* kavram deriz. Buna karşılık tek-olanlar arasında, bunların sahip oldukları ortak özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde ettiğimiz kavrama *genel kavram* adını veririz. Mantık dahilinde kaldığımız sürece, genelin ve tekilin bu tanımlarıyla yetinir ve genel-tekil bağıntısında biçimsel açıdan herhangi bir problem görmeyiz.

Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe

Oysa genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında ve bilgisel/bilimsel amaçlı kullanımlarında, karşımıza çok önemli bir felsefi problem çıkmaktadır. Gerçekten de mantıksal, bu demektir ki, biçimsel tanımıyla tartışmasız bildiğimize inandığımız genel kavramın deneyimsel içeriğinin ne olduğu, deneyim dünyasında tam bir karşılığının, bir mütakabilinin (*correspondent*) bulunup bulunmadığı binyılların bir tartışma konusudur. Soru şöyle sorulabilir: Mantıkça tanıdığımız genel, deneyim dünyasından bağımsız bir geçerliliğe

(*validity, Gültigkeit*) sahip olabilir mi? Olamazsa, onun deneyim dünyasında mütakabilini bulabilir miyiz veya ne ölçüde bulabiliriz? Gerçi genelin tasarımına sahibiz; fakat bu geneli real dünyada, fenomenler, olgular alanında, deneyim gerçekliğinde karşılayacak, ona tekabül edecek bir nesnel, olgusal hal, süreç var mıdır? Felsefede rasyonalist ve empirist tavırlara göre bu sorulara farklı yanıtlar verildiğini, hatta rasyonalizm ve empirizmin, büyük ölçüde, bu sorulara verdikleri cevaplar dolayısıyla kendi aralarında kutuplaştıklarını biliriz. “Kavram realizmi” dediğimiz bir çeşit Platoncu rasyonalizm, genelin deneyim öncesi gerçekliğinden ve deneyimden bağımsızlığından hareket eder. Ayrıca Elea Okulu’nun ve özellikle Parmenides’in rasyonalizminde tekilin inkâr bile edildiğini biliriz. Buna karşılık empiristlerin önemli bir kısmı, tam tersine, Ockham’lı William’dan bu yana, geneli bir ad (*nomina*), hatta bir yapıntı (*fiksyon*) sayarlar ve ancak tekilin gerçekliğinden söz edilebileceğini belirtirler. (Bu arada, rasyonalistler içinde tekilcilerin –Yeni Kantçılık, Rickert– ve empiristler içinde genelcilerin –Locke– bulunabildiğini de ekleyelim ve bir yanlış anlamaya yol açmamak için rasyonalistlerin tümüyle geneli ve empiristlerin tümüyle tekilci olmadıklarının altını çizmiş olalım.)

Önermeler söz konusu olduğunda, tümel ile tikel arasındaki bağıntı, epistemolojide özellikle tümevarım konusu içerisinde irdelenir. Tümevarım tikelden tümele götüren akıl yürütme formu olduğu kadar özellikle deneysel/pozitif bilimlerin yöntemidir de. Tikelden tümele eksiksiz ve istisnasız olarak ulaşılamayacağı Aristoteles’ten beri biliniyor. Tümele tikellerden hareketle ulaşmak, tümelin tanımı gereği mümkün değildir. Çünkü tümel, bir önermede bir sınıfın üyeleri/fertleri için eksiksiz ve istisnasız olan bir yüklem olmayı ifade eder. Böyle bir tümele, sınırlı sayıdaki deneyimlerle, tek-olanların gözlemlen-

mesi yoluyla ulaşılamaz. Zaten tam da bu nedenle deneyimden elde edilen bilgi, özellikle bilimsel bilgi, kavram halinde ifade edildiğinde, genel değil, *genelleştirilmiş* bilgidir. Kısacası tümel, hiçbir şekilde tekillerden hareketle kendisine ulaşılabilecek bir şey değildir. O ancak zihinsel olarak tasarımına sahip olduğumuz bir fikir, bir ideden ibarettir.

İşte, problem buradadır. Mantık içinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmeyen genel-tekil ve tümel-tikel bağıntısı, ontolojide ve epistemolojide tam bir problemdir. Tümelin sadece tasarımına sahip olduğumuzu savunan empiristlerin bir kısmı, tümelin sadece bir ad (*nomina*) sayılabileceğini, onun işlevinin deneyim dünyası hakkındaki bilgilerimizi aynı kaplam altında bir araya toplamak olduğunu söylerler. Buna karşılık rasyonalistlerin önemli bir kısmı, tümelin bilgisine önceden sahip olunmadan tek bir gözlem bile yapılamayacağını ve tekilleri hakkında bir bilgiye varılamayacağını iddia ederler.

Felsefenin, genelin ve tümelin peşinde olduğunu, her alanda genelin ve tümelin bilgisine ulaşmak istediğini düşünenler vardır. Onlara göre felsefenin görevi (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) evrene, onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır. İşte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, evrensel adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılması amaçlanan bilgisine de evrensel doğruluk veya Hakikat adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de,

hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur.

Buna karşılık tümeli reddeden septiklerden, agnostiklerden, bazı sofistlerden ve rölativistlerden onu sadece ad sayan nominalistlere, bazı duyumculara (sensüalistlere), nihilistlere ve irrasyonalistlere kadar; bir kısım filozof için “felsefe”den anlaşılan şey farklı olmuştur. Bunların ortak yönleri, “felsefe”yi evrenselin bilgisine, Hakikat’e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz (büyük harfle) Akıl’ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğu kanıtı olamayacağını; tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıl dışı ve mantık dışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Bu belirtilenler, tüm felsefe tarihi boyunca iki felsefe yapma tarzı ve tipi ayırt etmemize imkân sağlarlar: Ben bunlardan ilkinde *evrenselci felsefe*, ikincisine (vurguyu *özgüllük*’e yapan) *tekilci felsefe* adlarını veriyorum.

Birinci tarz veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içinde Platon’dan Aristoteles’e, İslam ve Batı ortaçağlarının filozoflarına, yeniçağın başlarında Descartes’tan, Spinoza’dan Leibniz’e, Aydınlanma çağıının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar, burada tek tek sıralanamayacak kadar çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon’u, Timon’u; ünlü sofistler olarak Protagoras’ı, Gorgias’ı; geç dönem Batı ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham’lı William’i; yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle fel-

sefesinin ilk evresiyle Berkeley'i; geçen yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i; yine geçen yüzyılın romantiklerini, özellikle son dönem felsefesiyle Schelling'i, felsefi hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'i; irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i hemen hatırladığım adlar olarak sıralayabilirim.

Bu iki felsefe tarzı veya tipi dahilinde yer alan filozoflar, felsefe tarihi boyunca bazen çok açık, bazen örtük ve fark edilmeyen bir şekilde, ama hep kavga halinde olmuşlardır. Bu bilinen hususları burada kabaca hatırlatmamın amacı, konferansımın konusu olan ve hermeneutiği kavramak bakımından çıkış noktasını teşkil eden *tarihselciliğe* en uygun geçişi yapabilmektir. Öyle ki, bundan sonra tarihselciliğin anlaşılması doğrultusunda belirteceklerimi, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına ve buna bağlı iki felsefe tarzına veya tipine sürekli göndermeler yaparak daha açık kılmaya özen göstereceğim.

Felsefe-Tarih İlişkisi

Şunu hemen belirtmeliyim ki, ister evrenselci kutupta yer alsınlar, ister tekilci kutupta bulunsunlar, filozoflarımızın (istisnalar dışında) 18. yüzyılın ortalarına kadar, alan olarak *tarihe* pek ilgi duymadıklarını tespit ediyoruz. Felsefenin tarihle ilişkisi 18. yüzyıla kadar hiç de sıcak bir ilişki değil. Bunun sebebini, yine hâkim felsefe yapma tarzı veya tipi olarak evrenselci felsefenin tarih karşısındaki tavrında bulabiliriz. Evrenselci felsefe, felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e rasyonel yoldan ulaşmak olarak koymuş olduğu için tarihle ilgilenme gereği duymamıştır. Çünkü tarih alanı tekilliğin,

değişmenin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır. Oysa evrenselci felsefenin peşinde olduğu ezeli-ebedi doğrular ancak ve sadece rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak metafizikten, teolojiden, kosmolojiden ve (yeniçağ ile birlikte) nihayet doğabilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde ikinci, hatta üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebi meşgale sayılmıştır. Tarihçiliğin felsefeyle bir ilişkisi olamayacağı gibi; buna bağlı olarak o, evrensele deneysel yoldan ulaşmayı amaçlayan bir bilgi faaliyeti türü olarak doğabilimi gibi bir bilim haline de gelemes. Alan olarak tarih ve bu alan hakkında bir bilgi edinme faaliyeti olarak tarihçilik karşısındaki bu olumsuz tavrın tipik, en eski ve en etkili örneğini Aristoteles'te buluruz. Aristoteles *Poetika*'sında, tarihçiliği bir edebiyat türü sayar. Ve edebiyat türleri arasında da onu en alt sıraya koyar. Aristoteles'in, edebiyat türlerini sıralamadaki ölçütü ise evrenselliğidir. Ona göre hiçbir edebiyat türü felsefi düşünmenin erişebileceği bir şey olarak evrensele ulaşamaz. Şiiri, evrensele en fazla yaklaşabilen edebiyat türü sayan Aristoteles, buna karşılık tarihçiliği, evrensele en uzak edebiyat türü sayar ve onu edebiyat türleri sıralamasında en alta yerleştirmiş olur. Bütün Grek felsefesi ve Aristoteles etkisindeki ortaçağın İslam ve Batı felsefeleri ile 18. yüzyıl ortalarına kadarki gelişimiyle yeniçağ felsefesi böyle bir evrenselci tavır altında, tarihle ve tarihçilikle ilgilenmeyi neredeyse felsefe adına bir çeşit aşağılanma saymışlardır.

Binyılların bu tavrına karşılık 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih alanının felsefenin ilgisini olağanüstü ölçülerde çekmeye başladığını, hele 19. yüzyılda "tarih felsefesi"nin felse-

fenin en fazla rağbet gören disiplini haline geldiğini, hatta bazı felsefe tarihçilerinin 19. yüzyıla “tarih yüzyılı” adını verdiklerini görüyoruz. O âna kadar felsefenin ilgisini çekmeyen, hatta dışlanan tarih alanının böylesine bir ilginin konusu olmasının tabii ki tarihsel, siyasal, sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan nedenleri vardır ve bunların başında Fransız Devrimi ve yol açtığı sonuçlar gelir. Avrupa, devrimin yol açtığı sarsıntılarla çalkalanmaktadır ve bunun tarihsel ve siyasal nedenlerini araştırmak, irdelemek ve yol açtığı olumsuzlukları gidermek istemektedir. Buna felsefenin katkısı ne olabilirdi? Çalkantılı Avrupa, felsefeyi tarih üzerine düşünmeye zorluyordu.

Ben burada Batı felsefesinde tarihe yönelişi ve bunun sonuçlarını, aynı felsefede Özne’ye yüklenen anlam ve işlevlere kısaca değinmek suretiyle açık kılmayı deneyeceğim.

Tanrı-Özne

Hâkim felsefe tarzının hep evrenselci felsefe tarzı olduğunu yeniden hatırlatayım. Tekilci filozofların çabaları ya görmezden gelinmiş ya da bastırılmış. Evrenselci felsefenin temel alanları ise, Platon ve Aristoteles’ten Aydınlanma’ya kadar, teoloji ve metafizik olmuş, hatta felsefe büyük ölçüde metafizik olarak anlaşılmış. Çünkü biraz önce de belirttiğim gibi, “bu dünya”, yeniçağ felsefesinin başlangıçlarına, bir Francis Bacon’a kadar, sadece doğal olgular dünyasını değil, onun bir uzantısı olarak görülmüş olan tarih dünyasını da kuşatacak şekilde tekilliğin, düzensizliğin alanı sayılmış. Metafizik, algılanan dünyanın da ilkelerini veren, fakat kendileri algısal yoldan değil, ancak düşünsel yoldan elde edilebilecek veya zaten var olduğuna inanılan idelerin, ilkelerin alanı olarak görülmüş. Felsefeyle metafizik, işte tam da bu sebeple, büyük ölçüde örtüşmüşler.

Evrenselin peşindeki bir düşünme çabası olarak felsefe, en azından bir ilk felsefe (*prothe philosophia*) ancak metafizik olabilir. Öyle ki, ahlaksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır. Çünkü metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Teoloji, metafiziksel "ilk sebep"i "Tanrı" olarak anlaşılmasını öngörür ve böylece metafiziğin erişebileceği en üst bilginin, en yüksek Hakikat'ın ne olduğunu söyler. Tanrı'nın varlığın en yüksek noktası olması gibi, teoloji de metafiziğin son basamağıdır ve metafiziği taçlandırır. Tanrı, doğal ve insani varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Ve aynı Tanrı, insan düşünmesinin kendisinden pay aldığı ve kendisine yöneldiği mercedir de. Kısacası Tanrı her şeyin öznesidir.

Ben Tanrı-Özne'yi merkeze alan bir evrenselci felsefe tarzının ve tipinin, iki bin yılı aşkın bir süre başat felsefe tarzı ve tipi olduğunu düşünüyorum. Günümüzde de bu felsefe tarzı veya tipi, Musevi teolojisinde, (Katolik, Ortodoks ve Protestan) Hristiyan teolojisinde, (Sünni ve Şii) İslam teolojisinde, bu teolojilerin kendi dogmalarının meşrulaştırılmasında en güçlü destek olarak varlığını yaygın bir şekilde sürdürüyor.

İnsan-Özne

Bu arada, yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte Tanrı-Özne merkezli felsefeye rakip bir evrenselci felsefe tarzı veya tipi ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bu yeni tarzın ve tipin yaygınlaşmasıyla, teoloji ve metafizik güdümlü tarzın ve tipin gitgide geri planda kaldığını görüyoruz. Bu yeni felsefe tipinde Tanrı artık, her şeyin merkezinde değildir; tersine, her şeyin merkezine insan konulmuştur. Başka bir ifadeyle, Tanrı-Özne'nin ye-

rini İnsan-Özne almıştır. Bu yeni felsefe tipinde metafizik ve teoloji temel disiplinler olmaktan çıkıyorlar, daha sonra hatta 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde reddediliyorlar. Temel disiplin artık, insanın bilme imkânlarını duyuşsal deneyim alanıyla sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemolojidir*. Artık, metafizik ve teoloji sahte ve yapıntısal sorunların alanları sayılacaklardır (Fransız Aydınlanması: Voltaire, Diderot, D'Alembert). Algılananın dışında hiçbir şey bilinemez (sensüalistler, empiristler: Berkeley, Hume, Locke); bilgi ancak duyumların zihinsel işlemlerden geçirilmesiyle meydana gelebilir (Kant). Felsefenin temel disiplininin epistemoloji kılınmasının ardında, Descartes'la birlikte, insanın kendi varoluşunun kesinliğini kendi düşünme yetisinden çıkarması ("cogito, ergo sum"), kendisini evrenin merkezi kılması gelmektedir. Her şeyi Tanrı'ya dayanarak değil, kendinden hareket ederek bilme, her şeyde kendini ve Aklını ölçüt kılma; insanın bizzat kendi varoluşu kadar dış dünyayı ve hatta Tanrı'yı bile aynı bilme imkânları içerisinde kanıtlama. Tüm bu çabalar, bu yeni felsefe tipinde her şeyin başlatıcısı ve belirleyicisi olarak bizzat insana dayanıldığını gösteriyor. Tanrı-Özne'nin yerini, bu nedenlerle, artık İnsan-Özne almıştır.

Bu İnsan-Özne şöyle konuşmaktadır: Algıladığım şeyin ötesinde hiçbir şey bilemem. Bilgi, algılama ve algılarımı düzenleyen zihin yetilerimin birlikte çalışmalarının bir ürünü olmakla sınırlanmıştır. Algı ötesi bir Mutlak ve Hakikat yoktur. Dolayısıyla eski tip evrenselci felsefenin salt rasyonel yoldan Mutlak'a ve Hakikat'e ulaşılabilceği iddiası, zihin yetisine deneyimden bağımsız çalışma izni vermeyen yeni felsefenin *epistemolojizmi* tarafından reddediliyor. Yeni felsefenin İnsan-Özne'si, aynı zamanda *epistemik öznedir* de.

Descartes'ın *cogito*'sunun önemi de burada bir kez daha

vurgulanmalıdır. Descartes'ın kendi varoluşunun kesinliğini yine kendi düşünme yetisinden çıkarsamış olması, bazıları için felsefede bir devrimi de başlatmış oluyordu. Çünkü “cogito, ergo sum” diyen birisi, kendi varoluş sebebini, dış dünyanın varoluş sebebini de, artık metafizik ilkelerde, teolojik önkabullerde ve buna bağlı olarak Mutlak'ta ve Tanrı'da aramayacaktır. Onun düşünüyor olması, sadece bu, varoluşunun teminatıdır.

Aydınlanma, İnsan-Özne'nin kendi (büyük harfle) Aklına güveninin doruğa çıktığı dönemdir. Bununla birlikte Aydınlanma'yı karakterize eden en önemli iki özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Aklın, insanın varoluşunun kanıtlanmasında merci olmakla birlikte, yine de tek başına doğanın evrensel ilkelerinin, yasalarının kaynağı sayılmaması, onun bu evrensel ilkeleri ve yasaları ancak deneyim içeriğinden çıkarılabileceğine inanılmasıdır. Bunu da *bilim*, deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellikse, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilkeler ve yasalar doğrultusunda, ahlaksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hatta bir *evrensel dünya cumhuriyetine* doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka bir şey olmadığı inancıdır.

Aydınlanmacı düşüncenin tarihe böylesine ilgi duymasının altında yatan motif, kendi ilerleme inancının tarihte doğrulamasını bulmaktır. Bu daha sonraları “tarih felsefesi” adlı bir modern felsefe disiplininin de doğup gelişmesine yol açacaktı. Ve hatta öyle ki, insan merkezci bu evrenselci felsefe içerisinde epistemik öznenin yerini de *tarihsel özne* almaya başlayacaktır. Ancak, buna geçmezden önce şu hususların altının bir kez daha çizilmesi uygun olur: a. İnsan-Özne, kendi bilme imkânlarıyla dünyaya açılan, dünya karşısında kendi Aklından başka bir başvuru yeri tanımayan epistemik öznedir. b.

Tanrı, insanı öncelemez; tersine, Tanrı fikri sonradanlık taşır; o, insan düşünmesinin çıkarsadığı bir şeydir. c. İnsan-Özne, bilim yoluyla doğa yasalarını deneyimden elde edebilir, doğa düzenindeki akılsallığı deneyim yoluyla ortaya koyabilir. d. İnsan-Özne, doğada bulduğu yasalar örneğinde, kendi toplumsal yaşamını da genel ilkeler doğrultusunda akılcılaştırabilir, bu ilkeleri toplum yaşamına sokabilir. Genel ilkelerin toplum yaşamında, gitgide tüm toplumların yaşamlarında gerçekleştirilmesi, aynı zamanda “evrenselleştirme” adını alır.

Aydınlanma’da, Tanrı’ya duyulan imanın yerini İnsan Aklı’na duyulan imanın (yani yine bir iman) aldığı sık sık söylenmiştir. İnsanın kendi Akli ile kendi yaşamını ve toplumsal yaşamı düzenleyebileceğine, bireysel ve toplumsal yaşamı kendi Aklından çıkardığı ilkelere (özellikle eşitlik, özgürlük, kardeşlik) göre şekillendirebileceğine duyulan inanç, gerçekten de iman düzeyindedir.

Tarihsel Özne

Descartes’la başlayan ve insanı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi ile Tanrı’yı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi arasında bir gerilim olmaması, bir çatışma çıkmaması imkânsızdı. Tanrı-Özne’nin yerini İnsan-Özne’nin almasını kabullenmeyenler çoktu. İşte Hegel, mümin bir Protestan olarak, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne’yi zaten türdeş veya hatta özdeş sayan Hristiyan teolojisinin temel prensibini kullanmayı, teslisçiliğe başvurmayı, bu gerilimin ve çatışmanın giderilmesinde çare olarak düşündü. Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi, Hegel’in teolojik güdümlü felsefesinde Tanrı-İnsan-Tin üçlemesiyle ifadesini buldu: İnsanın Akli, Tanrısal Akıl’dan pay almıştır ve Tanrı-Özne kendi Akıyla doğaya ve özellikle tarihe kendi ira-

desinin hareket ettirici gücüyle, kısacası kendi Tin'iyle bir plan sokmuştur. Bu tanrısal plan, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki çabalarıyla gerçekleşecektir. Tarihin sonunda gerçekleşecek olan şey ise, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'nin tinsel özdeşliğidir, mutlak özgürlüktür.

Hegel, Tanrısal Akıl ile İnsan Aklını türdeş sayan ilk filozof değildi şüphesiz. Hegel felsefesinin özgünlüğü, Aydınlanma'nın epistemolojizmi karşısında yeniden metafiziğe ve teolojiye bir dönüşü gerçekleştirmek istemesi de değildi. Bu felsefenin özgünlüğü, *tarihsellik* fikrini modern felsefeye ilk kez genişliğine sokmuş olması, felsefenin kendisini tarihsellik zemininde değerlendirmiş olmasıdır. Hegel eski evrenselci felsefe ile yeni evrenselci felsefe arasındaki köprüyü tarihsellik sayesinde kurmuş oluyor; Tanrı-Özne'nin, kendisini, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleriyle açığa vurduğunu ve hatta kendisini İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylüyordu. Bu İnsan-Özne, Descartes'ın epistemik öznesinden çok farklıydı. Descartes'ın epistemik öznesi, kendi düşünme yetisiyle dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan özneydi. Oysa Hegel, tek insanın ve onun düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtık olmadığını, onun bir sosyal varlık olduğunu, onun hatta ancak bir sosyal ortamda ve zaman (tarih) içerisinde düşünme ve bilme yetisini geliştirebileceğini belirtiyordu. Hegel şunların altını çizmiş oluyordu: Akıl (Tanrısal Akıl ve aynı zamanda İnsani Akıl) kendisini tarihsel gelişim içinde gösterir, onun bir gelişim öyküsü vardır. Akıl, tek insanda ("özel tin") değil, türde (insan türünde), sosyal yaşam ("nesnel tin") içerisinde gelişir. Dolayısıyla tek insan da esasında başka tek insanlarla karşılıklı etkileşimi içinde ne ise

o olur. Kendini bu suretle gerçekleştiren insan, aynı zamanda Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştircisidir de. Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi, tam da bu nedenle, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirmesidir. İnsan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; bununla birlikte o bunu bilmez, kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna "Akıl hilesi" adını veriyor. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o, Tanrı'nın planının bir uygulayıcısı olmaktan öteye geçmez. Metafizikçi-teolog Hegel'in vardığı sonuç şudur: İnsan, ancak "tarihin sonu"nda, mutlak özgürlük ânında araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır.

Teolojik ve metafizik arka planları paranteze alındığında Hegel'in tezlerinden çıkan en önemli sonuçlar şunlardır: Akıl gelişimi *öznelerarasılık* (*intersübjektivite*) zemininde mümkündür. Özne-İnsan, epistemik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlasa bile kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle etkileşimi içerisinde bir "tarihsel varoluş", yani *tarihsel özne* olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi tarihsel bir üründür. Fakat o pasif değildir, hele basit bir ürün hiç değildir; o aktiftir, kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şeyin (tarihin) belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her ânında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, yani yine tarihi değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. "Tarih bilinci", bunların farkındalığından ibarettir.

Hegel, Grek tipi metafizik ve teoloji ile yeniçağa ve Aydınlanma'ya özgü epistemolojizmi bağdaştırmaya çalışmak

suretiyle, hem felsefeye bir sistem ve bütünlük kazandırmak hem de insana bir yer bulup göstermek istiyor. Gerçi o, daha önce de belirttiğim gibi, metafizik ve teolojik güdümlü bir sistem geliştirmiştir. Fakat bizi esas ilgilendiren yön, onun insan için bulup gösterdiği somut ve real yerdir. Bu yer bellidir: İnsan kendisine ancak tarihte somut ve real bir zemin bulabilir ve kendisini gerçekleştirme imkânını ona ancak yine kendi tarihi sağlar. Akıl, tek insana ait bir yeti olsa bile onun gelişimi ancak ve sadece tarihte olur. Aklın gelişimi, tarih içerisinde öznelerin birbirlerini etkilemeleri yoluyla, yani öznelerarasılık zemininde gerçekleşir.

Bu son hususlar *tarihselcilik* ve *hermeneutik* açısından çok önemlidir. Tekrarlayayım: İnsan kendisini ancak tarih içerisinde ve öznelerarasılık zemininde real ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbirimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak var ederiz. Descartes'ın çıkış noktası yalıtık, tarihsiz bir çıkış noktasıdır. Descartes'la sadece soyut ve mantıksal "Ben"inizin farkına varabilirsiniz; fakat real ve somut insana, tarihselliğiyle temayüz eden bu insana ulaşamazsınız. Descartes'ın kendisi de zaten oluşun, değişimin, dönüşmenin, tekilliğin alanı olarak tarihi ve bu alanı konu edinen tarihçiliği pek küçümser, değersizleştirir.

Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik

Hegel'le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi, Batı felsefesinde son iki yüz yıl içinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekillikler alanı olarak bakmasıyla *tarihselciliğin* (*historizm*) ilk önemli adı olan Hegel, aynı tarihe evrenselci ve teleolojist

bir tavırla yöneldiği, tarihin bir sonundan bahsettiği, bu sonu mutlak özgürlük olarak belirlediği için, aynı zamanda *tarihsiciliğin* (*historisizm*) de yeniçağ felsefesindeki en önemli adlarından olmuştur. Tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel’de Tanrı ile insanın özdeşleşme ânı olarak mutlak özgürlük, Marx’ta sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama’da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik; totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır. Geçen yüzyılın tarihsiciliği, insanın tarihselliği fikrinden yola çıkar; fakat tarihin zorunlu olarak gerçekleşecek bir *telos*’u olduğu, onun tek bir sona doğru gittiğini ileri sürmekle, hatta tarihin gidişatına ipotek koymuş olur.

Artık, hermeneutik geleneğine özgü tarihselcilik anlayışına geçebilirim. Fakat daha önce, kitaplarımda, yazılarımda yeri geldikçe, sürekli olarak birbirine karıştırıldıklarını görüp hep açıklamaya çalıştığım iki terimin, *tarihselcilik* (*historizm*) ve *tarihsicilik* (*historisizm*) terimlerinin üzerinde biraz daha durmak istiyorum.

Bu iki terim Almancada farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede “izm” (Almanca *ismus*) sonekiyle de, “isizm” (Almanca *isismus*) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. “İzm” sonekini Türkçeye “cilik”, “isizm” sonekini ise “sicilik” diye çeviriyoruz. Örneğin Almanca “Logismus” terimini “mantıkçılık”, yine Almanca “Logisismus” terimini “mantıksıcılık” ile karşılıyoruz. Almancada “isismus” (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötüleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içinde en

aşırı ucu temsil eden ve ayrıca her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötüleyici vurguyu versin diye “isizm” (isismus) eklenir. (Örneğin bazı neopozitivistlerin yüzyılımızın ilk yarısında felsefeyi mantığa indirgeme çabaları, Almancada ifadesini “Logicismus” teriminde bulmuştur.) Buna göre, “historizm” (*Historismus*, tarihselcilik) terimindeki “izm” (ismus) sonesinde bir kötüleyici vurgu olmamasına karşılık “historisizm” (*Historicismus*, tarihsicilik) terimindeki “isizm”de bir kötüleyici anlam bulunacağı bellidir. Buna karşılık İngilizcede sadece “isizm” (icism), Fransızcada ise sadece “izm” (isme) sonekleri kullanılır. İşte bu durum, Almancada iki ayrı terimle ifade edilen “historizm” ile “historisizm”in İngilizcede ve Fransızcada tek bir terimle, İngilizce’de “historicism”, Fransızcada ise “historisme” şeklinde ifade edilmesine yol açar. Ve İngilizce ve Fransızca terimlerle Almanların kullandıkları anlamda “historizm”in mi, yoksa “historisizm”in kastedildiği belirsiz kalır. Bu konudaki en ünlü örnek, Popper’ın “Powerty of Historicism” adlı kitabıdır. Bu kitap Türkçeye “Tarihselciliğin Sefaleti” diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak “izm” ve “isizm” soneklerinin işlevlerini bilen Popper’ın bu kitapta ele alıp eleştirdiği, “tarihselcilik” değil, “tarihsicilik”tir. Bu kitabın Türkçeye “Tarihsiciliğin Sefaleti” olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de “tarihselcilik” ve “tarihsicilik” terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat kimi felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır.

Tarihselcilikten Hermeneutiğe

Buraya kadar belirtmeye çalıştıklarımla, tarihselcilik hakkında ancak ve sadece bir hazırlayıcı bilgi sunmuş oldum. Bundan sonra tarihselciliği, Dilthey'in epistemolojik temellendirmelerini izleyerek daha geniş bir çerçevede ele almayı deneyecek ve buradan hermeneutiğe giden yolu göstermeye gayret edeceğim.

Dilthey: Felsefenin Bunalımı

Dilthey 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu; 20. yüzyılın ancak ilk on bir yılını yaşamış. Bununla birlikte Dilthey, getirmiş olduğu etkiler bakımından bir 20. yüzyıl filozofudur. Dilthey, felsefe tarihlerinin çoğunda büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli adlarından birisi ve "tin bilimleri"nin epistemoloğu olarak anılır. Bunlar doğrudur, ancak yetersizdir. Çünkü Dilthey'i tin bilimleri epistemolojisine götüren ve kısmen onun yaşama felsefesinden kaynaklanmakla birlikte felsefe tarihlerinde üzerinde hemen hemen hiç durulmayan çok önemli motifler vardır. Öyle ki bu motifler doğrultusunda Dilthey, son yirmi otuz yıldır farkına daha iyi varıldığı üzere, felsefede, hiç abartmasız, bir devrim gerçekleştirmiştir.

Dilthey, kendi özgün felsefesini ortaya koyup geliştirdiği dönemde, geçen yüzyılın son onyıllarında, felsefenin büyük bir bunalım içinde olduğu tespitiyle işe başlamaktadır. Bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey, bu konuda önce, buraya kadar yapmış olduğum bazı tespitleri sıralamaktadır: Eskiçağ'dan 18. yüzyılın ortalarına kadar felsefe, büyük ölçüde evrenselci, tarihüstücü ve tarih dışıcı, metafizik veya teolojik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik daya-

nağı “Varlık”, teolojik dayanağı ise “Tanrı” olmuştur. Diğer tüm konular, insan ve doğa başta olmak üzere, bu dayanaklardan hareketle ele alınmışlardır. 18. yüzyıl metafizik ve teoloji güdümlü eski evrenselci felsefenin Varlık-merkezli (ontosantrik) ve Tanrı-merkezli (teosantrik) felsefe yapma tarzları yerine Descartes’la başlayan, İnsan-merkezli (homosantrik) ve epistemolojiyi felsefenin temel disiplini kılan bir başka evrenselci felsefeyi, bilimci (*scientificist*) ve ilerlemeci bir inanç eşliğinde geliştirip yaygınlaştırmıştır. 19. yüzyıl, Hegel aracılığıyla, felsefeye tarihi ve tarihsellik fikrini sokmakla birlikte, evrenselci felsefenin totaliter, holistik tavrını sürdürmekten geri kalmamış, bu tavır tarihsiciliği de besleyip durmuştur.

Dilthey bunalımı şu noktalarda görmektedir: İnsan o âna kadarki felsefe yapma tarzlarının ve tiplerinin despotizmi ve totalitarizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği real zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte; sonuçta bu özneyi, yine evrenselci, totaliter bir felsefe tipi içinde teolojik ve metafizik bir belirlenim altına sokup tarihsiciliğe kurban etmekten kendini alamamıştır. Dilthey’a göre, evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci din tipleri, bireylerin ve toplumların çoğunun bir temel ihtiyaç olarak hissettikleri bir şeye, her şeyin ilk nedenine, Hakikat’e ulaşma isteklerine kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler ve bireysel ve toplumsal bazda çok büyük bir tatmin sağlarlar. Ne var ki, insanlık tarihinde karşılaştığımız şey, bu evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci dinlerin, kendi adlarına bulduklarını iddia ettikleri “biricik” (ve tabii büyük harfle) Hakikat’in, paradoksal olarak bir çokluk göstermesidir. Felsefe, teoloji ve din tarihleri çok sayıda “biricik” Hakikat’lerle doludur. Ve birden fazla Hakikat iddiasının bu mevcudiyeti,

paradoksal bir ifadeyle bu “Hakikat’ler çokluğu”; felsefeler, teolojiler ve dinler arasındaki ve ayrıca bunların kendi içlerindeki bitmez tükenmez rekabet ve savaşların başlıca nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyılla birlikte bu savaşa bir de zaman zaman hepsini bastırarak ölçülerde, ideolojiler arası savaş eklenmiştir. İnsanlık hiçbir döneminde, felsefeler, teolojiler, dinler ve ideolojiler arasında bu kadar yoğun bir rekabete ve savaşa tanık olmamıştır. Ve tek insan şaşkındır; ne yapacağını kestiremez haldedir.

Dilthey, bu durumun, yine de, kendi nitelemesiyle “en yüksek başvuru yeri” olarak felsefe alanı içinde ele alınması gerektiği kanısındadır. Fakat bu alanda yer alan hangi felsefe tarzı ve tipi içerisinde? Evrenselci felsefe tiplerinin bizzat kendileri, felsefedeki bunalımın kaynağıdır. Nietzsche Batı felsefesinin ve dininin (Hristiyanlığın) evrenselci tutumuna karşı gösterdiği öfkeli tepkide ve “yaşamaya geri dönme” çağrısında haklıdır; fakat tepkilerini ve çağrılarını coşkulu bir sanatçı tınıyla ve son derecede etkili bir üslupla dile getirmiş olan Nietzsche, bize elle tutulur bir çözüm de sunmamaktadır. O yıkmakla yetinmekte, fakat inşa etmemektedir. Dilthey, felsefenin binyılların buyruğuna kulak vermesini, “kendini tanı!” buyruğunun gereğini yerine getirmesini talep etmekte Nietzsche ile ortaktır. Felsefe araştırmalarının nihai amacı “insan”dır. Felsefenin görevi insanı tanımak ve anlamak, onun kosmostaki yerini görüp göstermektir. Dilthey’a göre felsefenin bunalımı, bizzatı insanı anlayamama bunalımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bunalımdan nasıl bir inşa edici felsefe yapma tarzı altında çıkılabilir?

Dilthey’a göre, öncelikle tek, biricik Hakikat fikrinin ve tek-Hakikatçiliğin, dolayısıyla evrenselci felsefe tarzlarının reddedilmesi gerekir. Dilthey bu reddedişin gerekçelerini ise, bir

bölümüne onun adını anmaksızın konuşmanın başlarında değinmiş bulunduğum bir epistemolojik irdeleme ve çözümleme içinde bize iletmektedir. Dilthey'a göre insanın sahip olduğu Düşünme/Bilme (Bilgi), Hissetme/Değer Verme (Değer) ve Arzulama (Eylem) yetileri, birlikte ve aynı anda faaldirler. Dolayısıyla bunların ürünleri olduğu belirtilegelmiş olan Bilgi, Değer ve Eylem de birbirlerinden bağımsız olamazlar. Hatta tersine, Düşünme/Bilme yetisine Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetileri çoğunlukla öngelir. Yeniçağ epistemolojisinin, özellikle Kant'ın Düşünme/Bilme'yi teorik akla, Hissetme/Değer Verme ile Arzulama'yı pratik akla ve yargıgücüne havale etmiş olması; Bilgi'nin Değer ve Eylem'den bağımsız olduğu, hatta "objektifliğin" Bilgi'nin Değer ve Eylem'den bağımsızlığından başka bir şey olmadığı yanılgısını besleyip durmuştur. Buna karşılık biz, "yaşantı"larımızda ve "yaşama deneyimi"imizde, bunların birlikteliklerinin farkındayızdır. Daha Goethe, "Etkinliğimi artırmayacak, beni heyecanlandırıp şu veya bu amacı gerçekleştirmek konusunda kışkırtmayacak olan bir bilgiyi ne yapayım ben!" diye haykırmıştı.¹ O halde felsefi/epistemolojik çıkış noktamız, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetilerinin birlikte çalıştıklarını bize öğreten "yaşama deneyimi" olmalıdır. Burada "deneyim"le kastedilenin empiristlerin veya Kant'ın anladıkları ve sadece duyusallıkla sınırlı tuttukları "deneyim" (empiri) olmadığı, onu sadece bir öge olarak kapsayacak şekilde "yaşama deneyimi" (*Erfahrung*, tecrübe) olduğu bir kez daha belirtilmelidir. İnsan, bildiği anda hisseder, bu bilme ve hissetmeye aynı anda değerler karışır ve nihayet bunların hepsi onun arzulasının somutlaşmış görünümünde, yani eylemde açığa vurulurlar. İnsanın psikesinde, onun psişik donanımında, bu yetiler bağımsız kompartmanlar oluşturmazlar; tam tersine, bunlar iç içe geçmişlerdir.

Öbür yandan, tek insanın “yaşama deneyimi”, o başkalarıyla sürekli bir karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğundan ve bir sosyal ortamda yaşamını sürdürdüğünden dolayı, bir öznelararasılık karakteri de taşır. Öyle ki, tek insanın sosyal ortamdan bağımsız haliyle psikesinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak hatta bir noktadan sonra mümkün değildir. Çünkü toplumsal varoluş haline geldiğinden beri insanın psikesi onun toplumsal eylemlerinde etkili olsa bile bu psike, büyük ölçüde sosyal çevreden gelen etkilerle şekillenen bir şey olup çıkmıştır. Ve biz başkalarıyla ilişkimizi, pek tabii ki hiç de sadece Bilme edimi aracılığıyla kurmuş olmayız; tersine, bu ilişkiyi üç edimin birlikteliği eşliğinde kurarız. Dolayısıyla, kendimizi ve başkalarını, “bilme”yi de içerecek şekilde “anlamış” oluruz. İnsanın insanla kurduğu real bağ, üç edimin birlikteliği ile bir tek edimmiş gibi gerçekleşen “anlama”ya dayalı bir bağdır. Hissetme/Değer Verme kaynaklı her şeyi birlikte ifadeye elveren Grekçe “pathos” teriminden türetilmiş olan “empati”, “sempati”, “antipati” terimleri, Arzulama/Eyleme kaynaklı her şeyi ifadeye elveren Grekçe “ethos” terimi, başkalarıyla ve hatta kendimizle kurduğumuz ilişkide “logos”tan, yani Düşünme/Bilme’den ötede bir şeyleri gerçekleştirmekte olduğumuzu ifade ederler. O halde, tekrarlayalım ki, insanı konu edinmek başlıca görevi olan felsefenin epistemolojik çıkış noktası, “logos”, “ethos” ve “pathos”un birlikteliğinde gerçekleşen “yaşama deneyimi”dir.

Dilthey’in çıkış noktası da, daha açık hale geldiğine inanıyorum, aslında deneyimci bir çıkış noktasıdır. Fakat yukarıda da değindiğim üzere, burada “deneyim” kavramını örneğin İngiliz empiristlerinin ve Kant’ın kullandıkları anlamla sınırlı tutmak, Dilthey’a kapıları kapatmak anlamına gelir. Bir dağ için, onu uzay ve zaman içinde algılayıp mantıksal özdeşlik gereği

“O, bir ve başkalarından ayrı duran bir dağdır” dediğimde Düşünme/Bilme yetimi, yani duyumlama ve zihinsel tasarımıyla yetimi harekete geçirdiğim açıktır (*logos*). Fakat aynı anda o dağ “yüce” de bulmuş olabilirim; o dağ Hissetme/Değer Verme edimim altında bende bir estetik nesne olarak da *aynı anda* bir etki bırakabilir (*pathos*) ve onun zirvesine tırmanma arzusu, amacı ve eylemi (*ethos*) bunlarla yine *aynı anda* bende belirmiş olabilirler.

Şimdi, “deneyim” kavramının bu şekilde genişletilmiş olması ve bu genişletme içinde onun yepyeni bir anlam içeriği kazanmış bulunması, gerçekten de epistemolojide bir devrimdir. Fakat Dilthey’in bu konudaki esas devrimi, “zihin” kavramını irdelemesinde kendini gösterir. Özellikle yeniçağ epistemolojisi, “deneyim” kavramını İngiliz empiristlerinin duyusallıkla sınırlandırmasını olumlamış, “zihni” ise, Kant’ta en olgun örneğini gördüğümüz üzere, bilme ediminin *a priori* ilke ve kategorilerinin hazinesi saymıştır. “Deneyim” ve “zihin” arasındaki ilişki ise, tekbiçimli (monomorfik) ve değişmez bir ilişki olarak kabul görmüştür. Olsa olsa duyusal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile “zihnin” yapısının değişmezliğinin (özellikle Kant’ta) hep vurgulandığını görüyoruz. Oysa Dilthey’a göre insan zihni tarihten ve zamandan bağımsız olma anlamında tekbiçimli ve değişmez olamaz. Tersine, zihin de tarih ve zaman içinde değişip dönüşür. Bu değişme ve dönüşme de fiziksel olarak dış dünyadan, tarihsel olarak sosyal yaşamdan kaynaklanan değişmeler doğrultusunda olur. Dilthey, tıpkı Locke gibi, zihnin deneyimden sonra, *a posteriori* oluştuğunu düşünür. Gerçi “deneyim”den Dilthey ile Locke’un anladıklarının farklı olduğu, demin belirttiklerimden hemen çıkarsanabilir. Fakat Dilthey’in, deneyim-zihin ilişkisinde İngiliz empiristlerinin (kendi anladıkları şekliyle de kalsa) deneyime öncelik ver-

miş olmalarını onayladığı da açıktır. Sonradanlık (*Posthumität*, *posthumity*) taşısa da bir kez şekillendikten sonra, zihin de, Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi, deneyim içeriğini belirlemeye başlar. Bununla birlikte Dilthey'a göre, deneyimdeki köklü değişimler de o âna kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değiştirmeye uğratar. Kısacası, deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişimler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğratırlar. Bunun en önemli sonucu şudur: Zihnin kendisi değişmezlik taşımadığından, onun *a priori*'leri de değişmez değildir; tersine, bu *a priori*'ler de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Zihin, klasik rasyonalizmin iddiasının tersine, deneyimi öncelemez. Veya şöyle de denebilir: Kökeni itibarıyla deneyimden türevlenen bir şey olarak zihin bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişimler olmadığı takdirde binyıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanmış olabilir ve tam da bu, bizde zihnin (en geniş anlamıyla Aklın) değişmezliği izlenimini yaratabilir; zaman dışı veya zamanüstü *a priori*'lerin bulunduğu kanısı uyandırabilir ve uyandırmıştır da. Türlü çeşitli rasyonalizmlerin ve zihinselciliklerin (intellektüalizmlerin) varoluşu da bunu göstermektedir. Bu rasyonalizmler ve zihinselcilikler ve ayrıca İngiliz empirizmi başta olmak üzere türlü çeşitli empirizmler, bilgi problemini zaman ve tarih boyutundan soyutlayarak ele almış olduklarından, deneyim dünyasının değişebilirliğini belli ölçülerde kabul etseler bile, zihnin değişmezliğinde ısrarlıdırlar. Oysa Dilthey'a göre zihnin kendisi değişebildiğinden, zamandışı, tarihüstü *a priori*'lerden, mutlak ve ezeli-ebedi Hakikatlerden söz etmek abestir. *A priori*'lerimiz, deneyim-zihin ilişkisindeki değişimlere göre değişirler. *A priori*'lerimizin kendileri, zamana ve tarihe bağımlı olmak anlamında görecelidirler. "Göreceli *a priori*" teri-

mi, bilgi sorununu zaman ve tarih boyutu dışında ele almış olan binyılların felsefe tipleri içinden bakıldığında anlaşılması zor, hatta imkânsız bir terim olarak görünebilir. Gerçekten bu terim, ancak Düşünme/Bilme'nin tarihselliğini görmekle, bilgi faaliyetini zamanın ve tarihin içine almakla anlaşılanabilir. Bilgi faaliyeti tarihsellik gösteren bir faaliyettir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde, deneyimdeki değişmelere bağlı olarak zihnin *a priori*'leri de değişeceğinden, yani *a priori*'lerimiz göreceli hale geleceğinden, bu *a priori*'lerimize dayalı olarak Hakikatlerimiz de değişir. Bu noktada felsefi tavrımızın *şüphecilik* olması kaçınılmazlaşır. Bu da "Göreceli Hakikat" terimini kullanmamızı, "Mutlak" fikrini ve tabii bu arada tek-Hakikatçiliği terk etmemizi gerektirir. Çünkü bizzat *zihnin kendisi tarihseldir*. Dilthey'in ancak son yirmi otuz yıldan beri layıkıyla anlaşılma-ya başlanan devriminin en önemli düşüncelerin başında belki de bu tespit gelir. Dilthey bugün yaşamış olsaydı, deneyim ile zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin bizzat *a priori*'lerimizi değiştirdiğine en popüler örneği, günümüz fiziğinden verebilirdi. Örneğin bir Leibniz'in bir zihin ve Kant'ın bir duyarlık (*sensibility*) *a priori*'si ve formu olarak kabul etmiş oldukları "üç boyutlu uzay", bilindiği üzere, Einstein'dan beri çağdaş fizikte dört boyutlu sayılmaktadır. Zihin veya duyarlık *a priori*'si ve formlarındaki bu değişmeye bağlı olarak, "cismin" Newton fiziğindeki tanımı ile çağdaş fizikteki tanımı hiç de benzerlik göstermezler. Bilindiği üzere, Newton fiziğinde cisim, "üç boyutlu uzayda yer kaplayan, kütlesi olan şey" diye tanımlanır. Buna karşılık Einstein fiziğinde aynı cisim, "dört boyutlu uzay içerisinde kütle haline dönüşebilen enerji" diye tanımlanır. Terim aynı, fakat tanımlar tamamen farklı. "Cisim" kavramına dayanmayan bir fizik bilimi düşünmek abestir. Fakat tek bir cisim kavramına dayalı tek bir fizikten söz etmek de artık abes

görülmektedir. Klasik fiziğe özgü “uzay” ve “cisim” *a priori*’leri ile çağdaş fiziğe özgü “uzay” ve “cisim” *a priori*’leri arasındaki benzemezlik, bunların Dilthey’in verdiği adla neden “göreceli *a priori*” olduklarını kanıtlar. Bu bizzat bilimin de tarihselliğini kavramamızı sağlar. Tek, ezeli-ebedi Hakikat olamaz; tarihselliğimizden ötürü olamaz. Hakikat ve Mutlak, birer fikir olarak ancak yapıntı olma değerine sahiptirler.

Bu irdeleme ve çözümlemenin sonucu olarak, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideoloji tiplerinin iflasını ilan etmek gerekir. Bununla birlikte onları, kendileri bakımından değil, etkileri bakımından görmek, bu demektir ki, onları insanların kendi tarihlerini yaparken dayandıkları, eylemleri için belirleyici kıldıkları başat düşünsel yapılar olarak tarihin yapımındaki önemleri yönünden değerlendirmek gerekir. Ve Dilthey, her vesileyle, “evrensel kültür sistemleri”, “metafizikler”, “felsefeler”, “dünya görüşleri” vb. adlarıyla andığı bu insan ürünlerini, yine insan dünyasında yarattıkları etkiler bakımından ele almak gerektiğini belirtir. Öyle ki Dilthey, tarihi ve tarih içindeki değişen konumlarıyla insanı anlamanın, tüm bu ürünlerin yazıya geçmiş örneklerini, *yazılı eserleri* hermeneutik yöntemlerle inceleyecek olan *tin bilimlerinin* görevi olduğunu belirterek, bu noktadan sonra artık hermeneutik temelli bir *tin bilimleri epistemolojisi* geliştirmeye geçer.

Dilthey’in, epistemolojik devriminde şu temel noktalardan hareket ettiği görülebilir: *a. Deneyimcilik*: Deneyim, duyuusal deneyimle sınırlı değildir; gerçek deneyim, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama’nın birlikteliği zemininde ortaya çıkar. Bu da “yaşama deneyimi”dir. *b. Öznelararasıcılık*: Deneyim (yaşama deneyimi) öznelararası karşılıklı etkileşim zemininde mümkün olabileceğinden, özne de ancak öznelararasılık ortamında kendisini tanıyabilir. Fakat bu, öznenin bu

öznelerarasılık ortamının, sosyal çevrenin basit ve edilgen bir ürünü olduğu anlamına gelmez; çünkü öznelerarasılık ortamı da varoluşunu tekil öznelerin çabalarına borçludur ve ortam, tekil öznelerin çabalarıyla genişler, değişime ve dönüşüme uğrar. *c. Şüphecilik*: Grek şüpheciliği, akıl (zihin) veya deneyim (duyusal deneyim) yoluyla bilgiye ve özellikle Hakikat'e ulaşılamayacağını ileri sürerken, "zihin" ve "deneyim" terimlerine zaman ve tarih boyutundan bağımsız anlam içerikleri yüklemiştir. Grek şüpheciliğinde tarihsellik fikrine ve tarihselci bakış açısına yer yoktur ve Batı felsefesinde daha sonraları karşılaştığımız şüphecî tavırlarda da (başta Descartes'ın şüpheciliği olmak üzere) bunun devam ettiği görülür. Tarihselciliğe ve bağlı olarak hermeneutiğe özgü şüphecilikse, tarihselciliğin her şeyin tarihsel olduğu ve kaldığı temel önermesinin doğruluğunun bile, tarih sona ermediğinden kanıtlanamayacağının farkında olan, dolayısıyla bu temel önermenin geçerliliğinin bile tarihsel kaldığını gören bir şüpheciliktir. Tarihselciliğe özgü bu şüphecilik, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin, kendi iddialarının tersine, tekil ve tarihsel kaldıklarının bizzat tarihsel deneyimden hareketle görülmesi sonucu oluşan bir şüpheciliktir. Öyle ki, bu şüphecilik, tarihsel deneyime dayalı olması nedeniyle, kendisinin zaman ve tarih dışı bir tavır olarak anlaşılabilmesi gerektiğini de ima eder. *d. Görecelilik (Rölativizm)*: İlk üç maddede belirtilenlerin bir sonucu olarak, insan düşüncesi ve emeğinden çıkmış olan her şey görecelidir. Bu hususu Georg Simmel'in şu satırlarıyla pekiştirmek uygun olur: "Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan her şeyin zaman içinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan her şeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi; artık ancak hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznelcilik ve şüphecilikle sağlanabilir. Tözsel

olarak sağlam sayılan değerlerin yerine elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözümlüğe sonsuza kadar yenik düşerler. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezci öneme sahip sayılagelen kavramlar ... bir rölativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheli bir hoppalık ve züppelik olarak değil de tersine tam da böyle bir *şüpheli hoppalığa ve züppeliğe karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizmin* konuları olurlar.”² Buna göre, rölativizm ve şüphelilik, tarihselci felsefede yıkıcı değil, kurucu bir role sahiptirler. Onlar insan dünyasının anlaşılmasında engeller değil, tam tersine epistemolojik anahtarlardır. *e. Tekilcilik*: Tarihte düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olan her şey, zaman içi bir geçicilik taşıması bakımından geçicilik ve dolayısıyla tekillik karakterine sahiptir. Böyle olduğu içindir ki doğada veya tarihte bir son, bir erek aramak abestir. Teleolojizm, evrenselci felsefenin bir yapıtısıdır. Sadece ve ancak dönemlere, çağlara, insan gruplarına ait, yani zamanla sınırlı ve insan eliyle sağlanmış geçerlilikleri olan, dolayısıyla tekil kalan bir *telos*’lar, erekler çokluğu vardır. Herhangi bir evrenselci felsefeye özgü bir teleolojizm altında tarihe bir erek, bir son koymak, memur-filozof Fukuyama gibilerinin “liberal son”u da dahil, insanı ve tarihi totaliter bir düşünce yapısının ürünü olan totaliter bir düzene mahkûm etmek anlamına gelir. (Batı’nın günümüzdeki hâkim ideolojisi olarak liberalizmin, yeniçağın evrenselci felsefe tiplerinin bir ürünü olması bakımından bir çeşit totalitarizmi içerdiğine, Heidegger daha 1950’lerde, haklı olarak değinmişti. Bu hususun ülkemizde liberalizmin fikri önderliğine soyunmuş olanlarca hiç bilinmediği, bilinse bile idrak edilemediği ya da idrak edilse de taktik gereği bilinçli olarak atlandığı görülüyor.³

Böylece Dilthey’in hermeneutiğini ve tin bilimleri episte-

molojisinin önceleyen genel epistemolojik düşünme sürecinin ve buna bağlı tarihselciliğinin bazı temel yönlerinin altını çizmeye çalışmış oldum. Buradan hermeneutiğe ve tin bilimlerle epistemolojisine giden yol artık bellidir. Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği her şeyin tarihsel olduğuna ve kaldığına ilişkin temel tarihselci teze dayanacaktır. Bu tez aynı zamanda insanın kendisini tanıma/bilme imkânının tarihte bulunduğu tezini de zaten içerir. Bu tanıma/bilme, tek bir edimmiş gibi görünen bir edimler birlikteliği olarak, “anlama” adını alır. Yaşamın ve tarihin herhangi bir dönemi, birçok yönden bir sanat eseri gibi, kurulan, inşa edilen, yaratılan bir şeydir. Bir sanat eseri karşısında nasıl ki tüm benliğimizle, sahip olduğumuz tüm yetilerin birlikte harekete geçmesiyle bir tavır alıyor ve o sanat eserini alımlama şansını ancak böyle bulabiliyorsak, bir tarihsel dönem de ancak bir edimler birlikteliği olarak “anlama” yoluyla kavranabilir. Ve anlama, bir edim ve yöntem olarak, tarihte tekil halde gerçekleşenleri, yine kendi tekillikleri ile tanıma/bilme edimi ve yöntemidir ve bu edim ve yöntemle elde edilen bilgi de ancak “yorum” adını alabilir. Bilgi, esasında en azından bir değer ve ya bir değerler çokluğunun motivasyonu altında gerçekleştirilen bir “yorum”dur; çünkü o, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama/Eyleme yetilerinin birlikteliği zemininde elde edilmiştir. Her kuşak kendi çağını ve geçmişi, kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bilir. Sonraki kuşaklar, tarihi yine kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bildikleri gibi, kendilerinden önceki kuşakların tanıyıp bildiklerini de yeniden bir anlama/yorumlama faaliyeti içinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içindedir. Tarihle bağımızı evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojiler aracılığıyla

değil, bitip tükenmeyen ve hep tekil kalan anlama/yorumlama faaliyetimiz aracılığıyla kurarız.

Tarihselcilik ve hermeneutik, Dilthey'dan sonra Heidegger, Gadamer ve Betti tarafından farklı yönlerde geliştirilmişse de, farklı yönlerden yürüyenlerin de temel referans kaynakları Dilthey olmuştur.

Tarihselcilik, Hermeneutik ve “Postmodernizm”

Son zamanlarda bana sıkça yöneltilen bir soru var: Tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşit “postmodernizm” olup olmadığı soruluyor. Konuşmamı buna çok kısa bir cevap vererek bitirmek isterim.

Önce “postmodernizm” üstüne bilinen belli başlı hususları hatırlayalım:

Çağdaş kapitalist sanayi toplumunun ve teknolojik toplumun, “modernite”yi de kısmen içerecek şekilde, ulaşmış olduğu iddia edilen yeni durumu “postmodernite” (modernlik sonrası) adıyla ananların bu yeni durumun özelliklerini ve koşullarını anmak için “postmodernizm” terimini kullandıklarını biliyoruz. Bu yeni durumun özelliklerinin ve koşullarının kabaca şöyle sıralandığını da biliyoruz: a. Sosyoekonomik Yapı: Modern kapitalizm kendine özgü bir sınıflar sistemi doğurmuş ve bu sistem üzerinde yapılanmıştı. Oysa “postmodern” toplumda sınıflararası ilişkiler belirleyici olmaktan çıkmıştır. Sosyoekonomik yapı sınıfsal karakterizasyondan çok, farklılaşmış grup ve alt gruplar, cinsiyet, etnisite, din ve milliyet öğelerine bağlı bir karakterizasyonla kavranabilir. Bugünün toplumu teknolojik toplumdur ve teknolojik toplumda bilgi üretme ve

koruma aygıtı olarak bilgisayarlar ve bunların sağladığı bilgiyi yayma ve denetleme imkânları, toplumsal işgücünde ve toplumsal işbölümünde yeni yapılanmalar ve yeni üretici güçler ortaya çıkarmıştır. Fabrika işçilerinin ve tarımda çalışanların sayısı ve gücü azalırken, profesyonel yöneticilerin, teknokratların ve bürokratların sayısı ve gücü artmakta; en önemlisi, sermayenin kontrolü ve yönlendirilmesi bunların inisiyatifinde gerçekleşmektedir. Amaç daha fazla tüketmektir ve bu amaç eşitlik kaygılarını geri plana iter. Eşitsizlik ve tüketim birbirini karşılıklı olarak arttırırlar. b. Kültürel Yapı: Evrenselci düşüncüşekilleri, evrenselci felsefeler, dinler ve hele ideolojiler çağı geride kalmıştır. Postmodern kültürde tekilcilik hâkimdir. Kimlik, gelenekler doğrultusunda değil, kişisel seçimlerle belirlenir ve geliştirilir. Postmodern kültürde “büyük anlatılar”ın yerine günlük yaşamın ayrıntılarını gözlemek ve günlük yaşamak, hatta günlük yaşamın estetizasyonu ön plana çıkar. c. Siyasal Durum: Postmodernizm kişisel girişim, pazara yönelik üretim ve rekabetin daha da geliştirilmesini teşvik eden liberal siyasetleri onaylar. Bunun gerçekleşmesi için de totaliter ve bütüncü siyaset anlayışları yerine, çoğulculuğu, hoşgörüyü, siyasal liberalizmi ve demokrasiyi daha fazla hayata geçirmeyi amaçlar. d. Felsefi Şüphecilik ve Tekilcilik: Evrenselci felsefeler, özellikle modernizmin ürünleri olanlar, reddedilmelidirler.

Bu özellikleriyle “postmodernizm”in tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığı sorusunu şöyle cevaplayabilirim:

Bir kez soruda bir öncelik (*Priorität, priority*) hatası var. Tarihselcilik ve hermeneutik son yüz elli yılın anlayışları olarak, bizde son zamanlara kadar pek tanınıp bilinmemiş olsalar da felsefe tarihindeki yerlerini çoktan almışlardır. Bu yüz elli yıl içinde Batı’da fazla etkili olamamalarının sebebi, Batı’da özel-

likle son otuz kırk yıl öncesine kadar evrenselci tip felsefelerin hâkimiyetidir. 1980'lerden sonra Batı'da ve 1990'lardan itibaren bizde, "postmodernizm" içerisinde yapılan göndermeler sayesinde tarihselcilik ve hermeneutik ilgi çekmeye başlamıştır. Dolayısıyla sorudaki öncelik hatasını gidermek, olsa olsa "postmodernizm" in tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığını sormak gerekir. Şunu hemen belirteyim ki, tarihselciliğin ve hermeneutiğin günümüzün "postmodernizm" inin doğuşunda ve gelişiminde büyük etkileri vardır. Ne var ki, "postmodern" ve ayrıca "postmodernist" düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son yüz elli yıldır sürekli vurguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fiçılara koymakta ve hatta bu konuda kasıtlıymış izlenimi bırakan bir belleksizlik içinde görünmektedirler. Kendilerinden öncekilerin katkılarını unutmak, bu katkıları görmezlikten gelmek veya aynı katkılar değişik bir üslupla ve yeniymiş izlenimi bırakan terimlerle kendine mal etmek ya da özgün görünmek amacıyla yok saymak; "yaşama deneyimi"nin bize öğrettiği insani zaatlardan kaynaklanır. "Postmodern" düşünürlerin bir kısmının, tarihselcilik ve hermeneutik geleneğe uzak kaldıklarını, bir kısmının yanlış değerlendirmelere yol açacak şekilde bu geleneği pek bölük pörçük bildiklerini tespit ediyorum. Bunların başka bir kısmınınsa bu geleneğin temel iddialarını, yeni olma veya görünme tutkusunun güdülediği bir züppelikle ve bir çeşit retorik uğruna (ve hatta her şeyi retorikleştirme tutkusuyla) çarpıttıklarını görüyorum. Şunun altını bir kez daha çizmeliyim: Tarihselcilik ve hermeneutik, her şeyden önce, son yüz elli yılın en etkili felsefi eleştiri tarzları arasında yer alırlar. "Postmodernizm" in de tarihselciliğin ve hermeneutiğin bu temel özelliğinden, kapitalizmin ileri aşamasını yaşayan çağdaş Batı toplumlarını eleştirme konusunda,

açık veya örtük, bol bol yararlandığı açıktır. Fakat bu eleştirilerin, çağdaş Batı toplumlarını hedef alırken, aynı Batı toplumlarının günümüzde biricik ekonomik sistemi haline gelmiş olan neokapitalizmin her şeyi tükettirme politikası doğrultusunda birer entelektüel tüketim nesnesi olarak entelektüel piyasaya sürülüp pazarlandıkları da gözden kaçırılmamalıdır. Ve bu tüketim nesnesinin, moda olanı, yeniymiş gibi görüneni en geçerli sayma ve saydırma eğiliminde olan, tarihsellik bilincinden yoksun ve fakat fikir dünyasında statü edinme ihtiyaçları yüksek bazı “entelektüel”(!) çevrelerde çok iyi alıcı bulduğu da açıktır. “Büyük anlatılar”ı hedef alan “postmodernist” eleştiri, bir “büyük anlatı” olarak liberalizmin/kapitalizmin ve onun günümüzdeki devamı olan neoliberalizmin/neokapitalizmin meşrulaştırılmasına, bizzat kendisinin çağdaş neokapitalist kültür endüstrisinin bir ürünü olmakla da hizmet etmektedir. Bunun böyle olduğunu da bize ancak kimi “postmodern” düşünürlerin pek iyi bilip değerlendirdiklerini sanmadığım tarihselci bakış açısı gösterebilir.

“Postmodernizm”in kendisi, tarihselci bakış açısıyla ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek bir eleştirinin konusudur. “Postmodernizm” ile tarihselcilik ve hermeneutik ilişkisi ve “postmodernizm”in tarihselci ve hermeneutik açıdan eleştirisi ise, ayrı bir konferansın veya yazının konusu olabilir.

¹ Goethe, *Gespräche*, cilt I, s. 216, 1968.

² *Buch des Dankes an Georg Simmel*, 1958, s. 9.

³ Bkz. Otto Pöggeler, “Heidegger, Bugün”, *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çeviren Doğan Özlem, 1994, s. 75.

EVRENSELLİK MİTOSU VE “SOSYAL BİLİMLER”*

Giriş

7 Mayıs 1997 tarihinde, Ankara’da Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde, bu fakültenin öğretim elemanlarına, Metis Yayınları arasında yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı kitap dolayısıyla düzenlenen konferans dizisinin ilki olarak, “Bilimin Niteliği ve Yöntem Sorunu” başlıklı bir konferans vermiştim. Bu konferans, tartışma bölümüyle birlikte, aynı fakülte bünyesindeki GETA tarafından teksir halinde yayımlanmıştı. Aynı konferansın tartışma bölümünü kapsamayan ana metnin genişletilmiş şekli, *Doğabilimleri ve “Sosyal Bilimler” Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine* adıyla *Toplum ve Bilim* dergisinin Bahar 1998 tarihli 76. sayısında yayımlanmıştır. *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergilerinin ortak girişimiyle “Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek” adıyla gerçekleştirilen bu sempozyumda, aynı problematiği, özet halinde, fakat bu kez günümüzün bilim anlayışına daha

* *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergilerinin ortak girişimi ile 26-28 Şubat 1998 tarihlerinde gerçekleştirilen “Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek” sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur. Bildiri, sempozyumla aynı adı taşıyan sempozyum bildirileri kitabında (Metis Yayınları, İstanbul, 1998) yayımlanmıştır.

fazla yer ayırmak ve önceki iki metinde değinemediğim bazı hususlara değinmek suretiyle ele almaya çalışacağım.

Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması

Problematiğe birkaç temel mantıksal ve epistemolojik belirlemeyle girmek, konuya ilişkin felsefi tavrımın anlaşılması bakımından zorunludur.

Mantıksal tümel-tikel, genel-tekil ilişkisi, felsefede ve bilimde daha çok evrensel-tekil ilişkisi olarak anılır. Evrensel (genel)-tekil ilişkisi, mantık içinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmez. Fakat bu ilişkinin felsefi (epistemolojik) açıdan değerlendirilişi, felsefe tarihinin başlangıçlarından itibaren karşımıza bir temel problem çıkarır. Bir genel kavram, aynı zamanda bir sınıf kavramı olarak, o sınıftaki tüm tekillerde ortak olan yönleri, yani nitelikleri belirtir. Genel kavramlar, ancak bu mantıksal içlem-kaplam bağıntısı temelinde oluşturulabilir. Mantıksal açıdan kavram oluşturma tek ve geçerli şekli budur ve bu husus üzerinde bir tartışma yoktur. Fakat bir genel kavramı, özellikle bilimsel kavramları, empirik yoldan oluşturmak, tam bir problemdir. Çünkü bir genel kavramı *empirik* yoldan oluşturmak için tekillerde ortak olan yönleri tek tek tespit etmek ve bunları soyutlamayla bir araya toplayıp bir ortak nitelik olarak o sınıfın tüm tekilleri için geçerli kılmak gerekir. Oysa genel kavramı oluştururken, ortak yönler nitelikler halinde tespit edilebilse bile o sınıf içindeki her tekilin kendine ait özellikleri, özgüllükleri genel kavramda yer almaz. Bir genel kavram olarak “insan”ı, tüm tekil insanlarda ortak olan “düşünen”, “akıllı”, “iki gözlü” vb. niteliklere göre tanımlamak mümkündür; fakat her insanın kendine ait özellikleri,

Ayşe'nin sinirli, Ali'nin nevroitik, Chu'nun kör, John'ın sağır, Wilhelm'in altı parmaklı olması vb. genel kavram olarak "insan" kavramının içleminde yer almaz. Kısacası, genel kavram sadece ve ancak tekillerde ortak olan yönleri, nitelikleri ifadeye elveren kavramdır. Hiçbir genel kavram, tekili tekilliğiyle ifade etme imkânına sahip değildir.

Felsefe tarihinde, özellikle epistemolojide en eski kutuplaşmalardan biri, tümel-tikel, evrensel (genel)-tekil ilişkisindeki bu açmazdan kaynaklanır. Platon, "genel" in ancak mantıksal yoldan tasarlanıp düşünülebileceğini, ona empirik yoldan ulaşamayacağını belirtmiş, "genel" e, "evrensel" e, bu bakımdan "rasyonel olarak düşünülmüş şey" anlamına gelen *idea* adını vermiştir. Buna karşılık sofistlerden geç ortaçağın ve yeniçağın nominalistlerine kadar "evrensel" diye bir şeyin sadece mantıksal alanda düşünülebileceği, fakat real dünyada onun bir karşılığının olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü real dünyada kalındığı sürece, empirik yoldan bir "evrensel" e ulaşma imkânı bulunamaz. Kısacası, hiçbir genel kavramın, hiçbir "evrensel" in real dünyada empirik yoldan elde edilmiş bir karşılığı yoktur.

Batı'nın ve Doğu'nun "Evrensel" e Bakışları

Batı felsefesi ve modern Batı bilimi, çok büyük ölçüde, Platoncu evrenselcilik doğrultusunda, kendilerini "evrenselin bilgisi" ni ortaya koymakla yükümlü görmüşlerdir. Bu evrenselci bakış açısı, her şeyi *teorik* bir düşünme etkinliği ile genel kavramlara dayanarak kavrama ve genel ilkelerle açıklama tutkusu burada en belirleyici motif olmuştur. Daha sonra Hıristiyan Batı'da da en belirleyici motifi bu olduğunu görüyoruz.

Aslında evrenselciliği, evrensel-tekil ilişkisinde mantıksal

önceliği ve epistemolojik belirleyiciliği, adı üstünde, “evrensel”e tanıyan Batı’ya (ve Batı’yla aynı kültürel coğrafyada yer alan İslam’a) özgü bir zihniyet olarak görmek gerekir. Buna karşılık Batılıların kendi coğrafi konumlarına göre “Uzakdoğu” diye adlandırdıkları coğrafyanın kültürlerinin pek çoğunda ve antik Akdeniz-Mezopotamya kültürlerinde (Sümer’de, Babil’de, Asur’da, Filistin’de, Mısır’da vb.) mantıksal ve epistemolojik öncelik “tekil”e verilmiştir. Bu kültürler, mantıksal “evrensellik” fikrine tabii ki sahip olmakla birlikte bunun sadece bir fikir olduğunu, onun real bir karşılığının bulunmadığını gözleyerek bildiklerinden; her şeyi kendi tekilliğiyle kavramaya yönelik tekilci bir düşünme tarzı, bir tekilci mantık geliştirmişler, kendi kültürlerini bu tekilci mantık zeminine oturtmuşlardır. Yüzyıllar sonra Batılılar, bu kültürlerde “evrensellik” fikrine itibar edilmemesini, onlarda felsefe ve bilimin ortaya çıkmamasının nedeni olarak göstereceklerdir. Oysa bu tekilci mantık, Batı’nın evrenselci ve çelişmezlik ilkesine dayalı karşıtlık mantığına tamamen yabancı bir mantık, bir paradoks mantığıdır ve bu kültürler Batılının anladığı anlamda bir “evrensel bilim”in olamayacağının en azından sezgisine sahiptirler. Batılının, bu mantığı kendi mantığı açısından değerlendirmesi anlaşılır bir şeydir; fakat bu değerlendirmenin pejoratif anlamda bir yargılamaya dönüşmesi, Batılının bu kültürleri kendi kültürüne göre aşağı basamaklara yerleştirmesi, tamamen tekyanlı ve tarafgirane bir Batı-merkezciliğin sonucudur. Bu kültürlere özgü paradoks mantığında tekilerin homojen bir bütünün parçaları oldukları düşünülmez; “homojen bütünlük” fikri ancak evrenselci Batı mantığında yer alabilir ki, Doğulu için böyle bir homojen bütünlük fikri sadece bir fikirdir, onun bir realitesi yoktur. Tek bilme yolu, tekili başka tekil veya tekillerle ilişkilendirmektir; her tekil başka tekillerle ilişkisi aracılığıyla bili-

nir. Tekili bir tümelin/evrenselin altına koyduğumuz takdirde irrealliği önceden kabul edilen böyle bir tümelden/evrenselden çıkarsama ile tekile gitmek mümkün olmaz. Bu denendiğinde, ortaya Batı mantığındaki adıyla, bir “paradoks” çıkar. Ben de bu mantığa “paradoks mantığı” adını vermekle, biraz sonra gerekçesini belirteceğim üzere, Batı mantığı içinde bir adlandırma yapmış oluyorum.

Bu hususlarda ayrıntıya giremem; fakat şunun altını çizebilirim: Bilgi elde etmede evrensel-tekil bağıntısı, bu epistemolojik bağıntı; Batı zihniyetine, Batı mentalitesine ait bir bağıntıdır. Batı kültürü dışındaki birçok kültür için bu bağıntı, en azından Batı’nın bu kültürleri etkilemesine kadar kabul görmeyen, uygulanmayan, dolayısıyla problem teşkil etmeyen bir bağıntıdır. Oysa “bilim” ve sempozyumumuzun konusu olan “sosyal bilim”, ancak Batı zihniyetinin ürünleri olarak vardır. Bu demektir ki, burada “bilim” ve özellikle “sosyal bilim” üzerinde konuşurken, ancak ve sadece Batı mantığı ve mentalitesi zemininde ortaya çıkmış olan bir fenomen üzerinde konuşmuş olacağız. Bu, “bilim”in, binlerce yıldır var olan Batı-dışı mantık ve mentaliteler karşısında tekil kalan bir mantık ve mentalitenin ürünü olarak, kültür-bağımlı bir fenomen olduğunu gösterir.

Kısacası, modern “bilim”, Max Weber’in doğru görmüş olduğu gibi, ancak ve sadece Batı’da ortaya çıkabilirdi.

Yeniçağda Doğabilimlerinin Gelişimine Bir Bakış

Gerçekten de “science” karşılığı olarak modern “bilim” ve daha özel olarak “doğabilimi” kavramı, aslında yeniçağın bir ürünüdür. Modern “bilim” kavramıyla 16. yüzyıldan itibaren

ve daha esaslı olarak 17. yüzyılda tanıştığımız bellidir. Fakat hemen belirtmeliyim ki, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, yeniçağ biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte bu kez kendini en belirgin şekilde bilim problematiği içinde göstermiştir. Evrenselci tavır ezici bir üstünlük göstermesine rağmen tekilci tavır da asla tam bir sessizliğe bürünmemiştir.

Neden modern “bilim” yeniçağın bir ürünüdür? Yeniçağ, evrenselci bir bilimcilik (*scientificism*) anlayışının hemegonyasına tanıklık eden bir çağdır. Bu çağa damgasını vuran slogan “Bilmek, yapabilmektir” sloganıdır. Dolayısıyla, modern “bilim” de yeniçağın doğaya ve sonradan insana ve topluma hâkim olma ideolojisi doğrultusunda ortaya çıkmış, bu doğrultuda bir işlev yüklenmiştir. Yeniçağ fiziği denince aklımıza hemen gelen Newton fiziği, bu yüzyıllar için “bilim”den anlaşılan şeyin somut örneğidir. Bilim, yeniçağın yasacı, keşifçi, ilerlemeci tinine uygun bir doğrultuda, evrenselci mentaliteyle uyumlu bir bilim anlayışına göre yapılmıştır.

Bugün bizzat bilim çevrelerince “klasik bilim anlayışı” olarak adlandırılan bu anlayışta şu yönler içerilmiştir.

1. Gerçeklik tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir; o bir *kosmostur*; onun akla uygun bir yapısı vardır; bilimin görevi gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla ve evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır. 2. Gerçeklik hiyerarşıktır; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır. 3. Gerçeklik mekaniktir; doğada her şey bir makine düzeni içinde işler. 4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya hâkim olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tespit etmek mümkündür ve bu husus bilimin öndeyilerde bulunma (*prediction*) ve önceden bilme (*prognosis*) imkânına sahip olması anlamına gelir. 5. Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir; bu demektir

ki, gerçekliğin mekanik düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir. 6. Bilim nesneldir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötrdür ve nesneden kesinlikle ayrı durur; özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır ve özne, nesnesine her türlü göreneksel, dinsel, ahlaksal, siyasal, ideolojik kabullerinden arınmış olarak çıkabilir. 7. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel ve matematiksel yoldan elde edilmiştir.

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar hâkim bilim anlayışı olarak kalan bu evrenselci anlayış karşısında, bir tekilci doğa anlayışı da her zaman vardı. İlkçağda sofistler, bazı septikler, geç ortaçağda nominalistler, yeniçağda Pascal, Herder, Hamann, Goethe gibi Romantikler, Vico, irrasyonalistler vd. tekilci bir doğa anlayışının taraftarları olmuşlardır. Bu tekilci doğa anlayışının şunları savunduğunu görürüz:

1. Doğa tam bir kosmos değil, daha çok bir *kaostur*. 2. Doğada akılsal yönden kavranabilir olan bir yön veya kısım olsa da o, özü itibarıyla akıl dışıdır. 3. Doğa hiyerarşik değil, heterarşiktir; onda (Hıristiyanlığın da öğrettiği üzere) aşağıdan yukarıya doğru basamaklı bir düzen değil, birbirinden farklı ve birbirinden bağımsız birden fazla yapı bulunur. 4. Doğa mekanik değil, organiktir; o büyür, gelişir, solar, çöker, yeniden büyür, gelişir vb. 5. Doğa tamamen arşik (düzenli) değildir; tersine, o büyük bölümüyle anarşiktir (düzenden yoksundur).

Yeniçağın hâkim bilim anlayışı karşısında bu tekilci doğa anlayışının sesi fazla çıkamamıştır. Fakat ileride, günümüzün yeni bilim anlayışı ile bu tekilci doğa anlayışı arasında ne kadar çok koşutluk olduğunu gösterme imkânı bulabileceğim.

Sosyal Bilimlerin Bir Tarihçesi

Yeniçağdan günümüze, bilimlerin ve özellikle sosyal bilimlerin gelişim öyküsüne çok kaba çizgileriyle değinmek, günümüzde sosyal bilimlerin durumunu değerlendirebilmek bakımından bir zorunluluktur.

“Sosyal bilim” terimi geçen yüzyılın bir terimidir. Bu terimi kullananlar da tarihi ve toplumu inceleme konusu yapacak olan bilimler için evrenselci bir modelden hareket etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, “sosyal bilim” terimi, evrenselci söylemin benimsediği bir terimdir. Tekilci söylemin bu konuda tekilci bir modelden hareket etmiş olduğu hemen anlaşılabilir. Ve birazdan ona da değineceğim.

“Sosyal bilim” teriminin kullanılmasının tarihsel motifleri vardır. Fransız Devrimi, Batı tarihinde pek çok şeyin başlatıcısı olmuştur. Başlatıcısı olduğu şeylerden biri de işte bu “sosyal bilim” teriminde yansısını bulan bir anlayıştır. Fransız Devrimi bütün Avrupa’yı sarsmış olan bir devrimdir. Dolayısıyla yöneticiler, siyasetçiler, aydınlar “toplum” denen “nesne”nin kavranması, anlaşılması, bir düzene kavuşturulması, bu düzen temelinde yönetilmesi ve yönlendirilmesi gibi ihtiyaçlarla karşılaşmışlardır. “Sosyal bilim”i, ortaya çıkışındaki bu tarihsel motifi göz ardı ederek kavramak mümkün değildir. Sosyal bilimler içinde odaktaki bilim olarak kabul edilen “sosyoloji”nin bir Fransız, Auguste Comte tarafından tesis edilmiş olması bir rastlantı değildir. Aynı Comte, bilindiği üzere, pozitivistin de kurucusudur. Dolayısıyla tesis ettiği “sosyal bilim” de pozitivist/evrenselci bir söylemin ürünüdür. Bu “sosyal bilim”, biraz önce klasik bilim anlayışının özellikleri olarak sıraladığım tüm özellikleri gözetilerek tesis edilmek istenmiştir. Hatta Comte, konusu “toplum” olacak bir evrensel bilim için doğabilimlerini

model almakta öylesine ileriye gitmişti ki, tesis ettiği sosyolojiye aynı zamanda “fizik sosyal” adını da severek vermişti. Bu demektir ki, sosyal bilimler, tıpkı doğabilimleri gibi nomotetik bilimlerdir, öyle olmalıdırlar.

Şurası açıktır: Sosyal bilimler, yeniçağın “Bilmek yapabilmektir” sloganı altında, pozitivist/evrenselci bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumlaşmışlardır. Geçen yüzyılda “sosyal bilim” olarak kurumlaşan beş temel bilim var: Sosyoloji, tarih, iktisat, siyaset bilimi ve antropoloji. Bunların hepsi, Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, bir “akılcı/bilimsel toplum” yaratma ve insanlığı bu yoldan ilerletme amaçlarıyla hareket ediyorlar. “Evrensel insan doğası” tasarımıından “evrensel insan hakları”na kadar, bu bilimlere hep çağa damgasını vuran politik-ideolojik motifler yön veriyor. “Toplum yasaları”ndan, “tarih yasaları”ndan söz ediliyor. Bilimsel bilginin kesinliğinden, zorunluluğundan, nesnellüğünden ve tabii ki evrenselliğinden dem vuruluyor.

Tekilci söylem, bu yaygın ve hâkim anlayış karşısında, başlangıçta cılız da kalsa, sesini duyurmaktan geri kalmamıştır. 19. yüzyılın ortalarından ve özellikle son çeyreğinden itibaren, Almanya kaynaklı bir *tin bilimleri* (*Geisteswissenschaften*) akımı ve bunun yanı sıra bir *kültür bilimleri* (*Kulturwissenschaften*) akımı ortaya çıkıp geliyor.

Tin bilimleri epistemolojisi başlığı altında, Dilthey ve okulu tarafından tesis edilip günümüze kadar gelen bir anlayış vardır. Bu anlayış, 19. yüzyılda Almanya’da büyük bir sıçrama gerçekleştiren *hermeneutik* (yorumbilgisi) geleneği içinde gelişmiş olan bir anlayıştır. Bu anlayışta “tin” (*Geist*) terimi, insani istek, arzu ve heyecanlarla, insan düşüncesi ve emeğiyle tarih içinde oluşturulmuş ve bir sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra

içine doğduğu insanı da oluşturan her şeyi imleyen bir anlam genişliğiyle kullanılıyor. Ve en önemlisi, tin alanında her şeyin tekillik arz ettiği söyleniyor. Bu tekilci epistemoloji, bu nedenle, pozitivist/tümelci epistemolojinin kullandığı “sosyal bilim” adını kullanmıyor. Tarih ve toplum dünyasını konu alan bilimlere “tin bilimi(leri)” adını veriyor. Bu dünya evrenselci *açıklama* faaliyetinin değil, tekilci *anlama* faaliyetinin konusu sayılıyor. Dilthey ve okulu, evrenselci/nomotetik bilim modeline göre çalışan “sosyal bilimler”in, evrenselcilikleri doğrultusunda sözde/sahte toplum ve tarih yasaları peşinde koşmaları nedeniyle bir toplumun, bir kültürün kendi özgüllüğüyle anlaşılmasını engelleyen bir ideolojik perde çektiklerini iddia ediyor.

Aynı dönemde Almanya’da Yeni Kantçı filozofların başını çektikleri bir de *kültür bilimleri mantıkçılığı* akımı var. Bu akım, “tin” terimine Dilthey’dan önce Alman İdealizmi içinde yükletilmiş olan spekülâtif, metafiziksel anlamların çağrışımlarından kaçınmak için bu terim yerine “kültür” terimini kullanıyor. Bu akım içinde özellikle Windelband’ın yapmış olduğu *nomotetik bilimler-idiografik bilimler* ayrımı, yüzyıl sonra Gülbenkyan Komisyonu’nun “Sosyal Bilimleri Açın” adlı raporunda yeniden gündeme getirilen bir ayrımdır. Windelband ve daha sonra öğrencisi Rickert, nomotetik bilimlerin yasacı, evrenselci bir tutumla çalışabileceklerini, fakat tarihi ve toplumu konu alan bilimlerin çoğunlukla anlamacı ve tekilci bir anlayışla yapılmaları gerektiğini vurguluyorlar. Onlar tarihi ve toplumu konu alan bilimlere *kültür bilimleri* adını veriyorlar ve bunları idiografik bilimler sayıyorlar.

Hem tin bilimleri epistemolojisi, hem kültür bilimleri mantıkçılığı akımı, tarihi ve toplumu inceleyecek olan bilimleri konu ve yöntem bakımından doğabilimlerinden ayırıyorlar. Tarihi ve toplumu inceleyecek olan bilimlerin konusu doğa

değil, insan ve tindir, kültüredür. Tin/kültür/tarih/toplum dünyası, *konu* olarak şu özelliklere sahip sayılıyor: 1. Konu bizatihi tarihseldir. 2. Bu konu alanında her şey tekillik arz eder. 3. Olaylar yasalara göre değil, konulmuş/vazedilmiş şeyler olarak kurallara, değerlere, felsefi, dinsel, ideolojik etkenlere göre ele alınır. Burada doğada olduğu gibi yasa-olgu ilişkisi değil, İnsanı amaç-eylem ilişkisi esastır. 4. Bu alanda doğal “neden”ler değil, çağlara, kültürlere özgü kalan insani/kültürel “motif”ler vardır. 5. Tarih/toplum dünyasında “olgu” değil, “olay” vardır. 6. Bu dünyada “determinasyon” değil, “olasılık” ve “rastlantı” söz konusudur. 7. Bu dünya ancak belli perspektifler altında inceleme konusu kılınabilir; bu dünyanın kendisi göreceli bir dünya olduğu gibi, onu incelemek de ancak göreceli bir konumdan hareketle mümkündür.

Tin/kültür/tarih/toplum dünyasını inceleyecek olan bilimlerin doğabilimlerinden *yöntem* bakımından şu farkları olduğu belirtiliyor: 1. Bu dünya tekili tümel altına koyma işlemi olarak “açıklama”ya başvurularak kavranamaz. O ancak, özneler arasında oluşmuş bir tekillikler dünyası olarak, “anlama” yoluyla kavranabilir. Bu dünyada tekilin altına konulacağı bir tümel yoktur. 2. Anlama, tekili kendi tekilliğiyle, olayları bir değer-eylem, simge-eylem bağıntısı temelinde kavrama yöntemidir.

Sosyal Bilimlerde Nomotetik Bilim Paradigmasının Sarsılması

Yüzyılı aşan bir geleneğe sahip olan hermeneutik kökenli tin bilimleri epistemolojisi ve Yeni Kantçı kültür bilimleri mantıkçılığı, Almanya dışında bir ölçüde Kıta Avrupası’nda etkili olabilmış, Anglo-Amerikan dünyada son yıllara kadar hemen

hemen hiçbir yankı bırakmamıştır. Anglo-Amerikan dünyada evrenselci/pozitivist bilim paradigmasının son otuz yılda sarılması bu yüzyıllık geleneğe ilgi gösterilmesine yol açmış; bu, Anglo-Amerikan kültür dünyasından beslenen bizim gibi ülkelere de yansımıştır. Bu ilginin politik motifleri de olduğuna daha sonra değineceğim. Burada sadece epistemolojik motiflere değinmekle yetineceğim.

Bu epistemolojik motiflerin en önemlilerini şöyle sıralamak mümkündür: 1. Nomotetik/evrenselci sosyal bilimler, tarih dışı, yapısalcı modeller üretmişler ve tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik alanını, ürettikleri bu modeller içine âdeta tıktırmışlardır. Gerçekliğin kendisi, bu modeller içine tıktırma çabasına aldırmadan kendi gidişatını izlemiştir. Artık, sosyal bilimciler evrensel modeller, yapılar geliştirmekten vazgeçme gereği duymuşlar; konularının yasacı bir tavırla ele alınamayacağını görmüşlerdir. 2. Sosyal bilimler, yeniçağın özne-nesne ayırımına dayalı epistemolojisi temelinde tesis edilmişlerdir. Oysa öznenin inceleme nesnesinden bağımsız ve yalıtık olmadığı görülmüş, öznenin kendisinin incelenen nesnenin (tarihin/toplumun) bir parçası olduğu fark edilmiştir. 3. Sosyal bilimlerin evrenselciliğinin aslında Batı-merkezci bir ideolojiye hizmet ettiği tespit edilmiştir. 4. Sosyal bilimler, evrenselci tavırları gereği, yereli ve farklı olanı hep göz ardı etmişler, hatta dışlamışlardır. Fakat yerel ve farklı olan hep oradaydı ve sosyal bilimler artık başlarını kuma gömmeye devam edemezlerdi. 5. Buna bağlı olarak, evrenselci bilim tüm iddiasına rağmen hiç de evrenselleşememişti. 6. Bilimin ve bilginin tarihselliği, göreceliği, kültür-bağımlı olma özellikleri artık, üstü örtülemeyecek kadar açığa çıkmıştı.

Bugünlerde Anglo-Amerikan kültür dünyasında, “yeni bilim paradigması” başlığı altında, genellikle bilimin şu özellik-

leri içerdği vurgulanıyor:

1. Gerçeklik karmaşıktır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar.
2. Gerçeklik hiyerarşik değil, heterarşiktir; onda birbirine bağlı olmayan birden fazla düzen olabilir.
3. Gerçekliğin holistik ve harmonik bir yapısı yoktur.
4. Gerçekliğe mekanizm hâkim değildir; o, mekanik bir bütünlük halinde ele alınamaz.
5. Gelecek belirsizdir; dolayısıyla bilim önceden bilme (*prognosis*), önceden söyleme (*prediction*) imkânına sahip değildir.
6. Doğrudan nedensellik, yani her nedenin bir sonuç doğurduğunu ifade eden türden tek yönlü bir nedensellik yoktur; sadece karşılıklı etkileşim vardır.
7. Gözlemci, belli bir perspektife sahiptir; dolayısıyla o incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenenden ayıran bir mesafe yoktur.
8. Buna bağlı olarak “nesnellik” diye bir şey de yoktur; sadece perspektif-bağımlı olarak nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey, ona bakılan yerden görüldüğü şekliyle bilinir.
9. Tümel/mükemmel bilgi yoktur.
10. Tek bir doğru(luk) yoktur.
11. Özne-merkezcilik terk edilmelidir; çünkü öznenin kendisi esasında öznelarası bir ortamda var olabilir.
12. Bilgi, gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o, öznelarasılık ortamında birlikte oluşturulan ve tarihsel olarak hep değişen bir şeydir.
13. Tarih ve toplum dünyasında bağımsız değişken yoktur; her şey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır.
14. Sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelarasıdır.
15. Sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece *yorumdur*.

Felsefeden ve Kültürden Bağımsız Bilim Ütopyasının Sonu

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya’da *tin bilimleri epistemolojisi ve kültür bilimleri mantıklılığı* adları altında yürütölmüş ve hâkim evrenselci/pozitivist bilim paradigması altında neredeyse unutulmaya terk edilmiş olan felsefi/epistemolojik çalışmalar, 20. yüzyılın son çeyreğinde, yukarıda andığım yeni bilim paradigmasıyla ilintili olarak, yeniden değerlendirme konusu kılınmıştır. Günümüzde bilimler, eskimiş ve yetersiz hale gelmiş olan evrenselci bilim paradigmasıyla bilgi ve bilim problematiğinin altından kalkılamayacağını bizzat görmüşler ve bir paradigma değişikliğine bizzat kendi içlerinde yönelmişlerdir. Fakat bilimler bunu ancak felsefeden yardım alarak başarabilirlerdi. Bu yüzden, yüzyılımızın son çeyreğinde, *felsefeye bir kez daha çağrı çıkarılmıştır!*

Burada, yeniçağın başlarından bu yana felsefe-bilim ilişkisindeki bazı yönlerle kısaca değinme zorunluluğu vardır. Yeniçağın başlarında felsefe ile bilim birbirinden ayrılmış değildi. Yeniçağ fiziğinin en büyük adı ve pozitivistmin damgasını bastığı sosyal bilimlerin de bilmeden hazırlayıcısı olan Newton, doğabilimlerinde devrim yaratan eserine, fiziğin klasiği sayılan bu esere, *philosophia naturalis principia mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) adını vermiştir. Yani Newton bile “bilim” (hele “doğabilimi”) adını kullanmamıştır. O, bir bilgi alanı olarak “fizik”i “doğa felsefesi” alanında görüyor ve kabul ediyordu. Öyle ki, 18. yüzyılın ortalarına, hatta sonlarına kadar felsefe-bilim ayrımı yoktu. Yeniçağ, önce doğaya, sonra insana ve topluma hâkim olma, doğayı İnsani yararlar adına sömürme amacının en uygun gerçekleştirilme aracı olarak “yeni” sandığı bir kapsama ve içeriğe göre tanımladığı “bilim”i, yine kendi ifa-

desiyle “felsefi spekülasyonun süprüntüleri”nden temizlemek ve “bilimlerin emansipasyonu” adı altında, bu “bilim(ler)”i felsefeden koparmak istedi. Böylece felsefeye karşı bağımsızlık savaşı veren bilimler, hele uygulamalı bilimler, öne çıktılar; her yerde ve özellikle üniversitede hegemonya kurdular. Bu furya içinde ayrıca sayısız, ne idüğü belirsiz, türedi bilim ortaya çıktı. Felsefe ve bilim, böylece pozitivist/pragmatist/teknisist bir paradigma altında birbirlerinden cebren kopartıldılar. Oysa bu dayatmacı paradigma altında “bilim” karşılığı kullanılan “scientia” (“science”) terimi bir felsefe terimidir; hem de özellikle “modern” bilimciler tarafından teolojik güdümlü olduğu için neredeyse lanetlenen ortaçağ felsefesinin bir terimidir. İlkçağ felsefesinde *episteme-doxa*, ortaçağ felsefesinde *sapientia-scientia* ayrımları ile karşılaşırız. Grekçe *episteme* veya Latince *sapientia*, tümel/evrensel, kesin ve hakiki bilgiyi; Grekçe *doxa* veya Latince *scientia* ise gelip geçici, zamana bağlı, kesin olamayan, kanaat değeri taşıyan bilgiyi ve en önemlisi tekilin bilgisini adlandırır. Ama hepsi bir arada, felsefenin değişik alanlarının bilgisini ifade ederlerdi.

İki bin beş yüz yıllık Batı düşünce tarihinde (İslam düşünce tarihinde de) felsefe-bilim ayrımına ancak son üç yüz yıl içinde rastlıyoruz. Oysa bilimi var kılan ilkeler, dün olduğu gibi bugün de felsefi karakterli ilkelerdir. Bilim, kendisini var kılan ilkeler “üstüne” düşünmez; düşündüğü anda felsefeye eklenmiş olur. Ve bilim, başı her sıkıştığında, kendisi “üstüne” düşünmeye, yani felsefeye eklenmeye başlar ve felsefeden kopamayacağını anlar. Ben bu nedenle “modern” zamanların felsefe-bilim ayrımını onaylamıyorum. Çünkü felsefenin çocuğu olarak bilimin (kendisi öyle sanmaya devam etse de) felsefeden hiçbir zaman kopmadığını ve kopamayacağını, bir kez daha vurgulayarak ileri sürüyorum. Bu ayrım sahte bir

ayrımdır ve daha önemlisi, son birkaç yüzyıldır yaşadığımız bilimci dayatmacılığın, son tahlilde, insanlığa yarardan çok zarar getirdiğini düşünüyorum. Buna burada bildirimin konusu kapsamında, sadece *nomotetizm* ve bunun politik/ideolojik sonuçlarıyla sınırlı olarak değineceğim.

Bilim ve Politika

Evrenselcilik ve bağlı olarak nomotetizm sadece bir bilgisel tavır değildir; o aynı zamanda bir ruh halini de yansıtır. Evrenselcilik, her şeyin tek ve biricik hakikatine sahip olma tutkusu içinde olanların ve daha sonra buna sahip olduklarına inananların ruh halidir de. Karl Popper’ın ünlü bir sözü vardır; mealen aktarıyorum: Evrensel doğruyu, hakikati bulduğuna inananlar, bu hakikatin başkaları tarafından da paylaşılmasını arzularlar. Tüm totalitarizmlerin ve despotizmlerin kaynağı budur. Oysa “evrensellik” diye bir şey, mantıksal düşünme edimi dışında olmadığı gibi, bu evrenselci ruh halinin, Popper’ın sözlerinden çıkarsanabileceği gibi, sosyal ve özellikle siyasal yönden zararlı sonuçları vardır.

Bu zararlar öncelikle politik ve ideolojik nitelikli zararlardır. Dünyada güçlü devletler hep olmuştur ve bunlar bölge veya dünya ölçüsünde bir siyasal hegemonya kurmanın bir aracı olarak evrenselci söylemi sık sık kullanmışlardır. Son üç yüz yılın bilimlerin parladığı yüzyıllar olmaları, bu süre içinde ve özellikle yüzyılımızda, güçlü devletlerin en güçlü hegemonya kurma araçlarından birinin evrenselci bilim olması sonucunu doğurmuştur. Güçlü devletler, özellikle imparatorluklar, Roma’sından Osmanlı’sına kadar barındırdıkları çeşitli etnik grupları kendi din, inanç, örf ve âdetlerinde serbest bırakmışlarsa da “pax Romana” veya “nizâm-ı âlem” düsturu altında,

bu grupları ılımlı veya sert önlemlerle tek bir yönetim çatısı altında, tek bir siyasal bütünlük içinde tutmaya gayret etmişlerdir. Günümüzde bu gayreti, Anglo-Amerikanizm, “globalleşme” düsturu altında göstermektedir. Fakat bunun daha çok bir “pax Americana” olduğu açıktır. Günümüzün “bilimci” söylemi içinde slogan haline gelmiş olan “bilgi toplumu” teriminde, bilginin “pax Americana” içinde bir ekonomik ve siyasal güç olarak kullanımına tanık oluyoruz. Yalnız, Anglo-Amerikanizm, yukarıda andığım yeni bilim paradigması ile, tekil ve farklı olanın da içerildiği ve ilk bakışta tekilci gibi görünen, fakat esasında evrenselci olan bir söylem dayatıyor. Bunun nasıl bir evrenselcilik olduğuna, aşağıda değineceğim.

Globalleşme ve Sosyal Bilimler

Günümüzün Anglo-Amerikanizmi, bilimde ve siyasette, taktik gereği yeniymiş gibi gösterilen, fakat esasında bilinen ve denenmiş bir evrenselcilik dayatıyor. Bu, tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan, teşvik edilen, pazarlanan ve iyi satış yapan “postmodernizm”in sahte atmosferi içinde alabildiğine, hatta dizginsiz bir açılım imkânı tanırken; eşzamanlı olarak, liberalist/kapitalist bir dünya düzenini evrenselci bir söylem içinde dayatmayı asla ihmal etmiyor. Âdeta, “Liberalist/kapitalist dünya düzenine söz söylemeyin; bu düzen içinde istediğiniz kadar tekilci, yerelci, irrasyonalist vb. olabilirsiniz. Fakat düzene dil uzatırsanız sizi ezerim,” diyor. “Pax Americana”nın stratejistleri, katı bilimciliğe özgü darkafalılık ve dargörüşlülüğe tepki olarak hızla yaygınlaşan (ve büyük kısmı bilinçli olarak yaygınlaştırılan) dinci, milli-

yetçi, etnisist, yerelci, kültüralist cereyanları göz önünde tutarak, “tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerildiği bir evrenselcilik” diye ifade ettiğim bir evrenselcilik doğrultusunda “globalleşme”yi dayatıyor. Böyle bir globalleşme stratejisi, bilimin evrenselliği tezinin yeniden gözden geçirilmesini, koşullara uygun bir evrensellik söylemi pazarlamayı da gerektiriyor. Ve nomotetik/evrensel bir bilim yanında idiografik/tekilci bir bilimin olduğu da söylenmeye başlıyor. Yüz elli yıldır savunulan idiografik/tekilci bilim anlayışları olarak tin bilimleri ve kültür bilimleri gelenekleri yeniden hatırlanıyor ve kendilerinden yeni stratejiye uygun görevler bekleniyor. (Aslında tin bilimleri ve kültür bilimleri gelenekleri böyle bir misyona hiç de elverişli değildir. Fakat “pax Americana”nın stratejistlerinin işin bu kadar incesine vakıf oldukları söylenemez.) İdiografik/tekilci bilim modeli içinde tekilin, farklı, yerel, etnik ve hatta folklorik olanın bilinip değerlendirilmesine yönelik bilgi faaliyetleri test edilip onaylanıyor. Evrenselci/nomotetik bilim modeli de Anglo-Amerikanizmin kontrolündeki bilim endüstrisinin emrinde, yürürlükte kalmaya devam ediyor.

Aslında imparatorlukların bir kaderi var ve Anglo-Amerikan imparatorluğu da bu kaderden nasibini alıyor. İmparatorluklar çok-etnisiteli devlet örgütlenmeleridir. Fakat öbür yandan imparatorluklar, bütün bu tekil, farklı ve aykırı olan grupların tek merkezden yönetilmesi ve yönlendirilmesi gibi bir zorunlulukla da karşı karşıya olmuşlardır. Yani sorun, tekil, farklı ve aykırı olanın hayatiyetini kabul ve teslim ederek bir evrensel düzen ve bir “evrensel kültür” oluşturabilmektir. Ne var ki tarihte bunu başarabilmiş bir imparatorluk yoktur. Anglo-Amerikan imparatorluğunun da bunu başaracağını hiç sanmıyorum. Çünkü sonuç olarak, her imparatorluk gibi Anglo-Amerikan imparatorluğu da karakteristiğini Batı-merkezci

olmakta bulmasıyla zaten esasen *tekil* kalan kendi söylemini, ideolojisini, kültürünü, *evrensel sayma* ve saydırma peşindedir ve aynı şeyin peşine düşmüş olan diğer imparatorlukların kaderi, büyük olasılıkla onu da beklemektedir.

Üniversite ve Sosyal Bilimler

Bu siyasal tabloya bakmadan günümüzde bilimi, hele sosyal bilimleri değerlendirmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Buna bağlı olarak, bilimi ve özellikle sosyal bilimleri ayrıca üniversite içindeki konum ve işlevleriyle de değerlendirmek zorunludur. Çünkü doğabilimlerinin üniversite dışında da holdinglerin, büyük firmaların vb. araştırma ünitelerinde, laboratuvarlarında, enstitülerinde uygulama alanı bulabilmelerine karşılık sosyal bilimler çok büyük ölçüde üniversitede bir faaliyet alanı bulabilmektedirler. Bu durum sosyal bilimleri üniversiteden bağımsız düşünmeyi imkânsız kılıyor.

Günümüzde bilim üretimi, çok büyük ölçüde, Anglo-Amerikan dünyada ve Anglo-Amerikanizmin kontrol ettiği yerlerde, kısacası merkezde gerçekleştiriliyor. Bizim gibi çevre ülkelere düşen de, istisnalar dışında, merkezde üretileni ithal edip tüketmek oluyor. Üniversiteler, Anglo-Amerikan dünyada uzun süredir *universitas* idealine göre yapılanmayı bir kenara bıraktılar. Günümüzde üniversite askeriye-sanayi-ticaret işbirliği üçgeninin pekiştirilmesine hizmet eden yardımcı bir sektör, bir hizmet sektörü haline getirildi. Sosyal bilimler büyük ölçüde pazar ekonomisine eklemlenmiş bir sektör haline gelmiş olan güdümlü üniversitenin içinde, aynı güdümlenmişliği paylaşan bir konuma itilmiş durumdalar.

Sonuç Yerine Geçmek Üzere Bir Tespit

Bildirimi üç eksen üzerinde sunmaya çalıştım. 1. Doğabilimleri-sosyal bilimler ayrımını ve özellikle sosyal bilimlerin bugünkü epistemolojik durumunu, tarihsel gelişimleriyle koşutluk içinde ele almak. 2. Bilim-politika ilişkisi zemininde sosyal bilimlerin yer ve işlevini görebilmek. 3. Buna bağlı olarak sosyal bilimlerin üniversite içindeki yer ve işlevlerini, bizzat üniversitenin bugünün dünyasındaki yer ve işlevine değinerek göstermek.

Birinci eksen üzerinde, yirmi beş yılı aşan çalışmalarımın küçük bir kesit sunmaya çalıştım ve felsefi kariyerini hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içinde yapmış bir felsefeci olarak sosyal bilimler problematiğine *tin bilimleri geleneği* içinden yaklaşmaya gayret ettim. Bildirimin büyük kısmını da buna ayırdım. Fakat *tin bilimleri geleneği*ni sadece epistemolojik bir haklı çıkarma amacıyla ele almakla yetinmek de istemedim. Çünkü bildirimin ikinci ve üçüncü eksenleri üzerinde, bilim-politika ilişkisine girmeden genellikle bilim ve özellikle sosyal bilimler üzerine konuşmanın yetersiz kalacağını gösterme gerekliliği duydum.

Bildirimi bir tespitle bitirmek isterim:

Güdümlü hale gelmiş bir kurum olarak üniversitenin güdümlü hale gelmiş sosyal bilim fakülte veya bölümlerinde *tin bilimleri geleneği*nin yeniden yeşertilmesi, üniversitenin güdümlülüğünden kurtulup *universitas* idealine göre yeniden yapılanmasının bir ilk adımı olabilir. Çünkü bu gelenek, “bilimci” tahakkümün kırılmasına ve Batı dışı kültürlerle daha eşitlikçi bir ilişki kurulmasına en uygun bilim modelini ortaya koymuş bir gelenektir. Ancak böyle bir yeniden yapılanma doğrultusunda artık, “globalleşme”nin değil, fakat “birlikte var

EVRENSELLİK MİTOSU

olma”nın (*co-existence*) imkânlarının soruşturulması ve hayata geçirilmesi denenebilir. Aksi halde, Batılı karşıtlık mantığı doğrultusundaki bir zihniyetin yol açtığı Batı’ya özgü bir evrenselciliğin ve *evrensellik mitosunun* tahakkümünü çok daha uzun süre yaşamak zorunda kalırız.

TARİH, BİLİM VE BİLİNÇ*

Bu bildiride, bildirinin başlığında geçen kavramlar başta olmak üzere, bazı temel felsefe kavramları üstüne belirlemeler yaptıktan sonra, aralarındaki bağıntıyı “tarihsellik” zemininde kurmak ve sonuçta tarihselci bakış açısı içinde bilincin tarihselliğine, felsefi bilincin ise bilincin tarihselliğinin bilinci olduğuna işaret etmeye çalışacağım. Felsefede otuz yıla yakın bir süredir üzerinde çalışmakta olduğum temel problematiğimin kapsamı içinde yer alan bildirimin konusunu, telif ve çeviri çalışmalarımın küçük bir derleme sunmak suretiyle işleyeceğim.

Tarih

“Tarih” kavramının iki anlamı olduğunu biliyoruz: 1. İnsan topluluklarının, toplumların geçmişi. 2. Bu geçmişi inceleyen bilgi disiplini. Bu bildiride kavramın ilk anlamı dikkate alınacaktır. Terimi açık kılmak amacıyla, onun, “zaman” kavramı içindeki özel yerini belirlemek gerekir ki, bu da önce bu kavramı kısaca irdelemeyi zorunlu kılar.

* Yazarın, “Felsefe ve Bilinç” konulu III. Ulusal Felsefe Öğrencileri Kongresi’ne (25-28 Mart 1998, İstanbul) sunmuş olduğu bildiridir.

Zaman

“Zaman” kavramının felsefenin en sorunlu kavramlarından biri olduğu bilinir. Bununla birlikte, felsefe tarihinde zaman üstüne belirlemeleri genellikle iki zaman anlayışı altında toplamak mümkündür: 1. Nesnel zaman anlayışı. 2. Öznel zaman anlayışı.

Nesnel zaman anlayışı, zamanı, insana dışsal kalan bir şey olarak, Aristoteles’in ontolojisinden Newton’un mekanist fiziğine kadar, tüm olup bitenlerin uzayda hareket ve yer değiştirme yoluyla birbirlerine ardışık (*successiv*) halde eklemlediği, öncesiz-sonrasız, dairesel süre olarak anlar. Zaman bu durumda, anların bitimsiz ardışıklığından (*succession*) ibaret olur. Başka bir deyişle o, evrende oluş (*genesis*) halindeki her şeyin birbirini anların ardışıklığı (*succession*) içinde izleme formudur. Aristoteles, bu nedenle, zamanı fiziksel dünyaya ait kılar ve onu hareketin ölçütü ve formu sayar. Zaman Aristoteles’te, on temel varlık kategorisi içinde, uzay ile birlikte, varolanların (fiziksel adıyla cisimlerin) var olma biçimleri arasında yer alır. Aristoteles’in realist/fizikalist zaman anlayışı, yeniçağda Galilei ile birlikte ölçülebilir/niceliksel zaman anlayışına eklenmiştir. Newton ise, tüm yeniçağ fiziğine ve doğabilimlerine damgasını vuracak olan, insandan ve fiziksel dünyadan bağımsız bir mutlak uzay ve zaman anlayışı geliştirmiştir. Newton yeniçağda “bilim” denince akla gelen kişidir. Bununla birlikte yeniçağ, onun, uzayı ve zamanı Hristiyanca kaygılarla mutlaklaştırmakla, Aristoteles’in zamanı hareketin formu sayan realist/fizikalist anlayışının gerisine düşmüş olduğunu görememiştir. Yüzyılımızın başında Einstein, zaman ve uzamdan mutlaklığı alıp onları yeniden oluş ve hareket dünyasına, fiziksel dünyaya ait hale getirirken; öbür yandan onları birbirine göreceli de

kılmıştır. Zaman yoksa uzay, uzay yoksa zaman yoktur. Çünkü bir cismin hızı arttıkça kütlesi küçülür ve zaman yavaşlar. Gerçi cisimler uzayda yer kaplamaya ve zamanda hareket etmeye devam ederler; fakat yer kaplama (kütle) ve hareket, hızla bağlı olarak göreceli hale gelir ki; “uzay-zaman”, üç boyutlu uzaya bir dördüncü boyut olarak katılmış olur. Görülüyor ki, Aristoteles’in realist/fizikalist zaman anlayışı da, Newton’un mutlak zaman anlayışı da Einstein’ın göreceli zaman anlayışı da, esas olarak nesnelcidirler.¹ Ayrıca Aristoteles’ten Newton’a kadar bu nesnel zaman, aynı zamanda niceliksel olarak bölümlenebilir, dilimlenebilir bir zaman, “ölçülebilir zaman” (yıl, gün, saat, dakika vb.) olarak da görülmüştür.

Öznel zaman anlayışı, örtük olarak daha Protagoras’ta bulunur; fakat ilk ve etkili ifadesini Augustinus’ta bulur. Augustinus, yüzyılların nesnel zaman anlayışı karşısında septiktir. O, zamanın kavranılamaz olduğunu, ancak içsel bir şey olarak *yaşanarak* farkına varılabileceğini söyler. Zaman, eşit dilimlere (yıl, gün, saat vb.) bölünerek bir hesaplama konusu kılınabilir; ne var ki orada zihinsel bir işlem söz konusudur, *yaşantı* değil. Örneğin “saat” dediğimiz zaman dilimi, dünyanın kendi eksenini çevresindeki bir tam dönüşü için geçen sürenin 24 eşit parçasından birisi olarak dünyanın dönüş hareketine bağımlıdır ki, diğer tüm hareketleri ölçmede başvurduğumuz bir ölçüt olmaktan başka bir şey ifade etmez. Bu bağlamdan bakıldığında, nesnel-zaman, ölçme yöntemlerinden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Kısacası nesnel zaman, hareketi yine bir hareketi ölçüt kılarak ölçtüğümüz zamandır. Demek ki biz nesnel zamanı aslında ancak zihinsel/matematiksel işlemlerle kavrayabilme imkânına sahibizdir. Yeniçağın hem empirist, hem rasyonalist epistemolojilerinde, Hume’dan Leibniz ve Kant’a kadar nesnel zamanın, ironik bir tarzda, ancak öznenin bilme kapasiteleri

(zihin ve duyarlık) sayesinde, yani öznel olarak farkında olunan bir şey olduğu belirtilir; örneğin Kant, zamanı artık öznenin iki bilme kapasitesinden, zihin ve duyarlıktan birine, duyarlığa ait kılar ve onu bir “duyarlık formu” sayar. Kant’ta zaman, vurgulamakta yarar vardır, nesnel zamanın öznenin bilme formları arasına ithal edilmiş halidir. Kant zamanı “öz-nelerarası ortak” bir duyarlık formu saymakla, genellikle “nesnelliği” de öznelararasılık zeminine çekmiş oluyor ve zamanı bu anlamda öznelleştiriyordu. Aristoteles’in “hareketin formu” saydığı zaman (gök cisimlerinin periyodik hareketleri esasında) yıllara, saatlere, dakikalara bölünmüş olarak “ölçülebilir zaman” haline zaten binlerce yıl öncesinden getirilmiş bulunuyordu. Kant bu durumu, yeniçağın özne felsefesi içerisinde, zamanın “öznelararası nesnelliği”ne örnek gösterdi. Oysa Kierkegaard, Dilthey, Bergson gibi yaşama filozofları ve Heidegger, zamanı Kantçı öznelararası nesnellik zemininde kavramaya devam etmekle birlikte, onu tekil insanın yaşantıları temelinde, tam anlamıyla tekil insana özgü kılmaktan, öznelleştirmekten de geri kalmazlar. Bergson’un ünlü sözleri, bu öznelleştirmenin en iyi formüllerinden biri olarak görülebilir: “İnsan zamanda değil, zaman insanda yaşar.” Yaşama felsefesinde zaman, bölünebilir, parçalanabilir, dilimlenebilir, ölçülebilir bir şey olmaya, ortak insan zihninin hesaplanabilir ve inşa edilmiş bir şey haline getirdiği nesnel zaman olmaya gerçi devam eder; fakat o, esasında ancak ve yalnızca “yaşanmış zaman” dır. Zaman her canlının kendine özgü bir ritm içinde yaşadığı bir şeydir ve ölüm de bu “yaşama zamanı”nın bir parçasından başka bir şey değildir. Kısa fakat hızlı ve yoğun yaşayan bir canlı ile uzun fakat yavaş ve seyrek yaşayan bir canlı “aynı” zamanı yaşamazlar.

Geçen yüzyılda ve yüzyılımızın ilk yarısında özellikle doğabilimciler tarafından aşırı öznelci ve irrasyonalist bir tavrın

sonucu olarak değerlendirilip şiddetle eleştirilen bu öznel zaman anlayışının, yüzyılımızın sonunda bizzat doğabilimciler tarafından da kabul gördüğünü görmek ilginçtir. Modern fizikte zaman, gözlemcinin hareket noktasına bağlı, göreceli olarak ölçülebilen, özne-bağımlı zaman haline gelmiştir. Gerçi fizikçiler “ölçülebilir zaman”dan vazgeçmiş değildirler. Ne var ki ölçülebilirlik için başvurulacak şey olarak gök cisimlerinin hareketi, Einstein fiziğine göre bu cisimlerin kütleleri hızla bağlı olarak değişebilir olduğundan veya olabileceğinden, sabit ve değişmez değildir. Dolayısıyla, 365 günlük dünya yılı, dünyanın hızının dış etkilerle artması veya azalmasıyla değişir/değişebilir. Kısacası, ölçülebilirlik için başvurulacak bir değişmez olmadıktan, ölçülebilir zamanın kendisi de rölatif ve itibari olmaktan kurtulamaz. Bu, ölçme yöntemlerinin de öznellikten bağımsız olamayacağını bir kez daha gösterir.

Tarihsel Zaman

Günümüzde nesnel/fiziksel zaman anlayışının hatta bizzat doğabilimcilerin önemli bir kesimi tarafından öznelleştirildiğini, rölatif ve itibari hale geldiğini belirttim.² Şunu da tekrarlamalıyım ki, geleneksel nesnel/fiziksel zaman anlayışı, zamanın öznenin bilme formlarından biri olarak görülmesiyle özne-bağımlı hale gelmiş ve öznelleşmişse de “ölçülebilir zaman” olarak öznelarası kurgusal nesnelliğini korumaya devam etmektedir. Bu yüzden o, “tarihsel zaman” kavramının anlaşılmasında da temeldir. Gerçekten de fizikçi nasıl ki olguları ardışıklıkla (*succession*) bilmek isterse, tarihçi de geçmişte kalmış olayları bir oluş sırası içinde izlemek ister. Tarihçinin geçmişteki olayları sıra ile izlemesi, onun ölçülebilir zaman olarak bir “kronolojik zaman”a başvurması anlamına gelir. Kronoloji, fiziksel

zaman içinde insanların ve toplumların ortaya çıkışından bu yana geçen sürede yine insanların ve toplumların başlarından geçen önemli olayların bu sürenin hangi anlarında geçtiklerini bilmek, yani “tarihleme” yapmak için gereklidir. Fakat en nihayet “kronolojik zaman”, İnsani ve toplumsal olayların fiziksel zamanın hangi parçası içinde geçmiş olduklarını itibari başlangıç noktalarından hareketle gösteren bir fiziksel zaman kesitinden başka bir şey de değildir. O itibaridir; çünkü örneğin Hristiyan dünyası için tarihlemede dönüm noktası Milat (İsa’nın doğumu) olurken, İslam dünyası için dönüm noktası, Hicret olmuştur.

Bunlara karşılık “tarihsel zaman” kavramı, bir fiziksel zaman kesiti olarak kronolojik zamanla süre olarak örtüşse de onunla aynı şey değildir. Çünkü “tarihsel zaman” kavramını kullanmaya, bir nesnel ve fiziksel zaman parçası olarak kronolojik zamanı, ancak insana ait, ona özgü tüm üretimlerin (felsefe, dil, din, ahlak, hukuk, siyaset, devlet, sanat, teknik/teknoloji vb.) gerçekleştiği zaman kesiti olarak düşünmekle izinli olabiliriz.

O halde “tarihsel zaman” nedir?

Zamanın *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* olarak bölünmesi, nesnel/fiziksel zaman anlayışına göre çalışan fizikçi açısından önem taşımaz. Bir fizikçi, olaylar arasında ancak bir *öncelik* ve *sonralıktan* söz edebilir. Oysa birkaç kez belirttiğim gibi, zaman, bir belleğe ve yaşantılara sahip toplumsal varlık olarak insan açısından, geçmiş ve şimdi halinde ve bir gelecek beklentisi eşliğinde, her şeyden önce, aynı insanın toplumsal edimleri doğrultusunda gerçekleştirdikleriyle koşut olarak *yaşadığı* bir şeydir. İşte, insanların ve toplumların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar vb. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey, bunların gerçekleştirildiği zamanı “tarihsel zaman” kılar.

Kültür ve Tarihsellik

Toplum halinde yaşayan insanların (ve dolayısıyla toplumların) kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar vb. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey *kültür* kavramıyla ifade edilebilir. (Tartışmalı *uygarlık-kültür* ayrımını benimsemiyorum. Uygarlığı *kültür* kavramının kapsamında düşünüyorum.) Ve *kültürü*, ancak tarihsel zamana bağlı olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre *kültür*, tekrarlamak gerekirse, tarihsel zaman içinde insan tarafından gerçekleştirilmiş her şeyi kapsar.

Kültürü, toplum halinde yaşayan insanların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar vb. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey olarak tanımladım. Bu “her şey”in içinde başat öğeler olarak dil, sanat, bilim, teknik/teknoloji, ekonomi, din, ahlak, siyaset, devlet, hukuk ve nihayet felsefe yer alır.

Bu *kültür* tanımı, aslında genel ve formel bir tanımdır. Çünkü bu başat öğelerin her biri farklı tarihsel dönemlerde farklı toplumlarda farklı anlam içerikleriyle karşımıza çıkar. Bir toplum örneğin bir dönemde bir monarşik devlet yapısına sahipken, onu izleyen dönemde demokratik, oligarşik veya bir başka devlet yapısına sahip olabilir. Aynı toplum uzun yüzyıllar belli bir dine bağlı yaşarken, rıza göstererek girdiği veya zorla sokulduğu bir başka *kültür* çevresi içinde bir başka dinin egemenliği altında yaşamaya geçebilir ve yüzyıllar boyu bağlı kalmış olduğu dinine karşı bir tavır bile alabilir ve zaten o dinin bir kısım öğesini yeni dinine adapte etse de pek çok öğesini ilerleyen zaman içinde unutmuş olabilir. Dolayısıyla, toplumların tarih içinde yaşamış oldukları tekil evrelerin, tekil *ethos*’ların kavranılmasında *kültürün genel* ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda kronolojik zamanın, dönem, evre, kesit olarak belli noktaları arasında ya-

şanmış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan herhangi bir *tekil* kültür vardır ve bu tekil kültürü, bizzat bu tekil görünümüyle kavramak gerekliliğiyle karşı karşıyayızdır.

Tarihsellik; a) kültürün genel ve formel bir tanımı yapılabilse de aslında genel/evrensel bir kültürden fiilen söz edilemeyeceği b) dönemlere, çağlara bağlı olarak ancak tekil kültürler çokluğundan söz edilebileceği c) bu tekil kültürlerin özneliliğinin, insanların amaç, değer, istek, çıkar, ide ve ideolojileri doğrultusunda yine insanlar tarafından oluşturulmuşluk olduğu ç) kültürlerin zaman-üstü, ezeli-ebedi niteliklerle donatılmadıkları, aksine hepsinin bir defalık ve geçici bir yaşamları olduğu d) her tekil kültürün kendi mirasını bir sonraki kültüre de belli oranlarda geçirdiği, fakat esasta her kültürün biricik kaldığı e) insanın, kendisinden öncekilerin oluşturmuş olduğu bir kültürel ortamın içine doğduğu ve büyük ölçüde bu ortam tarafından koşullandığını, ifade etmek için başvurduğumuz temel terimdir. Özellikle her tekil kültürün kendi mirasını bir sonraki kültüre de belli oranlarda geçirdiğini ifade etmesiyle tarihsellik, bugünün geçmişten bağımsız olamayacağını, bugünde hep bir geçmişin *gelene*k olarak yaşamakta olduğunu, bugünün kavranmasında geçmişin ve geleneğin hiçbir şekilde göz ardı edilemeyeceğini de içkin olarak bildirir. Aynı tarihsellik terimi, geleceğe ilişkin beklentilerin ve bu beklentiler doğrultusunda bireysel veya toplumsal bazdaki her türlü projenin de şimdi aracılığıyla geçmişten geleceğe yönelişin meyvesi olacağını hatırlatır.

Tarihselcilik

Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezeli-ebedi nitelikleri bulunmadığı, onun bir

“öz”ünün olmadığı veya bu “öz”ün, paradoksal olarak ancak sadece “insana özgü ve ona ait zamansallık” olarak “tarihsellik” olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır. “Öz” sabit, değişmez nitelikler hazinesi olarak düşünülürse, insanın bu anlamda bir “öz”ü yoktur; fakat insanın bir “öz”ü, paradoksal olarak, yine de vardır. Bu “öz”, insanın hiçbir sabit niteliğinin olmaması, insanı insan kılan şeyin, onun tarih içerisinde gerçekleştirdikleri olduğu, bu gerçekleştirilenlerinse tekilik, geçicilik, değişebilirlik gösterdiğidir. Tüm bunlar tek bir terimle, “tarihsellik” terimiyle ifade edilebilir ve insanın “öz”ünün bizzat “tarihsellik” olduğu söylenebilir. Gerçi tarihsellik dışında insan adına yine de onun “öz”üne ait bir şeyler kalır geriye. Fakat bu belirsiz bir bakiye, nitelendirilemeyen bir potansiyel olmaktan öteye geçemez. Çünkü insanın potansiyelleri sınırsız olsa da biz onu ancak gerçekleştirmiş olduğu şeylere bakarak tanıma şansına sahibizdir. İnsan gerçekleştirdikleri bazında, yani tarih içinde yapıp ettikleriyle tanımlanabilir. Ve insan bizzat kendisini de gerçekleştirdikleri bazında tanımış olur. İnsanın, gerçekleştirdikleri bazında kendisini tanıyabileceği tek ve biricik alan tarihtir. Tarihselcilik, insanı insan kılan tek ve biricik alanın tarih olduğunu öğretir. Kendini tarihte gerçekleştiren insan, bir doğa varlığı olarak *antropos* değil, artık bir *human*³ veya *beşer*’dir.

Tarihselcilik öncelikle bir insan felsefesidir. O, insanın ancak yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarih dışı veya tarihüstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder. Buna koştur olarak tarihselcilik, *human*’ın/beşerin gerçekleştirdiği bütün olayların, kültürel olan her şeyin tekil ve bir defalık oldukları, bu yüzden doğdukları tarihsel durum ve koşullardan kalkılarak kavranabileceğini öğretir. Tarihsel olan her şey değişir ve dönüşür;

tabii bu arada bunları yaratan insan da yaratmış olduklarının şekillendirmesi altında değişmiş ve dönüşmüş olur. Zaten bu nedenle insanın durağan, değişmez, ezeli-ebedi bir “öz”ü yoktur. İnsan bir imkânlar varlığıdır; tarih, bu imkânların yine insan tarafından gerçekleştirilmiş bölümü olarak vardır ve bizim tanıyabildiğimiz insan, gerçekleştirdikleri vasıtasıyla tanınan insandır. Ve biz dünyayı, her dönemde farklı şekillerde, tarihsel olarak, yani bizzat *yaşayarak* kavrama şansına sahibizdir. Bu nedenle, yaşamayı aşan bir kavrayış/biliş imkânı ve biçimi de olamaz. Yaşama biçimleri düşünme/bilme biçimleriyle değil, düşünme/bilme biçimleri yaşama biçimleriyle kavranabilir.

Bilim

Modern Bilim: Üç Yüz Yıllık Bir Öykü

İnsana ve topluma ait her şeyin tarihsel olduğuna ilişkin temel tarihselci iddia, en güçlü kanıtını, bilimlerin modern dönemlerde geçirmiş oldukları dönüşümde bulur. Ben, her şeyin tarihsel olduğuna ilişkin olarak *bilim* örneğini burada kasıtlı olarak seçtim. Çünkü son birkaç yüzyıldır bilim, “bilimcilik” diyebileceğimiz bir tür ideoloji altında, her türlü özelliğin, tekilliğin, tarihselliğin üstünde, evrensele deneysel/yöntemsel yoldan ulaşmanın en uygun aracı sayılmıştır. Bunun böyle olmadığını yeniçağdan günümüze bilimlerin gelişim öykülerine değinerek göstermek, bilimin kendisinin insan ürünü olan her şey gibi tarih-ıçı ve dolayısıyla tarih-bağımlı ve kültür-bağımlı bir fenomen olduğunu kabaca vurgulamak istiyorum.

Modern bilimlerin yeniçağın birer ürünü olduğu, bilinen bir şeydir. Galilei’de iyice belirginleşen, fakat esasen Newton’da

olgunluğuna erişen bir “yeniçağ bilimi”nden söz edildiğini biliriz. Bu bilimin temel yönleri, bugün bilim tarihçileri ve bilim filozofları tarafından şöyle sıralanıyor:

1. Gerçeklik tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir; o bir kosmos’tur; onun akla uygun bir yapısı vardır; bilimin görevi, gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır.

2. Gerçeklik hiyerarşıktır; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır.

3. Gerçeklik mekaniktir; doğada her şey tam ve zorunlu bir nedensellik (determinizm) içinde bir makine düzeni halinde işler.

4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya egemen olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tespit etmek mümkündür ve bu husus bilimin öndeyilerde bulunma (*prediction*) ve önceden bilme (*prognosis*) imkânına sahip olması anlamına gelir.

5. Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir; bu demektir ki, gerçekliğin mekanik düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir.

6. Bilim nesneldir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötr ve tarafsızdır ve nesneden kesinlikle ayrı durur; özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır ve özne nesnesine her türlü ahlaksal, dinsel, siyasal, ideolojik önkabullerinden arınmış olarak çıkar.

7. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel yoldan elde edilmiş ve matematik diliyle kesin olarak ifade edilmişlerdir.

16. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başlarına kadar hâkim bilim paradigması olarak kalan bu evrenselci bilim paradigması, 20. yüzyılın başından bu yana değişmiş ve ortaya yeni

bir bilim paradigması çıkmıştır. Bu yeni bilim paradigmasının geliştiricileri, bilim filozofları kadar bizzat biliminsanları olmuştur.

Yeni bilim paradigmasının en önemli sayıltıları şöyle sıralanıyor:

1. Gerçeklik karmaşıktır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar.

2. Gerçeklik hiyerarşik değil, heterarşiktir; onda birbirine bağlı olmayan birden fazla düzen olabilir; evren tekbiçimli (monomorfik) değildir.

3. Gerçekliğin (2. sayıltının bir sonucu olarak) holistik ve harmonik bir yapısı yoktur.

4. Gerçekliğe mekanizm hâkim değildir; o, mekanik bir bütünlük olarak ele alınamaz.

5. Gelecek belirsizdir; dolayısıyla bilim önceden bilme (*prognosis*), önceden söyleme (*prediction*) imkânına sahip değildir.

6. Doğrudan nedensellik, yani her nedenin bir sonuç doğurduğunu, sonucun tek yanlı olarak nedeni izlediğini ifade eden türden bir nedensellik yoktur; sadece karşılıklı etkileşim vardır.

7. Gözlemci belli bir perspektife sahiptir; dolayısıyla o, incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenen-den ayıran bir mesafe yoktur.

8. Buna bağlı olarak “nesnellik” diye bir şey de yoktur; sadece perspektif-bağımlı olarak nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey ona bakılan yerden görüldüğü şekliyle bilinir.

9. Tümel/mükemmel bilgi yoktur.

10. Tek doğru(luk) yoktur.

11. Özne-merkezcilik terk edilmelidir; çünkü öznenin ken-

disi, esasında tarihsel koşullar içinde ve bu koşullara göre oluşan öznelarası bir ortamda var olabilir.

12. Bilgi, gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o öznelarasılık ortamında, tarihsel olarak birlikte oluşturulan ve yine tarihsel olarak hep değişen bir şeydir.

13. Bağımsız değişken diye bir şey yoktur; her şey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır.

14. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelarası ve tarihseldir.

15. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece yorumdur, yorum-bilgidir.

Bilimin Tarihselliği

Eski ve yeni bilim paradigmaları arasında farklılıklar ve hatta bağdaşmazlıklar olduğu açıktır. Yuvarlak hesap üç yüz yıl boyunca bilim, Newton fiziği örneğinde, doğaya ve sosyal hayata ilişkin sağın (*eksakt*) bilgilerimizin elde edilebileceği tek bilgi faaliyeti türü sayılmıştır. Oysa bugün bizzat bilimin-sanları, Newton fiziği örneğindeki fiziği ve bilimi (doğabilimini) “klasik fizik” ve “klasik bilim” olarak adlandırıyorlar ve bunların yetersizliğini vurguluyorlar. Yeni bilim paradigması, beraberinde doğayı ve sosyal hayatı yeni bir zihniyet ve buna uygun sayılıtlar altında bilmeyi/kavramayı getiriyor. Newton fiziğinde “cisim”in tanımı “üç boyutlu uzam içinde yer kaplayan, kütlesi olan şey” diye yapılırken; modern fizikte ve özellikle Einstein fiziğinde aynı “cisim”, “dört boyutlu uzam içinde kütleye dönüşebilen bir enerji türü” diye tanımlanıyor. Bu iki “cisim” tanımının bağdaşmazlığı ortadadır.

Bu örnekler, bizzat “bilimsel bilgi”nin ve genellikle “bilgi”nin tarihselliğini, kültürelliğini yeterince ortaya çıkarıyor. Ve bu noktada artık bizzat “bilgi” üzerine bir bilgi olarak şunu söyleme gereği beliriyor: Bilgi ancak tarihsel/kültürel koşullara bağlı olarak, değişik dönemlerde değişik şekillerde yorum olarak var olabilen, kurgulanmış, tarihsel olarak oluşturulmuş bir şeydir.

Bilinç

Bilinci Tanımlamak

Bir felsefe kavramı olarak *bilinç*, felsefe tarihi boyunca, içeriği bakımından en tartışmalı kavramlardan birisi olmuştur. Bilinç hakkında en az tartışmalı tanımlardan birisi şudur: Bilinç zihnin, düşünmenin, duygunun, duyumun, algının, irâdenin, arzulamanın, anıların farkında olunmasını sağlayan yetidir. Bu *farkında oluş* insanın çevresi veya bizzat kendisi hakkında olabilir. İnsanın çevresi ve çevresindekiler hakkındaki bilincine *şey bilinci*, *nesne bilinci* ve kendisinin farkında oluşuna *özbilinç* veya *kendinin bilinci* dendiğini biliyoruz.

Zihin

Bilincin, özellikle özbilincin, *zihnin* kendi içeriklerinin farkında olması, yani bizzat kendisinin farkındalığı olduğu da söylenir. Buna göre bilinç, zihnin kendi gözüyle kendisine bakmasını sağlayan ve ama yine zihne ait kalan bir yetidir. Ne var ki “zihnin” ne olduğu da felsefe tarihinin başlangıçlarından beri en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bağlı olarak zihin-bilinç ilişkisinin belirlenmesi de tam anlamıyla

problematiktir. Tartışma en çok, zihnin içeriği hakkında ortaya çıkmaktadır. Zihni, tekil insanda düşünme ve duygulanımlarla ilgili işlevlerin bütünü sayanlar vardır. Buna göre zihinde olup bitenler sadece tekil insana içrektir, başkaları tarafından gözlemlenemez. Başkalarının zihninin farkına ancak analogi ve empati yoluyla varılabilir.

Zihin hakkında felsefe tarihinde başlıca iki görüşün ağır bastığı görülür. Birincisine göre zihin, her türlü doğal ve mekanik belirlenimden, biyopsişik hallerden bağımsız bir yapıdır. Bu görüşü savunanların klasik beden-zihin ikiciliğini benimsemiş oldukları da hemen anlaşılabilir. İkinci görüş ise zihni bedensel ve özellikle beyinsel işlevlerin bir sonucu, biyopsişik bir ürün sayar. Ne var ki, birinci görüş zihnin bağımsızlığından hareket etmekle insana doğallığının/bedenselliğinin ötesinde bir statü tanıdığından ötürü bazılarınca olumlu bulunsa da zihnin bu bağımsızlığının kaynağını açıklamakta kaçınılmaz bir şekilde son başvuru yerleri olarak metafiziğe ve teolojiye sığınmaktan kurtulamamaktadır. İkinci görüş ise, bir kaynak göstermekle birlikte, insanın doğal/bedensel belirleniminden bağımsız hiçbir yanının olamayacağını belirtmekle, insanı bedene indirgemek zorunda kalmaktadır. Felsefe tarihinde zihni bedene veya bedeni zihne indirgeyen maddeci ve idealist görüşlerin yanı sıra bu iki görüşü bağdaştırmak isteyen, fakat çoğu eklektik olmaktan öteye geçemeyen birçok ara görüşün de olduğunu biliyoruz.

Bilinç, Zihin ve Tarih

Zihin ve bağlı olarak bilinç sorununu yüzyılların geleneksel görüşleri çerçevesinde tartışmaya bugün de devam ediyoruz. Felsefe sorunlarının tam çözümleri olmadığını bildiğimiz-

den, bu tartışmanın sürüp gideceğini, felsefeyi felsefe kılan en önemli yönlerden birinin, onun bizzat *philosophia perennis* (sürüp giden felsefe) olmaklığında bulunduğunu da biliyoruz. Zihnin ve bağlı olarak bilincin özünü belirlemek, felsefenin temel uğraşlarından biri olarak kalacak görünüyor.

Buna karşılık, tarihselcilik akımı içinde, zihin ve bilinç konusundaki yüzyılların tartışmasının dışına çıkan ve bizzat bu tartışmayı tarihselci perspektif altında değerlendirmeyi mümkün kılan özgün görüşler de ortaya atılmıştır. Tarihselciliğin, insanı bir imkânlar varlığı olarak gördüğüne, onu ancak tarih içinde yapıp ettikleri temelinde ve bizzat bu yapıp ettiklerinin koşullandırdığı tarihsel/kültürel zeminde tanıyabileceğimizi savunduğuna işaret etmiştim. Bu görüş tarzı, *zihnin ve bağlı olarak bilincin, özleri bakımından değil, fakat tarihsel işlev ve etkileri bakımından belirlenmesine* fırsat verir ve giderek genellikle “şeylerin özü”ne ilişkin olarak tarihsellik boyutundan yoksun bir tartışmanın çözümsüzlüğünü daha iyi görmemizi de sağlar.

Kavramların kendilerinin tarihsel oldukları ve kaldıkları, tarihselciliğin bir temel tezidir ve bu tezin savunulmasında dayanan en önemli desteklerden biri de etimolojidir. Zaten etimolojinin, felsefe kavramlarının tanımlanmasında, bu kavramlara işaret eden terimlerin kökenlerini anlamak bakımından önemi hiçbir zaman görmezlikten gelinmemiştir. Öyle ki etimoloji, özellikle felsefe kavramlarının tarih içinde geçirmiş oldukları değişiklikler dikkate alınarak anlaşılmasında hatta anahtar rolü oynar.

Etimolojinin, anlaşılmasında anahtar rol oynadığı kavramlar arasında *bilinç* kavramı da vardır. Latinlerin günümüz Türkçesindeki “bilinç” karşılığı kullandıkları *conscientia*, etimolojisi bakımından, aynı bilgi ve kanılara sahip kişiler arasındaki dayanişma ve danışma hali anlamına gelir. Terimin Arapça karşılığı

olan *şuur* da dayanışma ve danışma anlamına gelen bir Arapça fiilden türetilmiştir. Dilimizde halen yaşayan ve danışmak edimiyle ilgili olan “istişare”, “müşavere”, “müsteşar” gibi terimler de “şuur”la aynı kökten gelirler. Açıkça görüleceği üzere “bilinç” teriminin ilksel anlamında onun bir öznelarasılığın, bir insanlararasılığın ürünü olduğu hususu içerilmiştir. Kısacası bilinç, toplumsallık halinde, insanın başkalarıyla birlikteliğinde, bir karşılıklı etkileşim içinde kendisinden söz edilebilecek olan, kendisi bunlara bağlı kalan bir şeydir. Buna göre bilinç, toplumsallık ve karşılıklı etkileşim temelinde, insanın duygularının, iradesinin, karakterinin, heyecanının, zihninin, kanılarının, sezgilerinin vb. farkında oluşu olarak tanımlanabilir.

Ne var ki yeniçağ felsefesi, Descartes’la birlikte, bilinç ile zihni özdeşleştirmiş, bilinci zihne indirgemıştır. Bu, Yeniçağın özne’ye bakış açısını da belirlemiştir. Ve Descartes’la başlayan Yeniçağın *özne* felsefesi, kendisini aynı anda hem bilinç felsefesi ve hem de zihin felsefesi olarak görmüş ve öyle konumlamıştır. Burada özne, nesne dışı, nesneden bağımsız, kendi bilme yetileriyle nesnenin karşısına çıkan, nesneden gelen duyuları işleyerek bilgi üreten bir özerkliğe sahip olarak düşünülmüştür. Bu özne, toplumsallıktan, karşılıklı etkileşimden bağımsızdır; kendi varoluşunu “düşünüyorum”dan, *cogito*’dan çıkarsar ve bunu yeterli görür. Özneyi böyle konumlayan bu özne felsefesi, Descartes’tan Kant’a kadar özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıtığının farkına varamazdı; çünkü onun için özne, “düşünüyorum”un kesinliği dışında bir kanıtı ihtiyacı duymuyordu. Ve “düşünme” (*cogitare*), zihnin zamana (ve tarihe) bağlı olmayan temel işlevi olarak gösteriliyordu. Bilinç de zihnin kendisini düşünmesinden ibaretti. Kant, zihnin kendisini doğaya yerleştirdiğini, dolayısıyla doğanın düzeninin özne açısından doğadan gelen izlenimlerin zihin tarafından işlenme-

siyle bir zihin düzeni halinde bilinebileceğini söylüyor ve doğabilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetik çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırıyordu.

Özne felsefesine toplumsallığı ve tarihselliği sokan Hegel olmuştur. Ne var ki Hegel de Hristiyanca motiflerle, özneyi mutlak özne olarak tanrının planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemıştır. Dolayısıyla bu öznenin bilinci ve zihni, her ne kadar tarih içinde bir gelişim ve değişme gösteriyorsa da mutlak özne olarak tanrının, onun aklının, tanrısal aklın ipoteği altına konulmuş oluyordu. Yine de Hegel'in, bilinç felsefesine tarihselliği sokmuş olması çok önemlidir. Tarihselci açıdan bugün artık bilincin tarihsel/toplumsal bir ürün, insanlararasılığın bir ürünü olduğunu söyleyebiliyorsak, bunda Hegel'in payı büyüktür. Tarihselci görüş, bilincin tarihselliğini metafizikçi ve teolog Hegel'e değil de insanı ve onun bilincini tarih içine yerleştiren Hegel'e dayanarak ileri sürerken; bilincin bu tarihselliğiyle doğrudan bağıntılı, hatta ona yapışık olan diğer yönünün belirlenmesinde de Brentano'ya çok şeyler borçludur. Brentano, bilincin ve bağlı olarak tüm zihinsel edimlerin *yönelimsellik* (*Intentionalite*) temelinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Daha *conscientia*'nın ima ettiği üzere, bilinç daima bir şey'e yönelmiştir; o daima "bir şey hakkında"dır. Dolayısıyla o, yöneldiği ve hakkında olduğu şeyle bağıntısı ve bağımlılığı içinde bilinçtir. İnsanın tarihselliği açısından görüldüğünde ise, bu yönelimsellik, her çağda ve dönemde farklılıklar gösterir ki, bu, bilinç denen şeyin insanların yaşama biçimlerinin ürünü olarak, öznelerarasılık zemininde oluşan ve değişen bir şey olduğunu bir kez daha meydana çıkarır. Ve en önemlisi o, zihne indirgenemez. Bilinç; zihin, duyumsama, duygulanım, arzulama, irade ve vicdanın, tarihsel/toplumsal koşulların değişmesiyle hep değişen farkındalığı olarak tanım-

lanabilir. Ve en nihayet bilinç, ne nesnenin basitçe yansıtıldığı bir ayna ne de nesneye kendini yansıtan tarihüstü bir buyurgandır. Bilinç oluşturulan, birliktelik, öznelarasılık zemininde meydana getirilen ve değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültür ortamlarında değişik kılıklar alabilen bir şeydir. *Bilinç tarihseldir.*

Felsefe ve Bilinç

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, “bilinç hakkında bir bilinç” içinden konuşmak anlamına gelir. Düşünmenin kendi üstüne bükülerek kendini düşünmesi, “refleksiyon” dediğimiz şey, bilindiği üzere, özellikle felsefi düşünme tarzının en önemli karakteristiğidir. Bu bildiri de son bölümüyle, bilinç üstüne bir felsefi refleksiyona örnektir. Felsefenin kendi üstüne bükülerek kendini düşünmesi, bildiğimiz üzere, “felsefenin felsefesi” olarak ifade edilir. Ve felsefe, hemen her dönemde, kendini düşünme işini ihmal etmemiş, kendi hakkında bir bilince ulaşmak istemiştir. Ne var ki, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendi hakkındaki bilincinin de hep tarihsel kaldığı söylenmelidir. Bu durum, en yaygın felsefe tipini, “felsefe” denince hatta ilk akla gelen tipi, felsefeyi evrensel, ezeli-ebedi doğruların bir kavramlar örgüsü içinde, dedüktif/diskursif bir düşünme çabasıyla arandığı bir düşünme uğraşısı sayan bir felsefe tipini ortadan tabii ki kaldırmaz. Fakat artık böyle bir uğraşının, böyle bir felsefe tipinin, “felsefe” terimiyle kastedilen uğraşılar içinde, tarihi ve tarihselliği yeniçağda özellikle Descartes örneğinden beri hatta dışlamak zorunda kalan bir felsefe tipi olduğunu görmemiz gerekir. Bu felsefe tipi hâlâ en yaygın tiptir ve daha uzun süre en yaygın tip olarak kalacağı tahmin edilebilir. Çünkü bu felsefe tipi, insanı, kendi tarihsel-

liğin bilincinde olmaksızın hep hissetmiş olduğu temel, fakat naif bir ihtiyacına, zamanüstü, tarihüstü, evrensel, ezeli-ebedi doğrulara ulaşma ihtiyacına cevap vermeye çalışan felsefe tipidir. Oysa tarihselcilik böyle doğruların olmadığını öğretir. Buna karşılık tarihselcilik, bu gibi felsefi doğruların insanların tasarımıyla ürettikleri ve sonradan bir inanç ve değer halinde aynı insanların pratik/sosyal/siyasal yaşamlarını yönlendirmede başvurdukları ve değişik tarihsel dönemlerde hep değişen şeyler olduklarını bildirmektedir. Bu saptama, *felsefenin tarihselliğinden* söz etmemizi gerektirir. Öyle bir felsefe tipi olmalıdır ki, bize felsefenin tarihselliğini gösterebilsin. Bu felsefe, bizzat bilincin tarihsel olduğunu söyleyen tarihselcilik olabilir. Tarihselcilik, bu yönüyle, bir felsefenin felsefesi statüsüne de sahiptir. Ve tarihselcilik içinden bakıldığında artık şu söylenmelidir: *Felsefi bilinç, bilincin tarihselliğinin bilincidir.*

¹ Einstein'ın fiziksel rölativizmini, insanı her şeyin ölçüsü sayan sofistik rölativizmle (Protagoras) ve ileride üzerinde durulacak olan tarihselci rölativizmle (Dilthey) karıştırmamak gerekir. Einstein, rölativizmle, fizik dünyada olup biten her şeyin kendi aralarındaki bağıntısallık ve bağımlılığı kasteder. Bu bağıntısallık ve bağımlılık, insandan bağımsız bir fiziksel haldir. Dolayısıyla Einstein'da da zaman, Newton'da olduğu gibi, nesnelci bir açıdan kavranır. Einstein'ın Newton'dan ayrıldığı nokta, zamanı nesneler arasındaki bağıntı kümelerinden ibaret sayarak onun Newton'daki mutlaklığını, ezeli ve ebedi oluşunu ortadan kaldırmış olmasıdır. Oysa sofistik rölativizmle tarihselci rölativizm, insan merkezli, yani öznelcidir-ler ve zamanı da öznelci yorumlarlar.

² Yalnız, bu noktada şunu hatırlamakta yarar vardır: Felsefi mirasa bir kez dahil olmuş bir şey, bir düşünce, bir anlayış, bir görüş tarzı daha sonraları gözden düşse/düşürülse de kaybolmaz. Felsefe tarihi, gözden düşüp/düşürülüp daha sonra yeniden canlanan/canlandırılan düşünce,

TARİH, BİLİM VE BİLİNÇ

anlayışlarla, görüş tarzlarıyla doludur. Bu hususu “Nesnel/fiziksel zaman” için de hatırdı tutmak gerekir. İleride, nesnel/fiziksel zaman anlayışının eski şekillerinden biri içinde veya eski içeriğe bazı yeni yönlerin eklenmesi sonucu yeniden gündeme gelebileceği, gözden uzak tutulmamalıdır. Biraz sonra üzerinde durmaya çalışacağım “tarihsel zaman” kavrayışı ve bu kavrayışa sıkı sıkıya bağlı “tarih bilinci”, bu olasılığı hep göz önünde tutmamız gerektiğini buyurur.

³ Vico’nun, *human* teriminin etimolojisi hakkında söyledikleri ilginçtir: Vico’ya göre bu terim, “törenle ölü gömmek” anlamına gelen “*humandate*”, “*humandatare*” fiillerinden gelir. Ve Vico, törenle ölü gömmeyi, insanın, kendisini diğer hayvanlardan ayıran edimlerinin en ilksellerinden biri, onu “*human*” kılan edimlerden biri olarak görür. Bu, insanı gerçekleştirdikleri bazında tanımlamaya en iyi örnektir. (Bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, “Ekler” bölümü, Karl Löwith, “Vico”, s. 283, Notos Kitap, İstanbul, 2015)

BİLİMSEL NESNELLİK VE TARİHSELLİK*

I

Yeniçağ bilgi kuramı, bilgi sürecinde empirik ve rasyonel yönleri en uygun şekilde bir araya getiren yöntemi “doğabilimsel yöntem”de bulmuştu. Doğabilimlerinin dayandıkları naif realizme göre, doğa insanın dışında ve insandan bağımsız olarak var olan bir gerçeklikti ve doğabilimsel yöntem bu gerçekliğin bilgisine bizi götürecektir olan en uygun yöntem. Hatta bu yöntemi tarihe ve topluma da uygulayabilir, tarihi ve toplumu da tıpkı doğa gibi bağımsız bir araştırma nesnesi halinde ele alabilirdik. Çünkü bilim *tekti*; dolayısıyla tarihe ve topluma da bu tek ve aynı bilimin yöntemleriyle eğilmek gerekirdi.

Bu bilimsel tekçilik veya *bilimde tekçilik* (monizm) anlayışı, daha sonraları 19. yüzyıl pozitivizmine de, 20. yüzyıl neopozitivizmine de damgasını vurmuştur. Bunu, özellikle 1940’lı yıl-

* Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu’na (19-21 Kasım 1986, Ankara) sunulmuş olan bu bildiri, aynı adlı sempozyum bildirileri kitabında, yazar denetiminden geçirilmeden eksik ve çok sayıda dizgi hatasıyla yayımlanmıştır. (Ülke Yayınları, Ankara, 1991, ss. 95-104.) Bildiri eksiksiz ve hatasız şekliyle ilk kez burada yayımlanmıştır (1. baskı notu).

larda Anglosakson dünyasına egemen olmuş olan bir bilim felsefesi geleneğinin bağlanmış olduğu “unified Science” (birlikli bilim, bilimin birliği, tek bilim) idealinde saptamak olanaklıdır. Bu tekçiliğin 19. yüzyıldaki en büyük ürünlerinden biri, tarihe ve topluma doğabilimsel yöntemlerle eğilen bir bilim, Comte’un “sosyoloji” adını verdiği bilim olmuştur. Buna göre, tarihi ve toplumu da bağımsız bir araştırma nesnesi olarak karşımıza koyabilir, sözcüğün tam anlamıyla onu “pozitive” edebilir ve bu alanda da doğadakine benzer yasalılıklar bulabilirdik.

Bu tekçi bilim ve tekçi bilimsel yöntem anlayışının temelinde, özne-nesne bağıntısına dayalı Descartesçi bilgi kuramı yatmaktaydı. Buna göre, özne, ister doğa, ister tarih ve toplum karşısında olsun, kendi özel ilgilerini, değerlerini ve inançlarını paranteze alabilmeliydi. Ve zaten “bilimsel nesnellik”, doğada olduğu gibi tarih ve toplumda da var olduğuna inanılan yasalılık ve zorunlulukların bilimsel yöntemle ortaya konuluşu, betimlenişi ve açıklanışı anlamına geliyordu.¹

Bu tekçi anlayış, 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan tarihselci/tinselci bilim anlayışıyla birlikte bir eleştiriden geçmiştir. Özellikle Dilthey, doğabilimini örnek ve prototip sayan bu tekçi anlayışın tarihe ve insan toplumuna uygulanamayacağını belirtmiştir. Çünkü tarih ve kültür, doğal zorunluluk ve yasalılıkların üstünde, insan otonomisinin ve insan yaratıcılığının bir sonucu ve ürünü olarak vardır ve dolayısıyla burada tarihsel/kültürel konumlarıyla ve kimlikleriyle öznelere kendi aralarındaki bağıntıları gözetken ve bilgiye, nesne hakkındaki öznelerarası uzlaşımların ürünü olarak bakan bir bilgi kuramına gereksinim vardır. Bu açıdan bakıldığında, “bilimsel nesnellik”, doğada ve toplumda var olduğu düşünülen yasalılık ve zorunlulukların özne tarafından betimlenmesi ve açıklanması, bu yasalılık ve zorunlulukların yansıtılması an-

lamına gelemeydi. Çünkü özne, yine kendisi tarafından öz-nelerarası bir etkileşimin ürünleri olarak yaratılmış olan dil, din, mitos, sanat, teknik, felsefe vb. gibi kültür öğelerinden oluşan bir kültür dünyasında yaşamakta ve doğaya da, tarih ve topluma da *simgelerden* oluşmuş kendi kültürel gözlükleri ardından bakmaktadır. Dolayısıyla bizim doğa hakkındaki bilimiz de özne ile nesne arasındaki bir doğrudan ilişkinin ürünü olmanın ötesinde, öz-nelerarası bir dünya olarak kültür dünyasının süzgecinden geçerek oluşan bir bilgi olmaktadır. Pozitivist bilgi kuramının ve pozitivist bilim anlayışının tersine, özne nesnenin karşısına *doğrudan* çıkmamakta, tarihsel/kültürel gelişiminin belirli bir aşamasındaki bir kültür varlığı olarak çıkmakta, nesneyi o andaki simgelerine göre tanımaktadır. Dolayısıyla bilgi, öznenin nesneyi o andaki tarihsel/kültürel kimliği altında tanımasının ve kavramasının bir ürünü olmaktadır. Sonuç olarak, en genelinde “nesnellik”, özel olarak “bilimsel nesnellik”, öznenin kendi kendisini ve nesneyi, kendi tarihsel/kültürel gelişimi içinde farklı biçimlerde kavraması ve yorumlamasının bir sonucu olarak farklı anlamlar taşır. İşte burada “bilimsel nesnelliğin tarihselliği”nden kastetmeye çalıştığım şey bu olmaktadır.

Buradaki amacım, pozitivistmin ve neopositivistmin tekçi bilim anlayışına göre belirlenegelmiş olan “bilimsel nesnellik” tasarımı, aslında, yeniçağın bilgi kuramının ve doğabiliminin dayandığı klasik özne-nesne ilişkisinden çıkartılmış bir tasarım olmak yerine, öz-nelerarası bir tarihsel uzlaşımın ürünü olageldiğine işaret etmekle sınırlıdır. Bunu da yeniçağın bilgi kuramında ve doğabiliminde ortaya çıkan ve herkesçe bilinen önemli dönüşümlerin, kısa bir tarihsel betimleme altında altını çizmekle yapmayı deneyeceğim.²

II

Çoğu felsefeye giriş kitabında, bilgi kuramını, bu alanda sorulan sorulara ve bu sorulara verilen yanıtlara değinmek yoluyla tanıtmak gibi bir eğitsel yönetime başvurulduğu görülür: Bize duysal yoldan açık olan nesneler ile bu nesneler hakkında geliştirilmiş kavramlar arasında nasıl bir bağ vardır? Nesneleri oldukları gibi mi biliyoruz yoksa bize göründükleri gibi mi? Nesnelerle kavramlarımız arasında tam bir uygunluk ve tam bir denklik (tekâbül, *correspondance*) var mıdır? Yoksa kavramlarımız, yalnızca anlaksal (zihinsel) olanaklarımız altında bize açık olan nesneler üzerine bir fenomen bilgisini mi içerirler? Daha da artırılabilecek olan bu klasik sorulara felsefe tarihi içinde verilmiş yanıtları anmak, bilgi sorununa ilişkin çeşitli tutumları veya “izm”leri tanımada uygun bir yoldur.

Felsefe tarihindeki bu bilgi kuramsal “izm”ler çokluğuna bakıldığında, yeniçağın başlarından bu yana, bilgi sorununda birbirleriyle tartışan başlıca iki temel tutum veya “izm” olarak *empirizm* ve *rasyonalizm* ile karşılaşılır. Bu şüphesiz, öbür bilgi tutumlarının ve “izm”lerin sahneyi terk ettikleri, bilgi sorununun çözümünü empirizme ve rasyonalizme bıraktıkları anlamına gelmez. Ama hiçbir felsefe tarihçisi de yeniçağın başlarından bu yana, bilgi kuramına empirizm ile rasyonalizm arasındaki tartışmanın yön verdiğini görmezlikten gelemmez. Bunun en önemli ve başlıca nedenini, yeniçağla birlikte doğabilimlerinin gösterdiği gelişmede bulmak olanaklıdır. Hiçbir yeniçağ filozofu, bilgi sorununa eğilirken, doğabilimi olgusunu ve doğabilimi örneğini göz ardı edemezdi. Öyle ki, bilgi sorununun bin yıllara varan tarihine göre bir felsefe disiplini olarak bilgi kuramının tarihi, yeniçağla (ve özellikle John Locke ile) başlatılır. Doğabilimi, en bilinen yönleriyle, dogmatizme ve

mistisizme yer vermeyen, empirik yoldan verili olanı rasyonel işlemlerle açıklamaya çalışan bir etkinlik olarak ortaya çıkmıştı. Doğabiliminin hedefi, olguları matematiksel bir açıklama modeline göre açıklayabilmektir. Başka bir deyişle, doğabiliminin iki temel yönü, *deneyim ve akıl (teorik akıl)* idi. İşte bu kadarını belirtmek, yeniçağda bilgi kuramının neden dolayı bir empirizm-rasyonalizm tartışması içinde geliştiğini göstermeye yetebilir. Ve özellikle klasik fiziğin gelişimi ile bilgi kuramının gelişimi arasında bir koşutluk kurulabilir. Ancak, doğabiliminin bugün için de doğabilimciler tarafından örtük olarak kabullenilen bir üçüncü temel yönü daha vardır ki, bu da doğabiliminin nesneler dünyasını öznenen bağımsız bir gerçeklik sayan *naif realizmidir*.³ Buna koşut olarak, Yeniçağın bilgi kuramına da Hume ve Kant'a gelinceye kadar örtük veya açık bir realizm sinmiş haldeydi.⁴ Doğabilimciler, kavramlarımız ile nesneler arasında tam bir denklik (tekâbü) olduğuna ve matematiğin yardımıyla doğa hakkında düşünsel yoldan evrensel ve kesin bilgilere ulaşılacağına inanıyorlardı. Onlar için doğanın yapısı matematiksel bir yapıydı ve onlar, Descartes'ın "Doğanın doğru dili matematiktir" özdeyişini benimsemişlerdi. Onların aklımız (teorik akıl) ile doğa, kavramlarımız ile nesneler arasında tam bir denklik olduğu hakkındaki bu realist ve denklikçi (tekâbülcü) inançlarının, kendilerinden sonra gelen doğabilimciler tarafından bu yüzyılın başlarına kadar paylaşıldığı görülür.

Bu konumlarıyla doğabilimlerinin en önemli etkilerinden biri, filozoflara, bilgi sorununun metafiziksel, teolojik ve etik tasarımlara başvurulmadan ele alınması gereğini hatırlatması olmuştur. Öyle ki, doğabilimleri, yeniçağla birlikte bilgi sorununun metafizik, teoloji ve etikten bağımsız bir disiplin içinde ele alınması gereğini göstermekle, yeniçağ felsefesinde

yeni bir felsefe disiplini olarak bilgi kuramının kuruluşuna ve gelişmesine yol açmıştır. Ancak, genç bilgi kuramının doğabilimlerinin vesayetinden kurtulması çok uzun sürmemiş, hatta giderek doğabiliminin kendisi, bu yeni felsefe disiplininin inceleme konusu olmuş ve eleştirilmiştir. Bunun, günümüz için de geçerli en önemli iki örneği, Hume'un ve Kant'ın doğabilimi eleştirileridir. Hume'un nedensellik eleştirisi, doğabilimlerinin temellerine yönelik bir eleştiriydi. Çünkü Hume, doğabiliminin temel dayanaklarından olan nedenselliğin, olgular arasında bir zorunlu bağıntı ilkesi, bir ontolojik ilke, bir varlık yasası olmadığını; öznel yoldan, alışkanlıklar ve çağrışımlarla, yani psikik olarak edinilmiş bir ilke olduğunu söylüyordu. Bu durum, doğabiliminin realist tavrının ve denklikçi doğruluk anlayışının da sarsılması anlamına geliyordu. Hume'dan etkilenen Kant, giderek, bilimsel yöntemin ne'liğini (mahiyetini) ve bilgisel değerini soruşturmuştu. Kant'ın bu konudaki soruları şunlardı: Bilimsel yöntemi neden dolayı başarılı sayıyoruz? Doğabilimcilerin hep inanageldikleri bir şey olarak, mantıksal ve matematiksel düşünmemiz ile doğa arasında bir denklik olduğunu ileri sürmeye hakkımız var mıdır? Kant'a göre böyle bir denklik söz konusu olamazdı.⁵ Doğa, duyarlılığımıza ve anlığımıza nasıl görünüyorsa, biz doğayı bize görünen haliyle bilebiliriz. Doğanın bize açık görünüşünden ötede bir kendindeliği (*Ansichsein*) olsa da biz bu kendindeliği asla bilemeyiz. Biz ancak doğanın görünüşünü bilebiliriz. Ama görünüş olarak doğa da bir duyu verileri karmaşasından ibarettir. Kant, duyu verileri halinde bize açık olan doğanın bir kaos görünümünde olduğunu, bu kaosun bilincimizin birleştirici/bütünleştirici işlevleri (duyarlığın ve anlığın işlevleri) altında bir kosmos halinde düzenlendiğini söylemiştir. Kant'ın adını kendisinin koyduğu "Kopernikusvari devrim"i de buradadır. Kant, bilgimizin

nesnelere göre değil, nesnelerin sahip olduğumuz bilgi olanaklarına göre düzenlendiğini belirtiyordu. Başka bir deyişle, biz nesneleri, duyarlılığımızın ve anlığımızın süzgecinden geçmiş halleriyle biliriz. Bu, nesneleri, nasılsalar öyle değil, bilgi yetilerimiz onları nasıl kuruyorlarsa öyle bildiğimiz anlamına gelir. Kant'ın bunları belirtirken Kopernikus'un astronomide yaptığı devrime benzer bir devrimi felsefede yaptığını söylemesi bir abartma değildir.⁶ Kopernikus, yer-merkezli (geosantrik) bir kosmoloji yerine, güneş-merkezli (heliosantrik) bir kosmoloji getirmişti. Kant da felsefede ve özellikle bilgi kuramında, nesne-merkezli bir bilgi anlayışının yerine özne-merkezli bir bilgi anlayışı getirmiş oluyordu. Sahip olduğumuz bilgi yetilerinin birliğine veya bu bilgi yetilerinin birlikte çalışmalarının organize bütünlüğüne *akıl* (teorik akıl) dersek; aklımız ile nesneler arasında bir denklik olduğunu asla söyleyemeyiz; aklımız nesneleri *bilme biçimimizdir* sadece. Bu durumda, doğabiliminin de bize nesneleri nasılsalar öyle veremeyeceği, doğabiliminin dayandığı naif realizmin, nesne-merkezli geleneksel bilgi anlayışının bir kalıntısı olduğu ortaya çıkıyordu. Bilimin dayandığı realizm, aslında aklımıza ait nitelikleri doğada da varsaymak gibi naif bir ontolojist inançtan ibaretti.⁷

Ne var ki, doğabilimciler ve doğabilimini örnek ve prototip sayan bilgi kuramcıları, Hume'un 18. yüzyılın ortalarında, Kant'ın ise aynı yüzyılın sonlarına doğru belirttiklerine, ancak 20. yüzyılın başlarında kulak verir olmuşlardır. Onlar, yeniçağın başlangıçlarından bu yüzyılın ilk onyıllarına kadar doğabilimsel yöntemi, duyu verileri ile kavramlarımızı en uygun şekilde bağlantıya sokan son derece etkili bir yol olarak kabul etmişler ve nedenselliği bir anlık ilkesi olarak değil de bir ontolojik ilke, bir doğa yasası olarak görmüşlerdir. Doğabilimcileri böyle bir denklikçi doğruluk anlayışı konusunda şüp-

heye düşüren ve bu anlayışı sorgulamaya yöneltten etken ise, yine kendi bilim alanlarında karşılaştıkları güçlükler olmuştur. Bilindiği gibi bu güçlükler, modern fiziğin klasik fizikten oldukça farklı bir doğa tasarımı geliştirmesine yol açmıştır. Klasik fiziğin doğası bir *mekanik doğaydı*. Klasik fizikte her şeyin şaşmaz bir kesinlikle bir saat gibi işlediğine, doğada tam bir *belirlenimin* hüküm sürdüğüne inanılıyordu. Newton mekaniğinin başarıları da klasik fiziğin bu mekanik doğa tasarımını pekiştirmişti. Oysa bu yüzyılın başlarında fizikçiler, Newton mekaniğinin bazı olguları açıklayamaz hale geldiğini görmüşlerdir. Newton'un mutlak saydığı “uzay”, “zaman”, “kütle” gibi şeylerin mutlak değil, görelî oldukları anlaşılmıştı. Ama klasik fiziğin doğa tasarımının sarsılmasına yol açan asıl sonuçlar modern kuantum fiziği alanından geliyordu. Newton mekaniği, hareket halindeki cisimlerin durumlarını yer ve hız yönünden aynı zamanda saptamanın olanaklı olduğunu benimseyen bir belirlenimci anlayışa dayanıyordu. Oysa modern kuantum fiziği, elektronların herhangi bir andaki durumlarının yer ve hız yönünden aynı zamanda saptanmasının olanaksızlığını gösteriyor; elektronların bir yörüngeden öbürüne atlamalarının ne önceden kestirilebileceğini ve ne de bu durumun herhangi bir *nedene* bağlanabileceğini işaret ediyordu. İşte bu durum, klasik fiziğin her biri birer kestirim (önbili, *Prognos*) niteliğindeki matematiksel formüllerinin elektronlar dünyasına uygulanabilirliğini sınırlamış ve sonuç olarak, klasik fiziğin, matematiksel kestirimlerin olgularla örtüştüğü hakkındaki temel inancını, yani denklikçi doğruluk anlayışını da, bu anlayışa dayalı belirlenmiş (determine) ve mekanik doğa tasarımını da sarsmıştır.⁸

Bilgi kuramı ile doğabilimi arasındaki karşılıklı etkileşim tarihi açısından bakıldığında, modern fiziğin sonuçları iki bakımdan büyük önem taşır: İlk olarak, modern fizik, Hume'un

ve Kant'ın daha 18. yüzyılda terk ettikleri denklikçi doğruluk anlayışının, yaklaşık yüz eli yıl sonra bizzat doğabiliminin içinde soru konusu yapılmasını sağlamıştır. İkinci olarak, modern fizik, filozoflara, Kant'ın konumladığı biçimiyle sabit ve değişmez sayılan *a priori* bilgi formlarının da değişebilir olduğunu göstermiştir. Örneğin Kant'ın üç boyutlu uzayının yerini bir dört boyutlu uzay alabilmiştir.

Burada, modern fiziğin sonuçlarının yanı sıra son yüzyıl içinde mantıkta meydana gelen devrimsel değişimleri de anma gereği vardır. Kant, Aristoteles'in sistemleştirdiği biçimiyle mantığın kendi zamanına kadar hemen hiçbir değişikliğe uğramadığını ve aslında bir değişikliğe gereksinim göstermeyecek kadar yetkin olduğunu söylemişti. Yani Kant'ta duyarlık formları, anlık kategorileri nasıl ki sabit ve *tek* idiyseler, mantık da sabit ve tekti. Bugün “klasik mantık” adıyla andığımız bu mantık, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı gibi üç ilkeden hareketle kurulmuş bir özne-yüklem mantığıydı ve özellikle üçüncü halin olmazlığı ilkesi uyarınca “doğru” ve “yanlış” gibi iki doğruluk değerinden başka değer tanıımı-yordu. Oysa özellikle 1920-1940 yılları arasındaki dönemde, klasik mantığın üç ilkesinden birini veya ikisini dışta bırakan “çok değerli mantıklar” ortaya çıkmıştır ve bunların da teknik yapı ve tutarlılık açısından klasik mantığa eşdeğer oldukları görülmüştür.

Bilgi kuramı ile doğabilimi arasındaki karşılıklı etkileşim tarihini göz önünde tutarak buraya kadar belirtmeye çalıştığım gelişimi üç maddede özetlemek istiyorum:

a. Yeniçağda doğabilimlerinin gelişmesi, filozofları, bilgi sorununu metafiziksel, teolojik ve etik tasarımlara başvurmadan ele almaya zorlayarak, bilgi kuramının bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.

b. Ancak, daha sonra doğabilimlerinin kendileri, bilgi kuramının konusu olmuşlar ve özellikle Hume ve Kant, doğabilimindeki denklikçi doğruluk anlayışını eleştirmişlerdir.

c. Bir yandan bu yüzyılın başında doğabiliminde ortaya çıkan gelişmeler, öbür yandan geçen yüzyılın ortalarından bu yana mantıktaki devrimsel değişiklikler, doğabiliminin dayandığı denklikçi doğruluk anlayışının eleştiriden geçirilmesi gerektiğini doğabilimcilere de göstermiştir. Ama aynı gelişmeler ve değişiklikler Kant'ın konumlandığı tarzda tek ve değişmez duyarlık formları ve anlık kategorileri olmadığını da gözler önüne sermiştir.⁹

Denklikçi doğruluk anlayışı eleştirisinin sonuçları, özellikle “bilimsel nesnellik” tasarımı açısından büyük önem taşımaktadır. Denklikçi doğruluk anlayışı, teorik akıl ile nesneler dünyası arasında bir *eşbiçimlilik* olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa Kant'la birlikte yadsınan şey, tam da bu eşbiçimliliktir. Gerçekten de böyle bir eşbiçimlilik olsaydı, akıl bilgisi tüm olanaklı gözlemleri ve deneyimleri zaten kendi içinde potansiyel olarak bulundurmuş olurdu ve nesneler dünyası ile teorik akıl durağan bir örtüşme ve denklik gösterirlerdi. Kant, böyle bir örtüşme ve denklik düşüncesini, geleneksel ontolojinin ve metafiziğin bir kalıntısı saymıştı. Bugün de modern bilim felsefesi, doğabilimlerinin bir “metafiziksel realizm” ile çalıştıklarını belirtirken, Kant'ın saptadıklarını yinelemiş olmaktadır. Kant teorik akli öznelarası ortak bir bilme yetisi olarak görüyor ve nesnelerin oldukları gibi değil, bu ortak bilme yetisinin bize gösterdiği gibi bilinebileceğini vurguluyordu. Yani teorik akıl ile nesneler dünyası arasında bir *bire-bir* ilişkisi yoktu. Ancak Kant, öznelarası bir ortak bilme yetisi olarak gördüğü teorik aklın *tekbiçimli* ve *biricik* olduğunu düşünüyordu. Oysa bugün artık böyle bir tekbiçimli ve biricik teorik akıldan söz

etme olanağı yoktur. Teorik akıl, bugün de Kantçı anlamıyla duyarlık ve anlık *a priori*'lerinin organize bir topluluğu sayabiliriz; ama bu *a priori*'lerin değişebildiğini de saptamak zorundayız. Dolayısıyla, değişebilir olan *a priori*'lerimize göre birden çok teorik akıldan söz etme gereği ortaya çıkmaktadır. Buna göre bilgi, nesneler dünyası ile tek bir teorik akıl arasındaki bir *bire-bir* ilişkisinin ürünü olarak değil, bir *bire-çok* ilişkisinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz, her türlü bilgi etkinliğinin kaçınamayacağı bir varsayım olarak, *tek* bir nesneler dünyası kabul etmek zorundayız. Ama bu nesneler dünyasını bilmek konusunda başvuracağımız tek bir teorik akıl, buna bağlı olarak tek bir *akılsallık* (rasyonalite) yoktur. Nesneler dünyasını Aristoteles'in iki değerli mantığını ve Kant'ın bir duyarlık *a priori*'si olarak üç boyutlu saydığı uzayını içeren bir teorik akılla bilmeye yönelebileceğimiz gibi, Brouwer'ın çok değerli mantığını ve Einstein'ın dört boyutlu uzayını içeren bir teorik akılla da bilmeye yönelebiliriz.¹⁰

Bilgi kuramı ile doğabilimi arasındaki karşılıklı etkileşim tarihinden çıkan bu sonuçları, insanın düşünme yetisinin gelişim tarihinden elde ettiğimiz bir önemli sonuçla bütünlemek istiyorum: İlkel insan, kendisini hem kendi hem de başkası sanabiliyor, kendisini kendisi dışındaki nesnelerle özdeşleştirebiliyordu. Öyle ki, onda özdeşlik idesi bulunmuş olsa da çelişki ve dolayısıyla üçüncü halin olmazlığı idesinin gelişmiş olduğunu saptıyoruz.¹¹ Toplumsallaşma süreciyle birlikte onda öbür iki ide de gelişmeye başlamış ve iki değerli mantık ve bağlı olarak daha sonraki bir aşamanın ürünleri olan matematik ve doğabilimleri ortaya çıkmıştır. Tüm bilgi etkinliğimiz ve hatta giderek tüm toplumsal/kültürel yaşamımız böyle bir temele oturmuştur. İki değerli mantık, toplumsal/kültürel yaşamımızın en sürekli uzlaşım ögesi ve hatta taşıyıcısı olmuştur.

Ama bugün bizler, toplumsal/kültürel yaşamımızın en sürekli uzlaşım ögesi olduğunu saptadığımız bu iki değerli mantığımızın bile, ancak insanlık tarihinin belirli bir evresiyle sınırlı bir evrenselliğe sahip olduğunu, bu demektir ki, esasen evrensel olmadığını kabul etmek zorundayız. En azından, gelecekte de bu iki değerli mantığımızın sürekli bir uzlaşım ögesi olarak geçerliğini korumaya devam edeceği konusunda hiçbir garantiye sahip değiliz.

Bu saptamalar, bize çok daha önemli bir saptama yapma olanağı da sağlamaktadır: Bilgi (ve bilimsel bilgi), bizim değişebilir olan *a priori*'lerimize göre biçimlenen bir şeydir ve bu nedenle de insanlığın geçirdiği çeşitli evrelere bağlı *tarihsel* bir olaydır. Sonuç olarak biz, tek bir nesneler dünyası tasarlamak zorundayız; ama değişmez *a priori*'lerden örülmüş tek bir teo-ririk akıl, *tek* bir akılsallık (rasyonalite) yoktur. Biz, çeşitli akılsallık türlerinden veya çeşitli teorik akıllardan hareketle nesneler dünyasını *yorumlayagelmekteyiz*.

III

Bu belirtilenler, bilimsel bilgi, bilimsel nesnellik ve giderek en genelinde bilgi sorununun, sadece özne-nesne ilişkisinden hareket eden bir bilgi kuramı içinde ele alınmasının yetersizliğini göstermeye yardımcı olabilir. Daha önce de değindiğim gibi, yeniçağ felsefesinin en önemli başarılarından biri, bilgi sorununun metafiziksel, teolojik ve etik tasarımlardan bağımsız olarak ele alınmasını sağlamış olmasıydı. Yeniçağ bilgi kuramı, özellikle Hume ve Kant'la birlikte, insanın nesneleri bilme etkinliğinde kendisinin dışında doğaüstü veya insanüstü bir güce dayanma alışkanlığını terk edişinin, her alanda oldu-

ğu gibi bilgi alanında da kendisini merkez kılmasının bir ürünüydü. Ama merkeze alınan bu insan, tarihsel/kültürel kimliğinden arındırılmış bir “bilgi öznesi”ydi. İşte, yeniçağ bilgi kuramında eksik olan şey, bilgi sorununa tarihsel ve kültürel açıdan bakmamızı sağlayacak bir bakış açısıydı. Yeniçağ bilgi kuramı, akıl sahibi varlık olarak insan ile nesneler dünyasını karşı karşıya koyan bir özne-nesne ilişkisinden hareket ediyordu. Ama özne olarak insanın sahip olduğu akıl, yeniçağda en yetkin çözümlemesini Kant’ta bulduğumuz bu “teorik akıl”, bir “öznelerarası ortak akıl”dı ve tüm insanlarda değişmez ve ortak olarak bulunduğu ileri sürülen duyarlık formları ve anlık kategorilerini içermekteydi. Oysa bugün, teorik aklın Kant’ın belirttiği gibi “öznelerarası ortak akıl” olduğunu söyleyebilirsek de onun tek ve biricik olduğunu söyleyemeyiz. Yukarıda, tek bir nesneler dünyası tasarlamak zorunda olduğumuzu, ama bu nesneler dünyasını tarih içinde değişebilen *a priori* formlara göre yorumlayageldiğimizi belirtirken söylemek istediğim tam da buydu. İşte, bilginin ve bilimin ve dolayısıyla “bilimsel nesnelliğin tarihselliği” olgusu burada karşımıza çıkmaktadır.¹²

Bilginin, bilimin ve bilimsel nesnelliğin tarihselliğinden söz etmek, bunların aynı zamanda *göreliliğini* belirtmek anlamına gelir. Başka bir deyişle, *a priori*’lerimizin tarihsel olması, onların göreliliği demektir. Ve en önemlisi, bu görelilik, klasik özne-nesne ilişkisi temeline dayalı bir bilgi kuramında kalındığı sürece aşılamaz olan bir göreliliktir.

Bu göreliliği aşmanın bir yolu, Kant felsefesinin bir temel öncülünü yeniden yorumlamaktan geçmektedir. Kant, insan özgürlüğünün en önemli kanıtını “aklın otonomisi”nde bulmuştu. Biz *a priori* bilgi formlarına sahibizdir ve bu formların kendimizden başka bir kaynağı ve nedeni de yoktur. Hatta bu formların algı içeriğinden türevlendikleri gösterilmiş olsaydı

bile bu, onları *a priori* ilkeler olarak kendimizden elde etmiş olduğumuz olgusunu değiştirmezdi. Dolayısıyla Kant'ta bu *a priori* formların tarih içinde değişebilirliği ve bağlı olarak, bilginin, bilimin ve bilimsel nesnelliğin tarihselliği sorunu gündeme gelemezdi. Ama Kant, bilgide de, eylemde de, yani teorik alanda da, pratik alanda da felsefenin özgürlük ve otonomi ilkesiyle çalışması gerektiğini göstermişti. İnsan, otonom olan aklının etkinliğiyle bilgi elde etmekte ve eylemektedir. Dolayısıyla, insan elinden ve düşüncesinden çıkmış her şeyin içinde, kısacası tarihte ve kültürde bu otonominin somutlaşmaları vardır.

Bu Kantçı öncül, tarihe ve kültüre insan otonomisinin somutlaşma alanı olarak bakan bir tarih ve kültür felsefesinin de dayanacağı temel öncüldür. Dilthey'dan Cassirer'e kadar uzanan modern tarih ve kültür felsefesinin temel öncülü de bu olmuştur. Buna göre insan, tarih ve kültür içinde, kendi otonomisinin ürünleri olan simgelerden örülü bir düzen içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla, dil, din, bilim, sanat, mitos vb. olarak kültürün içinde bulduğumuz ne varsa, insanın biçim verme ediminin ürünleri olarak, simgesel ve konstrüktif bir nitelik taşımaktadır.¹³ Bir kültür ögesi olarak bilim de aynı konstrüktif olma niteliğini taşır. Bilim, doğayı aynen yansıtan bir ayna değil, bizim simgelerimizle ve bu simgeler ışığında doğaya yönelttiğimiz sorularımızla kurulan bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, nesneler dünyasını, doğayı bizden bağımsız bir gerçeklik sayan ve doğabiliminin de olabilirliğini sağlayan naif realizm bile insanın doğayı bilme konusunda kendisine koymuş olduğu bir postulat niteliği taşımaktadır.

Bilimsel nesnelliğin ve giderek en genelinde bilginin tarihselliğinin bizi götürdüğü nokta şu olmaktadır: Bilgi, tek bir nesneler dünyası ile tek bir akılsallık arasındaki ilişkinin ürünü olarak görülemez. Tersine o, tek bir nesneler dünyası ile *birden*

çok akılsallık arasındaki ilişkinin ürünü olarak belirmektedir. Bunun doğurduğu en önemli sonuç ise şu olmaktadır: Tek bir akılsallık konumundan hareketle tek ve genelgeçer bir doğa açıklaması yapma olanağı yoktur. Bu nedenle bilgi kuramı, tek bir nesneler dünyası ile tek bir akılsallık arasındaki özne-nesne ilişkisinden hareket eden geleneksel inceleme tarzını genişletmek zorundadır. Bilgi kuramı, artık, tek bir nesneler dünyası karşısında birden fazla akılsallığı gözeten bir *çokdeğerli bilgi* kuramı olmak durumundadır.¹⁴ Ve böyle bir çokdeğerli bilgi kuramı, ahlak ve estetiğin olduğu gibi, bilgi ve bilimin de insan istencinin ve insan otonomisinin somutlaşmaları olduğu ilkesini benimseyen bir insancı (hümanist) tarih ve kültür felsefesi tabanına dayalı olarak geliştirilebilir. Böyle bir tarih ve kültür felsefesi altında bakıldığında, genel olarak bilgi, özel olarak doğabilimsel bilgi, insanın, değişebilir *a priori*'leri altında duyuusal yoldan verili olana biçim verme ediminin ürünü olarak görülür. Bilginin ve bilimsel nesnelliğin tarihselliği, Descartes'tan günümüzün neopozitivizmine ve Popper'ın eleştirel rasyonalizmine kadar klasik özne-nesne ilişkisinden hareket edegelmiş olan bir bilgi kuramcılığının dar bakış açısıyla görülemez ve gösterilemez. Bilgi kuramı ve bilim felsefesi, bilginin, özne ile nesne arasındaki *doğrudan* ilişkinin ürünü olmak yerine, öznelerarası bir dünya olarak kültür dünyasının süzgecinden geçerek oluşan bir ürün olduğu ilkesiyle çalışabilir. Ve böyle bir ilkeyi de bilgi kuramı ve bilim felsefesi kendilerinden elde edemezler. Bu ilkeyi onlara ancak günümüzde en gelişmiş örneklerinden birini *hermeneutikte* bulduğumuz insancı bir tarih ve kültür felsefesi verebilir. Böyle bir ilkeyle çalışacak olan bir bilim felsefesi ve bir bilim tarihi, bilimin ve bilimsel nesnelliğin tarihselliğini ve göreliliğini açıklamakta güçlük çekmeyecek ve hatta, böyle bir bilim felsefesi ve böyle bir bilim tarihi, tüm

kültür fenomenleri gibi bilimin de en kalıcı niteliğinin görelilik ve tarihsellik olduğunu saptayabilecektir.

¹ Şara Sayın, “Yorumbilgisel Söyleşi”, *Macit Gökberk Armağanı*, TDK Yayını, Ankara, 1983, ss.103-105.

² Bu konuda bkz. Kâmuran Birand, *Dilthey ve Rickert’de Mânevi İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayını, Ankara, 1953; Önay Sözer, “Anlayan Tarih”, Yazko Yayını, İstanbul, 1981; Nermi Uygur, “Tarih Felsefesinin Yolu” ve “Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı mıdır?” (Anılan yazılar yazarın *Kültür Kuramı* adlı kitabında yer almaktadır, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984); Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yayını, İzmir 1984; 14. baskı: Notos Kitap, İstanbul, 2015; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, 6. baskı: Notos Kitap, İstanbul, 2013.

³ Bilimdeki realizm için bkz. K.R. Popper, *Logik der Forschung*, ss. 55-58 (1959); G. Mehlis, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, ss. 22-31 (1972); E. Cassirer, *Erkenntnisproblem in neuerer Zeit*, ss. 351-360 (1942).

⁴ E. Cassirer, a.g.e., ss. 242-244.

⁵ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, ss. 18-20. Kants Werke, Bruno Cassirer Verlag, cilt VI, 1922.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, İkinci Baskının Önsözü, Kants Werke, Bruno Cassirer Verlag, 1922, s. XVI.

⁷ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer Verlag, 1922, s. 18.

⁸ B. Kanitschneider, *Philosophie und moderne Physik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979, ss. 36-45.

⁹ H. Margenau, “Naturphilosophie”, *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, s. 385, Hrsg. von F. Heinemann, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

¹⁰ F. Heiremann, “Erkenntnistheorie”, *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, a.g.e., s. 305.

¹¹ R. Höningwald, *Geschichte der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1974, s. 102.

EVRENSELLİK MİTOSU

¹² Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 1986, s. 88; 7. baskı: Notos Kitap, İstanbul, 2015.

¹³ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 102. Ayrıca bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 4-46.

¹⁴ F. Heinemann, a.g.e., s. 311.

BİR BİLİMLER GRUBUNA AD KOYMAK*

Doğabilimleri-“Sosyal Bilimler” Ayrımı

Özellikle 19. yüzyılın ortalarından bu yana bilim felsefesinde çeşitli felsefi bakışlar altında, çeşitli bilim tanımları yapılagelmektedir. Bugün de birlikli, üzerinde uzlaşmış bir bilim tanımı yapmak söz konusu değildir. Çünkü değişik bilim tanımlarının arkasında değişik felsefi anlayışlar, değişik ve hatta karşıt konumlu felsefe tipleri vardır. Bu durumu en somut şekliyle yüz elli yıllık bir ayrım olarak *doğabilimleri*-“*sosyal bilimler*” ayrımının tarihinde belgelemek mümkündür. Bilim felsefesi tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biri bizzat bu ayrım olmuş, bu ayrımı yapanlar ile böyle bir ayrımı kabul etmeyenler arasında cepheleşmeler, felsefe savaşları meydana gelmiştir.

* Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından 5-7 Ekim 2005 tarihlerinde düzenlenen “Felsefe ve Sosyal Bilimler” konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

Değişik Felsefeler, Değişik Adlandırmalar

Ayrıca, ayrımı kabul edenler arasında da bu kez, “sosyal bilimler” adıyla anılan bilimlerin yapı ve yöntem bakımından nasıl temellendirileceği tam bir tartışma konusu olmuş, bu konuda okullar, felsefe anlayışları ortaya çıkmıştır. “Sosyal bilimler”, “toplum bilimleri”, “tarih bilimleri”, “idiografik bilimler”, “kültür bilimleri”, “tin bilimleri”, “hermeneutik bilimler”, “insan bilimleri” (“beşeri bilimler”) adları, bu süreç içinde değişik felsefi inançlara bağlı değişik felsefe anlayışlarının kendi perspektifleri doğrultusunda ortaya attıkları adlar olmuşlardır. Bu adların en yaygınlarını, arkalarındaki değişik felsefeleri ve bu felsefelerin bu bilimleri kendilerine göre adlandırırken başvurdukları gerekçeleri, ancak birkaç cümleyle anmakla yetinmek suretiyle şöyle sıralamak olanaklıdır:

a. Sosyal Bilimler (social sciences, sciences social): Bu terim, bugün de en geniş kullanıma sahip terimdir. 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivistin kurucusu Auguste Comte’un büyük ölçüde doğabilimleri örneğine göre kurmaya çalıştığı “sosyoloji”si ve onunla eşzamanlı veya onun ardı sıra ortaya çıkan sosyal antropoloji, iktisat gibi bilimler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pozitivist gelenekte, topluca, “sosyal bilimler” adıyla anılır oldular. Bir bilimler grubunun “sosyal bilimler” olarak adlandırılması, bu grubun “doğabilimleri” adıyla anılan diğer grupla karşılaştırılarak oluşturulmak istendiğini bizatihi ve yeterince gösterir. Gerçekten de o günden bu yana 19. yüzyıl pozitivistinin ürünü olan “sosyal bilimler” adı, bu bilimler ile doğabilimleri arasında ayrıntıda belki ama esasta bir ayrım gözetmeyen bir anlayışı benimseyenlerin yeğledikleri ad olmuştur. Bu konudaki terminolojiyi 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız pozitivistinden alan bizim bilim kamuoyu-

muzda da bu “sosyal bilimler” terimi tartışmasız benimsenmiştir. 1950’lerden itibaren yine bir pozitivistimin, bu kez Anglo-Amerikan pozitivistiminin etkisi altına girmiş olan düşünce ve bilim dünyamızda terim aynen korunmuş ve bugün bile tüm eğitim-öğretim kurumlarımızda ve üniversitelerimizde yüzyılı aşkın bir süredir neredeyse resmileştirilmiş bir terim olup çıkmıştır.

b. Tarih Bilimleri (Historische Wissenschaften): 19. yüzyılın ilk yarısında, münhasıran Almanya’da ve Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) içinde yer alan filozof ve tarihçiler (Humboldt, Ranke, Droysen vd.) tarafından kullanılan bu terimle, dar anlamda tarihçilik ve onunla ilişkili diğer disiplin ve faaliyetler değil, insan ve toplumla ilgili tüm bilgisel ve bilimsel faaliyetler kastedilmiştir. Zaten Alman Tarih Okulu, tarihyazımcılığını, Humboldt örneğinde olduğu gibi, felsefenin de üstüne koyan bir tavra sahiptir. Çünkü iyi bir tarihçi insan emeğinden, onun duygu ve düşüncesinden çıkmış, süreç içinde gelenekleşmiş ve kurumlaşmış her şeye karşı duyarlı, insan ve toplumla ilgili her konuda yeterli bilgi donanımına ve entelektüel kapasiteye sahip olmak zorundadır. Böylece insan, tarihle ve toplumla ilgilenen diğer tüm bilgi ve bilim etkinlikleri tarihçiliğe yardımcı etkinlikler statüsüne sahip olurlar ve tarihyazımcılığıyla birlikte “tarih bilimleri” adı altında anılırlar.

c. Tin Bilimleri (Manevi Bilimler, Maneviyat Bilimleri, Geisteswissenschaften): 19. yüzyılın son çeyreğinde Wilhelm Dilthey, Schleiermacher ve Alman Tarih Okulu’ndan aldığı etkilerle, pozitivistlerin “sosyal bilimler” terimiyle andıkları bilimler grubunun felsefi statüsünü hermeneutik açıdan temellendirme girişiminde bulunmuş ve bu bilimler grubuna “tin bilimleri” adını vermiştir. (Dilthey’in ve izleyicilerinin girişimine biraz sonra yeniden döneceğim.)

d. *İdiografik Bilimler* (*Idiographische Wissenschaften*): 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan bir dönemde Almanya'daki en etkili ve yaygın felsefe okulu olan Yeni Kantçılığın Heidelberg Okulu adıyla anılan bir kolu içinde, okulun en önemli adlarından biri olan Wilhelm Windelband, 1894 tarihinde Strassburg Üniversitesi rektörü olarak *Geschichte und Naturwissenschaft* (Tarih ve Doğabilimi) adlı bir konuşma yapmış ve bu konuşmada tüm bilimleri iki gruba ayırmıştı: 1. nomotetik bilimler 2. idiografik bilimler. Böylece Windelband, klasikleşen doğabilimleri-sosyal bilimler ayrımını, yasa koyan (nomotetik) bilimler ve bir defada olup biteni anlamaya çalışan (idiografik) bilimlerden söz ederek pekiştirmeye çalışmıştı. İlk kez onun kullandığı ve bilim felsefesi tarihine mal olmuş bu terimler, o günden bugüne, yüz yılı aşkın bir süredir, pozitivist etiketli “sosyal bilimler” terimini benimsemeyen önemli bir filozof ve sosyal bilimci grubu tarafından kullanılmaktadır.

e. *Kültür Bilimleri* (*Kulturwissenschaften*): Aynı Heidelberg Okulu içinde, Windelband'ın öğrencisi Heinrich Rickert, 1920'li ve 1930'lu yıllarda, hocasının iki bilim grubu arasında ayrım yaparken başvurduğu ölçütlerin önemli bir kısmını korumakla birlikte, getirdiği bazı yeni ölçütler doğrultusunda, insan, tarih ve toplumu konu edinen tüm bilimler için “kültür bilimleri” terimini kullanmıştır. “Kültür”, Rickert'e göre insan emeği ve düşüncesinden çıkıp nesneleşen, kurumlaşan ve geleceğe intikal eden her şeyi kapsar. Ve kültür bilimlerinin konusu, bu nesneleşme, kurumlaşma ve gelenekleşme ile tarihe mal olan ve bugün yaşamaya devam eden şeylerin tümüdür. Pozitivistler “toplum” (*society*) derken, onu hep bir çeşit doğal fenomene indirgeme çabası içinde olmuşlardır. Rickert pozitivistlerin bu doğalcılığını “dogmatik” bulmaktadır. Onların

bu “dogmatik doğalcılık”ları, kültür yaratan ve yarattığı kültür içinde yaşayan varlık olarak insanı ve ürünlerini layıkıyla ve özniteliklerine uygun olarak kavramalarını büyük ölçüde engellemiştir.

f. *Hermeneutik Bilimler (Hermeneutische Wissenschaften)*: 20. yüzyılın ilk yarısında Heidegger ve öğrencisi Gadamer, Dilthey’in “tin bilimleri”ni hermeneutik açıdan temellendirme girişimini büyük ölçüde onaylamakla birlikte, Dilthey’in temellendirmelerine yönelik bazı eleştirilerde bulunmuşlar ve “tin bilimleri” terimi yerine “hermeneutik bilimler” teriminin kullanılmasının daha uygun olacağını ileri sürmüşlerdir.

g. *İnsan Bilimleri (Beşeri Bilimler, Human Sciences)*: “İnsan bilimleri” (beşeri bilimler) terimi bilim felsefesi tarihinde son yirmi otuz yıl öncesine kadar hiç de sıklıkla kullanılan bir terim olmamıştır. Bu terim özellikle Anglo-Amerikan felsefe ve bilim dünyası içinde son yirmi otuz yıldır yeniden yaygınlık kazanmış ve bu dünyanın etkisi altında olan, düşünce ve bilim ithalatını bu dünyadan yapan bizim ülkemiz gibi ülkelerin felsefe ve bilim dünyalarında daha sıklıkla kullanılır hale gelmiştir. Ne var ki, bu terimle anılan bilimler grubunun felsefece temellendirilmesinin ve eleştirisinin tarihine baktığımızda, bu konuda büyük katkıları olan ve büyük çoğunluğu Kıta Avrupası felsefe geleneği içinde yer alan filozofların ve biliminsanlarının hemen hiçbirinin bu terimi kullanmadıklarını görürüz. Anglo-Amerikan felsefe ve bilim dünyasından bazı kişiler, temellendirilmesinde ve eleştirilmesinde kayda değer katkılarının pek az olduğu veya hiç olmadığı bir bilimler grubunun kendilerinden önce kullanılmakta olan adlarına itibar etmemekle hiç de nazik olmayan bir iş yapmışlardır. Pek tabiidir ki, bu bilimler grubunun felsefece temellendirilmesinde ciddi bir düşünsel çabaları mevcut olsaydı, kendi perspektiflerinden bu bilimle-

re ad koyma hakkına da pekâlâ sahip olabilirlerdi. Başkasının çocuğuna hiçbir ciddi felsefi gerekçe ileri sürmeden ve yüz yılı aşkın bir süreden beri konulmuş olan adları dikkate almadan ad koymak, ancak, her alanda olduğu gibi felsefe ve bilim alanında da pervasızca hegemonya kurma dürtüsünün, “Güç bende; ad koyma hakkım gücümünden geliyor” tafrasının ürünü olabilir. Ayrıca “insan bilimleri” adı, 1870’li yıllarda Fransa’da ortaya atılmış, fakat uzun ömürlü olamamıştı. Neredeyse yüz yıl sonra Anglo-Amerikan dünyasında yeniden kullanılmaya başlanan bu adı, daha 1890’larda Dilthey ve öğrencileri eleştiri konusu yapmışlardı. Onlara göre “insan bilimleri” adı, bu bilimlerin konusunu ve kapsamını belirtmekte yetersiz, hatta yanıltıcıdır. Çünkü kendilerine ad aranan bu bilimlerin konusu doğrudan doğruya insan değildir; insanın yaratıp içinde yer aldığı ve sonradan insanı da belirlenimi altına alan bir şey, kısacası “tin”dir, “kültür”dür, “tarih”tir. İnsan, bu bilimlerin tinin/kültürün/tarihin yaratıcısı ve bir tinsel/kültürel/tarihsel ürün olmak bakımından konusu olabilir ki, “insan bilimleri” adı bu durumu asla yansıtmaz, hatta çarpıtır.¹

“Sosyal Bilimler”in Felsefi Statüleri Üstüne İki Farklı Yaklaşım

Bu çok sayıdaki adın arkasında yer alan felsefe anlayışlarını, felsefi yaklaşımları, sadece adlarını anarak ve bu bilimlere verdikleri adları belirterek yukarıda sıralamaya çalıştım. Bilim felsefesinin yüz elli yıllık tarihi içinde doğabilimleri dışındaki bilimlerin felsefi statüleri, yapıları ve yöntemleri konusunda birbirleriyle tartışagelen felsefi yaklaşımları, felsefe tiplerini kendi aralarındaki farklılıkları bilerek göz ardı ederek, iki grupta

toplamak mümkündür: 1. Doğalcı/pozitivist/olgucu felsefe, 2. tinselci/anlamacı/tarihselci/hermeneutik felsefe.

Doğalcı/Pozitivist/Olgucu Yaklaşım

Yukarıda pozitivist bilim anlayışına, “sosyal bilimler” adını benimseyen anlayış olarak, kısaca da olsa değinmiştim. Şimdi birkaç tekrar pahasına, bu anlayış üzerinde yeniden hatırlatmalar yapmam gerekecek:

Bilim tektir. Konusu doğa veya insan/kültür/tarih olsun, bilimin yöntemi de tektir. Bilim, konusunu genel ve yasacı bir tutumla *açıklamaya* çalışır. Bir bilimin bilim olmasının ölçütü, konusunu genellikle açıklayabilmesidir. Bilim olmak, doğabilimlerinde olduğu gibi, açıklamacı olmak demektir. Bu demektir ki, tarihsel/toplumsal/insani fenomenler doğabilimsel yöntemlerle ele alınıp açıklanabildikleri ölçüde bu fenomenlere ilişkin bilimlerin olanağından söz edilebilir. Ve konusunu (insanı, tarihi, toplumu) genel ve yasacı bir tutumla açıklayan bilimler de vardır. Bunun başlıca örneği, Comte’un “sosyoloji”sidir; çünkü o aynı zamanda bir “sosyal fizik”tir.

Doğalcı/pozitivist/olgucu yaklaşım 1970’li yıllarda Hempel, Dray, Danto gibi düşünürlerce revizyona tâbi tutulup yenilenmeye çalışılmıştır (Hempel: dedüktif yasalılık, açıklama, öndeyi.)²

Tinselci/Anlamacı/Tarihselci/Hermeneutik Yaklaşım

Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas, Betti, Hirsch gibi filozofların katkıda bulundukları bu yaklaşımın temel iddialarından bazıları şöylece sıralanabilir:

a. İnsanın bir doğası yoktur; onun tarihi vardır. O, doğa-

ya bile tarih içinden bakabilir ve bu aynı zamanda doğabilimlerinin tarihselliğinin kanıtıdır. (Heidegger: “Doğa bize dilde açılan tarihtir.”) İnsan, Dilthey’in terimiyle, “başkalarıyla karşılaşmalar”ının bir ürünüdür. Yalıtık, bağımsız bir özne yoktur. Özne, insanlararasılığın bir ürünü olarak varoluş kazanabilir. (Dilthey: “Ben demenin olanağı Sen’den geçer”; “Ben, Biz’den türer”; “Birey olunabilir; fakat ancak Biz içinde.”) Bu demektir ki, insan kendi yapımı olan bir şeyin, tarihin ürünüdür ve kendisini ancak tarih içinde tanıyabilir. (Dilthey: “Tarihi ve kendini araştıran kişi, aynı zamanda tarihin içinde, hem tarihin ürünü olan hem de tarihi yapmakta olan kişidir.”)

b. İnsan tarihsel varlıktır. Tarihsellik ise değişmenin, dönüşmenin, tekilliğin yüklemidir. Bu nedenlerle, insanın bir “öz”ü yoktur. Veya “öz” terimini ille de kullanacaksak, insanın özü, paradoksal olarak, onun özünün olmamasıdır. Veya bu anlamda insanın özü tarihseliktir. (Dilthey: “İnsan her dönemde parçalanır, çözülür, kendini yeniden kurar.”)

c. İnsani/tarihsel/toplumsal fenomenler (kurumlar, eylemler, kültürel yapı ve değerler, duygular, inançlar, düşünceler vb.) *anamlı*dırlar, yani anlam-ilişkili ve anlam-bağımlıdırlar ve ancak eylemde bulunanların olaylara ve diğerlerinin eylemlerine yükledikleri anlamlar (Max Weber: öznel anlamlar) aracılığıyla kavranabilirler. Anlam-ilişkili, anlam-bağımlı olmayan bir insani/tarihsel/toplumsal fenomen yoktur, olamaz.

d. Doğabilimleri için vazgeçilmez olan genel ve nedensel açıklamanın, tümevarımsal genelleme ve öndeyinin tin/tarih/kültür bilimlerinde hiçbir yeri yoktur veya varsa da bu yer önemsizdir. Tin/tarih/kültür bilimlerinde öndeyiye yer yoktur; çünkü bu bilimlerin konusu bir defalılık, biriciklik, tekrar edilemezlik özelliklerine sahiptir; tekrarın olmadığı yerde ise öndeyide de bulunulamaz. (Genel ve nedensel açıklamanın,

tümevarımsal genellenmenin ve öndeyinin “bilim” olmanın vazgeçilmez koşulları olduğunu savunanlar, özellikle pozitivistler için “tin/tarih/kültür bilimleri” tam da bunları reddettiklerinden dolayı “bilim” olamazlar.)

e. Tin bilimlerinin ayırt edici özelliği, nedenselliği değil, *niyetsellik*’i (yönelmişlik, maksatlılık, *intentionalite*) gözeterek çalışmalarıdır. İlgiden bağımsız, nötr bir zihin yoktur. İnsan kendisiyle, başkalarıyla, çevresiyle ilişkisini yönelmişlik dolumunda kurar. Olgucuların/pozitivistlerin en büyük yanılgılarından biri, bu dünyayı öznenin ilgi ve müdahalesinden, yani yönelmişliğinden bağımsız ve bu anlamda nötr bir konumdan hareketle, karşıda duran bir şey (*Gegenstand*, *positio*) sanmaları olmuştur. Bu nedenle nötr bir öznenin ancak ulaşabileceği bir şey olacak “nesnellik” de yoktur.

f. Bireylerin ve grupların eylemlerini kavrayabilmek için, onların duygu ve düşünce dünyalarında meydana gelenleri (beklentileri, inançları, idealleri, ideolojileri, değerleri, çıkarları, kanaatleri, korkuları, kederleri, sevinçleri, aşkları, nefretleri vb.) bu eylemlerin içsel motifleri olarak empati, karşılaştırma, zihinde yeniden canlandırma gibi yollarla kavramak gerekir ki, bu kavrama şekline *anlama* adı verilir. Bu beklentiler, inançlar, idealler, değerler vb. doğabilimsel yoldan, yani dış gözleme başvurularak, dışsal nedenlere dayanılarak, kısacası doğabilimsel nedensellikle belirlenemezler; onlar insanların, grupların *yaşantıları*dır ve insanların, grupların eylemlerinde ve ürünlerinde ifade olarak yansır, dışa vurulurlar. Dolayısıyla anlama, niyet-eylem, amaç-eylem, duygu-eylem, düşünce-eylem bağıntısını doğabilimlerinde olduğu gibi bir *nedensellik bağıntısı* olarak değil, *motivasyon bağıntısı* olarak kavrama şeklidir. Anlamanın olanağı ise empatide, insanlararasılıkta, tinsellikte, kültürelliktedir. Empati bir özdeşleşme olamayacağından, her

anlama ancak bir yorumlama olabilir. Tin bilimleri anlamacı ve yorumlamacı bilimlerdir; başka türlü olamazlar. Tin bilimlerinde öndeyiye de yer yoktur. Çünkü tinsel/kültürel/tarihsel fenomenler bir defalıktır, biriciktir, tekrar etmezler; tekrarın olmadığı yerde öndeyide de bulunulamaz.

g. İnsanları, grupları ait oldukları anlam yapıları, tarihsel birikim ve gelenek, zihniyetler, ideolojiler vb. ile bağıntı kurarak anlamak gerekir ki, bu da daha Wilhelm von Humboldt'un belirttiği gibi, belki tüm bir kültürü ve değerler sistemini anlamayı/yorumlamayı gerektirir. Bu nedenle tin/kültür bilimleri, bu arada özellikle tarihyazımcılığı, zor faaliyetlerdir; insan ve tarih dünyasında, doğabilimlerindeki gibi birkaç yasa ve hipotezden hareketle basitçe açıklanacak olaylar, durumlar, nesneler yoktur. Tin/kültür bilimci, konusunun uzmanı olmakla kendini sınırlayamaz; onun insani/tarihsel/kültürel olan her şeyle ilgi kurması gerekir. Bu demektir ki o, bilimden tekniğe, felsefeden sanata, ekonomiden siyasete tüm insani fenomenler hakkında bir bilgi birikimine ve bunları değerlendirme ve yorumlama yetenek ve alışkanlığına sahip olmalıdır. Bilimde uzmanlaşma gerekli olduğu kadar tehlikelidir de; tehlikelidir, çünkü uzmanlaşma biliminsanını çok kez alanına hapseder ve ufkunu köreltir. Goethe, Dilthey ve Gadamer bu konuda hep aynı örneği verirler: İnsanlık halısının bir ucuna bastığınızda, halının tümüne basmış olursunuz. Bu demektir ki, insanlığa ait en küçük bir fenomen bile bazen bir kültürün tümü hakkında bir bilgi ve fikir sahibi olunmadan anlaşıp yorumlanamaz. Doğabilimciler için çoğu zaman öğütlenen bir şey olarak uzmanlaşma, tam da bu nedenle, tin/kültür bilimlerinde, kaçınılmaz gerekliliğine karşılık, bilgi ve fikir bakımından bir yoksullaşmaya, anlama ve yorumlama yetersizliğine yol açabilir. Pozitivistlerin ve doğabilimcilerin bir kısmının tin bilimlerini, kültür bilimlerini,

tarihyazımcılığını “bilim”den saymamalarının ardında büyük ölçüde bu türden bir yoksullaşma ve yetersizlik yatmaktadır.

h. Doğabilimleri ve tin/kültür bilimleri ayrımı bir temel ayırımdır, ortadan kaldırılamaz. Ayrıca doğabilimleri de ancak bir tarihsel/kültürel ortamda varoluş bulabilirler; bu nedenle onlar da anlam-bağımlı, kültür-bağımlıdır. Doğabilimlerinin, inceleme nesneleri olmasa da bizzat kendileri birer tinsel/kültürel fenomen, birer insan ürünüdürler; doğa da ancak bir tinsel/kültürel zemin üzerinde inceleme nesnesi kılınabilir. Bu demektir ki, doğa hakkında konuştuğumuz her durumda, bir tinsel/kültürel faaliyet, bir hermeneutik faaliyet içinde bulunmaktayız.

i. Tarihsellik, rölativite ve perspektiviteyi beraberinde ve kendiliğinden getirir. İnsan her dönemde, o dönemin kültürel kodlarına göre belli ön-anlamalar (Heidegger) ve önyargılarla (Gadamer) dünyayı kavrar. Rölativizm ve perspektivizm, felsefi ve bilimsel tutum ve tercihler olmayı ifade ederler. Buna karşılık, rölativite ve perspektivite birer tarihsel realitedirler, kaynaklarını tarihte bulurlar. Rölativist veya perspektivist olursunuz veya olmazsınız; bu sizin felsefi bir eğiliminiz veya seçiminizdir. Oysa rölativite ve perspektivite bir eğilim ve seçim konusu değil, insanın tarih içindeki konumunun adlarıdır ve bu yüzden birer tarihsel realitedirler. Yanlı ve perspektifli olmak, tarihsel varlık olarak insanın bir temel özelliğidir. Bu demektir ki, insan yan tuttuğunun farkında olmasa da yan tutan varlıktır. İnsanın algıları bile yanlıdır; naif, doğrudan algı diye bir şey yoktur.

j. Özgürlük bizzat rölativitede ve perspektivitedir. Çünkü rölativite ve perspektivite, insanın kendi tarihini kendisinin yaptığının ve değiştirdiğinin kanıtlarıdır. Mutlaklık ve evrensellik, eğer var olsalardı, rölativite ve perspektiviteyi ortadan kaldırırlardı ve özgürlük olmazdı.

Sonuç Yerine

Genel ve evrensel olduğu iddia edilen her şey tekil, tarihsel ve rölatifdir. Dolayısıyla, düşüncemizde evrenseller üretirken bile bunların mantıksal/biçimsel tümelliğine aldanmamalı, ancak ve fiilen tekil ve tarihsel kalan anlam içeriklerine sahip olabileceklerini görmeliyiz. Bunu görmenin sadece felsefi ve bilimsel önemi ve değeri yoktur; aynı zamanda ve daha da fazlasıyla siyasal önemi ve değeri vardır. Çünkü kendi tekil/tarihsel/görelî/perspektifli kalan görüşlerini ve iddialarını evrensellik kılıfı altında pazarlamak ve tüm dünyaya bunu çeşitli yollardan kabul ettirmeye çalışmak, emperyalist amaçlar güden güçlü devletlerin başvurdukları bir klasik yoldur. Tarihselci bilim anlayışının temel önermeleri, bu bakımdan, özellikle bizim ülkemiz gibi çeşitli evrenselci dayatmaların baskısı altında olan ülkeler için birer siyasal uyarı olma özelliğini içkin olarak taşımaktadır.

¹ Ayrıca dilimizde “insan bilimleri” terimi ile “antropoloji” karşılığı kullanılan “insan bilimi” terimi de birbirine karışmaktadır. Öyle ki, bu durumda “antropoloji” hem “insan bilimleri”nden biri hem de “insan bilimi” olmaktadır. Böyle bir adlandırma, mantıksal cins-tür ilişkisine de aykırıdır. Çünkü bir şeyin (“insan bilimi”) cinsi kendisinin çoğulu (“insan bilimleri”) olamaz. Yerleşmiş bazı adlara ve terimlere mutlaka Türkçe karşılık bulma gayretkeşliğinin bu türlü mantıksal ve terminolojik açmazlara yol açmasına izin verilmemelidir.

² Marksizm, bilindiği üzere, burjuva ideolojisinin bir ürünü saydığı pozitivistlik pek çok yönden karşıdır. Bununla birlikte, Marksist bilim anlayışı ile doğalcı/pozitivist/olgucu bilim anlayışı arasında evrenselci/yasacı/nedenselci/öndeyici olmaları nedeniyle epistemolojik bakımdan çok sayıda ortaklık mevcuttur.

YENİ İNDİRGEMECİLİK: GENETİZM*

Anakronik Bir Görünüm mü?

Entelektüel dünya bir yandan tümelciliğe, tek-nedenciliğe, indirgemeciliğe karşı postmodern protestolarla çalkalanırken; öbür yandan tümelciliğin, tek-nedenciliğin, indirgemeciliğin damgalarını bastıkları bir bilim dalının, biyolojinin bir dalı olarak genetiğin yükselişine tanık oluyor. Felsefede ve hatta temel doğabilimi olarak fizikte vurgular tümelden tikele, özdeşlikten farklılığa, determinist nedensellikten olasılıkçı nedenselliğe ve hatta belirsizliğe doğru kayarken; genetikte tümelciliğin, Descartes/Newton mekanizmini andıran bir mekanizmin ve buna bağlı olarak determinist nedenselciliğin ağır bastığı gözleniyor. Üstelik bu, doğabilimleri içinde nedensellikte yetinmeyen ve “nedenselci bilim” paradigmasına hakaret edercesine erekselliğe yer verme zorunluluğu hisseden bir bilimin, biyolojinin içinde oluyor. Ve bu mekanist/determinist model içinde canlıyı canlı kılan tüm özelliklerin genlerde kayıtlı olduğu, canlının genlerin muhafaza ettikleri “bilgi ve talimatlar” doğrultusunda yapılandığı, bu “bilgi ve talimatlar”ın kromozomlardaki DNA dizilimlerinde bulunduğu vb. söylenerek tam bir tek-nedencilik ve indirgemecilik sergileniyor.

* *Birikim Dergisi*, Ekim 1995, sayı 78.

Artık, postmodern bir dünyada yaşadığımızı iddia edenler, eleştirdikleri ve modernliğe özgü saydıkları, hemen hepsini tek-nedenci ve indirgemeci buldukları “büyük anlatılar”ın ve “tümelci söylemler”in “bilimselleştirilmiş” bir örneğinin genetikteki yükselişi karşısında herhalde tuhaf bir anakroni duygusu içinde olmalılar. Postmodern düşünürlerin genetik üzerine pek az yazmaları bu duyguya bağlanabilir mi? Genetiğin modernlik-postmodernlik tartışmaları içinde yeterince yer alması, ileride ele alınacak hususlar açısından oldukça düşündürücüdür. Buna burada sadece değinmekle yetiniliyor.

Bu yazıda, önce felsefe ve bilim tarihinden birkaç hatırlatma notu ışığında genetiğin kuramsal temellerine ilişkin bazı eleştirel saptamalara yer verilecek, daha sonra genetikteki ideolojik yön üzerinde durulacaktır. Yalnız, burada tümüyle genetiğin değil, genetiğe çok büyük ölçüde egemen hale gelmeye başlayan bir anlayış ve akımın söz konusu edileceği belirtilmelidir. Çünkü yukarıda sözü edilen tek-nedencilik ve indirgemecilik, biyolojiyle ve özel olarak genetikle uğraşan ve ilgilenen herkes tarafından benimsenmemekte, genel bir kabul görmemektedir. Felsefede ve bilimde bunun böyle olması olağan ve ayrıca olumludur. Ne var ki bu tek-nedenciliği ve indirgemeciliği kabul etmeyenlerin sesleri, devletlerin, büyük sermaye sahiplerinin dev proje ve yatırımlarla destekledikleri ve lanse ettikleri indirgemeci genetiğin uygulayıcılarının ve taraftarlarının çığırtañan sesleri karşısında pek cılız kalıyor, hatta duyulamıyor. Öyle ki zaten cılız kalan bu sesler, çeşitli kontrol ve yönlendirme mekanizmalarına başvurularak, “bilimsel özgürlük” (?) adına dışlanmasa da ayrıksı kılınıp önemsizleştiriliyor. Yine öyle ki bu indirgemeci genetik, medya desteğiyle yaygınlaştırılıyor, medyatik rüzgârlarla hız kazanan bir akıma, *genetizme* dönüşüyor. Burada bu genetizm üzerinde durulacaktır.

Felsefe ve Bilim Tarihlerinde “Canlı” Sorunu Üzerine Birkaç Hatırlatma

Batı felsefesi Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’le birlikte bir doğa felsefesi olarak başlamıştır ve bu doğa felsefesi maddeyi tümüyle canlı sayan bir öğreti (*hylozoism*, canlı-maddecilik) ortaya koymuştur. (Bugünkü “doğa” kavramımız, geçirmiş olduğu anlam değişikliklerine rağmen bu öğretinin bir mirasıdır. Grekçe “physei” ve onun Latince çevirisi olan “natura”, etimolojileri bakımından, canlılara özgü haller olarak doğma, filiz verme, büyüyüp gelişmeyi ifade ederler.) Canlı (organik) doğa ve cansız (anorganik) doğa ayrımı oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmış ve özellikle Aristoteles’in pekiştirdiği şekliyle doğa felsefesine iki bin yılı aşan bir süredir yerleşmiş ve yeniçağla birlikte birkaç yüzyıldır doğabilimlerine de taşınmıştır. Bugün canlı-cansız ayrımı o kadar “doğal” karşılanıyor ki, felsefe tarihinde canlı kavramının kapsamına ilişkin bir tartışmanın (maddenin tümü mü, yoksa bir kısmı mı canlıdır?) nasıl olup da vukua gelebildiği çok zor anlaşıyor. Öbür yandan, içselleşen bu ayrım, beraberinde yeni soru ve sorunlar da getirmiştir. Felsefe, canlının cansızdan hangi özellikleriyle ayrıldığı, canlıyı canlı kılan özelliklerin neler olduğu sorularına yüzlerce yıldan beri belli “izm”ler içinde yanıt getirmeye çalışmıştır. Bu konuda birbiriyle tartışagelen ve bu yazıdaki genetik eleştirisi bakımından önemli olan iki “izm”, mekanizm ve vitalizm olmuşlardır. Mekanizmin canlı (organik) doğayı cansız (anorganik) doğanın bir uzantısı sayan ve aynı canlı doğayı fizik yasalarına göre tam bir determinizmle açıklamaya çalışan tavrına karşılık, vitalizm, bir önemli türü içinde, mekanik belirleniminin yanında ve hatta üstünde, kendi kendini inşa etme, geliştirme, olgunlaştırma ve kendi kendini onarma gibi

özelliklerine vurgu yaparak ve hatta bir adım daha atıp onu bir ölçüde “özerk” sayarak, aynı canlıyı ağırlıklı olarak erekselci yünden açıklamak istemiştir.

İlginç olan, günümüz biyolojisinde de yüzlerce yıllık bu felsefi karşıtlığın, klasik felsefe terimlerinin “bilimselleştirilmiş” varyasyonlarından ibaret olan terimlere başvurularak devam ettiğini gözlemlemektir. Öyle ki, biyolojinin yüz elli yılı biraz aşan tarihi, geleneksel felsefi karşıtlıkların bilimsel söylem içinde sürdürüldüğü bir tarih olmuştur. Çıkışı itibarıyla biyoloji, Descartes/Newton mekanizminin Spencer/Darwin/Lamarck evrimciliğiyle harman edildiği bir modeli benimsemiş ve bu model 1920’li yıllardan bu yana Uexküll, Driesch, Bertalanffy, Monod ve diğerlerinin erekselci yaklaşımları ve Piaget’nin epistemolojik eleştirileri ile sarsıntıya uğramıştır. Sayılan bu adların dar anlamda doğabilimci olmaktan ötede filozof da olmaları, “canlı” kavramının açıklanmasında günümüzde de empirik yöntemlerle çalışan bir biyoloji bilimi ile bir biyoloji felsefesi arasında gidilip gelindiğini gösterebilir. Hatta felsefede (özellikle ontolojide ve epistemolojide) temel ve klasik karşıtlıklar olarak bildiğimiz nedensellik-ereksellik karşıtlığının ve bu temel karşıtlığın versiyonları olarak determinizm-özgürlük, mekanizm-teleolojizm karşıtlıklarının günümüzde genetiğin yükselişiyle birlikte en yoğun şekilde hissedildiği alanların başında biyolojinin ve biyoloji felsefesinin geldiği söylenebilir.

Şimdi bu hatırlatmalar çerçevesinde indirgemeci genetikte “canlılık” veya “dirim”in ne olduğuna ilişkin açıklamalara bakılabilir. İndirgemeci genetik “canlılık” veya “dirim”i, tek-hücrelilerden en karmaşık yüksek hayvanlara kadar genlerin talimatları doğrultusunda üretilen protein sentezleri olarak açıklıyor. İndirgemeci genetiğe göre canlı ile cansız arasında yapı malzemesi bakımından bir fark yoktur; her ikisi de or-

tak fiziksel-kimyasal unsurlara dayanırlar. Ne var ki cansızdan canlıya nasıl “geçildiği”, genellikle biyolojide ve özel olarak genetikte, itiraf edildiği üzere, bugün de açıklanamayan bir konu olarak durmaktadır. Her şeyden önce milyarlarca yıl önce gerçekleştiği düşünülen bu “geçiş”i bugün empirik yoldan belirleme imkânı yoktur. Bu konuda fosil incelemesi yoluyla jeolojiden beklenen yardım da pek işe yaramamaktadır. Demek ki canlı-cansız ayrımı ilkece kabul edilse bile cansızdan canlıya “geçiş”in mekanist bir açıklamasını yapmak mümkün değildir. Oysa indirgemeci genetik bu hususu örtbas ediyor ve canlıların ve bu arada insanın “evrim”ini genel genetik yasalara göre açıklama tutkusundan vazgeçmiyor. Böyle olunca insana özgü bir yeti, “düşünme” denen yeti de canlıların genel gelişim çizgisine bağlı ve fakat bu gelişimin son halkası halinde sadece insanda rastlanan bir sonuç/ürün olarak açıklanıyor. Bu katı mekanizm, “düşünme”yi bir mekanik sonuca/ürüne indirgemekle kalmıyor; bu arada insanın “düşünme” ve “irade” sayesinde kendi varoluşunu belirleme ve yönlendirme imkânını, Kant’ın “özgürlük” olarak tanımladığı bu imkânı bir yanılsamaya, bir yapıntıya indirgiyor.

İndirgemeci genetiğin bu mekanist nedenselciliğine karşı felsefece bir itiraz, bizzat bu nedensellik türü üzerine “düşünerek” geliştirilebilir. Önce, indirgemeci genetiğin “bilme” ile “düşünücü bilme” arasındaki felsefi ayırmadan habersiz olduğu veya habersiz görüldüğü belirtilmelidir. İndirgemeci genetik epistemolojik anlamıyla “bilgi”yi de indirgiyor ve onu çevreden gelen uyarılara karşı DNA dizilimlerinde kayıtlanmış tepki talimatları olarak açıklıyor. Şüphesiz, insanın diğer gelişmiş canlılar gibi, algılama-tepki verme ilişkisi çerçevesinde içgüdüsel denebilecek bilgileri olabileceği açıktır. Fakat bu türlü bilgiler canlının çevresiyle olan ilişkilerinde daha da pekiş-

seler de ancak enformasyonlar halinde kalırlar. Buna karşılık kavram ve tasarım oluşturma, soyutlama, bağıntı kurma, akıl yürütme gibi edimleri içeren bir karmaşık edimler organizasyonu olarak “düşünme” ve buna bağlı “düşünücü bilme” hiçbir mekanist nedenselciliğin açıklayamayacağı, açıklamaya kalkıştığında çıkmaza gireceği hallerdir. Doğada tam ve eksiksiz bir mekanizm ve determinizm olsaydı, bizim özne olarak bunu bilmemiz imkânsız olurdu; çünkü bilgimiz bu mekanizm ve determinizmin bir sonucu/ürünü olur, fakat kendisini doğuran şey üzerine hiçbir şey bildiremezdi. Bu nedenle Hume’dan ve Kant’tan beri söylenen, nedenselliğin ve buna bağlı olarak mekanizm ve determinizmin doğaya içkin sayılmamaları, bunların özne için sadece doğaya yönelmede işe yararlılıkları ölçüsünde yol gösterici (heuristik) “düşünüş şekilleri” olarak kabul edilmeleri gerektiğidir. Bu, doğada varsayılan mekanizmi ve determinizmi, “düşünen” öznenin doğal olgular arasında bağıntı kurduktan sonra aynı olgulara soyutlama yoluyla izafe ettiği şeyler, olguların cereyanını belli bir biçimde kavramada başvurduğu düşünüş şekilleri kılar. Ve aynı “düşünen” özne, aynı bağıntı kurma ve soyutlama edimleriyle, aynı doğada indetermine ve hatta irrasyonel yönler de saptayabilir. Bilgiyi, canlı-çevre ilişkisinde canlının edindiği enformasyonlarla sınırladığımızda, şüphesiz bugüne kadar hep insana bahşedilen “bilen varlık” olma statüsü, insanın diğer gelişmiş canlılarla paylaştığı bir statü haline gelir. Ne var ki insan, “düşünücü bilme”si sayesinde “bildiğini bilen varlık” olarak diğer tüm canlılardan ayrılır ve zaten felsefede “bilen varlık”la kastedilen esasen “bildiğini bilen varlık”tır. İşte bu “bildiğini bilme” yetisi- ni ve gücünü mekanizmle açıklamak imkânsızdır ve fakat değinildiği gibi, özneye ait bir düşünüş şekli olarak mekanizmin ne olduğunu, “düşünme” ve daha özel olarak “eleştirel düşünme”

yoluyla belirlemek mümkündür. İndirgemeci genetik, “düşünen” özneyi “nesnelerden bir nesne”ye indirgemekle bu arada kendi varoluş koşulunu da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bir bilgi etkinliği olarak bilim (tabii genetik de) en nihayetinde “düşünen” öznenin doğaya belli düşünüş şekilleri içinde yönelmesiyle varoluş bulabilir. Bu durumu Hegel’in yorumlayış şekli, benimsensin benimsenmesin, oldukça uyarıcıdır: Bilim, ne kadar nedenselci olursa olsun, nedensellik fikrinin bizzat insan tarafından düşünülüp doğaya taşınmış olması dolayısıyla, insan özgürlüğünün somutlaşma alanlarından biridir.

“Düşünen” özne olarak insanın gerçekliğinin (burada doğanın) tamuygun (*adequat*) bilgisine, “hakikat”e ulaşma konusundaki tutkulu arayışı, felsefe ve bilim tarihlerinden bildiğimiz üzere, tam bir çok çeşitlilik içinde sürüp gelmektedir. “Hakikat”i totolojik yoldan “gerçekliğin tamuygun bilgisi” olarak tanımlayabiliyorsak da bu tamuygun bilginin ne olduğu konusunda elimizde sadece felsefi “izm”lerin ve bilimsel “jizm”lerin bu soruya verdikleri bir yanıtlar çokluğu bulunmaktadır. Bu, gerçekliğin, bizim düşünücü bilme edimlerimiz altında ve farklı düşünüş şekillerine göre tarafımızdan görüldüğü şekliyle hep bir “kavranılan gerçeklik” olarak kalması demektir. Gerçeklik (burada doğa) üzerine ancak, en çok sayıda empirik verinin bile asla tam olarak doğrulayamayacağı bir tümel yargılar çokluğu vardır. Hakikate değil, hakikat konseptlerine sahibiz. Fakat bu durumun, kendi hakikat konseptlerini bizzat hakikat olarak sunan “izm” ve “jizm”leri kendi “hakikat”lerini kabul ettirme ve meşrulaştırma isteğinden vazgeçirmediği de bir vakiyadır. Ve bu vakıa artık felsefe içi ve bilim içi bir vakıa olmaktan ötede ahlaki, siyasal ve ideolojik boyutlarıyla birlikte tam bir sosyo-kültürel vakıa olup çıkar. Günümüzde kendi hakikat konseptini bizzat hakikat olarak

sunan en etkili “izm” (daha doğrusu bir bilim dalı olması itibarıyla: “jizm”) olarak genetikizm veya indirgemeci genetik, karşımızda tam da böyle bir vakıa olarak durmaktadır.

Genetik ve İdeoloji

İndirgemeci genetiğin bir canlı türü olarak insan hakkındaki her şeyin DNA dizilimlerinde kayıtlı olduğuna, insanın tüm özelliklerinin “genetik şifre” çözümüyle bilinebileceğine ilişkin dogmatik inancı, ilk bakışta, genlerimize bağımlı olduğumuzu düşündüren bir kalıtsal kadercilik etkisi bırakıyor. Fakat indirgemeci genetikçiler, “genetik şifre”ye müdahale edilerek bu kaderin değiştirilebileceğini ileri sürmekten de geri kalmıyorlar. Bazı hastalıkların genlerle bağıntılı olduklarını (ama tamamen değil) göstermelerinden cesaret bulan bu genetikçiler, insanın tüm doğal davranışlarının (etyoloji) ve sosyal davranışlarının (sosyo-biyoloji) genlerce belirlendiğini iddia ediyorlar. İş o raddeye vardırıyorlar ki, doğal veya sosyal tüm özelliklerin, bu arada heteroseksüellikten homoseksüelliğe ve biseksüelliğe kadar tüm cinsellik tarzlarının, şizofreniden nevrasteni, melankoli ve paranoyaya kadar tüm psişik hallerin, cesaret, dürüstlük, korkaklık, ihanet gibi erdemlerin ve erdemsizliklerin, en nihayetinde sağcı solcu, liberal, faşist, komünist olmaya kadar tüm siyasal eğilimlerin ve inançların da kalıtsal olduğunu belirtiyorlar.

Yukarıda, bu iddiaların hiçbirinin kanıtlanmasının mümkün olmadığına yeterince değinildi. Fakat esas sorun, indirgemeci genetiğin kendi hakikat konseptini hakikatin kendisi gibi sunan dogmatizminin yol açtığı ve açabileceği kaygı ve hatta ürküntü uyandıran gelişmelerdir.

İndirgemeci genetik, hangi ırktan olursa olsunlar, tüm insanların (antikçağın dört unsur öğretisini hatırlatırcasına) dört temel genin kombinasyonu olduğunu ileri sürmekle, ilk başta ırkçı öğretileri toptan reddeder görünüyor. Fakat bunun yerine çeşitli zekâ testlerine başvurarak üstün zekâlıları neredeyse “üstün insan” olarak niteleyerek onları diğer insanlardan kategorik olarak ayıran bir sınıflandırma yapıyor ve üstün zekâlıların “genetik şifre”sini örnek alan “ıslah” projeleri geliştiriyor. Zekânın katılımı (ama yalnızca onunla değil) bağınıtlı olduğu açıktır. Ancak, indirgemeci genetikçiler “zekâ” ile (yukarıda anılan “düşünücü bilme”yi de kapsayacak şekilde) “akıl” arasındaki ayrımı burada geçiştiriyorlar veya akli zekânın bir yönüne indirgiyorlar. Akli zekânın içine almaları kendi mekanizmleri açısından anlaşılabilir ve fakat kabul edilemez bir husustur. Günlük yaşamdan siyasete kadar üstün zekâlıların önemli bir kısmının, kuramsal ve soyut düşünme ve ayrıca iradesini ortaya koyma, inisiyatif kullanma, hedef tayin etme anlamlarında “akıllı” olmadıklarına, tam tersine, manipülasyona elverişli olduklarına sayısız örnek verilebilir. Zeki fakat akıllı olmayanlar için “motoru güçlü fakat direksiyonsuz otomobil” benzetmesinin yapıldığı burada hatırlanabilir. Ve tam burada indirgemeci genetikçilerin insan soyunun “ıslah”ı projeleri kaygı verici sorulara yol açıyor. Zekâ tanımlarının bulanıklığı bir yana üstün zekâlı dediklerini üstün insan da saymaları, doğal eşitsizlikten yola çıktıklarını ve toplumsal eşitsizliği de doğal eşitsizliğin zorunlu sonucu olarak görüp onu meşrulaştırdıklarını gösteriyor. Burası, indirgemeci genetiğin bir eşitsizlikçi ideolojiye dönüştüğü yerdir. Ve artık bu eşitsizlikçi ideoloji zemininde, örneğin sosyo-biyolojik araştırmalar ve genetik tek-nolojisi, Aldous Huxley’in *Yeni Dünya*’sında çizgilenen despotik teknisyenler uygarlığı veya George Orwell’in 1984’ünde betim-

lenen elitist/totaliter devlet hülyalarının gerçekleştirilmesine hizmet edebilecek durumdadır. Zaten indirgemeci genetikçiler içinde yumuşak ve hatta kibar bir üslupla (ve tabii “bilimsellik” adına) bunları ihsas edenlerin hiç de az olmadığı bilinmektedir.

İndirgemeci genetiğin bu eşitsizlikçi ideolojisinin, ortaya çıktığı “liberal Batı toplumları”nda inanmış liberallerde bir rahatsızlık yarattığı görülüyor. Çünkü bu eşitsizlikçi ideoloji, potansiyel olarak içerdiği totalitarizmi dolayısıyla, liberal ütopyaya, bireylerin tüm baskılardan arındığı “özgür toplum” ideale aykırıdır. Ne var ki liberalizme samimi olarak inanmak bir şey, “liberal Batı toplumları”nın gerçekten liberal olup olmadıklarını saptamak bir başka şeydir.

Modern siyaset felsefesini geçen yüzyıldan beri yönlendiren iki temel kavramın “özgürlük” ve “eşitlik” olduğu, liberalizmin ve sosyalizmin her şeyden önce bu iki kavramdan birine tanıdıkları öncelikle birbirinden ayrıldıkları bilinir. Yine bilinir ki, liberalizm bireyler arasındaki beceri ve yetenek farklılıklarını “doğal” bulduğundan, becerikli ve yetenekli olanların toplum içinde daha üst yerlerde bulunmalarına karşı çıkılamayacağını, hatta toplumsal gelişmenin mümkün olduğu kadar beceri ve yeteneklerin teşvik edilmesi ve ödüllendirilmesine bağlı olduğunu, bu nedenle bu beceri ve yeteneklerin “özgürce” ortaya konulabilmesi gerektiğini savunur. Tam buna dayalı olarak liberalizmde “özgürlük” idesi “eşitlik” idesinin hep önünde yer almıştır ve “eşitlik”, yalnızca hukuksal eşitlik ve fırsat eşitliğiyle sınırlandırılmıştır. Oysa bilindiği gibi sosyalizm, formel kalan hukuksal eşitliğin ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri gideremeyeceği, fırsat eşitliğinin ise daima becerikli ve yetenekli olanların lehine sonuçlanmakla bizzat ekonomik ve sosyal eşitsizliklere kaynaklık ettiği iddiasıyla, “eşitlik” idesini “özgürlük” idesinin önüne koymakla karakterize olur.

Bu bilinen çerçeveden bakıldığında, liberalizmin doğal eşitsizlikleri olumladığını, hatta toplumsal gelişmenin becerikli ve yetenekli olanların teşvik edilmesi ve ödüllendirilmesiyle sağlanacağını savunduğunu bir kez daha hatırlatmak gerekiyor. Çünkü bu, liberalizmin naturalist yüzüdür ve bu yüz aynı liberalizmin hukuksal eşitlik fikri temelinde geliştirdiği “hukuk devleti” ve “insan hakları” konseptine dayalı öbür yüzüne, asla dengelenemeyecek şekilde ağır basar ve hatta birinci yüz ikinci yüzü bir maskeye dönüştürür. Ve tam bu noktada liberalizmin naturalist yüzü ile indirgemeci genetiğin eşitsizlikçi ideolojisi buluşurlar. Bu buluşmanın kaygı ve ürküntü verici muhtemel sonuçlarından en önemlilerine (despotik teknisyenler uygarlığı ve elitist/totaliter devlet) yukarıda değinildi.

Şunu da unutmamak gerekir: İndirgemeci genetiğin “ıslah” projeleri, sola özgü eşitlik fikriyle ilgisi olmayan bir tür vahşi eşitlik fikri adına da kullanılabilir. Bu türlü vahşi eşitlikçiliğin en çarpıcı örneklerinden biri Dostoyevski’nin *Ecinniler*’inde verilir. Shigalyov’un doktrini şudur: “Herkes diğerlerine ve diğerleri herkese eşittir... Her şey büyük bir eşitlik içinde yapılmalıdır... Üstün yetenekli kimseler daima güçlenmiş ve birer despot olmuşlardır! Böyle insanların despot olmamak ellerinde değildir ve bunların faydadan çok zararları dokunur. Böyle kimseler eşitlikçi toplumda ya öldürülür veya ortadan kaldırılır.” (*Ecinniler*, 2. cilt) İndirgemeci genetiğin eşitsizlikçi ideolojisini, Shigalyov gibi ters yönden hayata geçirmeye çalışanlar da pekâlâ çıkabilir.

“Düşünme”nin ve “düşünücü bilme”nin hiçbir mekanist/determinist/biyolojist açıklamasının yapılamayacağını, buna karşılık mekanizmin, determinizmin ve biyolojizmin birer “düşünüş şekli” olarak hiçbir genelgeçerliliğinin olmadığını “düşünme” ve “düşünücü bilme” yoluyla gösterilebileceğini

bir kez daha hatırlamak gerekiyor. “Düşünme” ve “düşünücü bilme”, indirgemeci genetiğin kanıtlamaya çalıştığı ve fakat ne mutlu ki kanıtlayamadığı üzere, zekânın içinde onun bir üst basamağı veya kompartmanı olarak yer almamaktadır. Özgürlüğün en soyut görünen ve fakat aslında pratik sonuçları bakımından en somut tanımlarından birini anmanın tam sırasıdır: Özgürlük, düşünmektir. Ve bugün mekanizm ve biyolojizm karşısında bunları sürekli vurgulamaya çalışmak, özellikle dünyanın liberal ideoloji doğrultusunda “globeleştirilmek” istendiği bir dönemde, bir düşünsel ödev olmaktan da öteye, ahlaki ve siyasal bir ödevdir.

NIETZSCHE ÜZERİNE*

Goethe bir söyleşisinde şöyle demişti: “Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış olan hiçbir şey sunamazlar.” Bu sözlerin tüm filozoflar için geçerli olup olmadığı tartışılabilir; ama bize, filozofların yaşamları ile felsefeleri arasında bir ilişki kurmamız gerektiğini hatırlatır. Özellikle Nietzsche söz konusu olduğunda, Goethe’nin sözleri tam bir geçerlilik kazanır. Öyle ki ben, bir yandan hastalıklarıyla sürekli boğuşan, acılar, ıstıraplar çeken, öbür yandan karmaşık ve kuvvetli içgüdülerinin çatışkılarını aynı hastalıklı bünyede sürekli hissederek, bir diğer yandan da bu acı, ıstırap ve çatışkılarının yarattığı karmaşa, gerilim ve gerginliği sürekli *yaşayan* bir canlı varlık olarak Nietzsche’yi düşünmeden, filozof Nietzsche’ye geçilemeyeceği kanısındayım. O, gücü, güçsüzlüğü, gerilimi, gerginliği, kaos, durmak nedir bilmeyen biyo-psişik dalgalanmayı, belki de, bize eserler bırakmış olan, kendilerini eserlerinden tanıdığımız yaratıcı insanların hiçbirinin duymadığı, yaşamadığı bir yoğunlukla duymuş ve yaşamıştır. Onun felsefesinin kaynağının, çıkış noktasının ve modelinin kendi bedensel/fizyolojik/psişik deneyimleri olduğunu söylemek bir abartma olmaz. Kendi be-

* Türkiye Felsefe Kurumu’nun 27 Aralık 1990 tarihinde Ankara’da düzenlemiş olduğu “90. Ölüm Yıldönümünde Nietzsche” konulu panele bildiri olarak sunulmuştur.

deninde ve psikik yaşamında kaosu, sürekli değişimi ve çatışmayı yaşamış olan Nietzsche'nin, akılsal yoldan kavranılabilir olan bir düzenli dünya, bir kosmos fikrini benimsemesi beklenemezdi. Karmaşayı yaşayan Nietzsche'nin, dünyayı akılsal yoldan kavrama girişimlerini birer basitleştirme sayması, felsefi sistemler kurmayı, evrensel açıklama modelleri geliştirmeyi yaşamının zenginliğini yoksullaştırma, onu dar elbiseler içine tıkıştırma olarak görmesi kaçınılmazdı. Onun felsefesi rasyonel bir konstrüksiyon değil, ancak kendi yaşantılarından hareketle geliştirdiği bir dünya betimlemesi olabilirdi. Nietzsche'nin felsefesi, her şeyden önce, Nietzsche'nin yaşantılarına dayanmış olması anlamında bir *yaşama felsefesidir*; yani yaşayarak gerçekleştirilmiş, bedensel/fizyolojik/psikik deneyimlerden hareketle ortaya konulmuş, düşüncelerin yaşantılardan çekip çıkarılmış olduğu bir felsefedir. Ne var ki, bu görünümüyle Nietzsche'nin felsefesine öznelci (sübjektivist) bir felsefe olarak bakmak da yanıltıcı olabilir. Çünkü Nietzsche, kaynağını kendi yaşantılarında bulan felsefesini, bize aynı zamanda doğa, toplum ve insan üzerine geliştirilmiş bir nesnelci (objektivist) söylem içinde de sunar. Ama bu bir tutarsızlık değildir. Çünkü Nietzsche için klasik özne-nesne ayrımı, filozoflarca felsefeye sokulmuş bir yapıtıdan (*fiksiyon*) başka bir şey değildir. O, özne-nesne ayrımını baştan yadsıyarak, felsefesini öznelci veya nesnelci olarak yorumlamamıza izin vermek istemez.

Yaşama, Oluş, Yaratma, Güç İstenci

O halde *yaşama* nedir? Nietzsche *yaşama* terimini kullandığı her durumda, bir karmaşadan ibaret saydığı, bitimsiz, değişken, sürekli etki halinde olan bir şey olarak, *oluş*'u kaste-

der. Nietzsche, oluş (*Werden*) kavramını, çoğu yerde Sokrates öncesi filozofların *physis*'den anladıkları şeyi belirtmekte kullanır. Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten sonraki felsefenin temel eğilimi, oluşun ardında kalıcı, değişmeyen bir *varlık* dünyası, bir *töz* aramak olmuştur ki, bu tamamen bir düşünsel yanılsamanın sonucudur. Sokrates sonrası felsefe, akıl ve düşünme yoluyla, oluşun ardındaki bu varlığın veya tözün tam ve uygun (*adequat*) bilgisi anlamında "hakikat"e ulaşılacağını sanmıştır. Nietzsche için "varlık", "töz", "hakikat" kavramları birer uydurmadır. Sokrates sonrası felsefe, bedenin bir fizyolojik fonksiyonu olarak akıl ve düşünmeyi, onların birer fonksiyon olduğunu unutarak, özerkleştirmiştir. Özne-nesne ayrımının temelinde de aklın ve düşünmenin bu şekilde özerkleştirilmesi yatar. Akıl ve düşünme, kendisinden ürettiği "varlık", "nesne", "nedensellik", "erek", "amaç", "tanrı" vb. kavramlara kendini tutsak ettiğinin farkına bile varamamıştır. Nietzsche'nin Sokrates'ten sonraki hemen tüm felsefe geleneği karşısındaki olumsuz tavrı da burada açıklık kazanır. Nietzsche'ye göre felsefe, Sokrates'le birlikte, akla ve düşünmeye bahşedilen bu sahte özerklik sayesinde ve büyük ölçüde idealist bir çizgide olmak üzere bir ontolojiler, metafizikler, teolojiler, epistemolojiler, etikler bolluğuna gömülmüştür. Oysa esas ve biricik olan, sadece ve sadece, *oluştur*. Akıl ve düşünme, fizyolojik birer fonksiyon olarak kavrayıcı ve bilişsel (*cognitiv*) bir nitelik taşımazlar; onlar ancak *oluşu* adlandırma aracı olabilirler. Düşünmenin yapabileceği tek şey, *oluşu* bir fizyolojik/psikişik süreç olarak görmek ve onaylamaktır, onun *yaşamadan* ibaret olduğunu tasdik etmektir.

Nietzsche'nin felsefesine, işte bu anlamda, yani *oluşa* işaret etme, onu onaylama anlamında bir *oluş felsefesi* ve aynı anlama gelmek üzere bir *yaşama felsefesi* denilebilir. Nietzsche'nin *oluş*

ve yaşama kavramlarının anlaşılması için Sokrates öncesi felsefenin iki kavramına başvurmak uygun olur: *Hyle* ve *apeiron*. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, *ilk maddeyi (hyle)* canlı sayıyorlardı (*hylozoizm*). Ayrıca, Anaksimandros ilk maddenin belirsiz (*apeiron*) olduğunu söylemişti. Bu filozoflara göre, dünya, bu ilk maddenin bir açılımı olarak, canlı bir dünyaydı. Oluş dediğimiz şey de ilk maddenin bu açılımından başka bir şey değildi. Onlar bu ilk maddeyi açılma zorlayan şey üzerinde de düşünmüşlerdi. Nietzsche de oluşu canlı ilk maddenin bir açılımı olarak gösterir. İlk maddeyi açılma sokan, getiren ise *yaratma* ve *güç istencidir*. Bu anlamda *yaşama* ve *oluş*, aynı zamanda bir var olma ve hâkim olma içgüdüğü olarak güç istencinin bir görünümü veya kendisidir. Öyle ki, Nietzsche’de “yaşama”, “yaratma”, “oluş”, “güç istenci” terimleri büyük ölçüde eşanlamlı terimler olurlar. Onlar bir ve aynı şeyin değişik ifadeleridir ve zaten Nietzsche de çoğu yerde bu terimleri birbirini yerine kullanır. Örneğin, “Oluş, sürekli bir yaratmadır”, “Nerede yaşama gördüysem, orada güç istencini buldum” gibi. Oluşa yol açan veya kendini oluş halinde gösteren içgüdü olarak güç istenci, zaten yaşamanın kendisidir. Ancak, yaşamayı büyük ölçüde eşanlamlıları olan yaratma, oluş, güç istenci terimlerine göre tanımlamanın açıklayıcı, bilgi verici olmaktan çok totolojik kalacağı açıktır. Ama burada *yaşama* teriminin geçtiği her durumda diğerlerinin anımsanması gerektiğini görebiliriz. O halde *yaşama* hakkında totolojik olmayan bir nitelendirme nasıl yapılabilir? *Yaşama* Nietzsche’de nedensiz, ereksiz, sonuçsuz bir akıştır; bir organik/fizyolojik süreçtir; bir gerilimdir, azalan ve çoğalan kuvvetlerin birbirleri içine geçmiş bir hareketidir. Kuvvetlerin, güçlerin her an yenilenen bir doğuş ve batış sürecidir; bir güçler karmaşası ve güçler savaşıdır; bir yeniden yapılanma ve dekadanztır ve tüm bunların birlikteli-

ğidir. Ve tam da bu anlamda, yaşama bir *sürekli tekrardır*, karşıtların oyunudur; Nietzsche'nin sık sık kullandığı bir ifadeyle, "kendini yaratan ve yok eden Dionysian bir dünyadır". Yaratıcı ve yıkıcı güçlerin sentezi olan bu dünya, *trajik* bir dünyadır. Dolayısıyla oluşun, yaşamının her bir evresi, yeni bir yaratma ve yeni bir *perspektif* demektir. Yaşama sürekli bir yükseliş-alçalış, yaratma-yıkma, kendini aşma-dekadanz sürecidir.

Kültür Eleştirisi

Nietzsche esas itibariyle bir kültür filozofudur. Onun yaşama (oluş) felsefesi, bir insan ve kültür felsefesini ve kültür eleştirisini de birlikte getirir ve zaten onun felsefedeki ana ilgisi insan ve kültür üzerinedir.

Hemen çıkarsanabileceği gibi, Nietzsche'de kültür, oluşun bir uzantısıdır. O halde, kültürde de aynı yaratıcı ve yıkıcı güçleri, aynı yükseliş ve dekadanz sürecini görmek gerekir. Nietzsche'nin, içinden çıkmış olduğu Batı kültürünü de bu açıdan ele alacağı açıktır. Örneğin, Nietzsche'ye göre Batı felsefesi, Platon'la birlikte bir dekadanz felsefesi olarak gelişmiştir. Nietzsche'ye göre Sokrates sonrası felsefe, felsefenin bir *theoria*'ya, yani dünyaya rasyonel yoldan geliştirilmiş modeller ve sistemler açısından *bakma*, dünyayı rasyonel gözlüklerle *seyretme* etkinliğine dönüşmüştür. Böylece felsefe, sahte bir özne-nesne ayrımı temelinde bir ontolojiler, metafizikler, epistemolojiler, etikler alanı olup çıkmıştır. Özellikle Platonizm, rasyonalist/idealist/mistik yönleriyle, Batı felsefesinin kaderini büyük ölçüde belirlemiştir. Oysa Platonizm, Nietzsche'nin gözünde, yaşamadan kaçan, hatta yaşama düşmanı bir felsefedir. Batı'nın dini olarak Hristiyanlık da bu Platonizmden nasibini

almıştır. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, tarihsel kökleri bakımından her ne kadar pek çok yönden Yahudiliğe dayansa da, teorik yapısı bakımından Platonizmin dinsel görünümlü bir uzantısından başka bir şey olmamıştır. Oysa Sokrates sonrası hemen tüm Batı felsefesi ve bir tür Platonizm olarak Hristiyanlık, yaşamının kendisinde bulunmayan, olsa olsa aklın ve düşünmenin birer ürünü halinde uydurulan şeyler olarak düzen, şekil ve ölçüyü yaşamada boşuna arayıp duran bir tür akıl softacılığı olmuştur. Aynı durumla etikte de karşılaştığımızı söyleyen Nietzsche'ye göre, dünyaya etik değerlerle yönelmek, değerlerden bağımsız olan dünyanın kendisini, yani oluşu ve yaşamayı, düşüncemizde çarpıtmaktan başka bir şey olmamıştır. Platonizm, Hristiyanlık ve bunlarla şu veya bu yönden bağıntılı olan tüm etikler, yaşamının değerden bağımsız bir fizyolojik süreç olduğunu göz ardı etmişlerdir. Oysa dünya "iyinin ve kötünün ötesinde", dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreç, bir ırmaktır; onun bir nedeni ve ereği yoktur. Oluşun, *physis*'in bir uzantısı olarak kültür alanında, Platonizmin ve Hristiyanlığın anladığı anlamda "iyi", "kötü", "erdem" gibi şeyler yoktur. İşte Nietzsche, Sokrates sonrası felsefeye ve Hristiyanlığa dayalı yönüyle Batı kültürünü, bir dekadanz kültürü olarak görür. Yaşamayı teorik bir etkinlik kavramak veya kavradığını sanmak ve etik planda da yaşamaya bir düzen, şekil ve ölçü kazandırmayı denemek, yaşamının şekilsiz doluluğunu, doludizginliğini dapdaracak kalıplara tıkkırtmayı denemekten başka bir şey değildir. Yaşama böyle sıkıktırmalara, sınırlamalara gelmez; bir yerden bir patlamayla bu yapay kalıpları parçalar ve kendi şekilsiz ve doludizgin akışına devam eder.

Görüldüğü gibi Nietzsche'nin Batı kültürünün hemen tüm alanlarına yönelik amansız eleştirileri, onun bu kültürü, özel-

likle de Hristiyan yönüyle, kendi yaşama felsefesi açısından bir dekadanz içinde görmesine dayanmaktadır. Batı felsefesi, oluşun ardında hep bir değişmeyen varlık, bir ontik dünya aramış, ebedi ve kalıcı olanın bilgisi olarak hep bir “hakikat” idesinin peşinden sürüklenmiş, bir uydurmadan ibaret olan “ruh”u bedenine karşısına koymuştur. Ontoloji ve metafizik, yetkin ve yaratıcı ilk neden tasarımıyla teolojileri beslemişlerdir. Bunun dinsel alandaki yansıması olarak, kendisini eksik ve kusurlu gören insan, yetkin bir tanrı karşısında suçluluk ve günah duygusuna kapılmış; bu insan, içgüdülerini, arzularını, kısacası bedenini hakir görmeye başlamıştır. Bu insan, uyduruk idealler adına kendi içgüdülerini baskı altına almış, kendisine yabancılaşmıştır. İdealist felsefe, Hristiyan dini ve Hristiyan ahlakı, bir arada, Batı kültüründe dekadanza yol açmışlardır.

Bu amansız insan ve kültür eleştirisinden sonra Nietzsche, aynı zamanda bu dekadanztan bir kurtuluş programı olarak da görülebilecek olan görüşlerini sergiler. Dekadanztan kurtuluşun ilk adımı *nihilizmdir*. Felsefi planda nihilizm, anlaşılacağı üzere, her türlü ontolojiyi, metafiziği, hatta epistemolojiyi yadsımaktır. Ebedi hakikatin yadsınması, elbette ki etik alanda da mevcut değerlerin yadsınmasını getirir. Bu anlamda nihilizm, aynı zamanda, yaşamının katılaştırılmasına karşı bir protestodur da. Nihilizm, dekadant kültürden, özellikle din ve ahlaktan bağımsızlaşmanın ilk adımıdır. Birey açınsındansa, insanın din ve ahlak tarafından bastırılmış olan içgüdülerine, arzularına yeniden açılım sağlamak, “vücudun sesi”ne kulak vermektir. Ama ne var ki Nietzsche’ye göre bunu her insan başaramaz. Kitleler, bir sürü içgüdü ile, hep bir yaygın ahlak içinde yaşarlar. Ahlak ve din, kitlelerin sığınağıdır. Dolayısıyla yaşamının katılaştırılmasına karşı nihilist bir protestoyu gerçekleştirecek olan insan, sorgulayan, kendisindeki güç istencini harekete ge-

çirebilen, bu konuda çile çekmeyi göze alabilen insandır. Bunu başarabilecek olan insan sayısı pek azdır. “Özgür karakterler”e her yerde rastlanmaz. Böyle bir insan “Dionysian insan”dır, “iyinin ve kötünün ötesine” geçmeyi başaramış insandır. O artık, kendisini aşmıştır, “yeni değerler”, “yeni anlamlar” yaratabilecek duruma gelmiştir. O artık, bir gelecek idealine sahip ve bu ideale uygun olarak yasalar koyabilen insandır. O artık, insan olarak kendisini aşmıştır, *üst-insan* olmuştur.

Birkaç Değerlendirme Notu

Nietzsche’nin felsefesi bir oluş felsefesi olarak, oluşu, yaşamayı bir *sonsuz olanaklar* alanı olarak görür. Yaşamayı, oluşu kuşatacak hiçbir tümel açıklama modeli yoktur. Her sistem, her “izm”, yaşama karşısında kısır, yetersiz, donuk, güdük bir açıklama denemesi olmaktan öteye geçemez. Nietzsche tam bir sistem ve “izm” düşmanıdır. Bu onu, her türlü evrenselci, sistemci felsefe, din ve ahlak karşısında tam bir *septik* kılar. Ama bu yıkıcı bir septisizm değildir; tersine, insanın kendisini bulması ve kendisini gerçekleştirme adına benimsenen, olumlu, yapıcı bir septisizmdir. Nietzsche’den örnek alınması gereken en önemli yön, bence, onun bu olumlu septisizmidir.

Nietzsche özne-nesne ayrımını yadsımasına bağlı olarak, nesnel bilgi olanağını da yadsır. Bilgi, ona göre, istemeden, arzudan, tutkudan ve içgüdüden bağımsız olamaz; algılarımız içgüdülerimizden izlediği amaca bağımlıdır. Dolayısıyla, bilgimiz her zaman perspektifli bir bilgidir. Onun sözleriyle, “Pek çok göz vardır. Sfenks’in bile gözleri var. Dolayısıyla pek çok doğruluk (hakikat) vardır ve dolayısıyla hiçbir doğruluk (hakikat) yoktur.” “İzm” düşmanı Nietzsche’de, paradoksal olarak,

bir *perspektivizmin* bulunduğu söylenebilir. Ancak, Nietzsche paradokslara düşmekten korkan bir filozof da değildir. Çünkü paradoks, onun için zaten yaşamının kendisinde bulduğumuz bir şeydir. Nietzsche'nin perspektivizminin bana göre oldukça öğretici bir yanı vardır: Amaçları hakikate, evrensel olana ulaşmak olsa da her felsefe, her din, her ahlak öğretisi perspektiflidir; dolayısıyla hiçbir felsefe, hiçbir din, hiçbir ahlak öğretisi hakikate ve evrensel olana sahip değildir. "Evrensellik" fikri bir yanılısamadan, bir idolden ibarettir. Perspektivizmin kaçınılmaz sonucu ise *göreciliktir*. Yaşamının kendisi her atılımında yeni bir değer, yeni bir anlam yaratır. Yani perspektiviteyi ve göreliliği yaratan yine bizzat yaşamadır. İşte Nietzsche'de öğretici olan yön burada kendini gösterir. "Hakikat" ve "evrensellik" idolleri, aslında insanın kendini tanımasının, sorgulamasının ve kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellerdir. Tek ve genelgeçer bir hakikat olmadığı gibi, tek ve genelgeçer bir yaşama biçimi de yoktur. İnsanların ve toplumların değişik yaşama biçimlerini kıyaslayıp değerlendirebileceğimiz değişmez ölçütler de yoktur. İnsanlar ve toplumlar, sayısız ve sınırsız yaşama biçimlerini kendi perspektifleri altında yaratma olanağına sahiptirler.

Benim Nietzsche'de "öğretici" olarak nitelediğim septisizm ve perspektivizm, felsefeyi hakikat yolunda rasyonel/kavramsal bir açıklama girişimi sayan bir görüş açısından hiç de "öğretici" bulunmayabilir. Ama bana göre, bu görüşte olanlar için bile Nietzsche'den alınması gereken bir ders vardır. Ölümünün 90. yılında Nietzsche bize sanki şöyle seslenmektedir:

Ben kendimi gözlemledim, kendimi deneme tahtası yaptım. Kendimi gözlemleyerek, insan, yaşama, kültür, ahlak üzerine düşünceler ürettim. Bu düşünceleri benim-

sersiniz benimsemezsiniz; bu sizin bileceğiniz bir şey. Ama benden, kendinizle, toplumunuzla, tarihinizle, kültürünüzle benimkisi kadar cesur bir hesaplşmayı göze almayı öğrenebilirsiniz.

Bana göre Nietzsche, son yüz elli yılın en keskin “moder-nite” eleştiricisidir ve günümüzün “postmodern” düşünürleri-nin ona bol bol atıfta bulunmaları nedensiz değildir. Ne var ki Nietzsche’nin felsefesi, yapmak için yıkan bir felsefedir; sadece “durum”u saptamakla ve betimlemekle yetinmez. Nietzsche gözüyle bakıldığında, herhangi bir “durum” gibi, “postmo-dern durum”da da kalınmaz; yaşama, kendi doludizgin akı-şı içinde hiçbir “durum”da kalmaya izin vermez; o sürekli bir yapma, gerçekleştirme akışından başka bir şey değildir. Onun akış yönünü kestiremesek bile herhangi bir “durum”da, örne-ğin “postmodern durum”da kalamayacağını da Nietzsche’den öğrenebiliriz.

FELSEFE AÇISINDAN BİLİM*

Hangi tekil bilim dalında çalışılırsa çalışılsın, genellikle “bilim” hakkında, “bilim”in ne’liği (mahiyeti) üzerine bir bilgiye ve bilince sahip olmak, bizzat o tekil bilim dalında çalışanlar için bir gerekliliktir. “Bilim” hakkında, “bilim”in ne’liği üzerine bir üst görüş geliştirme olanağını ise bize felsefe sunmaktadır. Felsefeden kopuk bir bilim dünyasının içine dönük ve hatta yeterince yaratıcı olamadığı, buna karşılık bilimlerden beslenmeyen bir felsefi düşüncenin de güdük kaldığı, özellikle günümüzde tartışma götürmez bir olgu olarak kendini göstermektedir. Felsefe ile bilim arasındaki bu karşılıklı etkileşimin ülkemizde asgari ölçülerde bile gerçekleştiğini söylemek bana pek olanaklı görülüyor.

Bu konferansta, doğabilimcilere seslendiğimin bilincinde olarak, “bilim” terimiyle “doğabilimi”ni kastedeceğim.

* Bu konferans, Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi öğretim elemanlarından bir grubun isteği üzerine, 31 Ocak 1992 tarihinde yalnızca bu fakülte mensuplarına verilmiş ve *Tarım Ekonomisi Dergisi*’nin 2. sayısında (1995) yayımlanmıştır.

Bilim Nedir?

Bilim, olguları ve olayları nedenleri ve birbirleriyle bağıntıları içinde yasalar ve giderek kuramlarla açıklamaya çalışan bir bilgi etkinliğidir. Bu bilim tanımı aynı zamanda bilim adamının çalışma tarzını, “bilimsel yöntem” dediğimiz şeyi kapsayan bir tanımdır. Bilim adamı, incelediği olgu ve olaylar hakkında, bu olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri açıklayacağını umduğu hipotezler ortaya koyar. Bu hipotezler ilgili olgu ve olayların bilim adamına telkin ettiği bir açıklama şeması, bir zihinsel kurgu niteliğindedir. Ancak, bir hipotezin gerçekten açıklama gücü kazanabilmesi için bilim adamının, bu hipotezini tekrar olgu ve olaylara dönerek test etmesi, denetlemesi gerekir. Hipotez olgu ve olaylar tarafından yeterince destekleniyorsa, doğrulanıyorsa, artık o bir “yasa” statüsü kazanmış olur. Bu belirtilenler, “bilimsel yöntem”in üç aşamalı bir işlemler dizisi olduğunu da gösterebilir:

1. aşama: Bilimin olgusal yönü: Bu aşama; algı, deney, gözlem, sayım, ölçme, istatistiğe dökme vb. işlemleri içerir. Bu işlemlere topluca betimleme (tasvir) adı verilebilir.

2. aşama: Bilimin kuramsal yönü: Bu aşamada, betimlenen olgu ve olaylar hakkında genel ve nedensel açıklamalar geliştirilmeye çalışılır. Bunun için de hipotezler ve giderek kuramlar ortaya atılır. Bu aşama açıklama aşaması olarak adlandırılabilir.

3. aşama: Denetleme: 2. aşamada elde edilen hipotez ve kuramların olgu ve olayları açıklayıp açıklayamadığı, bir başka ifadeyle olgu ve olayların hipotez veya kurama uyup uymadıkları, sürekli bir denetleme konusu kılınır. Olgu ve olaylarca yeterince doğrulanmış hipotez veya kuramlar geçerlilik kazanırlar. Doğrulama/denetleme aşamasında başarısızlığa uğranıldığında, ya mevcut hipotez veya kuramlarda değişiklikler yap-

ma ya da hatta yeni hipotez veya kuramlar geliştirme çabasına geçilir.

“Bilim” ve “bilimsel yöntem” hakkında bu belirttiklerimin çok genel, çok şematik ve eksik olduğunu belirtmeliyim. Ancak, “bilim”in ne olduğu hakkında bir genel fikir verebildiğimi umuyorum.

Felsefe Nedir?

Hemen belirtmeliyim ki, “Felsefe nedir?” sorusunun tek bir yanıtı yoktur ve hatta “Felsefe nedir?” sorusu, “felsefe”den anladığımız şeye göre yanıtlanabildiğinden, kendisi bir felsefe sorusu olarak karşımıza çıkar. Ancak, 2500 yıllık tarihine bakıp bu uzun tarih içinde felsefenin nelerle ilgilendiğinden yola çıkarak, bu soruya betimsel düzeyde bir yanıt yine de verilebilir. Uzun tarihine baktığımızda felsefenin, başta doğa olmak üzere insan, ahlak, toplum, dil, bilgi, sanat, din, bilim, politika, hukuk, devlet vb. konularda genel/evrensel açıklamalar getirme yönünde bir düşünce çabası olabildiği gibi, getirilen açıklamalar karşısında şüpheli ve eleştirel bir düşünce çabası olarak da kendini gösterdiğini saptayabiliyoruz. Yani felsefe bir yandan varlık ve evren üzerine en geniş kapsamda sistematize edilmiş düşünce yapılarının alanı olurken, diğer yandan da bu düşünce yapılarının tahribine ve hatta yıkılmasına yol açan septik/eleştirel bir düşünsel tutumun yeşerip serpilediği bir alandır da. Felsefede kalıcı olan tek şeyin, belki de, bu temellendirme ve evrensel açıklamalar yapma girişimi ile septik/eleştirel tutum arasındaki gerilim olduğu söylenebilir. Felsefede kalıcı olduğunu söylediğimiz bu şey, aynı zamanda felsefenin kalıcılığının ve sürekliliğinin de kanıtıdır. Bu açıdan

bakıldığında felsefe, tam ve kesin yanıt olmayan sorulara yanıt getirme girişimi, getirilen yanıtların yeni sorulara yol açtığı sürekli ve bitimsiz bir düşünme çabasıdır.

Felsefe-Bilim İlişkisi

Modern anlamıyla “bilim”den ancak birkaç yüzyıldır söz edebildiğimiz halde “felsefe” hakkında konuşurken bin yıllardan söz ediyoruz. Felsefe için “bilimlerin anası” denir. Modern bilimlerin tarihine baktığımızda, modern bilimlerin ancak 16. yüzyıldan bu yana kurumsallaştıklarını saptıyoruz. Aslında hiç şüphe yok ki, bilim ve bilimsel düşünce insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak, modern bilimler çağına kadar bilimsel etkinliği çok büyük ölçülerde felsefeye yedirilmiş bir etkinlik olarak tanıyoruz. Bu konuda birkaç ad anmak yeterlidir. Demokritos, ilkçağın bu ünlü filozofu, aynı zamanda atom kuramının geliştiricisidir. Yine ilkçağın en büyük ve en sistemci filozoflarından Aristoteles, usta bir biyolog, dikkatli bir doğa araştırmacısıdır. Ayrıca modern bilimle birlikte anılan birçok ad aynı zamanda filozoftur. Galilei, Newton, Kopernik (Copernicus) gibi adlar yalnızca bilim tarihi kitaplarında değil, aynı zamanda felsefe tarihi kitaplarında da yer alırlar. Pozitivist felsefenin kurucusu Auguste Comte, aynı zamanda bir bilimin, sosyolojinin de kurucusudur. Bu örnekler bilim ve felsefenin iç içe geçmişliklerini yeterince desteklemektedir. Bununla birlikte, modern bilimlerin serpilip geliştikleri 16., 17. ve 18. yüzyıllarda bilimlerin kendilerini felsefeden koparma çabasına girdiklerini de görüyoruz. Bu döneme bugün “*bilimlerin emansipasyonu*” dönemi diyoruz. Bu dönemde pek çok bilimsani felsefeye olgusal ve denetlenebilir olan bilgiler sunamayan, spekülatif ve

verimsiz bir düşünce alanı olarak bakıyorlar. Fakat ilginçtir ki, bilim adamlarına felsefe hakkında böyle bir düşünceyi telkin edenlerin başında yine bir filozof, Francis Bacon vardır. Bacon, sağlam bilginin felsefede değil, olgulara yönelen bilimde bulunduğunu, bu sağlam bilgiye tümevarım (endüksiyon) yoluyla olgu ve olayların gözleminden varılabileceğini söylüyor. Benzeri bir ilginç nokta, bugün *pozitif bilimler* olarak andığımız bilimlerin savunusunu üstlenenin de yukarıda adını andığımız Auguste Comte adlı filozof olmasıdır. Pozitif bilim, eksik de olsa, karşısında bulduğu olgu ve olayları deneysel yöntemlerle araştırıp tümevarımsal (endüktif) yoldan genel sonuçlara varmak isteyen bilim olarak tanımlanabilir. Modern bilimin gösterdiği gelişme öylesine güçlü ve başarıları öylesine etkili olmuştur ki, 18., 19. ve 20. yüzyıllarda güvenilir ve sağlam bilginin tek kaynağı, işte bu modern bilim sayılmıştır. Aslında bu dönemde felsefe de tarihinin en güçlü dönemlerinden birini yaşamıştır. Fakat özellikle bilim çevrelerinde, felsefenin tarihe mal olmuş, aşılmış, geride kalmış bir düşünce tarzı sayıldığını görüyoruz. Bu döneme pek çok açıdan felsefe ile bilim arasında bir soğuk savaş dönemi olarak bakmak olanaklıdır.

20. yüzyıl başlarında felsefe ile bilim arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktasına gelindiğini saptıyoruz. Bizzat bilimin içinde bir bunalıma tanık oluyoruz. Bunalıma yol açan, mikrofizik alanındaki, kuantum fiziğindeki şüpheye dayanan sonuçlardır. Heisenberg, elektronlar dünyasında, kendisine güven duyulan Newton yasalarının tam bir geçerliliği olmadığını kanıtlıyor. Bilim adamları, birkaç yüzyıldır güvenle kullandıkları yöntemler hakkında şüpheye düşüyorlar. Öyle ki, karşımıza “bilim adamı/filozof” diyebileceğimiz bir düşünür tipi çıkıyor. Klasik nedensellik anlayışı ve determinizm sarsıntıya uğruyor. Planck, Bohr, Einstein gibi fizikçiler, yaptıkları işin, “bilim”in

niteliği üzerine düşünmeye, felsefe yapmaya başlıyorlar. Bu dönem, atomlar ve elektronlar dünyasında determinizmin değil, tam tersine, belirsizliğin ve hatta keyfiliğin olduğunun ileri sürüldüğü bir dönem oluyor. 1940'lara kadar varan bu bunalımlı dönem sonunda varılan nokta artık şudur: Bilim bize olsa olsa olgu ve olaylar hakkında olası (muhtemel, *probabl*) bilgiler sunabilen bir bilgi etkinliğidir. Bilimsel bilgi kesin değildir.

Bilim adamlarının felsefe yapmaya geçtikleri bu dönem, aynı zamanda felsefenin de bilime eleştirel yönden eğildiği bir dönem olmuştur ve bu çabalar sonunda, özellikle doğabilimlerini felsefi açıdan temellendirme, normlandırma görevlerini de üstlenen bir modern felsefe disiplini, "bilim felsefesi" adıyla andığımız bir disiplin ortaya çıkmıştır. (Bugün Batı üniversitelerinde tıptan fenne, ziraatten edebiyata, eğitimden güzel sanatlara kadar hemen her fakültede çoğunlukla zorunlu bir ders olarak okutulmakta olan "bilim felsefesi"nin ülkemiz üniversitelerinde de aynı yaygınlıkla okutulması bir zorunluluk halini almıştır.)

Birkaç Genel Saptama

Çağdaş bilim felsefesi, değişik felsefi tutumlar ışığında "bilim" olgusunu inceleme konusu yapmaktadır. Ben burada yüzyıla yaklaşan bir geleneğe sahip bu felsefe disiplini içinde varılan ve tüm felsefi yargılar gibi tartışmalı olan bazı yargıları sizlere sunmak ve konferansın sonunda bu yargıları özellikle tartışmaya açmak dileğindeyim.

a. Bilimin bir olgusal bir de kuramsal yönü olduğu açıktır. Ama acaba bu yönlerden hangisi bilimi daha çok karakterize eder? Başka bir ifadeyle, bilimde hâkim olan yön olgusal mı

mıdır, kuramsallık mıdır? Bilimsel bilginin olgulara dayanması bir zorunluluktur. Ama olgulardan hareket ederek elde ettiğimiz genelleme niteliğindeki bilimsel ifadelerimizin olguların kapsamını sınırsızca aşan nitelikte olmalarını, bu ifadelerin hiçbir zaman tam olarak doğrulanamamalarını nasıl değerlendirmeliyiz? Bilim bu yönüyle acaba bizim, olgulardan telkinler alarak oluşturduğumuz ve yasalar, hipotezler, kuramlar halinde ifade ettiğimiz birtakım düşünsel yapılar inşa eden bir etkinlik değil midir? Ben kendi adıma, bilimin olgulardan kopuk olamayacağını, ama sonuç itibarıyla onun hep düşünsel/kuramsal bir etkinlik olarak kaldığını düşünüyorum. Bana göre bilim, hâkim yönüyle kuramsal bir etkinliktir. Bir bilimsel kuram belirli bir olgu kümesini ve giderek bir evren kesitini ve en genelinde evreni açıklamaya çalışan bir düşünsel yapıdır. Bu açıklama hiçbir zaman tam bir geçerlilik ve evrensellik taşıyamadığından, aynı olgu kümesi, aynı evren kesiti ve aynı evren hakkında birden fazla kuramsal yapı oluşturmak olanaklıdır ve bilim tarihi bunun örnekleriyle doludur.

b. Bilimsel bilgi kesin olamayan, olası bir bilgidir. Bu durum, bilimsel kuramların bolluğu olgusunu da açıklar. Bu açıdan görüldüğünde, bilimsel etkinlik aynı zamanda kuramlar arası bir rekabet ortamı içinde sürdürülen bir etkinliktir. Ben bu durumu “bilimde özgürlük” açısından yorumlama eğilimindeyim. Bilim özgürdür; çünkü açıklanmayı bekleyen olgular, bilim adamından her zaman farklı, özgün bakış açıları üretmesini talep eder gibidir. Bu talep bilim adamını “yaratıcı” olmaya yöneltir. Bilimin keşifçi ve icatçı bir etkinlik olması da bunun bir sonucudur. Yaratıcılığın, özgürlüğü gerektirdiği ve aynı zamanda özgürlüğün yaratıcılığın koşulu olduğu bilinen bir husustur. Bilim adamı basit bir olgu koleksiyoncusu, bir zabıt kâtibi değildir. Her işin olduğu gibi bilimin de bir tekniği

vardır. Bilimde teknik, olgu toplama, gözlem, deney yapma, verileri istatistiklendirme vb. yollar olarak kendini gösterir. Dolayısıyla bilim adamı önce iyi bir teknisyen olmak zorundadır. Fakat teknisyenlik bilim adamlığı için zorunlu koşul olmakla birlikte yeterli koşul değildir. Bilim adamı üretici, yaratıcı bir düşünsel zenginlikle konusunu açıklamaya giriştiği, buluşçu/keşifçi bir yönelimle hareket ettiği oranda bilim adamıdır.

c. Biliminsanın üretici/yaratıcı/keşifçi/buluşçu bir şekilde ortaya attığı hipotezler, kuramlar, ne var ki hiçbir evrensellik taşımaz. Bu saptama, “doğru”yu bulma amacı ve iddiasında olan biliminsanın psikolojik yönden olumsuz şekilde etki-leyebilir. İşte burada felsefenin uyarıcı sesine kulak vermek gerektiğine inanıyorum. Felsefenin kendisi, mutlak anlamda “doğru”yu bulma çabalarının sergilendiği bir alandır. Ama aynı felsefe, bu çabaların sonuçsuz kaldığının belgelendiği yerdir de. Ne felsefede ne de bilimde mutlak anlamda “doğruluk” diye bir şey vardır. Mutlak doğruluk, olsa olsa sadece bir ide, yol gösterici (heuristik) bir kılavuz olarak anlaşılmalıdır. “Doğruluk” idesi, şüphesiz ki biliminsanın motive eden bir idedir. Fakat mutlak anlamda “doğruluğun” olmadığı bir dünyada biliminsanı, olgular alanında her zaman yeni bir yön bulup ortaya çıkarma olanağının kendisine hep açık olduğunun bilincindedir. Bu anlamda bilimin sonu yoktur ve bilimsel bilgi olsa olsa, yanlışlığı gösterilinceye kadar doğru olduğu kabul edilen bir bilgi türüdür.

d. Bu saptamalar bizi “bilim ahlakı” üzerinde de konuşmaya yöneltir. Bilimde despotizme ve dogmatizme yer yoktur ve olmamalıdır. Hiçbir biliminsanı, “Benim söylediklerim tek doğrudur” şeklinde konuşma hakkına sahip değildir. Biliminsanına böyle bir hak tanımak, önce hoş görüyü ve daha sonra bilimsel rekabeti ortadan kaldırmak gibi bir sonuç doğurur. Biliminsa-

nı, yaptığı iş gereği bir “hoş görü ahlakı”na sahip olması gereken kişidir. Bilimin gerçek gelişmesi, çeşitli görüşlerin ve kuramların rekabet edebilmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, özgür bir tartışma ve yarışma ortamının olmadığı yerde bilim de yeşeremez ve gelişemez. Dolayısıyla bilim için en uygun siyasal rejim demokrasidir. Fakat unutulmamalıdır ki demokrasi, bilimin rekabetçi ve yarışmacı bir ortamda gelişmesinin sadece önkoşuludur. Yani demokrasinin olduğu yerde bilimin kendiliğinden gelişeceği söylenemez. Bilimin gelişmesi, demokrasinin sağladığı özgürlük ortamında yine bilim adamlarının çabalarıyla olanaklıdır. Günümüzün önemli bilim felsefecilerinden Thomas Kuhn, görünüşte oldukça serbest bir bilim ortamının olduğu söylenen Amerika Birleşik Devletleri’nde bile bilim adamlarının birbirlerinin üstüne fazla gitmediklerini, bilimde rekabetten çok, örtük bir uzlaşımın ağır bastığını belirtmektedir. Kuhn’a göre bu durum bir tür “bilim oligarşisi”ne yol açmakta ve bilimde tutuculuğu körüklemektedir. Sözlerimi, bu durumu kendimce değerlendirerek bitirmek istiyorum: Gerçek biliminsanı, bir sosyal statü edinmek, “bilim oligarşisi”nin bir üyesi olmak için bilim yapmaz; başarıları ona çoğu kez dikenli yollardan geçmiş olsa da, başka olumsuz etkenler olmadığı takdirde, böyle bir statüyü er veya geç getirir ve o bu statünün getirdiği rahatlıkla gevşemeden yoluna devam etme azmini gösterebilen kişidir.

TARİHİ VE TOPLUMU YORUMLAMAK*

Vico, 18. yüzyıl başında, tarihi ve toplumu konu alan bir *Yeni Bilim (Scienza Nuova)* tasarımı ortaya attığında, onun bu girişi, “bilim” denilince doğayı konu alan *doğabilimi*ni anlayan 18. yüzyılca yadırganmış ve şaşkınlıkla karşılanmıştı. Vico ise kendi girişimine yönelik bu şaşkınlık karşısında şaşkındı. Çünkü Vico’ya göre insan, bir belirlenmişlikler alanı olarak doğayı, kendisi de doğanın bir parçası olduğundan, kendi belirlenmişliğinin üstüne çıkarak ilksel nedenleriyle asla bilemezdi. Doğa, planı ve yapımı bize ait bir saat değildi; tersine, biz doğada bu saatin çalışma mekanizmasına bağımlı edilgin bir konuma sahiptik. Dolayısıyla doğabilimi, ancak kendi edilginliğimiz içinde bize gözlem yoluyla açık olgular arasındaki ikincil nitelikte olan *görünür nedenleri* verebilirdi. Oysa tarih ve toplum, içinde belirlenmiş ve edilgin halde yer aldığımız doğanın aksine, ilksel nedenleriyle bilebileceğimiz alanlardı. Çünkü Vico’ya göre, insan, tarih ve toplum alanında doğal belirleniminin üstüne çıkabilen ve hatta “belirlenim” idesinin bile doğayı kavramada kendi aklının yarattığı bir ide olduğunu gören bir varlıktır. Tarihi ve toplumu yapan, ona belirlenimini veren insandır. Tarihi ve toplumu belirleyen faktörler, kendi duygu, tutku, amaç, değer

* *Hürriyet Gösteri* dergisinin Mart 1991, 124. sayısında yayımlanmıştır.

ve normlarımız, kendi ekonomik, hukuksal, ahlaksal, politik düzen ve düzenlemelerimiz, kendi alçaklıklarımız ve kendi yüceliklerimizdir. Öyleyse kendimizce kurup içinde yer aldığımız tarih ve toplum dünyasını, edilgin ve belirlenmiş bir halde içinde yer aldığımız doğaya oranla, ilksel nedenleriyle bilme yolu bize açıktır. Asıl bilme, görünür/ikincil nedenleri değil de ilksel nedenleri bilmekse, biz bu olanağı ancak bu *Yeni Bilim* modeli içinde, tarih ve toplum bilimlerinde bulabilirdik.

Vico'nun duyduğu şaşkınlık, üç yüz yıla yakın bir süre sonra doğabilimlerine gösterilen rağbetin ve tarih/toplum bilimlerini doğabilimleri modeline uydurmaya çalışan çeşitli pozitivist ve yapısalcı anlayışların egemenliği karşısında, çok daha hafiflemiş bile olsa, bugün de duyulabilir. Doğabilimlerinin nüfuzu, "bilim" ve "doğabilimi" kavramlarının özdeş sayılmalarına yol açacak kadar güçlü ve görkemli olmuştur. Örneğin 19. yüzyılda *Comte pozitivistliği* tarafından toplumu konu alan bir bilim, bir "sosyoloji" geliştirilirken de bu "sosyoloji" esaslı olarak doğabilimleri modeline göre kurulmak istenmiştir. 20. yüzyılın çeşitli yapısalcı/işlevselci öğretileri de benzer bir yönde geliştirilmişlerdir. Oysa Vico ile birlikte ortaya çıkan tarih bilinci, yani *insanın tarihin nesnesi değil, öznesi olduğu bilinci*, Gadamer'in vurguladığı gibi, etkileri pek geç ortaya çıkmış olsa da insanlığın yeniçağla birlikte gerçekleştirdiği belki de en önemli devrimdir. Bu bilinç, insandan tarihini ve toplumunu tanıma ve bilme ediminde doğalcı (naturalist) ve doğabilimci koşullanmalardan büyük ölçüde sıyrılmasını talep eder. "İnsan dünyası", "dıştan" (doğadan) nedenlenen bir dünya olmak yerine, "içten", yani kendi dinamiğiyle kendisini nedenleyen bir dünya olarak kavranmalıdır. İnsan, tarihte ve toplumda kendisi için kendisine kurduğu bir dünyada, yine ancak kendisine açık olabilen bir *anlam dünyasında* yaşar.

Bu “insan dünyası”nı, tarihi, toplumu konu olan bilimlerin farklı bir bilim paradigmasına ve özgül bir yönteme sahip olmaları gerekeceği açıktır. Tarih ve toplum *anlamlar* (değerler, normlar, ekonomik, politik düzenler ve düzen tasarımları vb.) ile *insan eylemleri* arasındaki bağıntı temelinde kavranabilir. Tarihi ve toplumu konu alan bir “bilim”, bu nedenle, doğabilimi modeline göre kurulmak bir yana, hatta doğabiliminin kendisini de doğa hakkında bir insansal anlamlandırma/yorumlama çabasının ürünü olarak gören bir bakış açısı altında kurulabilir. Böyle bir bilimin temel yöntemi de insan ürünü olan her şeyi bir anlam-eylem bağıntısı içinde kavramamızı sağlayan *anlama* (*verstehen*) yöntemi olabilir. Ve bu yöntemle çalışan bilimler, bilgide ve eylemde insanı *yorumlayan varlık* olarak gören *hermeneutiğin* (hermenoytik, hermenötik: yorum bilgisi) söylemi içinde yer alabilirler.

Böyle bir “bilim”e doğru giden yol üzerinde Herder, Ranke, Droysen, Schleiermacher gibi tarih filozoflarının ve tarihçilerin adları anılabilir. Ancak böyle bir “bilim”in “tin bilimi” (*Geisteswissenschaft*) adı altında felsefi temellerinin sorgulanması konusundaki ilk güçlü girişim Dilthey’den gelmiştir. Yüzyılımızda ise Max Weber, Rothacker, Heidegger, Gadamer, Betti, Apel ve Ricoeur’ün katkılarıyla karşılaşırız.

Pozitivist ve yapısalcı/işlevselci bilim anlayışlarının görkemli nüfuzu, toplum bilimlerinde hermeneutik bakış açısının ve anlama yönteminin gündeme sokulmasını uzun süre engellemiştir. Yüzyılımızın ilk çeyreğinde Max Weber’in Dilthey’den ve Yeni Kantçı Rickert’ten aldığı etkilerle geliştirmiş olduğu *anlamacı/yorumlamacı sosyoloji*, Kıta Avrupası dışında fazla etkili olamamış, Anglo-Amerikan dünyasında ise aynı Max Weber, egemen bilim paradigması altında bir pozitivist ve yapısalcı sayılıp büyük ölçüde yanlış yorumlanmıştır. 1930’larda

Almanya'da Rothacker'in, "tin bilimleri" geleneğinden hareketle geliştirmiş olduğu bilim eleştirisine oldukça benzer çizgiler taşımakla birlikte, bu eleştiriye göndermeler yapmayan ve Kuhn tarafından 1960'larda geliştirilen bilim eleştirisi, aynı Anglo-Amerikan dünyasında pozitivist ve yapısalcı/işlevselci toplum bilimleri anlayışının sarsılmasında önemli rol oynamıştır. Öyle ki bu durum, geçen yüzyılın sonu ile bu yüzyılın başında Almanya'da Comte sosyolojisine karşı gelişen tepkiler sonunda yaşanan ve "toplum bilimlerinin kriz dönemi" olarak adlandırılmış olan bir dönemi anımsatırcasına, Anglo-Amerikan dünyasında ikinci bir kriz dönemine yol açmış görünmektedir. Birinci krizden, Max Weber'in çabalarıyla bir anlamacı/yorumlamacı sosyoloji çıkmıştı. Anglo-Amerikan dünyasında toplum bilimleri alanında 1970'lerden bu yana yaşanır görünen ve ilk kez Gouldner'in *Batı Sosyolojisinin Krizi* (1970) adlı kitabıyla gündeme getirilen bu yeni krizde, Max Weber'in anlamacı sosyolojisine ve Dilthey'dan sonra Heidegger ve Gadamer ile birlikte yeni bir görünüm de kazanmış olan hermeneutğe özel bir ilgiyle yönelindiği görülmektedir.

*Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*¹ bu özel ilginin bir ürünü olarak görülebilir. Kitap, 1979'da bir seminere sunulan bildirilerden, kitabı çeviren Taha Parla'nın seçtiği bildirileri kapsıyor. Parla'nın ifadesiyle, yazılar arasındaki "ortak nokta, toplum bilimlerinde ya da kitapta katkısı bulunanlardan bazılarının yeğlediği deyişle *insan bilimlerinde yorum yönteminin* açıklayıcı gücünü ortaya koymaya çalışmak"tır. Rabinow, Sullivan, Hirschman, Ricoeur, Geertz, Kuhn ve Gadamer'in yorum, anlama, tarih-bilim ilişkisi ve tarih bilinci konularındaki yazıları, geçen yüzyıldan günümüze kadar "tarih bilimleri", "tin bilimleri", "ideografik bilimler", "insan bilimleri", "kültür bilimleri", "toplum bilimleri" gibi değişik adlarla anılagelmiş olan

bilimler grubunun bilgi kuramsal (epistemolojik) temellerini hermeneutik yönde irdelemektedir. Özellikle Gadamer'in "Tarih Bilinci Sorunu" adlı yazısı, hermeneutiğin tarihsel gelişimini de veren yönüyle aydınlatıcıdır.

Türkçede "toplum bilimleri felsefesi", "insan ve kültür bilimleri felsefesi" adlarıyla anılabilecek bir felsefe tarzının telif ve çeviri örnekleri pek azdır. Ülkemizde yaygın olan bilim paradigması, toplum bilimleri alanında önce Comte-Durkheim pozitivistizminin, daha sonra Anglo-Amerikan kaynaklı çeşitli yapısalcı/işlevselci anlayışların yerleşmesine yol açmıştır. Bunlar karşısındaki belli başlı alternatif anlayış, (istisnalar dışında) akademik çevrenin dışında yaygınlık bulabilmiş olan *Marksist anlayış* olmuştur. Ama ne var ki, bu anlayışların tümü üzerine bilim felsefesi zemininden hareketle bir düşünüm (refleksiyon) çabasına pek az rastlayabiliyoruz. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, toplum bilimleri alanındaki mevcut ve yaygın anlayışları da sorgulayan yönüyle, özellikle felsefecilerimizin ve toplum bilimcilerimizin yoğun ilgi göstermelerini gerektirecek önemde bir kitaptır. Taha Parla'nın titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan güvenilir çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış olan kitabın, dar bir felsefeciler çevresi içinde tartışılmakla kalmamasını, her alandan toplum bilimcilerimizi bir "toplum bilimleri felsefesi"ne yöneltmesini diliyoruz.

¹ *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinov ve William Sullivan (Der.), çeviren Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

ÖNKOŞUL TARİHİ ANLAMAKTIR*

“Tarih Felsefesi” gibi bir terimin ve bu terimle anılan bir felsefe disiplininin ortaya çıkışına, ancak 18. yüzyıl ortalarında rastlanır. Bu yeni felsefe disiplininin gelişimi öylesine hızlı ve güçlü olmuştur ki, kimi felsefe tarihçileri, özellikle 19. yüzyılı “tarih yüzyılı” olarak adlandırmışlardır.

Ne var ki, tarihe karşı 19. yüzyılda karşılaştığımız bu yoğun ilgiyle oranlanamayacak olsa bile, tarihin bir felsefi düşünümün (refleksiyonun) konusu olmasına antikçağdan beri rastlanır. Örneğin Grek kozmolojisi, Greklerin tarih anlayışlarını da örtük olarak içerir. Evrene düzenini veren yasa ve aynı zamanda evrendeki akıl olarak *logos*, aynı evreni değişmez, kalıcı bir düzenlilik alanı, yani *kozmos* kılıyordu. Kozmoloji, evrenin değişmez, ezeli-ebedi anlamda yasalı ve mantıksal yapısının açıklanması (daha da doğrusu açılanması) girişiminden ibaretti. Böyle bir kozmolojinin, evreni değişmez, genelgeçer yasaların belirleniminde hep aynı şekilde devinen *döngüsel* bir evren olarak kavrayacağı açıktır. Öyleyse, insanların ve toplumların geçmişi olarak tarih de aynı döngüsellikten payını alacaktır. Buna karşılık ortaçağ, özellikle Augustinus’la birlikte, doğa ile tarihi belli ölçülerde birbirinden ayıracak ve tarihte, Hıristiyanlık inancına uygun olarak, yaratılıştan kıyamete kadar uza-

* *Cumhuriyet Kitap*’ın 28 Mart 1991 tarihli 58. sayısında yayımlanmıştır.

nan çizgisel bir gelişim görecektir. Bu çizgisel tarih anlayışı, 18. yüzyılın Aydınlanmacı dünya görüşüne sinmiş olan *ilerleme* düşüncesiyle pek uyuşmuştur. Örneğin 19. yüzyılda Hegel'in tarih felsefesi, Hıristiyanlığın çizgisel tarih anlayışının felsefi söylem içine taşınıp yetkinleştirilmesinin doruktaki örneğini oluşturmuştur. Daha da ilginç, Comte gibi Hıristiyanlık dışı bir yeni dünya dini projesinden veya Marx gibi dini dışlayan bir öğretiden hareket etmiş olanlar bile kendi tarih felsefelerinde, Hıristiyanlığın kalıtı olan bu çizgisel tarih anlayışından yola koyulmuşlardır. Geçen yüzyılda özellikle Hegel, Comte ve Marx tarafından geliştirilmiş en etkili tarih felsefelerinin öbür önemli karakteristiği ise bunların *tarihin bütünü*nü açıklamak isteyen bütüncü/sistemci felsefeler olmalarıdır.

Felsefede bir bütüncü/sistemci eğilim kadar septik/eleştirel bir eğilim de olduğu ve bu ikinci eğilimin bütüncü/sistemci eğilimle ortaya konulmuş düşünce binaları karşısında olumsuz, hatta yıkıcı eleştirilerle kendini gösterdiği, bilinen bir şeydir. Bütüncü/sistemci tarih felsefeleri için de böyle olmuştur ve bu tür tarih felsefelerinin olabilirliğini yadsıyan, bunları kötü anlamda “spekülasyon” sayan filozoflar, özellikle 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısını içine alan bir dönemde, “tarihsel bilginin olanaklılığı” sorununu ele almışlardır. Bu çabalar sonucu, tarih ve toplum bilimlerinin metodolojisine ağırlık veren ve bu nedenle kendini bir “sosyal bilimler (tin bilimleri) felsefesi” olarak da anlayan bir ikinci tarih felsefesi geleneği ortaya çıkmıştır. Droysen, Dilthey, Rickert, Max Weber, Croce, Collingwood gibi adları, bu ikinci gelenek dahilinde değişik yönelimleri temsil eden filozoflar olarak görüyoruz.

Böylece, tarih felsefesinin iki yüz elli yılı bulan tarihi içinde, bu terimden iki farklı şey anlayan iki ayrı gelenekten söz etmek olanaklıdır: 1. Tarihin bütününü açıklamayı hedef edinmiş bütüncü/sistemci felsefeler, 2. Tarihin bütününü açıklamayı hedef edinmiş septik/eleştirel felsefeler.

tüncü/sistemci tarih felsefesi. 2. Tarihe ve topluma ilişkin bilginin epistemolojik kaynağını, değerini ve sınırlarını ortaya koymayı hedefleyen, özellikle tarih biliminin metodolojisine yönelen anti-sistemci bir tarih felsefesi.

Yüzyılımızın ilk yarısının önemli tarih filozoflarından R.G. Collingwood (1889-1943) yukarıda anılan geleneklerden ikincisi içinde yer alır ve felsefe tarihinde Croce ile birlikte anılır. Başyapıtı olan *Tarih Tasarımı*,* bu nedenle, bütüncü/sistemci tarih felsefelerinin yoğun bir eleştirisini ve tarih biliminin bir epistemolojisini birlikte içerir.

Collingwood, kitabının “Giriş” bölümünde önce “tarih felsefesi” ile “tarih bilimi” kavramlarından ne anladığını belirliyor. 1., 2. ve 3. bölümler, tarih biliminin felsefi açıdan yazılmış bir gelişim tarihi olarak okunabilir: 1. Bölüm’de Herodotos’tan Tacitus’a kadar Yunan-Roma tarihçiliği ele alınmış. 2. Bölüm, Hristiyanlıkla birlikte tarihyazımında ortaya çıkan dönüşüme, yeniçağ başlarındaki Descartesçi etkilere ayrılmış. Bu bölümde, Locke, Hume gibi empirist filozofların geliştirmek istedikleri “insan doğasının bilimi”nin bir eleştirisi yapılıyor. 3. Bölüm, bütüncü/sistemci tarih felsefelerinin tanıtımına ve eleştirisine yer veriyor. Burada Romantiklerin, Alman İdealizmi’nin, Comte’un (pozitivizmin) ve Marx’ın tarih felsefeleri “bilimsel tarih”e geçiş açısından değerlendiriliyor. 4. Bölüm’de, ikinci gelenek içinde yer alan filozofların görüşleri işleniyor ve bu filozoflar ülke bazında (İngiltere: Bradley, Bury, Oakeshott, Toynbee; Almanya: Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey, Meyer, Spengler; Fransa: Ravaisson, Lachelier, Bergson; İtalya: Croce) tanıtılıp eleştiriliyor.

* R.B. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çeviren Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Anılan tüm bu bölümleri, topluca, “tarih felsefelerinin eleştirel tarihi” olarak adlandırmak da olanaklıdır. Kitabın son ve 4. Bölüm’ü, Collingwood’un ikinci gelenek içinde yer alan kendi tarih felsefesinin bir serimlenişidir. Collingwood burada “zihin bilgisi olarak tarih”, “tarihsel imgelem”, “tarihsel kanıt”, “tarih ve özgürlük”, “tarihsel düşünme” gibi başlıklar altında, “tarih” denilen alanın özgüllüğünü vurguluyor ve bu özgüllüğü gözetecek bir tarih biliminin olanaklılığını irdeleyip tartışıyor. Collingwood’a göre tarih, insanların amaçlı ve niyetli, bu demektir ki düşünceye dayalı yapıp etmelerinin alanıdır ve bu nedenle Dilthey, Rickert ve Max Weber’in vurguladıkları gibi, pozitivistlerin savunduğu türden bir bilim modeline göre ele alınamaz. Tarihi kavramanın yolu, tarihsel yapıp etmelerin ardındaki düşünceyi anlamaktan geçer. Dilthey’in tarih ve toplum bilimleri (Dilthey’in verdiği adla “tın bilimleri”) için ısrarla savunduğu *anlama* yönteminin işlevi de burada ortaya çıkar. Tarihin atacağı ilk adım, *düşünce* ile *tarihsel olay* arasındaki bağıntıya, *tarihteki düşünceye* yönelmek olacaktır. Ancak, tarihin böyle bir yönelim için ilgili tarihsel olayı zihninde kurması, imgeleminde yeniden canlandırması, kısacası tarihi düşüncesinde bir kez daha inşa etmesi gerekir. O ancak zihninde ve imgeleminde kurduğu bir *tasarım* altında, düşünce-tarih bağıntısını kurabilir ve bize bir yorum sunabilir. Bu, bana göre tarihin her zaman tarihinin düşüncesindeki tarih, düşüncedeki tarih olmasıdır. *Tarihçi, tarihteki düşünceyi düşüncedeki tarihe göre yorumlayan kişidir.*

Tarih üstüne düşünmek sadece teorik/entelektüel bir gereksinimin ürünü değildir. Tarih, insan olarak kendimizin yaratıp içinde yer aldığımız, bize ait ve tam da bu anlamda özgül bir alandır. Tarihi anlamak, kendimizi (birey ve toplum olarak) anlamanın ve aşmanın en önemli koşullarından birisidir. Dola-

ÖNKOŞUL TARİHİ ANLAMAKTIR

yısıyla tarih üstüne düşünmek, pratik/yaşamsal bir gereksinimin de ürünüdür. Kurtuluş Dinçer'in dikkatli ve akıcı çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış olan *Tarih Tasarımı*, bu çift yüzlü gereksinimin yüzyılımızdaki önemli ürünlerinden birisidir.

CASSIRER'DE İNSAN VE KÜLTÜR*

I

1874'te Breslau'da doğan Ernst Cassirer, 1892'den 1899'a kadar Berlin, Heidelberg, Münih ve Marburg üniversitelerinde hukuk, germanistik, edebiyat tarihi, matematik ve felsefe eğitimi gördü. Doktorasını, Marburg'da Hermann Cohen ve Paul Natorp'un yanında, Descartes'ın matematik ve doğabilimi anlayışı üzerine yaptı. 1906'da, bilgi kuramının yeniçağdaki gelişimini tarihsel açıdan derinliğine işleyen iki ciltlik ilk büyük yapıtı olan *Felsefe ve Bilimde Bilgi Sorunu*'nu yayımladı. 1919'da yeni kurulan Hamburg Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör olarak çalışmaya başladı. 1920'de, on dört yıldan beri üzerinde çalışmakta olduğu üç ciltlik *Bilgi Sorunu*'nu yayımladı. Bunu 1923, 1925 ve 1929'da ayrı ciltler halinde yayımlanan yine üç ciltlik *Simge Biçimleri Felsefesi* izledi. 1933'te Naziler yönetimindeki Almanya'yı terk ederek 1936'ya kadar Oxford, 1936-1941 yılları arasında da Göteborg üniversitelerinde çalıştı. Yale Üniversitesi'nin çağrısı üzerine 1941'den 1944'e kadar bu üniversitede konuk profesör olarak çalışmalarını sürdürdü.

* *Seminer* dergisinin 1. sayısında (1981) ve yazarın *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* adlı kitabında (Remzi Kitabevi, 1986, 4. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000; 6. baskı: Notos Kitap, İstanbul, 2013) yer almıştır.

Almanya dışında yayımlanan önemli yapıtları şunlardır: *Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm, Nedensellik Sorununa Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım* (Göteborg, 1936); *Descartes* (Stockholm, 1939); *Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme* (Göteborg, 1939); *Grek Felsefesinin Gelişiminde Logos, Dike ve Kosmos* (Göteborg, 1941); *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine -Beş Deneme-* (Göteborg, 1942); *İnsan Üstüne Bir Deneme** (New Haven, 1944) ve *Devlet Mitosu* (New Haven, 1946).

1945'te öldüğünde, geride irili ufaklı 100'ü aşkın kitap bırakmış olan Cassirer, ilk sistematik çalışmalarında Yeni Kantçı Marburg Okulu'nu izler. Ancak, daha 1910'da yayımlanan *Töz Kavramı ve İşlev Kavramı* adlı kitabında, Cassirer'in Marburg Okulu'nun matematiksel-doğabilimsel bilgi anlayışının sınırlarını aşmayı, felsefe ve bilim tarihine yönelmede bilgi kuramcılığının tek yanlı kaldığını belirtmeyi denediği, bilgi sorununa kültür açısından bakmaya başladığı görülür. Bundan sonra Cassirer'in tüm yapıtlarına artık *sistematik ve tarihsel* yaklaşımların bireşime girdiği bir tutum egemen olur. Cassirer'in olağanüstü bir verimliliğin ürünü olan yapıtlarına bakıldığında, yine olağanüstü bir bilgi dağarcığıyla donatılmış olan bu yapıtların çok geniş kapsamlı bir programın gerçekleştirilmesine adanmış görülür. Onun sistematik ve tarihsel yaklaşımla özellikle mitos, dil, din, sanat, bilim, teknik, devlet öğretisi ve tarihe yönelmiş çalışmaları, bu geniş kapsamlı programın ana konusunun *insan ve kültür* olduğunu gösterir.

Cassirer, yarım yüzyılı bulan çalışmalarının kısa ama ustaca birer özetini *İnsan Üstüne Bir Deneme* ve *Devlet Mitosu*'nda vermeyi denemiştir. Özellikle *İnsan Üstüne Bir Deneme*, onun

* Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, 1980.

kültür felsefesinin temellerinin derli toplu ve kolay anlaşılır bir betimi olması bakımından önemlidir.

II

İnsan Üstüne Bir Deneme'nin birinci bölümü “İnsan nedir?” sorusuna ayrılıyor. Cassirer için felsefe araştırmalarının en yüksek ereği, *kendini-bilmedir*. Felsefe, bir bakıma “İnsan nedir?” sorusuna yanıt verme girişimidir.

Cassirer, önce “İnsan nedir?” sorusuna verilen yanıtlar açısından kısa bir tarihsel betimleme yapıyor. Aristoteles’e göre insanda doğadan bilme isteği vardır. Bilme; duyu, algı, bellek, imgelem ve akıl bağlamının ürünüdür. Bu bağlamla elde edilen bilginin ilk işlevi, canlı-fiziksel çevre ilişkisinde canlının bu çevreye uyumunu sağlamaktır. Cassirer’e göre, bununla, bilgi olayının tek bir yönü, *doğal* yönü açıklanmış oluyor. *Kültür* geliştikçe insanın dışa, doğaya dönük yaşamına katılan ve onu tamamlayan içe dönük bir yaşam görüşünün oluştuğunu görüyoruz. İnsanın doğal, dışa dönük merakı, içe dönük bir görüşün etkisine girmeye başlıyor. Bunun ilk örneklerine daha mitolojilerde rastlamak olanaklıdır. Mitolojilerde *kozmolojik* açıklama denemeleri yanında *antropolojik* açıklama denemelerine de yer veriliyor. İlk çıkışında fizik evrene yönelen Grek felsefesinde de, Herakleitos’la birlikte, felsefe çabasında fizik evren yanında insanın da ön plana çıktığı görülüyor. Hatta Cassirer’e göre Herakleitos için doğayı anlamanın yolu, insanı anlamaktan geçer; çünkü “Gerçekliği bilmek ve anlamını anlayabilmek için *kendini-düşünme* (*self reflection*) isteğini yerine getirmemiz gerekir.” (s. 15) Sokrates de her ne kadar saltık ve evrensel bir doğruluk peşindeyse de onun bildiği tek evren insan

evrenidir. Çünkü deneysel gözlemi ve mantıksal çözümlemeyi fiziksel nesnelerin doğasını araştırmakta kullanabiliyorsak da bunlar *insanı* bilmek konusunda yetersiz kalırlar. İnsanı ancak insanlarla doğrudan doğruya ilişki kurarak kavrayabiliriz. Bu yüzden kültür varlıkları olarak bizler için *doğruluk*, düşünsel bir monoloğun değil, bir diyalogun ürünüdür. Doğruluk, *sorran ve yanıtlayan* öznelerin işbirliğiyle kazanılır. Cassirer'e göre, "İnsan nedir?" sorusunu araştırma tarzına Sokrates'in getirdiği katkı işte buradadır. İnsan sürekli olarak kendisini araştıran, varoluşunun her ânında varoluşunun koşullarını irdelemesi ve denetlemesi gereken bir varlıktır. Cassirer, Sokrates'in insan tanımının "ussal bir yanıt verebilen varlık" olduğunu söylüyor. Stoa, bu konuda bir adım daha atar. Stoa'da insan, *kendisi ile evren arasındaki ilişkide öncü rolünü evrenin değil, kendisinin gördüğünü kavrar*. Stoacı, insanın *doğal ve tinsel* yanları arasında ilk belirgin ayrımı yapan filozoftur. Stoa, insanın tinsel yanının bağımsızlığını savunur.

Modern dönemlerde "İnsan nedir?" sorusuna yaklaşımda büyük oranda *doğalcı* görüşün ağır bastığını görüyoruz. Burada insanı anlamak için kozmik evrenden yola çıkılıyor, kozmoloji antropolojiye ön geliyor, Kopernikus sistemi antropoloji için de temel oluyor. (Ama Cassirer'e göre insan böylece kendinin "dilsiz bir evren tarafından kuşatılmış" olduğunu daha sonra anlayacaktır.) 16. ve 17. yüzyılın büyük metafizikçilerinde, Leibniz'de, Spinoza'da insan sorunu bir akıl sorunu olur. Öyle ki, insana giden yolun matematikten geçtiği söylenir. 19. yüzyıl, Darwin'in evrim kuramında antropolojinin ve insan felsefesinin sağlam dayanaklarını bulduğuna inandı. Gerçi evrim kuramı organik yaşamın bir bütün olarak ele alınmasında başarılı olmuştur. Ama evrim kuramı insan yaşamına ve *kültüre* ne oranda uygulanabilirdi? Taine için *doğal ve tinsel* olayları ev-

rimci kurama bağılı tek bir yöntem altında ele almakta sakınca yoktu. Fiziksel ve kültürel yaşamı aynı zorunluluklar çevreler. Önemli olan insan doğasının birliğini ve tek biçimliliğini kanıtlamak, insanı insan yapan ana yetiyi, “l’idee maitresse”i (ana düşünce) ortaya çıkarmaktır. Ne var ki, 19. yüzyıl filozofları bu yetiyi değişik biçimlerde verirler. Nietzsche için bu yeti güç istenci, Freud için cinsel içgüdü, Marx için ekonomik içgüdüdür. Böylece 19. yüzyıl deneysel olguları önceden tasarlanmış bir örneğe uydurma girişimleriyle doludur.

Bu tarihsel betimlemelere dayanarak Cassirer, modern dönemlerin “İnsan nedir?” sorusuna verdikleri yanıtların tam bir *kargaşa* içinde olduklarını söylüyor. Önceki dönemlerde hiç olmazsa metafizik, teoloji ve matematiğe dayalı genel yönelişler vardı. Oysa “bilimler çağı”nda insan hep *özel* görüşlerin konusu oldu. Ama tek tek bilimlerin özel görüşlerini birleştirme denemesine pek rastlanmadı. Cassirer, bu dağınıklık ve kargaşada her şeyden önce kültürel yaşamın sürdürülmesi açısından büyük bir tehlike görmektedir. Bu tehlikeden sıyrılmak için insan hakkında açık ve tutarlı bir bilgiye gereksinimimiz vardır. Özel bilimler insanla ilgili çok zengin bir bilgi malzemesi oluşturmuşlardır; ama bu bilgilerin dağınıklığı, insan hakkındaki görüşlerimizi aydınlatmak yerine karıştırmış ve belirsizleştirmiştir. Olgusal bilgi zenginliği düşünce zenginliği demek değildir oysa. Bu labirentten bizi çekip çıkaracak bir Ariadne ipi bulamazsak, veriler çokluğu içinde yitip gideceğiz.

Cassirer’e göre, “İnsan nedir?” sorusuna verilecek ilk ve temel yanıt, insanın *simgeleştiren varlık* olduğudur. O, bu yanıtı geçmeden önce biyolojinin verilerini irdeliyor, Uexküll’ün görüşlerine yer veriyor. Uexküll’e göre gerçeklik biricik ve türdeş değildir. Gerçeklik, organizmalar kadar çok sayıda plan ve örneği olan bir şeydir. Her organizma *monadik* bir varlıktır. Her

organizmanın kendine özgü bir yaşantısı olduğu için kendine özgü bir dünyası vardır. Her organizmanın anatomik yapısına göre belli bir *alıcı dizgesi* ve belli bir *etkileyici dizgesi* vardır. Organizmanın yaşamını sürdürmesi bu iki dizgenin işbirliği ve dengesiyle olanaklıdır. Uexküll, buna hayvanın *işlevsel çevresi* diyor. Kuşkusuz, bu biyolojik ilkelerin 19. yüzyıl biliminin gerçekliği biricik ve türdeş sayan anlayışına karşı olduğu açıktır. Cassirer, Uexküll'ün ilkelerinin *insan dünyasının* belirlenmesi bakımından ne ifade edebileceğini soruyor. İnsan da bir organizma olarak bu biyolojik ilkelere bağlıdır. Ama insanda ayırıcı bir özellik de vardır. İnsanın işlevsel çevresi yalnızca nicelik bakımından genişlemekle kalmaz, aynı zamanda *niteliksel* bir değişmeye de uğrar. İnsan kendisini çevreye uydurmak için yeni bir yöntem bulmuştur. “Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda *simgesel dizge* olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka insan yaşamının tümünü değiştirir.” (s. 33) Bu özellik, insanın yeni bir boyut içinde yaşamasını sağlar. Rousseau'nun dediği gibi, “Düşünen insan yozlaşmış bir hayvandır.” Ama insanın özellikle bir kültür varlığı olarak bu durumunu değiştirmesi olanaksızdır. Çünkü insan yalnızca fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Dil, mitos, sanat ve din bu evrenin parçalarıdır, insan yaşamının karmaşık dokularıdır. Artık, insan gerçeklikle hemen karşı karşıya gelmez. Onunla eskiden olduğu gibi, yani kültür-öncesi dönemde olduğu gibi yüz yüze kalamaz. İnsanın simgesel etkinliği geliştikçe fiziksel gerçeklik bu gelişmeye oranla art alanda kalır gibidir. İnsan, nesnelerin kendileriyle uğraşacak yerde, bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. “Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylenebilimsel (mitolojik) simgeler veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki, bu yapay or-

tam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez.” (s. 34) Buna göre, insanın klasik tanımı, yani *düşünen hayvan (animal rationale)* artık yeterli değildir. Ayrıca, yüksek hayvanlar arasında yapılan araştırmalar, düşünen hayvan olmayı insanın ayırt edici özelliği olmaktan çıkarmıştır. Üstelik akıl, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginliği ve çeşitliliği içinde kavrayabilmemizi de sağlayamıyor. Bu nedenle, insanı *simgeleştiren varlık (animal symbolicum)* olarak tanımlamalıyız. İnsanın ayırtıcı özelliği, onun simgeleştiren varlık olmasıdır.

Cassirer, hayvanlarda da pratik bir imgelem (hayal gücü) ve anlak (zekâ) bulunduğunu, ama simgesel imgelem ve anlağa yalnızca insanda rastlandığını belirtiyor. Hayvan da, insan da pratik bir imgelemle bir *duyusal dil* geliştirirler. Bu, hayvanda jestler, insanda sözcüklerle oluşturulur. Ama insan, simgeleştiren varlık olarak, hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, *önerme dilini* gerçekleştirir. Düşünsel gelişim ve kültür de insanın simgeleştirme gücünün ürünüdürler. İnsan yalnızca algılayan, yani yalnızca duyusal dili olan bir varlık değildir. Empiristlerin yanılgısı, düşünceyi duyu izlenimlerinin silik kopyaları saymalarıdır. Oysa düşünce maddeden değil, biçimden, yani yine kendi “mimari yapı”sından çıkar. Düşünme duyulara değil, kendine dayalı bir biçimdir. Duyulara ve duyusal dile ait *göstergelerle* biçimlere bağlı *simgeler* arasındaki ayrım da buna dayanır. Duyum bir “izlenimler toplamı veya paketi”dir. Duyumları toplayan ve aralarında *bağlantı* kuran özel bir yetiye gerek vardır. Hayvan dünyasında benzeri olmayan bu yeti, insandaki *bağlantı kurucu düşünme*dir. Bu düşünme, aynı zamanda *ayırıcı* da. Nesneleri birbirinden ayırma yetisi, hayvanda çok daha başlarda engellenmiş gibidir. *Distinctio rationis* (ayırt edici düşünme) daha çok, insana ait bir özelliktir ve simgeleştirmenin ürünüdür.

Canlıyı çevreleyen bir *organik uzay* vardır. Canlı, bu uzayda içgüdüleriyle evrene uyum sağlamaya çalışır. Daha yüksek hayvanlarda bu uzaya, duyuşal yaşantıların tüm ayrı türlerinden –görsel, dokunsal, işitsel– öğeler içeren *algısal uzay* eklenir. *Eylem uzayı* adı altında toplanabilecek olan organik ve algısal uzaylar içinde insan hayvana göre çok daha aşağıdadır. Ama insan, soyut uzayı, *simgesel uzayı* düşünmekle bu açığı kapatır. Geometrinin noktaları ve çizgileri ne fiziksel ne de psikik nesnelerdir. Onlar yalnızca soyut bağlantıların simgeleridir. İnsanın kozmik bir düzen kavramına ulaşmasını sağlayan da bu simgelerdir.

Uzayı “dış duyunun biçimi” olarak tanımlayan Kant, zamanı da “iç duyunun biçimi” diye adlandırır. Cassirer, bu Kantçı tanımdan hareketle *organik zamanı* hiç dinmeyen sürekli bir olaylar ırmağı olarak niteliyor. Organizma bir belleğe sahiptir. Hatta bellek ve kalıtım, aynı organik işlevin iki görünümü gibidirler. Ama insan söz konusu olduğunda, belleği sadece organizmanın bir işlevi saymak yeterli olmaz. İnsan, önceki deney ve izlenimlerini hayvan gibi yinelemekle kalmaz, onları *düzenler*, *sıraya koyar*, yerleştirir. Bu yerleştirme, insanın anımsamalarını yeniden toplaması, düzenleyip birleştirmesidir. Böylece insan belleği simgesel olarak çalışmaya başlar. Biyologlar *gelecek* beklentisinin yüksek hayvanlarda da belli oranlarda bulunduğunu belirtirler. Ama gelecek, insanda bir imge olmaktan çıkıp bir “ülkü” haline gelir. Gelecek, insan için bir beklentiden fazla bir şey, bir umut, kültürel bir *buyruk*, *simgesel gelecek* olur.

Bu belirlemelere göre “bilgi” olayını nasıl açıklamak gerekir? Kant, “Görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür” demişti. Bu anlamda bilgi sorunu, bir *olanak-gerçeklik* ilişkisi sorunudur. Akıl hiçbir nesneyi bu nesneyi düşünme, yaratma

ve ortaya koyma edimi olmaksızın düşünemez. Akıl bu işi *imge* ve *kavramlar*la yapar, gerçekliği bu olanakla bilir, gerçeklik bize bu olanakla açıktır. Bilginin temel koşullarına ilişkin *ikicilik* (dualizm) de burada belirir. Cassirer bu Kantçı bilgi anlayışını korur, ama burada önemli bir düzeltme yapar. Kültürel varlık olarak insan imgelerle değil, “simgeler”le işgörür. İnsan bilgisi, özyapısı gereğince *simgesel* bilgidir. Bu durumda *gerçek olan* ile *olanağı* birbirlerinden ayırmak gerekir. Simgeler fiziksel dünyanın birer parçası değildirler, onlar nesneyi aynen yansıtmazlar, onlar birer “anlam”a sahiptirler. İnsan kültürü geliştikçe, simgeler ile nesneler arasındaki ayrım daha da belirginleşir. Cassirer, bu noktadaki olgucu itirazlara şöyle yanıt veriyor: “İnsan bilgisinin en büyük görevinin bize yalnızca olguları vermek olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekten de olgular üzerinde temellenendirilmemiş bir kuram kumdan bir şato olurdu. Ama bu, gerçek bilimsel yöntem sorununa bir yanıt değildir. Tersine, sorunun kendisi bu noktada bulunmaktadır. Çünkü ‘bilimsel olgu’nun anlamı nedir? Bu türden bir olgunun herhangi bir rastgele gözlemlerle veya bir duyu verileri birikiminde verilmediği apaçıktır. Bilimin olguları her zaman kuramsal, yani simgesel bir ögeyi dile getirirler. Bilim tarihinin gidişini değiştirmiş olan bilimsel olguların tümü değilse de çoğu gözlenebilir olgular durumuna gelmeden önce koşullu olgular dı. Galileo yeni dinamik bilimini kurduğunda, herhangi bir dış gücün etkisi olmaksızın devinen, çevresinden tümüyle soyutlanmış bir cisim kavramıyla işe başlamak zorundaydı. Böyle bir cisim hiçbir zaman gözlemlenmemiştir. Çünkü gözlemlenemezdi. O, gerçek olmayan *olanaklı* bir cisimdi.” (s. 61) Ama gerçek olmayan kavramların yardımı olmasaydı, Galileo devinin kuramını öne süremezdi. Bu durum hemen tüm bilimsel kuramlar için geçerlidir. Bilimsel kuramlar nesnelerin değil, simgelerin kuramlarıdır.

Cassirer, simgelerin en belirgin olarak ortaya çıktığı alanın toplumsal ide ve ülküler alanı olduğunu söylüyor. Çünkü insan düşüncesi ahlak düzleminde doğaya göre daha büyük bir imgelem gücüyle hareket eder. Çünkü ahlaksal düşünme “verilmiş olan”la yetinmez, o her zaman koyucu (vazedici), kurucu olmuştur. Rousseau “doğal insan”a “toplumsal insan”dan önde yer verirken bile onun kafasındaki “doğal insan” fiziksel değil, simgesel bir kavramdı. “İnsana doğal süre durumunu aşip ona yeni bir yetenek, kendi insansal evrenini sürekli olarak yeniden biçimlendirme yeteneğini bağışlayan, simgesel düşüncedir.” (s. 65)

Cassirer, kitabının ikinci bölümüne “İnsan nedir?” sorusuna yanıt vermek üzere geliştirilmiş bazı modern yöntemleri gözden geçirerek geçiyor. Cassirer için “İnsan nedir?” sorusuna *ıçebakışçı, biyolojik, gözlemci ve tarihsel* bakış tarzlarına göre daha genel bir bakışla yanıt aramak zorundayız. Böyle bir bakış edinebilmek için şu varsayımdan hareket etmek gereklidir: Bir kez, “insan” üzerine tanımları özsel değil, işlevsel olarak konumlamalıdır. “İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi metafiziksel doğası olmayıp yaptığı iştir. ‘İnsanlık’ halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence (mitos), din, sanat, bilim, tarih, bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir. Bu nedenle bir ‘insan felsefesi’, bu insansal etkinliklerin temel yapısını kavramamıza yardımcı olacak olan bir felsefedir. Dil, sanat, söylence (mitos), din hiç de soyutlanmış, rastgele yaratılar değillerdir. Onlar ortak bir bağla bir arada tutulmaktadırlar, ama bu bağ skolastik düşüncede düşünöldüğü gibi bir *vinculum Substantiale* (tözel

bir bağ) olmayıp daha çok, bir *vinculum Functionale*'dir (işlevsel bir bağ)." (s. 71)

İşte, "insanın kültür aracılığıyla tanımı" için dil, söylence (mitos), sanat ve dinin sayısız biçimleri ve anlatımlarının çok derinlerde kalan temel işlevlerini çözümlemek, bunların *ortak kökenini* bulmak gerekir. Bunu gerçekleştirmek için her türlü bilgi olanağından, bilimsel bulgulardan yararlanmak gerekir. Ama tüm bu bilgileri değerlendirme, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel soruları yanıtlama olanağı bulunmuş olsa bile biz ancak "insansal" dünyanın sınırlarında kalacak eşiği aşamayacaktık. Çünkü tüm insansal yapıtlar özel tarihsel-toplumsal koşullar altında doğarlar. Ama ne var ki, bu yapıtların *genel yapısal ilkelerini* bilmeden de bu özel koşullar bilinemez. Buna göre, genel yapısal ilkeler, yani "anlam" sorunu tarihsel gelişme sorunu karşısında öncelik kazanır. Yapısal kültür sorunu tarihsel gelişme sorunu karşısında öncelik kazanır. *Yapısal kültür* sorunu tarihsel görüşten önce gelmelidir. Dilbilimcilerin, sanat tarihçilerinin kendi alanları için başvurdukları yapısal deylere (kategorilere) insan kültürünün felsefi betimlemesi için daha çok gereksinme vardır. Çünkü felsefenin amacı, tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel bireşimli bir görüşe ulaşmaktır. Ancak, insan kültüründe uyum ve birlik olduğunu söylemek bir *pium desiderium*'dur (dindarca bir hile). Dini, söylenceyi, sanatı, bilimi ortak bir temele dayamak olanaksızdır. Ama felsefenin burada arayacağı şey, etkilerin çeşitliliği değil, eylemin, *yaratıcı sürecin birliği*dir. Cassirer "insanlık" teriminin karşıtlık ve ayrım içermesine karşılık, tüm biçimlerin ortak bir "erek" için çalıştıklarını söylüyor. Bu konuda bir *evrensel özyapı* ancak böyle aranabilir.

Kitabın bundan sonraki alt bölümlerinde Cassirer, bu ilkesel ve yöntemsel konumlamaya dayalı olarak söylence, din,

dil, sanat, tarih ve bilimi ayrı ayrı ele alıp olağanüstü bir bilgi donatımıyla tek tek elden geçiriyor ve bu “kültür olayları”nı kendilerine göre açıklayan çok sayıda felsefi ve bilimsel kuramları büyük bir kavrayış gücüyle satırbaşları halinde özetleyip bunlarla hesaplaşıyor. Bu alt bölümlerin özetini vermeye kalkışmak, kısa bir felsefi ve bilimsel kuramlar tarihi özeti vermek olurdu. Cassirer'in tüm bu hesaplaşma sırasında göstermek istediği şudur: Doğal ya da insansal her olaya uygun bir söylence bulunabilir. Söylencesel ve dinsel simgeler hep değişir ama *simgesel etkinlikler* ilke olarak hep aynı kalır. Aslında söylence de, din de *gerçekliğin* peşindedirler. Söylence de bir kavramsal ve algısal yapı vardır. Ama söylencenin kavramı ve algısı nesneye değil de başka bir dünyaya yönelmiş gibidir. Söylence eylemlerin, güçlerin, çatışan kuvvetlerin dramatik dünyasıdır. Söylence de algı nesneye değil de sanki nesnelerin üzerimizde bıraktıkları heyecan, üzüntü, korku, cazibe gibi duygusal niteliklere yönelmiştir. İşte Cassirer, nesneler karşısında bu türlü duygulara kapılmada insan yaşamının temel bir biçimini bulmaktadır. Bu temel yaşantı biçimi ile bilimsel düşünce arasında, tasarlanabilecek en büyük karşıtlıklardan biri vardır. Gerçi söylence bilim karşısında geriler ama bilim bizim bu temel yaşantı biçimlerimizin ürünleri olan söylenceleri ortadan kaldıramaz. Söylence bilim karşısında tüm değerini yitirmiştir, ama ne var ki o antropolojik ve kültürel önemini hep korumaktadır. Söylence, dogmatik bir inançlar dizgesi olmaktan çok bu niteliklere bağlı eylemlerden, törensel eylemlerden (ritüeller) oluşur. Bu nedenle de söylencenin gerçek örneği doğa değil, toplumdur. Söylencenin temel öğeleri insanın toplumsal yaşamının izdüşümüdürler. Doğa, bu izdüşümler aracılığıyla toplumsal dünyanın imgesi haline gelir. Söylencenin gerçek kaynağı, bu nedenle düşünce değil, *ortaklaşa paylaşılan*

bir duygudur. Yine bu nedenle söylencenin bitip dinin başladığı bir nokta belirlenemez. Söylence, olanaklı din demektir. Din, söylencenin *ahlaksallaşmış* biçimidir. *Dil*, söylence ile akrabadır; o, bilgilerin ya da yaşantı içeriklerinin aktarılmasında ikinci elden bir araç olmaktan da ötede, bizzat güdücü bir “enerji”dir. Cassirer için bizim özne-nesne (süje-obje) ayrımı yapmamızı dilin bu güdücü gücü sağlar. Betimleyen anlatımlardan “anlam”lara geçildiğinde dil, işlevini söylencesel, sanatsal, dinsel ve bilimsel imgelerin işe karışmasıyla gerçekleştiren bir simgesel alan olur.

Cassirer için kültür olayları, söylence, din, dil, sanat, bilim, insanın kendi düşünme, görü ve yaşam biçimi içinde ilk kez duysal izlenimlerin edilgin tutsaklığından kurtulup özgün bir temel ilkeye göre yaratılmış insansal bir evrenin parçalarıdır. “Doğal” sözcüğü bilimsel değil, bu nedenle ön-bilimsel, yani simgesel bir kavramdır. Soyut ve durağan bilgi kalıpları yoktur. İnsan duysal izlenimlerin edilgin tutsaklığından kurtulduğundan, kültürü yarattığından beri bir simgesel evrende yaşamaktadır. O, kültürel varlık olarak kendi bilincinin izlenimlerine yanıt vermektedir.

Tüm bu çözümlemelerden sonra felsefenin, kültürün tüm bireysel biçimlerini içine alan evrensel bireşimli bir görüşe ulaşabileceği söylenebilir mi? Felsefe, kültürün tüm bu çok çeşitli ve görünürde dağınık biçimlerini bir odağa getirebilir mi?

Kitabının sonuç bölümünde Cassirer, bir kültür felsefesinin, kültür dünyasının bu biçimlerinin başıboş ve dağınık olmadığı varsayımına gerek duyacağını belirtiyor. Ama buna, tüm incelemeleri sonunda, kültürün süreksizliği ve köktenci ayrı cinstenliğini savunanların savlarını çürütemeyeceğini de ekliyor. Ne var ki, ona göre kültür felsefesinin amacı, *insanın* tözel *birliğini* kanıtlamak gibi ontolojik ya da metafiziksel bir

amaç değildir. Kültür felsefesi, insanı *işlevsel bir birlik* olarak görür. Bu durumda tek tek kültür biçimlerinin, söylencenin, dinin, dilin, sanatın, bilimin ayrı cinstenliği aslında bir *diyalektik birlik*, yani çelişkilerin bir arada varoluşu olarak görülmelidir. Kültür felsefesi, Herakleitos'un dediği gibi, “çelişkilerdeki uyum”un peşindedir. Bu açıdan bakıldığında insanın toplumsal bilinci *özdeşleştirme* ve *ayırmaştırma* gibi iki edime dayanır. İnsan kendi bilincine toplumsal yaşam içinde varır, ama o, toplumsal yaşam biçimlerini de bu arada oluşturup değiştirir. Yani insan eskiyi koruma ve onda kendi bilincine varma, *denkleştirme* ile eskiyi değiştirme, evrim arasında bir gerilim içindedir. *Gelenek* ile *yeni* arasında dinmeyen bir savaş vardır. Tek tek kültür biçimlerinin özyapısını da bu savaştan hangisi galip çıkmışsa o belirler. *Söylence* ve *din*, bu bakımdan insan yaşamının en tutucu güçleridir. Dil de en tutucu güçlerdendir. Zaten bu tutuculuğu olmasa, temel görevi olan bildirişmeyi yerine getiremezdi. Çünkü onun kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi için katı bir düzene ve sürekliliğe gereksinimi vardır. Ama dil de ses ve anlam değişikliklerine uğrayarak değişir. Yeni anlamlara gerek duyuldukça dil de yenileşir. Ama dildeki bu tutucu ve yenileştirici eğilimler arasında kesin bir karşıtlık olduğu söylenemez. Bunlar daha çok, denge içindedirler. Dilin yaşaması için de bu zorunludur. *Sanatta* da aynı durumu saptayabiliriz. Ama sanatta özgürlük, bireysellik ve yaratıcılık etkeni, burada yeninin geleneğe ağır basmasına yol açar. Sanatta gelenekle yentilmez. Estetik kuramların baş konularından biri hep tutucu ve yaratıcı güçler olmuştur. Öykünme (*mimesis*) kuramları tutucu, yaratma (*poesis*) kuramları ise yenilikçi öğeler içerirler.

Sonuç olarak, Cassirer insan kültürünü, insanın gittikçe gelişen kendini özgürleştirme süreci diye betimliyor. Dil, sanat, din, bilim bu süreçteki çeşitli evrelerdir. İnsan tüm bunlarla

kendine özgü bir dünya, “düşüncel” bir dünya kurar. Felsefe, bu “düşüncel” dünyada temel birlik bulma çabasıdır.

III

İnsan Üstüne Bir Deneme şu sorunu açıkta bırakır: İnsan anlığı, bilgi kuramcılığının, özellikle olgucu bilgi kuramcılığının konumladığı gibi *edilgin* değildir. İnsan kültürün yüklediği bir anlam dünyasıyla çevrilidir ve onun anlığı aynı zamanda kültürel anlıktır. Duyusal izlenimler, bu nedenle belirli bir nitelik yüklenmişlerdir. Salt “duyum”, “naiv algı” diye bir şey, insan kültürel varlık olalı beri yoktur. Evren bize simgesel bir düzen içinde açıktır. Bu simgesel düzenler söylencebilimsel (mitolojik), dinsel, dilsel, sanatsal ve bilimsel *biçimler*dir ve kültür bir bakıma, evrenin tüm bu değişik biçimler içinde anlamlandırılmasıdır. Bu biçimler karışıklık içindedirler ama birbirlerini ortadan kaldıramazlar. Hatta tersine, onlar “çelişkilerdeki uyum” içindedirler. Ancak, bu durumda insanın kültür içinde *kendini özgürleştirme* nasıl olanaklıdır? Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*’de buna dil, sanat ve bilimin söylence ve ilkel dine ağır bastığı oranda insanın kendini özgürleştirmesinin olanaklı olacağını söyleyerek yanıt verir gibidir. Ama insanın söylence ve ilkel dini, ilkel düşünce ve eylemleri aşması, kendi uzun tarihinin ve “temel yaşantı biçimleri”nin bu ürünlerini ortadan kaldırması umulabilir mi? Başka bir deyişle, bilimin ve sanatın söylenceye ve ilkel dine egemen olacağı bir düzen oluşturulabilir mi?

Bu can alıcı soruna Cassirer, *Devlet Mitosu* adlı yapıtında yanıt aramıştır. Cassirer’in yarım yüzyıllık kültür felsefesi çalışmalarının özgün özetleri durumundaki *İnsan Üstüne Bir De-*

neme ile *Devlet Mitosu*, bu nedenle birlikte okunmaları gereken yapıtlardır. *Devlet Mitosu*'nun da dilimize kazandırılması dileğiyle, bu kitabın yukarıdaki soruna getirdiği yanıtı değinmek ve Cassirer'in kültür felsefesinin ulaştığı son noktayı belirtmek gereğini duymaktayız.¹

Cassirer, iki dünya savaşı yaşamış kuşaktandır. O, “mitos”un, “söylence”nin, özellikle politik söylencelerin, üstelik bilimsel düşüncelerin ve uygulamaların en yaygınlaştığı dönemde ne tür felaketlere yol açtığını bizzat görmüştür. Bu nedenle, *Devlet Mitosu*'nda *politikanın* ve *devletin* özyapısı konu edilir. Cassirer'e göre filozofların ve bilim adamlarının, üzerinde en çok durdukları konuların belki de başında gelen bu iki alan, aslında son derece kaypak alanlardır. Belki de bu nedenle, bu iki alan üzerine ne yazık ki hâlâ sağın bir bilim oluşmamıştır. Bu alanlar üstüne düşünen ve çalışan filozof ve bilim adamları ise, olgulardan çok kendi kanılarını sergiler gibidirler. Öyle ki, bu iki alan sınırsız sayıda bir kuramlar bolluğuna gömülmüştür. Cassirer, bu konuda yine felsefenin bireşimci çabasına gerek olduğunu söylüyor. Bunun yanı sıra bu konuda felsefeyi bekleyen belki de daha öncelikli bir görev vardır: Felsefe politik söylenceleri yıkamaz, çünkü söylenceler akıl yoluyla irdelenip yadsınamazlar. Ama felsefe söylencelere karşı olmayı öğretebilir, politik söylencelerin, yaşadığımız felaketlerde önemli payları olan bu “ejderler”in ortaya çıkışındaki yöntem ve teknikleri, onların kökenlerini ve özyapılarını araştırabilir. Onlarla nasıl savaşılabileceğini ancak bundan sonra öğrenebiliriz. Cassirer, kültürü ve toplumsal düzeni son temellerine kadar yıkabilecek sert sarsıntılara karşı her zaman hazırlıklı olmamız gerektiğini söylüyor. O bu konudaki görüşünü daha açık kılmak için yine bir söylenceden, Babil'in yaratılış söylencesinden örnek veriyor: Tanrı Marduk, kaosun

ejderlerini zincire vurur, ama onları öldürmez. Bilim, ahlak ve sanat güçlü oldukları sürece bu ejderler tutsak kalırlar. Ama bilim, ahlak ve sanat zayıf düştüklerinde meydan bu ejderlere kalır ve yeniden kaosa döndülür. İşte, felsefe etkinliğine de asıl bu yüzden gereksinme vardır. Felsefe söylencelere karşı bilimi savunurken, kendine özgü olumlu bir güç olarak bilimin parçalı açıklamalarıyla yetinmeyerek, bütünleştirici bir etkinlik olacaktır. Felsefe, bu niteliğiyle insanın kültür içinde kendini özgürleştirmesine yardımcı bir uğraştır ve uyarıcı bir etkinliktir. Özgürlük “verilmiş” bir şey değildir, o yapılan, kurulan bir şeydir. Ona sahip olmak için onu sürekli gözetmek zorundayız, ondan sorumluyuz.

IV

Cassirer, Yeni Kantçı bilgi kuramcılığından kültür felsefesine geçmiş bir filozoftur. Onda Yeni Kantçı bilgi idealizmi ile bilimsel yapısal-işlevcilik bireşime getirilir. O, *kavramı* bilgi kuramsal boyutlarını genişleterek *işlevsel simge* olarak ele alır ve düşünme biçimlerini kültürel açıdan belirlemeyi dener. Onun kültür felsefesi bu yüzden hem *sistematik* hem de *tarihseldir*. Cassirer, özellikle geçen yüzyılın ortalarından beri Dilthey’la başlayan sosyal bilimlerin “tin bilimleri”, “kültür bilimleri” adları altında yeniden temellendirilmesi çabalarına çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ama Cassirer’i anarken belirtilmesi gereken en önemli nokta, bize göre, günümüz felsefesindeki ve bilimindeki dağınıklığa bakıldığında, yarım yüzyılı aşan olağanüstü bir verimliliğin ürünü olan yapıtlarıyla *insanı* ve *kültürü* bireşimci bir görüş altında anlamak ve açıklamak yolunda giriştiği hayranlık ve saygı uyandıran çabasıdır. Böyle bir

CASSIRER'DE İNSAN VE KÜLTÜR

filozofun en önemli yapıtlarından birinin titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan bir çeviriyle dilimize kazandırılmış olması mutlu bir olaydır.

¹ Bu yazı, *Devlet Efsanesi* adıyla yayımlanan kitabın yayımından önce yazılmıştır. Bkz. *Devlet Efsanesi*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

DİZİN

- akıl 47, 55, 62, 63, 130, 132,
135-140, 163, 167-169, 199,
202-204
Anaksimandros 157, 170
Anaksimenos 157, 170
anlama 55, 72, 79, 80, 93, 94, 149,
151-153, 188, 189, 194
Apel, Karl Otto 188
Aristoteles 17, 20, 21, 47, 53-55,
57, 58, 106-108, 134, 136, 157,
180, 198
Augustinus 107, 191
aydınlanma 47, 55, 58, 60-64, 92,
192
Bacon, Francis 21, 23, 58, 181
Baier, Johann Wilhelm 47
Bergson, Henri 108, 193
Berkeley, George 56, 60
Bertalanffy, Ludwig von 158
Betti, Enrico 80, 149, 188
bilim 11-39, 47, 53, 57, 61, 62,
68, 76, 88-90, 97-99, 114-119,
138
bilinç 118, 189, 190, 209
Boethius 45
Bohr, Niels 181
Bradley, Francis Herbert 193
Brentano, Franz 122
Brouwer, L.E.J. 136
Bury, John Bagnell 193
Calcidius 48
Cassirer, Ernst 139, 196-213
Cledonius 45
Cohen, Hermann 196
Collingwood, Robin George 192-
194
Comte, Auguste 27, 47, 50, 91,
127, 144, 149, 180, 181, 187,
189, 190, 192, 193
Conches, Wilhelm von 48
Croce, Benedetto 192, 193
D'Alembert, Jean le Rond 60
Darwin, Charles 158, 199
Demokritos 180
Descartes, René 23, 55, 59, 60,
62, 63, 65, 69, 77, 121, 123,
127, 130, 140, 155, 158, 193,

EVRENSELLİK MİTOSU

- 196, 197
- Diderot, Denis 60
- Dilthey, Wilhelm 27, 35, 56, 68-80, 92, 93, 108, 124, 127, 139, 145, 147-150, 152, 188, 189, 192-194, 212
- Dinçer, Kurtuluş 195
- Diomedes 45
- doğabilimleri 27, 57, 84, 88, 91, 93, 94, 97, 102, 103, 106, 108, 109, 117, 122, 126-140, 143, 144, 146, 148-158, 177, 182, 186-188, 197
- doğruluk 131-135, 174, 184, 198, 199
- Dostoyevski, Fyodor 165
- Driesch, Hans 158
- Droysen, Johann Gustav 145, 188, 192
- Du Cange 46
- Durkheim, Émile 190
- Einstein, Albert 75, 106, 107, 109, 117, 124, 136, 181
- empirizm 53, 74, 129, 130
- ereksellik 158
- Feyerabend, Paul 28, 29
- Fortunatianus 45
- Fransız Devrimi 58, 91
- Fukuyama, Francis 66, 78
- Gadamer, Hans-Georg 80, 147, 149, 152, 153, 187-190
- Galilei, Galileo 106, 114, 180
- Geertz, Clifford James 189
- genetizm 155-163
- Goclenius, Rudolph 43
- Goethe, Johann Wolfgang von 71, 90, 152, 167
- Gorgias 55
- Grotius, Hugo 48
- hakikat 54-56, 59, 60, 70, 74-78, 99, 161, 162, 169, 173-175
- Hamann, Johann Georg 90
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 49, 50, 62-66, 69, 122, 161, 192
- Heidegger, Martin 30, 41, 56, 78, 80, 83, 108, 147, 149, 150, 153, 188, 189
- Heisenberg, Werner 181
- Herakleitos 198, 209
- Herder, J. Gottfried 90, 188
- hermeneutik 13, 16, 23, 35, 37, 65, 66, 76, 79, 80-83, 92, 94, 103, 140, 144, 145, 147, 149, 153, 188, 190
- Herodotos 193
- Hristiyanlık 13, 49, 171, 172, 191-193
- Hirschman, Albert O. 189
- Humboldt, Wilhelm von 145, 152
- Hume, David 60, 107, 130-133, 135, 137, 160, 193
- Husserl, Edmund 39
- Huxley, Aldous 163

DİZİN

- Ignatius de Loyola 46
irade 49, 118, 122, 159
İsa 46, 110
Kant, Immanuel 53, 60, 71-75,
93, 94, 107, 108, 121, 130-132,
135-139, 146, 159, 160, 163,
197, 203, 204, 212
Kierkegaard, Søren 108
Kopernik, Nikola 180
Kopernikus 131, 132, 199
kuantum fiziği 133, 181
Kuhn, Thomas 27, 28, 40, 185,
189,
kültür 27-29, 31, 76, 81, 94, 97,
196-213
Lachelier, Julius 193
Lamarck, Jean-Baptiste 158
Leibniz, Gottfried 52, 55, 75, 107,
199
liberalizm 78, 81, 83, 164
Locke, John 39, 53, 60, 73, 129,
193
Macrobius 45
Marx 66, 192, 193, 200
Mercator, Marius 46
Meyer, Frank 193
Micraelius 43
Monod, Jacques 158
Natorp, Paul 196
nedensellik 96, 115, 131, 132,
151, 155, 158, 159, 161, 169,
181, 197
nesnellik 78, 90, 96, 108, 115, 116,
126-151
Nestorius 46
Newton, Isaac 75, 89, 97, 106,
107, 114, 117, 124, 133, 155,
158, 180, 181
Nietzsche, Friedrich 56, 70, 167-
176, 200
niyetsellik 151
nominalizm 16-19, 31, 34, 35, 38
Oakeshott 193
Ockham'lı William 53, 55
Orwell, George 163
özbilinç 118
özcülük 16-21, 31, 34, 35, 38, 40
Parmenides 53
Pascal, Blaise 40, 90
Piaget, Jean 158
Planck, Max 181
Platon 20, 48, 53-55, 58, 86, 171,
172
Popper, Karl 25, 67, 99, 140, 141
postmodernizm 38, 39, 80-83,
100
pozitivizm 42, 47, 50, 91, 97, 126,
128, 140, 144, 145, 187, 190,
193, 194
Pricianus 45

EVRENSELLİK MİTOSU

- Protagoras 55, 107, 124
Pyrrhon 55
- Rabinow, Paul 189
Ranke, Leopold von 145, 188
rasyonalizm 53, 74, 129, 130, 140
Ravaisson, Felix 193
Rickert, Heinrich 53, 93, 141, 146, 188, 192, 193
Ricoeur, Paul 188, 189
Rothacker, Erich 40, 188, 189
Rousseau, Jean-Jacques 201, 205
rölativizm 38, 77, 78, 124, 153
- Schelling, Friedrich 56
Schleiermacher, Friedrich 47, 56, 145, 149, 188
Simmel, Georg 77, 83, 193
sofistler 18, 20, 55, 86, 90, 124
Sokrates 169-172, 198, 199
sosyalizm 13, 164
Spencer, Herbert 158
Spengler, Oswald 193
Spinoza, Baruch 55, 199
Stirner, Max 56
Sullivan, William 189, 190
- şüphecilik 77, 78, 81
- Tacitus 193
Taine, Hippolyte 199
tarih 190-195, 197-200, 204-212
tarihselcilik 35, 77, 124
tarihsellik 112
Thales 157, 170
Timon 55
tin bilimleri 27, 40, 41, 68, 76, 78, 92-94, 97, 101, 103, 144-147, 151, 152, 189, 192, 194, 212
Toynbee, Arnold J. 193
Uexküll, Jakob von 158, 200, 201
- Vico, Giambattista 90, 125, 186, 187
Voltaire, F. Arouet 60
- Weber, Max 88, 150, 188, 189, 192, 194
Windelband, Wilhelm 93, 146, 193
- Yeni Kantçılık 53
- zaman 63, 74, 77, 105-113, 121, 124, 125, 133, 203
zihin 60, 73-75, 77, 107, 108, 118-122, 151, 178, 194