BÜTÜN ESERLERİNE DOĞRU - 4

doğan özlem

siyaset, bilim ve tarih bilinci

İNKILÂP

© 1999, *İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.*

Bu kitabın her türlü
yayın hakları Fikir ve Sanat
Eserleri Yasası gereğince
İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.'ye aittir.

Dizgi:
Girişim

Düzelti:
Doğan Özlem

Kapak:
Ömer Küçük

Baskı:
ANKA BASIM
Matbaacılar Sit. No.: 38
Bağcılar - İstanbul

ISBN 975-10-1499-9
99-34-Y-0051-0278

99 00 01 02 03 9 8 7 6 5 4 3 2 1

İNKILÂP

Kitabevi Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Ankara Cad. No.: 95
Sirkeci 34410 İSTANBUL
Tel.: (0 212) 514 06 10 - 11(Pbx)
Fax: (0 212) 514 06 12

Web sayfası : http://www.inkilap.com
e-posta: posta@inkilap.com

doğan özlem

siyaset, bilim ve tarih bilinci

İNKILÂP

Doğan Özlem, 1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan 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 yüksek öğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'de başlayıp daha sonra **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji** (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yüksek öğrenimi ve doktorası sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve personel yöneticisi olarak çalıştı. 1980'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. Hâlen aynı bölümde öğretim üyesidir.

Telif eserleri

Bilim Felsefesi (ders notları - 1981)
Ahlâk Felsefesi (ders notları - 1982)
Tarih Felsefesi (1984, 6. baskı: 1998)
Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi (1988, 3. baskı: 1995)
Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji (1990, 2. baskı: 1999)
Mantık (1991, 4. baskı: 1997)
Felsefe Yazıları (1992, 2. baskı: 1997)
Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri (2 cilt, 1994, 2. baskı: 1996)
Felsefe ve Doğa Bilimleri (1995, 2. baskı: 1997)
Bilim, Tarih ve Yorum (1998)
Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci (1999)
Felsefe ve Tin Bilimleri (hazırlanıyor)

Çevirileri

Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, E. Cassirer (1988, 2. baskı: 1997)
Günümüzde Felsefe Disiplinleri, 15 yazar (1990, 2. baskı: 1997)
Tarihselcilik Sorunu, E. Rothacker (1990, 2. baskı: 1995)
Bilim Kuramına Giriş, E. Ströker (1990, 2. baskı: 1995)
Heidegger Üzerine İki Yazı, O. Pöggeler/B. Allemann (1994, 3. baskı: 1998)
Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman, P. Hühnerfeld (1994, 3. baskı: 1997)
Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi, W. Jung (1995)
Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, 6 yazar (1996)
Tekniğe İlişkin Soruşturma, M. Heidegger (1996, 2. baskı: 1998)
Hermeneutik ve Tin Bilimleri, W. Dilthey (1999)
Aydınlanma Felsefesi, E. Cassirer (hazırlanıyor)

İçindekiler

Önsöz, 7

A. Cumhuriyet ve Liberalizm

● *Tarihsellik ve Cumhuriyet,* ***11***

● *Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm,* ***33***

B. Hermeneutik, Evrenselcilik ve "Sosyal Bilimler"

● *Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik,* ***53***

● *Doğa Bilimleri ve "Sosyal Bilimler" Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine,* ***85***

● *Evrensellik Mitosu ve "Sosyal Bilimler",* ***137***

● *Tarih, Bilim ve Bilinç,*

C. Heidegger, Kaygı ve Teknik

● *Kaygı ve Tarihsellik,* ***179***

● *Heidegger ve Teknik,* ***217***

D. Üç Düşünce Adamımız:
Gökberk, Tunalı, Berkes
● *Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe,* ***255***
● *İsmail Tunalı ve Türkiye'de Felsefî Estetik,* ***277***
● *Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı,* ***301***

E. Kitap Tanıtma Yazıları
● *Bilim ve İktidar,* ***325***
● *İki Adalet Anlayışı,* ***328***

Dizin, 331

Önsöz

1987-1997 arasındaki on yıllık dönemde yayımlanmış olan yazılarımı iki kitapta toplamıştım: *Felsefe Yazıları* (Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1993); *Bilim, Tarih ve Yorum* (İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998). Son iki yılda yayımlanmış olan makalelerimi, kitap tanıtma yazılarımı, verdiğim konferansların metinlerini ve çeşitli toplantılarda sunmuş olduğum bildirileri ise bu kitapta okura sunuyorum.

Önceki iki kitabımda olduğu gibi bu kitabımda da, 30 yıla yakın bir süredir hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içerisinde üzerinde çalıştığım tek bir felsefî konuyu ve felsefî problematiği işleyen çalışmalarım yer almaktadır. Bu konu ve problematik, yukarıda andığım iki kitabımın önsözlerinde de belirttiğim üzere, mantık-bilgi-bilim-tarih-kültür bağıntısıdır. Bununla birlikte bu kitaptaki makalelerin, konferans metinlerinin ve bildirilerin önemli bir kısmı, bu bağıntıyı ve mantık, bilgi, bilim, ve kültürün özleri gereği tarihselliğini, daha önceki çalışmalarımda öncelikli olarak ele aldığım "bilim" problematiğinin yanında "siyaset" problematiğine de ağırlıklı olarak yer vermek ve özellikle siyaset-bilim bağıntısını günümüz dünyasından örneklerle öne çıkarmak suretiyle işlemektedir. Bu hususları gözeterek, kitaba *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* adını vermeyi uygun buldum.

İzmir/Karşıyaka
Eylül/1999

A– Cumhuriyet ve Liberalizm

*Tarihsellik ve Cumhuriyet**

1. Cumhuriyet'e Tekilci/Tarihselci/Yorumlamacı Felsefeden Bakmak

En yaygın tanımlarından birine göre felsefe; varlık, doğa, insan, toplum, ahlâk, vd. üzerine genel ve soyut kavramlarla sürdürülen teorik bir sorgulama ve evrensel bir açıklama çabasıdır. Bu tanımın özellikle Platon ve Aristoteles'le birlikte Batı felsefe tarihinde en yaygın felsefe tanımı hâline gelmiş olduğu ve Batı felsefesinde ortaya konulmuş büyük felsefe sistemlerinin bu tanıma uygun ve "evrenselci" denebilecek bir felsefe tipinin ürünü oldukları da açıktır. Ne var ki, daha Sokrates öncesi dönemden beri, etkileri cılız kalmakla birlikte, felsefeyi böyle anlamayan şüpheci (septik), sofist, adcı (nominalist) filozoflar, evrenselciliği ve hattâ mantıksal/rasyonel bir işlem olarak teorizasyonu reddeden tekbenci (solipsist), romantik, irrasyonalist, vitalist/atılımcı (Bergson), yorumlamacı (hermeneutik) felsefe anlayışları da hep olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın başlarından bu yana, evrenselci felsefe tipine yoğun bir tepkinin ürünü olarak,

* *Felsefe Dünyası* dergisinin 28. sayısında (Temmuz/1998) ve *Yeni Türkiye* dergisinin 5 ciltlik "Cumhuriyet Özel Sayısı"nın 1. cildinde (sayı: 23, Kasım/1998) yayımlanmıştır.

"tekilci/tarihselci/yorumlamacı" denebilecek bir felsefe tipinin, evrenselciliği ve teorizasyonu reddeden felsefelerin bazı yönlerini bir araya getiren bir tip olarak geliştiği görülür.

Telif ve çeviri çalışmalarında bu tekilci/tarihselci/yorumlamacı felsefe tipinin ve geleneğinin izinde yürümüş bir felsefeci olarak, bu yazıda evrenselci felsefenin tekilci/tarihselci/yorumlamacı felsefeden hareketle eksik ve kaba bir portresini çizmeye çalıştıktan sonra, Batı modernitesinin evrenselciliğinin bir ürünü olarak gördüğüm "cumhuriyetçilik"in bir eleştirisini yapmaya, bu cumhuriyetçiliğin bizde uygulamada hangi şekillere girdiğine değinmeye ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 yılını bu eleştiri ve değinmeler doğrultusunda kısaca değerlendirmeye çalışacağım.

2. Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşmasının Son 300 Yılı

Mantıksal kuruluşu, yani biçimi bakımından kavram genel dir. Fakat kavramın zihindeki soyut ve biçimsel genelliğine içerik olarak hiçbir deneysel yöntemle ulaşılamaz. Hiçbir genel kavram, hakkında geliştirildiği nesne, durum veya ilişkiye tam olarak tekabül etmez. İnsan "genel"in ne olduğunu mantıksal düşünme faaliyeti içinde kavrar; fakat onu gerçeklikte elde etmesi mümkün değildir. Çünkü gerçekliğe ilişkin deneylerimiz, kavramın genelliği karşısında daima kısmî, eksik, fragmental kalan bir bilgi sağlarlar. Epistemolojide "hakikat", kavram ile hakkında geliştirildiği nesne, durum veya ilişki arasındaki denklik veya tam tekabül olarak tanımlanır. Bu tanımdan bakıldığında, "hakikat", insanın ancak imgesine, biçimsel olarak tasarımına sahip olduğu, fakat içerik olarak kendisine sahip olamadığı bir şey olarak görünür.

İlk bakışta kuru bir mantıksal belirleme izlenimi yaratabilecek olan yukarıdaki satırlar, esasında, felsefeden bilime ve siyasete kadar, bilen ve eyleyen varlık olarak insanın bir temel ko-

numunun anlaşılmasında ipuçlarıdır. Bilen varlık olarak insan kavramlarla düşündüğü gibi, eyleyen varlık olarak da ahlâksal, hukuksal, siyasal değerlerini, ideal ve ideolojilerini de kavramlar aracılığıyla ortaya koyar. Fakat kavramın soyut ve biçimsel genelliği ile aynı kavramın hakkında geliştirildiği nesne, durum veya ilişki arasındaki tekabülsüzlük yüzünden, hiçbir bilgi faaliyeti, hiçbir ahlâksal, hukuksal, siyasal düzen ve düzenleme, "genel"in bilgide ve eylemde gerçekleşmiş hâli olarak "evrensellik"i yakalayamaz. Bilgimiz hiçbir zaman tam olamaz; toplumsal düzenlerimiz ve düzenlemelerimiz de hiçbir zaman tüm toplum bireyleri için geçerlilik taşımak anlamında bir "evrensellik"e ulaşamazlar.

Ne var ki, çok büyük bir çoğunlukla, insanların, felsefe ve bilimde evrensele ulaşma çabası kadar ahlâkta ve siyasette de evrenseli toplum yaşamına sokma, evrensel bir toplum düzeni oluşturma girişiminden vazgeçmedikleri görülür. Bilgi alanındaki evrenseli arama serüveni kadar toplumsal/siyasal alana da evrenseli sokma çabaları, insanlık tarihi içinden bakıldığında, hakikat aşkına ve tüm insanlığın yararına sürdürülmüş olsalar bile, beklenenin tersine, düşünce ve eylemde farklılaşmanın, hizipleşmenin ve kutuplaşmanın en etkili güdümleyicileri olmuşlardır. Çünkü tüm insanlar için bilgide kanıtlanmış ve eylemde üzerinde uzlaşılmış bir evrensellik olmadığından, evrensellik, daima bazılarının görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda dayatılan bir şey olmaktan kurtulamamıştır ve bu dayatma, başka bazılarının görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda başka evrenselliklerin dayatılmasını yol açmış, bilgide ve eylemde uzlaşmazlık ve çatışmayı besleyip durmuştur. Tam da bu yüzden, evrenseli bilgi/bilimde bulduklarına veya siyasette oluşturduklarına inananlar, farkında olsunlar olmasınlar, totaliter, globalist ve dayatmacılıklarından ötürü otoriter kalmışlardır. Mantıksal bir ide, bir fikir olan evrenselin bilgide ve eylemde (özellikle siyasette) var veya oluşturulabilir olduğunu ileri sürenlerin daha çok

"evrenselci" olarak adlandırıldıkları bilinir. Evrenselcilik taraftarlarının ise, bu belirtilenlere göre, kendileri farkında olsunlar olmasınlar, totalitarizme de kendiliğinden taraftar olmaları kaçınılmazdır. Özellikle Aydınlanma, bilgide ve eylemde (siyasette) evrenselliğe deney temelinde ve (büyük harfle) Akıl yoluyla, pozitif bilimlerin ışığında ulaşılabileceğine inanmıştır. Bu doğrultuda Aydınlanma, gelenekleri, yönetim biçimleri ne kadar farklı olursa olsun, tüm toplumların evrensel ideler olarak özgürlük ve eşitlik ideleri altında, er veya geç, homojen bir dünya toplumu hâlinde birleşeceklerini öngörmüştür. Son 300 yıl, kendi içinde değişik ve hattâ karşıt çeşitlenmeleriyle, bu evrenselciliğin damgasını bastığı bir dönem olmuştur.

Kendi içindeki çeşitlenmeleriyle böyle bir evrenselciliğe karşı bilgide ve eylemde tepkilerin doğmaması imkânsızdı. Bu tepkiler evrenselciliğin damgasını bastığı aynı 300 yıl içerisinde giderek artmış ve değişik öğretiler içerisinde ifadesini bulmuştur. Bu tepkilerin ortak yönleri, evrenselciliğe karşı tekilci ve tarihselci kalkış noktalarından hareket etmeleri olmuştur. Evrenselciliğin son 300 yıldaki ezici yaygınlığı dolayısıyla su yüzüne fazla çıkmamış olsa da, bu dönem iki felsefe, iki bilim, iki siyaset anlayışının çatıştıkları bir dönem olmuştur.

3. İki Felsefe, İki Bilim, İki Siyaset

Evrenselci felsefe, deneysel verileri rasyonel (matematiksel) yoldan ifadeye elveren bir evrenselci bilim modelini, hem doğa ("doğa bilimleri") hem toplum ("sosyal bilimler") alanları için tek, biricik bilim modeli olarak lânse ederken; tekilci/tarihselci anlayış, özellikle evrenselci sosyal bilim modelinden hemen hemen tamamen farklı bir "tin bilimi" ve "kültür bilimi" modeli geliştirmiştir.

Evrenselci bilim modeli Descartes'ın özne-merkezli rasyonalist epistemolojisi ile İngiliz empiristlerinin deneyci episte-

molojilerinin bir karışımı olarak belirmiş ve bu model 19. yüzyılda pozitivizmin elinde en yaygın biçimine kavuşmuştur. Evrenselci bilim modelinde bilen (özne) ile bilinen (nesne: doğa ve/veya toplum) arasında ayrım yapılır. Bununla birlikte bu modelde, özellikle doğanın Akıl'a uygun, evrensel yasalara dayalı bir düzeni olduğu kabul edilir. Buna dayanılarak bu modelde, doğadaki düzenin deney zemininden hareketle insan zihni tarafından tam olarak kavranabileceği, bu yolla elde edilen bilginin evrensel olduğu ileri sürülür. Bu modelde, doğa ve/veya toplumun, insanın dışında ve aynı insanın özel, öznel ilgi ve çıkarlarından, eğilim ve dürtülerinden, amaç ve değerlerinden bağımsız ve bu anlamda "nesnel" birer gerçeklik alanı olarak varoldukları kabul edilir.

Buna karşılık tekilci/tarihselci/yorumlamacı "tin bilimi" ve/veya "kültür bilimi" modelinde, doğa bilimleri ve sosyal bilimler modelinde anlaşıldığı şekilleriyle "evrensellik"in, "nesnellik"in ve "nesnel bilgi"nin, Descartesçı rasyonalizmin ve daha sonra 19. yüzyıl pozitivizminin birer yanlışı ve yanılgısı olduğu, insanın tüm bilişsel faaliyetlerinin hep tekil kalan tarihsel koşullar altında, tarih ve toplum içinde ve o andaki değer ve idelerle bağıntılı olarak gerçekleştirildiği, bunlara bağlı olarak da her türlü bilginin bir "yorum" olduğu belirtilir. Özneden bağımsız bir gerçekliğin bilgisi olarak "nesnel/evrensel bilgi" diye birşey yoktur; bilmek, her zaman diliminde bir yorumlama faaliyeti olarak kendisini gösterir; bilişsel faaliyet bir hermeneutik faaliyettir. Özellikle tarih ve toplum alanında özne-nesne ayrımı yapılamaz. Çünkü tarih ve toplumda özne, diğer öznelerle birlikteliğinin bir ürünü olarak vardır ve tarih ve toplum da bizatihi öznelerarası karşılıklı etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkabilirler. Sonuç olarak, insanın başta bilişsel olmak üzere her türlü faaliyeti tarihsellik arzeder ve tarih de zaten insanın bu faaliyetlerinin gerçekleştirilme alanı ve süreci olmaktan başka bir anlam taşımaz. Bilgi, insanın kaotik doğal ve tarihsel/toplumsal ger-

çekliği mantık ve dil aracılığıyla gerçekleştirdiği bilişsel faaliyeti aracılığıyla anlamlandırmasının, yani yorumlamasının bir ürünüdür. Bilim, kendisinin bir anlamlandırma/yorumlama çabası olduğunu bilmelidir.

Modern evrenselci felsefe ve bilim anlayışının beraberinde getirdiği evrenselci siyaset anlayışı büyük ölçüde cumhuriyetçi olmuştur. Cumhuriyetçi siyaset anlayışı, ahlâkı ve toplumu bilimsel ve nesnel yoldan kurmanın veya yeniden inşa etmenin, bir "bilimsel toplum" yaratmanın mümkün olduğuna, mevcut tüm değişik toplum biçimlerinin bu bilimsel toplum projesine göre dönüştürülebileceğine, hattâ bir "evrensel dünya cumhuriyeti" oluşturulabileceğine inanır. Bu siyaset anlayışı, hukukun ve siyasetin dayandığı zeminin, bunlara meşruiyetini veren kaynağın Akıl (evrensel akıl) ve özel irâdelerin üstünde ve hattâ dışında olan ortak toplum irâdesi olduğunu belirtir. Toplum, bir kutsal güce gönderme yapmaksızın ve bir hânedanın uyruğu olmayı reddederek, kendi aklı ve irâdesi ile kararlar alabilen, öznel ilgi, çıkar ve aidiyetlerinden bağımsızlaşabilen, özgür ve eşit bireylerin birliği olarak düşünülür. Bu nitelikleriyle birey, aynı zamanda yurttaştır. Toplum, yurttaşların ortak irâdeleri doğrultusunda yönetilir ve bu yönetim şeklinin adı "cumhuriyet"tir.

Buna karşılık tekilci/tarihselci siyaset anlayışı, bir evrensel ahlâk ve evrensel yönetim biçiminin birer yapıntıdan ibaret olduğunu belirtip, böyle bir ahlâkın ve yönetim biçiminin tarihte gerçekleşmediğinden, gerçekleşmelerinin, ne kadar albenili kavramlarla ifade edilirlerse edilsinler, sonuçta hattâ totalitarizmlere yol açacağından hareket eder. Evrenselcilik, bilim kadar toplum konusunda da yanılgı içindedir. Bir kez şunu görmek gerekir: Bilim bize özneden bağımsız, nesnel bir "doğruluk" sunamaz ki, böyle bir doğruluğa göre yönlendirilmiş bir toplum yaratılabilsin. Bilim, bizim sorularımızla, bizim hep tarihsel ka-

lan düşünme tarzlarımızla, ilgilerimizle, yine bizim tarafımızdan yöntemi ve/veya yöntemleri oluşturulan, yani bizim tarafımızdan kurulup sürdürülen bir bilgi faaliyetidir. Bu yüzden "doğruluk", tarihi yapan ve tarih tarafından yapılan insanın yine tarihin belli bir ânında gerçekleştirmiş olduğu bilişsel faaliyetin bir ürünüdür. İnsanın tarihselliğinden bağımsız, tarih-dışı ve tarih-üstü, bu demektir ki ezelî ve ebedî bir doğruluk, bir "evrensel doğruluk" yoktur. Üstelik böyle bir evrensel doğruluk olsaydı bile, bu doğruluk insan dünyasının ve kültürünün evrensel olarak yeniden inşasında bir temel oluşturamazdı. Çünkü kültür, insanın büyük çoğunluğu irrasyonel motiflerden kaynaklanan duygusal, irâdî, değere ve amaca bağlı eylemleriyle kurulur. Kültürün temeli bir en yüksek doğruluk değil, duygusal, irâdî, rasyonel ve irrasyonel tüm yönleriyle bizzat insandır, onun eylemleridir. Kültür, tüm bu yönleriyle insanın, süreç içerisinde, yani tarihsel olarak bir gelenek hâlinde oluşturduğu bir şeydir. İnsan toplumu, rasyonel saiklerden çok daha fazla, irrasyonel saiklerle oluşur ve yönlenir. İnsan toplumunun alacağı yön, evrenselci bilim modeliyle ne bilinebilir ne de belirlenebilir. Bilim, neyin ne olduğunu belli derecelerde gösterebilse de, bugünümüzü ve yarınımızı nasıl kurmamız gerektiği konusunda bize birşey öğretemez.

Bu bilgi ve bilim anlayışıyla koşutluk içinde gelişen siyaset anlayışı, insan toplumunun ve kültürün belirtilen yönlerini, bu yönlere sinmiş irrasyonaliteyi dikkate alan bir anlayıştır. Bu siyaset anlayışında evrensel doğrulara göre inşa edilmesi gereken bir evrensel toplum projesine yer yoktur. Çünkü ahlâksal, siyasal değerler, hukuk normları, ideolojiler; birbirine benzemez, birbirine indirgenemez ve birbiriyle bağdaşamaz bir çokluk gösterirler. Tüm insanları birleştirebilecek tek bir yaşama ilkesi, tek bir ahlâk ve tek bir yönetim biçimi bulmak imkânsızdır. Seçtiğimiz bir ilke veya bağlandığımız bir yönetim biçimi, bizim için bireysel, zümresel ve sınıfsal olarak tüm ilgi ve amaçlarımızı

ona göre yönlendirebileceğimiz bir pusula oluştursa bile, yaptığımız seçim tek ve biricik seçim olmayacak, başka birey, zümre ve sınıfların başka tür seçimleri hep olacak ve bu farklı seçimler bireyleri, zümreleri, sınıfları hep çatıştıracaktır. Bireysel, zümresel veya sınıfsal olarak sahip olduğumuz değerlerin farklılığı ve çokluğu, toplumsal yaşamda ve kültürde, hiç bitmeyecek olan bir ilgiler, çıkarlar ve değerler savaşını besleyip durur. Bu ilgiler, çıkarlar ve değerler çokluğunu ve savaşını aşmak üzere bağdaştırıcı bir sistem, bir yönetim biçimi kurgulamak ve bunu hayata geçirmeyi denemek, tabii ki mümkündür. Ve zaten böyle bir sistem için gerekli olduğu düşünülen "evrensel" değerler postüle etmek, "evrensel" yönetim biçimleri ve "evrensel" inanç sistemleri geliştirmek, insanlık tarihinde sayısız örnekleri olan bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin liberalizm ve sosyalizm gibi büyük ideolojiler, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi büyük dinler, hep bu tür evrensellikler peşinde olmuşlardır. Fakat sonuç itibariyle onların hepsi de, rakip değer sistemleri, siyasal ideolojiler ve dinler olarak varolabilmişler, tekil ve tekyanlı olmaktan kurtulamamışlar ve dinmek bilmeyen ilgiler, çıkarlar, değerler, dinler ve ideolojiler savaşında kendi yerlerini alıp cephelerini oluşturmaktan öteye geçememişlerdir.

Tekilci/tarihselci/yorumlamacı siyaset anlayışının temel talebi hep şu olmuştur: Bugünümüzü nasıl yaşayacağımızı ve yarınımızı nasıl tasarlayacağımızı, farklı duygudaşlıklarımızın, farklı ilgi, çıkar ve değerlerimizin, farklı zihniyet ve normlarımızın, farklı aidiyetlerimizin çatışma süreci içinde, bu arada başka toplumların zihniyet ve normlarına da, kendimiz adına yararlanmak üzere sırtımızı çevirmeyerek, kendimiz belirlemeliyiz. Belirlemelerimiz ve bu belirlemeler doğrultusundaki uygulamalarımız da, tam bu nedenle, bize ait, özgül ve tekil kalırlar.

4. Evrenselci Dogmatizm, Modern Cumhuriyet ve Cumhuriyetçilik

Cumhuriyet, en basit şekliyle, bütün yönetim organlarının teşekkülünde ve ve bu organların icraatında halkın bizzat veya temsilcileri aracılığıyla yer aldığı, yönetenin veya yönetenlerin bir hânedan mensubu olmadıkları, iktidara meşruiyetini veren kaynağın bizzat halk olduğu yönetim biçimi olarak tanımlanır. Bu tanıma uygun bir yönetim biçiminin tarihte fiilen yaşanmış olup olmadığı çok tartışmalıdır. Olsa olsa, bu tanımda belirtilen şekliyle cumhuriyeti fikir ve model olarak benimseyen uygulamalar olduğu söylenebilir. İlkçağın Atina ve Roma cumhuriyetleri, herhangi bir teorik meşrulaştırmaya gerek duymayan, pratik ve pragmatist davranmayı, kişilerin, grupların özel ilgi, çıkar ve değerlerini gözeterek kararlar almayı gelenekleştirmiş, yöneticilerinden büyük fikir insanları, ideologlar olmalarını değil, erdemli, yüce gönüllü, âdil, görev bilincine sahip kişiler olmalarını bekleyen, doğrudan veya dolaylı, basit yönetim biçimleriydiler. Buna karşılık modern dönemlerde "cumhuriyet" kavramının anlamında radikal değişiklikler meydana geldi. Kavram, Yeniçağ rasyonalizminin, Aydınlanma'nın ve pozitivizmin elinde teorize edildi, evrenselci düşünce doğrultusunda tam bir düşünsel inşa, bir konstrüksiyon olup çıktı; modern felsefe disiplinleri olarak hukuk felsefesinin, devlet felsefesinin ve siyaset felsefesinin elinde çeşitli evrenselci teorilerin taarruzuna uğratıldı. Yeniçağda Machiavelli, modern cumhuriyetçiliğe doğru giden ilk adımları atmakla birlikte, esasında pratik ve pragmatist İlkçağ cumhuriyetleri örneğine, bugün Makyavelizm olarak adlandırdığımız bir çeşit siyasal pragmatizmin düşünürü olarak, hâlâ sadıktı. Cumhuriyetçiliği temel hatlarıyla teorize edip bir çeşit dogmatik sistem hâline getiren Rousseau olmuştur. Rousseau'dan bu yana bu taarruz, özellikle günümüzde, şiddetini daha da artırmış bir hâlde devam ediyor. Günümüzde "cumhuriyetçi-

lik", sofistike olmanın çok ötesinde, mugalâtaya varan bir felsefî meşrulaştırma kampanyasıyla, neredeyse ideolojiler ötesi evrensel yönetim biçimi olarak lânse ediliyor.

Bu yoğun kampanya içerisinde "cumhuriyet"in ne olduğunun daha açık anlaşılması beklenirken, "cumhuriyet" fikri, sanki kasıtlıymış gibi görünen bir retorik içerisinde bulanıklaşıyor. Yine de modern çağlara özgü cumhuriyet fikrini birkaç temel yönüyle şöyle belirlemek mümkün görünüyor: 1. Cumhuriyet, meşruiyetin kaynağının tanrı, monark, hânedan değil bizzat halk olduğu yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde devlet, halkın üstünde, kutsal veya yarı kutsal bir buyurgan güç değildir; sadece ve ancak, halkın ortak irâdesi (genel irâde) doğrultusunda, anayasa ve yasalarca belirlenmiş sınırlar içinde çalıştırılan bir yönetim aygıtıdır. Bu nedenle cumhuriyetçi devlet, öncelikle bir "hukuk devleti"dir. 2. Cumhuriyette halk, kullardan veya tebadan değil, yurttaşlardan oluşur. 3. "Cumhur", halkın, "yurttaşlar birliği" olarak adıdır. 4. Yurttaş, kendi akıl ve irâdesini kullanma ve kendi kendini yönetme yetisine ve hakkına sahip rasyonel insandır. Böyle bir insan, aynı zamanda "birey"dir. 5. Cumhuriyet, halkın, "yurttaşlar birliği" olmak yanında, "bireyler birliği" de olduğu yönetim biçimidir.

Bu yönleriyle modern cumhuriyet, Atina ve Roma cumhuriyetlerinin pratik, pragmatist, gelenekçi, erdemci (virtualist), anti-teorist özelliklerine hemen hemen tamamen zıt bir şekilde, tam bir teorizasyon ve felsefî meşrulaştırma girişiminin ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Modern cumhuriyet, tekilci/tarihselci/yorumlamacı felsefe açısından bakıldığında, en nihayet, modern Batı'ya özgü tekil ve tarihsel bir fenomendir. İlginç olan, modern cumhuriyetçiliğin, dayandığı evrenselcilik dolayısıyla kendi tekillik ve tarihselliğinin farkında olmayışı, tam da bu farkında olmayış nedeniyle evrenselci bir despotizmi içermesidir. Modern cumhuriyeti, Max Weber'in modern Batı kültürüne damgasını vuran başat düşünme ve eylem tarzı olarak altını çiz-

diği "rasyonelleştirme"nin bir sonucu olarak görmek gerekir. Modern cumhuriyet rasyonaliteye dayalı bir hâkimiyet ve toplumsal organizasyon düşüncesine dayanır. Oysa tekilci/tarihselci/yorumlamacı açıdan bakıldığında, modern cumhuriyet, rasyonel düşünen yurttaş olarak "birey"i, rasyonel, irrasyonel, duygusal, geleneksel, değersel tüm yönleriyle "insan"ın önüne koyduğu veya insanın tüm bu yönlerinin oluşturduğu bütünlükten onun belli bir yönünü (rasyonalite) ayırıp tüm öbür yönlerini bu yönün despotizmine mâruz bıraktığı için, dışlamacı ve indirgemecidir. Cumhuriyetçilik, "özne"yi, rasyonel yoldan yeniden inşa edilmesi gereken bir "nesne"ye indirger. Ve işte tam da bu nedenle, modern cumhuriyet, Aydınlanmacı/pozitivist akılcılığa dayanan bir ulusalcı ahlâk ve ideolojiyi içerir, hattâ kendisi bizzat bir ahlâk ve ideoloji olarak görünür. Modern cumhuriyet fikrinin önderlerinden Rousseau'nun "genel irâde" tanımında, dinsel veya dindışı, teist veya ateist, moralist veya amoralist olsun, bireylerin tekil irâdelerine de, grupların özel irâdelerine de yer yoktur. Rousseau'nun "genel irâde"si totaliterdir. Bu genel irâdeci tavır, uygulamada devletin aşırı merkeziyetçi olması sonucunu doğurmuştur. Özetle, modern cumhuriyet, devleti kutsallaştırmasa da aşkınlaştıran bir rasyonalizmin, bir dogmatik evrenselciliğin ürünüdür. Cumhuriyetçiliği ideolojiler çağında ideolojilerden bir ideoloji kılan yönlerden en önemlisi de zaten budur.

Modern cumhuriyet fikrinin ve cumhuriyetçiliğin modern Batı'nın tarihinde ruhban sınıfına ve aristokrasiye karşı burjuvazi önderliğindeki yoğun ve kanlı tepkiler sonucu geliştiği bilinen bir şeydir. Fakat cumhuriyetçilerin önemli bir kısmı, ruhban sınıfının ve aristokrasinin baskılarına karşı çıkarlarken, zihinlerindeki cumhuriyete özgü normları hayata geçirmenin tek yolunun yine baskı olduğunu görme çelişkisini yaşamışlar; katı bir şekilde merkezde toplanmış olan devlet gücünü, bu gücü bir zamanlar kendilerine karşı kullanmış olanlar başta olmak üzere farklı

kesimlere, özellikle muhaliflerine karşı kıyıcı bir silah haline getirebilmişler; söz konusu normları üsttenci, şabloncu, slogancı uygulamalarla topluma dayatmışlar; eğitim kurumlarını bu normların benimsetilmesi için araç kılmışlardır. Cumhuriyetçi mutlakiyetçilik veya jakobenizm olarak bildiğimiz bu tavır, halk hâkimiyetini hayata geçirmek adına, özel irâdelerin, hattâ bizzat öznenin yalıtılmasını, halkın değişik bazı kesimlerini baskı ve bazan terörle sindirmeyi siyaset hâline getirenlerin tavrı olmuştur. Batı cumhuriyetleri, daha sonra, özellikle koca bir 19. yüzyıl boyunca, toplumun değişik kesimlerinden, özel irâdelerden gelen tepkiler sonunda söz konusu mutlakiyetçilikten, jakobenizmden giderek uzaklaşmışlar, cumhuriyete, özel irâdelerin ifade ve temsiline imkân veren demokrasiyi geniş ölçüde katabilmişlerdir. Bir yönetim biçimi olarak cumhuriyetin demokrasiyi içermek veya ona dönüşmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Cumhuriyeti demokratikleştirmek, birey, zümre, grup ve sınıfların talepleri ve mücadeleleri ile mümkündür. Ve Batılı ülkeler kendi cumhuriyetlerini ancak bu talepler ve mücadeleler sonucunda, son yüzyıl içerisinde demokratikleştirebilmişlerdir.

5. Türkiye Cumhuriyeti

Bizde cumhuriyet fikrinin ve cumhuriyetçiliğin Tanzimat ve Meşrutiyet'e geri giden bir tarihi olduğu açıktır. Bu dönemlerde cumhuriyetçiliğe uygun bir sekülerleşmenin başladığı ve yaygınlaştığı da bellidir. Özellikle 2. Meşrutiyet bir hukuk birliğinin tesisi, ikinci kez bir meclisin oluşturulması ve eğitimin yaygınlaştırılması hamleleri ile, muhtemel bir cumhuriyete giden yolu iyice kısaltmıştır. (Osmanlı modernleşmesinde "cumhuriyet" terimi çok sık kullanılan bir terim olmuştur ve yadırgama da yaratmamıştır; çünkü "cumhur" ve "cumhuriyet" terimleri, İslâmi içerikle de olsa, zaten tarihimizde ve kültürümüzde yer etmiş olan terimlerdi.) Muhtemel diyorum, çünkü gidiş, pekala,

daha özgürlükçü bir meşruti monarşiye veya halkın değişik kesimlerinin yönetime katılımının maksimizasyonunu hedefleyen bir meşruti demokrasiye doğru da olabilirdi. Bu demektir ki, Cumhuriyet'i kuranlar, değişik seçenekler arasında kendi özel irâdelerine başvurarak bir seçim yapmışlardır. "Genel irâde" fikrine dayalı cumhuriyetin, de facto, bir özel irâde tarafından tesis edilmiş olması tuhaf görünebilir. Fakat tarihsel açıdan ve reel olarak başka türlüsü de olamazdı. Çünkü her yeni yönetim biçimi, o yönetim biçimini zorla veya iknayla topluma kabul ettiren zümrelerin, grupların, sınıfların kendi özel irâdeleri ve çabalarıyla gerçeklik kazanmıştır. Yönetim biçimleri, bizatihi, tesis edilen şeylerdir ve onları tesis eden kişiler, gruplar vardır. Bu gerçi malûmu ilâm etmektir; fakat insan belleğinin nisyân ile malûl olduğunu da unutmamak ve zaman zaman malûmu ilâm etmek gerekir. Şurası açıkça belirtilmelidir: Cumhuriyeti kuranlar vardır ve bunlar (başka türlüsü olamaz) kendi özel irâdelerini topluma dayatmışlardır. Cumhuriyet'i kuranların İttihat ve Terakki geleneğinden askerler olduğunda da hiçbir şüphe yoktur. Şüphesiz, Birinci Dünya Savaşı, Yunan işgali, Mütareke yıllarındaki işbirlikçilik, dominyonculuk, sivil ve askerî bürokrasinin bir kesiminde bağımsızlık duygusunu güçlendirdiği gibi, ulusalcı yönde yeni bir siyasî yapı arayışını da hızlandırmıştır. Böyle bir arayışta, Osmanlı ricâlinin işbirlikçi kesimine duyulan infiâlin de etkisiyle, Batı'yla temasa geçildikten sonra sözü daha da fazla duyulan bir yönetim biçimi olarak cumhuriyete, en azından fikirsel düzeyde, öncelikli seçenekler arasında yer verilmiş olduğu bellidir.

Sivil ve askeri bürokrasinin sözü edilen kesimi, Kurtuluş Savaşı'nı köylüsünden, esnaf ve zanaatkârından dinsel ve etnik gruplara kadar, toplumun değişik kesimlerinin rıza ve katılımlarıyla gerçekleştirmiştir. Öyle ki savaş, bir özel irâdeler koalisyonunun çabasıyla zaferle sonuçlandırılmıştır. Oysa Cumhuriyet'in ilânı bir oldu-bitti olduğu gibi, hemen ardından modern

cumhuriyetçiliğin yapısından kaynaklanan bir genel irâdeci tavırla, bir tasfiyecilik, dışlamacılık ve dayatmacılık süreci de başlamıştır.

Cumhuriyet'i kuran askerî oligarşinin bize özgü bir yönü vardır. Bizim oligarklarımız kendilerini halktan sayarlar. Osmanlı'nın imtiyazlı sınıf ve zümre oluşmasına izin vermeyen bir siyaset geleneği olduğu bilinir. Hânedanın kendisi yönetimden kovulunca, geriye zaten reayâdan ve onun içinden çıkan askerî ve sivil memur kitlesinden başkası pek kalmamıştı. Askerî oligarşinin kendisini halktan sayması bu nedenle doğrudur. Fakat sonuç olarak, kaynağı itibariyle halktan gelen bu oligarşi, kurmuş olduğu cumhuriyeti bir "halksız cumhuriyet"e dönüştürmüştür. Çünkü "halk", oligarkların gözünde, yaşayan bir realitedir gerçi; fakat daha fazlasıyla, hayâta geçirilmesi gereken bir projenin üzerinde uygulanacağı bir denektir. "Hâkimiyet milletindir!" diyenler, aynı "millet"i, Cumhuriyet normlarına göre eğitilmesi ve Cumhuriyet'e uyarlanması, şekil verilmesi, konstrüksiyonu yapılması gereken bir ham kitle olarak görmüşlerdir. Bizim Cumhuriyetimiz, toplumsal dinamiklerden kaynaklanan ayrışma ve farklılaşmaları pratik ve pragmatist bir esneklik ile kucaklamaktan çok, yasallık (legalite) ve meşruiyet (legitimite) ayrımı bile yapmayan, meşruiyeti yasallığa indirgeyerek yasaları farklı kesimlerin farklı taleplerine karşı kalkan olarak da kullanabilen, vesayetçi bir yönetim şekli olmuştur. Bizde 1950'lere kadar klasik cumhuriyetlerde ve özellikle demokrasilerde görülen siyasetçiler türünden siyasetçilerin olmaması, siyasetin, ancak oligarkların ve onların izindeki yönetici/bürokrat seçkinlerin kontrolünde çoğu kez halkın derdini yarım kulakla usûlen dinleme faaliyetiyle sınırlı bir çeşit popülizm olarak kalması, bu durumun en önemli göstergelerindendir.

Özetle, bizde Cumhuriyet, genel irâdeci, dogmatik rasyonalist, ulusalcı, hukukta ve bilimde pozitivist yönleriyle modern Batı cumhuriyetlerinin birçok öğesini barındırmakla birlikte;

özellikle askerî, oligarşik, seçkinci, dayatmacı, yalıtmacı, konstrüktivist ve en önemlisi tarihe sırtını çeviren yönleriyle bize özgüdür. Bizim Cumhuriyetimiz 75 yıl boyunca azçok bir askerî rejim olarak kaldı. Siyaset askerlerin çizdikleri çerçeveler içerisinde yapılabildi ve yapılabiliyor. 2. Dünya Savaşı sonrasına kadar tam anlamıyla seçkinci ve büyük ölçüde jakoben görünümlü olan Cumhuriyetimiz, Sovyet tehdidi karşısında dünyanin yeni süper gücü Amerika Birleşik Devletleri'ne yanaşma ihtiyacı duyması dolayısıyla, oligarşimiz tarafından liberal demokrasiye doğru görünüşte hızlı bir atılım içerisine sokuldu. Cumhuriyet'i kuranların, onu aşama aşama demokratik cumhuriyete dönüştürme niyetine sahip oldukları sık sık belirtilmiş olsa da, bu belirtilenleri doğrulayacak tatmin edici kanıtlar pek yoktur. Bu nedenle, 1950'lerden sonraki görünüşteki liberalleşmeyi ve demokratikleşmeyi dünya siyasetindeki konjonktürel sebeplere bağlamak daha gerçekçi olur. Bu süreç içerisinde askerî oligarşiye, toplumu denetleme ve yönetmekte, son söz askerî oligarşide olmakla birlikte, Cumhuriyet eliyle varedilmiş bir türedi zenginler zümresi eşlik etmeye başlamıştır. Bu göreceli liberalleşme ve demokratikleşme, beraberinde bir Amerikanlaşmayı da getirmiş, devlet ve toplum,özellikle 12 Eylül'le birlikte, başıbozuk bir işbirlikçi kapitalizme tamamen teslim edilmiştir. Bugün, Cumhuriyet'in 75. yılında, bu başıbozuk işbirlikçi kapitalizmin sonucu olarak ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin had safhaya ulaştığı, sosyal ve kültürel yaşamın tam bir Amerikanlaşmanın/Amerikanlaştırmanın taarruzuna uğradığı ve uğratıldığı görülmektedir.

6. Tarihten Koparak Tarih Yaratmak

Tekilci/tarihselci/yorumlamacı felsefenin temel kavramlarından biri "gelenek"tir. "Gelenek", bugünde yaşayan geçmiştir. O, bir toplumun geçmişiyle olan bağlarının sürekliliği olarak

kendisini gösterir. Fakat toplumsal yaşam, gelenek kadar yaşanan ânın istek, özlem ve taleplerine uygun "yeni"leri de hep üretir. Öyle ki, toplumsal yaşam, her ânında, "eski" ile "yeni"nin bir karışımı olarak kendisini gösterir. Bu karışım, toplumsal yaşamda yepyeni bir başlangıç yapmanın, yepyeni bir toplum yaratmanın, "eski"den radikal olarak kopmanın imkânsızlığının kanıtıdır. "Tarihsellik", bir bakıma, geçmişin sürekliliği anlamında geleneksellikti r. Her "yeni", "eski" karşısında tavır almakla, onu kendine göre yorumlamakla, onunla hesaplaşmakla, bizatihi ondan bir şeyler içerir. Çünkü bizzat bu tavır alma, yorumlama ve hesaplaşmanın kendisi, "eski" ile ilişkide olmak anlamına gelir. Ve "eski" ile "yeni"nin karışımı olarak yaşanan ânın içindeki her "yeni"nin âkıbeti de, zaman içerisinde bizzat kendisinin bir "gelenek" haline gelmesidir. Her "yeni", müstakbel bir "gelenek"tir. Ve bir toplumun tarihi, bu anlamda, her bir halkası yaşanan ânların kendi "yeni"leri ile "eski"lerinin karışımı olarak tekillik arzeden bir gelenekler zincirinden ibarettir.

Bu tekilci/tarihselci/yorumlamacı belirlemelerden hareketle bakıldığında, bizde Cumhuriyet'i kuranların tarihten ve tabii gelenekten radikal bir kopuşu gerçekleştirmek istedikleri, toplumu neredeyse sil baştan inşa etmek arzusu içerisinde oldukları bellidir. Fakat böyle bir silbaştancılık, böyle bir radikalizm, yukarıda belirtilenler anımsandığında, gerçekleştirilemez bir şeydir. Modern Batı cumhuriyetlerinin tarihleri bunun kanıtıdır. Modern cumhuriyetçiliğe özgü konstrüktivist (inşacı) tavrın en somut göstergelerinden biri olarak tarih ve bağlı olarak gelenekle bağların koparılması çabalarının Batı cumhuriyetlerinde kısa sürede yol açtığı tepkiler ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan krizler, bu cumhuriyetleri "yeni"yi, "eski"yle bağıntı içerisinde, hattâ bizzat "eski"nin içinden hareketle oluşturmaya, tarihsel olana dikkat göstermeye, gelenekle bağ kurmaya itmiştir. Batı'da cumhuriyetçiliğin en radikal şekilde yaşandığı Fransa'da bile, zaman içerisinde, jakobenizm ve radikal konstrüktivizm

(inşacılık) terkedilmiş, radikal cumhuriyetçilikten demokratik cumhuriyetçiliğe doğru bir geçiş yaşanmıştır. Ve sonunda Batı'da modern cumhuriyetler de, her "yeni"nin uğradığı âkıbete uğramış, kendileri gelenek hâline gelmişlerdir.

Bu açıdan bakıldığında bizde durum nedir? Cumhuriyet'imizin kurucuları ve vasileri, kuruluştan bugüne kadar, eğer gerçekten yaşama geçirilmesi arzulanıyorsa, Cumhuriyet'in, geleneği dışlayarak değil onunla barışık bir tutumla mümkün olacağını ne yazık ki açıklıkla görememişler, görenleri de tutuculuk ve gericilik suçlamaları altında tasfiye etmişlerdir. Oysa en azından, kendi cumhuriyetçiliklerinin Tanzimat'tan, Meşrutiyet'ten beri bu topraklarda hiç olmazsa fikir düzeyinde bir geleneğinin olduğunu görmeleri gerekirdi. Bu yüzden, bizde Cumhuriyet, hâlâ, tarihine küsenlerin bir projesi olma özelliğini kısmen korumaya devam etmektedir. Geçen 75 yıla rağmen Cumhuriyetimiz hâlâ üstten dayatılan ve yaşama kısmen geçirilebilmiş bir projedir ve bu yüzden ancak kısmen gelenekleşebilmiştir.

Buna karşılık bizim tarihimizde, her dönemde kendine has renkler alan çok güçlü bir başka gelenek vardır. Cumhuriyet döneminde de yaşamaya devam eden bu güçlü gelenek, yönetenlerin, halktan da çıkmış olsalar, kendilerini yönetilenlerden yalıtmaları ve kendi aşkın ve yalıtık konumlarından hareketle toplumu yönetmeleridir. Tanzimat'a kadar kapıkulları, Tanzimat ve Meşrutiyet'le birlikte Mülkiye çıkışlı bürokrasi, İttihat ve Terakki'den günümüze kadar askerî oligarşi; bu gelenek içinde değişik yöneten gruplar olmuşlardır. Son yöneten grubun diğerlerinden farkı, evrenselci radikalizmi ve ideolojizmidir. Ve bu radikalizm ve ideolojizm, Cumhuriyet'i kuranları imkânsız bir şeye, tarihle bağları koparmaya sürüklemiştir. Tarihimizin en önemli dönemleri, İslâmi karakterli Selçuklu ve Osmanlı dönemleri, Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisi doğrultusunda, neredeyse görmezlikten gelinmiş, şamanist Orta Asya Türklüğünden Anadolu Türklüğüne, yüzyılları yutan bir sıçrama ile geçilivermiştir. Bu,

Cumhuriyet'in reel tarihi örten, içeriği büyük ölçüde boşaltılmış veya deforme edilmiş bir tarih, tarihsiz bir tarih yaratma garabetine düşmesine yol açmıştır.

7. Tarihe Cumhuriyet'ten Değil, Cumhuriyet'e Tarihten Bakmak

Görmezlikten gelme ve hattâ yok sayma, radikalizmleriyle sivrilen Cumhuriyet aydınlarının da tipik davranışları arasında yer almıştır. Bugün fikir ve sanat dünyamızda sıklıkla karşılaştığımız diğerini görmezlikten ve bilmezlikten gelme, değerini küçümseme ve hattâ yok sayma alışkanlığının Cumhuriyet'le birlikte büyük bir ivme kazandığı ve günümüzde bize özgü bir dışlamacılık geleneğine dönüştüğü görülüyor. Öyle ki, günümüzde Cumhuriyet'e karşı çıkanların bile Cumhuriyet'in seçkinci aydınlarının radikal ve dışlamacı tutumlarını örnek aldıklarını görüyoruz. Bu yüzden de Türkiye'de aydınlar hâlâ birbirleriyle doğru dürüst konuşamıyor, tartışamıyorlar. Fikir dünyamızda, yazarlar, Batıcısı, İslâmcısı, Türkçüsü, Osmanlıcısı, diğer yazarların eserlerine kendi eserlerinde atıf yapmaktan âdeta hicap duyuyorlar. Batıcıların büyük bir çoğunluğu, Batılı kaynaklar dışında kaynaklara atıf yapmayı züll addediyorlar. İslamcılar ve Türkçüler bile, büyük çoğunlukla, Batılı kaynaklara atıf yapmaktan öteye gidemiyorlar. Dışlamacılık, birbirini okumayı, birbirinden etkilenmeyi imkânsızlaştırıyor. Bu durumun vebali, büyük ölçüde Cumhuriyet'in boynunadır.

Şunun altını çizmek gerekir: Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmeciliği, 150 yılı aşan bir süre içerisinde, Türkçüsü, Osmanlıcısı, Batıcısı, İslâmcısı ile, aslında modern Batı'ya özgü değişik evrenselci düşünme kalıpları içinde düşünme alışkanlığı edinmiş olmaları bakımından bir ortak zeminde hareket ederler. Modern Batı'ya özgü bu evrenselci düşünme kalıpları, kaçınılmaz olarak, karşıtlıkçı (kontrarisist) ve dışlamacıdırlar. Bu karşıtlıkçılık ve dışlamacılık, görmezlikten gelme ve yok saymaya

da yol açacak şekilde, özellikle Tanzimat'tan bu yana, bize modernleşmenin bir mirası olarak geçmiş ve Cumhuriyet'le pekişmiştir. Batı'da modern cumhuriyetin hukuksal çerçevesi (eşitlik ve özgürlük ideallerini gözeten bir anayasa) çizilirken ve kurumları (meclis, bağımsız yargı organları, vd.) oluşturulurken; esasında bu toplumların zümrelere, etnik ve dinsel gruplara ve sınıflara bölünmüşlüğü ilk anda dikkate alınmamış olsa bile, daha önce de değinildiği gibi, süreç içerisinde dikkate alınmak zorunda kalınmıştır. Ve gitgide Batı cumhuriyetleri, aynı zamanda demokratikleşmenin de göstergeleri sayılan ve özellikle sınıflı toplumlara özgü olan kurumların (işçi ve işveren sendikaları, meslek birlikleri, odalar, dernekler, vd.) oluşmasına daha elverişli bir esneklik kazanmışlardır. Oysa bizim Cumhuriyetimizi kuranlar, en azından retorikte, "Sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz!" sloganını sık sık telâffuz etmişlerdir. Aslında bu sloganın ardında, Osmanlı'nın sınıf ve zümre oluşmasına ve hâkimiyetine izin vermeyen siyasetinin Cumhuriyet'i kuranların bilinçaltlarına sinmiş bir devamını bulmak mümkündür. Özellikle 1950'lerden sonra görünüşte liberal demokrasiye ve esasta kapitalizme geçiş girişimleriyle birlikte toplumun sınıf ve zümrelere bölünmesindeki hızlanmaya rağmen, Cumhuriyet'imizin vasileri, bugüne kadar, Batı cumhuriyetlerinin sınıflı toplumlara özgü olarak süreç içerisinde bizzat gerçekleştirmiş oldukları türden değişikliklere pek az izin vermişler; siyasette kendilerinin de pek farkında olmadıkları izlenimini veren bir Osmanlıcılığı devam ettirmişlerdir. Bugün Cumhuriyet'e demokrasiyi hâlâ yeterince katamamış bir toplum olduğumuz ve bunun sıkıntılarını çektiğimiz açıktır. Demokrasi, özel irâdelerin, grup, sınıf ve zümre çıkarlarının temsiline ve hayata geçirilmesine fırsat verir. Cumhuriyetin, özel irâdelerin matematiksel toplamı olmayan, onları tikel parçalar olarak içermek zorunda bulunmayan bir genel irâde tasarımına dayandığı birkaç kez belirtildi. Bu genel irâde, her zaman belli ölçülerde özel irâdeler üstü bir irâde olarak,

devletin uygulamalarında somutlaşır. Cumhuriyet, tasarımı gereği, devletin belli ölçülerde aşkınlaştırılması başta olmak üzere, demokrasi üstü bazı yönler içerir. Demokrasinin kendisi toplumu bir arada tutacak bir güce sahip değildir. Hattâ o birleştirici olmaktan çok, farklı ve karşıt özel irâdelerin ifade ve temsiline imkân vermesi bakımından, ayrıştırıcıdır. Birleştiricilik ancak devleti toplumun en az birkaç parmak üstüne yerleştirmekle ve devlete özel irâdeler ve sınıflar üstü bir statü vermekle olur. "Devlet"in Batı dillerinde "status"tan geldiğini anımsamalıyız. Son 300 yıldır böyle bir statü,"cumhuriyet" fikrine dayandırılarak oluşturulmak istenmektedir. Fakat bir fikir kendi kendisini hayata geçiremez. Önceki sayfalarda değinildiği gibi, onu hayata geçirmeye çalışanlar olur ve bunlar da her zaman toplumun içinde küçük bir kesim olarak kalırlar. Bu husus, "cumhuriyet" fikrini hayata geçirmeye çalışanlar için de böyledir. Siyasetin şu âna kadar giderilememiş olan binlerce yıllık çelişkisi de burada ortaya çıkar: Herkes için "iyi" olanın ne olduğuna birkaç kişinin, bir zümrenin, gücü elinde tutan bir grubun, vd. karar vermesi ve bu "iyi"yi yine bu birkaç kişi, zümre veya grubun "herkes adına" hayata geçirmeye çalışması. Dolayısıyla yönetim biçimi olarak cumhuriyetin özel irâdeler ve sınıflar üstü olması gereken, öyle olduğu düşünülen statüsünü hayata geçirmek de, yine bazı özel irâde sahiplerinin çabasına muhtaçtır. O nedenle sorun, cumhuriyetin vaktiyle dayatılmış ve bizde hâlen vesayet altında olan bir yönetim biçimi olduğunun görülmesinden ötede, demokratik olması zorunlu olmayan aynı cumhuriyete demokrasinin optimal ölçülerde nasıl katılabileceğidir.

7. Cumhuriyet'i Tarihle Barıştırarak Demokrasiye Açmak

"Tarihimizle barışalım!" diyenlerden önemli bir bölümünün, bu sözleri kendi İslâmcı, Osmanlıcı, Türkçü bakış açıları altında bir slogana dönüştürdükleri bellidir. Ne var ki, bu sözle-

rin haklılığını teslim etmek için İslâmcı, Osmanlıcı veya Türkçü olma zorunluluğu da yoktur. Tekilci/tarihselci/yorumlamacı felsefe içinden bakıldığında şu söylenebilir ki, bir toplumu tarihinden koparmak, tarihsiz bir toplum yaratmak mümkün olmadığı gibi, bir topluma reel tarihinden epeyce saptırılmış, deforme edilmiş, konstrüktif bir tarih uydurmak da başarısızlığa mahkûmdur.

Tarihte geriye dönüş yoktur; herşey kendi özgüllüğüyle bir defada yaşanır ve yaşananın aynen tekrar etmesi mümkün değildir. Tarihimizle barışmaya, onun belli bir dönemine geri dönmek için değil, herşeyden önce bugün ondan nasıl yararlanabileceğimizi görmek için ihtiyacımız vardır. Cumhuriyet düşmanlığı yapmanın da hiçbir zümre, etnik ve dinsel grup ve sınıfa bugün artık bir yararı yoktur. Cumhuriyet 75 yıllık bir realitedir ve en kötü olduğu düşünülen bir yönetim biçimi bile bu kadar uzun bir süre içerisinde bir toplum için olumlu şeyler yapılmasına elverir. Cumhuriyet'i dışlamanın veya yerin dibine batırmanın, bizim Cumhuriyetçi aydınlarımızın kendi muhaliflerine yaptıklarını tekrarlamak olacağı unutulmamalıdır. Radikalizme bir başka radikalizmle karşı çıkmaktan hiçbir yapıcı ve olumlu sonuç elde edilemez.

Şunun bilincinde olmalıyız: Bugünkü sorunlarımızın büyük kısmı Cumhuriyet'in tarihimize büyük ölçüde sırt çevirmesinden kaynaklanmaktadır ve bu sorunların çözülmesi tarihimizle barışmakla mümkündür. Ne yazık ki ülkemizde Cumhuriyet'e sahiplenenlerin bu konuda gereken duyarlılığı gösterdiklerinin bir kanıtı hâlâ ortada yoktur. Bu duyarsızlığın bizzat Cumhuriyet'e ve en önemlisi toplumsal barışa zarar vermekte olduğu ise açıktır.

Toplumsal barışa şiddetle ihtiyaç duyduğumuz bir dönemdeyiz. Toplumsal barışın tarihimizle barışmak ve Cumhuriyet'e tarihimizden gelen ve kendimize özgü çizgileri içeren tarzda bir demokrasiyi katmakla mümkün olabileceğini, Cumhuriyet'in 75. yılında artık görmeliyiz.

*Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm**

Konuşmamı 6 alt başlık altında yapmayı planladım: 1. Sivil İtaatsizliğin Özellikleri ve Tanımı, 2. Hukuk Devleti Konsepti İçinde Sivil İtaatsizlik, 3. Doğal Hukuk Geleneği İçinde Hukuk Devleti, 4. Liberalizm ve Liberal Demokratik Hukuk Devleti, 5. Bir Felsefe Problemi Olarak Hukuk-Etik-Siyaset İlişkisi, 6. Sonuç: Sivil İtaatsizliğin Önemi ve Değeri.

İlk alt başlık altında "sivil itaatsizlik" kavramının ne ifade ettiğini belirlemek istiyorum. Dün bu kavramın içeriği üzerine pek çok şey söylendi. Bu etapta dün söylenenlerin bir bakıma özeti sayılabilecek bir derleme ve buna dayalı bir tanım yapmaya çalışacağım. İkinci alt başlık altında, sivil itaatsizlik fenomeninin "hukuk devleti" ile bağıntısını kurmayı deneyeceğim. Üçüncü olarak, hukuk devletini "doğal hukuk" kavramı kapsamında ele alacağım. Bunu takiben, doğal hukuku liberal Aydınlanma felsefesiyle koşutluk içinde bir yere oturtmaya gayret edeceğim. Beşinci sırayı hukuk-etik-siyaset ilişkisinin bir felsefe problemi olarak ne ifade ettiğine ayırıyorum. Böylece izleyen

* Yazarın, Wald - Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi tarafından 7-9.Nisan 1997 tarihlerinde Uludağ Üniversitesi Kirazlıyayla Tesisleri'nde düzenlenmiş olan "Sivil İtaatsizlik Kollogyumu"nda sunmuş olduğu bildiridir. Bildiri, *Felsefe Tartışmaları* dergisinin 23. sayısında (İstanbul 1998) yayımlanmıştır.

her alt başlıkta, bir önceki inceleme basamağından daha üst bir basamağa geçmiş olacağım. Buna karşılık son sırada, en üst inceleme basamağından en alt basamaktaki "sivil itaatsizlik" kavramına ve fenomenine yönelik değerlendirmemi sunacağım.

1. "Sivil İtaatsizlik"in Özellikleri ve Tanımı

Dünden beri, sivil itaatsizlik eylemlerinin özellikleri olarak bazı özellikler üzerinde duruldu. Ben bunlara, dün unutulduğuna inandığım diğerlerini de katarak, bu eylemlerin özelliklerini şöyle sıralıyorum: a) Yasa dışı fakat anayasaya uygun olma, b) alenîlik, c) politik ve hukuksal sorumluluğun üstlenilmesi, d) şiddetin reddedilmesi, d) ortak adalet anlayışı temelinde kamu vicdanına yönelik çağrı olma, e) sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara karşı ortak tavır koyma, f) ciddi haksızlıklara karşı yapılma ve haksızlıklarla mâkul bir ilişki içinde olma, g) haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanmama.

Bu özellikleri toparlayan uygun bir genel sivil itaatsizlik tanımı, dünkü konuşmalar da dikkate alındığında, şöyle yapılabilir sanıyorum:

Sivil itaatsizlik, bir hukuki normun çiğnenmesine karşı yasadışı bir eylemde bulunmaktır. Bu eylemi, devrim, ihtilâl ve darbe türü eylemlerden ayıran temel yön, onun şiddete başvurmayan, alenî, kamuya açık, siyasi teröre ve dinsel fanatizme karşı, kaba güçten arınmış bir eylem türü olmasıdır. Böyle bir eylem türünde, hükümetin ve politik birliğin meşruiyeti peşinen kabul edilmiştir.

Sivil itaatsizliğin demin sayılan özelliklerine ve bu doğrultuda yapılan tanımına ilişkin görüşlerimi ve eleştirilerimi şöyle sıralıyorum:

I. Sivil itaatsizlik eyleminin *yasadışı fakat anayasaya uygun bir eylem* olduğu belirtiliyor. Anayaya uygun bir yasadışılı-

ğın anlamı ne olabilir? Bu yasadışılığın kapsamına hangi eylemler girer? Sanırım, sivil itaatsizlik burada "yasallık" yani "legalite" ile "meşruluk" yani "legitimite" arasındaki ayrıma dayanılarak tanımlanmak isteniyor. Aynı şekilde "doğal hukuk" ile "pozitif hukuk" ayrımı da sivil itaatsizliğin tanımlanmasında başvurulan bir ayrım durumunda. Bilindiği üzere, meşruluk doğal hukukla bağıntılandırılırken, yasallık pozitif hukukla birlikte düşünülür. Bir sivil itaatsizlik eylemi pozitif hukuka, mevcut ve yürürlükteki bir yasaya aykırı bir eylemdir. Burası açık. Fakat eylemin anayasaya uygunluğundan neyi anlamalı? Ayrıca "Sivil itaatsizlik eyleminde hükümetin ve politik birliğin meşruiyeti peşinen kabul edilir." dendiğinde buradaki "meşruiyet" ile ne kastedilmektedir? Anayasayı, bir hukuk devletinde yasallığın, legalitenin dayanması gereken zemin olarak meşruiyetin, legitimitenin tescil edildiği, kâğıda döküldüğü bir metin olarak mı göreceğiz; yoksa, adı üstünde, bir "yasa" olması dolayısıyla onu pozitif hukuk içinde mi düşüneceğiz? Başka bir ifadeyle, anayasa yasallığın yani legalitenin mi yoksa meşruiyetin yani legitimitenin mi alanında yer alır? Hükümet ve politik birliğin gücü yasallıktan mı yoksa meşruluktan mı gelir?

Sivil itaatsizliği, bu sorulara verilebilecek iki yanıta göre iki zeminde düşünmek mümkündür:

1) Anayasa, hükümet ve politik birlik; yasallık ve bağlı olarak pozitif hukuk alanında iseler, sivil itaatsizlik eylemi "yasadışı fakat anayasaya uygun" bir eylem olamaz. Bu durumda o, anayasanın da bir yasa olarak pozitif hukuk alanında yer alması dolayısıyla, hem yasaya hem anayasaya aykırı olmak zorundadır. Anayasa hukukunun temel ilkelerinden biri, bilindiği üzere, hiçbir yasanın anayasaya aykırı olamayacağıdır. Fakat yine bilindiği üzere, dünyanın çeşitli yerlerinde ve bizde, parlamentolardan anayasaya aykırı yasalar pekala çıkabilmektedir. O halde sivil itaatsizlik eylemi, olsa olsa bu türlü yasalara karşı çıkma anlamında "yasadışı fakat anayasal"dır.

2) Anayasa meşruiyet ve bağlı olarak doğal hukukun alanında ise, onu, bir hukuk devletinin meşru normlarını içeren bir metin olarak tanımlamak uygun olur. Fakat bazan anayasaların da, bizim 1982 anayasasında olduğu gibi, hukuk devletinin meşru normlarına ve temel hak ve özgürlüklere aykırı yönler içerebildiği de açık bir olgudur. Yani yasalar anayasaya aykırı olabildiği gibi, bazan anayasalar da doğal hukuk normlarına aykırı olabilmektedir. Bu durumda sadece anayasaya aykırı yasalara değil, bazan anayasanın bazı hükümlerine de karşı çıkmak gerekebilir. Bu durumda bu türlü eylemler, en azından şiddete başvurulmayanları, örgütsüz, spontane olanları, sivil itaatsizlik eylemi sayılmayacak mıdır? Sayılacaklarsa, eylem olarak "sivil itaatsizlik"in kapsamını genişletmek gerekir.

II. Sivil itaatsizliğin önemli bir özelliği olarak *alenîlik*ten sözedildi. Ne var ki alenîlik yasaya uygun eylemlerde de karşılaşılan bir özelliktir. Yani yasa içi eylemler de alenîlik taşıyabilir ve en yaygın alenî eylem çeşidi de zaten yasaya uygun eylem çeşididir. Kısacası alenîlik sadece sivil itaatsizlik eylemlerine ait bir özellik değildir. Başka bir ifadeyle, alenîlik sivil itaatsizlik eylemlerinin ayırt edici özelliği, karakteristiği olamaz. Sanırım sivil itaatsizlik eyleminin alenîliğine bu kadar vurgu yapılmasının esas nedeni psikolojiktir. Bu vurguyla eylemin toplumda, hele etkili ve yetkili mercilerin gözünde kuşku ve antipati uyandırmaması amaçlanıyor, bir hoşgörü beklentisi içinde bulunuluyor herhalde.

III. Sivil itaatsizlik eyleminde bir başka özellik, eyleme katılanların, *eylemin politik ve hukukî sorumluluğunu üstlenmeleri* olarak gösteriliyor. Bu özellik de, bana, sivil itaatsizlik eylemini yasaya uygun eylemden ayırt eden bir özellik olarak değil, yasaya uygun eylemle paylaşılan bir özellik olarak görünüyor. Burada yasadışı bir eylem olarak sivil itaatsizlik eylemine katılanlara bir medenî cesaret çağrısı yapılıyor izlenimi ediniyorum. Fakat aynı medenî cesaret çağrısını, örneğin mafya kökenli olup

politik boyutları da olan yasadışı eylemlere karşı yasaların yanında yer alınması ve yasaların uygulanması adına yapmak da mümkündür.

IV. *Şiddetin reddedilmesi*, sivil itaatsizlik eylemini nitelemede başatlıkla vurgulanan bir özellik olarak ileri sürülüyor. Bu da aynı zamanda yasaya uygun eylemlerin bir özelliğidir; hatta yasaya uygun eylemlerin en bâriz özelliğidir. Burada da psikolojik bir dürtü seziyorum. Etkili ve yetkililere, "Biz eylemimizi uslu uslu yapacağız; eylemin yasadışı olmasına fazla takılmayın." mesajı mı verilmek isteniyor?

V. *Ortak adalet anlayışına, kamu vicdanına yönelik çağrı* da, sivil itaatsizlik eylemine mâledilemez. Dolayısıyla bu da sivil itaatsizlik eyleminin ayırt edici bir özelliği olmaz. Ayrıca, "ortak adalet anlayışı" ve "kamu vicdanı" terimleri, bu terimleri kullananların demokratlığından ve iyi niyetlerinden kuşkum olmasa da, tehlikeli ölçüde totaliter terimlerdir. Hiçbir toplumda "ortak adalet anlayışı" yoktur; en homojen toplumda bile. Buna bağlı olarak toplumun tüm bireyleri için aynı anlama gelen bir "kamu vicdanı"ndan da söz edilemez.

VI. Sivil itaatsizlik eyleminin *sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara karşı örgütsüz ortak eylem* özelliği taşıması üzerinde dün bilhassa duruldu. Aslında burada, demin birinci özellik olarak üzerinde durduğum *yasadışı fakat anayasaya uygun olma* özelliğiyle yakın bir bağ görüyorum. "Sistemin geneli" ile kastedilen, sanırım, demokratik hukuk devleti konsepti doğrultusunda ortaya konulmuş anayasal düzendir. Bu doğruysa, sivil itaatsizlik eylemi anayasal düzenin bizzat kendisine değil, bu düzen içinde ortaya çıkan tekil haksızlıklara karşı yasadışı bir eylem olmaktadır. Bu yorumum doğruysa, bu özellik, büyük ölçüde birinci özelliğin bir tekrarı olmaktadır.

VII. Sivil itaatsizlikte *eylemin ciddi haksızlıklara karşı yapılması ve bu eylemin haksızlıkla mâkul bir ilişki içinde olması*, biraz önce üzerinde durduğum altıncı özellik ve onunla bağıntı-

lı gördüğüm birinci özellikle birleştirilebilecek bir özelliktir. Burada olsa olsa altıncı özellikte anılan "tekil haksızlıklar"ın "ciddi haksızlıklar" olması gerektiği vurgulanmış oluyor.

VIII. *Haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanılmaması,* esasen her türlü eylem biçimi için aranılan bir özelliği, bir olması gerekeni ifade ediyor.

Bu irdeleme ve eleştirilerden sonra, sivil itaatsizlik eylemini benim gözümde diğer eylem türlerinden ayırt eden birincil özellikler olarak, a) örgütsüzlük, b) yasadışılık, kalıyor. İlerideki değerlendirmelerimi de, bilhassa bu iki özelliği gözeterek sunmaya çalışacağım.

2. Hukuk Devleti Konsepti İçinde Sivil İtaatsizlik

Daha tanımında ve özelliklerinin irdelenmesinde ve eleştirisinde, sivil itaatsizliğin "hukuk devleti" ile ilişkisi açıkça ortaya çıktı. Sivil itaatsizliği bir üst basamakta irdelemek için, onun "hukuk devleti" kavramı ile bağıntısının irdelenmesi gerekiyor.

"Hukuk devleti" için pek çok tanım yapılmış, onun bir çok niteliği, öğesi sıralanmıştır. Ancak özellikle günümüzde "hukuk devleti" denince ilk akla gelen özellikler şöyle sıralanabilir:

a) Seçme ve seçilme özgürlüğü, b) ifade ve örgütlenme özgürlüğü, c) yasalar önünde eşitlik, d) mahkemelerin bağımsızlığı, e) yasama, yürütme ve yargılama erklerinin ayrılığı (kuvvetler ayrılığı), f) kişinin bedensel ve psikolojik bütünlüğünün dokunulmazlığı (işkence ve eziyet yasağı), g) gelir farklılıklarına rağmen, insanların kendilerini geliştirme, gerçekleştirme koşullarının varlığı, h) farklılıkların kabul edilmesi (azınlık hakları, çoğulculuk), ı) çoğunluk kuralı.

Benim biraz önce sıraladığım özellikler, esasında ancak "demokratik hukuk devleti ve daha da özel olarak "liberal demokratik hukuk devleti"nin özellikleri olarak anılabilir. Biliyoruz ki, "demokratik hukuk devleti" ve özellikle "liberal demok-

ratik hukuk devleti" konseptleri, Aydınlanma'dan bu yana karşılaştığımız ve günümüzde "hukuk devleti" denince hemen akla gelen konseptler. Oysa "hukuk devleti" kavramı Aydınlanma dönemi öncesinde de kullanılmış olan bir kavramdır. Dolayısıyla sivil itaatsizliğin genel olarak hukuk devleti, özel olarak demokratik hukuk devleti ve daha özel olarak liberal demokratik hukuk devleti ile bağıntısı vardır. Tarih bize hukuk tanımayan dikta rejimleri olduğunu öğretmekle birlikte, bunların dışında en gaddar diktatörlerin, monarkların bile, çoğu kez koydukları yasalara bir meşruiyet kazandırma gailesi içinde olduklarını da öğretir. Bu nedenle, bir sosyal fenomen olarak hukuk devleti, adı böyle konmamış olsa bile, insanlığın erken dönemlerinden beri mevcuttur. Ben "hukuk devleti" kavramını bir cins kavramı olarak kullanıyor, "demokratik hukuk devleti"ni, biraz önce belirttiğim gibi, bu cinsin altında bir tür, hele "liberal demokratik hukuk devleti"ni bir alt tür sayıyorum. Yani demokratik olmayan hukuk devletleri olmuştur, vardır. Prusya devleti, demokratik olmayan bir hukuk devleti modeline sahipti; ama ne denirse densin, bir hukuk devletiydi. Osmanlı devleti de, büyük ölçüde öyleydi. "Hukuk devleti"ni, en kısa ve kaba yoldan, hukuka dayalı devlet, yasalarla yönetilen devlet olarak anlamak mümkündür. Tekrar olacak ama, şunu belirteyim: Hukuk tarihçileri iyi bilirler ki, demokratik düzen için gerekli bir ilke olarak eşitlik ilkesine dayalı bir hukuk olduğu gibi, eşitsizlik ilkesine dayalı bir hukuk da olmuştur, bugün de vardır. Böyle görüldüğünde, insanlığın, bildiğimiz kadarıyla en azından Hammurabi'den beri, pek naif de olsa bir hukuk devleti fenomenini tanıdığı söylenebilir. Aydınlanma felsefesinin ve modern liberalizmin onu neredeyse "demokratik hukuk devleti" ile özdeşleştirmiş olması, durumu değiştirmez.

Hukuk devleti ile sivil itaatsizlik ilişkisini şöyle belirlemek mümkün görünüyor: Sivil itaatsizlik, bir hukuk devleti, hattâ demokratik hukuk devletinin bir alt türü olarak liberal demokratik

hukuk devleti içerisinde karşımıza çıkan ve bu alt tür çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir fenomendir. Dolayısıyla önce Batı düşünce tarihinde hukuk devleti kavramının doğal hukuk geleneği içinde geçirdiği değişikliklere bakmak, daha sonra "liberal demokratik hukuk devleti" konseptinin Aydınlanma'nın liberalist bir versiyonunun ürünü olarak nasıl ortaya çıktığına değinmek gerekir ki, sivil itaatsizliğin yeri, işlevi ve değeri, daha geniş bir çerçevede belirlenebilsin.

Böyle bir sıra izlemek, bizi "sivil itaatsizlik" kavramından ve fenomeninden bir süre uzaklaştıracak ve hukuk felsefesinin soyut alanına çekecektir. Ama bu bana, "sivil itaatsizlik"i en üst noktadan görebilmek ve değerlendirebilmek için gerekli görünüyor. Ve konuşmamın sonunda da bunu yapmaya gayret edeceğim.

3. Doğal Hukuk Geleneği

Her hukuk devleti, tarih boyunca, mevcut yasal düzeni yani pozitif hukuku gerekçelendirmek, onu bir üst otorite veya dogmaya ya da bir felsefi ilkeler demetine dayandırmak istemiştir. Batı düşüncesinde "doğal hukuk" kavramının ortaya çıkması da böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Böyle görüldüğünde, doğal hukuk, pozitif hukuk düzenine (legalite) meşruluğunu (legitimite) veren, vermesi gereken, vermesi istenen ilkeler topluluğu olarak tanımlanabilir.

Batı düşüncesinde Antikçağdan beri böyle bir ilkeler topluluğu arayışından söz edilebilir. Fakat özellikle Hıristiyanlık, Batı düşüncesinde doğal hukuk geleneğinin yerleşmesinde itici güç olmuş, doğal hukuk geleneği esas gelişimini Hıristiyan teolojisi içinde gerçekleştirmiştir. Burada sadece iki adı, Augustinus ile Aquino'lu Thomas adlarını anmak yeterlidir. Ben burada sadece Augustinus'un doğal hukuk anlayışını hatırlatmakla yetineceğim.

Augustinus'ta *tanrı devleti (civitas Dei)* ve *yeryüzü devleti (civitas terrana)* ayrımı var. Tanrı devleti mükemmeldir, buna karşılık yeryüzü devleti kusurludur. O, monarşi, aristokrasi, oligarşi, plutokrasi veya demokrasi, hangi yönetim şekli altında olursa olsun, sonuçta eksik ve kusurlu olmaktan kurtulamaz. Ayrıca yeryüzü devletinin her zaman bir meşruiyet sorunu vardır. Yasaya meşruiyet katmazsanız, yasayı uygulama gücü, yaptırım gücü olarak geriye sadece zor ve kaba güç kalır. Oysa zor ve kaba güç ile sağlanan itaat, ikna ve rıza yolu ile sağlanan itaatten daha zayıftır, her an karşı koymayı ve çatışmayı davet ettiğinden ve bunlara yol açtığından ötürü daha kısa ömürlüdür. Augustinus'a göre işte bu nedenle yeryüzü devleti, yasalarına meşruiyet katmak için tanrı devletinin normlarını örnek, model almalıdır. (Katolik kilisesi, tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ileri sürerek yüzyıllar boyunca kendisini tanrı adına meşruiyetin tâyin edici gücü sayacaktır artık.) Ayrıca yeryüzü devletinin yasaları (pozitif hukuk), tanrı devletinin normları dikkate alınarak konulmuş olsalar bile, ne kadar özen gösterilirse gösterilsin, kusurdan arınmış olamazlar. Hele tanrının adına sığınılarak konulmuş fakat keyfilik kokan yasalara uymak bir Hıristiyana hiç yakışmaz. Bu nedenle pozitif hukuk düzenine kısmen ve bazan tamamen karşı çıkmak gerekebilir. (Bilindiği üzere Augustinus "başkaldırma hakkı"nın, hattâ Aquino'lu Thomas'tan çok önce, ilk temellendiricilerindendir.) Böylece Augustinus, pozitif hukuka meşruluk verenin/vermesi gerekenin tanrı devletinin normları olduğunu belirtmekle, Hıristiyan doğal hukukunun başlatıcısı olmuştur. Meşruluğun kaynağını tanrıda ve tanrı devletinde bulan bu *ilâhî* doğal hukuk anlayışı (tanrısal hukuk, hukuk-u ilâhiye), Thomas'ın sonraki katkılarıyla birlikte, yuvarlak bin yıl Batı âleminde kabul görmüştür.

Yeniçağın doğal hukuk anlayışında meşruluğun kaynağının tanrıdan alınıp insan aklına verildiği malûmdur. Böylece meşruluğun kaynağı *dünyevî* kılınmış oluyordu. Meşruluğun kaynağı

artık tanrı değil, "ortak insan aklı"ydı. İnsan, Kant'ın dediği gibi, aklını kullanma cesaretini göstermeliydi: *Sapere aude!* Bu Aydınlanmacı slogan, doğal hukuk geleneğinde, yine Kant'ın terimiyle "akıl hukuku"na geçişi de anlamamızı sağlar. Ortak insan aklı, tüm insanlık için geçerli ortak ilkeler, evrensel ilkeler ortaya koyabilir, bu evrensel ilkeler bir "toplum sözleşmesi" içinde pozitif hukukun dayanması gereken meşruiyet zeminini oluşturabilirdi. Bu evrensel ilkeler ise, bilindiği üzere, 1. "İnsanlar doğuştan eşittir.", 2. "İnsanlar özgürdür.", 3. "İnsanlar kardeştir." önermelerinde dile getirilmiş, Aydınlanma çağının *eşitlik, özgürlük, kardeşlik* sloganları böyle oluşmuştur.

Fakat unutmamak gerekir ki, Aydınlanma çağı, bugün bazılarının onda görmek istediklerinin tersine, demokrasiyi doğrudan amaçlayan bir çağ olmamıştır. Hattâ aksine, büyük bölümüyle, Prusya monarkı II. Friedrich örneğinde olduğu gibi, "aydın despot"ların çağı olmuştur Aydınlanma çağı. Dolayısıyla bu çağa özgü hukuk devleti konsepti de demokratik devletten çok, Almanya'da monarşik, İngiltere'de meşrutî, Fransa'da cumhuriyetçi devleti gözeten bir konsept olmuştur. Öyle ki, "demokratik devlet", konsept olarak 18. yüzyıl Aydınlanma çağında geliştirilmeye başlamışsa da, Aydınlanma çağından çok 19. yüzyılda ve özellikle 20. yüzyılda yaygınlaşmıştır.

Bilinen bu hususları burada belirtmemin amacı, sivil itaatsizliği, hukuk devleti basamağının bir üstünde, doğal hukuk geleneği bakımından görmeyi sağlamaktır. Sivil itaatsizlik, ancak, doğal hukuku bir "akıl hukuku" olarak gören, hukukî meşruiyetin kaynağını insan aklının ürettiği evrensel ilkelerde bulan, Batıya özgü bir hukuk anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bir fenomendir.

Pek tabii ki bu "akıl hukuku", bazı hukukçuların ve hukuk filozoflarının münzevî veya yarı münzevî bir yaşam tarzı içinde, içinde bulundukları toplumsal ve tarihsel koşulların dışında veya üstünde, kafalarında oluşan bazı sorulara yanıt vermek üzere

pek kişisel bir meditasyona başvurmaları sonucu ortaya çıkmamıştır. İnsan düşüncesinin ürünü olan herşey belli toplumsal ve tarihsel koşullar, ihtiyaçlar, istekler ve amaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır. "Akıl hukuku" da, Aydınlanma ve sonrasının insan, toplum, devlet, siyaset anlayışlarıyla, bu dönemin toplumsal ihtiyaç, istek ve amaçlarıyla koşutluk içerisinde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla sivil itaatsizliği, Aydınlanma öncesi ve sonrasının başat insan, toplum, devlet ve siyaset felsefesi olarak liberalizm ışığında görüp değerlendirmek gerekir.

4. Liberalizm ve Liberal Demokratik Hukuk Devleti

Biraz önce demokratik hukuk devletinin hukuk devletinin türlerinden biri olabileceğini belirttim; demokratik olmayan bir hukuk devletinin de konsept ve fenomen olarak varlığına işaret ettim. Bunun gibi, demokratik hukuk devletini de, kendi içinde çeşitlendirmek gerektiğini ifade ettim. Bu çeşitler içerisinde özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren birbiriyle çekişme ve rekabete girmiş olan iki konseptten, "liberal hukuk devleti" ile "sosyal hukuk devleti" konseptlerinden söz etmek gerekir. Bilindiği üzere, liberal hukuk devleti ile sosyal hukuk devleti konseptlerini birbirinden ayıran temel yön, her ikisinin de özgürlük ve eşitlik ilkelerinden hareket etmelerine karşılık, birincisinin önceliği özgürlüğe, ikincisinin ise eşitliğe vermiş olmalarıdır. Bizim Batı'da yaygın ve egemen olarak tanıdığınız demokratik hukuk devleti konseptinin ve fenomeninin "liberal demokratik hukuk devleti" olduğu açıktır.

Liberal düşünürler "demokratik hukuk devleti" teriminin önüne ayrıca "liberal" nitelemesinin konmasını fuzûli bulurlar. Onlar için demokratik hukuk devleti zaten içkin olarak liberal düşüncenin bir ürünüdür. Bunun böyle olmadığı, demokrasinin liberalizmle örtüştürülmesinin ideolojik bir kasıt taşıdığını düşünüyorum. Bununla birlikte sosyal hukuk devleti konseptinin

özellikle sol düşünce tarafından yeterince geliştirilmemiş olduğunu da kabul ediyorum. Bunda özellikle Marksist solun hukuku bir üstyapı kurumu olarak ikincil bir konuma yerleştirip ihmal etmiş olmasının rolü olduğunu düşünüyorum. Fakat bu ihmal, liberal hukuk devletini tabii ki tek seçenek kılmaz.

Liberal demokratik hukuk devleti konseptini liberal ütopyadan, liberal dünya görüşünden, liberal zihniyetten ayrı ele almak, tabii ki mümkün değildir. Bu durumda da liberalizmin özü itibariyle ne olduğu hatırlanmalı ve bu öz değerlendirilmelidir.

Liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden biri "siyasal liberalizm" teriminde ifadesini bulurken, diğeri "ekonomik liberalizm" olarak anılır. Bir de teoride kalan "hukuksal liberalizm" vardır ki, insan hakları ve demokrasi temelinde "hukuksal eşitlik" fikrine dayanır. Hukuksal liberalizmi siyasal liberalizm içinde görenler de vardır; fakat bana göre siyasal liberalizm, her ne kadar hukuksal liberalizme dayanır görünürse de, esasında liberalizmin öbür yüzü olan ekonomik liberalizm üzerinde yükselir. Ekonomik liberalizm, insanların doğuştan eşit olmadıklarını, insanlar arasında yetenek, zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve beceriklilerin bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve kapital sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların "özgür girişimcilik"leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Liberalizmin eşitlikçi ve eşitsizlikçi bu iki karşıt yüzü arasındaki gerilim, esasında asla giderilemez, yumuşatılamaz türden bir gerilimdir. Ekonomide sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf karşısında üstünlüğünü, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavırlı bu liberalizm, hukuk alanında "hukuksal liberalizm" doğrultusunda bir formel eşitliği gözetmeye (hiç olmazsa görünüşte) ne kadar gayret ederse etsin, kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir,

gelemez. O böyle bir gayreti, ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü ile orantılı olarak kerhen başvurmuştur. Tarih bize, bu tehdidin azalması oranında liberalizmin eşitsizlikçi uygulamalarda pervâsızlaştığını öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberal demokratik hukuk devleti, üstüne ne kadar "evrensel insan hakları" türünden cilâlar çekilirse çekilsin, uygulamada, burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle, hukuksal liberalizm, teoride eşitlik fikrine dayansa da, uygulamada ekonomik liberalizmin ürünü olan eşitsizlikçi kapitalist sosyo-ekonomik düzenin bir örtüsü, cilâsı olmaktan kurtulamaz. Çünkü hukuksal liberalizmin, ekonomik liberalizmin "özel mülkiyet" ve "özel girişim" kavramları üzerinde inşa edilmiş eşitsizlikçi yapısını değiştirecek bir gücü yoktur. Dolayısıyla onun eşitlikçiliği, uygulamada, sadece yasalar önünde bir formel eşitlik sağlamaktan öteye geçmez ve o bile uygulamada pek işlemez. Hukuksal eşitlik ekonomik ve sosyal eşitlikle tamamlanmadığı yani bir *sosyal hukuk devleti* amaç edinilmediği sürece, hukuk, kurulu kapitalist düzene hizmet etmeye devam eder. Ve bugüne kadar liberal demokratik hukuk devletinin bir sosyal hukuk devletine dönüşmemiş olduğu da belirtilmelidir.

Özetle, liberal demokratik hukuk devleti, kendi iyiniyetli tasarımcıları ve yandaşları için bile henüz bir proje, hattâ bir ütopya olmaktan öteye geçememiştir. Fiilen ve tarihsel olarak karşılaştığımız şey, bir kez daha tekrarlamalıyım ki, bu projenin eşitsizlikçi kapitalizmin üstüne çekilmiş bir cilâ olduğudur. Bu proje, düzenin sağcı hâkimleri tarafından reelleşmesi hiç de arzu edilmeyen bir proje olarak kalmıştır, kalmaya devam etmektedir. Projenin iyiniyetli tasarımcıları ve yandaşları da, düzenin hâkimlerinin cilâcıları olmaktan öteye gidememişlerdir, gide-

memektedirler. Evrenselci bir söylemle sunulan liberal demokratik hukuk devleti, günümüzde, kapitalizmin eşitliksizci ruhuna ve hegemonyasına hiç dokunulmadan, bunlara hiç değinilmeden, dünya çapında yaygınlaştırılmak isteniyor. "Globalleşme" sloganı altında, günümüzde, Batı kapitalizminin kendisini hukuksal ve tabii daha önemlisi ekonomik anlamda dünyaya tek seçenek olarak kabul ettirme girişimine tanık oluyoruz. Ben liberal demokratik hukuk devleti konseptinin böyle bir yayılmacılık için araçlaştırıldığını, onun, Batı kapitalizminin kendi varlığını idâme ve dünyaya hükmetme amacına hizmet eden bir işlev yüklendiğini düşünüyorum. Bu konuda açıkça bir kasıt olduğunu düşünüyorum. Ekonomik liberalizm (kapitalizm de denebilir) ve siyasal liberalizmi içerecek şekilde liberalizm, insanlığın ve bağlı olarak düşünce tarihinin tanımış olduğu "izm"lerden bir tanesidir, izm'ler arasında bir izm'dir. Ne liberal/kapitalist ekonomi evrenseldir, ne de liberal demokratik hukuk devleti. Bunlar, tarihsel perspektiften görüldüğünde, insanlığın üretmiş olduğu ve yaşama geçirmeye çalıştığı diğer konseptler arasında yer alırlar. Bugün hâkim pozisyonda olmaları, evrensel oldukları ve evrensel kalacakları anlamına gelmez. Alternatif veya karşıt konseptler, başta sol söylem olmak üzere, başka söylemler içerisinde geliştirilmiş ve bugün hâkim söylemin bâriz üstünlüğü altında sesleri fazla çıkamasa da, geliştirilmeye devam etmektedir.

5. Bir Felsefe Problemi Olarak Hukuk-Etik-Siyaset İlişkisi ve Sivil İtaatsizlik

Hukukçular ve hele hukuk felsefecileri, hukuku, mümkün olan en yüksek soyutluk derecesinde ve en kapsayıcı kavramlar ve ilkeler üreterek temellendirmek isterler. Çünkü bilindiği üzere, bir hukukun en yüksek normatif geçerliliğe sahip olabilmesi, ancak böyle bir soyutluk ve genellikle sağlanabilir. Normatif ge-

çerlilik, bilindiği gibi etiğin de temel amacıdır. Ve örneğin Kant'ın belirttiği gibi, hukuk, en nihayet etik postülalara dayanır. Yine Kant'a göre, hukuku etiğin de üstünde bir genellik ve kapsayıcılıkla temellendirme çabalarının hepsi, açık ya da örtük bir halde yine de etik postülalardan yola çıkarlar.

Bu belirlemeler, etiğe ve hukuka artık sadece normatif geçerlilik açısından bakılamayacağını da gösterir. Çünkü etik ve hukuk, bir toplumda şu veya bu çeşitleriyle fiilen yaşanan şeyler, en nihayet sosyal ve tarihsel fenomenlerdir. Ve her sosyal ve tarihsel fenomen gibi, bunlar da başta devlet ve siyaset olmak üzere, diğer sosyal ve tarihsel fenomenlerle kopmaz bir bağıntı içindedir. Bu demektir ki, bir etik ve bir hukuk, ne kadar evrensel olduklarını iddia ederlerse etsinler, belli bir grubun, sınıfın, toplumun ve giderek bir kültür çevresinin ilgi, çıkar ve yönelimlerinden bağımsız olamaz. Dünya görüşlerinden ve zihniyetlerden bağımsız, ideolojiler ve sınıflar üstü, siyaset üstü bir hukuk düzeni yoktur, olamaz. Buna tarihsel olarak imkân yoktur. İnsan tarihsel bir varlıktır; tarihsel koşullar ve koşullanmalar içinde düşünür, üretir, yaratır. Dolayısıyla onun tasarımladığı her şey gibi, hukuk da tarihsellikten nasibini alır. Ve biraz önce belirttiğim üzere, böyle olma çabasındaki hukuk düzenleri de, en nihayet, örtük ya da açık, ideolojik önkabullere ve siyasal çıkar ve amaçlara bağımlıdır. Bundan şu çıkar: Hukuk bazı etik ve siyasal idealler, amaçlar ve çıkarlar göz önünde tutularak *oluşturulan* bir şeyse, evrenselci bir söylem içinde sunulsa da, asla evrensel olamaz. Ve tarihsel olarak zaten bir evrensel hukukun yaşanmamış olduğu da açıktır.

Şimdi artık liberalizmin ideolojiler arasında bir ideoloji ve liberal demokratik hukuk devletinin bu ideolojiye uyarlanmış, diğerleri arasında tekil kalan, liberalizme özgü ve liberalizme göreli bir hukuk devleti çeşidi olduğu söylenmelidir. Şu da söylenmelidir: Modern Batı'ya özgü bir ideoloji olarak liberalizm ile Antikçağdan beri değişik tür ve uygulamalarını tanıdığımız

demokrasi arasında bir zorunlu bağıntı da yoktur. Modern Batı liberalizmine özgü olmayan demokrasiler de, antik Grek dünyasından beri hep olmuştur.

Bu fasılda son olarak şunu söylemek isterim: Hukuk sadece hukukçulara bırakılacak bir konu değildir. O kültürel, tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak, ekonomistlerden, etikçilerden siyaset felsefecilerine, tarihçilerden sosyologlara ve tarih filozoflarına kadar, değişik fakat birbiriyle bağıntılı inceleme tarzları içinde çalışanların da konusudur. (Bu kollogyumda etikçileri, sosyologları, tarihçileri daha fazla sayıda görmek isterdim.) Örneğin tarih felsefesi açısından bakıldığında, hukuk, sonuç itibariyle insanlar tarafından tasarımlanıp oluşturulan, meydana getirilen ve her tarihsel dönemde değişebilen bir şeydir. Tabii bu kapsamda her çeşidiyle doğal hukuk da, başta ilâhî hukuk olmak üzere, insan düşüncesinin bir ürününden başka bir şey değildir.

6. Sivil İtaatsizliğin Önemi ve Değeri

Buraya kadar, suya atılan taşın meydana getirdiği halkalar örneği, konuları en içteki halkadan en dıştakine doğru giderek irdelemeye ve değerlendirmeye çalıştım. "Sivil itaatsizlik"i çevreleyen halka "liberal demokratik hukuk devleti"ydi. Onu çevreleyen halka "demokratik hukuk devleti" oldu. Sonraki halkayı "hukuk devleti" oluşturdu. Hukuk devletini "doğal hukuk" halkası izledi. Modern dönemde doğal hukukta meşruiyetin kaynağının ortak insan aklında bulunduğunu belirtmeye çalıştım ve doğal hukuk anlayışının liberalizmle ilişkisi üzerinde durarak bir üst halkaya geçtim. Son olarak bir tarihsel ve toplumsal fenomen olarak hukuka bir felsefe sorunu olarak, en üst halkada bakmayı denedim.

Bütün bunları kollogyumumuzun ana konusu olana "sivil itaatsizlik"e felsefece bakmak kaygı ve amacıyla yaptım. Sivil

itaatsizlik hakkındaki değerlendirmemi şöyle toparlamaya çalışayım:

Sivil itaatsizlik, liberal demokratik hukuk devleti bağlamında düşünülmesi gereken bir eylem türüdür. Bu eylem türünün ancak bu hukuk devleti içinde düşünülebileceği açıktır. Fakat liberal demokratik hukuk devleti, varolan ve mümkün hukuk devleti türleri içinde bir türdür. Bu husus, sivil itaatsizlik eylemini, liberal demokratik hukuk devleti geleneğine sahip Batılı ülkelere özgü bir eylem türü kılar. Batılı fakat liberal olmayan bir hukuk devleti konsepti, örneğin bir sosyal hukuk devleti konsepti de vardır. Böyle bir konsept içinde sivil itaatsizliğin anlamının, yerinin, işlevinin ne olacağı, dünden beri meçhul kaldı.

Liberalizme özgü evrenselciliğin damgasını bastığı liberal demokratik hukuk devleti konseptinde evrensellik kokan terimler olarak 'ortak adalet duygusu" ve "kamu vicdanı" terimlerinin yer alması anlaşılır bir şeydir. Fakat hiçbir toplumda bir "ortak adalet duygusu" ve total bir "kamu vicdanı" yoktur. Dolayısıyla sivil itaatsizlik eylemi ancak ve sadece toplumun bir kısmı için geçerli bir adalet duygusuna ve yine kamu içinde bazı kesimler için söz konusu edilebilecek bir vicdana hitap edebilir. Sivil itaatsizlik eylemini, bu gibi evrenselci, tümelci ipoteklerden kurtarmak gerekir. Bu eylemi gerçekleştirenler toplumda ancak bazılarının adalet duygusuna ve vicdanına seslenmekte olduklarını bilmek durumundadırlar. Çünkü "adalet duygusu" ve "vicdan", bir toplumun kendi tarihinden gelen değişik etkilerle değişik biçimlerde oluşan ve yeni tarihsel/kültürel koşullara uygun olarak değişen şeylerdir. "Ortak adalet" ve "ortak kamu vicdanı" terimleri, dinlerin ve totaliter düzenlerin de kullandıkları, totalitarizm kokan terimlerdir. Bence bunun bilincinde olmak ve sivil itaatsizlik eylemini böyle bir şaibeden kurtarmak gerekir. Bu onu totalitarizm kokan bir evrenselciliğin tuzağına düşmekten kurtarır ve daha gerçekçi ve amaca daha kolay ulaştırır bir eylem kılabilir.

Sivil itaatsizlik eylemini, çizmeye çalıştığım bu çerçeve içinde ve koyduğum kayıtlar dahilinde olumluyorum. Fakat bu eylem türünün, sendikalar, dernekler, meslek kuruluşları, vd. tarafından gerçekleştirilen eylemler yani *örgütlü eylemler* yanında ikincil ve etkisi cılız eylemler olduklarını ve öyle kalacaklarını düşünüyorum. Kapitalizmin günümüzde özellikle işçiler, memurlar, beyaz yakalılar için dünya çapında girişmiş olduğu bir örgütsüzleştirme ve mevcut örgütleri etkisizleştirme politikası güttüğü açıktır. Bence önce bu politikaya karşı örgütlülüğü ve örgütlü eylem fikrini güçlendirmek gerekir. Bu bağlamda, bir örgütsüz eylem türü olarak sivil itaatsizlik eyleminin iktidar sahiplerince hoşgörü ile karşılandığı, hattâ örgütsüzleştirme politikası doğrultusunda hareket alanları daraltılmış olan baskı gruplarına bir nefes alma alanı yaratıldığı, bu baskı gruplarının tehlikesizce içlerini boşaltmalarına imkân sağlanmış olduğu da düşünülmelidir.

B– Hermeneutik, Evrenselcilik ve "Sosyal Bilimler"

*Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik**

Önnot

Bu konferansta, kendi telif ve çeviri çalışmalarım (özellikle yayımlanmış son çalışmam *Bilim, Tarih ve Yorum* -İnkılâp Yayınları, 1998- ve yakında yayımlanacak olan *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* -İnkılâp Yayınları, 1999-) çerçevesinde bir sunumda bulunacağım. Bu nedenle, konferans metninde dipnotlarına yer vermediğim gibi, metnin arkasına bir kaynakça da koymadım.

1. İki Felsefe Tipi
a) Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması

Konuya giriş olması bakımından felsefe tarihi içerisinde bir küçük gezinti yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu gezintiyi de, son birkaç yıldır konuyla ilgili olarak üzerinde daha fazla durmaya başladığım bir kutuplaşma çerçevesinde yapmaya çalışacağım. Bu kutuplaşma, *evrensellik* ile *bireysellik*, *tümellik* ile *tikellik*, *genellik* ile *tekillik* kavramlarının anlaşılış biçimlerinde ortaya çıkan ve mantıksal, ontolojik ve epistemo-

* Yazarın, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19.03.1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metnidir.

lojik 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 herşeyin 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 içerisinde kaldığımız sürece, genelin ve tekilin bu tanımlarıyla yetinir ve genel-tekil bağıntısında biçimsel açıdan herhangi bir problem görmeyiz.

b) Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe

Oysa genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında ve bilgisel/bilimsel amaçlı kullanımlarında, karşımıza çok önemli bir felsefî 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 mütekabilinin (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 mütekabilini bulabilir miyiz veya ne ölçüde bulabiliriz? Gerçi genelin tasarımına sahibiz; fakat bu geneli reel 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 fark-

lı yanıtlar verildiğini, hattâ 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), hattâ bir yapıntı (fiksiyon) sayarlar ve ancak tekilin gerçekliğinden söz edilebileceğini belirtirler. (Bu arada, rasyonalistler içerisinde tekilcilerin -Yeni Kantçılık, Rickert- ve empiristler içerisinde genelcilerin -Locke- bulunabildiğini de ekleyelim ve bir yanlış anlamaya yol açmamak için, rasyonalistlerin tümüyle genelci 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 gözlemlenmesi 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 içerisinde 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 tekiller 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) *evren*e, 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 hattâ 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 bulunduğunun kanıtı olamayacağını; tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı ve mantıkdışı 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 ilkine *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 olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslâm ve Batı ortaçağlarının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan, Leibniz'e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar, burada tek tek sıralanamayacak kadar çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde 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'ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i; geçen yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i; yine geçen yüzyılın romantiklerini, özellikle son dönem felsefesiyle Schelling'i, felsefî hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'ı; 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 içerisinde yer alan filozoflar, felsefe tarihi boyunca, bazan çok açık, bazan örtük ve farkedilmeyen bir şekilde, ama hep kavga halinde olmuşlardır. Bu bili-

nen hususları burada kabaca hatırlatmamın amacı, konferansımın konusu olan ve hermeneutiği kavramak bakımından çıkış noktasını teşkil eden *tarihselcilik*'e en uygun geçişi yapabilmektir. Öyle ki, bundan sonra tarihselciliğin anlaşılması doğrultusunda belirteceklerimi, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına ve buna bağlı iki felsefe tarzı veya tipine sürekli göndermeler yaparak daha açık kılmaya özen göstereceğim.

2. 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 *tarih*'e pek ilgi duymadıklarını tesbit 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 ezelî-ebedî doğrular, ancak ve sadece, rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak, metafizikten, teolojiden, kosmolojiden ve (Yeniçağ ile birlikte) nihayet doğa bilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde, ikinci, hattâ üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebî meşgale sayılmıştır. Tarihçiliğin felsefeyle bir ilişkisi olamayacağı gibi; buna bağlı olarak o, evrensele deneysel yoldan ulaşmayı amaçlayan bir bilgi faaliyeti türü olarak doğa bilimi gibi bir bilim haline de gelemez. 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'de 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, evrenselliktir. Ona göre hiçbir edebiyat türü felsefî 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 İslâm 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 felsefenin en fazla rağbet gören disiplini haline geldiğini, hatta bazı felsefe tarihçilerinin 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" adını verdiklerini görüyoruz. O ana kadar felsefenin ilgisini çekmeyen, hatta dışlanan tarih alanının böylesine bir ilginin konusu olmasının tabii ki tarihsel, siyasal, sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan sebepleri vardır ve bunların başında Fransız Devrimi ve yol açtığı sonuçlar gelir. Avrupa, Devrim'in yol açtığı sarsıntılarla çalkalanmaktadır ve bunun tarihsel ve siyasal sebeplerini 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.

a) 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. Hattâ felsefe büyük ölçüde metafizik olarak anlaşılmış. Çünkü, biraz önce de belirttiğim gibi, "bu dünya", Yeniçağ felsefesinin başlangıçlarına, bir F. Bacon'a kadar, sadece doğal olgular dünyasını değil, onun bir uzantısı olarak görülegelmiş olan tarih dünyasını da kuşatacak şekilde, tekilliğin, düzensizliğin alanı sayılmışlar. 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 (prote philosophia), ancak metafizik olabilirdi. Öyle ki, ahlâksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içerisinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır ve metafiziği tamamlar. Çünkü metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Teoloji, metafiziksel "ilk sebep"in "Tanrı" olarak anlaşılmasını öngörür ve böylece metafiziğin erişebileceği en üst bilginin, en yüksek Hakikat'in ne olduğunu söyler. Tanrı'nın varlığın en yüksek noktası olması gibi, teoloji de metafiziğin son basamağıdır ve metafiziği taçlandırır. Tanrı, doğal ve insanî varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Ve aynı Tanrı, insan düşünmesinin kendisinden pay aldığı ve kendisine yöneldiği mercidir de. Kısacası Tanrı herşeyin öznesidir.

Ben Tanrı-Özne'yi merkeze alan bir evrenselci felsefe tarzının ve tipinin, 2000 yılı aşkın bir süre en başat felsefe tarzı ve tipi olduğunu düşünüyorum. Günümüzde de bu felsefe tarzı ve-

ya tipi, Musevi teolojisinde, (Katolik, Ortodoks ve Protestan) Hıristiyan teolojisinde, (Sünni ve Şii) İslam teolojisinde, bu teolojilerin kendi dogmalarının meşrulaştırılmasında en güçlü destek olarak, varlığını yaygın bir şekilde sürdürüyor.

b) 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 tarz ve tipin yaygınlaşmasıyla, teoloji ve metafizik güdümlü tarz ve tipin gitgide geri planda kaldığını görüyoruz. Bu yeni felsefe tipinde Tanrı artık herşeyin merkezinde değildir; tersine herşeyin merkezine İnsan konulmuştur. Başka bir ifadeyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne almıştır. Bu yeni felsefe tipinde metafizik ve teoloji temel disiplinler olmaktan çıkıyorlar, daha sonra hattâ 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde reddediliyorlar. Temel disiplin, artık insanın bilme imkânlarını duyusal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemoloji*dir. Artık metafizik ve teoloji, hattâ sahte ve yapıntısal sorunların alanları sayılacaklardır (Fransız Aydınlanması: Voltaire, Diderot, D'Alémbert). 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: Herşeyi Tanrı'ya dayanarak değil, kendinden hareket ederek bilme, herşeyde kendini ve Akıl'ını ölçüt kılma; insanın bizzat kendi varoluşu kadar dış dünyayı ve hattâ Tanrı'yı bile aynı bilme imkânları içerisinde kanıtlama. Tüm bu çabalar, bu yeni felsefe tipinde herşeyin 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 ulaşılabileceği iddiası, zihin yetisine deneyimden bağımsız çalışma izni vermeyen yeni felsefenin *epistemolojizm*i tarafından reddediliyor. Yeni felsefenin İnsan-Özne'si, aynı zamanda *epistemik özne*dir 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) Akıl'ına güveninin doruğa çıktığı dönemdir. Bununla birlikte Aydınlanma'yı karakterize eden en önemli iki özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Akıl'ın, 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 çıkarabileceğine inanılmasıdır. Bunu da *bilim,* deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellik ise, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlâksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hattâ bir *evrensel dünya cumhuriyeti*ne doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka birşey olmadığı inancıdır.

Aydınlanmacı düşüncenin tarihe böylesine ilgi duymasının

altında yatan motif, kendi ilerleme inancının tarihte bir doğrulamasını bulmaktı. Bu, daha sonraları, "tarih felsefesi" adlı bir modern felsefe disiplininin de doğup gelişmesine yol açacaktı. Ve öyle ki, insan-merkezci bu evrenselci felsefe içerisinde epistemik öznenin yerini de hattâ *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 Akıl'ından 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 imanın) aldığı sık sık söylenmiştir. İnsanın kendi Akıl'ı ile kendi yaşamını ve toplumsal yaşamı düzenleyebileceğine, bireysel ve toplumsal yaşamı kendi Akıl'ından çıkardığı ilkelere (özellikle: eşitlik, özgürlük, kardeşlik) göre şekillendirebileceğine duyulan inanç, gerçekten de iman düzeyindedir.

c) 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 hattâ özdeş sayan Hıristiyan teolojisinin temel prensibini kullanmayı, teslisçiliğe başvurmayı, bu gerilim ve çatışmanın giderilmesinde çare olarak düşündü. Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi, Hegel'nin teolojik güdümlü felsefesinde Tanrı-İnsan-Tin üçlemesiyle ifadesini buldu: İnsanın Akıl'ı, Tanrısal Akıl'dan pay almıştır ve Tanrı-Özne kendi Akıl'ıyla doğaya ve özellikle tarihe kendi iradesinin hareket ettirici gücüyle, kısacası kendi Tin'iyle bir plan sokmuştur. Bu tanrısal plan, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki çabaları ile gerçekleşecektir. Tarihin sonunda gerçekleşecek olan şey ise, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'nin tinsel özdeşliğidir, mutlak özgürlüktür.

Hegel, Tanrısal Akıl ile İnsanî Aklı'nı 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 hattâ 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 yetisi ile 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 hattâ 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 İnsanî Akıl) kendisini tarihsel gelişim içerisinde gösterir, onun bir gelişim öyküsü vardır. Akıl, tek insanda ("öznel tin") değil, türde (insan türünde), sosyal yaşam ("nesnel tin") içerisinde gelişir. Dolayısıyla tek insan da esasında başka tek insanlarla karşılıklı etkileşimi içerisinde ne ise o olur. Kendini bu suretle gerçekleştiren insan, aynı zamanda Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştiricisidir 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'ın hilesi" adını veriyor. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o Tanrı'nın planının bir uygulayacısı olmaktan öteye geçmez. 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'ın 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 Yeniçağ'a ve Aydınlanma'ya özgü epistemolojizmi bağdaştırmaya çalışmak su-

retiyle, 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 reel yerdir. Bu yer bellidir: İnsan kendisine ancak tarihte somut ve reel 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. Akıl'ın 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 reel ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbirimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak varederiz. Descartes'ın çıkış noktası yalıtık, tarihsiz bir çıkış noktasıdır. Descartes'la sadece soyut ve mantıksal "Ben"inizin farkına varabilirsiniz; fakat reel ve somut insana, tarihselliğiyle temâyüz eden bu insana ulaşamazsınız. Descartes'ın kendisi de zaten oluşun, değişmenin, dönüşmenin, tekilliğin alanı olarak tarihi ve bu alanı konu edinen tarihçiliği pek küçümser, değersizleştirir.

d) Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik:

Hegel'le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi, Batı felsefesinde son 200 yıl içerisinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekillikler alanı olarak bakmasıyla *tarihselcilik*'in *(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 *tarihsicilik*'in *(historisizm)* de Yeniçağ felsefesindeki en önemli adlarından olmuş-

tur. 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'da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama'da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hattâ 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, hattâ 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 Almanca'da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede "izm" (Alm.: ismus) sonekiyle de, "isizm" (Alm.: 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. Almanca'da "isismus" (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötüleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca herşeyi tek bir kaynağa bağlamayı, herşeyi 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, Almanca'da ifadesini

"Logisismus" teriminde bulmuştur.) Buna göre, "historizm" (Historismus, tarihselcilik) terimindeki "izm" (ismus) sonekinde bir kötüleyici vurgu olmamasına karşılık, "historisizm" (Historisismus, tarihsicilik) terimindeki "isizm"de bir kötüleyici anlam bulunacağı bellidir. Buna karşılık İngilizce'de sadece "isizm" (icism), Fransızca'da ise sadece "izm" (isme) sonekleri kullanılır. İşte bu durum, Almanca'da iki ayrı terimle ifade edilen "historizm" ile "historisizm"in, İngilizce'de ve Fransızca'da tek bir terimle, İngilizce'de "historicism", Fransızca'da 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'in "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'in 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 öte de, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır.

3. Tarihselcilikten Hermeneutiğe

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

a) Dilthey: Felsefenin Bunalımı

Dilthey 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu; 20. yüzyılın ancak ilk onbir 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'ı 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 20-30 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 içerisinde olduğu tesbitiyle işe başlamaktadır. Bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey, bu konuda önce, buraya kadar yapmış olduğum bazı tesbitleri sıralamaktadır: Eskiçağ'dan 18. yüzyılın ortalarına kadar, felsefe, büyük ölçüde, evrenselci, tarihüstücü ve tarihdışıcı, metafizik veya teolojik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik dayanağı "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'le birlikte, 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 ana kadarki felsefe yapma tarzları ve tiplerinin despotizmi ve totalitarizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği reel zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte; sonuçta bu özneyi, yine evrenselci, totaliter bir felsefe tipi içerisinde 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 hissetikleri bir şeye, herşeyin ilk nedenine, Hakikat'e ulaşma isteklerine, kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler ve bireysel ve toplumsal bazda çok büyük bir 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 bastıracak ölçülerde, ideolojiler arası savaş eklenmiştir. İnsanlık hiçbir döneminde, felsefeler, teolojiler, dinler ve ideolojiler arasında bu kadar yoğun bir rekabet 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 içerisinde ele alınması gerektiği kanısındadır. Fakat bu alanda yer alan hangi felsefe tarzı ve tipi içerisinde? Evrenselci felsefe tiplerinin bizzat kendileri,

felsefedeki bunalımın kaynağıdırlar. Nietzsche Batı felsefesinin ve dininin (Hıristiyanlığın) evrenselci tutumuna karşı gösterdiği öfkeli tepkide ve "yaşamaya geri dönme" çağrısında haklıdır; fakat tepkilerini ve çağrılarını coşkulu bir sanatçı tiniyle ve son derecede etkili bir üslûpla dile getirmiş olan Nietzsche, bize elle tutulur bir çözüm de sunamamaktadır. 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 nihaî amacı "insan"dır. Felsefenin görevi insanı tanımak ve anlamak, onun kosmostaki yerini görüp göstermektir. Dilthey'a göre felsefenin bunalımı, bizatihi 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 içerisinde 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. Hattâ tersine, Düşünme/Bilme yetisine, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetileri çoğunlukla öngelir. Yeniçağ epistemolojisinin, özellikle Kant'ın Düşünme/Bilme'yi teorik akıl'a, Hissetme/Değer Verme ile Arzulama'yı pratik akıl'a ve yargıgücüne havale etmiş olması; Bilgi'nin Değer'den ve Eylem'den bağımsız olduğu, hattâ "objektiflik"in Bilgi'nin Değer ve Eylem'den bağımsızlığından başka bir şey olmadığı yanılgısını besleyip durmuştur. Buna karşılık, biz, "yaşantı"larımızda ve "yaşama deneyimi"mizde, bun-

ların birlikteliklerinin farkındayızdır. Daha Goethe, "Etkinliğimi arttırmayacak, beni heyecanlandırıp şu veya bu amacı gerçekleştirmek konusunda kışkırtmayacak olan bir bilgiyi ne yapayım ben!" diye haykırmıştı. (Goethe, *Gespräche*, cilt I, s.216, 1968.) O halde felsefî/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 öğe 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 arzulamasının 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 öznelerarasılık karakteri de taşır. Öyle ki, tek insanın sosyal ortamdan bağımsız haliyle psikesinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak hattâ 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 reel bağ, üç edimin birlikteliği ile bir tek edimmiş gibi gerçekleşen "anlama"ya dayalı bir bağdır. Hissetme/Değer Verme kaynaklı herşeyi birlikte ifadeye elveren Grekçe "pathos" te-

riminden türetilmiş olan "empati", "sempati", "antipati" terimleri, Arzulama/Eyleme kaynaklı herşeyi ifadeye elveren Grekçe "ethos" terimi, başkalarıyla ve hattâ kendimizle kurduğumuz ilişkide, "logos"tan, yani Düşünme/Bilme'den ötede birşeyleri 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'ın 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 içerisinde algılayıp mantıksal özdeşlik gereği "O, bir ve başkalarından ayrı duran bir dağdır." dediğimde; Düşünme/Bilme yetimi, yani duyumlama ve zihinsel tasarımlama yetimi harekete geçirdiğim açıktır (logos). Fakat aynı anda o dağı "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 içerisinde onun yepyeni bir anlam içeriği kazanmış bulunması, gerçekten de epistemolojide bir devrimdir. Fakat Dilthey'ın bu konudaki esas devrimi, "zihin" kavramını irdelemesinde kendisini gösterir. Özellikle Yeniçağ epistemolojisi, "deneyim" kavramını İngiliz empiristlerinin duyusallıkla sınırlandırmasını olumlamış, "zihin"i ise, Kant'ta en olgun örneğini gördüğümüz üzere, bilme ediminin a priori ilke ve kategorilerinin haznesi saymıştır. "Deneyim" ve "zihin" arasındaki ilişki ise, tekbiçimli (monomorfik) ve değişmez bir ilişki olarak kabul görmüştür. Olsa olsa, duyusal kaynaklı deneyimlerimiz

değişse bile, "zihin"in 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 içerisinde 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'ın, deneyim-zihin ilişkisinde İngiliz empiristlerinin (kendi anladıkları şekliyle de kalsa) deneyime öncelik vermiş 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 değişmeler de, o âna kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değişmeye uğratır. Kısacası, deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişmeler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğratırlar. Bunun en önemli sonucu şudur: Zihnin kendisi değişmezlik taşımadığından, onun a priorileri de değişmez değildir; tersine bu a prioriler de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Zihin, klasik rasyonalizmin iddiasının tersine, deneyimi öncelemez. Veya şöyle de denebilir: Kökeni itibariyle deneyimden türevlenen bir şey olarak zihin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişmeler olmadığı takdirde, binyıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanmış olabilir ve tam da bu, bizde zihnin (en geniş anlamıyla: Akıl'ın) değişmezliği izlenimini yaratabilir; zamandışı veya zamanüstü a priorilerin bulunduğu kanısını uyandırabilir ve uyandırmıştır da. Türlü çeşitli rasyonalizmlerin ve zihinselciliklerin (intellektüalizmlerin) varoluşu da bunu göstermektedir. Bu rasyonalizmler ve zihinselcilikler ve ayrıca İn-

giliz 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 priorilerden, mutlak ve ezelî-ebedî Hakikatlerden söz etmek abestir. *A priorilerimiz, deneyim-zihin ilişkisindeki değişmelere göre değişirler. A priorilerimizin kendileri, zamana ve tarihe bağımlı olmak anlamında, görecelidirler* . "Göreceli A priori" terimi, bilgi sorununu zaman ve tarih boyutu dışında ele almış olan binyılların felsefe tipleri içerisinden bakıldığında, anlaşılması zor, hattâ anlaşılması imkânsız bir terim olarak görünebilir. Gerçekten bu terim, ancak, Düşünme/Bilme'nin tarihselliğini görmekle, bilgi faaliyetini zamanın ve tarihin içine almakla anlamlanabilir. Bilgi faaliyeti tarihsellik gösteren bir faaliyettir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde, deneyimdeki değişmelere bağlı olarak zihnin a priorileri de değişeceğinden, yani a priorilerimiz göreceli hale geleceğinden, bu a priorilerimize 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 terketmemizi gerektirir. Çünkü bizzat *zihnin kendisi tarihseldir.* Dilthey'ın ancak son 20-30 yıldan beri lâyıkıyla anlaşılmaya başlanan devriminin en önemli düşüncelerinden başında belki de bu tesbit gelir. Dilthey bugün yaşamış olsaydı, deneyim ve zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin bizzat a pirorilerimizi değiştirdiğine en popüler örneği, günümüz fiziğinden verebilirdi. Örneğin bir Leibniz'in bir zihin ve bir Kant'ın bir duyarlık (sensibility) a priorisi ve formu olarak kabul etmiş oldukları "üç boyutlu uzay", bilindiği üzere, Einstein'dan beri, çağdaş fizikte dört boyutlu sayılmaktadır. Zihin veya duyarlık a priorisi ve formlarındaki bu değişmeye bağlı olarak, "cisim"in Newton fiziğindeki tanımı ile çağdaş fizikteki tanımı hiç de benzer-

lik 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 görünmektedir. Klasik fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" a priorileri ile çağdaş fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" a priorileri arasındaki benzemezlik, bunların Dilthey'ın verdiği adla neden "göreceli a priori" olduklarını kanıtlar. Bu, bizzat bilimin de tarihselliğini kavramamızı sağlar. Tek, ezelî-ebedî 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 iflâsını ilân etmek gerekir. Bununla birlikte onları, kendileri bakımından değil etkileri bakımından görmek, bu demektir ki, onları insanların kendi tarihlerini yaparlarken 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", vd. adlarıyla andığı bu insan ürünlerini, yine insan dünyasında yarattıkları etkiler bakımından ele almak gerektiğini belirtir. Öyle ki Dilthey, tarihi ve tarih içerisindeki değişen konumlarıyla insanı anlamanın, tüm bu ürünlerin yazıya geçmiş örneklerini, *yazılı eserleri* hermeneutik yöntemlerle inceleyecek olan *tin bilimleri*nin görevi olduğunu belirterek, bu noktadan sonra artık hermeneutik temelli bir *tin bilimleri epistemolojisi* geliştirmeye geçer.

Dilthey'ın, epistemolojik devriminde şu temel noktalardan hareket ettiği görülebilir: *a) Deneyimcilik*: Deneyim, duyusal deneyimle sınırlı değildir; gerçek deneyim, Düşünme/Bilme,

Hissetme/Değer Verme ve Arzulama'nın birlikteliği zemininde ortaya çıkar. Bu da "yaşama deneyimi"dir. *b) Öznelerarası öznecilik*: Deneyim (yaşama deneyimi) öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde mümkün olabileceğinden, özne de ancak öznelerarasılık ortamında kendini tanıyabilir. Fakat bu, öznenin bu öznelerasılık 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 şüpheci tavırlarda da (başta Descartes'ın şüpheciliği olmak üzere) bunun devam ettiği görülür. Tarihselciliğe ve bağlı olarak hermeneutiğe özgü şüphecilik ise, tarihselciliğin herşeyin 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 tarihdışı bir tavır olarak anlaşılmaması gerektiğini de ima eder. *d) Görececilik (Rölativizm)* : İlk üç maddede belirtilenlerin bir sonucu olarak, insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan herşey görecelidir. Bu hususu Georg Simmel'in su satırları ile pekiştirmek uygun olur: "Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan herşeyin zaman içerisinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan herşeyin sadece psiko-

lojik 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 çözülüşe sonsuza kadar yenik düşerler. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezcil öneme sahip sayılagelen kavramlar, ... bir rölativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheci bir hoppalık ve züppelik olarak değil de, tersine tam da böyle bir *şüpheci hoppalığa ve züppeliğe karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizm*in konuları olurlar." (*Buch des Dankes an Georg Simmel,* 1958, s.9.) Buna göre, rölativizm ve şüphecilik, 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 herşey, zamaniçi bir geçerlilik 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 yapıntısıdır. Sadece ve ancak dönemlere, çağlara, insan gruplarına ait, yani zamanla sınırlı ve insan eliyle sağlanmış geçerlilikleri olan, dolayısıyla tekil kalan bir teloslar, erekler çokluğu vardır. Herhangi bir evrenselci felsefeye özgü bir teleolojizm altında tarihe bir erek, bir son koymak, memurfilozof 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 fikrî önderliğine soyunmuş olanlarca hiç bilinmediği, bilinse bile idrak edilemediği ya da idrak edilse de, taktik gereği, bilinçli olarak atlandığı görülüyor.

Bak: O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: D.Özlem, 1994, s.75.)

Böylece Dilthey'ın hermeneutiğini ve tin bilimleri epistemolojisini önceleyen genel epistemolojik düşünme sürecinin ve buna bağlı tarihselciliğinin bazı temel yönlerinin altını çizmeye çalışmış oldum. Buradan hermeneutiğe ve tin bilimleri epistemolojisine giden yol artık bellidir. Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği herşeyin tarihsel olduğu 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, bir çok 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 değerin veya 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 tanır/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 içerisinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisindedir. 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.

4. 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) adı ile ananların bu yeni durumun özellik ve koşullarını anmak için "postmodernizm" terimini kullandıklarını biliyoruz. Bu yeni durumun özellik ve koşullarının kabaca şöyle sıralandığını da biliyoruz: a) Sosyo-Ekonomik Yapı: Modern kapitalizm kendine özgü bir sınıflar sistemi doğurmuş ve bu sistem üzerinde yapılanmıştı. Oysa "postmodern" toplumda sınıflararası ilişkiler belirleyici olmaktan çıkmıştır. Sosyo-ekenomik yapı sınıfsal karakterizasyondan çok, farklılaşmış grup ve alt gruplar, cinsiyet, etnisite, din ve milliyet öğelerine bağlı bir karakterizasyon ile 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 konrolü ve yönlendirilmesi, bunların inisiyatifinde gerçekleşmektedir. Amaç daha fazla tüketmektir ve bu amaç eşitlik kaygılarını geri plana iter. Eşitsizlik ve tüketim birbirlerini karşılıklı olarak arttırırlar. b) Kültürel Yapı: Evrenselci düşünüş şekilleri, 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, hattâ 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 150 yılın anlayışları olarak, bizde son zamanlara kadar pek tanınıp bilinmemiş olsalar da, felsefe tarihindeki yerlerini çoktan almışlardır. Bu 150 yıl içerisinde Batı'da fazla etkili olamamalarının sebebi, Batı'da özellikle son 30-40 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 doğuş ve gelişiminde büyük etkileri vardır. Ne var ki, "postmodern" ve ayrıca "postmodernist" düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son 150 yıldır sürekli vurguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fıçılara koymakta ve hattâ bu konuda kasıtlıymış izlenimi bırakan bir belleksizlik içerisinde görünmektedirler. Kendilerinden öncekilerin katkılarını unutmak, bu katkıları görmezlikten gelmek veya aynı katkıları değişik bir üslûpla ve yeniymiş izlenimi bırakan terimlerle kendine maletmek ya da özgün görünmek amacıyla yok saymak; "yaşama deneyimi"inin bize öğrettiği insanî zaaflardan kaynaklanır. "Postmodern" düşünürlerin bir kısmının, tarihselcilik ve hermeneutik geleneğine uzak kaldıklarını, bir kısmının yanlış değerlendirmelere yol açacak şekilde bu geleneği pek bölük pörçük bildiklerini tesbit ediyorum. Bunların başka bir kısmının ise bu geleneğin temel iddialarını, yeni olma veya görünme tutkusunun güdümlediği bir züppelikle ve bir çeşit retorik uğruna (ve hattâ herşeyi retorikleştirme tutkusuyla) çarpıttıklarını görüyorum. Şunun altını bir kez daha çizmeliyim: Tarihselcilik ve hermeneutik, herşeyden önce, son 150 yılın en etkili felsefî 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 herşeyi 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 bazı "postmodern" düşünürlerin pek iyi bilip değerlendirdiklerini sanmadığım tarihselci bakış açısı gösterebilir.

"Postmodernizm"in kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan 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.

*Doğa Bilimleri ve "Sosyal Bilimler" Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine**

1. Giriş

Bu konferansa büyük ölçüde vesile olan bir kitap var. Hepinizin bildiği, haberdar olduğu, Şirin Tekeli'nin usta işi çevirisiyle bilim kamuoyumuza sunulan, Gülbenkyan Komisyonu'nca yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın* adlı bir kitap (Gülbenkyan Komisyonu, 1997). Bu kitabın ele aldığı temel problematik, benim 25 yılı aşan bir süre içerisinde değişik yönleriyle işlediğim ve hâlen işlemeye devam ettiğim bir problematiktir. Bu konferansta, esas olarak, kendi telif ve çeviri çalışmalarımdan küçük bir kesit sunmaya çalışacağım.

Anılan kitap yayımlandığından bu yana, benim izleyebildiğim kadarıyla, bazı dergilerde *(Toplum ve Bilim* ve *Defter)*, bazı üniversitelerin ilgili fakültelerinde veya ilgili bölümlerinde tartışma konusu oldu ve olmaya devam ediyor. İzmir'de akade-

(*) Bu yazı; yazarın 7 Mayıs 1997 tarihinde Ankara'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde vermiş olduğu ve aynı fakülte bünyesindeki GETA (Geliştirme ve Toplum Araştırmaları Merkezi) tarafından konferans sonrasındaki tartışmaları da içerecek şekilde "Tartışma Tutanakları" dizisinde yayınlanmış olan konferans metninin, başvurulan kaynaklar dipnotlarında belirtilerek, ara başlıklar konularak ve eklemeler yapılarak, geliştirilmiş şeklidir. Bu tartışmalı konferans dizisini benim konferansımla başlatma nezaket ve teveccühünü gösteren ilgililere, özellikle GETA müdürü Prof. Dr. Sayın Coşkun San, GETA yönetim kurulu üyeleri Sayın Zeliha Etöz ve Sayın Metin Özuğurlu'ya teşekkür ederim.

misyenlerin çoğunlukta olduğu bir grubumuz var. Gönüllülük esasına göre oluşturulmuş olan bu grupta her ay toplanıp bir konuyu işliyoruz. Geçen ay bu kitap üzerine konuştuk. Benim bu sunuşumdaki esas saik, sanıyorum, bu kitap vesilesiyle doğa bilimlerinin ve "sosyal bilimler" olarak anılan bilimlerin bugününün irdelenmesi ve değerlendirilmesi. ("Sosyal bilimler" terimini sunuş metninin başlığında ve metin boyunca tırnak içine almış olmamın gerekçesini ileride açıklayacağım.) Bu sunuş için bana bildirilen alt başlık da benden istenen şeyi açıkça ifade ediyor: *"Sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki ayrımın bugünkü durumu ve bunun sosyal bilimlere epistemolojik ve metodolojik yönden etkileri."* Bu alt başlıkla çizilen çerçeveye, doğa bilimleri ile "sosyal bilimler" olarak anılan bilimlerin *dününe* de değinmek suretiyle sadık kalmaya çalışmakla birlikte, özellikle yazımın son bölümünde, bu çerçeveyi, günümüzde bilim-siyaset ilişkisine ve üniversitenin durumuna değinmek suretiyle aşmak zorunda kalacağım. Çerçeveyi bu şekilde aşma gereği duymamın gerekçelerini, sunuşum sırasında ortaya koymaya gayret edeceğim.

2. Evrensellik-Tekillik Bağıntısı Üzerine

Konuya giriş olması ve konunun tartışılmasında bir çerçeve oluşturması bakımından, önce "evrensellik" ve "tekillik" kavramları üzerinde durmak; bu sunuşta doğa bilimleri ve "sosyal bilimler" karşısındaki felsefî tavrımın anlaşılmasında anahtar rolü oynayacak olan bir kutuplaşmadan, *evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması*ndan söz etmek istiyorum. Bununla ilgili mantıksal ve epistemolojik bazı teknik açıklamalar da yapmam gerekeceğinden, bir süre sabrınıza sığınmak zorundayım.

Aslında biz felsefeciler, günümüzün felsefeyi bile medyatikleştirip pazara çıkaran dünyasında bir moda hâlinde yeni bir şeymişcesine sunulan şu evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasını, felsefe tarihinde iki bin beş yüz yıldan beri tanımaktayız. Kutup-

laşmanın mantıksal ve epistemolojik boyutları vardır. Mantıkta "evrensel" terimi yerine kavramlar için "genel" ve önermeler için "tümel" terimleri daha sıklıkla kullanılır. Bunun gibi, "tekil" teriminin yanı sıra "fert" veya "birey" terimlerine de başvurulduğu olur. Mantıksal açıdan tümel-tekil bağıntısı, felsefe tarihinin başlangıçlarından, özellikle Parmenides ve Herakleitos'tan beri tam bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir genel kavram, aynı zamanda bir sınıf kavramıdır. Bir sınıf kavramı, kaplamsal (niceliksel) olarak o sınıfta yer alan tüm tekillere işaret eder. Aynı sınıf kavramı içlemsel (niteliksel) olarak, sınıf kavramının kaplamındaki tekillerin ortak niteliklerini belirtir. Genel kavramlarımızı, mantıksal/rasyonel bir işlem olarak, ancak ve sadece, bu içlem-kaplam bağıntısını gözeterek kurabiliriz. Ve böyle olduğu içindir ki, her genel kavram, öncelikle, empirik bir içeriği olsun olmasın, *rasyonel yoldan* inşa edilmiş bir yapı görünümündedir. Ne var ki, bildiğimiz üzere, özellikle bilimlerde, bir genel kavramın empirik bir içeriğe sahip olması gerekir. Bir genel kavramı *empirik yoldan* oluşturmak için ise, tekillerde ortak olan yönleri tek tek tesbit etmek ve bunları soyutlamayla bir araya toplayıp bir ortak nitelik olarak o sınıfın tüm bireyleri, o sınıf içinde yer alan tüm tekiller için geçerli kılmak gerekir. Genel kavramlara empirik yoldan ulaşmanın, özellikle deneysel bilimlerde, bir başka yolu da yoktur. (Özlem, 1996 a: 22-23).

İşte, tümel-tekil bağıntısına ilişkin problem burada karşımıza çıkar. Çok bilinen bir örnekle problemi şöyle açmaya çalışayım: "İnsan" kavramı bir genel kavram olması dolayısıyla bir tümeli, bir evrenseli ifade etmektedir. "İnsan" ile kastedilen şey, içlemsel (niteliksel) olarak tek tek tüm insanlar için ortak olan yönler; kaplamsal (niceliksel) olarak da tüm insan bireyleridir. Örneğin "iki ayaklı", "iki gözlü" olmaktan "düşünen", "akıllı", "gülen"e, vd. kadar, tek tek, her bir insan için ortak olan yönlerin, yani niteliklerin hepsi bir araya getirildiğinde, "insan"ın iç-

lemsel yönden tümel veya evrensel tasarımına ulaşılacağı düşünülür. Ne var ki, tek tek insanlardaki ortak yönler, yani nitelikler tesbit edilebilir ama, her tekil insanın sadece kendisine ait olan, "kendine has", "özgü" veya "özgül" diye ifade ettiğimiz yönleri tümele, genel kavrama taşınamaz. "Nitelik" *(Qualität, quality)* bir sınıf içindeki tüm bireyler, tekiller için ortaktır; fakat "hassa" veya "özgülük" veya "özgüllük" *(Spezilatität, speciality)* yalnızca tekile aittir. (Özlem, 1996 a: 38-45) Tersinden söylendiğinde, bir genel kavramda, tekillerin "özgüllük"leri yer almaz; hiçbir genel kavram tekili "biricik" kılan yönleri içermez. Ayşe'nin mavi gözlü olması, sol yanağında bir küçük ben bulunması, Hasan'ın uzun boylu olması, Hüseyin'in kısa ve şişman, Ali'nin güleryüzlü, Veli'nin nevrotik, Mehmet'in çapkın, Mustafa'nın şizofrenik, Fatma'nın şıpsevdi olması, vd. genel kavramda içerilmez. Kısacası, genel kavram sadece ve ancak tekillerdeki ortak yönleri, yani nitelikleri ifadeye elveren kavramdır (Özlem, 1996 a: 22-30).

Felsefe tarihinde en eski kutuplaşmalardan biri, büyük ölçüde, tekil-tümel bağıntısındaki bu açmazdan kaynaklanır. Çünkü tekrarlamalıyım ki, tümel (buna, onu artık mantıktaki adıyla anmayıp felsefedeki ve bilimdeki daha yaygın adıyla "evrensel" de diyebiliriz), *empirik alanda kalındığı sürece,* tekili tekilliğiyle ifade etme, tekile ait kalan yönleri, yalnız tekilde bulunan ve mantıktaki adıyla "özgüllük" (hassa) dendiğini biraz önce de belirttiğim bu şeyleri içlemine alma imkânına sahip değildir. Tam da bu nedenle Platon, tümelin/evrenselin tasarımına (ve ona göre aynı zamanda gerçekliğine) empirik alanda değil, ancak *rasyonel alanda* sahip olabileceğimizi belirtmiş ve tümele/evrensele, "rasyonel olarak düşünülmüş gerçek" anlamında *idea* adını vermiştir. Öyle ki, her tümel, aslında, gerçekliği mantıksal/rasyonel yoldan soyutlayan bir düşünme tarzının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. (Felsefede *adcılar* -nominalistler- olarak bildiğimiz filozoflar, bu nedenle, tümeli sadece bir ad -nomina-

sayarlar; onun herhangi bir gerçekliğe tekabül etmediğini ileri sürerler.) Ve bu da, felsefe ve bilim tarihi içinde mantıksal ve epistemolojik açıdan karşımıza şunu hep çıkarır: *Hiçbir genel kavram, hiçbir tümel, hiçbir evrensel, nesnesi ile örtüşmez; çünkü onun örtüşebileceği türden algılanabilir bir "evrensel nesne" yoktur.* Platon'un idealist çözümü ("Evrensel nesne" vardır; fakat o algılanan değil, zihinde düşünülen bir nesnedir, yani idea'dır. -Grekçe *ideien*, düşünmek anlamına gelir.-) benimsenmediği sürece, bir tümele, evrensele tekabül eden hiçbir nesnenin olmadığını kabul etmek zorunludur. Ne var ki bu bir açmazdır. İnsan düşünmesinin bir kaderidir. Tümeli, evrenseli zihinde düşünmeden herhangi bir bilgi faaliyeti gerçekleşemez. Çünkü "kavram" (genel kavram) dediğimiz şey, ancak tümelin, evrenselin tasarımına dayalı olarak oluşturulabilir. Fakat öbür yandan zihinsel bir işlemle oluşturulan bir kavramın (genel kavramın) empirik olarak tam bir mütekabili de yoktur. Bazı filozoflarımız bu durumu, "genel ile tekil, evrensel ile bireysel arasındaki bağdaşmazlık ve örtüşmezlik sorunu" olarak formüle ederler. Sorunun mantıksal ve epistemolojik görünümü çok kaba olarak budur.[1] Sabrınızı daha fazla zorlamadan, bu kaba sunumla yetinip esas konuya geçebilirim.

3. Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşmasının ve "Evrenselci Bilim"in Batı'ya Özgülüğü

"Peki, bu sorunun felsefenin diğer alanlarındaki ve bilimdeki görünümü nedir?" diye sorulacak olursa, buna felsefe ve bilim tarihinden birkaç önemli örnekle şöyle yanıt verebilirim:

Kaynağını çok büyük ölçüde Grek felsefe ve biliminde bulan Batı felsefesi ve Batı bilimi, kendilerini "tümelin bilgisi"ni

(1) Bu temel probleme ilişkin olarak bkz.: Honigswald, 1976: 138-1662; Bavink, 1976: 60-71; Rickert, 1989: 80-131; Rickert, 1988: 456-497; Swartz, 1986: 149-156; Ströker: 77-110; Jung, 1995; 72-6.

ortaya koymakla görevli kılmışlar ve önce "felsefe"yi daha sonra Yeniçağla birlikte "bilim"i de zaten "tümelin bilgisi"nin elde edilebileceği bilgi faaliyetleri olarak lânse etmişlerdir. (Grek felsefesinde felsefe ve -modern anlamıyla- bilim ayrımı yoktur.) Bu, beraberinde, demin sözünü ettiğim problemi de tabii ki getirmiştir. Anlaşılacağı üzere, kendilerini "tümelin bilgisi"ni elde etmeye hasretmiş olan Batı felsefesi ve biliminde "tekilin tekil olarak bilinmesi"ne yönelik bilgi faaliyetleri küçümsenmiş, ikincil kılınmış, hattâ (Parmenides'te olduğu gibi) reddedilmiştir. Bu tavır özellikle Grek felsefesinin büyük üçlüsü olarak bildiğimiz Sokrates, Platon ve Aristoteles'te doruğuna ulaşmıştır. Bu üç filozof, Batı kültürüne damgasını vuracak biçimde, "felsefe" ve "bilim"in tanımlarını bu tümelci tavırla belirlemişlerdir. Onlar, büyük ölçüde, bugün özel bir terimle "Batı felsefesi ve bilimi" olarak adlandırdığımız bilgi faaliyeti tarz ve türlerinin temellendiricileri olmuşlardır. (Honigswald, 1976: 176-188).

"Batı felsefesi ve bilimine özgü bu tarz ve tür ne getirmiştir ve ne götürmüştür?" sorusuna kabaca şöyle yanıt verilebilir:

Bir kez tarihsel olarak şunu saptıyoruz ki, bu tümelcilik, bu evrenselcilik, herşeyi *teorik* bir etkinlik ile genel kavramlara dayanarak kavrama ve açıklama ihtiyacı, isteği, hattâ ihtirası; Batı düşüncesinin, Batı felsefesinin en belirleyici motifi olmuştur. Daha sonraları Hıristiyan Batı'da da en belirleyici motifin bu olduğunu görüyoruz. Hıristiyanlık, Grek felsefesinden miras aldığı evrenselci tavrı, onu kendi özel teolojisine taşımak suretiyle devam ettirmiştir. (Aynı şekilde, İslâm da, aynı yerden, yani Grek felsefesinden aldığı bu evrenselci tavrı, 8. ve 9. yüzyıllardan itibaren, kendi özel teolojisine taşımak suretiyle devam ettirmiştir.) Şimdi, sadece "felsefe" ve sadece "bilim" demeyip de, daha önce kullandığım gibi, "Batı'nın felsefesi", "Batı'nın bilimi" terimlerine başvurmamın gerekçesi biraz aydınlanıyor sanı-

rım. Bu terimler Batı'ya özgü bir hâkim tümelci söyleme gönderme yapıyorlar. Peki Batı düşüncesinde tekili ve tekilciliği ön plana çıkaran, tümelciliği eleştiren düşünürler, akımlar yok mudur? Tabii ki vardır. Fakat daha sonra değineceğim gibi, bunların etkisi cılız kalmıştır.

Aslında tümel-tekil bağıntısını "tümelci Batı mantığı" diyebileceğimiz bir mantıkla sınırlandırmak gerekir. Esasında mantık tektir, tüm insan soyu için geçerli düşünme ilkelerine dayalı bir düşünme şeklinin ("mantıksal düşünme") adıdır. Fakat aynı mantığı, tümelci veya tekilci yönlerde kullanmak mümkündür ki, bu iki kullanım şekli, iki "zihniyet"i de temsil eder. "Batı tümelcidir" derken, Batı'da mantığın tümelci kullanımının yol açtığı bir zihniyetin hâkimiyeti kastedilir. Buna karşılık Uzakdoğu kültürlerinin pek çoğunda, Hindistan'da, Çin'de ve antik Ortadoğu kültürlerinde, Sümer'de, Babil'de, Asur'da, Mısır'da, mantığın tekilci kullanımına dayalı bir zihniyete rastlanır. Bu kültürlerde, özellikle Uzakdoğu kültürlerinde, "paradoks mantığı"na dayalı bir zihniyet egemen olmuştur. Öyle ki, bu kültürler kendilerini bu paradoks mantığı zemininde inşa etmişlerdir. Bu paradoks mantığında "tümel"in, "genel kavram"ın farkında olunmakla birlikte, ona düşünme ediminde ve özellikle yaşama pratiğinde bilinçli olarak yer verilmemiştir. Aristoteles, "genel kavram"ın neliğinin (mâhiyetinin) ilk kez Sokrates tarafından belirlendiğini belirtip, Sokrates'i "kavramın kâşifi" olarak anar. Tabii ki "tümel"in keşfedildiği yerde "tekil", insan düşünmesinde, bu "tümel"e göre ikincil sayılacak ve hattâ Aristoteles'te olduğu gibi, aynı "tekil" ancak "tümel"e göre bilinebilir kılınacaktır. Oysa paradoks mantığında her şey her şeyle tekil ve bire-bir bir ilişki içindedir ve her şey hem kendisi hem başka bir şey olabilir. Yani A, hem A, hem de A-Olmayan'dır; veya A, ne A'dır, ne de A-Olmayan'dır. Bu zihniyette özdeşlik fikrine, onun farkında olunsa da, yer yoktur. (Bu mantığı Batı mantığının bir versiyonu olan "diyalektik mantık" ile de karıştırmamak gere-

kir.) Başka bir ifadeyle, özdeşliğin mantıksal düşünme için zorunlu sayılması, Batı'ya özgü bir hâldir. Özdeşliğin zorunlu sayıldığı bir düşünme ediminde çelişmezlik de zorunlu olur. Bu da "A, A-Olmayan değildir." şeklinde ifade edilir ki, A ile A-Olmayan karşıt olurlar. Bu, Batı mantığını bir karşıtlık mantığı da kılar. Oysa paradoks mantığı, Batı'nın tümelci ve çelişmezlik ilkesine dayalı karşıtlık mantığına tamamen yabancı bir mantıktır. Bu nedenle örneğin Çin düşüncesinde teorik bir etkinlik tarzına rastlanmaz.

Mantığın tümelci ve tekilci yorumu/kullanımı, iki farklı zihniyet ve iki farklı kültür yaratmıştır. Batılı insan, kendisini doğadan ayırır, onu bir A-Olmayan olarak karşısına koyar, onu pozitive eder ve seyreder. Teorik olarak nüfuz etmeye çalıştığı doğaya, daha sonra hâkim olmak da ister, teknikler ve teknolojiler üretir. (*Theoria-teori-*, Grekçe "nazar etmek", "seyretmek" anlamlarına sahip bir fiilden gelir. Bizde "teori"ye önceleri "nazariye" denirdi ve bu doğru bir karşılıktı; "teori"nin karşılığı "kuram" değildir.) Oysa örneğin Çin zihniyeti teorizasyonu tanımadığı gibi, tam da bu yüzden kendisi de teorize edilebilecek bir düşünce değildir. Çinli (tabii günümüzün Çinlisi değil, binyılların Çinlisi), Max Weber'in doğru görmüş olduğu gibi, doğayla uyum içinde yaşamak ister; onu bir "obje" hâline getirip daha sonra sömürmeyi düşünmez. Doğa onun için bir tekillikler alanıdır; dosttur ama düşmandır da, doğuran olduğu kadar öldürendir, doyurduğu kadar aç da bırakır, vd. Dolayısıyla o, özdeşlik ve karşıtlık mantığı zemininde rasyonel yoldan kavranacak bir "obje" değildir; çünkü onda özdeş ve karşıt olarak nitelenebilecek hiçbir şey yoktur. Bu anlayış şekli, Batı mantığı içinde, ancak, "Doğa hem özdeş hem de karşıt olan herşeyi imler." şeklinde ifade edilebilir ki, aslında yanlış ifade edilmiş olur. Bu yüzden paradoks mantığı içinde düşünen insan için amaç, doğayı "dış dünya" diye niteleyip teorize etmek değil, onun "içinde" onunla uyumlu yaşamayı sağlayacak bir pratik,

bir yaşama sanatı geliştirmektir (Mengüşoğlu, 1997:239-242).

Bu hususlarda ayrıntıya girmeme imkân yoktur. Ancak şunu belirtmekle yetinebilirim: Tümel-tekil bağıntısı, evrensel-bireysel bağıntısı, Batı mantığına ve Batı düşünüş tarzına, Batı zihniyetine, Batı mentalitesine ait bir bağıntıdır (Mengüşoğlu, 1997:242-246). Batı kültürü dışındaki birçok kültür için bu bağıntı, (en azından Batı'nın bu kültürleri etkilemesine kadar) tanınmayan, bilinmeyen, dolayısıyla problem teşkil etmeyen bir bağıntıdır. "Bilim" ve bağlı olarak "sosyal bilim" de, Batı'nın özdeşlik ve karşıtlık zeminine dayalı mantığı doğrultusunda geliştirilmiş olduklarından, yine Max Weber'in belirtmiş olduğu gibi, ancak ve sadece Batı kültürünün ve özellikle Batı Yeniçağının devletten siyasete, sanayiden ticarete, ahlâktan eğitime, her alanda yaşama geçirmeye çalıştığı *rasyonelleştirme* tutkusunun ürünü olabilirlerdi (Weber, 1922: 1). Dolayısıyla "bilim"den konuştuğumuz her durumda, kültürler çokluğu içinde bir tekil kültür olarak Batı kültürüne ait bir zihniyet içerisinde ve yine Batı kültürüne ait bir fenomen üzerine konuşuyoruz demektir. Bu da "bilim"in binlerce yıldır varolan diğer zihniyetler karşısında tekil kalan belli bir zihniyetin, Batılı zihniyetin ürünü olduğunu, tam da bu yüzden kültür-bağımlı, yani belli bir kültüre özgü tekil bir fenomen olduğunu gösterir. O zaman şunu açıkça teslim etme zorunluluğu ortaya çıkar: Bu konferansın konusu olan "bilim" ve özellikle "sosyal bilimler", ancak ve sadece Batı mantığı ve Batı kültürü zemininde üzerine konuşulabilecek olan fenomenlerdir. Biraz önce sözünü ettiğim ve paradoks mantığı zemininde gelişmiş olduklarını belirttiğim kültürler ve zihniyetlere bu nedenle bundan sonra değinmem gerekmeyecek. Onları anmış olmam, burada esasen çeşitli zihin durumları arasında yer alan "tekil" bir zihin durumu, Batı'ya özgü bir zihin durumu içinde konuşmamı sürdürmekte olduğumun tescilini sağlamış oluyor.

Bununla birlikte özellikle şuna değinmeden geçemem: Bi-

zim kültürümüz de, İslâm felsefesinde, İslâm teolojisinde ve İslâm âleminde "aklî ilimler" olarak anılan ilimlerde büyük ölçüde Platoncu-Aristotelesçi kaynaklara dayanıldığı hatırlandığında, bir zamanlar etkisi altında kalmış olduğu şamanizme özgü bir çeşit paradoks mantığına değil, esasen Batı'ya özgü olduğunu belirttiğim ve adını da zaten "Batı mantığı" diye koyduğum bir mantığa ve buradan kaynaklanan tümelci ve karşıtlıkçı *(contraricist)* bir zihniyete dayalıdır. Bu yüzden modern "doğa bilimi" veya "pozitif bilim" nosyonu, Batı'dan bize tarihsel nedenlerle çok geç gelmiş olmasına karşılık, geldiğinde kendisine yabancılık duyulmamıştır. Modern doğa bilimine, pozitif bilime, tarihsel, dinsel, ideolojik veya başka nedenlerle karşı çıkanlar bile, onun neliğini (mâhiyetini) yanlış kavramamışlardır (Ülken, 1966:9-10). Esasen, Batı-İslâm ayrımı, politik, dinsel, ideolojik, tarihsel motiflere dayalı bir ayrımdır; yoksa Batı da İslâm da, tümelci ve karşıtlıkçı zihniyetleri bakımından ortaktırlar. Ve belki tam da bu karşıtlıkçı zihniyet ortaklığı dolayısıyla birbirlerine politik, dinsel, ideolojik yönlerden karşıt düşmüşlerdir.

Batı mantığı ve bağlı olarak Batılı tümelci zihniyet çerçevesindeki evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, Batı'nın bir dikotomik/diadik kültür temeline oturmasını da beraberinde getirmiştir. "Dikotomi", bilindiği üzere, Grekçe bir sözcüktür. Sözcüğün iki anlamını burada hatırlatmakta yarar vardır: 1) Şeylerin, nesnelerin birbirine indirgenemez olan niteliklere sahip iki parçadan oluşmaları. 2) İki şeyin ayrımının, her birinde öbüründekine indirgenemez olan bir niteliğe dayanılarak yapılması. Özellikle ikinci anlamı ile dikotomi, karşımıza, ikili sözcük grupları halinde çıkar. Bu sözcüklerden her biri ancak diğeri ile birlikte kavranabilir, biri olmadan diğeri anlaşılamaz. Bunlara pek çok örnek verilebilir: Canlı-cansız: Canlıyı kavrayabilmek için cansız teriminin anlamını da mutlaka aynı anda düşünmek gerekir. Erkek-dişi: Bu dünyada sadece erkek veya sadece dişi türler olsaydı, onların her birine erkek veya dişi dememiz gerek-

mezdi; dolayısıyla erkek dediğiniz zaman dişiyi, dişi dediğiniz zaman erkeği aynı anda düşünmek zorundasınızdır; çünkü bunlar anlamlarını birbirlerinden alırlar. Olumlu-olumsuz, merkez-çevre, basitlik-karmaşıklık, vd. gibi dikotomik terimler arasında mantık ve felsefe bakımından en önemlisi ve ünlüsü, işte şu tümel-tekil dikotomisidir. Bu dikotomi Batı felsefî düşünüşünde o kadar derinliğine etkili olmuş bir dikotomidir ki, hiç abartmasız, Batılı düşünüş tarzının bir profilini bize verir. Örneğin Antik-çağda sofistlerin tekilci, bireyselci, ateorik, teori düşmanı, rölativist tutumları, tekilciliğin ilk ve etkili örneğini oluşturur. Ama hemen ardından sofistlere karşı büyük bir azim ve gayretle tümelciliği temsil eden Sokrates'ler, Platon'lar, Aristoteles'ler karşımıza çıkmıştır. Sonra ne olmuştur? Bu üç filozof Batı felsefesinin gidişatını tümelcilik yönünde belirlemişlerse de, tümelci ve tekilci felsefi söylemler arasındaki çatışma devam edip gelmiştir.

4. Evrensellik-Tekillik Dikotomisinin "Sosyal Bilimler" Problematiğine Yansıması

Şimdi, bu dikotominin bilimler problematiğine, fakat daha özel olarak konferansımızın konusu olan *"sosyal bilimler" problematiğ*ine yansıması nasıl olmuştur?

Hepimizin bildiği gibi "science" karşılığı olarak modern "bilim" kavramı, aslında Yeniçağın bir ürünüdür. Modern "bilim" kavramıyla Onaltıncı yüzyıldan itibaren ve daha esaslı olarak Onyedinci yüzyılda tanıştığımız bellidir. Dolayısıyla ben de bilim problematiğiyle ilgili belirlemelerimi bu yüzyıllardan günümüze doğru gelerek yapmaya çalışacağım. Problematiğe ilişkin bu belirlemelerden sonra, "sosyal bilimler" olarak anılan bilimler üzerine bir değerlendirme sunmaya gayret edeceğim.

Hemen belirtmeliyim ki, binlerce yıllık evrenselcilik-tekilcilik tartışması ve çatışması, Onaltıncı ve Onyedinci yüzyıllar-

dan bu yana, özellikle "bilim" kavramı çevresinde devam etmektedir. Gerçi demin de belirtmeye çalıştığım gibi, bu tartışma ve çatışmada evrenselci söylem çok üstün gelmiştir ve tekilci söylemin adının bile anılmadığı dönemler olmuştur. Bu noktada Nietzsche'nin ünlü bir sözünü anımsatmak gereğini duyuyorum: "Felsefe tarihi (burada "düşünce tarihi" de diyebiliriz, D.Ö.) unutulmuş, unutturulmuş ve bastırılmış düşüncelerin *de* tarihidir." (Nietzsche, 1971:324). Nietzshe bu sözleri tümelci söylemlerin hegemonyasına karşı söylemiştir. Dolayısıyla Nietzshe bize bu sözlerle aynı zamanda tekilci söylemlerin çok uzun süreler unutturulmuş, unutulmuş ve bastırılmış olduklarını da bildirmektedir.

Ben bu belirlemeye dayanarak, Onaltıncı yüzyıldan günümüze kadar bilim konusunda tümelci ve tekilci söylemlerin bir küçük tarihçesini ve karşılaştırmasını yapmak ve özellikle "sosyal bilimler" problematiğine ilişkin değerlendirmelerimi buna dayandırmak istiyorum.

Önce şunu saptıyoruz ki, Yeniçağ, evrenselci/tümelci bir "bilimcilik" *(scientificism)* anlayışının hegemonyasına tanıklık eden bir çağdır. F. Bacon'ın ünlü bir sözü var: "Bilmek, yapabilmektir." Bu, beraberinde neyi getirmiştir? Doğayı tümel olarak bilirseniz, bu bilgi size aynı zamanda yapabilme gücü de kazandırır. Bu da, beraberinde doğaya hâkim olmayı getirir. Yine bu yapabilme gücü, doğaya hâkim olma yanında insana ve topluma hâkim olmayı da sağlayabilir. Yeniçağın bu tümelci anlayışı, "modern doğa bilimi" dediğimiz bilim modelinin ve tarzının da belirleyicisi, anası olmuştur. Yeniçağın sloganı, "Bilmek, yapabilmektir." sloganı, deney ve gözleme dayalı yöntemli bilgi elde etme faaliyeti olarak "bilim"i önceleyen bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. Yeniçağ fiziği dendiğinde aklımıza hemen gelen Newton fiziği, bu yüzyıllar için "bilim"den anlaşılan şeyin somut örneği sayılmıştır. Öyle ki, bu yüzyıllar için "bilim" demek "Newton fiziği" demektir. Newton fiziğini biraz analiz ettiğimizde,

burada F. Bacon'ın öncülüğünü yaptığı tümevarımcı/deneyci yöntem ile Descartes'ın temsilciliğini yaptığı analitik/matematiksel yöntemin birleştirildiğini görürüz. Zaten "bilim", bu yüzyıllardan itibaren, doğada deneysel yoldan elde edilmiş verileri, bulguları, bir matematik dili içerisinde yasalar hâlinde ifade etmeye çalışan kesin bilgi faaliyetinin adı olmuştur.

19. yüzyıla kadar sadece "bilim" terimi kullanılmışken, 19. yüzyılda "sosyal bilimler"in ortaya çıkmasından sonra, Yeniçağ başlarından beri sadece "bilim" terimiyle adlandırılan bilimsel faaliyetler için "doğa bilimi" terimi kullanılmaya başlamıştır. Doğa biliminin bir diğer adı, bilindiği üzere "matematiksel doğa bilimi"dir. "Deneysel bilim", "pozitif bilim" gibi adlar yanında, belki daha az bilinen ama daha açıklayıcı bir ad olarak "matematiksel doğa bilimi" adıyla da anılan ve Onaltıncı ve Onyedinci yüzyılların bir ürünü olan doğa bilimleri, "dış dünya" olarak doğanın yasalarının "özne" tarafından deneysel yöntemlerle saptanabileceği ve matematiksel olarak ifade edilebileceği, buna bağlı olarak evrenin keşfinin tamamlanabileceği ve bilimsel ilerleme ile doğaya hâkim olunabileceği inancıyla yola çıkmışlardır. Yasacılık, keşifçilik, ilerlemecilik, doğaya hâkim olma isteği, hattâ iştihası; bu yüzyılların aynı zamanda kültürel kodlarını da bize verir. Tabii bunlar makinalaşmanın, sanayileşmenin ve modern teknolojinin kaynaklarını anlamamıza da izin verirler (Özlem, 1997 a: 9-16).

5. Modern Bilim: "Bilmek İçin Bilmek"ten "Yapabilmek İçin Bilmek"e

Fakat sormak gerekir: Doğa bilimleri sadece insanın doğayı teolojik-metafiziksel "önyargılar"dan arınmış hâlde deneysel yoldan bilme isteğinin, iştihasının ürünü olarak mı ortaya çıkmışlardır? Hayır. Burada saf, naif, tertemiz bir bilme arzusundan, "bilmek için bilmek" isteğinden çok, doğaya hâkim olma,

doğa güçlerini insanî çıkar ve yararlar uğruna denetim altına alıp kullanma isteği ve iştihası belirleyici olmuştur. Bunun böyle olduğuna sayısız tarihsel örnek verilebilir. Dolayısıyla, bilimlerin gelişmesi, siyasal, ideolojik hegemonya tesis etme arzularını da kamçılamıştır. Öyle ki, bilimlerin gelişmesi, sanayi ve teknoloji aracılığıyla, Batı'nın önce doğaya, sonra Batılı olmayan toplumlara karşı hegemonyasını da beraberinde getirmiştir.

Bu yüzyıllarda bu hâkim doğa bilimi anlayışının yanında, "unutulmuş, unutturulmuş, bastırılmış" bir tekilci söylem de var. Bu tekilci söylemin bir ünlü temsilcisi, Fransız filozofu Pascal'dır. Pascal, doğanın teorize edilmesine isyan eden bir filozoftur. O, doğanın ancak tekilci yoldan kavranabileceği gibi bir görüşün sahibidir. Onyedinci ve Onsekizinci yüzyıllarda tekilci söylem içinde yer alan Hamann; Herder, Vico gibi filozoflar, bunların yanı sıra Fransız ve Alman Romantizminin temsilcileri var. Hem Onsekizinci hem Ondokuzuncu yüzyılın insanı olarak Goethe, bugün yeniden üzerinde durulmaya başlanan oldukça ilginç bir tekilci doğa anlayışı geliştirmiştir. Bunlar, bu yüzyıllarda tekilci söylemin önemli temsilcilerinden birkaçıdır. Bütün bu düşünürler, sanatçılar, doğanın başatlıkla kaotik bir yapısı olduğunu, onun mantıksal ve teorik yoldan ancak eksik olarak kavranabileceğini, yani doğanın mantıksal/akılsal yoldan kavranabilecek bir bölümü olsa bile, onun büyük oranda mantıksal olmayan (alojik) ve akıldışı (irrasyonel) bir oluş ve akışa sahip olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Vico, doğanın "yapılmış" bir şey olarak varolduğunu, bizim de bu yapılmışlığın bir parçası olduğumuzu, yapılmışlığımız dolayısıyla doğanın yapımındaki gerekçeyi ve doğanın içkin yapısını asla bilemeyeceğimizi belirtmiştir. Herder, toplumsal olan her şeyin tarihsel, dolayısıyla tekil kaldığını, tarihe neliğini (mâhiyetini) veren şeyin bizatihi tekillik olduğunu söylemiştir. Romantikler, hem doğada hem toplumda anarşik ve kaotik bir yön olduğunu, doğayı ve toplumu rasyonel yoldan kavrayamayacağımızı, onu ancak irrasyonel yoldan anlama şan-

sına sahip olduğumuzu ileri sürmüşlerdir. Bilindiği üzere bunlar bugünlerde yeniden söyleniyor; hem de doğa bilimciler tarafından (Mayor/Forti, 1997: 12-25). İleride bu konuya yine döneceğim. Toparlayacak olursak, tümelci söylem doğrultusunda geliştirilmiş olan doğa bilimlerinin yükselişe geçtiği, kurumlaştığı yüzyıllarda, adlarını sıaladığım düşünürlerin, sanatçıların tekilci bir söylemleri ve bu söylem doğrultusunda geliştirdikleri tekilci bir doğa anlayışları vardır. Ama bunların sesleri hâkim tümelci paradigma yüzünden pek fazla çıkamamıştır. Bunlar suskunluğa bürünmüş veya susturulmuş, bastırılmışlardır (Özlem, 1994: 113-125).

6. "Sosyal Bilimler" Problematiğinin Evrensellik-Tekillik Bağıntısı Yönünden Bir Tarihçesi

Şimdi esas konumuz itibarıyla şunu sorabiliriz: Acaba bu yüzyıllarda tarih ve toplum hakkında geliştirilmiş tümelci ve tekilci söylemlerin durumu neydi?

Bir kez şunu hemen saptamak gerekir ki, biraz önce de belirttiğim üzere, "sosyal bilim" terimi geçen yüzyılın bir terimidir. Ve bu terimi kullananlar, tarihi ve toplumu konu edinecek olan tümelci bir bilim modeli geliştirmek isteyenlerdir. Başka bir ifadeyle, "sosyal bilim" terimi tümelci söylemin benimsediği bir terimdir (Özlem, 1981: 62-69). Birazdan, tekilci söylemde tarihi ve toplumu konu edinecek olan bilimlere hangi adın (ve adların) verildiğine değineceğim. Fakat önce "sosyal bilim" ile başlayalım. Bu terimin kullanılmasının tarihsel bir nedeni vardır. Fransız Devrimi'nin Batı tarihinde pek çok şeyin başlatıcısı olduğunu biliyoruz. 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 yöneltilmesi ve yönlendirilmesi gibi ihtiyaçlarla karşılaşmışlardır. "Sosyal bilim"i, ortaya çıkışındaki bu tarihsel motifi gözardı ederek kavramak mümkün değildir. Fransız Devrimi, özellikle bugün "sosyal değişme" terimi ile ifade ettiğimiz ve o dönemde büyük sarsıntılara yol açmış olan bir fenomenin kavranılması ve kontrol edilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmamış olsaydı; daha Onaltıncı yüzyılda ortaya çıkmış olan doğa bilim(ler)i yanında ancak Ondokuzuncu yüzyılda karşılaşabildiğimiz "sosyal bilim(ler)"in ortaya çıkmasını belki de daha uzun süre bekleyebilecektik. Fransız Devrimi'nden 20-30 yıl sonra "sosyal bilim" adı kullanılmaya başlıyor. "Sosyoloji"nin bir Fransız tarafından, 19. yüzyıl pozitivizminin kurucusu Auguste Comte tarafından temellerinin atılmış olması, bir rastlantı değildir. Gerçi Comte henüz "sosyal bilim" terimini kullanmıyor. O, pozitivist bir tümelci söylem içinden hareketle, tarihin ve toplumun genel-geçerli yasalarını bize verecek ve bunun için Newton fiziği örneğinde doğa bilimleri modeline göre geliştirilecek olan bir tümelci bilim peşindeydi. Comte, konusu "toplum" olacak olan bu bilim için doğa bilimlerini model olarak almakta öylesine kararlıydı ki, temellendirdiği bilime "sosyal fizik" adını da seve seve verebilmişti. Demek ki pozitivist bir tümelci söylemin ürünü olan "sosyal bilim(ler)", Newton fiziği modeline göre kurulmuştur. Nasıl ki doğayı ona hâkim olan yasaları ortaya koyarak açıklayan, yani *nomotetik* çalışan bir "doğa bilimi" var ise, tarihi ve toplumu da onlara hâkim olan yasaları ortaya koyarak, yani yine *nomotetik* çalışan bir "sosyal bilim" de vardır, olmalıdır (Özlem, 1990: 31-47).

Bu, beraberinde neleri getirmektedir? İstenen ve buyrulan şey şudur: Tarihin, toplumun yasaları vardır; araştırın, soruşturun, gözlem yapın, bu gözlemlerden genellemelere ulaşın ve bu genellemeleri toplum yasaları hâlinde ifade edin. Peki bunların bilgisine sahip olunca ne olacak? Bunun yanıtı, daha önce değindiğim üzere, yine Yeniçağa hâkim olan bilim anlayışından

hareketle verilebilir. Bunların bilgisine sahip olunca, toplumu kontrol etme, sosyal değişmeyi yönlendirme, toplumsal hareketleri kanalize etme şansına da sahip olunur. Bu yönüyle tümelci/nomotetik "sosyal bilim", tıpkı "doğa bilimi" gibi, sadece bilme aşkına, naif bilme tutkusu uğruna, "bilmek için bilmek" isteği doğrultusunda geliştirilmiş olmuyor; politik düzenleyicilere yol göstermek, politikacıların eline kullanabilecekleri gereçler vermek amacıyla *da* geliştirilmiş oluyor. Dolayısıyla "sosyal bilim", daha önce "doğa bilimi" için söylediğim gibi, çıkışı itibarıyla zaten saf, naif ve mâsum bir bilgi faaliyeti türü ve tarzı değildir. "Sosyal bilimler", bilme aşkının motivasyonundan çok, belirli merciler veya belirli odaklar tarafından yönetilen ve bu belirli merci ve odaklar için bilgi üreten birer mekanizma, birer bilgi elde etme mekanizması olarak doğuyorlar. Özellikle antropolojide ve etnolojide, "oryantal" bilimlerde (Hindolojiden, Egiptolojiden, Sinolojiden Sümerolojiye, Türkolojiye, vd. kadar) bunu açıkça görmek mümkündür (Rothacker, 1995: 39-45). Durumun bugün de böyle olduğuna, sunuşumun sonunda, bilim-siyaset ve bilim-üniversite bağıntısı dolayımında değineceğim.

"Sosyal bilimler"in pozitivist ve tümelci bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak bu şekilde kurumlaşmaları, Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. O dönemde "sosyal bilim" adı altında anılan beş temel bilim var: tarih, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji. (Yüzyılın sonunda buna biraz zoraki bir şekilde psikoloji de katılacaktır.) Bunların hepsi, pozitivist ve tümelci bir söylem içerisinde, "yasa ortaya koyucu", yani *nometetik* bilimler olarak kabul ediliyorlar. (*Nomos:* yasa; *thesein, thesis:* ortaya koyma, ileri sürme.) Gelin görün ki, kıyamet hemen kopmaya başlayacaktır. Yani tekilciler ayağa kalkacaklardır. Öncelikle de tarihçiler, filologlar, dilbilimciler, edebiyatçılar, edebiyat eleştirmenleri, vd. (Rothacker, 1995: 12-22).

Tarihçiler şunları vurgulamışlardır: Tarihin yasaları olmaz; tarihi doğa gibi yasalı bir düzen olarak göremezsiniz. Tarihte doğada bulunduğuna inanılan türden yasalar olduğunu söylerseniz, insanı, yani kendi inisiyatifi ile, kendi ekonomik, ahlâksal, ideolojik, siyasal değerleri, normları ve tercihleri ile eyleyen ve bizzat bu eylemleri ile tarihi yapan insanı tarihten alırsınız, atarsınız; tabii bu arada tarihin kendisini de. Tarih, tarih olmaktan çıkar; insanın aktif değil pasif olduğu bir doğal sürece indirgenmiş olur. Tarihte insan varsa, tarihin başat oluşturucusu olarak tarihin merkezinde insan bulunuyorsa, tarihte doğa olgularında olduğu gibi determinasyonlar aramayı bir kenara bırakmalısınız. Tarihte nedenler doğal kaynaklı olmaktan çok insanîdir. (Pekçok tarihçi, tarihte "nedenler"den çok, insan kaynaklı "motifler"den söz etmeyi tercih eder.) Tarihçilikte önemli olan, her tarihsel çağı, her tarihsel topluluğu (bu, bir ulus, bir kültür çevresi, bir din topluluğu, belli bir anlayış etrafında birleşmiş sanatçı ve fikir insanları toplulukları, bir küçük klan, bir aşiret, vd. olabilir) kendi tekilliği ve tarihselliği ile ele almaktır. Böyle yaparsanız tarihçilik yapmış olursunuz. Yoksa spekülatif, sözde/sahte *(pseudo)* yasalarla çalışan, sözde/sahte bir bilim icra etmiş olursunuz (Özlem, 1996: 133-147).

7. Tin Bilimleri (Geisteswissenchaften) ve Kültür Bilimleri (Kulturwissenchaften) Geleneği

Tarihçilerin bu çıkışları, Fransa'da, birazcık İngiltere'de, fakat esaslı olarak Almanya'da büyük bir inatla sürdürülmüştür. Tekilci söylem içinde yetişmiş tarihçilerin özellikle Almanya'da büyük okulları vardı. Bunların en önemlisi "Alman Tarih Okulu" veya diğer adıyla "Tarihçi Okul"dur. Ranke, Wilhelm von Humboldt, Droysen, Savigny, Mommsen, bu okul içinde yer alan büyük tarihçilerden birkaçıdır. Bu okul sadece Almanlara özgü de değildir. Fransız Renevier ve İngiliz Carlyle başta olmak

üzere, Alman olmayan birçok tarihçi de bu okul içinde yer alıyorlar. Bu okuldan yetişmiş tarihçi-filozoflar vardır. En önemlileri Almanya'da Dilthey, İngiltere'de Carlyle'dır. Bu tarihçi-filozofların büyük bir kısmı, o sıralarda Almanya'da büyük bir sıçrama gerçekleştiren *hermeneutik (yorumbilgisi)* geleneği içerisinde yer alıyorlar. Schleiermacher'den etkilenen Dilthey'ın başını çektiği ve tarihi ve toplumu konu edinen bilimsel etkinlikleri tekilci bir söylem içerisinde temellendirmeye çalışan *tin bilimleri (Geisteswissenschaften) epistemolojisi* akımı bu hermeneutik geleneği içerisinde ortaya çıkıyor (Özlem, 1996 b: 207-226). Hermeneutik geleneği içinde çalışan tarihçiler, filozoflar, bu tekilci bilim paradigması altında çalışacak olan bilimleri, ("sosyal bilimler" terimine duydukları alerji ile de) "tin bilimleri" *(Geisteswissenschaften)* diye adlandırıyorlar. "Tin" *(Geist)* terimi, insan düşüncesi ve emeği ile tarih içinde oluşturulmuş ve bir sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra içine doğduğu insanı da oluşturan herşeyi imleyen bir anlam genişliğiyle kullanılıyor. Hermeneutik geleneği içinde yer alan filozofların, özellikle Dilthey'ın "sosyal bilim(ler)" terimini dışlamalarının gerekçeleri şunlardır: Bu filozoflar, insanı, tarihi, toplumu, kültürü konu edinecek olan bilimlerin, objelerinin tekilliği, tekrarlanamazlığı, bir-defalığı, özgüllüğü nedeniyle asla nomotetik çalışamayacaklarını söylüyorlar. Bu durumda hattâ nomotetik çalışan "sosyal bilim(ler)" onların gözünde sözde/sahte bilimler olacaklardır. Onlar, insan-tarih-toplum-kültür dünyasının esasen bir tekillilikler dünyası olduğunu, her toplumun, her kültürün bu tekilliğiyle ele alınması gerektiğini, bu dünyanın yasalara göre *açıklanacak* bir dünya olmadığını, ancak bir *anlamanın/yorumlamanın* konusu olabileceğini söylüyorlar. Bu arada, evrenselci/nomotetik bilim modeline göre çalışan "sosyal bilimler"in, evrenselci/nomotetik tutumları doğrultusunda sözde/sahte toplum ve tarih yasaları peşinde koşmaları nedeniyle, bir toplumun, bir kültürün kendi özgüllüğüyle anlaşılmasını engelleyen bir

ideolojik perde çektiklerini belirtiyorlar. Bu filozoflar, tümelci/pozitivist "sosyal bilimler"in nomotetist bilim hegemonyacılığına karşı biraz önce belirttiğim gerekçelerle kendi savunmalarını yaptıkları gibi, "sosyal bilimler" içerisinde odaktaki bilim olarak kabul edilmesi dolayısıyla, Comteçu/Durkheimcı "sosyoloji"yi özellikle hedef alıyorlar (Özlem, 1990: 74-84). Örneğin Dilthey, "sosyoloji"yi, doğa bilimlerinin tümelci/nomotetik yöntemlerini tekillikler alanı olarak insan-tarih-toplum-kültür dünyasına uygulayan "sahte" ve "yanlış" bir bilim olarak görüyor; onun tüm toplumlar için evrensel geçerlilikte yasalar ortaya koyma amacını "dev, fakat boş bir hayâl" olarak nitelendiriyor (Dilthey, 1924: 31-33).

Almanya'da hermeneutik geleneği içerisinde özellikle Dilthey'ın tekilci söylemi içerisinde yoğunlaşan bu eleştirilerin yanı sıra, aynı dönemde, tekilci ve tümelci bilim söylemlerini belli yönlerden bağdaştırmaya çalışan ve Yeni Kantçı filozofların geliştirdiği bir başka gelenek de var. Bunlar, ne pozitivist/tümelci "sosyal bilim(ler)" adını yeğliyorlar, ne de hermeneutik geleneği içerisinde tekilci/tarihselci "tin bilim(ler)i" adını benimsiyorlar. Windelband ve özellikle öğrencisi Rickert, tarihi ve toplumu konu alan bilimleri "kültür bilim(ler)i" adıyla anıyorlar ve kendi girişimlerini "kültür bilimleri mantıkçılığı" olarak adlandırıyorlar. Özellikle Windelband'ın 1894 tarihli ünlü rektörlük konuşmasında yaptığı ayrım, günümüzde de etkisini sürdüren ve son olarak Gülbenkyan Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* adlı raporunda da yüz yılı aşan bir süre sonra bir kez daha tescil edilmiş bir ayrım olarak karşımıza çıkıyor (Windelband, 1984: 12-13). Windelband, konusu doğa veya tarih/toplum olsun, tüm bilimleri iki gruba ayırıyor: 1) *Nomotetik bilimler:* Bunlar, daha önce de birkaç kez değindiğim gibi, konusunu yasalara göre ele alıp açıklamak peşindeki bilimlerdir; doğa bilimleri bu gruba girerler. 2) *İdiografik bilimler:* Bunlar, konusunu bir defalık, tekil, bir daha tekrar etmeyecek bir olaylar kümesi

olarak ele alan, yasalarla çalışmayan bilimlerdir; hermeneutikçilerin "tin bilim(ler)i" adını verdikleri bilim(ler) bu gruba girerler. Windelband, hermeneutik geleneğinin etkisinde, tarih ve toplum dünyasında yasalardan söz edilemeyeceğini, bu dünyanın, tıpkı hiyerogliflerde veya Çin alfabesinde bir idiogramın tek ve biricik bir şeyi ifade etmesi gibi, tek ve biricik olanların dünyası olduğunu belirtiyor. Bu dünya, yasalara göre, yani nomotetik olarak *açıklanacak* bir dünya değil; tersine, insan yapısı olma ve insanlar-arasılık özellikleri taşıdığından sadece insana açık olması dolayısıyla, ancak hep tekillikler hâlinde ve "tinsellik" bazında *anlaşılacak* olan bir dünyadır (Windelband, 1984: 18-22). Tarih ve toplum dünyasında yasa mertebesinde genelleştirmelere elverecek oranda hiçbir tekrara yer yoktur. Bu dünyada hiçbir şey tekerrür etmez. Yani "Tarih tekerrürden ibarettir." sözünün kahvehane sohbetlerine ve gazetelerin köşe yazılarına renk katması dışında, hiçbir bilgisel değeri yoktur. Dolayısıyla idiografik bilimler, tarih ve toplumda olup biten herşeyi, kendi tekillikleri, kendi bir-defalılıkları, kendi kökenlilikleri, kendi özgüllükleri içinde ele almalıdırlar (Özlem, 1990: 221-224).

Burada Windelband'ın öğrencisi Rickert ve Rickert'in öğrencisi ve dostu Max Weber'in "kültür bilimleri mantıkçılığı" olarak da adlandırılan bu Yeni Kantçı bilim felsefesi geleneği içinde belirttikleri bazı hususlara da kısaca değinme gereği vardır.[2] Rickert, ister doğa, ister tarih-toplum-kültür olsun, evrende mevcut her şeyin tekillik arzettiğini, "tümellik"in, "evrensellik"in bir yapıntı olduğunu belirtiyor. Ne var ki Batılı insan, objesini, konuşmamın başında evrensellik-tekillik bağıntısı üzerin-

(2) Özellikle Max Weber, 1950'li yıllardan sonra, pozitivist/yapısalcı Anglo-Amerikan sosyoloji geleneğinin içinde yanlı anlamalarla dolu bir ilginin objesi olmuş ve ortaya çarpık bir Max Weber portresi çıkmıştır. Bu çarpık Max Weber portresi, bugün de İngilizce konuşulan dünyada yaygın bir şekilde benimsenmeye devam ediyor. Bu konudaki eleştirilerim için bkz: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* a.g.e. 5. ve 6. bölümler.

de dururken de belirttiğim üzere, bu "tümellik"e, bu "evrensellik"e göre düşünmeye koşullanmıştır. Batılı insan, tümelci zihniyeti icabı, çok büyük ölçüde *genelleştirme*ye eğilimlidir; hattâ gerçekliğin bir tekillikler yığını olduğunu bilip onun uygun bilgisine ancak *tekilleştirme* ile ulaşılabileceğini sessizce kabul etse bile. Oysa Rickert ve Weber için, doğa da, tarih-toplum-kültür de, hiçbir homojenlik göstermezler; her iki alan da heterojenliğin hüküm sürdüğü alanlardır; yani ancak kendi tekillik ve heterojenlikleri ile kavraranabilecek, ancak tekilleştirme yoluyla uygun bilgisine ulaşılabilecek obje alanlarıdır. Doğa bilimlerinin ve "sosyal bilimler"in genelleştirme yoluyla, nomotetik bir tutumla sundukları bilgi, bu nedenle, Rickert'e göre, objesinin üstüne hiçbir zaman oturmayan "konfeksiyon tarzı bir bilgi"dir, bir şablon bilgidir (Rickert 1974: 246). Tam da bu yüzden, Rickert'e göre, aslında tüm nomotetik bilimler, ister doğa bilimleri, ister "sosyal bilimler" olsun, "gerçeklikten firar ederler." (Rickert, 1974: 93). Rickert'in bu belirlemelerinden hareket eden Max Weber, pozitivist gelenekte "sosyal bilimler" olarak anılan bilimleri, Yeni Kantçı geleneğe uygun olarak, "kültür bilimleri" olarak adlandırır. (Ama ondan çok etkilendiklerini belirten Amerikalı sosyologlar, "sosyal bilimler" terimini kullanmaya devam etmişlerdir.) Aynı Weber, "sosyoloji" adlı bir genelleştirici bilimden söz edilebilse bile, bunun nomotetik değil, ancak ideal tip kavramlarıyla, yani hiçbir tümelliği/evrenselliği olmayan, ancak ve sadece tip belirtebilen kavramlarla çalışan ve genelleştirme ihtiyacına cevap verecek bir bilim olabileceğini ekler. Ve en önemlisi, bu kısıtlılık içinde, aynı "sosyoloji", Max Weber'e göre, esasında büyük ölçüde "tarih yazımına, tarihçiye yardımcı bir bilim" olmakla işlev ve değer kazanır.[3] Çünkü bil-

(3) Weber, bilindiği üzere, bu yüzyılın başında sosyolojinin ikinci kuşak kurucularından biri olarak anılır. Fakat Weber, esas itibarıyla Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş bir tarihçidir ve sosyolojiyi temellendirmesinde bu tarihçi yanı ağır basmıştır. Onun sosyolojiyi tarihçiliğe yardımcı bir bilim olarak konumlaması, ne var ki, pozitivist sosyoloji geleneği içerisinde dikkate alınmamış veya bu hususun üstü örtülmüştür. Bkz.: Özlem: 1990: 212-225.

gide esas olan "tekili kendi tekilliğiyle bilmektir." (Özlem, 1990: 221, 246). Bu demektir ki, Alman Tarih Okulu geleneği içinde yetişmiş bir tarihçi olarak Weber'in sınırlarını böyle çizdiği bir "sosyoloji"den konuya yönelirken alınacak olan yardım, ancak ve sadece onun sunduğu genelleştirici tip kavramlarına başvurmakla sınırlıdır. Tam da bu yüzden "sosyoloji", Weber'e göre, ancak, içeriği tarihsel araştırmalarla doldurulması gereken ve veriler karşısında her zaman değiştirilebilir olan bir "form bilgisi" verebilir (Özlem, 1990: 136-139). Dolayısıyla primer olan tarihçinin faaliyetidir. Tarihçi olarak, konunuza sosyolojiden gelen bu yardımdan destek alarak, bir model doğrultusunda eğilebilirsiniz. Fakat belli bir tarihsel objeye uyguladığınız bir modeli, diyelim ki Roma İmparatorluğu'na uyguladığınız bir kavrayıcı modeli, alıp Osmanlı İmparatorluğuna da uygulayamazsınız. Gerçi bunların ikisi de imparatorluktur; fakat her birinin ortaya çıkış koşulları, gelişim koşulları, kültürel iklimleri, etosları farklıdır. Tarihte her obje tekillik arzettiğinden, uyguladığınız kavrayıcı model de tekil kalacak ve başka bir tarihsel objeye uygulanamayacaktır. Zaten tarih ve toplum dünyasında hem objenin hem modelin "tekillik"inden kastedilen de bundan başka bir şey değildir. Diyelim ki Çarlık Rusyası'nı ele almak istiyorsunuz; bunun için tutup da örneğin İngiltere tarihine yönelik olarak geliştirilmiş bir Anglosakson tarihçilik anlayışını ve bu anlayış doğrultusunda ortaya konulmuş bir modeli izleyemezsiniz. Kısacası, örneğin Osmanlı'yı incelerken modelinizi bizzat Osmanlı incelemesinin içinden çıkarmak zorundasınızdır (Özlem, 1990: 232-236).

Konuşmamın başında, "sosyal bilim" terimini tırnak içinde kullanacağımı, daha sonra bunun gerekçesini açıklayacağımı belirtmiştim. Artık anlaşılıyor ki, "sosyal bilim" terimi, belli bir bilim paradigmasına, pozitivist/tümelci/evrenselci bir paradigmaya bilinçli veya bilinçsiz bağlı olanların kullandıkları bir terimdir. Oysa kabaca görmüş olduk ki, tarih ve toplumu konu

olarak alan bilimler, farklı bilim paradigmaları, farklı felsefî bakış noktaları altında farklı adlar alabiliyorlar. Hermeneutik geleneğinde ve Yeni Kantçı bilim felsefesinde örneklerini gördüğümüz adcı (nominalist) ve tekilci bilim anlayışı, tümelci/pozitivist paradigmaya ait "sosyal bilim" terimini reddediyor. Bu adcı/tekilci anlayış, "sosyal bilim(ler)" terimi yerine Anglo-Amerikan dünyasında son onyıllara kadar istisnalar dışında hemen hemen hiç bilinmeyen "tin bilimi" veya "idiografik bilim" veya "kültür bilimi" terimlerini yeğliyor.[4] Ben, değişik adlarla anılan ve fakat konuları aynı olan bilimleri, bu konferans için nötr olduğuna inandığım gevşek ve geçici bir terimle, bir süre, "tarih ve toplumla ilgilenen bilimler" olarak anacağım. Sonra kendi felsefî tercihim doğrultusunda "tin bilimi" veya "idiografik bilim" veya "kültür bilimi" terimlerine başvuracağım.

Şimdi nereye dönmüş olduk? Tarih ve toplumla ilgilenen bilimlerin niteliği ve yöntemi konusunda birbiriyle geçen yüzyıldan beri tartışan iki paradigmadan, *nomotetik* ve *idiografik* bilim paradigmalarından söz ederken; aslında Batı felsefesi tarihinin başlangıçlarına bir dönüş yapıp şu evrenselcilik-bireyselcilik, tümelcilik-tekilcilik kutuplaşmasına yeniden gelip dayanmış olduk. Yüzlerce, binlerce yıl sonra, geleneksel evrenselci anlayışın tarih ve toplumla ilgilenen bilimler söz konusu oldu-

(4) Burada "insan bilimleri" terimini kullanmaktan özellikle kaçınıyorum. Çünkü "insan bilimleri" terimi, pozitivist/tümelci bilim paradigması içinde ve özellikle Anglo-Amerikan dünyasında kullanılmış ve hâlen kullanılmakta olan bir terimdir. "İnsan bilimleri" terimi ile, bu bilim paradigması içinde, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi, antropoloji gibi nomotetik/tümelci oldukları kabul edilen bilimler dışında kalan, nomotetik olamayan, bu yüzden de sekonder bilim addedilen, öyle ki hattâ ancak belli bir hoşgörü payıyla "bilim"den sayılan filoloji, lingüstik, gramer, poetika, retorik gibi bilgi faaliyetleri kastedilir. Oysa gördük ki, bu bilim paradigması içinde "insan bilimleri" terimi altında sekonder kılınmış olan bilgi faaliyetleri, tekilci bilim paradigması içinde hattâ primer bilgi faaliyetleri olarak kabul edilmiş, buna karşılık "sosyoloji" başta olmak üzere, tümelci paradigmanın primer saydığı nomotetik bilimler, "sahte" bilgi faaliyetleri addedilmiştir. Bu konuda bkz: Özlem, 1997 b: 447-496.

ğunda *nomotetizm* adı altında karşımıza çıktığını gördüğümüz gibi; İlkçağın septiklerinden, sofistlerinden başlayıp Yeniçağın Romantiklerine, Alman Tarih Okulu içinde yer alan bazı tarihçilere, geçen yüzyılın ve bu yüzyılın hermeneutikçilerine, adcı (nominalist) bilim filozoflarına kadar uzanan geleneksel tekilci anlayışın tarih ve toplumla ilgilenen bilimler söz konusu olduğunda *idiografizm* adı altında karşımıza çıktıklarını görüyoruz.

8. Bilimde Tekilci Yöndeki Dönüşüm

Bir tarihçe sunmaya çalıştım ve günümüzde de durumun pek farklı olmadığını göstermek istedim. Günümüzde de tarih ve toplumla ilgilenen bilimlerin yapıları, nitelikleri ve yöntemleri konusundaki tartışmalarda bu iki ana tavrın sürekli çatıştıklarını (hâkim pozitivist/tümelci/nomoteist paradigmanın 1980'lere kadar çok uzun süren ezici baskısı nedeniyle özellikle Anglo-Amerikan bilim dünyasında ve 1950'li yıllardan bu yana bu bilim dünyasının bâriz etkisi altında kalmış olan bizim bilim dünyamızda pek hissedilmese de) tesbit etmek mümkündür. Şu ana kadar yeterince açığa çıktı ve biraz önce yine açıkça belirttim: Ben Batılı zihniyetin ürünü olan bu binlerce yıllık kutuplaşmada kendimi tekilci söylem içinde görüyorum. Bu nedenle tekilci söylemi biraz daha örneklendirerek ve bu söylemin epistemolojisine kısaca yer vererek, sunuşumun bundan sonraki bölümünde daha fazla taraflı davranacağım.

Geçen yüzyıldan beri tekilci tarihçiler şunları vurguluyorlar: Kronolojik anlamı dışında "evrensel tarih" diye bir şey yoktur; her topluma, her kültüre özgü, tekil "tarihler" vardır. Kronolojik anlamıyla "tarih", ancak ve sadece, insanlığın başlangıcından bu yana bu tekil "tarihler"in eşzamanlı veya artzamanlı olarak ortaya çıktıkları ve hâlen devam etmekte olan zaman parçasını adlandırmakta kullanılabilir. Başka bir ifadeyle kronolojik anlamıyla "tarih", fiziksel zamanın, prehistoryayı da içerecek

biçimde, insanlığın başlangıcından bu yana olan kesitini, yani insanlığın başlangıçtan bugüne kadar yaşamış olduğu fiziksel zamanın toplamını ifade edebilir. Bu fiziksel zaman kesiti, toplumların, kültürlerin farklı "tarih"lerini içeren bir zamansal kap olmaktan başka bir şey ifade etmez. Bu nedenle "evrensel tarih" terimi, tarihi tümel olarak açıklayabileceğine inanan filozofların bir yapıntısı olmaktan ileri geçmez.

Bunun gibi tekilci ekonomistler var. Bunlar da "ekonomi"den değil, ancak "liberal ekonomi"den, "sosyalist ekonomi"den, "feodal ekonomi"den, "teokratik ekonomi"den (örneğin; Antik Mısır'ın ve Yunanistan'ın tapınak kentlerinin ekonomisi) söz edilebileceğini belirtiyorlar. Sadece "ekonomi" dendiğine bakmayınız; bu ad altında adı konmasa da, evrensel olduğu iddia edilse de, aslında yukarıda sayılan tekil "ekonomiler"den biri kastediliyordur. Bu yüzden örneğin tümelci söylemin liberal kanadının "ekonomi" derken kastettiği nasıl ki zımnen "liberal ekonomi" ise, aynı tümelci söylemin sosyalist kanadının "ekonomi" derken kastettiği de zımnen "sosyalist ekonomi"dir. (Marksist bilim paradigması ile pozitivist bilim paradigması, tümelci/evrenselci söylem içinde yer almaları bakımından bir ortaklığa sahiptirler.) Bir toplumda herşeyi insan egosuna, çıkar dürtüsüne, ekonomik güdülere, bireysel girişim gücüne bağlayan bir tümelci ve teknedenci liberalizm türü egemen ise, böyle bir liberalizmin -özellikle modern Batı toplumlarında- beraberinde getirmiş olduğu bir kapitalist ekonomiden söz edebilirsiniz ancak. (Zaten kapitalizmin, insan doğasının teknedenci ve indirgemeci bir liberalist yorumuna dayandığı açıktır.) Ayrıca, geçen yüzyılda kullanılmış, bu yüzyılda liberalist/kapitalist ekonomistlerce neredeyse unutulmuş veya unutturulmaya çalışılmış bir terim var: "ekonomi-politik". Bu demektir ki, biraz önce örneklemeye çalıştığım üzere, ekonomiyi politikadan bağımsız bir "salt" alan gibi ele alamazsınız. Yine bunun gibi, geçen yüzyılda özellikle Almanların kullandıkları bir "ekonomi ahlâkı" teri-

mi var.[5] Geçen yüzyılın Alman ekonomistleri, ekonomiyi ahlâkın bir alt dalı, ahlâka bağlı bir fenomen olarak ele alıyorlardı. Yani, bireyci bir ahlâka sahipseniz liberalist/kapitalist bir ekonomiyi benimsersiniz; toplumcu/diğerkâm bir ahlâkınız varsa kollektivist bir ekonomiden yana olursunuz, vb. O hâlde tek başına, salt olarak "ekonomi"den söz etmek, aslında sahte, pseudo bir evrensel fenomenden söz etmek demektir. Dolayısıyla, nomotetik/evrensel bir "ekonomi bilimi"nden söz etmek de, Dilthey'ın belirttiği gibi, "sahte" bir bilimden söz etmek olur.

Bunun gibi tekilci söylem içinde "siyaset bilimi"nden söz etmek de mümkün değildir. Siz Siyasal Bilgiler Fakültesi mensuplarının "siyaset bilimi" terimini, bu durumda gözden geçirmeniz gerekecek. Fakültenize kuruluşunda verilen adda geçen "siyasal bilgiler" terimi, bana göre sahte ve iddialı "siyaset bilimi" terimine göre çok daha uygun bir terimdir. Peki bu tekilcilere göre "siyaset bilimi" yok da ne var? Onlara göre "devlet ve siyaset öğretileri" var. Siyaset, belli siyasal inançlara, değerlere, çıkarlara, devlet öğretilerine göre yürütülen bir pratiktir. Bu pratik de büyük ölçüde deneyime ve zaman zaman sanatsal yaratıcılık türünden bir yaratıcılığa gereksinim gösterdiğinden, siyasetin sanat yönü hattâ bilgi yönünden ağır basar. Dolayısıyla siyaset, bir bilim eğitimi üslûbundan çok bir sanat eğitimi üslûbuyla işlenmelidir.

Yine bunun gibi bir "genel antropoloji" tekilciler tarafından reddedilmektedir. Özellikle etnisiteyi, ırkçı öğretileri besleyecek şekilde biyolojik temelde değil de tarihsel ve kültürel temelde ele alacak olan bir antropoloji, zorunlu olarak yerel ve tekil kalmak zorundadır (Özlem, 1996 b: 78-90).

Şimdi oldukça ilginç bir dönüşüme değineceğim: Nomotetik "sosyal bilimler", kendilerine geçen yüzyıldan beri Newton fiziğini model almışlardı. Oysa bu yüzyılın başlarında doğa bi-

(5) "Ekonomi ahlâkı" *(Wirtschaftsethik)* terimi için bkz: Özlem, 1993: 47-52.

limleri büyük bir epistemolojik sarsıntı geçirdiler. Çünkü klasik Newtoncu bilim paradigması, özellikle mikrofizik alanında ortaya çıkan yeni bulgular karşısında yetersiz kalmıştı. O günden bu yana, bizzat doğa bilimciler ve bilim felsefecileri yeni bir doğa bilimi paradigması geliştirdiler. Son yarım yüzyılın ürünü olan bu yeni doğa bilimi paradigmasının dayandığı sayıltıların en önemlileri şunlar olmuştur: a) Doğa ancak küçük bir bölümüyle doğa yasalarının mekanist belirlenimciliğine dayanılarak açıklanabilir; yani doğa yasalarının evrensel ve bağlı olarak genel-geçerli olduğu kanıtlamaz. b) Doğa hakkındaki bilgimiz hiçbir kesinlik taşımaz; tersine doğa bir kesinsizlikler alanıdır; çünkü doğada başat olan yasalılık değil, istikrarsızlık, dalgalanma, öngörülemezlik ve hattâ kaostur. c) Doğa, açıklanabilir olmaktan çok, ancak anlatılabilir olan bir gidişata sahiptir. Son yarım yüzyıldır bizzat doğa bilimciler tarafından geliştirildiğini belirttiğim bu yeni bilim paradigması, dikkat edilirse, konuşmamın önceki bölümlerinde tekilcilerin doğa anlıyışı olarak sunmaya gayret ettiğim anlayışla pek çok koşutluk içermektedir. Doğa bilimciler bugün Newtoncu bilim paradigmasının tümelci/yasacı tavrına pek az rağbet ediyorlar. Newton fiziğini kendi verdikleri adla "klasik fizik" sayıyorlar. "Klasik" sözcüğüyle çekilen nezâket perdesinin ardında, aslında bu fiziğin "eskimiş" olduğu tesbiti yatmaktadır (Özlem, 1997 a: 126-131). Tekilcilerin itirazları, geçen yüzyılda egemen Newtoncu paradigmayı sarsmaya yetmemişti. Doğa bilimciler, Newtoncu paradigma karşısında kuşku duymaya, ancak, kendi alanları içinde elde ettikleri yeni bulguların bu paradigmayla açıklanamazlığını gördükçe başladılar. Planck, Heisenberg, Bohr gibi yüzyılımızın büyük fizikçileri, doğanın hiç de tam belirlenimli olmadığını, hattâ mikrofizik alanında belirsizliğin (Heisenberg) hüküm sürdüğünü söylediler. Günümüzün birçok fizikçisi, doğayı artık kaotik bir oluş alanı, entropik bir gelişme alanı olarak görüyorlar ve böyle bir doğanın açıklanmaktan çok ancak anlatı konusu olabileceğini ekli-

yorlar. Onlar, Greklerin "kosmos", Latinlerin "universum" ve bizim biraz da "universum"la (ve özellikle "universal"le) fonetik benzerliğinden hoşlanarak "evren" (ve "evrensel") dediğimiz "düzenli/yasalı doğa"yı büyük ölçüde reddediyorlar. Kısacası, nomotetist doğa bilimi paradigması, bugün bizzat doğa bilimciler için savunulacak durumda görünmüyor. Buna karşılık nomotetist bilim paradigması, tarih ve toplumla ilgilenen bilimler için günümüzde hâlâ tutkuyla kabul görebiliyor. Hâlâ, tutkuyla, tarih ve toplum yasaları peşinde koşan nomotetizm yanlısı sosyologlar, tarihçiler, antropologlar, ekonomistler var.

İlginç ve ironik bir görünüm. Geçen yüzyılda "sosyal bilimler" nomotetist doğa bilimi modelini örnek alırlarken, bu yüzyılda doğa bilimleri "idiografik bilimler"e yaklaşıyorlar. Öyle ki, bugün, doğa bilimleri ile tarih ve toplumla ilgilenen bilimler, konularının (doğa ve tarih/toplum) belirsizliği, kaotik niteliği, tekilliği, öngörülemezliği hususlarında büyük oranda uzlaşmaya varmış görünüyorlar (Özlem, 1997 b: 376-432).

Şimdi yine "idiografik bilimler" veya "kültür bilimleri" veya "tin bilimleri" taraftarlığıma dönüp şunları belirtmek istiyorum: Bana göre geçen yüzyılda ve bu yüzyılın ilk onyıllarında hermeneutik geleneğinin, Yeni Kantçı kültür bilimleri mantıkçılığının göstermiş oldukları çabalar semeresini vermiştir. Artık tümelci tarih ve toplum konseptlerinden, tümel tarih ve toplum açıklamalarından yakamızı sıyırmak gerekliliği ile karşı karşıyayız. Bilelim ki, konumuz ister doğa ister tarih/toplum olsun, bilgimiz daima tarihseldir, kısmîdir, tekile ilişkindir. Oysa Auguste Comte'un pozitivizminin izinde yürümüş olan "sosyal bilimler" konularının tarihselliğini görmezler veya onu örterler.

Ve şurası da açıkça görülüyor ki, bugün genellikle bilim ve özellikle "sosyal bilim" problematiği üzerine epistemolojik ve yöntembilimsel irdeleme ve değerlendirme yapabilmek için, ge-

çen yüzyılın sonları ile bu yüzyılın başlarında gerçekleştirilen fakat ne yazık ki Anglo-Amerikan dünyasında çok geç ve yarım yamalak farkına varılmış olduğu için aynı Anglo-Amerikan dünyasından beslenen bizim gibi ülkelerin bilim kamuoylarında hâlâ yadırgama ve hattâ yabanlık duygusu uyandıran yoğun çalışmaları ve tartışmaları baz olarak almak, yani en az yüz yıl geriye dönmek bir zorunluluktur. Aksi hâlde, bilineni icat ettiğini sanmak gafletine düşmek kaçınılmazdır.

Bunları belirtmek "tümellik"in, "evrensellik"in reddi anlamına da gelmiyor. "Tümellik" ve/veya "evrensellik", konuşmamın başında ve daha sonra bir kaç yerde belirttiğim üzere, bizim mantıksal düşünme yetimizin zorunlu olarak ürettiği bir fikir, bir idedir. Fakat o sadece bir fikirdir, idedir; doğada veya tarih/toplum dünyasında onun mütekabili, dengi olan, onunla örtüşen hiçbir olgu, nesne, durum, bağıntı yoktur. (Doğu kültürlerinin, kendi paradoks mantıkları doğrultusunda, tümeli/evrenseli pratik ve empirik olarak neden benimsemediklerini yeniden anımsayalım.) Tekilci açıdan bakıldığında, "tümellik"in ve "evrensellik"in esas işlevi de, kendisinin bir fikir, bir ide olarak sadece zihnimizde bulunduğunu, fakat reel bir karşılığının olmadığını bize hatırlatmasında belirir. Tekilciyi ve tümelciyi mantık zemininde birleştiren ve ayıran yönler burada belirir: Batı mantığı içinde, tekilci de tümelci de, "tümellik" ve/veya "evrensellik"in mantıksal düşünmenin zorunlu bir öğesi olarak zihnimizde bulunduğunda birleşirler. Fakat tekilci zihnimizde bulunan bu şeyin reel dünyada karşılığının olmadığını ileri sürerken; tümelci bu şeyin reel dünyada karşılığının bulunduğunu, *a priori* gösterilemese bile onun araştırılarak *a posteriori* ortaya konulabileceğini ve konulması gerektiğini, dolayısıyla bugün için ortaya konulamasa bile ileride mutlaka meydana çıkarılacağını büyük bir tutkuyla, şevkle iddia eder. (Evrenselciliğin psikolojik yönden bir değerlendirmesine biraz ileride yer vereceğim.)

9. Tekilci "Tin/Kültür Bilimi" Epistemolojisi

Geçici olarak kullandığım "tarih ve toplumla ilgilenen bilimler" terimini de artık "sosyal bilimler" terimi gibi bir kenara koyup, demin de haber verdiğim üzere, kendi yönümden bunları bundan sonra "idiografik bilimler" veya "tin bilimleri" veya "kültür bilimleri" olarak anmak istiyorum. Tekilci söylem içinde yer alan bu bilimler, anlaşılacağı üzere, epistemolojik yönden nomotetik "sosyal bilimler"den esasta farklıdırlar. Bu epistemolojik farklılığa burada çok yüzeysel olarak değinebilirim.

Bilindiği gibi "sosyal bilimler", Yeniçağın özne-nesne ayrımını esas alan epistemolojisine dayalı olarak teşekkül etmişlerdir. Bunun ayrıntılarına giremem; fakat şu kadarını belirtebilirim: Yeniçağla birlikte insan, Heidegger'in ifadesiyle, "kendisini özne kılmıştır." (Heidegger, 1997: 23-36; Pöggeler/Allemann, 1997:46-53 ve Hühnerfeld, 1997: 44-54). Ne demek bu? İnsan kendisini evrenin bir parçası olarak gördüğü Doğu kültürlerinin ve Batı'nın özellikle Yeniçağ öncesi yüzyıllarının aksine, kendisini evrenin merkezine yerleştirmiş, dünyayı, daha önce de belirttiğim üzere, "dış dünya" adını vererek kendisinin dışında bir yere koymuştur. Örneğin Kant, "bilgi"nin, öznede zihin *(intellekt)* ve duyarlık *(sensibilite)* olarak tesbit ettiği iki bilme yetisinin ortak çalışması ile, yani duyarlık aracılığıyla "dış dünya"dan elde edilen duyumların zihin tarafından işlemden geçirilmesi ile meydana geldiğini söylemiştir. Yeniçağın özne-nesne ayrımı temelli epistemolojisi ve özne merkezli felsefesi böyle teşekkül ediyor. Yeniçağın bilimleri de tabii ki bu epistemoloji doğrultusunda veya bu epistemolojiye koşutluk içinde ortaya çıkıyorlar. Ne var ki, daha ortaya çıkışında bile bazılarınca belli bir ihtiyat ve şüpheyle kabul görmüş olup günümüzde artık savunulamayacak olan böyle bir epistemolojinin tarih ve toplumla ilgilenen bilimler için geçerli olamayacağı, Dilthey'dan Heidegger'e kadar, son yüzelli yıl içinde sürekli vurgulanmıştır.

Konu tarih ve toplum olunca, özne-nesne temelli epistemoloji geçersiz kalıyor. Çünkü tarih ve toplum dünyasında "özne" incelediği "nesne"nin içindedir, onun bir parçasıdır. "Pozitivizm" sözcüğünün Latince "karşıya koymak, vaz'etmek" anlamına gelen "ponere" fiilinden türetildiğini biliyoruz. İşte, tarih ve toplum dünyasında, "özne", "nesne"yi, "karşısına koymak" anlamında pozitive edemez. Eğer tarih ve toplum dünyası, insanın yapıp kurduğu ve sonradan içinde yer aldığı bir dünya, yani "insan dünyası" ise; bu dünyada "nesne" ancak "özne"nin bir eseri, onun bir inşası olarak görülebilir. Dolayısıyla tarih ve toplum söz konusu olduğunda, incelemeci de incelediği nesnenin içinde yer almaktadır. Tarihçi, kendisinin de bir parçası olduğu tarihi, tarihin dışına çıkarak inceleyebilir mi? Bir sosyolog, toplumu toplum-üstü bir noktadan görme şansına sahip midir? Bunların imkânsız olduğu açıktır. Birer inceleme objesi olarak tarih ve toplum karşısında nötr, tarafsız kalınamaz. (Özne-nesne temelli epistemolojinin ve pozitivist bilim felsefesinin en büyük yanılgısı, "sosyal bilim" kavramını, bir toplumsal-tarihsel varlık olması dolayısıyla her zaman ve her durumda kültürel kodlarla, değerlerle bezenmiş olan "özne"nin, kendini tüm bunlardan yalıtarak böyle bir "nötralite" ve "tarafsızlık"a sahip olabileceği fikrine dayandırmış olmasıdır.)

Tekilci söylem içerisinde en az yüz yıldır dile getirilen, fakat "suskunluğa bürünmüş veya susturulmuş, bastırılmış" düşüncelerin kaderini paylaşarak bu süre içerisinde etkili olma fırsatını (özellikle Anglo-Amerikan dünyasında) bulamayan temel iddia, tarih ve toplumla ilgilenen bilimlerin dayandığı epistemolojinin yerini yeni bir epistemolojinin alması gerektiğidir. Buna göre, özne-nesne ayrımına dayalı epistemolojinin yerini *öznelerarası özne - öznelerarası nesne ilişkisine dayalı bir epistemoloji* almalıdır. Nedir bu "öznelerarası özne" ve "öznelerarası nesne"? Bu "öznelerarası nesne", insanlar olarak, birbirimizi etkileyerek, birbirimizden bir şeyler öğrenerek, birbirimize âşık ola-

rak, birbirimizden nefret ederek, kendi ürettiğimiz çok çeşitli ve çoğunlukla karşıt düşüncelerin, değerlerin, ideolojilerin, konseptlerin güdümünde değişik yaşama tarzları meydana getirerek, birlikte oluşturup içinde yer aldığımız, tarihselliğiyle temâyüz eden ve demin "insan dünyası" olarak adlandırdığım şeydir. Ve bu "öznelerarası nesne"yi oluşturan bizler, oluşturduğumuz bu "öznelerarası nesne" tarafından, yani içinde yaşadığımız toplum tarafından oluşturuluruz da. Bu karşılıklı oluşturma süreci, bizzat tarihtir. Dolayısıyla biz, bizden öncekilerin oluşturduğu ve bugün bizlerin de oluşumuna katıldığımız bu "öznelerarası nesne"nin bizi şekillendirip oluşturması sâyesinde ancak özneyiz; yani "öznelerarası özne"yiz. Burada "özne" ve "nesne", birbirini karşılıklı olarak şekillendirip oluşturmaktadır ki, bu durum, tarih ve toplum dünyasında "salt, bağımsız, nesneyi kendisinden ayrı bir şey olarak karşısına koyan bir özne"den ve "özneden bağımsız nesne"den söz etme imkânını ortadan kaldırır. Biz insan dünyasını, bu dünyanın içinden görebiliriz; onu, onun dışına çıkarak görebilme imkânımız yoktur. Onun dışından onun "üstüne" konuştuğumuzu iddia ettiğimiz her durumda, yine onun içerisinden konuşmaktayız. Yeniden belirtmeliyim: Tarih ve toplum dünyasını pozitive etmek mümkün değildir. O hâlde doğa bilimleri için bile artık kabul edilebilir olmaktan çıkmış olan özne-nesne ayrımına dayalı klasik epistemoloji, "insan dünyası", "kültür dünyası" olarak da telâffuz ettiğimiz tarih ve toplum alanı için geçerli olamaz. "İnsan dünyası" için ortaya konulabilecek olan bilgi de, bu dünya bir doğa nesnesi olmadığından duyumlama-tasarımlama ilişkisinden hareketle değil, ancak, öznelerarası temel bildirişme ve iletişim yolu olup doğa nesneleri için uygulanamaz olan *anlama* edimini bilgide temel alan bir hermeneutik faaliyet, yani *yorumlama* ve *açıklama* faaliyeti ile elde edilebilir (Özlem, 1997 b: 416-452). Anlamayı temel alan bir yorumlama/açımlama faaliyeti ile elde edilen bilgi de, bizzat "yorumlama" sözcüğünün açığa vurduğu

üzere, yönsüz, yansız, tarafsız, nötr olamaz. Yanlılık, taraflılık, insan/toplum dünyasında ve bu dünyada iletişimi sağlayan anlama ediminde bizatihi içerilmiştir. Bir şeye, o şeyin içinde kalarak baktığınız sürece, o şeyi daima bulunduğunuz o noktadan görürsünüz. Ben bu salonu, bu salona hapsolmuşsam ve başka bir mekân da tanımıyorsam, ancak içeriden tanıyabilirim. Hattâ bu tanımanın içeriden olduğunun bilincine bile, ancak, başkalarının aynı salonu değişik perspektiflerden, ama hep yorumlama/açımlama yoluyla gördüklerini anlayarak varabilirim. O hâlde tekrarlayayım; tarih ve toplumun içinde olmamız dolayısıyla onun üstüne çıkarak veya onunla aramıza bizi onun karşısında nötr kılacak bir mesafe koyarak bir bilgi üretme imkânına sahip değiliz. Mesafe, ancak, bugün sahip olduğumuz çok çeşitli perspektifler, görüş noktaları, düşünceler, ideolojiler, değerler ile, kendisi zaten bunlardan örülmüş olan tarihsel obje (salondaki herhangi bir yer) arasındadır (Gadamer, 1995: 22). Perspektifler, görüş noktaları, düşünceler, ideolojiler, değerler ise, durağan ve tektip değildirler; onlar her tarihsel dönemde, çağda, kesitte değişirler, farklılaşırlar. Ve tarihsel obje de buna bağlı olarak değişir. Dolayısıyla bilgi ve bilim tarihseldir ve rölatiftir.

Objektif ve evrensel bir tarih ve toplum bilgisi mümkün değildir ve ayrıca arzu edilir bir şey de değildir. Çünkü nötr ve tarafsız bir bilgi anlayışı, insanlığı özellikle son yüzyıllarda *nomotetizm* doğrultusunda yanlış mecralara sürüklemiştir. Çünkü "objektif ve evrensel bilgi", ancak sahte, pseudo bir bilgi olabilir. Ve bu görünümüyle o, ancak, siyasal açıdan bir hâkimiyet kurma aracı olma işlevini yüklenebilir. Başta, konumun epistemolojik çerçevesini aşmak zorunda kalacağımı belirtmiştim. Şimdi çerçevenin aşılacağı noktaya geldik (Özlem, 1994: 38-70).

10. Felsefenin Çocuğu Olarak Bilim

Önce, bir felsefeci olarak, bir durum tesbiti yapmak zorundayım: Dilthey'ın, Windelband'ın, Rickert'in, Max Weber'in, Rothacker'in geçen yüzyılın sonu ile bu yüzyılın ilk yarısında yapmış oldukları bilim üzerine eleştiri ve değerlendirmelerden sonra, yüzyılımızın ikinci yarısında, *felsefeye bir kez daha çağrı çıkarılmıştır!* Günümüzde bilimler, eskimiş epistemolojileri ve paradigmaları doğrultusunda, bilgi ve bilim problematiğinin altından kalkılamayacağını bizzat görmüşler ve demin bir kısmının adlarını andığım filozoflara geri dönerek, bir paradigma değişikliğine yine bizzat kendi içlerinde yönelmişlerdir. Fakat bilimler bunu ancak felsefeden yardım alarak başarabilirlerdi. Çünkü bilimler dayanmış oldukları ilkelerin ve sayıltıların epistemolojik, yani *felsefî* nitelikli şeyler olduklarının farkına varmışlardır. (Son onyıllarda, uzun bir aradan sonra, filozof da olan "sosyal bilimci"lerin sayısında önemli bir artış gözlenmektedir.) Ve paradigma değişikliği de, Dilthey, Weber ve diğerlerinden günümüze, "filozof-bilim insanı" denen bir düşünürler grubu tarafından gerçekleştirilmiştir (Özlem, 1997 a: 9-16).

Burada Yeniçağın başlarından bu yana felsefe-bilim ilişkisindeki bazı yönlere kısaca değinmek zorunluluğu vardır. Yeniçağın başlarında felsefe ile bilim (modern bilim) ayrılmış değillerdi. Yeniçağ fiziğinin kurucusu ve dolayısıyla pozitivizmin damgasını bastığı "sosyal bilimler"in de bilmeden hazırlayıcısı olan Newton, doğa bilimlerinde devrim yaratan eserine, fiziğin klasiği sayılan bu esere, *philosophia naturalis principia mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) adını vermiştir. Yani Newton bile, "doğa bilimi" adını kullanmamıştır. O, Aristoteles'ten beri benimsendiği üzere, bir bilgi alanı olarak "fizik"i "doğa felsefesi" kapsamında görüyor ve kabul ediyordu (Raphael, 1996: 36-39). Öyle ki, Onsekizinci yüzyılın ortalarına, hattâ sonlarına kadar, felsefe-bilim ayrımı yoktu. Bugün

fen ve edebiyat fakülteleri hâlinde ayrılmış olan fakülteler, o dönemde tek bir fakülte çatısı altında, "felsefe fakültesi" çatısı altında toplanmışlardı. Bugün de Avrupa'da, özellikle Almanya'da, "felsefe fakültesi"nin varlığını devam ettirdiğini görebiliyoruz. Çok daha sonraları "doğa bilimleri" ve "sosyal bilimler" adlarıyla anılan ve aralarına neredeyse duvar örülen bilgi faaliyetleri, o zamanlar "felsefe fakültesi" çatısı altında birlikte sürdürülürdü. Matematik ve doğa felsefesi eğitimi almadan örneğin hukukçu, tarihçi olunamazdı. Tersine; tarih, devlet öğretisi, gramer, edebiyat, vd. eğitimi almadan da matematikçi, kimyacı, biyolog veya fizikçi olunamazdı. Daha 12. yüzyılda Avrupa'da lonca sistemi içerisinde üniversiteler kurulur kurulmaz, bu üniversiteleri oluşturan temel birim felsefe fakültesi olmuştur. Daha sonraları üniversitelerin devlet kurumları hâline gelmeleriyle, üniversitelerin üç temel fakülteden, felsefe yanında tıp ve ilâhiyat fakültelerinden (ve çok daha sonraları dördüncü fakülte olarak hukuk fakültesinden) teşekkül ettiğini görüyoruz. Bunun başlıca nedeni, devletin tıpçılara (özellikle: hekimlere), din adamlarına (özellikle: rahiplere) ve hukukçulara (özellikle: yargıçlara) duyduğu pratik ihtiyacın büyüklüğü olmuştu (Kant, 1922: 228-284; Özlem, 1993 a: 15-27 ve Cassirer, 1997: 424-430). Ve ilginçtir ki, bu üç temel fakülteden birinde öğrenim gören bir öğrenci, diğer ikisinin belli derslerini de almak zorundaydı. İşte, size "üniversiter eğitim"in ne olduğu; "universitas"ın anlamı. Onsekizinci yüzyılın sonlarından başlayarak ve günümüzde giderek çoğalmış bir hâlde, ekonomiden, siyasetten (siyasal bilgilerden) işletmeye, mühendisliğe, mimarlığa, vd. kadar değişik fakülteler üretildi, değişik bölümler icat edildi. Yineleyeyim: Bunlar, Yeniçağın sanayileşen ve teknoloji temelli toplumlar hâline gelen modern toplumlarında bilimci *(scientificist)* dayatmacılığın sonucu oldukları kadar ihtiyaçtan da doğan fakülte ve bölümler oldular. Fakat olan da "universitas" idealine oldu. Modern toplumun özellikle sınaî ve

ticarî ihtiyaçlarının karşılanmasında doğrudan bir "yarar"ı olmayan felsefe, geri plana itildi; felsefenin bağrından çıkmış olduklarını unutup felsefeye karşı bağımsızlık savaşı vermeye girişmiş olan bilimler ve hele uygulamalı bilimler, öne çıktılar ve üniversite içinde hegemonya kurdular. Üniversitede artık *philosophia* değil *scientia* hâkimdi. Oysa "universitas" idealine göre teşekkül etmiş olan kurumda, adı üstünde "üniversite"de, felsefe-bilim ayrımı o ana kadar yoktu. Bugün münhasıran "sosyal bilimler" alanında verilen doktora derecesi, "ph.d" kısaltmasıyla belirtilir. Bilindiği üzere, "ph" felsefenin (philosophia), "d" doktorun kısaltmasıdır. Bu, o dönemden, *universitas* döneminden kalma bir kısaltmadır. Fakat, hâlâ, "sosyal bilimciler"e, bazıları dudak bükmeye devam etse de, faaliyetlerinin felsefe kökenli ve felsefî mirasa dayalı bir faaliyet olduğunu hatırlatmaya yarayabilir. Aynı kısaltma, benzer şekilde, bugün "bilimsel" nitelemesiyle anılan etkinliklerin büyük bölümünün "felsefe fakültesi" bünyesinde toplanmış olduğu bir dönemi de hatırlatır. Felsefe ile bilim, birkaç yüzyıldır dayatılan bir paradigma, pozitivist/pragmatist/teknisist bir paradigma doğrultusunda birbirlerinden 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 lânetlenen Ortaçağ felsefesinin bir terimidir. İlkçağ felsefesinde *episteme-doxa*, Ortaçağ felsefesinde ise *sapientia-scientia* ayrımları ile karşılaşırız. Grekçe *episteme* veya Latince *sapientia*, tümel/evrensel, kesin ve hakikî bilgiyi; Grekçe *doxa* veya Latince *scientia* ise gelip geçici, zamana bağlı, kesin olmayan, kanaat değeri taşıyan bilgiyi ve en önemlisi tekilin bilgisini adlandırırlardı. Ama hepsi bir arada, felsefenin değişik alanlarının bilgisini ifade ederlerdi. Bir Aristoteles'e bakınız; o *episteme*'nin elde edilebileceği alan olarak mantık ve metafizik alanlarında yazdığı gibi, *doxa*'nın elde edildiği alanlar olarak, ahlâk, politika,

poetika, retorik, vd. üzerine de yazıyordu (Cassirer, 1977: 86-93).

2500 yıllık Batı düşünce tarihinde (İslâm düşünce tarihinde de) felsefe-bilim ayrımına ancak son 300 yıl içerisinde rastlıyoruz. Oysa bilimi var kılan ilkeler, dün olduğu gibi bugün de, felsefî karakterli ilkelerdir. Bilim, kendisini var kılan ilkeler "üstüne" düşünmez; düşündüğü anda felsefeye eklemlenmiş olur. Ve bilim, verdiğim örnekler yeterince gösteriyor ki, başı her sıkıştığında, kendisi "üstüne" düşünmeye, yani felsefeye eklemlenmeye 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 (Rothacker, 1995: 33-42; Özlem, 1997 a: 49-60). Bu ayrım sahte bir ayrımdır ve daha önemlisi, son birkaç yüzyıldır yaşadığımız bilimci dayatmacılığın, son tahlilde, insanlığa yarardan çok zarar getirdiğini düşünüyorum (Özlem, 1997a: 156-173). Buna burada konferansımın konusu kapsamında, sadece *nomotetizm* ile ve bunun politik-ideolojik sonuçlarıyla sınırlı olarak değinebileceğim.

11. Evrenselcilik, Sürüp Giden Dünya Hâkimiyeti Kavgası ve "Sosyal Bilimler"

Felsefî "scientia" terimine gasp yoluyla sahiplenerek onun felsefedeki geleneksel "tekilin bilgisi" anlamını tam bir karşıtlıkla "tümelin deneysel yoldan elde edilen bilgisi"ne, yani "modern bilim"in bilgisine dönüştüren şu *nomotetizm*; burada kabaca yapmaya çalıştığım bir epistemolojik irdeleme ve değerlendirmenin yanı sıra, psikolojik ve siyasal bir irdeleme ve değerlendirmenin de konusu yapılmalıdır. Çünkü nomotetizm ve bağlı olarak tümelcilik/evrenselcilik, bir bilgisel tavır olduğu kadar

bir ruh hâlini de yansıtır. Evrenselcilik, her şeyin tek ve biricik hakikatine sahip olma tutkusu içinde olanların ve daha sonra buna sahip olduklarına inananların ruh hâlidir de. Karl Popper'in ünlü bir sözü vardır: "Evrensel doğruyu, hakikati bulduğuna inananlar, bu hakikatin başkaları tarafından da paylaşılmasını arzularlar. Tüm totalitarizmlerin ve despotizmlerin kaynağı budur." (Popper 1967: 146). Oysa "evrensellik" diye bir şey (mantıksal düşünme dışında) olmadığı gibi, bu evrenselci ruh hâlinin, Popper'in sözlerinden çıkarsanabileceği gibi, sosyal ve özellikle siyasal yönden zararlı sonuçları vardır.

Nedir bu zararlar? Bu zararlar öncelikle politik ve ideolojik nitelikli zararlardır. Dünyada güçlü devletler, güçlü yönetimler, büyük bir çoğunlukla evrenselci olmuşlardır. Nerede güçlü bir imparatorluk, güçlü bir devlet ortaya çıkmışsa, kendi evrenselciliğini, çevresine bir siyasal söylem içinde dayatmıştır. Bunun, yüzyılımızda, dünya hâkimiyetini amaçlayan bir dayatmacılık olduğu, bilinen bir şeydir. 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" düstûru 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" düstûru altında göstermektedir. Fakat bunun daha çok bir "pax Americana" olduğu açıktır. "Ne ilgisi var; bilgide bir ideal olan tümele/evrensele ulaşma isteği ile politik-ideolojik globalleşme nasıl birbirine bağlanabilir?" diye bir "bilimci" soru yöneltilebilir. Bunların arasında doğrudan bir ilişki vardır. Evrenselcilik, mantıksal düşünme ediminde tanımış olduğumuz "tümel"in doğada, toplumda, tarihte *de* bulunuğunu iddia eder. Tam da bu yüzden o, bilgide tek ve biricik hakikate ulaşma konusunda bir istek, arzu uyandırır ve bu istek, arzu, hattâ tutkuya, kendisine kapılanların büyük bir hoşnutlukla kullandıkları bir deyimle "hakikat

tutkusu"na dönüşebilir. İşte bu yüzden evrenselcilik, Batı mantığı ve kültürü içinde yaşayan herkeste şu veya bu oranda bulunabilecek böyle bir isteği, arzuyu, heyecanı ve bunlardan kaynaklanan tutkulu bir ruh hâlini yansıtır (Özlem, 1997 b: 452-486). Batı felsefesinde tümelciliğin/evrenselciliğin en büyük filozoflarından Aristoteles, bu bilme isteğinin insanda doğuştan bulunduğu kanısındadır. Oysa, doğuştan olsa da olmasa da, bu bilme isteğinin "evrenseli bilme" isteği olması zorunlu değildir.

Bizi burada ilgilendiren, bu isteğin, bu arzunun, bu evrensele ulaşma heyecan ve tutkusunun, sosyal dünyada ve özellikle siyasette, güçlülerin güçsüzleri ikna ve bağlı olarak aynı güçsüzleri hegemonya altına alma konularında yararlandıkları bir mekanizmanın güdümleyicisi olabilmesidir. Çünkü daha F. Bacon, "Bilmek yapabilmektir." derken, kendisi tam bilincinde olmasa da, bir sosyal ve siyasal fenomene de işaret etmiş bulunuyordu. Esasında günümüzün "bilimci" (scientificist) söylemi içerisinde slogan hâline gelmiş olan "bilgi toplumu" teriminde, bilginin bir ekonomik ve siyasal güç olarak kullanıma sokulması arzusu açıkça sırıtmaktadır. Hele bir de "bilginin evrenselliği, herkese iletilebilirliği ve herkesce paylaşılabilirliği" propagandasının yaygınlığı anımsandığında; evrenselcilik, çok büyük ölçüde, güçlülerin, yani bilgiyi pazarlayanların yararına bir işlev yüklenebilmektedir. Bu, bilimciliğe *(scientificism)* özgü de değildir. Tarih, dinlerin, ideolojilerin, totaliter/otoriter yönetim şekillerinin de, tek ve biricik hakikatin kendilerinde olduğunu ileri sürmekten usanmamış olduklarını yeterince göstermektedir.[6]

12. Globalleşme ve "Sosyal Bilimler"

Günümüzün Anglo-Amerikanizmi, bilimde ve siyasette, bilinen ve denenmiş bir evrenselcilik dayatıyor. Bu, tekilin,

(6) "Tek hakikatçilik"in liberalizmin eşitsizlikçi ideolojisi ve günümüzün genetik bilimi ile sınırlı bir eleştirisi için bkz.: Özlem, 1995. Yazı, yazarın İnkılâp Yayınevi'nce "Tüm Eserleri" dizisinde yayımlanmış olan *Bilim, Tarih ve Yorum* (1988) adlı kitabında da yer almıştır.

farklı ve hattâ aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan ve teşvik edilen "postmodernist" atmosferde alabildiğine, hattâ dizginsiz bir açılım imkânı tanırken; eşzamanlı olarak, liberalist/kapitalist bir dünya düzenini evrenselci bir söylem içinde dayatmayı asla ihmal etmiyor. Günümüzün bu evrenselciliğinin, daha bu betiminde bir çelişki içerdiği açıktır. Fakat günümüzün bu "postmodern" evrenselciliğini mantıksal tutarlılık açısından eleştirmek şeklen bir anlam ifade etse de, onu esasında bir siyasal proje olarak görmek gerekir.

Bunu şöyle açmaya çalışayım: Onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren bilimde aşırı uzmanlaşma, Almanların "Fachidiotismus" dedikleri, bizim "uzmanlaşma manyaklığı" diyebileceğimiz ve günümüzde iyice yaygın hâle gelmiş olan bir fenomen vardır. Bu, bilimde aşırı uzmanlaşmanın beraberinde getirdiği ve bilimcilere özgü bir dargörüşlülük ve darkafalılık fenomenidir. Bu fenomenin yaygınlığı, insanlığı bilimci bir tahakküm çağına soktu. Bu tahakküm reaksiyona yol açtı ve bilindiği üzere dinci, milliyetçi, etnisist, yerelci, kültüralist cereyanlar hız kazandı. İşte Anglo-Amerikanizm, bu durumu da değerlendirerek, biraz önce "tekilin, farklı ve hattâ aykırı olanın içerildiği bir evrenselcilik" diye ifade etmeye çalıştığım bir evrenselcilik doğrultusunda "globalleşme"yi dayatıyor. Fakat bu globalleşme, üstü ne kadar örtülürse örtülsün, bir merkez-çevre ilişkisi temelinde gerçekleştirilmek isteniyor. Bunu, siyasetten, hukuktan bilime kadar, her alanda görüyoruz. Bugün bilim, çok büyük ölçüde Anglo-Amerikan dünyada veya Anglo-Amerikanizmin kontrol ettiği bilim merkezlerinde ve belirli bilimci kalıplara uygun olarak üretiliyor. Bilimin ve bilimsel bilgi üretiminin bu merkezlerce tesbit edilmiş standartları vardır. Ve üretilen bilgi buralardan bir pazar nesnesi, bir meta halinde, çevre ülkelere ihraç edilmektedir; herhangi bir sınaî ürün gibi. "Bilgi toplumu" sözü, ulaşılmak istenen bir hedefi, tek-merkezli bir *bilim endüstrisi*ni

imlemektedir. Ve kapitalist mantığa uygun olarak, merkez ülkeler, tekil, farklı ve hattâ aykırı olanın da entegrasyonuna yönelik bir bilgi ve bilim üretimi (ve giderek yerel, hattâ folklorik alana kadar uzanan edebiyat ve müzik üretimi) politikası ile, bu işte parsayı toplamaktadırlar. Bizim bilim dünyamıza düşen de, şu anda, çevre ülkelerin kaderini paylaşmak, yani üretilen bilgiyi ithal etmek ve tüketmektir.

Bu durumu daha önce söylediklerimle bağıntılı olarak şöyle değerlendiriyorum: Aslında imparatorlukların bir kaderi var ve Anglo-Amerikan İmparatorluğu da bundan nasibini alıyor. İmparatorluklar çok-etnisiteli devlet örgütlenmeleridir. ("Çokuluslu" demiyorum; çünkü "ulus" modern zamanların bir kavramıdır. Oysa imparatorluklar modern zamanlardan önce de vardılar.) 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 hayâtiyetini kabul ve teslim ederek evrensel bir düzen ve bir "evrensel kültür" oluşturabilmektir.[7] Ne var ki tarihte bunu başarabilmiş bir imparatorluk

(7) Gülbenkyan Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* adlı raporunun, ülkemizin bilim kamuoyunda bugüne kadar pek örneği görülmeyen canlı bir tartışmaya vesile olması elbette ki sevindiricidir. Bununla birlikte, bu raporu değerlendirirken, en nihayet, günümüzün bilim endüstrisini yönetenlerin niyetlerini de unutmamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, raporun özellikle son bölümü, tekil, farklı ve aykırı olanın hayâtiyetini kabul ve teslim ederek bir evrensel düzen oluşturabilmek konusundaki arayışların bilim kamuoyundaki bir yansıması ve bu arayış içinde olanların bilim kamuoyundan beklentilerinin, hattâ taleplerinin izdüşümleri olarak görülebilir. Nomotetik bilimler yanında "idiografik bilimler"e Anglo-Amerikan bilim geleneğinde bugüne kadar hiç karşılaşılmadık ölçülerde önem atfedilmesinin gerekçesi, bu bilimlerin tekil, farklı ve aykırı olanın bilinmesine ve meşrulaştırılmasına aracılık etme işlevlerindendir. Bu, bilim endüstrisinin merkezinde bir politika değişikliğini ifade ediyor. "İdiografik bilimler"den tekili, farklıyı, aykırıyı ve bağlı olarak yereli, biricik olanı, hattâ folklorik olanı meşrulaştırmada bir görev üstlenmeleri istenirken; "nomotetik bilimler"den, bilim endüstrisinin Anglo-Amerikan patentli evrenselciliğini meşrulaştırmaya devam etmeleri bekleniyor.

yoktur.[8] Anglo-Amerikan İmparatorluğunun 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 bir olasılıkla onu da beklemektedir. Fakat bu imparatorluğun beklenmedik ve kestirilemeyen gelişmeler ortaya çıkmadığı sürece, gelecek yüzyılda da, ne kadar olacağı bilinmez, uzunca bir süre devam edeceği de görülüyor.

13. Üniversite ve "Sosyal Bilimler"

Şimdi bu siyasal tabloya bakmadan günümüzde bilimi, hele "sosyal bilimler"in bugününü değerlendirmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Bu da, zorunlu olarak dünyada ve Türkiye'de üniversitenin bugünkü konum ve işlevini göz önünde tutmayı gerektiriyor. Çünkü doğa bilimleri ve özellikle teknoloji üretimine yönelik uygulamalı bilimlerin günümüzde üniversite dışındaki kurumlarda da (uluslararası holdinglerin, büyük fir-

(8) Bu konuda "Kültür Felsefesi" adlı yazımdan (1993: 113) bazı satırları aşağıya alıyorum:

"Burada 'kültür'ün evrensel bir tanımına ulaşma konusundaki felsefî çabalar ile 'evrensel kültür'ü tanımlama çabalarını birbirinden ayırmak gerekir. 'Evrensel kültür', bir çağa ve bir tarihsel döneme dünya ölçüsünde hâkim olan, diğer kültürlere baskın çıkan herhangi bir 'tekil kültür'dür. Örneğin bugün için bu anlamda 'evrensel' olan kültür, Batı kültürüdür. Fakat bu, Batı kültürünün hâlen yaşayan diğer kültürlerden 'üstün' ve 'iyi' olduğu anlamına gelmez; sadece varolan diğer kültürlere baskın çıktığı ve dünya ölçüsünde yaygınlaştığı anlamına geli. Her kültürün neliği (mâhiyeti) gereği tarihsel/tekil olması, o kültürün belli bir zaman kesiti içinde varlığını sürdürdüğü, yani yerini her an bir başka kültüre (o başka kültüre kendinden pek çok şeyleri taşımış olsa da) terkedebileceği anlamına gelir. 'Evrensel kültür' teriminin kendisi, Aydınlanmacı Batı kültürünün bir kültürel mirası olarak terminolojiye girmiştir. Bu yüzden, bu kültüre özgü ideal ve ölçütlerle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olmak gibi bir tekyanlılığı ve manipülatif bir işlevi vardır. Yine bu yüzden, 'evrensel kültür'ü, tarihsel perspektif altında bakıldığında, herhangi bir 'baskın ve hâkim kültür' olarak anlamak uygun olur."

maların, vakıfların, özel kuruluşların araştırma üniteleri, enstitüleri, vd.) genişliğine icra alanı bulmalarına karşılık; "sosyal bilimler", çok büyük oranda ancak üniversitenin içinde bir icra alanı bulabilmektedirler. Bu durum, "sosyal bilimler"in bugününü, dünyada ve bizde üniversitenin bugünüyle birlikte düşünmeyi ve değerlendirmeyi gerekli kılıyor.

Önce bizden başlayalım: Bizim, istisnalar dışında, bilim üreten değil bilim tüketen ülkeler, çevre ülkeler arasında yer aldığımız açıktır. Bizde bunu kabullenenler, hattâ merkezde üretilen bilginin, özellikle bilimsel bilginin "evrensel" olduğuna sâfiyâne inananlar da, inanır görünmeyi çeşitli nedenlerle uygun bulanlar da çoktur. Ayrıca şu anda bilimde merkezin içinde yer almaya (böyle bir şeyin bizim tarafımızdan veya merkez tarafından arzulanır olup olmamasından bağımsız olarak) gücümüz de yoktur. Zaten bizim gibi ülkelerin bilim çevrelerine söylenen de, bazan kibarca bazan küstahlık kokan bir alenîlikle, merkez olmaya soyunmamaları gerektiği; bir merkezin zaten varolduğu ve çevre ülkelerinin bilim insanlarının merkezde üretilen bilimin üretim standartlarına uydukları sürece bu merkezde her zaman görev ve yer alabilecekleri; zaten merkezin "yetenekli" bilim insanlarını kendisine hep çekmek istediği ve çektiği; bununla birlikte esas olanın çevrenin bilim insanlarının merkezde üretileni kendi ülkelerinde tüketmeleri gerektiğidir.[9] Yinelemeliyim ki, bu hususlarda sürekli tekrarlanan şey, bilimsel faaliyetin "evrensel" olduğudur. Bunu altyapısı çok daha fazla gelişmiş ve imkânları çok daha fazla olan bir yerde, merkezde icra etmek ve üretileni çevreye yaymak varken; neden bir çevre ülkesinin yoksul bilim dünyası içinde bilim üretmeye çalışılsın ki! Hiçbir pazar ekonomisti böyle bir "israf"ı hoş göremez! Çevre ülkelerinin bilim insanları, merkezin belirlediği standartlara uygun olarak, yine merkez ülkelerde ve "uluslararası bilim

(9) Dünya Bankası'nın konuya ilişkin raporu için bkz: *Milliyet* gazetesi, 12 Kasım 1995, s. 5

dili"nde (pek büyük ölçüde İngilizcede) yayın, yani "uluslararası yayın" yapabilirler; özellikle akademisyenler hakemli dergilerde boy gösterebilirler; "citation index"lere mümkün olduğu kadar girip kendi ülkelerinde akademik ünvanları daha kolay elde edebilirler. Merkez ülkelerde bu konuda uzmanlaşmış ve dev bir sektör haline gelmiş "bilimsel yayın dergiciliği", bu bilim insanlarına "hizmet" vermeye âmâdedir. Tabii sonuçta, maddî ve manevî, tüm parsayı yine merkez ülkeler toplamaktadır.[10]

Peki dünyada üniversitenin durumu nedir? Önce şunu yinelemeliyim ki, *Universitas* ideali günümüzde, bizzat Anglo-Amerikan dünyasında ve oradan gelen esintiler ve hattâ dayatmalar doğrultusunda çevre ülkelerde büyük ölçüde kaybolmuştur. Üniversiteler, artık, büyük oranda uygulamalı doğa bilimlerinin ve daha küçük oranda uygulamalı "sosyal bilimler"in tahakkümünde, pazar ekonomisine hizmet eden üniteler, bu ekonominin birer parçası hâline gelmiş kurumlardır (Özlem, 1993 b: 2-4). Bugün benim bildiğim kadarıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde 3500'ü aşkın "üniversite" var. Fakat *universitas* idealine hiç de uygun olarak yapılanmış olmasalar da, belli bir kaliteyi tutturabilmiş üniversite sayısı 10-15'i geçmemektedir. Diğerleri, ya bizim "kasaba üniversitesi" dediğimiz kategoriye ya da kolej tipi öğretim kurumları kategorisine girmektedir. Bunların temel işlevleri bilgi üretmekten çok, belirli merkezlerde üretilen bilgiyi alıp kendi çevrelerine taşımak, çevreleriyle sosyo-ekonomik yönden bütünleşmek, çevrenin sınaî ve ticarî "kalkınma"sına katkıda bulunmaktır. Biraz önce sıraladığım işlevler, özellikle son yüzyılda, modern sanayi toplumunun ve günümüzün teknolojik toplumunun üniversiteden talepleri doğrultusunda ortaya çıkmışlardır. Üniversitenin böyle işlevler yük-

(10) Merkez ülkelerdeki "bilimsel yayın dergiciliği"nin yıllık cirosunun yaklaşık 20 milyar dolar (1995) civarında olduğu, bunun 5 milyar dolarlık bölümünün tamamına yakını akademisyen olmak üzere çevre ülkeler insanlarının ücret karşılığı yayımlanan yazılarından sağlandığı belirtilmektedir. Bkz: *Süddeutsche Zeitung*, 22 April 1995, s. 5.

lenmesine *a priori* karşı çıkmak da uygun olmaz. Ne var ki bu işlevler, *universitas* ideali altında bakıldığında, sekonder işlevlerdir. Oysa günümüzde bunlar primer işlevler hâline gelmiş ve primer olan işlevler kaybolmaya yüz tutmuştur. *Universitas* idealine uygun olarak yapılanmış üniversitede primer olan işlevler, yüksek düzeydeki mevcut bilgi ve görüşlerin korporatif (günümüzde bağımsız) bir örgütlenme modeli içerisinde öğrenilmesi, öğretilmesi ve yeni bilgilerin üretilmesidir. Böyle bir üniversite, öncelikle "hakikat"in veya "hakikatler"in arandığı en üst düzeydeki *özerk* bilgilenme ve tartışma ortamı olmakla karakterize olur. Aynı üniversite, sekonder işlevleri bakımından, hiç şüphesiz, bürokrat, eğitimci/öğretmen ve meslek insanı yetiştirmeye yönelik bir eğitim kurumudur da. Fakat primer işlevlerini kaybetmek üzere olan bir üniversiteden bu sekonder işlevleri *universitas* idaline uygun bir doğrultuda yerine getirmesi de artık beklenemez. "Akademisyenlik" ve "öğreticilik" arasındaki ayrım, artık silikleşmiştir. Akademik faaliyetlerin çok büyük bir kısmı, devletin ihtiyaç duyduğu bürokrat kadroların yetiştirilmesine ve pazar ekonomisine dizayn edilmiş görünüyor. "Sosyal bilimler"in bugünün üniversitesindeki yeri, konumu ve işlevi de bu çerçeve içerisinde değerlendirilmek zorundadır.

Bize dönüyorum: Bizde (geçen yüzyılın ikinci yarısında faaliyete geçen Darülfünûn'u ihmal edersek) üniversitenin kuruluş tarihi olan 1933'den 1980'li yıllara kadar, yarım yüzyıla yakın bir süre, Avrupa (özellikle Alman/Fransız) üniversite modelinin geçerli kılınmak istendiği bellidir. Esasında bu model, sonradan Avrupa'da önemli farklılıklara uğratılmış olsa da, *universitas* idealini gözetmeye itina göstermiş olan bir modeldir. 1980'li yıllarda bu üniversite modeli, 12 Eylül yönetiminin eseri olan YÖK vasıtasıyla, yerini Anglo-Amerikan üniversite modeline bırakmıştır. Üstelik YÖK'ün ithal ettiği model, Anglo-Amerikan üniversite modelinin daha çok ikinci,

üçüncü sınıf üniversiteler için geliştirilmiş bir versiyonudur. Dünya Bankası'nın Türkiye gibi çevre ülkeler için A.B.D.'nin, İngiltere'nin birinci sınıf üniversitelerinde verilen türden bir yüksek öğrenimi uygun bulmadığı, bizzat bu bankanın raporlarında, tam bir pervâsızlıkla belirtilmektedir.[11] Bizim gibi ülkelerde üniversiteden beklenen, merkezde üretilen bilgiyi ithal edip çevreye taşımak, bilim ithalciliği yapmak ve en önemlisi, sanayi ve ticaret dünyasının ihtiyacı olan "liberal düşünceli", "girişimci" insan tipini yetiştirmektir. Yine YÖK döneminde başlatılan özel üniversite (vitrine konulan adıyla: "vakıf üniversitesi") uygulamasıyla, ülkede (eğer "liberal düşünceli" olmak politik olmak anlamına gelmiyorsa) apolitik bir insan tipi, sadece devlet bürokrasisinin, sanayi ve ticaret dünyasının ihtiyacına cevap verecek bir insan tipi yetiştirmek amaç olmuştur. A.B.D. başkanlarından Eisenhower, başkan olmazdan önce Columbia Üniversitesi'nin rektörüydü. Eisenhower, emeklilik yıllarında, demokrasi önündeki en büyük tehdidin, gitgide güçlenen askeriye, sanayi, ticaret kesimleri arasındaki işbirliği olduğunu, üniversitelerin de, devlet kurumları olmaktan yavaş yavaş çıkarılıp özel işletmeler hâline getirilmesi süreci içerisinde, bu işbirliğinin pekişmesine ve gelişmesine yardımcı kuruluşlar olarak güdümlü bir konuma sokulduklarını belirtmiştir (Vassaf, 1997). Bizde de, YÖK'le birlikte, 70'i bulan üniversitenin en az 60'ından beklenen budur.

Traji-komik ve ironik bir durum yaşıyoruz: Özellikle "sosyal bilimler"in yaşaması ve yaşatılması için vazgeçilmez olan *universitas* ideali, tüm dünyada, bilimci bir tahakküm altında, bilim adına hor görülmekte, yok olmaya doğru gitmektedir. İşte bu nedenlerle "sosyal bilimler"in dünü ve bugünü üzerine bir tartışmanın "üniversite"nin dünü ve bugünü üzerine bir tartışmanın içine alınması zorunludur. Özellikle üniversitenin bugünü üzerine demin belirttiklerim doğrultusunda zihnimde oluşan

(11) *Cumhuriyet* Gazetesi, 20 Eylül 1991, s.8.

bazı soruları ve kişisel olarak ulaştığım bazı sonuçları aktararak sözlerimi bitirmek isterim.

Universitas ideali, ancak bazı yönleriyle sınırlı kalsa bile, yeniden yeşertilebilir mi? Üniversite, devletten ve askeriye-sanayi-ticaret işbirliği üçgeninden en az etkilenebileceği optimal bir "özerk" konuma yeniden kavuşabilir mi? Aynı üniversitenin pazar ekonomisine eklemlenmiş bir hizmet sektörü hâline dönüşmesini önlemek mümkün müdür?

Ben bu sorulara olumlu yanıt vermekte zorlanıyorum. Bir akademisyen ve özellikle felsefedeki temel ilgi alanını "sosyal bilimler/tin bilimleri problematiği" olarak belirlemiş, 25 yıllık çalışmalarının önemli bölümünü bu problematiğe ayırmış bir felsefeci olarak, dünyada ve bizde üniversitenin geleceğinden çok umutlu değilim. *Universitas*'ı yeniden yeşertmenin bir yolu, yüzelli yılı aşkın bir süredir üniversitelerin bünyeleri içine alınmış olan ve doğrudan meslek eğitimi veren tüm yüksek okul ve fakülteleri üniversitelerin bünyelerinden çıkarmak, *universitas*'ı "yüksek öğretim" kavramından ayırmak, hiç olmazsa onu bu kavramın üstüne yerleştirmektir (Çiğdem, 1994). Fakat günümüzün yarı çılgın, vandalca üretim ve tüketim dünyasında üniversiteden beklenen işlevleri hatırladıkça, bunun boş bir hayâl olarak kalacağını da düşünüyorum. Herşeye rağmen; özgürce bilmek, düşünmek, irdelemek, eleştirmek, değerlendirmek, serbest bilgi ve düşünce alışverişinde bulunmak, etkilemek ve etkilenmek ihtiyacında olanların, kendilerine üniversite dışında sığınacakları adacıklar, inzivâ yerleri yaratmak zorunda kalmamalarını, üniversite içinde *universitas* adına direnmelerini diliyorum. Bu direniş için en gerekli atılımlardan birinin üniversitelerde *tin bilimleri (Geiteswissenschaften) geleneğ*inin güçlendirilmesi olacağı kanısındayım. Bu geleneğin güçlendirilmesi, sunuşumun baş taraflarında üzerinde durduğum paradoks mantığına dayalı zihniyetlerin ve bu zihniyetler doğrultusunda gelişmiş olan kültürlerin de serbestçe kavranılmasına, onlarla

daha eşitlikçi bir ilişki kurulmasına ve "bilimci" tahakkümün kırılmasına zemin hazırlayabilir. Belki o zaman "globalleşme"den değil, fakat "birlikte varolma"dan *(co-existence)* söz etme imkânı ve hakkı doğar. Aksi hâlde, Batılı karşıtlık mantığı doğrultusundaki bir zihniyetin yol açtığı Batı'ya özgü bir evrenselciliğin tahakkümünü çok daha uzun süreler yaşamak zorunda kalacağız demektir.

KAYNAKÇA

Bavink, B., (1994) *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Neuwied.*

Cassirer, E., (1997) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 Cilt, Berlin 1923/29, 1977 (3. baskı).

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev: D. Özlem), İnkılâp Yayınevi, "Doğan Özlem'in Tüm Çevirileri: 1", İstanbul (2. baskı).

Çiğdem, A., (1994) "Universitas'ın Çöküşü", *Birikim* dergisi, Kasım 1994, sayı: 67.

Dilthey, W., (1924) "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen der Gesellschaft und dem Staat", *Gesammelte Schriften*, Band V, Leipzig/Berlin.

Gadamer, H.-G., (1995) "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, (derleyen, çeviren: D. Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995.

Gülbenkyan Komisyonu, (1997) *Sosyal Bilimleri Açın* (çev: Ş. Tekeli), Metis Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M., (1998) *Tekniğe ilişkin Soruşturma* (çev: D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul (2. baskı).

Honigswald, P., (1976) *Die Geschichte der Erkenntnisheorie*, Berlin.

Hühnerfeld, P., (1977) *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman* (çev: D. Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara (4. baskı).

Jung, W., (1995) *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi* (çev: D. Özlem), Ark Yayınları, Ankara.

Kant, I., (1922) "Streit der Fakültäten", *Immanuel Kants Werke*, Band 8, Berlin.

Kempski, J.v., (1997) "Siyaset Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (derleyen/çeviren: D. Özlem), İnkılâp Yayınevi, "Doğan Özlem'in Tüm Çevirileri: 2", İstanbul (2. baskı).

Mayor, F./Forti, A., (1997) *Bilim ve İktidar* (çev: M. Küçük), Tübitak Yayınları, Ankara.

Mengüşoğlu, Tomris, (1997) "Özdeşlik Mantığı ve Paradoks Mantığının Antropolojik Sonuçları", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi,* hazırlayan: İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, Ankara.

Nietzsche, F., (1971) *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1890). Sämtliche Werke, Band I, Ullstein Verlag, Berlin.

Özlem, D., (1981) *Bilim Felsefesi (Ders Notları),* Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi teksir yayını, İzmir.

Özlem, D., (1997) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Kültürel Yayıncılık, İstanbul (2. baskı).

Özlem, D., (1993 a) "Max Weber'de İdeal Tip Kavramları ve Tarih-Sosyoloji İlişkisi", *Felsefe Yazıları,* Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

Özlem, D., (1993 b) "Güdümlü Üniversite", *İzüniderl/İzmir Üniversitesi Öğretim Elemanları Derneği Bülteni,* sayı: 2, İzmir.

Özlem, D., (1994) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul (3. baskı).

Özlem, D., (1995) "Yeni İndirgemecilik: Genetizm", *Birikim* dergisi, İstanbul, Ekim, sayı: 78.

Özlem, D., (1996 a) *Mantık,* Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul (4. baskı).

Özlem, D., (1996 b) *Tarih Felsefesi,* Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul (4. baskı).

Özlem, D., (1996 c) *Felsefe Yazıları,* Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

Özlem, D., (1997 a) *Felsefe ve Doğa Bilimleri,* İnkılâp Yayınevi, "Doğan Özlem'in Tüm Eserleri: 2", İstanbul (2. baskı).

Özlem, D., (1997 b) *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,* 2 cilt, İnkılâp Yayınevi, "Doğan Özlem'in Tüm Eserleri: 1", İstanbul (2. baskı).

Popper, K.R., (1967) *Açık Toplum ve Düşmanları,* 2 cilt (çev: M. Tunçay/H. Rızatepe), Türk Siyasi İlimler Derneği yayını, Ankara (2. baskı: Remzi Kitabevi, İstanbul 1990).

Pöggeler, O./Allemann, B., (1997) *Heidegger Üzerine İki Yazı* (çev. D. Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara (3. baskı).

Raphael, M., (1996) "Newton'un Mutlak Uzamı" (çev: D. Özlem), *Felsefe Tartışmaları* dergisi, İstanbul, sayı: 21.

Rickert, H., (1989) *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft,* Tübingen 1915, (6. baskı).

Rickert, H., (1988) *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* J.C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1929 (5. baskı).

Rothacker, E., (1995) *Tarihselcilik Sorunu* (çev: D. Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara (2. baskı).

Ströker, E., (1995) *Bilim Kuramına Giriş* (çev: D. Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara (2. baskı).

Swartz, B., (1986) *Einige Grundgedanken über das Erkennen,* Münster.

Ülken, H. Z., (1966) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2 cilt, Selçuk Yayınları, Konya.

Vassaf, G., (1997) "Düşüncenin Devletleştirilmesi", *Radikal Gazetesi*, 28 Eylül.

Weber, M., (1983) *Religionssoziologie*, Band I, Tübingen 1922.

Weber, M., (1951) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr (Paul Siebecek) Verlag, Tübingen (2. Auflage).

Windelband, W., (1984) *Geschichte und Naturwissenschaft (1894)*, Berlin (7. baskı).

1. 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 hâlinde yayımlanmıştı. Aynı konferansın tartışma bölümünü kapsamayan ana metninin genişletilmiş şekli, *Doğa Bilimleri ve "Sosyal Bilimler" Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine* adıyla *Toplum ve Bilim* dergisinin 1998 Bahar (76) sayısında yayımlanmıştır. (Bkz.: Bu kitapta bundan önceki yazı) *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergilerinin ortak girişimiyle "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" adıyla gerçekleştirilen bu sempozyumda, aynı problematiği, özet hâlinde, fakat bu kez günümüzün bilim anlayışına daha fazla yer ayırmak ve önceki iki metinde değinemediğim bazı hususlara değinmek suretiyle ele almaya çalışacağım.

* *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 yayımlanmıştır. (Metis Yayınları, İstanbul 1998.)

2. Evrenselcilik - Tekilcilik Kutuplaşması

Problematiğe, birkaç temel mantıksal ve epistemolojik belirlemeyle girmek, konuya ilişkin felsefî 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 oluşturmanın 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 tesbit 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 hâlinde tesbit 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", vd. gibi niteliklere göre tanımlamak mümkündür; fakat her tekil insanın kendine ait özellikleri, Ayşe'nin sinirli, Ali'nin nevrotik, Chu'nun kör, John'ın sağır, Wilhelm'in altı parmaklı olması, vd. genel kavram olarak "insan" kavramının içeminde 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 kutuplaşmalarından biri, tümel-tikel, evrensel (genel)-tekil ilişkisindeki bu açmazdan kaynaklanır. Platon, "genel"in ancak mantıksal yoldan tasarlanıp düşünülebileceğini, ona empirik yoldan ulaşılamayacağını 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 reel dünyada onun bir karşılığının olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü reel dünyada kalındığı sürece, empirik yoldan bir "evrensel"e ulaşma imkânı bulunamaz. Kısacası, hiçbir genel kavramın, hiçbir "evrensel"in reel dünyada empirik yoldan elde edilmiş bir karşılığı yoktur.

3. 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, herşeyi *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 motifin 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 İslâm'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, vd.) mantıksal ve epistemolojik öncelik "tekil"e verilmiştir. Bu kültürler, mantıksal "evrensellik" fikrine tabii ki sahip olmakla birlikte, bunun sadece bir fikir

olduğunu, onun reel bir karşılığının bulunmadığını, gözleyerek bildiklerinden; herşeyi 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 tarafgirâne bir Batı-merkezciliğin sonucudur. Bu kültürlere özgü paradoks mantığında tekillerin 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 bilinir. Tekili bir tümelin/evrenselin altına koyduğumuz takdirde, irreelliği 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, uy-

gulanmayan, 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 varolan 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.

4. Yeniçağ'da Doğa Bilimlerinin Gelişimine Bir Bakış

Gerçekten de, "science" karşılığı olarak modern "bilim" ve daha özel olarak "doğa bilimi" kavramı, aslında Yeniçağın bir ürünüdür. Modern "bilim" kavramıyla Onaltıncı yüzyıldan itibaren ve daha esaslı olarak Onyedinci yüzyılda tanıştığımız bellidir. Fakat hemen belirtmeliyim ki, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, Yeniçağ biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu kez kendisini 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 mentaliteye uygun bir bilim anlayışına göre yapılanmıştır.

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

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 ve evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır. 2. Gerçeklik hiyerarşiktir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır. 3. Gerçeklik mekaniktir; doğada herşey bir makine düzeni içinde işler. 4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya hâkim olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tesbit 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, ahlâksal, siyasal, ideolojik kabullerinden arınmış olarak çıkabilir. 7. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel ve matematiksel yoldan elde edilmiştir.

Yüzyılımızın 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 kaos'tur. 2. Doğada akılsal yönden kavranabilir olan bir yön veya kısım olsa da, o, özü itibariyle akıldışıdır. 3. Doğa hiyerarşik değil, heterarşiktir; onda (Hıristiyanlığın da öğrettiği üzere) aşağıdan yukarı-

ya 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, vd. 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.

5. 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 gözardı 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, pozitivizmin 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. Hattâ Comte, konusu "toplum" olacak bir evrensel bilim için doğa bilimlerini model olmakta öylesine ileriye gitmişti ki, tesis ettiği sosyolojiye aynı zamanda "fizik sosyal" adını da severek vermişti. Bu demektir ki, sosyal bilimler, tıpkı doğa bilimleri 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" tasarımından "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, nesnelliğinden 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 gelişiyor.

Tin bilimleri epistemolojisi başlığı altında, Dilthey ve okulu tarafından tesis edilip günümüze kadar gelen bir anlayış vardır. Bu anlayış, geçen yüzyılda Almanya'da büyük bir sıçrama gerçekleştiren *hermeneutik (yorumbilgisi)* geleneği içinde gelişmiş olan bir anlayıştır. Bu anlayışta "tin" (Geist) terimi, insanî 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 herşeyi imleyen bir anlam genişliğiyle kullanılıyor. Ve en önemlisi, tin alanında herşeyin tekillik arzettiği 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 içerisinde yükletilmiş olan spekülatif, metafiziksel anlamların çağrışımlarından kaçınmak için, bu terim yerine "kültür" terimini kullanıyor. Bu akım içinde özellikle Windelband'ın yapmış olduğu a) *nomotetik bilimler,* b) *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 tarih ve toplumu konu alan bilimlerin çoğunlukla anlamacı ve tekilci bir anlayışla yapılanmaları gerektiğini vurguluyorlar. Onlar tarihi ve toplu-

mu 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 doğa bilimlerinden ayırıyorlar. Tarihi ve toplumu inceleyecek olan bilimlerin konusu doğa değil, insan ve tindir, kültürdür. Tin/kültür/tarih/toplum dünyası, *konu* olarak şu özelliklere sahip sayılıyor: 1 Konu bizatihi tarihseldir. 2. Bu konu alanında herşey tekillik arzeder. 3. Olaylar yasalara göre değil, konulmuş/vaz'edilmiş şeyler olarak kurallara, değerlere, felsefî, dinsel, ideolojik etkenlere göre ele alınır. Burada doğada olduğu gibi yasa-olgu ilişkisi değil, insanî amaç-eylem ilişkisi esastır. 4. Bu alanda doğal "neden"ler değil, çağlara, kültürlere özgü kalan insanî/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 doğa bilimlerinden *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.

6. 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 kara Avrupasında etkili

olabilmiş, Anglo-Amerikan dünyada son yıllara kadar hemen hemen hiçbir yankı bırakmamıştır. Anglo-Amerikan dünyada evrenselci/pozitivist bilim paradigmasının son otuz yılda sarsılması 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, tarihdışı, yapısalcı modeller üretmişler ve tüm tarihsel/toplumsal gerçeklik alanını, ürettikleri bu modeller içine âdeta tıkıştırmışlardır. Gerçekliğin kendisi, bu modeller içine tıkıştırma 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 ayrımına dayalı epistemolojisi temelinde tesis edilmişlerdir. Oysa öznenin inceleme nesnesinden bağımsız ve yalıtık olmadığı görülmüş, öznenin kendisinin incelenen nesnenin (tarihin/toplumun) bir parçası olduğu farkedilmiştir. 3. Sosyal bilimlerin evrenselciliğinin aslında Batımerkezci bir ideolojiye hizmet ettiği tesbit edilmiştir. 4. Sosyal bilimler, evrenselci tavırları gereği, yereli ve farklı olanı hep gözardı etmişler, hattâ 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 özellikleri içerdiği 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 hâlinde 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 terkedilmelidir; çünkü öznenin kendisi esasında öznelerarası bir ortamda varolabilir. 12. Bilgi, gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o, öznelerarasılık ortamında birlikte oluşturulan ve tarihsel olarak hep değişen bir şeydir. 13. Tarih ve toplum dünyasında bağımsız değişken yoktur; herşey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır. 14. Sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelerarasıdır. 15. Sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece *yorum*dur.

7. Felsefeden ve Kültürden Bağımsız Bilim Ütopyasının Sonu

Geçen yüzyılın ikinci yarısı ile bu yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya'da *tin bilimleri epistemolojisi* ve *kültür bilimleri mantıkçılığı* adları altında yürütülmüş ve hâkim evrenselci/pozitivist bilim paradigması altında neredeyse unutulmaya terkedilmiş

olan felsefî/epistemolojik çalışmalar, yüzyılımızın son çeyreğinde, yukarıda andığım yeni bilim paradigması ile ilintili olarak, yeniden değerlendirme konusu kılınmıştır. Günümüzde bilimler, eskimiş ve yetersiz hâle gelmiş olan evrenselci bilim paradigması ile 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 yönlere kısaca değinme zorunluluğu vardır. Yeniçağın başlarında felsefe ile bilim birbirinden ayrılmış değildi. Yeniçağ fiziğinin en büyük adı ve pozitivizmin damgasını bastığı sosyal bilimlerin de bilmeden hazırlayıcısı olan Newton, doğa bilimlerinde devrim yaratan eserine, fiziğin klasiği sayılan bu esere, *philosophia naturalis principia mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) adını vermiştir. Yani Newton bile, "bilim" (hele "doğa bilimi") adını kullanmamıştır. O, bir bilgi alanı olarak "fizik"i "doğa felsefesi" alanında görüyor ve kabul ediyordu. Öyle ki, Onsekizinci yüzyılın ortalarına, hattâ sonlarına kadar, felsefe-bilim ayrımı yoktu. Yeniçağ, önce doğaya, sonra insana ve topluma hâkim olma, doğayı insanî yararlar adına sömürme amacının en uygun gerçekleştirilme aracı olarak "yeni" sandığı bir kapsam ve içeriğe göre tanımladığı "bilim"i, yine kendi ifadesiyle "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 koparıldılar. Oysa bu dayatmacı paradigma altında "bilim" karşılığı kullanı-

lan "scientia" ("science") terimi bir felsefe terimidir; hem de özellikle "modern" bilimciler tarafından teolojik güdümlü olduğu için neredeyse lânetlenen 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 adlandırırlardı. Ama hepsi bir arada, felsefenin değişik alanlarının bilgisini ifade ederlerdi.

2500 yıllık Batı düşünce tarihinde (İslâm düşünce tarihinde de) felsefe-bilim ayrımına ancak son 300 yıl içerisinde rastlıyoruz. Oysa bilimi var kılan ilkeler, dün olduğu gibi bugün de, felsefî karakterli ilkelerdir. Bilim, kendisini var kılan ilkeler "üstüne" düşünmez; düşündüğü anda felsefeye eklemlenmiş olur. Ve bilim, başı her sıkıştığında, kendisi "üstüne" düşünmeye, yani felsefeye eklemlenmeye 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.

8. Bilim ve Politika

Evrenselcilik ve bağlı olarak nomotetizm, sadece bir bilgisel tavır değildir; o aynı zamanda bir ruh hâlini de yansıtır. Evrenselcilik, herşeyin tek ve biricik hakikatine sahip olma tutku-

su içinde olanların ve daha sonra buna sahip olduklarına inananların ruh hâlidir de. Karl Popper'in ünlü bir sözü vardır; meâlen 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 hâlinin, Popper'in 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 300 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 Osmanlısı'na kadar, barındırdıkları çeşitli etnik grupları kendi din, inanç, örf ve âdetlerinde serbest bırakmışlarsa da, "pax Romana" veya "nizâm-ı âlem" düstûru 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" düstûru altında göstermektedir. Fakat bunun daha çok bir "pax Americana" olduğu açıktır. Günümüzün "bilimci" söylemi içerisinde slogan hâline 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.

9. 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 hattâ aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan, teşvik edilen, pazarlanan ve iyi satış yapan "postmoderizm"in sahte atmosferi içinde alabildiğine, hattâ 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, vd. 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, milliyetçi, etnisist, yerelci, kültüralist cereyanları göz önünde tutarak, "tekilin, farklı ve hattâ 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. Yüzelli 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 değillerdir. Fakat "pax Americana"nın stratejistlerinin işin bu kadar incesine vâkıf oldukları söylenemez.) İdiografik/tekilci bilim modeli içinde, tekilin, farklı, yerel, etnik ve hattâ folklorik olanın bilinip değerlendirilmesine yönelik bilgi faaliyetleri test edilip onaylanıyor. Evren-

selci/nomotetik bilim modeli de, Anglo-Amerikanizmin kontrolündeki bilim endüstrisinin emrinde, yürürlükte kalmaya devam ediyor.

Aslında imparatorlukların bir kaderi var ve Anglo-Amerikan İmparatorluğu 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 hayâtiyetini kabul ve teslim ederek bir evrensel düzen ve bir "evrensel kültür" oluşturabilmektir. Ne var ki tarihte bunu başarabilmiş bir imparatorluk yoktur. Anglo-Amerikan İmparatorluğu'nun da bunu başaracağını hiç sanmıyorum. Çünkü sonuç olarak, her imparatorluk gibi Anglo-Amerikan İmparatorluğu 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.

10. 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 işlevleri ile de değerlendirmek zorunludur. Çünkü doğa bilimlerinin üniversite dışında da holdinglerin, büyük firmaların, vd. araştırma üniteleri, laboratuvarları, 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-Ame-

rikan 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 hâline gelmiş olan güdümlü üniversitenin içinde, aynı güdümlenmişliği paylaşan bir konuma itilmiş durumdalar.

11. Sonuç Yerine Geçmek Üzere Bir Tesbit

Bildirimi üç eksen üzerinde sunmaya çalıştım. 1. Doğa bilimleri-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, 25 yılı aşan çalışmalarımdan 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 geleneğini 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 tesbitle bitirmek isterim:

Güdümlü hâle gelmiş bir kurum olarak üniversitenin güdümlü hâle gelmiş sosyal bilim fakülte veya bölümlerinde *tin bilimleri geleneğ*inin yeniden yeşertilmesi, üniversitenin güdümlülükten 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 varolma"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 mitosu*nun tahakkümünü çok daha uzun süreler yaşamak zorunda kalırız.

*Tarih, Bilim ve Bilinç**

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 30 yıla yakın bir süredir üzerinde çalışmakta olduğum temel problematiğimin kapsamı içinde yer alan bildirimin konusunu, telif ve çeviri çalışmalarımdan küçük bir derleme sunmak suretiyle işleyeceğim.

A- 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.

1. Zaman

"Zaman" kavramının felsefenin en sorunlu kavramlarından birisi olduğu bilinir. Bununla birlikte, felsefe tarihinde zaman

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

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 (succesiv) halde eklemlendiği, öncesiz-sonrasız, dairesel süre olarak anlar. Zaman, bu durumda, ânların bitimsiz ardışıklığından (succession) ibaret olur. Başka bir deyişle o, evrende oluş (genesis) halindeki herşeyin birbirini ânların 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, uzam ile birlikte, varolanların (fiziksel adıyla: cisimlerin) varolma biçimleri arasında yer alır. Aristoteles'in realist/fizikalist zaman anlayışı, Yeniçağ'da Galilei ile birlikte ölçülebilir/niceliksel zaman anlayışına eklemlenmiştir. Newton ise, tüm Yeniçağ fiziğine ve doğa bilimlerine damgasını vuracak olan insandan ve fiziksel dünyadan bağımsız bir mutlak uzay ve zaman anlayışı geliştirmiştir. Newton Yeniçağ'da "bilim" denince akla gelen kişidir. Bununla birlikte Yeniçağ, onun, uzamı ve zamanı Hıristiyanca 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 hâle getirirken; öbür yandan onları birbirine göreceli de kılmıştır. Zaman yoksa uzam, uzam yoksa zaman yoktur. Çünkü bir cismin hızı arttıkça kütlesi küçülür ve zaman yavaşlar. Gerçi cisimler uzamda yer kaplamaya ve zamanda hareket etmeye devam ederler; fakat yer kaplama (kütle) ve hareket, hıza bağlı olarak göreceli hâle gelirler ki; "uzay-zaman", üç boyutlu uzama 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,vd.) 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,vd.) bölünerek bir hesaplama konusu kılınabilir; ne var ki orada zihinsel bir işlem söz konusudur, *yaşantı* değil. Örneğin "saat" dediğimiz zaman dilimi, dünyanın kendi ekseni 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 ile (zihin ve

(1) Einstein'ın fiziksel rölativizmini, insanı herşeyin ölçüsü sayan sofistik rölativizmle (Protagoras) ve ileride üzerinde durulacak olan tarihselci rölativizmle (Dilthey) karıştırmamak gerekir. Einstein, rölativizmle, fizik dünyada olup biten herşeyin kendi aralarındaki bağıntısallık ve bağımlılığı kasteder. Bu bağıntısallık ve bağımlılık, insandan bağımsız bir fiziksel hâldir. 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, ezelî ve ebedî oluşunu ortadan kaldırmış olmasıdır. Oysa sofistik rölativizmle tarihselci rölativizm, insan-merkezli, yani öznelcidirler ve zamanı da öznelci yorumlarlar.

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 hâlidir. Kant zamanı "öznelerarası ortak" bir duyarlık formu saymakla, genellikle "nesnellik"i de öznelerarasılık 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" hâline zaten binlerce yıl öncesinden getirilmiş bulunuyordu. Kant bu durumu, Yeniçağın özne felsefesi içerisinde, zamanın "öznelerarası nesnellik"ine 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 hâline 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 doğa bilimciler tarafından aşırı öznelci ve irrasyonalist bir tavrın sonucu olarak değerlendirilip şiddetle eleştirilen bu öznel zaman anlayışının, yüzyılımızın sonunda bizzat doğa bilimciler tarafın-

dan da kabul gördüğünü görmek ilginçtir. Modern fizikte zaman, gözlemcinin hareket noktasına bağlı, göreceli olarak ölçülebilen, özne-bağımlı zaman hâline gelmiştir. Gerçi fizikçiler "ölçülebilir zaman"dan vazgeçmiş değildirler. Ne var ki ölçülebilirlik için başvurulan şey olarak gök cisimlerinin hareketi, Einstein fiziğine göre bu cisimlerin kütleleri hıza 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 olmadığından, ölçülebilir zamanın kendisi de rölatif ve itibarî olmaktan kurtulamaz. Bu, ölçme yöntemlerinin de öznellikten bağımsız olamayacağını bir kez daha gösterir.

2. Tarihsel Zaman

Günümüzde nesnel/fiziksel zaman anlayışının hattâ bizzat doğa bilimcilerin önemli bir kesimi tarafından öznelleştirildiğini, rölatif ve itibarî hâle geldiğini belirttim.[2] Şunu da tekrarlamalıyım ki, geleneksel nesnel/fiziksel zaman anlayışı, zamanın öznenin bilme formlarından biri olarak görülmesiyle özne-bağımlı hâle gelmiş ve öznelleşmişse de; "ölçülebilir zaman" olarak öznelerarası 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

(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, anlayış, görüş tarzları ile doludur. Bu hususu "Nesnel/fiziksel zaman" için de hatırda tutmak gerekir. İleride, nesnel/fiziksel zaman anlayışının eski şekillerinden birisi 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.

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 ânlarında geçtiklerini bilmek, yani "tarihleme" yapmak için gereklidir. Fakat en nihayet "kronolojik zaman", insanî ve toplumsal olayların fiziksel zamanın hangi parçası içinde geçmiş olduklarını itibarî başlangıç noktalarından hareketle gösteren bir fiziksel zaman kesitinden başka bir şey de değildir. O itibarîdir; çünkü örneğin Hıristiyan dünyası için tarihlemede dönüm noktası Milat (İsa'nın doğumu) olurken; İslâm 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, ahlâk, hukuk, siyaset, devlet, sanat, teknik/teknoloji, vd.) gerçekleştiği zaman kesiti olarak düşünmekle izinli olabiliriz.

O hâlde "tarihsel zaman" nedir?

Zamanın *geçmiş, şimdi* ve *gelecek* olarak bölümlenmesi, nesnel/fiziksel zaman anlayışına göre çalışan fizikçi açısından önem taşımaz. Bir fizikçi, olaylar arasında ancak bir *öncelik* ve *sonralık*'tan söz edebilir. Oysa birkaç kez belirttiğim gibi, zaman, bir belleğe ve yaşantılara sahip toplumsal varlık olarak insan açısından, geçmiş ve şimdi hâlinde ve bir gelecek beklentisi eşliğinde, herşeyden önce, aynı insanın toplumsal edimleri doğrultusunda gerçekleştirdikleriyle koşut olarak *yaşadığı* bir şeydir. İşte, insanların ve toplumların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, bunların gerçekleştirildiği zamanı, "tarihsel zaman" kılar.

3. Kültür ve Tarihsellik

Toplum hâlinde yaşayan insanların (ve dolayısıyla toplumların) kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, *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 içerisinde insan tarafından gerçekleştirilmiş herşeyi kapsar.

Kültür'ü, toplum hâlinde yaşayan insanların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey olarak tanımladım. Bu "herşey"in içinde başat öğeler olarak dil, sanat, bilim, teknik/teknoloji, ekonomi, din, ahlâk, 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 sahip iken, 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 içerisinde unutmuş olabilir. Dolayısıyla, toplumların tarih içinde yaşamış oldukları tekil evrelerin, tekil etosların kavranılmasında kültürün *genel* ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda kronolojik zamanın, dönem, evre, kesit olarak belli noktaları arasında yaşanmış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan herhangi bir *tekil* kültür vardır ve bu te-

kil kültürü, bizzat bu tekil görünümüyle kavramak gerekliliği ile 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 özniteliğinin, insanların amaç, değer, istek, çıkar, ide ve ideolojileri doğrultusunda yine insanlar tarafından oluşturulmuşluk olduğu, ç) kültürlerin zaman-üstü, ezelî-ebedî 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 *gelenek* olarak yaşamakta olduğunu, bugünün kavranmasında geçmişin ve geleneğin hiçbir şekilde gözardı 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 meyvası olacağını hatırlatır.

4. Tarihselcilik

Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezelî-ebedî nitelikleri bulunmadığı, onun bir "öz"ünün olmadığı veya bu "öz"ün, paradoksal olarak, ancak ve sadece, "insana özgü ve ona ait zamansallık" olarak "tarihsellik" olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır. "Öz", sabit, değişmez nitelikler haznesi 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 gerçekleştirilenlerin ise tekillik, 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'd*ir.

Tarihselcilik öncelikle bir insan felsefesidir. O, insanın ancak yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarihdışı veya tarihüstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder. Buna koşut olarak tarihselcilik, humanın/beşerin gerçekleştirdiği bütün olayların, kültürel olan herşeyin tekil ve bir defalık oldukları, bu yüzden doğdukları tarihsel durum ve koşullardan kalkılarak kavranabileceğini öğretir. Tarihsel olan herşey değişir ve dönüşür; tabii bu arada bunları yaratan insan da yaratmış olduklarının şekillendirmesi

(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. (Bak: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, "Ekler" bölümü, Karl Löwith, "Vico", s.197, 4.baskı, Anahtar Kitaplar 1996)

altında değişmiş ve dönüşmüş olur. Zaten bu nedenle insanın durağan, değişmez, ezelî-ebedî 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.

B- Bilim

1. Modern Bilim: 300 Yıllık Bir Öykü

İnsana ve topluma ait herşeyin tarihsel olduğuna ilişkin temel tarihselci iddia, en güçlü kanıtını, bilimlerin modern dönemlerde geçirmiş oldukları dönüşümde bulur. Ben, herşeyin tarihsel olduğuna ilişkin olarak *bilim* örneğini burada kasıtlı olarak seçtim. Çünkü son birkaç yüzyıldır bilim, "bilimcilik" diyebileceğimiz bir türlü ideoloji altında, her türlü öznelliğin, 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 herşey gibi tarih-içi 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 hiyerarşiktir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır.

3. Gerçeklik mekaniktir; doğada herşey tam ve zorunlu bir nedensellik (determinizm) içerisinde bir makine düzeni hâlinde işler.

4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya egemen olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tesbit 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 ahlâksal, 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 yüzyılımızın başlarına kadar hâkim bilim paradigması olarak kalan bu evrenselci bilim paradigması, yüzyılımızın başından bu yana değişmiş ve ortaya yeni bir bilim paradigması çıkmıştır. Bu yeni bilim paradigmasının geliştiricileri, bilim filozofları kadar bizzat bilim insanları 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 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 doğru(luk) yoktur.

11. Özne-merkezcilik terkedilmelidir; çünkü öznenin kendisi, esasında tarihsel koşullar içinde ve bu koşullara göre oluşan öznelerarası bir ortamda varolabilir.

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

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

14. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelerarası yani tarihseldir.

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

2. Bilimin Tarihselliği

Eski ve yeni bilim paradigmaları arasında farklılıklar ve hattâ bağdaşmazlıklar olduğu açıktır. Yuvarlak 300 yıl boyunca, bilim, Newton fiziği örneğinde, doğaya ve sosyal hayata ilişkin sağın (eksakt) bilgilerimizin elde edilebileceği tek bilgi faaliyeti türü sayılmıştır. Oysa bugün bizzat bilim insanları, Newton fiziği örneğindeki fiziği ve bilimi (doğa bilimini) "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 sayıltılar altında bilmeyi/kavramayı getiriyor. Newton fiziğinde "cisim"in tanımı "üç boyutlu uzam içerisinde yer kaplayan, kütlesi olan şey" diye yapılırken; modern fizikte ve özellikle Einstein fiziğinde aynı "cisim", "dört boyutlu uzam içerisinde 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 varolabilen, kurgulanmış, tarihsel olarak oluşturulmuş bir şeydir.

C- Bilinç

1. 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.

2. Zihin

Bilincin, özellikle özbilincin, *zihin*'in 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 "zihin"in 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, analoji ve empati yoluyla varılabilir.

Zihin hakkında felsefe tarihinde başlıca iki görüşün ağır bastığı görülür. Birincisine göre zihin, her türlü doğal ve mekanik belirlenimden, biyopsişik hâllerden 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 yanısıra, bu iki görüşü bağdaştırmak isteyen fakat çoğu eklektik olmaktan öteye geçemeyen bir çok ara görüşün de olduğunu biliyoruz.

3. Bilinç, Zihin ve Tarih

Zihin ve bağlı olarak bilinç sorununu yüzyılların geleneksel görüşleri çerçevesinde tartışmaya bugün de devam ediyoruz. Felsefe sorunlarının tam çözümleri olmadığını bildiğimizden, 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 uğraşılarından biri olarak kalacak görünüyor.

Buna karşılık, tarihselcilik akımı içerisinde, 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 içerisinde 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 da-

yanılan en önemli desteklerden birisi 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 içerisinde geçirmiş oldukları değişiklikler dikkate alınarak anlaşılmasında hattâ anahtar rolü oynar.

Etimolojinin, anlaşılmasında anahtar rolü oynadığı kavramlar arasında *bilinç* kavramı da vardır. Latinlerin günümüz Türkçesindeki "bilinç" karşılığı kullandıkları *conscientia,* etimolojisi bakımından, aynı bilgi ve kanılara sahip kişiler arasındaki dayanışma ve danışma hâli anlamına gelir. Terimin Arapça karşılığı olan *şuur* da, dayanışma ve danışma anlamına gelen bir Arapça fiilden türetilmiştir. Dilimizde hâlen yaşayan ve danışmak edimiyle ilgili olan "istişâre", "müşavere", "müsteşar" gibi terimler de, "şuur"la aynı kökten gelirler. Açıkça görüleceği üzere, "bilinç" teriminin ilksel anlamında onun bir öznelerarasılık, bir insanlararasılığın ürünü olduğu hususu içerilmiştir. Kısacası bilinç toplumsallık hâlinde, insanın başkalarıyla birlikteliğinde, bir karşılıklı etkileşim içerisinde kendisinden söz edilebilecek olan, kendisi bunlara bağlı kalan bir şeydir. Buna göre bilinç, toplumsallık ve karşılıklı etkileşim temelinde, insanın duyguları, irâdesi, karakteri, heyecanı, zihni, kanıları, sezgilerinin, vd. farkında oluşu olarak tanımlanabilir.

Ne var ki Yeniçağ felsefesi, Descartes'la birlikte, bilinç ile zihni özdeşleştirmiş, bilinci zihne indirgemiştir. 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 yetileri ile nesnenin karşısına çıkan, nesneden gelen duyumları 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 yalıttığının farkına varamazdı; çünkü onun için özne, "düşünüyorum"un kesinliği dışında bir kanıta ihtiyaç 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 işlenmesiyle bir zihin düzeni hâlinde bilinebileceğini söylüyor ve doğa bilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetik çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırıyordu.

Özne felsefesine toplumsallığı ve tarihselliği sokan Hegel olmuştur. Ne var ki Hegel de, Hıristiyanca motiflerle, özneyi mutlak özne olarak tanrının planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemiştir. Dolayısıyla bu öznenin bilinci ve zihni, her ne kadar tarih içerisinde 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 imâ ettiği üzere, bilinç daima bir şey'*e* yönelmiştir; o daima "bir şey hakkında"dır. Dolayısıyla o, yöneldiği ve hakkında olduğu şeyle bağıntısı ve bağımlılığı içe-

risinde bilinçtir. İnsanın tarihselliği açısından görüldüğünde ise, bu yönelimsellik, her çağ ve dönemde farklılıklar gösterir ki, bu, bilinç denen şeyin insanların yaşama biçimlerinin ürünü olarak, öznelerarasılık sferinde oluşan ve değişen bir şey olduğunu bir kez daha meydana çıkarır. Ve en önemlisi o, zihne indirgenemez. Bilinç; zihin, duyumsama, duygulanım, arzulama, irâde ve vicdanın, tarihsel/toplumsal koşulların değişmesiyle hep değişen farkındalığı olarak tanımlanabilir. Ve en nihayet bilinç, ne nesnenin basitçe yansıtıldığı bir ayna, ne de nesneye kendisini yansıtan tarihüstü bir buyurgandır. Bilinç oluşturulan, birliktelik, öznelerarasılık zemininde meydana getirilen ve değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültür ortamlarında değişik kılıklar alabilen bir şeydir. *Bilinç tarihseldir.*

4. Felsefe ve Bilinç

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, "bilinç hakkında bir bilinç" içerisinden konuşmak anlamına gelir. Düşünmenin kendisi üstüne bükülerek kendisini 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 kendisi üstüne bükülerek kendisini düşünmesi, bildiğimiz üzere, "felsefenin felsefesi" olarak ifade edilir. Ve felsefe, hemen her dönemde, kendisini düşünme işini ihmal etmemiş, kendisi hakkında bir bilince ulaşmak istemiştir. Ne var ki, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendisi hakkındaki bilincinin de hep tarihsel kaldığı söylenmelidir. Bu durum, en yaygın bir felsefe tipini, "felsefe" denince hattâ 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" terimi ile

kastedilen uğraşılar içinde, tarihi ve tarihselliği, Yeniçağ'da özellikle Descartes örneğinden beri hattâ dışlamak zorunda kalan bir felsefe tipi olduğunu görmemiz gerekir. Bu felsefe tipi hattâ en yaygın tiptir ve daha uzun süre en yaygın tip olarak kalacağı tahmin edilebilir. Çünkü bu felsefe tipi, insanı, kendi tarihselliğinin bilincinde olmaksızın hep hissetmiş olduğu temel fakat naif bir ihtiyacına, zamanüstü, tarihüstü, evrensel, ezelî-ebedî doğrulara ulaşma ihtiyacına cevap vermeye çalışan felsefe tipidir. Oysa tarihselcilik böyle doğruların olmadığını öğretir. Buna karşılık tarihselcilik, bu gibi felsefi doğruların insanların tasarımlama yoluyla ürettikleri ve sonradan bir inanç ve değer hâlinde aynı insanların pratik/sosyal/siyasal yaşamlarını yönlendirmekte başvurdukları ve değişik tarihsel dönemlerde hep değişen şeyler olduklarını bildirmektedir. Bu saptama, *felsefenin tarihselliğ*inden 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 içerisinden bakıldığında artık şu söylenmelidir: *Felsefi bilinç, bilincin tarihselliğinin bilincidir.*

C– Heidegger, Kaygı ve Teknik

Kaygı ve Tarihsellik[*]

Dört kesimli bu yazıda, ilk olarak Heidegger düşüncesi içerisinde "Kaygı"nın yeri betimlenecek, ikinci kesimde "Özne"nin modern felsefede ve günümüz düşüncesinde uğramış olduğu dönüşümlere değinilecektir. "Tarihsellik" kavramını odak alan üçüncü kesimde, hermeneutik yönden ve tarihselci bakış açısı altında bizzat felsefenin tarihselliğinin birkaç yönden belirlenmesine ve "Özne" ve "Kaygı" kavramları ile bağıntılı olarak insanın tarihselliğinin vurgulanmasına çalışılacaktır. "Rölativist Politik Bilinç ve Günümüz Dünyası" başlıklı son kesimde, önceki kesimlerde değinilenler ışığında günümüz dünyası üzerine birkaç politik değerlendirme sunulacaktır.

A- Heidegger ve Kaygı

a. Varlık ve Zaman

Heidegger felsefesinin odaktaki kavramının (büyük harfle) Varlık olduğu bilinir. Ne var ki Varlık, Heidegger'de Aristotelesçi veya skolastik tarzlar içerisinde ele alınmaz. Bu demektir ki Varlık, Heidegger'de, ne Aristoteles'in ontolojisinde olduğu gibi realist/nesnelci bir felsefe tipi içerisinde, ne de Ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi teolojik düşünme formları altında bir in-

(*) *Doğu Batı* dergisinin 6. sayısında (Ankara 1999) yayımlanmıştır.

celeme konusudur.[1] Heidegger Varlık'ı, hepsi de (büyük harfle) Özne'yi merkeze alan girişimler olarak, modern Hıristiyan tarihselciliğinin (Brentano ve Bultmann), Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun, Kant'ın transandantalizminin, (Hıristiyan tarihselciliğinin bir felsefe sistemi içerisinde meşrulaştırılmasını hedefleyen) Hegel'in tin felsefesinin ve Husserl'in fenomenolojisinin etkilerinin açıkça görüldüğü bir düşünme tarzı altında ele alır.[2] Fakat tüm bu etkiler, tek bir potada, 19. yüzyıl hermeneutiğinin ve özellikle Dilthey'ın temel düşüncelerinin potasında birleşirler. Bu demektir ki, Heidegger Varlık'ı Özne'den yola çıkarak incelemek ister. Ne var ki, çıkış noktası Özne olmakla birlikte, inceleme süreci içerisinde Özne'den anlaşılanların, ona yükletilen niteliklerin, felsefe tarihi içerisinde yoğun bir tartışma konusu olarak kaldıkları görülür, esas olarak bunlar üzerinde durulmaya başlanır ve hattâ Heidegger'in Varlık incelemesi bir Özne incelemesine dönüşür.

Özne, Aristoteles'in realist/nesnelci felsefesi içinde serimlenen varlık kategorilerine göre anlaşılması gereken bir nesne, "nesnelerden bir nesne" midir? Yoksa o, Platon/Aristoteles metafiziğine dayanan Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin teolojik öntasarımlarına göre, varoluşunu ve varoluşunun anlamını Hıristiyan vahyinde bildirildiği üzere Tanrı'nın inayetine mi borçludur? Veya Özne, Yeniçağ felsefesinde Descartes'la başlayıp Kant'ta olgunluğuna erişen, 20. Yüzyılda Husserl'in fenomenolojisinde devam eden bir felsefe tarzının içerisinde konumlandığı şekliyle, kendi bilme imkânları ile nesnenin karşısına çıkan, kendi varoluşunu kendisinden hareketle temellendirmek ve anlamlandırmak isteyen, kendi aklını evrensel geçerliliğe sahip ilkelerin ve kavramların kaynağı kılan Özne midir?

(1) Müller, M., *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 2.bölüm: "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik", Tübingen 1940, s.85-92.

(2) Pöggeler, O., "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: D.Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995 (2.baskı), s.23-24.

Koyu Katolik bir çevrede yetişmiş ve felsefeye teolojiden geçmiş olan Heidegger'in, Özne'yi, yine de Hıristiyan vahyini esas alan bir tavırla düşünmediği açıktır.[3] O, Yeniçağın Özne'yi herşeyin merkezi kılan epistemolojizmini de kısır bulur. Yeniçağ ve özellikle Aydınlanma teolojiyi ve metafiziği dışlarlarken, bu arada ontolojiyi de önemsizleştirmişler ve felsefenin temel disiplinini epistemoloji kılmışlardır. Oysa Heidegger için Özne'yi, Aristoteles gibi, herşeyden önce "nesnelerden bir nesne", bir "varolan" olarak görmemiz gerekir. Böyle bir görme tarzını da bize ancak ontoloji verebilir. Aristoteles'in, kendi ontolojisinde Özne'yi "nesnelerden bir nesne" olarak görmesi doğrudur. Ne var ki Heidegger, ister ontolojik ister epistemolojik bakış açılarından hareket edilmiş olsun, Aristoteles'ten Hegel'e kadar, Özne'nin *tarihsel* bir varolan olduğunun görülememesini, Batı felsefesi adına bir talihsizlik sayar. Hegel'le birlikte ve hermeneutik geleneği içerisinde başarılmış olan en önemli şey, Özne'nin tarihselliğinin ortaya konulması olmuştur. Heidegger için de, Özne, öncelikle tarihsel varolandır, tarihsel insandır. Bu insan sorularını ancak içinde bulunduğu tarihsel durum (Situation) içerisinden sorabilir. Herhangi bir tarihsel durum içerisinde bulunan Özne, tam da bu yüzden Da-sein'dır, orada-olan'dır, yani varoluşunun anlamını ancak tarihselliği içinde soruşturandır. Heidegger, "Özne" teriminin yüklenmiş olduğu ve bir kısmına yukarıda değinilmiş olan anlamları çağrıştırma tehlikesinden sakınmak amacıyla, onun yerine Dasein terimine başvurur.[4]

İşte Varlık, ancak ve sadece, tarihsel olarak oluşmuş olanın ve tarihsel olarak eyleyenin, yani Dasein'ın, yine tarihsel olarak gerçekleşebilen anlama/bilme durumu içinde, bu demek-

(3) Tugendhat, E., *der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1967, s.44-49. Tugendhat, Heidegger düşüncesinin temellerinde, Heidegger'in bilinçaltına sinmiş bazı Hıristiyanca önkabullerin yattığı görüşündedir. Bu konuda bak: Aynı eserde s.166-183.

(4) Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, s.67-72.

tir ki tarihsellikle incelenen ve anlaşılan birşey olabilir. Demek ki Varlık, Dasein'ın tarihsel olarak değişebilen bilme/anlama imkânlarına uygun olarak, bir anlamlar çokluğu içerisinde anlaşılabilir. Heidegger, Dasein'ın tarihselliğinin ve Varlık'ı değişik dönemlerde değişik şekillerde bilmesinin/anlamasının sebebini, yine Varlık'a yükler. Varlık kendisini Zaman'da çok değişik şekillerde gösterir, açığa vurur. Varlık'ın Zaman'da kendisini çok değişik şekillerde göstermesinin sebebi ise, artık sorulamaz. Felsefe, ancak, Varlık'ın kendisini çok değişik şekillerde gösterdiğini, çok değişik şekillerde açığa vurduğunu, açıklığa çıkardığını (aletheien) saptamakla yetinebilir, yetinmelidir. Bundan ötesi yarı mistik bir karanlığa gömülmüştür ve felsefenin bu karanlığı deşmeye hakkı ve imkânı yoktur.[5] İnsan-Özne'nin, Dasein'ın Varlık'la her defasında ancak O'nun kendisini Zaman'da açtığı şekillerden biri ile karşılaşıyor bulması, onun "Varlık nedir?" sorusuna vereceği yanıtın tekil ve tarihsel kalmasını zorunlu kılar. Bu da ancak Dasein'ın böyle bir soru sorma ihtiyacı duyması hâlinde mümkündür. Dasein'ın böyle bir ihtiyaç duyması zorunlu değildir. Böyle bir ihtiyaç duymayan Dasein, "Varlık" teriminin çok anlamlılığının da, kendisinin tarihselliğinin de, yani herhangi bir Zaman kesitinde "orada-olan" (Da-sein) olduğunun da farkında olmaz. Bu soruyu soran Dasein, yani Varlık'ın anlamını soruşturma ihtiyacı içerisindeki Dasein ise, buna karşılık, "etkin ekzistens"tir. Çünkü o, "orada-olma" bilincini, ancak bizzat bu "orada-olma" üzerine bir refleksiyonla edinebilir ki, bu, onun içinde bulunduğu hâlin düşünsel yoldan dışına çıkmasıyla mümkündür (ex-sistere: dışına çıkma; ekzistens: dışına çıkan). Varlık'a, daha doğrusu Varlık'ın anlamının ne olduğuna *yönelen* Dasein, tam da bu yönelimselliği/niyetselliği (Intentionalite) dolayısıyla ve bu yönelimselliği içerisinde Varlık hakkında bir anlama sahip ola-

(5) Lauth, R., *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stuttgart 1966, s.247.

bilir. Yönelimselliğinin bilincinde olan Dasein ise etkin ekzistenstir.[6]

Yönelimsellik/niyetsellik, Heidegger'in Dasein analizinin anahtar kavramıdır. Fakat kavram Heidegger'e özgü de değildir. İlk kez Brentano, kavramı, Ortaçağ Hıristiyan teolojisi içerisinde kullanıldığı anlamına yakın bir anlamda, Özne'nin bir temel edimi olarak kullanmıştır. Daha sonra Husserl de kavramı buna yakın bir anlamda kullanmıştır. Heidegger'in bu kavrama verdiği anlam da, Brentano ve Husserl'in vermiş oldukları anlamlardan esintiler taşır. Fakat Heidegger, kavramın anlamını, Dasein'ın kendi kendisiyle, diğer Dasein'larla ve şeylerle ilişkide-olmaklığını ifade edecek şekilde genişletir. Kavram Brentano'da teolojik, Husserl'de epistemolojik ağırlık taşırken, Heidegger'de Dasein'ın kendisiyle, diğer Dasein'larla ve şeylerle kurduğu tüm ilişki tarzlarında kendisini gösteren, bu ilişki tarzlarına imkân sağlayan edimi belirtir. Hattâ öyle ki, Özne ancak yönelimselliği sayesinde Özne'dir ve Dasein da zaten varoluşunun farkına yönelimselliği sayesinde varan Özne'den başkası değildir.[7] Onu Yeniçağ felsefesinin Özne'sinden ayıran ve ona Dasein olarak bakmamızı sağlayan, Yeniçağ felsefesinin farkına varmadığı bu yönelimselliktir. Yönelimsellik, Dasein'ın Varlık'a duyusal, duygusal, heyecansal, irâdî, arzulayıcı, zihinsel, vd. yollarla kurduğu ilişki tarzlarının bir çokluğu ve birlikteliği ile yönelmesi hâlidir. Dilthey da dış dünya ile kurduğumuz ilişkiyi sadece duyum-tasarım ilişkisine ve dolayısıyla Özne'yi de sadece epistemolojik Özne'ye indirgemiş olan Yeniçağ'ın Descartes çıkışlı Özne felsefesini bu kısıtlamacılığından ötürü eleştirmişti.[8] İnsan-Özne, sadece duyumlayıp tasarlamaz; o hisseder, heyecanlara sahiptir; onun duyguları, tutkuları, irâdî yönelimleri

(6) Heidegger, M. *Sein und Zeit,* Halle 1927, yeni baskı: Tübingen 1961, s.36.

(7) Heidegger, M., a.g.e., s.48-52.

(8) Dilthey, W., *Die Aufbau der Geisteswissenschaften im geschichtlichen Welt,* Leipzig/Berlin 1924, s.174-180.

vardır. Ve İnsan-Özne tüm bunların çokluğu ve birlikteliği ile Varlık'a yöneldiği ve Varlık'ın anlamını bu çokluk ve birliktelik doğrultusunda kavradığı için, bu kavrama sadece duyumlama ve zihinde tasarlama ile sınırlandırılmış bir bilişsellikle (Kognivität, cognivity) sınırlı olamaz ve böyle bir bilişselliğe indirgenemez; o bir yönelimler çokluğu ve birlikteliği ile sağlanan kavrama olarak *anlama* adını alır. Öyle ki Heidegger için "bilme" edimi, daha önce Dilthey'ın belirttiği gibi, Varlık'la ilişkide sadece bir yöndür ve diğer yönlerden arınmış ve bağımsız değildir; o sözü edilen edimler çokluğu ve birlikteliğinin içinde yer alan ve diğer edimlere kopmaz biçimde bağlı bir edimdir. O hâlde Dasein analizi, tüm bu yönlerin ortaya çıkarılmasına ve bunlar arasında başat olanlarının gösterilmesine yönelik bir analiz olacaktır.[9]

b. Kaygı

Etkin ekzistens olarak Dasein kendisiyle, diğer Dasein'larla ve şeylerle ilişki içindedir; o kendisini ve şeyleri hep bir tarihsel durum içerisinde ve yönelimselliğiyle tanır. Kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişkide olan tek varolan insandır ve bu ilişkide-olma bilinci, onu diğer varolanlar arasında Dasein kılar. O hâlde Dasein analizinin ilk sonucu şudur: Dasein'ı Dasein kılan ilksel yön, kendini-anlamaktır (selbstverstehen). Başka bir ifadeyle, kendisine karşı yönelimsel olabilen, yani kendisini anlama imkânına sahip olan tek varolan insandır. "Kendisiyle-ilişkide-olma" (Selbstbeziehung),"kendini-anlama" (Selbstverstehen) ve "kendine-yönelme" (Selbstaufmerksamkeit) terimleriyle de ifade edilen bu yön, etkin ekzistens olarak Dasein'ın kurucu yönüdür. Fakat açıktır ki Dasein'ın kendisiyle kurduğu bağ, diğer Dasein'larla ve şeylerle kurduğu bağdan bağımsız değildir. Dolayısıyla Dasein'ın kendisine karşı her yönelimine, şeylere karşı yöneliminden edindiği birşeyler katıl-

(9) Heidegger, M., a.g.e., s. 84-88.

mıştır.[10] Şeylerin (varolanların) kendileri, Varlık'ın kendisini Zaman içerisinde değişik şekillerde göstermesi/açması/açığa vurması dolayısıyla çokçeşitlilik arzederler. Esasen Dasein da bir varolan olarak Zaman (özel olarak: tarih) içerisinde bir çokçeşitlilik gösterir. Bu demektir ki Dasein'ın kendisine karşı yönelimi de, hem kendisinin hem şeylerin (kendisi dışındaki varolanların) sürekli değişme ve çokçeşitlilik göstermesinden ötürü değişik ve çokçeşitlidir. Bu onun kendisiyle ve şeylerle ezelî ve ebedî, değişmez, kalıcı bir bağının olmadığı ve olamayacağı anlamına gelir. O, kendisine, bir varolan olarak, kalıcı ve değişmez bir öz veya nitelik yükleyemez.[11] Onun durağan, değişmez, zaman ve tarihten bağımsız bir özü yoktur; veya onun özü, paradoksal olarak, oluş, değişme ve tarihsellik olabilir. Fakat öbür yandan aynı Dasein, tüm bu oluş, değişme ve tarihselliğin, kendisini bir imkânlar varlığı olarak görmesini sağladığının da farkına ve bilincine varır. İnsan-Özne'nin, Dasein'ın bir özü yoktur; bununla birlikte o, kendisinin değişik yönelimlerle, değişik tutum almalarla, değişik bir Dasein olmasını sağlamaya açık bir imkânlar dünyası içinde olduğunu *anlar.* Bunu anlamak, Dasein'ın kendisi hakkındaki bilincini yapar.[12]

Kendisini bu şekilde anlayan Dasein, artık *Kaygı* olarak anılacaktır. O halde Kaygı, etkin ekzistens olarak Dasein'ın kendisi hakkındaki bilinci olmaktan da öteye, bizzat kendisidir.[13] Kaygı, "ilişkide olmak", "bir tarihsel durum içerisinde eylemek", "tavır almak", "kendisine ve şeylere yönelmek" yüklemleriyle anılan Dasein'dır. Kaygı, Dasein'ı etkin ekzistens kılan herşeydir. Kaygı, kendisine ve en önemlisi Varlık'a soru yöneltebilen Dasein'dır. Kaygı, bu nedenle, faaliyettir, hattâ praksistir. Dasein, sabit, kalıcı bir özünün olmadığının veya özünün sü-

(10) Heidegger, M., a.g.e., s.96-97.
(11) Özlem, D., "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (M. Heidegger) içinde, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998 (2.baskı), s.22-23.
(12) Heidegger, M., a.g.e., s.46. Ayrıca bak: Pöggeler, O., a.g.e., s.49-52.
(13) Pöggeler, O., a.g.e., s.50.

rekli değiştiğinin ve bu özün Varlık'a yöneltilen soruyla bağıntılı olarak hep yeniden belirlenmesi gerektiğinin bilincinde olduğu, tüm bunlardan dolayı rahat yüzü görmediği, hep sonunu göremediği bir yolda olduğu için Kaygı'dır. O aynı zamanda bir imkânlar varlığı olduğunun, sürekli arayış ve sorgulama içinde bulunduğunun, hep "yol"da olduğunun ve "yol"da kalacağının farkında olduğu için Kaygı'dır. Onun, karşısında hep kalıcı, değişmez bir tavır alabileceği, hep aynı kalan bir nesne, bir durum, bir kişi veya bir olay yoktur. Bu, onun kendisine karşı alacağı tavır için de geçerlidir. O, bunların da bilincinde olduğu için Kaygı'dır.[14]

Heidegger Kaygı olarak Dasein'ı "teorik" bir söylem içerisinde belirlemeyi reddeder. Kaygı olarak Dasein, hep bir çevre (Umwelt), bir yaşama dünyası (Lebenswelt) içerisindedir. Ve en önemlisi, onun bir "dünyayı-isteme"si (Umwillen) vardır. O dünyayı belli bir heyecan ve iştiyak doğrultusunda, her ne kadar kalıcı olmadığının bilincinde olsa da, biçimlendirme irâdesine sahiptir. Onun Varlık'a yönelttiği soru, teorik olmaktan önce pratik bir sorudur. Onun iştiyak ve heyecanlarıyla ve onun istemesi/irâdesi doğrultusunda sorulmuş olan Varlık sorusu, tam da bu nedenle salt teorik bir soru olamaz. Teorik etkinlik, Greklerden beri geleneksel Batı felsefesinin öğrettiğinin tersine, hiç de felsefeyi karakterize eden temel yön değildir. Onun temel yön sayılması, Batı felsefesini bir metafizikler çokluğuna dönüştürmüştür.[15] Özne'nin "teorik özne"ye indirgenmesi, Batı felsefesinin yanılgısı olmuştur. Oysa İnsan-Özne'nin temel yönü, kendi yaşama dünyası içerisinde kendi istemesi/irâdesi ile yaşamaktır. O, kendisiyle, şeylerle ve diğer Dasein'larla böyle bir heyecan ve irâde güdümlü ilişkide olduğu için Kaygı'dır. "Kaygı" teriminin kendisi, durağan bir seyire, temâşâya gönderme yapan "teori"ye (theoria: seyretmek, temaşa etmek, nazar etmek) değil,

(14) Heidegger, M., a.g.e., s.49.
(15) Pöggeler, O., a.g.e., s.55.

duyguya, heyecana, irâdeye, yönelime (Intention), iştiyaka ve bunların hepsini içerecek şekilde "praksis"e gönderme yapar. Heidegger için Kaygı olarak İnsan-Özne, kendisiyle, diğer Dasein'larla ve şeylerle hep "birşey-için-olma"ya (Um-zu-sein) bağlı bir ilişki içerisindedir.[16] Onun kendisine, şeylere ve diğer Dasein'lara teorik bakışı (theoria) bile, esasında "birşey-için-bakma"dan (Umsicht) ibarettir. Gerçi biz şeyleri herhangi bir pratik ilgiden, bir-şey-için-olma'dan azçok bağımsız bir şekilde de, yani Batı felsefesinde "teorik bakış" diye adlandırılan bir bakış altında da "görürüz." Fakat bu "görme", hattâ gitgide saltlaşmış bir teorik bakış bile, Heidegger'e göre, ancak ve sadece Kaygı'nın belirli bir kipi (modus) olarak görülebilir. Çünkü Kaygı olarak Dasein'ın şu önyargısı hep vardır: Sadece ve ancak, ilgiden, niyetten, çıkardan, heyecan, iştiyak ve duygudan bağımsız bir görme, theoria, bir salt bakış, varolanı kendiliği içerisinde keşfedebilir, araştırabilir, şeylerin "doğa"sını açığa çıkarabilir. Oysa daha bu betimlenişinde bile, theoria'ya belli türden ilgilerin, duyguların, heyecanların yön vermekte olduğu sezilebilir. Burada sezilmesi gereken husus, ilgi, çıkar, isteme/irâde, duygu ve heyecandan arınmış bir theoria'nın, paradoksal olarak iştiyakla, heyecanla, coşkuyla, hevesle talep edilişi, istenişidir.[17] Demek ki theoria'yı var ve mümkün kılan da Kaygı'dır, onun istemesi/irâdesidir. Yönelimden ve yönelimsellikten bağımsız bir salt "teorik/evrensel doğruluk", şeyleri kendilikleri ile görmeyi sağlayan bir salt "nesnel/evrensel bakış" yoktur, olamaz. Bu, Varlık'ın kendisini değişik şekillerde görünüşe çıkarmasından dolayı olduğu kadar, Varlık'a soru yönelten Kaygı'nın yönelimselliğinden dolayı da böyledir.

Kaygı, Dasein'ın zamansallığının (Zeitlichkeit) bilincine sahiptir. Gerçi Dasein, (büyük harfle) Zaman'ın da, teorik bir ta-

(16) Heidegger, M., a.g.e., s.97-105.
(17) Bollnow, O.,F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M., 1941/1956, s.25-28.

vırla farkındadır. Fakat ilgi ve çıkardan bağımsız ve böylece nesnel olması *istenen* her türlü teorik tavırda olduğu gibi, Zaman karşısındaki teorik tavırda da, bu tavrın esasen *istenmiş* olmasından ötürü bir yönelimsellik, Kaygı'ya ait bir ilgi vardır. Bu yüzden Dasein için asıl zaman, theoria'nın, fizik biliminin öğrettiği ve teorik bir tavırla belirlemeye çalıştığı ve "gerçek zaman" adını verdiği zaman değil, ilgi ve yönelime bağlı olarak *yaşadığı* zamandır. Bu zaman, "birşey-için-zaman"dır (Zeit, um zu). Bu şu demektir: Dasein ölümlüdür; o kendisini ölüme çağıran ve götüren bir şey olarak zamanı yaşar; o zamanı bu sebeple tarihsellik kipi içerisinde tanır. Dasein, zamanüstü bir "kendilik"inin (Selbstheit) olmadığının bilincindedir. O, ancak ve sadece tarihsel olarak "kendi" olabilir. O zamanı "birşey-için" ve belli bir tarihsel durum içerisinde yasadığı için, onun zamansallığı (Zeitlichkeit) hep tarihsellik (Geschichtlichkeit) olarak kalır. Tarihselik, Dasein'ın zamanı kendi tarihsel durumu içerisinde yaşaması, zamansallığının değişken ve rölatif olmasıdır. Dasein'ın (büyük harfle) Zaman'ı yoktur, tarihselliği vardır. Bundan dolayı da Dasein, Kaygı'dır.[18]

B- Özne'nin Serüveni
a. "Özne" Üzerine Serbest Belirlemeler

Buraya kadar, yer yer Heidegger düşüncesinin özgül terimlerine başvurarak, Heidegger'in "Kaygı"dan ne anladığı üzerinde olduğu kadar, onun "Özne" terimi yerine "Kaygı" terimine başvurmasının nedenleri üzerinde de duruldu. Bu kesimde Heideger'in "Kaygı"sının daha geniş bir çerçeve ve özellikle felsefe tarihi içerisinden anlaşılmasını sağlaması bakımından "Özne" teriminin modern felsefede ve günümüz düşüncesinde uğramış olduğu dönüşümlere değinilecektir. Ne var ki Yeniçağ Batı felsefesinin büyük ölçüde bir Özne felsefesi olarak geliştiği hatır-

(18) Özlem, D., *Heidegger ve Teknik*, a.g.e., s.32-35.

landığında, buradaki değinmelerin ancak ve sadece satırbaşları hâlindeki belirlemeler olarak kalacağı açıktır. Ayrıca satırbaşları hâlinde kalmasının yanında, bu belirlemeleri belli bir sistematik içerisinde sunmak da oldukça zordur. Bu nedenle bu kesimdeki amacım, ancak, konuya ilgi duyan okurların çoğunun zaten bildikleri bazı hususların Heidegger'in "Kaygı"sı ile bağıntılandırılmasını sağlamakla sınırlı kalacaktır. Bu bakımdan buradaki belirlemelerin "Özne"nin felsefe tarihindeki serüveni üzerine serbest ve oldukça eksik bir tarihçe olarak okunması uygun olur.

"Modernite"yi, bir önemli yönüyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne'nin almasıyla karakterize etmek mümkündür. Tanrısal ve nesnel Akıl'ın yerini artık öznel Akıl almıştır. Bu Özne, her türlü şüphenin ötesinde, kendi özkesinliğine sahiptir (Descartes). O, özkesinliğini sadece "düşünme" yetisine borçlu olan özne, "düşünen-özne"dir. Modernite, düşünen-öznenin herşeyi kendi özkesinliğinden hareketle temellendirmesi, evrensel geçerliliğe sahip ilkeler ve kavramlar araması ve bunu yaşamına sokmaya çalışmasının bir ürünüdür. Bu Özne, tarih, gelenek ve otorite karşısında özerklik talep eder; yaşamını kendi aklı ve irâdesi ile kendisine koyduğu amaçlar doğrultusunda düzenlemek ister. Bu özerk ve akılcı tavrıyla o, artık *birey* olmuştur. Ve o, içerisinde yaşadığı toplumu da, Aydınlanmacı bir tinle ve akılcı ilkelere uygun olarak yeniden ve köktenci bir tutumla kurmak ister. Toplum, bireylerin ortak aklı (kolektif akıl) ve özgür irâdeleri doğrultusunda yeniden yapılanmalıdır (Rousseau). Akıl, zaten Özne'nin "düşünümsel" olma özelliğidir (Kant).[19]

Modernityeyi yaratan Özne, "modern Özne" olarak da anılır. Modern Özne, kendi ürünü olan modern bilimin, "deneysel bilim"in izinde doğaya hâkim de olmak ister. O, doğanın efendisi olmalıdır. Teknik/teknolojik başarılar, ondaki ilerleme inancını ve bunun sonucu olarak onun doğanın efendisi olabileceği-

(19) Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, "Giriş" bölümü, s.24-30.

ne duyduğu güvenini pekiştirirler. Doğaya hâkim olan Özne, toplumun da elbette akılcı düzenlemelerle ilerleyebileceğine inanır. İlerleme inancı, tüm geçmişin (tarihin) geride kalmış, aşılmış olduğu inancını da getirir. Modern Özne kendisini tarihine bağlı bir konumda görmek istemez. O herşeye, evrensel/akılsal olduğuna inandığı ilkeler doğrultusunda ex nihilio başlayabileceğine, görünüşteki tüm farklı toplumsal yaşam biçimlerinin, tüm farklı ahlâk ve dinlerin, kısacası tüm kültürlerin bu doğrultuda tek/biricik bir toplumsal düzende, tek/biricik, bu demektir ki evrensel bir kültür içerisinde ortadan kalkacağına inanır. Özellikle Aydınlanma'nın soluduğu hava, radikalizmin havasıdır. Aydınlanmacı Özne'nin bu tekçi/evrenselci radikalizmi, onu, farkında olmadığı bir totalitarizme sürükler.[20]

Hegel, Aydınlanma'nın "kolektif Akıl"ını tarihselleştirir. Akıl'ın kendisi tarihsel olarak gelişen bir şeydir ve bu Akıl gelişimini tekil insanda, bireyde değil, insan türünde, toplumda, tarihsel olarak gerçekleştirir. Özne, öznelerin tarih içerisinde birbirlerine yaptıkları etkiler sayesinde bilinç sahibi olabilir. Özne'nin kendisi, öznelerarası bir şey olarak bilinçli varoluş olma imkânına sahiptir. O, bireylerin tarihsel birlikteliklerinin ve bu birliktelik içerisindeki etkileşimlerinin bir ürünüdür. Özne kendisini öznelerarası etkileşimin bir ürünü olarak kavrar ki, onun kendisi hakkındaki bilinci, özbilinç, aslında bunun kavranılışından ibarettir. [21]

Hegel'in Özne'yi tarihselleştirmesi, hiç abartmasız, felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır. Fakat Hegel, tüm tarihi, sonunda hakikate varılmasıyla noktalanacak olan bir süreç, Akıl'ın (Tanrısal Akıl) kendisini tarihte açma ve gerçekleştirme süreci olarak görmekle, Greklerden beri felsefeye hâkim olan "tek hakikatçilik" anlayışından sıyrılamamış, hattâ büyük ölçüde Grek

(20) Özlem, D., *Tarihsellik ve Cumhuriyet,* Yeni Türkiye dergisi, Cumhuriyet özel sayısı, sayı: 23-24, cilt: 1, s.545-555.

(21) Löwith, K., "Hegel Felsefesi", çev: D. Özlem, Çevirenin *Tarih Felsefesi* adlı kitabının Ekler bölümü, İzmir 1998 (6.baskı), s. 268-272.

felsefesine geri dönüş yapmış oluyordu. Hegel, tarihteki değişmeleri hiç de olumsal saymaz; tersine tüm değişmeler, onun için tek bir telos'a, biricik bir hakikatin gerçekleşmesine giden yolun etaplarından ibarettirler. Gerçi o tarihi bir tekillikler, bir özgüllükler alanı da sayar. Ne var ki tüm tekillikler ve özgüllükler, biricik hakikatin gelip geçici uğraklarından başka birşey değildirler.[22]

Hegel modern felsefeye "tarihsel zaman" fikrini yerleştirmesi ve tarihi tekillikler ve özgüllükler alanı olarak görmesiyle, Dilthey'dan Heidegger'e kadar pekçok filozofu etkilemiştir. Fakat onun olumsallığa yer bırakmayan tutumu, tarihe birlik ve özdeşliği sokma tutkusu, onun tüm felsefesine totaliter/tekçi bir hüviyet kazandırır. İlginç olan nokta, Aydınlanma'nın pozitivist tavırlı epistemik Özne'sinin de, Hegel'in tarihsel Özne'sinin de, sonuçta tekçi/evrenselci bir düşünme tarzı içerisinde aynı totaliter arzuları paylaşmış olmalarıdır.

Marx, üretim tarzının Özne'yi önceliğini söylerken, Hegel gibi Özne'yi öznelerarası etkileşimin ürünü saymaya, onun varoluşunu toplumsallığa bağlamaya özen gösteriyordu: Tarihi yapan Özne-İnsan'dır ve Özne-İnsan tarih tarafından yapılır. Fakat Marx da, Hegel gibi, tarihe biricik bir telos sokmakla, tüm tarihin tek bir ereğe doğru akan bir süreç olduğunu söylemekle, modern Özne'nin evrenselcilik kılıfı altında sakladığı totaliter arzularına hitap etmiş oluyordu.

Dilthey ve genellikle hermeneutik geleneği, Özne'nin tarihselliği ve toplumsallığı ile varolabildiği konusunda Hegel ve Marx'la uzlaşır. Tarihselliğinden ve toplumsallığından arınmış bir Özne imkânsızdır. Ve bu Özne, her tarihsel dönemde, her kültürde, o döneme, o kültüre özgü düşünme tarzları, zihniyetler, değerler ağı içerisinde varolabilir. Tüm insanlık tarihinin biricik bir Özne'si yoktur; dönemlere ve kültürlere özgü kalan çoğul Özneler vardır. Özne tarihseldir; fakat "tarihin (biricik) Öz-

(22) Löwith, K., a.g.e., s.284.

nesi" diye birşey yoktur. Tarihin biricik bir telosu olamaz. Tarih, dönemlere ve kültürlere göre özgülleşen bir teloslar çokluğunu içerir. Öznenin Yeniçağ Özne felsefesinin yaptığı gibi sadece teorik/bilişsel tavır takınabilen Özne'ye indirgenmesi kabul edilemez. Özne, yaşayan, yani hisseden, arzulayan, heyecanları, iştiyakları, tercihleri, değerleri ve değerlendirmeleri, irâdi edimleriyle, bizzat tarihsel insandır. Ve en önemlisi, Dilthey'a göre, bilişsellik (Kognition, Kognivitaet), duygulanımsallıktan (Emotionalitaet, pathos) bağımsız olamaz. İnsanda, bilme, isteme, arzulama, heyecan, iştiyak ve tercih, birlikte ve aynı anda etkilidirler. Özne, tüm bu yön ve edimlerin birlikteliği ile kendisi, diğer özneler ve nesnelerle ilişkiye girer. Onun düşündüğü, arzulayıp tasarladığı, planladığı, istediği, ihtiyaç duyduğu ve bütün bunlar doğrultusunda yapıp ettiği, ürettiği, yarattığı herşey, zamansallığın ve tarihselliğin damgasını yemiştir. Tarihselliği aşan, tarihsellik üstü bir üretim ve yaratım yoktur. Her türlü düşünsel ve sanatsal etkinlik de buna dahildir. Örneğin, sanat türleri arasında özellikle şiire atfedilen zamanüstülük ve kalıcılık, şairlere özgü bir kendini aldatıştır; çünkü şair de kendi tarihselliği ile, bir tinsel bağlam içerisinde şiirini yaratır.[23]

Heidegger'in Özne'yi Kaygı olarak adlandırmasında, özellikle Hegel'in, Dilthey'ın ve genellikle hermeneutik geleneğinin Özne hakkındaki belirlemelerinin etkili olduğu daha açık görülebilir. Şimdi Özne'nin felsefe tarihindeki serüvenine, Heidegger'in belirlemelerine yer yer yine değinmekle birlikte hermeneutiğin sağladığı daha geniş açılardan bakmak amacıyla, "tarihsel insan"a ve herşeyin tarihsel olduğu temel iddiasından hareket eden hermeneutik geleneğine özgü tarihselciliğin insana bakış tarzına geçilebilir.

(23) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.45-51.

C- Tarihsellik ve İnsan[24]

a. Felsefe ve Tarih Karşıtlığı

"Felsefe" ve "tarih", Platon ve özellikle Aristoteles'ten 18. yüzyıla kadar karşıt terimler sayılmışlar, bu terimlerin bir araya getirilmesi, contradictio in adjecto, nitelemede karşıtlık olarak görülmüştür. Çünkü felsefe; varlığın, gerçekliğin evrensel, değişmez, ezelî-ebedî bilgisinin ortaya konulma yeri, akıl yoluyla şeylerin her zaman zorunlu ve aynı kalan "hakikat"inin arandığı ve bulunulduğuna da çoğu kez inanıldığı düşünme alanı sayılmıştır. Aklın evrensel ve ezelî-ebedî doğruluğun, hakikatin kaynağı sayılmış olması, felsefenin görevinin ne olacağını da belirlemiştir. Gerçi biliyoruz ki, felsefenin böyle tanımlanması, septik, rölativist, nominalist filozoflarımız başta olmak üzere, pekçok filozofumuz için geçerli değildir. Ama bu felsefe tanımının ve buna dayalı evrenselci/akılsalcı felsefe tipinin en yaygın ve muteber tanım ve tip olduğu da tartışmasızdır. Bu felsefe tipinde, tanımı ve görevi gereği, akıl, tarihdışıdır veya tarihsel değişme ve gelişmelerden bağımsızdır. Buna karşılık geçmişteki insanî ve toplumsal olaylar alanı olarak tarih, değişmenin, gelişmenin, dönüşmenin, oluşun, tekil/tikel kalanın, bir defada olup bitenin, çoğunlukla duygu ve heyecanların motivasyonu altında olduğundan ötürü akıldışılığın ağır bastığı bir alandır. Dolayısıyla bu alana ilişkin bilgi, yani tarihçinin peşinde olduğu tarih bilgisi de, buna uygun olarak, tekilin/tikelin, değişenin, akıp gidenin ve şimdi akıp gitmekte olanın bilgisi olarak kalır. Felsefe ve tarih, tam da bu yüzden karşıttırlar. Felsefenin evrenselci/akılsalcı çabasına karşılık, tarihçilik tekilci/tikelci bir tavra sahiptir.

(24) Yazının bu kesimini, esas olarak, 27-29 Mayıs 1998 tarihlerinde Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi ile Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi'nin Erzurum'da düzenlemiş oldukları "insan felsefesi" konulu 1998 Felsefe Kongresi'ne sunmuş olduğum *Tarihsellik ve İnsan* adlı bildirim oluşturmaktadır.

Ne var ki *evrenselci/akılsalcı felsefenin de bir tarihinin olması*, dışarıdan ne kadar olağan görünse de, aslında oldukça tuhaf ve şaşırtıcıdır. "Felsefe tarihi" diye bir şeyin mevcudiyeti, ilk bakışta gerçekten de son derece olağan görünür. Çünkü en nihayet felsefe de insanlık tarihinin bir parçasıdır. Özellikle bir tarihçi için durum budur. Oysa evrenselci/akılsalcı filozof adına konuşmak gerekirse, felsefenin bir tarihinin olması, aslında tuhaf karşılanmalı, hattâ felsefe adına bir kara leke sayılmalıdır. Öyle ya, aklın tarihdışı veya tarihüstü bir evrenselliği varsa, akıl bizatihi bu evrenselliğin ortaya konulma yeri ise, evrenselci/akılsalcı felsefenin ortaya koyduğunu iddia ettiği hakikatin gerçekten de tek, biricik, tarihdışı ve tarihüstü olması zorunludur. Oluşu, değişimi, dönüşümü çağrıştıran "tarihsellik" terimi ve bu terimin gönderme yaptığı "tarih" alanı bu bakımdan felsefi düşünmenin dışında kalır. Öyle ki, evrenselci/akılsalcı felsefe açısından "felsefenin tarihselliği"nden söz etmek abes sayılacak, felsefenin de bir tarihsel gelişim ve dönüşüm içinde olduğunu ileri sürmek bir skandal olacaktır.[25]

b. Felsefenin Tarihselliği

Oysa bir felsefe tarihi vardır ve bu tarihte evrenselci/akılsalcı felsefelerle septik, rölativist, nominalist, irrasyonalist felsefeler birbirleriyle çekişip durmuş, hattâ bazı dönemlerde evrenselci/akılsalcı felsefelerin kendileri dışındaki felsefelere karşı acımasız bir savaş yürüttüğü dönemler olmuştur. "Aklı rölativizme kurban etmemek", evrenselci/akılsalcı felsefe içerisinde bir slogan gibi tekrarlanıp durulmuş, "felsefe"nin, rölativizme ve belirsizliğe son vermesi gerektiği vurgulanmıştır. Oysa bu vurguyu yapanların burada "felsefe" derken kastettikleri kendi evrenselci/akılsalcı felsefeleri olmuştur ki, bunun felsefede tekelcilikten başka birşey olmadığı belirtilmelidir.

(25) Bubner, Rudiger, *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı), s.11.

Evrenselci/akılsalcı felsefe şunu görememiş veya gördüğü hâlde örtbas etmiştir: Bizzat felsefeler arası bu çekişme ve savaş olgusunun kendisi, "felsefenin tarihselliği"nin kanıtıdır. Örneğin Aristoteles, "Metazifik"inde kendisinden önceki filozofların görüşlerini eleştirel ve yer yer mahkûm edici bir tavırla aktarırken, aslında "felsefe tarihi" denen şeyin bir ilk örneğini de ortaya koyuyordu. Ama en nihayet o, tüm bunları kendi "metafizik"inin evrenselliğini temellendirmek amacıyla yapıyordu.[26] Uzun yüzyıllar sonra Kant, evrenselci/akılsalcı metafizikler çokluğunun aşılması, felsefenin metafiziklerin felsefe tarihi boyunca doluştukları bir alan olmaktan çıkarılması gerektiğini söylerken, kendisi, aklı öznelerarasılık zemininde evrenselleştiren yeni türden bir öznelci metafizik içerisinde, felsefeyi kendi tarihinin yükünden kurtarmak, onu yine tarihüstü ve tarihdışı doğruların alanı kılmayı denemekten vazgeçmiyordu.[27] O, felsefenin evrenselliğini, felsefeyi "öznenin bilme yetilerinin, aklın bir bilimi" olarak temellendirmekte bulmuştu. Felsefe evrenselliği ve kesinliği artık böyle bir bilim olmakta bulabilirdi. Ne var ki Kant da, felsefeler çokluğuna, felsefe tarihi içerisinde yerini almak üzere, yeni bir felsefe katmış olmaktaydı. Felsefenin tarihselliğinin göstergesi olarak felsefeler çokluğu, kendi içerisindeki çeşitlenmeleriyle yine bizzat *bir* felsefe, evrenselci/akılsalcı felsefe tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir. Öyle görünüyor ki, evrenselci/akılsalcı felsefe, felsefe tarihi içerisinde birçok çeşidinin olmasından ve dolayısıyla kendi tarihselliğinden sanki hep azap duymuştur. Tüm empirist görünümüne rağmen evrenselci/akılsalcı felsefenin bir çeşidi olmaktan öteye gidemeyen ve bu felsefenin son örneklerinden olan 19. yüzyıl pozitivizmi ve onun devamı olan 20. yüzyıl neopozitivizmi, aynı azaptan kurtulmanın yolunu "bilimcilik"te bulduklarına inanmışlar, sonuçta onlar da, açık

(26) Aristoteles, *Metaphysik* (Alm.çev: R.Domheim), s.105-110.
(27) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B35.

veya örtük, bir türlü baş edemedikleri tarih iblisinden ve tarihsellikten nefret etmişlerdir.[28]

Aslında "tarihsellik" fikri ve "tarih bilinci", felsefe tarihi içinden bakıldığında, oldukça yeni birer üründürler. Grek filozofları tarihe neredeyse yabancıydılar. Ortaçağın Hıristiyan ve İslâm felsefeleri, bir Augustinus ve bir İbni Haldun örneklerine rağmen, tarihle barışmamışlardır. Tarihin ve tarihselliğin felsefe için bir sorun hâline gelmesi ve daha sonra bizzat felsefenin tarihselliğinden söz edilmesi, ancak Yeniçağda ve özellikle 18. yüzyılda mümkün olabilmiştir.

Yeniçağ felsefesi, Descartes'la birlikte, bir özne felsefesi olarak başlamıştır. Burada özne, nesnenin dışında ve nesneden bağımsız, kendi bilme yetileri ile nesnenin karşısına çıktığı, yani nesnesini pozitive ettiği, pozitive edilmiş bu nesneden gelen duyumları işleyerek bilgi ürettiği ve tüm bunları kendi *özerk* konumundan hareketle gerçekleştirdiği düşünülen bir öznedir. Bu özne, toplumsallıktan, diğer öznelerden gelen etkilerden ve karşılıklı etkileşimden bağımsızdır. O, kendi varoluşunu "düşünüyorum"dan, "cogito"dan çıkarsar ve bunu yeterli görür. Bu özne felsefesi, Descartes'tan Kant'a kadar, özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıttığının farkına varamamıştır ve varamazdı. Çünkü bu felsefe için özne, "düşünüyorum"un kesinliği dışında bir kanıta ihtiyaç duymuyordu. Çünkü "düşünme", "cogitare", zihnin zamana ve tabii tarihe bağlı olmayan temel işlevi olarak gösteriliyordu. "Akıl", düşünmenin tarihdışı ve tarihüstü evrensel ilke ve yöntemlerinin kendisinde toplandığı merkezdi. Kant, "Akıl"ın (teorik akıl) kendisini doğaya yerleştirdiğini, dolayısıyla doğanın düzeninin özne açısından doğadan gelen izlenimlerin öznenin bilme yetileri tarafından işlenmesiyle bir akılsallık düzeni halinde bilinebileceğini söylüyor ve doğa bilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetist çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırmış olu-

(28) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.28-32.

yordu. Kant örneğinde olduğu gibi, Yeniçağın öznelci filozofları, özneyi tarihdışı, a priori ilkelere, evrenselliğini öznelerarası geçerliliğinden alan bir "Akıl"a sahip kılmak suretiyle, tarihi olmasa da felsefenin tarihselliğini alt etmeyi denemekten kendilerini alamadılar.[29]

Yeniçağda felsefeye tarihsellik fikrini sokan Vico olmuş, Herder ondan etkilenerek bir tarihsel dünya tasarımı geliştirmeye gayret etmiştir. Fakat tarihsellik fikrini felsefeye yerleştiren ve felsefenin tarihselliğinin altını çizen ilk filozof Hegel'dir. Hegel, tarih içerisinde ortaya konulmuş tüm düşüncelerin tarihsel kaldıklarını söylerken, bugün *tarihselcilik* (historizm, Historismus) adıyla andığımız felsefenin ilk önemli temsilcisi oluyordu. Fakat Hegel, aynı zamanda, tipik örneklerini Grek felsefesinde bulduğumuz ve buraya kadar özelliklerini sergilemeye çalışıp eleştirdiğimiz bir felsefe tipinin, şu evrenselci/akılsalcı felsefe tipinin de bir temsilcisiydi. O, Grek filozoflarının görmezlikten geldikleri tarihin önem ve işlevini açıkça görüp teslim ederken ve insan düşüncesinden çıkmış herşeyin tarihselliğini vurgularken; öbür yandan aynı Grek filozoflarının evrenselci tavırlarını benimsemeye devam ederek, aklın, tarihsel kalan tüm bu düşünceler aracılığıyla sonsuzda kendi tek hakikatine ulaşacağını da söylüyordu. Hegel'i Grek filozoflarından ayıran, "Akıl"ın evrenselliğini tarihin dışında değil, tam tersine tarihin içerisinde görmek ve göstermekti. Sonuçta tarihin değeri, "Akıl"ı tek, biricik evrensel hakikate götüren bir güzergâh, bir geçiş yolu olmasında beliriyordu. Gelecek belliydi; o, "Akıl"ın tarih içinde katettiği yol izlenerek bugünden kesinlikle kestirilebilirdi. Tarihselciliğin ilk temsilcisi olan Hegel, Hıristiyanca kaygılarla, insan öznesini mutlak özne olarak Tanrı'nın planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemek ve böylece tarihi bir Mutlak'ın, bir Tanrısal Akıl'ın ipoteğine sokmakla, *tarihsicilik*'

(29) Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev: Doğan Özlem), s.22-27.

in de (historisizm, Historisismus) Yeniçağdaki en önemli temsilcisi oluyordu.[30]

Hegel'den sonra, onun tarihselliği felsefeye güçlü bir şekilde sokma girişiminden, tarihselciliğinden etkilenen, fakat aynı Hegel'in tarihsiciliğini onaylamayan filozoflar, Dilthey'dan Rothacker, Heidegger ve Gadamer'e kadar, yüzelli yılı aşan bir süre içerisinde, özellikle *hermeneutik* geleneğini yeniden canlandırmak suretiyle tarihselci felsefeyi çeşitli yönlerden geliştirmişler ve en önemlisi, onu çağımızın en etkili insan felsefelerinden biri hâline getirmişlerdir. Bu durumda tabii ki tarihselciliğin de felsefelerden bir felsefe olarak felsefeler çokluğuna katıldığı ve bizzat kendisinin tarihsellik taşıdığı söylenebilir. Gerçekten de tarihselcilik de bir felsefe olması bakımından tarihselliğin damgasını yemiştir. Ne var ki tarihselcilik, kendisinin tarihselliğinin bilincinde olmakla, Batı felsefesinde karşılaştığımız hemen tüm felsefelerden ayrılmaktadır. Bu felsefe içerisinde "tarihsellik"ten çoğunlukla nelerin anlaşılmış olduğunu görmek, "tarihselcilik" teriminden ne kastedildiğini kendiliğinden ortaya çıkardığı gibi, tarihselci felsefenin insana bakışını da görmemizi sağlar.

c. İnsanın Tarihselliği, Tarihin İnsanîliği: Tarihselcilik

Totolojik bir tanım gibi görünse de, tarihselliğin şu tanımı ilk aşamada oldukça aydınlatıcıdır: Tarihsellik, insanın düşünüp amaçladığı ve bu düşünce ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştirip kendi yaşamını onlara göre düzenlemiş olduğu herşeyin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını ifade eden bir terimdir.[31] Buna bağlı olarak tarihsellik, insanın tarih içerisinde gerçekleştirmiş olduğu ekonomilerin, tekniklerin, dinlerin, bilimlerin, sanatların, dillerin, felsefelerin, vd. ve bunlar doğrultusunda aynı

(30) Özlem, D. *Tarih Felsefesi*, (6.baskı), s.185-197.

(31) Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, 6.baskı, s.248-286.

insanın gerçekleştirmiş olduğu yaşama biçimlerinin, toplumsallık çeşitlerinin, sürekli olarak değişip dönüştüklerinden ötürü tekil ve biricik kalmalarını da ifade eder. En nihayet tarihsellik, insanın ve insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan herşeyin sonlu, geçici olduğuna da işaret eder.

Tarihselliği ifade eden yukarıdaki tanımlar, tarihselci felsefenin temel önermeleri durumundadırlar. Fakat bu temel önermeler aksiyomatik öncüller değildirler. Aksiyomatik öncüller, bilindiği üzere ancak evrenselci/akılsalcı felsefelerde, doğa bilimlerinde, matematikte bulunur. Bunlar bu gibi aksiyomatik öncüllerden hareketle, herşeyi dedüktif/diskursif bir şema içerisinde tümellikle *açıklarlar*. Oysa tarihselcilik, bu türden aksiyomatik öncüllere dayalı sistemler aracılığıyla özellikle insanın, tarihin, kültürün asla bilinemeyeceğinden hareket eder. Tarihselcilik insanı bir sistem içerisinde açıklamayı değil, sistemlerin kendilerinin insan ürünü şeyler olarak tarihselliklerinin anlaşılmasını hedefler. Dolayısıyla tarihselcilik, insanı, doğa yasalarının güdümünde, doğallığının belirleniminde olan, yani *yapılmış* bir şey olarak değil, tarih içerisinde kendi kendini üreten, ürettikleriyle varolan ve tanınan, yani *yapan* konumunda ele alır.[32]

İnsan, kendi düşünce ve emeğiyle yarattığı ve bir kez yaratıldıktan sonra tekil insandan bağımsızlaşıp nesnelleşen simgesel yapılar olarak, ekonomi düzenleri, teknik ve teknoloji, hukuk, siyaset, ahlâk, devlet tipleri, sanat anlayışları, bilim paradigmaları, felsefe tipleri içerisinde, kendisinin oluşturduğu bir dünya, "tarih ve kültür dünyası" dediğimiz bir dünya içerisinde yaşar. Bu nesnelleşmeler *öznelerarasılık* karakteri taşır. Yani bunlar insanların toplum içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinin ürünleri hâlinde ortaya çıkarlar ve tam da bu yüzden ne ifade ettikleri de ancak öznelerarasılık zemininde kavranabilir. Böyle bir kavrama da, insan dünyasını yine bu dünya içerisinde kavrama imkânı ve şekli olarak *anlama* adını

(32) Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, a.g.e., s. 210-224.

alır. Tarih ve kültür dünyasında karşılaştığımız herşey, insanın içselliğinden, onun potansiyellerinden çıkmıştır. Dolayısıyla tarihi yapan insan, kendisini, bizzat kendi nesnelleştirmelerinden hareketle ve anlama edimine başvurarak bilebilir. İnsan hakkındaki bir bilgi, ancak, aynı insanın ürünleri olup sonradan içine yerleştiği tarihsel koşullara nüfuz etmek suretiyle elde edilebilir. İnsanın kendisini bir doğal olguymuş gibi karşısına koyması, kendisini kendi tarihselliğinden yalıtılmış olarak sadece davranışçı (behaviorist) ve içebakışçı (introspektif) yoldan tanıyıp bilmesi mümkün değildir. Çünkü tarihsel varlık olduğundan beri insanın kendi tarihinden bağımsız bir psişik donatımı yoktur. Biz insanı bir doğa varlığı olarak sahip olduğu psişik potansiyellerine göre değil, bu potansiyellerinden öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde edimselleştirmiş oldukları temelinde, bu demektir ki tarih içerisinde gerçekleştirmiş oldukları aracılığıyla tanırız.[33] Öyle ki onun psikesine de ancak tarih ve toplum dolayımından geçerek nüfuz etme şansımız vardır. Dilthey'ın dediği gibi, "İnsanın ne hissettiğini ve ne istediğini, ona ancak kendi tarihi söyler."[34] İnsanın tarihten bağımsız, otokton hareket edebileceği bir alan yoktur. Tarihöncesi insan, bir hayvan türüdür. Dolayısıyla onun kendisi hakkında bir refleksiyonu da zaten olamaz. İnsan tarihsel/kültürel varoluş olduğundan bu yana, kendi doğallığına da, ancak kendi tarihi/kültürü içerisinde geliştirmiş olduğu düşünsellik ve dilsellik alanları içinden bakma imkânına sahiptir. Dolayısıyla doğal hâlimiz ve genellikle doğa hakkında söylediğimiz ve söyleyebileceğimiz herşey de, esasen tarihsel/kültürel bir renk ve nitelik taşır. Tarihsel/kültürel varoluş haline geldiğimizden bu yana, doğallığımızla yüzyüze kalma imkânımız da ortadan kalkmıştır. Bizim "doğa"dan, "doğallık"tan söz ettiğimiz her durumda, bu terimler çoktan tarihsel/kültürel bir renk almışlardır bile. Çünkü doğa, ancak tarihsel

(33) Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s.259-287.
(34) Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a.g.e., s.329.

deneyim temelinde tanınan bir alandır. *İnsanın gerçek deneyim alanı, doğa değil tarihtir.*

d. İnsanın Özü Olarak Tarihsellik

O halde, tarihsellik, tarihin gidişâtını ifade için başvurulan basit bir nitelik değildir. *Tarihsellik insanın özüdür.* İnsanı, tarihselliği dışında nitelemek ve belirlemek mümkün değildir.

Tarihselliği insanın özü saymak, felsefeyi ve bilimi belli aksiyomatik öncüllerden hareketle dedüktif/diskursif bir aksiyomatik sistem, tutarlı bir önermeler dizisi sayan bir anlayış açısından bakıldığında, kaçınılmaz olarak bir paradoksu da beraberinde getirir. Gerçekten de "öz", bu anlayışın temsilcilerinin düşündükleri gibi bir şeyin evrensel niteliklerinin bir haznesi, toplamı olarak düşünülürse, böyle bir "öz" herşeyin tekil ve geçici kaldığını ifade eden "tarihsellik" terimiyle antagonistik bir karşıtlık içindedir. Dolayısıyla "Tarihsellik insanın özüdür." önermesi paradoksal bir önerme olur.[35]

Oysa tarihselcilik açısından durum hiç de böyle değildir. İnsanın özünün tarihsellik olduğunu söylemek, bu öz hakkında nihaî, tamamlanmış bir bilgiye, kesin ve evrensel bir bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelmez. İnsanın özünü gerçi ancak ve sadece onun yarattıklarında, nesnelleştirmelerinde yakalayabiliyoruz. Ne var ki, bu yaratılanlar, bu nesnelleşmeler, tarih sona ermediğinden, insanın tamamlanmış, nihaî özünün ne olduğunu bilmemize elvermezler. Üstelik zaten bu nesnelleşmelerin kendileri de tarih içerisinde boyuna değişip dönüşmekte, şekil ve anlam değiştirmektedir. Bu durum, tekrarlamakta yarar vardır, insanın nihaî, tamamlanmış bir özü olmadığının açık kanıtıdır. Öyle ki, tarihselliğin insanın özü olduğunu söylemek, esasında onun nihai, evrensel bir özünün olmadığını da söylemek olur. Bu artık bir paradoks değil, "İnsan nedir?" sorusuna ancak ve sadece tarihten hareketle cevap verilebileceğinin altını çizmek-

(35) Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), s.73-77.

tir. Ve tarihselciliğin dayandığı temel önerme, bu temel önermenin kendisinin de ancak tarihsel geçerliliğe sahip olduğunu, tarih hakkında tarihüstü bir noktadan konuşmanın mümkün olmadığını imâ eder. Felsefeyi bir veya birkaç aksiyomatik öncülden hareketle dedüktif/diskursif bir şema içerisinde bir tutarlı önermeler dizisi geliştirmek olarak anlayanlar için tarihselcilik, açıktır ki "felsefe" adına lâyık olamaz. Ne var ki, tarihselcilik, tam da, böyle bir tutarlı önermeler dizisi olarak anlaşılan bir felsefenin insanı ve tarihi kavrayamayacağını ileri sürer. Çünkü böyle bir felsefe, daha önce de belirtildiği gibi, insanın bir nesnelleştirmesi olarak, bizatihi tarihsellikten nasibini almıştır. Sorun da buradadır: Felsefeyi tarihin üstüne yerleştirmek imkânsızdır; fakat aynı felsefeyi bir insanî nesnelleştirme olarak reel yerinde, tarihin içerisinde değerlendirmek mümkün ve gereklidir ve bu değerlendirme de yine bir felsefe, tarihselcilik içerisinden yapılabilir.[36]

Tarihselcilik, insanı kendi gerçekleştirdikleri temelinde anlamayı/kavramayı esas alan tutumuyla, öncelikle bir insan felsefesi olduğu kadar, felsefeyi tarihin içerisine almak ve onu orada değerlendirmekle, bir "felsefenin felsefesi" konumuna da sahiptir.[37] İşte böyle yapıldığında, yani felsefenin kendisi tarih içerisine alındığında, "öz" kavramı da kendi reel zemininde, tarih zemininde reel anlamını bulmuş olur. Bu demektir ki, değişme ve oluş alanı olarak tarihte, herhangi bir şeyin değişmez, ezelî-ebedî niteliklerinin bir haznesi veya bir toplamı olma anlamında bir "öz" yoktur. Veya "öz" kavramını kullanmaya devam edeceksek, bununla artık sadece şeylerin gelip geçici, değişken, belli bir tarihsel dönemin bir defaya mahsus niteliklerinin toplamını kastetmemiz gerekir. Bu, "öz"ün tarihselliği gereği böyledir. Ve insanın özünün tarihselliğinden söz edildiğinde de, aslında söy-

(36) Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu*, a.g.e., s.83-84.
(37) Bollnow, O.F., "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çev: Doğan Özlem), s. 88-96.

lenmek istenen şey, insanın değişmez bir özünün .olmadığıdır. "Öz" terimine, ancak ve sadece, tarihsel kalan içerikleri ifade için başvurulabilir. O halde bu terimle ilgili paradoks, bir kez daha vurgulamak gerekir, ancak ,"öz"ü, herşeyin sabit, değişmez taşıyıcısının niteliklerinin toplamı sayan bir felsefe açısından ortaya çıkmaktadır. Bunu, burada Dilthey, Rothacker ve özellikle Heidegger'in Batı metazifiğini eleştirileri bağlamında kısaca açmak zorunludur.

Metafiziğin temel sorusuna, "varlık nedir?" sorusuna Aristoteles'ten Nicolai Hartmann'a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, hatırlatmak gerekirse, en başta değinilen hususa, felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder. Bu, varlığın upuygun (adequat) bilgisi, varlığın "öz"ünün bilgisi anlamında "hakikat"in de tarihselliğini beraberinde getirir. Buna göre varlığın anlamı, yani hakikat, ancak ve sadece insan eliyle oluşturulmuş dünyaya, tarihsel dünyaya ait ve tarihsel dünya içerisinde elde edilebilen bir anlamdır, tarihsel kalan bir hakikattir. İnsan için hakikat, ancak ve sadece belli bir zaman parçasına ait bir deneyimle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olabilir.[38] Hakikat, Heidegger gibi konuşursak, bizim dünyada-olmaklığımızla (In-der-Welt-sein) sınırlanmıştır ve her farklı zaman diliminde, her tarihsel kesitte, o, insanın farklı şekillerde tanıyıp bildiği bir şey olur. Kısacası, hakikat tarihseldir. Zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur.

Bu belirlemeler, tarihsellikten bağımsız bir bilgi çeşidinin olamayacağını da zaten örtük olarak içermektedir. Bilgi, herhangi bir ontolojik/epistemolojik ilkeden hareketle *doğrudan* elde edilemez. İnsan kendisini ve doğayı tarih içerisinden, yani *dolaylı* olarak tanıyabilir. Bir genel insan varlığı ve doğası yoktur. Bu nedenle bir "temel felsefe", bir ilk felsefe de (prote philosophia), Aristoteles'in düşündüğü gibi varlığın ve varlık kategorile-

(38) Pöggeler, O. "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* (çev: Doğan Özlem), s. 43-59.

rinin bir felsefesi, bir metafizik ve ontoloji olarak değil, ancak tarihselliğin ve dilselliğin bir bilimi olarak mümkün olabilir. İnsanın özü birlikli, kapalı, bütünlüklü bir şey değildir. Bu öze tarihsellik ve dilsellik dolayımından geçilebilir. Bu öz her yeni nesnelleşme ile değişir, dönüşür ve genişler ve değişip dönüşen ve genişleyen bu öz insanı da değiştirip dönüştürür. İnsanın tarihselliği, her türlü ontolojiyi, metafiziği, epistemolojiyi ve epistemolojik özne-nesne ayrımını önceler. İnsan önce tarihsel varoluş, sonra öznedir. Öyle ki o özne oluşunu da, anlaşılacağı üzere, tarihselliğine borçludur. Tarihselliğin herşeyi öncelemesi, bir metafiziksel ilke olarak ileri sürülmemiştir.[39] O, bizzat tarihsel deneyimin bize öğrettiği bir hususdur. Bu nedenle insanın bilişsel uğraşısı, aynı insanın özü gereği, sınırsız ve bitimsizdir. Sonlu ve zamansal varoluş olarak insanın birer fikir olarak sonsuz ve zamanüstü hakkında konuşması gerçi mümkündür; fakat bu konuşma da tarihe içrektir, tarihseldir ve bu fikirler üstüne ancak belli bir zaman kesitine ait belirlemeleri içerebilir.

Tekrarlamak gerekir ki, evrenselci/akılsalcı bir felsefe insanı ve tarihi açıklayamaz. Çünkü böyle bir felsefe de en nihayet tarihin içinde yer alır ve tarihi etkileyen düşünsel yapılar arasında tekil bir yapı olarak kalır. O halde "Bilgi nedir?" sorusunu ve bağlı olarak özellikle insanın kendisi hakkındaki bilgisinin nasıl elde edileceğine, insanın özünün ne olduğuna ilişkin soruyu, bu tip bir felsefe içerisinde ve buna bağlı epistemolojiler zemininde cevaplandırmak mümkün değildir. Bilgi için bu türden felsefi ve ontolojik/epistemolojik bir zemin olmadığını kabul etmek gerekir. Bilgi sorunu ancak genellikle felsefeyi ve özellikle bilgiyi tarihin içine almakla çözülebilir. Bu yapıldığında, bilginin bir özne-nesne ilişkisinin ürünü olmazdan önce bir öznelerarasılığın, tarihsel ortamın ürünü olduğu görülür. Öznenin kendisi öznelerarası ve tarihsel bir üründür. "Ben" demek ancak tarih-

(39) Rothacker, E. *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), a.g.e., s. 28-36.

sellikle mümkündür. Özne olarak insan, ancak tarihsellik içinde soru sorabilir. Öznelerarasılığın ürünü olarak özne-insan, tam da bundan dolayı bir yönelimsellik (Intentionalite) içindedir. Onun bilinci, irâdesi, bilme edimi, her zaman, içinde bulunduğu tarihsel koşulların güdümü altında olduğu gibi, bu koşulları değiştirmek için yaptığı herşey de, bizzat bir niyet, arzu ve tasarım ürünüdür. Böylece her iki hâlde de öznenin edimlerine yönelimsellik sinmiştir.

İnsan tarihselliğinin farkında olmayabilir veya onu unutabilir. Bu takdirde o sadece fiziksel zamanı yaşar, tarihsel zamanı ve tarihselliği değil. Yine de o, farkında olmasa da, kendi oluşturmuş olduğu tarihselliğin koşulları içindedir. Zaten onun tarihselliğini unuttuğu veya tarihselliğini bir evrenselci/akılsalcı felsefe altında dışlamak istediği dönemler de, esasen tarihsel dönemler olarak yaşanmış olur. Kısacası, tarihselliği unutmak veya yok saymak da, bir tarihsel döneme damgasını basan bir kültürel hâl ve tavır olarak karşımıza çıkar ve dolayısıyla bir dönemin tarihselliğini yapan ana etkenlerden biri olmaktan başka bir şey ifade etmez.

e. Kültür ve Tarihsellik

Toplum halinde yaşayan insanların ve dolayısıyla toplumların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, *kültür* kavramı içerisinde toplanabilir. Ve insanların gerçekleştirdikleri herşey tarihsellik taşıdığından, kültürün de bizatihi tarihsel olduğu açıktır.[40] Yine de bu kültür tanımı genel ve formel bir tanımdır. Çünkü tarihselliği itibariyle kültür, her tarihsel kesitte ve toplumda farklı anlam yapıları ve içerikleriyle tekil kültürler çokluğu olarak karşımıza çıkar. Bir toplum örneğin bir dönemde monarşik bir devlet yapısına sahip iken, onu izleyen dönemde demokratik, oligarşik veya bir başka

(40) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s. 79-92.

devlet yapısına sahip olabilir. Aynı toplumun içinde büyük çoğunluğu oluşturan kesim uzun yüzyıllar belli bir dine bağlı yaşamışken, rıza gösterek 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 içerisinde unutmuş da olabilir. Dolayısıyla toplumların tarih içerisinde yaşamış oldukları tekil evrelerin, tekil etosların kavranılmasında kültürün genel ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda bir kez yaşanmış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan bir tekil kültürler çokluğu vardır ve her bir tekil kültürü bizzat bu tekilliğiyle anlamak/kavramak gerekir. Burada hiçbir evrenselci/akılsalcı felsefeden yardım beklenemez.

Bu durum, kültürün genel ve formel bir tanımı yapılabilse bile, aslında evrensel bir kültürden fiilen söz edilemeyeceğini gösterir. Fiilen ve reel olarak, ancak, dönemlerin, çağların kendi özgüllüklerini yansıtan tekil kültürler çokluğundan söz etme imkânına sahibizdir. Tarihsellikleri dolayısıyla tekil kültürler de, uzun yüzyıllar sürmüş olsalar bile, en nihayet, gelip geçici ve bir defalıktırlar. Ayrıca kültürlerarası bir karşılıklı etkileşim de hep vardır ve kültürler de birbirlerinden pek çok şey alıp verirler. Gerçi bu alışveriş çoğunlukla eşit bir alışveriş değildir. Gücü ve nüfuzu fazla kültürler zayıf kültürlere kendi kültürlerinden pekçok şey ihraç ederler ve bu bir kültür emperyalizmi boyutuna ulaşabilir. Fakat bu bile, her tekil kültürün, yaşandığı dönemde biricik kalmasını önlemeye yetmez. Bunun yanısıra bir tarihsel dönemin etkisi kendisinden sonraki bir dönemde de, bu yeni dönem eskisinden ne kadar farklı olursa olsun, devam eder. Bugünün, şimdinin içinde yaşamaya devam eden bu geçmişe *gelenek* diyoruz. Gelenek, yaşayan geçmiş olarak, tarihselliğimizin ve bugünümüzün anlaşılmasında/kav-

ranmasında geçmişten hareket etmenin zorunluluğunu hatırlatır.[41]

D- Rölativist Politik Bilinç ve Günümüz Dünyası

a. Rölativite ve Özgürlük

Dilthey bir ünlü cümlesinde şöyle demişti:

"Salt nesne hâlinde, yani benim için etki veya kayırma, amaç veya irâdeye bağlı olma, önemsenme, saygınlık talebi ve içsel sempati veya antipati, uzak durma ve yabancılık içermeyen bir salt nesne hâlinde; hiçbir insan ve hiçbir şey yoktur. Yaşam bağı, bu insan ve nesneleri, ister belirli yönleriyle sınırlanmış ister sürekli olsun, benim varoluş sevincimi, beklenti ufkumu, gücümü artıracak şeyler kılar. Veya tersine bu insanlar ve nesneler, yaşam bağı içinde, varoluş mekânımı sınırlarlar, beni etkilerler, gücümü azaltırlar."[42]

Dilthey için gerçeklik, özne açısından, o öznenin yaşam bağlarına açıldığı kadarıyla imlem ve anlam kazanır. Bu demektir ki, gerçeklik, her zaman özne tarafından *anlamlandırılmış* bir gerçeklik olarak vardır. Bu özne de, tarihselliğiyle temâyüz eden özne, tarihsel özneden başka birşey değildir. Ve en önemlisi, bu tarihsel özne, gerçekliğe yalnız bilişsel edimlerle değil, değer koyucu, irâdî edimlerle, arzularla, empatik, sempatik veya antipatik bir tavırla da yönelmektedir. Bilişsel edimleri insanın değer koyucu tavrından, arzularından, irâdî edimlerinden, duygu ve heyecanlarından yalıtmak mümkün değildir. İnsanın sahip olduğu bilme, arzulama ve isteme yetilerini bağımsız kompartımanlara yerleştirmek, örneğin Kant'ın yaptığı gibi bilmeyi teorik akla, istemeyi pratik akla, arzulamayı yargıgücüne havale etmek, Yeniçağın tarihsellikten yoksun özne felsefesinin yanıl-

(41) Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, a.g.e., s.489-496.
(42) Dilthey, Gesammelte Schriften, Band VI., s.286.

gısı olmuştur. Oysa Dilthey'ın kullandığı terimle, "insanın total kimliği"nde bunlar birlikte ve iç içedirler, aralarında karşılıklı etkileşim vardır.[43] Bilme, arzulama ve istemeden bağımsız olamadığı için, öznenin içinde yaşadığı tarihsel ve kültürel kurumlar ve içinde düşündüğü düşünce yapıları da, birer insan ürünü olmaları bakımından, arzulama ve irâdeden bağımsız ortaya konulmuş olamazlar. Bu ise, bilginin, her tarihsel dönemde bağlam-bağımlı, kültür-bağımlı, kısacası rölatif olması anlamına gelir.[44] İnsan, gerçekliğe, sahip olduğu yetilerin ortak çalışması ile yönelir ki, buradan elde edilen bilgi, bilişsellikle sınırlandırılmış bir öznenin, "epistemolojik özne" denilen öznenin duyumlama-tasarımlama ilişkisi temelinde elde ettiği bir bilgi değil; sözü edilen tüm yetilerin birlikteliği ile gerçekleşen bir edim ve edimler topluluğu olarak *anlama* yoluyla elde edilmiş bir bilgi olur. Bu belirtilenler, insanın kendisi hakkındaki bilgisi için de geçerlidir ve bu bilginin de rölatif ve tarihsel kaldığını bir kez daha gösterir.

İnsanın kendisi hakkındaki bilgisinin rölatifliğini ve tarihselliğini kaçınılmaz kılan bir yön de şudur: İnsanın özünün, tarihte, kendi yarattığı ve başlıcalarını felsefenin, bilimin, sanatın, dinin oluşturduğu düşünsel yapılarda ve bunların güdümünde ortaya çıkan kültürel oluşumlarda yakalanabileceği bir kaç kez belirtildi. Ne var ki, tarihi büyük ölçüde etkileyip biçimlendiren bu düşünsel yapılara ve oluşumlara yönelişin kendisi de, bu düşünsel yapılardan ve oluşumlardan etkilenir. Yani tarihe *bugünden* bakarken, bugün bizi sarıp sarmalayan düşünce yapılarından, kültürel atmosferden sıyrılmamız, tarihselliğin tanımı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla burada bir karşılıklı etkileşim vardır. İnsanı bilmek için tarihe yöneldiğimizde, yani bu tarihi yapan düşünsel yapılar ve kültürel oluşumlara dikkatimizi yönelttiği-

(43) Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s134-150; ayrıca bkz: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.43-49.

(44) Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, a.g.e., s.32-43.

mizde, bu yapılar ve oluşumlar bizi etkilediği gibi, bu yönelişe şu andaki tarihsel/kültürel donanımımız da bizzat etkide bulunmaktadır. Bu ise açık bir *döngü*'dür. Ve vurgulamak gerekir ki, tarihin dışına çıkamayacağımıza ve tarih devam ettiğine göre, bu döngünün dışına çıkmamız imkânsızdır. *Hermeneutik döngü*, dışına çıkılamayan bir döngüdür. Ne var ki, bu döngünün dışına çıkmak söz konusu olsaydı, insanı ve onun özünü anlama şansımız da ortadan kalkardı.[45]

b. Bilincin Tarihselliği ve Felsefe

İnsanın özünün tarihsellik olduğunu ileri süren bir felsefe, bilincin de tarihsel olduğunu ve kaldığını ileri sürmüş olur. Yeniçağın özne-merkezci felsefesi, Descartes'la başlayan bir gelenek içerisinde, bilinci zihinselliğe indirgemiş, bilincin zihnin kendi kendisinin farkındalığı olduğunu söylemiştir. Buna göre bilinç, zihnin kendi gözleriyle kendisine bakmasını sağlayan ve fakat nihayet zihne ait kalan bir yetidir.

Buna karşılık tarihselcilik, bilinci zihne ve zihinselliğe indirgemeyi reddeder. Bilinç koşulları, Yeniçağ entellektüalizminin yaptığı üzere sadece bilme koşullarına, örneğin Kant'ta olduğu gibi zihin ve duyarlık koşullarına indirgenemez. Bilinç, bilme, arzulama ve istemenin bir birlikteliği olarak vardır ve arzulama ve istemenin bu birliktelikte içerilmiş olması nedeniyle, aynı bilinç daima yönelimseldir, bir şey hakkındadır, bir şey üzerinedir. Ve en önemlisi, bu bilinç, tarihsel koşullar içerisinde, tarihsel deneyimin sınırsızlığı bağlamında, boyuna değişir, dönüşür ve gelişir. Bilincin de, insanlık tarihi içerisinde kendine özgü bir gelişim tarihi vardır. Bilinç daima tarihsellikle koşullanmıştır ve bu koşulluğu ile yaşanan âmı etkiler.[46]

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, "bilinç hakkında bir bilinç" içerisinden konuşmak anlamına da gelir. Felsefî refleksi-

(45) Özlem, D. *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt II, s.439-486.
(46) Özlem, D. "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 129-134.

yon, böyle bir konuşma tarzını, zaten "bilinç felsefesi" başlığı altında sürdürür. Aynı felsefî refleksiyon, felsefenin kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünmesini de sağlar. Ve felsefe, kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünme işini ihmal etmemiş, kendisi hakkında bir bilince hep ulaşmak istemiştir. Tarihselci felsefe de böyle bir refleksiyona başvurur. Tarihselciliğe göre, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendisi hakkındaki bilinci de hep tarihsel kalır. Dilthey'ın belirttiği gibi, düşünme ve bilinç yaşamın ve tarihin arkasına uzanamazlar; onun dışına çıkamazlar; çünkü onlar zaten yaşamanın ve tarihin ürünüdürler.[47] Bu durum, baştan beri birkaç yerde belirtildiği gibi, felsefenin, kendi tarihselliğinin bilincinde olması gerektiğini buyurur. İnsanlık tarihine mâlolmuş tüm evrenselci felsefeler ve bilimler ve ayrıca evrenselciliği iman temelinde savunan tüm dinler, evrenselcilik iddialarından vazgeçmeseler de, tarih içerisinden bakıldığında, hep tekil, gelip geçici düşünce yapıları olmaktan öteye geçememişlerdir. Çünkü bunların hepsi, kendisi tarihsel olan ve dönemler itibariyle tekil kalan bir bilinç tarafından inşa edilmiş düşünce yapılarından ibarettirler. [48]

c. Rölativist Politik Bilinç ve Günümüz Dünyası

En yaygın felsefe tipinin, en yaygın bilim paradigmasının ve en yaygın din tipinin evrenselci felsefe, bilim ve din olduğunu, bizzat tarihten öğreniyoruz. Çünkü bu tip felsefe, bilim ve din; ancak kendi tarihselliğinin bilincinde olmayan insana özgü bir temel ihtiyaca, zamanüstü, değişmez, ezelî-ebedî "doğru"lara, hakikatlere ulaşma ihtiyacına cevap verebilir. Ve yine tarihin bize öğrettiği üzere, insanların büyük çoğunluğu kendi tarihselliklerinin bilincinde olmadan yaşarlar. Felsefede bile tarihsellik bilincinin tarihi ancak 18. yüzyılın ortalarından başlatılabilmektedir. Evrenselci düşünme tarzlarının her tarihsel dönemde en

(47) Dilthey, W., Gesammelte Schriften, Band V., s.286.
(48) Özlem, D., "Tarihsellik ve Cumhuriyet", a.g.e., s 11.

yaygın tarz olmasının nedeni de, işte bu tarihsellik bilincinin yokluğudur. Buna karşılık tarihselcilik, evensel olduklarına inanılan "doğru"ların böyle olmadıklarını göstermekle birlikte, bu "doğru"ların insanların ürettikleri ve sonradan bir felsefi, bilimsel, dinsel inanç ve değerler topluluğu, bir ideoloji hâlinde insanların ve toplumların pratik/ahlâksal/siyasal yaşamlarını yönlendirdiklerini ve böylece tarihin yapımında başat etkenler olduklarını da bilir. Bu durum, her türlü evrenselciliğin pratik/ahlâksal/siyasal bakımdan da değerlendirilmesini ve bu değerlendirmenin yaşanan ânla bağıntılandırılmasını gerektirir.

Ahlâksal ve siyasal açıdan saptanması gereken en önemli husus şudur: Evrenselcilik, tarihsellik bilincinden yoksun insanın bir bilişsel tavrı olmakla kalmaz; hattâ o, daha çok, özellikle siyasette, güçlülerin güçsüzleri ikna ve bağlı olarak aynı güçsüzleri bireysel olarak ahlâken ve toplumsal olarak siyaseten hegemonya altına alma konularında yararlandıkları en güçlü araç da olur. Tarihsellik bilincinden yoksun insanı ve insan topluluklarını ise, evrensellik fikrine inanmaya ikna etmek zor değildir.

Bu saptama ışığında günümüz dünyasının siyasal tablosuna baktığımızda şunları görüyoruz:

Güçlü devletler çevrelerine hep hâkim olmak istemişler, diğer güçlü devletlerle bir hegemonya kavgasına hep girişmişlerdir. Geçen yüzyıldan beri bu hegemonya kavgasının dünya ölçeğinde sürmekte olduğu bilinen bir hususdur ve günümüzde dünya hâkimiyetini tek başına ele geçirmeye adaylığını koymuş devletin, resmi adı Amerika Birleşik Devletleri olan Amerikan İmparatorluğu olduğu da açıktır. Bu imparatorluk aslında siyaset ve ekonomi anlayışları çokluğu içerisinde tekil kalan kendi liberal/kapitalist siyaset ve ekonomi anlayışını tüm dünyaya klasik bir evrenselci söylem içerisinde dayatmaktadır. Bilindiği gibi evrensel bir dünya devleti ütopyası, Stoacılardan Aydınlanma çağına ve oradan günümüze kadar, hep etkili olmuş bir ütopyadır. Oysa tarihselci açıdan bakıldığında, bir evrensel dünya dev-

leti, herşeyin tekil, çeşitli, heterojen ve rölatif kaldığı tarih ve kültür dünyasında hiç gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi de arzu edilmez. Çünkü böyle bir evrensel dünya devleti, insanlık tarihinin bugüne kadar tanımadığı ölçüde totaliter bir devlet, tüm insanlığa homojenleştirici bir kültürü dayatan bir devlet olurdu. Tekil kültürler, yerel renkler silinir, herşey standartlara bağlanırdı. Aslında böyle bir dünya devletinde, ancak ve sadece, bu devleti hayata geçiren grubun, yani belli bir azınlığın ekonomi ve siyaset anlayışı ve ideolojisi geçerli olur, ancak ve sadece bu grup kendi özgürlüğünü yaşar ve bunu "evrensel" olduğu dayatmasıyla çoğunluğa empoze ederdi.[49] Oysa tarihselci felsefede, özellikle Dilthey'ın sürekli vurguladığı husus şu olmuştur: İnsan özgürlüğü, onun sürekli değişen, dönüşen özüne bağlı olarak, değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültürlerde değişik biçimlerde yaşanır. Tek ve evrensel bir özgürlük tanımı ve yaşantısı yoktur. Tam tersine, *özgürlük bizzat rölativizmdedir.* Özgürlüğün kendisi, tarihsel ve kültürel yaşam tarzlarının çokluğu içerisinde filiz verip şekillenen birşeydir.

Tarihselcilik bir özgürlük felsefesi olduğu kadar bir siyaset felsefesini de böylece içermiş olur. Bu açıdan bakıldığında günümüzün Amerikan İmparatorluğu'nun siyasetini şöyle değerlendirmek mümkün görünüyor:

Amerikan İmparatorluğu, yine kendisi tarafından yaratılıp teşvik edildiğine inandığım "postmodernist" bir atmosferde, tekile, farklı olana, geleneğe, etnisiteye, yerelliğe, hattâ folklora dizginsiz gibi görünen bir serbestiyet tanımaya hazır görünüyor. Yani tam da bir tarihselcinin onaylayabileceği bir kültürel çoğulculuğu himaye ve teşvik eder bir tutum sergiler gibidir. Ne var ki aynı Amerikan İmparatorluğu, bu himaye ve teşviki, ancak, kendi siyaset ve ekonomi anlayışının ve bu anlayış doğrultusunda hayata geçirdiği ekonomik ve sosyal düzenin evrensel-

(49) Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, sayı: 76, Bahar/1998, s. 31-40. (Bu kitapta 3 numaralı yazı).

leşmesine razı olunması koşuluyla sürdürüyor. Anlaşılıyor ki, bu imparatorluk, himaye ve teşvik ettiği şeylerin de, en nihayet, egoizmin ve maddî çıkar düşüncesinin şekillendirdiği kendi ekonomik ve siyasal düzeninin evrenselleşmesine hizmet edeceğini düşünüp tasarlamaktadır. Sonuçta amaçlanan, tüm dünyanın Amerikan İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girmesidir. Tarihselciliğin, hiçbir ülkenin, hiçbir siyasal gücün veya güçler birliğinin tarihte böyle bir evrensel sosyal düzen oluşturamadığını, tarihsel deneyime dayalı olarak belirtmesini, şimdi artık aynı zamanda bir uyarı olarak da görmek gerekir. Çünkü aynı tarihselcilik, yine tarihsel deneyim temelinde, bir evrensel sosyal düzen imgesini aslında kendi siyasal amaçlarını gerçekleştirmek için kullanan güçlü devletler bulunduğunu, bunların bu amacı gerçekleştirmek için başvurdukları tek yolun emperyalizm olduğunu da bize öğretir.

Öyle görünüyor ki, tarihsellik bilinci zayıf insanlar ve ülkeler, üstlerine "evrensel insan hakları", "liberal hukuk devleti", "globalleşme" gibi slogan terimlerle gelen bir Amerikanvâri evrenselci dayatmacılığa zor direnebileceklerdir.[50] Ancak tarihsellik bilinci güçlü insanlar ve ülkeler, bu slogan terimlerin arkasındaki emperyalist amacı sezebilir ve bu evrenselci dayatmacılığa kendi halihâzır kuvvetlerini daha da geliştirerek ve potansiyellerini zorlayarak karşı koyabilirler. Bizim insanımızın ve ülkemizin tarihsellik bilinci yönünden hangi kategoride yer aldığı tartışmalıdır. Bunun açığa çıkarılması, geleceğimiz bakımından hayatî önem taşımaktadır. Bunu açığa çıkarmakta atılacak ilk adımın insanın özünün tarihsellik ve rölativite bilincinin özgürlük bilinci olduğunun kabulünden geçtiğine inanıyorum.

(50) Özlem, D. "Sivil İtaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları* dergisi, sayı: 23, s.74-86.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Metaphysik* (Alm.çev: R. Dornheim), 1971, Frankfurt/M.

Bollnow, O.F., *Das Wesen der Stimmungen* , Frankfurt a.M., 1941 (1956)

Bollnow, O.F., "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Anhkara 1995

Bubner, R., *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev: Doğan Özlem), 2.baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: Gesammelte Schriften, Band VI., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924

Dilthey, W. *Die Aufbau der Geisteswissenschaften im geschichtlichen Welt* , in: Gesammelte Schriften, Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924

Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* , in: Gesammelte Schriften, Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, 6.baskı (2 cilt), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1990

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle 1927 (1961)

Heidegger, M. *Tekniğe Yönelik Soru* (çev: Doğan Özlem), Afa Yayınları, İstanbul 1997 (Kitabın 2. baskısı, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adıyla yayımlanmıştır. Paradigma Yayınları, İstanbul 1998)

Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998

Jung, W., *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi* (çev: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kants Werke, Band V., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1972

Lauth, R., *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stuttgart 1966

Löwith, K., "Hegel Felsefesi", *Tarih Felsefesi* (Doğan Özlem) içinde, Ekler bölümü, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998

Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995

Müller, M., *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie,* Tübingen 1940

Özlem, D., "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Martin Heidegger) içinde; Paradigma Yayınları, İstanbul 1998

Özlem, D., *Tarih Felsefesi,* genişletilmiş 6.baskı, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 3.baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995
Özlem, D., "Kültür Felsefesi", *Felsefe Yazıları*, 2. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996
Özlem, D., *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, 2.baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997
Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, 2. baskı: Küyerel Yayınları, İstanbul 1999
Özlem, D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 2.baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996
Özlem, D., *Mantık*, 5.baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1997
Özlem, D., "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları*, 2.baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996
Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, sayı: 76, Bahar/1998, İstanbul
Özlem, D., "Sivil İtaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları* dergisi, sayı: 23, Haziran 1998
Özlem, D., "Tarihsellik ve Cumhuriyet", *Felsefe Dünyası* dergisi, sayı: 26, Ankara 1998
Pöggeler, O., "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 2.baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995
Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963
Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), 2.baskı: Gündoğan Yayınları ,Ankara 1996
Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967

*Heidegger ve Teknik**

1. Heidegger'in "Düşünme"si Üzerine

Yeni veya en azından farklı bir düşünce iklimi içerisinden konuşan filozoflar, yeni veya farklı olanı ifade etmek üzere alışılmadık sözcükler kullanma gereksinimi duyarlar. Ve bu husus onların yanlış anlaşılmalarını da beraberinde getirir. Geçmişte örneğin bir Kant felsefesinin veya bir Hegel felsefesinin başına gelen bu hâl, yüzyılımızda Heidegger felsefesinin de başına gelmiştir. Heidegger uzun süre Fransız varoluşçuluğunun moda etkisi altında bir "varoluşçu" ve hattâ 20.yüzyıl varoluşçuluğunun babası olarak görülmüştür. Onun teolojik terimlerle konuşmayan bir "teolog", hattâ bir "mistik" olduğu söylenmiştir. Ona "anti-hümanist bir gerici" olarak bakanlar olmuş, onun köktenci bir "irrasyonalist" olduğu belirtilmiş ve hattâ onun bu irrasyonalizmini bir dönem belli bir ideolojinin, nazizmin hizmetine sunmuş olduğu iddia edilmiştir.

Bu niteleme ve iddialarının önemli bir kısmı, Heidegger felsefesine alışıldık düşünme şablonları içerisinden ve çoğu kez yüzeysel olarak bakmanın ve bazan da bu felsefeye Heideg-

(*) M. Heidegger'den çevirdiğim *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, 2. baskı) için yazmış olduğum giriş yazısıdır.

ger'in söylediklerinin ardında başka şeyler arayıp bulmak üzere detektifçe bir tutumla yaklaşmanın birer sonucu olarak ortaya atılmışlar ve bir süre hararetle kabul görmüşlerdir. Fakat bu niteleme ve iddiaların bazılarını ciddiye almak da gerekir. Çünkü Heidegger felsefesinin özgün terimleri çokanlamlı terimlerdir. Her ne kadar Heidegger'in kendisi bu terimlerin tam da bu çokanlamlılıkları içerisinde anlaşılmasını isterse de, bu anlamlar çokluğu içerisinde hangi bağlamda hangi anlama özellikle vurgu yapıldığı hiç de belli olmaz. Heidegger, vurgulu anlamı sanki okuyucunun bulup ortaya çıkarmasını ister gibidir. Fakat tam da bu, Heidegger felsefesiyle iyi niyetle meşgul olanlar için bile bu felsefenin değişik biçimlerde anlaşılmasına yol açar. Hele Heidegger üstelik çokanlamlılığın "hakikatin özü"ne ait olduğunu da söylemişse. Bu nedenle Heidegger felsefesine o sanki tekanlamlı bir veya bir kaç temel öncülden hareketle geliştirilmiş bir felsefe sistemiymiş veya bir felsefî öğretiymiş gibi yaklaşmak, ona mantıksal/gidimli bir düşünce yapısıymış gibi yönelmek uygun olmaz. Heidegger felsefesine ilişkin yanlış anlamaların bir önemli kaynağı, iyi niyetle de olsa, ona böyle yaklaşma ve yönelmeden gelir. Heidegger açıklamaz, yalnızca betimler ve anlatır. Onun söylemi, özellikle geç döneminde, anlatıcı (narrativ) bir söylemdir. Bu husus, Heidegger felsefesini yorumlamaya girişen kişi için uyarıcıdır. Bu demektir ki, Heidegger felsefesi ancak betimlenebilir ve anlatılabilir; fakat mantıksal/gidimli bir düşünme çabasının gerçekleştirebileceği bir şey olarak açıklanamaz. Üstelik bu betimleme ve anlatma çabası da, bu felsefenin özgün terimlerinin çokanlamlılığı gözetilerek ve bu anlamlardan bazılarını öne çıkararak sürdürülebilir. Ve tabii bu durumda bazı anlamlar arka planda kalabilirler veya hiç gözükmeyebilirler. Bu nedenle Heidegger felsefesini betimleme ve anlatma ve buna bağlı olarak yorumlama çabası da, bir yanlış veya hiç olmazsa eksik anlamadan tamamen arınmış olamaz. Bu hususlar, aşağıdaki yorumlama çabası için de geçerlidirler.

Ben kendi payıma, Heidegger felsefesine en uygun yaklaşımın, Heidegger'in "düşünme"den ne anladığını kavramaktan geçtiği kanısındayım. Ve aşağıda Heidegger felsefesi üzerine belirlemeler yapmaya çalışırken, bunu esasında Heidegger'in "düşünme"den ne anladığını göstermek amacıyla yapmaya gayret edeceğim.

Heidegger felsefesinin merkezdeki kavramı **Varlık**'tır. Fakat Heidegger felsefesi klasik anlamda bir ontoloji, bir varlık felsefesi de değildir. Çünkü Heidegger için Varlık'ın ne olduğuna, Aristoteles'ten beri yapılageldiği üzere, mantıksal düzlemde kalınarak ve kavramlara başvurularak yanıt verilemez. Varlık, kendisi için ve kendisinde olageldiği şekilde açığa çıkar, gizini-açar. O, olagelme ve sürekli olarak kendisini yeniden açmadır. Ve tam da bu yüzden o, sabit ve zamanüstü, ezelî ve ebedî değildir ve yine tam da bu yüzden sabitlik, zamanüstülük, ezelîlik ve ebedîlik belirten kavramlarla ifade edilemez. Bu husus, Varlık'ın olagelmesi ve açığa çıkması içindeki yeri bakımından **insan** için de geçerlidir. İnsan, olagelme ve açığa çıkma anlamında Varlık'ın kaderine bağlıdır. Yani insan için de sabit, zamanüstü, ezelî ve ebedî nitelikler belirtmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanla ilgilenmek, insanın Varlık'la olan ilişkisiyle ilgilenmektir. Fakat insanın Varlık'ın kaderine bağlı olması, onun tamamen belirlenmiş olduğu ve dolayısıyla özgür olmadığı anlamına da gelmez. Heidegger bu anlamda bir "kaderci", bir "determinist" değildir. Gerçi insan Varlık'tan kopup gelen bir kader altında bulunur; fakat bu kader, eğer özgürlüğü insanın kendi kendisini yönlendirmesi olarak tanımlıyorsak, tam da insanı bunu gerçekleştirmeye "çağıran" bir kaderdir. Varlık, "mutlak" ve "sonsuz" bir şey değildir; tam tersine sonludur, tıpkı insan gibi. Heidegger için "mutlak", "sonsuz", "Bir" (Plotinos) kavramları, tözsel ve aşkın olanı ifade etsinler diye geleneksel Batı metafiziğinin uydurmuş olduğu kavramlardır ve bunların hiçbir gerçek karşılıkları yoktur. Bunlar yal-

nızca mantıksal, çıkarımcı ve nedenselci düşünmenin soyutlamalarıdır.

Heidegger tüm bunları tabii ki Batı felsefe geleneğini özümseyerek ve daha sonra bu gelenekle hesaplaşarak söylemektedir. O, özellikle Greklerden, Alman İdealizminden, Husserl'in fenomenolojisinden, Brentano'nun Aristoteles yorumundan, Hırıstiyan teolojisinden (özellikle Bultmann'dan), Skolastikten ve Dilthey'ın hermeneutiğinden çok şeyler öğrenmiştir. Bu yönüyle onun felsefesi de Batı felsefe geleneğinin bir uzantısı olarak görülebilir. Fakat Heidegger tüm bu öğrendiklerini, hiç abartmasız "eşsiz" denebilecek bir söylem içerisinde belli yönleriyle bir yandan birleştirirken, öbür yandan bu birleşim temelinde tüm Batı felsefe geleneğiyle hesaplaşma imkanı da bulur. Onun "düşünme"si de bu birleşim temelinde şekillenir.

Heidegger, kendi "düşünme"sini, mantıksal, çıkarımcı ve nedenselci düşünmeden ayırmak için "sahici düşünme" (echtes Denken) olarak niteler. Sahici düşünme, gerçeklikten soyutlama yaparak yürütülen bir düşünme değildir; hiçbir zaman yalnızca mantıksal bağıntılar çerçevesinde bir soyutlamalar düzeni kurmak da değildir; hele Aydınlanmanın akılcı ve bilimci düşünme tarzı hiç değildir. Sahici düşünme, insanın kendisini evrenin merkezine yerleştirerek ve kendisini "kendinin- bilincine sahip özne" kılarak gerçekleştirdiği düşünme değildir. İnsan kendisini kendinin-bilincinde olmakla değil, Varlık'la ilişkisi temelinde ve bu ilişki bakımından tanıyabilir. Bu nedenle sahici düşünme, insanın insan olmasının bir tarzıdır. Sahici düşünmede insan Varlık tarafından kullanılır. Ve fakat Varlık da varolan her şeyde kendisinin açığa çıkmasının ölçütünü ve sınırlarını sağlayan **açıklık**, **gizini-açma** (**aletheia**) olarak insanı gerektirir. Sahici düşünen insan, Varlık tarafından Varlık'a bir yardım eli uzatmaya "çağrılır." Sahici düşünme, insanın, kendisini ona sunan her şeye temel yanıtıdır. Sahici düşünme, sürekli olarak Varlık'ı "hatırlama"yı gerektirir. Hatırlamanın biçimlendirdiği düşünme,

kendisine bilmek için sunulan her şeyi bir farkındalık ve etkililik hâlinde öne çıkarır. Bu düşünme, varolmaya ve bilinmeye başlayan her şeyi alımlayan, koruyan ve şekillendiren titiz bir eldir. Bu anlamda sahici düşünme, Varlık'a yardımda bir el becerisi gibi işlev görür. Varlık'a ait olan ve Varlık tarafından gereksinim duyulan sahici düşünme, bu sayede Varlık'la işbirliği içindedir.

Böyle bir sahici düşünme için Varlık, hiçbir şekilde bir kendilik (entity) değildir; o gerçekliğin bir öğesi veya yönü veya bütünlüğü olmayı da ifade etmez. Varlık, varolanların Varlık'ıdır; olagelme ve süregitmenin tarzıdır. O, her şeyde hüküm sürer fakat varolan her şeyde, onların tikelliği içerisinde ve fakat yine de aşkın olarak bulunur. O hem içkin hem aşkındır. Bu nedenle gizini-açtığı anda kendini gizler de. Dolayısıyla o, varolan her şeyin mevcut olmasının süregitme tarzı, yani zamanın daimîliği içerisinde her şeyin insan karşısına çıkma tarzıdır.Ve o, insanın sahici düşünmesiyle sağladığı açıklık aracılığıyla her şeyin görünüşe gelme tarzıdır da. Zaten tam da bu yüzden Varlık, soyutlayıcı düşünmeyle kavranamaz. Sahici düşünme, soyutlayıcı düşünmenin ürünleri olan esrarlı, gizemli anlamlarla değil, en yakında bulunanla ilgilenir. Oysa soyutlayıcı düşünme en yakında olanı farketmez bile. Soyutlayıcı düşünme, Varlık'ın varolan her şeyi yönettiğini bilmez. Oysa Varlık ancak sahici düşünme sayesinde insana yaklaşır ve onu ilgilendirir. Varlık, soyutlayıcı düşünmenin sandığı gibi, bir sabitlik ve tözsellik taşımaz. Tam tersine o, kendisini sürekli olarak yeniden görünüşe çıkarır. "Töz" fikri, Batı metafiziğinin tutuklanmış olduğu soyutlayıcı düşünmenin bir yapıntısıdır. Oysa Varlık kendisini sürekli olarak yeniden görünüşe çıkardığı için, sahici düşünme asla kapalı bir sisteme, Batı felsefe tarihinde çok sayıda örneği bulunan felsefe sistemlerine hapsolmaz. Sahici düşünme, Varlık'ın sürekli olarak yeniden görünüşe çıkmasına eşlik ettiği için, o her zaman **yolda olmak** anlamına da gelir. Düşünür, düşünce binaları inşa

eden bir ustabaşı değil, sürekli yolculuk eden biridir. Heidegger'in kendisine "filozof" denmesinden çok "düşünür" denmesini tercih etmesinin sebebi budur.

Varlık, varolan her şeyde bize yaklaşır ve bizi ilgilendirir; fakat Varlık böyle yapmakla, yukarıda değinildiği üzere, karakteristik olarak kendisini gizler de.İnsanın kendisini Varlık'ın yönetimine açabileceği yere sahici düşünme aracılığıyla giden yol, zorlu bir yoldur. Bu yol, çoğu kez bilinmeyen ve tehlikeli topraklardan geçer. Buna karşılık modern insan, gerçekliği empoze edilmiş kavramsal yapılar aracılığıyla kavramayı dayatan bir düşünme tarzı, akılcı, bilimsel bir düşünme tarzı tarafından tuzağa düşürülmüş ve körleştirilmiş durumdadır. Modern insan, felsefesinde, biliminde ve etkinliğinin her yönünde, soyutlayıcı, hesaplayıcı ve her şeyi hâkimiyeti altına alıcı çılgın tavrıyla, bizzat bu tavrın kendisinin kurduğu bir tuzak içerisindedir ve sahici düşünmeden uzaklaşmış durumdadır. Bu nedenle kolaycı, yaygın düşünmenin ötesine, bizzat "düşünme" denen şeyin temelini araştırmaya yönelmek gerekir. Bu temel, esasen insan olarak insana aittir. Fakat onun hatırlanması gerekir; çünkü modern insan bunu, yani düşünmenin Varlık'la ilişkide olmak ve Varlık'ı düşünmek olduğunu unutmuştur. İnsanı tekrar **yol**a, düşünme yoluna ve Varlık'la serbest bir bağıntıya sokmak gerekir.

Heidegger Varlık'la serbest bir bağıntı kurma imkânını **dil**de bulur. Çünkü sahici düşünme, insanın Varlık'la uyuma sokulması ve Varlık'a yanıt vermesidir. Ve yanıtın verilebildiği yer dildir. Sözcükler kendilerinin ötesindeki bir şeyi işaret ederler. Onlar anlamın yarı saydam taşıyıcılarıdır. Bir şeyi adlandırmak onu davet etmektir, onu bir yere çağırmaktır. "Dil, Varlık'ın evidir." Varlık ile insan arasındaki karşılıklı bağıntı dil aracılığıyla gerçekleşir. Bu yüzden dilin ne olduğunu, ilk kez ortaya çıktığında onun içerisinde söylenen ve sonradan onun içerisinde işitilen ve işitilebilen şeyleri keşfetmek suretiyle araştırmak, aslında Varlık ile insan arasındaki karşılıklı bağıntıyı araştırmaktır;

kendini Varlık'ın ifadesinin işitilebileceği ve ifade edilebileceği yere yerleştirmeye çabalamaktır. Örneğin Batı tarihi başlangıcı itibariyle ancak Grekçe ve Latince içerisinden hareketle görülebilir. Heidegger'in eski, unutulmuş dillere ve özellikle etimolojiye düşkünlüğü, kendi felsefesinin özgül terimlerini eski Almancadan, bazılarının dediği gibi, en eski şekliyle "köylü Almancası"ndan türetmek istemesi, onun bu tavrından kaynaklanır.

Burası, Heidegger'in hermeneutik geleneğiyle, özellikle Dilthey'la bağ kurduğu ve aynı zamanda hermeneutiği kendi felsefesi doğrultusunda dönüştürdüğü yerdir. Dilthey gibi Heidegger için de kavramlar yalnızca mantıksal bir soyutlamanın ürünü değildirler. Sözcükler yalnızca şeylere ad olsun diye ortaya konulmazlar. Onlar, Varlık'ın kendisini sürekli olarak yeniden görünüşe çıkarması dolayısıyla, şeylerin sabit anlamlarının sabit taşıyıcıları olarak kalamazlar. Varlık ile insan arasında dil aracılığıyla gerçekleşen karşılıklı bağıntı, bu yüzden, bir yeniden görünüşe çıkmanın vuku bulduğu her zaman, değişir ve dönüşür. Yine bu yüzden, dilin kendisi de hep **yol**dadır. Dilde sözcükler sabit kalmakla birlikte, bu sözcüklerin anlamları, Varlık'ın her yeniden görünüşe çıkmasında değişir. Sözcüklerin çokanlamlılığı, Varlık'ın her defasında kendisini yeniden görünüşe çıkarmasından ötürüdür. Dolayısıyla insanın Varlık'la kurduğu ilişki, **tarihsellik** içerisinde, bizzat dilin tarihselliği dolayımında kurulabilir. Öyle ki, sahici düşünme tam da bu yüzden bir soyutlama ve açıklama etkinliği değil, bitimsiz bir **anlama** etkinliğidir. Varlık, onunla bağ kuran insan için daima bir tarihsellik kipi içerisinde o insana açıktır. Ve Heidegger'e göre, zaten sahici düşündüğünde, "insan ancak anlar." Böyle olduğu içindir ki, "hakikat", "töz", "öz", "mutlak", "sonsuz" gibi kavramlar, soyutlayıcı düşünme içerisinde göründükleri anlamlarıyla, hiçbir şeye gönderme yapamazlar. Çünkü onların gönderme yapacakları hiçbir sabitlik ve evrensellik yoktur. Dolayısıyla He-

idegger, bu kavramları kullandığında, bunlara Batı metafiziğinin ve biliminin yüklemiş oldukları anlamları kastetmez. Bu yüzden o, hemen tüm eserlerinde, Gadamer'in "kavram tarihçiliği" adını verdiği bir etkinliği sürdürür. Örneğin Heidegger, Grek felsefesinin özgül terimlerinin Latin dünyasında, Ortaçağda, Yeniçağda ve çağımızda uğramış oldukları anlam değişikliklerini izlemeye, bunları ortaya çıkarmaya çalışır. Bu yönüyle Heidegger öncelikle bir hocadır, büyük bir hocadır. O, Batı tarihinin ve Batı düşüncesinin **anlaşılmasına** kendi etkinliğiyle örneklik etmek ister. Ve yine bu yönüyle, Dilthey'ın "hermeneut" (anlayan/açımlayan) dediği bir düşünür tipine örneklik eder.

Toparlamak gerekirse, Heidegger'in "düşünme"si, ne mantıksal/gidimli, ne soyutlayıcı ne de nedenselcidir. Heidegger için gerçeklik neden-etki bağıntısıyla birbirine bağlanan öğelerden veya yönlerden oluşmaz. Gerçeklik, Varlık'ın her defasında kendisini yeniden görünüşe çıkarması itibariyle bir nedensellik zinciri içinde "açıklanacak" bir şey zaten olamaz. Varlık'ın her defasında kendisini yeniden görünüşe çıkarmasına ise bir "neden" aranamaz; yalnızca şu söylenebilir: "Varlık'a öyle olmaktadır." Buna bağlı olarak "düşünme", dedüktif de olamaz. Çünkü kendisinden hareket edilecek ve yine kendisinden hareketle çıkarımlar yapmamızı ve her şeyi açıklamamızı sağlayacak bir "ilk ilke", bir "ilkelerin ilkesi" de yoktur. "Düşünme", yalnızca bir aydınlığa çıkarma, bir "Varlık'ı aydınlatma" etkinliği olarak betimleyici ve anlatıcı olabilir. Heidegger için sorulacak ilksel soru, daima **nasıl** sorusudur; **niçin/neden** sorusu değildir.

2. Batı Felsefesi ve Modern Teknik

Heidegger'in "düşünme"den anladığı şeyin, onu, Batı felsefesi ve daha özel olarak Batı metafiziğiyle bir hesaplaşmaya götürdüğüne yukarıda değinildi. Heidegger modern teknik üzerine düşüncelerini büyük ölçüde bu hesaplaşma içerisinde geliştirmiştir.

Heidegger, Greklerin temel deneyimlerinin, mevcut olan her şeye dolayımsızca yanıt verdikleri bir deneyim olduğunu söyler. Grekler karşılarına kendiliğinden çıkan her şeyi açık bir şekilde alımlamışlardır. Onlar, Yeniçağ felsefesinin özneyi merkeze koyan tavrına tamamen yabancıdırlar. Greklere göre karşılaşılan her şey "mevcut-olan"dır; fakat "mevcut-olan", "mevcut-olmayan"dan çıkar, o öne-çıkmış bir şeydir. Mevcut-olmayandan mevcut-olana çıkma ise, **poiesis**'tir. Bu öne-çıkma, her şeyden önce **physis**'te, yani şeyin kendi içerisinden patlayıp çiçeklendiği mevcudiyete-çıkmada kendisini gösterir. **Tekhne** de bu öne-çıkmanın bir formudur. Fakat **tekhne**'deki patlayıp çiçeklenme, şeyin kendisinde değil, bir başka şeyde yatar. İnsan, **tekhne**'de, sanat ve el becerisi aracılığıyla, bir şeyin öne-çıkmasına katkıda bulunan diğer öğelerle ("madde", "görünüm" ve "çerçeveleyici sınırlar") birlikte etkindir ve bu öğeler birliğine katılır. Bu bakımdan zihin sanatları (teorik etkinlikler) da Grekler için **tekhne**'ye aittirler. "Düşünme", bir şeyin öne-çıkmasına katkıda bulunmak, ona eşlik etmek anlamına gelir. "Düşünme" Varlık'ın açığa çıkmasına bu bakımdan bir yardım eli uzatmadır.

Heidegger'e göre Grekler tam da bu yüzden kendilerine sunulan şeyi açıkça alımlıyor ve bilinir kılıyorlardı. Fakat Grekler burada kalmadılar. Onlar Varlık'ın açığa çıkmasına hâkim olma eğilimi içerisine girdiler. Ve felsefe, Greklerin yukarıda sözü edilen temel deneyimi kadar aynı Greklerin bu hâkim olma eğiliminden ortaya çıktı. Filozof, şeylerin mevcut-olmasına hayret ve hayranlık duydu. Ve bu hayret ve hayranlık duygusuyla onlar üzerinde sabitlendi. Filozof, gerçekliği, onun ne olduğunu bilmek üzere kavramaya ve irdelemeye, onun içerisinde daimî olabilecek her şeyi keşfetmeye çalıştı. Fakat filozof tam da bunu yapmakla, kendisini her tikel varolanın mevcut-olmasında görünüşe çıkaran Varlık'tan uzaklaştı. Çünkü arayışı içerisinde filozof, yalnızca açıklıkla anlamaya değil, fakat aynı zamanda

mevcut-olanı denetlemeye de kalkıştı. Heidegger'e göre modern teknik çağın gerçek kökeni, işte bu denetleme girişiminde yatar. **Tekhne**, ifşa edilen şeyi, varolan şeyi, becerikli bir bilmeydi, mevcut-olmaya doğru bir öne-çıkma tarzıydı, bir gizini-açma tarzıydı. Gerçekliği irdeleyen ve böylelikle onu kendi Varlık'ı içerisinde apaçık kılan bir düşünme olarak felsefe de, kendi tarzında bir **tekhne** idi. Batı geleneği içerisinde metafiziksel düşünme, **tekhne**'nin ifadesini modern zamanlara doğru taşıyan bu felsefeden doğdu. Fakat Grek filozofunun alımlayıcı tavrından çok, onun her şeyi denetlemek ve kendini insan olarak güvence altına almak isteyen tavrını ön plana çıkararak.

Heidegger Hıristiyan teolojisini, Hıristiyanlık çağının başlangıcından sonraki yüzyıllar boyunca bütünüyle bu metafiziğin tahakkümünde görür. Ortaçağda insanlar tanrı ile nasıl doğru bir ilişki içinde olabilecekleri, kurtuluştan nasıl emin olabilecekleri, yani nasıl süregiden bir güvenlik bulabilecekleri sorusuyla meşgul oldular. Bu dönemin sonunda bu soruların apaçık teolojik kuşatımı çözüldü, fakat güvenlik arayışı kaldı. İnsan kendi kendisini güvenceye almanın, haklılığını/doğruluğunu güvenceye almanın yeni bir temeline ihtiyaç duydu. Bizzat insanın bakışında zaten meydana çıkmış olan değişikliğin bir ifadesi olan Descartes'ın eseri, bu temeli felsefî terimler içerisinde kurdu.

Descartes'ın **ego cogito (ergo) sum**'unda insan, kendi öz kesinliğini **kendi içerisinde** buldu. Düşünme (**cogitare**), gerek duyulan güvenliği kendi içerisinde bulacağına kendisini ikna etti. Artık insan, gerçekliği kendisine **tasarımlayabilirdi**. **Tasarımlama**, her şeyden önce bir şeyi öne koyarak (vor-stellend) onun üzerine düşünmeyi öngerektirir ki, bu da ancak kendisinde bu hak ve imkânı gören, yani kendisi ve dış dünya ayırımı yapan bir tasarımcının meşrulaştırılmasına bağlıdır. Böylece insan, gerçekliği, kendisine **göründüğü** şekliyle, yani bir düşünme **nesnesi** olarak karşısına dikebilirdi. İnsan bunu yapmakla, hem

kendi varoluşunu hem de böyle **tasarlanan** gerçekliğin varoluşunu güvence altına alınmış hissediyordu.

İşte tam bu zaman noktasında, Heidegger, modern çağın başlangıcı için odak noktasını da görür. Metafizikte başlangıçtan beri mevcut olan eğilim burada gerçekleşmeye başlar. Bir zamanlar yalnızca real-olanı keşfetmek ve kesin bir şekilde seyretmekle ilgilenen insan, şimdi kendisini kendisinden hareketle kesin bir şey olarak bulur. Ve aynı insan bu kendinden-kesinlik içerisinde, kendisini de gitgide gerçekliğin belirleyici merkezi olarak görür.

Varolan her şeyin ortasında insanın bu duruşu, insanın "özne" haline gelmiş olması olgusunu gösterir. Artık felsefeye hâkim olan şey "özne metafiziği"dir. Aslında "özne" fenomeni yeni bir şey değildir. Bu fenomen Grekler arasında da mevcuttu. Fakat orada özne, **hypokaimenon**, yani önde-duran-şey, insanın karşısına çıkan gerçeklik anlamına geliyordu. Yani Grekler bugün "nesne" denilen şeye "özne" diyorlardı. Çünkü kendilerini, önlerine çıkan gerçekliğin **karşısında** değil **içinde** buluyorlardı. Kendileri, öne çıkan gerçekliğin bir parçasıydılar. Modern dönemin başlangıcında Descartes'la birlikte, **hypokaimenon**'un, yani Greklerin "özne"sinin anlamı kesin bir şekilde dönüştürüldü.

Descartes dikkatini kendi ötesindeki bir gerçekliğe değil, fakat tam da kendinin-bilinci **olarak** ve bu bilinç **içerisinde** mevcut-olan şeye yöneltti. Bu noktada insan, kendinin-bilinci, yani özne hâline geldi. Ve artık önde-duran-şey, gerçeklik değil bu özneydi. Oysa Latinler Greklerin **hypokaimenon'**unu doğru olarak **subiect** (alta veya öne konulan şey, nesne) olarak çevirmişlerdi. Bunun gibi **obiect** de, karşısına koyanı, yani insanı imliyordu. Descartes'la birlikte gerçekleştirilen kesin dönüştürme sonucu, **subiect** ile **obiect**'in yerleri değişti. Gerçeklik, kendisini her şeyin önünde duran olarak kavrayan Descartes'ın "özne"si tarafından öne-konulan-şey olup çıkmıştı. Ve böylece Yeniçağın başlarından itibaren insan, özne oldu; o kendi önüne

koyduğu her şeyin kendinin-bilincine sahip şekillendiricisi ve garantörü haline geldi.

Modern bilim, Heidegger'e göre bu anlamda özne olarak insanın bir eseridir. Öğütlenen deney prosedürleri aracılığıyla bilim adamı olarak modern insan, doğayı, onu gitgide daha fazla öğrenmek için araştırır. Fakat bunu yaparken modern insan Greklerin her dönemeçte kendiliğinden karşılarına çıkan her şeyin çokyönlü mevcudiyeti ile kendilerini bağıntıladıkları tarzda kendisini doğa ile bağıntılamaz. O, doğa ile dolayımsız bir ilişkiye girmez. O artık doğanın **içinde** değildir, onu **karşısına** almıştır. Çünkü, bilim adamının "doğa"sı, aslında insanî bir yapıdır, öznenin bir inşasıdır. Bilim, özne olarak modern insanın gerçekliği **tasarımlama** tarzını çarpıcı bir şekilde görünüşe çıkarır. Modern bilim adamı, şeylerin kendilerinde oldukları şekilde mevcut-olmalarına izin vermez. O, şeyleri yakalar, nesnelleştirir ve kendi karşısına koyup (gegenständlich machen) onları kurar (konstruieren). Ve bunu da şeylerin tasarımını kendisine özel bir şekil vermekle yapar. Heidegger'e göre, modern teori, real-olanın tuzağa düşürücü ve güvence altına alıcı bir rafine edilişidir. "Doğa" olarak gerçeklik, bir neden ve etki birliktelikleri çokçeşitliliği olarak tasarımlanır. Böyle tasarımlanan doğa, deneylenebilir hâle gelir. Fakat bu, doğa özsel olarak bu karaktere sahip olduğu için olmaz; daha çok insan doğayı bu karaktere sahip olarak tasarımladığı ve sonra böyle tasarımlanan gerçekliğe mükemmel bir şekilde uyan yöntemlere göre doğayı kavradığı ve araştırdığı için olur.

Burada "bilim" (Wissenschaft), artık herhangi bir bilgi disiplini veya branşı anlamına gelir. Oysa Grekler için "bilim", **logos**'un içerdiği anlamlardan biri olarak, "derinliğine düşünüp taşınmak" anlamına geliyordu; "bilim" Varlık'a ilişkin bir "düşünme"ydi. Buna karşılık Heidegger'e göre Yeniçağdaki görünümüyle "bilim düşünmez." Çünkü bu bilim, artık, doğal veya tarihsel olayları nedensel ardışıklıklar olarak tasarımlayan özne-

nin, yani kendisini kendinin-bilinci olarak doğadan ayıran ve böylece doğayı kendisine yabancı kılan bu öznenin bir disiplini olup çıkmıştır.

Bizim "modern teknik" diye adlandırdığımız tekniklerin karmaşık sistemi, özsel olarak bu aynı alana aittir. Bu alanda çağdaş insanın karşısına çıkan her şeye hâkim olma yönündeki müzmin dürtüsünü herkes açıkça görebilir. Teknik her şeyi "nesnellikle" ele alır. Modern teknisyenden her veriye düzen empoze edebilmesi, insanî veya insanî olmayan her tür varlığı "işler hâle sokabilme"si ve her tür problem için çözümler öğütleyebilmesi beklenir ve onun kendisi de bunu bekler. O, şeyleri daima denetim altında tutmaktadır.

Heidegger'in modern çağın başlangıçlarına ve onun karakteristik fenomenlerine ilişkin betimlemesi, insanın kendi kendisini yükseltici ve kısıtlayıcı rolünü öyle keskin bir şekilde vurgular ki, Heidegger'in düşüncesi "Kartezyen soyutlama"yı kayıtsız şartsız mahkûm eden ve bilim ve teknolojinin insanı real-olanın yaşamsal öneme sahip farkındalığından koparma eğilimini aşağılayanların düşüncesine benzer görünür. Fakat Heidegger'e göre bu yalın vurgu asla tek başına değildir. Onun görünüşteki yalınlığı aslında böyle bir yalınlığı gizleyen gizli bir hakikati maskeler. Heidegger'in **daima** -hattâ o özne olarak insanın modern çağı nasıl varlığa getirdiğini ve bu çağın fenomenlerini nasıl şekillendirip tahakküm altına aldığını en canlı biçimde betimlediğinde bile- insan ile Varlık arasındaki ilksel bağıntı hemen hemen elde bulunur ve Heidegger'in antik Greklerden ve onların karşılarında mevcut-olan her şeyde Varlık'ın yönetimine ilişkin dolayımsız sorumluluklarından söz ederken yaptığı ölçüde hesaba katılmayı talep eder. Heidegger, insan, insanın "düşünme"si ve yapması hakkında ne kadar kapsamlı bir şekilde konuşsa da, o, varolan her şeyin "dır"ında, "Varlık"ın ifade edildiği hakikat görünümünü asla kaybetmez, hakikati gözden kaçırmaz.

Modern teknik, kendisinden çıktığı antik **tekhne** gibi -ve özünde kendisiyle bir olan bilim ve metafizik gibi- bir açığa-çıkma tarzıdır. Varlık, varolan her şeyde hâkim olma tarzı aracılığıyla kendisini modern teknik içerisinde görünüşe çıkarır.

Descartes'ta ve onun modern ardıllarında semere vermeye başlayan şey, yalnızca zamansal bir anlamda çok uzun bir süre önce ortaya çıkmakla kalmayıp, insanı da aşan bir açığa-çıkma olarak çok önceden ortaya çıkmış hâldeydi. Çünkü modern tekniğin gerçekleşmesi içerisinde Heidegger, insanın karşısına çıkan ve insanı ve dünyasını şekillendiren Varlık'ın bir "kader"inin veya ""yollama"sının hâkimiyetini görür.

Grekler zamanında filozoflar gerçekliğe, ona istedikleri tarzda girebilecek şekilde, **idea** gibi kategoriler empoze etmiyorlardı. Onların karşısına kendi Varlık'ı içerisinde çıkan şey, kendisini onlara, onların düşüncelerini tam da bu tarzlarda çağıracak şekilde sunuyordu. Oysa "Kartezyen" bilimsel çağda insan, gerçekliğe kendi zihninin yapısını empoze etmek suretiyle, şeylerin oldukları gibi ortaya çıkmalarına izin vermez. O gerçekliği kavramsal bir sistem içerisinde kurar ve gerçekliği kendi zihninin yapısına göre sabitleştirir. O böylece bu gerçekliğe hâkim olacağını da düşünür. Ne var ki insan, gerçekliği, ona hâkim olabileceğini düşünerek kendi eseri olarak kurduğu kadar, bunu, varolan her şeyde ve kendisinde hüküm süren açığa-çıkma insanın böyle yapmasını meydana çıkardığı için yapar. İşte modern insan, bu ikincisinin, yani kurup yaptığı her şeyde Varlık'ın bir açığa-çıkmasının payı olduğunu unutmuştur. Oysa Varlık'ın kaderi ve insanın yapıp etmesi eşzamanlı olarak birbirine aittirler. Bu husus, Heidegger'in "düşünme"si için temeldir.

Modern tekniği sıradan bir şekilde bilimin ardından ortaya çıkmış ve bilime tâbi bir şey olarak anlar, onu bilimsel ilerleme aracılığıyla meydana getirilmiş bir fenomen olarak düşünürüz. Heidegger bunun tam tersine, modern bilimin ve makine tekni-

ğinin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduklarına işaret eder. Daha da önemlisi, teknik, özü bakımından bilimden önce gelir ve daha temeldir. Bu yalnızca kronolojik bir öncelik değildir; çünkü "tekniğin özü" modern çağın tüm fenomenlerinde hüküm sürmekte olan Varlık'ın kendisini açığa-çıkarma tarzıdır. İnsanın kendisine felsefede özne rolünü biçmesi; doğayı, yaşamı ve tarihi onlarla bilimde ilgilenmek suretiyle nesnelleştirmesi ve her tür şeyi makine tekniği aracılığıyla hesaplaması, kataloglaması ve tanzim etmesi; tüm bunlar, Varlık'ın gizini-açmasının özünün ifadeleridir. Böyle anlaşıldığında teknik, insanın yapıp etmesinin bir aracı veya insanın denetimindeki bir araç değildir. Teknik daha çok merkezî olarak tüm Batı tarihini belirleyen Varlık'ın kendisinden hareketle yönetilen fenomendir.

Özü bakımından modern teknik, "meydan okuyucu gizini-açma"dır. O, varolan her şeyle mücadele etmeyi gerektirir. Çünkü o her şeye "saldırır" ve her şeye kullanım için el koyan bir talebi empoze eder. Bu meydan okuyucu gizini-açmanın tahakkümü altında hiçbir şeyin kendinde olduğu şekliyle görünmesine izin verilmez.

Böyle bir gizini-açma tarzının hâkimiyeti, **insan** özne hâline geldiğinde, kendi bilincinden hareketle kendi dışındaki her şey üzerinde tahakküm kurma iddiasında bulunduğunda, tasarımlandığında ve nesnelleştirildiğinde ve nesnelleştirilerek her şeyin üzerinde denetimi ele geçirmeye başladığında, görülür. Bu hâkimiyet, bizim çağımızda söz konusu olduğu gibi, şeyler, nesneler olarak görülmediklerinde kendi gerçekleşimine ulaşır. Çünkü şeylerin en önemli niteliği, kullanıma hazır oluşları hâline gelmiştir. Bugün her şey büyük bir şebeke içerisinde silip süpürülmektedir; bu şebeke içerisinde şeylerin biricik anlamı, kendisi de her şeyi denetim altında tutmaya yönelen bir amaca hizmet etmek için elde bulunmalarında yatar. Heidegger bu temelde ayrımlaşmamış elde bulunma tedarikini "el-altında-duran" (Bestand) olarak adlandırır.

Her şeyin el-altında-duran olarak düzenlenmesi, tıpkı nesnelleştirme gibi, bir kez daha bir kaderin görünüşe-çıkmasıdır. Bu düzenleme her şeyden önce Varlık'ın kendisinden hareketle, varolan her şeye verilen bir görünme tarzının semere vermeye başlamasıdır. Fakat böyle olmakla düzenleme, kuşkusuz yalnızca insanın dışında veya insandan ayrı olup bitmez. Varolan her şeye bu görünme tarzını veren aynı kader, tam da bu biçimde her şeyi el-altında-duran olarak düzenlemek için insanda da hüküm sürer. Şimdi insanı ileri çağıran, "kendi-gizinden-çıkma'yı el-altında-duran olarak düzenlemek için insanı oraya-toplayan" bu meydan okuyucu talebi Heidegger, **Ge-stell** (çerçeveleme) diye adlandırır. "Çerçeveleme" olarak bu talep, hem insanların hem de şeylerin, kullanım için düzenlenmek suretiyle işlenmekte olan katı bir biçimlenme içerisinde dur durak bilmeksizin yerlerini almalarını sağlar.

Modern teknikte hüküm süren bu meydan okuyucu çağrılar, Varlık'ın kendi-gizini-açma'sının bir tarzıdır. Yine de bu tarz içerisinde Varlık geri de çekilir; öyle ki bu şekilde "çerçeveleyen" çağrılar hemen hemen varolma kudretine sahip olduğu şekliyle Varlık'tan yoksundurlar. Çerçevelemenin talebine icbar edilen düzenlenen de düzenleyen de, Varlık'tan mahrum edilirler. Varolan her şey ve insanın kendisi, kendilerinin Varlık'ının, aslî olarak varoldukları tarzın salt bir iskeletini sergileyen bir yapılanma içerisinde sımsıkı tutulurlar. Tüm bunlarda tekniğin özü hüküm sürer.

Modern tekniğin özü ve buna eşlik eden el-altında-duranın mevcudiyeti olarak çerçevelemenin tahakkümü, hiçbir nesnenin bir "kendinde-anlam"a sahip olmadığı ve enerji ve istatistikten makinelere ve kişilere kadar her şeyin "düzenlenebilirlik"inin en önemli şey olduğu makine teknolojisi alanında en açık şekilde görülür. Bu tahakküm Heidegger'e göre, bilim alanında, yani modern fizikte de görülebilir. Orada da bilimlerin alâmet-i farikası olan nesne, ortadan kalkmıştır. Nesnenin yerine özne ile

nesne arasındaki bağıntı ortaya çıkar ve bu bağıntı denetim altına alınacak bir el-altında-duran hâline gelir.

Tekniğin özünün hâkimiyeti metafizikte de ortaya çıkar. Belki oldukça şaşırtıcı bir şekilde Heidegger, Descartes'la başlayan ve daha sonraki düşünürler tarafından ileriye taşınan modern metafizik hareketinin nihayetini Nietzsche'de bulur. Modern metafiziksel bakış içerisinde duran Nietzsche, real-olanın realitesine ilişkin sorular sormada, temel olarak, belirleyici olma iradesini buluyordu. Descartes'ın normatif olarak kurduğu öznenin kendinin-bilinci, Nietzsche'de tam bir metafiziksel ifadeye vardırılır. Kendinin-bilinci burada "kendini irade-eden irade"ye ilişkin kendinin-bilincidir. Nietzsche için temel olan güç iradesi, salt bir insanî irade-etme değildir. O, varolan her şeyde bugün hüküm süren Varlık'ın tarzıdır ve insan aracılığıyla bir gerçekleşme bulmak zorundadır.

Heidegger'e göre Nietzsche'de güç iradesi, hep ileriye ve daha büyük güce doğru çabalar ki, o tam da burada, Nietzsche'nin metafiziğinin ve genellikle Batı metafiziğinin karakteristiğini bulur. Güç iradesi, kendisinin zorunlu ilerlemesine eşlik eden yaşamın büyüme ve korunma koşullarını aslında kendisi için koymuş olur ki, bu durumda o kendisine gelen şeyi alımlayamaz ve onu kendiliğinden akıp giden kendi olagelmesine terkeder. Güç iradesi aslında kendisini irade-eder ve Nietzsche bunun için zorunlu olan koşulların tesis edilmesini değer-koyma olarak düşünür. O, geleneksel metafiziksel düşünme tarafından insana empoze edilen aşkın değerlerin değer aşımına uğramasını "nihilizm" diye adlandırır ve "yeniden değer biçme"ye "tamamlanmış nihilizm" der. Bu tür bir nihilizm, hem önceki değerlere geri kaymaya karşı koruyucu olan hem de yeni değerlerin konulması için olumlayıcı bir temel sağlayan Nietzsche'nin düşünmesinde gerçekleşmiştir. Heidegger'e göre Nietzsche, kendi "tamamlanmış nihilizm"inde, karakterini kendisinin bile tahmin etmediği daha da aşırı bir nihilizm formu sergiler. Meta-

fiziği aşma arzusuna rağmen Nietzsche, tam da metafizik geleneği içerisinde durur; çünkü o, değer-biçme çerçevesinde düşünmeyi sürdürür. Nietzsche aslında Varlık'ı, kendi korunması ve büyümesi için güç iradesinde konulan bir değer, bir koşul olarak ele alabilir. Özgürce/serbestçe alımlanacak şekilde açığaçıkan bir mevcut-olmadan uzak olan her şeyin Varlık'ı, daha ötedeki bir amaca götürmesi gereken belirleyici bir amaç hâline gelir. Burada kendinin-bilinci, -ki bu bilinç özne olarak kendisini ve kendi önünde kendisi için mevcut her şeyi kurar, güvence altına alabilir- güç iradesi tarzı içerisinde, kendi değer-koyması bakımından Varlık üzerinde bile tasarrufta bulunmaya başlar.

Heidegger'e göre tam da bu düşünme, en yüksek ölçüde "nihilistik"tir. Bu düşünmede Varlık bir değer derecesine indirilmiştir. Varlık Varlık olamaz; yani her şeyin doğrudan doğruya kendi Varlık'ı içerisinde mevcut-olma gücü, gerçekliğin her yönünü ve karakteristiğini, öznenin öznelliğinin kendini güvenceye alan kendinin-bilinci olarak nihai ifadesinin tasarrufunda ve hizmetinde gören bir düşünme -güç iradesi- tarafından yok edilmiştir. Kendisinde bir zamanlar aşkın değerler alanında yattığı varsayılan belirleyici gücü cisimleştiren Nietzsche'nin öngörüye dayalı "üst insan"ı, bu öznelliği edimselleştirir.

Böylece Heidegger, Nietzsche'nin felsefesinde metafiziğin tamamlanmasını ve sona ermesini görür ve bu aynı zamanda tekniğin özünün de sona ermesi anlamına gelir. Nietzsche'nin "üst insan"ının teknik insan olduğu söylenebilir. "Üst insan" adı bir bireyi imlemez, o daha çok modern insanlık olarak artık modern çağın sona ermesine girmeye başlayan insanlığı adlandırır. "Üst insan" bilinçli bir şekilde irade-eder ve güç iradesini tam olarak görünüşe çıkaran biri olarak her şey üzerinde tahakkümde ve tasarrufta bulunur.

Nietzsche'de düşünme Varlık'ı Varlık olarak yok eden bir düşünmedir. Oysa Heidegger'e göre "düşünme", yalnızca insa-

nî bir yapıp etme değildir. Aslında Heidegger, Nietzsche'nin eserinin, cüretkâr yeniliğine rağmen, başlangıcından beri metafizikte mevcut olan eğilimleri yalnızca bir son noktaya vardırdığını söyler. Bunun çarpıcı kanıtı şudur: Batı düşünmesinde görünüşe çıkışı içerisinde Varlık'ın engellenmesi, bizzat Varlık'tan çıkar. Tam da çerçevelemenin meydan okuyucu açığa-çıkmasında olduğu gibi, insanı en yüksek metafiziksel düşünmesinde bile değer-koyucu ve bu itibarla temelde "kullanım için düzenleyici" olarak ileri iten güç -ve eşzamanlı olarak hiçbir şeyin kendinde olduğu gibi görünmemesini ve insanın her şeyi bu denetim altına alıcı tarzda tasarlamak ve betimlemek zorunda olmasını ortaya çıkaran güç- modern çağda gitgide daha nüfuz edici bir şekilde hüküm süren Varlık'ın kendisinin kaderidir tam da.

Heidegger çağdaş yaşamın her yönünü, yalnızca makine teknolojisini ve bilimi değil, ama en yüksek iyilerin peşinde koşulması olarak hüküm süren tekniğin yönetici özünün açık işaretlerinin sergilenmesi olarak anlaşılan sanatı, dini ve kültürü de, kendinin-bilincinde olan, tasarımlayan özne olarak insanın tahakkümünde görür. Özne ve nesnenin yan yana konulması ve öznenin deneyimine ve değerlendirici yargılamasına kesin olarak bel bağlanması her yerde görülecektir. Varolan her şeyin mevcut-olması, köklerinden kesilmiştir. İnsanlar oldukça mânidar bir biçimde bir "dünya betimi" veya "dünya görüşü"nden söz ederler. Onlar yalnızca modern çağda böyle konuşabilirlerdi. Çünkü "dünya betimi" tam da şu anlama gelir: Tam da kendi tamlığı içerisinde varolan şey -yani her yönü ve ögesi bakımından real olan- artık "tasarımlayan ve kuran insan tarafından kurulduğu ölçüde ilk ve ancak Varlık'ta olacağı bir biçimde ele alınır. Çağdaş insan, yaşamının ve düşünmesinin bu karakterinin ciddi bir şekilde farkına varmak durumunda olsaydı, o modern doğa bilimiyle birlikte pekala şunu söyleyebilirdi: Sanki insan her yerde ve her zaman yalnızca kendisiyle karşılaşıyormuş gibi görünüyor.

Bununla birlikte böyle bir yargı bir aldanma olurdu. İnsan aslında hiçbir zaman yalnızca kendisiyle karşılaşmaz. Çünkü insan bundan haberdar olmadığında, kendisini en yalnız olarak düşündüğünde veya kendi dünyasına egemen olma yönünde en büyük düşleri kurduğunda bile, çerçevelemenin meydan okuyucu açığa-çıkması içerisine çağrılır ve talep edilir. İnsanın bu talebi unutmuşluğu bizzat çerçevelemenin hâkimiyetinin bir görünüşe-çıkmasıdır. İnsan bu tahakküme öyle eksiksiz bir şekilde çekilmiştir ki, o gerçekten kendi özünün farkındalığından kopmuştur. Çünkü Varlık, meydan okuyucu kendini-açığa-çıkarmasının kendine geri çekilmişliği içerisinde insanın karşısına aslında insanı bu açığa-çıkmanın tahakkümünü meydana getirmeye zorlayacak, -yani Varlık tarafından talep edilecek- şekilde çıksa bile, insan Varlık'tan yabancılaşmıştır. Bundan dolayı insan kendisini Varlık'la ilişki içerisine sokulmakta olan biri olarak bilmez; yani insan kendisini insan olarak bilmez. Bu tarzda yönetilen günümüz insanı, kendisine doğru görünmesine rağmen, hiçbir zaman kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşmaz.

Bizim çağımızda insan her şeyden önce kendisini böyle talep edilen biri olarak bilme ihtiyacı duyar. Çerçevelemenin meydan okuyucu çağrıları "bir açığa-çıkma yoluna yollarlar." İnsan bunu bilmediği sürece kendisini bilemez; o kendisini dünyasıyla ilişki içerisinde de bilemez. Bunun bir sonucu olarak insan, her ikisi de aynı ölçüde beyhude olan iki tavırdan birinin tuzağına düşer: İnsan ya aslında tekniğe hâkim olabileceğini ve teknik araçlarla -analiz etme, hesaplama ve düzenleme yoluyla- yaşamının tüm yönlerini denetleyebileceğini hayal eder; ya da tekniğin kendi üzerinde kazandığı defedilemez ve insanlıktan çıkarıcı denetimden ürkerek geri çekilir, onu bir şeytan işi olarak reddeder ve kendisi için ondan ayrı, başka bir yaşam yolu keşfetmeye çabalar. İnsanın hakikaten ihtiyaç duyduğu şey, ait olduğu kaderi bilmek ve bunu bir kader olarak, bu teknik çağda tüm fenomenleri yöneten tanzim edici güç olarak bilmektir.

Varlık'ın kaderi, hiçbir zaman insanı yalnızca kendi ötesinden icbar eden kör bir yazgı değildir. O daha çok insanın vuku bulmakta olan şeyi meydana çıkarmak için harekete geçmeye çağrıldığı açık bir yoldur. İnsanın kendisini böyle çağrılan biri olarak bilmesi, onun **özgür** olmasıdır. Heidegger'e göre **özgürlük**, insanın tikel şeyleri irade-etmesi veya etmemesi sorunu değildir. Özgürlük, insanın kendisini ona yöneltilen çağrılara teslim etmesidir. Özgürlük zaten hüküm süren Varlık'ın tahakkümünü kavramak ve kabul etmektir ve böylece de "özgürleştirici bir talebe çekilmek"tir.

Modern insanın durumunun hakikati, modern insanca bilinir hâle gelmek zorundadır. Bu, insanın bir kez dikkatine sunuldu mu, onun kavrayabileceği, rıza gösterebileceği ve kendisine dayanarak eyleyebileceği bir "hakikat" ile sunulabileceği anlamına gelmez. Heidegger'e göre böyle bir "hakikat", yani bir önermenin bir duruma tekabül etmesi, yalnızca doğruluk (Richtigkeit) olurdu. Oysa **hakikat** (Wahrheit), gizinden-çıkmadır. Bu demek değildir ki, hakikat, dolayımsız olarak görülebilir bir şeydir. **Gizinden-çıkma, eşzamanlı olarak gizlenmedir de.** Gizinden-çıkma, hiçbir zaman dolayımsız olarak bilinecek kadar çıplak bir şekilde mevcut değildir. Modern insanın durumunun hakikati, onun üzerine gelen bir gizini-açmadır, fakat bu gizini-açma, insanın üzerine üstü örtülü bir şekilde gelir.

Çerçeveleme bir gizini-açma tarzıdır. Varlık'ın bir kaderidir. Ama yine de tam da çerçevelemenin tahakkümü altında bizzat insanın kendisi de dahil, hiçbir şey aslî olarak olduğu şekilde görünmez; herhangi bir şeyin Varlık'ının hakikati gizlenmiş kalır. Her şey sanki insanın yapıp etmesine aitmiş gibi mevcut olur görünür.

Varlık'ın bir gizini-açması olarak çerçeveleme, bu tarzda hüküm sürdüğü için, insanın bildiği herhangi bir tehlikenin ötesindeki bir tehlikedir. Çerçevelemenin özü, onun mevcudiyete-gelme tarzı, onun mevcudiyete-gelmesinin hakikatini "unut-

ma"yla tuzağa düşüren kendi içerisine toplanmış saldırıdır. Bu tuzağa düşürme, değişik kılıklarda ortaya çıkar, yani o el-altında-duran olarak hâkim olan her şeyin düzene sokulmasına doğru ilerler. Bu "unutma"da, Varlık'ın kendisini görünüşe-çıkarmasını engelleyen "unutma"da, insanın tehlikesi yatar. Gizini-açmanın başka her tarzının sürükleneceği ve insanın kendisiyle ve başka her şeyle hakiki bağıntısını kaybedeceği bu tehlike, realdir. İnsanın kendisi aracılığıyla varolan her şeyi deneyimleyebileceği, düşünebileceği ve bilebileceği ilksel tarz, dil, kendi Varlık'ı içerisinde yalnızca salt bir haberleşme aracı haline gelecek şekilde kendi gücünden mahrum bırakılabilir. Ve insan da kendi hakiki özünden ayrılıp "kendisini imal eden" biri hâline gelebilir. Çerçevelemenin düzenleyici karakteristiğinin kendisi aracılığıyla olup bittiği insanın kendisi, bütünüyle el-altında-duran içerisine emilebilir ve "Varlık'a açıklık" olarak değil, fakat kendisini yalnızca kullanıma hazır bir araç olarak bilen salt bir kendinin-bilincinde varolan olarak mevcut-olmaya başlayabilir.

Yine de bu katı ihtimalin insanın başına gelmesi gerekmez. Çünkü çerçeveleme zorunlu ve aslî olarak yalnızca tehlike olarak değil, ama aynı zamanda koruyan şey olarak da hüküm sürer. Bunlar çerçevelemenin hüküm sürmesinin iki seçik yönü değildirler. Tehlike "koruyucu güç"tür. Çerçeveleme bir gizini-açmadır. O her şeyden önce Varlık'ın geri çekilmişliğini görünüşe çıkarır. İnsanı Varlık'tan yabancılaştırır. Ama yine de bir gizini-açma olarak kalır. Çerçevelemede Varlık hâlâ insanın karşısındadır. Dolayısıyla çerçeveleme kendi içerisinde insanı tehlikeye atmasıyla eşzamanlı bir biçimde öteki imkânı, yani insanı yabancılaşmasından kurtarabilme ve mevcut-olan şeyi varolan her şeyde hatırlamaya dayalı bir şekilde alımlayabilmesi ve düşünüp taşınarak onu gözetim altında tutabilmesi için, insanın Varlık'la özsel bir bağıntıya girmesinin bahşedilmesi imkânını taşır.

Çerçevelemenin yalnızca herhangi bir insanî çabada değil,

tehlike ve koruyucu güç olarak bu iki-yönlülüğünde, tekniğin aşılabilmesi imkânı bulunur. Bu, teknikten vazgeçilebileceği demek değildir. Bu daha çok şu anlama gelir ki, teknik kendi özü içerisinde yeniden tesis edilecek ve gerçekleştirilecek bir şekilde, kendi içerisinden aşılacaktır. Tekniğin hâkimiyetinde gizlenen gizinden-çıkma, hakikat, tam da bu gizlenme içerisinde şimşek gibi çakacaktır. Varlık kendisini tam da tekniğin süregitmesinde, tam da bu şimşek çakışında açığa çıkaracaktır. Fakat bu, insan olmaksızın olmaz. Çünkü insan, Varlık'ın her gizini-açması için olduğu gibi, bu gizini-açma için de gereklidir. İnsan dil aracılığıyla, düşünme aracılığıyla, bu gizini-açmanın olagelebileceği yere gelmek zorundadır. Ama yine de insan bu gizini-açmayı meydana çıkaramaz ve onun ne zaman olup biteceğini bilemez.

Olagelen şey birdenbire olup biter. Heidegger bundan bir "dönemeç" (Kehre) olarak söz eder. Bu, çerçeveleme içerisinde tehlike olarak tekniğin özü içerisindeki bir dönemeçtir. Bu, Varlık'ın hakikatinin, unutma, yani gizlenme içerisinde tuzağa düşmesidir. Varlık'ın hakikati, gizinden-çıkması, tam da gizini-açması anında, gizlenme içerisinde yakalanır. Ama yine de Varlık'ın hakikatinin gizini-açması, gizini-açma olarak gizlenir. Bu yüzden bu **unutma-ile-tuzağa-düşme** açıkça vuku bulduğunda, unutma içeriye, kendi kabuğuna çekilir ve bekler; yani **gizlenme gizlenme olarak açığa çıkarılır**; çünkü o bizzat eşzamanlı bir şekilde gizlenmiş olarak sergilenen şeyi gizler.

Burada çerçeveleme, her şeyi Varlık'ından men eden Varlık'ın kaderini eşzamanlı olarak koruyan, Varlık bahşeden şey hâline gelir. Çünkü çerçevelemede Varlık'ın hakikati, Varlık'ın gizinden-çıkması, varolan her şeye geri döner ve varolan her şeyin içerisine girer.

Bu "dönemeç"te Varlık yalnızca kendisinden hareketle kendisinin gizini-açar; ama yine de bunu zorunlu olarak insana ulaşacak bir tarzda yapar. Çünkü insan olmaksızın Varlık, varo-

lan her şeyin Varlık'ı olarak serbestçe açığa çıkamaz. Varlık'ı ve insanı bu kadar sıkı bir şekilde işin içerisine sokan gizlenme ve gizinden-çıkmanın bu tersine dönüşü, bahşedilmiş bir armağandır. Tekniğin özünde, çerçevelemede, olagelen Varlık'ın hakikatinin bir zamanlar hakikatten yoksun olan Varlık'a bu anî ve şimşek gibi çakışı, "şimşek gibi çakan bir bakışa girme"dir, varolan şeyi kavramadır, yani bizzat Varlık'ın kendisini kavramadır. Bu, insanî bir bakış, insanî bir görüş değildir; tam tersine bu, Varlık'ın kendisini ifşa etmesidir. Bu bakışta insanlar kendi özlerini seyredebilecek şekilde, kendi özleri içerisinde seyredilenlerdir. Heidegger bizzat Varlık'ın içerisinde kendi gizini-açan dönemeç olan bu şimşek gibi çakmayı adlandırmak için **Ereignis** sözcüğünü kullanır. **Ereignis**, olagelen bir ifşa etmedir, kendisine özgü olanın içerisine giren bir görmeye girmedir. Varlık'ın içerisinde olup bitmekle, bu görüş Varlık'ı kendisine geri döndürür -burada tekniğin özünü kendisi için bir gizini-açma olarak yeniden kurar- ve kendi özü içerisinde göz kırpılan insanı eşzamanlı bir şekilde **insana upuygun** verilen gizini-açmaya göz kırpmaya taşır.

Bu ifşa etme kendisini daima eşsiz bir şekilde olagetirir. Varlık ve insan birbirine aittirler. Burada sözü edilen ifşa etme, bu bağıntının gerçekleşmesidir. Bu ifşa etme, insanı ve Varlık'ı, onları birbirine emanet etmekle kendilerine özgü olana taşır. O, insanın ve Varlık'ın "birbirine ait olmasına izin verme"dir.

Çerçeveleme ve "kendisine özgü olana taşıyan ifşa etme" aslında birdirler. Heidegger çerçevelemeden, bu ifşa etmenin, "negatif fotoğraf"ı olarak söz edebilir. Çerçevelemede Varlık ve insan biribiriyle yüzyüze gelir; fakat onlar yabancılaşma içerisinde karşılaşırlar. Onlar, onları kendilerine özgü olana taşıyan eşsiz ifşa etmede de aynı bağıntı içerisinde karşı karşıya gelirler; fakat şimdi çerçevelemenin iskeletimsi karanlığı yerine ama henüz bu karanlık içerisinde, insan ve Varlık'ı aynı zamanda birbirine ait olmaya taşıyan, onlara gerçekten kendilerine özgü olan

şeyi bahşeden ifşa etmenin ışığı da çakar.

İşte tam da burada modern insana Greklerin bildiğinin ötesindeki bir şey ifşa edilebilir. Grekler insanın ve Varlık'ın biraradalığını biliyorlardı. Fakat artık bizim çağımızda insanı ve Varlık'ı yeni olan ve yeni bilinen bir takımyıldız içerisine sokan ifşa edici olagelmenin "bunaltıcı bir ilk çabasına göz atmak" mümkün olabilir. Çerçevelemede, tam da "hesaplanabilir olanın hesaplanmasına girişmek üzere insanın ve Varlık'ın düellosu" olma karakteri içerisindeki çerçevelemede, ilişkinin bu yeniliği ortaya çıkar. Çerçevelemenin özündeki dönüşü görebildiğimizde, yalnızca insanın ve Varlık'ın biribirine ait olmasını görmeyiz. Daha da fazlasını görürüz: "İnsanın ve Varlık'ın birbirine **ait olmasına** tanık oluruz; bu, **ait olmayı mümkün kılan**, birarada olanın birliğinin tarzını **belirler**." Modern tekniğin siluetimsi mevcudiyeti içerisinde ve ötesinde, insan ile Varlık arasında -ve bu yüzden de insan ile varolan her şey arasında- bugüne kadar olmuş olduğundan daha tam bir bağıntı imkânının şafağı doğar.

Halihazırdaki duruma bakarken, bizim düşünmemiz, insanın dolayımsız, apaçık durumunun üzerinde ve ötesinde "insana ve Varlık'a birbirine ait olmalarını sağlayan şeyden, onları kendilerine özgü olana taşıyan ifşa edici olagelmeden çıkan" Varlık ve insan bağıntısını görmeyi umut edebilir. Böyle bir düşünme bizim gitgide daha fazla bel bağladığımız bir anlık hesaplama türünden bütünüyle farklıdır. Bu düşünme gelenek sferi içerisinde bir düşünmedir, düşünülmüş olan şey aracılığıyla bir öğrenmedir. Böyle olmakla bu düşünme, gelenek tarafından salt bir geriye dönük düşünme olmaktan kurtarılıp, planlamadan, düzenlemeden ve kullanım için kurmadan bütünüyle uzak bir ileriye yönelik düşünme haline gelir.

Kimi zaman Heidegger'in kendi felsefi eserlerinde aşırı bir kendini beğenmişlik sergilediği söylenmiştir. Şurası doğrudur ki, Heidegger, Descartes gibi kendi düşünmesini kendinden apa-

çık hakikatin zorlayıcı kesinliğine sahipmiş gibi ortaya koymaz; Hegel gibi kendisinin tüm insanlık tarihi ve tüm gerçeklik hakkındaki hakikati araştırma ve ifade etme gücüne sahip olduğuna da inanmaz. Fakat Heidegger kendisini kendisinden önce hiç kimsenin kavramamış olduğu bir gerçekliği kavrayan biri olarak görmüyor mu? Onun "düşünme"sinin Batı tarihi ve Batı düşüncesiyle sınırlı olduğu bir gerçektir. Fakat bu alan içerisinde Heidegger, Nietzsche üzerine incelemesinde olduğu gibi, kendisinin bu kavrayış temelinde başkalarının düşüncesinde "düşünülmeyen" şeyi düşünebileceğine, kendisinden öncekilerin göremedikleri hakiki anlamı keşfedebileceğine inanmıyor mu? Evet. Ama yine de bu bir kendini beğenmişlik midir, yoksa burada bir kavrayış mı vardır?

Heidegger'in kendisi, kesinlikle, sahip olduğu kavrayış her ne olursa olsun, bunun kendi keşfinden değil, fakat kendisine bizzat gerçeklikten gelen bir kavrayış olduğunu söylerdi. Heidegger, açıkça, kendisini kendisine gelen açığa-çıkmaya, vahye, ifşaya karşılık vermeye ve başkalarını aynı yola çağırmaya davet edilmiş hisseder. Bu, peygamberlere atfedilen türden bir hissediş midir? Yoksa yalnızca "düşünen" bir kafanın keşfi midir? Bir gelenek içerisinde kendi yerinin derin bir şekilde bilincinde olan Heidegger, kuşkusuz bazılarına başkalarının eserlerinin mağrur bir yeniden yorumlanması gibi görünen şeyi daha çok keşif olarak görür ve bu keşif sayesinde bu eserlerin bu keşfi kendisinden önce yapmış olanlardan daha fazla anlama sahip olduklarını gösterir. Kesinlikle Heidegger kendi kavrayışının teminatı ile konuşmasına ve bu kavrayış da çok uzun erimli olmasına rağmen, o bu kavrayışın yalnızca modern insanın çok daha açık ve yeni bir şekilde görmek için bahşedilen bir düşünmeye göz kırpışı, başlaması ve girmesi olduğunu da ileri sürer. Felsefi eserlerinde Heidegger, düşüncesinin herhangi bir formülasyonuna bağlı kalmadan, ileriye, hep ileriye doğru yürümüştür. Heidegger'e göre hakiki düşünme daima bir gizini-açma olarak ka-

lır ve Heidegger bu gizini-açmanın nereye götürdüğünü takip etmek zorundadır. O, "Tekniğe İlişkin Soruşturma"da da çerçeveleme olarak gizini-açan tekniği, bu gizini-açmanın nereye götürdüğünü takip eder. Dolayısıyla onun özellikle geç dönem yazıları, sona ermemiş bir **yol**un bir parçası olarak kalırlar. Descartes'ın kırılmaz camdan saraylar inşa ettiği ve Hegel'in tüm zamanlar için büyük bir kâşâne kurduğu yerde, Heidegger âdeta düşüncesinin bir sonraki karşılık verici işleyişinde yeniden şekillendirilmeye veya yıkılmaya hazır kumdan şatolar inşa eder. Hatta bu bakımdan Heidegger'in Batı düşüncesini tevâzuya çağırdığı bile söylenebilir. Fakat yine de bazı okuyucular, Heidegger'in vahiy almış bir peygamber edasıyla konuştuğu izleniminden çoğu zaman haklı olarak kurtulamayabilirler.

Heidegger şöyle yazmıştır:

> "'Tekniğe İlişkin Soruşturma" adıyla bir süre önce verilen bir konferansın sonunda şöyle dedim: 'Soruşturma düşünmenin dindarlığıdır.' 'Dindarlık' burada antik anlamında kastedilmektedir. İtaatkâr ya da boyun eğici ve bu durumda düşünmenin düşünmek zorunda olduğu şeye teslim olma. Düşünmenin tahrik edici deneyimlerinden biri, kimi zaman henüz ulaştığı yeni kavrayışları tamamen kavrayamaması ve bunları uygun bir şekilde görememesidir. Soruşturmanın düşünmenin dindarlığı olduğu şeklindeki az önce alıntılanan önermede de durum böyledir. Bu önerme ile sona eren konferans, düşünmenin hakiki tavrının sorular sormak olamayacağını, fakat soruşturmamızın tenezzül ettiği şeyi dinlemek olması gerektiğini zaten kavramış olma havası taşıyordu ve o konferans şunu da kavramıştı ki, tüm soruşturmalar yalnızca sorusunu özsel Varlık için takip etmek sayesinde soruşturma olmaya başlarlar." (*Unterwegs zur Sprache* -Dil Yolunda- 1959, s.64.)

İşte Heidegger'in kendi tarzı ve sorusu budur. Heidegger'in özellikle geç dönem yazılarında ve tabii ki "Tekniğe İlişkin Soruşturma"da bizi çağırdığı gözüpek macera budur. Heidegger bizim mâruz kalmış çağımızı aydınlatabilecek hakikate göz mü kırpmıştır? Yoksa filozof kisvesi altında peygamberlik mi taslamaktadır? Bu konuda bir yargıya ulaşmak için, onun "düşünme"sinin yollarını onunla birlikte takip etmek gerekir.

3. Çeviri Üzerine

Heidegger, 1.Aralık 1949'da Bremen Klüp'te, "Varolan Şeyi Kavrama" genel başlığı altında dört konferans verdi. Bu dört konferansın her birinin kendine özgü bir başlığı vardı: "Şey", "Çerçeveleme", "Tehlike" ve "Dönüş/Dönemeç (Kehre)". Heidegger bu konferanslardan ilk ikisini genişletti ve Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi huzurunda okudu. 6.Temmuz 1950'de "Şey"i ve 18.Kasım 1953'de artık "Tekniğe İlişkin Soruşturma" başlığı verilen "Çerçeveleme"yi sundu. Çevrilen metin, Heidegger'in bu sunumunun tam metnidir. (Bkz: Bu yazının ilk sayfasındaki dpnotu.)

Bu Giriş'te yeterince açığa çıktığını umduğumuz bir hususu yeniden hatırlamak uygun olur: Heidegger okumak bir maceraya atılmaktır. Onun eserleri okuyucuya meydan okuyan ve çoğu kez okuyucuyu sersemleten eserlerdir. Bu eserler okuyucudan tüm yüzeysel bakışları terketmesini ve ciddi bir düşünme takibine koyulmasını talep ederler. Okuyucu Heidegger'in eserlerine yaklaşırken, yalnızca onun ne söylediğini değil, ama nasıl söylediğini de sormalıdır. Çünkü burada biçim ve içerik birbirinden ayrılamayacak ölçüde birleştirilmiştir. Kavrayışlı bir okuyucu bu eserlerin her birinin edebî biçiminde, onun anlamını açmanın pek çok anahtarını bulacaktır. Böyle bir okuyucu, aynı zamanda sürekli olarak, Heidegger'in metinlerinde kendilerine özgü kılığa bürünen formların içeriğini, ifadesiyle hayran olunacak ölçüde birbirine uygun görecektir. Heidegger'in me-

tinleri, onun "yolda olmak" olarak adlandırdığı "düşünme"sinin bizzat bu "yolda olmak"lığını örneklendirirler. Bu metinler karakteristik olarak deneme türündendirler, birer düşünme gezisidir. Fakat her bir metin, ayrıca özel bir yol izler ve kendi kendisine yeterlidir ve tüm metinler kendilerinde ve kendileri için okunmalıdırlar. Her bir denemede sayısız sözcük, deyiş ve yapı ayrıntıları, hem Heidegger'in söylemekte olduklarından çıkarlar, hem de Heidegger'in söylemekte olduklarını açımlarlar. Heidegger okuyucunun yolda kendisine katılmasını, kendisine eşlik etmesini ve düşünme macerası boyunca onun kendi yolunu kurmaya başlamasını ister. Yoksa yalnızca yolun ne olduğunu ve ne olması gerektiğini dinlemesini istemez. Heidegger "sahici düşünme"ye hazırlamak için, çoğu kez bizi kolaycı düşünmenin ötesine, düşünmemizin temelini araştırmaya, yeni bir temele sıçramaya, yepyeni tarzlarda düşünmeye kışkırtır. Bu yüzden, bu metinlerde Heidegger ile birlikte seyahat ettikçe, karşımıza bir uçurum açılacaktır. Eğer bu yollarda yürüyorsak, karanlık sözler aracılığıyla yola devam etmeliyiz. Bu yıldırıcı bir beklentidir. Fakat Heidegger'in kendisiyle yola çıkanlardan umudu vardır. Anlam, ileriye doğru yüründükçe keşfedilmelidir. Sözcükler ve önermeler, eğer onların taşıdıkları anlamı kavramayı umut ediyorsak, daima bağlamı içerisinde okunmalıdırlar.

Heidegger'in "düşünme"sinin bu ileriye doğru inşasında daima bir model vardır. Kimi zaman bu model, "Dönüş/Dönemeç"de olduğu gibi sıkı ve içkin bir şekilde örülmüştür. Kimi zaman da, "Tekniğe İlişkin Soruşturma"da olduğu gibi, iç bağlantılarının seçilmesi güç, uzun, karmaşık tartışmalar içeren geniş erimli bir modeldir bu. Kimi zaman çok kavrayışlı bir okuyucunun bile başı döner, fakat böyle bir okuyucu hatırlamalıdır ki, her bir tikel yolda Heidegger, kendi yolunu asla kaybetmez ve hangi yönde gitmekte olduğunu asla unutmaz. Heidegger kendi temalarının ardışıklığını asla terketmez, önceden söylemiş olduğu şeyleri asla unutmaz ve kendi eserinin modelini asla yü-

züstü bırakmaz. O, daima takip edilen sınırlı çizgili yolun sağladığı bütünlükten hareketle iş görmektedir. Heidegger bir bina kurar, ama bu binayı sonlu bir şekilde kurmakla yetinir. İfade edilen bağıntılar ne kadar karmaşık, verilen anlam ne kadar çok çeşitli olsa da. Heidegger bir seferde binanın tek bir fasadını kurar. Onun çalışmasında meşakkat vardır, dolayısıyla Heidegger kendisini takip edenlerden büyük taleplerde bulunur. Ama yine de sebatkâr okuyucu kendisini düşünme takibine sıkı bir şekilde bağlı buldukça, keşfetmenin verdiği esrimeyi deneyimlemeyi umut eder. Heidegger okuyucunun kendisini takip etmeye can attığına ve yolun zorlu olduğuna duyarlı olduğu için, o tekrar tekrar refakatçisini ileriye doğru taşıyacak bir tepki uyandıracak şekilde konuşur. Çoğu kez kilit bir noktada bir soru sorar. Okuyucuyu söylenen şeyle sıkı bir biçimde bağlamaya, tartışmayı daha ileri götürecek bir yanıt için düşünmeye, yanıt vermeye ve dinlemeye kışkırtır: "Bu, insanın iyi ya da kötü çaresizce teknolojiye teslim edilmesi anlamına mı gelir?", "Modern bilimin özü neyin içinde yatar?", "Varlık'a ne olmaktadır?" Bu tür sorulara varınca kulak kesilmeliyiz. Bir soru birdenbire ortaya çıkan bir cümlede yanıtlanabilir veya onun yanıtı ancak karmaşık bir serimlemeden sonra ortaya çıkabilir. Fakat bir yanıt hep verilecektir. Ve bu yanıt bütün tartışma için önemli olacaktır. Kimi zaman Heidegger bir noktanın **işitilmek zorunda olduğunu** belirtmek için keskin bir vurguyla konuşur: "Asla yeterince vurgulanamaz...", "Hıristiyanlıkla bir karşılaştırma mutlak olarak hiçbir şekilde...", "tutarlı olan şeyin Varlık'ı asla...". Bu tür sözler en sıkı dikkati talep ederler.

Yine Heidegger okuyucuyu yakalamak ve onu alışkanlığa dayalı zihin çerçevesinden dışarıya doğru sarsmak için pek çok âlet kullanır. Bir düşünce silsilesi beklenen bir sonuca getirildikten sonra, Heidegger "Fakat biz nereye saptık?" diye soracaktır. Veya o, araya keskin bir iddia sokacaktır: "Yüzyıllardır dört neden öğretisi gün ışığı kadar açık bir hakikat olarak gökyüzünden

düşmüş gibi alınmıştır." Ve o böylelikle irdelenmeyen sayıltıları tartışmaya açar. Bir noktada Heidegger düşünmekte olduğumuz şeyi yankılayacaktır. Fakat o bunu, bir başka boyuta giden bir sözle genişletmek için yapar: Evet, tekniğin araçsal belirlenimi "doğru"dur; "aslında esrarengiz bir şekilde doğrudur ki..." Ve bu "esrarengiz" sözü unutulmuş olsa bile peşi sıra gelen sözlerle alanına baktığımız iskeletimsi gücün betimine sımsıkı tutunur. Bir başka noktada Heidegger, düşünmemizin temellerine, düşünmenin anî bir tersine dönüşüyle hamle edecektir: "Modern fizik matematiksel diye adlandırılır. Fakat o, ancak daha derin bir anlamda zaten bizzat matematiksel olduğu için bu şekilde matematiksel olarak iş görebilir." Bu sözler karşısında, bu bilmecemsi iddia ile Heidegger'in ne söylemekte olduğunu sormaya zorlanırız.

Kimi zaman şu tür hamleler bizim kavrayışımızın çok ötesinde kalırlar: "Tekniğin özü hiçbir şekilde teknik bir şey değildir"; "Fizik olarak fizik, fizik hakkında hiçbir iddiada bulunamaz." Bu tür sözler yüzeysel bir şekilde işitildiğinde bile, bir sivri zekâlılık, kurnazlık veya kibirli bir anlaşılmazlık tınısı taşırlar. Daha ciddi bir şekilde yüzleşildiğinde, bu tür ifadeler, okuyucuyu dehşet ve kızgınlık içerisinde bocalatabilirler. "Eğer tekniğin özünün teknikle ilişkili olduğunu söylerse, bu insanın hatalı olduğunu bilirim." diye itiraz eder Heidegger, "O bunu söyleyemez, fakat o ne söylemektedir? Ben, benden istendiği gibi yapmak, yani bir şeyi takip etmek, bir yolu soruşturmak ve bir yol inşa etmek istiyorum. Fakat bunun gibi saydam olmayan bir ifadeyle ne yapabilirim? Tekniğin özü hiçbir şekilde teknik bir şey değildir!" Fakat yine de bu tür saydam olmayan ifadelerde söz konusu yolun anlamı içerisine en derin bir şekilde girilmiştir. Okuyucu tekrar, görünüşte tanıdık sözcükler içerisinde anlamın erimlerini sormaya, aramaya zorlanmıştır. Metin içerisindeki bu tür kriz anlarında Heidegger'in yalnızca sözcüklerle oynadığı asla düşünülmemelidir. Daha çok ona göre dil bizimle oy-

nar. Süratle dönüşen deyiş biçimi yol üzerinde bir engel değildir. Bilmecemsi olsa bile, o bir başka yön levhasıdır. O yalnızca tamlık sebebiyle saydam olmayan bir ifadedir ve okuyucuya öne çıkardığı anlamı araştırması için rehberlik etme niyeti taşır.

Heidegger şâirane bir dil kulağına sahiptir. Ve çoğu zaman şiirsel bir şekilde yazar. Ona göre sözcüklerin asıl işlevi, temsil etmek değil, imlemek/göstermektir. Sözcükler kendilerinin ötesindeki bir şeyi işaret ederler. Ve sözcükler, özellikle Heidegger'in sözcükleri, çokanlamlıdırlar; hele yan anlam bakımından çok zengindirler. Sözcüklerin gerek duyulan anlamları taşıması için buluşlar yapma eğilimi taşıyan Heidegger, son döneminde dilin ıslahı ile, dilin kökensel, fakat silinmiş, kaybolmuş gücünün yeniden kurulmasıyla ilgilenir hâle gelmiş, bir filolog ve etimolog gibi çalışmıştır.

Heidegger bize tekrar tekrar sözcüklerin antik ve temel anlamlarından söz eder, nüansları titizlikle öne çıkarır veya düşünce bir dilden diğerine geçtikçe ortaya çıkan tarihsel değişimlerin izini sürer. Örneğin "teknik" sözcüğünün Grekçe **tekhne**'ye dayandığını öğreniriz. Latince **causa**'dan gelen "neden" sözcüğü, çok farklı bir anlama sahip olan Grekçe **aition**'un çevirisidir. "Öz", "teori", "düşünüm", "real/realite"; tüm bunlar sözcük sözcük köklerine kadar araştırılırlar, tanımlanırlar ve örtük kalmış anlamlarına göre kullanılırlar. Öyle ki Heidegger, felsefesinin bir çok özgül terimini eski Almancanın unutulmuş sözcüklerinden türetir. Özellikle Grekçe terimleri Greklerin anladıklarına inandığı anlamlarıyla Almancaya mal eder. Fakat Heidegger katıksız bir antik dünya hayranı da değildir. O, dilin Varlık'ın evi olduğunu söylemiştir. Varlık ile insan arasındaki karşılıklı bağıntı dil aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu yüzden dilin ne olduğunu, ilk kez ortaya çıktığında onun içerisinde söylenen ve sonradan onun içerisinde işitilen ve işitilebilen şeyleri keşfetmek suretiyle araştırmak, aslında Varlık ile insan arasındaki bağıntıyı araştırmaktır, hermeneutik yapmaktır. Heidegger mümkün oldu-

ğu kadar mânidar olan sözler seçer, bunları büyük bir titizlikle tanımlar. Kimi zaman **verschulden** (sorumlu veya borçlu olmak), **wirken** (çalışmak, meydana getirmek) veya **besinnen** (düşünüp taşınmak; **sinnen**'den gelir ki, **sinnen** sıradan ve yaygın anlamıyla koklamak ve duymak/duyumlamak demektir) sözcüklerinde (fiillerinde) olduğu gibi, bir Almanca sözcükte açıkça mevcut olan anlam cephelerini işaret eder. Kimi zaman da o, bir sözcüğe, onun içerisinde işittiği yeni anlamları kuşatacak şekilde, yeni açılımlar kazandırır. **Bestand** (stok; artık bu "el-altında-duran" olmuştur) veya **Geschick** (kader, yazgı; artık bu "Varlık'ın kendi kendisini uyarlayıcı kaderi" ve "biraraya toplayan yollama" olmuştur) sözcüklerinde olduğu gibi.

Heidegger'in sözcükleri kullanımı çoğu kez kendine özgüdür. Bu kullanım karakteristik olarak düşünce karşısında talepkârdır ve düşüncemize yabancıdır. Heidegger'in denemelerinde karşımıza çıkan sözcükler okuyucularını sırlara garketme veya esoterik konuşmayı rahatlıkla tekrarlayarak hayranları cezbetme niyeti taşımazlar. Yine de Heidegger kendi sözcüklerinin şöyle tarzlarda kavranabileceğinin ve kullanılabileceğinin her zaman farkındadır: "Biz" der Heidegger, "düşünürün dilini bir terminoloji sözdağarcığı içerisinde alelacele kalıba dökmekten, tüm çabalarımızı söylenen şey aracılığıyla düşünmeye adamak yerine" yeni ve etkileyici bir sözcüğü dolayımsızca tekrarlamaktan sakınmalıyız.

Sözcükler hiçbir anlamda soyutlamalar olmadıkları, ama daha çok söz ettikleri şeyin Varlık'ını gösterdikleri için, Heidegger onları tikel noktalarda anlamlarının tikel yönlerini açığa çıkaracak kadar çeşitli biçimlerde kullanır. Fakat aynı zamanda sözcükleri, ısrarla, taşıdıkları anlama ilişkin kendi anlayışına göre kullanır; ve herhangi bir verili zamanda ortaya çıkan nüanslar daima canlı kalır ve sürekli olarak işitilmelidirler. Heidegger'in tanımlarını dikkatle okumalı ve onun sözcükleri kullanma biçimini dikkatle incelemeliyiz. Çünkü yalnızca bunlar

bize "hakikat" veya "öz" veya "teknik" veya "metafizik" gibi sözcüklerin burada iletmekte oldukları şeyleri anlatacaklardır, yoksa bizim önceden edinilmiş kavramlarımız veya anlama ilişkin alışıldık düşüncelerimiz değil.

Bu durumda Alman olmayan okuyucu (ve hattâ yerleşik felsefi terminoloji ile Heidegger'e yönelen bir Alman okuyucu bile) özel bir dezavantajla karşı karşıya kalır. Bir Heidegger çevirmeni, Heidegger'in eserlerinde yerleşik felsefî terminoloji içerisinde karşılığı olmayan bir çok terimi karşılamak, bir terimin yan anlamlarının pek çok cephesi arasında seçim yapmak zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Bu yüzden o, sözcük üzerine sözcük yığmaya ve Almancasından çok farklı bir kalıpta önerme kalıpları oluşturmaya kaçınılmaz bir biçimde mecbur kalır. Heidegger çevirilerinde paralel sözcükler ve daha da çok ayrıntılı deyişler, burada tek tek Almanca sözcükleri, onların anlam genişliklerini tamuygun bir biçimde sergilemek maksadıyla kullanılmak zorundadır. Verilen sözcüklerin çevirisinde tutarlılığı sürdürme ve Almanca metinde bulunan yapının iç vurgularını mümkün olduğunca sâdık bir biçimde yansıtma yönünde her girişim yapılmış olsa da, orijinal sözcüğün, orijinal vurgunun veya deyiş dönüşümlerinin kışkırtıcı gücü, bir başka dilde pek de verilemez. Heidegger'in Almancası "Heideggerce" bir Almancadır ve bu Almancayı, ne kadar dürüst olursa olsun, ne kadar özgün metne sadakat duygusuna sahip bulunursa bulunsun, bir çevirmenin yeterli bir denklikle verebilmesi imkânsızdır. Üstelik bu "Heideggerce" Almanca, aynı zamanda bir şiir dilidir de. Çünkü Heidegger bir şairdir de. Bir Heidegger metni çevirmek, aynı zamanda bir şiir çevirisi yapmak da demektir.

Değinilen ve bir kısmı aşılamaz olan tüm bu güçlüklere rağmen, Heidegger, günümüzde en çok sayıda yabancı dile çevrilen Alman filozofları arasında baş sıralarda yer almaktadır. Bunun sebebi açıktır: Heidegger, yüzyılımızda Batı düşünce dünyasında olduğu kadar, Batı düşünce dünyasının içten keskin

bir eleştirisini yapmış olması dolayısıyla, "üçüncü dünya ülkeleri" olarak anılan ülkelerin bazılarında da büyük etkiler yaratmış bir kaç filozoftan biridir. Ve kuşkusuz bu etkiler çok büyük ölçüde çeviri yoluyla gerçekleşmiştir.

Eldeki çeviri, Heidegger'in **Vorträge und Aufsätze** (Konferanslar ve Makaleler) adlı kitabından yapılmıştır. (Neske Verlag, Stuttgart 1985.) Çeviride köşeli parantezler içindeki sözcük veya sözcükler, anlamı pekiştirmek amacıyla ve ayrıca yukarıda değinilen gerekçelerle benim tarafımdan konulmuşlardır. Ayrıca hemen her sayfada, Heidegger'in kullandığı sözcüklerin ve özellikle fiilerin anlamlarına ilişkin açıklamaları içeren dipnotları da bana aittirler.

Çeviri, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Tekniğe İlişkin Soruşturma ve Diğer Denemeler) adlı kitaptaki İngilizce çeviri ile karşılaştırılmıştır. (çev: William Lovitt, New York: Harper and Row, 1977.) Ayrıca bu Giriş yazısı için William Lovitt'in bu kitap için yazmış olduğu Giriş'ten büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Çevirinin İngilizce çeviri ile karşılaştırılması ve ayrıca William Lovitt'in Giriş'inin çevrilip değerlendirilmesi işini, dostum, meslektaşım, öğrencim HAKKI HÜNLER'le birlikte gerçekleştirdik. Bu karşılaştırma ve değerlendirme, ikimiz için de oldukça zorlu, fakat yer yer bir keşif heyecanı içerisinde, beş dil arasında (Almanca, İngilizce, Türkçe, Grekçe, Latince) gidip gelinerek gerçekleşen keyifli bir çalışma oldu. Katkılarından ötürü sevgili Hakkı'ya teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich 1954.

Allemann, Beda, *"Heidegger ve Politika"* (*Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde. Çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.)

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman* (çev: Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994

Lovitt, William, *"Introduction"* (Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper and Row, 1977.)

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 4.baskı 1993.

Pöggeler, Otto, *"Heidegger, Bugün"* (*Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev: Doğan Özlem, a.g.e.)

Sinn, Dieter, *Heideggers Spätsphilosophie*, Philosophische Rundschau içinde, sayı: 14 (1967), s.81-182.

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

D– Üç Düşünce Adamımız: Gökberk, Tunalı, Berkes

*Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe**

Cumhuriyet döneminde felsefeyi ve filozoflarımızı anmak ve değerlendirmek amacıyla düzenlenmiş olan bu seminerde amacım, Macit Gökberk'in filozof kimliğinin bazı yönlerini irdeledikten sonra onun bugüne kadar üzerinde yeterince durulmamış olan tarih filozofu yönünü öne çıkarmak ve onun 75. yılını idrak ettiğimiz Cumhuriyet'e nasıl baktığına, bu bakışın bugün ne ifade edebileceğine değinmektir. Bunu, Gökberk'in felsefî geçmişimizdeki yerinin de görülmesini sağlamak amacıyla, Cumhuriyet öncesi ve sonrasında Türkiye'de felsefenin gelişimine ilişkin bazı notları başa alarak ve bu notlarla bağıntı içerisinde yapmaya çalışacağım.

Tarihimizde Felsefeye Kısa Bir Bakış

Bizde felsefenin geçmişini İslâm felsefesinin parlak dönemi olarak 12. ve 13. yüzyıllara kadar geri götürenler olduğu gibi, Tanzimat'la başlatanlar ve nihayet bu geçmişi Cumhuriyet

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık ABD Başkanlığı'nın İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'nün katkılarıyla 12-13 Kasım 1998 tarihlerinde İstanbul'da düzenlemiş olduğu "Cumhuriyet Döneminde Felsefe ve Felsefeye Emek Verenler" konulu seminerde bildiri olarak sunulmuş, *Felsefelogos* dergisinin 5. sayısında (İstanbul 1998) yayımlanmıştır.

dönemiyle sınırlayanlar vardır. İslâmiyet öncesi dönemde bizde felsefenin varlığından söz edilemeyeceğinde ise hemen hemen herkes mutabıktır. Felsefede geçmişimizi Tanzimat'la veya Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlatanların çok büyük ölçüde "felsefe"den "Batı felsefesi"ni anladıkları görülebilir. Bu kesim içerisinde İslâm felsefesini Grek felsefesinin özgün olmayan, İslâm'a uyarlanmış önemsiz bir devamı saydıkları için ona sırt çevirenler bulunduğu gibi, onu "Batı felsefesi" ile karşılaştırıldığında "felsefe"den saymayanlar bile vardır. Ben bu kesimin İslâm felsefesini bazı Batılı felsefe ve kültür tarihçilerinin önyargılarla dolu, oryantalist tavırlarını benimseyerek küçümsediği, hattâ bu konuda kraldan fazla kralcı davrandığı, bu felsefe hakkında yeterli bilgi sahibi olma ihtiyacı bile duymadığı, dolayısıyla onu hakkaniyetle değerlendiremediği kanısındayım.

Türklerin İslâm kültür çevresine katıldıkları 8. ve 9. yüzyıllar, aynı zamanda İslâm felsefesinin doğuş yüzyıllarıdır ve İslâm felsefesi 12. ve 13. yüzyıllara kadar parlak bir geçmişe sahip olmuş, Türkler de yeni müslüman kimlikleriyle bu felsefeye katkılarda bulunmuşlardır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde özellikle tasavvufla iç içe olmak üzere medreselerde felsefe derslerinin okutulduğu da bilinir. Fakat İslâm felsefesi, 13. yüzyıldan itibaren, tekil kalan katkılar dışında 19. yüzyıl ortalarına kadar tüm İslâm dünyasında olduğu gibi bizde de kayda değer bir atılım gerçekleştirememiş; medrese öğretiminin dar kalıpları içerisinde İslâm ilâhiyatına uyarlanmış manipülatif konumundan dışarı çıkamamıştır. Bu nedenle 19. yüzyıl ortalarına kadar 6-7 yüzyılık bir dönem, bizde Batı felsefesi bir yana, 12. ve 13. yüzyıllardaki parlak görünümüyle İslâm felsefesinden bile doğru dürüst haberdar olunmadığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla bu uzun dönemde İslâm felsefesinin Batı (Grek) felsefesinden aldığı etkilerden de, onun Batı Ortaçağ felsefesine ve oradan Batı Rönesansına yapmış olduğu etkilerden de yeterince haber-

dar olmak mümkün olamamıştır.[1] Bununla birlikte bu dönem felsefeden tamamen habersiz kalındığı bir dönem de sayılamaz. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda felsefenin medreselerde mantık ve hukuk dersleriyle eşgüdümlü okutulduğu görülür. Hattâ bu yüzyıllarda F. Bacon, Spinoza ve Descartes'tan söz edildiğine, bunlardan küçük alıntıların bile yapıldığına tanık olmaktayız. Bu arada Osmanlı medreselerinde güçlü bir mantıkçılık geleneğinin bulunduğunu belirtmek gerekir.[2] Bu gelenek 20. yüzyılın başlarına kadar yaklaşık 500 yıllık bir dönem içerisinde Molla Fenârî'den, Ahderî, Kadızâde-i Rûmî, Hoca Zâde, Ali Kuşçu, İbni Kemâl, Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar önemli mantıkçılar çıkarmıştır. Bu istisnalar dışında biz felsefeyi esasen Tanzimat'la birlikte yeniden ve bu kez Batı'da keşfetmek zorunda kaldık. Ve ilginçtir ki, Batı felsefesiyle tanışmamızın ilk örneklerinden biri (belki de ilki) mantık alanında olmuştur. İtalyan asıllı Fransız mantıkçısı Gallupi'nin mantığa ilişkin eseri, çeviren adı konulmaksızın, "Miftahu'l-fünûn" adıyla 1839'da yayımlanmıştır. Öyle görünüyor ki, 1860'lara kadar Batı felsefesiyle mantık çalışmaları üzerinden bir ilişki kurulmuştur. Bununla birlikte, bu yılların en önemli mantıkçısı, medrese çıkışlı İsmail Gelenbevî'dir. Gelenbevî'nin 1869'da yayımlanan "Risaletü'l-kıyas" adlı eseri, yeni kıyas kalıpları önermesi bakımından bugün özel bir ilgiyle ele alınmaya değerdir. Gelenbevî medrese geleneğinin son önemli mantıkçısıdır. O yıllarda Ali Sedad'ın Batı'daki mantık çalışmalarını izlediğini, Boole'un geliştirmiş olduğu mantık cebiri çerçevesinde sembolik mantığa yöneldiğini görüyoruz. Ali Sedad Batılı tarzda eğitim almış ilk mektepli mantıkçılardandır. Bu yıllar aynı zamanda genel olarak eğitimde ve özel olarak yüksek öğretimde medreseli-mektepli ayrımının ve çatışmasının belirdiği yıllardır da. Tanzimat'tan

(1) Özlem, D., "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998, s.13, 19.
(2) Ülken, H.Z., *Mantık Tarihi*, İstanbul 1941, s. 28.

1870'lere kadar yukarıda bir kısmına değinilmiş olan mantık çalışmaları dışında Batı felsefesinden bazı çeviri çalışmalarına rastlanıyorsa da, bunlar kayda değer çalışmalar sayılamazlar. Batı felsefesiyle daha yoğun ve etkili tanışma 1870-1920 yılları arasındaki yarım yüzyıllık dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Baha Tevfik, Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet gibi adlar sayılabilir. Ve ülkemizde ilk felsefe bölümü bu dönem içerisinde Darülfünûn'da 1910'da kurulmuştur.[3]

Bu kısa değinmeler, Batı felsefesiyle anılmaya değer ilişkilerin ancak 1870'lerde kurulabildiğini gösterir. Bu şunu da gösterir ki, tarihimizin 1870'lere kadarki 6-7 yüzyıllık dönemi, tarihsel/kültürel bilincimizde Batılı anlamda felsefenin yerinin hemen hemen bir tabula rasa, bir boş kağıt olarak kaldığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla biz felsefeyi bu uzun dönemden sonra yeniden ve bu kez Batı'da keşfetmek zorunda kaldık. Keşfedilen de Batı felsefesinin tümü değil, esasen Aydınlanma felsefesi olmuştur. Üzerine herşeyin yazılabileceği bu tabula rasa'ya önce modern Batı'da bu keşif sırasında en yaygın felsefe olarak Aydınlanma felsefesinin girmiş olması anlaşılabilir bir şeydir.[4] Söz konusu dönem, Jön Türklerin Aydınlanma felsefesine Batılılaşmada bir araç gözüyle bakmaları nedeniyle, özellikle o dönemin Fransız pozitivizminin ürünlerinden yüzeysel, ikinci ve hattâ üçüncü elden çevirilerin artmaya başladığı bir dönemdir. Ne var ki bu dönemin düşünürleri, Osmanlı kültürü içinden gelen insanlar olarak Arapça ve Farsça bildiklerinden Doğu düşüncesinden haberdar oldukları kadar, Avrupa dillerini de (özellikle Fransızca) öğrendiklerinden dolayı Batı düşüncesinden de bilgi sahibi olabiliyorlardı. Bu nedenle örneğin Aristoteles ile İbni Rüşt'ü, Platon ile Muhyiddin Arabî'yi karşılaştıran yazılara da rastlanabiliyordu. (Arapça ve Farçsa ile bağların koparılması ne-

(3) Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, cilt I., Selçuk Yayınları, Konya 1966, s.5-26.
(4) Özlem, D., *a.g.e.*,, s.13.

deniyle, Cumhuriyet dönemi felsefecilerinin büyük bölümünün böyle bir şansı artık yoktur.) 1910'da Darülfünûn'da felsefe bölümünün kurulmasından 1933'deki üniversite reformuna kadarki süre içerisinde, medrese tarzı felsefe ile Batı tarzı felsefe içinde etkinlik gösteren hocaların, medreseli-mektepli karşıtlığının bir devamı olarak hizipleşmelerine tanık oluyoruz. 1933'de felsefe bölümünün yeni üniversite yasasına göre yeniden yapılanması sırasında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Naim Babanzâde, Ferit Kam gibi hocaların tasfiye edildiklerini, Mehmet Ali Aynî ve İsmail Hakkı İzmirli gibi hocaların da etkisiz kılındıklarını gözlüyoruz.[5] Felsefe bölümüne artık Batı felsefesi taraftarları hâkimdir. Bu yıllarda sadece Hilmi Ziya Ülken'in "Türk Tefekkür Tarihi" dersleri verdiğini ve sadece onun aracılığıyla İslâm felsefesiyle bir bağın devam ettiğini saptıyoruz. Bu yıllarda bölüme gelen Hans Reichenbach'ın neopozitivist felsefe ve sembolik mantık alanlarında dersler vermeye başladığını, buna karşılık temel formasyon derslerine, örneğin felsefe tarihi derslerine zoraki girdiğini biliyoruz. Reichenbach gibi modern Batı felsefesinin oldukça özgül ve kısmen ikincil sayılabilecek konularıyla ilgilenen bir filozofun yeniden yapılanan bir bölüm için gerekli olan temel formasyon derslerinden çok bu özgül ve ikincil konulara ağırlık vermesi, bölümün gelişmesi açısından pek de yararlı olmamıştır. (Bundan 30-40 yıl sonra ODTÜ Felsefe Bölümü'nde Reichenbach'ın çizgisini hatırlatırcasına Teo Grünberg aracılığıyla "pek az felsefe, bir miktar pozitivist bilim felsefesi, pek çok sembolik mantık" diye özetlenebilecek tuhaf ve felsefe formasyonu vermek bakımından oldukça kısır kalan bir uygulamaya geçilmiş olması ve bunun bugüne kadar pek değişmeden kalması, bu bölüm ve Türkiye'de felsefenin gelişmesi adına talihsizlik olmuştur.) Reichenbach'ın izleyicisi de, etkisi de olma-

(5) Direk, Z., "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, sempozyum bildirileri, *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergileri ortak girişimi, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s.70-72.

mıştır. Bana kalırsa iyi ki de olmamıştır. Aksi halde İstanbul Felsefe Bölümü de ODTÜ Felsefe Bölümü'nün kaderine mâruz kalabilirdi. İstanbul Felsefe Bölümü'nün yeniden yapılandırılmasında ve kurumlaşmasında esas öncülük 1940'lı yıllardan başlayarak Macit Gökberk, Hilmi Ziya Ülken, Takiyettin Mengüşoğlu ve Halil Vehbi Eralp'e düşmüş, 1960'lı yıllardan sonra bunların öğrencileri ve meslektaşları olarak Bedia Akarsu, Nermi Uygur, İsmail Tunalı, bu yapılanma ve kurumlaşmada pekiştirici rol oynamışlardır.

Cumhuriyet'le birlikte Batılılaşmanın devlet politikası hâline geldiğini biliyoruz. Bu sırada daha önceleri Jön Türkler aracılığıyla ülkemize yarım yamalak girmiş olan pozitivist felsefenin etkisinin artmaya başladığı, Cumhuriyet'in kendisini fikir alanında meşrulaştırma isteği doğrultusunda, özellikle Fransız pozitivizminin bir versiyonunun bizde bir ideoloji kılığına büründüğü görülüyor. Cumhuriyet'in ilk yıllarında William James ve John Dewey gibi Amerikan pragmatistleri oldukça rağbet görüyorlar. Pozitivizm ve pragmatizm, Doğu'nun mistik ve metafizik karakterli olduğu düşünülen yaşama ve düşünme tarzına karşı âdeta bir panzehir gibi görülüyorlar. Bu yıllar Mustafa Kemal Atatürk'ün Auguste Comte'un bazı eserleriyle ilgilendiği yıllardır da. Bu yıllarda Mustafa Şekip Tunç'un Bergsonculuğu ile de karşılaşıyoruz. Ne var ki Bergsonculuk, pozitivizm ve pragmatizmin ideolojik görünümlü yaygınlığı karşısında tutunma şansı bulamıyor. Bununla birlikte bu Bergsonculuk, Tanzimat'tan beri hâkim olan felsefe tarzına, bir ayrık otu gibi kalsa da, alternatif oluşturan ilk girişim olma özelliğini taşıyor. Bu girişim, hiç olmazsa bazı çevrelerde, felsefenin bir alan olarak çok çeşitli felsefe tarzlarını içerdiğinin görülmesine zemin hazırlaması bakımından da önemlidir. Yüzyıllar boyunca tekçi bir kültürel atmosfer içinde yaşamaya alışmış olan aydınlarımız, mevcut tekçi kültürel atmosfere pozitivist ve pragmatist doğrultuda muhalefete geçtiklerinde, mevcudu yok saymak ve onun yerine

alışkanlık gereği başka fakat yine tekçi kalan bir atmosfer içinde solumaktan kendilerini alamamışlardır. Bergsonculuk, yinelemek gerekir ki, hiç olmazsa felsefenin pozitivizm ve pragmatizmden ibaret olmadığının görülmesine hizmet etmiştir. Geçen yüzyılın klasik pozitivizmi de bu yüzyılın neopozitivizmi de, klasik felsefe sorunlarının ve klasik felsefe alanlarının büyük bölümünü dışta bırakan radikal ve sekter tutumuyla esasında oldukça kaba ve sığ bir felsefe olarak kalmıştır. Bu kabalık ve sığlık, hele bir de başta ahlâk felsefesi, tarih felsefesi, siyaset felsefesi olmak üzere felsefenin bir çok klasik alanından ve tabii bu arada klasik felsefe sorunundan en azından da olsa haberdar olmayı bile zorunluluk olmaktan çıkaran bir sekterizm ve dışlamacılıkla birleşince, ortaya Cumhuriyet'in ilk dönem politikacılarının ve aydınlarının oldukça işine gelen bir kodeks çıkmıştır. Ne var ki felsefe Türkiye'de en kaba ve sığ tarzlarından biri aracılığıyla kurumlaştırılmak istenmiş olsa da, zaman içerisinde değişik ve alternatif felsefe tarzlarının yaygınlaşmasına, yardım da etmiştir. Çünkü kurumlaştırılmak istenen şey, felsefe, hangi tarz ve tipi ile ithal edilmiş olursa olsun, doğası gereği, karşıt ve alternatif tarz ve tipleri de davet eder. Bugün ülkemizde yeterli olmasa da felsefede bir çeşitliliğin yaşanmakta olduğu memnuniyetle söylenebilir.[6]

Felsefeyle *yeniden* tanışmamızın itibarî başlangıcı olarak Tanzimat'ı kabul ettiğimiz takdirde, bizde bir felsefe geleneğinin varlığından ancak 150 yılı biraz aşan bir süre için söz etmek mümkündür. Bu süre, Batı'da 2500 yılı aşan bir felsefe geleneğinin mevcudiyeti hatırlandığında, bir kültür içinde felsefenin gelenekleşmesi bakımından oldukça kısa bir süredir. Bu sürenin çok büyük ölçüde bir öğrenme ve aktarma dönemi olması da kaçınılmazdır. Bu öğrenme ve aktarmacılığın, yüzyılımızın başına kadar, ikinci ve üçüncü el kaynaklardan, el kitaplarından, oldukça yüzeysel ve ülkenin sosyo-politik sorun ve ihtiyaçlarıyla ko-

(6) Özlem, D., *a.g.e.*, s.23.

şutluk içinde oldukça seçmeci, pragmatist ve dolayısıyla oldukça dar ve dağınık bir öğrenme ve aktarmacılık olarak kaldığını gözlüyoruz.[7] Bugün, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana felsefede dördüncü kuşağa ulaştık. Yine bugün ülkemizde nitelikli telif felsefe çalışmalarının sayısı hızla artmaktadır. Nitelikli çeviri yayınlarda da gözle görülür bir artış vardır. Ülkemizde uzun süredir hem dil hem içerik yönünden hâlis felsefe ürünlerinin ortaya çıktığı ve çıkmaya devam ettiği görülüyor. Yine de bütün bunların bir "Türk felsefe geleneği"nden söz etme hakkını bize vermediğini, böyle bir geleneğin oluşmasının süreye ihtiyacı olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Dileğim, bu sürenin çok uzun olmamasıdır.

Macit Gökberk'te Aydınlanma, Batılılaşma ve Tarih Bilinci

Kültür tarihimizde felsefenin yeri, gelişimi ve yeniden yapılanması üzerine yukarıda bildirilenlerin oldukça bölük pörçük, yetersiz ve eksik olduğu açıktır. Benim buradaki amacım, bildirimin başında da değindiğim üzere, aslında bazı hatırlatmalardan ve birkaç değerlendirme notundan ibaret olan bu bildirilenler ışığında Gökberk'in filozof kimliğinin çok önemli gördüğüm birkaç yönünün altını çizmek ve bunlardan hareketle Gökberk'in ne yazık ki üzerinde lâyıkiyle durulmamış olan bazı görüşlerinin özellikle günümüzün çalkantılı Türkiye'sinde yeniden irdelenmesi ve değerlendirilmesine bir kapı aralamaktır.

Gökberk, İstanbul Felsefe Bölümü'nün yetiştirdiği ilk Cumhuriyet kuşağı filozofudur. Ve Gökberk birçok yönden tipik bir Aydınlanmacı ve Batılılaşmacıdır. Fakat aynı Gökberk, ilk önemli çalışmalarını tarih ve kültür felsefelerinde yapmış olması dolayısıyla Aydınlanmacıların (hele bizdekilerin) büyük bölümünde mevcut olmayan bir tarih bilincine sahiptir. Öyle ki Gök-

(7) Özlem, D., *a.g.e.*, s.21-22.

berk'in Aydınlanmacı yanıyla tarih ve kültür filozofu yanı arasında hattâ bazı noktalarda bir bağdaşmazlık olduğu bile söylenebilir. Ben önce bu hususun altını çizmek amacıyla, Gökberk'in ölümünün hemen ardından yazmış olduğum "Macit Gökberk'in Ardından" adlı yazımdan uzun bir alıntı yapacağım ve daha sonra bu alıntıyla bağıntılı olarak Gökberk'in bazı görüşlerinden yaptığım kısa bir derleme sunacağım.

> Yeniçağ felsefesinin en önemli karakteristiklerinden biri, nesne-merkezli bir felsefe değil, özne-merkezli bir felsefe olmasıdır. Bu felsefe tarzı, ontoloji ve metafizik temelli eski felsefede, nesneler arasında bir nesne olarak edilgen bir konuma itilmiş olan insanın, bilgide de eylemde de etken/kurucu bir konuma sahip olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır. Özne merkezli felsefenin birer ürünü olarak hümanizm ve Aydınlanma, metafiziğin ve teolojinin geleneksel deneyüstücü tümdengelimciliği yerine, olgular arasındaki rasyonel bağıntıları deneyden hareketle veren bir bilgi anlayışı geliştirmiş, bilgiyi dünyevîleştirmiştir. Bu dünyevîleştirme, ahlâk, tarih ve en nihayet genellikle kültür alanında da sürdürülmüştür. Ahlâk, din tarafından içerilen ve teolojik formlar altında açıklanan bir alan olmaktan çıkarılmak istenmiş, en azından dinsel ahlâk yanında insanı bir doğaüstü güce değil de sadece kendine ve topluma karşı sorumlu tutan bir otonomi ahlâkı geliştirilmiştir. Bunun gibi, tüm tarih (ve kültür), insanın kendinin yapıp içinde yer aldığı ve sonradan kendini de kendi yaptıklarının/yarattıklarının bir belirlenimi içinde tanıyabildiği bir alan sayılmıştır. İşte bu tarih bilinci, yani tarihin (ve kültürün) insanın istek, çıkar, amaç, değer ve beklentileri dolayımında nesneleştiği bilinci, tarihin (ve kültürün) de dünyevîleştirilmesini getirmiş ve herhangi bir tarihsel/toplumsal durumun bir kader olarak yaşanmadığını, onun yine insan tara-

fından değiştirilebilir/dönüştürülebilir olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Macit Gökberk, yukarıda çok genel olarak birkaç karakteristiğine değinilmiş olan bir felsefe tarzının ve düşünce atmosferinin insanıydı. O, felsefenin hemen her alanında derin bir bilgiye ve bu bilgiyi kendi kişiliği ve düşünce formasyonuyla harman etmeyi başarmış bir bilgeliğe sahipti. O, bir Aydınlanmacıydı. Fakat onun Aydınlanmacılığı, Aydınlanmayı sığ, yüzeysel ve bu nedenlerle çok kez dogmatik olarak benimsemiş, aceleci, orta kırat, düşünme üşengeci, popülist "aydın"ların Aydınlanmacılığı türünden değildi; tersine derinliğine bir bilgilenme, sürekli bir düşünme etkinliği ile edinilmişti. Ve sonunda o, klişeleşmiş bir Aydınlanma kavramında kalmamış, kendine özgü denilebilecek bir Aydınlanmacı tine sahip olmuştu. O, akademik formasyonuna, tarih felsefesi ve kültür felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla ulaşmıştı. 1948 tarihli "Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları" adlı eseriyle ilk önemli ürününü veren bu çalışmalarında o, özellikle dil-tarih-kültür bağıntısı üzerinde yoğunlukla durmuştu. Gökberk'in ülkemizde felsefeye ilgi duyan herkesin kitaplığında yer aldığına inandığım "Felsefe Tarihi" de, onun tarih ve kültür filozofu kimliğinden yansımalar taşır. Tarih ve kültür filozofu kimliği, onun Aydınlanmacılığının özgüllüğünü yapan yönlerden biridir. Bu kimliğiyle o, tarihin/kültürün sürekli bir değişim/dönüşüm alanı olduğunu bilir, Aydınlanma'nın kendisine de bu nedenle sadece bir 'evre' olarak bakardı. (Bunu, özellikle son yazı ve söyleşilerinde daha açık olarak görmek olanaklıdır.) Onu sığ, dogmatik Aydınlanmacılardan ayıran bir önemli ve benim özellikle vurgulamak istediğim yön, burada kendini gösterir. Onun Aydınlanmacılığının bir özgüllüğü de, 'akıl'ı 'doğruluk'un kendisinden çekip çıkarılacağı bir kaynak olarak görmemesi, onu bir

eleştiri kılavuzu olarak kabul etmesiydi. Bu, ondaki derin hoşgörü (tolerans) fikrini de, bunu bir yaşam ilkesi hâline getirmiş olmasını da açıklar. Tarih ve kültür filozofu kimliğiyle o, tarihte 'doğru'nun sürekli değiştiğinin, aynı dönemde birden fazla 'doğru'nun rekabet ve çatışma içinde birlikte varolduklarının bilincindeydi. İşte hoşgörü, rakip ve çatışan 'doğru'lara sahip insanların bir birlikte yaşama ilkesi hâline, tam da bu nedenle gelmeliydi. Bilgelik, belki de, evrensel anlamda 'doğru'nun bulunmadığı, bununla birlikte paradoksal olarak bir 'doğru'lar çokluğu içinde biçimlenen insan dünyasında ve toplumda, hoşgörü temelinde birlikte varolma deneyimi ve becerisidir.

Böyle bir bilgelik türüne erişebilmenin zorlu fakat geçilmesi gerekli yollarından biri ve başlıcası, felsefe kültürü edinmektir. Çünkü felsefenin kendisi, bir 'doğru'lar çokluğu alanı olarak evrensel anlamda biricik 'doğru'nun olmadığına tanıklık ettiği kadarıyla, hoşgörü ilkesinin gerekliliği için bir veridir. Bunun gibi, aynı felsefe, insanın kendi 'doğru'sunu (veya hattâ nihilizmini bile) zahmetli de olsa, zengin bir bilgi birikimini gerektirse de, septik, eleştirel ve sistematik yolları izleyerek temellendirmesi gibi bir olanak da sunar. İnanıyorum ki, Macit Gökberk, bu düşüncelerle, bir Aydınlanmacı olarak, ülkemizin Aydınlanma 'evre'sinden geçmesini arzuladığı kadar, çok daha genel bir çerçevede, ülkemizde felsefeyi kurumlaştırmak, felsefe kültürünü yaygınlaştırmak istemiştir.[8]

Aydınlanmacı Gökberk, aynı zamanda Batılılaşmacıdır da. Ona göre "aydınlanmak" demek, dinsel ethosun hâkim olduğu Ortaçağ'dan akılcılık, bilimcilik ve ilerlemeciliğin damgalarını bastıkları Yeniçağ'a geçmek demektir. "Aydınlanmak" ve "Ay-

(8) Özlem, D., "Macit Gökberk'in Ardından", *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, a.g.e., s.62-63.

dınlanmacılık", Ortaçağ'la, dünyevîleşme süreci içerisinde hesaplaşmaktır. Bu hesaplaşmada "felsefe" yönlendiricidir. Anlaşılacağı üzere Gökberk, burada "felsefe"den, örtük olarak, Aydınlanma'ya özgü akılcı, bilimci, eleştirel, metafiziği, teolojiyi ve özellikle dini dışlayan bir felsefe tipini anlamaktadır. Öyle ki, ona göre ancak bu şekliyle felsefe dinin bıraktığı boşluğu doldurabilir, doldurmalıdır. Batı, Hıristiyan Ortaçağından Yeniçağ Aydınlanmacılığına böyle bir felsefe ile geçmiştir. Oysa Gökberk için biz düşünme tarzı ve yaşama biçimi ile büyük ölçüde hâlâ İslâm Ortaçağını yaşamaktayız.[9] İşte Batılılaşma, aslında bu İslâm Ortaçağından Batı'nın Yeniçağına bir geçiş olarak anlaşılmalıdır. Gökberk'e göre böyle bir geçiş sırasında iki kültür (Batı ve Doğu) çatışmaz; tersine aynı kültür çevresi içindeki iki çağ (İslâm Ortaçağı ile Batı Yeniçağı) çatışırlar.[10] İslâm ve Hıristiyan kültürleri, pek çok benzer yönü olan, hattâ her ikisi de ana kültür olarak bir ve aynı Akdeniz/Ortadoğu kültürü içinde yer alan kültürlerdir. Örneğin aynı ortak kaynaktan çıktıkları için Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm, ortak inançlara, ortak örf ve âdetlere, ortak rituellere sahiptirler. Felsefede de benzer bir durum vardır. Hıristiyanlık da İslâm da, kendi dünya görüşlerini oluştururlarken aynı kaynağa, Grek felsefesine dayanmışlardır. Özetle, Batılılaşmak bir kültürden tamamen farklı bir başka kültüre geçmek, bir ethosun yerine ondan tamamen farklı bir başka ethosu geçirmek anlamına gelmez. Öyle ki, Batılılaşmakla kastedilen şey, kültür çevresini değiştirmek değildir; bir çağdan diğer bir çağa geçmektir. Tabii bu geçiş sıkıntılı ve çatışmalı bir geçiş olacaktır. Fakat çatışma, yinelemek gerekir, kültürler arasında değil, farklı zihniyetlere sahip çağlar arasındadır.[11]

(9) Gökberk, M., *Felsefenin Evrimi*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, s.32-34.

(10) Kaynardağ, A., "Macit Gökberk'le Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, Elif Yayınları, İstanbul 1986, S.38-39.

(11) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s.46-48; Gökberk, M., *Değişen Dünya, Değişen Dil*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1980, s.24-32.

Gökberk'in Aydınlanmaclığının ve Batılılaşmacılığının özgün yanlarından biri burada kendini gösterir. Onun felsefe formasyonuna tarih filozofu ve kültür filozofu kimliğinin damgasını basmış olduğuna değinmiştim. Gökberk, kültürel değişim ve dönüşümlere ve kültür sorunlarına, hep belli bir tarih bilinci ışığında bakmıştır. Gökberk'in tarihe ve Cumhuriyet'e bakışını anlamak için onun özellikle "gelenek" ve "gelenekçilik" terimlerinden ne anladığının hatırlanması gerekir.

Gökberk, "gelenek"i, "kültür"ün taşıyıcısı sayar. "Kültür" Gökberk'e göre, geleneklerin aktarılması ve değişmesi yoluyla yaşayan, kökleri geçmişte olan ve sürekliliğini ancak bu yolla sağlayabilen bir şeydir. Bu yönler, kültürün tarihselliğini yapan yönlerdir. Gelenek, insan kültüründeki dinamizmi ifade eder. Gökberk şöyle der: "Çünkü kültür değerlerini kuşaktan kuşağa iletmek, kültürün bir temel olgusudur. Bununla insanlık kültürü -ya da tek tek toplumların kültürleri- süreklilik kazanır. Sözü geçen aktarış, insanın varoluş biçimi bakımından zorunludur."[12] Kültürün başlıca özelliği tarihsellik olduğundan, kültürel gerçeklik zaman içinde geleneklerde bir değişim ve dönüşüm süreci olarak yaşanır.[13]

Geleneğin kültür içindeki yerine ve önemine böylesine vurgu yapan Gökberk, buna karşılık "gelenekçilik" karşısında olumsuz bir tavra sahiptir. Gökberk şöyle der: "Kültür değerlerinin aktarılması sırasında bu değerler az ya da çok değişikliğe uğrar. Çünkü devralan kuşak bunları kendine göre yorumlayarak benimser. Ancak bu değerlerin arkasında ağır basan otoriteler varsa, bu yorumlama, bu benimseme, dolayısıyla değişiklikler yapma özgürlüğü de sınırlı olur ya da hiç olmaz."[14] Gelenekçilik, bir türü içinde, geçmişe en az şimdi kadar önem ve değer vermek, değişim ve dönüşüme ancak çok sınırlı şekilde izin ver-

(12) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s.49.

(13) Gökberk, M., "Hegel'in Felsefesi - Yaşayan Yönleriyle", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1972, sayı: 18, s.18.

(14) Gökberk, M., *Değişen Dünya, Değişen Dil*, a.g.e., s.36.

mek, eskiyi muhafazada ısrarlı olmaktır. Aslında gelenekçiliğin bu türüne *muhafazakârlık* da denebilir. Muhafazakârlık, geçmişi mutlaklaştırma ve kutsallaştırmaya kadar varırsa, bu tür gelenekçilik artık fanatizmin güdümündeki "gericilik"e dönüşür. Özellikle bu ikinci türü ile gelenekçilik, değişim ve dönüşüme izin vermeyen, değişim ve dönüşümü reddeden tavrıyla Aydınlanma'ya karşı radikal bir muhalefet sergiler. Gökberk şöyle der: "Varlığını koruyan bir düzen çerçevesi olmaları bakımından insanın geleneklere saygı duyarak uyması doğal sayılabilir."[15] Gökberk'in bu cümlesinde ılımlı bir muhafazakârlığın betimlenmiş olduğu açıktır. Buna karşılık Gökberk, değişim ve dönüşüme en fazla direnenin din olduğunu, dinden destek alan gelenekçiliğin gericiliğe dönüştüğünü düşünür. Aydınlanmacı zihniyetin hesaplaşması gereken bu tür gelenekçiliktir.

Anlaşılıyor ki, Gökberk gericiliğe dönüşmüş bir gelenekçiliği eleştirirken, "gelenek"in ve "geçmiş"in önem ve işlevi üzerinde ısrarla durur. Onun kaygısı, geleneğin ve geçmişin gelenekçiliğin eline bırakılmamasıdır. "Tarihsel süreklilik", geçmiş-şimdi-gelecek bağıntısında bir kopukluğun olmamasıdır. Tarih bilinci, bu bağıntıda geçmişin ve geçmişin mirası olarak geleneğin yer ve öneminin farkında olmaktır. Ve aynı tarih bilinci, geçmişten ve gelenekten kopuk bir geleceğin mümkün olamayacağının, tarihte herşeye sıfırdan başlanamayacağının farkındalığını da içerir. Kısacası, gelenek değil, toplumsal gelişme için ayak bağı olan şekliyle gelenekçilik eleştirilmelidir. Traktöre rağmen hâlâ karasabanı savunmak gericilik anlamında gelenekçiliktir. Fakat traktörün arkasına takılan pulluk, aslına bakılırsa, toprağı bir araç yardımıyla yarıp sürme işinde karasabanın yüzyıllardır üstlendiği işlevi görür; tabii kat kat fazlasıyla. Dolayısıyla pulluk, yepyeni bir şey, bir *novum* değildir. O, şimdide yaşayan geçmişi, yeni ve eskinin karışımı olmayı simgeler. Tarih ve kültür dünyasında *novum* türünde bir yeni yoktur. Tarih ve kültür

(15) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s.50.

dünyasında her yeni, eskiyi şu veya bu oranda, ama hep, içinde barındırır.[16]

Bu tarih bilinci, tarih filozofu Gökberk'in, 75. yılını idrâk etmekte olduğumuz Cumhuriyet'i değerlendirmesinde de yönlendiricidir. Gökberk Cumhuriyet'i değerlendirmesine, tarih felsefesinin önem ve değerinin altını çizerek geçer. O bu konuda şöyle der:

> Aydınlanma'nın ortaya koyduğu değerlerden biri de, toplumların bireylikleridir; kişilikleridir. Bundan da, doğal olarak, tarihe karşı bir ilgi ve merak uyanır bu dünya görüşünde olan birisinde. Tarihe de ilgim böyle başladı işte. Aydınlanma dünya görüşü içinde yer almaya başlayan toplumlar için de, tarih felsefesinin, özellikle üzerinde durduğum bu felsefi bilgi kolunun, büyük yeri var. Çünkü toplumumuzun dünya tarihi içindeki yönelmesini sağlayacak, geriye doğru, ama özellikle ileriye doğru yönelmesini sağlayacak, geriye doğru bilinç getiren felsefe koludur tarih felsefesi. Aydınlanma dünya görüşü de, bir ilerleme düşüncesini getirmiştir; insanlığın olanaklarını ileriye doğru sonsuz olarak geliştirme sürecini göstermek istemiştir tarih anlayışıyla. Biz de, ortaçağın donmuşluğundan, durukluğundan kurtulurken, bu ilerleme sürecinin bilincini de taşımalıyız. Onun için ben tarih felsefesine de özel bir yer ayırmak istedim. Tarih felsefesine yönelmem, böyle pratik bir kaygıya dayanır, diyebilirim. Tarih felsefesi, bir de, batılılaşmanın bizim için neden zorunlu olduğunu da gösterebilir, göstermektedir; çünkü tarihe baktığımız zaman, şöyle böyle İ.Ö. 6. yüzyıldan beri gelişen ve oluşan bu batı dünyasının, kendi ilkelerini, kendi dünya görüşünü bütün insanlığa benimsetmek durumunda olduğunu görü-

(16) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s.39, 51.

> yoruz. Başka deyişle, böyle evrensel bir gelişme içindeyiz. İşte tarih felsefesinden bir de bunu öğrenebiliriz. Burada benim şöyle bir anlayışım var: Biraz da Hegel'e dayanıyorum bu anlayışımda: Hegel'in bir 'tarihsel ulus' kavramı var. Hegel'e göre, Geist'ın (bu evren ilkesinin) gelişmesinin, her dönem için öngördüğü birtakım düşünceleri, birtakım kurumları gerçekleştirmek, belli bir ulusa düşer. Bu ulusa da Hegel, 'tarihsel ulus' diyor. İşte bu anlayışı, ben bir kültür çevresine aktarıyorum. Yani diyorum ki, bu batı kültür çevresinin, insanlık tarihi içinde, böyle bir misyonu var, böyle bir görevi var. Kendisinin geliştirdiği ilkeleri, bütün insanlığa yayma, mal etmek, bütün insanlık öçüsünde genişletme, diyebiliriz bu göreve. Biz de böyle bir gelişme içindeyiz, böyle bir gelişmenin içinde ister istemez yer almak zorundayız. Böyle bir bilinci özellikle getirmekte olduğu inancıyla, tarih felsefesi üzerinde özellikle durdum.[17]

Gökberk'in, "tarih felsefesi" terimiyle belli bir tip tarih felsefesini kasdetmiş olduğu, bundan 19. yüzyılın evrenselci/ilerlemeci tarih felsefesini anladığı açıktır. Oysa bu felsefe disiplini içerisinde döngüselci, tekilci, hattâ romantik/irrasyonalist tarih felsefesi tiplerinin bulunduğu da bilinen bir hususdur. Gökberk'in bu tiplerden birini disiplinin kendisi gibi sunuyor olması, tabii ki kabul edilemez. Burada onun diğer tarih felsefesi tiplerini aşılmış, geride kalmış tipler olarak anlamış olduğu düşünülebilir ki, bu onun Aydınlanmacı tinine de oldukça uygundur. Bu hususun altını çizdikten sonra, Gökberk'in bu tarih felsefesi tipi altında Cumhuriyet'e nasıl baktığına geçilebilir.

Gökberk'e göre Cumhuriyet, Aydınlanmacı ve Batılılaşmacı bir tin taşır. Bu nedenle Cumhuriyet gelenekçi olmamıştır,

(17) TDK, "Macit Gökberk'le Söyleşi", *Macit Gökberk'e Armağan* içinde, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, s.7-8.

fakat geleneğe saygılı olmuştur. Mustafa Kemal Atatürk, Osmanlı'yı, yani geçmişi inkâr etmemiştir; o sadece Cumhuriyet'in Batılı değerlere göre yapılanması gerektiğini düşünmüş, bunu uygulamaya çalışmıştır. Gökberk'e göre "Cumhuriyet için sorun, Batı kültürüne ait değerleri, toplumun *kendi kişiliği içinde* özümleyip yeniden değerlendirmesidir."[18] Sorun, yeni değerlerle geleneğin karşılaşmasından *bize ait* bir bireşim çıkarmak, geleceğe bu bireşim temelinde hazırlanmaktır. Burada Gökberk'in *novum* anlamında, *ex nihilio* bir yeninin tarihte gerçekleşmesinin mümkün olmadığına ilişkin Hegelci teze bağlılığı saptanabilir. Bilindiği üzere Hegel'in tarih felsefesinin anahtar kavramlarından olan *Aufhebung*, her yeninin eskiyi kendi içinde taşıdığını, bu eskiyi onu kendi içinde taşımak suretiyle aştığını ifade eder. Dolayısıyla Cumhuriyet'in, geçmişi kesip atmaya yönelik bir radikalizme ne kadar yönelmiş olursa olsun, olsa olsa ancak kendi *Aufhebung*'unu gerçekleştirmekten öteye geçememiş olduğunu, yani kendi içinde Osmanlı'yı barındırarak onu aşmak durumunda kaldığını belirtmek gerekir. Gökberk'in Cumhuriyet'e böyle bir tarih bilinci ile baktığının bir başka kanıtı, bir kültürün varlığının ve sürekliliğinin geleneklere olduğu kadar yaşanan ândaki değişmelere ve şekillenmesi bir ölçüde bunlara dayandığı için geleneğe ve şimdiki ânın değişmelerine eklemlenen bir şey olarak bir gelecek tasarımına bağlı olduğunun birçok yerde altını çizmiş olmasıdır.[19] Onun altını çizdiği bu şeyin *tarihsellik* 'ten başka bir şey olmadığı açıktır. Gökberk'in sığ bir Batı hayranı ve fanatik bir Batı taklitçisi olması, sahip olduğu tarih bilinci dolayısıyla mümkün değildir.

(18) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s. 56.
(19) Kaynardağ, A., *a.g.e.*, s. 52; TDK, "Macit Gökberk'le Söyleşi", *a.g.e*, s. 14; Gökberk, M., *Değişen Dünya, Değişen Dil*, s. 23, 36.

Gökberk'i Yeniden Okumak ve Değerlendirmek

Buraya kadarki betimleme ve ara değerlendirmeler ışığında Gökberk'i birkaç yönden şöyle değerlendirmek mümkün görünüyor:

Aydınlanmacı/ilerlemeci tin, geçmişi ve geleneği, geride kalmış şeyler olarak dikkate almayı bile çoğunlukla reddetmiştir. Cumhuriyet'e coşkuyla sahiplenmesi doğrultusunda genellikle dine ve özel olarak İslâm'a karşı zaman zaman reddedici bir tavır takınmış olmakla birlikte, Gökberk'in, bir tarih filozofu olarak tarihselliğin ve geleneğin kültürün ve toplumsal yaşamın sürekliliği bakımından önem ve değerini derinliğine kavramış olduğundan asla şüphe edilemez. Doktriner yapısı ve dogmaları bakımından dine karşı bir eleştirel tavır almak anlaşılabilir bir şeydir ve bu, felsefe tarihinde oldukça sık rastlanan bir durumdur. Ne var ki bir tarih filozofu dine herhangi bir eleştirel felsefe türü açısından bakma ve onu böyle bir eleştirel tavırla dışlama serbestisine sahip olamaz. Çünkü din tarihte ve toplumsal yaşamda en belirleyici, kurucu öğelerden birisidir. Tarih filozofunun dine bir dogmatik inançlar topluluğu olarak değil, bir toplumun tarihini ve kültürünü yapan öğelerden biri olarak bakma yükümlülüğü vardır. Din, geleneğin en önemli parçasını oluşturur. Oysa Gökberk'te bu hususta Aydınlanmacı kimlik ile tarih filozofu kimliğinin zaman zaman bağdaşmadıklarını belirtmek gerekir. Bir yandan Aydınlanmacı Gökberk'in bir tarih filozofu için hiç uygun olmayacak şekilde dine ve özel olarak İslâm'a karşı reddedici bir tavır takındığını gözlerken; öbür yandan tarih filozofu Gökberk'in Aydınlanmacı Gökberk'i geriye itip geçmişin ve geleneğin önem ve değerini vurgulama gereği duyduğunu gözlüyoruz. Ben bu iki yönün, Gökberk'in filozof kimliğinde birbiriyle bağdaştırılmaya çalışılmış olsa da, birbiriyle çatışan iki yön olduğu kanısındayım.

Bugüne kadar Gökberk'in hep Aydınlanmacı yönüne vurgu yapıldığını, onun tarih filozofu yönüne pek az yönelindiğini düşünüyorum. Oysa özellikle Cumhuriyet'in 75. yılında Gökberk'in tüm eserlerinin yeniden okunmasının ve onun bu ikinci yönünün yeniden değerlendirilmesinin bir gereklilik olduğu açıkça görülmelidir. Örneğin Gökberk "Atatürk devrimleri"ni tarihin gidişine (ilerleyişine) uygun devrimler sayarken ve Türkiye'nin Batılılaşmasının Türkiye için bir varoluş sorunu olduğunu belirtirken, bu "Türkiye"nin hep "20. yüzyıl Türkiyesi" olduğunu söylemekten de geri kalmaz.[20] Çünkü o devlet söylemine ayak uydurarak "Cumhuriyet ilelebet yaşayacaktır!" demenin bir *flatus vocis* olduğunun, bunun tarihsel ve felsefî bir değerinin olmadığının, Hegelci bir tarih filozofu olarak elbette ki farkındadır. Çünkü o bir tarih filozofu olarak Aydınlanma'nın bizzat kendisine sadece bir tarihsel "evre" olarak bakmakta, onu mutlaklaştırmamaktadır. Bu bakımdan o, Mustafa Kemal Atatürk'ten sonra içi boşalmaya başlayıp güdükleşen ve güdükleştikçe baskıcı ve zaman zaman mutlakçı bir kılığa bürünen Cumhuriyet ideolojisinin geçmişi ve geleneği yok sayan tavrıyla hattâ çatışma içindedir. Gökberk'in 1960'lardan sonra ülkemizde iyice yaygınlaşan 20. yüzyıl Anglosakson felsefesine soğuk baktığını biliyoruz. Tarihle ve tarihsellikle hiç ilgilenmeyen, felsefeyi bir tür mantıkçılığa ve bilim (doğa bilimi) yardakçılığına indirgeyen Anglosakson felsefesinin, geçmişi ve geleneği reddeden Cumhuriyet ideolojisine pek uygun düştüğü açıktır. Anglosaksonların, felsefeyi, neredeyse, zeki olan herkesin bir tür düşünce jimnastiği olarak mantıksal ve analitik düşünme yardımıyla becerebileceği bir etkinliğe indirgemiş olmaları Gökberk'e hep itici gelmiş, o bu tip felsefeden tarih ve toplumla bağ kurmak konusunda hiçbir şey beklenemeyeceğini görmüştür. Oysa Gökberk'in bizim toplumumuz için felsefeden beklediği en önemli işlevlerden birisi, toplumsal belleğimize tarih bilinci-

(20) Gökberk, M. "Hegel'in Felsefesi - Yaşayan Yönleriyle", a.g.e., s.19.

nin sokulması olmuştur. Gerçi bu tarih bilinci, mevcut ve mümkün tarih bilinçlerinden ancak birisi olarak Aydınlanmacı tarih bilincidir. Fakat şurası açıktır ki, Cumhuriyet "aydın"larının önemli bir kısmı, tarihimize Aydınlanmacı tarih bilinciyle bile bakmakta üşengeç davranmışlar, tarihimize sırt çevirme kolaycılığına sapmışlardır. Öyle ki, Anglosakson felsefesi, bu kolaycı "aydın"ların ekmeğine yağ sürmüştür. Gökberk'e dayanarak bugün şunu söyleyebiliriz ki, Anglosakson felsefesinin ülkemizde yakın zamana kadar uzun süren yaygınlığı, felsefî gelişmemizi engellediği kadar felsefeciler olarak toplumumuz ve tarihimizle bağ kurmamızı da engellemiş, en azından geciktirmiştir.

Cumhuriyet'in 75. yılının tarihimizle en az barışık olan kesimin bizzat Cumhuriyetçiler ve bir kısım felsefeciler olduğunun artık açıkça görülmesini sağlamasını diliyorum. Cumhuriyetçilerin ve bir kısım felsefecimizin tarihimizle barışmak konusunda ihtiyaç duyacakları felsefî bakış tarzlarından birini, Gökberk'in tarih filozofu kimliğini yeniden irdelemek ve değerlendirmek suretiyle edinebileceklerini umuyorum.

Doğumunun 90. ve ölümünün 5. yıldönümünde hocam Macit Gökberk'i saygı ve şükranla anıyorum.

KAYNAKLAR

A) Macit Gökberk'in Eserleri:

Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1948, 2. baskı: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Felsefe Tarihi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1961 4. baskı: Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Felsefenin Evrimi, Milli Eğitim Bakanlığı yayını, İstanbul 1979.

Değişen Dünya, Değişen Dil, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1980.

"Hegel'in Felsefesi -Yaşayan Yönleriyle", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1972, sayı: 18, s.11-22.

"Pozitivizm ve Geist Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul 1961, sayı: 12, s.24-30.

B) Diğer Kaynaklar:

Akarsu, B./ Yücel, T. (yayına hazırlayanlar), *Macit Gökberk'e Armağan,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

Direk, Z., "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,* sempozyum bildirileri, *Toplum ve Bilim* ve *Defter* dergileri ortak girişimi, Metis Yayınları, İstanbul 1998.

Kaynardağ, A., "Macit Gökberk'le Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, Elif Yayınları, İstanbul 1986.

Özlem, D., "Macit Gökberk'in Ardından", *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.

Özlem, D., "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, a.g.e. Ayrıca bkz: *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, s.205-215.

Ülken, H.Z., *Mantık Tarihi,* İstanbul 1942.

Ülken, H.Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 2 cilt, Selçuk Yayınları, Konya 1966.

İsmail Tunalı ve Türkiye'de Felsefî Estetik

1. Giriş

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından yayımlanan *Felsefe Arkivi*, bir üniversite yayını olarak Cumhuriyet döneminin en eski felsefe dergisidir ve derginin giderek uzayan aralarla da olsa yayınını sürdürmesi sevindiricidir. Derginin, bölümden emekli olmuş hocaların yazılarını ve bu hocaları tanıtan yazıları içeren özel sayılar yayımlama girişimi ise, felsefecilerimizin önemli bir kısmının diğerlerini görmezden gelmekte ısrar etmeleri ve vefa ve şükran duygularının zayıflığı nedeniyle bugüne kadar ne yazık ki yeterince ve lâyıkıyla yerine getirilmemiş olan bir görevin, hocaların katkılarını anma ve yaşatma görevinin yerine getirilmesi ve bağlı olarak müzmin belleksizliğimizin giderilmesi bakımlarından daha da sevindiricidir. Bu girişime, dergi yetkililerinin isteği üzerine, bu bölümün bir mezunu ve doktorasını aynı bölümde tamamlamış biri olarak, hocalarımdan İsmail Tunalı'yı tanıtan bir yazıyla katkıda bulunmaktan memnunum. Söz konusu girişimin sürekli olmasını, sadece bölüm hocalarıyla sınırlı kalmamasını ve ilerideki özel sayılarda diğer felsefe bölümlerinde görev yapmış ve çoğu aramızdan ayrılmış hocaları ve ayrıca akademisyen olmayan

felsefecilerimizi kapsamasını da dilerim. Ülkemizde felsefenin gelenekleşmesinin ve kurumlaşmasının koşullarından ilki, felsefe adına geçmişte (pek de uzun olmayan bu geçmişte) yapılmış olanlara, görüş farklılıklarını bir yana bırakıp öncelikle bir tarih bilinciyle sahip çıkmaktır. Geçmişten gelen katkıların önemi, değeri ve derecesi ise, ancak bu sahip çıkışı izleyen bir irdeleme ve eleştirinin konusu olmalıdır. Böyle bir irdeleme ve eleştiri tarzı, değerbilirliği dolayısıyla, kendisi de saygıya değer olmayı hak edecektir.

Tunalı üzerine bu kısa yazı, şüphesiz filozofumuzun katkılarının yeterli bir tanıtımını ve değerlendirmesini içermekten uzaktır. Tunalı üzerine kapsamlı çalışmalar, müstakbel araştırmacılarını bekliyor. Ben burada sadece hocamın katkılarının yeniden anımsanmasına vesile oluşturacak kısa bir tanıtım ve bu katkılar üzerine çok genel bir değerlendirme sunmakla yetiniyorum. Hocam Tunalı'ya, yaşamı ve eserleri üzerine bana aktarmış olduğu bilgiler için ayrıca teşekkür ediyorum.

2. İsmail Tunalı'nın Yaşamı ve Çalışmaları Üzerine Notlar

a) Yaşamı

İsmail Tunalı 1923'de Romanya'da (Silistre) doğdu. İlk öğrenimini ve orta öğreniminin bir kısmını Romanya'da tamamladı; daha sonra Türkiye'ye gelerek İstanbul Kabataş Lisesi'ni ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. *Kant'ın Ahlâkî Hürriyet ve Schiller'in Estetik Hürriyet Anlayışları* adlı lisans tezini, hocası Ernst von Aster'in yanında tamamladı. Askerliğini bitirdikten sonra İstanbul'da Gazetecilik Yüksek Okulu'nda öğretim üyeliği yaptı. 1952'de Viyana Üniversitesi'ne doktora öğrenimine gitti. Burada Friedrich Kainz ve Leo Gabriel gibi filozoflar, beynin alfa dalgalarını bulan Rohracher gibi psikologlar ve Swoboda gibi sanat tarihçileri yanında öğrenim gördü. 1955'de *Versuch einer objektiven Definition*

der Schönheit im Anschluss an die moderne Ontologie (Güzelliğin Modern Ontoloji Çerçevesinde Objektif Bir Tanımının Araştırılması) adlı doktora teziyle felsefe doktoru oldu. 1956'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan, 1958'de aynı bölümün Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde doçent oldu. Aynı yıl yeni kurulan Atatürk Üniversitesi'ne misafir öğretim üyesi olarak gitti ve burada iki yıl çalıştı. Bu üniversitede pekçok bölümün kurulmasında ve bu bölümlere asistan alınmasında katkıları oldu. 1965 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sistematik felsefe profesörü oldu. 1966'da Tübingen Üniversitesi'nde bir sömestre çalıştı. 1978'de Sistematik Felsefe Kürsüsü Başkanı oldu. 1979/82 yıllarında Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde sanat felsefesi dersleri verdi. 1984'de Konstanz Üniversitesi'nde misafir profesör olarak Aristoteles ve Wittgenstein seminerleri yaptı. 1978'den beri estetik dersleri verdiği İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi 1987'de Mimar Sinan Üniversitesi'ne dönüşünce, bu üniversite bünyesindeki Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne getirildi ve yüksek lisans programlarını düzenledi. 1989'da İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı'ndan emekli oldu. Emekli olduğu gün, aynı üniversitede Avrupa Topluluğu Sosyo-Kültürel Bölümü koordinatörlüğüne atandı ve bu görevi 1997 yılına kadar sürdürdü.

İsmail Tunalı, halen Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde sanat felsefesi dersleri vermektedir.

b) Çalışmaları

Tunalı'nın çalışmalarının tamamına yakını estetik üzerinedir. Tunalı'nın tüm çalışmaları iç içe geçmiş iki amacı birlikte gerçekleştirmeye yönelik olmuştur: 1. Türkiye'de estetiği bir felsefe disiplini olarak kurmak ve kurumlaştırmak; 2. ontolojik temellere (büyük ölçüde Hartmann'ın "yeni ontoloji"sine) daya-

lı bir estetik geliştirmek. Bu amaçlar doğrultusunda Tunalı, yurtiçi ve yurtdışında birçok yayın yapmış, estetik disiplininin bazı temel kitaplarını Türkçeye çevirmiştir. Bunlara aşağıda iki grup halinde yer veriyorum.

1. Telif Kitaplar

Grek Estetik'i (1963): Bu kitapla ilk defa Türkçede "estetik" terimi "bediiyat" teriminin yerini almış ve Türk aydın kamuoyu yine ilk kez "mimesis", "katharsis" gibi temel estetik terimlerini tanımıştır. Bu kitap birkaç kuşağın estetik eğitiminde bir başvuru kaynağı olmuştur.

Sanat Ontolojisi (1965): Yazarın ifadesiyle "estetik gerçekliğin polifonik yapısını ontolojik temellere dayalı olarak inceleme" amacına sahip olan kitap, yine yazarın bildirdiğine göre, "dünyada kendi janrında ilk beş kitap arasında yer alır." Üzerinde doktora ve doçentlik çalışmaları yapılmış olan bu kitap, Elmıra Zamanova tarafından Rusçaya çevrilmiş, Bakü ve Kazan üniversitelerinde ana kitap olarak okutulmuştur. Kazan Üniversitesi profesörlerinden Aslanof, *Türk Ulusları Estetik'i* adlı kitabında, bu kitaba dayanarak, "Tunalı'dan önce ve Tunalı'dan sonra Türk Estetiği" ayrımını yapmıştır.

Felsefe (1969): Liseler için yazılmış olan bu kitap, uzun yıllar liselerimizde ders kitabı olarak okutulmuştur.

B.Croce Estetiğine Giriş (1973): Çağdaş İtalyan filozofu Croce'nin estetik teorisi üzerine analitik bir yorumdur.

Marksist Estetik (1976): Marksist estetiğin irdelenip eleştirildiği ve değerlendirildiği bir kitaptır.

Estetik (1978): Kitapta, estetik gerçekliği; estetik süje, estetik obje, estetik değer, estetik yargı gibi yapısal öğelerin meydana getirdiği hipotezinden hareket edilmekte ve tarihsel bir arka plan üzerinde bu yapısal/ontolojik öğelere dayalı bütünleyici, özgün bir estetik sistem geliştirilmek amaçlanmaktadır.

Denemeler (1978): Kitap, gazete ve dergilerde yayımlanmış kültür sorunları ile ilgili yazıları içermektedir.

Felsefenin Işığında Modern Resim (1981): Tunalı bu kitabında, sanatı anlamanın, onun temelinde yatan bilgi ve değer felsefesini bilmekle olanaklı olduğundan hareket etmektedir. Kitap, Tunalı'nın eserleri arasında estetik ile epistemoloji bağıntısını en yoğun biçimde inceleyen bir kitap olarak dikkat çekmektedir. Tunalı burada modern resmi, felsefi, daha özel olarak epistemolojik bir temele geri götürerek açıklamayı hedeflemektedir. Kitap, bu nedenle modern sanatın bir felsefesi niteliğini de taşımaktadır.

Estetik Beğeni (1983): Kitap, estetik üzerine çeşitli dergilerde yayımlanmış olan yazıları içermektedir.

Sanat Ontolojisi Temelinde Yeni Bir Resim Anlayışı (1983): Tunalı'nın Sanat Ontolojisi adlı kitabını teorik temel alarak kurulmuş olan bir ressamlar grubunun sanatını, yine ontolojik temellerden hareketle yorumlayan bir kitaptır.

Felsefe (1995): Çağdaş felsefedeki gelişmeleri de konu edinerek yazılmış bir lise felsefe kitabıdır.

"The Valitity of Modern Art" (1963): The American Journal of Aesthetics and Art Critisism dergisinde yayımlanmış bir makaledir.

"The Artist Voice" (1964): The British Journal of Aesthetics dergisinde yayımlanmış bir makaledir.

II. Çeviriler

Poetika ,Aristoteles (1963): Türkçeye çevrilen ilk estetik klasiğidir.

Estetik, B. Croce (1983): Çağdaş estetiğin en önemli kitaplarından biridir.

Soyutlama ve Özdeşleyim, Worringer (1966): Çağdaş estetiğin birçok dile çevrilmiş ve klasikleşmiş bir kitabıdır.

3. Felsefi Estetiğin Temel Problemleri Üzerine Bazı Notlar

Felsefi kariyeri ve eserleri üzerine yukarıda bildirilenler, Tunalı'nın esasen bir estetik filozofu olduğunu yeterince göstermektedir. Bir estetik filozofu olarak Tunalı'nın katkılarını genel olarak değerlendirebilmek için, felsefi estetiğin temel problemlerinin anımsanmasında yarar vardır.

Estetik konuları ve problemleri, özellikle Yeniçağ başlarından bu yana, sanatçıların, sanatseverlerin ve estetlerin başı çektikleri "edebiyat ve sanat eleştirisi" içerisinde yoğun olarak ele alınmış olmakla birlikte; buradan bir "felsefi estetik"e geçiş tam olarak gerçekleşememiştir. Öbür yandan estetik konuları ve problemleri İlkçağdan beri felsefe içerisinde işlenegelmekle birlikte, azçok bağımsız bir felsefe disiplini olarak felsefi estetikten ancak 18. yüzyılın ortalarında ve Baumgarten'in çabalarıyla birlikte söz edebiliyoruz. Edebiyat ve sanat eleştirisi ile felsefi estetik arasında sıkı bir bağ bulunsa ve geçişler olsa da, birinci ele alış tarzını karakterize eden yön, onun bir "sanatçı estetiği", bir "estet estetiği" veya "bediiyat" yani güzellik öğretisi olarak kalması, felsefi eleştiri ve temellendirme kaygısının belirleyici olmamasıdır. Burada konuları ve problemleri felsefece ele alma kaygısından çok, konulara ve problemlere bir sanatçı veya sanat eleştirmeni duyarlılığı, bir estet tavrıyla yönelmek esastır. İkinci ele alış tarzına İlkçağ'dan beri felsefe içerisinde bölük pörçük rastlanmakla birlikte, estetik konularını ve problemlerini güzellik öğretisini de kapsayacak şekilde en geniş çerçevede ele alan bir felsefe disiplini olarak estetikten, özellikle de (onu sanat eleştirisi veya bediiyat tarzındaki estetik çalışma alanından ayırmak üzere kendisine verilen adla) "felsefi estetik"ten, ancak 18. yüzyılın ortalarından itibaren söz edebiliyoruz.

Ne var ki bir felsefe disiplini olarak Alman filozofu Baumgarten tarafından kurulduğu andan beri, estetik, felsefe disiplinleri arasında en sorunlu disiplinlerden biri olarak kalmıştır. Bu-

nun başlıca iki nedeni vardır: 1."Güzel"i, doğal veya sanatsal olsun, bir felsefî sistem içerisinde belirlemek son derece zor, hatta bazılarına göre olanaksızdır. Çünkü estetiğin konusu, "aesthesis" sözcüğünün belirttiği üzere, duyusal/duygusal kaynaklıdır. Felsefenin kavramlaştırıcı ve sistematik tavrı altında bu duyusal/duygusal kaynaklı şeyi elden kaçırmak, kavramlarla ifadeye kalkışırken onu büsbütün yitirmek riski büyüktür. 2. Felsefi estetik, bir felsefe alanı olması dolayısıyla, konusunu temellendirmek zorundadır. Bu, en azından felsefeyi temellendirici bir düşünme faaliyeti olarak görenler için böyledir. Estetiğin temellendirilmesinde ise duyusal olana dayanma zorunluluğu, estetiği kaçınılmaz olarak epistemolojiye bağımlı kılar. Bu nedenle epistemolojik problematik, estetik problematiğe de olduğu gibi taşınır. Ve estetiğin epistemolojiye bu geleneksel bağımlılığı kaçınılmazdır. Bu durum, geleneksel epistemolojik "izm"lerin felsefi estetikte de yönlendirici olmalarını getirir. Yeniçağ felsefesinin felsefenin temel disiplini haline getirmiş olduğu epistemolojideki geleneksel rasyonalizm-empirizm kutuplaşması, felsefi estetikte de, 18. yüzyıldan bu yana, genişliğine tekrarlanmıştır. Öyle ki bugün idealist/rasyonalist/metafizik tavırlı objektivist felsefi estetikler ile duyumcu/izlenimci/empirist tavırlı sübjektivist felsefi estetikler arasında tanık olduğumuz kutuplaşma, bu geleneksel epistemolojik kutuplaşmanın bir uzantısı olma özelliği de taşır.

Felsefi estetiğin tarihine kısa bir bakış, bu saptamamızı doğrulayabilir.

Antikçağın estetik anlayışı objektivistti. Antikçağ için Güzel, insani istek, hoşlanma, yaratma ve seyirden bağımsızdı. Üstelik Güzel, hem İyi hem Doğru'ydu. Mutlak, kendi başına ve objektif olan bu Güzel, Platon için meydana gelmeyen ve yok olmayacak, başka bir şeye dönüşmeyecek, oluş ve değişmeden bağımsız ve sonsuz olandı; bu haliyle de en yüksek ideaydı. Sanatın anlamı ve işlevi de, ancak Güzel-İyi (kalokagathia) ideası-

na ulaşmak yolunda bir *taklit (mimesis)* olmasında ortaya çıkabilirdi. Platon'un objektivist/idealist/rasyonalist/metafizik estetiği, Plotinos'tan Hegel'e kadar etkili olmuştur. Aristoteles, sanattaki taklidin nesnelerin taklidi değil de doğadaki yaratıcı gücün taklidi olduğunu söylemek suretiyle, sanatta *yaratma*ya *(poesis)*'da bir yer tanımıştır. Aristoteles için sanat, doğada yetkinleşememiş halde kalanı yetkinleştirmeye çalışan bir etkinliktir. Ve sanat bu yetkinleştirme ereğine, en fazla, trajedinin "kathartik" (arındırıcı) etkisinde yaklaşır. Katharsis (arındırma, arınma) Plotinos'ta teolojik/dinsel bir kılığa bürünür ve Bir'in (Tanrı'nın) südûrundan (ışımasından) pay alan ruhun arınması olarak anlaşılır. Bu teolojik/estetik kavrayış tüm Ortaçağ boyunca benimsenir. Augustinus, Aquino'lu Thomas, Güzel'in ölçütlerini, birlik, yetkinlik, uyum ve saydamlık olarak sıralarlar.

Yeniçağda felsefenin temel disiplininin ontoloji ve metafizik yerine epistemoloji olmasıyla birlikte, sübjektivist tavırlı estetiğin ağır basmaya başladığı görülür. Empirizm için Güzel, beğeni, hoşlanma, uyum duygusu (Shasterbury), yaygın toplumsal hoşlanma (Burke) ile ilgili bir şeydir. Bununla birlikte empiristler için bile Güzel, kendisinden pay alınan, kendi başına bir şey, Platoncu anlamda bir idea olarak anlaşılmaya da devam eder. Sübjektivist estetik, başlangıçta, duyumculuk ile Platoncu idealizm arasında sıkışıp kalmış bir görünüm verir. Yeniçağ rasyonalistleri içerisinde özellikle Leibniz, Güzel'i, kendi başına ve ancak rasyonel yoldan kavranabilecek bir şey olarak konumlamakla, empiristlerle tam bir karşıtlık içindedir. Aydınlanmacı estetik de, bizzat felsefi estetiğin kurucusu Baumgarten'de Güzel'i "duyusal bilgi ile kavranan yetkinlik" olarak tanımlamakla, Yeniçağın sübjektivizmi ile Platoncu idealist ve yetkinlikçi (perfektivist) objektivizm arasında kalmaktan kurtulamamıştır.

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde tüm bu eğilimleri bir araya getirir ve felsefi estetiği eleştirel yoldan temellendirmeye girişir. Kant'ın estetiği, tam anlamıyla sübjektivist bir estetiktir;

bununla birlikte bu estetikte objektivist estetiğin mirasının da sübjektivist bir söylem içerisinde korunmaya çalışıldığı görülür. Kant, üçüncü Eleştiri'sinde, hoşlanma, hoşlanmama duygularının ve estetik beğeninin bir çözümlemesini yapar ve özellikle estetik beğeninin a priori temellerini araştırır. Kant'a göre, birer duygu olarak hoşlanma ve hoşlanmamayı, objelere bizim sübjektif yoldan yüklediğimiz ereklilik veya ereksizlik tasarımı yaratır. Bu ereklilik iki nelikte olabilir: 1. Ereklilik, doğanın gözlemlenmesi sırasında teleolojik yargıgücünün bir tasarımı olarak objektiftir. 2. Fakat ereklilik, doğanın gözlemlenmesinde ve özellikle sanat eserin alımlanmasında, beğeninin eşlik ettiği estetik yargıgücünün bir tasarımı olarak sübjektiftir. Ereklilik kavramındaki bu iki yön sayesinde Kant, kendisini, estetik yargıların özünü ve dayanaklarını sorgulayabilecek bir konumda görür: "Estetik olan, bir objenin tasarımında yalnızca sübjektif olandır; bu demektir ki, tasarımda objeye değil, süjeye ilişkin olandır." Burada "süjeye ilişkinlik"ten ve genellikle "sübjektiflik"ten kastedilen şey, bilginin süjeye ilişkinliği ve sübjektifliği değildir; tersine burada bu terimle kastedilen şey, objenin tasarımına eşlik eden hoşlanma veya hoşlanmama duygusudur. Hoşlanma ve hoşlanmama, tasarımlanmış olan şeyin formel erekliliğini yapar. Çünkü Kant'a göre beğeni yargısı seyirsel (kontemplatif) bir yargıdır ve bu yargı, ancak ve sadece, tasarımlanmış olan şeyin süjede uyandırdığı bir duyguya dayanır ve bu haliyle, tasarımlanan şeyin varlık, nitelik ve yararlılık taşımasına ilgi göstermeksizin verilmiş bir yargı olur. O halde, Güzel, ilgiden bağımsız hoşlanmanın objesidir; yani o, kavram olmaksızın doğrudan doğruya seyirde kavranan şeydir. Ya da başka türlü şöyle ifade edildiğinde: "Güzellik, kendisinde bir erek tasarımı olmaksızın algılandığı haliyle, ereklilik formudur." Ve "Güzel, kavram olmaksızın genel olarak hoşa gidendir. Bir beğeni yargısı içinde düşünülmüş olan genel hoşlanma ilkesi, Kant'a göre, "Bir ortak duyu koşulu altında objektif olarak tasarımlanmış bir sübjektif

zorunluluktur." Sanat yapıtları özgürce üretilmiş şeylerdir. Gerçi onlar sanatçıya özgü bir keyfilikten doğarlar; fakat onlarda bir akılsallık da vardır. Sanat yapıtları *dehâ* ürünüdürler.

Kant estetiğinin formalizmi çok eleştirilmiştir. Örneğin Schiller bu formalizmi aşmak ister ve sanatı bir *oyun,* sanat yapıtını ise özgür bir ruhun kendi kurduğu bir form-madde birliği olarak görür. Ne var ki Kant estetiği, Schiller estetiği dahil, kendisinden sonraki tüm felsefi estetikleri etkilemiştir. İlk olarak onun estetiği, Rönesans'tan bu yana ortaya atılmış ve 19. yüzyılda en yoğun şekliyle savunulmuş olan sanatın özerkliği iddiasını, ilk kez uygun bir felsefi bakış altında ele alan ve bu iddiayı uygun şekilde temellendirmek isteyen bir estetik olmuştur. Kant'ın ve onu izleyenlerin yapıtlarında, sanatı öncelikle estetik dışı amaçların hizmetinde bir şey olarak görmek isteyen, sanatın estetik dışı etkenlerin güdümünde olduğunu savunan geleneksel anlayıştan radikal bir kopuş vardır. Kısacası, Kant estetiği, felsefi estetiğin tarihinde bir dönüm noktasıdır.

Alman İdealizminin estetiği, geleneksel Platoncu güzellik öğretisinin etkisinde spekülatif bir estetik olmuştur. Schelling, romantiklerle birlikte, Güzel'i şöyle tanımlar: "Güzel, sonsuzun sonlu olarak kendini göstermesidir." Hegel, geleneksel güzellik öğretisini en yüksek noktaya taşır. O, kendi idealizmiyle tutarlı olarak, Güzel'i "İde" olarak konumlar. Varolan her şey, İde'nin kendini açmasından başka bir şey değildir ve her şey kendi doğruluğunu/gerçekleşmesini, bu İde'nin varlığından, bu salt doğruluktan alır. Böylece Hegel, Antikçağın güzellik-doğruluk özdeşliği düşüncesine dayanmış olur. Bu İde'nin kendini dışa vurması, açması, diyalektik yoldan olur. İde'nin kendini açtığı, somutlaştığı, gerçekleştiği yerlerden biri sanat yapıtıdır. Sanat yapıtında İde, tinsel bir nesnellik kazanır. İşte burada "İde, sadece Doğru değil, aynı zamanda Güzel'dir. Güzel kendini sanat yapıtı aracılığıyla İde'nin duyusal görünüşü olarak belli eder." Fakat o, kendi içinde sonsuz ve özgürdür. Bu Güzel kavramı, Hegel'de

ancak Mutlak'ı bilmenin konusudur. Dolayısıyla Hegel, sanat yapıtını kendi otonomisi ile değil, onu aşan bir bütünsellik alanı içinde ele almış olur. Bu alanda sanat eserini seyredenin (alımlayanın) tini ile sanat yapıtını yaratanın (sanatçı) tini arasında bir sentez meydana gelir. Böylece Hegel, Güzel'e ve sanata, öncelikle kendi metafiziği içerisindeki yerleri bakımından eğilmiş olur. Gerçekten de o, herşeyin birbirine sıkı sıkıya bağlandığı kendi sistemi içerisinde, Güzel'i, başka hiçbir şeyle ilgisi bulunmayan, salt bir konumda görmeyi anlamsız buluyordu. Dolayısıyla Hegel, tüm tarihe İde'nin kendini gerçekleştirme alanı olarak baktığı için, sanat faaliyetini de tarihselliğe bağımlı kılıyordu. Öyle ki Hegel estetiği, metafizik ve teolojik arka planı ihmal edildiğinde, estetiğe tarihselliği ilk kez genişliğine sokan bir estetik olmuştur. Hegel'in bu tarihselci estetiği, öncelikle geçen yüzyılın ikinci yarısından sonra, hermeneutik geleneği içerisinde en derin etkilerini bırakmıştır. O günden bu yana, örneğin 20. yüzyılda Adorno'da, Güzel kavramının tarihselliği kadar, sanat eserinin ve hatta sanatın tarihselliği, sürekli vurgulanmaktadır. Hegel'in mutlakçı tavrının, beklenenin tersine, geçen yüzyılın hermeneutiğinden bu yana, Güzel'in ve sanatın rölatifleştirilmesine giden yolu açmış olması, ilginç ve ironiktir.

Alman İdealizminin, özellikle Hegel'in sistemciliğinden kaçınma isteği, Hegel'den sonra estetik araştırmalarında da etkili olmuştur. İdealist estetiğe ilk tepkilerden biri, Herbart'ın estetik formalizminden gelmiştir. Fechner ise, katı bir doğabilimci anlayış ile, estetiği deneysel temellere dayalı bir bilim haline getirmeyi denemiştir. Lipps, estetiği bir "uygulamalı psikoloji" olarak temellendirmek istemiştir.

20. yüzyıl estetiği, başlangıçta empirist çıkışlıdır. Bazan seyredenden (estetik süje) bazan da sanatsal yaratmadan yola koyulan kuramlar ortaya atılmıştır. Örneğin Nietzsche'nin izinden gidenler, biyolojik temelli sanat kuramları geliştirenler, bunun yanı sıra psikanalitik yöntemleri özellikle sanatsal yaratma-

ya uygulayanlar olmuştur. Sanatın, hem yaratan (sanatçı) hem alımlayan açısından bir çeşit psişik doyum sağladığı, hatta cinsel doyumu ikame edici bir işlevi olduğu söylenmiştir (Groos). Psikolojist estetiğin en önemli temsilcisi Lipps, estetik yaşantının "özdeşleyim"e (Einfühlung, empati, kendinde-hissetme, duygudaşlık) dayandığını ileri sürmüş; alımlayanın, sanat eseriyle o esere kendi etkilenimlerini taşımak suretiyle bir duygudaşlık kurarak estetik hoşlanmayı gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Öyle ki Lipss'e göre estetik hoşlanma, aslında, başkasının edim ve eseri sayesinde öznenin kendinden hoşlanma duyumudur. Yüzyıl başlarının bu formalist ve psikolojist tavırlı estetiği, estetik fenomenleri etik fenomenlerden ayırmaya da özen gösteriyordu. Oysa aynı dönemde Yeni Kantçı estetik (Cohen, Cohn), Antikçağın objektivist tavırlı Güzel-İyi formülüne sübjektivist bir tavırla da olsa sahip çıkarak, estetik değerlerin aynı zamanda ahlâksal bir karakter taşıdıklarını, bizde Güzel'den hoşlanmaya daima bir İyi tasarımının eşlik ettiğini belirtmiştir.

Yüzyılımızın ilk yarısının en önemli estetik filozoflarından biri de Croce olmuştur. Croce, bir Yeni Hegelci olarak, estetiği kendi tin felsefesi içinde yeniden temellendirmek istemiştir. Croce'nin bu çabası oldukça geniş yankılara yol açmıştır. Croce, sanatı bir sezgici etkinlik ve Güzel'i mutluluk veren bir ifade (Expression) olarak sunmuştur. Sanat yapıtı, sanatçının içselliğinin yine sanatçı tarafından ifadeye dökülmüş bir görünüşüdür. Fakat bu içsellik sanatçı tarafından aynen aktarılmaz; içsellik yine sanatçının bir form verme faaliyeti aracılığıyla sanat eserinde form almış bir şekilde yansır. Bu nedenle sanat eseri, sanatçının kendi içsellliğinin yine sanatçı tarafından gerçekleştirilen bir yeniden üretimi, bir reprodüksiyonudur. Bir ifade olarak bu yeniden üretim bir yaratımdır ve seyreden (estetik süje) için onun tüm düşünce ve duygu dünyasını birlikte harekete geçiren bir objedir. Bu yüzden sanat eseri, hiçbir şekilde bir şeyin, bir izlenim ya da etkilenimin düz bir taklidi değildir. Tam tersi-

ne sanat eseri, alımlandığı sürece bir tinsel gerçeklik kazanmış bireysel ve biricik bir yaratımdır.

Yüzyılımızın ikinci çeyreğinden itibaren estetik konuları ve problemleri felsefi düzeyde olduğu kadar kültür tarihi, sanat tarihi, sosyal bilimler içerisinde de ele alınmıştır. Burada Geiger, Scheler ve özellikle Nicolai Hartmann'ın adları anılmalıdır. Hartmann kendi *Estetik*'inde (1953) ontolojik tavırdan hareket ederse de, fenomenolojinin betimleme yöntemlerinden de büyük ölçüde yararlanır. Hartmann, binyılların objektivist ve sübjektivist tavırlarını bağdaştırmaya da gayret etmiş, fakat sonuçta bu bağdaştırma denemesini kendi objektivist/ontolojist tavrı altında gerçekleştirmekte direnmiştir. Onun amacı, estetiği kendi ontolojik sistemi içerisinde, bu sistemin bir parçası olarak birlikli bir alan halinde kurmaktır. Aynı dönemde Heidegger'in büyük tartışmalara yol açan sanat yorumu ise, Hartmann'ın objektivist/ontolojist tavrına karşılık sübjektivist/fenomenolojik çıkışlıdır. Heidegger, Hegel'in sanatın ve sanat eserinin tarihselliği tezini izleyerek, sanatın Varlık'ın anlamının tarihsel olarak açığa çıkma (aletheien) tarzlarından biri olduğunu belirtmiştir.

4. Estetiğin Temel Problematiği Üzerine Bazı Notlar

Estetik tarihi üzerine yukarıdaki kısa değinmeler bile, bir felsefe disiplini olarak estetiğin ne kadar sorunlu ve karmaşık bir konu alanına sahip olduğu hakkında bir fikir verebilir. Estetiğin konu alanının ve dayandığı zeminin ne olduğu bile uzun süre tartışma konusu olabilmiştir. Moritz Geiger'in şu cümleleri bu durumu aydınlatmaktadır: "Estetik her felsefi, kültürel, bilimkuramsal rüzgârın çarpmasıyla yön değiştirir; bir anda metafiziksel, bir anda empirik, bir anda normatif ve bir anda betimleyici oluverir; bir anda sanatçıdan ve bir anda da estetik haz duyandan (estetik özneden) hareket edebilir. Bugün için estetiğin ana konusu sanattır ve günümüz estetiği için doğal güzellik, sa-

natsal güzelliğe göre ancak bir alt basamaktır; fakat belki yarın estetik, sanatsal güzellikte, olsa olsa ikinci elden devşirilmiş bir doğal güzellik de bulabilir." (Geiger, M., *Zugänge zur Åsthetik* , 1928, s.7.) Tüm bu zorluklara ve değişkenliklere ve karşılaşılması kaçınılmaz güçlüklere rağmen, estetiğin temel problemleri ve ana konu başlıkları nasıl sıralanabilir? Son yarım yüzyıl içerisinde kara Avrupası ve özellikle Alman felsefe geleneğinde az çok benimsenmiş gibi görünen bir sıralama içerisinde, estetiğin ana problemleri ve konu başlıklarına burada kısaca değinelim.

İlk problem, bizzat "estetik" sözcüğünün anlam içeriklerinden kaynaklanmaktadır. Burada üç estetik tanımı ile karşılaşılır: 1. "Aesthesis"in geleneksel ve yaygın anlamının duyum, algı, duyumlama, alımlama ve hatta duygulanma olduğu bilinir. Örneğin Kant, "estetik" sözcüğünü "duyarlığın bilimi" anlamında bir epistemoloji terimi olarak kullanır. Böylece sözcük, en genel anlam içeriğiyle kullanılmış olur. (Bugün bir tıp terimi olarak kullanılan ve duyarlığı geçiçi bir süre iptal etme işlemini ifade eden "anestezi" -an/aesthesis- teriminde, "aesthesis"in bu en geniş anlamıyla kullanılmaya devam ettiğine tanık oluruz.) 2. Buna karşılık aynı sözcüğü, daraltılmış bir anlam içeriğiyle, yalnızca "estetik etkilenimlerin bilimi" olarak da kullanmak mümkündür (Croce). "Estetik etkilenimler"den ise, epistemolojik anlamıyla her türlü duyum ve algı değil, sadece "Güzel", "Çirkin", "Yüce","Trajik", "Komik", "Zarif", "Kaba", "İlginç", "Hoş", "Nahoş" terimleriyle ifade edilen etkilenimler kastedilir. Böylece estetik ile epistemolojinin alanları, her ne kadar birincisi ikincisinden kopamasa da, önemli ölçüde ayrılmış olur. 3. Bir üçüncü adım daha atılır ve estetik etkilenimler içerisinden sadece "Güzel" ile ilgilenen disiplin veya bilime "estetik" adı verilir. Bu en daraltılmış anlamıyla estetik, epistemolojiye en az bağımlı hale gelmiş bir disiplin veya bilim sayılır. 3'deki anlamıyla estetik, özellikle Kant'tan bu yana, 2'deki anlamıyla estetiğin için-

de yer almaya devam etmekle birlikte, bağımsız bir felsefe disiplini olarak anılır.

Bir felsefe disiplini olarak estetiğin hareket noktası "estetik deneyim"dir. Dolayısıyla epistemolojik özne-nesne ilişkisi, estetikte de kendini gösterir; fakat bu kez özne, estetik etkilenimler ve estetik duygulanımlarla yüklü yani estetik algıya sahip özne olarak, "estetik özne" adını alır. Estetik özne, doğal nesnelerden olduğu kadar sanat eserlerinden de etkilenir ve "haz" alır. Estetik haz, "Güzel" bulunanın bizde bıraktığı etki ve duygudur. "Estetik nesne" ise, epistemolojik olarak tabii ki öncelikle algılanan şeydir, bir algı nesnesidir. Fakat estetik nesne, estetik öznede estetik etkilenimler ve duygulanımlar meydana getirmesi bakımından, genel epistemolojik anlamıyla nesneden, salt algı nesnesinden ayrılır. Estetik nesne bir kristal, bir bülbül sesi, bir insan yüzü gibi doğal bir nesne olabileceği gibi, bir sanat eseri de olabilir. Estetik özne ile estetik nesnenin karşılaşmasından, estetik öznede bir "estetik değer" (güzel, çirkin, trajik, vd.ve özellikle "güzel"i "iyi" ve "doğru"dan ayırma) ve "estetik yargı" ("Güzel"in niteliğini belirleyen yargı) oluşur. Böylece estetik deneyimin dört yönü, estetik özne, estetik obje, estetik değer ve estetik yargı, estetik disiplininin başlıca inceleme alanlarının neler olduklarını da gösterir.

5. Türkiye'de Bediiyat ve Felsefi Estetik

Türkiye'de Batı tarzı bir düşünce hayatının itibari başlangıcı olarak Tanzimat kabul edilir. Ve Tanzimat ve sonrasının "münevverler"inin çok büyük bölümü için Batılı düşünce esasen Fransız düşüncesinden ibarettir. Çünkü bu "münevverler" düşüncede ve edebiyatta Fransız kültürünün etkisindedirler. 19. yüzyıl Fransız düşüncesi ise, felsefi estetik yönünden hiç de parlak bir görünüm arzetmez. Fransız düşüncesine felsefi estetik ancak 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde gir-

meye başlamıştır. Oysa aynı dönem, estetiğin 18. yüzyıl ortalarında Baumgarten ve sonlarında Kant'ın çabalarıyla Almanya'da bir felsefe disiplini olarak kuruluşunu çoktan tamamladığı, özellikle önce Schiller, Schelling ve Hegel, 20. yüzyılda ise Geiger, Hartmann, Adorno vd. ile büyük bir atılım gerçekleştirdiği bir dönemdir. Bu yüzden bizde geçen yüzyılın "münevver"leri de, Cumhuriyet'in ilk dönem "aydınlar"ı da, beslendikleri kaynak itibarıyla, çok uzun süre, "edebiyat ve sanat eleştirisi" düzeyinde kalan bir "estet estetiği"nin, bir "bediiyat"ın dışına çıkamamışlardır. Açıktır ki, bediiyatta edebiyatın ve genellikle sanatın soluğu, düşünceden, özellikle felsefi düşünceden çok daha fazla hissedilir. Bizde Hüseyin Cahit, Mehmet Rauf, Cenap Şehabettin, Ahmet Şuayıp, Baha Tevfik adları, bediiyatçılık içerisinde anılabilirler. Rıza Tevfik ise, bediiyatçılıktan felsefi estetiğe doğru ilk ciddi adımları atan, fakat ilgilerinin çeşitliliği nedeniyle bu konuda derinleş(e)memiş olduğunu düşündüğüm ilk filozofumuzdur. (Üstelik kendisine, bizde bir aşağılık duygusunun, bir ezikliğin, bir kendine güvensizliğin ve kendini yetersiz görmenin ifadesi olarak yerleştiğine inandığım "felsefeci" nitelemesini uygun görmeyerek ve "felsefeci"lerin alaylarına aldırmayarak "filozof" diyen ilk filozofumuzdur). Cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp'in bir tür sanat sosyolojisi yapma çabası içerisinde bulunduğu, estetiğin klasik problemlerinden haberdar olduğu görülüyor. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun *Bediiyat* adlı kitabı, Fransız bediiyatçılığının sosyolojik yönü ağır basan bir örneği olmuştur.

Ülkemizde felsefi estetik konusunda yazılmış kapsamlı ve ciddi ilk kitap, Cemil Sena'nın 1931'de ilk ve 1972'de genişletilmiş şekliyle ikinci kez yayımlanan *Estetik*' idir. Bu yıllarda Suut Kemal Yetkin'in felsefi estetikle ilgili en geniş yayını yapan düşünürümüz olduğu görülüyor. Bununla birlikte, hem Sena hem Yetkin'de, felsefi estetiğin, hemen hemen sadece estetik değerler felsefesi ve sanat felsefesi alanlarına indirgenmiş ola-

rak işlendiği görülüyor. Bunu, her iki düşünürümüzün Fransız bediiyatçılığının etkisinden tam olarak sıyrılamamış olmalarıyla açıklamak mümkündür. Bununla birlikte bu iki düşünürümüzün, Rıza Tevfik'ten sonra ilk ciddi felsefi estetik çalışmalarını gerçekleştirmiş oldukları belirtilmelidir. Bunlardan sonra İsmail Tunalı'nın çalışmalarına kadar, bizde felsefi estetik konusunda ciddi ve anılmaya değer çalışmalardan (bir iki istisna dışında) söz etmek mümkün değildir.

Bizde felsefi estetiğin gelişimine ilişkin bu değinmeler, bu konuda ne yazık ki ancak birkaç ada gönderme yapmamızın mümkün olabildiğini gösteriyor. Oysa bunun yanında, ülkemizde Tanzimat'tan beri, Fransız usulü bediiyatçılığın bir versiyonu olarak yaygın ve güçlü bir edebiyat ve sanat eleştirisi geleneğinden söz etmek ve bu gelenek içerisinde yer alan çok sayıda "münekkid" veya "eleştirmen" adı sıralamak mümkündür. 1950'lerden itibaren ülkemizde başat yabancı dilin Fransızca olmaktan çıkıp İngilizce olmasıyla birlikte, bu kez de Anglosaksonlara özgü bir edebiyat ve sanat eleştirisi tarzının yaygınlık kazanmaya başladığı ve günümüzde bu tarzın eski Fransız usülü bediiyatçılık doğrultusundaki edebiyat ve sanat eleştirisinin son etkilerini de ortadan kaldıracak ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Edebiyat dergiciliğinin ve edebiyat eleştirmenliğinin önce Fransız sonra İngiliz/Amerikan patentli hâkimiyeti, ne var ki, ülkemizde felsefeye de çoğunlukla edebiyattan ve edebiyat eleştirisinden geçmek gibi birçok yönüyle bize özgü bir gelenek yaratmış; hatta felsefeye bir edebi akım veya anlayışın meşrulaştırılmasında sadece bir araç olarak bakılmasına bile yol açmıştır. Bunun başka ülkelerde bir örneğinin olduğunu sanmıyorum. Bu gelenek ve bu bakış açısının bugün de yaygınlığını koruduğu; edebiyat dergilerinde bazı felsefe terimlerinin sorumsuzca ve müsrifçe kullanıldığı; haklarında yarım yamalak ve aceleyle bilgi edinilmiş olduğu izlenimi bırakan bazı felsefe akımlarının moda sanat ve edebiyat anlayışlarının meşrulaştırılmasında veya karşıt anlayış-

ların eleştirilmesinde (çoğunlukla yerin dibine batırılmasında) araçlaştırıldığı; çoğu sanat ve edebiyat kökenli "büyük teorisyen" yazarların, felsefe alanında yeterliliklerini kanıtlamış olanların bile anlamaktan âciz kaldıkları "felsefî"(!) yazılarının eskiye oranla daha da arttığı görülüyor.

5. Tunalı Estetiği Üzerine

Türkiye'de edebiyat ve sanat eleştirisinden ve bediiyatçılıktan felsefi estetiğe giden yolun tamamlanması ve felsefi estetiğin kurumlaştırılması, esasen, İsmail Tunalı'nın çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Tunalı ülkemizde bu konuda tektir; onun yanında aynı düzeyde anılmaya değer ikinci bir ad yoktur. Tunalı Türkiye'de felsefi estetiğin kurucusu ve geliştiricisi olmuştur. Ondan önce bu alanda yapılmış olan çalışmalar şükranla anılmaya değer olsalar bile, onun çalışmalarıyla kıyaslandığında, en iyi niyetli ifadeyle, ikincil öneme sahip çalışmalar olarak değerlendirilebilirler.

Yukarıda (3) ve (4)'te değinilmiş olan konu ve problemlerin hemen tamamının, Tunalı'nın çalışmalarında genişliğine ele alınmış olduğu belirtilmelidir. Ve yukarıda bu konu ve problemlere yer verilmesinin gerekçesi de, aslında Tunalı'nın filozof olarak problematiğinin kapsam ve niteliğini bir ölçüde gösterebilmektir. Ve Türk okurunun felsefi estetiğin temel konu ve problemleriyle en geniş şekilde ilk kez Tunalı aracılığıyla tanıştığı da açıktır. Burada Tunalı'nın çalışmalarının tek tek ele alınıp değerlendirilmesine pek tabii ki olanak yoktur. Bununla birlikte onun Türkiye'de yapmaya çalıştığı şeyin ne olduğunun altı çizilebilir. Aşağıda bunu yapmaya çalışacağım.

Tunalı'nın eserlerine bakıldığında, iki şeyi aynı anda gerçekleştirmek amacını taşıdıkları hemen farkedilir: 1. Felsefi estetiğin ülkemizde kurulması ve kurumlaştırılması, 2. yazarın kendi felsefi estetiğini temellendirip geliştirmesi.

Bu iki amaç da gerçekleştirilmeleri son derece güç olan

amaçlardır. Gerçi birinci amacın gerçekleştirilmesi ikinciye göre daha kolaymış gibi görünebilir. Ne var ki, bizzat felsefenin kültürümüzün bir parçası haline hâlâ gelemediği anımsandığında; binlerce yıllık tarihleri olan diğer klasik felsefe disiplinlerine göre oldukça yeni ve yerini tam bulamamış bir disiplin olan felsefi estetiğin bir alan olarak tanıtılması ve kurumlaştırılması, terminoloji güçlüklerinden alanın özel problemlerinin işlenişindeki güçlüklere kadar, birçok güçlüğün aşılmasını gerektirir. Tunalı bu güçlüklerin üstesinden gelebilmiştir ve Türkçe'de bir felsefi estetik terminolojisi geliştirebilmiştir. Bugün kullandığımız birçok Türkçe estetik terimini ona borçluyuz.

Tunalı felsefi estetiği ülkemizde kurmak ve kurumlaştırmak kadar, bir filozof olarak kendi felsefi estetiğini de temellendirmek çabasını sürdürmekten hiç geri kalmamıştır. O, Nicolai Hartmann'ın "yeni ontoloji"si ve bu doğrultuda geliştirdiği estetiğinin etkisi altındadır; öğrenimini ve felsefi kariyerini de bu çerçevede yapmıştır. Bununla birlikte, Hartmann estetiğini birçok yönden tamamlamak ve hatta aşmak gereği duymuş olması, onu yeni arayışlara sürüklemiş ve buradan özgün yönleri olan bir "Tunalı estetiği" de çıkmıştır. Bununla birlikte, birinci amaca belli bir yeterlilik derecesinde bile ulaşmak öylesine güç ve yorucu olmuştur ki; bu konudaki çabaların yoğunluğunun ikinci amaç doğrultusunda yapılanların çok daha ileri noktalara vardırılmasını hatta zaman zaman engellemiş olduğu düşünülebilir.

Felsefi estetiğin Baumgarten'den beri esasen bir Alman disiplini olarak doğup geliştiği açıktır. Tunalı'nın şansı, bu disiplinin öğrenimini, Almanca konuşulan bir ülkede, disiplinin 20. yüzyılın ilk yarısında çok güçlü bir atılım gerçekleştirdiği bir yerde, Avusturya'da yapmış ve doktorasını da aynı yerde tamamlamış olmasıdır. Bu ona felsefi estetiği, geliştirildiği dilde, ilk elden ve en geniş kapsamıyla tanıma olanağı sağlamış ve Tunalı, eserlerinin gösterdiği üzere, bu olanağı iyi değerlendirmiştir.

Tunalı, genel felsefi tavrı bakımından, doktora tezinden en son çalışmalarına kadar, Hartmann'ın yeni ontolojisine bağlı kalmıştır (Hartmann'ın yeni ontolojisi üzerine bir değerlendirmem için bkz: "Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı", *Bilim, Tarih ve Yorum* adlı kitabımda, s.45-61, 1998). Onun kendi felsefi estetiğini de bu çerçevede geliştirmiş olması doğaldır. Tunalı, daha doktora tezinde, güzelliğin yeni ontoloji çerçevesinde "objektif" bir tanımına yönelmiştir. Bu objektivist tavır, onun hem kendi felsefi estetiğinde, hem Türkiye'de felsefi estetiği kurumlaştırma çabalarında aynı anda yönlendiricidir. Bir başka ifadeyle, Tunalı, felsefi estetikte binyılların iki temel tavrı olarak daha önce değindiğim objektivist ve sübjektivist tavırlardan objektivist tavrı kendisine rehber edinmiştir. Onun doktora tezinden sonraki ilk önemli çalışmaları, *Grek Estetik'i* ve *Sanat Ontolojisi*, aynı objektivist tavrın birer ürünüdürler. *Grek Estetik'i*, genelinde Grek felsefesinin, özelinde Grek estetiğinin yeni ontoloji açısından bir betimlenişi ve değerlendirilişini içerir. *Sanat Ontolojisi* ise, Tunalı'nın Hartmann'ın ünlü tabakalar öğretisinin sanat alanına oldukça özgün bir uyarlaması niteliğindedir. Gerçekten de Tunalı'nın bu eserinin bizde kendisiyle karşılaştırılabilecek bir benzeri olmadığı gibi, Batı'da bile pek azdır. Ve *Sanat Ontolojisi*, Tunalı estetiğinin anlaşılması bakımından anahtar kitaptır. Bu kitabın analiz ve değerlendirilmesine, Tunalı estetiği içerisindeki merkezi yerine rağmen, bu kısa yazı içerisinde olanak yoktur. Ancak kitabın sanat eserini bir varlık tabakaları düzeni olarak görmesi ve onu bu haliyle analiz etmesinin, birçok bakımdan kitabın en özgün yanı olduğuna değinmeden geçilemez.

Tunalı'nın *Sanat Ontolojisi*'sinden sonraki en önemli çalışması, tüm akademik çalışmalarının bir bakıma hem özeti hem bir yeniden değerlendirmesini içeren ve bizzat kendisinin "30 yıllık bir çalışma"nın ürünü olarak gösterdiği *Estetik*'tir. *Estetik*, birkaç yönden değerlendirilmesi gereken bir kitaptır. İlk olarak

kitap, Tunalı'nın tüm akademik yaşamı boyunca gerçekleştirmeye çalıştığı ve yukarıda sözü edilen iki amacın, sanki birlikte gerçekleştirilmek istendiği izlenimi bırakmaktadır. Tunalı, bu kitabında felsefi estetiğin hemen tüm klasik konu ve problemlerini oldukça derli toplu, sistematik bir biçimde ve konusuna hâkim bir hoca tavrıyla sergilemekte, gerçekten en geniş kapsamıyla felsefi estetiğin ne olduğunu Türk okuruna ilk kez sunan kişi olarak görünmekte ve ülkemizde felsefi estetiğin kurucusu olma onurunu, bu kitabı dolayısıyla hakkıyla taşımaktadır. Kitap, Tunalı'nın ilk amacını büyük ölçüde gerçekleştirmiş olduğunun bir belgesi olarak görülebilir. Bununla birlikte kitap, Tunalı'nın ikinci amacının, kendi estetiğini geliştirme amacının da gerçekleştirilmesine yönelik görünmektedir. Tunalı bu amacına zaten bir ölçüde *Sanat Ontolojisi*'nde yaklaşmış bulunuyordu. Fakat *Sanat Ontolojisi*, adının da belli ettiği üzere, bir sanat felsefesi olarak, felsefi estetiğin ancak bir bölümü olmayı ifade eder. Tunalı, *Estetik*'te, *Sanat Ontolojisi*'ndeki ontolojist/objektivist tavrını estetiğin tüm konu ve problemlerine uygulamak istemiş görünmektedir. Ne var ki, bir yandan felsefi estetiğin temel konu ve problemlerini betimleme ve tanıtma kaygısı, öbür yandan bu temel konu ve problemleri tek bir felsefi bakış açısı, ontolojist/objektivist bakış açısı altında irdeleme ve değerlendirme çabası; Tunalı'yı bir ikilem içine itmiş izlenimi de bırakmaktadır. Tunalı ya felsefi estetiğin temel konu ve problemlerini salt betimleyici ve tanıtıcı bir tavırla işlemekle yetinecekti; ya da bu konu ve problemleri betimleme ve tanıtma etkinliğini kendi felsefi tavrı doğrultusunda ve kendi estetiğinin temel önermeleri ışığında sürdürecekti. Tunalı *Estetik*'te, zaman zaman birinci, zaman zaman da ikinci yoldan yürür görünmektedir. Örneğin; konu ve problemle ilgili klasik ve çağdaş görüşlerin hemen hiçbirini atlamama kaygısıyla onları betimlemeye ve sayfalar boyu tanıtmaya çalıştığı yerlerde, Tunalı kendi ontolojist/objektivist tavrını bazan unutmuş gibi görünmekte, en azından bu görüşle-

ri ontolojist/objektivist açıdan değerlendirmeye pek az yönelmekte, zaman zaman da eklektizme düşmektedir. *Estetik,* felsefi estetiğin temel konu ve problemleri üzerine geliştirilmiş çağdaş görüşlere bazan uzun uzun yer vermekle bir ansiklopedik çalışma, bir çağdaş estetik öğretileri kitabı kimliğine de bürünmektedir. Bu yönüyle kitap Tunalı'nın birinci amacının gerçekleştirilmesine hizmet ederken; ne var ki bu ansiklopedist yön, ikinci amacın gerçekleştirilmesi bakımından yer yer engelleyici olmakta, ansiklopedik bölümlerde ele alınan konular Tunalı'nın kendi estetiği ışığında çok yerde değerlendirilmeden bırakıldığından, kitabın orasında burasında ana karadan kopmuş adalar şeklinde görünmektedirler. Ben buradaki esas güçlüğün, tüm estetik problemlerinin ontolojist/objektivist tavır altında ele alınmasından kaynaklanan ve Tunalı'yı zorlamalara iten bir güçlük olduğunu düşünüyorum. Tunalı *Estetik*'te, çağdaş estetiğin tüm konu ve problemlerini betimleyip tanıtmak ve bunlarla kendi açısından hesaplaşmak gibi dev bir projenin gerçekleştirilmesi peşinde olduğu izlenimi bırakmakta; projenin betimleme ve tanıtma kısmını gerçekleştirmiş olsa da, hesaplaşma işini, yukarıda değindiğim güçlükten ötürü, ancak kısmen gerçekleştirmiş görünmektedir. Bu kısmi gerçekleştirme, eserin bütünlüğünü de doğaldır ki belli ölçülerde zedelemektedir. Bununla birlikte, *Estetik*, halen Türkçe'de konusundaki en kapsamlı ve nitelikli telif kitap olma özelliğini korumaya devam ettiği gibi, ülkemizde ilk kez bir felsefe alanının bir Türk filozofu tarafından temellendirilmesi denemesi olma özelliğini de taşımaktadır.

Tunalı tüm felsefi yaşamını estetiğe hasretmiş bir filozofumuzdur. Onun bu tavrı eleştiri konusu da olmuş, felsefenin diğer disiplinlerine yeterince ilgi duymadığı belirtilmiştir. Bu bence haksız bir yargıdır. Çünkü Tunalı, bir disiplin olarak felsefi estetiğe, yüzyılımızın bir büyük felsefe akımı olan "yeni ontoloji" çerçevesinde yönelmiştir. "Yeni ontoloji" ise, adının belli ettiği üzere, felsefe konularına ve problemlerine, bazıları için en temel

felsefe disiplini sayılan "ontoloji"den hareketle yönelmiş olmasıyla tanınır. Ve Tunalı'nın Türkçe'de "ontoloji" disiplinini, Takiyettin Mengüşoğlu ile birlikte, en geniş şekilde tanıtan filozof olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Tunalı, estetik disiplininin epistemolojiyle iç içeliğini en yakından görmüş ve bunu *Felsefenin Işığında Modern Resim: I. Impressionizm* adlı kitabında derinliğine göstermiştir. Bir filozofun felsefenin tüm disiplinlerinin ana konu ve problemlerine ilgi duyması ve bunlar hakkında yeterli bilgiye sahip olması ve ayrıca yine bunlar hakkında başkalarınca geliştirilmiş bir görüşü benimsemesi veya kendine ait bir görüş geliştirmesi bir zorunluluktur. Ne var ki, onun diğerlerini bir ölçüde ikinci plana iterek felsefenin belli bir veya birkaç disiplininde derinleşmesi de gerekli ve hatta elzemdir. Aksi halde her enstrümanı biraz çalan, fakat belli bir enstrümanı ustaca çalmasını bilmeyen sıradan çalgıcıların durumuna düşülür.

Tunalı'nın ülkemizde felsefi estetik alanında başardıkları bugüne kadar aşılamamıştır. Tunalı, dev bir projeyi gerçekleştirmeye yaşamını adamıştır. O ancak bir ekibin uzun yıllarını alabilecek bir işin altından tek başına kalkma cesaret ve azmini göstermiş ve amacına önemli ölçüde ulaşmış bir filozofumuzdur. İleride bir "Türk felsefe geleneği"nden oluşacağından kuşku duymuyorum. Tunalı'nın adının bu geleneğinin oluşturucuları arasında ilk sıralarda yer alacağı kesindir.

*Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı**

Giriş

Yüksek öğrenimini felsefe dalında yapmış bir bilim insanı olarak Niyazi Berkes, çeşitli yazılarında "bilim" kavramı üzerinde bir felsefeci tavrıyla sık sık durmuş, bilimin felsefî temelleri, yapısı ve yöntemi üzerine, tarih içerisinde geçirmiş olduğu evrelere ilişkin örneklere de sık sık başvurmak suretiyle, betimlemeler ve değerlendirmeler yapmıştır. Ne var ki bu betimleme ve değerlendirmeler Berkes'in çeşitli yazılarına dağılmış bir haldedir. Ayrıca bu yazılar, "bilim" kavramına ele alınan konular ile bağlantılı olarak yer verirler. Öyle ki, Berkes'in konusu bizzat bilim olan yazıları aslında pek azdır. Bu nedenlerle Berkes'in bilim anlayışını belli bir bütünlük içerisinde ele almak da oldukça zordur. Bunlara rağmen burada, Berkes'in bilim anlayışını, bu anlayışa büyük ölçüde kaynaklık eden bilim felsefesi tiplerinin temel önermelerine göndermeler yaparak bir bütünlük halinde betimlemeye ve daha sonra değerlendirmeye çalışacağım.

Berkes'in bilim anlayışını bildirimin ikinci kısmında ele alacağım. Daha önce Berkes'in düşünür, bilim insanı ve yazar

* Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi tarafından "İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler" sempozyumlar dizisi içerisinde 21-23 Nisan 1999 tarihlerinde Gazimağusa'da düzenlenen "Niyazi Berkes" konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

olarak nitelikleri üzerinde kısaca ve anımsatma amacıyla durmayı gerekli buldum. Bunu bildirimin ilk kısmında yapmaya çalışacağım. İkinci kısımda Berkes'in "bilim" anlayışını ele alırken, bu bilim anlayışının, genel hatları itibariyle iki bilim felsefesi tipi içerisinde görülebileceğini göstermeye gayret edeceğim. Bu bilim felsefesi tiplerinden ilki, "bilim" kavramını neredeyse "doğa bilimi" kavramı ile özdeşleştirmiş olan, geçen yüzyılın ve bu yüzyılın *pozitivist bilim felsefesi* , ikincisi ise bu yüzyılın *eleştirel rasyonalist bilim felsefesi*dir. Bu arada Berkes'in "sosyal bilim" modelinin de, çok büyük ölçüde, yüzyılımızda bu iki tip bilim felsefesinin izinde geliştirilmiş olan *yapısalcı/işlevselci sosyal bilim modeli* olduğuna değinmeye çalışacağım. Üçüncü kısımda bu bilim anlayışını, son 20-30 yıl içerisinde geliştirilmiş olan yeni bilim anlayışı ile karşılaştırmayı deneyeceğim. Bildirimin son kısmında, düşünür, sosyal bilimci ve siyaset yazarı olarak Berkes üzerine birkaç toplu değerlendirme notu sunacağım

1. Düşünür, Bilim İnsanı ve Yazar Olarak Berkes

Berkes'in çok yüklü bir bilgi dağarcığı ve çok geniş bir ilgi yelpazesi vardır. Kolay ve anlaşılır yazma becerisine sahip, çok verimli bir yazar olan Berkes'in geniş hacimli kitaplarında da küçük makalelerinde de bu yüklü bilgi dağarcığı ve bu geniş ilgi yelpazesi hemen göze çarpar. Berkes, teorik yazılarında, özellikle devlet, ahlâk ve siyaset felsefelerinin bazı temel sorunlarının tarihsel betimlemesinden düşünce tarihinin herhangi bir dönemine; sosyal bilimlerin felsefî temellerinden bilimlerin tarihsel gelişiminindeki bir özel evreye; bunlar arasındaki bağıntıları asla ihmal etmeden geçiverir. Berkes'in konulu çalışmaları ise sosyal bilimlerin hemen her alanına yayılırlar. Onun geniş kapsamlı konulu çalışmalarında özellikle ekonomist, tarihçi, siyaset bilimcisi, sosyolog, kültür tarihçisi ve toplumsal

tarihçi yönleri, birbirine geçmiş bir halde hemen kendilerini gösterirler. Aynı Berkes'in tüm bu yönlerini ve geniş bilgi birikimini, çok kez bir özel konuda, örneğin Türkçenin arılaştırılması gibi bir konuda da aynı yoğunlukla hissetmek mümkündür. Berkes'in güncel yazılarında, gezi kitaplarında, siyasal makalelerinde ve hattâ geniş hacimli bilimsel çalışmalarında, soyut bir felsefe sorunuyla bir hâtıranın, sosyolojik bir çözümleme ile bir gezi notunun ve bir siyasal değerlendirmenin iç içe geçtikleri görülür. Aynı Berkes yazılarını yer yer bir denemeci tavrıyla yazmaktan da geri kalmaz, edebî üslûba hattâ seve seve başvurur.

Berkes'in bu yönleri birlikte değerlendirildiğinde şunları hemen saptamak mümkündür: Berkes'teki sıkı ve sistematik düşünür, yöntemli ve titiz bilim insanı kimliği muhakkak ki yadsınamaz; bununla birlikte onda, çok çeşitli konulara ilgi duyan ve ilgilendiği her konuyu yalın ve serbest bir üslûpla işleyen, güncel ve siyasal konularda tutumunu zaman zaman tutkulu bir dille ve heyecanlı bir ruh hali içerisinde ortaya koyan bir entelektüel tipinin daha ağır bastığı belirtilmelidir. Onda sistematik bilim insanı ile serbest düşünür, denemeci ve serbest yazar kimliklerinin yan yana bulunduğu açıktır. Berkes, Tarık Zafer Tunaya'ya 1956'da şunları söylemiştir: "Benim yazdığım kitaplar aslında ilmî şeyler sayılmamalı, onlar memleketten uzağa atılmış olmanın yansımalarını taşırlar."[1] Ben bu sözlerin, Berkes'in siyasal görüşlerine karşıt düşen bazılarının ileri sürmüş oldukları gibi, çalışmalarının bilimsel yeterliliğinden şüphe duyan bir kişinin itirafları olarak asla değerlendirilemeyeceği kanısındayım. Bu sözlerin, Berkes'in Pertev Naili Boratav ve Behice Boran'la birlikte 1947'de zamanın CHP'li siyasal iktidarı tarafından uğratıldığı açık haksızlığa karşı hissetmiş olduğu derin infiâlin bir yansıması ve memlekette kalanların pek çoğundan çok daha ve-

(1) Tunaya, T.Z., "Berkes'in Acı Gülüşü", *Cumhuriyet* Gazetesi, 29.12.1988, s.2.

rimli bilimsel çalışmalar yapmış olan birinin bir ironisi olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ayrıca Berkes bu sözleri yurtdışındaki ikametinin dokuzuncu yılında söylemiştir. Oysa aynı Berkes, önemli eserlerini ve özellikle başyapıtı sayılan *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'yı, bu sözlerden çok uzun yıllar sonra ortaya koymuştur.

Berkes'in bilim anlayışına geçmeden önce bu hususları hatırlatmayı, kendisi için bazı çevrelerde hâlâ mevcudiyetine rastlanabilen önyargılara karşı Berkes'in hakkını teslim etmek bakımından yararlı gördüm. Berkes'in hâtıralarının *Unutulan Yıllar* adıyla yayımlandığı malûmdur.[2]

2. Berkes'in Bilim Anlayışı

Berkes "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi" adlı yazısında, "felsefe"den ve özellikle "modern felsefe"den ne anladığını şu sözlerle belirtir:

> Türkiye'de modern felsefenin doğuşunu kısaca anlatmaya çalışmadan önce, düşün akımlarının bir ölçeği (ölçütü -DÖ-) olarak 'felsefe' terimini ne anlamda kullanmakta olduğumu belirtmem gerekir. Felsefe başlığı altında, insan, toplum ve evrenle ilgili sorunları, akıl yolu ve laik düşün koşullarıyla anlama amacını güden fikir çabalarını, dinlerin ya da bilimlerin verdiği yorumlamaların düşünü kanıksatmadığı (doyurmadığı -DÖ-) aşamalarda doğan fikir çabaları olarak anlıyorum. Felsefe düşününün doğuşu için en önemli saydığım koşul, aklın geleneksel ve dinsel düşün türlerinden

(2) Berkes, N., *Unutulan Yıllar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997. Berkes'in yaşamı ve eserlerini birlikte değerlendirecek olan bir çalışma, yakın tarihimizin önemli bir dönemine ilişkin olanrak bu kitaptaki hâtıraları ve (belki daha fazlasıyla) değerlendirmeleri de dikkate alacağı şüphesiz olan müstakbel yazarını bekliyor. Böyle bir çalışma için uzun süre beklemek zorunda kalmayacağımızı umarım.

özgürleşmesidir. İkinci bir koşul, bir ölçüde bilimsel ilerleme aşamasına gelinmesi; insan, toplum ve evren üzerinde bilimlerin daha ötesine uzanan sorunlarla karşılaşıldığının görülmesidir. Felsefe, değişmez değerlere dayanan geleneksel düşün biçimleri kırıldığı, bilimsel düşünün yeni ufuklar açtığı zamanlarda doğar. Bu iki koşulun ikisi de insanı rasyonel düşünmeye iten güçlerdir. Felsefe düşünü geleneğinin kurulabilmesi, bir ülkede felsefenin tarihinin ne aşamada olduğunu gösteren üçüncü etkendir...

...Şu var ki Batı kaynaklı bilim ve teknoloji öğreniminin doğurduğu güçlü bir istek, akıl ve onun ürünü olan bilimin, insanlığın ilerleyişinin baş döndürücü bir etkeni olduğu görüşünü yerleştirmiştir. Bu görüşün içinde, gelecek için üç düşün tohumu yaşıyordu: Modern bilimlerin gücünü anlama; bilimin, ilerleme olanaklarının temeli olduğu; insanlığın yeni oluşumu. Bu üç tohum, ister istemez zamanla yeşererek felsefe düşününe yolu açacaktı.[3]

Felsefe ve bilim tarihinin bize öğretmiş olduğu önemli bir husus vardır: O da, felsefenin ve bilimin tanımlarının, her dönemde, yine belli bir felsefe ve bilim anlayışı doğrultusunda yapılmış olduğudur. Başka bir ifadeyle, felsefenin ve bilimin herhangi bir felsefe ve bilim anlayışından bağımsız tanımları yoktur.

Bu çerçeveden bakıldığında, Berkes'in yukarıdaki satırlarında tam bir Aydınlanmacı atmosfer vardır ve Berkes'in "felsefe"yi ve özellikle "modern felsefe"yi, Aydınlanma felsefesine özgü bir düşünüş tarzı doğrultusunda tanımlamış olduğu belirtilmelidir. Berkes'in "bilim" tanımı da onun bu Aydınlanmacı tavrı ışığında değerlendirilebilir. Berkes, "Aydınlanma" kavramı

(3) Berkes, N., *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları,* s.123-124.

üzerinde birçok yazısında durmuştur.[4] Ne var ki o, "Aydınlanma" kavramının kapsamlı bir tanımını ve irdelemesini yapmaktan çok, onu belli yönleriyle ve sınırlı bir şekilde karakterize etmekle yetinir. Çünkü onun ana ilgisi Aydınlanma felsefesinin felsefe düzleminde bir analizini yapmaktan çok, Aydınlanma çağının bazı temel düşüncelerini bilim ve siyaset üzerine yazılarında ve özellikle Cumhuriyet Türkiyesi için yaptığı analiz ve değerlendirmelerde kılavuz olarak kullanmaktır.

Berkes'in "Aydınlanma"yı, akıl ile deneyimin en uygun bileşiminin bilimde olduğunu ve doğruluğa ancak bilimsel doğruluk olarak ulaşılabileceğini, insanın kendisini, toplumu ve evreni din ve gelenek yoluyla değil, ancak Aydınlanmacıların anladığı şekliyle "bilim" yoluyla anlayabileceğini düşünenlerin zihinsel tavrı olarak kavradığı açıktır.[5]. "Aydınlanma" sadece bir zihinsel tavır değildir; o metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutarak, ahlâksal ve siyasal sorunların ancak aklın ve bilimin gösterdiği doğrultuda çözülebileceğine inanmayı da içerir. Ve Berkes kendisini de, hem zihinsel hem pratik düzlemde, bu Aydınlanmacı tavır içinde hisseder; o pek çok yönüyle tipik bir Aydınlanmacıdır. Öyle ki Berkes'in bilim anlayışını temel hatlarıyla ortaya koyma girişiminde, onun düşünür olarak bu Aydınlanmacı yönünden hareket etmek bir zorunluluktur.

Berkes'e göre bilim, bir *rasyonel düşünme* tarzının ürünüdür. Ve böyle bir düşünme tarzı Aydınlanma çağıyla birlikte bilimin temel karakteristiklerinden biri olmuştur. Bu nedenle Berkes'in burada "bilim" derken, aslında bilim tarihçilerinin Aydınlanma çağından bu yana *modern bilim* terimiyle ifade ettikleri

(4) Berkes'in "Aydınlanma" kavramı üzerine belirlemeleri için *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*'nda toplanmış olan şu yazılarına bkz: ""Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi", ""Batı Düşünü ve Türkiye", "Batı Uygarlığı ve Türkiye", "Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı", "Osmanlı Tarihinde Bilimlerin Durumu".

(5) Berkes, N., "Bilim Dünyasındaki Durumumuz", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, a.g.e., .248-251.

şeyi anlamış olduğu açıktır. Bilimsel düşünme sadece rasyonel düşünme ile sınırlı da değildir. Bilimsel düşünmeyi önceleyen, onu mümkün kılan başka koşullar da vardır. Örneğin *değer yargılarından arınmış olmak,* bilim yapmanın bir temel koşuludur. Bu da, metafizik, teolojik, dinsel ve ahlâksal her türlü değer yargısını paranteze almak anlamına gelir. Bilim yapmak için geleneksel görüşlerden, *geleneksel düşünüş biçimleri*nden de kurtulmuş olmak gerekir. Bunun gibi, bilim yapmak için gerekli olan rasyonel düşünme, değer yargıları kadar *duygulardan bağımsız olma*yı da gerektirir. Toparlayacak olursak, bilim yapma; rasyonel düşünmenin, a) geleneksel düşünüş biçimlerinden, b) metafizik, teolojik, dinsel ve ahlâksal değer yargılarından, c) duygulardan, arınmış olmasını gerektirir. Bu aynı zamanda rasyonel düşünmenin özgürleşmesi anlamına gelir.

Ne var ki *özgürleşmiş bir rasyonel düşünme tarzı* da, tek başına bilim yapmaya yeterli değildir. Bilim yapmak için, özgürleşmiş rasyonel düşünmenin *deneyim içeriği*ne uygulanması gerekir. Öyle ki rasyonel düşünmenin özgürleşmesi, onun deneyim içeriği karşısında da bağımsız olması anlamına gelmez. Tersine, rasyonel düşünme deneyim içeriğiyle bağıntılı olmak, deneyim içeriğine dayanmak zorundadır. Bir başka ifadeyle, metafizik, teolojik, dinsel ve ahlâksal postülalardan arınmış, bu anlamda artık özgürleşmiş olan rasyonel düşünmenin zorunlu olarak uygulanacağı tek bir alan vardır; o da deneyim dünyası olarak olaylar ve olgular alanı, fiziksel ve sosyal gerçekliktir.[6] Rasyonel düşünme, Kant'ın ifade ettiği gibi, başta mantık ilkeleri ve mantıksal düşünme formları olmak üzere, tüm insanlar için ortak, bu demektir ki öznelerarası geçerliliğe sahip olmak anlamında evrensel bir zihinsel faaliyettir.[7] Başka bir ifadeyle, insan aklının tüm insanlar için ortak olan bir işleyiş tarzı vardır. Ne var

(6) Bu konuda bkz.: Berkes, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları,* s.125-127, s. 166-171, s.245-252.

(7) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781), 28A, 32B.

ki bilimsel bilginin elde edilebileceği tek alan olan deneyim dünyası, yani olaylar ve olgular alanı, bir değişme, dönüşme, hareket ve çokluk gösterir. Herşeyin değişip dönüştüğü bir alandan ise mutlak, ezelî-ebedî, değişmez doğrular elde edilemez. Bilimsel doğrular, metafiziklerin, teolojilerin, dinlerin, ahlâkların aradığı türden mutlak doğrular olamazlar. Deneyimden başka başvuru ve denetleme yeri kabul etmeyen bilim için "mutlak doğruluk" fikri bir fiksiyondur.[8]

O halde bilimin ve bilimsel bilginin nitelikleri nelerdir? Tekrarlamak gerekir ki, Berkes, sık sık özgürleşmiş rasyonel düşünmenin bilim için önemine vurgu yapmakla birlikte, en az bunun kadar, bilimde *deneyim*in önemini de vurgular. Rasyonel düşünme, tek başına, yani deneyimden ve dolayısıyla olgulardan bağımsız bir halde bilimsel bilgi üretemez. Bilimsel bilgi, zorunlu olarak, ancak ve sadece deneyimden çıkabilir ve olgulardan hareket edilerek elde edilebilir. Bilimi, bilim olmayan faaliyetlerden, metafizikten, teolojiden, dinden, ahlâksal ve ideolojik düşünüş biçimlerinden ayıran temel yön, bilimsel bilginin deneyimselliği ve olgusallığıdır. Bununla birlikte, bilimsel faaliyette rasyonel düşünmenin mi yoksa deneyimselliğin ve olgusallığın mı ağır bastığının da belirlenmesi gerekir. Soru şöyle de sorulabilir: Bilimde rasyonel düşünme faaliyeti mi, yoksa olgulara yönelik araştırma, inceleme, gözlem ve deney faaliyeti mi daha öncelikli ve önemlidir?[9]

Yüzyılımızın ilk yarısında Anglosakson felsefe ve bilim dünyasında yaygınlık kazanmış bir bilim felsefesi tipi içerisinde kendisine yanıt aranan en önemli soru bu olmuştur. Öyle ki, bilimde rasyonel yönün ağır bastığını ileri süren ve kendilerine "eleştirel rasyonalist", "konstrüktivist" denen Popper, Kuhn, Planck, Duhem, Poincaré gibi bilim insanları ve filozoflar ile bi-

(8) Bu görüşlerin tanıtımı ve eleştirisi için bkz: Özlem, D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 2.baskı, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1996, s.35-54.
(9) Özlem, D., a.g.e., s.64-76.

limi bilim yapan yönün olgusallık olduğunu ileri süren ve kendilerine "fizikalist" ve "neopozitivist" denen Schlick, Neurath, Morris, Carnap, Mach, Reichenbach gibi bilim insanları ve filozoflar arasındaki tartışmalar, cepheleşmelere ve hattâ felsefe okullarının doğmasına yol açmıştır. Bu yoğun tartışmalar, bugün "kuram-olgu ilişkisi sorunu" adı altında anılırlar.[10]

Bu genel çerçeveden bakıldığında, Berkes'in bilimde rasyonel düşünmeye daha fazla önem atfettiğini belirtmek hatalı olmaz. Bu yönden onun Popper'in temsil ettiği "eleştirel rasyonalizm"e yakın durduğunu belirtmek de ayrıca hatalı olmaz. Berkes'in kuram-olgu ilişkisi konusundaki görüşleri özellikle dikkate değerdir. Berkes, bilimsel faaliyetin yalnızca gözlemlerden genellemelere ulaşmaktan ibaret olmadığını belirtmektedir.[11] Geçen yüzyılın pozitivizmi veya bugün ona verilen adla "eski pozitivizm", özellikle A. Comte'un etkisiyle, bilimi gözlemlerden yasalara ulaşan bir bilgi faaliyeti olarak tanımlamıştı. Bu anlayışta deneyimin rasyonel düşünmeye, olgunun kurama göre önceliği ve üstünlüğü olduğu, rasyonel düşünme ve kuramsallığın ikincil kılındığı ve hattâ değersizleştirildiği saptanabilir.[12] Buna karşılık yüzyılımızın "konstrüktivist" ve "eleştirel rasyonalist" diye anılan bilim felsefesi tiplerinde, Berkes'in bu konudaki tavrına uygun olarak, deneyimin ve olgu-

(10) Özlem, D., a.g.e, 122-134. Berkes'in, kendi dönemindeki bilim felsefesi tartışmalarını özellikle izlediğini gösteren bir çalışmasına rastlamıyoruz. Dolayısıyla ben burada sadece Berkes'in bilim anlayışının burada anılan bilim felsefesi tipleri arasında kendi açımdan hangi tip veya tiplere sokulacağını belirtmekle yetiniyorum. Bu bildiri yazısının konusundaki ilk yazı olmsı dolayısıyla eksiklikleri elbette olabilir ve bu nedenle yapılan değerlendirmelerde de hatalı yönler bulunabilir. Dileğim, bu ilk yazının bu konudaki son yazı olarak kalmaması, tersine onun konunun değişik bakış açılarından hareketle irdelenip tartışılmasında bir hareket noktası olmasıdır.

(11) Berkes, N., "Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş", *Ülkü Mecmuası*, C.XV, sayı 90, Ankara 1940 (aktaran: Özer, İ., "Niyazi Berkes", *Türk Toplumbilimcileri* , cilt 1, s.258-259., Remzi Kitabevi, İstanbul 1982).

(12) Özlem, D., "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine", *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.9-45, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

nun, rasyonel düşünmeye ve kuramsallığa göre ikincil kılındığı görülür.[13]

İşte Berkes'in bilim anlayışı, temel hatları itibariyle pozitivist bilim felsefesi geleneği içerisinde yer almakla birlikte, Poincaré'den Popper'e kadar yüzyılımızın bir dizi filozofu tarafından temsil edilmiş olan konstrüktivist ve eleştirel rasyonalist bilim felsefesi geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken yönler de içerir. Özellikle ikinci bilim felsefesi geleneği içerisinde sık sık vurgulanan hususlardan birisi, kuramsız araştırmanın pusulasız bir gemiye benzediğidir. Berkes de, kuram ile olgu arasındaki ilişkiye sık sık dikkat çekmiştir. Berkes'in yine sık sık işaret ettiği hususlar, rasyonel düşünmeye ve kuramlaştırmaya başvurmadan hiçbir kavramlaştırma faaliyetinin, nesneleri cins ve türlere ayırmanın (sınıflandırmanın) ve en önemlisi olgular hakkında yasalar elde etmenin mümkün olamayacağıdır.[14] Olgulardan tümevarımsal yoldan genellemelere ulaşmak, bilimin deneyim ağırlıklı yüzüdür. Fakat bilim, ulaşılan genellemeleri daha üst düzeydeki yasaların içermeleri (subaltern) olarak ifade edebildiği oranda bilim adına lâyık olabilir. Örneğin düşme yasasına düşme olgularından tümevarımsal yoldan bir genelleme halinde ulaşılır. Fakat olguların gözlenmesinden elde edilen böyle bir yasa, cisimlerin neden düştüğünü bize açıklamaz. Cisimlerin neden düştüğünü, ancak, düşme olgularını gözeterek fakat rasyonel düşünmeye başvurarak bulabiliriz. Gerçekten de cisimlerin neden düştüğünü açıklayan yerçekimi yasası, bir rasyonel düşünme faaliyeti olarak kuramsallaştırma yoluyla bulunmuştur. O, deneyimle ve sadece olgulardan hareketle elde edilebilen bir yasa olsaydı, insanlık bunun için Newton'a kadar beklemezdi. O halde, deneyimden kopuk, olgulardan bağımsız bir bilimsel faaliyet olamaz; bununla birlikte bilimi bilim kılan en

(13) Stegmüller, W., "Bilim Kuramı", *Günümüzde Felsefe Dis iplinleri* (çev: D.Özlem), s.299-321., 2.baskı, İnkılâp Kitabevi, İsktanbul 1997.
(14) Berkes, N., a.g.e., s.498-499 (aktaran: Özer, İ., a.g.e.).

önemli yön, onun rasyonel düşünme ve kuramsalllık yoluyla evrensel açıklamalarda bulunabilmesidir.

Berkes, kuram-olgu ilişkisinin dinamik bir ilişki olduğunu da belirtir. Kuram olguyu etkilediği gibi, olgu da kuramı etkiler. Kuram, bilim insanına hangi olgulara yöneleceğini dikte eder. Ve bilim insanı keşifte bulunabilmek için kuramın ona açtığı ufka muhtaçtır. Fakat araştırmalar ilerledikçe, kuramda olgulara uymayan yönler ortaya çıkabilir ve bu durumda kuramda iyileştirmelere, düzeltmelere başvurmak ve hattâ belki yeni bir kuram geliştirmek gerekli hale gelir. Dolayısıyla kuram ile olgu arasındaki ilişki tek yanlı bir etkileme ilişkisi değil, bir karşılıklı etkileşim ilişkisidir.[15]

Gerçekten de Berkes, kuram ile olgu arasındaki karşılıklı etkileşim dolayısıyla kuramların değişebilmesini, bilimsel faaliyetin en önemli yönlerinden birisi sayar. Kuram ile olgu arasındaki bu dinamik ilişki, bilimsel bilginin her zaman değişebilir ve yerine yenisinin konulabilir bir bilgi olduğunu bize gösterir. Aksi halde, bilimsel faaliyet, Berkes'in kullandığı terimle bir "skolastik"e dönüşür. Berkes "skolastik" terimiyle, hem Ortaçağ felsefesinin bir dönemine gönderme yapar, hem aynı terimi hemen her çağda gözlenebilir olan bir zihinsel durumu ifade etmek için kullanır. Her iki kullanımını da dikkate aldığımızda, "skolastik"in, metafizikte, teolojide, dinde rastlanan bir zihinsel faaliyet tarzı olduğu, bu tarz içerisinde, mutlak bilgilerin, kesinliğinden asla şüphe edilmeyen dogmaların mevcudiyetine inanıldığı, bilgide değişmenin reddedildiği saptanabilir. İşte Berkes, bilimsel faaliyette esas olanın bilimsel bilgide değişebilirliğin kabul edilmesi olduğunu, bunun aksinin bilimi bir skolastik faaliyete dönüştürmekle eşanlamlı olacağını vurgular.[16] Skolastikte bilginin deneysel yoldan, olgulara gidilerek denetlenmesi mümkün de-

(15) Berkes, N., a.g.e., s.495-496 (aktaran: Özer, İ., a.g.e.).
(16) Berkes, N., "Batı Düşünü ve Türkiye", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, a.g.e., s.168.

ğildir. Oysa bilimsel bilgi deneyime başvurularak, olgulara gidilerek her zaman denetlenebilir olan bilgidir. Tam da bu nedenle, bilimde, skolastiğin tersine, herşeyi tek bir dogmadan, bir mutlak hakikatten hareketle açıklamak söz konusu olamaz. Bilimde, tam tersine, aynı olgu veya olgular toplululuğu için geliştirilmiş bir kuramlar çokluğuyla karşılaşılır. Gerçi kuram, olguların tümünü açıklasın diye geliştirilir; ne var ki hiçbir kuram olguları tümüyle açıklayamaz. Kurama aykırı olgular her zaman karşımıza çıkabilir ve bunların sayısı çoğaldıkça, yukarıda da değinildiği gibi, hattâ kuramı değiştirmek yoluna gidilebilir. Bu nedenle bilimde tek bir kuramla değil, bir kuramlar çokluğu ile karşılaşılır. Bir kuramın açıkladıkları yanında açıklayamadıkları da vardır. Ve bilimde bir kuramın açıklayamadığını başka bir kuramın açıklayabildiği haller de hiç az değildir. Öyle ki, bazı bilim filozoflarına göre, bilim tarihi, olgusal bilgilerdeki değişikliklerle kuramlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin tarihidir. Ve bilimsel bilgi, bu karşılıklı ilişki temelinde birikimsel olarak artar; bu da bilgide *ilerleme*den başka bir şey değildir. [17]

Berkes'in bilim anlayışını buraya kadar ana hatlarıyla betimlemeye çalıştım. Bir sosyal bilimci olarak Berkes'in, sosyal bilimleri de, doğa bilimleri ile birlikte, bu genel bilim anlayışı içerisinde değerlendirdiğini görüyoruz. Berkes'e göre bilimsel faaliyet ve bilimsel yöntem, konu ister doğa ister toplum olsun, bir ve aynıdır. Başka bir ifadeyle bilimsel faaliyette doğaya ve topluma ilişkin olarak çok sayıda kuram geliştirilmiş olsa bile, çalışma tarzı ve yöntem tektir ve evrenseldir. Bilimsel yöntem; gözlem, hipotez, denetleme ve genelleme aşamalarını izler ve bu aşamalardan sonra elde edilmiş olan verileri bir kuramın ışığında anlamlandırır. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yöntem bakımından bir ayrım, bu açıdan da yoktur. Sosyal bilimler içerisinde özellikle merkezdeki bilim konumunda olan sosyoloji, Berkes'e göre, daha geçen yüzyılda A. Comte'un kul-

(17) Özlem,D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri, a.g.e., s.78-86.*

landığı terimle bir "sosyal fizik"ten ibarettir. Sosyal bilimler, yine Berkes'e göre, birer "mekanik bilimi" gibi çalışmalıdırlar. Sosyal bilimler, tıpkı doğa bilimleri gibi, konularını betimleyip olguları nedenleriyle açıklamak çabasında olan bilimlerdir. [18]

Berkes, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yöntem bakımından bir ayrım yapmamış olmakla birlikte, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden bazı hususlarda farklılıkları olduğunu da belirtmekten geri kalmamıştır. Bu farklılıkların başında, sosyal bilimlere ideolojilerin ve ütopyaların, sosyal bilimci farkında olmasa da, zaman zaman sızabilmesi ve hattâ araştırmaya yön verebilmesi gelir. Berkes'e göre ideolojilerin ve ütopyaların kendileri, sosyal bilimlerin birer araştırma konusudur ve sosyal bilimler bunları nesnel bir şekilde ele alıp inceleyebilir, bunlarla toplumlar olgular arasındaki nedensellik bağıntısını ortaya koyabilir. Bunun tersine, sosyal bilimcinin araştırmasına bir ideoloji veya ütopya yön veriyorsa, elde edilecek sonuçların bilimselliği şüpheli hale gelir. Berkes'e göre ideolojiler, dinsel, ahlâksal değer yargıları, siyasal inançlar, vd. birer toplumsal ürün olarak görülebilmeli ve bunların ortaya çıkış nedenleri kadar yol açtıkları sonuçlar da, nesnel bir şekilde araştırılmalıdır. Bilimsellik ancak bu yolla sağlanır. Bilim ile ideoloji farklı şeylerdir. İdeolojiye sığınan bilim, bilim olmaktan çıkar. İdeoloji, kuramla olgu arasındaki uyumsuzluğu gizlemeye de yaradığından, gerçeğin ortaya çıkarılmasını engelleyici bir işleve de sahiptir. İdeoloji, kişinin veya sosyal grupların sosyal olaylara bakışını yansıtır. Sosyal bilimci olmanın ilk koşulu, ideolojilerden, değer yargılarından arınabilmektir. Bu açıdan bakıldığında, sosyal bilimcinin işi doğa bilimciye göre daha zordur. Doğa bilimcinin, konusu olan doğaya bir ideolojiden hareketle ve değer yargılarına başvurarak yönelmesi gerekmez; çünkü doğanın kendisi değer yüklü bir alan değildir. Oysa sosyal bilimcinin konusu olan sosyal dünya, büyük ölçüde, ahlâksal, dinsel, siyasal değerlerin

(18) Berkes, N., "Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş", a.g.e., s.499.

güdümünde olan bir alandır. Kendisi de bir sosyal varlık olarak sosyal bilimcinin bazı değerleri ve ideolojik bir tavrı olması kaçınılmazdır. Fakat sosyal bilimcinin, incelediği sosyal dünya karşısında, bazı değerler ve ideolojilere sığınmayı reddeden bir tavırla, bir ahlâksal sorumlulukla hareket etmesi, sosyal bilim yapmanın bir koşuludur. Sosyal bilimci, dinsel ve metafizik önyargılardan, değerlerden arınmayı başarmak zorundadır. Aksi halde onun icra ettiği şey sosyal bilim olmaz.[19]

Berkes doğa bilimlerinin *mekanizm*ine koşut olarak, sosyal bilimlerin *organizmacı* ve *işlevselci* bir tutumla konularını işlemeleri gerektiğini belirtir. Berkes'in "toplum"u bir organizma, kendi içerisinde işlevsel bütünlüğü olan ve bu haliyle araştırmacının önüne koyup inceleyebileceği bir "nesne" olarak gördüğü bellidir. Özellikle, sosyal bilimler içerisinde merkezdeki bilim konumunda görülen sosyolojinin amacı; sosyal rollerin ve statülerin incelenmesi, toplumsal ilişki türlerinin, sosyal birliklerin ve birlik tiplerinin belirlenmesi, kurumlar arasındaki işlevsel bağıntıların açığa çıkarılması ve rol, statü, ilişki tipleri ve sosyal birliklerin, hepsi bir arada, bir organik bütünün parçaları olduğunun ortaya konulmasıdır.[20]

3. Berkes'in Bilim Anlayışına Farklı Bir Bilim Felsefesi Geleneğinden Bakmak

Buraya kadar, Berkes'in genel bilim anlayışının geçen yüzyılın ve bu yüzyılın pozitivizmi ve bu yüzyılın konstrüktivist ve eleştirel rasyonalist bilim felsefeleri içerisinde değerlendirilebileceğine değindim. Bunun gibi Berkes'in sosyal bilim anlayışının da, bu bilim felsefeleri gelenekleri içerisinde sosyal bilimler için geliştirilmiş modeller olarak yapısalcı/işlevselci modellere

(19) Berkes, N., a.g.e., s.498.
(20) Berkes, "Bir Araştırma İlmi Olarak Sosyoloji", *Siyasi İlimler Mecmuası*,, C IX, No.107, 1940, s.548 (aktaran: Özer, İ., a.g.e., s.255).

göre şekillendiğini belirttim. Daha sonra onun pozitivist ve kısmen eleştirel rasyonalist yönler içeren bilim anlayışını betimlemeye çalıştım. Şimdi Berkes'in bilim anlayışını çok daha genel bir çerçevede ve farklı bir bilim felsefesi geleneği ışığında kısaca değerlendirmeyi deneyeceğim.

Berkes'in bağlı olduğu bilim anlayışı, bilim felsefesi içerisinde son dönemde "klasik bilim anlayışı" olarak adlandırılmaktadır. Büyük ölçüde geleneksel ve yaygın pozitivist bilim anlayışını içine alan klasik bilim anlayışının şu yönleri içerdiği belirtilmektedir: 1. İster doğa ister toplum alanları olsun, gerçeklik, görünüşteki heterojenliğine rağmen homojendir ve bu *homojenite*'den dolayı onun akla uygun bir yapısı vardır; ister doğa bilimi ister sosyal bilim olsun, bilimin görevi gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla bulunacak olan evrensel yasalara göre ortaya koymaktır. Bilim ancak yasalar ortaya koyan *(nomotetik)* ve yasalarla çalışabilen bir bilgi faaliyeti olabilir. 2. Gerçeklik *hiyerarşik*tir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır. 3. Gerçeklik *mekanik*tir; özellikle doğada herşey bir makine düzeni içinde işler. 4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya hâkim olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden saptamak mümkündür ve bu husus bilimin *öndeyilerde bulunma* (prediction) ve *önceden bilme* (prognosis) imkânına sahip olması anlamına gelir. 5. Gerçeklikteki değişim *niceliksel* ve *birikimsel*dir; bu demektir ki, gerçekliğin mekanik düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir.Gerçekliğin yapısını matematik diliyle ifade edebilen bir bilimin sonuçları ise *evrensellik*'e, evrensel bir geçerliliğe sahiptir 6. Bilim *nesnel*dir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötrdür ve nesneden kesinlikle ayrı durur; özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır ve özne nesnesinin karşısına her türlü ahlâksal, dinsel, siyasal, ideolojik kabul ve tercihlerinden arınmış olarak çıkar, çıkabilir. 7. Bilimin elde ettiği sonuçlar *zorunlu*dur; çünkü bu sonuçlar, tam bir nesnellik-

le, deneyim içeriğinin kuramsal ve mümkün olduğu kadar matematiksel bir dile taşınması suretiyle ifade edilebilirler..[21]

Berkes, yüzyılımızın ortalarına kadar özellikle Anglo-Amerikan dünyada hâkim olan ve yukarıda ana hatlarını vermeye çalıştığım böyle bir bilim anlayışı içerisinde yetişmiş ve ürünlerini vermiştir. Gerçi Berkes'in bilim anlayışında, yukarıda ana hatlarını yedi madde halinde sıraladığım bu anlayışla tamamen mutabık olmadığını gösteren ve bu bildirinin sınırlı çerçevesi içinde değinmeye imkân olmayan yönler de vardır. Fakat mutabık olunmayan bu yönler, Berkes'i bu hâkim bilim anlayışı dışında değerlendirmemizi gerektirecek yönler değildir.

Yüzyılımızın ortalarına kadar hâkim bilim anlayışı olduğunu belirttiğim bu bilim anlayışına karşı, son 20 yıldır felsefe ve bilim dünyasında üzerinde yoğunlukla durulan ve Anglo-Amerikan dünyada yaygınlaşan ve orada yaygınlaştığı için tüm felsefe ve bilim dünyasına postmodern rüzgârlarla hemen yayılmaya başlayan bir bilim anlayışı vardır. Gerçi bu bilim anlayışı yeni bir bilim anlayışı değildir. O, daha geçen yüzyılda Avrupa'da ve özel olarak Almanya'da *hermeneutik felsefe* geleneği içerisinde *tin bilimleri epistemolojisi* ve *Yeni Kantçı felsefe geleneği* içerisinde *kültür bilimleri mantığı* adları altında geliştirilip ana hatları belirlenmiş bir bilim anlayışıdır. Fakat bilim ve kültür ithalâtını son 30-40 yıldır çok büyük oranda Anglo-Amerikan dünyadan yapan bizim ülkemiz gibi ülkelerde, bu farklı bilim anlayışının farkına ancak, onun Anglo-Amerikan dünyada da üzerinde durulmaya başlanmasından sonra ve son 20 yıl içerisinde varılabilmiştir. Bu nedenle ana savlarını aşağıda maddeler halinde sıralayacağım bu farklı bilim anlayışının, hâkim bilim anlayışı içerisinde bilim yapmaya alışmış olanlarda bir garipseme ve tuhaflık duygusu uyandırması kuvvetle muhtemeldir.

(21) "Newtoncu bilim anlayışı" olarak da anılan bu anlayış için bkz.: Raphael, M., "Newton'un Mutlak Uzamı" (çev: D.Özlem), Çevirenin *Bilim, Tarih veYorum* adlı kitabında, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998, s.167-193.

Bu bilim anlayışının ana savları şöyle özetlenebilir: 1. Gerçeklik *karmaşık*tır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar; gerçekliğe homojenite değil *heterojenite* hâkimdir. 2. Gerçeklik hiyerarşik değil *heterarşik*tir; onda basamaklı bir yapı, bir sıradüzen yoktur; o birden fazla ve birbirinden farklı yapı ve düzenlere sahiptir. 3. Gerçekliğin holistik ve harmonik bir yapısı yoktur; gerçeklik *disharmonik*tir, harmoniden yoksundur. 4. Gerçekliğe mekanizm hâkim değildir; o mekanik bir bütünlük halinde ele alınamaz gerçekliğin *amekanik* yönleri de vardır. 5. Gelecek *belirsiz*dir; dolayısıyla bilim önceden bilme (prognosis) ve 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 *perspektif*e sahiptir; dolayısıyla o incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenenden ayıran bir mesafe yoktur. 8. Buna bağlı olarak "nesnellik" diye birşey de yoktur; sadece perspektif-bağımlı olarak nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey ona bakılan yerden görüldüğü şekliyle *göreceli* olarak bilinir. 9. Tümel/mükemmel bilgi yoktur; bilgi ancak *kısmî/tikel* olabilir 10. Tek bir doğru(luk) yoktur; bir doğru(luk)lar çokluğu vardır. 11. Özne-merkezcilik terk edilmelidir; çünkü öznenin kendisi esasında öznelerarası bir ortamda var olabilir. 12. Buna bağlı olarak, bilgi, sadece öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o, *öznelerarasılık* ortamında birlikte oluşturulan ve *tarihsel* olarak hep değişen bir şeydir. 13. Tarih ve toplum dünyasında bağımsız değişken yoktur; her şey birbirine bağlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır. 14. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece *yorum*dur.[22]

(22) Özlem., D. "Evrensellik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (sempozyum bildirileri), Metis Yayınları, İstanbul 1998, s.53-67. Ayrıca bkz: Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, Bahar/1998, sayı 76, s. 7-41.

Ana hatlarını maddeler halinde sıralamaya çalıştığım bu bilim anlayışı ile Berkes'in bağlı olduğu klasik bilim anlayışı arasında önemli farklılıklar, hattâ karşıtlıklar olduğu açıktır. Bu yeni, daha doğrusu son onyıllarda estirilen "postmodern" rüzgârlarla yeniden gündeme gelen bilim anlayışının üzerinde burada daha fazla durmaya ve onu değerlendirmeye imkân yoktur. Burada sadece, bu bilim anlayışının "postmodern" rüzgarlarla yeniden gündeme gelmiş olmasının onun ciddiyetine halel getiremeyeceğini ve çalışmalarımın önemli bir kısmının bu bilim anlayışına büyük ölçüde kaynaklık eden hermeneutik geleneği içerisinde yer alan çalışmalar olduklarını belirtmekle yetinebilirim. Ancak burada Berkes'in bağlı olduğu bilim anlayışının bu bilim anlayışı ile karşılaştırılmasının gerekliliğini vurgulamadan geçemem. Böyle bir karşılaştırmayı içeren müstakbel bir çalışmanın Berkes'in düşünür ve bilim insanı olarak yeniden değerlendirilmesi açısından da gerekli olduğu söylenebilir.

4. Berkes Üzerine Birkaç Değerlendirme Notu

Bu bildiride Berkes'in bilim anlayışı ve bu anlayışın dayandığı felsefi temeller üzerinde durmaya çalıştım; onun konulu çalışmalarından ve bu çalışmaların Türk düşünce yaşamında yaratmış olduğu etkilerden, bildirimin kapsamı dışında kaldıklarından ötürü, söz etmedim. Oysa 1960'lı ve 1970'li yıllarda Berkes'in konulu çalışmalarından oldukça etkilenmiş, Türk toplumunun geçmişi ve bugünü hakkında bilgi ve kanaat sahibi olmasında bu çalışmaların katkısını hep şükranla anmış olan bir kişiyim. Bu nedenle Berkes'in düşünür, sosyolog, toplumsal tarihçi, iktisatçı yönleri hakkında da, topluca birkaç değerlendirme notu sunmaktan kendimi alamıyorum.

Felsefecilerimizin, bilim insanlarımızın, sanatçılarımızın katkılarını bir vefa ve hakbilirlik duygusuyla sahiplenmeyişimizin ve bu katkılara karşı duyarsızlığımızın büyük ölçüde hâlâ

devam ettiği açıktır. Bunlardan kaynaklanan vefasızlık ve belleksizlik, bu insanlarımıza öncelikle sahip çıkması gereken felsefe, bilim ve sanat çevrelerimizde, toplumumuzun diğer kesimlerine göre ne yazık ki hattâ daha da belirgin olarak ortaya çıkıyor. Bunda, düşünen, bilim ve sanat üretme çabasında olan insanlarımızın önemli bir kısmının otokton davranmalarının, neredeyse herşeyi kendilerinden itibaren başlatmaları ve kendileriyle devam ettirmelerinde iyice belirginleşen narsizmlerinin rolü tabii ki büyüktür. Berkes üzerine bir bildiri hazırlamak üzere hakkında yazılmış olanları taramaya kalkıştığımda, maalesef, emekliliğinde yerleşmiş olduğu İngiltere'de yaşamı ve eserleri üzerine yapılmış olduğunu bir gazete yazısından öğrendiğim bir çalışma dışında,[23] yazılanların son derecede az olduğunu ve bunların önemli bir kısmını da aceleyle yazılmış dergi ve gazete yazılarının oluşturduğunu saptadım. Oysa ölümünün üzerinden 11 yıl geçmiş olan Berkes, kendi yurdunda böyle bir ilgisizliğe hiç mi hiç lâyık değildi. Berkes'in yanı sıra daha birçok felsefecimizin, bilim insanımızın ve sanatçımızın ülkemizde hak etmedikleri bir ilgisizliğe mâruz kaldıklarını burada bir kez daha vurgulayarak belirtmeden geçemeyeceğim. Bu sempozyumun, Berkes üzerine çalışmaların artmasına vesile oluşturmasını ve kadri bilinmeyen diğer felsefeci, bilim insanı ve sanatçılarımız üzerine çalışmalar için teşvik edici bir örnek olmasını diliyorum.

Berkes'in bende en fazla iz bırakan yönü, onun toplumsal tarihçiliği olmuştur. O, kendi döneminde, Türkiye'de resmî tarihçiliğin dar kalıplarının dışına çıkabilmiş ve tarihimizin resmî yorumlarını reddetme cesaretini gösterebilmiş ender kişilerdendi. Onun 1960-1980 yılları arasında yayımlanmış olan çalışmaları, özellikle benim kuşağımda, tarihimize karşı yeni bir sorgulamanın başlatılmasında çok önemli rol oynamıştır.

Berkes, siyasal görüşleri bakımından sol Kemalist bir çiz-

(23) *Cumhuriyet* Gazetesi, 21.Aralık.1988.

gideydi ve 1960 sonrası yıllarda Batı karşıtı, anti-emperyalist ve anti-kapitalist akımın başlıca fikir önderlerindendi. Ulusçu sol içinde yer alan Berkes, bazılarının ona atfettikleri gibi, aslında Marksist solla pek ilgili değildi. Onun pozitivist yönü ağır basan bilim anlayışının da Marksist bilim anlayışına uymadığı, yukarıda yapmaya çalıştığım saptamalardan anlaşılabilir. Atatürk'e ve devrimlerine zaman zaman coşku ile sahip çıkmış olan Berkes, birçok yönden tipik bir Cumhuriyet aydını olarak kaldı.[24] Fakat bu arada, sol Kemalist çevrelerde üstü biraz örtülmeye çalışılmış olsa da, Cumhuriyet'i de eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmekten geri kalmadı. Berkes'in bu yönüyle de Türk düşünce hayatında önemli bir yeri vardır. Kendisini şükranla anıyorum.

Yararlanılan Kaynaklar

1) Niyazi Berkes'in Yararlanılan Eserleri

a) Kitaplar:

İslamcılık, Ulusçuluk, Sosyalizm, 2. baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara 1975.

Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi, Ankara 1975.

Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.

Felsefe ve Toplumbilim Yazıları, Adam Yayınları, İstanbul 1985.

Unutulan Yıllar, İletişim Yayınları, İstanbul 1997

b) Yazılar:

"Sosyoloji Nazariyelerinin Tetkikine Giriş", *Ülkü Mecmuası,* C.XV, sayı 90, Ankara 1940.

"Bir Araştırma İlmi Olmak Üzere Sosyoloji", *Siyasi İlimler Mecmuası,* sayı 107, Ankara 1940.

"İlim Dünyasında Durumumuz", *Yurt ve Dünya Mecmuası,* sayı 20, Ankara 1942.

(24) Oktay, A., "Aydının Ölümü", *Cumhuriyet* Gazetesi, 20.12.1988, s.12.

2) Diğer Kaynaklar:

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781)

Oktay, A., "Aydının Ölümü", *Cumhuriyet* Gazetesi, 20.12.1998, s.12.

Özer, İ., "Niyazi Berkes", *Türk Toplumbilimcileri* (derleyen: Emre Kongar), C I, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.251-289.

Özlem, D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri,* 2.baskı, İnkılâp Kitalevi, İstanbul 1996.

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Özlem, D. *Bilim, Tarih ve Yorum,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.

Özlem, D. (çeviren/derleyen), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri,* 2. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997.

Özlem, D., "Evrensellik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (sempozyum bildirileri), Metis Yayınevi, İstanbul 1998, s.53-67.

Özlem, D., "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, Bahar/1998, sayı 76, İstanbul 1998, s. 7-41.

Raphael., M., "Newton'un Mutlak Uzamı" (çev: D.Özlem); çevirenin *Bilim, Tarih ve Yorum* adlı kibatı içerisinde, a.g.e. s. 167-193.

Stegmüller, W., "Bilim Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, a.g.e., s. 299-331.

Tunaya, T.Z., "Berkes'in Acı Gülüşü", *Cumhuriyet* Gazetesi, 29.12.1988, s.2.

E – Kitap Tanıtma Yazıları

*Bilim ve İktidar**

Doğa bilimleri bu yüzyılın ilk yarısında büyük bir epistemolojik sarsıntı geçirmiş, klasik Newtoncu bilim paradigması özellikle mikrofizik alanında ortaya çıkan yeni bulgular karşısında yetersiz kalmış ve yeni bir bilim paradigması geliştirilmiştir.

Eski bilim paradigmasının dayandığı sayıltıların en önemlileri şunlardı: a) Doğanın rasyonel/matematiksel yoldan tam olarak kavranılabilir ve açıklanabilir bir düzeni vardır. b) Bu düzen doğa yasalarınca tam ve eksiksiz olarak ve tüm zamanlar için (zamanüstü) belirlenmiştir. c) Bu eksiksiz belirlenim, kendisini, doğada tam bir mekanizm olarak gösterir. d) Newton, doğa düzenini, kurulmuş ve bir daha hiç durmayacak olan bir saate benzetmişti. Dolayısıyla, bu saatin bugün nasıl çalıştığını bilen gelecekte nasıl çalışacağını da bilir ki bu, bilime, geleceği öngörme, gelecekte olacakları önceden söyleme (prediction) ve önceden bilme (prognosis) olanağı sağlar.

Oysa son yarım yüzyıldır geliştirilmiş olan yeni bilim paradigmasının dayandığı sayıltılar şunlar olmuştur: a) Doğa ancak küçük bir bölümüyle doğa yasalarının mekanist belirlenimciliğine dayanılarak açıklanabilir; yani doğa yasalarının genel

---

(*) **Bilim ve İktidar**/*Federico Mayor, Augusto Forti/Tübitak Yayınları/Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara 1977.*

Bu tanıtım yazısı, *Cumhuriyet Kitap*'ın 18.09.1997 tarihli 396. sayısında yayımlanmıştır.

geçerli olduğu kanıtlanamaz. b) Doğa hakkındaki bilgimiz hiçbir kesinlik taşımaz; tersine doğa bir kesinsizlikler alanıdır, çünkü doğada başat olan yasalılık değil, istikrarsızlık, dalgalanma, öngörülemezlik ve hattâ kaostur. c) Doğa, açıklanabilir olmaktan çok ancak anlatılabilir olan bir gidişata sahiptir.

İlginçtir ki, bu yeni bilim (doğa bilimi) paradigması, daha geçen yüzyılın ortalarında, mekanist/belirlenimci doğa tasarımını eleştiren ve büyük çoğunluğunu filozof ve sosyal bilimcilerin oluşturduğu kimseler tarafından (değişik bir terminoloji içinde olsa da) geliştirilmiş bulunuyordu. Bu filozof ve sosyal bilimciler, özellikle tarih ve toplum dünyasının mekanist/belirlenimci bir bilim paradigması altında bir açıklama nesnesi kılınmasına itiraz ediyorlardı. Onlar tarih ve toplum dünyasında istikrarsızlık, dalgalanma, öngörülemezlik bulunduğunu belirtiyorlar bu dünyada insan düşüncesinin, insanî amaç ve değerlerin, insanî arzu ve çıkarların belirleyici olduğunu ekliyorlardı. Üstelik bu düşünce, amaç ve değerler, zamana ve kültürlere bağlı olarak hep değiştiğinden, tarih ve toplum dünyası her zaman diliminde kendi özgüllüğü ile ele alınması gereken bir tekillik gösteriyordu. Son olarak onlar bu tarih ve toplum dünyasının, bu niteliklerıyle bir anlatı öğesi barındırdığını, açıklama nesnesi olmaktan çok anlama nesnesi olabileceğini vurguluyorlardı. Ne var ki bu itirazlar hâkim Newtoncu bilim paradigmasını sarsmaya yetmemişti. Doğa bilimciler Newtoncu paradigma karşısında kuşku duymaya, ancak, kendi alanları içinde elde ettikleri yeni bulguların bu paradigmayla açıklanamazlığını gördükçe başladılar.

Yüz yılı aşan bir süre sonunda, bugün doğa bilimleri ile sosyal bilimler, konularının (doğa ve tarih/toplum) belirsizliği, kaotik niteliği, tekilliği, öngörülemezliği hususlarında büyük oranda uzlaşmaya varmış görünüyorlar. Bugün bu epistemolojik yakınlaşma hakkında yeterli bir bilgiye ve tabii bilince sahip olmak, hangi düzeyde ve hangi amaçla olursa olsun, "bilim"le ilgilenen herkes için bir önkoşul olmuştur.

Son yarım yüzyıl yalnızca bilim paradigmasındaki dönüşüme tanıklık etmekle kalmamıştır. Aynı zamanda filozof da olan doğa bilimciler (Planck, Heisenberg, vd.) ve sosyal bilimciler (Max Weber, E. Simmel, W. Mills, vd.), bilim-ahlâk, bilim-siyaset, bilim-toplum, bilim-tarih, bilim-kültür ilişkileri üzerinde de düşünmüşler ve eserleriyle bu konuda derin etkiler yaratmışlardır. Bu çalışmalar şu hususları en belirgin şekilde ortaya çıkarmıştır: Bilim, bir toplum, bir kültür çevresi içinde gerçekleştirilen bir faaliyettir. Dolayısıyla bu faaliyetin o toplum ve kültür çevresi için başat olan bir ideolojiden, bir dünya görüşünden, bir siyasal ve ahlâksal bakış açısından tamamen bağımsız olarak sürdürülebilmesi mümkün değildir. Yeniçağda modern doğa bilimlerinin ortaya çıkıp gelişmesindeki en önemli ideolojik amaç, "doğaya hâkim olma" sloganında ifadesini buluyordu. Geçen yüzyılda gelişmeye başlayan sosyal bilimler (özellikle A. Comte'un "sosyoloji"si) için de ana amaç "toplumsal huzursuzlukları giderme ve topluma çekidüzen verme" olarak belirtilmişti. Tabii ki bu amaçların gerçekleştirilmesi bir siyasal gücün kullanılmasını, iktidarı gerektirir. İktidarı elinde bulunduranların bilimden kendi ideolojik/siyasal tercihleri doğrultusunda yararlanmış ve yararlanmakta oldukları ise, açık bir olgudur. Gerçi Prigogine ve Forti'nin yazılarında da görüleceği üzere, bu ilişki tek yanlı bir belirleme ilişkisi değildir.

Bu kitaptaki yazılar, günümüzde bilim-iktidar ilişkisini çeşitli yönlerden ve değişen bilim paradigmasına sürekli göndermeler yaparak irdeleyip değerlendiriyor. Kitap, bilimle herhangi bir düzeyde ilgilenen herkes için uyarıcı ve "bilim" üzerine yeniden düşünmeye sevkedici yönler içermektedir. Bilim-felsefe, bilim-siyaset, bilim-iktidar ilişkileri üzerinde maalesef yeterince durulmayan Türk bilim kamuoyunda, değerli düşünce adamı ve çevirmen Mehmet Küçük'ün özenli çevirisiyle sunulan kitabın, hak ettiği ilgiyi görmesini dilerim.

*İki Adalet Anlayışı**

H-G. Gadamer, son ikiyüz yıl içinde felsefedeki en önemli başarılardan birini, "tarihsellik"in keşfi olarak gösterir. Şüphesiz ki insanlık bir "tarih" fikrine, binyıllardır sahiptir. Fakat "tarih"ten anlaşılan şey, ikiyüz yıl öncesine kadar, çok büyük ölçüde, "bugün"le sürekli ve organik bir bağı olmayan, "bugün"ü kavramak için olduğu kadar onun üzerine geliştirilecek sosyal tasarımlar, projeler için de önemli bir belirleyiciliği bulunmayan bir "geçmiş"tir. Buna karşılık "tarihsellik", felsefenin kendisi de dahil olmak üzere, insan düşüncesinden ve emeğinden çıkmış olan herşeyin bir zamansal sürekliliğe sahip olduğu ve bunların "bugün"ü pek çok yönden belirlemeye devam ettiği, "geçmiş"in büyük ölçüde "bugün"de yaşadığı, tarih/toplum/kültür dünyasında her tarihsel ânın eski ile yeninin bir karışımı olduğu ve tam da bu yüzden bu dünyada yepyeni, radikal bir başlangıç yapmanın mümkün olmadığı bilincidir. Bu bilinç doğrultusunda geliştirilmiş felsefe anlayışlarını, topluca *tarihselcilik* adı altında toplamak mümkündür.

Tarih hakkındaki bu iki bilinç, son ikiyüz yıldır hattâ iki felsefe yapma tarzından söz etmemize izin verecek ölçüde felsefenin gündemini işgal etmiştir. Bu iki tarzdan birincisinin temsilciliğini, modern dönemlerde, değişik varyasyonlar içinde, Ay-

(*) Bu yazı, Solmaz Zelyüt Hünler'in **İki Adalet Arasında, Rawls ve McIntyre** adlı kitabında sunuş yazısı olarak yer almıştır. (Vadi Yayınları, Ankara 1997)

dınlanmacılar yapmışlardır. Onlar, "tarih"i büyük ölçüde olayların kronolojik bir dizisine indirgemiş, felsefe başta olmak üzere, toplum ve kültür dünyasında her an yeni bir başlangıç yapmanın, devrimsel bir dönüşümü gerçekleştirmenin ve bağlı olarak yeni ilkeler temelinde yeni bir toplum düzeni tasarımı geliştirmenin ve daha sonra bu tasarımı hayata geçirmenin mümkün olduğuna inanmışlardır. Bu inanç doğrultusunda geliştirilmiş felsefe anlayışlarını, topluca, *radikal/rasyonalist/kuramsalcı (teorisist) felsefe* adı altında toplamak mümkündür.

Bu iki felsefe yapma tarzı, son ikiyüz yıldır felsefenin her alanında ve özellikle toplum, hukuk, devlet, ahlâk ve siyaset felsefeleri alanlarında birbirleriyle çatışmaktadır. Örneğin siyaset felsefesinde son 20-30 yıllık dönemin en önemli çatışması, tarihselci doğrultuda geliştirilmiş olan *komünitaryanizm* ile radikal/rasyonalist/kuramsalcı doğrultuda geliştirilmiş olan ve büyük ölçüde a-historik bir refleksiyonun ürünü olan *liberal evrenselcilik* arasındaki çatışmadır.

Solmaz Zelyüt Hünler'in çalışması, bu iki görüş arasındaki çatışmayı, günümüzde iki görüşün en önemli temsilcilerinden McIntyre ile Rawls'un konuya ilişkin eserlerini derinliğine tarayarak ve karşılaştırarak irdelemekte ve değerlendirmektedir. Fakat çalışma, dar anlamda bir siyaset felsefesi çalışması olmaktan öteye; "adalet" kavramı dolayımında, bizzat felsefenin tarihselliğinin görülmesini sağlamakta, felsefe-tarih ilişkisinin ancak felsefenin tarihselliği temelinde ele alınabileceğine örneklik etmektedir.

Solmaz Zelyüt Hünler'in çalışması, ülkemizde ne yazık ki çok büyük ölçüde gazete köşelerinde sürdürülmekte olan gündelik, kısır ve çapsız siyaset tartışmalarından usanç duyan düşünen insanlarımıza felsefî düzeyde geniş ufuklar açabilecek bir çalışmadır. Çalışmanın, lâyık olduğu ilgiyi görmesi hâlinde, ülkemizde toplum, hukuk, ahlâk ve siyaset üzerine düzeyi daha yüksek tartışmalara zemin oluşturabileceğinden eminim.

-A-

Abdullah Cevdet 256
açıklama-anlama bağıntısı 105, 117, 145, 146, 199, 224
adcılık (bkz.: nominalizm)
Adorno, T. 287, 292
Ahmet Şuayıp 292
Akarsu, B. 260, 275
akıl 14, 15, 16, 57, 63, 64, 65, 66, 74, 77, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 264, 306, 307, 352
akıldışıcılık (bkz.: irrasyonalizm)
aletheia 220, 223, 226, 228, 233, 236, 239, 289
Ali Kuşçu 257
Ali Sedad 257
Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) 102, 103, 105, 186
Allemann, B. 115, 252
Amerikan İmparatorluğu 25, 108, 109, 114, 116, 123, 124, 273, 274, 308, 316
Anglo-Amerikanizm (bkz.: Amerikan İmparatorluğu)
anlama 79, 105, 117, 145, 146, 184, 199, 207, 224
anlama yetisi (bkz.: zihin)
anlık (bkz.: zihin)
Aristoteles 11, 55, 56, 57, 59, 60, 90, 121, 124, 158, 159, 179, 180, 195, 203, 214, 219, 220, 258, 278, 281, 284, 285
Aster, E.v. 278
Augustinus, A. 40, 41, 159, 196, 284
Aydınlanma (çağı, felsefesi) 14, 19, 21, 3940, 42, 43, 57, 60, 62, 63, 65, 127, 181, 189, 190, 191, 211, 220, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 284305, 306, 329
Aynî, M.A. 259

-B-

Babanzâde Nâim 259
Bacon, F. 97, 124, 257
Baha Tevfik 258, 292
Baltacıoğlu, İ.H. 259
Baumgarten, A. 282, 292, 295
Bavink, B. 89, 133
Batı (felsefesi, kültürü, mantığı) 11, 20, 24, 26, 28, 29, 30, 40, 46, 47, 48, 57, 78, 82, 83, 90, 91, 93, 94, 108, 109, 110, 115, 122, 124, 127, 133, 139, 155, 220, 224, 231, 234, 235, 242, 256, 257, 258, 259, 261, 266, 320
Batılılaşma 260, 262, 265, 266, 269, 270, 273
bediiyat, bediiyatçılık 280, 282, 291, 292, 293, 294
Bergson, H. 160, 260, 161
Berkes, N. 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316317, 318, 319, 320
Berkeley, G. 57, 61
bilim 13, 17, 62, 90, 93, 95, 96, 97, 98, 119, 124, 141, 148, 149, 150, 157, 166, 169, 170, 173, 174, 181, 228, 230, 231, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 315, 325, 327
bilim endüstrisi 125, 126, 153
bilinç 157, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 207, 209
bilimcilik 69, 96, 120, 123, 124, 133, 150, 152, 166, 195, 200, 265
Bollnow, O.F. 187, 202, 214
Boran, B. 303
Boratav, P.N. 303
Brentano, F. 173, 180, 183, 220
Bubner, R. 194, 214
Bultmann, R. 180, 220
Burke, E. 284

-C-

Carlyle, T. 102, 103
Carnap, R. 309
Cassirer, E. 120, 122, 133, 214
Cenap Şehabettin 292
Cohen, H. 288
Cohn, J. 288
Comte, A. 100, 104, 113, 144, 260, 309, 313, 327
Croce, B. 280, 281, 290
cumhuriyet, cumhuriyetçilik 11, 12, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,

30, 31, 62, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 292, 306

-Ç-

çerçeveleme (Heidegger'de) 227, 228, 230, 232, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 244
Çiğdem, A. 132, 133

-D-

D'Alembert, J.R. 61
Dasein 181, 182, 183, 184, 185, 187
demokrasi 22, 29, 30, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 48, 49, 81, 131, 205
deneyim, deneyimcilik, deneyimsel 12, 15, 57, 61, 73, 76, 87, 88, 138, 142, 166, 195, 201, 213, 284, 287, 306, 307, 308, 309, 310
Descartes, R. 14, 57, 61, 62, 64, 66, 69, 77, 97, 172, 173, 175, 180, 183, 189, 196, 209, 226, 227, 230, 233, 241, 243, 257
Dewey, J. 260
Diderot, D. 61
Dilthey, W. 57, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 103, 104, 115, 119, 133, 145, 159, 160, 180, 183, 184, 191, 192, 198, 200, 203, 207, 208, 210, 212, 214, 220, 223, 224
din, dinsel 18, 21, 49, 70, 76, 77, 80, 81, 94, 124, 272, 306
Direk, Z. 259, 275
doğa bilimleri 14, 58, 85, 86, 94, 97, 101, 112, 119, 120, 127, 141, 149, 153, 154, 163, 302, 312, 313, 314, 315, 325, 325, 327
doğal hukuk 33, 35, 40, 42, 48
doğru, doğruluk (bkz: hakikat)
Doğu 139, 140, 258, 266
dönemeç/dönüş (Kehre) 239, 244, 245
Droysen, J.G. 102
Duhem, P. 308
Durkheim, E. 104
duyumculuk (bkz.: sensüalizm)

-E-

Einstein, A. 75, 76, 158, 159, 161, 169
Elea Okulu 55

empati (Einfühlung) 73, 207, 288
empiri, empirizm, empirik (bkz.: deneyim, deneyimcilik, deneyimsel)
Eralp, H.V. 260
erek, erekbilimsel (bkz.: telos, teleolojik)
estetik (felsefî) 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299
estetik beğeni 281, 285
estetik değer 280, 291
estetik deneyim 291
estetik nesne (obje) 280, 287, 288, 289, 291
estetik özne (süje) 280, 287, 288, 289, 291
estetik yargı 280, 285, 291
Etöz, Z. 14
evrensel, evrenselcilik, evrenselci 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 28, 42, 46, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 69, 70, 78, 79, 81, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 99, 103, 106, 107, 112, 114, 118, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 137, 138, 139, 147, 148, 150, 151, 151, 166, 187, 190, 194, 195, 197, 204, 211, 223, 270, 312, 315

-F-

Fechner, E. 287
Fındıkoğlu, Z.F. 292
Forti, A. 99, 325, 327
Fukuyama, F. 67, 78

-G-

Gabriel, L. 278
Gadamer, H-G. 118, 133, 198, 207, 214, 224, 328
Galilei, G. 158, 166
Gallupi, E. 257
Geiger, M. 289, 290, 292
Geist (bkz: tin)
gelenek, gelenekçilik, gelenekçi 20, 25, 26, 28, 132, 189, 206, 267, 268, 272, 293, 306, 307
gerçeklik 12, 142, 147, 148, 168, 224, 315, 317
Goethe, J.W. 72, 98, 142
global, globalizm, globalleşme 13, 46, 123, 124, 133, 151, 152, 213
Gorgias 57
Gökalp, Z. 292
Gökberk, M. 255, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,

273, 274
göreceli (rölatif) a priori 75
görececilik (bkz.: rölativizm)
Grünberg, T. 259
güzel, güzellik 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290

-H-

hakikat 12, 16, 17, 56, 58, 70, 75, 76, 77, 78, 123, 124, 130, 150, 190, 211, 223, 237, 250, 265, 300, 308, 317
Hamann, J.G. 98, 142
Hartmann, N. 203, 279, 289, 292, 295, 296
Hegel, A.W.F. 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 173, 180, 181, 190, 192, 197, 198, 217, 242, 243, 270, 271, 273, 284, 286, 287, 288, 289, 292
Heidegger, M. 57, 79, 115, 133, 160, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 198, 203, 214, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 289
Heisenberg, W. 112, 327
Herbart, J.F. 287
Herder, J.G. 98, 142, 197, 264, 274
hermeneutik (yorumbilgisi) 11, 12, 53, 57, 58, 66, 67, 68, 79, 80, 82, 83, 103, 104, 105, 108, 145, 146, 179, 180, 192, 198, 209, 220, 223, 287, 316, 318
Hıristiyanlık (dini, teolojisi, felsefesi, kültürü) 18, 40, 41, 61, 64, 71, 90, 158, 162, 173, 180, 181, 183, 196, 197, 220, 226, 266
historisizm (bkz.: tarihsicilik)
historizm (bkz.: tarihselcilik)
Hoca Zâde 257
Honigswald, P. 89, 90, 133
hukuk 17, 24, 34, 45, 47, 48, 163
Humboldt, W.v. 102
Hume, D. 61, 159
Husserl, E. 180, 183, 220
Hühnerfeld, P. 115, 133, 252
Hünler, H. 189, 214, 251
Hünler, S.Z. 328, 329

-İ-

İbni Haldun 196
İbni Kemal 257

İbni Rüşt 258
ideoloji 17, 18, 47, 70, 76, 77, 80, 81, 94, 98, 123, 124, 313
idiografik, idiografizm 104, 109, 152
idiografik bilim 108, 113, 115, 126, 145
ilerleme 62, 97, 165, 270, 272, 305, 312
insan bilimleri 108
intersübjektivite (bkz.: öznelerarasılık)
irrasyonalizm (akıldışıcılık) 11, 17, 21, 56, 58, 98, 142, 160, 193
İslâm (dini, felsefesi, kültürü) 18, 22, 27, 28, 30, 36, 57, 61, 90, 94, 122, 150, 162, 196, 256, 266, 272

-J-

jakobenizm 22, 25, 26
James, W. 260
Jung, W. 133, 214

-K-

Kadızâde-i Rûmî 257
Kainz, F. 278
Kam, F. 259
Kant, I. 42, 47, 61, 73, 74, 75, 115, 120, 133, 160, 173, 180, 189, 195, 196, 197, 207, 214, 217, 164, 274, 278, 284, 285, 286, 290, 292, 307, 321
kapitalizm, neokapitalizm 45, 46, 50, 80, 83, 110, 111, 125, 126, 152
katharsis 280, 284
kavram realizmi 55
kaygı (Heidegger'de) 179, 184, 185, 186, 187
Kaynardağ, A. 266, 267, 268, 269, 271, 275
Kempski, J.v. 133
Kınalızâde Ali Efendi 257
Kuhn, T. 308
Küçük, M. 325, 327
kültür 7, 17, 103, 127, 145, 163, 164, 192, 200, 205
küreselleşme (bkz.: globalleşme)

-L-

Lauth, R. 214
Leibniz, G.W. 54, 57, 75, 159, 284
liberalizm (siyasi, ekonomik, hukuksal) 18, 33, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 78, 81, 110, 111, 124, 125, 131, 151, 213, 329

Lipps, T. 287, 288
Locke, J. 55, 61, 74
Lovitt, W. 251, 252
Löwith, K. 190, 191, 214

-M-

Machiavelli (Makyavel) 19
Marksizm, Marksist 44, 110, 191, 280, 320
Marx, K. 67
Mayor, F. 99, 134, 325
McIntyre, A. 329
Mehmet Rauf 292
Mengüşoğlu, Takiyettin 260, 296, 298
Mengüşoğlu, Tomris 93, 133
meşruiyet (hukuksal, siyasal, bilimsel) 19, 20, 24, 48
Mills, W. 329
mimesis (taklit) 280, 283, 288
Misch, G. 208, 214
modernite, modernizm 80, 189
Molla Fenârî 257
Mommsen, T. 102
Morris, G. 309
Müller, M. 180, 214
Muhyiddin Arabî 258

-N-

nesnel, nesnellik, nesnelcilik 15, 99, 147, 148, 159, 160, 167, 314, 315, 317
Neurath, O. 309
Newton, I. 75, 76, 96, 100, 111, 112, 119, 141, 149, 158, 159, 166, 169, 316, 325, 326
nihilizm 56, 233, 265
niyet, niyetsellik (bkz.: yönelim, yönelimsellik)
nomotetik, nomotetizm, nomotetik bilim 100, 101, 103, 106, 108, 109, 111, 113, 118, 122, 126, 145, 146, 147, 150, 152, 173, 315
nominalizm 11, 56, 88, 193, 194

-O,Ö-

Oktay, A. 320, 321
Özer, İ. 321
özgürlük 207, 237
özne (tanrı-özne, insan-özne, tarihsel özne) 15, 21, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 97, 115, 116, 117, 147, 172, 173, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 227, 229, 317
öznelerarasılık (intersübjektivite) 65, 116, 117, 172, 199, 317

Özuğurlu, M. 85

-P-

Parmenides 55, 90
Pascal, B. 98, 142
physis 225
Planck, M. 112, 308, 327
Platon 11, 55, 56, 57, 60, 88, 90, 94, 139, 180, 258, 283, 284, 286
Plotinos 219, 284
politika (bkz.: siyaset)
poiesis (yaratma) 225, 284, 289
Poincaré, H. 308, 310
Popper, K.R. 68, 123, 134, 151, 308, 309, 310
postmodernite, postmodernizm 80, 81, 82, 83, 125, 212, 316, 318
pozitivizm, neopozitivizm 14, 19, 21, 24, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 117, 119, 121, 145, 146, 148, 149, 191, 195, 258, 260, 261, 302, 309, 315, 320
pozitif hukuk 35, 40, 41, 42
Pöggeler, O. 79, 115, 134, 180, 181, 185, 203, 215, 252
Prigogine 327

-R-

Ranke, L.v. 102
rasyonalizm, rasyonalist 19, 20, 21, 87, 119, 243, 276
rasyonelleştirme 21, 24, 55, 74, 302, 329
Raphael, M. 119, 134, 316, 321
Rawls, J. 329
Reichenbach, H. 259, 309
Rickert, H. 55, 105, 106, 119, 134, 145
Rıza Tevfik 258, 292, 293
Romantizm, romantik 11, 57, 98, 142, 270
Rousseau, J.J. 19, 21, 189
Rothacker, E. 101, 119, 134, 198, 201, 202, 203, 204, 215
rölativizm (görececilik) 56, 77, 78, 159, 193, 194, 207, 210, 212

-S-

San, C. 85
sanat 280, 283, 286, 287, 288, 289, 291
Savigny, K.v. 102
Schelling, F.W. 57, 286, 29
Schiller, F. 278, 286, 292
Schleiermacher, F. 57, 103

Schlick, M. 309
Sena, C. 292
sensüalizm (duyumculuk) 56, 61
septisizm (bkz.: şüphecilik)
Shastesbury, A.A.C. 284
Simmel, G. 77, 78, 327
Sinn, O. 252
siyaset (politika) 12, 13, 98, 111, 121, 123, 124, 126, 147, 154, 179, 201, 210, 261, 327, 328, 329
sivil itaatsizlik 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 50
sofist, sofistler 11, 56, 142, 159
Sokrates 11, 90, 91
sosyal bilimler 14, 15, 85, 86, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 111, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 130, 131, 132, 135, 141, 143, 144, 147, 152, 153, 154, 289, 302, 312, 313, 314, 315, 326
sosyalizm 18
sosyal sınıf 47, 80
sosyoloji, 105, 106, 108, 144, 313, 314, 327 Spinoza, B. 57, 257
Stegmüller, W. 310, 321
Stirner, M. 57
Ströker, E. 134
Swartz, B. 134

-Ş-

şüphecilik (septisizm) 11, 77, 78, 81, 1542, 193, 194

-T-

taklit (bkz.:mimesis)
tarih 13, 15, 25, 28, 30, 31, 39, 45, 58, 64, 66, 70, 79, 102, 109, 110, 116, 157, 171, 174, 192, 193, 194, 196, 200, 327, 328, 329
tarih bilinci 65, 161, 196, 268, 269, 270, 273, 274, 278
tarihçilik 56, 58, 59, 106, 161, 162
Tarihçi Okul (bkz.: Alman Tarih Okulu)
tarih felsefesi 46, 48, 59, 63, 261, 262, 269, 270, 272
tarihselcilik (historizm) 11, 12, 15, 16, 18, 20, 21, 25, 31, 53, 58, 66, 67, 68, 77, 79, 80, 82, 83, 157, 159, 164, 165, 166, 171, 173, 175, 197, 198, 201, 202, 210, 211, 212, 328, 329
tarihsellik 7, 15, 17, 26, 47, 64,

75, 118, 146, 157, 163, 164, 165, 166, 169, 179, 182, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 205, 209, 213, 223, 271, 287, 328
tarihsicilik (historisizm) 66, 67, 68, 70, 197, 198
Tekeli, Ş. 85
tekhne 225, 226, 248
tekilcilik 11, 12, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 25, 53, 54, 57, 58, 66, 78, 81, 86, 89, 93, 98, 99, 103, 104, 105, 109, 114, 115, 116, 125, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 153, 163, 270
tekilleştirme-genelleştirme karşıtlığı 106, 107
teknik/teknoloji 80, 163, 189, 217, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 247, 305
telos, teleolojik (bkz.: erek, erekbilimsel)) 73, 78, 192, 285
Thomas, Aquino'lu 40, 41, 284
Timon, 57
tin (Geist) 64, 65, 103, 145, 180, 192, 270, 286
tin bilimleri 14, 15, 76, 102, 103, 104, 105, 108, 113, 115, 132, 144, 145, 146, 148, 152, 154, 155, 315, 316
totalitarizm, totaliter 13, 14, 49, 67, 70, 78, 151, 196
töz 221, 223
Tunalı, İ. 260, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 293, 294, 295, 296, 297, 298
Tunaya, T.Z. 303, 321
Tunç, M.Ş. 260
Tugendhat, E. 181, 215, 252

-U,Ü-

universitas 120, 121, 129, 130, 131, 132, 154, 155
Uygur, N. 260
Ülken, H.Z. 135, 257, 258, 259, 260, 275
üniversite 120, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 153, 154, 155

-V-

varlık 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 203, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 249, 289

Vassaf, G. 131, 135
Vico, G. 98, 142, 197
Voltaire, F.M. 61

-W-

Weber, M. 20, 92, 93, 105, 106, 107, 119, 135, 141, 208, 327
William, Ockham'lı 55, 57
Windelband, W. 104, 105, 119, 145
Wittgenstein, L. 278
Worringer, W. 281

-Y-

Yalçın, H.C. 292
yaratma (bkz.: poiesis)
yasallık-meşruiyet bağıntısı 35
yaşama 69, 71, 73, 255
yaşama deneyimi (.bkz.: yaşantı)
yaşama felsefesi 69, 71, 79
yaşantı (yaşama deneyimi) 71, 72, 73, 77, 83
Yeni Kantçılık 55, 104, 105, 106, 108, 113, 145, 146, 288, 316
Yetkin, S.K. 292
yorum, yorumlama 11, 12, 15, 16, 18, 20, 21, 26, 31, 79, 117, 118, 317
yorumbilgisi (bkz.: hermeneutik)
yönelim, yönelimsellik (niyet, niyetsellik) 173, 182, 183, 187, 205
yurttaş 16, 20
Yücel, T. 275

-Z-

zaman 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 172, 174, 179, 182, 185, 187, 188
zihin (anlama yetisi, anlık) 73, 74, 77, 115, 159, 170, 171, 172, 173, 174, 209

Bu kitapta, yazarın 1997-1999 arasında çeşitli dergilerde yayımlanmış makale ve kitap tanıtma yazıları, verdiği konferansların metinleri ve çeşitli toplantılarda sunmuş olduğu bildiriler yer almaktadır.

Yazar, bu kitabında yer alan yazılarında da, 30 yıla yakın bir süredir hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içerisinde üzerinde çalıştığı tek bir felsefî konu ve problematiği işlemeye devam etmektedir. Bu konu ve problematik; mantık-bilgi-bilim-kültür bağıntısı ve bunların her birinin özleri gereği tarihselliğidir.

Bu kitaptaki yazıların, konferans metinlerinin ve bildirilerin önemli bir kısmı, bu bağıntıyı ve tarihselliği, yazarın önceki çalışmalarında sık sık değinilen fakat yoğunlukla üzerinde durulmayan bir ilişki dolayımında ele almaktadır. Bu ilişki, bilgi ve bilim ile siyaset ve siyasal iktidar arasındaki ilişkidir. Yazılar bu ilişkiyi günümüz dünyasının siyasal konjonktürünü de değerlendirerek irdelemekte ve eleştirmektedir.

ISBN 975-10-1499-9
9 789751 014993