

T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı

ERİCH ROTHACKER VE KARL R. POPPER'DE TARİHSELÇİLİK PROBLEMİ

Bekir GEÇİT

Danışman  
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN

DOKTORA TEZİ

Mersin, 2015



T.C.  
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Erich Rothacker ve Karl R. Popper’de Tarihselcilik Problemi” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

Tarih

30.07.2015

Bekir GEÇİT

Mersin Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bekir GEÇİT tarafından hazırlanan "Erich Rothacker ve Karl R. Popper'da Tarihselcilik Problemi" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında DOKTARA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız



Üye

Doç. Dr. Zehragül AŞKIN  
(Danışman)



Üye

Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK



Üye

Prof.Dr.Çetin VEYSAL



Üye

Yrd.Doç.Dr.Ahmet ASKER



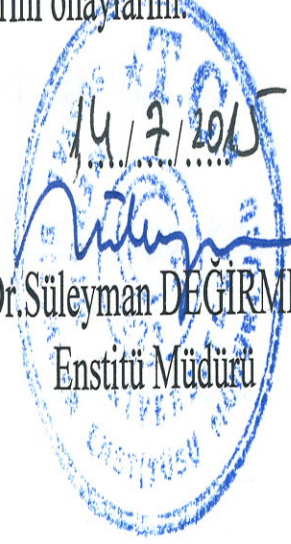
Üye

Yrd.Doç.Dr.Seydi Vakkas  
TOPRAK

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

14/7/2015  
Prof.Dr.Süleyman DEĞİRMEN  
Enstitü Müdürü



## ÖNSÖZ

Bu çalışmada, “Erich Rothacker ve Karl R. Popper’de Tarihselcilik Problemi” ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın giriş bölümünde tarihselciliğin ne olduğunu, tarihselcilik kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını ve tarihselcilik probleminin tarih felsefesindeki yeri, önemi ve kaynağı hakkında değerlendirmelere yer verilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde tarihselcilik sorununun Diltheyci temelleri ile Erich Rothacker’in tarihselciliğe ilişkin görüşleri irdelenmeye çalışılmıştır. Özellikle, Rothacker’in Dilthey’la başlayan tin bilimlerinin felsefi olarak temellendirilmesi konusundaki çaba ve katkıları değerlendirilerek, onun dogmatik düşünme, stil, tutum, görüş tarzı gibi düşünceleri tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Karl R. Popper’in öncelikle “yanlışlanabilirlik” ilkesi değerlendirilmiş ve daha sonra Popper’in tarihsici olarak değerlendirdiği felsefi öğretilere ilişkin görüşleri tetkik edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde, özellikle, Popper’in tarihte “öndeyi” sorununa ilişkin görüşlerine ve onun Platon, Hegel ve Marks’a yönelik eleştirileri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümde de Erich Rothacker ile Karl R. Popper’in tarihselcilik problemlerinin genel bir değerlendirilmesi ve karşılaştırılmasına yer verilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise, çalışma sürecinde elde edilen bulgu ve saptamalar belirtilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde eleştirileriyle, yol göstericiliğiyle bana yeni ufuklar açan ve her türlü katkılarını esirgemeyen sevgili hocam Doç. Dr. Zehragül AŞKIN’a teşekkür eder, saygılarımı arz ederim. Doktora çalışma sürecinde katkılarından dolayı Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünün tüm öğretim üyelerine ve özellikle aileme ve de arkadaşlarıma desteklerinden dolayı teşekkür ederim.

## ÖZET

Tarihselcilik, 19 Yüzyılda, Almanya’da özellikle Dilthey’in tarih bilimine ilişkin yapmış olduğu çalışmalarla ortaya çıkan bir düşünce akımıdır. Tarihselcilik, tarihi olayların anlaşılmasında tarihsel düşünmeye öncelik veren ve her tarihsel dönemin kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir görüştür. Bu çalışmada, “Erich Rothacker ve Karl R. Popper’de Tarihselcilik Problemi” ele alınmaya çalışılmıştır. Daha dar ve özel bir anlamda tarihselcilik, örneğini Hegel’in idealist ve Marks’ın materyalist tarih felsefelerinde gördüğümüz tarihsel sürecin önceden öngörülebilir evrensel ilkeleri olduğunu öne süren bir yaklaşımdır.

Rothacker, tarihsel süreçte ortaya çıkan her türlü beşeri kültür alanının daima bir dogmatik tarzın ürünü olarak oluştuğunu düşünür. Ona göre tarihselcilik probleminin ortaya çıkmasının temel nedeni budur. Rothacker’e göre, yaşamın kendisi kültürün kaynağıdır. Her türlü kültür de görelidir ve görelilik zorundadır. Dolayısıyla, her türlü insan yaratımı olan tinsel sistemler, kendi dogmatiklerinde yaratılmışlardır. Her biri kendine özgü bir stile, tarza ve perspektife sahiptir.

Popper, bazı toplum felsefelerinin bilimin görevini öndeyilerde bulunmak olarak gördüklerini, özellikle sosyolojinin görevinin toplumun geleceğine ilişkin ön kestirimlerde bulunmak olduğunu iddia ettiklerini anlatır. Popper, bu savları öne süren tüm öğretileri “*tarihsicilik*” olarak adlandırır. Ona göre, tarihsicilik, akıl dışı bir tutumdur. Popper, tarihsici olarak nitelendirdiği öğretileri totaliter, ütopyacı, kadereci ve kolektivist olarak nitelendirmiştir. Ona göre, bu öğretiler toplumun gelişimine katkı sağlayacak yetkinlikte değildir.

**Anahtar kelimeler:** Tarih, tarihselcilik, öndeyi, tinbilimleri, toplum, totalitarizm, ütopyacılık, kolektivizm, perspektif, stil, bakış açısı.

## ABSTRACT

Historicism, in the 19th century is a current stream of thought that emerged with the works done in Germany especially by Dilthey in relation to history. Historicism is a view giving priority to historical thinking about understanding historical events and arguing that each historical period should be considered separately. In this study, "Historicism problem of Erich Rothacker and Karl R. Popper" is tried to be dealt. Historicism, in a narrower and more specific sense, is an approach that suggests that there are universal principles which can be predicted in advance as we see in Hegel's idealistic and Marx's materialist history philosophy.

Rothacker thinks that all kinds of human culture emerged in the historical process are formed as the products of a dogmatic style. According to Rothacker, life itself is the source of culture. All kinds of culture are relative and must stay relative. Therefore, all kinds of human creation spiritual systems are created in their own dogmatic. Each has its own style and perspective.

Popper tells that some societies philosophies see the task of science as prologue, especially as they claim that the preliminary estimates are for the future of the community task of sociology. Popper called all teachings claiming that arguments as "Historicism". According to him, historicism is an irrational attitude. Popper described historic doctrines as totalitarian, utopian, fatalistic and collectivist.

**Key words:** History, historicism, prologue, spiritualism, society, totalitarianism, utopianism, collectivism, perspective, style, point of view.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>ii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>I. BÖLÜM: E. ROTHACKER’DE TİN BİLİMLERİNDE DOGMATİK DÜŞÜNCE FORMU VE TARİHSELÇİLİK SORUNU</b> .....	<b>11</b>
I. 1. Tarihselcilik Sorununun Diltheyci Temelleri .....	11
I. 2. İntentio Recta Tutumunda Perspektivite (Görecelik) Sorunu Açısından Tin Bilimleri ve Doğa Bilimlerinin Temellendirilmesi .....	24
I. 3. Tarihte Perspektiviteye Bağlı Bilme Sorunu: Dogmatik Düşünme Formu .....	30
I. 4. Stil, Tutum ve Görü Tarzı Olarak Dünyanın Dogmatik Resmedilişi .....	36
I. 5. Dogmatik Düşünmenin Kaçınılmazlığı: “Her Sistem Tarihseldir ve Tarihsel Kalır” .....	41
I. 6. Tarihselciliğin Temel Motifli Olarak Tarihte Öndeyi Sorunsalı .....	49
<b>II. BÖLÜM: K. POPPER’DE TARİHTE ÖNDEYİ PROBLEMİ VE TARİHSELÇİLİK SORUNU</b> .....	<b>62</b>
II. 1. Popper’de Bilimsel Yöntem Sorunu: Doğrulanabilirlik Doğmasına Karşı Yanlışlanabilirlik İlkesi .....	62
II. 2. Yanlışlama İlkesinin Tarihe Uygulanışı: Tarihsel Gelişim Teorisi Olarak Tarihselcilik ve Eleştirisi .....	76
II. 3. Tarihte Genelleme, Deney, Bütüncülük ve Objektiflik Sorunu Açısından Tarihselcilik Sorununun İrdelenişi .....	85

II. 3. 1. Tarihte Genelleme Sorunu ve Eleştirisi.....	85
II. 3. 2. Tarihte Deneysel Şartların Değişkenliği Sorunu ve Eleştirisi.....	89
II. 3. 3. Tarihte Bütüncülük Sorunu ve Eleştirisi .....	94
II. 3. 4. Tarihte Objektiflik Sorunu ve Eleştirisi.....	107
II. 3. 5. Tarihte Determinizm Sorunu ve Eleştirisi .....	111
II. 4. Tarihte Öndeyi Sorunu ve Popper'in Savları .....	117
II. 5. Tarihselciliğin Totaliter Dayanakları: Açık Toplum ve Düşmanları .....	132
II. 5. 1. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Platoncu Formlar ya da İdealar Eleştirisi.....	132
II. 5. 2. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Hegel Eleştirisi.....	167
II. 5. 3. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Marks'ın Toplumbilimsel - Ekonomik Belirlenimciliğinin Eleştirisi.....	188
II. 6. Karl Popper'in Tarihselcilik Eleştirisinin Tarih Metodolojisindeki Yeri ve Önemi.....	213
<b>III. BÖLÜM: E. ROTHACKER VE K. POPPER'İN TARİHSELÇİLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....</b>	<b>226</b>
III. 1. Erich Rothacker Değerlendirmesi.....	226
III. 2. Karl R. Popper Değerlendirmesi.....	229
III. 3. E. Rothacker ve K. R. Popper'in Tarihselcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması	246
<b>SONUÇ .....</b>	<b>252</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>260</b>



**KISALTMALAR**

akt.	: Aktaran
ATD	: Açık Toplum ve Düşmanları
BAM	: Bilimsel Araştırmanın Mantığı
çev.	: Çeviren
HPÇ	: Hayat Problem Çözmektir
HTB	: Hermeneutik ve Tin Bilimleri
ss.	: Sayfa sayısı
TS	: Tarihsiciliğin Sefaleti
vb.	: Ve benzeri

## GİRİŞ

Tarihselcilik 19. Yüzyılda Almanya’da tarih bilimi konusunda özellikle Dilthey tarafından yapılan çalışmaların katkısıyla ortaya çıkmış bir düşünce akımı olmasının yanında üstünde en yoğun tartışmaların süregeldiği sorun alanı olarak tarih felsefesinin temel kavram çatılarından birisidir. Tarih felsefesinde tarihselcilik sorununun yol açtığı tartışmaların gerisinde belirleyici iki temel tutum etkili olmuştur. Bunlardan ilki felsefenin doğum yerinde felsefenin, praksisten theoria’ya yükselme etkinliği olarak konumlandırılmasından kaynaklanan ve Aristoteles tarafından epistemolojik olarak çerçevesi çizilen theoria-historia ayrımı, diğeri ise Dilthey tarafından Alman Tarih Okulu’nun argümanlarının beşeri bilimleri kapsayacak bir epistemoloji ve bu epistemolojinin nasıl elde edilebileceğini sorunsallaştıran bir metodoloji çerçevesinde ayakları üzerine oturtulmasında temellenen, “varolan her şeyin kendi geçmişinin ürünü” olduğu yani kendi tarihi olduğuna ilişkin yaklaşımdır.

Bu bağlamda Batı felsefe yapma geleneğinde önce Aristoteles daha sonra ise Dilthey tarafından tarih kavramının kapsam ve alanına ilişkin yapılan bu epistemolojik belirlenmeler 19. Yüzyılın ortalarında gerçek anlam ve içeriğine kavuşan tarihselcilik sorunsalının hem doğmasına hem de gelişmesine zemin hazırlamıştır. Antik Çağ’da tümel ve genel geçer olanın bilgisine ulaşma kaygısıyla Greklerin felsefeyi, theoria etkinliği ile eşitleyip gündelik eylemleri de içine alan tikel ve rastgele olayların tabi olduğu oluş bilgisini historik bir bilgi türü olarak işaretlemesi, historik bilgi olarak tarihin, theoria karşısında değerden düşürülmesiyle sonuçlanmıştır. Felsefe tarihinde Aristoteles’in bilimler sınıflamasında teorik ve pratik bilimleri tasnif etmek için yaptığı ayırım ile ivme kazanan söz konusu değerden düşürme felsefe tarihinin ilerleyen süreçlerinde yerini theoria-historia, theoria-emperia ve akıl-oluş karşıtlığına bırakarak tarihselcilik

düşüncesinin Aydınlanma çağına kadar felsefe tarihinde varlık gösterememesinin temel belirleyici nedeni olmuştur. Öyle ki Aristoteles Poetika'da olanı konu edinen tarih ile olabildiği konu edinen şiir arasında yapmış olduğu ayrımın genelini amaçlayan şiiri, tikel olayları betimleyen tarih karşısında daha değerli bir disiplin olarak konumlandırmıştır (Collingwood, 1965/2000: 51). Böylece Aristoteles çokluğun bilgisi olarak işaretlediği istorik bilgiyi (doxa), hakikatin bilgisi olan teorik bilgi (episteme) alanının dışında bırakarak Bacon'ın metodolojik katkısıyla 16. Yüzyılın başlarından 19. Yüzyılın ortalarına kadar sürecek olan doğa bilimlerinin mutlak hâkimiyetinin Antik Çağ'daki ilk öncülü olmakla kalmamış aynı zamanda tarihin bir bilim olarak kabul edilmemesinin temelindeki kemikleşmiş önkabulü oluşturmuştur.

Aristoteles'in bilimler sınıflamasının izinden ilerleyen ve bilimsel yöntemin ilkelerini belirleyerek bilim doğabilimi eşitliğini felsefe tarihine taşıyan Bacon ise tündengelim yerine tümevarım, pasif gözlem yerine deneyi geçirerek Aristoteles'in teorik bilimler lehine yapmış olduğu bilimler sınıflamasına son noktayı koymuştur. Bu bağlamda Bacon, 19. Yüzyılın sonlarında bağımsızlık mücadelesi verecek olan tarih biliminin alanına, kapsamına ve neyin bilgisi olduğuna ilişkin tartışmalara zemin hazırlayan doğa bilimlerinin pozitivist bakışının mimarı olmuştur. Bu pozitif bakışın üstünde yükselen tarihsel bilginin pozitif bilimlere ait yöntemlerle ele alınamayacağına yönelik tartışmalar ise tarihselcilik düşüncesine temel oluşturmakla kalmamış aynı zamanda çalışmamızın konusunu oluşturan tarihselcilik düşüncesinin çerçevesini de kabaca belirlemiştir.

Tarihselcilik düşüncesinin felsefe tarihinde farklı dönemlerde farklı düşünürler tarafından işleniş tarzlarına bakıldığında kavramın, Grekçe: istoria, Latince: historia olarak ifade edilen tarih kavramından türetilmiş türevsel bir anlama sahip olduğu görülür. Bu bağlamda tarihselcilik düşüncesinin Batı düşüncesindeki kökenine ve gelişimine

baktığımızda kavramın bir şeyin temporal yapısını imleyen tarihsel olma haline karşılık geldiği görülür. Buna paralel olarak her iki kavram arasında yapılan öncelik sonralık sıralamasında tarihsellik kavramı, tarihselcilik düşüncesini önceler. Çünkü, tarihsellik, zaman ilgili olanın neliği ile ilgiliyken tarihselcilik en genel anlamda tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi olmasının yanında tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir bilgi eleştirisidir. Buna göre birinci tarz tarihselciliğin temel eğiliminin epistemolojik, ikincisinin ise metodolojik olduğu söylenebilir.

Daha dar ve özel bir anlamda tarihselcilik, örneğini Hegel'in idealist ve Marks'ın materyalist tarih felsefelerinde gördüğümüz tarihsel sürecin önceden öngörülebilir evrensel ilkeleri olduğunu öne süren bir yaklaşımdır. Felsefi yönelimlerdeki tüm farklılığa rağmen her iki düşünürde tarihin bir ereği olduğunu ve bu ereğe uygun evrensel ve belirlenimci yasalarla tarihin evrildiğine ilişkin tarihselci argümana tutunmuşlardır. Toplumlara ve insanlara belli tarihsel gelişimlerin ürünü olarak gören Deilthey ise tüm teorik-pratik insan etkinliklerinin tarihselliğine vurgu yaparak, gerçek bilgiye “anlamaya” dayalı bir metodoloji ile ulaşılabileceğini söylerken, tarihselcilik düşüncesinin içinde yer alan epistemolojik ve metodolojik tutumları bir araya getirmiştir.

Scruton'a göre bir anlamda tarihselcilik, her tarihsel dönemin kendisiyle çağdaş fikirler açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir görüştür (Scruton, 2007: 300). Hamilton (2004) “Historicism” adlı eserinde tarihselciliği, her türlü metnin yorumlanmasında tarihsel bağlamın önemini vurgulayan eleştirel bir hareket olarak tanımlamaktadır (Hamilton, 2004: 1). Tarihi olayların aydınlatılmasında “tarihsel düşünmeye” öncelik veren bu hareket, tüm tarihsel olayları, toplumsal gelişim ve “değerleri”, ortaya çıktıkları “tarihsel” dönemin şartlarını kavramak isteyen ve tüm bu

olguların “nesnel içeriklerinin” günümüzde ne ifade ettiklerinin anlaşılabilmesi için, “ancak bu geçmişe bakış açısı içinde” kavranılabileceğini öne süren öğretilerdir (Akarsu, 1998: 170-171). Akarsu’nun belirttiği gibi tüm olay ve olguları belli tarihsel gelişimlerin ürünleri olarak gören tarihselcilik, “genel olarak”, tarihin hiçbir döneminin günümüz şartlarıyla, görüş açılarıyla ve kavrayış tarzlarıyla anlaşılır hale getirilemeyeceğini, her tarihi evrenin kendi şartlarında ve o dönemin kavrayış tarzlarında anlaşılır kılınması gerekliliğini (bugünü geçmişe bağlayarak) açıklayan yaklaşımlara verilen addır.

Kavram olarak tarihselcilik ise Batı literatüründe ilk defa 19. Yüzyılın ilk yarısında Novalis tarafından kullanılmış ve bu yüzyılın sonlarına doğru yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, tarihi süreç içerisinde kavram giderek farklı anlam içerikleriyle, hatta karşıt anlamlar da dâhil olmak üzere, çeşitli biçimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Sözelimi Braniss, 1848 yılında, Hegel’den yola çıkarak tarihselciliği, evrensel tarihin özgürlük yolunda ilerleyişinin mahiyetini anlama tarzı olarak tanımlamıştır (Özlem, 1986: 82-83). Onun bu düşüncesine göre tarihselcilik, anti-natüralist ve anti-determinist “bir anlam içeriğiyle bir ‘özgürlük felsefesi’ için gerekli olan görü-tarzının adıdır” (Özlem, 1984: 139). 1852’de diğer bir düşünür C. Prantl ise, tarihselciliği, tarihi yoruma dayalı olarak anlaşılır hale getiren yaklaşım tarzı olarak tanımlamaktadır (Özlem, 1986: 83).

Tarihselcilik kavramını yukarıda değindiğimiz düşünürlerin aksine olumsuz anlamda kullanan düşünürler de olmuştur. Sözelimi, 1839’da Feuerbach tarihselciliği, dinsel geleneğin etkisinde kalmış ve geçmiş ile ilgili kavranması mümkün olmayan tüm olayları kavrama iddiasında olan bir düşünce olarak eleştirmiştir. Diğer bir düşünür R. Haym, tarihselcilik kavramını, Hegel’in “tarih metafiziğini” ve siyasi tutumunu nitelendirmek için kullanmıştır. Chalybaus ise, tarihselciliği “‘tarihsel hırdavat’a dört elle

sarılan bir tutuculuk, hatta gericiilik simgesi” olarak ifade etmiştir (Özlem, 1984: 139). Daha sonra 1910’lu yıllarda kendi tarih felsefesini tarihselcilik olarak niteleyen Croce, ile birlikte kavram, Dilthey’da ivme kazanarak doruğa ulaştığı pozitif içerimine tekrar kavuşmuştur (Özlem, 1986: 83).

Tarihselcilik, 1920’lerin Almanya’sında ise üzerinde tartışılan en önemli konulardan biri haline gelmiştir. Bu yıllarda tarihselcilik denildiğinde, akla gelen ilk düşünsel yaklaşım “tarihsel pozitivizm”dir. Tarihsel pozitivizm’e göre tarihselcilik, tarihçi tarafından olgusal olarak belirlenmiş bir araştırmadan hareketle (bu sınırlı bir araştırma da olabilir) geçmişin tamamını sorgulayabilme yöntemidir. Bu yöntem hem tarihsel olanın, insanın üretimi olduğu, tarihin taşıyıcısının insan ve onun eserleri olduğu ön kabulünden hareket etmekte hem de tarihinin (tarihsel bütünlüğün anlaşılmasında referans aldığı olguları kendi bakış açısıyla yansıtacağından) görelî bir bakış açısına sahip olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. “Daha çok Dilthey ve Dilthey okuluna mal edilen bu tip tarihselciliğe daha sonra E. Troeltsch tarafından tarihsel görecilik adı verilmiştir” (Özlem, 1984: 140). Troeltsch, tarihselcilik kavramını, her türlü bilgi ve deneyim türlerini tarihsel gelişmenin koşulları içinde incelenmesi eğilimi anlamında kullanmıştır (Uçar, 2007: 104).

Tarihselcilik kavramının çok farklı anlamlarda kullanılmasıyla tamamen bir karışıklık dönemi olan 1920’li yıllarda, E. Rothacker, tarihselcilik ve tarihsicilik ayrımı yapar. Ona göre tarihsicilik, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin tarih felsefelerinde örneklerine rastladığımız, “evreni” ve “insanlık tarihini” bir bütün olarak “ilkel mekanik” benzetmelerle anlama çabasında olan naif bir doğalcılıktır. Bu “ilkel” doğalcı benzetme, bu düşünürlere insanlık tarihinin tamamını izah edebilecekleri konusunda kaynaklık etmiştir (Özlem, 1984: 140).

Bu bağlamda Karl R. Popper, 20. yüzyılın ortalarına doğru kavramı farklı bir bağlamda ele alarak, kavramın kapsam ve içeriğini yeniden tanımlamıştır. Popper (1957/1964) “The Poverty of Historicism (Tarihsiciliğin Sefaleti-TS)” adlı eserinde “tarihsicilik” kavramıyla neyi kastettiğini şöyle açıklamaktadır: Tarihsicilik, sosyal bilimlerin temel amacının tarihsel tahminlerde (öndeyi) bulunmak olduğu, bu amacını gerçekleştirmek için tarihin evrimin temelini oluşturan “ritimlerin”, “örüntülerin”, “yasaların” ve “eğilimlerin” ortaya çıkarılmasıyla gerçekleştirilebileceğine inanılan bir yaklaşım biçimidir (Popper, 1957/1964: 3). Popper (1994/2005) “Hayat Problem Çözmektir (HPC)” adlı eserinde ise, tarihsiciliğin, rasyonel eylem girişiminin ve sorumlu davranış duygusunun köreldiği, umutların tükendiği ve acizliğin kol gezdiği duyguların ürünü olarak ortaya çıktığını anlatır. Ayrıca Popper, tarihsiciliğin amacının umut ve başarı isteğini yok etmek ve bu duyguları asılsız bir bilimin kesinliğiyle kuşatmak olduğunu belirtir (Popper, 1994/2005d: 161). Popper, Özlemin de belirttiği gibi tarihsiciliği, anti-natüralist bir natüralist anlayış olarak görür. “Çünkü tarihsiciler, bir yandan tinsel olayların doğal olaylardan farklılığını ileri süren ‘anti-natüralistler’dir; ama öbür yandan bu ‘farklı’ alanda yine de fiziksel yasalara benzer yasalar arayan ‘pro-natüralistler’ olarak görünürler (Özlem, 1984: 145).

Tarihselcilik konusunda yaptığımız bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Batı Felsefe yapma geleneğinde tarihselcilik, farklı dönemlerde, farklı düşünürler tarafından farklı anlam çatıları altında kullanılmıştır. Bu kullanım karmaşası günümüzde de hala devam etmektedir. İnsan, daima biri sosyal diğeri fiziksel olmak üzere, her iki çevresiyle ilişki halinde yaşayan ussal bir varlıktır. Sürekli etkileşim halinde olduğu bu iki çevresini insan, etkin yönüyle etkilediği gibi, edilgin yönüyle de bu çevrelerin olumlu ya da olumsuz etki ve baskısı altında yaşamını devam ettirir. Bir yandan bu iki çevre tarafından kendisine

bir kimlik, toplumsal konum ve yaşam alanı kazandırılmaya ya da dayatılmaya çalışılırken, diğer yandan insan bu alanları kendisi oluşturmak ve buna dönük bir çalışma, inceleme ve hatta gerektiğinde çatışmaya varacak girişimlerde bulunur. Tüm bunlar bazen bireysel boyutta, bazen sosyal sınıf, bazen de bütün toplum arayışı ve mücadelesi şeklinde cereyan edebilir. Bu sürecin ilk örneklerini “ilkel” toplum dediğimiz, ilk insanların ya da şu anda toplumsal gelişim durumu bakımından ilk insanları aratmayacak bir hayat sürdüren kabile ya da toplulukların yaşam tarzlarında görmek mümkündür. Aynı şekilde modern insan sıfatıyla nitelendirilen insanların yaşam alanlarında ya da toplumsal ilerleme ve gelişim bakımından ileri toplum dediğimiz çağdaş toplumların kendi içinde sınıf mücadelesi olarak, bireysel arayış ve statü kazanma çabası olarak, hatta ulusal boyutta diğer uluslarla girişilen çatışmalarda ve savaşlarda bu arayışların örneklerini görmek mümkündür. Tüm bunlar, tarihin akışının başlangıcından başlayarak devam eden toplumsal olay ve olguları örneklendirmektedir.

Benzer şekilde, ilk uygarlık kurma girişimlerinden ya da meseleleri konuşarak ve düşünce üreterek sorunları çözme çabalarıyla ortaya çıkan tarihsel akış ya da sürecin farklı yönlerinden de söz edilebilir. Bu süreç, en basitinden, yani temel ihtiyaçlara dönük üretim ve tüketimdeki gelişmelerden tutunuz, felsefi ve sanatsal yaratımlar dediğimiz entelektüel gelişimleri kapsamaktadır. Ayrıca tarihsel akışın ya da gelişimin bu yönüne devlet yapısında, siyasi sistemlerde ve hukuksal alanda görülen ilerleme ve gelişmeleri ya da ortaya çıkan farklılıkları eklemek mümkündür.

İşte, tam da burada, tüm bu gelişmelerin, yani olup-bitmiş olan tarihsel olgular dediğimiz anlam dünyasının anlaşılmasında yönelik çalışma ve incelemelerde farklı yaklaşım tarzları ve siyasi ve felsefi kuramlar ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde daha iyi bir toplumsal düzen kurulması ve insanlığın sorunlarına çözüm bulunması konusunda da tarih



boyunca arayışlar olmuş ve çözüm örnekleri ortaya konulmuştur. İşte toplumun anlaşılmasında, daha iyi bir toplum düzeni kurulmasında ve tarihsel gelişmenin anlaşılır hale getirilmesinde önde gelen çalışma örnekleri arasında Platon, Hegel ve Marks'ın çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu çalışmalar kimi düşünürler tarafından beğeniyle yâd edilirken, kimi düşünürler de bu çalışmaları “tarihsici”, “totaliter”, “ütopyacı”, “kaderci”, “kolektivist” ve “ırkçı (faşist) olarak nitelendirilmiştir. Peki, tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Daha önce tarihsiciliğin ne demek olduğuna kısaca değinmiştik. Totaliterlik ise, bir siyasi alanda tekel oluşturmak veya ekonominin tamamen devletleştirilmesi ve özel girişimin yasaklanması ya da özgürlüklerin sınırlandırılması ve bireyler üzerinde baskı kurulması anlamında kullanılan bir kavramdır (Aron, 1965/2011: 238).

Ütopyacılığın ne demek olduğu konusunda ise, iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi, ütopyacılığa karşı olumlu yaklaşımdır. Bu yaklaşım mevcut düzene karşı kökten bir değişimi öngörür. Adalet, hukuk, özgürlük ve eşitlik gibi toplumsal sorunların köklü bir çözüm örneğini sunar. Yani, ideal bir toplum oluşturulması amaçlanır. İkincisi ise, toplumun giderek bozulacağını ve yaşanmaz bir toplum düzeni oluşacağı varsayımdır (Cevizci, 2012: 437). Ancak bizim bu çalışmada göreceğimiz, Popper'in Platon, Hegel ve Marks'a yönelik ütopyacılık suçlaması, bunlardan farklıdır. Bu niteleme, daha çok istenilen toplumun gerçekleşmesinin muhal olduğu ve böyle bir girişimin telafisi olmayan kötü sonuçlar doğuracağı biçimindedir.

Kadercilik ise, “evrenin ve insanın önceden belirlenmiş olduğunu ileri süren anlayış” olarak tanımlanır (Hançerlioğlu, 1973: 347). Diğer bir kavram olan kolektivizm ise, bireyciliğe ya da bireyselciliğe karşıt olarak “üretim araçlarının” toplu halde, “bölgesel, ulusal ya da evrensel düzeyde” müşterek olarak kullanmak gerektiğini

hedefleyen “iktisat” sistemidir (Nordau, 1909/2001: 138). Bu öğretileri ortaya koyan filozoflardan bir kısmına yönelik en ağır eleştirilerden bir diğeri de “ırkçılık” ya da “faşizm” nitelemesidir. Faşizm, kavmi veya kökten ulusçuluğu devletin sosyal hayatın tamamına egemen kılan ve devletin mutlak hâkimiyetini gerekli gören otoriter bir siyasi anlayıştır (Cevizci, 2012: 176). Adorno (1951/2009) “Minima Moralia” eserinde, faşist yönetim konusunda şunu söyler: “Faşist yönetimde dilsizlerin suskunlara verdiği komutun biçim ve tınısını başından beri andıran bir şeyler vardır. İnsanlar arasındaki ilişkilerde her türlü ideolojik süslemeyi kaldıran yalınlığın kendisi de insanlara nesne gibi davranmanın ideolojisine dönüşmüştür çoktan” (Adorno, 1951/2009: 45). Popper’in Marks’a yönelik eleştirileri daha çok tarihsicilik, ütopyacılık ve kolektivist olması yönündedir. Ama Platon ve özellikle Hegel’e yönelik eleştirilerinde bunlarla sınırlı kalmaz ve ek olarak onları ırkçılık ve totaliter olmakla da suçlar. Bu çalışmada “tarihselcilik” problemini değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Tarihselcilik problemi denilince akla iki ana problem gelmektedir. Birincisi, tarihsel olguların anlaşılabilirlik açısından karşılaşılan sorunların genel bir incelenmesini içeren tarihselcilik problemidir. İkincisi ise, daha özel anlamda “tarihselcilik” ya da “tarihsicilik” denilen, yani tarihin bir anlamının olduğu ve tarihin akışında var olduğu düşünülen bazı “ritimler”, “yönelimler”, “yasalar” ve “örüntüler” ortaya çıkarılmasıyla hem bu anlamın ortaya çıkarılabileceği hem de “öndeyi” de bulunabilme imkânının olabirliğini konu alan felsefelerin problem olarak değerlendirilmesidir.

Tarihselcilik anlayışının tamamı üzerinde yapılacak bir genel çalışma çok geniş kapsamlı ve yapacağımız çalışmanın amacını aşan bir çalışma olacağından, çalışma *Erich Rothacker ve Karl R. Popper’da tarihselcilik problemi* ile sınırlı tutulmuştur. Bunun nedeni her iki düşünürün olumlu tarihselcilik (tarihselcilik) ve olumsuz tarihselcilik

(tarihsicilik) arasında ayrıma gitmiş olmalarının yanı sıra litarütürde her iki düşünürü tarihselcilik sorununun işlenişi bağlamında bir araya getiren bir çalışmanın olmayışıdır.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün konusunu Eric Rothacker'ın *Tarihselcilik sorunu (1954/1995)* ve *Tarihte gelişme ve krizler (1955)* adlı eserlerinde işlediği tarihselcilik analizi oluşturmaktadır. Tarih felsefesinde Rothacker'ın tarihselcilik sorununa yaklaşımı özgündür. Söz konusu özgünlük, tarihin bir bilim olarak konumlandırılmasının önündeki en temel engel olan tarihsel görecelik sorununa olumlu bir anlam vermesi ve bu bağlamda tarihsel göreceliği tarihi tümel bir kavram içerisinde eriterek anlamaya çalışan dogmatik tarihsici tutumlara karşı bir yanıt olarak sunmasıdır.

İkinci bölümün konusunu Karl Raimund Popper'ın, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı (1934)*, *Açık Toplum ve Düşmanları (1945)* ve *Tarihsiciliğin Sefaleti (1957)* adlı eserlerinde incelediği tarihselcilik sorunsalına ilişkin yaklaşımı oluşturmaktadır. İkinci bölümde önce Popper'ın tarihselcilik sorununa ilişkin kavram analizleri ve yorumları açıklanmaya çalışılmış daha sonra Rothacker'ın tarihsel göreceliğe ilişkin yapmış olduğu temellendirmeler ve kavram analizlerinin Popperci versiyonları irdelenmiştir.

Tezin son bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise Rothacker ve Popper'ın tarihselcilik sorununa ilişkin yaklaşımları arasındaki ortak noktalar ve ayrımlar tespit edilerek belirlenmiş ve felsefe tarihinde ilgili görüş, filozof ve dönemlere gidiş gelişlerle temellendirilmiştir.

Bu çalışma yaptığımız önemli saptamaların özet mahiyetindeki kısa bir sonuç bölümüyle sona ermektedir.

## I. BÖLÜM: E. ROTHACKER'DE TİN BİLİMLERİNDE DOGMATİK DÜŞÜNCE FORMU VE TARİHSELÇİLİK SORUNU

### I. 1. Tarihselcilik Sorununun Diltheyci Temelleri

Collingwood (1946/1990) “Tarih Tasarımı” eserinde, “Tarih Felsefesi” ismini 18. Yüzyılda Voltaire’in bulduğunu ifade eder (Collingwood, 1946/1990: 21). Peki, tarih felsefesi ne demektir? Halkın (1974/1989) “Tarih Tenkidinin Unsurları” adlı çalışmasında, “tarih felsefesi” deyiminin birçok anlama geldiğini ve dolayısıyla belirsiz olduğunu ifade eder (Halkın, 1974/1989: 7). Ancak, Özlem, “Tarih Felsefesi” adlı eserinde, tarih felsefesi deyiminin, tarihin iki anlamına binaen iki farklı anlam verilecek şekilde tanımlanabileceğini ifade eder (Özlem, 1984: 1). O halde, tarih nedir? Walsh, “Tarih Felsefesine Giriş” adlı eserinde, tarihi, hem insanların olup-bitmiş tüm yaşantıları hem de bu yaşantılara ilişkin yapılan incelemelerin anlatımı veya açıklamaları olarak tanımlar (Walsh, 1951/2006: 14-15).

Tarihin birinci anlamını dikkate aldığımızda tarih felsefesinin, geçmiş dönemlere ait olup-bitenlerin tamamının felsefi açıdan ele alınması olarak, daha doğrusu insanlığın geçmişinin felsefeyle yeniden değerlendirilmesi olarak görülebilir. Böyle bir çalışmanın ilerletilmesi, “dünya tarihi”ne ilişkin kapsamlı bir felsefe disiplini oluşturmaya vardırılabilir. Böylece “insanlık tarihine yönelik bir üst-bakış” sağlanarak “dünya tarihi” “felsefi öğretiler” perspektifinde eleştirel olarak anlatılabilir (Özlem, 1984: 1).

Tarihin ikinci anlamını dikkate aldığımız da ise tarih felsefesi, hem “tarihçinin” “bilgi” edinme çabasını “sorgulayan”, hem de “tarih bilimi”nin temelini oluşturan “ilke” ve metotlarını eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren ve tarihe ilişkin “bilginin nitelik” ve imkânını analiz eden eleştirel bir felsefi disiplin olarak görülebilir. Bu anlama binaen tarih felsefesi, “yani tarih biliminin felsefesi”, köken olarak çok uzun bir geçmişe sahip

olmasına rağmen, felsefi bir disiplin niteliğine “19. Yüzyılın” sonlarına doğru sahip olabilmıştır. Bilhassa, Herder’in öğretisine sadık kalarak onun izinde yürümeye devam eden “Alman Tarih Okulu” nun tarih üstüne yürüttüğü çalışmalar, tarih biliminin gelişimine büyük katkı sağlamıştır (Özlem, 1984: 1).

Söz konusu okulun tarih düşüncesini genel özellikleriyle özetleyecek olursak, bu okulun temsilcileri, ilerlemeci tarih düşüncesine karşıt bir tutum içindedirler. Alman Tarih Okulu aklın kendini tarihte gerçekleştirme düşüncesini, yani Hegelci tarihsel gerekircilik öğretisini de reddederler. Bu ekol toplumu bir organizmaya benzetir ve tarih bilgisinin ancak “tarih” şuuru kazandırılarak elde edileceğini öne sürer. Ulusalçı bir görünüme sahip olmakla birlikte, tarih incelemelerinde evrensel çalışmaların yapılmasının gereğine inanan temsilcileri de bulunur. Bunlara göre tarihçi, “dünya tarihi”nde insana özgü olan genelliği keşfetmelidir. Bu sebeptir ki, bu görüş, insana özgü olan her şeyin tarihçiler tarafından incelenmesinin gereğine inanır (Nordau, 1909/2001: 116).

Özlem’e göre, 19. Yüzyılın ikinci yarısında, Alman Tarih Okulu’nun tarih çalışmalarına ilişkin bu katkıları ve Dilthey’in “tin bilimleri”ni eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek temellendirmek istemesi, “tarih biliminin felsefesi” anlamında kullanılan “tarih felsefesi” bir disiplin haline geldi denilebilir (Özlem, 1984: 2).

Görüldüğü gibi, aynı isimle farklı iki anlam taşıyan tarih felsefesi, esasında yönelimleri bakımından farklı oldukları açıktır. İlk anlamıyla tarih felsefesi geçmişe ait tüm tarihin felsefesi olma iddiasındadır. Bu, felsefecilerin olup-biteni genel olarak kavraması ya da geçmişin tümel bilgisini elde etmesi felsefesidir. İkinci anlamında ise, tarih araştırmacısının faaliyetlerini inceleme çabasında olan “bir bilim felsefesi ve bir metodoloji eleştirisidir” (Özlem, 1984: 2). Bu iki farklı anlamlarına rağmen aralarındaki benzerlik, sadece isim benzerliğiyle sınırlı değildir. Her şeyden önce bu iki felsefi

disiplinin ortak noktası, ki bu onların varlık nedenini oluşturur, “tarihi olguların bilinebilir olduklarını” kabul etme varsayımına ihtiyaç duyduklarıdır. Ancak, bundan farklı olarak, ilk anlamında tarih felsefesi, tarihin bilinmesi gereken “bir genel anlamı” olduğunu, yani “tarihin felsefi anlamı” olduğunu varsayar. Ve bu felsefe genellikle insanlığın tüm geçmişini bütüncü olarak açıklama çabasındadır. Ne var ki, ikinci anlamda “tarih felsefesi, yani tarih biliminin felsefesi”, ilk anlamındaki tarih felsefesine yönelik kuşkucu bir tavra sahiptir. Bunun temel nedeni, tarih bilimi felsefesinin, “geleneksel anlamda tarih felsefesinin ürettiği ‘genel felsefi tarih yorumları[nı]’ büyük ölçüde” problematik bulmasıdır (Özlem, 1984: 2). Buna karşın, ikinci anlamda tarih felsefesi, bir bakıma varlığını ilk anlamdaki tarih felsefesine, yani “geleneksel tarih felsefesi” ne borçludur. Çünkü “tarih bilimi felsefesi”, yani “ikinci anlamda tarih felsefesi”, “geleneksel tarih felsefesi” dediğimiz “ilk anlamda tarih felsefesi” geleneği içinden çıkmış ve temel aldığı görüşlerinin büyük bir kısmını ondan devralmıştır. Bu da, her iki disiplin arasında kopması imkânsız sıkı bir ilişki olduğunu gösterir (Özlem, 1984: 2).

Tarih biliminin felsefesi, yani ikinci anlamda tarih felsefesi, Özlem’ göre, bir disiplin olarak ortaya çıktığı günden beri çalışma alanını genişletti ve ilk anlamdaki tarih felsefesine yönelik eleştirilerini daha da yoğunlaştırarak etkili bir felsefe olmayı sürdürdü. Ancak tüm bunlar geleneksel tarih felsefesinin, yani ilk anlamda tarih felsefesinin, çalışmalarını engellemeye yeterli gelmedi. Özlem, Kant’ın bir tespitine dayanarak bunun nedeninin, insanın ,“geçmiş” ve “geleceği” birbiriyle ilişkilendirerek kendi bilme arzusuna “konu” etmekten “vazgeçemeyeceği” olarak görür. İnsanlar için “geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi” bilme merakını tetikleme açısından uzun bir geçmişe sahiptir (Özlem, 1984: 2-3). Örneğin, zamanın “geçmiş-şimdi-gelecek” üçlemesini merak eden filozoflardan biri, Augustinus’tur. Augustinus, “The Confessions of Saint Augustine” adlı eserinde, zaman

böyle üçe ayrılamaz diyerek şöyle bir tespitte bulunmuştu: yaşanmışların şimdiki zamanı, şu an yaşananların şimdiki zamanı ve ileride yaşayacaklarımızın şimdiki zamanı. Bu üç zamanın insanın ruhunda var olduğunu belirtiyordu (Augustinus, 2005: 211).

Zamanın bu üçlemesi, aslında, akıllara “nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz?” sorusunu getirmektedir. Zaten, ilk anlamda tarih felsefecilerinin tarihe ilişkin ortaya koydukları öğretilerin büyük bir kısmı, bu soruların cevaplarının arayışından ortaya çıkmış düşüncelerden oluşmaktadır. Bu filozoflardan kimisi, tarihin akışının belli bir amaca doğru ilerlediğini, yani tarihin ereksel bir gelişim gösterdiğini, eğer tarihin bu ereği bilinirse geleceği ilişkin “öndeyi”de bulunmanın da mümkün olacağını öne sürmüşlerdir. Ama bu filozoflardan kimisi de, tarihte bir ilerleme olsa bile, tarihin akışının tamamını kapsayacak bir ilerlemeden söz edilemeyeceğini, bu ilerlemenin tarihsel dönemlerle sınırlı, yani “döngüsel” olduğunu öne sürmüşlerdir (Özlem, 1984: 3). Böylece, tarihe ilişkin çok farklı felsefi görüş ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Daha doğrusu, tarih felsefeciliği geleneğinde, tarih felsefesinin hem ilk anlamında, hem de ikinci anlamında çalışmalar devam etmiş ve ortaya, her iki gelenek içinde, gerek görüş benzerlikleriyle gerekse görüş farklılıklarıyla oldukça zengin denilebilecek fikirler çokluğu ortaya çıkmıştır. İşte, bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasında katkısı olan tarih felsefecilerinden birisi, Herder’dir.

Collingwood, Herder’in insanın doğadaki konumunun, onun yaşamının belirlenmesinde etkili olduğuna inandığını belirtir. Collingwood’un anlatımına göre Herder, doğayı gelişmekte olan bir organizmaya benzetiyordu ve hayvansal yaşamın bitkisel yaşamın gelişmiş biçimi, insani yaşamın da hayvansal yaşamın gelişmiş biçimi olarak görüyordu (Collingwood, 1946/1990: 102). Herder, doğada olduğu gibi tarihin akışında da ereksel bir gelişme ve canlıların çatışması olduğunu düşünür. Ama doğa ile tarih arasındaki bu benzerlikle birlikte, Herder’e göre, tarihsel gelişim doğanın gelişiminde

olduğu gibi, mutlak bir belirlenim söz konusu değildir. Bu farklılık, tanrısal gücün doğa da ve tarihte farklı şekilde belirmesidir (Çevik, 2014: 79).

Herder, “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler” eserinde (Özlem, 1984’te belirttiği üzere), tarihe nesnel yaklaşabilmek için, tarihi olguların “doğa” ilkelerine bağlı olarak yenilenen olgularmış gibi bakmamak gerektiğini söyler. Tarihi akışı bütün halinde kavramamıza olanak tanıyacak, “doğa yasaları” gibi bir tarih yasası yoktur. Ama bu tarihi akışın karmaşık olduğu anlamına gelmez. Aksine, Herder, tarihsel sürecin “tanrısalılığın görü alanı” olduğuna ve tarihin kendisinde bir “düzenlilik” ve “bütünlük” olduğuna inanır. Bu görüş daha sonra Hegel tarafından da benimsenecektir. Ne var ki, Herder, böyle bir “düzenlilik” ve “tanrısal plan”ın bireysel olarak bilinir hale getirilemeyeceği inancındadır. Zira her bir insanın bu tarihsel oyunun bir parçası olmasından dolayı, bu oyununun nasıl sahnelendiğini kavrayabilmesi imkânsızdır (Özlem, 1984: 37). Hem zaten tarihte hep aynı şekilde akıp giden bir “süreç” söz konusu değildir. Tarih, farklı dönem ve çağların kendi içinde bir bütünlük oluşturduğu ayrı dönemlerden oluşan bir süreçtir (Özlem, 1984: 40). Dolayısıyla, tarihçiye düşen görev, her “tarihsel dönem”i ya da “çağı” onun farklılığını ortaya koyacak şekilde “kendi bireyselliği içinde” kavramak ve açıklamaktır. Tarihçi böyle bir çalışmayı da ancak o çağın kendisine egemen olmuş “hukuksal” ve “ahlaksal” değerleri kendi anlama “sezgileriyle” kavrayarak ve yeniden düş gücüne dayalı bir kurguyla yapabilir. Böylece, Herder’in geliştirdiği “anlama” metodu, gerek “tarih felsefesi” gerekse “tarih bilimi” bakımından, kendi izinde giden “Alman Tarih Okulu’ndan Dilthey’a kadar” etkisini sürdürmüştür. Ve aynı zamanda bu yöntem, usçu ve mekanikçi bilimsel yöntemle karşı “tarih bilimi” için bir seçenek oluşturmuş oldu (Özlem, 1984: 42).



Dilthey (1922/2012) “Hermeneutik ve Tin Bilimleri (HTB)”nde, “tarih ve toplumu” konu edinen “tin bilimleri”ne fizik bilimlerinden ayrı olarak “epistemolojik” bir temel oluşturmak ister. Dilthey, “tarihsel” ve sosyal olguları araştıran bütün bilimleri “tin bilimleri” olarak isimlendirir (Dilthey, tin bilimleri adını ilk defa J.S.Mill’in Mantık adlı eserinde kullandığını belirtir). Ona göre, “tin bilimi kavramı”, tarihsel ve sosyal alanı konu edinen tüm bilimler arasında bir bütünlük oluşturur. Tin biliminin fizik bilimlerinden farklılığı, ancak tin bilimlerinin oluşturdukları eserlere bakılarak açığa çıkartılabilir. Bu eserler bilimi de mümkün hale getiren ve tarihi süreç içinde ortaya çıkan olgulardır. Tarihsel süreç içinde oluşan bu “tinsel” evren, kendi kontrolümüze almak istediğimiz bir alan değil, anlamak istediğimiz bir alandır. Bu nedenle tin biliminin kullanacağı yöntem fizik bilimlerinin yönteminden farklı olmalıdır. Tinsel bilimlerin yöneldiği alan insanın kendisine tümüyle yabancı olan bir alan değil, aksine kendi ürünü olan, kendi yaratımı olan bir alandır. Dolayısıyla, tin bilimi insanın bilinç dünyasına yönelmiştir ve bilinçte oluşan tinsel evreni hedeflemiştir (Dilthey, 1922/2012: 22-24).

Dilthey, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş bir düşünür olarak tarih biliminin gelişimini ve sorunlarını yakından takip etme fırsatı bulmuştur. Ona göre, Yeniçağda bilim denildiğinde sadece doğa bilimleri düşünülmüştür. Doğa bilimlerinin inceleme alanı nesnel gerçeklik alanıdır. Oysa bu nesnel gerçeklik alanı dışında bir de “tarihsel-toplumsal” gerçeklik alanı bulunur. İşte, bu alanı kendine konu edinen bilimler ise, tarih ve sosyolojidir. Ancak “tarihin de, geleneksel theoria-historia karşıtlığı içinde kendisine Antikçağdan beri bir türlü sağlam bir zemin bulamadığı açıktır” (Özlem, 1986: 67). O halde, yapılması gereken şey, tarihi sağlam bir zemine oturtmaktır. Dilthey, bunun gerçekleştirilmesi için de yeni bir bilgi kuramına ihtiyaç olduğunu düşünür. Ona göre, bu yeni bilgi kuramının “Yeniçağın bilgi kuramı” olmayacağı açıktır. Çünkü Dilthey’a göre

Yeniçağın bilgi kuramı insanı bütüncül kimliğinden ayırmış ve onu yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak tasarlamıştır. Oysa akıl sahibi olma, insanın bütüncü varlığının sadece belli bir yanını temsil eder. İnsan, akıl sahibi olmakla birlikte istemleri, hedefleri, beklentileri olan ruhsal bir varlıktır. O halde, bilgi sorunsalı ele alınırken insanın bütüncül yanı dikkate alınmalıdır (Özlem, 1986: 67).

Dilthey'a göre, bilgi sorunsalının ele alınmasında dikkate alınması gereken insanın bütüncül kimliği tarihi süreç içinde oluşmaktadır. Dolayısıyla, insanın bütüncül kimliğinin anlaşılabilmesi için onun tarihin akışındaki oluşum sürecini izlemek gerekmektedir. İnsan kendi başına yaşayan bir varlık değildir. İnsan sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla daima etkileşim halindedir. Bireyin diğer insanlarla etkileşim içinde olması onun bütüncül kimliğinin oluşmasını sağlar. Çünkü Dilthey'a göre, bireyin kendi bireyselliğinin farkına varması ve onun ruhsal durumunu anlaması, ancak diğer insanlarla karşılaşmasıyla ya da onlarla iletişime geçmesiyle mümkündür. Dilthey, Yeniçağ bilgi kuramının bireyin diğer insanlarla ilişkide olması gibi tarihsel bir olayı dikkate almayarak gözden kaçırdığını düşünür. Ona göre Yeniçağın bilgi kuramı bilgiyi dış dünyanın duyarlar aracılığıyla elde edilen verilerin işlenmesiyle sınırlı tutmuştur. Hâlbuki insanın istemesi, kendine hedefler koyması ve tasarımlarda bulunması gibi veriler, insan bilincinin dışında olan dış dünyaya ilişkin verilerden daha kesin veriler olarak bize sunulmaktadır (Özlem, 1986: 68-69).

Öyle anlaşılmaktadır ki, Dilthey'a göre insan, ancak diğer insanlarla bir arada bulunmasıyla, onlarla iletişime geçmesiyle ve onlarla olan ilişkileri aracılığıyla bir yaşam bütünlüğüne sahip olmakta ve kendi bireysel bilincinin farkına varmaktadır. Bu, aynı zamanda bireyin kendini bir yaşama ortamının ürünü olarak kavradığı anlamını taşır. İşte, Dilthey'a göre, insan bir yandan kendi yaşama ortamını üretirken, diğer yandan bu kendi

yaşamın sonucu oluşan ürün ya da ortam onun yaşam bütünlüğünü oluşturur. Bu demektir ki, insanlar daima bir yaşam ortamı içinde doğar, gelişir ve bu ortamdan kendi dışında kalan tüm şeylere yönelirler. Bu, insanların sosyal varlıklar olarak bir arada bulunmalarıyla ya da toplum halinde yaşamalarıyla gerçekleşen tarihsel bir oluşumdur. Yaşam denilen bu oluşum aynı zamanda doğa durumundan ayrı olarak “tinsel” bir alan oluşturmuştur. Dilthey’a göre bu tinsel alan insanların kendi değer ve normlarını oluşturdukları alandır. Öyle ki, insanlar önce bu değer ve normları üretirler ve daha sonra bu değer ve normlar, yani tinsel alan insanın yaşamını belirleyen, onu şekillendiren, dış dünyaya yönelik görüş açısını biçimlendiren etkilerde bulunur. Daha doğrusu tarihi süreç içinde gerçekleşen ve insanın bizzat üretimi olan “tinsellik”, daha sonra insanın yaşantısını belirleyen bir ağa dönüşür (Özlem, 1986: 70).

Dilthey’a göre, tüm bunlar göstermektedir ki, bundan böyle “tarihselliği” dışarıda bırakan bir bilgi kuramı yeterli değildir. O halde, tarihin akışında oluşan tinsel alana da yönelen bir bilgi kuramına ihtiyaç vardır. Öyle ki, bu bilgi kuramıyla tarihselliğin oluşturduğu tinsel dünya anlaşılır hale gelsin. Aslında, Özlem’e göre, Dilthey Yeniçağın bilgi kuramını yadsıyan bir anlayışa sahip değildir. Ama Yeniçağın bilgi anlayışını yeterli de görmemektedir. Dilthey’a göre Yeniçağın bilgi kuramının en büyük eksikliği, “bilgi ağacının” yer üstündeki kısmının gelişimini açıklamaya çalışırken, onun temeli denilebilecek yerin altında kalan köklerini görmezlikten gelmesidir. Dolayısıyla, Dilthey’in amacı yaşamın hem ürünü hem de belirleyicisi olan bu tinsel alanı da, yani bilgi ağacının yerin altındaki köklerini de anlaşılır kılacak bir bilgi kuramını geliştirmektir. Bu bilgi kuramı tarihsel-toplumsal yaşamı temele alarak gerçekleştirilebilir. “Çünkü bu kökler, ‘doğa bilimci bilgi kuramı’ nı da olanaklı kılan ‘tinsel’ şeylerdirler ve bu ‘tinsel’ şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji, artık yaşamın bütünlüğüne yönelen bir

‘yaşama felsefesi’ tabanına dayalı olacaktır” (Özlem, 1986: 71). Yaşama felsefesinin amacı ise, tinsel dünya dediğimiz yaşam bütünlüğünü anlaşılır hale getirmektir. Ama bu çok da kolay görünmemektedir. Zira insan bu bütünlüğün, yani tinsel dünyanın hem kurucusu hem de ürünü olduğundan bu yaşam ağı içinde “tutuklu” durumdadır ve bütünün dışına çıkarak onu dışarıdan bir bütün olarak kavrama olanağından yoksundur. Ama yine de bize düşen görev bu bütünlüğün nasıl anlaşılır kılınabileceğinin yollarını ve imkânlarını araştırmaktır (Özlem, 1986: 71).

İnsan tarihsel bir varlıktır. Bilinç sahibi tarihsel bir varlık olarak insan, tarihin akışında sürekli yeni arayışlar içindedir. O, kendini daima geliştiren, değişim halinde olan ve yeni hayat tarzları oluşturan bir varlıktır. Dolayısıyla, insanın kendi ürünü olan ve giderek çeşitlenen “tarihsel-toplumsal gerçekliği” bütüncül olarak anlaşılır kılması oldukça zordur. Üstelik bu toplumsal gerçekliği anlayabilmek için tek kalkış noktamız kendi anlama etkinliğini gerçekleştirdiğimiz tarihi dönemdir. Ama tüm bu güçlüklerle rağmen böyle bir arayışta vazgeçmemiz söz konusu olamaz. Zira bu gerçeklik alanı bizim kendi etkinliğimiz sonucu oluşturduğumuz ve merakımızı kabartan bir alandır. Bu alan doğa bilimlerinin yöneldiği gibi öznenin kendisinden bağımsız bir dış dünya değildir. O halde, bu alan ancak “bilinç” yoluyla, yani “iç deney” yoluyla kavranabilir (Özlem, 1986: 72).

Dilthey’a göre, insanın kendi üretimi olan “tinsel dünya” olgusal ve deneysel gerçeklik alanından farklı olan “bir anlam dünyasıdır”. Daha doğrusu bu dünya, insanların kendi yaşamları sonucu oluşturdukları ve anlam kazandırdıkları değer ve normlar dünyasıdır. Dolayısıyla, bu dünya doğal gerçeklik alanı gibi açıklanması gereken bir alan olmaktan ziyade anlaşılır kılınması gereken bir alandır. Bu demektir ki, tinsel dünyayı anlama yöntemi doğal olguları anlama yönteminden farklı olmalıdır. İşte, Dilthey’a göre

bu yöntem, anlamadır. Anlam dünyası insanın kendisi tarafından anlamlandırılan dünyadır. Bu anlamlandırma tarihsel süreç içinde gerçekleşir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insan tarihsel bir varlık olarak kendi eylem ve edimleriyle tarih içinde bir tinsel dünya oluşturur ve daha sonra yine bu tinsel dünyaya yönelerek onu anlaşılır kılmaya çalışır. Ancak, insan “salt akıl” aracılığıyla geçmişte oluşturduğu bu tinsel dünya ile ilişki içine giremez. Bu tinsel dünya tarihin akışındaki yaşam sonucu oluşmuştur. O halde, bu dünya ile “bağ” kurmak ve iletişime geçmek ancak, yine yaşamın kendisiyle mümkündür. Bu demektir ki, özne tarihsel ve toplumsal dediğimiz tinsel dünyayı yaşantı sonucu edinmiş olduğu izlenimleri, içsel deneyimleri ve sezgileri temelinde anlamaya çalışacaktır. Böyle bir anlama, öznenin kendi yaşantısından ve içsel deneyimlerinden hareketle bilimsel bir düşünüş sonucu tarihsel dönemlerin oluşumunda etkili olan ilkelerin ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşir. Çünkü her tarihsel dönem kendi içinde etkili olan belirli “ekonomik”, “siyasal” ve “hukuksal” işleyişlerin sonucunda oluşmaktadır. Bu yüzden yapılması gereken şey, ilk başta bu etkileyici ilke ya da nedenleri “anlama yoluyla” belirgin kılmaktır. İşte, tinsel dünya ancak anlama yöntemiyle ilkeleri belirlenen ve yine bu ilkelere dayalı olarak anlaşılır kılınan bir “gerçeklik” alanıdır (Özlem, 1986: 73-74).

Tarihsel akış insan özgürlüğünün yaşandığı bir süreçtir. İnsan bu sürecin içinde oluşmakta olan belir tarihsel dönemlerde yer alır. Ancak her tarihsel dönem kendi içinde bir bütünlük oluştursa da geçmiş dönemlerle tamamen bağlarını koparmış sayılmaz. Daha doğrusu her tarihsel dönem tamamen kendi içine kapalı dönemler olarak görülmemelidir. Çünkü her tarihsel dönem kendinden önceki tarihsel dönemlerden izler ve renkler bulundurur. Daha doğrusu her tarihsel dönem geçmiş dönemlerin belirli renk ve izlerini taşır ve bu renk ve izlerin üstüne kendi özgün özelliklerini ekler. İşte, her tarihsel-toplumsal dönemin kendi bütünlüğünde anlaşılır kılmanın gereği de burada ortaya

çıkılmaktadır. Peki, her ne kadar bu tarihsel-toplumsal dönemler kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğu için kendi içinde değerlendirilmesi gerekse de, acaba tüm bu tarihsel evrelerde ortak bulunan ya da benzerlik taşıyan belirli durumlar yok mudur? Varsa bile acaba tinsel bilimler tüm bu tarihsel-toplumsal dönemlerin benzerlikler taşıyan durumlarını tespit edebilir mi? (Özlem, 1986: 75).

Dilthey, tarihi akışın tümünde etkinliğini koruyan ve bu akışın “taşıyıcısı” olan belirli “öğeler” olduğunu düşünür. Onun “yaşama kalıpları” ve “nesnelleşmeler” diye ifade ettiği unsurlardan en önemlisi “dil” ögesidir. Dil, tarihin akışındaki anlam ögesidir. Çünkü tarihsel sürecin olguları kendilerini dil ögesi aracılığıyla “nesnelleştirirler”. Ve yine, tarihin akışındaki her evrenin kendine has “değerleri” ve “normları” dilde anlam kazanır ve bu anlamlar, yeniden dil aracılığıyla gün yüzüne çıkarılır. İşte, bu nedenle, “tinsel bilimlerin” üzerinde çalıştığı temel “malzeme”, yazı dilinde somutlaşan eserlerdir (Özlem, 1984: 125). Croce’de (1921) “Theory and History of Historiography (Tarihçiliğin Teorisi ve Tarihi)” adlı eserinde, tarihin asla anlatılardan inşa edilemeyeceğini, onun daima belgelere dayalı olarak inşa edilebileceğini belirtir (Croce, 1921: 12). Ne var ki, Dilthey, tarihin akışındaki farklı evrelerin bütüncül yapısının en önemli “değer” ve “normlarını” anlamının güç olduğunu düşünür. Çünkü anlama etkinliğinde bulunan öznenin kendisi de belirli bir evrenin içinde yaşamını sürdürdüğü için, daha önceki evrelere “yabancı” durumdadır. O halde, anlama etkinliğinde bulunan tin bilimcinin ya da tarihçinin yapabileceği şey, yalnızca yazılı eserlerin “dilini yorumlamaktır”. Bu demektir ki, “Dilthey için hermeneutik, tinsel bilimlerin ana yöntemidir ve tinsel bilimler hermeneutik bilimlerdir” (Özlem, 1986: 75-76).

Görüldüğü gibi, Dilthey, tarihsel-toplumsal dönemlerin anlaşılabilmesi için tin bilimcinin kullanacağı temel yöntemin “hermeneutik” olduğunu düşünmektedir. Ancak

burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba tinsel bilimlerin tarihsel dönemlerdeki benzerliklerden hareketle, sınırlı sayıda da olsa, “tarihsel-toplumsal” genellemelere ulaşması mümkün müdür? Dilthey bu sorunun yanıtını bulmak için “tip” kavramından yararlanır. Ona göre, “sadece sanatta değil, bilimde de tinsel olanı görmek büyük öneme sahiptir. Ve sanatsal ve bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları tinsel olanı görmede de karşılaşırlar. Tinsel olanı görme, bir formdur” (Dilthey, 1922/2012: 45). “Sanat”, bilhassa “şiiir” sanatı, tarihin içinde görülmekte olan yaşayış biçimlerindeki “benzerlikleri”, “yakınlıkları” ve “farklılıkları” bu tinsel formlar aracılığıyla yansıtırlar. Sözgelimi, çevremizdeki insanların sahip oldukları ya da bizim kendilerinde gözlemlediğimiz belirli özelliklerinden dolayı, onları belirli sınıflara veya tiplere göre nitelendiririz. Böyle bir nitelemede “tip” ve “sınıf” kavramları birbirleriyle benzer anlama sahip olabilirler. Ancak, biz tip kavramını belirli bir grubun sahip olduğu genel özellikleri ifade etmek için kullanabildiğimiz gibi, onu daha özel bir anlamda, yani grubun ön plana çıkmış “başat” bir özelliğini vurgulamak için de kullanabiliriz. Dilthey’a göre, aslında biz “tinsel” deyimini daha çok “başat” özellikleri vurgulamak için kullanırız. Böylece “tip kavramı” belirli bir sınıfın en dikkat çekici ortak özelliklerini anlamlandırmak için kullanılmış olur. Ama bu başat özellikler her dönemde aynı şekilde karşımıza çıkmazlar. Daha doğrusu bir sınıfın başat özelliği, yani tipleliği farklı dönemlere göre farklılık gösterebilir (Dilthey, 1922/2012: 45-46).

Demek ki, tin bilimleri tarihsel-toplumsal bütünlükleri açıklamaya çalışırken bu “tinsel durumlardan” hareket ederler. Ama bu tinsel durumlar “cins” kavramıyla karıştırılmamalıdır. Sözgelimi, “kölelik” kavramı taşıdığı bazı “ortak özellikler” den dolayı bir “genel kavram” gibi ya da bir “cins kavramı” gibi düşünülebilir. Hâlbuki bizim yaptığımız şey, köleliğe ilişkin “bir genel kavram kurmak değil”, sahip olduğu belirli

“başat” özelliklerinden dolayı onu “stilize” ederek bir tıpsellik oluşturmaktır. İşte, Dilthey’a göre, tin bilimleri tarihsel-toplumsal bütünlükleri ancak bu tıpsellik durumlarıyla anlaşılır kılabilir (Özlem, 1986: 77).

Dilthey, tinsel bilimlerin insanın kendi anlam dünyasını konu edindiklerinden dolayı doğa bilimlerinden daha “öncelikli” ve önemli olduğunu düşünür. Ona göre, “insan kendini ancak tarihte tanır” ve bu yüzden tinsel bilimler tarihseldirler. “Ama Dilthey’a göre tinsel bilimler, idealist ve materyalist tarih felsefelerinin yaptıkları gibi, tarihte bazı ‘son hedefler’ gösteremezler; onlar, olsa olsa, insanlara, kendi tarihlerini ‘özgürlüğün göz kırptığı bir süreç’ olarak görme olanağını veriler” (Özlem, 1986: 77). Böylece, Dilthey, Herder’in başlattığı ve sonradan Alman Tarih Okulunun devam ettirdiği “tarih bilincini” sürdürmüş ve düşünme eyleminin temelini tarihselliği koymuştur.

“İdealist ve materyalist tarih felsefelerinin”, tarihin belli ilkelere göre nihai amaçlar doğrultusunda ilerlediği görüşüne karşı çıkan tarih felsefecilerinden birisi de Rothackerdir. Rothacker, “tarihselcilik” ile “tarihsicilik” düşüncelerinin farklı olduğunu öne sürer ve tarihsiciliği, daha önce ifade ettiğimiz gibi, tarihsel süreci “ilkel mekanik analogilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm” olarak görür. Ona göre, bu “ilkel natüralistik analogi” bazı felsefecilerin insanlık tarihini bir bütün olarak anlatma cüretini göstermeye “kaynaklık” etmiştir (Özlem, 1984:140).

Rothacker’e göre tarihselcilik tarihin akışında ortaya çıkmış her türlü “kültürel” faaliyetleri ortaya çıktıkları “tarihsel dönem”in şartlarına göre incelemesi gerektiğini öne sürmüştür ama tüm incelenen olguları “tine bağlayan bir genel geçerlik” yaklaşımından kendini kurtaramamıştır. Rothacker, “tarihselcilik kavramının”, 19. Yüzyılda “Alman Tarih Okulunun” tarihe ilişkin çalışmaları dikkate alınmadan tam olarak anlaşılamayacağını düşünür. Bu, onun tarihselciliği, “tarihsel görelilik” olarak gördüğü



anlamına gelir. Bu demektir ki, tarihselcilik karşıtlığı “natüralizm” değildir, “evrenselcilik”tir Diğer taraftan, “Alman Tarih Okulunun tarihselciliği” metot bakımından dikkate alındığında “çokçu” olduğu anlaşılır. Demek ki, Alman Tarih Okulunun tarihsel olgulara “yönelim” konusundaki yaklaşımı “anlam” ve “bakış açısı” bakımından tekçi değil, çoğulcudur. O halde, hem “Alman Tarih Okulunun” hem de “Dilthey’in” “görecelik” görüşlerini sadece “ilkesel” olarak değil, metot açısından da “geçerli bir görecelik olarak” düşünmek gerekmektedir. Çünkü “Rothacker’e göre ‘bu göreceliği aşmaya çalışmak [demek] tüm kültürleri tek bir ‘üniforma’ içine” yerleştirmek demektir (Özlem, 1984: 144).

Rothacker, tarihin akışında farklı dönemlerde ortaya çıkan çok sayıda “kültürü” ya da “tini”, sadece bir görüş açısına ya da “temele” dayalı olarak kavramak istemenin yanlış olacağını düşünür. Zira bu, tarihsel olan çok farklı kültürleri “bir dogmatik”e göre belirlemek anlamına gelir. Oysa tarihin akışı devam ettikçe dogmatiklerin sayısı da ürettikleri kültür sayısı da artmaya devam edecektir (Özlem, 1984:144). O halde, her kültür kendi dogmatigi tarafından kendi tarihselliği içinde belirlendiğinden, tüm kültürleri “tek bir dogmatik” temele dayalı olarak ya da bakış açısıyla ele almak ve anlamaya çalışmak doğru olmaz. Dolayısıyla, insan yaratımı olan tüm sistem ve kültürler, kendi dogmatik karakterine uygun olarak ve kendi tarihselliğinde anlaşılır hale getirilmelidir.

## **I. 2. İntentio Recta Tutumunda Perspektivite (Görecelik) Sorunu Açısından Tin Bilimleri ve Doğa Bilimlerinin Temellendirilmesi**

Bilimsel faaliyetler uygarlığın tarihi ile eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır (Yıldırım, 2012: 17). Tarih boyunca bu faaliyetlerin tümü “bilim” deyiimiyle anıldı. Ancak 19. yüzyılda sosyal bilimlerin ortaya çıkmalarıyla birlikte bilimsel çalışmalar “doğa bilimi” deyiimiyle anılmaya başlandı (Özlem, 1999: 97). Bugün artık “bilim” doğa olaylarının

neden sonuç ilişkisi içinde açıklığa kavuşturulmasına yönelik “entelektüel bir uğraş” olarak düşünülmektedir (Topdemir ve Unat, 2008: 2).

Rothacker, doğa bilimleri olsun ya da sosyal bilimler olsun, tüm bilimlerin ortak amaçlarının mantıksal açıklığa kavuşmak olduğunu düşünür. Bilimler bu ortak amaca ulaşabilmek için farklı bakış açılarıyla kendi alanlarına yönelirler. Sözelimi, bir mobilya nesnesini ele aldığımızda, mobilya yapımında kullanılan odunun maddi bir nesne olması dolayısıyla, bilim adamı için fiziki açıdan ve teknik açıdan çok sayıda sorun teşkil eder. Varsayalım söz konusu “mobilya” çok ender rastlanan “rokoko tarzı bir komodini” olsun, bu durumda, onu güzel bulduğumuz andan itibaren, karşımıza çok farklı türden yeni problemler ortaya çıkmaya başlar ve aklımıza şu sorular gelir: Bu komodini yapan ustanın amacı neydi? O, ne tür yönelimlere sahipti? Komodine hangi anlamlar yüklemek istedi? Komodinin stili ile yapıldığı dönemin “mobilya stili” aynı türden midir? (Rothacker, 1954/1995: 11).

Rothacker, bu sorularla bilmeyi amaçladığımız “yönelimler”in, “anlamlar”ın ve “amaçlar”ın “uzaysal, zamansal ve cisimsel” olmadıklarını söyler. Ancak bu tür şeyler “hayali” olarak da değerlendirilemez. O halde, duyuşsal olarak algıladığımız nesnelere arasında nesne olmanın ötesinde farklı bir anlam yüklediğimiz “insan eserleri” bulunmaktadır. Bu eserler, diğer fiziksel nesnelere gibi, “saf fiziksel-nesnel bir bakış açısı içinde anlaşılabilirler” (Rothacker, 1954/1995: 12). Çünkü bu nesnelere doğal nesnelere farklı olarak bazı istek ve beklentilerin karşılanması için oluşturulduklarından ayrı bir alan içinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Örneğin, bir kalem sadece fiziksel bir nesne değildir. Kalem, bir araç ve insan yapımı bir eser olarak kendine özgü bir anlam ve amaca sahiptir. Onun, insanların onunla yazı yazabilmesi için üretilmiş olduğunun amacı ve anlamı bilinmeksizin tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu demektir ki,

kendiliğinden bir form kazanmış ya da doğal olarak bir şekle bürünmüş cisimler olduğu gibi, yapay olarak (insan eliyle) form kazanmış ya da biçim verilmiş cisimler vardır.

Dolayısıyla, doğal olmayan insan yapımı bu eserlerin anlaşılabilmesi için, bu eserlere şekil vermenin anlamının ne olduğunun soruşturulması gerekir. Böyle bir soruşturmayı yapacak olan bilim de doğal bilimlerden farklı bir bilimsel göreve sahip olmalıdır. Rothacker, tüm bunlardan şöyle bir sonuç çıkarır: “Doğa” bilimcinin görevi “nesnel gerçekliği” kavramaktır. Ancak, doğa bilimlerinden ayrı olarak, dış dünyadaki “nesnel gerçeklik” dışında bir anlam alanına yönelen bir grup bilim vardır ki, bu farklı bilim grubunun görevi, insanların yaratıcı eylemleri sonucunda oluşturdukları anlam dünyasında önceden bilinen “anlam ve yönelimleri” “*yeniden*” kavramak ve gün yüzüne çıkarmaktır. İşte, Rothacker’e göre bu bilimler, “tin bilimleri”dir (Rothacker, 1954/1995: 13).

“Tin” deyimi, tarihin gelişim sürecinde, belli bir dönemde, insanların zihin gücüne ve yaratıcı eylemlerine dayalı olarak oluşturdukları bir anlam dünyası manasında kullanılır. Bu anlam dünyası ya da toplumsal alan bir defa var kılındıktan sonra, kendi içinde ortaya çıkan her şeyi imler (Özlem, 1999: 103). Rothacker, “Logik und Systematik der Geisteswissenschaften” (Tin Bilimlerinin Mantık ve Sistematiği) adlı eserinde, (akt. Birand 1998) tin bilimlerinin, insanın kendisinin oluşturduğu dünyanın bilimleri olduğunu belirtir (Birand, 1998: 11). Dilthey HTB’de, “insan, tarih ve toplum bilimlerinin” araştırma alanının kendi denetimimize almak istediğimiz bir fiziksel alan olmadığını, “kavramayı dilediğimiz” bir anlam alanı, yani tinsel bir alan olduğunu belirtir (Dilthey, 1922/2012: 22). Demek ki, anlamın ve kavramanın konusu olan tinsel dünya gerçekliği ile doğa biliminin konusu olan dış dünya gerçekliği birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, doğa bilimci dış dünyada önceden verili olan nesnelere inceler ve onu neden-sonuç ilişkisi içinde

anlamaya çalışır. Oysa tin bilimcinin görevi, doğada önceden verili olan nesnelere değil, aksine insanlar tarafından sonradan yapılmış olan, yani geçmişte belli amaç ve istekler doğrultusunda şekillendirilmiş olan eserleri incelemektir. Onun amacı, yaptığı incelemenin sonunda eserdeki mevcut niyet ve anlamları yeniden gün yüzüne çıkarmaktır. Bu durum, doğa bilimleri ile tin bilimlerinin görevlerini birbirinden tamamen farklı kılmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 13).

İnsan eserleri denildiğinde resim, mimari, müzik, edebiyat, politika, hukuk, etik vb. alanlarda yaratılmış olan tüm yapıtlar anlaşılır. “Tüm bunlar, ‘*anlaşılmayı*’ bekleyen kendi anlamlarını kendi içlerinde taşırlar” (Rothacker, 1954/1995: 14). İşte tin bilimlerinin temel konusu, insanlar tarafından önceden eserlerin içine konulmuş olan bu anlam ve anlam içerikleridir.

Rothacker’e göre “filolojik-tarihsel bilimler”, insan eserleri içinde önceden verili olan anlamların ne olduğuna yönelirler. Ancak asıl sorun, önceden var olan anlamları yeniden ortaya çıkarmak değil, aksine yeni bir anlam elde etmek ya da ortaya çıkarmaktır, hatta onu yaratmaktır. İşte bu, “güzellik”, “adalet” ve “doğruluk”un araştırılarak yeniden keşfedilmesidir (Rothacker, 1954/1995: 14). Rothacker, böyle bir ayrımı gösterdikten sonra, “filolojik-tarihsel bilimler” den farklı olarak güzeli, adaleti ve doğruluğun ne olduğunu araştıran “felsefi tin bilimlerinin” olmasının zorunlu olduğunu söyler. Gerçek şu ki, felsefenin amacı “güzellik”, “doğruluk”, “adalet” vb. “idelerin” ve “değerlerin” anlamını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Demek ki felsefi tin bilimlerinin yöneldiği anlam, henüz mevcut olmayan, doğrudan filozofun kendi yarattığı olan bir anlam alanına yöneliktir (Rothacker, 1954/1995: 15).

Sözgelimi, felsefi bir disiplin olarak estetik alanına baktığımızda sanatçı, güzellik konusunda hiçbir yorum yapmamış olsa dahi, o kendi eserini oluşturmakla,

eserine kendince güzelliğin anlamını yüklemiş ve “*bu güzeldir*” ya da güzellik budur demek istemektedir. İşte tin bilimlerinin görevi, içkin olsun ya da açıktan ifade edilmiş olsun fark etmeksizin, bu değer yargılarını ele almaktır. Ancak burada değer yargıları ele alınırken filolojik-tarihsel bilimlerden farklı olarak felsefi bir bilme söz konusudur. Çünkü bilindiği iddia edilen şey, nesnel alandaki “herhangi bir gerçeklik değildir; tersine felsefenin uygun bir ad bulmak için uzun süreden beri uğraştığı duyular üstü alandır” (Rothacker, 1954/1995: 15).

İşte, böyle bir perspektiften mesele ele alındığında, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında daha önce yaptığımız keskin ayırım, artık mutlak ve sınırsız bir ayırım olmaktan çıkacaktır. Aksine, bu iki bilim arasındaki ayırım bundan böyle şu şekilde “formüle edilecektir”: fizik bilimlerinin araştırma alanı gerçeklik dünyasıdır. Oysa tinsel bilimlerin araştırma alanı ise, kendi gerçekliğine sahip bir “anlam”, “ide” ve “değerler” dünyasıdır. Dolayısıyla, hem doğa bilimci hem de tin bilimci doğruluk idesinin ne olduğunu araştırırlar. Her ikisi de bu araştırmalarını yaparken mantığın ilkelerinden yararlanırlar (Rothacker, 1954/1995: 16).

Rothacker, tüm bunların kabul edilmesinden hareketle kapsayıcı bir bilim öğretisine geçilmesinin tehlikeli sonuçları olduğunu düşünür. Çünkü filozof ya da tin bilimci olmayan bir kimsenin karşılaşacağı muhtemel tehlikeler söz konusudur. Bu tehlikeler şunlardır: Birincisi, tin bilimlerinin çalışmalarını duyular üstü alanda görmek, her şeyden önce değer yargılarına müracaat etmeyi zorunlu hale getirir (Rothacker, 1954/1995: 16). İkincisi, “tin” bilimleriyle uğraşmayan birisi sürekli “*değer yargılarının genellikle bilimsel*” açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini sorgulayacaktır. Ayrıca buna ilişkin olarak o, duyular üstü alanın bilimsel ya da bilimsel olmayan yoldan kavramanın sınırlarının nasıl belirlenmesi gerektiğini de soracaktır. Üçüncüsü, filozof da

şunu kabul eder ki, tüm tinsel edimlerin çıkış yeri yaratıcı eylemlerdir. Yaratıcı eylemlerden en üstün olanlarını ortaya koyanlar dâhilerdir. Dâhiler bu yaratıcılıklarını genellikle “sistematik felsefe” aracılığıyla değil, esin ve “telkin” yoluyla edinirler. Ve son olarak dördüncüsü, tin bilimci, kendi anlam dünyasından hareketle geçmişteki anlamları yeniden bilme arayışına girer. Tin bilimcinin böyle bir girişimde bulunabilmesi, belli bir anlama sahip olan bu eserlerin yeni bir anlam alanında bilinir olmalarına açık olmalarıyla mümkündür. Bu anlamları yeniden bilmek isteyen tin bilimci, bir “bilim adamı olarak”, insanların yaratıcı etkinlikleri olan “ereklar, görevler, doğruluk, adalet, güzellik, iyi” vb. gibi konularda önceden belli bir bilgiye sahip ise, araştırmasını yaptığı insan eserleri alanına “yöntemli ve sonuçlayıcı bir *doğrulukla* yönelmiş olacaktır” (Rothacker, 1954/1995: 17-18).

Şimdi, daha önce de söz ettiğimiz “rokoko tarzı komodini”, eğer onun güzel olduğunu söyleyecek olursak, işte burada birbiriyle çelişen tutumlar hâsıl olur. Ama daha önce, sanatçı ile tin bilimcinin komodini ile ilişkilerini açıklayalım: Komodini, onu yapan sanatçının sahip olduğu güzellik anlayışına uygun olarak yaratılmıştır. Yani, sanatçı, komodini kendi güzellik anlayışıyla belirlemiştir. Ama “sanat tarihçisi (yani tin bilimci) için bir ‘rokoko’ komodindir, yani o özel bir biçim ve stile sahip bir sanat eseridir” (Rothacker, 1954/1995: 18). Komodini sahip olduğu kendine özgü stili, onu diğer dönemlerde yapılmış olanlardan ayırır. Böylece tin bilimci de “komodini, içkin stil ilkelerine ve öbür eserlerle olan farklılığına göre ‘karakterize’ edecektir” (Rothacker, 1954/1995: 18). Dolayısıyla, sanatçı ve tin bilimci, her ikisi de, belli bir kalkış noktasından hareket ettiklerinden, bilimsel değil, önbilimsel bir tutuma sahiptirler.

Demek ki, tin bilimci ile sanatçı başlangıçta aynı tutuma sahiptir. Ancak, söz konusu “*beğeni*” olunca, bu ikisi arasında ayrışmalar ortaya çıkmaya başlar. Tin bilimci,

sanatçının eserini yaratırken ona yüklemiş olduğu güzellik iddiasının ne olduğuna, yani önceden verili olan “*anlama*” yönelir. Oysa sanatçının, kendi eseriyle ilgili olarak, bilimsel değerlendirmeler yaparak eserini karakterize etmek gibi bir kaygısı yoktur (Rothacker, 1954/1995: 18). O, eserin güzel, biricik ve eşsiz olduğundan emindir. Ve sadece şöyle der: “Bu eser güzeldir.” Sanatçının bu yaklaşımı, onu sistematikçiden ayıran bir yaklaşımdır (Rothacker, 1954/1995: 19). Çünkü sanatçı kendi güzellik idesini yaratımı olan eserde anlamlandırmıştır. Oysa tin bilimci güzellik idesinin kendisini aramak ve bulmak ister.

### **I. 3. Tarihte Perspektiviteye Bağlı Bilme Sorunu: Dogmatik Düşünme Formu**

Dogmatizm, ilkelerin ve doktrinlerin sorgulanmaksızın doğru kabul edilmesi anlayışıdır. Böyle bir anlayış, a priori bazı ilkelerin ya da inançların kabul edilerek hakikatin bilinmesinin mümkün olduğunu, bunun akıl ile elde edilebileceğini, “dolayısıyla bilginin ve metafiziğin imkânını iddia eden felsefi akım” anlamına gelir (Bolay, 2013: 92). Dogmatik düşünmede “din veya politik bir ideoloji tarafından ortaya konan” düşünce ve inançların hiçbir sorgulama ihtiyacı duymadan bağlı olma durumu söz konusudur (Cevizci, 2012: 130). Aslında dogmatizm “skolâstik bir anlayıştır” ve bilhassa metafizik anlayışların tamamı dogmatiktirler (Hançerlioğlu, 1973: 150).

Rothacker, “Logik und Systematik der Geisteswissenschaften” (Tin Bilimlerinin Mantık ve Sistematiği) adlı eserinde, (Birand, 1998’de belirttiği üzere) tin bilimlerinin yöntem ve kavramlarının tam anlamıyla anlaşılabilmesi için, bu kavram ve yöntemlerin dünya görüşlerine ilişkin esaslarının neler olduğunun açığa çıkarılması gerektiğini önerir (Birand, 1998: 11-12). Çünkü Rothacker’a göre, her hangi bir konuyla ilgili bir yazı okuduğumuzda, o yazının belli ölçütler temel alınarak yazıldığı, bir takım programlar çerçevesinde hazırlandığı, hemen dikkatimizi çeker. Ve yine, bir kimse her hangi bir

alandaki eğitim almaya başladığında o kimseye, ilk önce, o alanın ortaya çıkışı, temel konuları ve gelişim aşamalarının özellikleri öğretilir. Bu demektir ki “dogmatik”, uygulamada her hangi bir “bilim” dalının “konu ve sistematüğini” belirleme çalışmasıdır. Sözelimi “hukuk dogmatüğü” veya “teolojik dogmatik” de olduğu gibi. Hukuk dogmatüğü, genel geçer bir hukuk sistematüğünü ve “kavramsal bağlam içeriğini” oluştururken, diğer taraftan “teolojik dogmatik”te vahyin temel alındığı genel geçer bir anlayış ve “inanç içeriğinin sistematik bağlamını” oluşturur (Rothacker, 1954/1995: 21).

Rothacker’e göre, dogmatik yönelim demek, güvenilir olduğu düşünölen temel bir ilkedden yola çıkarak “a priori ve kesin kanıtlama” metodu demektir. Bu anlamda dogmatizmin, bir bilimsel disiplinin konusuna yöneliminde alanını, sorgulama biçimini ve konusuna yaklaşım tarzının belirlenişine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda geniş bir inceleme yapıldığında dogmatik düşünme ve soru sorma tarzının çeşitli kültür alanları üzerinde düşünme yöntemi olarak kullanıldığı görölebilir. Özellikle “dogmatik düşünme formları” ekonomi, politika, gramer ve sanat alanındaki kullanımı giderek artan oranda önem kazandığı anlaşılmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 22). Sözelimi, ekonomi alanında merkantilistler, fizyokratlar, sosyalistler ve klasik liberaller birbirlerinden farklı anlayışlar olarak kendi ekonomik siyasetlerinin “doğruları”nı iddia etmişlerdir. Ancak burada dikkat çekici olan unsur, tüm bu yaklaşım biçimlerinin kendi doğrularıyla “ekonomik kuramın doğruluklarını” kombine etmeleri ama yine de bu öğretilerin her birinin kendi “dogmatik doğruluk”undan yola çıkarak bir doğruluk elde etmiş olmalarıdır (Rothacker, 1954/1995: 24). Rothacker, bu durumu şöyle açıklar: Söz konusu durumlarda doğruluğundan şüphe duyulmayan bir “kanaat” söz konusudur. Ve bu kanaat bu öğretilerin tutumunun belirlenişinin esasını teşkil eder. Özellikle, bu tutumun felsefi bir inanış biçiminde “formüle” edilmesi demek, onun artık insanlığa hizmet yolunda kılavuzluk yapması, sorun



giderici reçeteler üretmesi ve her türlü sorunun çözümünde doğruları gösterebilmesi gibi bir ideali hedeflemesi demektir. Ne var ki, bu felsefi inanışın üzerinde durduğu temele bakıldığında, bunun da diğer inanışlar gibi “*bir tekil tutum*” sonucu ortaya çıktığı anlaşılır (Rothacker, 1954/1995: 25).

Rothacker, her bir anlayışın ortaya koyduğu bu “doğruluklar”, geçiş dönemlerinde birtakım baskı gruplarının etkisiyle değişebileceklerini ve ortaya çıktıkları ilk özelliklerini kaybedebileceklerini belirtir. Örneğin, Luther’in “Protestan dogmatik”i, ilk ortaya çıktığında özgürleştirici bir özelliğe sahiptir. Ancak 17. yüzyılda giderek katılaştıran Protestan kilisesinin dogmatik şerhine dönüşmüştür (Rothacker, 1954/1995: 25). Aynı şey Roma hukuk sistemi için de söylenebilir. Rothacker, (1955) “Tarihte Kültür Gelişmeleri ve Krizler” de (Rothacker’in 1951 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde vermiş olduğu bir dizi seminer) şunu söyler: Romalılarda hükmetme düşüncesinin çok güçlü olması, bu düşüncenin, onların önemli eseri olan roma hukukunun toplum olaylarına bakışını etkilemiştir. Öyle ki, “hukuka dayanan roma ruhu için irade-otoritesi, maksada elverişlilik, işe yararlılık ve kaide, düpedüz (dünyayı) görmenin ve kavramanın organları haline gelmiştir” (Rothacker, 1955: 50).

Rothacker, günümüzde tekniğin anlamı üstüne devam etmekte olan tartışmalar olsun ya da tıp konusunda yapılan tartışmalar olsun, tin bilimleri gibi doğa bilimlerinde de dogmatik tutumların olup olmadığı sorusunu akıllara getirdiğini söyler. Ona göre, ilk bakışta doğa bilimlerinde dogmatik tutumların olmadığı düşünülebilir. Ne var ki, araştırdığımızda işin aslının öyle olmadığı hemen anlaşılır. Sözelimi, tıp alanında psikanaliz, rehabilitasyon vb. yeni yönelimler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan her yönelim kendi muhaliflerince dogmatik olarak addedilir. Demek ki “dogmatik”, tam anlamıyla “bir özgül tutumun, belirli bir stilin, özgül bir bakış tarzının sistematığının açılmasından

başka bir şey değildir” (Rothacker, 1954/1995: 26). Rothacker, dogmatik kavramını daha da genelleştirdiğimizde, her yeni anlayışın kendi muhaliflerince dogmatik görüleceğini söyler. Bu anlamda tüm doğa bilimleri aksiyomları dogmatiktir. Dolayısıyla Galileo, Kepler, Descartes, Newton da geçmişte birer dogmatikçi olarak ortaya çıkmışlardır. Ne var ki, modern fizikçiler onları “klasik” saymış ve “matematikselsel doğa bilimi” nde radikal bir değişim gerçekleşmiştir. “Öyle ki, ‘klasik’ fizik, bugün artık bir ‘özel’ yönelimin, bir ‘tutum’un, bir bakış tarzının, bir inancın, bir kanaatin açıklanma tarzı olarak görülüyor” (Rothacker, 1954/1995: 26).

Rothacker, doğa biliminin, felsefenin geçmişten beri bir ideali olan “rasyonel-zorunlu ve genel geçer” bilgilerin elde edilmesi istemine sahip çıktığını ve felsefenin uzun yıllar başaramadığı bu ideali gerçekleştirebileceğine inanmış olduğunu söyler. Ona göre, bu izlenimleriyle hem “klasik fizik” hem de “klasik felsefe” kendi idealine “bağlı düşünsel yaratımlar olarak kendi dogmatiklerine sahiptirler”(Rothacker, 1954/1995: 27). Rothacker, 19. Yüzyılda, hukuk felsefesinin hukuk ilkelerinin geçerliliğini Roma hukuk anlayışına dayalı olarak temellendirmeye çalışmış olmasını ve yine estetik alanında da güzelin ne olduğu konusunda, “Antikçağ ve Rönesans” estetik anlayışlarındaki tanımlamalardan yola çıkmış olmasını, hukuk ve estetik dogmatikğine ulaşmış olmanın en açık örneği olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 27).

Rothacker, bu durumu daha açık hale getirmek için şunu söyler: Sözelimi, hukuk ya da estetik gibi her hangi bir alanda uzman kişiler tarafından araştırmalar ve incelemeler yapılsın. Bu araştırma sonucunda tümüyle bir uzlaşma ve ideal bir yetkinlikte bir yapı ortaya konulsun. Eğer bu eserin başlığı olarak “hukuk felsefesi” ya da “estetik” konulursa, bu eserler artık bu iki alan için “genel geçer ve zorunlu biçimde geliştirilmiş” evrensel bir sistem değeri taşıyacaktır. İşte, zaten tüm dogmatik sistemlerin ortaya çıkması

da böyle gerçekleşmektedir. Çünkü belirli bir alanda ortaya konulmuş olan bu ideal yapıt dışında, o düşünceye göre artık yeni bir şey ortaya konulması mümkün değildir. Oysa her zaman onların hareket noktasından farklı bir noktadan hareket ederek düşünceler üreten veya farklı anlayışlar geliştiren yaklaşımların ortaya çıkması mümkündür (Rothacker, 1954/1995: 28).

Dolayısıyla, hiçbir düşünce sistemi evrensel ya da genel geçer değildir. Böyle bir durum, meselelere “tarihsel” olarak yaklaşılmasını zorunlu hale getirir. O halde, hiçbir sistem evrensel değildir. Olsa olsa evrensellik iddiasında bulunan dogmatik bir sistemdir. Ve bunu biz ancak “tin” ya da “kültür” tarihini inceleyerek anlaşılır kılabiliriz (Rothacker, 1954/1995: 29).

Rothacker, her hangi bir sistem ya da o sistemi konu edinmiş olan bir eser araştırma konusu yapıldığında, araştırmacının, bu araştırma alanına yönelik farklı tutum, yönelim ve yaklaşımlar içinde olabileceğini söyler. Örneğin, araştırmacılar, “Roma Hukuk Sistemi” adlı bir eseri, üç değişik yönelim tarzıyla ele almış olabilirler. Birincisi, bir araştırmacı “Roma Hukuk Sistemi”ni temel alarak bir hukuk bilimi oluşturmak amacını güdebilir. Aslında uygulamaya bakıldığında, “bir hukuk sistematikçisinin ‘Roma hukuk sistemi’ başlığını” neredeyse hiç kullanmadığı görülür. Roma hukukunu benimsemiş ve ona inanmış bir hukukçu, çok rahat bir şekilde Roma ismini kullanmadan, eserini hukuk sistemi başlığıyla yayımlayabilir. “Çünkü o Roma hukukunu de facto ve tam anlamıyla ‘klasik’ saymaktadır” (Rothacker, 1954/1995: 29).

Rothacker’e göre, bu şekilde takdim edilen bir Roma hukuk sisteminin ihtiyaç duyduğu tek şey, dogmatizmdir. İkincisi, diyelim kendisini “romanistik” olarak ifade eden bir dogmatikçi, bunun için Roma hukuku genel geçer bir hukuk sistemidir ve her türlü hukukun temelini oluşturur. O, tüm okuyucularına bunu öğretmeyi amaçlar. O, aynı

zamanda bu hukuk sisteminin tarihsel bir tasvirini yapabilir. Ancak onun temel kaygısı Roma hukuk sisteminin “kendi için ‘logos’unu ortaya koymaktır” (Rothacker, 1954/1995: 30). Üçüncüsü, yani bir tarihçinin temel isteği ise, Roma hukukunun tarihin belli bir döneminde geçerli olan bir hukuk sistemi olduğu olgusunu dikkate alarak, okuyucuya bu olguyu nakletmek olacaktır. Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi başlığı aynı olan bu eser, farklı üç yönelimle yaklaşmış olan sistematikçi, dogmatikçi ve tarihçi için ayrı içerikler ve anlamlara sahip olacaktır (Rothacker, 1954/1995: 30). Ortega y Gasset’in dediği gibi, (Cihan, 2010’da belirttiği üzere) insanların evrene bakış açıları farklıdır. Dolayısıyla her bir insanın gördüğü şey, diğer insanların gördüklerinden farklı olacaktır (Cihan, 2010: 70).

Rothacker, araştırmacıların esere yaklaşımlarındaki yönetsel anlam değişikliğinin, onların önceden sahip oldukları tutum, inceleme biçimi ve inanç farklılıklarıyla ilişkili olduğu düşüncesindedir. O, bu düşüncesini şöyle açıklar: Sözelimi der, eğer bir okuyucu “Mommsen’in ‘Roma Devlet Hukuku’nu” tarih bilgisi edinmek maksadıyla okumuşsa ve Romalıların Hukuku’ndan olumlu bir izlenim edinmişse pekâlâ, bu hukukun “devlet hukuku”na yararlı olacağını düşünerek günümüzde de geçerli olması gerektiğini savunabilir. Ama eğer söz konusu okuyucu “bir hukuk sistematikçisi ise”, Roma Hukuku’nu içerik olarak evrensel geçerliğe sahip sistemli “bir devlet hukukuna” dönüştürmek isteyecektir. Elbette ki, karşıt fikirde olanların da bu hukuk sistematüğini “dogmatik” olmakla suçlamaları ve “doğruluk” ilkesini başka yerde arama hakları her zaman baki olacaktır (Rothacker, 1954/1995: 30).

Demek ki, aynı alan konusunda farklı tutum ve yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Yani, eser aynı olsa bile, o esere sistematikçinin (filozofun), dogmatikçinin ve tarihçinin yaklaşım biçimi daima farklı olacaktır.

Rothacker, evrensel tek bir sistem olması halinde, o sistemin dogmatik oluşundan söz edilemeyeceğini düşünür. Ona göre, bir sistemi dogmatik kılan şey, mevcut sisteme olan güvenin ve inancın sarsılması sonucunda alternatif sistemlerin ortaya çıkması ve o sistemin yadsınmasıdır. Ancak, bu güvensizlik ve yadsınma, “sistemin tümdengelsel olarak izlediği yol, çıkarım zincirleri değildir; sistemin örtük veya açık aksiyomlarıdır” (Rothacker, 1954/1995: 31). Çünkü ortaya çıkan alternatif sistemler de farklı aksiyomlara dayalı olarak aynı tümdengelsel yolu kullanmışlardır. Demek ki, bir sistem “mantıksal kuruluşu bakımından değil, dayandığı aksiyomlar bakımından yadsınabilir” (Rothacker, 1954/1995: 31).

Rothacker’e göre, mantıkçı bunu şu şekilde açıklar: Herhangi bir hukuk sisteminin aksiyomları “genel geçer” sayılmış ise, o hukuk sistemi tüm hukuk alanını açıklayacak biçimde kurulmuş bir yapıya sahip demektir. Her hukuk sisteminin aksiyomları farklıdır. O halde, bu aksiyomlara dayalı olarak oluşturulan hukuk sistemlerinin içeriği ve konuları da birbirinden farklıdır. Demek ki, “mantıksal yapıları” aynı olan ama içerik bakımından farklı olan bir sistemler ve dogmatikler çokluğu söz konusudur. Bu nedenle, tin bilimcinin merak ettiği ve bilme arayışına girdiği şey, hukukun kendisi olmayacaktır. O, daha çok insanların belirli dönem ve çağlarda *hukuka nasıl bir “anlam” yüklediklerini ve “hukuktan ne anladıklarını”* öğrenmek isteyecektir (Rothacker, 1954/1995: 31-32).

#### **I. 4. Stil, Tutum ve Görü Tarzı Olarak Dünyanın Dogmatik Resmedilişi**

Rothacker, dogmatik düşünmenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Sözelimi, “Roma hukuku”, “Mısır mimarisi” ya da “Çin resmi” ile ilgilenen ve bunların tarihini yazmak isteyen bir tarihçi, daha önceden açıkladığımız yönelimlerden birini seçecektir. Tarihçi, bir dogmatikçinin böyle değerli tinsel eserlere yöneldiği gibi yönelecek ve onların

sahip oldukları mantıksal içeriğine “nüfuz” edecektir. Dogmatikçi, tinsel yaratımların kendilerine “*intentio recta*”, yani doğrudan yönelmiştir. Onun aradığı, güzelliğin ya da adaletin bizzat kendisidir. Dolayısıyla, dogmatikçi, yönelmiş olduğu Çin resmini ya da Roma hukukunu, kendi güzellik ve adalet dogmatığına uygun biçimde yaratır. Tarihçi ise, bu güzide eserleri bir yandan dogmatikçi gibi ortaya çıkarmak, diğer yandan da onları anlatmak zorundadır. Kısaca, “dogmatikçinin ‘bildiğini’, tarihçi anlatır” (Rothacker, 1954/1995: 35). Aslında, Collingwood’un da belirttiği gibi, tarih “özel türden bir bilimdir” (Collingwood, 1999/2005: 86). Tarihçinin göreviyle ilgili olarak İbni Haldun (Arslan’ın 1997’de belirttiği üzere), bir tarihçinin yalnızca tarihi olayların ortaya çıktığı dönemi ve yeri dikkate almasının yeterli olamayacağını düşünür (Arslan, 1997: 81). Çünkü hayata dair bir mevzunun anlaşılabilmesi “için derin bir bakış açısı; konum-dönem-mekân tayini; süreç ve oluşum içindeki yeri ile paralellik ve bağıntı kurabilmek gerekir” (Kaya, 2011: 23).

Dolayısıyla, Haldun’a göre bir tarihçinin öncelikli görevi, tarih içinde vuku bulmuş tüm olayları, tarihi dönemin kendi şartlarında ve olayın oluşum tarzını dikkate alarak değerlendirmesi ve anlatması gerekir (Arslan, 1997: 81). Zira tarih içinde ortaya çıkmış olaylar sadece nakil ve söylentiye dayanırlar. Bu yüzden toplumun “adet, örf ve sosyal politika kaide ve usullerine, cemiyet ve fertlerin dünyayı imarlarının tabii cereyanına ve insanın sosyal hallerine ve gözle görülmeyen haller, gözle görülebilen” haller dikkate alınmalıdır (Haldun, 1989: 18). Yine, bu konuda Aristoteles (2011) ise, “Poetika” adlı eserinde, tarihçi ile şair arasında bir ayrım yaparak, ikisi arasındaki farklılığın kullandıkları yazım şekillerinden kaynaklanmadığını, bunlar arasındaki asıl ayrımın tarihçinin olanı, şairin ise muhtemel olanı anlatmasından kaynaklandığını söyler (Aristoteles, 2011: 50).

Rothacker'e göre, dogmatikçi kendi görü dünyasında yaşar. Onun ortaya koyduğu eser, kendi dogmatığının ve tinsel yaratımının bir ürünüdür. Tarihçi ise, dogmatikçinin kendi dogmatığında görüp bildirdiği şeyleri haber verir. Ancak, tarihçinin haber vermek istediği eserin anlamını elde etmesi, onun da dogmatikçi gibi bu eserin anlamına zorunlu olarak nüfuz etmesiyle mümkündür. Yani, tarihçi, Çinli ressamın hangi güzellik duygusuyla kendi resmini yaptığını, Roma hukukçusunun adalet inancının ne olduğunu, ancak onların kendi dogmatik anlayışlarının içine nüfuz ederek bunu anlayabilir. Dogmatikçi, kendi yaratımı olan esere inanır, tarihçi ise, bu eseri sadece dıştan izleyerek anlatır. Demek ki, tarihçinin yaptığı sadece dıştan bir izlenim olsa bile, o da söz konusu eserin ya da tarihi dönemin sahip olduğu "stilin" mantıksal içeriğini izlemek zorundadır. Yani, tarihçinin de hem kendisi hem de okuyucuları için, çağın "stilistik" yönelimlerinin içeriksel zorunluluklarını ortaya çıkarması gerekir (Rothacker, 1954/1995: 37). Carr, tarihçinin kendisinin de bir toplumsal olay olduğunu ve "ait olduğu toplumun hem ürünü, hem de isteyerek ya da istemeyerek" o toplumun sözcüsü olduğunu söyler. Carr'a göre tarihçi, tarihsel akışın dışında kalmaz. Dolayısıyla, tarihsel süreçte tarihçinin durduğu "nokta", onun tarihe bakışını, görüş açısını verir (Carr, 1961/2012: 88). Bu demektir ki tarihçi, tarihin belli dönemlerinin "genel görünümünü", o dönemin "görü tarzlarına" ve bu tarzlara dayalı olarak gerçekleşen eylemlere uygun bir şekilde açıklamak zorundadır (Rothacker, 1954/1995: 38).

İbni Haldun'a göre, tarihçilerin, aktardıkları olayların doğruluk ve zayıflıklarına bakmamaları, onları belirli "usul" ve "kaidelere" göre incelememeleri ve yine felsefi açıdan gözden geçirmemeleri, onların nakillerinde hatalara düşmelerine neden olmuştur. Oysa ona göre, "bunları akıl, tabiat, kanun ve kaidelere göre incelemek" zorunludur (Haldun, 1989: 19). Aynı şekilde, "tarihsel olayın meydana geldiği veya metnin

ortaya çıktığı zaman ile ‘şimdi’ arasında oluşan zamansal mesafenin” tarihçi tarafından dikkate alınması gerekir (Bilen, 2007: 51). Rothacker, böyle bir düşünme anlayışından ortaya çıkan şeyin, tarihsel düşünme tarzı olduğunu ve yine bu anlayışa karşıt düşünmenin de, tarihsellikten yoksun düşünme biçimi olduğunu söyler. Ona göre, tarihsel düşünme, olayların gelişi güzel anlatıldığı bir yerde ortaya çıkmaz. Tarihsel düşünme, ancak bu olayları yönlendiren sanat, inanç, siyaset, ekonomi vb. etkenlerin tamamının birlikte düşünülerek dikkate alındığı yerlerde ortaya çıkar (Rothacker, 1954/1995: 38).

Rothacker, tarihsel düşünmenin, duygusal bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, ilk önce olguların saptanmasının gerekliliğini dikkate almadan, aksine bu olguların düzenlenmesindeki mantıksal içeriği, stillerin yansımaları ve bu stillerin yaratıcı dehalarıyla ilişkili olarak anlaşılmasını amaçladığını söyler. Ona göre, tarihsel düşünmenin tam olarak anlaşılması demek, İskender’in, Napolyon’un, Sezar, vb. büyük devlet adamlarının neden kendilerine ait “birer ‘stil’e, politik, stratejik bir ‘stil’e sahip oldukları[nın]” anlaşılması demektir. Benzer şekilde, “Michelangelo’nun, Bach’ın, Goethe’nin, ama aynı zamanda Adam Smith’in ve Kant’ın da aynı anlamda birer ‘stil’e sahip oldukları[nın] açıkça kavranmış” olması demektir (Rothacker, 1954/1995: 38).

Rothacker’e göre, “tarih yazıcılığı” geçmişteki olayların kendi örgüsü içinde olgusal olarak özgün bir tarz ile betimlenmesidir. Tarihçi, geçmişteki olayların nedenlerini bu tarz içinde kalarak araştırma imkânına sahiptir. Geçmişte yaşanmış olaylar örgüsünün tarihsel gerçekliği inkâr edilemez. Ama tarihsel olayların yaşandığı gerçeklik alanı ile doğa bilimcinin araştırma alanı olarak gördüğü doğal gerçeklik alanı birbirinden farklıdır. Tarihsel gerçeklik alanı ile doğal gerçeklik alanı arasında kurulacak bir benzerlik, tarihsel olay ve eylemlerin kendine özgü özelliklerinin ve onların esas anlamlarının açığa çıkarılmasını güçleştirir. Çünkü geçmiş olayların karmaşık ve gelişigüzel biçimde



anlatılmış olması, bize tarihi gerçekliği veremez. Tarih yazıcılığı, ancak, geçmişte olup biten olayların yönünü belirleyen ekonomik, sanatsal, hukuksal ve dinsel stillerin ortaya çıkmasını sağlayan dogmatiklerinin içine sızıp farklılığını ortaya koymasıyla “tarihi” gerçekliği tam anlamıyla vermiş olur (Rothacker, 1954/1995: 39).

Rothacker, dogmatik yöntemlerin kendilerini her türlü tinsel bilmemizin kaynağı olarak gördüklerini, ancak buna rağmen onların felsefi olarak şüphe edilmez olmadıklarını söyler. Ona göre, elbette ki “bir dogmatik, bir yanıyla, verili tinsel gerçekliklere ‘bağlıdır’; ama öbür yandan o olmadan yaratıcı sanatçı da, hukukçu da, estetikçi de sanat ve hukuk üstüne konuşamazlar. Kısacası, dogmatik, bizim içerikli tinsel/düşünsel bilgimizin biricik kaynağıdır” (Rothacker, 1954/1995: 41).

Rothacker’e göre, insanın sahip olduklarıyla yetinmeyen bir varlık olarak daima kendini aşma çabası içinde olması bilinen bir durumdur. İnsanın kendini aşabilmesi konusunda felsefe etkin bir işleve sahiptir ve bu işlevi mevcut dogmatığı geride bırakarak yerine getirir. Onun burada söylemek istediği şudur: Bir hukuk düşüncesinin veya klasik bir sanatın kendisindeki özgün özellikleriyle bilinir olması, onun eleştiriye açık olmasıyla olanaklı hale gelir. Eleştirmenin zihninde yeni bir stil söz konusudur. Çünkü bir stilin aşılması demek, onun yerine yeni bir stilin geçmesi demektir. Ancak bu “stil” de daha öncekiler gibi, “kaçınılmaz olarak ve mutlaka yine yeni ve somut bir dogmatik stildir” (Rothacker, 1954/1995: 41).

Rothacker, tüm bu anlatılanlardan şu sonucu çıkarır: Bugüne kadar bildiğimiz tüm sanat, din, hukuk vb. sistemlerin tamamı dogmatiktirler. Dogmatik sistemlerin anlam içeriklerinin anlaşılabilmesi, yine dogmatik yöntemin kendisiyle mümkündür. Her ne kadar felsefenin dogmatik olduğuna değinmediyse de, elde ettiğimiz sonucun genel olduğu ve felsefenin de kaçınılmaz olarak dogmatik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum,

felsefenin üstlendiği “inşa edici” amacına, yani tüm bilimlerin bütünlük halinde bağdaştırılması ve düzenlenmesi idealine büyük oranda uygun düşmemektedir. Kısaca, her sistemin göreliliğinin felsefenin göreliliği aşma idesiyle uyuşmadığını göstermektedir. Bu da, üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı tarihselcilik problemini gündemimize getirmektedir (Rothacker, 1954/1995: 42).

### **I. 5. Dogmatik Düşünmenin Kaçınılmazlığı: “Her Sistem Tarihseldir ve Tarihsel Kalır”**

Rothacker, tarihselcilik probleminin, tarihin ilk çağlarından başlayarak dünyanın her yerinde birçok beşeri kültür alanının ve kültür çağının sürekli dogmatik bir tarzda üretilmesi ve üretilmeye devam edilmesiyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre, kültür eserlerini yaratanlar biçimsel olarak doğruluğa ulaşabilme konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak, bu fikir birliğine rağmen, içerik bakımından bu konuya ilişkin inançları farklı olduğundan, birbirlerine muhalefet ederler. Bunun temel nedeni, salt geçerlilik iddiasında bulunan birçok farklı stillerin varlığıdır. Kısaca Rothacker’e göre, “bir stiller çokluğu vardır ve tarihselcilik probleminin temel motifi, bu çok sayıda stillerin rekabetidir” (Rothacker, 1954/1995: 43). Koslowsky (1997) “A Philosophy of the Historical School: Erich Rothacker’s Theory of the Geisteswissenschaften (Human Sciences)” adlı çalışmasında, tarihselci gelenekte olan düşünürlerin amaçlarının, devirlerin ve kültürlerin bu stiller çokluğunu onların çeşitliliği içinde tin bilimleri aracılığıyla anlaşılır hale getirmek olduğunu söyler. Ne var ki, farklı kültürlerin birbirlerinden farklı bireysel dogmatik stiller geliştirmiş olmaları, onları medeniyetler çatışmasına ya da bu stillerin rekabetine neden olma problemiyle karşı karşıya getirmektedir. Ona göre Rothacker, bu olasılığın ya da tehlikenin farkındadır (Koslowski, 1997: 524).

Koslowski’ın iddia ettiği gibi Rothacker, doğruluk iddiasında olan çok sayıda hukuk, anayasa, sanat vb. sistemlerin olmasını, yani bir stiller çokluğunun olmasını, aşılmaması en güç sorunlardan biri olarak görür. Rothacker’a göre bu durum, “Dilthey’in ‘metafiziksel sistemler anarşisi’ dediği şeydir” (Rothacker, 1954/1995: 43). Metafiziksel sistemlerin çokluğu konusunda, “tarihselcilik eleştiricileri”, bu konuyu geçiştirme ve susmak gibi bir tavır içinde görünürler. Onlar, her şeyden önce, bu metafiziksel sistemler çokluğunu ortadan kaldırmak ve bu konuda konuşmamak gerektiğini iddia ederler. Ayrıca, sağın bilim alanında bu sistemlerin kendilerine yer bulamayacaklarını ve sona ereceklerini düşünürler. Aslında onlar için yapılması gereken şey, felsefenin metafiziksel sistemlerin çeşitliliği üzerine tartışmalarının sona erdirilmesi ve bu sistemlerin bilimselliği konusuna yönlendirilmesi gerekir. Hatta bu yapılırken felsefenin kendisi de bilimsel hale getirilmelidir (Rothacker, 1954/1995: 43-44).

Rothacker, bu çok çeşitlilik durumunun, özellikle kültür alanlarında, aşılmaz olduğunu ve bu durumun nedeninin ancak “yaratıcı yaşamın kendisinde” aranabileceğini düşünür. Çünkü yaşamın bizzat kendisi kültür nesnelere kaynağıdır (Rothacker, 1954/1995: 44). Kaplan (1986) “Kültür ve Dil” adlı eserinde, Rothacker’ın, “kültürü, ‘hayat karşısında alınan bir tavır’ olarak tarif” ettiğini söyler (Kaplan, 1986: 35). Kültür, tarih boyunca insanların ürettikleri ve yarattıkları her şeydir (Özlem, 2013: 218). O halde, yaratıcı yaşam devam ettiği sürece, stiller çokluğu ve göreliliği artarak devam edecektir. Yaratıcı yaşam, değişik aşamalarda ve farklı kültür alanlarında oluşun ve daha sonra değerlendirmelere konu olan yaratıcı yönelimler sürecidir. Yaratıcı yaşamın içinde oluşun ve görelilik olarak göstergelerin en uç noktasında bulunan sanattır. Elbette ki, din, dil, politika ve ahlak görelilik konusunda oldukça üst derecelere sahiptirler. Görelilik konusunda eğitim, hukuk ve ekonomi nispeten daha düşük derecelere sahip olduğu

görülür. Sağın doğa bilimi ise, görelilik bakımında tehlikeli bölgenin en uzağında yer alır. Dilthey'in dediği gibi, sanat, çıplak gerçekliğin şeklini değiştirmek ve güzelleştirmek için onun üstüne bir örtü atması gerekir. Oysa bilim olayların akışı içinde kalıcı yasalar arar (Dilthey, 1862/1996: 261). Yine de, sağın doğa bilimi, görelî olmaktan tümüyle kurtulamaz (Rothacker, 1954/1995: 45). Demek ki, yaratıcı yaşamın ürünü olarak ortaya çıkan her şey görelidir. Tarihselcilik muhaliflerinin kendi yaratımları buna dâhildir. Çünkü tarihselcilik karşıtlarının rakiplerine karşı ileri sürdükleri iddiaları da bir “dogmatik” formun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu demektir ki, tarihselcilik muhalifleri durumlarının bilincine varmamış olsalar bile, kendileri de birçok dogmatik sistemin çekişme halinde olduğu tarihin “görelilik konumu” içindedirler (Rothacker, 1954/1995: 51).

Rothacker, tüm yaratıcı eserlerin, eseri oluşturan yaratıcısının kendi yöneliminde ve belli bir zamanda kendini gösterebildiğini söyler. Yani her yaratıcı eser, belli bir duruma bağlı olarak oluşturulur. Yaratılan her eser güzellik, doğruluk, iyi vb. şeyleri kendi dogmatik belirleniminde çözüme kavuşturmak ister ve elde edilen tüm sonuçlar, her zaman söylemin yapısıyla ilişkilidir. Rothacker, bu konuda şöyle der: Söz konusu “söylem” dönemin kendisine yönelik “kurtarıcı” bir söylem olarak öne sürülmüş olabileceği gibi, Hegel'in de öne sürdüğü şekilde, tüm tarihsel sürece ve insanlığın tamamına yönelik bir amacı güden söylem de olabilir. Ama yine de, her iki durumda da bu söylem, yani ister belli bir döneme yönelik isterse “evrensellik” iddiasında olsun, bu söylem de tarihin belli bir döneminde ve belli bir durumda “dogmatik” olarak oraya çıkmaktan ve tarihsel olmaktan kurtulamaz. Bu demektir ki, “yaratıcı deha” sürekli tarihin kendi döneminin koşullarına bağlıdır. O, diğer insanlara aktarmak üzere, kendi dogmatığında belirlenen ortak bir dünya görüşüne kimi zaman “peygamberce”, kimi

zaman “büyüleyici” olarak, kimi zamanda “tehdit” ya da “mutluluk” habercisi üslubunda yönelir. Ancak bu çok sayıda yönelim ve durumlara rağmen, eserin yaratıcısının kendisi de tarihsel dönemin bir etkileyicisi olarak ya da dönüştürücüsü olarak yer almaktan kurtulamayacaktır (Rothacker, 1954/1995: 51-52).

Görüldüğü gibi, bir eseri ortaya koyan sanatçının içinde bulunduğu konumu ya da onun eserini yaratırken sahip olduğu durumunu, “onun kendi ‘merkezi yer’i veya ‘kalkış noktası’ olarak adlandırırsak”, her yaratıcının kendi eserini yaratırken bir kalkış noktasına sahip olmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Burada merkezi yer ve kalkış noktasından kastımız, her sanatçının kendi yaratımlarını gerçekleştirirken belli bir tarihi çağda ve belirli bir coğrafi mekânda bulunmasıdır. Dolayısıyla, tüm yaratıcı yaşam mutlaka bir perspektife sahiptir. Bir perspektife sahip olmak demek, yaratıcının kendi eserini ortaya koyarken belirli bir noktadan hareket etmesiyle aynı anlama gelir. Rothacker, bu durumu açıklamak için bilindik bir örnekten yararlanarak şöyle der: Kuşun ve kurbağanın görüş açıları birbirlerinden farklıdır. Eğer kuş kurbağanın görüş açısına sahip olmuş olsaydı, havadayken onu aşağıda görüp avlaması mümkün olmazdı. Ve yine aynı şekilde, bir dağa eş zamanlı olarak farklı iki yönden zirvesine tırmanmak mümkün olmaz. Teorik olarak, o dağın farklı yönlerinden zirvesine çıkılabileceği tarafımızdan bilinse bile. Burada mantıksal açıdan rahatlatıcı olan durum, perspektiflerin çelişik olmamalarıdır. Tüm perspektifler kendi içlerinde tutarlı ve bütünlükçüdürler.

Rothacker’e göre, bir kimse eylemlerinde ve yaratmalarında hiçbir kuramsal düşünceden hareket etmediği sürece, elbette ki merkez dışı bir konuma sahip olabilir. Ama her ne kadar bu merkez dışı, perspektifler dışı olanaklara sahip olursa bile, yine de eylem ve yaratmalarda sürekli “bir merkezi yere, bir kalkış noktasına, bir perspektife sahip olmak zorunludur” (Rothacker, 1954/1995: 52). Çünkü en basit eylemlerimizi gerçekleştirirken

bile, belli bir durumda bulunuruz. Elbette ki, eylerken farklı bakış açılarına ve görüş tarzlarına sahip olabiliriz ve gerektiğinde bunları değiştirebiliriz. Ancak, her durumda mutlaka kendimize ait bir perspektife göre eylemiş oluruz. Ortega y Gasset'in dediği gibi, (Cihan, 2010'da belirttiği üzere) "her birey kendi yaşamından kaynaklanan bakış açılarıyla olay ve olgulara yaklaşır" (Cihan, 2010: 76).

Rothacker, "nesnel bilim"ın sahip olduğu tüm imkânları kullanarak "perspektife bağlı" görelilikten kurtulmak istediğini ama bilimin de kendi nesnesini saptarken belirli bir perspektiften hareket ettiğini ve görelilikten kurtulamadığını söyler. Çünkü perspektife bağlı olmaksızın bir nesne edinilmesi, ancak yaşam alanının dışında bir kalkış noktasına sahip olmakla mümkündür. Oysa yaşam alanından bağımsız bir duruma sahip olmak için kalkış noktamız yine yaşam alanının kendisidir (Rothacker, 1995: 53). Collingwood (1945/1999) "Doğa Tasarımı" eserinde, doğa biliminin düşüncenin bir ürünü olarak daima tarihsel süreç içinde var olabildiğini ve dolayısıyla, doğa biliminin anlaşılmasının, ancak tarihin anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini öne sürer (Collingwood, 1945/1999: 205). Demek ki, "bir kültür öğesi ve bileşeni olarak doğa biliminin kültür içindeki yerini belirlemek, aslında onun diğer kültür öğe ve bileşenleri karşısındaki veya yanındaki konumunu belirlemek demektir" (Özlem, 2013: 219).

Rothacker, aynı anda hem Budist hem de Hıristiyan olmanın mümkün olmadığını ve yönelebildiğimiz her türlü sentez ve birleşimin mutlaka bir eylem modeline sahip olduğunu ve yine belirli bir dogmatik temele dayalı olarak oluştuğunu söyler. Ona göre, aracısız görü dahi sadece perspektifli bir tarz içinde gerçekleşebilir. Zaten "perspektif" ile "görü" özleri gereği ayrı şeyler olarak düşünülemez. Bu durumu bilgi felsefesi bakımından ele aldığımızda, aslında görü anlayışının tamamlayıcısı olduğu görülür. Rothacker şunu söyler: "Kant, görüsüz düşünmenin ve görüsüz kavramanın boş

olduğunu söylemiştir. Şimdi buna şunu eklemek gerekecektir. Görü saf duyusal/algısal değildir; o aynı zamanda perspektiflidir” (Rothacker, 1954/1995: 53).

Rothacker, “Roma hukuku” olsun ya da “klasik sanat görüşü” olsun, belirli bir yönelime sahip ve bir dogmatik içinde oluşan, kısaca kendine özgü bir perspektifi olan sistemlerin, bu denli şuur açıcı, idrak edici ve tanzim edici bir güce sahip olabilmelerini, onların kendi içinde tutarlı oluşlarında görür. Çünkü Rothacker’a göre, her bir sistem daima kendi dogmatik formundan hâsıl olur ve her birinin hedefinde tüm kültürel alanın anlam dünyasına hâkim olmak ve buna yönelik bir kavrayış içinde olmak gibi istem vardır (Rothacker, 1954/1995: 53).

İnsan yaratıcı bir varlıktır. Bunun anlamı, onun kendi edimleriyle ve faaliyetleriyle kendini doğanın bir parçası olmaktan ayırabildiği ve kendine has bir tarih oluşturabildiğidir. Yani, “insanın özgül tarihi, onun kültür veya uygarlığın tarihidir” (Yavuz, 2013: 22). Ve yine, insan yaratımlarının ya da “bir eserin değerini meydana getiren, zaman içindeki, belirli bir süreç içindeki yeridir” (Stiegler, 2008/2012: 47). Bir sanatçının eserlerinde bir stile sahip olması demek, onun yaşadığı çağın, toplumun ve yerin tüm özelliklerini kendi yaratıcı karakterinde taşıdığı bir kalkış noktasına sahip olması demektir. Bu kalkış noktası, onun görü tarzını belirleyerek tüm eserlerinde kendini gösterir. Sözelimi, “kutsama ve merhamet, Rembrandt, Rafael ve Mısırlılarda ayrı ve özgül şekilde resmedilmiş[tir]” (Rothacker, 1954/1995: 54). Bu demektir ki, Rembrandt, Rafael ve Mısırlılar kendi sanatlarında, farklı görü tarzı, stil, söylem ve perspektif olarak kendi doğrularına sahiptirler. Dolayısıyla, her dogmatik ve bu dogmatikten ortaya çıkan stilin, belirli bir perspektife sahip olması kaçınılmazdır. Yani her dogmatik, ancak kendi perspektifi içinde görüsel olabilir ve nesnesiyle bağ kurabilir. Zaten her stil gücünü kendi görü tarzında alır. Aynı zaman da bu stil, nesnenin nasıl görülmesi gerektiği konusunda

belirlemecidir ve özneyi yönlendirir. Kısacası, her stil belli bir bakış açısına sahiptir. Stillerin mantıksal çelişiksizliği, bu bakış tarzıyla oluşur. Hiçbir stil, diğer bir stili yok saymaz. Tüm stiller belli bir perspektife sahip olduklarının bilincinde olmadan kendi nesnelere konusunda kuşatıcı ve kapsayıcı iddialarda bulunurlar. Bu da, stillerin ve dogmatiklerin, ancak bu anlamda nesnelereyle doğrudan bir ilişki içinde olabildiklerini gösterir. Yani, kendisini evrensel zanneden ilişki, esasında belli bir perspektife sahip ve görelidir. İşte tüm sistemler ve stiller, kendi nesnelere bu şekilde ifade ederler. Demek ki, kendi konusuna ilişkin genelleme sunan her türlü bilimsel ya da felsefi sistemler, tüm çabalarına rağmen nesnelere olan ilişkisinde, daima “perspektivist” ve aynı zamanda “görelî” olmaktan kurtulamayan sistemlerdir. “Çünkü sistemi belirleyen ‘stil’ ve ‘tutum’, görüş tarzını da belirler. Bu anlamda ‘görsellik’ ile ‘perspektivite’ eşanlamlıdır” (Rothacker, 1954/1995: 54).

Dolayısıyla, “*intentio recta*”, yani nesnelere kendisine doğrudan yönelme denilen şey, esasında baştan beri bir perspektife tabidir. Bunun anlamı şudur: Nesnelere hiçbir değişiklik olmadığı halde, bizim onlara ilişkin çeşitli perspektiflere göre bilme stillerimizde sürekli bir gelişme ve artış söz konusudur. Her stil kendi görüşünden yola çıkarak kendini olumlar. Biz dünyayı sadece kendi perspektifimizden, yani kendi görüş tarzımızdan hareketle algılar ve onu resmederiz. Dünya bize bir tablo olarak kendini açar, ama bu açma, bizim kendi stilimize uygun bir açmadır. Yani, dünya tablosunun görünümü, bizim stilimizden, görüş tarzımızdan bağımsız değil, aksine tamda ona uygun bir tablo olarak karşımıza çıkar. Çünkü o tablo dünyanın kendi eseri değil, bizim kendi stilimiz ile yarattığımız eserdir. Stilimiz, bizim için evrensel olduğu sürece, bu stille yarattığımız tablo da eşsiz ve tektir. Yaratıcı yaşam, bunun gibi sayısızca eşsiz ve tek kabul edilen tablolar meydana getirir. Bizim *tarihselcilik problemi* dediğimiz problem, bu sayısızca üretilen



tablolar olgusuyla ilgili bir problemdir. Yaratıcı yaşam süresince oluşturulan dünya tablolarının hiçbiri kendi içinde bir çelişki taşımaz. Farklı perspektiflerle, ayrı kalkış noktalarıyla, üretilen bu dünya tablolarının, birbirlerinin varlığını kabul etme olgusu, tarihselcilik probleminin varlık sebebidir.

Rothacker, bu anlattıklarımızı kısaca şöyle özetler: “Yaratıcı pratik, yaratıcı eylem, somut stil, situation’a bağımlılık, edimsellik, görüsellik ve perspektivite; nelikleri bakımından özdeşirler” (Rothacker, 1954/1995: 55). Hâsılı, yaratıcı yaşamın ürettiği tüm değerlerin sadece perspektifli, yani “*intentio recta*” içinde oluşabilmesi, tarihselcilik probleminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ne var ki, tarihselcilik probleminin bu denli sorunsal olmasının nedeni, sadece belli dönemlerde ve belli yerlerde üretilmiş olan farklı doğruluk savlarının rekabeti ya da mutabık olamamaları da değildir. Üstelik yaratıcı yaşamın ürettiği her şey, bir dogmatığe dayanır. Tüm bu “dogmatikler” somut ve belli bir toplumsal durumun kendisinden hâsıl olmuşlardır. Ve yine aynı şekilde, yaşamın ürünü olan bu dogmatikler “*de facto*” olarak hayatın içine dâhil olurlar. O halde, “görelilik”, netice itibariyle “*insanın*” edimsel olmasıyla, yani yaratıcılık özelliğine sahip olmasıyla ilişkilidir (Rothacker, 1954/1995: 55-56). Dolayısıyla, görelilik, kimi insanın iddia ettiği gibi, insanın yaratıcı özelliğinin zayıf ve yetersizliğinin bir sonucu değildir. Aksine görelilik, insanın yaratıcı özelliğinin bir iç zorunluluk olarak devam etmesinden kaynaklanır.

Rothacker, tüm yaratıcı eylemlerin doğruluk iddiasında bulunmasının, bunlar arasında doğruluklar rekabetinin yaşanmasını kaçınılmaz hale getirdiğini söyler. Ona göre eksiksiz bir doğruluk, prensip olarak, ancak felsefi bir girişimle geliştirilebilir. Ancak istenilen doğruluk, farklı bir perspektiften kendine ait sınırları içinde özel bir şey olarak ortaya çıkarıldığı durumda, felsefi doğruluktan çıkarılmış ve farklı “bir dogmatik doğruluk

iddiasına” bürünmüş demektir. Her hangi bir dogmatığın ürünü olarak ortaya çıkan “doğruluk iddiası, bir eser içinde içkin olarak bulunan, tartışmalı açıklık ve seçiklikten bir derece farkıyla ayrılır. Ama her ikisinin anlam içerikleri özdeşdir” (Rothacker, 1995: 56). Öyleyse, tüm tinsel donamımızın kapsamı ile tüm bilinç içeriklerimiz dogmatikten hâsıl olmuşlardır. Öyle ki, Rothacker, Locke’un (1690/2004) “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” adlı eserinde, “zihinde, duyular bir şey iletmeden önce hiçbir ide görünmediğinden, anlıktaki idelerin duyumla eş zamanlı olduğunu anlıyorum” (Locke, 1690/2004: 107) tespitinden esinlenerek kendisinin de, “anlıкта, daha önceden eylemde ve dogmatikte bulunmayan hiçbir şey bulunmaz” dediğini belirtir (Rothacker, 1954/1995: 56). Demek ki, yaratıcı yaşamın ürettiği her şey, tüm sistemler, düzenlemeler ve anlayışlar, nihai olarak mutlaka bir dogmatikte yerini bulur.

#### **I. 6. Tarihselciliğin Temel Motifli Olarak Tarihte Öndeyi Sorunsalı**

İnsan aklının daima genel geçer bilgi edinme çabası içinde olması ile fiili hayatın sürekli kendini bir görelilik içinde ortaya koyması, bir gerilimin oluşmasına neden olur. Rothacker’a göre bu durum, içinden çıkılması ve aşılması kolay olmayan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında, bu durum, görelilikte olmadığı halde, görelilikte varmış gibi düşünülen yanlış kanılardan kaynaklanmaktadır. Farklı sistemlerin olması ve bu sistemlerin tamamının bir doğruluk iddiasında olması, aynı anda birçok doğrunun olduğu düşüncesinin oluşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla çok sayıda doğruluk iddiası var ise, hiçbir doğruluğun olmadığı söylenebilir. Ancak, Rothacker’e göre, hiçbir doğrunun olmadığı iddiasının, “en azından dünya görüşsel doğruluk ve empirik doğruluk ile mantıksal tutarlılık ve mantıksal doğruluk arasındaki ayrımı” fark edememiştir (Rothacker, 1954/1995: 63). Çünkü Koslowsky’ın da belirttiği gibi, tarihsel çoğulculuk doğruluk ve değerlilik ölçütlerini yok saymaz. Onun göreliliği bir nihilist görelilik değildir. Nihilizm

doğruluk ve değerliliği reddeder. Aksine tarihsel çoğulculuk onları doğrular (Koslowski, 1997: 514).

Rothacker, tarihselcilik ve görelilik konusunda, doğru bir saptamada bulunmak için dikkat edilmesi gereken durumların gözden kaçırılmaması gerektiğini söyler. Sözgelimi, belli bir dünya görüşünün kendi içindeki çıkarımlarında, o dünya görüşünün saptamaları ile öncülleri arasında bir görelilik söz konusu olmaz. Çünkü saptamalar, öncüllerden bağımsız değildir, aksine onlarla ilişkili olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla, Rothacker'e göre "göreliliğin, ancak ve yalnızca, o dünya görüşünde içkin halde etkin olan dünyagörüşsel önkararlardır. Zaten bu saptamaları *dikkate değer*, 'anamlı' kılan bu önkararlardır" (Rothacker, 1954/1995: 63). Bunlar kendi başlarına bir anlam ifade etmezler. Bunların anlamlı olması, bilimsel bir görüş alanına girmiş olmalarına bağlıdır. Elektrik, geçmişte bilinen bir olguydu, ancak modern fiziğin bakış açısıyla bir anlam kazanabildi. Demek ki, bilgi kuramı, insanın görüş alanına girmemiş olan birçok olgunun varlığını dikkatten kaçırmamalıdır. Söz konusu olgular insanların görüş alanına girmeleriyle anlam kazanabilirler. Kendi başlarına olan bu olguların denetim altına alınabilmesi, ancak bir dünya tasarımıyla ilişkilendirilmeleriyle mümkündür. İşte, "görelilikçilik" bu tür algı alanındaki belirlenimlerle hatlarını çizmiş olur.

Rothacker, göreliliğin bir de mantıkta sınırlarını bulduğunu söyler. Tüm teoriler mantıksal çıkarımlara dayalı olarak gelişirler. Görelilikçiliğe karşı mesafeli bir duruş sergileyen ve görelilikten kurtulma çabası içinde olan anlayışlar, yani mantığa kuşkuyla bakan görelilikçiler bile, mantığa göre iddialarını geliştirmek zorunda olduklarından tüm çabaları sonuçsuz kalır. Mantıksal çıkarımlar, yani her kıyas kendi içinde denetlenebilir. Bunların öncülleri ve sonuçları daima varsayımlıdır. Sonsuz sayıda varsayımlı öncüle dayalı, sonsuz sayıda sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bu kıyaslardaki

önergelerin varsayımlı olmalarına bakılmaksızın, yapılan çıkarımlar kesin olarak kabul görür. Çünkü “çıkartım formlarının genel geçerliği tartışmasıdır” (Rothacker, 1954/1995: 64). Netice olarak, mantık kendi içinde göreliden uzaktır.

Rothacker'e göre “tarihselcilik”, tüm öğretiden ve olguların ancak bir dogmatik tarafından “formüle” edilebildiğini öne sürmektedir. Ayrıca, tarihselcilik öğretiden, insanların yaratıcı edimlerinin daima bir hareket noktası olduğunu ve çok sayıda “stiller” ve bu stillerin kendi aralarında sürekli çekiştiklerini ve de bunların karşımıza kesin bir “doğruluk” iddiasıyla çıktıklarını öne sürmektedir (Rothacker, 1954/1995: 64-65). Bu, tarihselcilik probleminin en karmaşık ve içinden çıkılması en zor yanıdır. Aslında, tarihselcilik, evrensel doğruluklar ortaya koyma amacında olan bir felsefe olarak geliştirilmektedir. Dolayısıyla, tarihselciliğin, her dogmatik'in bir içkin logosu olduğu iddiası, kendisi için de geçerli olan bir iddiadır. Ama burada, tarihselcilik karşıtlarının dikkatinden kaçan şey, tarihselciliğin zorunlu olarak mantığa dayalı olarak geliştiği ve kendine özgü bir logosu olduğudur. Bunun anlamı şudur: ne mantık mantığa ne de logos logosa karşı görelidir. İşte tam da burada dikkat edilmesi gereken şey, mantıkın göreliden olmayışının biçimsel geçerliliğinden ziyade, “her dogmatik'in kendi aksiyomlarıyla birlikte bir [de] kendine özgü ve ‘içkin logos’unun olmasıdır” (Rothacker, 1954/1995: 65).

Rothacker, tarihselcilik anlayışı açısından oldukça önemli gördüğu bir diğer durumu şöyle açıklar: Tüm dogmatikler, kendi konularına “aracsız, görüsel, intentio directa” olarak yönelirler, ama hedefledikleri şeyin açıklanması asla gerçeklik olamaz. Çünkü her dogma kendi bakış tarzına göre konusunu oluşturur. Dolayısıyla, böyle bir “durumda ‘gerçeklik’ denen şey, intentio directa görülen bir şey değil, dogmatiklerin gösterdiği bir şey olarak kavranılabilmektedir” (Rothacker, 1954/1995: 65). Bu, aynı zamanda göreliden olandır. Demek ki, gerçeklikten her ne kastedilmiş olursa olsun, o sadece

dogmatiklerin kendi bakış tarzlarına göre yorumladıkları ve anlam kazandırdıkları şey olmaktadır. Bu, bizim asla gerçeklik ile karşı karşıya gelemeyeceğimizin ve daima gerçekliğin çeşitli yorumlarıyla karşılaşacağımızı göstermektedir. İşte görelilik denilen şey, tam da budur (Rothacker, 1954/1995: 65).

Rothacker, tarihselcilik probleminde, gerçekliğe ilişkin yorumların çokluğu ile birlikte, bu yorumların çıkış noktaları, yani perspektifler farklılığı olgusunun ayrı bir yön içerdiğini söyler. Ona göre, bundan böyle daha iyi anlaşılacaktır ki tarihi süreç devam ettikçe, buna koşut olarak bakış açılarının, yönelimlerin, görüş tarzlarının, kalkış noktalarının, düşünce biçimlerinin de sayısı artmaya devam edecektir. Bu artış yaşam devam ettiği sürece artarak devam edecektir. Bu, gerçekliğe ilişkin bilgimizin artması değil, “gerçekliğe yönelmede perspektiflerimizin” artmasıdır (Rothacker, 1954/1995: 66).

Rothacker’a göre, geçmişten beri felsefi araştırmalarda çok fark edilemeyen ama oldukça dikkate değer olan şey, araştırma sorularının değiştirilebilir olmasına karşın, araştırmanın nesnel olarak görülmesi olmuştur. Ancak, Rothacker, olgulara yöneltilen sorular ile bu olguların bizim için ne anlam taşıdıklarının sorulması arasındaki ayrımın yeterince fark edilmediğini ve karıştırıldığını düşünür. Ona göre bu durum, olguların kendisine yönelirken görüş tarzlarının mutlaka bir perspektife bağlı olmalarından ve esasında hiçbir zaman rastlanılmayan bir durum olarak doğrudan yönelimin fiili olarak gerçekleştiği gibi saf bir inanıştan kaynaklanmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 66).

Herakleitos’un her şeyin değişim içinde olduğunu ifade eden, “aynı ırmağa iki kere girilemez” (Kranz, 1941/1994: 69), ünlü sözünde olduğu gibi, Rothacker’de insanın daima bir ruhsal değişim içinde olduğunu söyler. Ona göre, insanın bu sınırsız ruhsal değişimi, bu karmaşık yaşamı, bazı düşünürler ya da şairler tarafından belli bir etki altında stilize edilebilir. Bu stil, karmaşık ruhsal yapıyı etkiler ama bu etki yine de sınırlı kalır ve

ruhsal yaşamın çok az kısmını istikrara kavuşturur. İnsanın algılaması da böyledir. Yani, algısal yaşantımızın da çok az kısmı görelî olarak istikrara kavuşturulmuş ve imlenebilir kılınmıştır. Dolayısıyla, algısal yaşantılarımızda olduğu gibi, ruhsal yaşantılarımızın da ancak bir “profil” olarak bilincinde olabiliriz. Hayvanların bu profili edinmesi ise, biyolojik kaynaklıdır. Çünkü hayvanların çevreleriyle ilişkileri tamamen türe özgü ve içgüdüselidir. İnsan, hayvandan farklıdır ve bu fark, varoluşsal belirtiler ile kendini gösterir (Rothacker, 1954/1995: 67). Yani, insanlar, hayvanların doğuştan sahip oldukları yaşam tarzına koşut olarak, kendi kültürel yaşam tarzını geliştirirler. Bu kültürel yaşam tarzı, insanların yaratıcı özellikleriyle edinmiş oldukları yaşam stilleridir. Bu stiller, “algılanabilir hale gelmiş dünya içeriğinin imlenebilirliği ile” ilişki içindedir (Rothacker, 1954/1995: 68).

Diğer yandan, gerçeklik, henüz keşfedilmemiş gizemli yönlerini çeşitli algılama imkânlarıyla arz-ı endam eder. Gerçekliğin bu yönü dikkate alındığında, onun, kendisine dair bir dünya tasarımıyla öte bir şey olduğu görülür. Zaten dünya tasarımı gerçekliğe ilişkin yaşam alanında anlam kazanmış bir içerikten ibarettir. Bu içerik ne gerçekliğin bizatihi kendisi ne de onun tamamen bir yansımasıdır. Bu konuda Rothacker şunu söyler: İnsanlar, ancak yeryüzündeki denizler ile karaların birleştiği yerde “bir liman”, dağın yamacındaki boşlukların kendisinden de “mağara” yapabilir. İşte, bizim “önbilimsel” evren tasarımlarımız ve “doğal” kavrayışlarımız bunlar aracılığıyla gerçekleşir. Böylece, “bilim” yaşamın kendisinden ortaya çıkan bu “bakış tarzlarını” ileri taşıyarak “stilize” etmeye çalışır. Yani, bilim daha önce sahip olduğumuz görüş tarzlarımızı daha ileri aşamalara taşıyarak “stilize eder” (Rothacker, 1954/1995: 68).

Rothacker, bilimin önbilimsel algıya bağlı olduğunu düşünür. Ona göre, “bilimsel dünya kavrayışı içinde ve doğrultusunda bilimsel ‘soru sormayı’ da” belirleyen,

bu önbilimsel algıdır (Rothacker, 1954/1995: 70). Daha doğrusu, bilim kendi araştırmalarını sınırlı tutar ve soru yönelttiği alanı önceden belirleyerek kendi güzergâhını çizmiş olur. Bu, aynı zamanda kaynağı önbilimsel dünya olan bilimsel soru sormayı da kolaylaştırmış olur.

O halde, Rothacker'in iddia ettiği gibi, ilgi ve tutumlar, bilim tarihinin arka planını oluştururlar. Bunlar bilimsel merakı uyandırıp harekete geçiren bir önbilimsel ışıldak görevini görürler. Bu ilgi ve tutumlar, gerçekliğin hangi alanına yönelir ise, bu alan ya da kesit üzerinde iz bırakırlar. Böylece, bu alanların ya da konuların kendilerine özgü araştırmaları, yani kendi bilimsel tarzları ile incelenmeleri, ancak bu izlerin alınması akabinde gerçekleşir (Rothacker, 1954/1995: 70). Demek ki, bilimin soruları, “önbilimsellik özgürlük” temeline dayanır. Bu temel, hem araştırma konusunu hem de araştırma alanına yönelme tarzını tayin eder. Dolayısıyla, bu önbilimsel özgürlük ve buna dayalı soru çeşitliliği, bilimin nesnellığe ilişkin talep ve iddialarının bilimselliğini tehlikeli duruma getirir. Aslında, bilimin sorularının değiştirilebilir olmaları, “bilimsel aklın” objektif oluşuna zarar vermez, zira bilimsel olarak düşünülen akıl zaten bilimsellikten uzaktır. Çünkü, akıl daima “önbilimsel” ve aynı zamanda “ön akılsaldır” (Rothacker, 1954/1995: 71).

Bilimsel araştırmalarda, araştırma alanına yönelik sorular konusunda bilim adamları ile bilim eleştirmenleri arasında bir uzlaşım söz konusudur. Bu uzlaşım bilimsel araştırmaları istikrarlı hale getirir. Aslında, bilime nesnellik ve genel geçerlik intibasını veren bu uzlaşım ve birliktir (Rothacker, 1954/1995: 71). Dolayısıyla, “bilimde asıl ‘genel’ olan şey, sorular ve sonuçlar değil, işte bu uzlaşımdır” (Rothacker, 1954/1995: 72). Sözgelimi, Roma hukuk sisteminin genel geçerliliği, bu hukuk sistemi dışındaki tüm hukuk dogmalarının hatalı olduğuna ve aynı zamanda Roma hukuk sistemi dogmasının genel

geçer olduğu konusunda insanlar arasında bir inanç ve uzlaşının olmasına dayanır (Rothacker, 1954/1995: 72).

Rothacker, bilimsel araştırmaları önceleyen pratik ilgilerin, doğa araştırmalarının nesnelliğine gölge düşürmeyeceğini düşünür. Elbette ki, yön bulma, kimya, astronomi, coğrafya vb. gibi birçok alanın pratik ilgiler sonucunda ortaya çıktıkları doğrudur. Örneğin, “majik astroloji”, astronomiyi ve eski simya, kimyayı önceleyen gelişim basamakları olmuştur. Ancak, bu önbilimsel kaynakların, “bilimin nesnel araştırma yöntemini belirlediği söylenemez” (Rothacker, 1954/1995: 73). Yukarıda verdiğimiz örnekleri çoğaltmamız mümkündür; hastalıklara karşı ilginin, tıp araştırmalarına bir halel getirmemesi gibi. Ama burada üzerinde durulması gereken şey, tüm bilimsel araştırmaların bu önbilimsel ilgilerin ışık tuttuğu sahalarda başlayabildiğidir. Başka bir deyişle bilim, kendisini önceleyen önbilimsel ilgilerin ışık tuttuğu alanlarda, “*daha sonra* elindeki tüm araçlarla konusunu işlemeye geçebilir” (Rothacker, 1954/1995: 73).

Rothacker, bilimin önbilimsel kaynağının, araştırmacının sadece konusuna yönelme tarzını belirlemekle kalmadığını, araştırmanın her aşamasına yayıldığını söyler. Ona göre, “*önbilimsel motifler*”, bilim adamının görüş tarzını ve kullanacağı yöntemi etkiler. Dolayısıyla, doğa araştırmalarının tarihsellikten uzak olduğu düşünülen nesnelliği, bilim adamının olgulara yönelimindeki soruların temeli olan “önbilimsel motiflerle” alakası yoktur. Bunun sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, “önbilimsel motifler”, bilim adamının sorularını “*de facto*” olarak belirler. Demek ki, doğa bilimlerinin nesnel oldukları inancı, tinsel bilimlere oranla, olgulara yönelik sorularının daha uzun süreli bir istikrar içinde olmalarına dayanmaktadır. Rothacker’ göre, yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı olmaktan uzaktır. Dolayısıyla, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden daha az



istikrarlı olmalarının temel nedeni, yöneldikleri alanın istikrarlı olmaktan uzak olmasından kaynaklanmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 74).

İnsan eseri olması bakımından doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında bir farklılık yoktur. Bu bilimlerin farklılığı, onların inceleme alanlarının ayrı olmasından gelir. Doğa bilimlerinin inceleme alanı doğanın kendisi olduğundan, daha istikrarlı bir araştırma imkânına sahiptir. Oysa tin bilimlerinin inceleme alanı hukuk, din, sanat ve politika gibi yaratıcı tinsel alan olduğundan, istikrarlı bir araştırma imkânı kısıtlıdır. Çünkü tinsel bilimlerin görelî bir istikrarsızlığa sahip olmasının nedeni, yaşamın bizzat kendisinin istikrarlı olmamasıdır. Yavuz'un (2013) "Avrupa'nın Zihin Tarihi" eserinde dediği gibi, "doğa tarihi" sürekli birbirini izleyen ve yenilenen süreçlerden oluşmaktadır. Ama insanların oluşturdukları tarih, daima bir dönüşümün ve değişimin yaşandığı tarihtir. Dolayısıyla, tarihin tekrarı doğada gerçekleşir ama sosyal hayatta gerçekleşmez (Yavuz, 2013: 22).

Ancak Rothacker göre, hem doğa bilimlerinin hem de tinsel bilimlerin, önbilimsel kaynakları açısından yaşamla olan ilgilerinde bir farklılık bulunmaz. Sözelimi doğa bilimlerinin, hem yöntemlerine nüfuz eden rasyonalite ilgisi bakımından hem de doğaya egemen olma bakımından yaşama ilgisi açıkça bilinen bir şeydir. Rothacker, bu durumu Galilei'nin yöntemini açıklayan bir alıntıdan yararlanarak daha anlaşılır hale getirmeye çalışır. Açıklama şöyledir: Galilei, "deneyim ve düşünmeyi" birleştirerek, "bilimsel düşünme tarzında" köklü bir yeniliğe gitmiştir. Galilei bu yenilikle "antik doğa felsefesinin yerine modern doğa bilimini" koymuş olur. Daha açık bir ifadeyle, "eskiden sorulan şeydu: Cisimler *neden* düşer; onların içinde düşmelerini sağlayan ne gibi bir güç vardır; onlar hangi giz dolu nedenden dolayı düşmektedirler? Oysa Galilei şunları soruyordu: Cisimler *nasıl* düşer? Bu düşme hangi form içinde ve hangi yasalara göre

olur?” (Rothacker, 1954/1995: 75). Galilei, bilimsel düşünme tarzında yaptığı bu köklü yenilikle, bilimin kendine sınırlama getirmesinin önemini ortaya koyar. Çünkü bilim, ancak kendi sınırları alanında bir yetkinliğe sahip olabilir. Bu sınırlar ise, olgular arasındaki zorunlu ilişkinin ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir. Doğa yasalarının ortaya çıkarılmasıyla, insanların doğayı kontrol edebilmesi ve ona egemen olması da mümkün hale gelmiş olur (Rothacker, 1954/1995: 76).

Rothacker, yararlandığı bu alıntıdan, “doğaya egemen olma motifi[nin]” önemli bir vurgu olduğunu düşünür. Ona göre bu, doğa araştırmacısı için bir savunma sığınağıdır. Esasında, burada gözden kaçırılmaması gereken şey, bu motifin, doğa araştırmacısı tarafından doğaya egemen olmanın yaygın hale getirilmesiyle Yeniçağa ışık tutmasıdır. Üstelik doğa bilimlerinin, nedensellik ve yasallık gibi temel bir tutumla, tüm nesnelere niceliksel olarak açıklanması amacıyla doğanın rasyonelleştirilmesi hedefi açıkça anlaşılmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 76). Ama “dünyaya yönelişteki bu rasyonalite, tıpkı dünyaya egemen olma konusundaki önbilimsel düşünce gibi, bu dünyayı elden geldiğince niceleştirmeyi gerektirir” (Rothacker, 1954/1995: 77). Demek ki, doğa bilimi, gerçekliğin nicel olarak ortaya konulmasını amaçlayan bir kavrayışın doğmasıdır. Bu doğmanın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde ise, mantıksallık, ekonomi, keşif ve teknik verimlilik ortak bir etkiye sahiptirler. Çünkü fenomenlerin tespiti ve yasalarının ortaya çıkarılması, bunların pratik kullanılabilirliği ve verimli oluşlarıyla ilişkilidir (Rothacker, 1954/1995: 78).

Rothacker, verimliliğin önemli bir etki oluşunun anlaşılmasına katkıda bulunan diğer bir etkiden de söz eder. Bu, özgür biçimde soru sormanın temeli olan, “yaşamdan kaynaklanan ilgi ve tutumların önbilimsel” özgürlüğüdür (Rothacker, 1954/1995: 78). Ona göre, “ilgi motifi” pratik bir anlam taşır. Çünkü prensip olarak bilim, sadece kendi

yaratıcısının ideal ilgi ve tutumunu gerektirse dahi, bununla birlikte diğer ilgilerin, bu ideal ilgiler ile ortak bir etkide bulunduğu açıktır. Bilimin öncelikli ilgisi olgular olsa dahi, bu ilginin çoğu zaman toplumsal ilgiye kayıtsız kalamadığı ve ona eşlik ettiği görülür. Bu, diğer bilim alanları içinde söz konusudur. Sözgelimi, batı teolojisi kilisenin sosyal etkisini görmemezlikten gelememiştir. Aynı şekilde hiçbir hukuk, toplumun gelenek ve göreneklerini yok sayamamıştır. Bu ilgilerin bilim üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılması için, yaşam alanına bakmak yeterlidir (Rothacker, 1954/1995: 78-79). Bu konuda Rickman (1967/2000) “Anlama ve İnsan Bilimleri” adlı eserinde şunu söyler: Filozof zihni boş bir levhaymış gibi düşünmeye başlamaz. O, aynı zamanda ilk kez yabancı olduğu bir dünyaya zihin gözlerini açan bilen bir özne de değildir. “Bunlar yapay soyutlamalardır; basit, tartışmasız ve kuramsal olarak salt başlangıç diye bir şey yoktur. Salt olguya yöneltilmiş boş bir kafayla işe başlayamayız” (Rickman, 1967/2000: 33-34).

Rothacker’e göre, her türlü yöntem mutlaka bir tutumu ve her tutum da bir görüş tarzını temel alır. Bu “tutum” ile görüş tarzlarının temelinde de mutlaka bir taraftan “yönelim”, diğer taraftan da “bir tavır” bulunur. Ve yine, bu tavırların temelini oluşturan da, elbette ki, kişinin yaşama ilişkin ilgi ve beklentileridir (Rothacker, 1954/1995: 80). Ancak, “20. Yüzyıla kadar” doğa bilimlerinde meydana gelen değişimlere rağmen, “mekanist” anlayış direncini koruyabildiğinden, yaşamsal ilgilerin ya da “önbilimsel ilgi[lerin]” etkisini dile getirmek, “tarihselcilik” karşıtları tarafından bilimi itibarsızlaştırma olarak görülmüştür. Yine de, 20. Yüzyılda doğa biliminde ortaya çıkan değişimler, bilimin kendini yeniden gözden geçirmesi gerektiği düşüncesini haklı çıkarmıştır. Böylece, “modern doğa biliminin temel iddialarından birisi artık şudur: Gelecek önceden görülemez ve kestirilemez”, yani *öndeyide* bulunmak, imkân dâhilinde değildir (Rothacker, 1954/1995: 80).

Rothacker, tarihselcilik karşıtları için bir dayanak noktası olarak süregelen doğa bilimleri araştırmalarının, yani bu araştırmalar neticesinde elde edilen saptamaların, nesnel olmalarının, “özgür soru sorma alanıyla” ilişkili olduğunun tereddütlere yer bırakmayacak şekilde anlaşıldığını söyler. Ona göre, “bu, tin bilimleri için de geçerlidir” (Rothacker, 1954/1995: 80). Yapılan her tarihsel saptama, belli tarihsel yorumlara bağlı olarak incelenmiş ve pekin hale getirilmiştir. Tarihi yorum yapılan saptamayı belirlemiştir. Demek ki, “soru sorma yönü” prensip olarak tüm bilimlerde değişken bir etken olarak varlığını devam ettirir. Bu, uygulamada hiçbir zaman ortaya çıkmamış olsa da öyle anlaşılmaktadır ki, bütün bilimsel alanlarda dogmatiklik kaçınılmazdır (Rothacker, 1954/1995: 81).

Rothacker, her evren taslağının ve tasarımının, doğa bilimlerinin bize sunduğu bir “ontoloji” olduğunu söyler. Ona göre, “ontik olan hep kendinde kalır; ontolojiler, evren tasarımları ise durmadan değişir .... Burada göz önünde tutulması gereken şey, ontoloji, evren tasarımı, dünya görüşü, imlenebilirlik, tavır, soru sorma, ‘kavrayış’, tutum ve ‘yöntemler’ ile dogmatik arasındaki bağıntıdır” (Rothacker, 1954/1995: 81). Kendinde varlık, yani “ontik” olan, insanların anlamlandırabildiği şeydir. Biz, “kendi imlerimizin ışığı altında” varlık dediğimiz gerçekliğin karanlık yönlerini aydınlatmaya çalışırız. İşte dogmatik dediğimiz şey, kendinde olan varlığı, başka bir deyişle “ontik” olanı, belli bir yönelim ışığı altında açıklayan anlayıştır. Demek ki, bilimlerin ya da “tüm insani bilgilerin” nesnelliklerinin bu yönelimlerimizden bağımsız olması mümkün değildir (Rothacker, 1954/1995: 81-82).

Daha önce, tin bilimleri ve doğa bilimlerinin temellendirilmesi bölümünde belirttiğimiz gibi, tin bilimleri, insanların yaratıcı etkinlikleri sonucu oluşturdukları eserlerin anlam içeriklerini konu edinirler. Bu eserlerin anlam içeriklerinin “filolojik-

tarihsel yorumlarla *yeniden keşfi*”, tin bilimleri açısından bilimsel bir görevdir. Aslında, bu eserlerin yaratıcılarının, kendi eserlerinin anlam içeriklerini tin bilimcinin onu yeniden ortaya çıkarma endişesinden bağımsız olarak, bu eserlere yükledikleri anlam, onlar açısından “genellikle tek, biricik ve genel geçer sayılan bir anlamdır.” Peki, felsefe burada nasıl bir görev üstlenmiştir? Daha önce ifade ettiğimiz gibi, “filoloji-tarihsel tin bilimleri, daha önce yaratılmış anlamları yeniden bilmek isterken; felsefe, anlamın kendisine yönelir” (Rothacker, 1954/1995: 82). Demek ki, tin bilimci, Romalıların adalete yüklemiş oldukları anlamı tekrar gün yüzüne çıkarmaya çalışırken, filozof, doğrudan adaletin anlamının kendisine yönelmektedir.

Rothacker’e göre, Sokrates’ten günümüze kadar felsefenin temel tanımlarından birinin, “nedir? sorusuna yanıt verme girişimi” olarak görülmesi, felsefeyi dogmatikleştiren neden olmuştur. O, bu durumda şu soruların ortaya çıktığını belirtir: Felsefenin bu tür bir soruyu cevaplamasındaki direncinin sınırı nedir? Felsefe, bu tür şeylere yönelmesinin ve “genel geçer temellendirmeler” yaparak tüm şeyleri denetim altına almaya çalışması imkânına ve hakkına sahip midir? “Temellendirme ve denetleme etkinlikleri birbirlerini nereye kadar sınırlarlar?” vb. sorular (Rothacker, 1954/1995: 83).

Rothacker’e göre, felsefe “tinsel yaşamın *içinde*” yer alır. Çünkü tinsel yaşam, insanların yaratıcı etkinliklerinden oluşan bir süreçtir. Bu nedenle, felsefe de insanların bir yaratımı olarak tinsel alanın içinde kendi yerini alır. İşte, felsefenin dogmatik olması da burada ortaya çıkıyor. Tinsel yaşam, rasyonellikten uzaktır. Ama felsefe konularını “rasyonel ve sistematik olarak” değerlendirir. Ancak, yaşadığımız dönemin ilgileri, ilham ve telkinleri felsefi temellendirmelerimizin temelini oluşturur. Dolayısıyla, hiçbir felsefi düşünüşün ortaya çıktığı dönemin koşullarından bağımsız kalamaması, hem “tin felsefesinin” hem de “kültür felsefesinin” dogmatikleşmesinin temel nedenidir. Yaratıcı

yaşamın ilgilerinden, ilham ve telkinlerinden hareketle geliştirilen her türlü hukuk, sanat, bilim ve felsefe sistemleri belirli “bir ‘stil’e sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla, yaşamaya nüfuz etmeyi *denediği sürece*, felsefe, belirli bir stile sahip bir dogmatiktir” (Rothacker, 1954/1995: 83).

Rothacker, felsefe gibi doğa biliminin de yaşama ilgisinden dolayı dogmatik olduğunu düşünür. Doğa biliminin yaşamdan kaynaklanan ilgisi ise, “algı içeriklerini nicel yoldan rasyonelleştirmek” olduğu açıktır (Rothacker, 1954/1995: 83). Ancak burada asıl önemli olan şey, doğa biliminin, dış dünyaya yönelirken, kendi yaratıcı ilham ve telkinlerinin etkisiyle olgulara karşı takındığı tavidir. Çünkü doğa biliminin dış dünyayla ilişkisini giderek artırması ve nesnelerin içine işleyerek onları kullanabilir kılması, onlara karşı takındığı bu tavra bağlıdır. Doğa bilimi, duyuşal verileri nicelleştirerek amacına ulaşmış olur. Böylece, doğa bilimi, insanların pratik ihtiyaçlarını gidererek, onlara daha rahat bir yaşam imkânı sağlamış olur (Rothacker, 1954/1995: 84).

Daha önce de değindiğimiz gibi, hem doğa bilimleri hem de tin bilimleri, “kendi dogmatik öncülleriyle” konularına yönelirler. Tin bilimlerinin doğa bilimlerine göre daha az istikrarlı olmalarının nedeni, fantezi dünyasının, yani yaratıcı yaşamın ürünü olarak karşımıza çıkan sanatın, sürekli bir değişim içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, yaratıcı yaşama yüklenmiş olan anlamlar ve bu anlamların yeniden keşfi de sürekli bir değişim içindedir. Tinsel bilimlerin sahip olduğu bu temel özellik, yani onların sosyal hayatın sürekli değişmekte olan gerçekliğine yönelmiş olması, doğa bilimlerinden ayıran ve farklı kılan şeydir. Sonuç olarak, “tin bilimi *bilimdir*; çünkü o tarihsel olarak *verili* olan anlamları yeniden keşfetmek gibi bir göreve sahiptir” (Rothacker, 1954/1995: 85).

## II. BÖLÜM: K. POPPER'DE TARİHTE ÖNDEYİ PROBLEMİ VE TARİHSELÇİLİK SORUNU

### II. 1. Popper'de Bilimsel Yöntem Sorunu: Doğrulanabilirlik Doğmasına Karşı Yanlışlanabilirlik İlkesi

Bilgi genellikle beklenti karakterlidir (Popper, 1995: 32). Bilimin ve bilim adamının amacı doğayı anlamamızı sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği oldukça önemlidir. Bu konuda bilim adamlarının nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini sistemli bir şekilde ilk ortaya koyan Francis Bacon olmuştur (Magee, 1973/1982: 17). Bacon'a göre, bilimsel inceleme, uygun deney koşulları ve bu deneyle uyumlu bir sorgulama tarzından, “doğanın temel yapısı ve işleyişine ilişkin evrensel yasaları bulmaya yönelik olmalıdır” (Yıldırım, 2012: 185). Onun bu sürece ilişkin yaptığı betimleme, kendisinden sonraki dönemlerde neredeyse tüm bilim insanları tarafından kabul görmüştür. Bu demektir ki, bilim araştırmacısı bildiklerimiz ile bilmediklerimizin ayrıştığı bir yerde, özenle kontrol edilmiş ve iyi hazırlanmış inceleme amaçlı “deneylerle” yola çıkar. Elde ettiği verileri düzenli bir şekilde biriktirir ve bir süre sonra genel varsayımlarda bulunur. Daha sonra varsayımını doğrulamak için kanıtlar arar. Eğer elde ettiği kanıtlar onun varsayımını doğruluyor ise, bir bilim yasası elde etmiş demektir (Magee, 1973/1982: 18).

Doğrulama, pozitivist felsefenin temel ilkesidir (Bolay, 2013: 95). Bu, bir önermenin doğru olup olmadığının deneysel metotlarla belirleyebilmek amacıyla test edilmesidir (Cevizci, 2012: 135). Viyana Çevresinin önde gelen temsilcilerinden Schlick'in yorumunda olduğu gibi, “bir önermenin anlamı onu neyin doğrulayacağını söyleyerek betimlenebilir olmasını gerektiriyordu” (Magee, 1982/1985a: 134). Mantıkçı pozitivist düşünürler bilim ile bilim olmayanı ayırmak ve ikisinin arasına bir sınır koymak

istediler. Yani, bilimsel olan ile bilimsel olmayanı ayırmak için “doğrulanabilirlik ilkesi” denilen bir ilke oluşturdular (Cevizci, 2011: 1069). Bu düşünörlere göre bir önermenin ya da bir iddianın geçerli olabilmesi, “onun denetlenebilir, doğruluğu ispatlanabilir veya kısaca doğrulanabilir olmasına bağlıdır” (Ural, 1986: 9). Bu durum aynı zamanda gözlem ve deney gibi eylemleri gerektirmektedir. Sözgelimi, bu masa tahtadan yapılmıştır ya da bu balık canlıdır dediğimizde, bu iddiamızın doğrulanabilirliği gözlem ve deneyle gerçekleştirilebilir. Pratik olarak bu türden iddiaların çürütölmesi ya da doğrulanması mümkündür. Ama bu iddialardan farklı bir nitelikte olan, yani “teorik nitelikte bilgi ihtiva eden” iddiaların doğrulanması bu kadar basit değildir (Ural, 1986: 10). Örneğin, “bütün canlılar solunum yapar” gibi iddialar tek bir gözlem veya deney ile ne çürütülebilir ne de doğrulanabilir. Böyle bir önermenin doğrulanabilmesi için, tek hücreli canlıdan insana kadar tüm canlıların gözlenmesi gerekir. Üstelik tüm bu canlıların “kimyasal”, “fizyolojik” ve “biyolojik” olarak tanımlanmış olmaları ve bu tanımların belirli “hipotez, aksiyom ve teoremler” ile ilişkilendirilmesi gerekir. Üstelik bu ilişkilerin bir kısmının “gözlem ve deneyle” sınanması gerektirmektedir (Ural, 1986: 10). Demek ki, bu önermenin doğrulanabilmesi, bu önerme ile ilişkili çok sayıda önermenin doğruluğunu ve bu önermelerin mantıksal yönden birbirleriyle bağlantılı olmasını gerektirir. Bu, aynı zamanda doğrulanabilirliğin dilsel yönüne işaret etmektedir (Ural, 1986: 10).

Doğrulanabilirliğin dilsel yönden ele alınması ise, bir önermenin en basit öğeleri durumundaki özne ve yüklem gibi terimler arasındaki ilişkinin değerlendirilmesini gerektirir. “Doğrulama, özne ve yüklem” durumunda bulunan terimlerin bir önerme vasıtasıyla bağlantılı olduklarının tespit edilmesi demektir. Ayrıca terimler hem bir nesneyi imlerken hem de bir anlama sahiptirler (Ural, 1986: 11). Dolayısıyla dilsel bakımdan doğrulanabilirlik, bir yandan bir önermeyi oluşturan terimlerin kendi aralarındaki ilişkinin



incelenmesini gerektirdiği gibi, diğer yandan o terimlerin belirtmiş oldukları nesnelere incelenmesini gerektirmektedir. Sözelimi, “varlık vardır” şeklinde bir önermenin ne anlama geldiğini incelediğimizde, burada söz konusu olan “varlık” teriminin anlamının ne olduğunun açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Demek ki bu türden bir inceleme nesnelere nasıl var olduklarının saptanması gerektirecektir. Bu, dilin tam anlamıyla çözümlenmesi demektir (Ural, 1986: 13). Kısaca, Viyana Çevresi diye anılan mantıkçı pozitivist düşünürlerin dilin çözümlenmesi konusunda yaptıkları çalışmalarının, metafiziği dışlayan tutumlarının ve “felsefeyi deneysel bilimler modeli üzerine kurma anlayışının merkezinde ‘doğrulama’ kavramı bulunmaktadır” (Ural, 1986: 29).

Popper, doğrulama ya da “tümevarım ilkesi”ne karşı kendi “yanlışlama ilkesi”ni savunur. O, ilk önce “doğrulama ile yanlışlama” ilkelerinin birbiriyle mantıksal olarak benzeşmezliklerine dikkat çeker (Magee, 1982: 21). Popper (1934/2012) “Bilimsel Araştırmanın Mantığı (BAM)” adlı eserinde, önermeler mantığına göre bunun anlamını şöyle açıklar: İstedığımız kadar beyaz kuğu gözlemleyelim, hiçbir zaman bütün kuğuların beyaz oldukları gibi bir sonuç elde edemeyiz (Popper, 1934/2012: 51-52). Yani, çok sayıda beyaz kuğu gözlemlediğimize ilişkin önermelere sahip olsak dahi, bu önermelerden mantıksal olarak “bütün kuğular beyazdır” gibi, bir tümel önerme elde etmemiz mümkün değildir. Ama yalnızca tek bir “kara kuğu” gözlendiğini ifade eden bir önermeden, “bazı kuğular beyaz değildir” çıkarımını yapmak mümkündür. Bu da gösteriyor ki, “deneysel genellemeler, doğrulanamaz, ama yanlışlanabilirler” (Magee, 1982: 21).

Popper, tümevarım ilkesinin sadece “evrensel bir önerme” olarak görülebileceğini düşünür. Ona göre, eğer tümevarım ilkesini “görgül-geçerli bir önerme” diye ele alırsak, bu defa bunu kabul etmemiz için çok sayıda sorularla muhatap oluruz. Yani, tümevarım ilkesini benimsemek istersek, tümevarım yoluyla çıkarımlar yapmamız

gerekir. Bunların doğrulanması da, ancak bir üst aşamadaki diğer bir tümevarım ilkesini öngörmekle mümkündür. Dolayısıyla, “tümevarım ilkesinin deneyime dayandırılması *sonsuz geri gitmelere*” sebep olduğundan, başarısızlık kaçınılmaz olur (Popper, 1934/2012: 53). Popper, tümevarım yöntemine tamamen karşıt olarak değerlendirdiği öğretisini “sınamanın tümdengelsel yönteminin öğretisi” olarak düşünür (Popper, 1934/ 2012: 54).

Popper, bilgi teorisini ve bilimsel araştırma mantığını bir yöntem öğretisi olarak görür. Yöntem öğretisi, bilimsel önermelerin çalışma biçimini belirleyen kararlarla ilişkilidir. Popper’ın amacı “bilimsel önermelerin sınanabilirliğini ve yanlışlanabilirliğini” şüphe ve tereddütte yer bırakmayacak şekilde temin edecek kurallar getirmeye çalışmaktır. Bu kuralların temel özelliği sınırlandırma ayracına bağlı olmalarıdır (Popper, 1934/2012: 73).

Popper, “yöntembilimsel kuralları kararlar olarak” değerlendirir. Bilimsel araştırma mantığı anlamına gelen bu kuralların araştırılması, aynı zamanda görgül bilimin kurallarını belirleyen kararlardır. Ona göre bilimsel araştırma mantığı ile salt mantıksal bir inceleme aynı şekilde değerlendirilemez. Örneğin, prensip olarak bilimsel oyun sürekli devam etmek zorunda, yani, eğer birisi gelecekte, bilim önermelerini bundan böyle test etmeye gerek duymadığını ve tümüyle doğru olduklarını iddia ederse, artık oyundan çıkmış demektir (Popper, 1934/2012: 77). Ve yine, ileri sürülmüş ve geçerli kılınmış olan hipotezler, herhangi bir neden gösterilmeksizin terk edilmezler. Ama eğer söz konusu hipotezlerden daha makul hipotezler elde edersek ya da onları geçersiz kılırsak vazgeçeriz. Yöntembilimsel kurallara ilişkin bu iki örnek, onların mantıksal kurallardan farklı olarak kendilerine has özelliklere sahip olduklarını göstermektedir (Popper, 1934/2012: 78).

Popper, yöntembilimsel kuralların belirlenmesinde dizgesel bir yol izlenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, ilk başta en üst aşamada olan bir kural, yani bir norm ortaya

konudur. Bu aynı zamanda diğer yöntembilimsel kuralların saptanmasını sağlayan kuraldır. İşte, bu kural göz önünde bulundurularak, bundan böyle hiçbir önermenin muhtemel çürütülmesinin önü kesilmeyecek biçimde bilimsel düzenlemeler yapılması gerekir (Popper, 1934/2012: 78).

Popper, HPC’de, gerek doğa bilimlerinin gerekse sosyal bilimlerinin kalkış noktasının daima bir problem olduğunu ve bu problemin çözüm yolunun ise, “deneme ve yanılma yöntemi” olduğunu söyler. Ona göre bu yöntem, test etme maksadıyla problemlerimize birtakım çözüm örnekleri oluşturma ve bu çözümlerden yanlış çıkanları kusurlu diye eleme yöntemidir (Popper, 1994/2005d: 15). Popper (1940/1982) “Diyalektik Nedir?” adlı çalışmasında, “deneme ve yanılma yöntemi”nin geliştirilerek “bilimsel yöntem” vasfı kazandırılabilceğini ve aslında bu yöntemin bir eleme yöntemi olduğunu belirtir (Popper, 1940/1982a: 104). Popper (1998) “The world of Parmenides, essays on the presocratic enlightenment” adlı çalışmasında da, bizim dünyayı bilme girişimlerimizde sadece bir rasyonel öge bulunduğunu, onun da, teorilerimizin eleştirel sınanması olduğunu belirtir. Ona göre, teorilerimiz varsayımsaldır. Çünkü biz bilmiyoruz, sadece tahmin ediyoruz. Popper, eğer bana nasıl biliyorsun diye soracak olsanız cevabım, bilmiyorum, yalnızca tahmin ediyorum diye ifade eder (Popper, 1998: 24). Ve yine Popper (1945/2010) “Açık Toplum ve Düşmanları (ATD)” adlı eserinde ise, “bilim deneme ve yanılma sayesinde ilerler” diye ifade eder (Popper, 1945/2010b: 106). Bir problemin çözüm sürecinde çok sayıda “çözümler denenir ve ortadan kaldırılır.” Popper, “öğrenmek, özünde”, problem bir kimse tarafından çözülene dek, denemeler serisinin devam ettirilmesinden ibarettir der (Popper, 1994/2005d: 15). Ona göre, “deneme ve yanılma ile öğrenme” süreci, onun “üç aşamalı şemam” dediği, (1) “Problem”, (2) “Çözüm denemeleri” ve (3) “Ortadan kaldırma” aşamalarından oluş. İlk aşama, “problem”, bireyde

“doğuştan gelen” ya da sonradan ortaya çıkan “rahatsızlık” durumunun belirlenmesiyle ortaya çıkar. Bunu ikinci aşama, “çözüm denemeleri” izler. Son aşama ise, “başarısız çözüm denemelerinin *ortadan kaldırılmasından*” ibarettir (Popper, 1994/2005d: 16). Bu süreç çoğulcu bir yapıya sahiptir. Her ne kadar ilk aşama “tekil” olsa da, denemeler aşaması çok sayıda denemenin, çözüm bulunana kadar, yapıldığı ve dolayısıyla çoğulcu bir aşamadır. Son aşama, olumsuz bir aşamadan oluşur; hataların elenmesi aşamasıdır. Problemin çözümüne ulaşıldığında ise, “başarılı çözüm denemesi *öğrenilir*” (Popper1994/2005d: 17).

Popper’in bilim konusunda öne sürdüğü iki tezi vardır. İlki, bilimi “biyolojik bir olgu” olarak görmesidir. Ona göre bilim, henüz bilimin olmadığı bir aşamada var olan bilgiden hareketle elde edilir. Başlangıçta belirttiğimiz gibi, Popper’e göre, bilimsel gelişmenin hareket noktası bir problemin varlığıdır. Daha önceki “bilim kuramları” bilimsel gelişmenin çıkış noktasını, “duyusal algılarımız ya da duyusal gözlemlerimiz olduğunu” öğretmektedirler. İlk bakışta “akılcı” gibi görünen bu iddia, Popper’e göre, “kökten yanlıştır” (Popper, 1994/2005d: 18). Çünkü gözlem yapılabilmesi için ortada bir problem olması gerekir. “*Problem yoksa gözlem de olmaz*” (Popper, 1994/2005d: 19). Örneğin, birisi “size, ‘lütfen gözlemleyin’ çağrısında” bulunacak olursa, sizin ona cevabınız: “Evet ama neyi? Ne gözlemleyeyim?” şeklinde olur. Popper, burada, gözlemcinin çağrıyla yapan kişiden bir problem isteyeceğini, aslında gözlem önerisinde bulunan kişinin bir nesne göstererek onu gözlemenizi isteyebileceğini ama bunun “tatmin edici” olamayacağını düşünür (Popper, 1994/2005d: 19).

Popper’in, ikinci tezi, üç aşamalı deneme yanılma sürecinin “bilimsel mantığa ya da yöntem bilime uygulanabilir” olduğudur (Popper, 1994/2005d: 20). Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sürecin “çıkış noktası” daima bir problemin varlığıdır. İkinci adım,

“çözüm denemeleri”dir. Kuramlar bu aşamada denenir ve genellikle hatalarının açığa çıkarılmasıyla sonuçlanır. Sürecin üçüncü adımı ise, yanlışlarımızın elendiği ya da hatalı kuramlarımızdan vazgeçildiği aşamadır. “*İnsan ürünü olan bilimde, özgün olan nedir?*” sorusunu dillendiren Popper, cevap olarak, sürecin üçüncü adımına işaret eder ve “bilimde özgün olan, *eleştirel yöntemin* bilinçli bir şekilde uygulanmasında yatmaktadır” ifadesiyle karşılık verir. Bu, yanlışlarımızın “bilinçli olarak” eleştirildiği ve elendiği aşamadır (Popper, 1994/2005d: 20).

Popper’e göre, “her bilim öncesi bilgi, (...) *dogmatiktir*”. Bilimin başlaması, dogmatik olmayan eleştirel yöntemle birlikte gerçekleşir. Ne var ki, “eleştirel yöntemin” oluşturulması, tasvir edici “bir insan *dilini*, eleştirel *tanıtlar* geliştirebilecek bir dili varsayar” (Popper, 1994/2005d: 20). Üstelik eleştirel yöntem, bir yazı dilinin keşfedilmesini de farz edebilir. Bunun nedeni, çözüm denemelerinin, kuramların ve hipotezlerin bir dil vasıtasıyla formüle edilmesi ve bunların nesnel olarak “ortaya konulması” ve de ancak bu şekilde bunların “*bilinçli olarak eleştirel bir incelemenin nesnesi*” durumuna getirilebilir olmasıdır. Yani, dil, dışa vurulmuş yargıyı düşünsel olan yargıdan ayırarak nesnel duruma getirir ve onu eleştirel tartışmanın konusu yapar. Daha doğrusu, önerme, dil vasıtasıyla formüle edilir ve bizden bağımsız hale gelir. Böylece, nesnellik kazanan bu önerme tartışmanın, eleştirinin, sorgulamanın, yani doğrulanmanın ya da çürütülmenin konusu olmuş olur. Popper’e göre, geldiğimiz nokta, bilgi sözcüğünün “öznel” anlamıyla ve “nesnel” anlamıyla ayrıştığıdır. Bilginin “öznel” ve “ruhsal” olması, daha çok bilginin “inancın yeter nedenlere dayanan” biçimidir. (Popper, 1994/2005d: 21). Eski kuramlar bundan fazlasıyla etkilenmişlerdir. Ama “bilim, öznel beklentilerden veya öznel kanılardan değil, nesnel, dil aracılığıyla formüle edilmiş önermelerden, hipotezlerden

ve problemlerden oluştuğundan, bu yorum, bir bilim kuramı için kesinlikle kullanışlı değildir” (Popper, 1994/2005d: 21-22).

Popper, önermenin dil aracılığıyla formülleştirilmesinin nesnellik açısından yararlı oluşundan kastettiği şeyin, “önergelerin mantıksal kapsamı” olduğunu söyler. Çünkü ona göre, “psikolojik düşünme sürecinin değil, yalnızca önermenin mantıksal kapsamının eleştirel tartışma konusu” olması mümkün olabilir (Popper, 1994/2005d: 22). Popper, BAM adlı eserinde bu konuya ilişkin şunu söyler: Bir bilim adamı kuramlar ileri sürer ve onların sınanmasını yaparak çalışmasını gerçekleştirir. Bu araştırmacı çalışmaya başlarken aklına yeni bir düşüncenin nasıl hâsıl olduğu sorusu, bilgi mantığının cevaplama gereken bir soru olmaktan ziyade, “görgül ruhbiliminin” cevaplama gereken bir sorudur. Çünkü bilgi mantığı olguların sorgulanmasıyla değil, geçerliliğin sorgulanmasıyla ilgilenir. Yani, bilgi mantığı önermenin savunulmasıyla, sınanmasıyla, diğer önermelerle ilişkisi vb. durumlarla ilgilenir. Bu da, onun önceden formüle edilmiş ve iddia edilir duruma getirilmiş olmasını gerektirmektedir (Popper, 1934/2012: 55).

Bundan dolayı, Popper, amacının düşüncenin ortaya çıkış nedeninin incelenmesi ile bu düşüncenin “mantıksal” irdelenişindeki metot ve ortaya çıkan durumların incelenmesini tümüyle ayırmak olduğunu söyler. Popper, bu ayrıma dayalı olarak bilgi mantığının görevinin, “her bir ideaya uygulanan sistematik sınaama yöntemlerini incelemek” olduğunu düşünür (Popper, 1934/2012: 55). Daha doğrusu Popper, bilgi mantığının görevini ideanın ortaya çıkışından sonraki sınaama aşaması süreciyle ilgili olarak görür. Bu aşama, bilim adamının iddiasını eleştirdiği ve gerekirse yenilediği ya da dışladığı bir süreçtir. O halde, “bu, bilgi sürecinin ussal olarak yeniden yapılandırılması olarak düşünülmelidir” (Popper, 1934/2012: 56).

Şimdi, Popper'ın "bilimsel yaklaşımı ve bilimsel yöntemi bilim öncesi yaklaşımdan ayıran, yanlışlama denemeleri yöntemidir" tezine yeniden dönecek olursak, bu tez, kuramları denetleyen, onların "*zayıflıklarını*" ortaya çıkaran, çürük olanları ya da hatalıları ayıklayan bir yöntem olduğu görülür (Popper, 1994/2005d: 24). Yanlışlanabilirlik yöntemi, bilim adamının "çözüm denemesi" niyetiyle oluşturduğu kuramını deneme şansı verir. O, bu yöntem aracılığıyla kuramının dayanırlığını test eder. Test etme denemeleri "hakiki" kuramları ile "sahte" kuramların ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, Popper'a göre, yanlışlanabilirlik, bilimsel bir yaklaşımdır ve bunun, bilim öncesi yaklaşımlardan farklılığı ise, "bilinçli bir eleştirel yaklaşım" olmasıdır (Popper, 1994/2005d: 25). Popper (1962) "Conjectures and Refutations" adlı eserinde, eğer bir teori kolay çürütülebiliyorsa değerli bir teoridir der. Ancak ona göre, teorimizi daha ağır testlere tabi tuttuğumuzda doğruluğu teyit ediliyorsa, bu, o teoriyi daha fazla değerli kılar ve böylece onaylanma derecesini de artırır (Popper, 1962: 256).

Kuramların deneme-yanılma sürecinde, yani yanlışlanabilirlik yönteminin uygulanmasıyla, yanlış olduğu ortaya çıktığında, yalnızca kuramın yanlışlığını öğrenmeyiz, aynı zamanda onun yanlış olmasının nedenini de öğrenmiş oluruz. Daha da önemlisi, bizim için "yeni bir bilimsel gelişmenin" kalkış noktası olacak olan ve her yönüyle kavramış olduğumuz yepyeni bir problem elde etmiş oluruz. Popper, bu yeni problemle birlikte, onun daha önce "üç aşamalı şemam" dediği "deneme yanılma ve öğrenme" sürecinin, "bilime ve bilimsel gelişmenin dinamiğine özgü" yeni bir "dört aşamalı şema" olarak değiştiğine işaret eder (Popper, 1994/2005d: 28). Bu şemanın getirdiği yenilik, daha önceki şemanın ilk aşaması olan "problem", "eski problem" diye ve yeni ortaya çıkan problem de, dördüncü aşama olarak, yani "yeni problem" olarak değiştirilir. "Dahası [Popper'e göre] 'çözüm denemeleri'ni 'deneme amaçlı kuramlar'la,

‘ortadan kaldırma’yı da ‘eleştirel tartışma aracılığıyla ortadan kaldırma denemeleri’ ile değiştirirsek, bilim kuramına özgü dört aşamalı şemaya ulaşırız” (Popper, 1994/2005d: 28). Bu durumda Popper’in üç aşamalı şeması, (1) “Eski problem”, (2) “Deneme amaçlı kuram oluşumları”, (3) “Deneysel sınama da dâhil olmak üzere eleştirel tartışma aracılığıyla ortadan kaldırma denemeleri” ve (4) “Kuramlarımızın eleştirel tartışmasından çıkan yeni problemler” biçiminde dörtlü bir aşamayla yenilenmiş olur (Popper, 1994/2005d: 28).

Popper, ortaya çıkan bu yeni şemanın bilim adamına kuramlarıyla ilgili dilediği miktarda gözlem yapma imkânı sağladığını düşünür. Ona göre, ilk problemler, tabii olarak pratiktirler. Ama, bu dörtlü şema vasıtasıyla, yani bilgi edinme süreciyle “kuramsal problemler”e dönüşürler. Bilim adamının kendi kuramını eleştirmesi, onu tartışmaya açması, yani kuramın kendi içindeki güçlükleri aşabilme uğraşı, yeni problemlerin hâsıl olmasına vesile olur. Bu demektir ki, yeni problemler, kuramın kendi ürünü olan problemlerdir (Popper, 1994/2005d: 28).

Popper’in, bu yeni döngüsel şemasından, bilimsel araştırmada daha önceki problemin çözüm “*döngüsünden*” hareket edilmesiyle “yeni problemler” elde edildiğini ve bu yeni problemin de “yeni bir *döngünün*” kalkış yeri olarak alındığını söyleyebiliriz. Her bir kalkış yeri, yeni bir denemeler başlangıcı, kuramlarımızı sınama, çürütme, yanlışlarını ortaya çıkma girişiminin ilk adımı olarak görülmelidir. Amaç, mevcut kuramı test etmek ve bu test sonucunda kuramın yanlışlarını ortaya çıkarmak ve eğer gerekli görülürse eski kuramın yerine yenisini koymaktır. Şemanın böyle “*döngüsel*” bir işleve sahip olması, onun “dinamik” bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Popper, 1994/2005d: 29). Popper, bu şekilde bir dinamizmin, daha iyisini bulma yolunda bir istek yarattığını ve bilimin giderek gelişmesi, onun daha da büyümesine katkı sağladığını öne sürer. Zaten,



Popper'a göre, bilim arayışında kesinlik ve bitmişlik yoktur, o sonu gelmez bir arayış sürecidir (Popper, 1994/2005d: 30).

Ancak, Popper, bu sonsuz arayış sürecinde asıl problemin, “Deneysel bilimin kuramları diğer kuramlardan nasıl ayrılmaktadır?” problemi olduğunu düşünür. Ona göre, böyle bir problemi “deneysel” bilimin ele almasını gerektirmez, bunu “bilim *kuramının*”, “bilim mantığının ya da bilim felsefesinin” ele almasını gerektirir (Popper, 1994/2005d: 31).

Işıklar (1987) “K. R. Popper’de Bilimsel Yöntem Sorunu” adlı çalışmasında, Popper’ın deneysel “bilim metodolojisinin temel bir görevi olarak, bilimi bilim-olmayandan farklı kılan özelliği” ortaya koymak istediğini belirtir (Işıklar, 1987: 23). İşte, Popper “deneysel bilim kuramları” ile diğer kuramlar arasında bir ayırım yapmanın ayraçı olarak, “sınır koyma” ayraçı olduğunu öne sürer. “Sınırlandırma ayraçı” ya da “sınır koyma”, “ilke olarak” bir kuramın deneysel olarak yanlışlığının ortaya çıkarılabilmesini gerekli görür. Yani, eğer bir kuram deneysel olarak yanlışlanabilme imkânına sahip ise “deneysel bilim kapsamındadır”. Sözgelimi, “aşının” çiçek hastalığına karşı bağışıklık kazandırdığı kuramı yanlışlanabilir niteliktedir. Olması gerektiği biçimde çiçek aşısı yapılan bir denek buna rağmen hastalık kaparsa, bu kuramın yanlışlığı ortaya çıkmış olur (Popper, 1994/2005d: 31). Ama Popper’a göre, “Freud’un psikanaliz kuramı” nı çürütebilmek mümkün değildir. Çünkü psikanaliz hiçbir insan davranışıyla çelişki içinde olmaz, daha doğrusu her türlü davranışı açıklayabilme iddiasını sürdürebilir. Bu da, psikanalizin “deneysel olarak yanlışlanabilir” olmadığını gösterir (Popper, 1994/2005d: 32).

Popper, eleştirel sınamanın, yani “iyi kuramların” belirlenmesi yöntemini şöyle açıklar: Henüz doğruluğu ileri sürülmemiş ilk izlenim, “idea, varsayım ve kuramsal

dizgeden” tümdengelimsel olarak mantıksal sonuçlar çıkarılır. Elde edilen bu sonuçlar, hem kendi aralarında hem de diğer önermelerle “eşdeğerlilik, türetilbilirlik, bağdaştırılabilirlik, tutarsızlık” vb. mantıksal ilişkilere göre karşılaştırmalar yapılır. Sözü edilen sınaıa dört aşamada yapılmaktadır: İlki, bir çelişkinin olup olmadığının saptanması için çıkarımların kendi aralarında mantıksal olarak karşılaştırılması; ikincisi, “kuramın görgül-bilimsel” özelliğinin açığa çıkarılmasına yönelik mantıksal bir inceleme; üçüncüsü, kuramın öneminin açığa çıkarılabilmesi için diğer kuramlar ile karşılaştırılması; ve son olarak, “türetilmiş vargıların ‘görgül uygulamalarla’ sınaıması” (Popper, 1934/2012: 56-57). Yapılan bu sınaıaların amacı, tümdengelimsel yöntemin ayrıntılı olarak analiz edilmesi ve bu yaklaşım vasıtasıyla, “bilgikuramsal” diye vasıflandırılan tüm soruların açıklığa kavuşturulabilirliğini göstermektir. Yani, artık hiçbir engelle karşılaşılmayacak biçimde “tümevarım-mantıksal sorununun” tamamen dışlanabilir olduğunu göstermektir (Popper, 1934/2012: 57).

Popper, BAM adlı eserinde, tümevarım yönteminin çürütülmesinde kendisine yapılan haksız eleştirilerden en önemlisinin, “görgül-bilim” ile metafizik arasında bir ayırım yapmamış olması iddiası olduğunu söyler. Oysa ona göre, bu, kendisinin tümevarım yöntemini reddetmesinin temel nedenlerinden biridir. Çünkü tümevarım yönteminde makul bir “sınırlandırma ayracı” bulunmamaktadır. Popper, deneysel bilimleri, formel bilimlerden ve metafiziksel bilimlerden ayıracak bir ölçütün ortaya konulması problemini “sınırlandırma” problemi diye nitelendirir (Popper, 1934/2012: 58). Ona göre, makul bir sınır koyma ölçütünün saptanması, “tümevarım-mantıksal olmayan tüm bilgi kuramları için gereklidir” (Popper, 1934/2012: 59). Çünkü “bilim ile sözde bilim arasında sınır koyma bir bakıma bilimin ne olduğunu veya ne olmadığını” belirlemedir (Ömerustaoglu, 2004: 26).

Popper'in amacı, metafizik karşıtı yaklaşımlardan farklı olarak, metafiziği dışlamak değil, aksine metafizik ile "görgül-bilim" kavramlarının tanımını yapmak ve böylece görgül-bilimi çok yönlü olarak betimlemektir. Onun getirmek istediği "sınırlandırma ayracı herhangi bir *saptama ya da uzlaşım için öneri* niteliğinde olacaktır" (Popper, 1934/2012: 61).

Popper, sınırlandırma ayracını belirlerken olguların düştüğü hataya düşmemek için "doğrulanamayan önermeleri de görgül olarak kabul" eden bir ayraç belirlemeye dikkat eder. "Yine de yalnızca 'deneyimle' *sınanabilecek* bir dizgeyi görgül olarak kabul etmek" ister (Popper, 1934/2012: 64). Ona göre, bu yaklaşımın amacı dizgenin deneye dayalı yöntemler kullanılarak doğruluğunu kanıtlamaya çalışmak değildir. Bu yöntem, çürütülebilir düşüncesinin kabul edilmesini temel alır; yani bir dizgenin deneysel olarak çürütülebilir oluşunu temel alır. Popper'in burada belirlemeye çalıştığı "sınırlandırma ayracı", deneye dayalı bilimden, "olumsuzluğunu" veya yanlışlığını belirleyebilecek nitelikte bir ayraç oluşturmaktır (Popper, 1934/2012: 65). Popper'e göre, bu yöntemin karakteristik özelliği, test edilmesi gereken dizgelerin her türlü şartlarda çürütülebilir olduklarını gösterebilmesidir. Demek ki, bu yöntemin amacı tutarsız olan dizgelere cankurtaran bulmak değil, aksine pekin sınamalardan geçirerek tutarlılığı kanıtlanan dizgeleri ayırmaktır (Popper, 1934/2012: 66).

Popper'e göre, deneysel bilimler kuram sistemleridir. "Kuram", yeryüzünü rasyonelleştirmek, izah etmek ve kendi denetimimize alabilmek için "attığımız ağıdır". Biz, hiç ara vermeksizin bilimsel ağlarımızın "gözlerini daraltmaya" devam ederiz (Popper, 1934/2012: 83).

Popper, tümel bir önermenin değillenecek "evrensel-vardır" niteliğinde bir önerme elde edildiğini söyler. "Örneğin, 'Bütün kargalar siyah değildir' önermesi 'Siyah

olmayan kargalar vardır' önermesiyle eşdeğerdir" (Popper, 1934/2012: 92). Doğa bilimlerinin kuramları mantıksal açıdan tümel önermelerin formatına sahip olduklarından, "evrensel bir vardır-önermesinin değillemesi biçiminde; yani bir 'yoktur'-önermesi biçiminde ifade edilebilirler; böylece, enerjinin korunumu ile ilgili önermeyi 'Enerjisiz çalışan aygıt yoktur' biçiminde" ifade etmek mümkündür (Popper, 1934/2012: 92). Bu şekilde yapılan bir belirlenimden doğa yasalarının yasaklayıcı olduğu anlaşılmaktadır. "Doğa yasaları, herhangi bir şeyin var olduğu değil, olmadığı savındadır. Bu nedenle de *yanlışlanabilirler*" (Popper, 1934/2012: 93). Ama evrensel vardır-önermelerinin yanlışlanması mümkün değildir. Örneğin, "evrensel vardır-önermesi olan 'Beyaz kargalar vardır' önermesinin mantıksal karşıtı" olabilecek hiçbir özel önerme yoktur (Popper, 1934/2012: 93). Dolayısıyla, Popper, sınırlandırma ayracına dayalı olarak evrensel vardır-önermelerini metafiziksel önermeler olarak adlandırır. Çünkü "evrensel önermeler", genel geçer kabul edilir ve hiçbir zamansal ve mekânsal sınırlaması yoktur. Dolayısıyla, "evrensel vardır önermeleri", tüm yeryüzünü en ince ayrıntısına kadar inceleyemeyeceğimiz için çürütülebilirlikten uzaktırlar. Diğer taraftan, "tümel önermelerin" doğrulanabilirlikten uzak olmalarının nedeni de budur (Popper, 1934/2012: 93-94).

Popper (1975) "Objective knowledge" eserinin başlangıcında, felsefenin en büyük problemlerinden birisini, tümevarım problemini çözdüğünü düşündüğünü ve bu çözümün, kendisinin daha birçok felsefi problemi çözebilmesinde son derece verimli olduğunu söyler (Popper, 1975: 1). Aynı eserin bir başka yerinde ise, bilimsel yöntemin, cesurca ortaya koyduğumuz varsayımlarımızı şiddetli bir şekilde çürütme girişimleri olduğunu belirtir (Popper, 1975: 81).

Bir kuramın “yanlışlanabilir” olması ile “yanlışlanması” farklı şeylerdir. Yanlışlanabilirlik, salt önerme sistemlerinin “görgül” özelliklerinin ölçütüdür; önermeler sisteminin “yanlışlanabilir” olduğunun belirlenmesi, tamamen kurallara bağlı olmalıdır. Bir kuramın yanlışlanması ise, o kuramı çürütebilen bir etkinin bulunmasıyla, yani kuramla çelişen deneysel bir varsayımın ortaya konulmasıyla sağlanır (Popper, 1934/2012: 109). Sonuç olarak, eğer bir “doğa yasası”nın doğruluğundan ve yanlışlığından emin değil isek, bu bir “hipotez”dir. Ve hiçbir doğa yasasının değiştirilmesi ya da alternatifinin olması düşünülemez. Bunun nedeni, eğer doğa yasasının bir alternatifi bulunursa ya da onunla çelişik bir durum ortaya çıkarsa, bu, doğa yasasının değiştiğini değil, “hipotezimizin çürütüldüğünü” gösterir. Bu demektir ki, söz konusu doğa yasası sınanmış ve yanlışlığı kanıtlanmıştır. İşte, “deneme-yanılma” yöntemi budur (Popper, 1945/2010a: 75).

## **II. 2. Yanlışlama İlkesinin Tarihe Uygulanışı: Tarihsel Gelişim Teorisi Olarak Tarihselcilik ve Eleştirisi**

Sosyal bilimlerin tarih olduğu görüşü, Popper’in “tarihsicilik” olarak isimlendirdiği anlayışların ortak savıdır. Bu tarih düşüncesi, tarihsel olayların zamansal ardışıklığını ifade eden alışılmış tarih fikrinden farklıdır. Tarihsici düşünürlerin sosyolojiden ayrı görmedikleri tarih, yalnızca geçmişin değil, geleceğin de tarihidir. Bu tarih, geleneksel tarihten farklı olarak toplumsal gelişmenin kanunlarının ve tarihsel gelişimi sağlayan etkin güçlerin incelenmesidir. Söz konusu tarihe, “tarihsel teori” veya “teorik tarih” demek mümkündür. Çünkü genel geçer olduğu düşünülen toplumsal yasalar, yalnızca tarihsel yasalarla özdeş kılınmıştır. Bu yasalar, gözlenebilir gelişmelerin ya da “tekbiçimliliklerin sözde” yasaları olarak görülmez, tarihsel gelişmenin ya da tarihsel sürecin yasaları olarak görülmelidir (Popper, 1957/2013a: 65). Tarihsiciler, sosyologların, toplumsal yapıların değişiminin temelini oluşturan genel yasaların, yönelimlerin ve

bunların işleyişinde etkili olan güçler hakkında fikir sahibi olmaları gerektiğini düşünürler. Tarihsel kanunlardan yararlanılarak geleceğe ilişkin tahminlerde bulunulması ve insanların toplumsal değişmelere karşı hazırlıklı olabilmeleri için sosyologların, toplumsal değişimin temelini oluşturan eğilimlere ait varsayımlar formüle etmelidirler (Popper, 1957/2013a: 67).

Popper (1957/2013) “Tarihsiciliğin Sefaleti (TS)” adlı eserinde, tarihçilerin sosyolojiye ilişkin düşüncelerinin, “iki farklı tahmin çeşidi arasında ve bununla bağlantılı olarak iki bilim sınıfı arasında” yaptığı ayrımın izlenmesiyle daha anlaşılır olabileceğini söyler (Popper, 1957/2013a: 67). Ona göre, tarihsici metodolojiye karşıt olarak “teknolojik bir sosyal bilimi” amaçlayan bir metodoloji tasarlayabiliriz. Bu metodoloji, toplumsal yaşamın genel yasalarının araştırılmasına yönelik olmalıdır. Böylece toplumsal kurumların iyileştirilmesi ve düzeltilmesinin gereğine inanların yapacakları çalışmalarda, işlerini kolaylaştıracak ve çalışmalarının temelini oluşturacak her türlü olgunun elde edilmesi amaçlanmış olur. Tasarlanmak istenen bu teknolojik metodoloji ile hayata geçirilmesi mümkün olmayan ütopyik sistemlerden uzak durmanın araçları da sağlanmalıdır. Bu metodoloji, tarihsici düşünürlerin aleyhinde yer alır. Ama asla tarihsellik karşıtı değildir. Çünkü tarihten edindiğimiz deneyim ve tarihi veriler, onun için önemli bir bilgi kaynağıdır (Popper, 1957/2013a: 68). Diğer bir deyişle Popper’e göre, sosyal kurumların inşasına sınırlamalar dayatan toplumsal gelişim yasaları aramak yerine tarihsel deneyimden yararlanma, en önemli bilgi kaynağı olarak hizmet verebilir (Popper, 1987: 296).

Popper, toplumsal teknolojinin yararının ve imkânının, tarihsici tarafından eleştirilebilirliğini şöyle açıklar: Sözgelimi, tarihsici diyebilir ki, bir toplum mühendisi yeni bir yapı için bir plan oluşturdu. Bu planın toplumsal hayatın yasalarıyla uyumlu olma konusunda pratik bir değere sahip olduğunu ve gerçeklerle uyduğunu varsayalım. Böyle

bir durumda dahi, tarihsici tezler açısından bu plan, tarihsel gelişmenin yasalarını dikkate almadığı için gerçekleşmesi mümkün değildir. Toplumsal devrimler rasyonel planlarla gerçekleştirilemez, bu devrimler çıkar çatışması yaşayan toplumsal güçler tarafından gerçekleştirilebilir. “Bazı dikkatlice düşünülüp hazırlanmış planları uygulamaya sokacak güçlü bir filozof-krala dair olan o eski düşünce, toprak sahibi bir aristokrasinin çıkarı için uydurulmuş bir peri masalıdır” (Popper, 1957/2013a: 69). Tarihe baktığımızda, toplumsal gerçekliğin daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu da gösteriyor ki, tarihsel gelişme rasyonel planlarla biçimlendirilemez. Rasyonel planların çıkar gruplarıyla uyumlu olması, onların güçlü olmasını sağlayabilir, ama yine de bu, söz konusu planın tasarlandığı şekliyle biçimlenmesi için yeterli olmayacaktır. Sonuçta ortaya çıkacak durum, “rasyonel inşadan” ayrı olacaktır. Nihai durum, sürekli bir biriyle çekişen güç odaklarının o anki gruplaşmalarıyla şekillenir. Üstelik toplumdaki güçler dengesi daima değişim halinde olduğu için, hiçbir durum ve koşulda, rasyonel planlarla yerleşik bir toplumsal yapı oluşturulması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla, realist ve bilimsel olmakla övünen toplumsal mühendisliğin tüm çeşitleri hayalî olmaktan kurtulmaları mümkün değildir (Popper, 1957/2013a: 69).

Tarihsicinin, sosyal mühendisliği yönelik sorgusu bununla sınırlı değildir. O, şunu söyler: Şu ana kadar ileri sürdüğümüz iddia, “teorik sosyal bilimin” desteğini almış toplum mühendisliğinin uygulama olanağına yönelikti, onun doğrudan kendi bilimselliğine değil. Oysa aynı iddia rahatlıkla “teknolojik türde herhangi bir teorik sosyal bilimin” imkân dâhilinde olmadığını kanıtlamak için de söylenebilir. Anlaşılan o ki, “pratik sosyal mühendislik” çalışmaları, toplumsal realite ve yasalar açısından değerlendirildiğinde, başarılı olma şansına sahip değildir. O halde, böyle bir girişim ne teorik açıdan ne de pratik açıdan güvenilir değildir. Çünkü bu girişim, toplumsal gelişme yasalarını görmezlikten

gelmektedir. Bu durum, bu girişimin temelini oluşturan bilimin de büyük öneme sahip toplumsal gelişim yasalarından yoksun olduğunu gösterir. Tersine durumda bu bilim realist olmayan inşaların temelini oluşturmazdı. Akla dayalı toplumsal yapılanmaların imkân dışı olduğunu bildirmeyen her türlü toplum bilimi, toplumsal yaşamın hatırı sayılır olgularına ve realitesine karşı körelmiş demektir. Hiç şüphe yok ki, böyle bir bilim, büyük öneme sahip geçerli tek toplumsal kanununu görmezlikten gelecektir. Dolayısıyla, toplum mühendisliğine temel oluşturma çabasında olan toplum bilimlerinin, yapıları gereği, toplumsal olguların hakiki betimleyicileri olmaları imkânsızdır (Popper, 1957/2013a: 70).

Popper, tarihsicinin, teknolojik sosyolojiye itirazının yukarıda açıkladıklarımızla sınırlı olmadığını ve daha başka sebepler de ileri süreceğini söyler. Sözgelimi, tarihsicinin diğer bir iddiası, teknolojik sosyolojilerin toplumsal gelişmenin belirli yönlerini kötüye kullanmasıdır. “Akıl yoluyla bilimsel bir temel üzerinde yeni sosyal yapılar inşa edebileceğimiz fikri, planladığımız tarzda şöyle ya da böyle kesin olarak yeni bir sosyal dönemi” oluşturabileceğimizi zımnen dile getirir (Popper, 1957/2013a: 70).

Popper (1945/2010a) ATD’de Platon’un siyasal programında çok tehlikeli olduğuna inandığı bir yaklaşım tarzı olduğunu söyler. O, Platon’un bu yaklaşım tarzını “ütopyacı yapıcılık” diye adlandırır. Popper’a göre “ütopyacı yaklaşım”, salt bir “tarihsici” tutumu, yani tarihsel sürecin önüne geçilemeyeceği ve değiştirilemeyeceği gibi radikal “bir yaklaşımı doğru bulmayı bırakınca, besbelli onun yerine alınacak bir yol gibi görünebileceği için daha da tehlikelidir” (Popper, 1945/2010a: 205). Popper, ütopyacı yaklaşımı şöyle tasvir eder: Makul olan tüm eylemler belli bir hedefe yönelik olmalıdırlar. Aynı zamanda bu eylemlerinin her biri, hedefine ulaşabilmek için izledikleri yol ve seçtikleri araçlar kendi hedeflerine uygun oldukları oranda makul eylemlerdir. Öyle



anlaşıyor ki, makul bir eylemde bulunmak istiyorsak, her şeyden önce ereğimizi belirlemeliyiz ve aynı zamanda, bu ereğe ulaşmak için kullandığımız her aracı ve geçtiğimiz her aşamayı nihai ereğe ulaştırma sürecinden bağımsız görmemeliyiz. Tüm bunları bir bütün olarak düşündüğümüzde, parçalardan her hangi birini ihmal etmemiz, akla uygun hareket etmediğimiz anlamına gelir. Bu prensipleri siyasi faaliyet alanına uyguladığımızda, harekete geçmeden önce nihai ereğimizi, yani zihnimizde tasarladığımız “İdeal Devlet”i belirlemiş olmamızı icap ettirir. Ama tasarladığımız toplumun kaba bir taslak projesi elimizde bulunduğunda, harekete geçmek için en uygun programlarımızı hazırlamaya başlayabiliriz. Bu, makul sayılabilecek uygulamaya dönük bir politik eylemin ve bilhassa sosyal yapıcılığın vazgeçilmez hazırlık çalışmalarıdır. İşte, Popper’in “ütopyacı yaklaşım” dediği, “metodolojik yaklaşım” budur. Ona göre, “bu yaklaşım, inandırıcı ve çekicidir.... bu durum, sadece onu daha tehlikeli ve eleştirilmesini de daha gerekli kılar” (Popper, 1945/2010a: 206).

Ancak “ütopyacı yaklaşım”ın aksine bölük pörçük yapıcılık, Popper’in metodolojik olarak sağlamlığına inandığı bir yaklaşım tarzıdır. Popper’e göre, bu yaklaşımı kabul eden bir siyasetçi, kendi zihninde ileri bir zamanda gerçekleşebileceğini umduğu bir ideal devlet projesini veya tüm yurttaşların mutlu olabileceğine inandığı bir toplum tasarısını taşıyor olabilir ya da olmayabilir (Popper, 1945/2010a: 206). Ama her iki durumda da bu siyasetçi, böyle bir “yetkinlik” imkân dâhilinde olsa bile uzak bir beklenti olduğunun bilincindedir. Çünkü o, her yeni neslin bir isteme hakkına sahip olduğunun farkındadır. Aslında, mutlu olmayı isteme hakkı, çokta bir hak sayılmaz. Zira birini mutlu edebilmek, kurumsal olarak mümkün değildir. Fakat insanların olabildiğince mutsuz edilmemelerini isteme hakları mümkündür. Sözgelimi, acı çeken her neslin, imkânlar dâhilinde yardım isteme hakkı bulunur. Dolayısıyla, “bölük pörçük yapıcı”, toplum için

nihai olarak en iyi olanı bulmak ve onun için mücadeleye girişmek yerine, en derin ve en acil kötülükleri bulmak ve onlara karşı mücadeleye girişmek metodunu benimser (Popper, 1945/2010a: 207).

Bölük pörçük yapıcılığın geliştirdiği projeler kurumların her birine ayrı şekilde uygulanabilen basit ve risk oranı düşük projelerdir. Sözgelimi, böyle bir proje “sağlık ve işsizlik sigortasına ya da hakemlik kurullarına veya bunalım-önleyici bütçelemeye yahut eğitim reformuna” uygulanabilir (Popper, 1945/2010a: 208). Projede aksamalar ya da istenilmeyen sonuçlar ortaya çıkarsa, telafisi mümkün olmayan hasarlar olmayacağı gibi, proje revize edilebilir ya da tümüyle durdurulabilir. Bu demektir ki, toplumda düzeltilmesi gereken acil kötülüklerin giderilmesine yönelik bir proje üstüne anlaşmak ve sonuç almak, toplumda ideal bir iyiyi gerçekleştirme projesi üstüne anlaşmaktan ve sonuç almaktan daha kolaydır. O halde, bölük pörçük yaklaşım, toplumun düzenlenmesine ve gelişmesine yönelik her türlü siyasi değişimin önündeki engelleri aşabilmek ve değişimi gerçekleştirebilmek için, güç kullanmak yerine akıl rehberliğine başvurması açısından daha makul ve ümit verici görünmektedir. Oysa bütüncül yaklaşım, yani toplumu kendi projesine uydurmaya çalışarak sözde “ideal devlet”i gerçekleştirmeye çalışan “ütopyacı girişim”, belli bir sınıfın egemenliğini hedeflemesi ve bunu zorunlu görmesi bakımından, totaliter bir düzen oluşturması ihtimal dâhilinde bulunan bir yaklaşım tarzıdır (Popper, 1945/2010a: 208).

Popper, Ütopyacı yapıcının girişiminin, yani toplumu yeniden kurma projesinin, zorlu ve uygunsuz bir girişim olduğunu söyler. O, bu zorlukları şöyle açıklar: Birincisi, Ütopyacı yapıcının toplumun yeniden inşa etme sürecinde karşılaşılabilecek itirazlara karşı tavrı, ya itirazları duymazlıktan gelecek ya da itirazları bastırma yoluna gidecek olması; bu da şiddete başvurmayı gerektirecek istenilmeyen bir durumdur. İkincisi,

Ütopycacı yapıcının kendi halefini belirleme konusunda yaşayacağı sıkıntıdır. Üçüncüsü, başlangıçta yapıcılarına “ideal devlet” olarak görünen proje, sonradan gelen haleflere ideal gelmeyebilir olması (Popper, 1945/2010a: 209-210). Ancak Popper, bu eleştirilerini yaparken, “bir ideal hiçbir zaman gerçekleştirilemez –hep bir Ütopya olarak kalmak zorundadır” demek istemediğini söyler (Popper, 1945/2010a: 211). Ona göre, daha önceleri gerçekleştirilemeyeceği düşünülen bazı şeylerin zamanla gerçekleştiği görülmüştür. Sözgelimi, devletin güvenlik kurumlarının oluşturulmasıyla toplumda bir iç barış ortamı sağlanabilmiştir. Popper, Ütopycacı yaklaşımı eleştirmekte kastının, toplumu bir bütün olarak planlayıp yeniden kurmak için kâfi miktarda tecrübeye sahip olamadığımızı ve dolayısıyla, “büyük-çaplı yapıcılık için gerekli” bilginin olmadığını söyler (Popper, 1945/2010a: 211).

Gerçekten de, toplumu bir bütün olarak yeniden kurma projesi için gerekli olan bilgiyi edinmek ve bu bilgi için de, geniş çaplı toplumsal denemeleri “gerçekçi koşullarda” gerçekleştirmek olanaklı görünmemektedir. Böyle bir girişim, denemeden ziyade, projenin gerçekleştirilmesine dönük bir girişim olur. Hâlbuki “bölük pörçük yaklaşım”, sosyal uygulamalarını toplumun gerçeklerine uygun olarak, gerekli gördükçe ufak tefek değişim ve yenilemelerle toplumu bütün halinde bir maceraya sürüklemeyen yapar (Popper, 1945/2010a: 212). Bu, toplumdaki kurumlarda yeni ayarlamalar yapmayı mümkün kılar. Ayrıca, bu ayarlamalar sonucunda, kurumlarda istenilmeyen durumlar ve beklenmeyen gelişmeler gözlemlendiğinde, bu yanlışları maruz gösterebilme ve yaptıklarından ısrarcı olma gayretine girilmez. Aksine yapılan yanlışlıklar ve hatalar tespit edilmeye çalışılır ve onlardan dersler çıkarılır. Böylece kurumlarda gerekli reformlar yapılarak onları sırayla kendi taleplerimiz doğrultusunda yeniden tesis edebiliriz. Popper’a göre, bu, bilimsel bir

yaklaşımıdır. Ve bu yaklaşım bilimsel oluşunu, uygulamada ortaya çıkan yanlışlarından ibret almasına ve ondan dersler çıkarmasına borçludur (Popper, 1945/2010a: 213).

Popper, kendi eleştirisi ile Marks'ın Ütopyacılığa yaptığı eleştiri arasında gerçekçiliğin istenmesi yönünde ortak bir nokta bulunduğunu ifade eder. Ona göre, ne Marks ne de kendisi, “ütopyacı planların” ilk başlarda tasarlandıkları şekilde gerçekleşeceğine inanmıyordu. Bunun nedeni ise, sosyal eylemlerin beklenen sonuçlarından farklı şekilde gerçekleşme ihtimalinin yüksek olmasıdır (Popper, 1945/2010a: 214). Ancak, Popper'e göre, her iki eleştiri arasında çok sayıda farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkların birisi, Marks'ın sosyal yapıcılık görüşünü gerçekçi bulmayıp onun karşısında yer alması ve sosyal kurumların ussal olarak düzenlenebileceğine inanmamasıdır. Çünkü Marks'ın inancına göre, toplumsal gelişme bizim yaptığımız ussal programa uygun olarak gerçekleşmez. Toplumsal gelişme tamamen tarihsel kanunlara göre gerçekleşir. Dolayısıyla, elimizden gelen tek şey, “tarih süreçlerinin doğum sancılarını hafifletmektir” (Popper, 1945/2010a: 215). Bir diğer fark ise, Ütopyacılığın bütüncülük ögesine karşı Marks'ın olumsuz bir yaklaşım sergilememesidir. Daha doğrusu, Marks'ın da Platon gibi, toplumu bir bütün olarak değiştirmek istemesi hayalini taşıyor olmasıdır.

Popper, bütüncü yaklaşımların, özellikle Platonculuğun, geniş kapsamlı ve köktenci oluşlarının estetikçi oluşlarıyla alakalı olduğunu düşünür. Estetikçilik, bu yaklaşımların daha akılcı bir dünya kurgusuna sahip olduklarıyla alakalı değil, eskimiş, yıpranmış ve çürümeye yüz tutmuş tüm çirkinliklerin bir kenara bırakıldığı yepyeni bir dünya kurma tutkusuyla alakalıdır (Popper, 1945/2010a: 215). Popper, estetikçiliğin en etkili şekilde Platon'da ifadesini bulduğunu söyler. Ona göre, “Platon bir sanatçıydı; en iyi sanatçıların birçoğu gibi, eserinin bir modelini, ‘tanrılık aslı’nı gözünün önünde

canlandırmaya ve onu sadakatle ‘kopya etme’ye çalışmıştı” (Popper, 1945/ 2010a: 216). Aslında, Platon, siyaseti bir “Kralca Sanat” olarak görüyordu. Bu, güzellik maksadıyla şehirleri bir araya getirme, yani kompoze etme sanattır.

Popper, Platon’un estetikçiliğine, “insan yaşayışları bir sanatçının kendini anlatma tutkusunu doyuracak araçlar yapılamaz” diyerek, itiraz eder (Popper, 1945/2010a: 216). Bu, bir insanın kendi yaşayışını düzenlemeyi isteme hakkını yok saymaktır. Oysa yapılması gereken şey, başkalarının kendi yaşayışlarını diledikleri şekilde düzenlemeyi isteme haklarının verilmesidir. Popper, “Platon’un estetik köktenciliğinin” dayanaklarını tenkit etmek için, iki farklı durumu göz önünde bulundurur.

Birincisi, toplumsal sistemi değiştirmek isteyenlerin, bir ressamın resim yapmaya başlamadan önce tuval üzerinde önceden var olan resmi tamamen temizleyerek silmesi gibi, kendi sistemlerini getirmeden önce mevcut sistemi tümüyle ortadan kaldırmalarıdır. Bunlar arasında farklılıklar bulunabilir. Sözelimi, toplumsal sistemi tümüyle ortadan kaldıranların, bu toplumun bir parçası oldukları için, hem kendilerini hem de “Ütopik planlarını” ortadan kaldırmaları gerekmektedir. Elbette ki, böyle bir gelişmeden sonra ortaya çıkacak durum, tasarlanan idealin güzel bir kopyası değil, bir kargaşa durumu olacaktır. “Siyasal sanatçı”, Arkhimedes’in yaptığı gibi, o da sosyal dünya için toplumsal hayatın dışında kaldıracağına bir yer arar. Ama ne yazık ki bu yeri bulma imkânı yoktur. Çünkü toplum yeniden tesis edilirken kendi normal akış dinamikliğini kaybetmez. Dolayısıyla, sosyal yapıcılık konusunda gerekli deneyime sahip olmadığımız için, kurumların küçük çapta sırayla düzeltilmesi gerekmektedir (Popper, 1945/2010a: 219).

İkinci durum ise, estetik köktenciliğin derinliklerine gizlenmiş akıldışı tutumdur. Bu, deneme ve yanılma dediğimiz, yaptığımız yanlışlardan dersler çıkararak kurumları değiştirme yöntemini “yeterince köktenci” bulmadıkları için, onu dışlayarak

sonu gelmeyen bütüncül denemeler serisinde ısrarcı olanların düştüğü, akıl dışı durumudur. Çünkü “*toplumsal dünyamızın tam bir yeniden-kuruluşunun hemen işleyecek bir sisteme yol açacağını varsaymak akla uygun değildir*” (Popper, 1945/2010a: 219).

Popper, estetikçiliğin ve köktencililiğin, akli unuttuklarını ve akıl dışı “siyasal mucizeler” gerçekleştirme yoluna girdiklerini düşünür. Ona göre, onların bu tutumu, “güzel bir dünya düşlerinin verdiği sarhoşluktan kaynaklanır” (Popper, 1945/2010a: 220). Popper, bu durumu, “Romantiklik” olarak ifade eder. Ve ona göre Romantiklik, tanrısal toplumu ister tarihin geleceğinde isterse geçmişinde bulmaya çalışsın ya da sevginin ve güzelliklerin diyarına yönelik bir kutlu yürüyüş süreci dillendirsın, söylemi tamamen duygulara yöneliktir ve ussal olmaktan uzaktır. Bu sebeple romantiklik, “yeryüzünü cennet yapmak yolundaki en iyi niyetleri bile, ancak dünyayı cehenneme –yalnız, insanın hemcinsleri için hazırlayabileceği bir cehenneme- çevirmeyi başarabilir” (Popper, 1945/2010a: 220). Oysa Popper’e göre “bölük pörçük yaklaşım”, toplumun en önemli ve acil sorunlarından başlayarak, sosyal düzeni doğru biçimde düzenlenebileceğini iddia eden tamamen ussal bir yaklaşımdır.

## **II. 3. Tarihte Genelleme, Deney, Bütüncülük ve Objektiflik Sorunu Açısından Tarihselcilik Sorununun İrdelenişi**

### **II. 3. 1. Tarihte Genelleme Sorunu ve Eleştirisi**

Herder, (akt. Özlem 1984) tarih biliminin ya da tarih felsefesinin geneli anlamak yerine, tarihin akışında oraya çıkan farklı dönemleri “kendi bireysellikleri”nde anlamaya çalışılmasının gerekliliğini düşünür (Özlem, 1984: 42-43). Oysa Carr, tarihçilerin tekil olaylarla değil, tekil olayların “içindeki genel olanla” ilgilendiklerini söyler (Carr, 1961/2012: 119). Ve ona göre toplumbilimi yararlı bir bilim olma iddiasında ise, tarihin yaptığı gibi tekil olan ile “genel arasındaki ilişkilerle uğraşmalıdır” (Carr,

1961/2012: 122). Tarihsicilik, fiziksel bilimlerde genelleme yapabilme ve bunda olumlu sonuçlar elde edebilme imkânının, doğada “benzer durumlarda benzer şeylerin olacağı” biçimindeki kabule dayandırıldığını iddia eder. Genel geçerliliği kabul edilen bu ilke, aynı zamanda fizik bilimi metodunun temelini oluşturur (Popper, 1957/2013a: 22).

“Tabiatçılık aleyhtarı” tarihsiciliğe göre, bu ilke sosyolojide geçerli olamaz. Çünkü toplumda ortaya çıkan olaylar, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan ve tekrarı olmayan durumlardır. Ancak, böyle bir sınırlamayı dikkate almayıp toplumsal alanda genellemeler yapmaya çalışan ve bu genelleme metodunu fizikten alarak sosyal bilimlere uygulamaya çalışan bir anlayış “saptırıcı bir sosyolojik teori üretebilir” (Popper, 1957/2013a: 23). Böyle bir teori toplumsal gelişmelerin toplumsal düzeni etkileyeceğini reddeden bir teori olacaktır. Tabiatçılık aleyhtarı tarihsicilere göre, böyle teorilerin amacı, tabiat kanunlarında olduğu gibi “değişmez sosyal kanunlar” olduğunu varsayarak, toplumda istenilmeyen durumların mazur görülmesini sağlamaktır. Bu anlayışa göre, “şimdi olan ilelebet devam edecektir; olayların akışını etkileme, hatta değerlendirme çabaları gülünçtür: Tabiat kanunlarına karşı fikir ileri sürülemez ve onları devirmeye yönelik teşebbüsler” bizi felakete sürüklemekten başka işe yaramaz (Popper, 1957/2013a: 23). Tarihsiciye göre, bu türden fatalist iddialar, fizik metodunun sosyolojiye uygulanması gerektiğini savunan “tutucu, mazur gösterici ve hatta kaderci” düşüncenin kaçınılmaz sonuçlarıdır (Popper, 1957/2013a: 23).

Tabiatçılık aleyhtarı tarihsici, toplumsal alanda ortaya çıkan tekbiçimlilikler ile fizik alanda ortaya çıkan tekbiçimliliklerin birbirinden farklı olduğunu söyleyerek bu türden fatalist anlayışları reddeder. Çünkü toplumsal alanda ortaya çıkan tekbiçimlilikler, her tarihi dönemde farklı biçimde, insan faaliyeti sonucu ortaya çıkan ve insan yapımı olan tekbiçimliliklerdir. Bu şeyler insanın kendi doğası tarafından kontrol edilebilir olmaları,

sosyal değişmelerin insanlar tarafından planlanabileceğini ve hem iyiye dönük hem de kötüye dönük değiştirebilme olanağının olduğunu varsaymaktır (Popper, 1957/2013a: 24).

Popper, teorilerin gözlem ve deneylerden önce geldiğini düşünür. Ona göre, gözlem ve deneyler kuramsal sorunlarla ilişkilendirildiklerinde önem kazanırlar. Bunun anlamı şudur: “Gözlem veya deneyin bir cevap bulmada bize herhangi bir şekilde yardımcı olabilmesini ümit edebilmek için, önce bir soruya sahip olmamız gerekir” (Popper, 1957/2013a: 126). Demek ki, gözlem ve deneyler, sahip olduğumuz sorulara yanıt aradığımız ve yanışlarımızla yüzleştiiğimiz çalışmalardır. O halde, denemelerimiz, yani hipotez ve teorilerimiz sürekli yanılmalarımızdan önce gelir. Dolayısıyla, bilimin öncelikle gözlem yaptığı, bu gözlemlerden yola çıkarak genellemelere ulaştığı ve böylece kendi teorilerini elde ettiği düşüncesi doğru olmaktan uzaktır. Tam tersine, gözlem ve deneyler, teorilerimizi sınadığımız ve bu sınamada başarısız olanları ayıkladığımız bir işleve sahiptirler (Popper, 1957/2013a: 127).

Popper, belli bir çağda yaşayan birçok insanın, kendi toplumsal çevrelerinde müşahede ettikleri düzenliklerin, genel geçer toplumsal yasalar oldukları biçiminde yanış bir inanca sahip olabileceklerini anlatır. Ancak ona göre böyle yanış inançların oluşması, insanların yaşadıkları toplumsal çevrenin kendisine ait özelliklerinin sınırlarını doğru şekilde belirleyememesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten, toplumsal değişmenin hız kazandığı dönemlerde, iltifat ettiğimiz birçok toplumsal kanunun işlemez olduğuna şahit olduğumuzda derin bir hayal kırıklığı yaşarız. Ne var ki, tarihsicinin iddiaları bu anlattıklarımızla sınırlı değildir. Tarihsici, fizik bilimlerinden farklı olarak toplumsal bilimlere özgü bazı güçlükler olduğunu ve bu güçlüklerden dolayı geçmişte yapılan değerlendirmelerin ya da gelecekte yapılması muhtemel değerlendirmelerin sağlıklı yapılp yapılamadığının bilinemeyeceğini düşünür (Popper, 1957/2013a: 128). Dolayısıyla,



tarihsici “gerçekte bir evrensel kanunu keşfetmiş olduğumuzu hiçbir zaman varsaymamamız gerektiğinde ısrar eder” (Popper, 1957/2013a: 129).

Simmel (1892/2010) “Tarih Felsefesinin Problemleri” eserinde, evrensel olayların bir parçası olarak insanlık tarihinin farklı dönemlerden oluştuğunu ve bu dönemlerin “her birinin gelişimi” çok sayıda değişik koşulların etkisiyle gerçekleştiğini anlatır. Ayrıca Simmel, “insanlık tarihi”nin başlangıcından sonuna kadar evrensel güçlerin etkisinde olan “içine kapalı bir bölüm” olmadığını da belirtir (Simmel, 1892/2010: 58). Popper, söz konusu güçlüklerin yalnızca toplumsal bilimlere özgü olmadığını, fiziksel çevrenin değişiminden kaynaklanan güçlüklerin tarihsel ve toplumsal bir değişimden kaynaklanan güçlüklerle benzer olduğunu düşünür. Sözelimi, dünyanın büyük bir bölümünde görülen gece ve gündüzün art arda gelişinin düzenli işleyişini, kutuplara yaklaştığımızda bozulduğunu ve neredeyse işlemez olduğunu görürüz. Yine, Kıbrıs’ın günümüzdeki ve iki bin yıl önceki tarihsel ve toplumsal çevresinin, Kıbrıs ile kuzey kutbundaki buzullarla kaplı bir adanın fiziksel çevresinden çok daha farklı olduğunu iddia etmek güçtür. İşte, fiziksel deneyimler ile toplumsal deneyimleri birbiriyle kıyasladığımızda, fiziksel alanda gördüğümüz bir düzensizliğin en az toplumsal alandaki bir düzensizlik kadar dikkat çekici olduğu anlaşılmaktadır (Popper, 1957/2013a: 129).

Ancak, tarihsici, toplumsal alandaki değişimlerin doğa alanında görülen değişimlerden daha köklü olduğunu, zira sosyal düzenin değişiminin, insanın değiştiği anlamına geldiğini ve her türlü toplumsal değişimin insan doğası temeline dayalı olmasından dolayı, böyle bir şeyin sosyal düzenin tamamen değiştiğinin demek olduğunu ifade ederek iddiasını sürdürebilir. Ne var ki, Popper, tarihsicinin bu iddiasına karşılık olarak şunu söyler: Elektromanyetik bir alanın etkisinde kalan fiziksel atomlar da kendi çevreleriyle beraber değişime uğrarlar ve atomların bu değişimi, fiziksel kanunları

bozmaya çalışarak değil, onlara uygun şekilde gerçekleşir. Ayrıca, insanın doğasında gerçekleştiği düşünülen değişikliklerin ölçülebilmesi kolay değildir (Popper, 1957/2013a: 131).

Popper'e göre, tarihsicilerin, tüm tarihsel dönemleri kapsayacak şekilde geçerli bir kanunun olabileceğinden emin olamayacağımız için, toplumsal bilimlerde evrensel bir kanunu keşfetmiş olduğumuzu asla düşünmememiz gerektiği biçimindeki iddiaları, fizik bilimleri için de geçerli bir iddiadır. Çünkü fizik bilimlerinde de kanunların evrensel oluşlarının, sadece belli bir dönemle ya da belli bir mekânla sınırlı olup olmadıklarında asla emin olamayız. Ama yine de kanunların evrenselliklerine ilişkin tüm bu kuşkulara rağmen onları formüle ettiğimizde, geçerliliklerinin yalnızca gözlem yapılan dönemle ilgili olarak düşünüldüğü biçiminde bir koşul belirtme ihtiyacı duymayız (Popper, 1957/2013a: 132).

Popper'e göre, eğer bu türden bir koşulu belirtmiş olsaydık, bu bizim bilimsel yönetime vukuf olamadığımız anlamını taşırdı. Çünkü evrensel geçerlilikte kanunlar keşfetmeye çalışmak, bilimsel yönteminin temel ön doğrularından biridir. Bu demektir ki, değişimi açıklaması gereken yasanın kendisi, değişmekte olan bir yasa asla olmamalıdır. Çünkü aksi durumda, yani böyle bir şeyin kabul edilmesi, bilimsel ilerlemenin bir hayal olduğu anlamına gelirdi. Bunun anlamı, ön görülmeyen gözlemlerle karşılaştığımız zaman teorilerimizi yeniden değerlendirme gereği duymayacaktık “ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen ad hoc hipotez”, olup bitenlerin izahı için kâfi gelecekti (Popper, 1957/2013a: 133).

### **II. 3. 2. Tarihte Deneysel Şartların Değişkenliği Sorunu ve Eleştirisi**

Fizik biliminin kullandığı yöntem deneydir. Deney, bilim adamının kontrolünde yapay olarak benzer etkilerin oluşturulması ve bu etkilerin benzer sonuçları

doğurması düşüncesine dayanır. Tarihsici anlayışa göre bu yöntem toplumsal alanda uygulanamaz. Çünkü toplumsal olaylar belli bir dönemde ortaya çıkar ve o dönemin kendine ait özelliklerini taşırlar. Toplumsal alanda deney yapılabilmesi için yapay durum veya alan oluşturulması gerekir. Böyle bir durumda da oluşturulmuş olan etki tamamen toplumdaki bağımsız olarak ortaya çıkarılmış olacaktır (Popper, 1957/2013a: 25).

“Tarihsicilik”, geniş çaplı toplumsal deneylerin aynı koşullarda yenilenmesinin mümkün olmadığını iddia eder. Bunun nedeni, bir sonraki deneyin uygulanacağı koşulların, önceden yapılmış olan deneysel gerçeklikten etkilenmiş olmasıdır. Popper’e göre, bu iddia, “tıpkı bir organizma gibi”, genellikle toplumun, adına tarih dediğimiz bir belleğinin olması temeline dayanır (Popper, 1957/2013a: 26).

Toplumsal olaylar, yani tarih, tekrar edebilir; ancak bu tekrarın oluşumundaki şartlar, bir önceki şartlar ile aynı olmayacaktır. Çünkü toplumun bir önceki olaydan elde etmiş olduğu tecrübe, başka bir deyişle toplumsal öğrenme, az da olsa gerçekleşmiştir. Bu nedenle, tekrarlanan toplumsal olayın şartları ve topluma yansımaları hiçbir zaman bir öncekiyle aynı olamaz. Fiziksel dünyada gerçek anlamda yenilik yoktur. Yeni bir otomobil dediğimiz şey, aslında yeni olmayan elementlerin farklı bir düzen ve bütünlük oluşturmuş olmalarından başka bir şey değildir. Popper’a göre, “fizikte yenilik, düzenlemeler ve terkiplerin yeniliğinden ibarettir” (Popper, 1957/2013a: 27). Oysa toplumsal alanda ortaya çıkan yenilikler, gerçek anlamda yeniliklerdir. Çünkü toplumsal oluşumların her biri farklı yeni bir tarihi dönemin ortaya çıkması demektir.

Toplumsal alandaki yeniliklerin bir diğer önemli yanı, her olayın, kendine özgü bazı özelliklere sahip olmasıdır. Her ne kadar sosyal alanda ortaya çıkan olayların benzer yönlerinden dolayı genel bir sınıflandırılması yapılsa da, bu sınıflandırma, tamamen o olayların tıpa tıp aynı türde olay olması anlamını taşımaz. Toplumsal alanda ortaya çıkan

bazı olaylar vardır ki, belirli yönleriyle diğer toplumsal olaylara benzerlik gösterebilirler de, tarihin bir döneminde ortaya çıkar ve bir daha tarih sahnesinde asla yer almazlar. Bu da, toplumsal alandaki olaylar ile fiziksel olaylar arasındaki derin farklılığı apaçık oraya koyar (Popper, 1957/2013a: 28).

Metodoloji konusunda bir diğer önemli sorun, sosyal olguların fiziksel olgulardan çok daha karmaşık olmalarıdır. Toplumsal alanda fiziksel alanda olduğu gibi ileri düzeyde soyutlamalar yaparak deneysel alan oluşturulması neredeyse imkânsızdır. Bunun en önemli nedeni, toplumsal hayatın temelini oluşturan bilinç alanıdır. Yani, insanın zihinsel yaşamının temelinde bir fiziksel alan gerçekliğin bulunmasıdır. Bu, şu demektir; “psikoloji biyolojiyi, biyoloji de aynı şekilde fizik ve kimyayı peşinen varsayar”. Dolayısıyla, toplum biliminin, bilimlerin sınıflandırılmasının son aşamasında yer alması, toplumsal hayatın ne denli karışık olduğunun ispatıdır (Popper, 1957/2013a: 29).

Bilimin önemli görevlerinden birisi, öndeyide bulunmaktır. Tarihsicilik, sosyal bilimler açısından bu önemli görevin yerine getirilmesi konusunda, gerek toplumsal yapının karmaşık olması, gerekse öndeyiler ile öndeyilere konu olan olaylar arasındaki ilişkinin karmaşıklığından kaynaklanan aşılması oldukça zor bazı engellerin bulunduğunu iddia eder (Popper, 1957/2013a: 29). Popper, kehanette bulunmanın, olayların akışını etkilediği düşüncesinin çok eski olduğunu söyler. “Efsaneye göre, Oedipus, daha önce hiç görmediği babasını öldürmüştür ve bu, babasının onu terk etmesine sebep olan kehanetin doğrudan sonucudur” (Popper, 1957/2013a: 30). Popper, bu sebeple, öndeyi ile öndeyiye konu olan olay arasındaki etkileşimi “ ‘Oedipus etkisi’ ” adını önerdiğini söyler (Popper, 1957/2013a: 30).

Tarihsiciler, toplumsal alanda böyle bir etkinin sosyal bilimlerin nesnelliğini gölgeleyeceğini iddia etmişlerdir. Ayrıca, sosyal olay ve olgular konusunda kesin bilimsel

kestirimler yapmanın mantıken imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Sözelimi, altın fiyatlarının bir ay sonra değer kaybedeceği öngörülecek olsa, tüm altın yatırımcıları elindeki altınları başka yatırımlara yönlendirecek ya da satacaktır. Böylece ortaya çıkması beklenen sosyal olay, başka durumların ortaya çıkmasından etkilenmiş ve olayın seyri tamamen değişmiş olacaktır (Popper, 1957/2013a: 30-31).

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, toplumsal şartlar sürekli değişim halindedir. Toplumsal alanda benzer şartların tekrar oluşturulması mümkün olmadığından tarihsici, “deneysel metodun sosyal bilimlere uygulanamayacağını savunur” (Popper, 1957/2013a: 121). Popper, bu durumu, tarihsici öğretinin en önemli sorunlarından biri olarak görür. Çünkü ona göre, fizik ile sosyoloji metotları arasında belirli farklılıkların olduğu açıkça bilinmesine rağmen tarihsici iddia, “fiziğin deneysel metotlarının kaba bir yanlış anlaşılması” temeline dayanır (Popper, 1957/2013a: 122).

Şimdi, bu metotlara baktığımızda bir fizikçi, aynı olduğunu düşündüğümüz durumlarda bile farklı sonuçların ortaya çıkabileceğini bilir. Sözelimi, ilk bakışta benzer olduklarını düşündüğümüz iki metal telden birini bir elektronik cihazda diğeriyle değiştirdiğimizde, elde ettiğimiz sonuçlarda çok büyük farklılıklar olabilir. Bu metal telleri mikroskopla incelediğimizde aralarında daha önce fark edemediğimiz bir farklılık görebiliriz. Ancak, farklı sonuçların elde edildiği iki deneyin durumlarındaki bir değişikliği ortaya çıkarmak her zaman kolay olmayabilir. Ne tür benzerliğin güvenilir olabileceğini ve bu benzerliğin uygun seviyesinin ne olduğunun tespit edilebilmesi için fazlasıyla kuramsal ve deneysel incelemeler gerekebilir. Bazı araştırmalarda benzer şartların güvenliği sağlanmadan bile deney yapmak zorunda kalabiliriz (Popper, 1957/2013a: 122).

Popper, deneysel metodun güçlüklerinin bunlarla sınırlı olmadığını ve deneylerin güvenli şekilde yapılmasına olanak tanıyacak uygun ortamın oluşturulmasının

da oldukça tartışmalı olduğunu düşünür. Sözelimi, Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin konumlarından dolayı fiziksel bir deneye etkisinin önsel olarak bilinmesi mümkün değildir. Yapılan deneyin bu tür etkilerden yalıtılması ve bu yalıtımın türü de ancak, yine deneyler yapılarak tespit edilebilir. Deneysel metodun açıkladığımız bu güçlüklerinden de anlaşıldığı gibi, toplumsal deneylerin, toplumsal koşulların değişmesi ve bilhassa tarihsel gelişimin sonucu ortaya çıkan farklılıklar yüzünden gerçekleşemediği biçimindeki “tarihsici tez, gücünü kaybeder”. Çünkü tarihsicilerin zihnini bunaltan her tarihi dönemin kendisine özgü şartlarından kaynaklanan farklılığın sebep olduğu zorluklar, yalnızca sosyal bilimler için geçerli olduğu söylenemez. Günümüzde yapılan bölük pörçük bir deneyin, ileri bir tarihi dönemi gözleme imkânına sahip olursak, beklentilerden çok farklı gelişmelerin oluşmasına neden olduğu pekâlâ görülebilir. Yani, bir deneyin sonucunun ne olacağını önceden kestiremeyiz. Ama yine de toplumsal şartlardaki değişimin açığa çıkarılması deneyler aracılığıyla mümkündür. Nasıl ki, fizikçiler, deneylerden coğrafi koşullara göre “suyun kaynama derecesinin” değiştiğini öğreniyorlarsa, bizler de deneylerden, tarihin değişen dönemleriyle birlikte toplumsal alanda yeni koşullar oluştuğunu öğreneceğiz (Popper, 1957/2013a: 123).

Tarihçiler, daha önceki dönemlerin yanlış yorumlandığını gösteren bazı olgular elde edebildikleri gibi, geçmişe ait kayıtları yorumlarken belirli zorluklarla da karşılaşabilirler. Tarihin yorumlanmasında karşılaşılan bu zorluklar, tarihsicinin, tarihi dönemin değiştiğine ilişkin iddialarının delili olarak görülebilir. Yine aynı şekilde bu zorluklar zihnimize gerçekleştirdiğimiz deneylerin öngörülen ile ortaya çıkan sonuçları arasındaki farklılığı ifade etmektedir. Tüm bu beklenmedik şaşırtıcı sonuçlar ile düş kırıkları, deneme ve yanılma metodunun bizim toplumsal koşulları yorumlama kabiliyetimizi geliştirdiğini göstermektedir (Popper, 1957/2013a: 124).

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Popper, tarihsicilerin, toplumsal şartların değişken olmasının deneysel metodun toplumsal sorunlara uygulanmasına mâni olduğuna ilişkin iddialarının ve yine buna ilişkin olarak, toplumsal alanın incelenmesinin fiziksel alandan tümüyle farklı olduğuna ilişkin iddialarının, rasyonel bir dayanaktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, uygulamada toplum bilimcinin deneysel koşullarını isteğine uygun olarak belirlemesinin ve değiştirmesinin birtakım zorlukları olduğuna inanıp inanmamak tümüyle farklı bir husustur (Popper, 1957/2013a: 125).

Fizikçi, sosyal bilimciye göre daha avantajlı bir durumda olsa bile, bu zorluklardan tamamen kurtulmuş denilemez. Sözgelimi, geçmişte toplumdan yeterli miktarda ekonomik destek alamadıklarından dolayı istedikleri şekilde araştırma yapma imkânına sahip değillerdi. Onlar da, hem ısının çok yüksek olduğu yerlerde hem de yer çekiminin değişken olduğu yerlerde deney yapma konusunda sıkıntıya düşmektedirler. Yine de, günümüzde “geriye temenni edilecek pek az şey bırakan deneysel şartlar altında şimdi pek çok fiziksel araştırmanın yapılabileceği de bir gerçektir” (Popper, 1957/2013a: 126). Oysa sosyal bilimcinin durumu farklıdır. Çünkü değil ütopyacı, bölük pörçük yapıdaki çoğu deneyin bile uzun bir gelecekte yapılabilme imkânı olmayacaktır. “Pratikte sosyal bilimci, zihni olarak yapılan deneylere ve çalışmasını yürüttüğü şartların politik ölçütlerinin analizine sık sık başvurmak durumundadır” (Popper, 1957/2013a: 126).

### **II. 3. 3. Tarihte Bütüncülük Sorunu ve Eleştirisi**

Doğa bilimleri alanında kullanılan yöntemin, toplumsal alanda uygulanamaz olmasının önemli nedenlerinden birisi, sosyolojinin diğer canlı bilimleri (biyoloji) gibi konusunu parçalara ayırarak çalışmaması gerektiğinin düşünülmesidir. Sosyoloji, konusunu bir bütün olarak ele almalıdır. Çünkü sosyolojinin konusunu oluşturan toplum ya da grup, onu oluşturan tek tek bireylerin toplamından farklı anlam ifade eder. Toplumsal

grup dinamik bir yapıya sahiptir. Grupta yer alan her bireyin kişisel özelliği ve diğer bireylerle karşılıklı ilişkileri, bir yandan grubu etkilerken diğer yandan gruptan etkilenirler. Ancak bu durum, toplumsal grubun kendine özgü bir geçmişe sahip olmasına mani değildir. Her toplumsal grubun kendine özgü bir kurumsal yapısı, gelenek ve göreneği vardır. Tarihsicilik, bir toplumsal grubun anlaşılabilmesi ve onun geleceği konusunda öngöründe bulunulabilmesi için, söz konusu grubun geleneklerinin, tarihinin ve kurumsal yapısının incelenmesi gerektiğini söyler (Popper, 1957/2013a: 35-36).

Tarihsicilik, toplumsal grubun yapısı ile fiziksel yapı arasında önemli bir ayrıma dikkat çeker. Toplumsal gruptaki yenilik, onu oluşturan üyelerinin yeni bir düzen ve tertipteki yeniliğe indirgenemeyecek kadar gerçekçi bir yeniliktir. Oysa fiziksel alandaki yenilik, “kendileri yeni olmayan faktörlerin ve elementlerin yalnızca yeni tertip ve bileşimlerinden” oluşur (Popper, 1957/2013a: 36). Ayrıca, sosyal yapılar, onun parçalarının toplamının açıklanmasıyla asla açıklanamazken, fiziksel yapılar, onu oluşturan elementlerin toplamının açıklanmasıyla aydınlatılabilirler. Sözelimi, güneş sistemi, onu oluşturan öğelerinin durumu dikkate alınarak açıklanabilir. Hatta şu anki tertip ve dizilişleri dikkate alınarak onun gelecekteki durumu dahi belirlenebilir (Popper, 1957/2013a: 36).

Fizik bilimi yönteminin, açıkladığımız belirli nedenlerden dolayı sosyal bilimlere uygulanamayışı, tarihsicilerin, sosyal alanda uygulanması daha uygun “tarihsel bir yaklaşım metodunun gerekli olduğu” fikrine yöneltmiştir (Popper, 1957/2013a: 37). Tarihsicilik anlayışının kullanmak istediği bu yöntem, sezgicilik yöntemidir. Bu yöntem, sosyal olguların içten anlaşılmasını amaçlayan bir anlayışa dayanır. Çünkü bu anlayışa göre, fizik ve sosyoloji olguların açıklanması konusunda farklı amaçlara sahiptir; fizik olguların nedenlerini açıklarken, sosyoloji olguların amacını açıklar. Fizik biliminde



sayısal veriler yardımıyla olaylar kesin bir biçimde açıklanırken, “sosyoloji ise tarihi gelişmeleri daha nitel bir tarzda; mesela çatışan eğilimler ve amaçlar şeklinde ya da ‘milli karakter’ veya ‘çağın ruhu’ gibi terimlerle anlamaya çalışır” (Popper, 1957/2013a: 38). Fizik, tümevarım yöntemi yardımıyla genellemeler yapabilirken, sosyoloji açıklamalarını sınırlı tutarak olguları sezgisel yoldan anlamaya çalışır. Bunun nedeni, fiziksel alanda tekbiçimlilik söz konusu iken, toplumsal alanda her olgu kendine has bir özelliğe sahip olmasındandır (Popper, 1957/2013a: 38).

Popper, sezgisel anlama yöntemini üç farklı şekilde değerlendirir. Bunlardan ilki, olayın çözümlenmesidir. Yani toplumsal olayın anlaşılmasının, onun oluşumuna katkıda bulunan birey ya da grupların güçlerinin, amaçlarının ve çıkarlarının bilinmesiyle mümkün olduğudur (Popper, 1957/2013a: 38).

İkincisi, çözümlenmenin gerekli olduğu, ama çözümlenmenin yeterli olmadığını, daha fazla araştırmaya ve incelemeye ihtiyaç duyulduğu hususudur. Sözgelimi, bir siyasal eylemin anlaşılması, ereksel olarak o olayın niçin ve ne şekilde oluştuğunun bilinmesinden daha fazla incelemeyi gerektirir. Burada anlatılmak istenen şey, olayın anlamı ve önemidir. Toplumsal alanda oluşan bir olay, sadece diğer olaylara etkide bulunmakla ya da onlara sebep olmakla sınırlı kalmaz. Toplumsal alandaki diğer tüm olayların durumlarında değişikliklerin oluşmasına vesile olur. Bu da, toplumsal alanın tamamının yeniden değerlendirilmesini ve anlamlandırılmasını gerektiren yeni bir hal oluşturur. Bu sebeple, toplumsal hayatın anlaşılması için bireylerin ve grupların amaç, çıkar ve güçlerinin ya da olayın sebep ve sonuçlarının analiziyle yetinmemeliyiz. Toplumsal olayın anlam ve önemi, toplumsal bütünlüğe etkisi tarafından belirlenir. Bu nedenle her olayı, toplumsal bütünlük içinde kendine has işlevi ve tesiri olduğu şeklinde anlamaya çalışmalıyız (Popper, 1957/2013a: 39).

Sezgisel anlayışın üçüncü biçimi, daha önce açıkladığımız her iki anlama biçimini kabul eder, ancak yeterli görmez. Buna göre, sosyal olayın anlam ve öneminin anlaşılması, ancak, söz konusu durumların çözümlenmesiyle birlikte, o dönemde yaşanmakta olan yaygın eğilim ve yönelimlerin çözümlenmesi ve olayın tarihsel sürece katkısının da çözümlenmesini gerektirir (Popper, 1957/2013a: 40).

Popper, sezgisel anlama metodunun üçüncü şeklinin, birbirinden uzak ve farklı tarihsel dönemler arasında analogiler yoluyla çıkarımlar yapılmasına az da olsa olanak tanıdığını söyler. Sözelimi, “İskender öncesi Yunanistan ve Bismark öncesi Güney Almanya arasında” bu türden bir analogi olduğu düşünülmüştür (Popper, 1957/2013a: 41). Sezgisel anlama yöntemi, gelişmeleri önceden fark edebilmemize yardımcı olabilmesi için, olayların kendisinden önceki benzer olaylar ile karşılaştırılmasının doğru olduğunu, ancak her iki olay arasındaki ayrılıkların mutlaka dikkate alınmasının zorunlu olduğunu söyler (Popper, 1957/2013a: 41).

Popper, tarihsiciliğe yaptığı eleştirilerinde nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu gösterebilmek için, başarılı olduğunu düşündüğü, “bölük pörçük teknoloji” adını verdiği metottan söz eder. Onun “sosyal bilimlere teknolojik yaklaşım” derken kastettiği şey, sosyal bilimlerin, toplumsal iyileştirmelerin eleştirel olarak değerlendirilmesiyle ya da bir ekonomik veya bir siyasi durumun düzeltilmesine yönelik bir çalışmanın, beklenen neticeyi verip vermediğini anlamak için gerçekleştirilen girişimler vasıtasıyla gelişmiş olmalarıdır (Popper, 1957/2013a: 83). Popper, bu yaklaşımın pratikteki sonuçlarını açıklayabilmek için “bölük pörçük sosyal mühendislik” terimini kullanır. Ona göre, böyle bir mühendisliğin görevi, hem özel hem de kamusal karakterdeki toplumsal kurumları tesis etmek, düzenlemek ve çalıştırmaktır (Popper, 1957/2013a: 90).

Bölük pörçük mühendis toplumsal kurumların genellikle önceden hesaplanmamış gelişmelerin etkisiyle oluştuğunu ve yapılan planlamaların, ancak bu kurumların küçük bir kısmının oluşmasına katkı sağladığını düşünür. Onun amacı, toplumu bütünüyle sil baştan yeniden tesis etmek değil, kurumların giderek gelişmesine katkı sağlayacak küçük değişiklikler yapmaktır. Bu küçük değişiklikleri yapma çalışması, istenilmeyen sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan yanlışların ayıklanması sürecini içermektedir. Demek ki, her bir adım, beklenen neticeler ile gerçekleşen neticeler karşılaştırılarak, ona göre tedbirler alınıp atılacaktır (Popper, 1957/2013a: 92).

Popper, bölük pörçük sosyal mühendislikten farklı olarak, toplumun bütününi kendi plan ve projelerine göre yeniden tesis etmek isteyen sosyal mühendisliği ise, “bütüncü veya ütopyacı sosyal mühendislik” olarak adlandırır (Popper, 1957/2013a: 92). O, ütopyacı sosyal mühendisliğin amacını şöyle açıklar: Toplumun en kilit noktaların hâkim olmak ve devlet gücünü istedikleri seviyeye gelene kadar artırmak isterler. Ve yine, hem elde ettikleri güç hem de elde ettikleri kilit statüler sayesinde toplumun gelişimini sağlayan “tarihsel güçleri” kendi denetimi altında tutmak isterler. Bu çabalarını da sosyal “gelişmeyi durdurarak ya da onun akış yönünü önceden görüp toplumu ona intibak ettirerek” gerçekleştirmek isterler (Popper, 1957/2013a: 93).

Popper, bölük pörçük sosyal mühendislik ile ütopyacı mühendislik arasında farklılığın ne olduğunu ortaya koymak için, bu iki yaklaşım arasında hassas bir ayırım yapmak yerine, onların toplumu iyileştirme ve düzeltmeleriyle ilgili sahip oldukları bakış açılarını açıklar. Ona göre ütopyacı mühendislik taraftarları, mütevazı buldukları bölük pörçük mühendisliği reddetmelerine rağmen, kullandıkları bütüncü yöntemde istedikleri sonuca ulaşamadıklarında, pratikteki uygulamalarında onların yöntemlerini kullanmak zorunda kalırlar. Yani girişimde buldukları bütüncü değişikliklerden öngörülme-

olumsuzluklarla karşılaştıklarında, bu olumsuzlukları düzeltmek için bölük pörçük iyileştirme çabalarına girişirler. Hakikaten, günü kurtarmak gibi girişimler, tamamen tedbirli adımlarla ilerlemeyi amaçlayan “bölük pörçük yaklaşım”ın girişimi olmaktan ziyade, “kolektivist planlamacılığın” girişimlerini nitelemektedir. Böyle girişimler, “ütopyacı mühendisi” sürekli tekrar ettiği ve netice alamadığı planlamalar yapmaya ve yine olumsuz neticelerle karşılaşmaya götürür. Görüldüğü gibi bütüncü yaklaşım ile bölük pörçük yaklaşım arasındaki ayırım, “bir ölçek ve alan farkından” ziyade, uygulamada görülen sakinme ve beklenmedik sonuçların ortaya çıkması noktasında tedbirli olmaktan kaynaklanmaktadır (Popper, 1957/2013a: 94).

Dolayısıyla, bölük pörçük mühendis, toplumsal kurumlarda iyileştirme yapmak istediği alanlara kontrollü ve ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek başarı şansını artırırken, bütüncü mühendis, toplumsal reform konusuna bütüncü yaklaşımıyla toplumun tamamında bir yeniden inşanın mümkün olduğunu önceden kabul ederek imkânsız bir girişimde bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda, bütüncü yaklaşımın test etme imkânından yoksun ve bilimsellik ile örtüşmeyen bir tutum içinde olduğunu göstermektedir (Popper, 1957/2013a: 95).

Popper’e göre, bütüncülük yaklaşımı, tarihsiciliği, bölük pörçük teknolojiden keskin bir biçimde ayırmıştır ve “tarihsiciliğin bazı bütüncü veya ütopyacı sosyal mühendislik tipleriyle ittifakını mümkün” hale getirmiştir. Bu ittifakın iki tipik üyesi Platon ve Marks’tır. Duverger (1961/1980) “Sosyal Bilimlere Giriş” eserinde, “Marksist sosyolojinin”, toplumsal olguların birbirleriyle ilişkileri bakımından bir bütünlük oluşturduğu görüşünü temel aldığını belirtir. Ona göre Marksizm, toplumsal olguların “tek başına” incelenemeyeceğini ve dolayısıyla, bir bütün olarak incelenmesi gerektiği iddiasındadır (Duverger, 1961/1980: 21). İttifakın kötümser temsilcisi ise, Platon’dur.

Platon, “bütün değişmelerin –ya da hemen hemen bütün değişmelerin- çürüme olduğuna inanıyordu ve bu onun tarihsel gelişme kanunuydu” (Popper, 1957/2013a: 99). Bu inanç, aynı şekilde onun toplumdaki tüm değişmeleri durdurmaya amaçladığı ütopyacı projesinin temelini oluşturmaktadır. Platon’un projesi her türlü değişimi reddettiğinden dolayı statik bir projedir. İttifakın diğer üyesi Marks ise, iyimserliği temsil ediyordu. Dolayısıyla Marks’ın “ütopyacı projesi”, statik bir toplum projesi değildi, aksine gelişmekte olan “dinamik” bir toplum “projesiydi”. Marks, bu projesiyle, herhangi bir ekonomik ya da siyasi baskının olmadığı, devlet otoritesinin ortadan kalktığı, insanların yeteneklerine göre özgürce çalıştıkları ve her türlü ihtiyacın karşılanabildiği ideal bir toplumsal gelişmeyi bildirmişti (Popper, 1957/2013a: 99).

Popper, tarihsiciliğin ve ütopyacılığın bütüncü yaklaşımına sahip olmalarının, onları birleştiren en önemli unsur olduğunu söyler. Her iki yaklaşım da toplumsal gelişmenin belirli yönleriyle değil, toplumun bütününe ele alırlar. Dolayısıyla bu iki yaklaşım, bölük pörçük sosyal mühendisliğin yöntemini yetersiz görerek daha köktenci arayışlara girişirler. Toplumsal değişimi ussallaştırmaya çalışan bu iki yaklaşımdan birisi, “sosyal gelişmenin akış yönü hakkında kehanetlerde” bulunurken, diğer yaklaşım ise, toplumsal gelişmenin bozulmaya neden olduğu gerekçesiyle değişimi tümüyle durdurarak kontrol altına almak ister (Popper, 1957/2013a: 100).

Tarihsici ve ütopyacıyı birleştiren diğer bir önemli unsur, her iki yaklaşımın da kendi amaç ve hedeflerini tamamen bir tercih ya da ahlaki karar dışında tutmaları ve bunu kendilerinin inceleme alanlarında bilimsel yoldan bulabileceklerine inanmış olmalarıdır (Popper, 1957/2013a: 100). Onlar, toplumun tarihsel yönelim ve gereksinimleri gibi, toplumun gerçek hedeflerini ortaya çıkararak amaçlarına ulaşmaya çalışırlar. Dolayısıyla, birçok ütopyacı planlamayı savunan düşünürün, tarihin belli bir yöne doğru akış halinde

olduğu için planlamacılığın, yani plan yapmanın zorunlu olduğunu iddia etmelerine şaşmamak gerekir (Popper, 1957/2013a: 101).

Tarihsici tutumları nedeniyle bu düşünürler, muhaliflerini gericilikle suçlayarak geçmiş düşüncelerin terk edilmesi gerektiğini ve değişmekte olan dünyanın anlaşılmasına yarayacak yeni araçlar keşfedilmesinin gereğine inanırlar. Ancak Popper'e göre, planlamacı düşüncenin kendisinin yeni olduğu iddiası kuşkuludur. Çünkü planlamacı düşüncenin, en azından "bütüncülük" yaklaşımının, Platon'a kadar geriye giden "eski çağ düşüncesinin temel bir özelliği" olduğu açıktır. Bu nedenle, bütüncü yaklaşım biçiminin gelişmiş bir düşüncenin özelliği olduğunu söylemekten ziyade, bilim öncesi dönemin bir özelliğini ifade ettiğini söylemek daha doğru olur (Popper, 1957/2013a: 101-102).

Popper, bütüncülük eleştirisini yapmadan önce, son dönemlerde "bütün" kelimesinin kullanımında ortaya çıkan belirsizliği aşmak için şöyle der: Bütünlük kelimesi bir anlamıyla (a), "bir şeyin nitelikleri veya veçheleri" arasındaki bağlantılarını, bilhassa o şeyin varlığını oluşturan temel kısımları arasındaki bağlantılarının "tamamını" ifade eder. Diğer anlamıyla (b), "söz konusu şeyin belli bazı nitelik ve veçhelerini", yani o şeyi sıradan "bir yığın" olarak değil, "organize bir yapı görünümü kazandıran özelliklerini anlatmak için kullanılır" (Popper, 1957/2013a: 102). "Bütünlük" kelimesinin (b) deki kullanımı biçimindeki "bütünler", Gestalt Psikolojisi "tarafından bilimsel inceleme konusu yapılmıştır" (Popper, 1957/2013a: 103).

Şimdi, (b) deki bütünlük anlamının (a) daki anlamından farklı olduğunu ortaya koyabilmek için Gestalt yaklaşımının bir örneğinden yararlanalım. Sözelimi, bir melodinin, onu oluşturan notaların toplamından ya da onların dizilişinden daha fazla bir anlama sahip olduğunu düşünelim. Bu durumda, üzerinde düşündüğümüz şey, bu notaların sıralanışının veçhelerinden birisidir. "Bu veçhe, bu seslerin birincisinin mutlak frekansı ya

da bu seslerin ortalama mutlak kuvvetleri gibi, diğere veçhelerden açık seçik biçimde ayrılabilir bir veçhedir” (Popper, 1957/2013a: 103). Dolayısıyla, (b) deki anlamıyla bütünlerin bilimsel araştırmasının yapılabilirliği olgusu, ondan tümüyle farklı bir anlama sahip olan, (a) daki bütünler için de geçerli kılınmaya çalışılması doğru değildir. Çünkü araştırdığımız bir şeyin belirli veçhelerini ayırmamız zorunludur. Sözelimi, yeryüzünün belirli bir parçasının bütününe gözlemlememiz ya da betimlememiz imkânsızdır. O halde, “bütünlükler” manasında kullanılan “bütünlerin”, hiçbir bilimin araştırma konusu olarak ele alınamayacağı gerçeği, hem bütüncülerin hem de yandaşlarının fark edemedikleri anlaşılmaktadır (Popper, 1957/2013a: 104).

Popper, bütüncülük taraftarlarının Gestalt yaklaşımının örneğinden yola çıkarak, bir devrin tüm tarihsel ve toplumsal olaylarının oluşturduğu (a) anlamındaki bütünlüklerin kavranmasının mümkün olduğundan kuşku duymadıklarını söyler. Oysa toplumsal bütünlükler karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bu bütünlüklerin kavranması, onu oluşturan tüm unsurlarının ortaya çıkarıldığı, birbirleriyle kıyaslandığı ve birleşiminin sağlandığı aşamalı bir düşünme ve değerlendirme sürecini gerektirir. Popper’a göre, ne var ki bütüncülük yandaşları, Gestalt yaklaşımının (a) manasındaki “bütünlüklerle” tamamen alakasız bir anlayış olduğunu bilmezler (Popper, 1957/2013a: 105). Ancak, onların amaçları mümkün olmayan bir yöntemle yalnızca toplumu bir bütün olarak anlamaya çalışmakla sınırlı değildir. Onlar, aynı zamanda toplumu bir bütün halinde kontrol altına almayı ve yeniden inşa etmeyi de tasarlarlar. Toplum, tüm bireysel ilişkilerin içinde yer aldığı oldukça karmaşık bir sosyal ilişkiler ağından oluşur. Böyle karmaşık bir sosyal ilişkiler ağının tamamını ya da tamamına yakın bir bölümünü kontrol altında tutmak mümkün değildir. Çünkü toplumsal ilişkilerin kontrol edildiği her durumda bile, kontrol edilmesi gereken yeni toplumsal ilişkiler ağının oluştuğu kitleler oluşur. Bu da gösteriyor

ki, bütüncülük taraftarı ütopyacıların girişimleri, beyhude bir uğraştan başka bir şey değildir (Popper, 1957/2013a: 106).

Popper'e göre, bütüncülük taraftarı tarihsicilerin durumu da ütopyacılardan çok farklı değildir. Bütüncülük taraftarı tarihsiciler, genellikle üstü kapalı olarak tarihsel metodun bütünlükleri inceleyebileceğini ileri sürerler. Onların böyle bir görüşü dillendirmeleri, tamamen, tarihin "tikel" olay ve kişileri konu olarak ele aldığı türündeki doğru bir inancın, "tarihin ilgilendiği 'somut' bireylerin, (a) anlamında 'somut' bütünlerle özdeşleştirilebileceği yönündeki yanlış inancı birleştirmekten" kaynaklanır (Popper, 1957/2013a: 107). Ne var ki, bu mümkün değildir. Çünkü diğer araştırma alanları gibi, tarih de ancak kendi konusunun belli yönleriyle ilgilenebilir. Yani, tarihin bütüncü olarak toplumun tamamını ele alabileceği ya da belli bir çağın tüm tarihini oluşturan toplumsal olaylarını bütüncü olarak değerlendirebileceği inancı doğru değildir (Popper, 1957/2013a: 107). Bu düşüncenin ortaya çıkması, sezgisel anlayışın insanlık tarihini geniş kapsamlı bir gelişme süreci olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa geniş kapsamlı bir gelişmenin tamamını içeren bir tarih yazılamaz. Yazılmış olan her tarih, gelişmekte olan tarihsel bütünlüğün belli "bir dar veçhesinin tarihidir" (Popper, 1957/2013a: 108).

Bölük pörçük teknoloji, geniş kapsamlı ya da bütüncü toplumsal deneylerin bilimsel amaçlar için kullanılmasının uygun olmadığı biçimindeki tarihsici düşünceyle aynı görüştedir. Ancak, söz konusu "deneylerin" tarihsici görüş ile ütopyacı görüşün iddia ettiği gibi, toplumsal deneylerimiz daha doğru olması adına, "toplumun bütününün yeniden modellemesinin yapılacağına dair ütopyik çabaların niteliğine sahip olması gerektiği varsayımına karşı çıkar" (Popper, 1957/2013a: 111).

Popper, ütopyacı yaklaşımın böyle bir girişimde bulunurken sahip olması gereken deneysel bilginin yetersizliğine ilişkin eleştirilerin çok açık olduğunu düşünür.



Çünkü fizik mühendisliğinin çalışmalarının temelini oluşturan ilkeler uygulama alanlarında test edilmişlerdir. Oysa toplumsal mühendisliğin bütüncü projelerinin uygulanabilme alanı ve imkânı yoktur. Bu da gösteriyor ki, fizik mühendisliği ile toplumsal mühendislik arasında çok açık bir farklılık bulunmaktadır. O halde, bilimsel bir temele dayalı olmayan bütüncü planlama, ütopyacı bir planlamadır (Popper, 1957/2013a: 111).

Ütopyacı mühendis, kendisine yöneltilen bu haklı eleştirilerin, yani uygulama alanına ve deneysel teknolojiye duyulan ihtiyacın haklılığının farkında olsa bile, kendi bütüncü yaklaşımından vazgeçmeyecektir. Ona göre toplumsal deneyler veya bütüncü mühendislik olmaksızın, bu konularda bilgi edinilmesi mümkün değildir. O halde, yapılması gereken, sahip olduğumuz bilginin az ya da çokluğuna bakılmaksızın işe başlamaktır. Sözgelimi, günümüzde uçaklar konusunda sahip olduğumuz bilgiler, bir zamanlar bu konuda hiçbir bilgi sahibi olmayan bir öncü girişimcinin uçak tasarısını hayata geçirmesiyle elde edilmiştir. Bu gibi bilgilerden cesaret alan ütopyacı, savunmakta olduğu “bütüncü” yöntemin, toplumsal alanda denenmiş bir yöntem olduğunu dahi iddia edebilir. Çünkü hem ütopyacı hem de tarihsici, toplumun küçük bir kesiminde, yani “bir köyde” ya da “bir fabrikada” gerçekleştirilen dar alanlı “sosyal deneylerin” asla doğru neticeler vermeyeceğini düşünür. Tarihsici ile ütopyacı, toplumsal deneylerin uygulamalarında bütüncü oldukları ölçüde değerli olabilecekleri konusunda ittifak ederler. Böyle bir tutum, toplumsal alanda planlı deneylerin yapılabilme şansının çok az olduğunu ve böyle bir deney yapıldığında, onun sonuçlarının değerlendirilebilmesi için tarihe bakmamızın bir zorunluluk olduğu inancını taşır (Popper, 1957/2013a: 112).

Popper, bu görüşe iki şekilde karşı çıkar: Birincisi, böyle bir görüşün hem bilimsel hem de bilim öncesi toplumsal bilgilerin dayanağı olan bölük pörçük deneyleri görmezlikten gelmesi. İkincisi ise, bütüncü deneylerden elde edilen bilgilerin deneysel

bilgilerimize bir katkı sağlayamamasıdır. Burada ilk itirazla alakalı olarak, bütüncü toplumsal deney görüşünün, toplumsal hayata ilişkin azımsanamayacak kadar “deneysel bilgiye sahip olduğumuz gerçeğini açıklamamız bıraktığına işaret edilebilir” (Popper, 1957/2013a: 113). İş ve meslek hayatında tecrübeli olan bir işveren, öğretmen, politikacı ya da bir asker ile bu alanlarda tecrübe sahibi olmayanlar arasında dikkate değer bir fark vardır. Bu fark, bu kimselerin toplumsal tecrübelerindeki gözlemlerinden ya da bu gözlemler üzerine düşüncelerinden ziyade, onların uygulamadaki hedeflerine ulaşabilmelerindeki emeğin tecrübesinden kaynaklanan bir farktır. Şurası açıktır ki, bu şekilde elde edilen bilgi, bilimsel bilgide olduğu gibi, özenle hazırlanmış bir deney ürünü değildir. Bu bilgi, bilim önce bilgi türünde olduğu gibi, tecrübeyle elde edilen bir bilgidir. Sözgelimi, yeni bir işyeri açan bir işveren, aynı zamanda bir toplumsal deney yapmaktadır; seyahat etmek için bilet kuyruğunda bekleyen yolcu da bir sonraki seyahatinde, önceden kendisine yer ayırması gerektiği tecrübesini edinmiş olur. Ve pratik deneyimler göstermiştir ki, serbest piyasa ekonomisinde arz ve talep, fiyatların yükselmesine ve düşmesine neden olur (Popper, 1957/2013a: 113).

Popper’e göre, yaptığımız yanlışlardan dogmatik bir tutum sergileyerek ısrarcı olmak yerine, onları kabullenerek kendimize yol gösterici dersler çıkardığımız da ilerleme sağlamış oluruz. Bu tahlil, tüm deneysel bilimlerin metotları için geçerlidir. Kullandığımız metot, bilinçli olarak denemelerde bulunmayı ve yaptığımız yanlışlara eleştirel yaklaşmayı göze alabildiğimiz oranda bilimsel nitelik kazanmış olacaktır. Çünkü tüm kuramlar “birer denemedir”. Yani, her bir kuramımız, elverişli olup olmadığını anlamak için test ettiğimiz varsayımlarımızdır. Aynı şekilde, tüm “deneysel doğrulamalar”, “eleştirel” yaklaşımın kuramlarımızın hatalarını ortaya çıkarmak için yaptığı sınamalarla elde ettiği bulgulardır (Popper, 1957/2013a: 115).

Popper, bütüncü deneylerden olumlu sonuçların çıkarılamayacağı şeklindeki, ikinci itirazını şöyle açıklar: Kendi yanlışlarımız konusunda eleştirel olmamız, özellikle çok sayıda insanı ilgilendiren konulara ilişkin yanlışlarımızda eleştirel bir tutum sergileyerek bunu devam ettirmemiz çok zordur. Bu zorluğun en önemli sebeplerinden birisi, “bütüncü plan ve sonuçlarına ilişkin özgür tartışmaların hoşgörüyü karşılanamayacağı” durumudur (Popper, 1957/2013a: 117). Çünkü bütüncü planlama yapma girişimleri, çok sayıda insana uzun süreli bir sıkıntı dönemini yaşatan denemelerdir. Dolayısıyla, bu denemelere maruz kalan çok sayıda insanın, bütüncü planlamaya karşı çıkması ve memnuniyetsizliğini dile getirmesi kaçınılmazdır. Böyle bir durumda ütopyacı mühendis, planladığı amaca ulaşabilmesi için karşı çıkışların çoğunu görmezlikten gelmesi gerektiği gibi, uygun görmediği eleştirilerin bir kısmını da sindirme yolunu seçecektir. Hatta uygun görmediği karşı çıkışlarla yetinmeyip, kural gereği uygun itirazları da sindirmesi gerekecektir. İşte, sadece memnuniyetsizlik ifadelerinin baskı altına alınması durumu bile, en samimi hoşnutluk durumunu dahi yok hükmüne indirgemiş olur. Tüm bunlar, bütüncü planlamanın bireyler üzerindeki etkilerinin anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, bilimsel eleştiriye de ortadan kaldırmış olur (Popper, 1957/2013a: 117).

Ne var ki, bütüncü planlamanın bilimsel bir metot olamayacağı gerçeği bunlarla sınırlı değildir. “Bütüncü plan, gücü merkezileştirmenin kolay olduğu; fakat birçok bireysel zihne dağılmış olan bütün bilgileri merkezileştirmenin imkânsız ve merkezileştirmiş gücün akıllı kullanımı için bu bilgiyi merkezileştirmenin gerekli olduğu gerçeğini gözden geçirir” (Popper, 1957/2013a: 118). Bu durum, uzun vadede olumsuz sonuçlar doğurur. Şöyle ki, birçok bireyin ne bildiği konusunda gerekli bilgiler edinilemeyince, bireysel farklılıklar göz ardı edilerek sorunların basite indirgenmesi yoluna gidilir. Daha sonra gerek propaganda yoluyla gerekse eğitim yoluyla her türlü inanç ve

çıkarlar tek tipleştirilerek kontrol edilmeye çalışılacaktır. Ancak, insanların düşünce ve inançlarının baskı altına alınması durumu, onların fikirlerinin ne olduğunun öğrenilmesini sağlayacak son fırsatında yok olmasına sebep olur. Bu, düşünce özgürlüğüyle ve eleştirel düşünmeyle uyuşmayan bir durumdur. Böyle devam etmesi durumunda, insanların en önemli yeteneği olan düşünceyi bile “yok etmesi gerekecektir” (Popper, 1957/2013a: 118).

Popper, tarihsici doktrinleri, fizik bilimlerinin yöntemlerinin toplumsal alanda uygulanabilir ve uygulanamaz gibi farklı yaklaşımlarından dolayı, tabiatçılık taraftarı ve tabiatçılık aleyhtarı diye ayırmıştır, ama ona göre her iki görüş arasında “bütüncülük” ve “tabii bilimler metodolojisi” hususunda, yanlış bir yaklaşım içinde olmaları gibi, ortak yönleri bulunmaktadır (Popper, 1957/2013a: 134).

### **II. 3. 4. Tarihte Objektiflik Sorunu ve Eleştirisi**

Popper (2005) “Unended Quest” adlı eserinde, öznelciliği eleştirmesinin ve objektifliği savunmasının, psikolojinin “içebakış” yöntemini ya da bazı zihinsel tecrübeleri ve iç deneyimleri reddetmekle ilgili olmadığını söyler. Ona göre, eğer bu tür öznel deneyimlerden söz edilecekse, bunlar da en az diğer kuramlarımız kadar objektif olmalıdır. Popper, bir kuramın objektif olmasıyla, o kuramın eleştirilebilir ve test edilebilir olması gerektiğini belirtmek istediğini söyler (Popper, 2005c: 159-160).

Popper, TS’de, toplumsal bilimlerde gözlemci ile gözlenen olay arasında, yani suje ile obje arasında fazlasıyla yakın bir ilişki bulunduğunu anlatır. O, tarihin akışının belli yönelimlere sahip olduğunu ve bu yönelimlerden dolayı henüz gerçekleşmemiş bazı olayları önceden bilmenin, yani “öndeyi”de bulunabilmenin, öndeyinin muhtevasını oluşturan durumları etkileyebileceğini düşünür. Popper’a göre, böyle bir durum, sosyal bilimler alanında yapılan araştırmaların nesnelliğine zarar verebilir (Popper, 1957/2013a: 31-32).

Popper, öndeyinin, kendi konusu ve diğer sosyal olaylar ile karşılıklı etkileşimde olmasının birçok etkileri olduğunu iddia eder. Ona göre, öndeyi, olayın ortaya çıkmasını hızlandırabilir, hatta onun oluş sebebi olabilir. Yani, olayın öndeyiye konu olması, onun oluş nedeni bile olabilir. Eğer böyle bir olay hakkında bir öndeyide bulunmamış olsaydık, belki de bu olay asla gerçekleşmemiş olacaktı. Bunun tersi de mümkündür; öndeyiye konu olduğu için gerçekleşmek üzere olan bir olay önlenabilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu iki karşıt durum arasında daha birçok farklı durumun ortaya çıkma olasılığı bulunmaktadır (Popper, 1957/2013a: 32).

Popper, bu durumun, sosyal bilimcilerin göz ardı edemeyeceği kadar ciddi bir durum olduğunu söyler. Sözgelimi, bir sosyal bilimcinin gelecek ile ilgili tahminlerde bulunması, doğruyu söyleme adına dahi olsa, olayların akışını etkileyebilir. Böyle bir durumda, araştırmacının bilimsel objektiflik ilkesine uyduğunu söyleyemeyiz. Çünkü yapılan öngörülerin, olası olayların ortaya çıkması bakımından, kişisel tercihlerden tamamen bağımsız olduğu söylenemez (Popper, 1957/2013a: 33).

Sosyal bilimciler, araştırmalarında, sadece doğruyu arama çabasında olsalar bile, onların şahsi ilgileri, istekleri, beklenti ve menfaatleri “bilimsel teori ve öndeyilerin” içeriklerine yönelik bir etkiye sahip olmasından dolayı, araştırmacıların taraf olup olmadıklarının belirlenebilmesi kadar, onların bu durumdan kaçınmaları da oldukça zordur. Bu sebeple, Popper’e göre, doğa bilimleri alanında gördüğümüz “objektif ve ideal doğruluk arayışı” gibi arayışların, toplumsal bilimler alanında çok nadir rastlanılan bir durum olduğunu görmek şaşırtıcı değildir (Popper, 1957/2013a: 33). Walsh, objektiflik konusunda tarihçilerin dört noktada anlaşmazlığa düştüğünü belirtir. Bunlar, kişisel ilgiler, “önyargılar”, konuya ilişkin “çatışan teoriler”, ve “ahlaki inançlar”dır. Walsh, objektiflik için ciddi engeller olarak düşünülen bu engellerin aşılabılır olduğunu belirtir. Ona göre,

kendisinin “perspektif teori” olarak adlandırdığı teorisiyle “farklı bakış açıları” kabul edilebilir ve tarihçiler de nihayetinde objektifliğe erişebilirler (Walsh, 1951/2006: 116-126).

Popper, evrensel kanunların, teorik bilimlerde gözlem yapmada bakış açısı işlevini gördüğünü düşünür. Tarihte ise, evrensel kanunlar bu ihtiyacı karşılayacak biçimde kullanılmaz. Oysa tarihin bir bakış açısına sahip olması gerekir. Tarihin bir bakış açısına sahip olması onun, doğa bilimlerinde olduğu gibi, seçmeci olmasını ve lüzumsuz karmaşıklarından kurtulmasına yarayacaktır. Aksi durumda, tarihin nedensellik zincirini geçmişe doğru incelemesinin bir yararı olmayacaktır. Çünkü başlangıç olarak seçilen “her somut etkinin çok sayıda değişik kısmi sebebi vardır; yani başlangıç şartları çok karmaşıktır ve çoğunlukla bizi pek az ilgilendirir” (Popper, 1957/2013a: 184). O halde, bu karmaşıklıkla karşı karşıya kalmamak için, tarihe kendi bakış açımızla yönelmeliyiz. Bu, tüm olguların kendi bakış açımıza uydurulması ve belli bir çerçeveye oturtulması demek değildir. Aksine, kendi bakış açımıza sahip olmamız, onun vermiş olduğu seçmecilikten yola çıkarak bakış açımıza uygun olan olgulara nesnel bir yaklaşımla yönelmemizi ve bakış açımızın dışında kalan olgular hakkındaki kaygılarımızdan da kurtulmayı sağlayacaktır (Popper1957/2013a: 184).

Popper, bakış açısı denilen seçmeci yaklaşımın, teorilerin bilimdeki görevini kısmen tarih incelemesinde yerine getirdiğini düşünür. Bu, aynı zamanda bakış açılarının teori olarak görülmesinin sebebidir. Aslında, “test edilebilir hipotezler” biçiminde “formüle” edilebilir bu görüşlerin muhtevasında bulunan belirli görüşler, ki bunların bireysel ya da “evrensel” olması mümkündür, “bilimsel hipotezler” sınıfında görülebilirler. Ama ilkece, hiçbir tarihsel yaklaşımın veya görüş açısının test edilebilmesi mümkün değildir. Test edilemedikleri için çürütülmeleri de mümkün olmaz. Dolayısıyla, sonsuz

sayıda bakış açısı ya da yaklaşım olsa bile, test edilmeksizin onaylanmalarının hiçbir anlamı yoktur. En fazla bunlar, ancak birer tarihi yorum olarak görülebilir (Popper, 1957/2013a: 185). Herder, (Özlem, 1984’de belirttiği üzere) tarihin objektif olarak anlaşılmasının, ancak tarihin olaylarının tabiat yasalarından bağımsız olarak gerçekleştiğinin bilinciyle sağlanabileceğini düşünür (Özlem, 1984: 37).

İşte, Popper’e göre tarihsiciliğin yanlışlarından birisi, bu yorumları teori olarak görmesidir. Sözelimi, sınıf çatışmalarını, ırk ayrımına dayalı üstünlük çekişmelerini, dinsel mücadeleleri ve toplumun bilimsel ilerlemesini tarihi olarak yorumlayabiliriz. Bunların her birini ayrı bakış açılarıyla değerlendirmek mümkündür. Ancak tarihsiciler bu bakış açılarının çokluğunu ve farklı yaklaşım biçimlerinin çeşitliliğini kabul etmezler. Aksine, “bu bakış açılarını ‘bütün tarihin sınıf mücadelesi tarihinden ibaret olduğu’nu vs. iddia eden öğretiler ve teoriler şeklinde sunarlar” (Popper, 1957/2013a: 185). Ayrıca, bakış açılarının verimli olduğunu gördüklerinde, yani çeşitli olguların kendi bakış açılarının ışığında yorumlanabilme olanağını anladıklarında, tüm bunları kendi öğretilerinin doğruluğunun bir kanıtı olarak görme hatasına düşmekten geri durmazlar. Bu yönüde muhalif olan klasik tarihçiler için ise, farklı bir tehlike söz konusudur. O da şudur: Klasik tarihçiler, objektif olmak adına belirli bir seçici bakış açısına sahip olmaktan kaçınırlar. Ama böyle bir imkân olmadığından çoğunlukla bilincinde olmadan bir bakış açısına sahip olurlar. Bu, onların objektifliklerini zedeler. Çünkü kendi bakış açısının farkında olamayan bir kimse, ona eleştirel yaklaşmasının ve sınırlarını belirlemesinin imkânı yoktur. Böyle bir sorunun aşılabilmesi, araştırmacıların belli bir bakış açısına sahip olmalarının gerekliliğini ve sahip oldukları bakış açılarının diğer birçok bakış açılarından sadece birisi olduğunun bilincine varılmalarıyla mümkündür. Ayrıca, bu bakış açıları bir teori aşamasına erişse bile test edilemeyeceklerinin bilincinde olunmalıdır (Popper, 1957/2013a: 186).

Popper, bilimsel nesnelliğin belli bir ölçüde toplumsal kurumlara dayandığını düşünür. Ona göre, “bilimsel nesnelliğin”, araştırmacının kişisel düşüncesine, inancına, “psikolojik tutumuna”, alışkanlıklarına vb. durumlara dayandırılması biçimindeki “naif” inanç, onun karşıtı olan, araştırmacılar hiçbir zaman “nesnel” olamazlar biçiminde kuşkucu anlayışın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Popper, 1957/2013a: 189). Özellikle sosyal bilimlerde, bilim adamlarının kişisel arzularının, toplumsal tutumlarının ve sınıfsal ilgilerinin çalışmalarını etkilediğini ve bu durumun bilimsel nesnellığe fazlasıyla zarar verebileceği düşüncesi, bu şüpheli görüşte ağırlık kazanır. Aslında, tüm bu şüpheli yaklaşımlar, “bilgi sosyolojisi” disiplininin bilimsel nesnellik hususunda bilim adamının psikolojisini temel alması ve bilginin gerek toplumsal, gerekse kurumsal vasfını dikkate almaması gibi bir yanlış yaklaşımından ileri gelir. Çünkü “bilgi sosyolojisi, bireysel bilim adamına zihni bir disiplini empoze eden ve bilimin nesnelliği ile yeni fikirleri tenkitçi bir şekilde tartışma geleneğini koruyan şeyin, bilimin ve kurumlarının kamusal karakteri olduğu gerçeğini gözden kaçırır” (Popper, 1957/2013a: 190). Netice olarak, Popper’e göre sosyal bilimci, bilim adamının kendi duygu ve beklentilerinden bağımsız bir tutumla elde edilebilecek tam bir bilimsel nesnelliğin olamayacağını farkındadır. Ancak bu, sadece sosyal bilimler için değil, aynı şekilde fizik bilimleri için de geçerli bir durumdur (Popper, 1957/2013a: 191).

### **II. 3. 5. Tarihte Determinizm Sorunu ve Eleştirisi**

Aşkın (2008) “Determinizm-İndeterminizm Karşıtlığında Tarihsel Aklın Kategorial Çözümüne” adlı çalışmasında, tarih felsefesinin temel problemlerinden birinin, tarihin, insanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği bir süreç mi olduğu, yoksa tarihe yön veren ve bu süreci belirleyen insan bilinci dışında bir güç veya ilkenin olup-olmadığı problemi olduğunu söyler. Aşkın’a göre, böyle bir problemin anlamlı olması, tarihsel



olayların belli nedenlere göre zorunlu olarak oluştuğunu belirten determinist görüş ile tarihsel olayları belirleyen hiçbir nedenin olmadığını öne süren indeterminist görüşün birbirleriyle çelişiyor olması temeline dayanır (Aşkın, 2008: 26-34).

Popper, tarihsici toplumsal gelişim öğretisinin, kaderci olarak görülmesinin ya da “eylemsizlik” eğiliminde olduğunun düşünülmesinin gerçekçi olamayacağını düşünür. Ona göre, bunun tersini iddia etmek dahi mümkündür. Çünkü birçok tarihsici düşünürün “eylemcilik” yanlısı ve eğiliminde olduğu bile söylenebilir. Tarihsicilik öğretisi, insanın zihinsel faaliyetlerinin tamamının, yani beklentilerin, ilgilerin, görüşlerin, çıkarların, korkuların vb. tümünün topluma etkisi olduğunu ve gelişimini belirlediğini öne sürer (Popper, 1957/2013a: 71). Dolayısıyla, tarihsicinin söylemek istediği, toplumsal oluşumlara hiçbir katkı sunulamayacağı değildir; onun iddiası, düş gücünün ve rasyonel kurguların belli bir plana göre oluşturulamayacağıdır. Toplumsal gelişmeyi etkileyen planlar, yalnızca tarihsel süreçle uyumlu olanlardır. Yani, tarihin akışına uygun olarak gerçekleşmesi kaçınılmaz olan değişmelere katkı sunabilecek nitelikte olan etkinlikler ancak, uygun faaliyetler olarak görülmektedir. O halde, “sosyal ebelik, bize açık olan, tam anlamıyla makul olan, bilimsel öngörüye dayandırılabilir tek faaliyet çeşididir” (Popper, 1957/2013a: 72).

Popper, tarihsici düşüncenin, makul gördüğü eylemleri açıktan olmasa bile, dolaylı olarak teşvik ettiğini söyler. Toplumsal gelişmelerin kaçınılmaz oluşumlarıyla uyumlu olan faaliyetlerin yönünü belirleyebilecek tek anlayış, tarihsici toplumsal bilimdir. Dolayısıyla, tarihsel öndeyi ve tarihin değerlendirilmesi, realist tüm toplumsal faaliyetlerin temelini oluşturmalıdır. Bu, tarihin değerlendirilmesinin, tarihsici anlayışın esas faaliyeti olmasını zorunlu hale getirir. Zaten tarihsici düşünürlerin çaba ve faaliyetleri, tarihsel

öndeyide bulunmak için geçmişin değerlendirilmesini amaç edinmiştir (Popper, 1957/2013a: 72).

Peki, “tarihsicilik iyi bir dünya görmek isteyenlere umut ya da şevk verebilir mi?” Popper, bu soruyu şöyle yanıtlar: Daha iyi bir dünya hayalini kuranlara umut dağıtacak bir tarihsici, ancak toplumsal gelişmenin iyiye doğru ilerlediğini ve gelecekte daha yaşanabilir bir toplum gerçekleşeceği inancında olan bir tarihsici olabilir. Ne var ki, Popper’e göre tarihsici görüş, insan aklının daha iyi bir dünya oluşturabilme yetkinliğine sahip olduğu inancını reddettiğinden, insanları olağanüstü oluşumlara inanmaya zorlar. Bu tarihsiciler, yoksulluğun, acının, kötülüğün vb. olumsuzlukların bazı ussal plan ya da projelerle değil, tarihsel gelişim yasasının “mucizevî” biçimde, kaçınılmaz olarak, yaratacağı bir dünya ile gerçekleşebileceğine bizi inandırmaya çalışırlar (Popper, 1957/2013a: 73).

Popper’e göre, tarihsici anlayışın, aklın toplumsal yaşama olan katkısının artırılmasını isteyenlere yegâne öğüdü, tarihin yasalarının ortaya çıkarılması için tarihin araştırılması ve yorumlanmasıdır. Bu kimseler, elde ettikleri yorumlarla, isteklerinin gerçekleşmek üzere olduğunu anladıklarında, isteklerinin tarihsel gelişmeyle uyumlu olmasından, istekleri de makul görülür. Eğer, aksi durum söz konusu ise, yani toplumsal gelişmenin istikameti istekle uyuşmuyor ise, bu istikameti değiştirme arzusunun kendisi tümüyle makul görülmez. Çünkü tarihsici, bu tür arzuların gerçekleşmesinin imkânsız bir hayal olduğunu düşünür. Tarihsiciye göre “eylemcilik”, sadece oluşmakta olan tarihi olaylara sessiz kalındığında ve onların önündeki engelleri kaldırarak gerçekleşmesine yardımcı olduğunda desteklenebilir (Popper, 1957/2013a: 73).

Görüldüğü gibi, tarihsici anlayışa göre, toplumsal değişme kaçınılmaz bir şekilde zorunludur. Ancak, bu değişme, kaçınılması imkânsız bu zorunluluğun önceden

belirlediği evrelerden geçerek gerçekleşir. “Bir toplum kendi hareketini belirleyen tabii kanunu bulduğu zaman bile kendi evriminin tabii evrelerini ne atlayabilir ne de üzerlerine bir çizgi çizerek onlardan kurtulabilir. Fakat şunu pekâlâ yapabilir. Doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir.” Popper’a göre, Marks’a ait olan bu sözler, tarihsicilerin pozisyonlarını kusursuz biçimde ifade etmektedir (Popper, 1957/2013a: 74). Bu konuda Popper şöyle der: Tarihsicilik, “eylemsizlik” ve “kadercî” bir anlayışı doğru bulmadığı halde, tarihin akışına müdahale etmeyi ve oluşmakta olan bir şeyi değiştirebilmeyi de “beyhude” girişimler olarak görür. Popper’e göre, bu görüş, tarihsel yönelimlerin zorunluluğunu dillendiren “kaderciliğin özel bir türü”dür (Popper, 1957/2013a: 74).

Popper’e göre, evrende gerçekleşen belirli olguların gelişim silsilesinin doğa yasalarına uygun olarak gerçekleştiğini kabul etsek bile, pratikte, birçok nedene dayalı olarak gerçekleşen “somut” bir olayın gelişim silsilesini, sadece bir doğa yasasıyla açıklamaya çalışmak doğru değildir. Örneğin, rüzgârın esmesine bağlı olarak yere düşen “Newton’un elması”nı, bazı nedensel kanunlarla betimlenebileceğini kimse reddedemez. Ama birbiriyle nedensel ilişkilerle bağlı olan olayların fiiliyattaki silsilesini izah edecek, yer çekimi yasası gibi bir yasa olmadığı gibi, bir seri yasalar düzeni de yoktur. Yer çekimi yasasından hariç, rüzgârın şiddetini, elmanın bulunduğu dala etkisini, bu etkinin elma sapına verdiği zararı ve daha birçok nedenlerin açıklanmasını gerektirecek kanunların da dikkate alınması gerekir. Konuya ilişkin olarak, Çelebi (2004) “Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları” çalışmasında, toplumsal olayların asla tek bir nedene dayalı olarak açıklanamayacağını ama “nedenselliğin” sonuç kısmının da göz önünde bulundurulmasının gereğine dikkat çeker. İşte, Popper’a göre, güneş sistemi vb. hareketler dışında, “olayların herhangi bir somut dizilişi ya da ardışıklığının tek bir kanun ya da belirli bir kanunlar dizisi tarafından tasvir edilebileceği ya da açıklanabileceği fikri düpedüz yanlıştır. Ne ardışıklık

kanunları ne de evrim kanunları vardır” (Popper, 1957/2013a: 147). Oysa Albert Bayet (1931/2009) “Bilim Ahlakı” eserinde, toplumsal olayların doğa olayları gibi belirli yasalara göre oluştuklarını iddia eder. Ona göre, bireysel iradenin bu olaylarda etkisi olduğunu düşünenler yanılmaktadır. Zira geçmişte güneş sistemine ilişkin de bu tür hatalı bilgiler ileri sürülüyordu. Ama bugün artık güneş sistemindeki tüm nesnelere aralarındaki ilişkilerle açıklanmaktadır. İşte, toplum bilimi de toplumsal olayları, bireylerin özgür seçimleri ve eylemleriyle değil, “eşyanın doğasında kaynağını bulan yasalarla açıklıyor”. “Cüzi irade” diye bireysel özgürlüğün belirleyiciliğini düşünenler, giderek artan oranda sosyal yasaların ortaya çıkarıldığını henüz idrak edemediler. Ona göre, adına “özgürlük” dedikleri bu cehaletleri olaylar “arasında bağıntılar kurmadaki” yetersizlikten kaynaklanmaktadır (Bayet, 1931/2009: 76).

Tarihsel olayların nedensel açıklanmasına ilişkin, Chaudhury (2004) “Bounds of freedom: Popper, liberty and ecological rationality” çalışmasında, Popper’in tarih olaylarının açıklanmasında bize sunduğu şey, tarihi olayların benzersiz olduğunu ve dolayısıyla bir nedene bağlı olarak açıklanacaksa, bunun ancak tekil başlangıç nedenler olabileceğini belirtmesidir der (Chaudhury, 2004: 109). Popper, tarihsel bir yönelimin bir yasaya indirgenmesi durumunda, yani böyle kabul edilmesi durumunda, bu yasaların öndeyilere dayanak oluşturması “meşru” hale gelirdi der. Ona göre, bu türden “bir indirgeme veya tersine çevrilmiş tümdengelim”, yasalar ile yönelimleri birbirine yaklaştırmış olurdu. Ancak yine de Popper, “kanunları yönelimlerle karıştırma şeklindeki temel tarihsici” zihniyetin savunulamayacağını düşünür (Popper, 1957/2013a: 151).

Popper, tarihsicilerin “kanunları yönelimlerle karıştırmaları”, onları koşulsuz yönelimlere inanmak gibi bir hataya sevk ettiğini söyler. Ona göre, böylesi bir hata

tarihsicilerin, tarihi akışın iyiye doğru gelişmekte olduğuna inancının temelini oluşturur ve bu, tarihsicilerin “temel” yanlışlarından birisidir (Popper, 1957/2013a: 159).

Popper, tarihsel yönelimlerin varlığının yadsınamayacağını düşünür. Ona göre, yönelimlerin ne tür şartlar altında gerçekleştiğinin açığa çıkarılması oldukça önemli bir görevdir. Ancak esas problem, bu koşullara gerekli itina gösterilmediğinde dikkatten kaçmış olmalarıdır. Sözelimi, Marks’ın ifadesiyle “üretim araçlarının birikimi”ne yönelik bir yönelim olduğunu varsayalım. Ama nüfus artışının olmadığı ya da giderek azaldığı bir durumda, böyle bir yönelimin kalıcılığında kimse söz edemez (Popper, 1957/2013a: 160). Görüldüğü gibi, ihtimal dâhilinde olan birçok şart söz konusudur. O halde, bir yönelimin gerçek şartlarının ne olduğunun açığa çıkarmaya çalıştığımızda, ihtimal dâhilinde bulunan şartları göz ardı etmemeli ve bu yönelime olumsuz etkisi olabilecek durumları da düşünmemiz gerekmektedir. Oysa tarihsici bu şekilde düşünmez. Onun yönelimine olan inancı tamdır. Popper’e göre “diyebiliriz ki, tarihsiciliğin sefaleti, bir hayal gücünün sefaletidir”. Çünkü tarihsici bir yandan başkalarını kendi dünyalarında bir değişimi hayal edememekle suçlarken, diğer yandan kendisi aynı hataya düşerek, “değişmenin şartlarında bir değişikliği hayal edememektedir” (Popper1957/2013a: 161).

Popper, teorik bilimlerin evrensel kanunları keşfetme ve onları sınamakla ilgilendiğini söyler. Ancak Popper’a göre tarih, teorik bilimlerden farklı olarak tekil olaylarla ilgilenmelidir. Sözelimi, “açıklanacak tekil bir olayı veri alarak”, tüm evrensel kanunların yardımıyla bu olayın başlangıç koşulları araştırılabilir (Popper, 1957/2013a: 177). Aynı şekilde bu olay bir başlangıç şartı görülerek geçmişteki diğer bazı olayların açıklığa kavuşturulması sağlanabilir. Tarihi olayların çözümlenmesinde “sebeplere” sürekli tekil bir olay olarak görüldüğünde, bu tekil olaylara ilişkin tüm açıklamalar tarihi olarak görülebilir. Bu, aynı zamanda söz konusu olayın nasıl ve niçin gerçekleştiğinin hikâyesini

veren nedensel bir açıklamaya da uygun gelmektedir. Zaten, ancak tarihi tekil bir olayın nedensel açıklaması söz konusu olabilir. Zira teorik bilimlerde nedensel açıklamalar yalnızca evrensel kanunları sınamanın araçlarıdır (Popper, 1957/2013a: 177).

Popper, bu düşüncelerin, tarih metoduna ilişkin ortaya çıkan tartışmalara ışık tutacağını düşünür. Tarihsicilerden bir grup, nedenselliğin esasında kanunla belirlenme anlamı taşıdığını ve bu sebeple, olguları kendi başlarına ele almakla kalmayıp onları nedensellik ilişkisi içinde sunmaya çalışan tarihin, tarihsel kanunların metoduyla ilgilenmesi gerektiğini iddia ederler. Aralarında tarihsicilerin de bulunduğu diğer bir grup ise, tarihte sadece bir defa vuku bulan özgül olayların dahi bazı olaylara sebebiyet verebileceğini düşünürler. Onlara göre, tarihin ilgilendiği nedensellik budur. Bu iki grubun görüşleri bazı yönleriyle doğru, bazı yönleriyle yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü “herhangi bir nedensel açıklama için hem evrensel kanun hem de özgül olayların ikisi de gereklidir; fakat teorik bilimler dışında evrensel kanunlar genellikle pek az ilgi uyandırır” (Popper, 1957/2013a: 180).

#### **II. 4. Tarihte Öndeyi Sorunu ve Popper’in Savları**

Popper (1957/2013) TS’de, Galileo ve Newton’la birlikte fizik bilimindeki dikkat çekici gelişmenin, sosyal bilimcilerin yöntem problemine ilgi göstermelerine neden olduğunu belirtir (Popper, 1957/2013a: 17). Ona göre tarihsiciler, sosyolojinin fizik gibi hem kuramsal hem de deneysel olmayı hedefleyen bir bilgi alanı olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Bu, sosyal bilimlerle fizik bilimleri metodları arasında ortak bir unsurun bulunduğu fikrini akla getirir. Sosyolojinin kuramsal olması, onun “tümel kanunlar veya teoriler” aracılığıyla olayları açıklaması ve hipotezler üretmesidir. Sosyolojinin deneysel olması ise, onun açıklamalarını ve hipotezlerini deneyime dayandırması ve gözlemin, iddia edilen kuramın onaylanması ya da itiraz edilmesinde

temel alınmasıdır. Fiziğin başarısı, onun ileri sürdüğü hipotezlerin başarısına dayanır. Hipotezlerin başarısı ise, fizik kanunlarının deneyle doğrulanması demektir (Popper, 1957/2013a: 55). Bu, sosyolojinin nispeten başarı sağlamasının fiziğin başarısına benzer biçimde hipotezlerinin doğrulanabilmesine dayandığı düşüncesini oluşturur. İşte, bu düşünce, bizi birtakım yöntemlerin hem doğa bilimleri hem de toplum bilimleri alanında geçerli olmasının gerekli olduğuna götürür (Popper, 21957/2013a: 56).

Popper'e göre tarihsiciler, "Newtoncu teorinin başarısından ve özellikle" astronomi alanındaki öndeyilerin başarısından etkilenmişlerdir. Ona göre, doğa bilimlerindeki başarılı gelişmenin temel nedeni olarak, onun öndeyilerinin tecrübe edilebilir olmasına bağlayan toplum bilimciler, doğa bilimlerinin yönteminin toplum bilimine uygulanabilir oluşunu iddia etmeye başladılar. Böylece, toplumsal olaylar ile ilgili "öndeyi"lerde bulunulabilir ve tarihin kendisinde var olduğu düşünülen yasalar ortaya çıkarılarak tarihsel gelişme önceden kestirilebilirdi (Popper, 1957/2013a: 56).

Astronomi alanında ay ve güneş tutulmalarıyla ilgili olarak öndeyilerde bulunulması, sosyolojinin toplumsal devrimler için öndeyilerde bulunması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Ancak, tarihsiciler, sosyal bilimlerin astronomi biliminin öndeyi konusunda elde ettiği başarıyı elde etmelerinin mümkün olmadığını bilincindedirler. Bu yüzden tarihsiciler, sosyal bilimlerin devrimler konusunda yaptığı öngörülerde, "devrimlerin ayrıntıları ve zamanı" konusundaki belirsizlik payının dikkate alınması gerektiğini düşünürler. Tarihsiciler, sosyolojik öngörülerdeki belirsizlik payına rağmen, bu tür öngörülerin kapsayıcı bir alana sahip olmasından ve önemli oluşundan, bu tür eksikliklerinin çok fazla önemsenmemesi gerektiğini düşünürler. Sosyolojik öndeyilerin yetersizliği toplumsal olayların karmaşıklığından, bu olayların karşılıklı ilişkilerinden ve "sosyolojik terimlerin nitel karakterinden kaynaklanır" (Popper, 1957/2013a: 57). Ancak,

tarihsicilere göre sosyal bilimlerin bu eksiklikleri, “ ‘kültür çatışması’, ‘başarılı giriş’, ‘dayanışma’, ‘şehirleşme’, ‘fayda’ ” vb. nitel terimleri tarafından telafi edilir. Popper, söz konusu öndeyileri, yani zafiyetleri “yaygınlık alanları ve önemleri tarafından dengelenen” ön kestirimleri, “ ‘büyük ölçekli tahminler’ veya ‘büyük ölçekli öngörüler’ ” olarak adlandırır. Tarihsici anlayışa göre sosyolojinin üzerinde çalışması gereken öndeyi çeşidi, bu tür büyük ölçekli tahminlerdir (Popper, 1957/2013a: 57).

Popper, deneysel nitelikte olmayan gözleme dayalı temel iddiaların tarihsel özelliğe sahip olduklarını söyler. Sözgelimi, astronomi biliminde, gözlem evlerinin gezegenlerle ilgili yaptıkları gözlem kayıtlarının tamamı belli bir zaman dilimi ve olayların oluş sıralamasına dayalıdır. Bu, sosyoloji biliminin gözleme dayalı toplumsal ve siyasal olaylar için de geçerlidir. Toplumsal ve siyasal olayların zamansal olarak sıralanması tarih dediğimiz şeydir. O halde, tarih, dar anlamda, sosyolojinin temelidir. Zaten tarihsiciliğin temel savlarından birisi, “tarihin, sosyolojinin temel ampirik kaynağı olduğudur” (Popper, 1957/2013a: 59). Demek ki, tarihsici için sosyoloji, temel kaynağı tarihin zamana bağlı sıralanmış olguları olan ve gayesi öngöründe bulunmak -daha çok büyük ölçekli öngörülerde bulunmak- olan kuramsal ve ampirik bir disiplindir. Bu öngörülerin tarihsel nitelikte olmaları, onların doğrulanmasının ya da çürütülmesinin gelecekte anlaşılmasını zorunlu kılar. Böylece tarihsici, sosyolojiyin, görevi büyük ölçekli tahminlerde bulunmak olan kuramsal tarih olduğu iddiasındadır (Popper, 1957/2013a: 60).

Popper (1948/1982) “Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet” adlı çalışmasında, “tarihsicilik” adını verdiği öğretinin temel iddiasının, “toplum bilimlerinin görevinin tarihsel kehanetlerde bulunmak olduğu ve rasyonel bir teori için bu kehanetlere gerek olduğu” biçiminde olduğunu ifade eder (Popper, 1948/1982b: 135). Quinton (1976/1981) “Karl Popper: Özler Olmadan Siyaset” adlı çalışmasında, Popper’ın



eleştirilerinin öncelikli olarak “tarihsicilik öğretisi”ne yönelik olduğunu söyler. Quinton’a göre “tarihsicilik öğretisi”, toplumsal bilimlerin temel amacının toplumsal ve tarihsel gelişmelerin genel bir ilkesini bulmak olduğunu ve bu ilke ile toplumsal gelişmeler konusunda öngörülerde bulunabileceği iddiasıdır (Quinton, 1976/1981: 153).

Popper, tarihsici öğretinin ve özellikle Marksist düşüncenin öndeyi konusundaki görüşlerini şöyle açıklar: Önümüzdeki yıllarda gerçekleşecek “güneş tutulmaları konusunda” neredeyse en ufak bir sapma olmaksızın “öndeyide” bulunma imkânına sahibiz. Bu demektir ki, sosyal devrimler konusunda da öndeyide bulunabiliriz. Eğer “toplumbilimciler”, gökbilimcilerin güneş sistemi hakkında bilgi edindikleri gibi, toplum konusunda yeterli bilgi edinirlerse devrimler konusunda öndeyide bulunabilirler (Popper, 1948/1982b: 137). Popper (1984/2005) “Daha İyi Bir Dünya Arayışı” eserinde, “siyasi bir ütopyaya” inanmanın çok ciddi riskler taşıdığını söyler. Ona göre, dünyamızı güzelleştirme adına arayışta olmamız kadar olağan bir şey yoktur. Ancak “planlarımızın” nasıl sonuçlanacağını tahmin edilebiliriz gibi bir aldatmacaya kendimizi kaptırmamalıyız (Popper, 1984/2005a: 40).

Popper, toplumsal devrimlere ilişkin öndeyide bulunulabilir düşüncesine dayalı olarak, “toplum bilimlerinin görevine” ilişkin yeni bir “görüşün” ortaya çıkmasını sağladığını belirtir. Bu görüşe göre, toplumsal bilimlerin görevi de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, “öndeyide bulunmaktır”. Bu, daha çok tarihsel gelişmeler konusunda, özellikle de siyasi gelişmeler konusunda olmalıdır. Çünkü, öndeyiler, “siyasetin görevini” belirleyicidirler. Popper’a göre, “siyasetin görevi, kaçınılmaz olduğu öngörülen siyasal gelişmelerin (Marks’ın deyişiyle) ‘doğum sancılarını’ azaltmaktan ibarettir” (Popper, 1948/1982b: 137).

Popper, tarihsici felsefeyi ileri sürdüğü bu düşüncelerden hareketle kendi içinde ikiye ayırır: Birincisi, toplum bilimlerinin görevini sosyal devrimleri önceden haber vermek gibi tarihsel öndeyilerde bulunmak olduğunu ileri süren görüş, yani “*tarihsici toplum bilim öğretisi*”. Diğeri ise, “siyasetin görevini”, mutlaka gerçekleşeceği “öngörülen siyasal gelişmelerin” önündeki engelleri kaldırmak olarak gören görüş, yani “*tarihsici siyaset öğretisi*”. Bu iki öğretinin parçası olduğu “tarihsici felsefe”, tarihsel gelişmenin belli bir yasaya göre gerçekleştiğini ve eğer bu yasayı ortaya çıkarırsak geleceğin tarihinin şifrelerini çözmüş oluruz düşüncesindedir (Popper, 1948/1982b: 138). Popper (1992/2013) “Yüzyılın Dersi” adlı eserinde, tarihsicilik öğretisinin tamamen hatalı olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre “tarihsici”, tarihin akışını bir ırmağın akışıyla benzer düşünür. Irmak kaynağından çıktıktan sonra nereye gideceği bilindiği gibi, tarihsici de tarihin sonul amacının nasıl sonuçlanacağını öngörülebileceğine inanır. Popper, tarihsicinin böyle bir ön kestirimde bulunduğu için de kendini “zeki” sanır. Oysa, Popper’e göre, bu, bırak zeki olmayı, tümüyle gayri ahlaki “bir tutumdur” (Popper, 1992/2013b: 58).

Popper, bu tarihsici düşüncelerin yalnızca Marksist anlayışa özgü olmadığını ve bunun kökenlerinin çok eski tarihi dönemlere kadar uzandığını düşünür. Ona göre, bu tarihsici düşünceleri, Marks’ında kendisinden devraldığı Hegel’de, Comte ve Mill’de buluruz. Ve aynı şekilde geçmiş dönemlerde, “Platon; ondan önce Herakleitos ve Hesiodos da bu öğretileri savunmuştur”. Bu düşüncelerin kökeni “Doğu’dadır”. Daha doğrusu, “Yahudilerin ‘seçilmiş ırk’ fikri tipik bir tarihsici görüştür. Bu görüşe göre tarihin Yahve tarafından yazılmış olan bir öyküsü vardır ve peygamberler bu öykünün sırrını ancak kısmen aralayabilirler” (Popper, 1948/1982b: 138). İşte bu anlayış insanların geçmiş çağlardan beri geleceği önceden tahmin edebilmeyi umut ettikleri “kehanet” düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Özellikle güneş ve ay tutulması konusunda başarılı öndeyilerde

bulunabilme gibi astronomideki olumlu gelişmeler, geleceği önceden bilme kehanetinde bulunma fikrini güçlendirmiştir (Popper, 1948/1982b: 138).

Popper, tüm bunların, toplum bilimlerinin görevi konusunda tarihsici anlayışın savunulabilir imkânıyla alakalı olmadığını, bunun sosyal bilimlerin metodolojisiyle alakalı bir problem olduğunu düşünür (Popper, 1948/1982b: 138). Çünkü ona göre sosyolojinin “tarihsel gelişmeler” konusunda öndeyide bulunması gibi bir görevi olduğu savunulamaz. Her ne kadar tüm kuramsal bilimler öndeyide bulunsa bile ve yine kuramsal toplum bilimlerinin olması, tarihsicilerin düşündüğü gibi, toplum bilimleri tarihsel gelişmeler konusunda kehanette bulunabilir, denilemez. Eğer bu türden yanlış bir intiba oluşuyorsa, bunu düzeltmek için “‘bilimsel öndeyi’ ile ‘koşulsuz tarihsel kehanet’ arasında kesin bir ayırım” yapmamız gerekir (Popper, 1948/1982b: 139). Bilimdeki normal öndeyiler, koşullu öndeyilerdir. Bu öndeyiler, belli değişimler gerçekleştiğinde onu yeni değişmelerin takip edeceğini gösterir. Sözgelimi, tenceredeki su ısısının artması, bir süre sonra suyun kaynamaya başlayacağı ve buharlaşacağını gösterir. Benzer şekilde sosyal bilimler alanında da bir örnek verecek olursak, doğa bilimci nasıl ki belli şartlar gerçekleştiğinde balonun patlayacağını söylüyor ise, aynı şekilde bir ekonomist de piyasa daraldığında, ciddi denetimler ve caydırıcı cezalar getiren düzenlemeler olmadığında karaborsacılığın hortlayacağını belirtebilir (Popper, 1948/1982b: 139).

Popper, tarihsici öğretinin, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmelerle ilgili öndeyide bulunmaya ilişkin iddialarına karşıt iki savı olduğunu söyler: Birincisi, tarihsicilerin tarihsel gelişmelere ilişkin ileri sürdükleri kehanetlerin “koşullu bilimsel öndeyi”leri temel almadığıdır. İkincisi ise, tarihsici öğretinin tarihsel kehanetlerine “koşullu bilimsel öndeyi”leri temel almalarının mümkün olmadığıdır. Bunun sebebi, “uzun vadeli kehanetlerin ancak çevreden iyici soyutlanmış, yerinde sayan ve durmadan kendini

yenileyen sistemlere ilişkin olmaları halinde bilimsel koşullu öndeyilere dayandırılabilir” (Popper, 1948/1982b: 139). Ona göre, bu durumun daha anlaşılır kılınabilmesi için güneş sistemine bakmak gerekir. Çok eski çağlardan beri güneş ve ay tutulmalarına ilişkin kehanetlerde bulunmak mümkün olmuştur. Nedeni şu ki, “güneş sistemi” statik ve daima aynı şekilde sürekli tekrarlanan bir sistem yapısına sahiptir. Ve yine güneş sistemi uzaydaki konumu itibarıyla dışarıdan gelecek etkilerden izole edilmiş ve nispeten kendi başına bir sistemdir. Ancak düşünülenin tersine, doğa bilimleri çoğunlukla bu türden kendini yineleyen sistemleri analiz etmemektedir. Bu sistemlere ilişkin öndeyilerin etkileyici ve dikkat çekici olması, bu türden özel durumlara mahsustur (Popper, 1948/1982b: 140).

Popper, güneş sistemi dışında, tam bir benzerlik sayılmasa da, “kendini yineleyen ya da devresel sistemlere biyoloji alanında” karşılaştığını düşünür (Popper, 1948/1982b: 140). Bu sistem, canlıların yaşam devreleri dediğimiz değişimin çok yavaş olduğu dönemlerden oluşur. Ona göre, canlıların bu yaşam dönemlerine ilişkin öndeyilerde bulunabilmemiz, ancak bu yaşam evrelerinin statik özellikte olduğunu düşünürsek olanaklı hale gelir. Dolayısıyla buna benzer örnekler toplumun tarihsel gelişimi üstüne koşulsuz öndeyilerde bulunmaya temel olamazlar. Çünkü insanlığın gelişimi ve değişimi süreklidir. Toplumlarda görülen bu gelişme, esasında, kendini yineleyen bir nitelik taşımaz. Ancak toplumsal gelişme kendini tekrar eden bir nitelikte olması durumunda “kehanetlerde” bulunma imkânımız olabilir. Sözgelimi, yeni savaşların ya da yeni dinsel inanışların ortaya çıkışında bir yinelenme görülebilir. Geçmiş benzer olayların ortaya çıkış şartlarını inceleyen bir toplum araştırmacısı, bu olayları onların geçmişteki benzerleriyle mukayese ederek benzer toplumsal gelişmelerle ilgili öndeyi imkânından söz edebilir. Ne var ki, böyle bir koşullu öndeyi metodunun tatbiki çokta yararlı olmayacaktır. Çünkü toplumsal

gelişmelerin asıl hayret verici yönleri tekrarı olmayan durumlardır. Toplumsal gelişmelerle birlikte şartlar sürekli değişmekte ve bilimsel gelişmelerin de etkisiyle alışılmışlığın dışında sosyal durumlar oluşmaktadır. Dolayısıyla güneş ve ay tutulmasıyla ilgili öndeyide bulunabilme imkânı, toplumsal gelişmenin yinelenir nitelikte olmamasından dolayı, toplumsal devrimler konusunda öndeyide bulunma imkânının uygun bir delili değildir. Ve yine, Popper'e göre bu düşünceler evrim için de söz konusudur. Evrim yasasının varlığına ilişkin geçerli bir kanıt yoktur. Sadece bitki ve hayvanların değiştiklerine dair olgular bulunmaktadır (Popper, 1948/1982b: 140).

Popper'e göre, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmeler üstüne öndeyide bulunma imkânının olmadığı bilinmesi, kimi düşünürlerin akla olan güvenlerini yitirmesine neden olmuştur. Bu düşünürler, “öndeyide bulunma gücünü pratik yararlılıkla eşitleyerek, toplum bilimlerini yararsız saymışlardır” (Popper, 1948/1982b: 141). Bu, doğru bir yaklaşım değildir. Tarihsel kehanet ile tabii öndeyi farklı şeylerdir. Bu farklılığı anlamaktan güçlük çeken ve hayal kırıklığına uğrayan tarihsiciler, bu türden karamsar düşünceler geliştirmişlerdir. Doğa bilimlerinin uygulamaya dönük yararlılığının güneş ve ay tutulmasına ilişkin öndeyide bulunmasıyla ilişkisi yoktur. Benzer biçimde, toplum bilimlerinin uygulamaya dönük yararlı olmasının da “tarihsel ya da siyasal gelişmeler üzerine kehanette bulunabilme yeteneklerine bağlı değildir”. Akla olan güvenlerini kaybedenler ve ona cephe alanlar, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmeler üstüne öndeyide bulunma imkânının olmadığını fark eden tarihsicilerdir (Popper, 1948/1982b: 141).

Böyle bir durumda akla şu sorular gelebilir: Peki, toplum bilimleri ne tür bir göreve sahiptir ve ne şekilde yararlı olabilirler? (Popper, 1948/1982b: 141).

Popper, bu soruların cevaplarına geçmeden önce, toplum bilimlerinin görevinin daha anlaşılır olması için ayıklanması gerekli olduğuna inandığı “iki safdil toplum

teorisi[ne]” kısaca değinir. Bu teorilerin birincisi, toplum biliminin görevinin “uluslar”, “sınıflar”, “uygarlıklar” vb. dediğimiz sosyal bütünlükleri araştırmak olduğunu öne süren teoridir. Popper’e göre, bu düşünce, toplumsal bütünlükler konusunda yanlış bir yaklaşıma sahip olduğundan dolayı yadsınmalıdır. Çünkü bu anlayış, toplumsal bütünlüklerin deneysel objeler olmaktan ziyade, büyük oranda yaygın olan toplumsal kuramların boyutları olduğunu gözden kaçırmaktadır. Elbette ki, bir araya gelmiş ve bir grup oluşturmuş insan kalabalıkları dediğimiz deneysel objelere rastlamak mümkündür. Ama “orta-sınıf” vb. “terimlerin” söz konusu deneysel objeleri temsil ettiği söylenemez. Zira buna benzer terimler, “ideal nesnelere” andıran bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, sosyal bütünlüklerin deneysel bir varlığa sahip olduğu inancı terk edilmelidir. Ve onun yerini sosyal olayların birey ve bireyler arası ilişkilere dayalı olarak analiz edilmesi gerektiği inancı almalıdır (Popper, 1948/1982b: 142).

Popper, böyle doğru bir düşüncenin, ayıklanması gereken kusurlu teorilerin ikincisine kolayca sürükleyebileceğini söyler. Ona göre, bu, “*toplumsal komplo teorisi*” diye tasvir edilebilir. Böyle komplocu teoriler genellikle insanları sıkıntılı duruma düşüren “savaş, yoksulluk, kıtlık” vb. istenilmeyen olayların, belirli güç odaklarının planları ve tuzakları olduklarını iddia ederler. Batıl bir inanışın tipik bir örneği olan bu görüş, oldukça yaygın ve tarihsicilik öğretisinden daha eski bir geçmişe sahiptir. Bu görüş, dine dayalı batıl inanışların laik bir formata bürünmesiyle çağdaş bir görünüm kazanmıştır. Bundan böyle “Homeros’un Tanrılarının hazırladığı komplolar” savaş nedenleri olarak görülemeyebilir. Ne var ki, günümüzün emperyalist ve kapitalist güçleri “Homeros’un Olimpos dağında oturan tanrılarının yerini” işgal etmiş durumdadır (Popper, 1948/1982b: 142). Dolayısıyla, belirli güçlerin kimi zaman bu tür girişimlerde bulduklarını inkâr etmek doğru değildir. Ama burada iki önemli konuyu gözden kaçırmamak gerekir:

Birincisi, komploların çok fazla gerçekleşmediği ve sosyal hayatın vasfında bir değişim yapmadığıdır. İkincisi ise, komploların nadiren muvaffak olduklarıdır. Buna rağmen “varılan sonuçlar, kural olarak, daima amaçlanan sonuçlardan çok farklı olur” (Popper, 1948/1982b: 143).

Bu, *kural olarak*, sosyal hayatta sürekli görülen bir durumdur. İster komplo olsun ya da olmasın, toplumda hedeflenen sonuçlar ile elde edilen nihai sonuçlar farklıdır. Böyle bir düşünceden hareketle “teorik toplum bilimleri”nin görevlerini tayin etme imkânını da elde etmiş oluruz. Bu görev, hedefi belli insan hareketlerinin rastlantısal olarak ortaya çıkan sosyal “etkilerini” keşfetmektir. Çok basit bir örnek vermek gerekirse, acilen ev satın almak isteyen birisi, evi alacağı semtin piyasasının yükselmesini istemediğini söyleyebiliriz. Ama bu kimse müşteri olarak piyasada görüldüğü andan itibaren fiyatların artış eğilimine girmesine vesile olacaktır. Görüldüğü gibi amaçlarımız ile bu amaçları gerçekleştirirken elde ettiğimiz sonuçlar farklı olabilmektedir. Demek ki, toplumsal komplo teorisi doğru değildir. Çünkü komplocu görüş, her türlü sosyal olayın sonuçlarının, bu sonuçları kendi yararlarına kullanan kişiler tarafından bilinçli olarak planlandığını düşünür. Popper’a göre, söz konusu durumla ilgili olarak Karl Marks, herkesin sosyal sistemin tuzağını düştüğünü ifade ederek, hedeflerimizin dışında gerçekleşen sosyal durumların toplum bilimleri açısından önemini belirten öncü filozoflardan biridir. Marks’a göre, “kapitalist”, kurnazca tertipler planlayan birisi olmadığı gibi, onun sosyal olaylara ilişkin mesuliyeti de proleterden daha fazla olamaz. Çünkü o da sosyal şartların dayatmacılığına maruz kalan birisi olarak hareket etmiştir (Popper, 1948/1982b: 143).

Popper’e göre, Marks’ın bu fikirleri yanlış anlaşılmalardan veya daha yaygın hale getirilebilmesi niyetiyle bir kenara itilmiş ve onun yeri “Kaba Marksist Komplo teorisi”yle doldurulmaya çalışılmıştır. Ne var ki, dünyada bir cennet vaat edenler, “komplo

teorisini” pazarlamada maharetlidirler. Dünya cennetine giden yolun tuzaklarla kesilmesinin gerekçesini ise, cehennem ateşini beton asfalt diye otoban yapımında kullanan iblis adlı müteahhit yapmıştır diye izahatta bulunurlar (Popper, 1948/1982b: 143-144).

Popper, insan eylemlerinin amaçlanmayan sonuçlarının açığa çıkarılması düşüncesinin, teorik toplum bilimleri ile deneysel doğa bilimleri arasında bir yakınlaşmaya sebep olduğunu söyler. Ona göre, hem fizik bilimleri hem de sosyal bilimler uygulamaya dönük eylemlerimizin sınırlarını belirleyen “teknik kurallar” oluştururlar. Sözelimi toplumsal alanda geçerli bir kural olarak, “‘üretkenliği artırmaksızın çalışanların gerçek gelir düzeyini yükseltmek olanaksızdır’; ‘gerçek gelirleri eşitlerken aynı zamanda üretkenliği artırmak olanaksızdır’” (Popper, 1948/1982b: 144). Verdiğimiz örnekten de anlaşıldığı gibi, toplum bilimleri pratik hayatta büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla, tarihsel kehanette bulunma konusunda hiçbir imkân sağlamasalar bile, politika alanında yapabileceklerimiz ve yapamayacaklarımızla ilgili yol gösterici olabilirler (Popper, 1948/1982b: 144).

Toplum bilimlerinin temel görevinin tarihsel öndeyide bulunmak olduğunu ileri süren tarihsici öğretinin savunulabilir olmayışı, bizi bilim ve akıldan uzaklaştırmamalıdır. Tarihsici öğretinin iddialarının olanak dışı olduğunu göstermiş olmamız, sosyal hayatın anlaşılması bakımından daha bilimsel bir arayış içinde olmamıza katkı sağlar. Çünkü bilimselliğin uygulama alanına etkisi, ortaya çıkması muhtemel hareketlerin en düşük ihtimalli neticelerini dahi idrak etmemizi sağlamak ve bununla ilgili olarak daha ussal kararlar almamızdaki yol göstericiliktir (Popper, 1948/1982b: 144).

Tarihsici öğretinin iddialarının çürütülmesi Marksist öğretime büyük ölçüde zarar verir. Ama Marksist öğretinin büyük kitlelere ümit vadeden sosyal bir devrimin



gerçekleşmesiyle, yeni bütüncül bir sosyal sistemin insanca yaşamının şartlarını oluşturacağı gibi siyasi iddialarını etkisiz kılmaya yeterli gelmez (Popper, 1948/1982b: 144).

Popper, Marksist öğretinin hümanist boyutunda kendisinin de önemseydiği ve etkilendiği yoksulluğu azaltma, şiddeti giderme ve özgürlükleri geliştirme gibi yönlerinin inkâr edilmez olduğunu söyler. Ona göre bu amaçlar, Marks'ta ve takipçilerinde olduğu gibi, kendisi için de ilham kaynağı olmuştur. Ancak o, bu amaçlara ulaşmanın yolunun devrimden geçmediğini, tersine, bir toplumsal devrimin kaç yapayım derken göz çıkaracağına, yani yoksulluk ve şiddeti azaltayım derken aksi yönde gelişmeler olacağına ve de özgürlük gibi insani bir değer bile ortadan kaldıracağına inanır. Zira devrim toplumun mevcut düzenini tümüyle yıkar. Oysa bir toplumun “değerler sistemi”, söz konusu değerlerin devamını sağlayan bir geleneğe sahip olduğu müddetçe sosyal bir öneme sahiptir. Bu aynı zamanda “devrimin” kendi hedefleri açısından da böyledir. Dolayısıyla, toplumda köklü değişimler adına toplumsal değerleri yok ettiğinizde, devrimin tasarladığı kendi değerleri de riske girmiş olur. En iyimser biçimde düşünelim bile, hiçbir devrim planlandığı şekilde gerçekleşmez ve sonuçta her şeyin tartışmalı hale geldiği bir sürece dönüşür (Popper, 1948/1982b: 145).

Devrim, yani toplumda yapılması gereken köklü bir yenilik, mevcut tüm sistemin temelden temizlenmesini gerektirir. Bu, riskli bir durum değil, aksine kurulacak yeni sistem için istenilen bir durumdur. Bu düşüncede olan kimseler, mevcut geleneğin yıkılmasıyla birlikte medeniyetin de büyük zarar göreceğini gözden kaçırmaktadırlar. Bu, sonu gelmeyen döngüsel bir sürece dönüşebilir: Devrim ve ilerleme adına tüm uygarlığın yıkılması ve toplumun yeni baştan belirli aşamalardan geçirilerek tekrar kapitalist bir aşamaya erişmesi döngüsüne. Diğer bir ifadeyle, Popper'e göre, “geleneksel değerler

sistemi” çöken bir toplumda iyiye doğru olağanüstü bir takım gelişmelerin kendiliğinden gerçekleşmesini sağlayacak mucizelere inanmak saflıktır (Popper, 1948/1982b: 145).

Popper’e göre, bazı insanlar, toplumun kapitalizmin tuzaklarından ve tutucu zihniyetten kurtarmanın devrimle mümkün olduğu inancına sahip olabilirler. Ancak, toplumda istenilmeyen durumların yerine istenilen durumların devrimle getirilebileceği varsayımı, güvenilir bir beklentiden oldukça uzaktır. Çünkü devrimin sadece efendilerin ismini değiştirmekten başka hiçbir işe yaramayabileceği olasılığı her daim geçerlidir. Bunun nedeni, devrim teorisinin daha iyi işleyen toplumsal kurumlardan çok iyi yöneticilere ihtiyaç duyulduğu biçimindeki yanlış varsayımdır. İktidarın sağladığı güç, en iyi yöneticiyi bile bozabilir. Ama vatandaşların iktidar sahiplerine hesap sorabileceği imkânını sağlayan bir toplumsal kurumlaşma, yönetici konumunda bulunanları yönetilenlerin lehine çalışmalarda bulunmaya zorlayabilir. Daha doğrusu, iktidarın gücünü elinde bulunduranların dürüst olması, elbette ki, her vatandaşın en büyük arzusudur. Ne var ki, tarihsel deneyimler bu isteğin nafil bir beklenti olduğunu göstermektedir. O halde, “kötü yöneticilerin bile fazla zarar vermelerine olanak tanımayan kurumlar” oluşturulmalıdır (Popper, 1948/1982b: 146).

Popper, yönetime ilişkin kurumları temelde ikiye ayırır: Şiddet ve kırım olmaksızın yönetim değişikliğine olanak tanıyan sistem, yani “demokrasi”. Diğeri ise, şiddet, çatışma ve kırım olmaksızın yönetimde hiçbir değişime olanak tanımayan “tiranlık” sistemidir. Marksizm savunucuları toplum yönetimine ilişkin değerlendirmelerinde “kurum” terimi yerine “sınıf” terimini kullanmayı tercih ederler. Ne var ki, toplumun yöneticileri sınıflardan ya da milletlerden oluşmaz, toplumu yönetenler hep “belirli kişiler, bireylerdir”. Ve bu bireylerin hangi sınıftan olduğuna bakılmaksızın yönetime katıldıkları andan itibaren, yönetenler sınıftan sayılırlar (Popper, 1948/1982b:

146). Bu durumu görmezlikten gelen günümüz Marksistleri, kurumlar yerine sınıfı önemsediklerinden, daha önce proleter sınıfta yer almış olmayı güvencibilirlik açısından yeterli görmektedirler. Oysa rasyonalistler insanların denetlenmesi konusunda öncelikli olarak kurumlara önem verirler. İşte, Popper'e göre, Marksistler ile rasyonalistler arasındaki temel ayırım budur (Popper, 1948/1982b: 147).

Tarihsicilere göre, sosyoloji öngörülerini tarihsel kanunlara dayandırdığı için, tarihsel kanunlar sosyolojik kanunlardır. Tarihsel kanunlar, toplumsal olayların geleceği konusunda detaylı bir öngörü sağlayamasa da, büyük ölçekli öngörülerde bulunma konusunda bize bazı fikirler verebilir. Ne var ki, geleceğe ilişkin geniş kapsamlı öndeyide bulunma, aynı zamanda geleceğe ilişkin kehanette bulunma anlamını taşır. Geleceğe ilişkin bu kehanet, bireylerin geleceğine ilişkin değil, insanlığın geleceğine, insan ırkının tamamının geleceğine ilişkin bir öngörüde bulunma özelliğine sahiptir. Popper, bazı tarihsicilerin ihtiyatlı davrandıklarını ve insanlık tarihinin yalnızca yakın geleceği olan bir sonraki aşamasıyla ilgili tahminlerle yetindiklerini söyler. Ancak ona göre, sosyoloji araştırmalarının “siyasi geleceği keşfetmede yardımcı olması gerektiği ve böylece uzak görüşlü pratik siyasetin en önde gelen vasıtası haline gelebileceği” düşüncesi, tüm tarihsicilerde varolan ortak bir fikirdir (Popper, 1957/2013a: 64).

Popper, pratik değeri olan bilimsel öngörülerini, “kehanetçi” ve “teknolojik” öngörü diye ikiye ayırır. Sözgelimi, bir tayfunun yaklaşmakta olduğunu önceden bildirebiliriz. Bu durumda, insanların fırtınaya karşı gerekli tedbirleri almaları pratik açıdan büyük önem taşır. Ama halkın fırtınalara karşı inşa edecekleri sığınaklarının dayanaklı olmaları için, onların nasıl inşa etmeleri gerektiğini önceden söylememiz farklı bir durumdur. Bu iki farklı öngörüde, ilk durumda, engel olamayacağımız bir olay bildirilmektedir. Popper, bu durumun bildirilmesini “kehanet” olarak adlandırır. İkinci

durumda ise, insanların mühendislik bilgisine dayalı tedbirler alarak, olaylara karşı nasıl tedbir almaları gerektiğini gösteren “teknolojik” öngörülerdir. Popper, astronomi ve meteoroloji dışında, fiziksel bilimlerin tamamının teknolojik öngöründe bulunabildiğini düşünür. Onun böyle bir ayırım yapması, bazı bilimlerin deneysel olması, yani “düzenlenmiş deneyce oynanan rolün öneminin” bilinmesi ile bazı bilimlerin sadece gözlem yapabilmesi temeline dayanır. Demek ki, deneysel bilimler teknolojik öngörülerde bulunabilirken, yalnızca gözlem metodunu kullanabilen bilimler ise, kehanette bulunurlar (Popper, 1957/2013a: 65). Popper, kehanette bulunmanın söz konusu olaya etkisinin olacağını düşünür. Popper bu durumu “Oedipus etkisi” diye ifade eder. Bu, kâhinin kehanetin gerçekleşmesindeki olaylar dizisine etkisinin varlığı demektir (Popper, 1974/2006: 172).

Konuya ilişkin olarak, Friedrich A. von Hayek (1944/2010) “Kölelik Yolu” eserinde, şuanda yaşadığımız ve devam etmekte olan olayların “tarih” olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre, bu hadiselerin nasıl sonuçlar “doğuracaklarını” bilmek gibi bir imkâna sahip değiliz. Geçmişteki olgular üzerine düşünebiliriz ama tarihin akışında yaşamakta olduğumuz anı geçmiş ya da “tarih” diye niteleyemeyiz. Yaşanılanların yönü “meçhule” dönüktür ve gelecek bizim için henüz aydınlık değildir. Ama yine de geçmiş olaylara bakarak dersler çıkarmak ve gelecekte neler olabileceğini kısmen fark etmek için “kâhin” olmak gerekmez. Bazı geçici deneyim ve ilgilerle ender de olsa çok az sayıda şanslı kişi bu şansı yakalayabilir (Hayek, 1944/2010: 19-20). Aynı konuda, Walsh’da, eğer birisi, sözgelimi “Almanya tarihi” hakkında yeterli bilgiye sahip ise, Almanya’nın gelecekte tarihinin nasıl seyir izleyeceğini tahmin edebileceğini düşünür. Ona göre, “tarihçiler kâhin değildir, ama çok defa kehanette (öngöründe) bulunacak bir konumdadır” (Walsh, 1951/2006: 46).

## II. 5. Tarihselciliğin Totaliter Dayanakları: Açık Toplum ve Düşmanları

### II. 5. 1. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Platoncu Formlar ya da İdealar Eleştirisi

Popper, TS'de ve özellikle ATD'nın ilk cildinde Platon'nun siyaset öğretisini, onun toplumu geçmişe, yani ilk biçimine ve kökenlerine götürme isteği ve arayışı üzerinden eleştirerek onu, “tarihsici”, “totaliter”, “ırkçı” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Popper, ATD'de, Platon'un tarihsiciliğinin kendi öncülleri olan Hesiodos ve özellikle de Herakleitos'un etkisinden geliştiğini düşünür (Popper, 1947: 9). Herakleitos, yaşadığı dönemin siyasal çalkantılarından etkilenmiş ve “ahlâksal-siyasal” sorunlarla ilgilenmiştir. Bu dönemde “Yunan kabile aristokrasileri” demokrasi yönetimi karşısında güç kaybına uğramışlardır. Kabile aristokrasilerinde toplumda yer alan herkesin sosyal statüsü birtakım “dinsel tabularla” belirlenmiştir. Doğanın yönetici güçleri insanların toplumda sahip olabilecekleri “uygun” yeri belirlediklerinden dolayı kimse itiraz etmez ve “kendi yerini bilir”. Toplumsal statü bakımından Herakleitos, kardeşi yararına vazgeçtiği “Efes rahipler hanedanının veliahtlığı” gibi, iyi bir yere sahiptir. Belki de bu yüzden, Popper'e göre, Herakleitos devrimcilerin güç kazanmalarını önlemek isteyen aristokratlarla birlikte hareket etmiştir (Popper, 1945/2010a: 17). Popper, Herakleitos'un demokrasi düşmanlığı tutumunu, onun günümüze kadar gelebilmiş eserlerinin parçalarından görmek mümkün olduğunu söyler.

Platon, Herakleitos'un yaşadığı dönemden daha fazla istikrarsızlığın ve siyasal çatışmaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır (Popper, 1945/2010a: 24). Onu rahatsız eden dönemin en kötü olayı ise, hiç şüphe yok ki, hocası Sokrates'in yargılanarak idama mahkûm edilmesi olmuştur (Popper, 1945/2010a: 25). Popper, “daima her şey akmaktadır” (Kranz, 1941/1994: 69) hissiyatının, Herakleitos'un felsefesinde olduğu gibi, Platon'un da

felsefesinde belirleyici güç olduğunu ve Platon'un toplum konusundaki düşüncelerini, tarihsici öncüsü (Herakleitos) gibi, bir tarihsel gelişim yasasıyla ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre Platon, değişmekte olan her şeyin giderek aslını yitirdiği ve çürüdüğü gibi, evrensel bir yasanın parçası olan bir “tarih yasasını” kabul ediyordu (Popper, 1945/2010a: 26).

Popper, Platon'un yaşadığı dönemin bir mahrumiyet ve düşkünlük dönemi olduğunu ve olağanüstü bir gayretle onun, bu meşum “tarih yönelimini” sonlandırılabilceği inancını taşıdığını ifade eder. Popper'e göre Platon'un, öncüsü Herakleitos'la birçok ortak yönü bulunmasına rağmen, ondan farklı olarak, giderek her şeyin çürümesine neden olan “tarihsel kader yasasının”, aklın rehberliğiyle insan iradesi tarafından alt edilebileceği inancını taşıyordu (Popper, 1945/2010a: 27). Tarihsel yasa ya da çürüme yasası, insanın manevi yönlerinin, yani siyasal ve soy olarak da bozulmasına ve yozlaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Platon'un amacı, bozulmaya neden olan tarihsel yönelimi durdurmak ve her türlü çürümeden ve bozulmadan uzak bir devlet kurmaktır. Çünkü Platon'a göre, “değişim kötülüğünden ve bozulmaktan arınmış olan devlet, en iyi, yetkin devlettir. Bu, değişiklik nedir bilmeyen Altın Çağın devletidir. Bu, *durdurulmuş devlettir*” (Popper, 1945/2010a: 28).

Böylece, Platon, değişime kapalı, yani stabil ideal devlet inancıyla, Herakleitos'un tarihsici anlayışının ilkelerinden tamamen ayrı bir yöne sapmış olur. Ancak Platon, bununla yetinmeyerek değişmeyen ideal devlet düşüncesini her şeyi kapsayacak şekilde genişletir. O, her türlü yozlaşmaya, çürümeye, bozulmaya vb. değişimlere karşı dirençli, bozulmadan hep aynı kalan “yetkin bir şey” bulduğunu düşünür. Bu, genellikle “*Formlar ya da İdealar Teorisi*” olarak sözü edilen şeydir. İşte, hiç değişmeyen ve

“yetkin” olan “Formlar ya da İdealar” Platon’un felsefi öğretisinin özünü oluşturur (Popper, 1945/2010a: 29).

Popper’ göre, katı bir “tarihsicilik”, yani tamamına erdirilmiş tavizsiz bir tarihsicilik, hiçbir insani müdahalenin etkili olamadığı ve ona karşı direnmenin sonuçsuz kaldığı bir tarihsicilik olurdu. Bu tür tarihsici bir öğreti, insani tüm plan ve projelerini tarihin değiştirilemez ilkelerinin hizmetçisi olarak göreceğinden, yapılacak tek şey, kendini kader yolculuğuna teslim etmek olurdu (Popper, 1945/2010a: 29). Oysa, Popper’e göre, toplumsal yapıcı tarihsel yönelimler, insanın kendi yazgısı konusunda inisiyatif sahibi olduğunu ve hedeflerine uygun olarak tarihsel gelişimi belirleyebileceğini kabul eder. Tasarladığımız hedefler, tarihsel temelin bize sunduğu ya da yönlendirdiği bir belirlenim değildir; bu hedefler, kendi yaratıcı düşüncelerimizin etkinliğiyle oluşturulmuş şeylerdir. Tarihsici, akla uygun bir siyasal gelecek tasarlamının, ancak tarihsel gelişim yasasının tespit edilmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Oysa toplumsal yapıcı, siyaseti tarihsiciden farklı olarak bilimsel bir temele oturtur. Ona göre bu temel, toplumsal kurumların nasıl oluşturulması gerektiğini bize gösteren olgusal bilgidir. Bu bilim, toplumsal sorunlarla ilgili çözüm üretebilmemiz için ne tür adımlar atmamız gerektiğini gösterecek bir bilimdir. Demek ki, tarihsicinin değişmez tarihsel ilkelerine karşıt olarak, “toplumsal yapıcı siyasetin bilimsel tabanına *sosyal teknoloji* gibi bir şey diye bakmaktadır” (Popper, 1945/2010a: 30).

Popper, tarihsicilik ile toplumsal yapıcılık arasındaki farklılığın ne olduğunun anlaşılabilmesi için onların toplum kurumlarına karşı tutumlarının incelenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre tarihsici, toplum kurumlarının kökenini, gelişmelerini ve tarihi önemlerini dikkate alır. Aslında, tarihsici toplum kurumlarının beşeri ya da ilahi kaynaklı bir planın işleyişine aracılık eden işleve sahip olduklarını ama zamanla bu işlevi yerine

getiren özelliklerini yitirdiklerine inanma eğilimine sahiptir. “Toplumsal yapıcı” ise, toplum kurumlarının kökeni ya da kurucularının gerçek amaçlarının ne olduğuna bakmayacaktır. O, toplum kurumlarının kendi amaçlarına hizmet edebilecek yapıda olup olmadıklarıyla ilgilenir. Örneğin, emniyet teşkilatını düşünecek olursak, tarihsicilerden bir kısmı, bu kurumu asayişin ve özgürlüğün temin edilmesinin aracı olarak, diğer bir kısmı ise, bu kurumu bir istibdat ya da hükmetmenin bir aracı olarak düşünebilir. Hâlbuki toplumsal yapıcı, özgürlüğün ve asayişin temin edilmesinin aracı olarak emniyet teşkilatının daha nasıl iyi bir işleve sahip olabileceğine ilişkin teklifler sunabilir. Ancak, bunun aksine, bu kurumların bir sınıf tahakkümü ve baskı aracı olma konusunda daha nasıl güçlü olabileceklerine ilişkin düşünceleri de mümkündür (Popper, 1945/2010a: 31).

Demek ki, Popper’e göre toplumsal yapıcı, kurumların belli amaçlara hizmet etme konusunda ne derece uygun araçlar olabileceklerini değerlendirerek, onlara daha rasyonel bir tarzda yaklaşım sergilemektedir. Oysa “tarihsici”, bu kurumların tarihin akışındaki etkilerini ortaya çıkarmak için onların kökenini ve tarihin akışındaki gidişatlarını bilmek isteyecektir. Aslında bu söylediklerimiz sosyal bilimcinin, yani yapıcının toplum kurumlarının amaçların gerçekleşmesini sağlayan araçlar olduğunu kabul etmek zorunda olduğu anlamını taşımaz. Çünkü sosyal bilimci ya da yapıcı, toplum kurumlarının mekanik olarak işleyen teknolojik araçlardan farklı yapıda ve işleyişte olduğunun bilincine sahiptir. Bu bilinç durumu onun toplum kurumları hakkında araçsal bir anlayışta olamayacağı anlamına gelir (Popper, 1945/2010a: 32).

Popper, belirli anlayışların tarihsicilik ve toplumsal yapıcılık dediğimiz, bu iki farklı tutumun karmasından oluştuğunu düşünür. Bunun en önemli örneklerinden birinin Platon’un sosyal ve siyasal felsefesi olduğunu söyler. Ona göre “bu sistem, ön planda birtakım hayali açık teknolojik unsurlarla, geri planda egemen tipik tarihsici özelliklerin



işlenmiş bir bütünü sanki birleştirir. Bu bileşim, daha sonra Ütopyacı diye anılan sistemleri ortaya koyan toplum ve siyaset filozofları için temsil edici niteliktedir” (Popper, 1945/2010a: 32). Bu ütopyacı sistemler bazı sosyal kurumlardan yararlanarak kendi hedeflerine ulaşmak isterler. Ancak, bu sistemler, kendi amaçlarını belirlerken tamamen tarihsici bir tutum içindedirler. Bunun en tipik örneği, Platon’un siyasal sistemidir. Onun politik hedefleri büyük oranda tarihsici öğretilere dayanır. Popper, bu konuda şunu söyler: Platon’un amacı öncelikle sosyal devrim ve tarihsel bozulma olarak kendini sergileyen Herakleitosçu tarihsel süreçten kurtulabilmektir. İkincisi, o, tarihsel sürecin genel akışının dışında kalabilecek yetkinlikte bir “ideal devlet”i kurarak bunu başarabileceğini düşünür. Üçüncüsü, Platon, ideal devletin ilk örneğinin ya da aslının tarihin başlangıcında var olduğu inancına sahiptir. Bunun nedeni, çürüme tarihsel akış içinde gerçekleştiğine göre, eğer geçmişe doğru giderek en gerilere, yani tarihsel sürecin başına dönecek olursak, orada “ideal devlet” modelini bulabiliriz. İdeal devlet, kendisinden sonra ortaya çıkan tüm devletlerin ve toplumların “ilk cediti, büyük atası” durumundadır. Aslında, “ideal devlet”ten sonra ortaya çıkan tüm toplum ve devletler, onun bozulmuş ve aslını yitirmiş nesilleridir. İdeal devlet ise, varlığı sadece zihnimizdeki bir düştten ya da hayalden ibaret olmayan, hatta tarihsel akış içinde bozulmaya devam eden tüm toplumlardan daha fazla bir hakikate sahiptir. Hâsılı, Popper’e göre, Platon’un siyasi hedefini belirleyen “yetkin devlet” dahi, büyük oranda, onun tarihsici öğretisini temel alır. Popper, Platon’un “devlet felsefesi”ne yönelik doğruluğu açıkça belli olan bu ifadenin, onun bütün felsefesine, yani “*Formalar ya da İdealar Teorisi*”ne genellenebileceğini belirtir (Popper, 1945/2010a: 33).

Platon’un İdeaları ya da Formları, zihnimizde tasarladığımız hayali varlıklardan farklıdır. Bunlar, sonradan ortaya çıkan ve değişen şeylerden daha gerçektirler. Çünkü İdealar ya da Formlar, değişmeyen ve hep aynı kalan “yetkin”

şeylerdir. Değişim halinde olan şey ise, yani aslını yitirerek bozulmaya devam eden şey, “yetkin” olanın aslını yitirmiş türevleridir. Bu demektir ki, İdealar ya da Formlar sonradan ortaya çıkan ve giderek çürüyen şeylerin ilk babası, yani atasıdır. Onlar, aynı zamanda, mekândan ve zamandan münezzehtirler. Bu, onların hiçbir zaman mekânla temasta bulunmadıkları anlamına gelmez. Zira zamanla oluşan, gelişen ve çürüyen şeylerin cediti ve ilk örnekleri olmaları dolayısıyla, tarihsel akışın en başında mekânla temasa geçmiş olmaları gerekmektedir. İdeaların ya da Formların mekânla olan temasları sınırlı ve geçici olduğundan, bizimle zaman içinde bulunmazlar. Dolayısıyla, onları, zaman ve mekânda bulunan, giderek aslını yitiren ve çürüyen sıradan şeyler gibi algılayabilmemiz mümkün değildir. Bizimle aynı zaman ve mekânda bulunan algıladığımız sıradan şeyler ise, yetkin olan ilk örneklerinin kopyaları ve yansımaları oldukları için, kendi Formlarının adıyla anılırlar.

Popper, Platon’un İdeaları ya da Formları, bir çocuğun babasını düşündüğü gibi düşündüğünü söyler. Nasıl ki bir çocuk için babası onun ideal modeli olan yetkin kişi ise, yani her türlü yüce özelliklerin taşıyıcısı olarak görüyor ise, Platon’da, İdealarını ya da Formlarını öyle görmektedir. İdealar her şeyin temel kaynağı ve aslıdır. Tüm şeyler varlığını İdealara ya da Formlara borçludurlar. Kısaca İdealar şeylerin “hikmeti, ideali, yetkinliğidir” (Popper, 1945/2010a: 34).

Popper’e göre Platon, “*Timaios*” adlı diyalogunda, nesnelerin içinde olduğu mekânı onların anası olarak tasarlamıştır. Tüm şeyler kendi Formları tarafından bu mekân içinde kendi kalıbına göre yaratılmışlardır. Ve yine Popper’e göre Platon, üç şey düşünmek gerektiğini belirtmektedir. Bunların ilki, “türeyen şeyler”, ikincisi, türemenin gerçekleştiği yer, üçüncüsü de, türevlerin kendilerine model aldıkları şeyler. O halde, Popper’e göre, türeme ortamını anne olarak, “model”i baba olarak ve türeyen şeyleri de çocuklar olarak

karşılabiliriz. Başlangıçta, algılanamayan, yalnızca düşünülebilen, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan İdealar, yani nesnelere babaları vardır. Nesnelere içinde yaratıldığı “anneye benzeten soyut mekân” ise, ebedi olarak hep var olan ve algılanabilir tüm şeylerin yuvası olan yerdir. Burada, yani her şeyi içinde barındıran mekânda, her bir İdeanın benzeri bulunur. Tüm bu şeylerin her biri kendi Formunun adıyla anılırlar. Öyle ki, İdealar bu şeyler aracılığıyla ırklarını ya da soylarını devam ettirirler. Bu şeyler, algılanabilen, değişen ve yok olan şeylerdir (Popper, 1945/2010a: 35).

Popper, Platon’un İdealar teorisini, Antik Yunan’daki bazı dini inanışlarla mukayese etmenin, İdealar teorisini anlamamız açısından yararlı olabileceğini düşünür. Şöyle ki, bazı Yunanlı kabileler, kendi büyük atalarından birini yücelterek tanrısalılaştırmışlardır. Hatta belirli kabileler kendi secerelerini bu Tanrılarına bağlarlar. Dolayısıyla, İdealar teorisinin anlaşılmasında, İdeaların ya da Formların kendi kopyaları olan nesnelere veya Platon’un “İdeal Devlet”inin şu anki çeşitli devletlerle olan ilişkisinin, ölümsüz ve yetkin olan bu Tanrıların, tarihin akışı içinde ölen ve yok olan sıradan insanlarla olan ilişkisinin benzer olduğunu görebilmek yararlı olabilir. Ama bu benzerliğe karşılık aralarında çok önemli bir farklılığın da bulunduğu gözlerden kaçmamalıdır. O da, her Yunanlı kabilenin ayrı bir Tanrısı olmasına rağmen, Platon’un “İdealar Teorisi”, insanların genel olarak yalnız “bir Form ya da İdeası” olduğunu varsaymasıdır. Nedeni şu ki, her bir “ırk”ı veya “cins”i sadece bir “Form” karşılamaktadır. Bu, “İdealar Teorisi”nin temel doktrindir (Popper, 1945/2010a: 36).

İdealar ya da Formlar, Platon’un tarihsel süreç içinde gelişmekte olan insanlık tarihini açıklamasında önemli bir hareket noktası oluşturduğu gibi, nesnelere birbirleriyle olan benzerliklerinin açıklanmasına da kaynaklık eder. Platon’a göre, nesnelere sahip oldukları niteliklerinden dolayı birbirlerine benzemeleri, onların bu benzer niteliği aynı

Formdan ya da İdeadan pay almış olmalarından kaynaklanmaktadır. Peki, bunun tarihsicilikle bir ilişkisi var mıdır? Popper'a göre, İdealar Teorisinin nesnelere arasındaki "benzerlikleri açıklamak için kurulmuş olması, ilk bakışta, tarihsicilikle herhangi bir ilişkisi olmadığını düşündürtebilir. Fakat böyle bir ilişki vardır; ve Aristoteles'in bize söylediği üzere, Platon'a İdealar Teorisini geliştiren bu ilişkidir" (Popper, 1945/2010a: 37). Bu gelişmenin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için, Platon öncesi düşüncelere de kısaca değinmek gerekir.

Herakleitos'un takipçilerinden çoğunun rahatsızlık duyduğu konulardan birisi, sürekli değişim halinde bulunan şeylere ilişkin gerçek bilginin elde edilmeyeceği düşüncesi idi. Bunlara ilişkin ancak "bulanık ve aldatıcı 'kanılar'ımız" olabilirdi (Popper, 1945/2010a: 37). Oysa Platon'u önceleyen ve onu fazlasıyla etkileyen filozoflardan Parmenides, deneyden sağlanan yanıltıcı "kanıya karşılık", hiç değişmeyen, hep aynı kalan bir dünyanın bilgisinden, "salt aklın" bilgisinden söz ediyordu. Ne var ki, Parmenides'in bulduğuna inanmış olduğu bu geçekliğin bizim kendi dünyamızla hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, onu açıklığa kavuşturma imkânı da yoktu (Popper, 1945/2010a: 38).

İşte, Popper'e göre, tüm bunlar Platon için çözülmesi gereken önemli problemler olarak görülüyordu. O, sürekli akış halinde olan ve giderek çürüyen şeylerin dünyasını anlamak ve onun tüm gizemlerini açıklığa kavuşturmak istiyordu. Belki, Parmenides'in "yetkin" dünyası ona bir çıkış kapısı sağlayabilirdi. Ama bir sorun vardı; yetkin dünyanın çürüyen şeylerin dünyasıyla hiçbir ilişkisinin olmayışı problemi çözümsüz bırakıyordu. Çünkü onun bulmaya çalıştığı "kanı değil, bilgiydi; değişmeyen bir dünyanın salt akıl bilgisi; fakat aynı zamanda, bu değişen dünyayı ve özellikle bu değişen toplumu araştırmakta kullanabilecek bilgi; garip tarih yasalarıyla siyasal değişimin bilgisi" (Popper, 2010a: 38). Popper'e göre, Platon'un amacı "krallık siyaset bilgisinin, insanlara hükmetme

sanatının sırrını keşfetmekti” (Popper, 1945/2010a: 38). Ama siyasetin sırrını keşfetmek de o kadar kolay görünmüyordu. Zira siyasetin alanı sürekli akış halindeki şeylerin dünyasından bağımsız değildi. Tüm şeylerde olduğu gibi tarihsel süreç içerisinde toplum, devlet ve yönetim giderek değişmekte ve çürümekteydi.

Popper, Platon’un sürekli akış halinde olan şeyler ile Formları ya da özleri arasında ilişkinin kurulmasında karşılaştığı engelleri aşabilmesinde, Aristoteles’in de bildirdiği gibi, Sokrates’ten esinlendiğini öne sürer. Sokrates toplumun ahlakını sorgulayarak halkı düşünmeye sevk ediyordu. O, “adalet”, “alçakgönüllülük” ve “dindarlık” gibi şeylerin “hikmet”inin ya da Aristoteles’in ifadesiyle özünün ne olduğunu bulmaya çalışırdı. Ama Popper’e göre Sokrates’in, bu tür deyimlerin kalıcı ve değişmez nitelikte anlamlarını aramasında, bu şeyleri “kişileştirdiği” söylenemez. Daha doğrusu Platon, Sokrates’in bir şeyin hikmetini ya da özünü bulmaya çalışırken kullandığı metodu, o şeyin hakikatini bulmanın, yani “Form ya da İdeası”nı bulmanın metoduna dönüştürmüştür. Böylece Platon, bir yandan duyumsal olan şeylerin sürekli değiştiğini ve bunların bilgisinin elde edilmeyeceğini öne sürerek Herakleitos’un izinden gitmeye devam etmiş, diğer yandan da Sokrates’in metoduyla önündeki engelleri aşmanın yolunu keşfetmiştir (Popper, 1945/2010a: 39).

Platon’un amacı gerçek bilgi elde etmektir. Oysa sürekli değişim halinde olan ve giderek çürüyen şeylere ilişkin bilgi, “kanı” olduğu için bu amacını karşılamıyordu. O halde, Platon, öyle bir bilgi elde etmeliydi ki, en azından bu bilgi hem gerçek bilgi olmalıydı hem de sürekli akış halinde olan şeylerle ilişkili olmalıydı. İşte, İdeaların ya da Formların bilgisi bu ihtiyacı karşılayabiliyordu, yani hem gerçek bilgiydi hem de değişim halinde olan şeylerle ilişkiliydi. Çünkü İdealar ya da Formlar sürekli değişim halinde olan ve algılanabilen şeylerin temsilcisiydi. Fenomenler dünyasına ilişkin bilmek istenilen

soruların cevapları onlardan aranabilirdi (Popper, 1945/2010a: 40). Popper, “İdealar Teorisi”nin Platon felsefesindeki işlevi konusunda şunları söyler: Öncelikle, “İdealar Teorisi” sürekli değişim halinde olan ve hakkında bilgi edinilmesi mümkün olmayan şeylere uygulanabilecek “bilimsel bilgiyi” mümkün hale getiren “bir metodolojik araçtır”. Ve bu, aynı zamanda giderek bozulmakta olan bir toplumun incelenmesini ve siyasi bir öğretiyi mümkün hale getirir. İkincisi, Platon’un “değişim teorisine” ve bilhassa “tarihe” birtakım belirtiler ya da izler sağlamaktadır. Üçüncüsü de, sosyal alanın yeniden düzenlenmesini ya da sosyal yapıcılığı, yani bozulmayı ve çürümeyi durdurarak toplumu yeniden inşa etmeyi mümkün hale getirmektedir. Çünkü, “İdealar ve Formlar” bozulmakta olan devletin “yetkin” biçimde kurulmasını düşünür kılmaktadır (Platon, 1945/2010a: 40-41).

Popper, Platon ve onun takipçilerinin çoğu tarafından benimsenen, mutlak bilginin ödevinin akış halindeki nesnelere gerçek doğasını, yani özünü ortaya çıkararak onları tasvir etmektir görüşünü, “*metodolojik özcülük*” olarak nitelendirir. Metodolojik özcüler, sezgiyle ortaya çıkarılabileceğine inandıkları bu özlerin kendilerine has adları olduğunu ve şeylerin kendi özlerinin adlarıyla anıldığı görüşünde hemfikirdirler. “Bir şeyin özünün betimlenmesine, hepsi ‘tanım’ demişlerdir” (Popper, 1945/2010a: 41). Onlara göre, bir şeyi tanımak üç şekilde olanaklıdır: Birincisi, o şeyin hep aynı kalan hakikatini ya da özünü bilmekle; ikincisi, o şeyin özünün tanımını bilmekle; üçüncüsü, o şeyin adını bilmekle. O halde, bu açıklamamıza uygun olarak, bir şeyin adını vererek tanımını isteyebiliriz ya da tanımını vererek adını isteyebiliriz. Popper’e göre Platon, söz konusu “metoda” örnek olarak “(tek’e karşılık) ‘çift’in özünü vermektedir”. Yani, Platon’a göre, bir sayı eşit parçalara bölünebiliyor ise, o “sayı ‘çift’ adını alır; ‘çift’ adının tanımı ‘eşit parçalara bölünebilen bir sayı’dır” . Şimdi, ister bize adı verilerek tanımını istensin ya da

tanımı verilerek adı istensin, her iki durumda da, yani “ister ‘çift’ ister ‘eşit parçalara bölünebilen bir sayı’ diyelim, aynı özden” bahsetmiş oluruz (Popper, 1945/2010a: 42).

Popper, bilimin ödevini şeylerin özlerini bulmak ve açıklamak olarak gören metodolojik özcülüğün daha iyi anlaşılabilmesi için onu, zıt anlayışıyla yani “*metodolojik adcılıkla [nominalism]*” karşılaştırır. Ona göre, metodolojik adcılık, bilimin amacını şeylerin özlerini açığa çıkarmak olarak görmez. Aksine bu teori, şeylerin farklı durumlardaki düzenliklerini tasvir etme amacındadır. Daha doğrusu, deneyim alanındaki şeyleri evrensel yasalar aracılığıyla tasvir etmeyi bilimin amacı olarak görür. Metodolojik adcılık, “dilimizi, özellikle dilimizin bayağı söz yığınlarını düzgün kurulmuş cümle ve çıkarsamalardan ayıran kurallarını, bilimsel betimlemenin büyük amacı sayar; kelimeleri, özlerin adları değil, bu görev için yardımcı gereçler olarak kabul eder” (Popper, 1945/2010a: 42). Metodolojik adcı için “nedir” sorusu değil, “nasıl” sorusunun cevabı aranmalıdır. Sözelimi, “Enerji nedir” veya “Atom nedir” sorularını fizik bilimi için önemli görmez. O, “Güneş enerjisi nasıl yararlı kılınabilir?” veya “Hangi koşullar altında, atom ışık ışınları yayar?” gibi soruları fizik için önemli görür (Popper, 1945/2010a: 43).

Popper, metodolojik adcılığın doğa bilimlerinde büyük oranda onay gördüğünü, ancak toplumsal sorunların genellikle özcü yöntemlerle incelendiğini söyler. Ona göre, bu durum, metodolojik adcılığın gelişmemesinin en önemli nedenlerinden biridir. Ama bazıları bu metot farklılığının iki alan arasındaki yapı farklılığından kaynaklanan zorunlu bir ayırım olduğunu düşünürler. Onlara göre, fizikçi nispeten değişmezliğini koruyan objeleri inceler. Dolayısıyla, onun özleri sezinleyerek açığa çıkarması gerekmez. Oysa sosyal bilimci, sürekli değişim halinde olan şeyleri inceler ve onların özlerini açığa çıkarmak ister. Sözelimi, hükümeti ele alacak olursak, tarihin çeşitli dönemlerinde çok sayıda farklı hükümet biçimleri oluşmuştur. Bizim bu hükümet

çeşitlerini değerlendirebilmemiz için, bunların hepsinde önceden müşterek olan bir şey kabul etmemiz gerekmektedir (Popper, 1945/2010a: 43) İşte, o zaman bu sezgisel ön kabulümüze uyanlara hükümet, uymayanların ise hükümet olmadığı hükmüne varırız. Tarihsiciliğin bu iddiası, bu hükümetlerin “özlerini” anlamayı ve tanımını yapacak şekilde saptamada bulunmayı gerektirir. Metodolojik özcülük ve metodolojik adcılık konusunda yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra şimdi, yeniden Platon’un toplum anlayışını değerlendirmeye çalışalım (Popper, 1945/2010a: 44).

Platon, ilk toplum bilimcilerinden birisidir. Popper’e göre, onun toplum bilimi, sosyal olayların doğru şekilde gözlenmesi ve dâhiyane bir kurguculuğun bileşiminden oluşur. Elbette ki, bu toplum biliminin “kurgusal çatısını doğal olarak, Formlar, evrensel akış ve çürüyüş, türeme ve soysuzlaşma” kuramları oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010a: 45). Sürekli akış halinde olan ve giderek çürüyen şeylerin dünyası, değişmeyen ve bozulmayan İdealar dünyasından türemiştir. İdealar ya da Formlar, yetkindirler, yani iyi, gerçek ve doğru olma niteliğine sahiptirler. İdealar ya da Formlar, kendi yansımaları ya da kopyaları olan duyular dünyasındaki şeylerin kökeni, yani atasıdırlar. Bu, duyular dünyasındaki her türlü değişimin asıl “yönünü” ve “eğilimini” anlamayı sağlayan düşüncedir. Çünkü değişmekte olan tüm şeylerin kökeni olan “Formlar ve İdealar”ın mutlak olarak “yetkin” olduklarını öğretmesinden dolayı, doğal olarak onların türevlerinin akış yönünün yetkinlikten uzaklaşmaya, yani değişimin ve akışın çürüme yönünde olduğunu öğretmektedir (Popper, 1945/2010a: 46).

Bu teoriye göre, duyular dünyasındaki bir nesne, kendi ideasına benzediği oranda gerçekliğini muhafaza etmiştir. İdealar yetkindirler, asla bozulmaz ve çürümezler. Ama onların türevi olan duyular dünyasındaki şeyler asla yetkin olamazlar. Çünkü şeyler, gerçek değil, gerçekliğin bir kopyasıdırlar, taklididirler. Duyular dünyasında



kendi Formuna en yakın olan ve en fazla benzeyen nesne dahi, asla Formun kendisi kadar bir gerçekliğe sahip olamaz. Popper'e göre Platon, kalıcı ve değişmez olanı, sadece şeylerin "tanrılıklarına" mahsus bir durum olduğunu öğretmektedir (Popper, 1945/2010a: 46-47). Platon (2014) "Devlet Adamı" nda, "sadece tanrısal olan şeyler değişmeden" hep aynı kaldıklarının anlatır (Platon, 2014: 54). Dolayısıyla, Platon'a göre, idealardan pay alarak türemiş olan şeylerin içlerinde en az değişmiş olanı, yani değişimin ya da çürümenin ikinci ve üçüncü aşamasından daha eski olanı, en fazla iyi bir kopya olma şansına sahiptir. En iyi kopya olan şey, kötü kopyalara nispeten daha fazla tanrısallığa sahip olabilir. Ama yine de az miktarda olsa bile değişime uğramış ve yetkin olmaktan uzaklaşmıştır. Değişim artarak devam ettikçe kendi Formundan uzaklaşma ve çürüme aynı oranda artarak devam eder. Başlangıçta küçük adımlarla ilerleyen özünden uzaklaşma ya da "soysuzlaşma süreci", giderek hız kazanır ve çoğalır. Platon, "gerileme ve yıkılma yasası" denilen bu süreci, yasalar adlı eserinde insan ruhuna ilişkin yaptığı değerlendirmede, Popper'ın deyişiyle, trajik bir şekilde tasvir etmektedir. Platon, bu açıklamasında ruhsal varlıkların kendi ruhlarındaki nitelik değişmesinin oranına göre bir üstünlük mertebesinde giderek uzaklaşmanın gerçekleştiğini ve bu sürecin ucunda cehennem denilen kötü durumun bulunduğunu ifade eder (Popper, 1945/2010a: 47). Kısaca, Popper'a göre Platon, değişimi, "kötü bir şeyin değişmesi" haricinde, her türlü kötülüğün ve belanın tetikleyicisi olarak ve durulmayı da tanrısallık olarak görmüştür (Popper, 1945/2010a: 48).

Popper, Platon'un "İdealar Teorisi"nin dünyadaki değişimin belli bir yönelime sahip olduğunu açıkça gösterdiğini belirtir. Bu yönelim, duyular dünyasındaki tüm şeylerin giderek çürümesi ya da bozulması istikametindedir. Aslında bu düşünceler bizi duyular dünyasının gelişimine ilişkin bir "bozulabilirlik yasası"nın varlığına götürür. Popper'e göre "bu, evrensel olarak artan katı bir bozulma yasası olmaktan çok, artan bir

bozulabilirlik yasasıdır; yani, bozulma tehlikesi veya olasılığı artmaktadır” (Popper, 1945/2010a: 48). Demek ki, bu bozulabilirlik yasası, engellenemez ya da önüne geçilemez değildir. O halde, duyular dünyasındaki şeylerin, en azından bazı şeylerin çürümesi ya da bozulması durdurulabilir.

Platon, “Timaios”da türlerinin kökeni hakkında bir hikâye anlatır. Bu hikâyeye göre canlıların ilki “erkek-insan”dır. Diğer tüm canlılar, başta kadın olmak üzere erkeğin bozulması ve özünü kaybederek soysuzlaşması sürecinde türemiş olan varlıklardır. Popper, Platon’un bu hikâyesinin kendi teorisiyle tam bir uyum içinde olduğunu söyler (Popper, 1945/2010a: 48). Platon, “Devlet” adlı eserinde, “doğan her şey bozulmaya mahkûm olduğu için, bu yönetim biçimi de hep sürüp gitmez, çözülür” diyerek, aynı teoriyi topluma ve tarihe de uygulamıştır (Platon, 2002: 296). Popper’a göre, “Formlar ya da İdealar Teorisi, aslında metodolojik bir istemi, akış halindeki duyulanabilir şeyler hakkında mümkün olmayan, salt yahut akılsal bilgi gereğini karşılamak için kurulmuştur. Fakat, bu metodolojik istemlerin ötesinde ve üstünde, bir değişim teorisi sağlamaktadır” (Popper, 1945/2010a: 49). Yani, bu teori, insanların ve toplumların özünü kaybederek soysuzlaşması eğilimi dâhil, duyular dünyasında akış halinde olan tüm şeylerin genel istikametini izah etmektedir.

Popper, Platon’un toplum, devlet ve yönetim biçimlerine ilişkin düşüncelerini birbirlerine benzer özellikler taşıyan ve birbirlerini tamamlayan “Devlet”, “Devlet Adamı” ve “Yasalar” adlı diyaloglarında tartıştığını söyler. Platon, Devlet adlı eserinde, kendi Formuna ya da İdeasına en çok benzeyen devletin, yani ilk toplum biçiminin en iyi toplum ve devlet olduğunu iddia eder. Bu toplum, insanların tanrısallık niteliğine sahip olmaları ve bilgelik bakımından en üstünüdür. Peki, yetkin olmaya bu kadar yakın bir devlet ya da toplum neden değişmiştir? Bu toplumun iç dinamiklerini harekete geçiren güç nedir?

Popper'a göre, Platon'un bu soruyu cevabı şudur: “benlik çıkarının –özellikle, maddi ve iktisadi benlik çıkarının- körüklediği iç çatışma, sınıf savaşı, ‘sosyal dinamik’in esas gücüdür” (Popper, 1945/2010a: 51). Popper, Marksçı düşüncenin, “tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir” (Marks ve Engels, 1848/2008a: 48) biçimindeki formülünün, Platon’un tarihsiciliğine, neredeyse Marks’ın tarihsiciliği kadar uyduğunu söyler. Ona göre, Platon, toplumun giderek özünü kaybetmesi ve yozlaşması sürecinde ortaya çıkan en önemli devlet çeşitlerinden dördünü şu sıraya göre tasvir etmiştir. İlk önce, yetkin dediğimiz en iyi devletten sonra “*timokrasi*” gelir, yani, itibar, şan ve şöhret arayışında olan soyluların yönetimi gelir. İkinci sırada, “*oligarşi*”, yani “zengin ailelerin yönetimi” gelir. Üçüncü sırada “demokrasi”, “yani, yasadışı demek olan özgürlüğün yönetimi; son olarak da, ‘tiranlık... şehrin dördüncü ve son hastalığı’ gelir” (Popper, 1945/2010a: 51). Oysa J. S. Mill, “Representative Government (Temsili Hükümet)” adlı eserinde, toplumun gelişim düzeyine bağlı olarak temsili hükümetin, en iyi yönetim biçiminin ideal türü olduğunu öne sürer, yani demokratik yönetimin (Mill, 1971: 199).

Platon, toplumsal gelişimin tarihini iyiye doğru ilerleyen bir tarih olarak görmemiştir. Popper'a göre Platon, toplumsal çürümenin tarihini bir hastalığın tarihi olarak görmüştür. Toplum iyileştirilmesi gereken hasta bir adamdır. Onu iyileştirecek hekim ise, kurtarıcı bir devlet adamıdır. Burada en dikkat çekici nokta ise, Hegel ve Marks’ın “tarihsel ilerleyiş yasası”na olan olumlu inanışlarının aksine, Platon’un bu yasayı giderek tedavisi zorlaşan bir hastalığın ilerlemesi gibi görmesidir (Popper, 1945/2010a: 51-52).

Popper’e göre Platon, İdeal Devlet ile onun soysuzlaşması sonucu ortaya çıkan ilk devlet biçimi olan “*timokrasi*” arasındaki en belirgin farkın, “istikrarsızlık” olduğunu düşünmüştür. Soyluların yönetici olduğu bu devletin yozlaşarak oligarşileşmesinin nedeni

aşırı “tutku”dan kaynaklanan birliksizliktir. Aslında, Platon, timokrasiden oligarşiye geçişin en önemli nedeni olarak, “ilk sınıf çatışması”na da sebep olan mülk edinmede verilen mücadeleyi görür. Ona göre “zenginler, ‘belirli bir gelir ölçüsüne ulaşamayanları kamusal görev alma yeteneğinden yoksun kılan’ bir yasa koydurunca, oligarşiye geçiş tamamlanmış olur” (Popper, 1945/2010a: 53). Ancak süreç giderek hızlanır, yani çürüme ya da hasta beden giderek ağırlaşır. Kurulmuş olan bu oligarşi devletinde yoksul sınıf ile yönetici sınıf arasında iç savaşa varan bir şiddetli çatışma hâsıl olur. Toplumdaki yoksul sınıfın hasımlarına galip gelmesiyle kamu haklarında eşit şekilde yararlanabilmeyi mümkün kılan “vatandaşlık hakları” uyarınca demokrasiye geçiş sağlanmış olur (Popper, 1945/2010a: 54). Platon, en kolay geçişin demokratik devletten tiranlığa olduğunu düşünür. Çünkü Platon’a göre, toplumdaki varlıklı kesim ile yoksullar arasındaki sınıf çekişmesini kendi emelleri doğrultusunda kullanmaya yetenekli bir lider bu geçişi çok kolay gerçekleştirebilir. Bunun için gerekli olan tek şey, onun kendine bağlı özel kuvvetler kurmayı başarabilmesidir. Başlangıçta halkın özgürlük kahramanı olarak sahneye çıkan bu lider, kısa süre sonra halkı köleleştiren despot bir lidere, yani zorba bir efendiye dönüşür. Böylece, en kötü devlete, yani tiranlığa geçilmiş olur (Popper, 1945/2010a: 56).

Popper, Platon’un “siyasal gelişmeleri” analiz etmesinin temel nedenlerinden birinin, onun “tarihsel değişimin itici gücünü belirlemek” olduğunu belirtir (Popper, 1945/2010a: 57). Popper’a göre Platon, toplumların gelişimiyle ortaya çıkan çeşitli devlet ve hükümet biçimleri üstüne yaptığı incelemeler neticesinde, “içbirliksizliğin, ekonomik sınıf çıkarlarının körüklediği sınıf savaşının bütün siyasal devrimlerin itici gücü olduğu hakkındaki sosyoloji yasasını keşfetmiştir” (Popper, 1945/2010a: 58). Ve Popper’a göre, “bu sosyoloji yasası Platon’un tarihe uyguladığı anahtardır” (Popper, 1945/2010a: 58).

Crick (2002/2012) “Demokrasi” adlı eserinde, Platon’un idealleştirilmiş aristokratik yetkinlik “erdemlerine” inanmış bir filozof olduğunu ifade eder (Crick, 2002/2012: 28). Popper’e göre de Platon, ilerici ve eşitlikçi biri değildir. Eğer ilerici ve eşitlikçi biri olsaydı, Atina demokrasisindeki eşitlikçi yönelimleri daha ileri bir seviyeye ulaştıran sınıfsız bir toplum tasarlayabilirdi. Ama zaten onun böyle bir niyeti ve düşüncesi yoktu. Popper’e göre Platon, gelecekte olması gereken bir devleti değil, geçmişte olan bir devleti yeniden canlandırmak istiyordu. Daha doğrusu onun niyeti, “Sparta devletinin babasını”, yani sınıf ayrımına dayalı bir köle devleti kurmaktı. Platon’un devleti, “bir kast devletidir”. Onun devletinde sosyal sınıf çatışmasının sona erdirilmesi, sınıfsız bir toplum oluşturmakla sağlanmaz, yönetim erkine kayıtsız şartsız itaat edilmekle sağlanır (Popper, 1945/2010a: 60).

Popper, Platon’un “İdeal Devlet”inde toplumu üç sınıfa ayırdığını ama aslında bu toplumun “iki kast”tan oluştuğunu söyler. Biri, toplumun üst tabakasını oluşturan “silahlı ve öğrenim görmüş yöneticiler”in yer aldığı “askerlik kastı”, diğeri ise, toplumun alt tabakasında yer alan “silahsız ve öğrenim görmemiş, yönetilen insan koyunları”ndan müteşekkil kast (Popper, 1945/2010a: 60). Sabine, Platon’un devletinde insanların belli bir sosyal sınıfta yer almasının, o kimsenin özgürlüğünü de katı bir şekilde belirlediğini açıklar. Çünkü Sabine göre, bireyin yapması gereken her şey sahip olduğu statü tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, bireyin özgürlüğü, kendi özgür istencine göre eylemde bulunmak değil, verili eylemleri yerine getirmektir (Sabine, 1937/1969a: 44).

Platon, vazifeleri yalnızca yöneticilerin ihtiyaçlarını karşılamak olan ve zihinleri çalışmayan alt sınıfı, Popper’in deyişiyle “insan sığırları” olarak görür. Onun kendi “en iyi devletindeki” kölelerden söz etmemesinin ve çalışanlara “gündelikçiler” ya da “destekleyiciler” demesi Popper’a göre, bilinçli bir seçim ve “propaganda” amaçlı bir

tercihtir. Platon'un, köleliğin kaldırılmasını ima eden en ufak bir ifadesi yoktur. Aksine, Platon, kölelik karşıtı eylemleri savunan "Atinalı demokratlar"ın mücadelesini ciddiyetlikten uzak görür. Zaten, en iyi devletten sonra gelen "timokrasi" tasvirinde, "kölelik" düşüncelerini bariz şekilde açıklamaktadır. Bu açıklamalarında Platon, kölelere yönelik tutum konusunda "timokrat"ın "zalim", iyi eğitim alan kimselerin de onları "aşağı" görme yönünde olacağını açıklar. Popper, buradan şöyle bir sonuç çıkarır: Platon'un en iyi devletinde en iyi öğrenim imkânı vardır. Dolayısıyla, köleler, zalimce davranışlara maruz kalmasalar bile, iyi öğrenim görmüş üst sınıf tarafından layık görüldükleri şekilde fazlasıyla aşağılanmaktadırlar (Popper, 1945/2010a: 61).

Platon'un ideal devletinde insan sığırları olarak görülen yönetilenlerin her türlü denetlenebilme yetkisi üst sınıftaki yöneticilere aitti. Ama bu, en iyi devletin istikrarı için yeterli değildi. İstikrar için yönetici sınıfın iç birlikteliğinin korunması gerekiyordu. Bu nedenle birlikteliksizliğe neden olabilecek mülk edinme vb. maddi çıkarılara bir çözüm gerekiyordu. Popper'e göre Platon, buna çözüm olarak yöneticilerin, yani askeri kastı oluşturan tüm üst sınıfın ortak mülkiyet sahibi olması gerektiğini düşündü. Hatta bu ortak mülkiyeti, üst sınıfın büyük bir aile olmasına vardırarak kadar genişletti. Yani, hiç kimse kendi anne-babasını ya da çocuğunu tanımamalı, kadınlara ve çocuklara ortaklaşa sahip olunmalıdır. Ayrıca, üst sınıfın kendi içindeki birlikteliğin güçlendirilmesi, yani üyelerin kendilerini bir kabile olarak görmeleri ve diğerlerini dışlamaları için, yönetilenlerin kendilerinden daha aşağı ve sıradan bir ırk olduğu duygusu da geliştirilmelidir. Böylece, Platon, üst sınıfın ırkını diğerlerinden tümüyle izole ederek katı bir sınıf ayrımcılığına gitmektedir. Kendince gerekçeleri şunlardır: "Yöneticiler üç bakımdan, ırkça, eğitimce ve değer ölçülerince pek çok üstündürler" (Popper, 1945/2010a: 63). Popper, bu konuda haklı olarak Platon'u eleştirerek şöyle der: "İster bir ırk ya da düşünce, ister bir ahlak veya

öğrenim kaynağından gelsin, kişisel üstünlük, gerçekten var olduğu kanıtlanabilse bile, asla birtakım siyasal ayrıcalıklar edinmeye hak verdiremez” (Popper, 1945/2010a: 64).

Popper’e göre, Platon’un “İdeal Devlet”inde, yönetici sınıfın bir “ayrıcalığı” ve “sembolü” olan yetiştirilme ve eğitim, yönetici sınıfta birlikteliği sağlamanın ve yönetimde istikrarı yakalamanın önemli bir siyasal aracıdır (Popper, 1945/2010a: 66). Özellikle bekçilerin eğitimi ve yetiştirilmesi, onun iyi devletinin istikrarı açısından büyük öneme sahiptir. Platon, bekçilerin iyi bir çoban köpeğinin niteliklerine sahip olması gerektiğini düşünür. İyi yetiştirilmiş bir çoban köpeğinin “dostlarına ve tanıdıklarına karşı çok yumuşak” olması ve tanıdık olmayanlara karşı da yırtıcı olması gibi, bekçiler de aynı duygu ve karaktere sahip olmalıdır (Popper, 1945/2010a: 68). Bu demektir ki, tümüyle siyasal bir amaç için, yöneticilere ve bekçilere eğitim ve yetiştirilmeyle yumuşaklık ve saldırganlık gibi iki zıt nitelik kazandırılmış olacaktır.

Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere, Popper’e göre, Platon’un kendi toplumunu anlamak istemesi, onu “geniş ayrıntılarıyla sistematik bir tarihsici sosyoloji kurmaya sürüklemiştir” (Popper, 1945/2010a: 71). Platon, tüm devletlerin, “İdeal Devlet” dediği bir devletin ya da “Form veya İdea”nın bozulan türevleri olduğunu düşünür. O, yozlaşmış olan bu devlet ya da toplumu, kendi İdeasına uygun olarak yeniden kurmak veya en azından, kendi Formuna benzeyen bir toplumu tasvir etmek istemiştir. Popper’a göre, Platon bu isteğini yerine getirirken, “Sparta ve Girit” gibi, eski bazı kabile toplumlarının “kurumları” hakkındaki analizlerinden elde ettiği verilerden yararlanmıştı. Ancak, elindeki verileri daha uygun şekilde değerlendirebilmek için Platon, dönemin kurumlarının “iyi” ve “özgün” olan kısımlarını ya da bozulma ve “çürüme” emarelerini ayırmasını sağlayacak “bir ilkeye” ihtiyaç duyar (Popper, 1945/2010a: 71). Popper’e göre, o aradığı ilkeyi “kendisinin siyasal devrimler yasasında bulmuştur; buna göre, yönetici sınıfta iç

birliksizlik ve bu sınıf üyelerinin ekonomik işlerle çok uğraşmaları, her türlü toplumsal değişimin kaynağıdır” (Popper, 1945/2010a: 72). Dolayısıyla, Platon, kendi iyi devletini kurabilmek için, bozulmaya ve çürümeye neden olan tüm etkilerin ortadan kaldırılmasını gerekli görmüştür. Sözgelimi, yönetici sınıfın mülk sahibi olamamasını, gereği gibi eğitilmesini ve yetiştirilmesini, bu etkileri ortadan kaldıran girişimler olarak görülmüştür.

Popper, Platon’un sosyal değişmeyi “Herakleitos’un Dirliksizliği”ne ve tarihsel gelişmenin itici gücü olarak değerlendirdiği “sınıf çatışması”na dayandırması, onun oldukça gerçekçi bir tarihsici kuram geliştirebilmesini sağladığını ifade eder. Ona göre Platon, geliştirdiği “tarihsicilik ilkelerini” aynı zamanda “Yunan-kent devletlerinin Çöküş ve Yıkılış hikâyesine ve özellikle, kadınsı ve soysuz diye betimlediği demokrasinin eleştirmesine uygulamıştır” (Popper, 1945/2010a: 72). Popper, Platon’un yapmaya çalıştığı şeyin, onun kendi toplumunun çöküş sürecini rasyonel bir temelde açıklamak olduğunu düşünür. Ona göre Platon, yıkılmakta olan toplumları bir organizma ve yıkılışlarını da “yaşlanmaya benzeyen bir süreç olarak görmüştür” (Popper, 1945/2010a: 73).

Popper, Platon’un sosyolojisinin anlaşılabilmesi için, “doğal ve normatif yasalar” arasındaki ayrımın gelişim sürecine bakmanın yararlı olacağı inancındadır. O, bu gelişmenin her aşamasının Platon’un öğretisinde belli bir rolü olduğunu düşünür. “Doğal ve normatif yasalar” farklılığının gözetilmediği ilk aşamanın, yani çıkış noktasının “*saf bir tekçilik*” olarak tasvir edilebileceğini söyleyen Popper, “bunun, ‘kapalı toplum’un niteliği olduğunu” ifade eder. Ona göre, “*eleştirmeli bir ikicilik* (ya da eleştirmeli bir uylaşımçılık)” olarak tasvir ettiği son aşama ise, açık toplumun bir niteliğidir (Popper, 1945/2010a: 77). İlk aşama, kendi içinde iki farklı evreye sahiptir. “*Saf doğacılık*” denilen ilk evre, hiçbir nizamın değiştirilebilir olabileceğinin düşünülemediği duygusunun egemen olduğu dönemdir. “*Saf uylaşımçılık*” denilen diğer evre ise, hem doğal nizamın hem de



normatif nizamın “insan-biçimli tanrıların” hükümleri olarak görüldüğü dönemdir. Popper’in “*eleştirmeli bir ikicilik ya da eleştirmeli uylaşıcılık*” diye betimlediği ve açık toplumun niteliği olarak gördüğü son aşamada insanlar, insan yapımı olan “normatif yasalar” ile kendi gücünü aşan doğal yasalar arasındaki ayrımın bilincindedir. Dolayısıyla, “eleştirmeli ikicilik”, toplum düzenlilikleri dediğimiz normların, insanların kendi kararlarıyla ya da bir anlaşmayla yapılmış olan yasalar olduğunu iddia eder. O halde, bu yasalar gerekli görüldüğünde yürürlükten kaldırılabilir ya da değiştirilebilir (Popper, 1945/2010a: 79).

Demek ki, toplumsal normlar “insan-yapısı” oldukları için, eksikliklerinden, yanlışlıklarından veya sakıncalı oluşlarından şikâyet ederek doğayı ya da Tanrı’yı suçlayamayız. Böyle bir durumda yapmamız gereken kendi hatalarımızı (normun eksikliğini ya da sakıncasını) görüp, onu daha iyi bir norma dönüştürmektir (değiştirmektir). Popper’in burada söylemek istediği, belirli sistemlerin gerektiğinde değiştirilebileceğini, onların yerine daha iyi sistemlerin konulmasının ve daha iyi sosyal kurumların gerçekleştirmesinin gerektiğidir. Buradaki gerekliliğin ölçüsü, yine insanın kendi kararı ve sorumluluğudur. Bu ölçü, doğanın bir belirlenimi değildir. Çünkü doğanın kendi nizamı ahlaki ya da gayri ahlaki değildir. “Ölçülerini doğaya uygulayan”, yani ahlaki insan dünyasına getiren yine insanın kendisidir. Popper’e göre, doğa insanı yaratmıştır. Ancak doğa bizi yaratırken diğer nesnelere farklı olarak, gerektiğinde yeni düzenlemeler yapabilecek, geleceğe ilişkin tahminler yürütebilecek ve ahlaki yükümlülüğünü üstlenebileceğimiz hükümler alacak yetkinlikte yaratmıştır. Bu demektir ki, doğaya “sorumluluk ve kararlar” taşıyan sadece biz insanlarız (Popper, 1945/2010a: 80).

Platon’un anlaşılması açısından önemli olduğunu ifade ettiğimiz normatif ve doğal yasalar ayrımının gelişmesinin, ilk ve son aşamaları arasında yer alan, diğer en

önemli üç aşaması ise şunlardır: birincisi, “biyolojik natüralizm”, ikincisi, “ahlakçı yahut hukukçu pozitivism” ve üçüncüsü ise, “psikolojik veya ruhçu natüralizm”dir. “Biyolojik natüralizm, ya da daha pekinlikle, ahlakçı natüralizmin biyolojik türü, ahlak yasaları ve devlet yasaları keyfi olmakla birlikte, bu gibi normları çıkarabileceğimiz değişmeyen ebedi doğa yasaları bulunduğu teorisi” (Popper, 1945/2010a: 89). Sözelimi, hayatımızı devam ettirebilmemiz için, yeterli miktarda besin ve gıdaya ihtiyaç duymamızın değişmeyen bir biyolojik temele dayanması gibi.

Popper, biyolojik natüralizmin hem eşitlikçiliği hem de eşitlikçilik karşıtlığının müdafaasında kullanıldığını söyler. Ona göre, “biyolojik natüralizmin ilk insanîyetçi ve eşitlikçi biçimini ortaya atan Sofist Antiphon’dur” (Popper, 1945/2010a: 90). Antiphon, “barbarlarla Yunanlılar arasında ‘doğal’ bir ayrım olmadığını” (Sabine, 1937/1969a: 26) ve birçok normun doğaya aykırı ve keyfi olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, doğanın kuralları zorunludur ama insanların kuralları zorunlu değildir. Ne var ki, insanların koydukları kurallara uyulmadığı zaman bunun fark edilmesi oldukça tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Popper’e göre, biyolojik natüralizmi eşitlikçilik karşıtlığını desteklemek amacıyla kullananlar ise, toplumu “güçlüler yönetmelidir” anlayışına sahip olanlardır. Popper, bu anlayışı ilk ileri sürenlerden birinin ozan Pindaros olduğunu ifade eder. Pindaros, “güçlünün zayıfa dilediğini yapması, bütün doğada geçerli olan bir yasadır”, iddiasında bulunmuştur (Popper, 1945/2010a: 90). Bu yaklaşıma göre güçlü ile zayıf arasında doğal bir ayrım söz konusudur. Bu demektir ki, güçsüzleri korumak için yapılan yasalar, doğa yasalarının bozulmuş biçimleri olan “keyfi” yasalardır (Popper, 1945/2010a: 90).

Bir diğer aşama olan “ahlakçı pozitivism” ise, mevcut yasalardan, yani “konulmuş” yasalardan taraftırlar. Onlara göre, “iyiliğin yegâne ölçüleri” yürürlükteki

yasalardır. Mevcut normların yerine getirilebilecek daha iyi normlar yoktur. Dolayısıyla, bireyden beklenen toplumun mevcut normlarına uymasdır. Oldukça tutucu ve otoriteci bir yaklaşım olan bu öğretinin iddiaları, tamamen “normların varsayılan keyfilğine dayanmaktadır” (Popper, 1945/2010a: 93).

Popper’e göre, doğal ve normatif yasalar gelişmesinin önemli ara aşamaların üçüncüsü “psikolojik ya da ruhçu natüralizm”, ahlakçı pozitivism ile biyolojik natüralizmin bir bileşimi denilebilir. Bu görüşe göre, “ahlakçı pozitivist”, kuralların anlaşma sonucunda elde edildiklerini, yani insanlar tarafından oluşturulmuş kurallar olduklarını belirtiyorsa haklıdır. Fakat ahlakçı pozitivist, bu tavrından dolayı, normların insan psikolojisinin veya ruhsal doğasının ve toplumun tabii yapısının ifadeleri olması hakikatini göz ardı eder. Biyolojik natüralist ise, doğal normları insanların doğal amaçlarına dayandırmakla haklıdır. Ama onun hatası da doğal amaçlarımızın “sağlık, haz ya da yemek, barınmak yahut üremek gibi” amaçlardan ibaret olduğunu varsaymasıdır. Oysa bazı insanlar için ruhsal amaçlar daha yüksek amaç olarak görülebilmektedir. İşte, insanın tabii amaçlarını onun bu hakiki doğasından çıkarmak mümkündür. Popper’a göre, söz konusu bu tutumu ilk formülleştiren Platon olmuştu. O halde, şimdi Platon’un doğalcığına (natüralizmine) ve tarihsiciliğiyle nasıl bir ilişkisi olduğuna bakalım. (Popper, 1945/2010a: 94).

Popper, Platon’un, “doğa” terimini farklı anlamlarda kullandığını ama onun bu terime yüklemiş olduğun anlamın “öz” terimine verdiği anlamla neredeyse özdeş olduğunu söyler. Ona göre, bir şeyin mahiyetinde (doğasında) neler olduğu anlamında Platon’un doğa terimini kullanması, yaklaşık olarak “Form ya da İdea” anlamındadır. Zira “bir şeyin Form ya da İdeası, aynı zamanda onun özüdür” (Popper, 1945/2010a: 96). Peki, “doğa” ve “Form ya da İdea” arasında hiçbir ayrılık yok mudur? Popper’e göre, şeylerin doğalarıyla

Form ya da İdeaları arasında en önemli ayrılık konusunda şunu söyleyebiliriz: Şeylerin Form ya da İdeaları, o şeylerin kendi içinde değildir, onlardan ayrıdır. Form ya da İdea, şeylerin ceddidir, atasıdır. Ama büyükbaba kendi ırkını oluştururken nesline kendisinden bazı unsurlar katarak türetir. İşte şeylerin doğası dediğimiz, bu unsurlardır. Yani, şeylerin doğaları, doğuştan atalarından almış oldukları kendilerine has nitelikleri dediğimiz iç özleridir (Popper, 1945/2010a: 96). Bu demektir ki, “doğal” olan, “doğuştan” olan, “özgün” olan veya “kutsal” olandır. Yapay olan ise, bir şeyin sonradan sahip olduğu, dışarıdan alınan ya da dışsal olup sonradan eklenendir. Dolayısıyla, Platon’a göre, beşeri eserler doğal şeylerin kopyalarıdır, doğal şeyler de Forma ya da İdealarının kopyalarıdır (Popper, 1945/2010a: 97).

Popper’e göre, Platon, “doğa” sözüyle Form ya da İdealarının ilk türevleri olan şeyleri kasteder. Bu ilk var olan şeyler arasında “ruh” da vardır. Ruh, tüm var olan şeylerin ötesinde bir varlığa sahiptir. O, Form ya da İdealara en yakın olandır. Ama ruha ilişkin Platon’un değerlendirmeleri bununla sınırlı değildir. Özellikle insan bahsinde Platon, insanların ruhsal güçlerini, huylarını ve tabii kabiliyetlerini onların “doğa”sı diye adlandırır. Dolayısıyla, bir kimsenin doğasıyla ruhunun neredeyse aynı şey olduğunu söylemek mümkündür. “Doğa”, birinin “Form ya da İdeası”ndan, yani soyunun “tanrısal” babasından hissesini aldırta ilahi bir “ilke”dir. “İrk” bir soy birlikteliği oluşturduğundan, aynı doğaya sahip olmayı da sağlıyor demektir. Böylece, Platon’un, “doğa” ve “ırk” terimlerini genellikle özdeş anlamda kullandığı anlaşılır. Popper’a göre, Platon’un, “öz” ve “ruh” terimlerini fazlasıyla andıran “filozoflar ırkı”ndan ve “felsefeci doğası”ndan bahsetmesi, kendi iddiasını doğrular nitelikte bir örnektir.

Popper, Platon’un natüralizminin, “tarihsici metodolojisi” için farklı bir yaklaşım biçiminin oluşmasına vesile olduğunu söyler. Bilimlerin görevi incelediği konularının

doğalarını araştırmaktır görüşü, umumiyetle kabul gören bir yaklaşımdır. Buna uygun olarak, toplumun ve devletin doğasının ne olduğunun araştırılması da, siyaset biliminin ya da sosyolojinin görevidir. Platon, şeylerin doğalarının kaynakları (kökenleri) tarafından belirlendiğini söylüyordu. O halde, “bir bilimin metodu”, şeylerin menşesini, kökenini, başlangıcını araştırmalıdır. Böyle bir ilkeye göre, siyaset bilimi ve sosyoloji, toplumun ve devletin kaynağını (kökenini) araştırmasını gerektirmektedir. Bu demektir ki, “tarih için tarih yapılmaz, toplum bilimlerinin tek metodu olarak tarihten yararlanılır. *Bu, tarihsici metodolojidir*” (Popper, 1945/2010a: 98).

Toplum bilimlerinin temel sorularından birisi, “insan toplumunun, devletin doğası nedir?” sorusudur. Popper, tarihsici sistemlerin, toplum bilimlerinin bu temel sorusunu “toplumun ve devletin kaynağı nedir?” biçiminde yeniden formülleştirmenin gereğine inandıklarını ifade eder (Popper, 1945/2010a: 98). Ona göre Platon, toplumun kaynağını uyuşum, yani anlaşma olarak görüyordu. Platon’un bu görüşü, ruhçu natüralizmin görüşüyle uyumludur. Fakat Platon’un uyuşumdan kastettiği şey, insan doğasıdır; daha doğrusu, toplumsal doğanın temel alındığı bir uyuşumdur. Bu toplumsal doğa, bireylerin yetkinsizliklerine dayanır. Platon’a göre, bireyler doğaları gereği kendi kendilerine yeterli değildirler. Güzide denilecek kadar yetkinliğe yakın nadiren görülen doğalar dahi, bu yetkinliklerini, ancak bir toplumda ya da devlette sağlayabilirler. İdeal devlet ya da toplum, bu kimseler için gerekli olan sosyal ortamı oluşturur. Aksi halde bunlar da soysuzlaşırlar. Dolayısıyla, devleti bireylerden daha üstün ve öncelikli görmek gerekir (Popper, 1945/2010a: 99).

Birey ve toplum arasında zorunlu denilebilecek “karşılıklı bir bağımlılık” söz konusudur. Her ikisi de varlığını diğere borçludur. Toplum varlığını insan doğasının yetersizliğine, yani insanın kifayetsizliğine borçludur; birey ise, kifayetsizliğinden dolayı

“varlığını topluma borçludur.” Platon’a göre, “bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde”, devletin bireye üstün görülmesinin gereği muhtelif şekillerde ortaya çıkar (Popper, 1945/2010a: 99). Sözgelimi, ideal devletin içindeki yozlaşmanın, yani bozulma ve birliksizliğin devlete değil de, bireylere dayanmasında olduğu gibi. Platon, bu “çürüme ve birliksizlik” tohumunun insan ruhunda, yani onun doğasında bulunduğunu ve dolayısıyla insan ırkının yozlaşmaya yatkın olduğunu düşünür (Popper, 1945/ 2010a: 100).

Popper’e göre, Platon’un “*Devlet*”inde, natüralizmin faydacılıkla birleşiminden oluşan “uylaşımçı bir anlaşma teorisinin unsurlarına rastlanır” (Popper, 1945/2010a: 101). İnsan doğası gereği kendine yeterli bir varlık değildir. Bu nedenle karşılıklı çıkar ve menfaat ilişkisine dayalı bir şehirde toplu yaşama gereksinimi doğmuştur. Bu gibi şeyler, bir anlaşma teorisinin ve natüralizmin unsurlarıdır. Platon, bu unsurları daha ileri bir noktaya taşıyarak, her insanın kendine has bir doğası olduğunu ve insanların yeteneklerinin bu doğaya göre değiştiğini söyler. Dolayısıyla, toplumda kimin ne iş yapacağı doğası gereği önceden bellidir. Böylece bir “ekonomik iş bölümü ilkesi” meydana çıkar. Ancak söz konusu “ilke”, doğrudan insanın doğumla sahip olduğu eşitsizlik temeline dayanır. Popper, masum bir kılıfa uydurulmuş olan bu ilkenin, Platon’un devletinde en önemli iş bölümü olarak görülen yönetenler ile yönetilenler, yani “efendilerle köleler, bilgelerle bilisizler arasındaki doğal eşitsizliğe” dayandırılan toplumsal sınıf ayrımına kadar etkileri olduğunu söyler (Popper, 1945/2010a: 101). Hatta Popper’e göre, “Platon tarihsiciliğinin kuruluşunda en önemli payın, onun natüralizmindeki biyolojik unsura ait olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, ilk ya da yetkin devletin çöküş tarihi, insan ırkının biyolojik soysuzlaşmasının tarihinden başka bir şey değildir” (Popper, 1945/2010a: 106). İnsanların doğal yetenekleri konusunda Farabi (1990) “El – Medinetü’l – Fazıla” eserinde, erdemli şehrin insanlarını bir insan bedenin organlarına benzetir ve Platon’un görüşlerini andıran

şeyler anlatır. O, insan bedenindeki en üst organın (yöneticiyi temsil eden) kalp olduğunu, diğer organların ise, ikincil ve ona yardım eden (şehrin diğer ikinci sınıf ve üçüncü sınıf vatandaşlarını kasteder) organlar olduğunu söyler. Farabi'ye göre, bu sınıflandırma, görev ve sorumluluklar onların yaratılıştan sahip oldukları yetenekleri gereğidir (Farabi, 1990: 70-72).

İdeal devletin her türlü eksiklikten münezze olması Popper'a göre Platon'un, yetkin devletinin bozulmasının başlangıç gerekçelerini bulmada zorluk çekmesine neden olmuştur. Popper, Platon'un bu zorluğu aşabilmek için çürümenin gerekçelerini "evrensel geçerliliği olan tarihsel, biyolojik ve belki hatta kozmolojik soysuzlaşmanın evrim yasasına" dayandırmıştır (Popper, 1945/2010a: 106). Ama böyle bir yasa, yani "türemiş olan her şey çürüyecektir" yasası, doyurucu bir gerekçe olarak görülmemektedir. Çünkü kâfi derece yetkin olan bir devletin bozulma yasasından neden kurtulamadığını tatmin edici şekilde izah etmemektedir. Bu nedenle Popper'e göre Platon, kendince daha makul bir çıkış yolu bulmuştur. O da, "doğal devlet" in bozulmasının ya da çürümesinin nedeninin yöneticilerin eğitilmiş filozoflar olmayışlarıdır. Oysa Platon'a göre, tarihsel çürüyüş yasasından, yani soysuzlaşmadan kaçınabilmek için yöneticilerin hem matematik hem de "eugenik" (üstün insan ırkı yaratma) eğitimi almış olmaları gerekirdi (Popper, 1945/2010a: 106).

Popper, Platon'un, üstün ırkın bozulmasının önlenmesi için, yöneticilerin gerekli bilgileri edinmelerini ve çocuk üretimine müdahale etmelerinin gerektiğine inandığını söyler. Ama yöneticilerin edinmeleri gereken bu bilgi, algı bilgisi değil, "salt rasyonel" bir bilgi olmalıdır. Popper'a göre, Platon'un kastettiği bilgi, "yüksek eugenik üstün yasasının anahtarı (ve insan ırkının Gerçek Süresini saptayan bir sayı) olan 'Platonik Sayı'yı gösterecek salt rasyonel ve matematik" bilimdir (Popper, 1945/2010a: 108).

Geçmiş dönemlerin bekçileri “iyi ya da kötü doğumların hâkimi” olan “Platonik Sayı”nın ve üstün insan ırkını yaratma bilgisine sahip olmadıkları için, ne doğan çocukların doğalarının bozulması ne de doğal devletin çürümesi önlenememiştir. O halde, yöneticilerin gerekli olan bu bilgileri edinmeleri ve “ırklardaki altın, gümüş, tunç ve demir” gibi madenlerin karışmasını önlemeleri gerektirmektedir. Böylece yönetici sınıfındaki düzensizlik ve iç birliksizlik önlenmiş olacaktır (Popper, 1945/2010a: 108).

Popper, bu anlattıklarımızın, Platon’un “İdeal Devlet”inin bozulmasının ya da “Platon’un Sayı ve İnsan Düşüşü öyküsü” olduğunu söyler. Ona göre, Platon’un “tarihsici sosyolojisi” ve onun sosyal devrimlere ilişkin esas ilkesi bu hikâyeyi temel alır. Şöyle ki, ırkın bozulması yönetenler sınıfının “birliksizliği” ile genel olarak tarihsel gelişmenin nedenini izah eder (Popper, 1945/2010a: 108). Dolayısıyla, Popper’e göre, “Platon’un İdealist tarihsiciliği”, nihayetinde “ruhsal” olana dayanmaz, insan soyunun “meta-biyolojisine” dayanır. Yine de Popper’e göre Platon, sadece “biyolojik bir devlet teorisi” sunan bir doğalcı olmaktan ziyade, siyasi bir tarih öğretisi sunmakta olan biridir (Popper, 1945/2010a: 109).

Popper, “Platon’un sosyolojisi”ni analiz ettikten sonra onun siyasi programını açıklamaya çalışır. Popper’a göre “Platon’un temel istemleri”, onun iki formülünden biriyle, yani ya “değişim ve durulma üstüne idealist teorisi” formülüyle ya da onun “natüralizm” formülüyle anlatılabilir. Popper, “İdealist formül”ü şöyle açıklar: “*Her türlü siyasal değişimi durdur!*” Değişme kötülüktür, durulmuş olan ise, tanrısal olandır. Değişimin tümüyle durdurulması, devletin kökenine, ilk Form ya da İdeasına döndürülmesiyle mümkün olur. Peki, bu nasıl gerçekleştirilebilir? Popper’e göre, bunun cevabı da ancak “natüralist formül” dayalı olarak verilebilir. O da şudur: “*Doğaya dön!* Atalarımızın devletine, insan doğasının uygunlukla kurulmuş, dolayısıyla istikrarlı olan ilkel



devlete dönüş; Düşüşten önceki zamanın kabile patriarkhisına, bilge azlığın bilgisiz çokluk üstündeki doğal sınıf hükümlerine dönüş” (Popper, 1945/2010a: 113).

Popper, Platon’un siyasi programının neredeyse tüm unsurlarının, onun bu istemlerinden çıkartılabileceğini düşünür. Ona göre, tüm bu unsurlar, Platon’un tarihsici görüşünden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Platon’un, “sınıf yönetiminin” istikrara kavuşturulması şartlarına ilişkin toplum öğretisiyle birleştirilmelidir (Popper, 1945/2010a: 113).

Popper, bunu şöyle açıklar: (1) Toplumun sınıflara bölünmesi, yani yönetenler sınıfının, yönetilenler sınıfından mutlaka ayrılması. (2) Devletin yazgısının yönetenler sınıfının yazgısıyla özdeş görülmesi; egemen sınıfın ayrıcalıkları, aralarındaki birlikteliğin sürdürülmesi ve üstün ırkın devamının sağlanmasına yönelik çocuk üretimi ve yetiştirilmesi vb. ortak çıkarlarının taviz verilmeksizin korunması. (3) Ayrıca, bu temel unsurlara askerlik, eğitim ve silah taşıma gibi egemen sınıfın tekelinde bulunan imtiyazlar, egemen sınıfın mülk edinmede men edilmeleri ve devletin kendine yeterliliğinin sağlanması gibi unsurlar da eklenebilir.

Bu unsurlar, Popper’a göre, Platon’un siyasi programının anti hümanist ve totaliter olduğunun açık göstergeleridir. Üstelik “tarihsici bir sosyolojiye dayandığı da besbellidir” (Popper, 1945/2010a: 114). Quinton, Platon’un yetkin devletinde yönetimin değiştirilemez biçimde bir yöneticiler sınıfının tekelinde olmasını, “otoriterliğin çok sert bir türü” olarak değerlendirir (Quinton, 1976/1981: 156).

Popper, Platon’un siyasal programının anti hümanist ve totaliter olduğu savını, savunulması gereken bir sav olduğuna ilişkin haklılığını ortaya koymak ister. Bu yüzen Popper, Platon’un “Adalet İdeası”nı, devleti “en bilge ve en iyiler yönetmeli öğretisiyle, Doğruluk, Bilgelik, İyilik ve Güzellik İdealarını” değerlendirir (Popper, 1945/2010a: 117).

İbni Haldun (1989) “Mukaddime” adlı eserinde, “devlet kötü ve zalim olursa, bu devlet uyruk için zararlıdır, onları mahveder” der (Haldun, 1989: 475). Aynı eserin başka bir yerinde, “imamete istihkakın”, yani devleti yönetme hakkına sahip olmanın, layık olmanın dört şartından ilkinin “ilim”, ikincisinin de “adalet” olduğunu belirtir (Haldun, 1989: 486). Peki, adalet nedir? Popper’e göre, adalet derken şunları kastederiz: Yurttaşların devlet nezdinde eşit muamele görmesi (imtiyaz ve adam kayırma olmaması), zaruri özgürlük kısıtlamalarının herkese eşit uygulanması, yasa önünde eşitlik, mahkemelerin tarafsız olması ve refah payından, yani devletin menfaatlerinden vatandaşların eşit yararlanabilmesi. Oysa Popper’a göre Platon, “adalet” derken farklı şeyler kastetmiştir (Popper, 1945/2010a: 117).

Popper, Platon’un “*Devlet*’te ‘adil’ sözünü ‘en iyi devletin çıkarına uygun’ anlamında” kullandığını söyler (Popper, 1945/2010a: 117). Devletin çıkarına uygun olan ise, toplumda yönetenler ile yönetilenler diye katı bir sınıf bölünmesinin olması ve değişimin tümüyle durdurulmasıdır. Popper’e göre Platon’un böyle bir adalet istemine sahip olması, onun siyasal programının totaliterlik seviyesini aşmadığını göstermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi “şehir, insan doğasının, gereksinimlerinin ve sınırlılıklarının üstüne kurulmuştur” (Popper, 1945/2010a: 118). Şehirde yaşayan her birey sadece bir iş yapmalıdır. Kişinin yapacağı iş ise onun kendi doğasına, yani doğuştan sahip olduğu en iyi yeteneğe uygun olan iş olmalıdır. Dolayısıyla, şehirdeki her sınıfın kendi üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* gerçekleşir. Bu, Platon’un “adaleti” sınıf ayrımı ve yönetici sınıfın üstünlüğü ilkesine özdeş kıldığını göstermektedir. “Çünkü, her sınıfın kendi işine bakması gerektiği ilkesi, kısaca ve kabaca söylenince, *yönetici yönetir, işçi çalışır ve köle köleliğini yaparsa devlet adildir*, demektir” (Popper, 1945/2010a: 118-119). Sabine, Platon’un adaleti, bireyin sahip olduğu haklarının onun sosyal statüsüne dayalı olarak ve

sorumluluklarını da, yine bu statüsünün gerektirdiklerini “dürüstçe” yapması olarak gördüğünü söyler (Sabine, 1937/1969a: 50).

Popper’e göre, “insaniyetçi adalet teorisi” üç temel düşünceye sahiptir: Birincisi, herkesin eşit olması ilkesi; ikincisi, “genel bireycilik ilkesi”; üçüncüsü, özgürlüklerin korunması ilkesi. Oysa Platon’un, bu ilkelerin her birine karşıt ilkeleri bulunur. Şimdi, Platon’un siyasal programının totaliter olmasının nedenlerinden biri olan “adalet” anlayışının, insaniyetçi teorinin her bir ilkesine karşılık gelen karşıt ilkelerini kısaca değerlendirelim (Popper, 1945/2010a: 124).

Popper’e göre, tüm yurttaşların eşit olmasının gerekliliği ilkesine karşıt olarak Platon, “doğal ayrıcalık ilkesi”ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). “O, doğal önderler için doğal ayrıcalıklar istiyordu” (Popper, 1945/2010a: 125). Gerçekten de Platon, “Yasalar” adlı eserinde, “eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa, eşitsizlik demektir” diyerek, eşitlik ilkesinin adaletsizliğe neden olacağını iddia etmiştir (Platon, 2012: 221).

Popper’e göre, bireycilik ilkesine karşıt olarak ise Platon, “genel bütüncülük ya da ortaklamacılık ilkesi”ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). Ona göre, bireyler “bütün” için yaratılmışlardır, “bütün” bireyler için yaratılmamıştır (Popper, 1945/2010a: 132). Üstelik “Platon’a göre, ya ortaklaşacı olunur ya da bencil” (Popper, 2010a: 133). Popper’a göre Platon, ortaklaşacılık olmadığı zaman “bencilik” olur demekle, ortaklaşacılık ile özgeciliği ve bireycilik ile benciliği yanlış bir şekilde özdeşleştirmiştir. Popper, “insaniyetçi sistem”de bireyciliğin önemli bir yere sahip olduğunu düşünür. Ona göre Platon’un, bireycilik aleyhtarı olması ve ona saldırması bilinçli bir seçimdir. Popper, ATD de, bu konuya ilişkin şunu söyler: Bireyin özgürleşmesi, kabileci toplumun yıkılışını ve demokrasinin ortaya çıkışını sağlayan önemli bir “ruh devrimi olmuştur”. Ancak,

Platon'un toplumsal sezgileri düşmanını gözden kaçırmayacak kadar keskindir (Popper, 1945/2010a: 134). Aynı eserin bir başka yerinde Popper, Platon'un bireycilik karşıtı olmasını şöyle açıklar: Platon, insan yaşantılarının farklılaşmasına, yani duyular dünyasının giderek çeşitlilik kazanmasına karşıt olduğu gibi, bireyselliğe ve bireyin özgürleşmesine de karşıydı. Popper'e göre Platon, bireyi "Kötü Olan" olarak görüyordu (Popper, 1945/2010a: 136).

Popper'e göre, insaniyetçi teorinin diğer bir ilkesi olan özgürlüklerin korunması ilkesine karşıt olarak da Platon, "bireyin görev ve amacının devletin istikrarını sağlamak ve güçlendirmek olması gerektiği ilkesi" ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). Popper'a göre Platon, devletin çıkarını bireyin çıkarından üstün görmüştür. Ona göre, devletin menfaatine olan ve onu artıran tüm şeyler, hem iyidir hem de adalete uygundur. Devletin menfaatine aykırı olan şeyler de "kötü, haksız ve adalete" uygun olmayan şeylerdir. Dolayısıyla, Popper'a göre Platon, ahlak ilkeler konusunda "faydacı" bir tutuma sahiptir. Ancak bu kolektivist veya siyasi "faydacılıktır". Devletin menfaati, neyin ahlaki olduğunu belirleyen öğedir (Popper, 1945/2010a: 141).

Popper, Platon'un totaliter oluşunun, onun özcü oluşundan kaynaklandığına inandığını söyler. Çünkü Popper'a göre Platon'un, yönetenler sınıfının yönetilenler sınıfına egemen kılmak istemesindeki ideali, üstün sınıfın diğer sınıfı mümkün olduğunca "sömürmesi değildir, devletin istikrarıdır" (Popper, 1945/2010a: 142). Üstelik Popper'e göre, "totaliterlik" tümüyle gayri ahlaki bir tavır olmaktan ziyade, "Kapalı toplumun – grubun ya da kabilenin ahlakıdır" (Popper, 1945/2010a: 143).

Popper'e göre, Platon'un adalet kuramının "sınıf ayrıcalığı üstündeki ısrarı" ve değişimi durdurma istemi, "Devleti kim yönetmeli?" sorusunu, siyaset kuramının merkezine itmektedir. "Platon, bu soruyu en bilge ve en iyi olan yönetmeli, diye

karşlamıştır” (Popper, 1945/2010a: 157-158). Böyle bir varsayım kolay itiraz edilebilir değildir. Ama Popper, bu varsayımı paylaşanların da kabul edeceği gibi, her siyasi yöneticinin daima layıkıyla iyi ve bilge olduğunun ya da iyi ve bilge oluşlarından emin olunan bir yönetimi oluşturabilmenin kolay olabileceğini söylemenin güç olduğunu söyler. Dolayısıyla, siyasi düşünüşte iyi ve bilge yöneticiler kadar kötü yöneticilerin de olabileceği dikkate alınmalıdır. O halde, Popper’e göre, “Kim yönetmeli” sorusu değiştirilmeli ve yerine, “Siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki, kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenebilsin?” sorusu sorulmalıdır (Popper, 1945/2010a: 159).

Popper, “Kim yönetmeli?” sorusunun temel alınmasının gereğine inananların, siyasal iktidarı “özünde” denetim dışı bırakılmasını zımnen onayladıklarını düşünür. Bu, iktidarı “egemen” olarak görmek anlamına geldiği gibi, akabinde “egemen kim olacak?” sorusunu gündeme getirir. Popper, böyle bir varsayımı “(denetsiz) egemenlik teorisi” olarak görür. Ona göre, Platon’un siyasal yaklaşımı “bu egemenlik teorisi”ni zımnen içermektedir. Ancak Popper’a göre, bir iktidarın denetim dışı kalması muhal olan bir durumdur. Çünkü “en güçlü tiran bile, gizli polisine, maiyetine ve cellâtlarına dayanır” (Popper, 1945/2010a: 160).

Şimdi, yeniden “Kim yönetmeli?” sorusuna dönecek olursak Popper, Sokrates’in kendisini bir bilge olarak görmediğini, onun kendisini hakikatin bir arayıcısı olduğu konusunda ısrar ettiğini, yani “bilgeliği seven” biri olarak gördüğünü söyler. Ona göre, eğer Sokrates yöneticilerin mutlaka “filozof olmaları gerektiğini” ifade etmişse dahi, onun kastettiği şey, yöneticilerin hakikat arayışında ve yükümlülüklerinin bilincinde olmalarıdır. Ama Platon’un, devleti filozoflar yönetmelidir demekle kastettiği filozof, mütevazı bir hakikat arayıcısı değildir. O, “İdeaları ya da Formları” görebilen ve onlarla iletişim halinde olan hakikatin “mağrur” bir malikidir. İnsanların en bilge ve en kudretli

olanıdır. Kısaca Popper'e göre, Platon'un kral filozofu bilgelik konusunda yetkin olan "âlimi-mutlak" ve güç konusunda da "kadiri-mutlak" aşamasına yakın biridir. "O, Filozof Kraldır" (Popper, 1945/2010a: 174).

Popper, Platon'un, "*Devlet*'te", Sokrates gibi filozofu "gerçeği seven" olarak tanımladığını ama bunu söylerken samimiyetten uzak olduğunu söyler. Hatta Popper'a göre Platon, kendi söylediklerine kendisi de inanmamaktadır. Popper, Platon'un inandırıcı olmaktan uzak oluşunu, onun yalan söylemeyi egemenlerin bir ayrıcalığı olarak görmesine, yani "şehrin yararı" için yöneticilerin kendi yurttaşlarını ve düşmanlarını aldatabileceğini düşünmesine dayandırır. Popper'e göre Platon, "şehrin yararına" demekle, "son ahlak ölçüsü olarak, ortaklaşa fayda ilkesine" başvurmakta ve "totaliter ahlak", burada filozofun tanımını dahi aşmaktadır (Popper, 1945/2010a: 181). Kısaca, Popper'e göre Platon'un filozof yöneticileri, "beklenmedik anlamda gerçeğin âşıklarıdır" (Popper, 1945/2010a: 182). Onun burada söylemek istediği şudur: Platon'un yöneticileri, bir filozof olarak "gerçeğin aşağı olan" ve bir kral olarak da yalana ve aldatmaya başvuran iki zıt karakteri bir arada taşıyan kimselerdir (Popper, 1945/2010a: 183). Bu karakterde bir "kral filozof", aslında çok da makul bir yönetici olarak görünmemektedir. O halde, Popper'e göre Platon, "niçin filozofların kral ya da kralların filozof olmasını istiyor?" (Popper, 1945/2010a: 189).

Popper, bu soruyu, Platon "filozof" derken onun aklında başka bir şey bulunuyordu, diye cevaplar. Ona göre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Platon'un "filozofu bilgeliği aramaya kendini vermiş bir kişi değil, bilgeliğin mağrur sahibidir. Bilgili bir adamdır, bir hâkimdir. Dolayısıyla, Platon'un istediği şey, *bilgилiliğın hükümranlığıdır*[BG]. [Popper] böyle dememe izin varsa, [bu] *Sophokrasi*'dir" der (Popper, 1945/2010a: 189). "Filozof kral", şehri kuracak olan ve kurucusu olduğu şehrin anayasasını hazırlayacak olan kişidir. Platon, yetkin devletin istikrarlı olmasını ister.

Devletin istikrarlı olması da onun, ancak tanrısal “Form ya da İdea”nın benzeri olmasıyla mümkündür. Devletin tanrısal biçimini görebilecek ve onun benzerini en uygun biçimde yeniden oluşturabilecek yetkinlikte olan ise, sadece diyalektiğin bilgisine hâkim olan filozoftur. Filozof, hakikati görmeye susamış gerçek bir âşıktır. O, sıradan insanlar gibi duyular dünyasının değil, “İdealar ya da Formlar” dünyasının bir aşığıdır. Daha doğrusu filozof, “güzelliğin gerçek doğasını”, yani “Güzellik Form ya da İdeasını” görmeyi arzulayan bir âşıktır (Popper, 1945/2010a: 190). Popper, şunu söyler:

*Bu yoldan, Platon filozof terimine yeni bir anlam vermektedir, tanrılık Formlar ya da İdealar dünyasının aşığı ve gözlemcisi anlamını. Bu sıfatla, filozof erdemli bir şehrin kurucusu olabilecek insandır: “Tanrılık şeylerden pay alan filozof”, ideal şehir ve ideal yurttaşları “tasarımını... gerçekleştirme tutkusuna kendini kaptırabilir.” O “model diye tanrılık olanı almış” bir desinatör ya da ressam gibidir. Ancak gerçek filozoflar “şehrin ana plânını çizebilirler”, çünkü “gözlerini modelden resme, resimden modele gezdirerek” aslını görebilecek ve onu kopya edebilecek, yalnız onlardır (Popper, 1945/2010a: 190).*

İşte, yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Platon’un, devleti kral filozofun yönetmesini istemesinin asıl nedeni budur. Ne var ki, Popper’e göre bu, devletin kuruluş aşamasından sonraki dönemlerde hiçbir değişiklik yapılmayacaksa, bilhassa, sonradan devletin yöneticisi olacak olanların hiçbir değişimi yapması istenmiyor ise, neden daima bir filozofun kral olmasını gerekli olduğunu açıklamada yetersiz kalmaktadır (Popper, 1945/2010a: 192). Popper, Platon’un, devletin daima bir filozof tarafından yönetilmesini neden gerekli gördüğünü anlaşılabilmesi için, “Platon’a göre, bir filozof tarafından sürekli olarak yönetilmeyen bir devlette ne olur?” sorusunun, sorulması gerektiğini söyler (Popper, 1945/2010a: 194). Popper’a göre Platon, bu sorunun cevabını açıkça ortaya koymuştur: “Devletin, hatta çok yetkin bir devletin bekçileri, Pythagorasçı bilimi ve Platoncu Sayıyı bilmezlerse, o zaman bekçilerin ırkı ve onunla birlikte devletin kendisi soysuzlaşacaktır” (Popper, 1945/2010a: 195).

Popper, bu cevaptan da anlaşıldığı gibi, Platon'un siyasal programının tahmin edilenden daha fazla ırkçı bir yapıya sahip olduğunu söyler. Ona göre "Platon'un ırk ya da zifafla ilgili Sayısı", onun filozofları egemen kılma sürecindeki siyasal taleplerinin temelini oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010a: 195). Çünkü ırkın saf tutulması için, özellikle "zifafla ilgili sayı" başta olmak üzere, ihtiyaç duyulan tüm bilimlere sahip bir filozof olmadığı zaman, devlet diye bir şey kalmaz. Popper'a göre, zifafla ilgili sayı Platon'un kendi buluşu olduğu için, "gerçek bekçiliğin anahtarı" olan esrarengiz bilgiye de yalnızca kendisi vakıftır. Ona göre, bunun anlamı şudur: "Filozof kral, Platon'un kendisidir ve *Devlet*, Platon'un krallık iktidarı üstündeki kendi savıdır" (Popper, 1945/ 2010a: 200).

## **II. 5. 2. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Hegel Eleştirisi**

Popper, ATD'nin ikinci cildinde Hegel'in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı (faşist)", "kehanetçi (falçı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar.

Platon, insanları doğalarına uygun olarak sınıflara ayırıyordu. Popper, Aristoteles'in hocası Platon'dan aldığı siyasal kuramlardan birinin onun "kölelik kuramı" olduğunu düşünür. Ona göre, Aristoteles hocası Platon'un düşüncelerinin etkisinde kalmış ve onun "doğacı kölelik kuramını" benimseyerek kendince sistemli hale getirmiştir. Aristoteles, insanların bir kısmının doğaları gereği "özgür" olduklarını ve bir kısmının ise "köle" olduklarını düşünüyordu (Popper, 1945/2010b: 3). O, "Politika" adlı eserinde, "... toplulukların en üstünü... Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz. Devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmak yanlıştır. Aralarında yalnızca büyüklük değil, nitelik farkı da vardır" der (Aristoteles, 1975: 7). Aristoteles'e ait bu satırlardan



onun, hocası Platon'un etkisinden kalarak doğacı kölelik anlayışını devam ettirdiği açıkça görülmektedir.

Aristoteles'in Platon'un siyasal kuramının etkisi altında kalması yalnızca "doğaca kölelik" kuramıyla sınırlı değildir. Popper'e göre, özellikle devlet anlayışı konusunda Aristoteles'in açıklamaları Platon'un devlet anlayışının anlaşılmasında oldukça yol göstericidir (Popper, 1945/2010b: 3). Ancak, Aristoteles "Platonculuğu sistemleştirirken" onun kötümserlik felsefesi yerine iyimserlik felsefesini getirerek önemli bir değişiklik yapmaktadır. Bu değişiklik, Popper'e göre, Platon her türlü değişimin çürüme ve bozulma olduğunu içeren bir öğretiyi geliştirmişti. Ama buna karşılık Aristoteles'in öğretisi gelişmeyi de içeriyordu ve "değişme" bir tür "ilerleme"dir denilebilir (Popper, 1945/2010b: 6). Platon'a göre, yetkin olan yalnızca "Form ya da İdea"lardır. Dolayısıyla, Form ya da İdea'lardan uzaklaşmaya neden olan her türlü değişim kötüye ve bozulmaya doğru bir gelişmedir. Ama Aristoteles'te değişimin ya da hareketin dört nedeninden biri olan "erek neden", aslında oluşun ya da değişimin istenilen bir duruma yönelmiş olduğunu varsayarsak, bu, daha iyiye doğru bir gelişme olarak görülebilir.

Aristoteles, Platon'un duyulanabilir şeylerden ayrı kendi başlarına var olduklarını düşündüğü "Form ya da İdea"larını duyulanabilir şeylerden bağımsız olarak görmez (Popper, 1945/2010b: 7). Aristoteles, "Metafizik" adlı eserinde, formun belirli bir niteliğe sahip olan bir varlığa işaret ettiğini ve formun kendi başına bir varlığa sahip olmadığını söyler. Ona göre, bir şeyin form kazanması, belirli bir varlığın yeni bir varlığa dönüşümü demektir. Ve bu dönüşüm, yani yeni bir varlık biçimini alma, "belli bir niteliğe" sahip olma demektir. Kısaca Aristoteles'e göre, "İdealar, .... kendinde tözler olamazlar" (Aristoteles, 1985: 342-343). Popper'e göre, Aristoteles ile Platon arasında görülen bu

ayrım, büyük ölçüde değişme teorisinde yapılan değişimden ileri gelmektedir. Çünkü Platon'a göre, duyulanabilir şeylerin "Form ya da İdea"ları, şeylerin kendisinden önce ve onlardan bağımsız olarak vardır. Oysa Aristoteles, duyulanabilir şeylerin kendi amaçlarına yönelik devindiklerini ve "Form" veya "öz"lerinden ayrı olmadıklarını düşünür. Başka bir deyişle Aristoteles, duyulanabilir şeylerin kendi içlerinde özlerini kuvve olarak bulduklarını ve belli bir hareket ya da değişim sonucunda gizil olarak bulunan bu özün biçimsel olarak açığa çıktığını söylemek istemektedir. Popper'e göre, Aristoteles'in şeylerin içinde var olduğunu düşündüğü "öz", "Platon'un 'doğa' ya da nefesiyle" neredeyse özdeştir. Çünkü "öz"de tıpkı "doğa" gibi bir ön eğilime sahiptir. Ve şeyler bu "öz"ü bir devinim ilkesi olarak gizil biçimde taşırlar (Popper, 1945/ 2010b: 8).

Popper, tüm bunları dikkate aldığımızda Aristoteles'in, tarihsici öğretiyeye doğrudan bir katkı sunmadığını ama buna karşın, değişme teorisinin tarihsicilik bakımından yeni yorumların ortaya çıkmasında ne denli müsait olduğunu gösterdiğini belirtir. Ona göre, tamamen Aristoteles'in özcülüğüne dayalı üç çeşit tarihsici doktrin ayırt etmek mümkündür. Birincisi, "bir devletin ya da bireyin (Hegel'in deyişiyle), 'gizli ve gelişmemiş özü' hakkında bir şeyler *bilmemiz*, ancak onun gelişmesi halinde ve ancak onun tarihine bakmakla mümkün olabilir" (Popper, 1945/2010b: 9). Popper'e göre "bu öğreti", sosyal varlıkların ya da özlerin bilgisine ulaşabilmek için tarihsici bir yöntemin kabul edilmesini gerekli hale getirir. İkincisi, "değişme", ancak nesnenin içinde gizil olarak bulunanları açığa çıkarmasıyla ve devinim kazandırmasıyla nesnedeki çekirdeği, "ön eğilimleri" ve "öz"ü açığa çıkarabildiğidir. Popper, bunun da, tarihsici bir düşünceye dayanan tarihsel bir yazgı düşüncesini ortaya çıkardığını anlatır. Ona göre Hegel bunu, "amaç", "ilke" ve "kader" denilen şeylerin, "gizli gelişmemiş öz" olarak anlatmıştır. Demek ki, bir kimsenin ya da bir "ulusun" veyahut bir "devletin" nelerle karşılaşacağını

bilmek istiyorsak, o zaman onun içindeki gizil olarak bulunan “öz” e bakmalıyız, kaldı ki, zaten olabilecek her şey bu “öz”ün kendini açmasıdır. Üçüncüsü, gerçekliğe çıkmak veya oluşmak için “öz”ün değişimle kendini açması gerekir. Popper’e göre, bu da, daha sonra Hegel’in öğretisinde yeni bir forma bürünmektedir: Kendinde olan varlık, sadece “bir ön eğilimlidir” ve henüz oluş sürecine girmemiştir. Çünkü “idea” bir hareketlenme süreciyle kendini “ortaya” koyar. Demek ki, “varlığa çıkmak” için öz niteliklerini sergilemek zorunludur. Popper, bu kuramı, kölelik kuramına haklı bir dayanak oluşturmakla suçlar. Gerekçesi, bir kimsenin başkalarıyla olan ilişkilerinde kendini ortaya koymasının, onun ilişkili olduğu kişileri kendi hâkimiyetine alması anlamına gelmesidir. Ona göre, Hegel, “bütün kişilerarası ilişkilerin köle ile efendisi arasındaki temel ilişkiye, egemen olma ve boyun eğme ilişkisine indirgenebileceğine işaret” etmektedir (Popper, 1945/2010b: 9-10).

Popper, “*falci felsefe*” diye adlandırdığı Hegel felsefesinin Aristoteles felsefesine dayandığının anlaşılabilmesi için, Aristoteles’in “*özcü tanımlama yöntemi[ne]*” bakmak gerektiğini düşünür. Ona göre, “tanımlar ya da ‘terimlerin anlamları’ sorunu, doğrudan doğruya tarihsicilikle ilgili değildir” (Popper, 1945/2010b: 11). Ama yine de, günümüzün “*falci felsefe*” diye anılan öğretilerine kaynaklık etmiştir. Aristoteles, bilginin, “ya kanıtlayıcı ya da kavrayıcı” olacağını söylüyordu. Ona göre, “*kanıtlayıcı* bilgi [...] ‘neden’lerin bilgisidir .... *Kavrayıcı* (sezgisel) bilgi ise (söz konusu şeyin ‘doğrudan doğruya’ olması, yani ‘neden’inin özsel doğası ile özdeş olması halinde), o şeyin ‘bölünmez biçimini’, özünü ya da özsel doğasını kavramaktan ibarettir” (Popper, 1945/2010b: 12). Popper, Aristoteles’in tüm bilgilerimizi kanıtlamamız gerektiğinin ileri sürmesinde haklı olduğunu düşünür. Ama Popper’e göre, kanıtlar öncüllere dayanırlar ve dolayısıyla, kanıt sonucun doğruluğunu göstermede yetkin değildir. Ancak öncüllerin doğru olması durumunda kanıtlar sonucun doğru olmasını gerekli kılabilir. Çünkü, eğer

öncüllerin de doğruluklarının kanıtlanması istenecek olursa, bu, bir adım geriye gitmek olurdu, yani öncülleri önceleyen öncüllerin de kanıtlanması gerektiği şeklinde sonsuz bir geriye gitmeye neden olurdu. Aristoteles, böyle bir kısır döngüye mani olmak için, “kuşku götürmez şekilde doğru olan ve kanıtlanmaları gerekmeyen”, onun deyişiyle, “*temel öncüller*” varsaymak gerektiğini söylüyordu (Popper, 1945/2010b: 13). Popper’e göre bu demektir ki Aristoteles’te, Platon gibi, bilginin ancak şeylerin özünü sezgisel olarak kavramakla elde edebileceğimize inanmaktadır.

Aristoteles’in “kanıt öğretisi”, özellikle “Orta Çağ felsefesi”nde, kanıtlanması gerekenden daha fazlasını kanıtlama girişimlerine yol açmıştır. Aynı şekilde, onun “tanımlar öğretisi” de benzer sonuçların doğmasına vesile oldu. Popper’e göre, her ne kadar ilk başlarda “bol bol kılı kırk yarma” girişimlerinin ortaya çıkmasına vesile olduysa da, ne yazık ki daha sonra felsefecilerin “tanımlar üzerine tartışılmayacağını düşünmeye” başlamalarının sonucunu doğurdu ve “yalnızca lafazanlığı teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda usavurmada, yani akıldan umut kesilmesine yol açtı” (Popper, 1945/2010b: 27). Öyle ki, Popper’e göre, hem Platon’un hem de Aristoteles’in “tarihsiciliğin ortaya çıkmasında” olduğu kadar, “açık toplum” karşılığında da önemli rolleri olmuştur. Özellikle, çağdaş tarihsicilik ve totalitercilik öğretilerinin yaratıcısı Hegel’in kehanetçi felsefesinin doğuşunda önemli etkileri olmuştur (Popper, 1945/2010b: 28).

Popper’e göre, “bütün modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel, doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles’in izinden yürümüştü[r]” (Popper, 1945/2010b: 34). Onun felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, tarihsel gelişimi dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü tarihsel olayların gelişimi bir bakıma Hegel’in doğum sancılarıdır. Popper, Kıta Avrupa’sında Rönesans’ın Ortaçağın otoriter etkisini kırmayı başardığını ama feodalizmin çok ciddi bir zarar görmediğini belirtir. Ancak, Popper, 1789 Fransız Devrimi

ile başlayan siyasal düşüncenin güç kazanmasıyla birlikte, “Açık toplum” mücadelesi etkisini yoğun bir şekilde hissettirerek feodal monarşiyi çökertmeye başladığını ve böylece tehlikenin ne denli ciddi olduğunu anlayan feodal monarşilerin de karşıt mücadele için yeni bir anlayışa ihtiyaç duyduklarını söyler. İşte, Popper’e göre, bu görevi üstlenen, açık toplumun sabık hasımlarının izinden yürüyen ve onların fikirlerini tekrar gün yüzüne çıkaran Hegel olmuştur. Popper, bununla ilgili olarak şöyle der: Nasıl ki, Fransız Devrim’i “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” düşüncelerini canlandırdıysa, aynı şekilde Hegel’de “akıl”, “özgürlük” ve insanlık düşmanlığını canlandırmıştır. “Hegelmilik”, kökleri Platon’a dayanan kabilecilik ve totaliterlik anlayışının modern formudur (Popper, 1945/2010b: 39).

Popper, Hegel’in kolektivist düşüncelerinin hem Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm’e hem de Platon’a dayandığını anlatır. Her ikisi için de devlet kutsal ve dokunulmazdır. Oysa birey hem maddi hem de “manevi” olarak devlet var ise, bir varlığı sahiptir. Popper’e göre, Hegel’de bunların izinden giderek evrensel olanın devlette bulunduğunu, devletin, “İlahi Fikrin yeryüzündeki şekli” olduğunu düşünmüştür. Bu demektir ki, devlet kutsaldır ve ona tapınmalıyız. Ve eğer doğayı anlamada güçlük çekiyorsak, bilmeliyiz ki “Devletin özünü kavramak” neredeyse imkânsızdır. Çünkü devlet, Tanrı’nın yeryüzündeki yolculuğudur (Popper, 1945/2010b: 40).

Hegel’in felsefesinin kökenin nerelere dayandığına ilişkin yaptığımız bu açıklamalardan sonra, şimdi onun felsefesine ilişkin değerlendirmeye geçebiliriz. Hatırlanacağı gibi, Platon, “İdeaların ya da özlerin”, onların türevi olan şeylerden önce var olduklarını ve her türlü değişimin ya da oluşumun, bir bozulma ve çürüme hareketi olduğu inancındaydı, yani yetkinlikten uzaklaşma olarak görüyordu. Bilhassa devletlerin ilk yetkin “Form”larından uzaklaştıklarını ve giderek bozulduklarını düşünüyordu. Platon, bu bozulma ve çürüme de yönetici sınıfın ırkının yozlaşmasından kaynaklandığına

bağlıyordu. Oysa Hegel, Aristoteles'in düşündüğü gibi, "İdeaların ya da özlerin", oluş halindeki cisimlerle birlikte, yani onların bizzat içinde olduklarını düşünmektedir. Daha doğrusu, Hegel, "İdea" ya da "Öz"ün bizzat "oluşum" halindeki şeylerin kendisi olduğunu veya Öz ya da İdea gerçekliktir, diye düşünmektedir. Ancak Popper'e göre bu, Platon'un oluş halindeki şeyler ile onun özü ya da İdeası arasındaki boşluğu kapatma anlamını taşımamaktadır. "Çünkü Hegel, 'özden söz ettiğimiz zaman bu onu varoluştan ayırdığımız anlamına gelir' diye yazmaktadır..." 'Bu sonuncusuna daha çok, öz'e oranla, bir görünüm, ya da benzerlik gözü ile bakarız'" (Popper, 1945/2010b: 46). Dolayısıyla, tüm şeyler bir öze sahiptir ve hiçbir şey ilk görünüşünden ibaret değildir. Popper'e göre, öyle anlaşılmaktadır ki Hegel, Platon ve Aristoteles'ten çokta farklı düşünmemektedir.

Hegel, Platon'la olan tüm bu benzerliklerine rağmen, evrendeki oluşum ve gelişimin eğilimi konusunda ondan ayrı düşünür. Hegel, Platon'un aksine, Aristoteles gibi "oluşum içinde olan evrendeki gelişim eğiliminin" İdeaya doğru bir ilerleme olduğunu iddia eder (Popper, 1945/2010b: 46). Ortaya çıkan şeyin kökeninin "öz" e dayandığı konusunda Platon'la fikir birliğinde olan Hegel, Platon'dan ayrı olarak özlerin oluş halindeki şeylerle birlikte geliştiğini ileri sürer. Tıpkı Herakleitos'un "evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur; her şey değişmekte" (Cevizci, 2011: 48-49) düşüncesinde olduğu gibi, Hegel'in dünyasının yer alan her şey daima bir oluş ve gelişim halindedirler. Onun dünyasındaki bu oluşum bir bozulma ya da çürüme değildir. "Hegel'in tarihsiciliği iyimserdir." Onun "özleri ve ruhları", kendiliğinden bir hareketliliğe sahiptirler (Popper, 1945/2010b: 46). Daha doğrusu "moda terimlerle söylenirse, 'varlığa çıkarlar', veya 'kendi kendilerini yaratırlar'. Ve kendilerini Aristotelesçi bir 'erek neden'e, ya da Hegel'in söyleyişiyle, 'kendi kendini gerçekleştiren ve kendi kendine gerçekleşmiş olan bir erek nedene' yöneltirler" (Popper, 1945/2010b: 47). Popper'e göre, özlerin bu gelişme

sürecinde yönelmiş oldukları şey, Hegel'in deyimiyle, "Mutlak İdea" veya "İdea"dır. Popper, "Hegel'in evreninin" sürekli oluşmakta ve gelişmekte olduğunu ve onun her döneminin kendisinden önceki dönemi içine alarak onu aştığını ve giderek daha da yetkinliğe yaklaştığını söyler. Popper'e göre, bu "gelişimin genel kuramı ilerlemedir; ama göreceğimiz gibi, basit ve dolambaçsız bir ilerleme değil, 'diyalektik' bir ilerlemedir" (Popper, 1945/2010b: 47). Sabine, "diyalektik"ın Hegel'in siyaset felsefesinin en önemli iki unsurundan biri olduğunu söyler. Ona göre, Hegel'in diyalektik yönteme fazlasıyla önem vermesinin nedeni, "olgular alanı ile değerler alanı arasındaki zorunlu mantık ilişkisini gösterebilmesinden" kaynaklanır (Sabine, 1937/1969b: 2).

Popper'e göre Hegel, Platon gibi toplumu bir organizmaya benzetir; bilinç sahibi "ruhu" olan bir organizmaya. Özü etkinlik olan bu ruh, devletin kurucu ruhudur. Yani, "*Ulusun Kolektif Ruhu*"dur". O halde, devletin bilinmesi, devletin ruhunun ya da özünün bilinmesi anlamına gelir. Ruhun ya da özün bilinmesi ise, ancak onun tarihini bilmekle mümkündür. Popper'e göre, bu, devletin ya da toplumsal kurumların bilgisine onların tarihini, yani onların özünün ya da ruhunun tarihinin incelenmesiyle ulaşılabileceğini ileri süren tarihsici yöntemin temel tutumudur (Popper, 1945/2010b: 47).

Meyerhoff (1959/2006) "Zamanımızda Tarih Felsefesi"nde, Hegel ile Marks'ın "saf tarihselciliğin" derinliklerini keşfettiklerini ve onlar için tarihsel sürecin dışında kalan bir zamandan söz etmenin olanaksız olduğunu belirtir (Meyerhoff, 1959/2006: 28). Cohen'de "Karl Marx's Theory of History A Defence" adlı eserinde, Hegel ve Marks'ın, her ikisinin de, insanlığın çok ciddi ve devamlı sürüp giden rahatsızlıkları olan savaş, zulüm, sömürü ve rezaletle yüzleşerek yorumladıklarını belirtir (Cohen, 1978/2001: 23). İşte, Hegel'e göre bir ulusun ruhu, onun bilinmeyen yazgısını belirleyen güçtür. Eğer bir ulus tarih sahnesine çıkmak istiyor ise, yani kendini varlığa çıkarma girişiminde bulunuyor

ise, diğ er uluslarla savaşmayı göze almalıdır. Dünyaya hâkim olmanın, yani diğ er ulus ve devletleri kendi egemenliğine geçirmenin biricik yolu savaştır. Bu, “savaş her şeyin babasıdır” (Gökberk, 2007: 24) diyen Herakleitos’un izinden yürümektir. Popper, Hegel’in “Dünya Tarihi”ni bir evrensel “Adalet Mahkemesi” olarak gördüğ ünü ve onun, Herakleitos’a benzer şekilde bu kuramı doğ anın tamamına yaydığ ını ve her türlü karşıtlığ ı yorumlayıp genellediğ ini söyler. (Popper, 1945/2010b: 48). Ona göre Hegel, Herakleitos gibi, karşıtların özdeş olduğu inancındadır. Ve yine, Popper’e göre, Herakleitos’un karşıtların çatışması ve özdeşlikleri düşüncesi, Hegel’in diyalektik düşüncesinin esasını oluşturur.

Popper, Kant’ın ardıllarından metafizik alanında düşünce üretenlerin hiçbirinin, Kant’ı haksız çıkarma gibi bir girişimleri olmadığını ifade eder. Ona göre, Hegel’de, Kant’ın çatışkılara dikkat çekmesinde haklı olduğunu ancak, bunun aklın doğ asında olan bir şey olmasından dolayı Kant’ın kaygısının yersiz olduğunu düşünüyordu (Popper, 1945/2010b: 49). Çünkü Hegel’e göre, aklın çatışkılara ve çelişkilere maruz kalarak çalışması, insani yetilerimizin zafiyetinden değ il, aklımızın özü gereğ idir. Yani, zaten akıl böyle gelişir. Dolayısıyla, “Hegel, Kant’ın akli sanki dural bir şeymiş gibi çözümlemiş olduğunu, insanlığın ve onunla birlikte toplumsal kültür birikimimizin geliştiğ ini unuttuğ unu öne sürüyordu” (Popper, 1945/2010b: 50). Oysa Popper, Hegel’in insan aklını kültürel birikimlerin, toplumların, ulusların ve “tarihsel gelişim”in bizzat bir ürünü olarak düşündüğ ünü belirtir. Popper’e göre, bu tarihsel gelişim diyalektik bir şekilde oluşumunu sürdürür. Yani, “önce bir tez –sav- ortaya atılır, ama bu tez kendisine eleştiriler yöneltilmesine yol açar, antitez’i –karşısavı- öne sürenler tarafından karşıtı ortaya atılır; ve bu iki görüşün çatışmasından bir türlü senteze –uyum sava-, yani karşıtların birliğine”, bir üst aşamadaki uyum birliğine ulaşılır (Popper, 1945/2010b: 50). En üst aşamadaki “uyum



sav”, bir bakıma karşıt olan savları kendi içinde taşıyarak üst aşamaya geçer. Demek istediğimiz, sentez denilen üst sav, tez ve anti tezin yadsınması, onların yüceltilerek korunması aşamasıdır. Bu süreç tamamlandıktan sonra, yani “uyum sav” aşamasında, aynı sürecin tekrarı bir üst düzeyde yeniden gerçekleşir. Bu, Hegel’in “diyalektik” adını verdiği üç aşamalı ya da üç basamaklı tarihsel gelişimidir.

Popper, Hegel’in tarihsel gelişim denilen diyalektik sürecinin, düşünsel etkinliklerde kimi zaman eleştirel bir yol izlemek için kullanılabilir olduğunu düşünür. Çünkü Popper’e göre, zaten tartışmaların ve eleştirilerin amacı, ileri sürülen düşünce ve iddiaların içindeki çelişki ve tutarsızlıkları ayıklamaktır. Aynı şekilde, bilimsel gelişmeler de büyük ölçüde çelişkilerin ve tutarsızlıkların ayıklanmasıyla gerçekleşir. Bu demektir ki, “bilimin *çelişkileri kabul edemeyeceğimiz ve onlardan kaçınabileceğimiz* varsayımına dayandığı anlamına gelir, öyle ki bir çelişkinin ortaya çıkması bilim adamının onu ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmasına yol açar; ve gerçekten de bir çelişkiye izin verilirse bütün bilimin çökmesi gerekir” (Popper, 1945/2010b: 50). Oysa Hegel, tarihsel gelişim süreci dediği diyalektiğinden bundan çok ayrı bir sonuç elde ediyordu. Elbette ki, bilimin gelişmesinde çelişkilerle karşılaşmak kaçınılmazdır ve onlar bilimin ilerlemesinde aracı görevindedirler. Ama Hegel için çelişkiler yalnızca kaçınılmaz ve aracı şeyler değil, aynı zamanda istenilen durumlar olarak görülüyordu. Popper’e göre, bu, her çeşit akıl yürütmenin ve ilerlemenin önünü kesen “bir Hegelci öğretiler.” Çünkü çelişmelerin istenilir şeyler olarak görülmesi, onların ayıklanmasını gerekli kılmayan bir durumu oluşturur ki, bu da ilerlemeciliğin önünün kesilmesi anlamına gelir.

Popper, Hegel’in amacının çelişkileri kullanarak istediği şekilde işini görmek olduğunu belirtir. Ona göre, Hegel, bilimsellikten oldukça uzak olan bu irrasyonel tutumunu müdafaa etme adına, evrendeki her şeyin karşıtını içinde taşıdığını iddia

etmektedir. Ve yine, Popper'e göre, Hegel'in zıtlıklara ve farklı kutuplara hoşgörülü görünmesinin nedeni, onun rasyonelliğin ve bilimsel gelişmenin önünü kesmek istemesinden başka bir şey değildir. Hegel'in amacı kendi felsefesinin günahsızlığını ortaya koymak ve böylece tüm eleştirileri göğüsleyerek felsefesini zirveye taşımaktır (Popper, 1945/2010b: 51). Sabine'de, Hegel'in diyalektiğinin tarihin akışının "itici gücü" olarak ulus devletlerinin çatışması olarak görmesinin tatmin edici şekilde açıklamakta yetersiz kaldığını ve dolayısıyla, kabul edilebilir bir metot olmaktan uzak olduğunu ifade eder. Sabine göre, eğer Marks'ın iddia ettiği gibi, tarihin "sınıfsız topluma doğru" akış halinde olduğu ve bu "akışın" temelinde sınıf çatışması olduğu şeklinde bir iddia olsaydı, "diyalektik bir metot olarak kabul edilebilirdi" (Sabine, 1937/1969b: 3-4).

Popper'e göre, diyalektik dışında Hegelciliğin temelini "*özdeşlik felsefesi*" oluşturur. Özdeşlik felsefesi bir bakıma diyalektik metodun uygulanışıdır. Popper, özdeşlik felsefesinin saçma sapan bir çift anlamlılıktan müteşekkil olması dışında bir şey olmadığını düşünür. Ona göre, özdeşlik felsefesinin ana fikri, Herakleitos'tan kalma zıtların "özdeşliği" teorisi. Bu, aynı şekilde Hegel'in diyalektiğini özdeşlik felsefesiyle ilişkilendiren bağıdır. Popper'e göre Hegel, Herakleitos'un "Yukarı giden yolla aşağı giden yol aynıdır," söylemini "Doğuya giden yolla Batı'ya giden yol aynıdır" diyerek, onu yinelemektedir (Popper, 1945/2010b: 52). Aslında yapılmakta olan şey, Herakleitos'un öğretisinin geçmişteki birçok felsefenin kalıntılarına uygulanması ve böylelikle bu kalıntıların Hegel'in sistemi içinde yer alan birer unsura dönüştürülmeleridir. Popper şöyle der: "Öz ve İdea, çokluk ve birlik, varlık ve oluşum, biçim ve içerik, konu ve nesne, töz ve ilinek" daha birçok kalıntı öğeler, "sanki Büyük Diktatör balonu ile, Tanrı ve evren hakkındaki şişirilmiş ve hayali sorunuyla eğlenirken [bunlar Hegel'in] aklında yer alan şeylerdir" (Popper, 1945/2010b: 52). Popper'e göre, Hegel'in özdeşlik felsefesinin bu

kadar karışık ve delice bir yöntem olmasının sebebi mutlak monarşinin çıkarlarına hizmet etmek gibi bir niyet taşımasıdır. Esasında özdeşlik felsefesinin varacağı yer, “bir *ahlaksal pozitivizm*”dir. Yani, var olanın en iyi olduğunu ve daha iyisi mümkün olmadığına göre, mevcudiyetin korunması kuramıdır. İşte, bu, “*güçlülüğün haklılık* olduğunu öne süren bir öğretiler” (Popper, 1945/2010b: 52).

Popper’e göre, Hegel’in böyle bir öğretilere ulaşması “çok-anlamlılıklara” müracaat etmesiyle gerçekleşir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi, Platon, ideaları ve formları gelip geçici şeylerden tümüyle ayrı tutarak onların gerçek olduklarını söylüyordu. Oysa Hegel, ideal olanın gerçek olduğunu varsaymaktadır. Yani, o, “bu öğretilerden İdeal=Gerçek eşitliğini çıkarmaktadır” (Popper, 1945/2010b: 52). Popper, Hegel’in, Kant’ın “salt ussal idea”larından da İdeaların ussal ve ruhsal oldukları öğretilerini çıkardığını ve böylece “İdea=Ussallık” denkleminde ulaştığını söyler. Popper’a göre, “İdeal=Gerçek” ve “İdea=Ussallık” denklemleri birlikte değerlendirildiğinde, ki ona göre bu tamamen bir dalaveredir, “Gerçek=Ussallık” diye bir sonuçla karşılaşırız. İşte bu, Hegel’e tüm gerçekliğin “ussal” olduğunu ve ussal olan tüm şeylerin de “gerçek” olduğunu iddia etmesine olanak tanımaktadır. Bu, aynı zamanda “Ussal ile İdeanın” en yüksek standartlarında olduklarını ve daha yüksek gelişiminin mümkün olmadığını dolayısıyla, şu an var olan her şeyin gerçek, zorunlu ve ussal olduğunu ve de iyi olması gerektiğini varsayar (Popper, 1945/2010b: 53).

Popper’e göre, bu, “Özdeşlik Felsefesi” denilen şeydir. Bu felsefeden, “Ahlaksal Pozitivizm” e ek olarak doğruluk öğretisi de hâsıl olur. Demek istediğimiz şey, eğer ussal olan gerçek ise, doğal olarak ussal olanın gerçekle uyumlu ve buna mukabil doğruluğunu gerektirmektedir. Daha doğrusu, doğruluk ile us birlikte gelişir ve geldikleri en son aşamada, usa uygun gelen her şey aynı zamanda buldukları aşama için doğru

olmayı da gerektirir. Başka bir ifadeyle, kendi çağının ussal modasına uygun düşünenlerin uslarına makul gelen şeyler, o dönemin kendi içinde aynı şeylerin kendilerine doğru gelmesini de gerekli kılar. Yani, “kendiliğinden-bellilik” doğruluk anlamını da taşır. Eğer dönemin şartlarına uygun düşünen biriyseniz ve inandığınız bir öğreti var ise, inancınız o öğretiyi doğrular. Bu şekilde, “Öznel” olan ile “Nesnel” olan aynı özde birleşmiş olur (Popper, 1945/2010b: 53).

Popper, Hegel’in felsefi öğretisinin siyasal amaçlara yönelik eylemsel yönleri olduğunu düşünür. Özellikle, Hegel’in diyalektiğinin büyük ölçüde 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte gelişen düşünceleri hedef aldığına inanır. Popper, bunun ilk örneklerini “Hegel’in Hukuk Felsefesi’nde” yer alan “düşünce özgürlüğü”, “bilimin bağımsızlığı ve nesnel doğruluk ölçütü” sorunlarını nasıl değerlendirdiğini inceleyerek göstermeye çalışır. Popper’e göre Hegel, başlangıçta umut verici düşünceleri dillendirmektedir. Ancak daha sonra doğru olarak görülen bu düşünceden edinilen izlenimle, bunun tam karşıtı olan düşünceyi onaylatmaya zorlamak gibi bir kurnazlık yapmaktadır. Popper’e göre, Hegel, başlangıçta, devletin temel ilkesinin düşünce olduğunu, dolayısıyla bilim ve düşünce özgürlüğünün ancak devlette mümkün olduğunu söyler. Hegel’e göre, Bruno ve Galileo gibi bilim adamlarının günahı tümüyle kiliseye aittir. Bilim doğru olanı ortaya çıkarmak istiyorsa devletin koruyuculuğuna müracaat etmelidir (Popper, 1945/2010b: 54). Tereddütsüz kabul edilebilir bu başlangıç sözlerinden sonra Hegel, karşıt cepheye geçerek şöyle der: Bilgi bazen bilimsellik standartlarına uymayabilir, böyle bir bilim sanıdır ve bu da, kilisenin haddini bilmeyerek ileri sürdüğü inanç ve sanılarında özgür olmak gibi bir talepte bulanabilir. Popper’e göre, Hegel bu söylemleriyle hem düşünce özgürlüğünün talep edilmesini hem de bilimin bağımsızlığını “haddini bilmezlik” diye nitelendirmektedir. Popper, Hegel’in yaptığının bununla sınırlı

olmadığını, bunun daha ilk adım olduğunu ve devletin nesnel doğruluğun hamiliğini yapması gerektiğini dillendirdiğini söyler. İşte, Popper'e göre, asıl sorun burada ortaya çıkmaktadır: Doğruluk konusunda nihai kararı kim verecek? Elbette ki, Hegel, nesnel doğruluk konusunda karar verecek mercii devletin olması gerektiğini söylemekten hiç tereddüt etmez. Böylece, hem düşünce özgürlüğüne hem de bilimin bağımsızlığına ilişkin ileri sürülen savlar tersine çevrilmiş olur (Popper, 1945/2010b: 55).

Popper, Hegel'in diyalektiğini siyasal amaçlara dönük nasıl kullandığına ilişkin ikinci bir örneğini onun "*siyasal bir anayasa*" talebinde bulunurken "eşitlik ve özgürlük" mevzusunda söylediklerini değerlendirerek açıklamaya çalışır. Popper'e göre, söz konusu anayasa probleminin anlaşılabilmesi için "Prusya mutlakıyetçiliği"nde kralın mutlak egemenliği haricinde hiçbir anayasanın geçerli olmadığını ve ülkenin muhtelif yerlerinde demokratikleşme istemlerinin yegâne beklentisinin "kralın bir anayasa tanınması olduğunu" göz önünde bulundurmak gerekir (Popper, 1945/2010b: 55). Burada, Popper'in, Hegel'den aktardığı ifadeleri kullanarak konuyu değerlendirecek olursak, Hegel başlangıçta, "yaşayan bir akıl olarak," diyor, 'devlet türlü bölümlere ayrılmış olan örgütlenmiş bir bütündür... *anayasa* devlet gücünün bu ayrılması ya da örgütlenmesinden ibarettir... Anayasa var olan *adalettir*... Özgürlük ve eşitlik... bu anayasanın sonul amaç ve sonuçlarıdır'" demektedir (Popper, 1945/2010b: 56). Popper, burada da, Hegel'in diyalektik yöntemle anayasa istemini mutlak bir monarşi istemine dönüştürdüğünü açıklar. Ve önce Hegel'in "amaç" ile "sonuç"u ne şekilde "özgürlük" ile "eşitlik" karşısına dönüştürdüğünü anlatır.

Popper, Hegel'in yasalar karşısında eşit vatandaşlığı doğrudan reddetmediğini, hatta onu doğrulayan itiraf niteliğinde ifadeler kullandığını ama yürürlükte olan yasaların geçerli ve mevcut statüyü koruyucu anlamı taşıdığını söyler. Popper'ın Hegel'den aktardığı

ifadelerle, “vatandaşlar... yasalar karşısında ancak yasalar dışında da eşit oldukları açılardan eşittirler. Ancak yaş, servet vb. gibi sahip oldukları eşitlikler sayesinde ki yasalar karşısında da eşit olmayı talep edebilirler... yasaların kendileri eşit olmayan koşulların yürürlükte olduğunu varsayarlar...” (Popper, 1945/2010b: 56). Popper’e göre, böylece Hegel “büyük doğruluk” diye ifade ettiği “eşitçiliği”, vatandaşların sahip oldukları durumları gereği, yani toplumdaki mevcut statülerinin korunmasına yönelik zaten yürürlükte olan yasalar gereği karşısına çevirmektedir (Popper, 1945/2010b: 56).

Popper’e göre Hegel, özgürlük konusunda aynı yöntemi uygulamaya devam eder. Ona göre, geçmişte yasalarla belirlenmiş olan haklara, yani yasaların “tanıdığı özel ve kamusal haklara ‘özgürlükler’ denirdi” (Popper, 1945/2010b: 57). Şimdi yine, Hegel’in kendi ifadelerine başvuracak olursak, ona göre “her gerçek yasa bir özgürlüktür; ... çünkü içinde ussal bir ilke taşır; ... bu da, başka bir deyişle, içinde bir özgürlük taşıdığı anlamına gelir” (Popper, 1945/2010b: 57). Popper’a göre, bu ifadelerden şöyle bir sonuç çıkar: “Özgürlük” ve “bir özgürlük” kavramlarının anlam bakımından aynı oldukları, benzer şekilde “yasa” ve “bir özgürlük” kavramlarının da anlam bakımından aynı oldukları, dolayısıyla “özgürlük” demek “yasa” demektir. O halde, yasa sayısı artıktıkça ona paralel olarak özgürlükte artar şeklinde bir akıl yürütme elde edilmiş olur. Popper’e göre, kâşifi Platon olan bu özgürlük “paradoksu”, yasal teminatlar ve belirlenimler olmaksızın özgürlüğün gücünün zayıfı ezmesine ve baskı altına almasına neden olacağını ve dolayısıyla özgürlüğün tersi yönde gelişmelere neden olacağı şeklinde ifade edilebilir. Popper, bu paradoksun, “herkesin özgürlüğünün ancak başkalarının da eşit derecede özgürlüğünü sağlayacak kadar sınırlanmasını isteyen Kant tarafından” çözüme kavuşturulduğunu ama Hegel’in bu çözümü beğenmediğini söyler (Popper, 1945/2010b: 57).

Popper'e göre Hegel, başkalarının özgürlükleri dikkate alınarak özgürlüklerin sınırlanması gerektiğini ve özgürlük sınırlaması anlamına gelen yasaların devlet tarafından belirlenmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Oysa Hegel'in aksine Mill, (1936) "On Liberty (Özgürlük Üstüne)" adlı eserinde, bir düşünceyi yasaklamanın yalnızca mevcut nesle karşı yapılmış bir haksızlık değil, gelecek kuşaklara da yapılmış bir haksızlık olduğunu anlatıyordu (Mill, 1936: 79). Ve Rousseau, "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde, birinin kendi özgürlüğünü devretmesinin, insanlığını, yapması gerekenleri ve insan olmasına dayalı haklarını devretmesi anlamına geldiğini açıklıyordu (Rousseau, 1762/2010: 8). Quinton'da Hegel'in bireysel özgürlükleri dışarıda bırakmasının ve bireyin sahip olduğu tüm değeri devlete hizmet etme temelinde görmesinin, "yirminci yüzyıl faşizmine egemen olan zihinsel çerçevenin öncüllerini ve havasını" taşıdığını belirtir (Quinton, 1976/1981: 157-158). Ama Popper'e göre, yine de tüm bunlar Hegel'in amacını elde etmesi konusunda yeterli gelmiyordu.

Popper'e göre Hegel, özgürlükler ile yasaları eşitleyerek istediği sonucu elde edemediğini anlayınca anayasaya başvurmak zorunda kalır. Popper, Hegel'in " 'siyasal özgürlük terimi'[ni] (...) 'çoğu zaman esas görevleri sivil toplumun türlü özel amaç ve etkinliklerini yürütmek olanların' –yani olağan vatandaşların- 'devletin kamu etkinliklerine resmen katılmaları'" manasında kullandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 58). Ve yine, Hegel'in devletin bu çeşit faaliyetlerin yürütülmesini düzenleyen bölümüne ise "anayasa" dediğini ifade eder. O halde, daha önce belirttiğimiz gibi özgürlük denilen şey yasa ise, anayasa denildiğinde yasaların ve dolayısıyla özgürlüklerin belirlenmesini anlamamız gerekmektedir. Popper'e göre, Hegel, ileri sürdüğü fikirlerin "sefaletinin" farkında olduğundan umutsuzca "kolektif mistikliğe ve tarihsiciliğe" saplanmaktadır. Hegel şunu söylemektedir: Anayasayı yapma hakkı ulusal ruha aittir. Anayasaların oluşumunu

sağlayan ulusun tarihi ve tarihin içinde var olan ruhudur. Zaten ulusun tarihi, “Ruhun tarihinden ibarettir.” Popper, Hegel’in bu “mistikliğin” yine de “mutlakıyetçiliği haklı çıkarmaya” yetmediğinin telaşıyla hem devletin yaratıcısının hem de anayasanın yaratıcısının, “Hükümet” olduğunu belirttiğini söyler. Daha doğrusu, Popper’a göre Hegel, devletin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan gücün “Hükümette Egemen Güç” ya da “Devlet İradesi” olduğunu ve bu iradenin ise bireysel güç olan “monarşidir” demek istemektedir (Popper, 1945/2010b: 58-59). Bumin, Hegel’in “devleti, istemin gerçekleşmesi yoluyla nesneleşen tinin en yüksek anı olarak” gördüğünü ifade eder (Bumin, 2010: 157). Toplum ve bireyin özgürlük alanı konusunda Mill, birey ile toplum arasında hâkimiyet sınırının belirlenmesinin önemli olduğunu ve her birinin kendini ilgilendirenlere sahip olmasının bir haklılık olduğunu açıklar (Mill, 1859/2009: 157). Oysa Hegel’in, devleti tüm bireyselliklerin üstünde ve her türlü bireysel özgürlüklerin belirleyici gücü olarak olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Herakleitos’un “her şeyin bir çatışma içinde bulunduğunu” (Guthrie, 1999: 50) bize öğretmeye çalıştığı gibi, Popper’e göre Hegel’de bize, tüm şeylerin oluş halinde olduğunu öğretmeye çalışıyordu. “Öz”, “Ruh” ve “İdea” bunlar, “diyalektik” biçimde kendiliğinden hareket eder ve gelişirler. Ayrıca, her diyalektik yürüyüş kendinden önceki adımları aştığından dolayı gelmiş olduğu en üst basamak akla uygun, doğru ve iyi olması gerekmektedir. Ve her türlü tarihsel gelişim hakikatin akışı ve süreci olmasından dolayı, rasyonel bir gelişim ve süreçtir (Popper, 1945/2010b: 60).

Popper’e göre, Herakleitos’un tarihinin akışındaki gizli amacının Hegel’in tarihinde, ilk sayfasından son sayfasına kadar, “Prusya monarşiciliğinin” yetkin oluşunun aleni bir müdafaanamesine dönüşmüştür. “Tarih gerçek bir şeyin gelişmesidir” (Popper, 2010b: 60). Dolayısıyla, tarihin akışında gelişmekte olan şey, özdeşlikçilere göre ussal bir



şey olmalıdır. “Gerçek evrenin gelişmesi, ki bunun en önemli bölümü tarihtir, Hegel tarafından bir türlü mantıksal işleme ya da usavurma süreciyle ‘özdeş’ sayılmaktadır. Ona göre tarih, ‘Mutlak Ruh’un, ya da ‘Evren Ruhu’nun düşünme sürecidir” (Popper, 1945/2010b: 61). Hegel (1837/2010) “Tarih Felsefesi” eserinde, “Dünya Tarihi Tinin tanrısal, saltık sürecinin en yüksek şekilleri içinde, onu Geçekliğine, Özbilincine götüren en yüksek aşamaları içinde sergileniştir” demektir (Hegel, 1837/2010: 46). Bu süreç, kaderin kaçınılmaz gelişimidir. Ve bu gelişim de giderek evrenin yetkinlik kazanmasıdır. Demek ki, Hegel’e göre tarih, yani evrensel tarih onda kendini göstermesi gereken bir alın yazısı üzerine kurulu olduğu ve tarihsel sürecin tümüyle zorunlu ve ussal olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Hegel’e göre, *“yalnızca tinsel alanda yer alan değişimlerde yeni bir şey ortaya çıkar”* (Hegel, 1837/2010: 46).

Popper, Hegel’in tarihsel süreç içinde gerçekleşen ruhun aşamalarının, yani alın yazısının zorunlu olarak gerçekleştiği tarihin akışının içindeki aşamalarının hayatın gelişen evreleri olarak gösterdiğini belirtir. Aslında, Popper’a göre Hegel bizlere, “Tin”in “üç adımlı bir diyalektik tarihsel gelişimi içinde” ilk evresinin “Doğu despotluğu”, ikinci evresinin “Yunan ve Roma demokrasileri” ve üçüncü, yani üst evresinin de “Alman Monarşileri”, elbette ki “mutlak monarşileri” olduğunu anlatmaktadır (Popper, 1945/2010b: 61-62). Ve aslında, Popper, Hegel’in gelecekte gerçekleşmesi gereken bir monarşiden asla söz etmediğini, dolayısıyla ussal ruhun varlığının şu anda Alman monarşisinde olduğunu ve geçmişteki tüm aşamaları içine alarak onları aştığını anlatmak istediğini belirtir. Hatta Popper’e göre Hegel’in bunlarla yetinmediğini, dönemin Prusya’sının “özgürlüğün kalesi, zirvesi ve varmak istediği amacı olduğunu” anlatmak istediğini belirtir. Çünkü Hegel’e göre, ruhun özü “özgürlüktür”. Bu demektir ki, ruh kendini geliştirerek ve en nihayetinde “Alman Monarşisi” döneminde varmak istediği son

hedefe ya da en üst aşmaya ulaşmış olur (Popper, 1945/2010b: 62). Hobbes, “cennet’in güvenli ve kalıcı mutluluğu”na erişmenin yegâne yolunun “ahde uymak” olduğunu öğretiyordu (Hobbes, 1651/2010: 116). Anlaşılan o ki, Hegel’de dönemin Alman Monarşisinde yaşamak olduğunu öğretmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Popper’e göre Hegel, evrensel ruhun Alman ruhu olduğunu ve amacının özgürlüğün sınırsızlığını sağlamak olduğunu belirtmektedir. Ve yine, mevcut dönemin bilincin ve özgürlüğün gelmiş olduğu aşama olduğunu, üstelik bunun “Tanrı’nın Tarih içinde haklı çıkarılması” demek olduğunu belirtmektedir (Popper, 1945/2010b: 62-63). Oysa, Francis Fukuyama (1992/2012) “Tarihin Sonu ve Son İnsan” eserinde, Hegel’in tarihin akışının son aşamasının “özgürlük” aşaması olacağı konusunda Kant ile aynı fikirde olduğunu söyler. Çünkü Fukuyama’ya göre Hegel, “dünya tarihi”ni “özgürlük bilinci”nin gelişim tarihi olarak görüyordu. Fukuyama şöyle der: “Hegel’e göre insan özgürlüğü, bizim liberal demokrasi olarak adlandırdığımız modern anayasal devlette ifadesini buluyordu. İnsanlığın evrensel tarihi, insanın mutlak akla ve bu aklın kendini liberal özyönetimde ifade etmesi fikrine yükselmesinden başka bir şey değildir” (Fukuyama, 1992/2012: 95). Anlaşılan, Popper ve Fukuyama, liberalizmin farklı pencerelerinden Hegel’i görmektedirler.

Popper, Hegel’in istemlerinin ve bize öğretmek istediklerinin bunlarla sınırlı olmadığını düşünür. Ona göre, Hegel çok daha fazlasını istemektedir. Hegel, özgürlükçülüğe, eşitçiliğe, kardeşçiliğe ve insancılığa karşı çıkmaktadır. Vicdan yerine koşulsuz bir itaat ve “insanlığın kardeşliği yerine de totaliter bir ulusçuluk” koymak istemektedir (Popper, 1945/2010b: 63). Popper’e göre, ulusçuluk akılcılığa ve “açık toplum” anlayışına karşı “isyan” niteliğinde bir girişimdir. Çünkü “ulusçuluk kavimci içgüdülerimize, kibir ve önyargılara ve yerine kolektif veya grup yükümlülükleri koymak

istediği bireysel yükümlülüklerin ağırlığından kurtulma hasretimize hitap eder” (Popper, 1945/2010b: 64). Üstelik hem ulus kavramı hem de “ulusal devlet ilkesi” kavramı tartışmalı kavramlardır. Anlamlarının ne oldukları konusunda açık bir fikir bulunmadığı gibi, ne olduklarına ilişkin ileri sürülen fikirler de akılcı dayanaklardan yoksundur. Dolayısıyla Popper’a göre, “ulusal devlet ilkesi” uygulanabilir bir şey değildir. “O bir mitostur. Usdışı, romantik ve ütopyacı bir düşür, bir doğaya dönüş düşü, bir kabileci kolektivizm düşüdür” (Popper, 1945/2010b: 66).

Gellner, “Uluslar ve Ulusçuluk” adlı eserinde, ulusçuluğun, ulusların bir ürünü olmadığını, aksine ulusların ortaya çıkmasını sağlayan ulusçuluğun bizzat kendisi olduğunu ifade eder (Gellner, 1983/1992: 105). Alman ulusçuluğunun ilk kurucularından olan ve “ilk kuramını veren” düşünürlerden biri Fichte’dir. Popper’e göre Fichte, “bir ulusun sınırlarının dile göre belirlendiğini öne sürüyordu” (Popper, 1945/2010b: 68). Oysa Popper’e göre Hegel, ulus olma bilincini tarihe dayandırıyor. Çünkü Hegel’e göre, tarihsel sürecin ortaya çıkardığı “ulus” “ruh”u, ulusal birlikteliği sağlayan şeydir. Ayrıca, “ortak düşman” ve ona karşı savaşmanın sağladığı “kader birliği duygusu” ulusu kaynaştıran şeydir. Dolayısıyla, Popper’a göre, bu kuramın Hegel’in “özcü” felsefesine dayandığı açıktır. “Ulusun tarihi kendini, ‘Tarih Sahnesi’nde ortaya koyan özünün ya da ‘Ruhu’nun tarihidir” (Popper, 1945/2010b: 74-75). O halde, şimdi Popper’ın ulusçuluk ya da totaliterciliğin Hegel’in özcü felsefesiyle olan ilişkisini nasıl gördüğüne bakalım.

Popper, modern totaliterciliği geçmişten beri akıl ve özgürlüklere karşı verilen mücadelenin gelinen aşamalarından biri olarak görür. Ona göre, modern totalitercilik, yeni uygulayıcılarının özgürlük düşmanlığını geçmiştekilerin hayal bile edemeyecekleri şekilde yaygınlaştırmaları bakımından geçmiş dönemlerinden tümüyle ayrılır. Böyle bir ayırım, emekçilerin dikkatini eşitlikçilik ve özgürlük düşünceleriyle üzerine çeken “Sosyal

Demokrasinin ya da Marxizmin demokratik biçiminin” zayıflamasıyla gerçekleşti. Popper, faşizmin Marksist ideolojinin mirasından çıkar elde etmesinin “orijinal” denilecek tek yanının, yani özgürlüğe karşı verilen mücadelelerden ayrımını sağlayan yanının “doğüstü” güçleri temel almaması olarak görür (Popper, 1945/2010b: 78). Ona göre, faşizmin, en azından ilk dönemlerinde, “resmi ideolojisine” kısmen “On Dokuzuncu Yüzyıl evrimci maddeciliği katması bundandır” (Popper, 1945/2010b: 79). Dolayısıyla, Popper’e göre, faşist ideoloji her yerde aynı formüle sahiptir: “Hegel ve bir tutam da On Dokuzuncu Yüzyıl maddeciliği” (Popper, 1945/2010b: 79). Popper’in burada demek istediği şudur: Irkçılık, Hegel’in “Ruh”unu maddi bir şeyle, yani biyolojik diyebileceğimiz “Kan” ya da “İrk” la değiştirdi. Artık gelişmekte olan “öz”, “Ruh” değil, “Kandır”. Ve yine, dünya ve “Tarih Sahnesinde” hâkimiyetini ilan eden “Ruh” değil “Kandır”. Aynı şekilde ulusal yazgının gerçek belirleyicisi “Ruh” değil, “Kandır” (Popper, 1945/2010b: 79).

Popper, “Kan” ya da “İrk”ın “Ruh”un yerine geçmiş olmasının, “Hegeliciliğin” temel yönelimini çok fazla değiştirmedini düşünür. Ona göre, bu gelişmeler Hegeliciliğe bir nebze “biyoloji” ve çağdaş “evrimcilik” görüntüsü vermiştir. Bu gidişat materyalist ve gizemci bir özcü dinle sonuçlanmıştır (Popper, 1945/2010b: 79). Daha doğrusu, bunun sonucunda ana bileşenlerini Hegeliciliğin özcülüğü ile “biyoloji”nin oluşturduğu bir “ırkçılık dini” oluşmuş olur. Popper, özgürlüğe karşı verilen mücadele tarihinin çok geçmişlere kadar gitmesine rağmen, onun tohumlarını yeniden gün yüzüne çıkaran ve modern totaliter anlayışın gelişmesine katkı sunan düşünürün Hegel olduğunu düşünür. Ona göre, Hegelicilik, modern totaliter anlayışların gelişmesine hatırı sayılır etkide bulunmuştur. İşte, Popper’a göre, Hegelicilikte totaliterciliği harekete geçiren fikirlere en önemli olanlardan bazıları şunlardır: a-“Ulusçuluk”: Devlet aynı ırktan insanların

oluşturduğu bir ulus birlikteliğinden oluşur ve bu üstün “ulusun” ya da “ırkın” dünya egemenliği kaçınılmazdır. b- Diğer tüm devletler bu “seçkin” ulustan müteşekkil devletin düşmanıdır ve bu devlet onlarla savaşmalıdır. c- Devletin hiçbir ahlaki sorumluluğu yoktur ve tarihsel başarılar elde etmek için her yol “mubahtır”. d- “Bireysel” eylemlerin tek hedefi devletin yararına çalışmak ve devlet için mücadele etmektir. e- Kahraman olabilmek için her türlü tehlike göze alınabilir (Popper, 1945/2010b: 80-81).

Popper, kökenleri çok eskilere dayanan ve ayrıntılarını vermediğimiz, belki de çürümeye yüz tutmuş olan bu fikir mirası hazinesinin, Hegel’in çabalarıyla yeniden gün yüzüne çıkarılarak hareketlendirildiğini ve yaygın hale getirildiğini düşünür. Ona göre, Hegel bunu yapmakla düzeltilmesi çok zor tahribatların oluşmasına neden olmuştur.

Gerçekten de bu tahribatların ne boyutta olduğunun anlaşılması çok güçtür. Belki de tarihsel sürecin gerçek tanıkları bir gün bunu anlayacaktır ya da anladılar.

### **II. 5. 3. Popper’in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Marks’ın Toplumbilimsel - Ekonomik Belirlenimciliğinin Eleştirisi**

“Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır” (Marks, 1859/2005: 39).

Popper, ATD’nin ikinci cildinde Marks’ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, “tarihsici”, “ütopyacı”, “kehanetçi (falci)” ve “kolektivist” olmakla suçlar.

Popper, Marksçılığın, hem ekonomik hem de siyasi güç gelişmelerini, bilhassa toplumsal devrimleri “önceden” bildirmek gibi bir hedefi kendine amaç edinen tam anlamıyla tarihsici bir öğretiyi olduğunu öne sürer. Ona göre Marks’ın çalışmalarında,

“herkesten yeteneği kadar, herkese gereksinimleri kadar” vb. ne olduğu belli olmayan boş sözler dışında, sosyalist ekonomiye ilişkin kayda değer bir şey yoktur. Friedman (1962/2011) “Kapitalizm ve Özgürlük” eserinde, benzer şekilde Marksist öğretiyi onun bu veciz sözleri üzerinden eleştirerek şöyle der: bir kimse emeğin sömürülmesine gerekçe gösterilen “sosyalist öncüllerden birisinin yerine, ‘herkese gereksinimine göre, herkesten yeteneğine göre’ .... öncülünü benimserse o zaman emeğin ürettiğini, karşılığında aldığıyla değil, ‘yeteneğiyle’; ‘emeğin aldığı ise ürettiğiyle değil’ ‘gereksinimleriyle’ karşılaştırmak gerekecektir” (Friedman, 1962/2011: 225). Popper’in, Marksist anlayışa yönelik bu suçlayıcı iddiasının gerekçesi, ekonomi üstüne Marks’ın yaptığı tüm incelemeleri “tarihsel kehanetlerin hizmetinde” görmesidir (Popper, 1945/2010b: 108). Ona göre üstelik Marks, “tarihsici” yöntemiyle yaptığı ekonomiye ilişkin analizleri ile bu konuda rasyonel planlar yapmak isteyenlerin “ekonomik” analizleri arasında ciddi bir “karşıtlık” olduğunu öne sürüyordu. Oysa aslında Marks’ın amacı “sosyalizmi duygusal, ahlakçı ve hayalperest geçmişinden” kurtarmak ve ona bilimsel bir dayanak oluşturmaktı. Böylece, sosyalizmin “Ütopycı” dönemi kapanacak ve “bilimsel” dönemine geçişi sağlanacaktı. Dolayısıyla, Popper’e göre, Marksçılık değerlendirilirken onun metodolojik bakımından ele alınması ve bilimselliği sorgulanarak bilimin ilerlemesine katkı sunabilecek yetkinlikte olup olmadığına bakılmalıdır. Bu demektir ki, Marksçı metot pratiğe dayalı ölçümler dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Çünkü Popper, Marksist yöntemi güçlü bir yöntem olmadığına inandığı için “tarihsici” olarak nitelediğini belirtir (Popper, 1945/2010b: 109).

Popper, Marks’ın, “pragmacı” düşünceleri ileri süren bir felsefeci olmasından dolayı, kendi metodunun pratik açıdan değerlendirilmesi yaklaşımına itirazı olmazdı, diye düşünür. Ona göre, Marks’ı “pragmacı” olmaya götüren itki, onun “sosyalist” bir

siyasetçinin pratik alanda çok acil “bilimsel bir temele” ihtiyaç duymuş olduğuna inanmış olmasıdır (Popper, 1945/2010b: 110). Kuramlar, yapısına ilişkin bilgi edinmemize yardımcı olabildiklerinden dolayı, ürünleriyle, yani sonuçlarıyla değerlendirilmelidir. Bilim, yalnızca dünyayı yorumlamakla kalmamalı, pratik sonuçlar sağlamalıdır. Marks, şöyle diyordu: “Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu –bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [...] pratikte kanıtlamalıdır” (Marks ve Engels, 1846/2008b: 22). Ve devam ediyordu, “filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektedir” (Marks ve Engels, 1846/2008b: 24). Popper, Marks’ın, ardılı olan “pragmacıların” bilimin görevi geçmişe ilişkin bilgi edinmek değil, geleceğe ilişkin “öndeyi” de bulunmak olmalıdır, biçiminde ileri sürdükleri metodolojik öğretilerini önceden düşünmüş olmasını, onun pragmacı oluşundan kaynaklandığını düşünür (Popper, 1945/2010b: 110).

Popper, Marks’ın başlı başına önemli ve ilerici bir metodolojik keşif olan bilimsel öndeyi üzerinde önemle durmuş olmasının, onun doğru yoldan sapmasına neden olduğunu söyler. Marks’ın “öndeyi” üzerinde ısrar etmesinin nedenini Popper şöyle açıklar: eğer tarihin akışı değiştirilemez bir gelişime sahip ise, bu, geleceğin “şimdiki geçmişinde” bulunduğu anlamına gelir. O halde, gelecek hakkında öndeyide bulunmak mümkündür ve bunu ancak akla uygun “bilimsel bir görüş”, yani gerekirci bir “bilimsel” yöntem bunu gerçekleştirebilir. İşte, Popper’e göre Marks’ı yanlış bir inanışa sürükleyen düşünce buydu (Popper, 1971: 84-85). Oysa belirlenimcilik öndeyide bulunabilen bir bilim için zorunlu görülen bir “varsayım” sayılmaz. Bu sebeple bilimsel metodun katı belirlenimciliğin onamasını “haklı” kıldığı ileri sürülemez. Bilimin bilimselliğini sürdürmesi bu varsayıma bağlı değildir. Ama Popper’a göre, bunun tersini iddia

etmesinden dolayı Marks'ı suçlamak doğru olmaz. Zira dönemin önde gelen bilim adamlarının yaptığı da farklı değildi (Popper, 1945/2010b: 111).

Popper, Marks'ın yanılığının “soyut belirimcilik kuramından” ziyade, bu doktrinin onun toplum biliminin gayesi ve olanağına ilişkin anlayışına tesir ettiğinin önemine vurgu yapar. Çünkü toplumun gelişiminin belirli nedenlere bağlı olarak gerçekleştiği “soyut düşüncesi”, tarihsici bir anlayışa dönüşmedikçe tahripkâr bir varsayım sayılmaz. Popper'e göre, “gerçekten bu fikrin, *herkes, özellikle de belirimciliği savunanlar, tarafından mekanik ya da elektrikli makinelere karşı takınılan teknolojiye açıkça düşman tavra garip bir şekilde karşıt olarak, toplum kuramlarına karşı tarihsici bir tavır almamıza yol açması için hiçbir neden yoktur*” (Popper, 1945/2010b: 111). Tüm bilimler içinde geleceğin bilgisine ancak toplum bilimleri aracılığıyla ulaşabileceğimize inanmamız için, yani geçmişten gelen bir hayali gerçekleştirebileceğimize inanmamız için geçerli bir sebep bulunmamaktadır. Popper, “bilimsel falcılığa” olan inancın sadece belirlenimciliğe dayanmadığını, bununla birlikte, doğa bilimlerinden bildiğimiz “*bilimsel öndeyi*” ile sosyal yaşamın temel yönelimlerini önceden bildiren “*geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması*” gibi, bir yanlışa dayandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 111). Daha önce (II. Bölümde) belirttiğimiz gibi, Popper'a göre, bu öndeyiler birbirlerinden tamamen ayrıdır. Yani, astronomi alanındaki öndeyinin bilimsel nitelik taşıyor olması, diğerinin de bilimsel nitelik taşıdığı anlamına gelmez.

Popper, Marks'ın tarihsici görüşünün, onun pragmacılığını olumsuz yönde etkileyerek büyük ölçüde bozulmasını sağladığını düşünür. Marks, başlangıçta, bilim aracılığıyla dünyanın değiştirilebileceği ve değiştirilmesinin gerekli olduğu düşüncesine sahipti. Ama Popper'a göre, Marks'ın tarihsici düşüncesi onun başlangıçta ileri sürdüğü bu düşüncesini terk etmeye mecbur etti. Nedeni şu ki, bir sosyal bilim ve ona dayalı “tarihsel



kehane", toplumun tarihsel gelişiminin katı bir determinasyonunu gerekli kılar. Hem de değiştirilmesi imkânsız olan bir determinasyonu (Popper, 1945/2010b: 112). Böyle bir tarihi akışın ön kestirimi yapıldıktan sonra, yapılması gerekli en makul şey, onun önündeki zorlu engelleri bertaraf etmektir. Marks, Kapital'in önsözünde şöyle der:

Bir toplum, kendi hareketinin doğal yasalarını ortaya çıkarmak için doğru yola girmiş olsa bile –bu yapının son amacı da, zaten modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmaktır- bu toplum, normal gelişmesinin birbirini izleyen aşamalarının ortaya koyduğu engelleri, ne gözü pek sıçrayışlarla temizleyebilir, ne de meşru yasalarla ortadan kaldıracaktır. Ancak doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir (Marks, 1867/1986: 17-18).

Popper'e göre, bu düşünceler Marks'ın, sosyal olayların insan aklı ve iradesine bağlı olarak planlanmasının mümkün olduğunu ve dolayısıyla, bunların toplum mühendisliği problemleri olduğunu düşünenleri "ütopyacılıkla" itham etmesine yol açtı. Marks, ütopyacılıkla suçladığı kimselerin kendi beşeri sınırlarını aşarak "tarihin güçlü doğal akışını" tersine çevirmek istediklerini düşünüyordu. Oysa Marks'a göre, bilgi, yalnızca ilerde çıkabilecek "rüzgâr ve akıntıları" öngörebilir. Yani, bilginin buradaki pratik görevi, geminin rotasından çıkmasına sebebiyet verecek tehlikeleri öngörmektir. Popper, Marks'ın geminin kendi rotası derken, "-salim rota tabii iskele [sol] rotasıydı- ya da müşterilere geminin hangi tarafında toplanmalarının uygun olacağını öğütlemekten ibarettir" diye düşünür (Popper, 1945/2010b: 112). Popper'e göre Marks, bilimsel sosyalist öğretinin, geleceğin sosyalist döneminin gelişi konusunda bir bilinç durumu oluşturacağını, insanların bu tarihi akış sürecinde kendi rolleri hakkında bilgilendireceğini ve böylece sosyalist dünyanın kurulmasını kolaylaştıracağını düşünüyordu. Popper, bu şekilde bir bilimsel sosyalizmin, sosyalist kurumların nasıl oluşturulacağını bilgisini vermekten dahi aciz olduğunu düşünür. Ona göre, Marks'ın sosyalist öğretisinin eylemsellik yönü dikkate alındığında, onun tarihsici düşüncelerinin "ne kadar saf olduğu" ortaya çıkmaktadır (Popper, 1945/2010b: 113).

Popper, Marks'ın, “Kapital’in önsözünde, [yukarıda verdiğimiz alıntıda da görüldüğü gibi] ‘Bu yapıtın sonul amacı .... modern toplumun hareket yasalarını açığa çıkarmaktır.’ derken”, çağdaşı J.S. Mill’in, sosyolojinin temel probleminin, her toplumun kendisinden sonra yerini alacak olan toplumu oluştururken uymuş olduğu “oluşum yarasını” ortaya çıkarmasıdır, düşünceleriyle benzerlik taşıdığını düşünür (Popper, 1945/2010b: 113). Popper, Mill’in mümkün gördüğü toplum araştırmalarının iki farklı yaklaşımından birinin, kendi “toplum teknolojisi” yöntemiyle benzerlik gösterdiğini, diğersinin ise, ki Mill’in ikincisinden yana olduğunu belirtir, “tarihsici kehanete” yakın olduğunu düşünür. Ona göre, Mill’in tarihin akışına göre farklılık gösteren “toplum durumları”, Marks’ın “tarihsel devreler” dediği dönemlere karşılık gelmektedir (Popper, 1945/2010b: 114).

Popper, Marks ve Mill arasındaki benzerliklerinin bunlarla sınırlı olmadığını, sözgelimi, liberal anlayışın “*bırakınız yapsınlar*” sloganını ikisinin de reddettiğini ve özgürlüğün pratik hayatta geçerli olabilmesi için geçerli dayanakların arayıcıları olduklarını ifade eder (Popper, 1945/2010b: 114). Mill, “*Auguste Comte and Positivism*” adlı çalışmasında (akt. Capaldi, 2004/2011), “sermaye” sahiplerinin sermayeleri üzerinde mutlak anlamda bir tasarrufta bulunma haklarının olmadığını ve “gücün sorumlulukla doğru orantılı olması gerektiğinden, yasal olarak sermaye ile ilişkisi denetlenemez [diyordu]. [ve] ancak sermayenin kullanımı ona ait değildir ....” diye ekliyordu (Capaldi, 2004/2011: 371-372). Gerçekten de, Mill’in bu görüşleri, Popper’in iddiasını destekler niteliktedir. Ancak, Popper’in bu görüşünden hareketle sanki Marks yalnızca liberalizmin “bırakınız yapsınlar” kısmına karşıymış gibi yanlış bir anlam çıkarılmamalıdır.

Marks ile Mill, aralarındaki bu benzerliklerin aksine, toplum biliminin yöntemi konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Popper’e göre Mill, sosyal hayata ilişkin

incelemelerin “ruhbilim” incelemelerine indirgenebileceğine inanıyordu. Ayrıca, toplumun gelişiminin insan doğasıyla ya da ussal ilkelerle, yani “aklın ilericaliği”yle açıklanabileceği inancını taşıyordu (Popper, 1945/2010b: 114). Popper, Mill’in toplum bilimi konusundaki bu görüşünü “*ruhbilimsicilik*” olarak nitelendirir. Ve ona göre Mill’in ruhbilimsiciliğe inancının aksine Marks, “hukuk ilişkileri” ile “siyasal kurumların” aklın ilericaliğiyle açıklanamayacağını ileri sürüyordu ve bu görüşe karşıt bir yaklaşım sergiliyordu. Popper, Marks’ın ruhbilimsiciliğe karşı şüpheli bir yaklaşım içinde olmasının, onun toplumbilimciğinin “en büyük başarısı” olarak görür. Çünkü Popper’e göre Marks’ın bu tutumu onun “daha nüfuz edici bir kavram olan özel toplum yasaları alanı düşüncesinin ve bir ölçüde olsun özerk bir toplumbilim düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açtı” (Popper, 1945/2010b: 115). Mill’in “ruhbilimsicilik” düşüncesi (akt. Freund, 1973/1997) şöyledir: insan doğasının ya da ruhunun ilkeleri bulunur ve bu ilkeler, “insan tabiatı felsefesinin” evrensel ve “soyut” alanını oluşturmaktadır. İnsanların ortaklaşa deneyimlerinden oluşan gerçeklikler, ki bunlar gerçektir, o halde bu ilkelerden türetilmeli ya da dayandırılmalıdır (Freund, 1973/1997: 44).

Marks’ın, “ruhbilimsicilik” denilen öğretiyeye itiraz etmesinin ve karşıt fikirlerinin özü denilebilecek görüşü, bu bölümün başında, onun “Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı”nın önsüzünde yaptığımız alıntının ikinci cümlesi, “İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.” (Marks, 1859/2005: 39) İfadesi ile “Alman İdeolojisi”nde söylediği, “Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine [...], gerçek yaşamın dilene bağlıdır.” ifadelerinde yerini bulmaktadır (Marks ve Engels, 1846/2008b: 44).

Popper'e göre sosyal kurumların, sosyal şartların, vd. tüm sosyal düzenliklerin, insanların davranış ve tutkularına indirgenmesi ve onlar aracılığıyla açıklanması durumunda, bunun bizi tarihin akışının belli nedenlere göre gerçekleştiği görüşünü benimsemeye zorlamakla kalmaz, aynı şekilde böyle bir gelişmenin başlangıç düşüncelerini de benimsemeyi zorunlu hale getirir. Nedeni şu ki, sosyal düzenin ya da kurumların temelinde "ruhbilimsel" nedenler olduğu düşüncesi, daha doğrusu sosyal düzeni kurumlarından bağımsız görmek, onu daha önceki dönemlere indirgeyebilmek anlamını taşır. Böyle bir durumda "ruhbilimsicilik", sosyal hayatın başlangıç düşüncesini, sosyal hayatı önceleyen "insan doğası" ve "insan ruhbilimi" düşüncesini kendi görüşlerinin dayanağı haline getirmek zorunda kalır. Bu çıkmaz bir sokağa girmek demektir. Şöyle ki, sosyal hayatı insan doğasına indirgemek demek, "yalnızca tarihsel bir mitos değil, aynı zamanda yöntembilimsel bir mitostur" (Popper, 1945/2010b: 121). Oysa bunun aksini düşünmek, yani ruhbilimini toplum bilimine indirgemek daha makul görünmektedir.

Bu fikirler, Popper'e göre, bizi Marks'ın iddiasına yönlendirir. Bu demektir ki, "İnsanlar, -yani, insan akılları, insanların gereksinimleri, umutları, korkuları ve beklentileri, dürtüleri ve istekleri- toplum hayatının yaratıcıları değil, olsa olsa ürünleridirler" (Popper, 1945/2010b: 122). Başka bir ifadeyle, sosyal hayatı belirleyen ne Tanrı iradesidir ne de doğanın kendi belirlenimidir. Sosyal hayat insanların kendi karar ve eylemlerinin ürünüdür. Ancak, bu, toplumsal düzenin bilinçli bir tasarım olduğu anlamına gelmemelidir. Tersine insanların tasarlayarak ve bilerek gerçekleştirdikleri eylemlerinin sonuçları ya da ürünleri dahi, genellikle hedeflenmeyen ve öngörülmeyen beklenmedik sonuçlar ve ürünlerdir.

Popper, ruhbilimsiciliğin en zayıf yönünün, onun toplumbiliminin görevini tam olarak anlamamış olmasıdır, diye düşünür. Ona göre, toplum biliminin görevi, tarihsici

inanişta olduğu gibi, tarihsel akışa ilişkin kehanette bulunmak değil, sosyal alandaki ilişkilerin betimlenmesidir. Popper, g6r6şlerinin daha anlaşılır olması için, toplumbilimin amacına uymayan, aksi g6r6şte olan “*fesatçı (komplocu)*” toplum 6đretisi diye nitelendirdiği g6r6şten s6z eder. Ona g6re, fesatçı 6đreti, sosyal olayların izah edilmelerinin, bu olayın doğuracağı neticelerden çıkarı olan kimselerin bir tasarısı ya da planlaması olduğunu ve 6ncelikli olarak bu saklı emellerin açığa çıkarılması gerekliliğini iddia eden anlayıştır. K6keni çok geçmişlere kadar giden bu 6đreti, toplumda ortaya çıkan yoksulluk, çatışma, kıtlık vb. istenilmeyen durumların, birtakım k6t6 niyetli g6 sahibi kişi ya da mihraklar tarafından tasarlandığını ileri s6rer (Popper, 1945/2010b: 124).

Popper, bir toplumda fesatlığın asla g6r6lmediğini s6ylemenin çok zor olduğunu, tersine fesatlığın her toplumda g6r6lebilecek t6rde bir olgu olduğunu d6ř6n6r. Ona g6re, fesatlık yanlısı kişiler, 6zellikle iktidar sahibi olduklarında daha da etkin olurlar. Onlar, halkın beklentileri olan hizmetleri yerine getiremeyişlerinin m6sebbibi olarak k6t6 niyetli mihrakların ve şeytanların engellemelerinin fesatılığını yayarlar. Ama “*fesatıların fesatlıklarının sonunu getirdikleri pek enderdir*” (Popper, 1945/2010b: 125). Fesatlık, sosyal hareketlilik sonucu oluşan tepkimelerle, yani insan eylemlerinin toplumsal yansımalarıyla karıştırılmamalıdır. 6rneğin, ihtiyaçtan dolayı konut almaya çalışan bir kimsenin amacının, konut fiyatlarını y6kseltmek gibi bir niyetinin olmadığını sezebiliriz. Ancak bu kimsenin amacını gerçekleştirmek için girişimde bulunması, dolaylı olarak konut fiyatlarını y6kselmesine neden olabilir. Ama piyasaya kendi istemi y6n6nde bir hareketlilik kazandırmak amacıyla emlak piyasasında bir hareketlilik oluşturan kimselerin olamayacağını da s6yleyemeyiz. B6yle bir girişim olsa bile, sosyal alandaki hareketliklerin sonucu t6m6yle niyete dayalı olan gelişmelerdir diyemeyiz. Dolayısıyla, sosyal hareketliliğin sonucunun kimlere yaradığını dikkate alarak fesatlık 6đretisini doğrulama

çabaları beyhudedir. Burada, fesatçı öğretinin yararına bir sonuç çıkarılmayacağı gibi, soysal durumları “dürtülere ve ‘insan doğası’nın genel kurallarına indirgemek mümkün” olmadığından ruhbilimsicilik öğretinin yararına da bir olumlu sonuç çıkarmak kolay görünmemektedir (Popper, 1945/2010b: 126).

Popper, Marks’ın ruhbilimsicilik öğretilerinden söz etmediğini ve onu eleştirmedeğini ifade eder. Marks’ın, bilincin temelini sosyal varlıklar olduğuna ilişkin görüşlerinin ise, Mill’e yönelik değil, Hegel’i eleştirmek amacıyla ileri sürülmüş fikirler olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Popper’ın ruhbilimsicilik ve fesatlık konusundaki açıklamaları, Marks’ın toplumbilimsel-ekonomik öğretilerini eleştirmek ve kendi iddialarını haklı çıkarmaya yönelik bir amacı içermektedir.

Popper’e göre Marks’ın, inanılanın aksine, ruhbilimsel öğretinin karşıtı olarak tanıtılmasının, Marks karşıtlarına şaşırtıcı geleceği gibi, onun yandaşlarına da şaşırtıcı gelecektir. Popper, bunun bir yanlış inanıştan ileri geldiğini ifade ederek nedenini şöyle açıklar: bu kimseler, Marks, “ekonomik dürtüler” yaşamın mutlak belirleyicisidir, diye öğretmektedir gibi, yanlış kanılara sahiptirler. Üstelik bu kimselere göre, Marks, “bu dürtülerin” gücünü insanların öncelikli gereksinmelerine dayalı olarak izah etmiştir. Ve yine, bunlar, Marks’ın “sınıf çıkarı” ve sınıf çatışmasına dayalı olarak tarihin akışını, buna dayanarak izah ettiği inancındadırlar. Hakikaten de bu kimseler, Marksist öğretinin esasının “*ekonomik dürtülerin*” ve bilhassa “*sınıf çıkarlarının*” tarihsel gelişimin taşıyıcı “gücü olduğunu öne süren öğretiyi olduğunu ve tarihin maddeci yorumu ya da tarihsel maddecilik adının, Marx ve Engels’in öğretilerinin özünü nitelenmek için kullandıkları bu adın, tam da bu öğretiyi” ifade ettiğini düşünürler (Popper, 1945/2010b: 130).

Popper, bu tür kanıların Marks’ın doğru anlaşılmasından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, bu görüşlerin Marks’ın “tarihi maddecilik” öğretisiyle çok fazla ilgisi

bulunmamaktadır. Her ne kadar “hırs ve kar etme dürtüsü gibi ruhbilimsel olgulardan” bahsetmiş olsa da, Marks’ın bu tür şeyleri “tarihi açıklamak” niyetiyle kullanmadığı açıktır. Popper, Marks’ın bu tür şeyleri “*toplumsal sistemin*” çürüyüşünün alametleri, yani tarihsel gelişimin taşıyıcı gücü değil, öngörülmeleyen neticeleri olarak görüyordu. Daha doğrusu, Popper’e göre Marks, tüm bu olguları, yani yıkım, “savaş”, “işsizlik”, varlık içinde sefalet vb. olguları geniş kapsamlı ticari faaliyetlerin veya sömürgecilerin el altında yürüttükleri bozgunculuğun neticeleri diye görmüyordu. O, sosyal yapının ağlarına sıkışmış casusların farklı hedeflere yönelik eylemlerinin istenilmeyen neticeleri diye görüyordu. Ayrıca, Popper’a göre Marks, tarihteki ekonomik güç sahiplerini, tarihi akıştaki rollerini gerçekleştiren oyuncular olarak görüyordu. Ve yine Marks, tarihsel alanın herkes için bir sosyal determinasyon alanı olduğunu varsayıyordu. Popper, bu anlattıklarının Marks’ın, onun kendi deyimiyle “tarihi maddecilik” dediği, “tarih felsefesi” olduğunu belirtir (Popper, 1945/2010b: 131-132).

Popper, Marks’ın, “*Kapital*’de” söylemiş olduğu, “Hegel’in yazılarında diyalektik baş aşağı durur; onu tekrar olduğu duruma getirmek gerekir” sözleriyle, sosyal hayatın düşünceye dayalı olmadığını, aksine düşüncenin sosyal hayata dayalı olduğunu açıklamak istediğini ifade eder (Popper, 1945/2010b: 126). Ve yine, Marks’ın “ideal olan maddesel olanın insan kafasında evrilip çevrildikten sonraki halidir” sözlerinin de, aynı görüşü çağrıştırdığını belirtir. Popper’e göre, bu ifadeler köktenci bir maddecilikten ziyade “bir akıl ve beden” düalizmini imlemektedir. Bu, deyim yerindeyse, pratik bir düalizmdir. Akıl, Marksist öğretilerde, yani onun anlatımında maddenin farklı bir görünümü olarak yerini alsa bile, pratikte maddesel olandan farklı bir forma sahip olmasından dolayı, “maddeden farklıdır”. Popper, bu ifadelerin, ayaklarımızın maddi dünyanın sağlam temelleri üzerinde durmaları gerektiğini gösterse de, aslında omuzlarımızın üstünde taşıdığımız

“kafalarımız”ın düşüncelerimizle ya da fikirlerimizle alakalı olduğunu göstermektedir, diye düşünür. Onun kanaatine göre, Marksçılığın ve onun etkilerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bu düalizm “göz önünde” bulundurulmalıdır (Popper, 1945/2010b: 133).

Popper’e göre Marks, “gerçek özgürlüğe” tutkuyla bağlıydı, her ne kadar Veysal’ın (2005) “Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine” çalışmasında ifade ettiği gibi, “özgür insanı hedeflemesiyle” Hegel’i izlemişse de (Veysal, 2005: 69), Marks’ın tutkulu olduğu özgürlük, Hegel’in “gerçek özgürlüğü” değildi. Marks, Hegel’in özgürlük ile ruhu “eşit” görmesi görüşünü, yalnızca “ruhsal varlıklar olarak özgür olabileceğimize inandığı oranda” paylaşmaktaydı (Popper, 1945/2010b: 134-135). Bununla birlikte, Popper’a göre Marks, insanın ruh ve bedensel yönlerinden, bedensel unsurun temsil bakımından daha ağırlıkta olduğunu düşünüyordu. Bu, Marks’ın, Hegel’e itiraz etmesinin nedenidir. Popper, Marks’ın, maddesel dünyayı ya da ihtiyaçlar dünyasını temel almasına rağmen, onun ihtiyaçlar dünyasından ziyade ruhsal dünyaya karşı daha tutkulu olduğunu öne sürer. Ona göre, bunu onun yazılarında görmek mümkündür. Gorton (2006) “Karl Popper and the Social Sciences” adlı çalışmasında, Popper’in Platon, Hegel ve Marks eleştirisini totalitarizm temelinde dikkate aldığımızda, onun her bir düşünüre farklı yaklaştığının anlaşıldığını belirtir. Gorton’a göre Popper, Platon’u bireysel özgürlükleri ve adaleti yok eden canavarca bir rejime sahip bir site oluşturmak isteyen karanlıkta kalmış bir deha olarak suçlar. Ve yine, Gorton’a göre Popper, Hegel’i vasıfsız, entelektüel sahtekâr, fırsatçı ve Prusya monarşisinin uşağı olmakla suçlar. Oysa ona göre Popper, Marks’a yaklaşımında tamamen farklı bir tavır içindedir, Popper, her ne kadar Marks’ı eleştirse de ona olan hayranlığını gizlemez ve Marks’ı gerçek bir hümanist ve özgürlükçü olmakla addeder (Gorton, 2006: 82).



Örneğin, Popper'e göre Marks, "*Kapital*'in üçüncü cildinde", sosyal hayatın maddi yanlarını, bilhassa "üretim ve tüketim" denilen iktisadi yanlarını insanın temel biyolojik gereksinimlerine dayalı olarak tasvir etmektedir. Ve yine, bu temel biyolojik gereksinimlerin insan özgürlüklerinin sınırlarının belirleyiciliği bakımından etkilerini anlatmaktadır. Popper, buna ek olarak Marks'ın, daha özgür olabilmemiz için, kendi metabolizmamızı imkânlar dâhilinde akılcı yollardan, insan doğasına ve onuruna yaraşır şekilde yönetilmesi gerektiğini anlattığını belirtir. Ancak, Popper, Marks'ın, metabolizmanın "gereksinmenin cenneti" olmayı sürdüreceğini ve insan faaliyetlerinin metabolizmayı aşmasıyla gelişmenin sağlanabileceğini belirttiğini de söyler. Ona göre, Marks, bu yolun sonunda "gerçek özgürlük cenneti" bulunduğunu ve bu yolda yol alabilmek için ise, gereksinmenin zorunlu olduğunu belirtir. Popper, ayrıca Marks'ın, özgürlük cennetinin sınırlarının zorunlulukların, "dış amaçların zoruyla yürütülen angaryanın" ve elbette ki "maddi üretim alanının" bittiği yerde başladığını belirttiğini, ifade eder (Popper, 1945/2010b: 134-135).

Popper'e göre, tüm bunlar, Marks'ın uygulamada düalist olduğunun ispatıdır. O'da Hegel gibi tarihin akış yönünü "özgürlük" olarak görüyor. Daha doğrusu, Marks'ta Hegel'de olduğu gibi, "özgürlük evrenini" zihinsel hayata özdeş kılıyor. İkisi arasındaki fark ise, Marks'ın insanların "salt ruhsal yaratıklar" olmadığını bilmesi ve gereksinimlerin sona ermeyeceğinden dolayı üretmekten kurtulmanın mümkün olmadığını ve dolayısıyla mutlak özgürlüğün imkânsız olduğunu fark etmiş olmasıdır. Ayrıca, Popper, Marks'ın şöyle düşündüğünü ifade eder: "Başarabileceğimiz şey, yorucu ve insan onuruna yakışmayan iş kollarını düzeltmek, onları daha çok insana yaraşır hale getirmek, eşitleştirmek ve *angaryayı öyle bir raddeye indirmektir ki, hepimiz hayatımızın bir bölümünde özgür olabilelim*" (Popper, 1945/2010b: 135). Popper'e göre, bu düşünce,

Marks'ın “hayat görüşünün” ve onun öğretilerinin etkileyciliği açısından tüm yazdıklarının ana fikrini oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010b: 135).

Popper, Marks'ın ekonomik belirlenimciliğini eleştirmek amacıyla, bu görüşün metodolojik belirlenimcilikle birleştirilmesi gerektiğini belirtir. Böylece ortaya çıkan doktrin, toplumun tarihsel geçmişinde belirlenmiş olmasını gerekli görür. Aksi durumda toplum bilimsel olarak incelenemediği gibi, bilimsel temele dayalı tarihi öngörülerde mümkün olmaz. Ne yazık ki, “bu da bilimin ancak gereklilik evrenini ele alabileceği anlamına gelir” (Popper, 1945/2010b: 135). Çünkü tam bir özgürlük durumunda ne tarihsel kehanete ne de toplum bilimine ihtiyaç olmayacaktır. Özgürlüğün eksiksiz gerçekleştiği evren bilim evreninin dışında kalır. Dolayısıyla, bilimin düşünsel yanımızı ele alabilmesi, yalnızca maddesel yanımız olan gereklilik alanıyla belirlenmiş ise, yani ekonomik ihtiyaçlarımız tarafından belirlendiği ölçüde mümkündür. Demek ki, düşüncelerimiz ve fikirlerimiz, ancak onların ortaya çıkmasında etkili olan maddesel dünyanın, yani bu düşünceleri ileri süren kişilerin içinde yaşamakta oldukları ekonomik şartların ve süreçlerin incelenmesiyle bilimsel olarak ele alınabilirler. “Bundan dolayı, bilim ya da nedensellik açısından düşünce ve fikirlerin ‘ekonomik koşullar temeli üzerine kurulmuş üstyapılar’ olarak ele alınmaları gerekir” (Popper, 1945/2010b: 136). Hegel'in aksine Marks, düşünce tarihinin anlaşılabilmesi olanağını, insanın kendi maddesel dünyasıyla olan ilişkisinde, yani onun hayatını belirleyen ekonomik koşullarıyla olan ilişkisinde mümkün görüyordu. Bu yüzden, Popper'e göre Marks'ın tarihsicilik görüşüne, Hegel'in idealist görüşünden ve Mill'in ruhbilimsicilik görüşünden farklı olarak “*ekonomisicilik*” demek mümkündür. Buna rağmen, Popper, Marks'ın ekonomisicilik görüşünü, ussal hayatımıza yönelik aşağılayıcı bir tutum içinde olan maddecilikle özdeşleştirmenin, tümüyle bir yanlış anlama olduğunu belirtir. Ona göre, “Marx'ın

‘özgürlük cenneti’ tasarısı, insanların maddi doğalarından kısmen, fakat eşit olarak kurtarılmalarını öngören tasarısı, daha çok idealist olarak nitelendirilebilir” (Popper, 1945/2010b: 136).

Popper, Marks’ın düalizminin ve bilimsel belirlenimciliğinin onun tarih görüşünü şekillendirdiğini düşünür. O, Marks’ın sosyal bilimlerin tamamının işlevine sahip olan bilimsel tarihin, insan ile doğa arasında gerçekleşen maddiyata dayalı ticaretin ne tür yasalarla belirlendiğinin incelemesini gerekli gördüğünü ifade eder. Bilimsel tarih toplumun üretim şartlarının nasıl gelişmiş olduklarını ortaya koymalıdır. Sosyal ilişkilerin tarihsellik ve bilimsellik bakımından bir değere sahip olmaları, onların “üretim süreçlerini” etkilemeleri ve etkilenmeleri nispetindedir. Medeni insan da tıpkı medeniyetten uzak kalmış, yani “vahşi” bir hayat sürdüren kimseler gibi ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla kendi doğal çevresiyle mücadeleye girişmek mecburiyetindedir. Kişi bu mücadelesini bütün toplumlarda ve üretim sistemlerinde sürdürmek zorundadır. Çünkü “gerekirlilik cenneti geliştikçe genişler” ve elbette ki, bu, ihtiyaçların alanının da artması demektir. Ve bununla birlikte ihtiyaçların giderilmesini sağlayan “üretim güçleri de” artar. Popper’e göre, “Marx’ın insan tarihi görüşü, kısaca budur” (Popper, 1945/2010b: 137).

Popper, Marks’ın “tarihsel maddeciliği”nin “tarihsicilik” ve “ekonomisicilik” diye iki farklı yönü bulunduğunu öne sürer. Bu yönlerin “ilki tarihsiciliktir, toplum bilimlerinin alanının tarihsel ya da gelişimsel yöntem, özellikle de tarihi kehanet ile çakıştığı iddiasıdır” (Popper, 1945/2010b: 138). Diğer ikinci yön ise, “ekonomisiciliktir, - ya da ‘maddecilik’ tir- yani, toplumun ekonomik örgütünün, doğa ile yaptığımız madde alışverişinin örgütlenme biçiminin, bütün kurumlar özellikle de onların tarihsel gelişmeleri için belirleyici etken durumunda olduğu iddiasıdır” (Popper, 1945/2010b: 138-139). Ona göre, bu iddialar, eğer “temel” sözüne gereğinden fazla anlam yüklenmediği sürece dikkate

değerdirler. Çünkü Marks'ın ekonomisicilik görüşü, toplumların hem kurumsal hem de tarihsel açıdan incelemelerinin ekonomik şartların dikkate alınarak yapılmasını gerekli gördüğü için, toplumbilim yöntemlerinin gelişmesine önemli katkısı olmuştur.

Ne var ki, Marks, “temel” sözüne gereğinden fazla önem vermiştir. Bunun nedeni, Popper'e göre, Marks'ın Hegel'den etkilenmiş olması ve bunun sonucu olarak, “eski ‘gerçeklik’ ve ‘görünüm’ ayrımının ve buna karşılık ‘esaslı’ olanla ‘arızı’ olan arasındaki ayrımın etkisi altında” kurtulamamış olmasıdır (Popper, 1945/2010b: 139). Yani, Marks'ın, maddi evreni ya da insan metabolizmasını gerçekliğin kendisiyle ve fikir evrenini ya da düşünce evrenini ise, görünüm ile özdeş kılma düşüncesinde olmasıdır. Bu demektir ki, her türlü düşünce ve fikrin dayandıkları realiteye, yani “ekonomik” şartlara “indirgenerek” açıklanması gerektirmektedir. Popper, bu görüşün, özcülük felsefesinden çokta farklı olmadığını ve metot konusundaki öngörülme yansımalarının “ekonomisicilik” üzerine haddinden fazla ısrarcılık olarak belireceğini düşünür. “Çünkü, *her ne kadar Marx'ın ekonomisiciliğine gereğinden fazla önem vermek hemen imkansız ise de, belli bir durumda ekonomik koşulların payını fazlaca önemsemek pek kolaydır*” (Popper, 1945/2010b: 139). Ona göre, ekonomik şartların bilinmesi, elbette ki bir bilimin tarihsel problemlerinin incelenmesine katkısı olur ama bu bilimin problemlerinin neler olduğunu bilmenin bu amacı gerçekleşmesinde daha fazla katkısı olur.

Popper, “ekonomisicilik” üzerine direktmenin bundan daha fazla tehlikeli yönlerinin bulunduğunu düşünür. Ekonomisicilik, her türlü sosyal gelişmenin ekonomik şartların gelişimine bağlı olduğunu, bilhassa “fiziksel üretim araçlarının gelişmesine bağlı olduğunu öne süren öğretiyi olarak” bilinir (Popper, 1945/2010b: 140). Popper'a göre, böyle bir öğretinin yanlış olduğu açıkça bellidir. Çünkü düşünceler ile iktisadi şartlar arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisinden ziyade, karşılıklı bir belirlenimin gerçekleştiği ilişki söz

konusudur. Üstelik düşüncelerin bu ilişkide daha baskın olduğu bile iddia edilebilir. Sözgelimi, tüm üretim araçlarının bir felaket sonucunda aniden yok olduklarını ama onlara ilişkin tüm zihinsel bilgilerimizin mevcut olduğunu varsayarsak, onları yeniden oluşturmak mümkündür. Ama tersi bir durumda, yani yeryüzündeki tüm insanların aniden hafıza kaybına uğradığını varsayarsak, böyle bir durumda, sanayi ve endüstriyel gelişmeden uzak kalmış kabile hayatını yaşayan insanların bu makinelerle baş başa kalmış gibi bir durum oluşur. Bu, üretimin tümüyle durması demektir. Çünkü üretim araçlarının bu insanlar için doğal nesnelere farkı olmayacaktır.

“Rus Devrimi”, Popper’in deyişiyle, Marks’ın katı ekonomisicilik öğretisini “yalanlayan” tuhaf bir gelişmedir. Ona göre, “Marx’ın, ‘Dünya işçileri birleşiniz’ fikri”, bu devrim öncesine kadar hatırı sayılır şekilde etkileyiciydi. Ne var ki, devrimden sonra işler istenilen doğrultuda ilerlemedi. Popper, bu gelişmenin, “Sosyalizm işçi sınıfının diktatörlüğü artı en modern elektrik makinelerinin, en geniş çapta tesis edilmesidir” diye, Lenin’in ifadesi olan sözlerinden ortaya çıkan düşüncede temel bulunduğunu belirtir (Popper, 1945/2010b: 140). Popper, bu düşüncenin güdümüyle ekonomik şartların yeniden tesis edilmesi için sıkıntılarla birlikte yoğun bir çaba gösterildiğini söyler. Ona göre, bu gelişme bize göstermektedir ki, belirli durumlarda iktisadi şartların bir düşüncenin doğmasını sağlayacağına, bir düşünce iktisadi şartlarda köklü değişimlerin gerçekleşmesini sağlayabilir.

Popper, “Rus Devrimi” sonrası ortaya çıkan fiili durum ile –Popper, Rus Devrimi’ni Marksçıların tarihi olarak görmektedir (Popper, 1945/2010b: 140)- Marks’ın ekonomisicilik öğretisi arasında bir “karşıtlık” olduğunu açıkça gösterdiğini öne sürer. Ona göre Marks, siyasetle ya da hukukla toplumda bir değişimin gerçekleşmesini beklemenin saçmalık olduğuna inanıyordu. Daha doğrusu, siyasi devrimler ancak yönetici

grubunun değişmesine yol açarlar diye düşünüyordu. Marks'ın inancına göre, gerçek bir toplumsal devrim, ancak sosyal yapının temelini oluşturan iktisadi durumun evrimiyle mümkündür. Siyasi inkılaplar, ancak ekonomik inkılaplar sonrası bir anlam kazanabilirdi. Ki bu siyasi iyileştirmeler de esas değişimin bir dış tezahürüydü. Popper, sosyal devrimlerin gelişim sürecinin nasıl oluştuğuna ilişkin Marks'ın iddiasını şöyle açıklar: “Fiziksel üretim araçları, toplumsal ve hukuksal ilişkilerle çatışmaya başlayıp, onların üstlerine uymayan giysiler gibi, paralanmalarına yol açana dek gelişirler” (Popper, 1945/2010b: 141-142). Popper, Marks'ın, “Ondan sonra bir toplumsal devrim başlar”, dediğini ve yine Marks'ın kendi sözleriyle, “Ekonomik temeldeki değişme ile birlikte bütün üstyapı da az ya da çok süratli olarak değişir... Üst yapıdaki yeni, daha verimli ilişkiler hiçbir zaman varoluş koşulları eski toplumun içinde hazırlanmadan ortaya çıkmazlar” (Popper, 1945/2010b: 142). Popper'e göre, Marks'ın bu görüşleri dikkate alındığında, Marks'ın tasarladığı ve ileride gerçekleşeceğini öngördüğü devrimini Rus Devrimi'yle, değil özdeş görmek, aralarında hiçbir benzeşim söz konusu değildir.

Schmitt (1927/2006) “Siyasal Kavramı” eserinde, her türlü ayrılıkçı çekişmenin, bu “dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik” vb. olabilir, sonuçta siyasi bir “karşıtlığa” dönüştüğünü anlatır. Ona göre, bu anlamda Marksist öğretideki sınıf mücadelesi de “salt ekonomik” bir mücadele olmaktan çıkar ve “siyasal” bir çekişmeye “dönüşür” (Schmitt, 1927/2006: 57). “Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir. Özgür yurttaşlar ile köleler, patriciler ile plebler, toprak beyleri ile toprak köleleri, lonca ustaları ile çıraklar, sözün kısası ezenler ile ezilenlerin sürekli .... dur durak bilmeyen bir savaşım içinde olmuşlardır” (Marks, K ve Engels, F, 1848/2008a: 48). Marks ve Engels'e ait olan bu sözler, Popper'e göre, tarihsel materyalizmin anlatımında özel bir yere sahiptir. Ona göre, bu ifadelerle anlatılmak istenen şey, Hegel ve birçok tarihçinin iddialarından farklı

olarak, tarih akışını ve insan yazgısını belirlenmesi, ülkeler arasında gerçekleşen savaşlarla değil, sosyal sınıf mücadeleleriyle, yani sınıflar arası savaşlarla gerçekleşmekte olduğu iddiasıdır. Ve yine, “tarihsel gelişmelerin” ve aynı şekilde “ulusal savaşların” belirlenimcilik açısından açıklanmaya çalışılmasının, ki bu ulusun menfaati dedikleri şey esasında “egemen sınıf”ın menfaatinde başka bir şey değildir, o halde sınıf çıkarı ulusal çıkarın yerini almasının gerektirdiği iddiasıdır (Popper, 1945/2010b: 143). Sabine’de, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Marks’ın, Hegel’in tarihi akışın dinamiği olarak gördüğü “uluslar arası kavgaların yerine sınıflar arası kavgaları koydu” şeklinde bu durumu açıklamaya çalışır (Sabine, 1937/1969b: 133).

Popper, Marks’ın “sınıf çıkarları” düşüncesi ile onun “ruhbilimsicilik öğretisi”ne karşı tavrı arasında bir tezatlık varmış gibi düşünenlerin onu yeterince anlayamadıklarını düşünür. Ona göre, Marks’ın “sınıf çıkarı” görüşünü “ruhbilim” bakımından yorumlanması gerektiği konusunda bir gereklilik söz konusu değildir. Marks’ın anlatımlarında sınıf çıkarının ruhbilimsel açıdan yorumlanmasını gerektirecek anlama gelen düşünceleri olmasına rağmen, Popper’e göre, Marks’ın sınıf çıkarına ilişkin her türlü bahsinde, hiçbir zaman “ruhbilimsel bir kategori”yi kastetmediği, daima bağımsız bir “toplumbilim” kategorisini kastettiği anlaşılmaktadır. Yani, Marks’ın kastettiği şey, bir zihinsel, düşünsel ya da duygusal durum değil, tamamen kurumsal ya da durumsal bir şeydir. Böyle bir şey, sadece bir sınıfın çıkarını belirten bir durumdur. Yani, bu, söz konusu toplum sınıfının menfaatini, dirayetini ve mal varlığını artırıcı bir durumdan oluşmaktadır (Popper, 1945/2010b: 144).

Demek ki, “sınıf çıkarı”, “kurumsal” ya da durumsal anlamında veya “nesnel” anlamında, Popper’e göre Marks böyle düşünmektedir, insanın zihinsel durumunu, düşünsel yanını ya da bilincini etkiler. Bu, sınıf bilincinin oluşmasına ve sosyal sınıfın

kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesine yol açar. Popper, “nesnel” ya da “kurumsal” bir durum olarak sınıf çıkarının insan aklı üzerinde etkisini Marks’ın, daha önce aktardığımız, “İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.” (Marks, 1859/2005: 39) sözleriyle dile getirdiğini, Marksçı öğretiye göre insan bilincinin sosyal statüsü ve “sınıf durumu” tarafından belirlendiğinin ayrımını vurgulayarak yeniden hatırlatır (Popper, 1945/2010b: 144).

Toplumsal durumun insan bilincini belirleme sürecini Popper, Marks’ın anlatımına göre, şöyle aktarır: Marks, özgürlüğün, insanın “üretim süreçlerinden bağımsız” kılınmasıyla gerçekleştiğini düşünüyordu. O halde, bu mümkün müdür? Evet, ama “pis işleri başkalarına yaptırarak” (Popper, 1945/2010b: 145). Bu demektir ki, kendi özgürlüğümüzü sağlamak için başkalarını araçsallaştıracamız, nesneleştireceğiz ya da değersizleştireceğiz. Yani, kendi büyük özgürlüğümüze karşılık, insanları köleleştireceğiz, yöneten ve yönetilen diye sınıflara ayıracağız, hatta Popper’in deyişiyle, onları aşağılayacağız. Popper, bu durumun, yönetici sınıfın sosyal durumunu belirlediğinden dolayı onları da bağımlı hale getirdiğini düşünür. Yani, yönetici sınıf kendi özgürlüğünü korumak için yönetilen sınıfı baskı altında tutmak ve onlarla çatışmak durumundadır. Dolayısıyla, yönetici sınıfta sosyal ilişkilerinde yönetilenlere ya da “metabolizmasına” zorunlulukla bağlıdır ve bundan kaçınma olanağından yoksundur. Daha doğrusu, toplumsal ağ içinde yer alanların savaştan kaçınabilmesi imkânsızdır. Popper, Marks’ın, bu kaçınılmaz savaşı “bilimsel yöntemin ve bilimsel tarihi kehanetin alanına” girmesini sağlayan şeyin ve yine “toplum tarihini, sınıf kavgasının tarihi olarak, bilimsel bir şekilde ele almayı mümkün kılan” şeyin, toplumdaki “bağlılık” ve “belirlenmişlik” olduğuna inandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 145). Popper’a göre, “sınıfların içinde bağlı



oldukları ve birbirleriyle savaşmak zorunda kaldıkları bu ağ, Marxçılığın toplumun ekonomik yapısı ya da toplum sistemi dediği şeydir” (Popper, 1945/2010b: 145).

Popper’a göre, Marksçılık, bir toplumun üretim koşullarının, o toplumun sosyal ve ekonomik sistemini belirlediğini öğretmektedir. Zira yöneticiler ile yönetilenlerin çatışma olanakları üretim koşulları tarafından belirlenmektedir. Bu durumu tarihsel gelişim dönemlerinde görmek mümkündür (Popper, 1945/2010b: 145). Her ekonomik gelişmenin türüne bağlı olarak sosyal sistemler ortaya çıkmıştır. Tarihsel bir dönemin belirleyici özelliği ise, nihayetinde o toplumun sınıfsal yapısıdır; “feodalizm”, “kapitalizm” dediğimiz şey budur. Popper, bu durumu, Marks’ın, “el değirmeni, (...) içinde derebeyi olan bir toplumun ortaya çıkmasına yol açar; buhar değirmeni ise içinde endüstri kapitalisti olan bir toplumun ortaya çıkmasına” sözleriyle temellendirmeye çalıştığını söyler (Popper, 1945/2010b: 146).

Marksçılığın bize öğretmeye çalıştığı toplum düzeninin gelişimi, Popper’a göre, “her ne kadar kendine özgü bir mantığı varsa da”, körlemesine bir akış izlemektedir (Popper, 1945/2010b: 146). Magee, Marksist öğretinin sadece “tarih”, “ekonomi” ve “siyaset” alanlarıyla sınırlı olmadığını, onun anlatisının sosyal hayatın her alanını kuşatıcı nitelikte olduğunu söyler (Magee, 1982/1985b: 8). İşte, Popper’e göre Marks, toplum düzeninin ağına takılanların ağa takılmış balık gibi, bir çaresizlik halini yaşamak zorunluluğuyla baş başa olduklarını düşünür. Herkes bu düzenin içinde yer aldığından, düzene dışarıdan müdahale etme şansına sahip değildir. Aynı şekilde içerden plan yaparak düzenin gelişimini değiştirme şansı da yoktur. Dolayısıyla, “toplum mühendisliği imkânsız, bundan dolayı da bir toplum teknolojisi yararsızdır” (Popper, 1945/2010b: 146). Çıkarımıza olduğuna inandığımız kendi planlarımızı topluma uygulamanın aksine, sosyal düzen sınıf çıkarı doğrultusunda eylemde bulunmayı zorunlu kılarak, kendi planını bize

zorla onaylatır. Bu demektir ki, sosyal düzendeki hak ihlallerinden, adaletsizlikten ve gayri ahlakilikten kimse mesul değildir. Öyle ki, kapitalisti veya burjuvayı eylemlerinden sorumlu saymak bile yersizdir. Çünkü toplumdaki herkes kendisine verilen rolü yerinde getirmektedir. Bu rol sağlayıcı ise, sosyal sistemin determinasyonudur. Ne yazık ki, toplumsal ağa yakalanan insanları düzeltmekte çare olmayacaktır. Tek çare toplumsal düzenin düzelmesini beklemektir. Çünkü Marks’a göre, toplum tüm bireylerin, yani sömürülen kadar sömürenin, yönetilen kadar yönetilenin de eylemlerini belirlemektedir. Daha doğrusu, “kapitalist”, “burjuva” ya da “köle”, “proleter” fark etmeksizin herkes çarkın dişleri arasında dönmeye devam etmektedir. Popper, kendisinin “toplumsal durumun mantığı” diye ifade ettiği şeyin, bu olduğunu söyler (Popper, 1945/2010b: 147).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, sosyal mühendislik ya da sosyal teknoloji mümkün değildir. Bunun nedeni, herkesin “nedensel bağımlılık zincirinin” bir halkasıyla sosyal düzene bağımlı olmasıdır. Toplumsal düzenin çarkına bağımlı olmamız, kendi irademizi kullanmamızı engeller ama yine de bu, kapitalist dâhil herkesin sosyal düzenin değişmesine ve nihayetinde özgürlüğün sağlanmasına katkıda bulunmasına mani değildir. Çünkü kapitalist, “insanları ‘üretim uğrana üretim yapmaya zorlayark’, (...) onları ‘toplumun üretim güçlerini arttırmaya ve temel ilkesi her insan bireyinin tam ve özgür olarak gelişmesini sağlamak olan daha yüksek toplumun maddi temelini ancak sağlayabilecek olan maddi üretim koşullarını yaratmaya’ götürür” (Popper, 1945/2010b: 148). Marksçı öğretinin iddiası olan bu görüşe göre, bu şekilde, kapitalistler dâhil herkes tarihin gelişim alanı içinde üzerlerine düşen rolü sergilemek ve sosyalist düzenin gelişine katkı sunmak zorundadır.

Popper, “Marks’ın sınıf kuramı”nı, onun “tarihsicilik” konusundaki ısrarcı tavrını merkeze alarak eleştirir. Ona göre, Marks’ın bütün insanlık tarihini sosyal sınıfların

savaşının tarihinden oluştuğunu belirtmesi, her türlü gelişmede olduğu gibi, politik güç elde etme konusunda da “sınıf” çatışmasının etkili olduğuna “dikkat etmemiz gerektiğini öne süren bir teklif olarak pek değerlidir” (Popper, 1945/2010b: 149). Özellikle, Platon’un sosyal sınıf çatışmaları üzerine yaptığı çok önemli incelemeleri ve bu incelemelerden sonra bu konu üzerinde çok fazla çalışma yapılmamış olması, Popper’a göre, Marks’ın teklifini daha fazla anlamlı kılmaktadır (Popper, 1945/2010b: 149). Ama buna rağmen Popper, Marks’ın iddialarının çok fazla “ciddiye” alınmaması gerektiğini düşünür. Çünkü Popper’a göre, tarihsel süreçte ortaya çıkan hiçbir “sınıf kavgası”, Marks’ın iddia ettiği anlamda bir “sınıf kavgası” değildir. Özellikle, “Ortaçağ tarihinin” önemli çalışmaları arasında yer alan, “papalar ile imparatorlar arasındaki kavgalar, yönetici sınıf içindeki çatışmanın bir örneğidir. Bu kavgayı sömürenle sömürülen arasındaki bir kavga olarak yorumlamak besbelli imkânsızdır” (Popper, 1945/2010b: 150). Her ne kadar varlıklı sınıf ile yoksul sınıf arasında dikkate değer bir çekişme olsa dahi, Popper, Marks’ın, yönetici sınıf ile yönetilen sınıf arasındaki “çıkar ayrılıkları”nı fazlasıyla abarttığını düşünür. Dolayısıyla, Popper’a göre, Marks’ın “sınıf teorisi” çok basit ve riskli denilebilecek bir teori olarak görülmelidir. Aksi durumda, yani Marksçılığın sınıf kavgaları teorisi önemli görülecek olursa, bu, tüm Marksçıların bundan böyle ortaya çıkacak her türlü politik “çatışmayı sömüren ve sömürülen arasındaki bir çatışma -ya da ‘gerçek’ sorunu, sınıf çatışmasını örtbas etme çabası- olarak yorumlamalarına” neden olur ki, böyle bir çıkarım tümüyle yanlıştır (Popper, 1945/2010b: 150).

Popper, “Marks’ın kehanetçi” akıl yürütmelerinden bir diğerinin, kapitalist düzenin bir yandan yoksulluğu arttıracığı diğer yandan da malvarlığını arttıracığı şeklindeki varsayımı olduğunu belirtir. Popper’e göre, bu varsayımdan iki farklı sonuç çıkar. Birincisi, kapitalist toplumda sosyal sınıfların nasıl şekilleneceğine ilişkindir. Bu,

toplumdaki “orta sınıfın” giderek yok olacağı ve geriye işçi sınıfı ile burjuvazinin kalacağıdır. Bu, aynı zamanda iki sınıf arasındaki gerilimde artarak devam edeceğini ve işçi sınıfının böylece sınıf bilincine sahip olup birleşeceği yönündedir. İkincisi, bu gerilimin “proleter” sınıfının zaferiyle sonuçlanacağı, yani “*toplum devrimine* yol açacağı kehanetidir” (Popper, 1945/2010b: 188).

Popper’e göre, Marks’ın bu çıkarımları tamamen yanlıştır. Çünkü eğer giderek “sınıf bilinci ve dayanışması” artacaksa ve işçi sınıfı ile burjuva dışında hiçbir sınıf kalmayacaksa, bu “belli bir orta sınıfın” “küçük” burjuvaziyi ve güçsüz kapitalistleri ortadan kaldırmasını gerektirirdi. Popper, Marks’ın “her kapitalist birçok meslektaşına kazık atar” dediğini, dolayısıyla böyle bir durumda doğru olan, bunların birbirlerinin servetlerini kendi servetlerine dâhil ederek aralarındaki bir kısım kapitalisti “proleter”, yani “ücretli işçi” haline getirmesi mümkündür. Popper, Marks’ın bu konudaki toplumsal gözlemlerinin oldukça dikkat çekici olduğunu ama yine de sonuçları itibariyle hatalı olduğunu anlatır. Çünkü Popper’e göre, Marks’ın “incelediği hareket bir endüstri hareketidir, ele aldığı ‘kapitalist’, endüstri kapitalistidir, proletarya da endüstri proleterleri” (Popper, 1945/2010b: 189). Dolayısıyla, Popper’e göre, endüstri alanında çalışan çok sayıda işçinin köylü çiftçilerden gelme işçiler olması, zamanla tüm köylülerin endüstri işçisi olacağını göstermez. Yani, bir işçi sınıfı bilincinin tam anlamıyla sağlandığı ve toplumdaki tüm işçilerin bir araya gelebildiği tamamen hayali bir varsayımdır. Üstelik Marks’ın kendi varsayımından hareket edecek olursak, “burjuvazi”, “büyük toprak sahipleri”, “öteki toprak sahipleri”, “köylü işçiler”, “yeni orta sınıf” ve “endüstri işçileri” gibi, daha birçok sınıfın ortaya çıkması muhtemeldir. Bu demektir ki, Marks’ın öne sürdüğü varsayımın ilk sonucu tamamen hatalıdır (Popper, 1945/2010b: 191).

Popper, Marks'ın varsayımının ikinci sonucu olan “toplumsal devrim”den kastettiği şeyin, “proleterlerin toplumsal devrimi” olduğunu ve Marks'ın bununla “tarihsel bir kavramı” anladığını belirtir. Popper'e göre, bu tarihsel “kavram”, kapitalist toplum döneminin sosyalist toplum dönemine geçişi gerçekleşirken, tarihin akışının hızlı geliştiğinin ifadesi olduğunu belirtir. Popper, “toplumsal devrim” deyiminin içerdiği anlam itibarıyla toplumdaki “iki sınıf arasına bir iç savaş olacağını gerektirip gerektirmediği” Marks'a sorulduğunda, Marks'ın hayır dediğini ama her iki sınıf arasındaki savaşın kaçınılmaz olduğunu da eklediğini anlatır. Popper'e göre Marks, sosyal hayatın çatışmayla geçmek zorunda olduğu düşüncesinde ısrarcıdır. Çünkü kapitalist dönemden sosyalist döneme geçiş, Marks'a göre ancak bu çatışma ve akabinde işçi devrimiyle mümkündür (Popper, 1945/2010b: 192). Bu konuda Marksizm'e yöneltilen eleştirilerden birisi Aron'a aittir. Aron, Marksizm'in tarihin gelişimini “ekonomi” ve “kolektif güçleri” temele alarak açıklamaya çalıştığını ve bu görüşe göre, toplum “kapitalist” düzenden “sosyalist” düzene doğru ilerlemektedir. Oysa Aron'a göre tarihe dayalı “ideoloji”, kuramsal olarak tarihin gelişimini her ne kadar sınıf mücadelesiyle açıklamaya çalışsa da bu doğru değildir. Çünkü “gerçekte” tarihin gelişimi kimi zaman bir grup insanın, kimi zaman da yalnızca “bir tek” kişinin verdiği kararlarla gerçekleşmektedir (Aron, 1965/2011: 222).

Popper'e göre, Marks'ın toplumsal devrim sonucunda kapitalist dönemin sona ereceği ve sosyalist toplum dönemine geçişin sağlanacağı akıl yürütmesi, bir hekimin “hastasının öleceği hakkındaki öndeyisini haklı çıkarmak” istediğinde, hastalığa ilişkin hiçbir fikri olmadığı halde, yalnızca bu hastanın mutlaka öleceğini, çünkü hastalığın ölümcül olduğunu iddia etmesi gibi, “döngüsel bir” akıl yürütmedir. İşte, bu yüzden Popper'e göre, hiçbir ussal dayanağı olmayan “toplumsal devrim”, büyük ölçüde işçi sınıfının bir araya gelerek gücünü birleştirdiği ve kendi hedefine ulaşabilmek için

gerektiğinde her türlü “şiddete” başvurarak “siyasal gücü” ele geçirmek istedikleri bir eylemdir (Popper, 1945/2010b: 193).

Popper, şiddetin en son başvurulması gereken bir yol dahi olmadığını ama eğer “tiranlık yönetimi altında” ezilen bir halk kurtulabilmek için başka çare bulamamış ise, işte “o zaman şiddete başvuran bir devrimin haklı çıkmasının mümkün olduğuna inanıyorum” der (Popper, 1945/2010b: 194-195). Popper’e göre, “siyasal çekişmelerde şiddete başvurmanın” geçerli ve “haklı” olabileceği yegâne durum, bir toplumda “demokrasi” tesis edildikten sonra, “demokratik anayasaya ve demokratik yönetime” karşı saldırıları durdurma girişimidir. (Popper, 1945/2010b: 195). Dolayısıyla, toplumun iki ayrı sınıfa ayrışması ve bu iki sınıfın şiddet içerikli mücadelesiyle bir toplumsal devrimin gerçekleşmesi, hem hayali hem de doğru değildir. Popper’e göre, devrimciler, toplumsal “geleneği” zor kullanarak ortadan kaldırdıklarında görecektirler ki, uygarlık diye bir şey kalmamıştır. İşte, o zaman insanlık “başladığı noktaya”, yani “Âdem ile Havva’nın” yaşadığı tarihi döneme dönmüş olur (Popper, 1948/1982b: 145).

## **II. 6. Karl Popper’in Tarihselcilik Eleştirisinin Tarih Metodolojisindeki Yeri ve Önemi**

Descartes, “Felsefenin İlkeleri” adlı eserinde, çocukluk çağımızda, yani aklımızı doğru biçimde kullanma yaşına gelmeden evvel, dış dünyaya ilişkin hem doğru hem de yanlış olabilen yargılarda bulunduğumuzu ve bu yargıların “aceleyle” verilmiş olmasından dolayı, gerçeği elde etmemizin önünde engel olarak görüyordu (Descartes, 1644/2010b: 49). “Metot Üzerine Konuşma” adlı eserinde ise, doğru ve yanlış ayırma yetisi olan akla herkesin “doğuştan” “eşit” olarak sahip olduğunu ve yargılarımızın başkalarının yargılarından daha doğru olmasının nedeninin, akıl sahibi olmaktan değil, diğerlerine göre daha iyi bir “yol” izlememizden ileri geldiğini iddia ediyordu (Descartes,

1637/2010a: 7-8). Buradan, eğer doğruya ulaşmak istiyorsak, en azından diğerlerine göre daha doğru olduğunu düşündüğümüz, o halde kendimize diğerlerinden daha uygun olduğuna inandığımız bir “yol”, “yöntem” seçmemiz ya da icat etmemiz gerektirdiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir iş yapabilmek için belli bir yol izlemek gerekir.

“Metot”, “doğru” sonuç elde etmek için izlenen “yol” demektir. Her bilim adamının yaptığı gibi, tarihçinin de çalışmalarında izlediği bir yol, kullandığı bir metot vardır. Onun amacı tarihsel olguları en doğru biçimde “anlamak” ve açıklamaktır (Memiş, 2014: 123). Peki, tarihçinin izlediği yolun doğru olduğundan nasıl emin olabiliriz? Bilimsel araştırmalarda izlenen yolun, yani kullanılan yöntemin doğru olup olmadığının incelenmesi metodolojinin konusudur. O zaman şu soruyu sormak gerekiyor: Metodoloji nedir? Lewins (1992/2011) “Sosyal Bilim Metodolojisi” eserinde, “‘metodoloji’ ile araştırmacıların neyi, niçin yaptıklarının sistematik olarak incelenmesini kastettiğini” söyler (Lewins, 1992/2011: 7). O halde, bir tarih araştırmacısının da tarihsel olguların incelenmesinde izlediği yolun doğruluğunu ve geçerliliğini gerekçelendirmesi gerekir. Evans (1997/1999) “Tarihin Savunusu” eserinde, tarihçilerin, tarihsel “gerçekliklerin” ve “doğrulukların” bilinmesinin gerekli olduğu hususunda farklı düşünmediklerini ama tarihi “olguların” nasıl açığa çıkarılması gerektiği hususunda “farklı” düşündüklerini belirtir (Evans, 1997/1999: 23). Tarihi olgulara nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda düşünce üreten düşünürlerden biri de Popper’dir. Popper’e göre, “deneme ve yanlıma yöntemi” bilimin gelişmesine katkı sunduğu gibi, metodun gelişmesine de katkı sunabilir. Zira yanlışlarımızdan ancak eleştiriyle kurtulabiliriz. Üstelik eleştiriler hatalı metotların terk edilmesine ve yerine “yeni metotların” doğmasına vesile olabilirler (Popper, 1957/2013a: 81).

Popper'in tarih yazımı ve anlamına ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak ATD adlı eserinin sonuç bölümünde (25. Bölüm) ve bu görüşleriyle diğer bazı çalışmalarının birlikte yer aldığı HPC'de yer alır. Popper, tarih yazıcılığının “toplum”, “politika” ve “göreneklerin” başat sorunlarına karşı bir “tavır” takınmayı gerekli kıldığını öne sürer. Ona göre, bu tavrın tamamen kişisellikten bağımsız bir içeriğe sahip olduğu söylenemez. Ama aynı şekilde böyle bir tavidan dolayı ortaya konulacak eserin tümüyle öznel içerikli olacağı da söylenemez. Tarihçi, ortaya koyduğu yapıtındaki iddialarında objektif olmalıdır ve ahlaki ya da siyasi sorunlara ilişkin kişisel yargılarıyla “tarihsel olgulara” ilişkin yargıları arasında net bir belirlenim sergilemelidir. Ama yine de üzerinde çalışılacak tarihsel “olguların seçimi” çoğunlukla kişisel tercihlerle belirlenmesi kaçınılmazdır. Bu, Popper'a göre, ikinci bölümde yaptığımız açıklamalarımızdan anlaşılacağı gibi, doğa bilimlerinde olduğundan daha yüksek oranda belirleyicilik açısından etkili bir durumdur. Ancak, farklı bir yönden ele aldığımızda aralarındaki ayrımın “bir derece farkı” olduğu anlaşılır. Şöyle ki, doğa araştırması da incelemesine konu edineceği olguları kişisel tercihleriyle belirler ama bu belirlenim ya da “bakış açısı” bilimsel kuramın kendisine dayanır (Popper, 1994/2005d: 139).

Marks ve Engels (2008b) “Alman İdeolojisi” eserinde, tarihin insanların örgütlenme biçimlerine dayalı olarak yazılması gerektiğini belirtiyorlardı (Marks ve Engels, 1846/2008b: 39). Oysa Popper, olguları incelememizde ve betimlememizde, onların sınırsız sayıda çeşitli yönleri sahip olmalarının, onlara yönelimlerimizde belli bir bakış açısını ve seçiciliği zorunlu kıldığını düşünür. Ona göre, böyle bir seçicilik, “bakış açısı” ve “görüş tarzı” zorunludur. Araştırmacının böyle bir durumdan kendini soyutlamaya çalışması, onun eleştiriye kapalı bilinç dışı bir “bakış açısı”na sahip olmasını sağlar. Bu demektir ki, incelemelerimize konu edeceğimiz objelerin sınırsız olması, onları



“*tarihsel betim*” ile ilişkilendirir. Popper, tüm bunlardan her bilimde olduğu gibi, tarih bilimlerinde de belli bir bakış açısına sahip olmanın kaçınılmaz olduğunu anlaşıldığını öne sürer (Popper, 1994/2005d: 141). Yalnızca bir farkla, Popper’e göre, böylesi bir bakış açısının doğa bilimlerindeki etkisi ile tarihteki etkisi oldukça farklıdır. (Popper’in doğa bilimlerinin metodolojisine ilişkin görüşleri II. bölümde ayrıntılı olarak verilmiştir) (Popper, 1994/2005d: 142).

Popper’e göre, kuramlar bilimde bütünlük sağlamamıza ve olayların açıklanmasında öngörülü olabilmemize olanak sağlarlar. Bir olayın nedenlerini ortaya koyarak açıklamaya çalışmak, bu olaya ilişkin “*yaslardan ve sınır koşullarından*” oluşan bütünlükten, kendi tahminimize göre olayı tasvir edici bir yargı cümlesi çıkarsamamız demektir. Sözelimi, en fazla bir kilo ağırlık taşıma direncine sahip bir sicim, eğer ona direncinden daha fazla, diyelim ki iki kilo ağırlık yüklersek sicimin kopmasına neden oluruz. Bu, nedensel bir açıklamadır. Burada “sınır koşulları” dediğimiz şey, olayın “nedeni”, sicimin kopacağını söylememiz, yani “tahmin” ise, “etki” ya da sonuç olarak ifade edilir (Popper, 1994/2005d: 142).

Popper, hiçbir zaman “mutlak anlamda bir neden ve etkiden bahsedemeyeceğimizi; bundan ziyade, bir olay, sadece evrensel bir yasa göz önüne alındığında, kendisinin etkisi olarak ortaya çıkan başka bir olayın nedenidir” diye düşünür (Popper, 1994/2005d: 143). Teorik ya da “*genelleyici bilimler*”e ilişkin bir çalışmada, genellikle “evrensel yasalar ve hipotezler” ilgi alanımıza dâhil olurlar. Bunların doğru olup olmadıklarını anlamak için de, Popper’a göre, hatalı ve yanlış olan hipotezlerin ayıklanması metodunu kullanırız. Ancak bu test etmek metodu, olayların çıkış şartları ve tahmine dayalı tasvir edilen “özgül olaylara” belli bir oranda sınırlıdır. Aslında hipotezlere ve yasalara olan ilgimiz, daha çok bir takım amaçlarımıza araç olmalarından ileri gelir.

Örneğin, pratik bir bilim olan mühendislik alanında, mühendisin bir köprü inşaatına başlaması, öncelikle yapılacak köprünün ne kadar ağırlık taşıyabileceğini tahmin etmek olacaktır. Popper, böyle bir durumda, mühendisin “evrensel yasalar”ı kendi amacının “verili” araçları olarak kabul ettiğini söyler (Popper, 1994/2005d: 143).

Demek ki, “genelleştirici bilimler”, hipotezlerimizin test edilmesiyle ve “özümlü olayların *öngörüsüyle*” alakalıdır. Ancak, Popper, bunlardan ayrı “*özümlü veya belli bir olayın açıklanması*” diye ilgi alanların da olduğunu belirtir (Popper, 1994/2005d: 144). Sözgelimi, bir trafik kazası olayı, böyle bir durumda birçok “evrensel yasayı” düşünmeden tasvip etmemizi sağlar. Ayrıca, olayın başlangıç nedenleri de ilgimizden kaçmaz. Olayın ortaya çıkış şartları ise, genellikle varsayımsaldır. Varsayımsal olan şartların doğru olduğunun tespit edilmesi, yeni deliller elde etmeyi gerektirir. Dolayısıyla, bu tür “özümlü” vakalara karşı ilgimizden dolayı ihtiyaç duyduğumuz birçok “evrensel yasayı” tasvip ederiz. İşte Popper, bu “özümlü olaylara” ilgisi olan bilimlere “*tarihsel bilimler*” olarak adlandırılabilirimizi ifade eder. Popper, böyle bir tarih görüşünün, çok sayıda tarihinin “tarihsel yasalar” yerine muayyen olaylarla ilgilenmelerinin gerekçesini oluşturduğunu öne sürer. Ona göre, zaten “tarihsel yasalar” yoktur. Tarihsel yasalarla ya da genellemelerle ilgilenen kimselerin sosyolojiyle ilgilenmeleri gerekir. Çünkü tarihin ilgi alanı “özümlü” vakalar ve bunların oluş şartlarının neler olduğunun açıklanmasıyla ilgilidir (Popper, 1994/2005d: 144).

Popper, kuramların ya da evrensel ilkelerin, genelleştirici bilimlere bir “bakış açısı” sağladığı gibi, “tarihsel” açıklamalarda kullanılan “tarihsel yasaların”, tarihin yararına “bir bakış açısı” sağlayamadığına inanır (Popper, 1994/2005d: 145). Ancak, tarihsel bir olayı kendi tarihiyle sınırladığımız da, “dar” anlamda “bir bakış açısı” yakalayabiliriz. Örneğin, ekonomi tarihi ya da matematik tarihi kendi tarihiyle

sınırlandırılabilir. Böyle bir durumda bile “*ilgi odağı da olan bakış açılarına*” ihtiyacımız olur. Bunlar genellikle siyasi koşullar, ekonomik şartlar vb. ön kabullerimizden oluşur. Zaten tarihe ilişkin elimizde veri olarak bulunan olguların sınırlı olması çalışmayı güçleştirdiği gibi, birde bu olguların tekrar ettirilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle ön kabullerle belirlenmiş olan bakış açılarından hareket edilir. Dolayısıyla, Popper, tarih kuramlarının bilimsel kuramlardan farklı olduklarını ve bunlara kuram demek yerine “*tarihsel anlayışlar*” ya da “*tarih yorumları*” demenin daha doğru olduğuna inanır (Popper, 1994/2005d: 146).

Popper, ATD’de tarihe ilişkin yorumların bir bakış açısı sağlamaları münasebetiyle önemli olduklarını ifade eder. Ama yine de ona göre tarihe ilişkin tüm yorumlar eşit “değerde” görülemez. Çünkü öyle yorumlar vardır ki, hiçbir tarihi kayıt dediğimiz veriyle uyuşmaz. Hatta bazı yorumlar kayıtlar tarafından hatalı olduklarını örtmek için “yardımcı hipotez”lere bile başvurdukları olur. Ayrıca, olayların birbiriyle ilişkisini bağlantılı olarak açıklayan yorumlar olduğu gibi, aynı olaylar arasında uyumlu bir ilişki kuramayan yorumlara da rastlamak mümkündür (Popper, 1945/2010b: 347).

Tarihsel yorumlar birbirlerinden farklı olabilirler. Bunların her biri kendine göre tarihi olguyu şeffaflaştırma çabalarıdır. Sözelimi, insanlığın “açık toplum”a doğru ilerleme kaydettiği yorum ile giderek gerilediği yorumu uyuşmaz. Ama insanlık tarihini bir ilerleme tarihi olarak gören kimsenin bakış açısıyla ve yine insanlık tarihini bir gerileme tarihi olarak gören kimsenin bakış açılarının zorunlu olarak uyuşmaz olmaları gerekmemektedir. Örneğin, ilerleme olarak gören kimse, köleci sisteme karşı verilen mücadelenin tarihini göz önünde bulunduran bir bakış açısına sahip olabilir. Diğer yandan gerileme olarak gören kimse ise, beyazların beyaz olmayanlara giderek üstünlük sağladıklarını ve onları köleleştirdiklerini göz önünde bulunduran bir bakış açısına sahip

olabilir. Bu iki bakış açısının uyuşmaz olmaları gerekli görülemez. Aksine, bunlar aynı manzaraya farklı yerlerden bakan kimseler olarak birbirlerinin tamamlayıcıları olarak görülebilirler (Popper, 1994/2005d: 148).

Farklı bakış açılarının birbirlerini tamamlayıcısı olması görüşü önemlidir. Çünkü belli bir dönemde yaşayan insanların sorunları, ilgi alanları, yönelimleri ve problemlerini çözme yöntemleri farklı olabilir. Dolayısıyla bir kuşağın kendinden önceki kuşaktan farklı bir tarihsel bakış açısına sahip olması ve önceki kuşakların görüşlerini “bütünleyici” biçimde yeniden yorumlaması olağan bir haktır. Zaten insanların tarihle ilgilenmelerinin nedeni ondan dersler çıkarmaktır (Popper, 1994/2005d: 148). Ama bu derslerin gerçekten işe yarar dersler olmasını istiyorsak, bilinçli, eleştirel ve açık fikirli olmak gereklidir. Yani, akıl dışı ön kararlardan, açıklanması mümkün olmayan sabit fikirlerden ve saplantılardan uzak kalmak gereklidir. Demek ki, geçmiş olduğu gibi yeniden ortaya çıkarmak neredeyse imkânsızdır. Geçmiş dönük sadece yorumlarımız olabildiği gibi, hiçbir yorumda kesin ya da “nihai” olamaz. Belli dönemlerin kendilerine göre bakış açıları ve yorumları olmaları bir hak olarak değerlendirilmelidir. Zira bu bir gereksinim olarak da görülebilir. Eğer böyle bir ihtiyaç eleştirel akılcılıkla sağlanamazsa, bu türden bir gereksinimden dolayı oluşan boşluğu “tarihsici” yorumlar gibi, akıl dışı görüşlerin dolduracağı muhakkaktır. Durum böyle olunca “tarihsici”, “Hangi problemleri kendimiz için en acil problemler olarak görmeliyiz, bunlar nasıl ortaya çıkmıştır, bunları nasıl çözebiliriz? şeklindeki ussal sorunun yerine, Hangi yolda ilerliyoruz? Çağımız hangi yönelimlerin ve eğilimlerin peşinde? Tarihin bizim oynamamızı istediği rol nedir?” biçiminde akıldışı soruları koyacaktır (Popper, 1994/2005d: 149).

Peki, tarihsicinin kendine göre bir tarih yorumunda bulunması gibi hakkı olabilir mi? Daha önce herkesin tarihi kendine göre yorumlama hakkı olduğunu ifade

etmiştik. Popper'e göre, burada bir çelişki varmış gibi görünebilir ama dikkat etmemiz gereken şey, tarihsinin yorumunun *akla ziyan* bir "yorum türü" olmasıdır. Demek istediğimiz şey, yorum hakkı olduğundan kasıt, çok sayıda farklı yorumlarının ve bakış açılarının bir arada, birbirini dışlamadan tarihi gerçekleri ortaya çıkarmaya yönelik "ışıldak" görevleri görmeleridir. Işıldak, karanlığı aydınlatmak istediğimiz ve kendimizce bir ayarlama yaptığımız bakış açımızdır. Oysa tarihsici tam aksini bize yaptırmaya çalışır. O, ışıldak tarihin karanlıklarına doğru çevirmemiz yerine kendimize çevirmemizi ister. Bu da bizim çevremizle olan ilişkimizin kopması ve kendi karanlığımıza gömülmemiz demektir. Bu durumu açıklamaya çalışırsak: Tarihi anlamak için tarihsel olguların tarafımızdan belirlendiğini tarihsici akıl etmez. Tarihsici, tam tersine tarihin içkin yasalarının ya da ilkelerinin tarihin belirleyicisi olduklarını, yani tüm olup bitenlerin, hatta bakış açılarımızın bile bunlar tarafından belirlendiğini ve bundan kaçınmanın imkânsız olduğu inancındadır. Başka bir deyişle, tarihsici, tarihsel yorumların belli bir ihtiyaçtan doğduğunu ve sorunları çözme arayışlarının farklı temsilcileri olduklarını kabul etmez. Tarihsici, tam tersine, "tarihsel yorum arayışımızda", insanın gizemli yazgısını, "özünü", tarihin kendisine yönelerek "keşfetme yolundaki derin sezginin kendisini dışa vurduğuna inanır" (Popper, 1994/2005d: 150). Popper'e göre, "tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir; Tarihin İpucunu, ya da – J.MacMurray'in dediği gibi- Tarihin anlamını bulmak peşindedir" (Popper, 1994/2005d: 350).

Peki, gerçekten tarihte böylesi bir "ipucu" ya da "anlam" var diyebilir miyiz?

Popper, doğrudan, tarihin bir anlamı olmadığını söyler. Daha doğrusu, çoğu insanın anladığı anlamda bir tarihin olmadığını belirtir. O halde, "tarih" sözünü neden kullanıyoruz? (Popper, 1994/2005d: 150). Bunun nedeni, Popper'e göre, eğitim alan

insanların okullarda gördükleri derslerden “Dünya tarihi” ya da “İnsanlık Tarihi” adıyla belirli olguların gelişim sıradüzenini bir insanlık ya da dünya tarihi olarak görmeleridir. Oysa daha önceden belirttiğimiz gibi, sınırsız olgular içinde seçici olmak zorundayız. İlgi alanımıza göre, örneğin, kültür tarihini, köy tarihini vb. seçebiliriz ama bunlardan hiçbiri insanlık tarihi demek olmadığı gibi, toplamları da insanlık tarihini oluşturmaz. Popper, “*insanlık tarihi*” denildiğinde genellikle aklımıza “Mısır, Babil, Fars, Makedonya ve Roma” gibi devletlerden şimdiye kadar olan tarihin geldiğini söyler. Daha doğrusu, okulda öğrettikleri tarih, “*politik güç tarihidir.*” Oysa gerçek anlamda bir “insanlık tarihi”nden söz edilmez. “Politik güç tarihi” insanların sınırlı yaşam alanlarından biriyle ilgili olup “dünya tarihi” safhasına yüceltilen bir tarihtir. Popper’e göre, aslında bu büyük bir haksızlıktır. Çünkü dünya çapında en ağır suçların, haksızlıkların ve toplu katliamların tarihi, “*politik güç tarihi*”nden başka bir şey değildir. Üstelik bu tarih sayesinde ki, en büyük caniler kahraman olarak zihinlere yerleştirilir (Popper, 1994/2005d: 151).

Dünya tarihinin, “neden” “sanat” ya da “din” tarihinden değil de, politik güç tarihinden ibaret olduğunun düşünülmesinin, Popper’e göre, çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan birisi, gücün etkileyciliğinin diğerlerine göre fazla olması, ikincisi, “güce tapınma eğilimi” ve üçüncüsü de, “güçlülerin tapınılma arzusu”dur. Tarihçiler de bu güç kapanından fazlasıyla nasiplerini almışlardır. Çünkü tarihçilerin çoğu, kralların, despotların ve yüksek rütbeli askerlerin buyruklarına uygun olarak kalemlerini kullanmışlardır (Popper, 1994/2005d: 152).

Popper, bu iddianın bazı Hıristiyanlık taraftarlarının itirazlarına maruz kalabileceğini düşünür. Bunun nedeni, Tanrının tarihte belirlediği düşüncesi ile tarihin bir anlamı olduğu ve bu anlamın Tanrının amacının bizzat kendisi olduğu düşüncesinin, Hıristiyanlık inanişinde kendine yer edinebilmesidir. Bu, aynı zamanda tarihsici öğretinin

Hıristiyanlığın bir unsuru olarak görülmesinin temelini oluşturur. Popper, böyle bir görüşü, yalnızca akılcılık ve insanlık açısından değil, “Hıristiyanlık” açısından da tamamen bir saçmalık ve “hurafe” olarak değerlendirir (Popper, 1994/2005d: 152). Öztürk (2010) Tarih Felsefesi adlı eserinde yer alan tarih-külli irade ilişkisi bahsinde, Tanrının insanların iradelerine müdahalesinin olmadığını, “tarih ve medeniyet”in insanın kendi eseri olduğunu ve bundan bizzat insanların kendilerinin sorumlu olduğunu belirtir (Öztürk, 2010: 133).

Sonuç olarak, Popper, tanrının tarihte belirlediği görüşünü, yani “Tanrıca tarihsicilik” görüşünü, elbette ki aynı fikirde olan Hegel’i, her ikisini de, tarihi bir oyun alanı olarak gördüklerini ifade eder. Oyunlar genellikle politik içerikli oyunlardan oluşmaktadır. Bu oyunun önde gelen kahramanları ise, dünya tarihinin yüce şahsiyetlerinden oluşur. Oyunun senaristi ise, Tanrıdır. Popper’e göre, bu, tam anlamıyla bir sahtekârlıktır. Çünkü “diktatörlerin” ve “generallerin” güdüsüne hizmet eden Tanrı değil, güce tapan tarihçilerdir (Popper, 1994/2005d: 152).

Popper’in iddiası, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, “tarihin bir anlamı olmadığı”dır. Popper, öne sürdüğü bu tezinden, güç siyasetine teslim olmaktan başka çaremizin olmadığı veya onun kötü bir “şaka” olarak görmek gerektiği şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır, diye düşünür. Ona göre, yapılması gereken şey, güç siyaseti tarihini, kendi iyi ideallerimiz olan “açık toplum”, “adalet”, “eşitlik”, “akılcılık” ve “savaşırsız bir dünya” için yorumlamaktır. Böylece, anlamdan yoksun olan tarihe, belki de kendi iyi ideallerimizin anlamıyla anlamlandırmış oluruz (Popper, 1945/2010b: 362).

İşte, tam da bu noktada, Popper’e göre bir “doğa ve gelenek” sorunuyla karşı karşıyayızdır. Bu, kimin karar vereceği ya da nasıl vereceği sorundur. Elbette ki, Popper, akıl sahibi bizler diye cevap verir. Doğanın ya da tarihin bize tahakkümü yoktur, olamaz der. O halde, tarihin bir anlamı olacaksa ya da tarihe bir amaç verilecekse, -Popper, burada

tarih derken kastettiği tarihin, “insanlığın gelişiminin var olmayan tarihi” olmadığını, politik güç tarihi olduğunu belirtir- şüphesiz bunu biz insanlar yapmalıyız. Nasıl bir amaç ya da nasıl bir anlam verebiliriz? Daha doğrusu biz insanlar neler yapabiliriz? Eşit olmayan insanların, en azından eşit haklara sahip olmalarını isteyebiliriz. Devlet başta olmak üzere tüm kurumları daha akılcı işler hale dönüştürebiliriz. Aklımızı duygularımızın üstünde hüküm sahibi olmaya ya da en azından duygularımıza yol gösterici olmasını sağlayabiliriz. İletişim dilimiz, “tatlı dil” diye isimlendirebiliriz. Hasılı, tarihi “açık toplum ve düşmanları” arasında gerçekleşen bir mücadelenin tarihine dönüştürebilir ve o şekilde “yorumlayabiliriz”. Bu, bizim kendi hayatımız için de geçerli olan bir düşünce ve anlayıştır. Kararları, kendi adımıza kendimiz vermeliyiz (Popper, 1945/2010b: 362-363).

Popper, “olgular ile kararlar” ikilisi arasındaki ayrımın temel olduğunu düşünür. Ona göre, bizim kararlarımız olmadan olgular anlamdan yoksundurlar. “Tarihsicilik”, bu ayrımı ortadan kaldırmayı hedefleyen bir anlayıştır. Onun kaynağı “korkudur”. “Çünkü seçeceğimiz değerlendirme ilkelerinden bile önünde sonunda kendimizin sorumlu olduğumuzu kabul etmekten kaçınır” (Popper, 1945/2010b: 363). Bu, tam da hurafe dediğimiz bir inanış biçimidir. Yapmaya çalıştığı şey, bizi, emeksiz sermaye sahibi olabileceğimize ikna etmektir. Hem zaten ahlaki eylem konusunda ya da diğer konularda bizim yerimize tarihin gizemli güçleri karar vermektedirler. Sahip olacağlarımız veya olamayacaklarımız ya da mevcut durumumuzu kabullenmemiz veya değiştirmek için harekete geçmemiz, tüm her şey tarihin “gizil” “şeytani” güçlerinin tasarrufundadır. Görüldüğü gibi, tarihsicilik, akılcı eylemde bulanabilmenin ve sorumluluk duygusuna sahip olma imkânının yoksunluğu gibi bir naçarlığın ürünüdür.

Popper’e göre, tarihsicilik, akıl dışı bir tutumdur. Ama o, aynı zamanda “vicdani” önemseyen dinsel inanışların dışında kalan bir anlayıştır. Çünkü vicdana hitap



eden bir din, eylemlerimizin sonucundan sorumlu olduğumuzu yok saymaz. Böyle bir din, akılcı tarih yorumuyla uyumlu bir din olmalıdır. Özellikle de, hiçbir din, umut dağıtıcısı görevine kalkışmamalıdır. Popper'e göre, dinin içine yerleşmiş tarihsici unsurun, "bir puta tapıcılık, yanıltıcı inanış ögesidir" (Popper, 1945/2010b: 364).

Popper, "olgular ve kararlar" ikilisi arasında yaptığımız ayırmadaki kararlılığımızın, "ilerleme" düşüncesine ilişkin tavrımızı belirleyeceğini öne sürer. Ona göre, tarihin ilerlediğini ya da insanlığın zorunlu olarak ilerlediğini düşünecek olursak, bu, tarihin bir anlamının olduğu, ona yeni bir anlam vermenin gerekmediği, yapılması gereken bu mevcut anlamın keşfedilmesi olduğu inancına sahip kimsenin düştüğü hataya düşmüş oluruz. Zira "ilerlemek", bilinçli bir seçimi gerektiren, yani akılla belirlenmiş bir gelecek için planlı olarak belli bir ereğe yönelik "hareket" etmektir. Tarih böyle bir ilerleme planlayıcısı ve uygulayıcısı olamaz. Böyle bir planın yapıcısı ve uygulayıcısı, ancak rasyonel varlık olarak bizler olabiliriz; "özgürlüğü ve onunla birlikte ilerlemenin bağlı olduğu demokratik kurumları savunup güçlendirerek" (Popper, 1994/2005d: 162). Başka bir deyişle, "ilerlemenin" elimizdeki bir şey olduğunun bilinciyle daha akılcı bir duruş, daha asil bir mücadele ve geleceğe yönelik daha anlaşılır bir amaç planlayarak gerçekleştirebiliriz (Popper, 1994/2005d: 162). Bu, Kant'ın (1786/2009) "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" eserinde, "akıl sahibi" varlıklar olarak insanların kendilerine "iyiyi isteme" içeriğine sahip amaçlar koyabileceği düşüncesini hatırlatmaktadır. Kant burada "akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriği olur" diye anlatıyordu (Kant, 1786/2009: 55).

Popper'in bu konuya ilişkin son sözleri şöyledir: Peygamber olarak geçineceğimize, geleceğimizi ussal olarak planlayalım. İyiyi kötüden, yanlış doğrudan

ayırt etmeyi, insan olarak ödevimizi en iyi şekilde yapmayı öğrenelim. Bize ilişkin kararları, beklenti ve umutları “politik güç tarihi”ne bırakmayalım. Elbette ki, tarihsici öğretilerin mistik güçlerine de bırakmayalım. O zaman belki tarihin güçlerini daha ussal kılabilir ve hatta kendi hesabımıza uygun tarihi müdafaa edebiliriz. Popper, böyle bir müdafaanın ivedilikle hayata geçirilmesi gerektiği inancındadır (Popper, 1945/2010b: 365).

### III. BÖLÜM: E. ROTHACKER VE K. POPPER'İN TARİHSELÇİLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

#### III. 1. Erich Rothacker Değerlendirmesi

Rothacker, tüm bilimlerin ortak hedefinin mantıksal açıklık olduğunu ve bunu da kendi alanlarına yönelim tarzlarıyla başarmak istediklerini belirtir. Ona göre, nesnel dünya dışında bir de insan yaratımları alanı bulunmaktadır. Bu alan tarihin akışında insanların yaratıcı yetenekleriyle nesnelere yüklemiş oldukları anlam dünyasıdır. İşte, bu alana yönelen ve mantıksal açıklığı hedefleyen bilim Rothacker'e göre, *tin bilimidir*. Tin bilimleri *önceden var olan anlamı yeniden gün yüzüne çıkarmak* isterler. Ama Rothacker'e göre, asıl mesele bu değildir. Esas amaç yeni bir anlamın ilk keşfine mazhar olmaktır. Bu, güzellik ya da adalet idesinin anlamı olabilir. Anlam dünyası gerçeklik alanından farklıdır. O halde, doğa bilimci ile tin bilimci farklı alanlarda “doğruluk idesi”ni ortaya çıkarmak isterler.

Rothacker'e göre, dogmatik düşünme, belli bir disiplinin kendi kanaatlerine dayalı özgül bir tutuma veya bir bakış tarzına ya da bir stile sahip olmasıdır. Ayrıca Rothacker, *felsefe dâhil tüm sistemlerin dogmatik ve görelî olduklarını* anlatır. Ona göre, *bu durum, felsefenin göreliliği aşarak tüm bilgileri bütünsel olarak bağdaştırma ve düzenleme gibi bir idealiyle çelişmektedir*. Ve yine, tarihin içinde ortaya çıkmış tüm sistemler bütünlük halinde anlaşılır kılınamazlar. Çünkü tamamı tarihsel ve görelidir (Rothacker, 1954/1995: 42).

Rothacker, tarihi olayların kendi tarihsel koşullarında anlaşılır hale getirilmeleri gerektiğini düşünür. Ona göre, *tarihin başlangıcından itibaren günümüze kadar beşeri kültür alanlarının daima bir dogmatik tarzın ürünü olması, tarihselcilik probleminin ortaya çıkmasını sağlamıştır*. Her türlü yaratıcı etkinlikte bulunanların amacı

doğruluk idesine ulaşabilmektir. Ama her birinin kalkış noktası, tarzı ve stili farklı olduğundan bunlar birbirlerin rakibi ve muhalifidirler. Rothacker, tarihsel sürecin “bir stiller çokluğu” alanı olduğunu ve *tarihselcilik sorununun ana motifinin de bu stillerin çekişmesi* olduğunu öne sürer (Rothacker, 1954/1995: 43).

Rothacker’e göre, yaşamın kendisi kültürün kaynağıdır. Her türlü kültür de görelidir ve görelilik kalmak zorundadır. Dolayısıyla, *her türlü insan yaratımı olan tinsel sistemler, kendi dogmatiklerinde yaratılmışlardır*. Her biri kendine özgü bir stile, tarza ve perspektife sahiptir. Her ne kadar bilimsel olsun, felsefi olsun, her türlü sistem, genel açıklamalar getirirler de, onlar kendi nesnelileri ilişkisinde daima “perspektivist” ve “görelilik” kalmak zorundadırlar. Rothacker’e göre, zaten “görüşellik” ve “perspektivite” anlam bakımından özdeştir (Rothacker, 1954/1995: 54).

Rothacker, bizim “tinsel donanımımızın kapsamı” ile bilicimizde yer alan tüm şeylerin, belirli bir dogmatikğin ürünü olduğunu öne sürer. Ona göre, anlama gücümüzün içinde yer alan her şey, mutlaka bir dogmatikten ortaya çıkmıştır (Rothacker, 1954/1995: 56). Çünkü ona göre, dogmatik düşünme, belli bir disiplinin kendi kanaatlerine dayalı özgül bir tutuma veya bir bakış tarzına ya da bir stile sahip olmasıdır.

Rothacker, insanları yaratıcı varlıklar olarak diğer canlı varlıklardan farklı kılan ayırıcı özelliğinin, kendi kültürel tarzlarını, yani yaşam stillerini oluşturabilmeleri olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 68).

Rothacker, her türlü bilmenin “önbilimsel algı” temelinde gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre, insanların ilgileri, tutumları ve inanışları onların bu ön kararlarını, yani “önbilimsel” bakış açısını belirlediğini söyler. Bu bakış açısı kişinin olgulara yöneliminde “ışıldak görevini” görür (Rothacker, 1954/1995: 70). Rothacker’e göre, “önbilimsellik”, yalnızca araştırmacının yönünü belirlemez, o araştırma sürecinin tümüne nüfuz eder.

Rothacker, doğa bilimlerinin tinsel bilimlerden daha nesnel oldukları inancının temelinde, doğa bilimlerinin olgulara yönelirken sordukları soruların, tin bilimlerinin sorularına göre daha istikrarlı olmalarından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, zaten yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı değildir. Dolayısıyla, tinsel bilimlerin yöneldiği alan istikrarlı olmaktan uzak olduğu için, böyle bir inanç oluşmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 74).

Rothacker, her bir doğa tasarımının bilimler tarafından bize verilen birer “ontoloji” olduğunu belirtir. Ona göre, *kendinde varlık denilen şey, yani “ontik” olan değişmez ve hep aynı kalır ama ona ilişkin tasarımlarımız sürekli değişmektedir.* Dolayısıyla, *asıl mesele, ontolojilerimiz ile dogmatiklerimiz arasındaki ilişkidir.* Yani, bilim adamları ontik olanı kendi yönelimleri ışığı altında, başka bir deyişle kendi dogmatiklerine göre açıklarlar. Demek ki, doğa bilimleri olsun ya da tinsel bilimler olsun tüm bilimler, bu yönelimlerimizden bağımsız oldukları düşünülemez (Rothacker, 1954/1995: 81-82).

Rothacker, *felsefenin “nedir?” sorusuna cevap vermeye çalışmasının, onun dogmatikleşme nedeni* olarak görür. Çünkü insanın yaratıcılığı tinsel yaşamın oluşmasını sağlar ve *felsefe, tinsel yaşamın içinde yer alan bir disiplindir.* Dolayısıyla felsefe de bir insan yaratısı olarak dogmatiklikten kurtulamaz (Rothacker, 1954/1995: 83). Öyle anlaşılmaktadır ki, Rothacker, “felsefe’yi de bir kültür ögesi ve bileşeni olarak görmeyi ve değerlendirmeyi gerekli kılan bir bakış açısından hareket” etmektedir (Özlem, 1995: 8).

Rothacker, “tin bilimi”nin sosyal hayatın daima değişim içinde olan gerçekliğine yönelmiş olma karakterine sahip olmasının, onu doğa bilimlerinden ayıran temel neden olarak görür. Ona göre, “tin bilimi, *bilimdir*” ve tarihin akışında önceden var olan anlamları yeniden keşfetme arayışında olan bilimdir (Rothacker, 1954/1995: 85).

### III. 2. Karl R. Popper Değerlendirmesi

Popper (1934/2005b) “The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Araştırma Mantığı)” eserinde, bilimsel keşif mantığı görevinin, deneysel bilimlerin araştırma metotlarını mantık açısından analiz etmek olduğunu göstermek istediğini söyler. Ve ona göre, kendisinin böyle düşünmemesiyle birlikte, deneysel bilimlerin tümevarım metoduyla tanımlandığını, dolayısıyla bu görevin tümevarım yöntemini mantıksal bakımından analizine dönüştüğünü belirtir (Popper, 1934/2005b: 3). Popper, bilim ve bilimsel metot sorununu ağırlıklı olarak “Bilimsel Araştırma Mantığı”, “Objective Knowledge”, “Conjectures and Refutations” ve “Hayat Problem Çözmektir” adlı eserlerinde ele alır.

Popper’in felsefi düşüncesi ve felsefi sorunlara ilişkin çözüm önerileri konusunda bir araştırma yapıldığında, onun Viyana Çevresi felsefe ekolü denilen, daha sonra “Mantıkçı Pozitivizm”, Mantıkçı Ampirizm” ve “Yeni Pozitivizm” olarak da isimlendirilen, başta M. Schlick olmak üzere, aralarında bir grup düşünürün bulunduğu bu çevreyle olan ilişkisi ve çatışmacı eleştirilerinin dikkate alınması gerekir. Viyana Çevresi düşünürlerine göre, bir önerme doğrulanamıyorsa anlamsız ve metafizikseldir. Dolayısıyla bu düşünürler, metafiziği doğrulanamaz olduğundan anlamsız, bilim ise doğrulanabilir ve anlamlı olarak görüyorlardı. Bu da, “anlam nedir?”, “doğrulama nedir?” gibi soruları akla getiriyordu (bu sorular II. bölümde cevaplanmıştır). Popper’da, Viyana Çevresi diye anılan bu düşünürlerin görüşlerine karşı çakararak bilimin özelliğinin doğrulanabilir olmadığını, aksine “yanlışlanabilir” olduğunu iddia ediyordu (Ural, 2013: 6-7).

Popper, hipotezlerin doğrulanabilir olmasının ya da yanlışlanabilir olmasının, ancak gözlem ve deney yoluyla test edilerek, yani sınanarak belirlenebileceğini öne sürer. Ona göre, test edilen hipotezlerden dayanıklı olanlar seçilir ve dayanıklı olmayanlar, yanlışlananlar ya da çürütülenler ise ayıklanmış ve elenmiş olurlar. Popper, yanlışlama

yöntemiyle teorilerin test edildiğini, test yönteminin teorilerin zayıf yanlarını ortaya çıkardığını ve dayanıksız olduğu anlaşılan teorilerin reddedildiğini belirtir. Popper, teorileri test etmenin, yani onların eksikliklerini ortaya çıkarmanın ya da çürük noktalarını bulmaya çalışmanın, teorinin doğrulanması ve onaylanması açısından önemli görür. Çünkü eğer araştırmacı teorilerine eleştirel yaklaşmayacak olursa, teorilerindeki çürük yanları, hataları ve eksiklikleri ortaya çıkarması mümkün olmaz. Dolayısıyla, Popper'e göre, bir varsayımın ya da teorinin sağlamlığının, geçerliliğinin, kullanılabilirliğinin ortaya çıkarılması için, adına “yanlışlanabilirlik”, “deneme-yanılma” ve “test etme” dediği eleştirel yöntemle ele alınması gerekir. Ve, bir teori her zaman deneme sürecindedir. Deneme sürecinde olan bu teori çürütülemedikçe geçerliliği kabul edilen ve giderek daha da dayanıklı hale gelen bir teori olma yolundadır. Kısaca, doğrulama yöntemine karşı Popper'in geliştirdiği yanlışlama metodu, nihai bir sonuç elde etme metodu değil, hiç durmaksızın teorilerin hatalarının ortaya çıkarılması yolculuğudur. Bu sonsuz bir yolculuğa benzer. Ama bu sonsuz yolculuk, yani sürekli test etmek ve hataları bulmaya çalışmak, acaba sınırlı alanlar için de geçerli olabilir mi? İşte, bu noktada Popper eleştiri alır.

Feyerabend (1978/1991) “Bilim Kilisesi” adlı eserinde, “tüm metodolojilerin kendi sınırlarınca sınırlı” olduklarını söyler (Feyerabend, 1978/1991: 45). Ve aynı eserin bir başka yerinde Feyerabend, Popper'in “teorilerimizin her birinin dünyası başka dünyalarla açıklanabilir. Bu dünyalar da diğer başka teorilerle betimlenmektedirler” dediğini ve “temel veya mutlak realite doktrini'nin çöktüğünü belirtmektedir” der. Feyerabend devam eder ve şöyle der: “Evet, çökmüştür-Niçin? Sebebi, Popper'in gözde metodolojisi ile uyuşmamasıdır. Fakat dünya sonlu ise, o zaman bir mutlak gerçek var olmalıdır ve tenkitçi rasyonalizmin sonlu bir dünya için geliştirdiği felsefe yanlıştır” (Feyerabend, 1978/1991: 55).

Parvin (2010) “Karl Popper, Major Conservative and Libertarian Thinkers” adlı çalışmasında, Popper’ın bir bilim felsefesi geliştirdiği ve bunu sosyal bilimlere uyguladığı düşüncesinin yaygın bir kanı olduğunu ama aslında onun hedefinin biraz farklı olduğunu söyler. Parvin’e göre Popper, sadece bilim felsefesi geliştirme eğiliminde değildi, o aynı zamanda dünyanın gelişimine ya da büyümesine ve bir bilimsel düşünme kuramına katkı sağlayan bir epistemoloji kuramı geliştirme amacındaydı (Parvin, 2010: 48). Gerçekten de Popper, geliştirmiş olduğu bilimsel metodu toplum bilimleri alanına uygulayarak toplumsal sorunlara çözüm üretmeye ve dünyanın gelişimine katkıda bulunmaya çalışır. Ama Popper, bir yandan sosyal sorunlara ilişkin kendi düşüncelerini açıklamaya çalışırken, diğer yandan kendisinden önce toplumu anlamaya çalışan ve toplumsal alanda görülen yoksulluk, dirliksizlik ve özgürlük gibi problemlere ilişkin çözüm önerileri sunan görüşleri eleştiri süzgecinden geçirir. Bu eleştiriler daha çok insanlık tarihinin gelişimini bir bütün olarak ele alan ve toplumun tamamına yönelik çözüm önerileri sunan öğretileri hedeflemiştir. Popper, bu öğretileri tarihin akışına ilişkin görüşlerinden dolayı tarihsici ve çözüm önerilerini de ütopyacı olarak nitelendirmiştir.

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, tarihsici öğretileri TS’de ve ATD’da “bütüncü”, “ütopyacı”, “kaderci” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Ayrıca, tarihsici öğretilerden bir kısmını “totaliter” ve “ırkçı” olmakla da suçlar. Popper, TS’de, tarihsiciliği, insanlık tarihinin belli ilke ve yasalara göre nihai hedefine doğru hiçbir sapmaya mahal vermeyen ilerleyiş süreci olduğunu ve sosyal bilimlerin görevinin bu ilke ya da yasaları ortaya çıkarmak ve öndeyide bulunmak olduğu görüşünün genel adı olarak tanımlar. Ütopyacılığı ise, toplumun genelini bir bütünlük halinde köklü değişiklikler yaparak hedeflenen düzeni kurmayı amaçlayan ama bu amacın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu düşünülen toplum tasarımı olarak değerlendirir.



Popper'e göre, tarihsicilik öğretisinin önde gelen savlarından birisi, toplum biliminin tarihin akışında var olduğu düşünülen gelişim yasasını ortaya çıkarmaktır. Tarihsici öğretilerin bu yasaları ortaya çıkarmak isteyişlerinin genel amacı, tarihsel yasalara dayalı olarak tarihin akışına dair öndeyilerde bulunmaktır. Peki, gerçekten böyle bir yasa var mıdır? Popper, bu soruyu hayır diye cevaplar. Çünkü Popper'e göre, dünya tarihinin gelişimi ya da toplumların gelişimi "nev'i şahsına münhasır" bir süreçtir (Popper, 1957/2013a: 137). Ona göre, bir kanunun evrensel olması, benzer süreçlere ilişkin değişmeyen bir düzenin var olduğu iddiasını taşır. Zaten her hangi bir biçimde formüle edilmiş bir kanunun dikkate alınabilmesi için önceden sınanması gerekir. Oysa benzer süreçlerin tekrarının yaşanmadığı ve sonsuza kadar kendine has bir süreç olarak devam edecek olan bir gelişmeyi gözlemekle, ne bir yasa test edilebilir ne de doğal bir yasa ortaya çıkarılabilir (Popper, 1957/2013a: 138). Dolayısıyla, Popper, tarihsici öğretilerin "tarihin evriminin temelinde" var olduğunu öne sürdükleri "yönelimlerin" ve "yasaların" olmadığı inancındadır. Ona göre, sosyal bilimlerin görevinin tarihin evriminin temelindeki yasalara dayalı olarak öndeyide bulunmaktır görüşü de tamamen gerçeklikten uzak bir anlayıştır.

Popper ATD'nin girişinde, bu eserin amacının uygarlığın henüz olması gereken olgunluk düzeyine ulaşamadığını göstermeye çalışmak olduğunu söyler. Uygarlığın gelişiminin istenilen seviyede olamamasının temel nedeni ise, "totaliterlik" diye ifade edilen anlayışlardır. Popper, toplumun sorunlarını akılcı bir yaklaşımla ele almanın ve demokratik reformların gerçekleşmesinin önünde büyük bir engel olarak gördüğü, tarihsici diye nitelendirdiği, toplum felsefelerini eleştirerek bu sorunu aşmaya çalışır (Popper, 1945/2010a: 2). Ona göre, totaliterliğin kaçınılmaz olduğu ve aslında demokrasinin de totaliterliğe karşı mücadele verirken totaliterleştiği iddialarının ve savlarının geçerli hiçbir temelli yoktur.

Popper, tarihsici anlayışların savlarının temelsiz ve zayıf olduğunu ortaya koymak için öncelikli olarak “metot” probleminin eleştirisini yapar. Onun eleştirilerine temel olan sorular şunlardır: “Herhangi bir toplum bilimi, ortaya bu gibi geniş tarihsel kehanetler koymak gücünde midir? Bir kimseye geleceğin insanlık için neler getireceğini sorarsak, bir falcının sorumsuz cevabından fazla bir şey umabilir miyiz?” (Popper, 1945/2010a: 3).

Popper, bazı toplum felsefelerinin bilimin görevini öndeyilerde bulunmak olarak gördüklerini, bilhassa sosyolojinin görevinin toplumun geleceğine ilişkin ön kestirimlerde bulunmak olduğunu iddia ettiklerini anlatır. Ayrıca Popper, bu iddia sahiplerinin tarihsel yasaları keşfettiklerini ve bu yasalara dayanarak toplumun geleceği konusunda öngörülerde bulunabileceklerini iddia ettiklerini anlatır. Popper, bu savları öne süren tüm öğretileri “*tarihsicilik*” olarak adlandırır.

Popper, tarihsiciliğin, toplumsal kehanette bulunmanın ve “tarih metafiziği”nin toplumun gelişimine katkı sağlayacak yetkinlikte olamadıklarını anlatır. Üstelik Popper’e göre, bu öğretiler “bilimin bölük-pörçük” yönteminin toplumsal alana uygulanmasını engellemektedirler. Popper, bölük pörçük metodunun bütüncü mühendislik gibi nihai iyi bir düzen gerçekleştirme arayışında olmadığı için, toplumun öncelikli olarak çözülmesi gereken önemli problemlerinin tespit edilmesinde ve bunlara çözüm üretilmesinde kullanılabileceğini düşünür. Popper’in amacı kendi hayatımız üzerinde söz sahibi olabileceğimizi, kendi geleceğimize ilişkin kararları kendimiz verebileceğimizi ve daha da önemlisi alın yazımızın gerçek kâtibi olabileceğimizi göstermeye çalışmaktır. Popper, kendi hayatımız konusunda söz sahibi olabileceğimiz yegâne sistemin ise, demokrasi olduğunu anlatır.

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, ATD'nın ilk cildinde Platon'un siyaset öğretisini, onun toplumu geçmişe, yani ilk biçimine ve kökenlerine götürme isteği ve arayışı üzerinden eleştirerek onu, “tarihsici”, “totaliter”, “ırkçı” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Popper, Platon'u, “toplum yapıcı” ya da “kurucu” olmakla, Hegel ve Marks'tan ayrı olarak değerlendirmiştir. Çünkü, ütopyacılık, bir toplumun yeniden inşasında, o toplumun toplumsal olarak sahip olduğu tüm şeylerin silinmesi ve yeni sil baştan bir düzenin oluşturulması demektir. Oysa toplumsal yapıcılık, toplumda gerekli görülen düzenlemeleri içerir. Bu, tamamen yenilik niteliğinde olduğu gibi, geçmişte en iyi olarak düşünülen bir kurumsal yapılanma da olabilir.

Popper, Platon'un büyük bir düşünür ve sosyal bilimci olarak görür. Onun Platon'u böyle görmesinin nedeni, toplumun bozulması yasası konusundaki “genel ve soyut kurgulamalarından” kaynaklanmaz. Popper'in, Platon'u büyük bir toplum bilimci olarak görmesinin asıl nedeni, Platon'un toplumsal alana ilişkin iyi bir gözlemci olması ve onun bu konudaki olağanüstü sezgi gücüdür.

Popper, Platon'un felsefesinde kendince zararlı olarak gördüğü şeyleri çürütmeyi kendisi için zorunlu bir görev olarak görür (Popper, 1945/2010a: 44). Ona göre, Platon'un demokrasiye karşı olumsuz tutumunun hiçbir rasyonel dayanağı yoktur. Popper, bu yüzden Platon'un ussal delillere başvurmak yerine, “özgürlüğü yasadışı”, hürriyeti “başboşluk” ve hukukun üstünlüğü ilkesini de “düzensizlikle” özdeş tutmuştur. Ona göre, böylece Platon demokrasinin temel ilkelerini hafife almış ve olduğundan farklı göstermeye çalışmıştır (Popper, 1945/2010a: 55).

Popper, Platon'un Antik Yunan topluluklarında görülen kabilecilik ve ortaklaşacılık toplum biçiminin en ideal örneğini kurgulamayı başardığını söyler. Ona göre, Platon böyle bir toplumun siyasal ve ekonomik sistemini analiz etmiş ve bu toplumun

istikrarlı yapısını tehdit eden tüm unsurların ortadan kaldırılmasını arzulamıştır. Dolayısıyla, bu da, ancak tarihsel gelişimi durdurmak ve toplumu ilk biçimine dönüştürmekle mümkündür. Ayrıca, Popper'e göre Platon'un, yönetime ardı ardına kimlerin geleceğini kurumsal olarak denetim altında tutmaya çalışmak istemesinin temel nedeni ise, onun siyasal değişimi statik kılmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Popper'e göre, Platon'un yaşadığı dönemin Yunan toplumuna karşı olumsuz tutumu ve onun "kabileci" topluma karşı derin sevgisi, onun sosyal bilimci olarak başarılarını ikinci plana itmektedir. Popper, Platon'un tarihin akışının önüne set çekmek istemesinin, yani onun genel bir toplumsal çürüme ya da bozulma yasasını ortaya koymasının temel nedeninin bu tutumu olduğunu anlatır. Popper, Platon'un, hem başarılı bir çözümlenme yapmış olmasını hem de başarılı olan bu çözümlenmenin "irrasyonel, fanatik ve romantik unsurlar" taşımasını, onun böyle bir tutuma sahip olmasına bağlar (Popper, 1945/2010a: 109).

Popper, Devlet ne demektir? Devletin doğası nedir? gibi, "özcü" sorular ile Devletin kaynağı nedir? şeklindeki "tarihsici" soruların cevaplanması gereken sorular olmadığını düşünür. Ona göre, asıl sorulması gereken sorular şunlardır: Devletten neler beklemeliyiz? İnsanlar niçin iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşamayı yeğlemektedirler? Popper, asıl bu türden soruların makul ve cevaplanması gereken sorular olduğunu ve "bir teknologun herhangi bir siyasal müesseseyi kurmaya ya da yeniden düzenlemeye girişmeden önce mutlaka sorması" gerektiğini söyler (Popper, 1945/2010a: 144).

Popper, bireysel özgürlüklerin devlet tarafından korunması gerektiğini düşünür. Ona göre, devletin temel görevi, kimseye zararı olmayan bireysel özgürlüklerin teminatıdır. Devlet, bir kimse diğerleri tarafından herhangi bir saldırıya maruz kaldığında, onun meşru müdafaasını örgütlü gücüyle yasal olarak ifa etmeli ve gerekli tedbirleri

almalıdır. Popper bu konuda şöyle düşünür: Bireyin özgürlük alanı devlet tarafından teminat altında alınması kaydıyla, kendi hareket özgürlüğü dışında kalan alanlar yasaklanabilir. Çünkü birey devletten herhangi bir saldırıya maruz kaldığında destek almak istemektedir. Dolayısıyla onun da başkasına saldırma hakkı olmadığı gibi, böyle bir girişim yasaklanmalıdır. Popper, “insaniyetçi”, “eşitlikçi” ve “bireyci” öğretilerin talep ve istemlerinin bu türden olması gerektiğini düşünür (Popper, 1945/2010a: 145).

Popper, özgürlüklerin sınırlarının belirlenmesi ve kısıtlanması konusunda, hangi eylemin nerede suç sayılacağını ve nerede suç sayılmayacağını bilmenin çok zor olacağı yönündeki karşıt görüşlere, prensipte, “özgür bir yurttaş” olarak yumruklarını istediği şekilde sallayabileceğini ileri süren “bıçkının” ve “yargıç”ın meşhur öyküsüyle cevap verir. Bıçkının iddiasına karşılık yargıcın dediği şuydu: “Senin yumruklarını sallama özgürlüğün, komşularının burunlarının durdukları yerle sınırlıdır” (Popper, 1945/2010a: 146). Popper, ana hatlarını belirlemeye çalıştığı devlet görüşünün “korumacı” olduğunun iddia edilebileceğini ama bunun doğru anlaşılması gerektiğini söyler. “Korumacılık” denilince, genellikle, özgürlük karşıtı yönelimler anlaşılmaktadır. Oysa Popper, kendisinin korumacılıkla kastettiği siyasi öğretinin, bu türden eğilimlerle hiçbir ilgisi olmadığını ve tamamen “liberal” bir öğreti olduğunu söyler. Ona göre, liberalizm ve müdahaleci devlet birbirleriyle çelişik değildirler. Aksine, özgürlüklerin olabilmesi devletin teminatıyla mümkündür. Özgür olabilmemiz ve özgürlüğümüzü korkusuzca, hatta deyim yerindeyse özgürce kullanabilmemiz için devletin güvencesi elzemdir (Popper, 1945/2010a: 146). Popper, korumacı devlet anlayışının temelini oluşturan düşüncenin dezavantajlı vatandaşların güçlülerin saldırısından ve ezmesinden korumak fikri olduğunu belirtir. Bu, siyasal liberal düşünce geleneğinden olan Rawls’un toplumsal kurumların düzenlenmesinin temelini oluşturan ikinci temel ilkesini hatırlatmaktadır. Rawls şöyle diyordu: “....

eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır” (Rawls, 1993/2007: 51).

Popper, yurttaşların ahlakının devlet tarafından denetlenmesine yerine, yurttaşların devletin ahlakını denetlemesi gerektiğini ve toplumun ahlakını siyasileştirmek yerine, siyaseti ahlaklı kılmak gerektiğini söyler. Ayrıca, Popper’e göre, yönetime gelecek olanların daima ahlaklı ve bilge olacaklarının hiçbir teminatı yoktur. O halde, yurttaşların kurumsal denetim olmasından ziyade, yönetim erkinin kurumsal bir denetim altında olmasının daha gerekli olduğuna inanır. Ve yine, ona göre, siyasal alanda en iyi olanı isteme hakkımız olmakla birlikte, sürekli en kötü olana da hazırlıklı olmalıyız (Popper, 1945/2010a: 161-162).

Popper, Batı uygarlığının Yunanlılarla başladığını düşünür. Ona göre, kabile hayatından daha insaniyetçi bir topluma doğru ilk adımı atanlar, Yunanlılardır (Popper, 1945/2010a: 224). Kabile toplumlarının hemen hepsinde görülen ortak özellik, sosyal hayatın “göreneklerine” sıkı sıkıya bağlı oluşları ve değişime karşı takındıkları tutucu tavidir. Bu tavır genellikle metafiziksel güçlere inanıştan ve alışkanlıkları değiştirme korkusundan kaynaklanır (Popper, 1945/2010a: 225). Kabileci toplumların inanış biçimlerinden kaynaklanan bu tür tabular, değişmekle ya da azalmakla birlikte farklı şekillerde yaşam biçimlerimizi etkilemeyi sürdürmektedirler. İşte, bireyler olarak hayat tarzlarımız, bir taraftan devletin yasaları diğer taraftan da geleneklerden kaynaklanan tabuların baskısına maruz kalmaktadır. Ama tüm bunlara rağmen bireysel kararlar alanı ve sorumluluk alanı durdurulamaz biçimde genişlemeye ve hak ettiği düzeye doğru ilerlemeye devam etmektedir. Popper, “biz bu alanın önemini biliriz” der (Popper, 1945/2010a: 226). Çünkü bireyin kişisel kararları tabuların yıkılmasına ve bireysel özgürlüklerin giderek genişlemesine katkı sunmaktadır. Popper, “bireylerin kişisel kararlarla karşı karşıya

kaldıkları” toplumu, “açık toplum” olarak, “sihirci”, “kabileci” ve “ortaklaşacı” toplumları da “kapalı toplum” olarak nitelendirir (Popper, 1945/2010a: 227).

Popper, kapalı toplumu devletin biyolojik öğretisinin uygulanabileceği bir organizmaya benzetir. Ona göre, “kapalı bir toplum, üyelerinin hısmılık, bir arada yaşayış, ortak çabaları, ortak tehlikeleri, ortak sevinçleri ve ortak kaderleri paylaşma gibi yarı-biyolojik bağlarla birbirine tutunmuş yarı-organik bir birim olduğu içindir ki, bir sürüyü ya da bir kabileyi andırır” (Popper, 1945/2010a: 227). Böyle bir toplumda “organik teori”nin başarılı şekilde uygulanmasını imkânsız hale getiren öğeler bulunmaz. Sözelimi, bu toplumun üyeleri arasında “sınıf çatışması” dediğimiz bir sosyal olguya sebep olan toplumsal statüsünü yükseltme ve diğer üyelerin yerine geçme arayışı yoktur. Çünkü kapalı toplumun “kurumları” ve “kastları” kutsanarak tabulaştırılmıştır (Popper, 1945/2010a: 228).

Popper’e göre Herakleitos, “ilk anti-demokratik ideolojiyi ve ilk tarihsici değişim ve kader felsefesini” geliştiren “açık toplumun ilk bilinçli düşmanıydı” (Popper, 1945/2010a: 247). Ve, Popper’e göre Herakleitos’un ardılı olan “Platon’dan almamız gereken ders, onun bize öğretmeye çalıştığının tam karşıtı olmalıdır” (Popper, 1945/2010a: 262). Çünkü siyasal değişimleri durdurarak mutluluk getiremeyiz. Kapalı topluma dönüş ve yeryüzünde bir cennet yaratmak bir düş olmaktan öteye geçmez. Daha doğrusu, bir defa akla olan güvenimizi ve eleştirel düşünme kabiliyetimizi geliştirmeye başladığımızda ve yine bireysel yükümlülüklerin hazına vardığımızda, üstelik bilgi hazinesinin derinliklerine doğru yolculuğa çıktuktan sonra, asla kabileciliğin sorgusuz sualsiz itaat etme kültürüne dönüş olamaz. Kısaca, Popper’e göre, “bilme ağacının meyvesini yiyenler için cennet yitirilmiştir” (Popper, 1945/2010a: 263). Popper, şöyle der: “Hayvanlara dönmemiz olanaklıdır. Fakat insan kalmak istiyorsak, o vakit bir tek yol vardır, açık toplum yolu”

(Popper, 1945/2010a: 263). Öyleyse, sahip olduğumuz tüm aklımızı insanlığın gelişimine, özgürlüklerin artırılmasına ve bilinmeyenlerin bilinir hale getirilmesinin hizmetinde kullanmalıyız.

Bouduin, Popper'in Platon'a yönelik "karmaşık" bir tutum içinde olduğunu, Marks'a ise, daha sempatik baktığını söyler. Ancak ona göre Popper, en sert eleştirilerini Hegel'e yönelmiş ve onu Platon'un siyaset felsefesini kendine göre yeniden yorumlamaktan başka hiçbir şey yapmayan biri olarak suçlamıştır (Bouduin, 1989/1993: 62). Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, ATD'nin ikinci cildinde Hegel'in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı (faşist)" ve "kolektivist" olmakla suçlar (Bunlar ayrıntılı olarak II. Bölümde anlatılmıştır).

Popper, Hegel'in şöhretini hiçbir uğraş vermeden hakikatin bilgisini kestirme yoldan elde etmek isteyenlere borçlu olduğunu söyler. "Çünkü, [Popper'e göre, bu kimseler], kısa zamanda gördüler ki, 'verimsiz' biçimsel mantığın yerini alan esrarlı Hegel *diyalektiği* yöntemi kadar, akla gelebilecek her türlü soruna kolayca uygulanabilecek" ve kısa sürede sonuç alabilen ve de üstelik şatafatlı bir bilimsellik kabuğuna bürünmüş başka bir yöntem yoktur (Popper, 1945/2010b: 35). Popper, Hegel'in etkili bir Alman filozofu olmasının en önemli nedeninin, onun Prusya devlet gücüne dayanmış olmasından kaynaklandığını söyler.

Popper'e göre, Hegel felsefesinin bilim camiası tarafından ciddiye alınmamasına rağmen, etkileri "özellikle tarih, siyaset ve eğitim" alanında hala sürmektedir. Ama yine de Popper'e göre, Hegel felsefesine olan ilgi giderek azalmaktadır (Popper, 1945/2010b: 38).



Popper'in Hegel'e yönelik eleştirileri bunlarla sınırlı değildir. Ona göre, Hegel'in "en ateşli savunucularının bile itiraf etmek zorunda kaldıkları gibi, 'üslubu su götürmez bir şekilde rezalettir.' Ve yazılarının içeriğinin tek fevkalade yanı orijinallikten şaşılacak kadar yoksun olmasıdır" (Popper, 1945/2010b: 40). Üstelik "Hegel'in yazılarında hiçbir şey yoktur ki, ondan önce ondan iyi bir biçimde söylenmemiş olsun" (Popper, 1945/2010b: 40-41). Gerçekten, Popper'in Hegel'e yönelik eleştirisi, bir düşünüre yapılabilecek en ağır olanlarından biri olarak görünmektedir.

Popper'e göre Hegel, mutlak monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu ve mevcut anayasanın da özgürlüklerin sağlanması konusunda en ileri anayasa olduğunu öğretmek istemektedir. Dolayısıyla, yeni bir yönetim sistemi ya da anayasa talebinde bulunanlar ne istediklerini ve ne düşündüklerini bilmeyenlerdir, demek istemektedir (Popper, 1945/2010b: 59).

Popper, Hegel'in açık bir kitap olarak tasarladığı evrensel tarihin, yani müdafaaanamesinin, hem Prusya'nın hem de Tanrının savunmasından ibaret olduğunu söyler. Ve üstelik Popper'e göre Hegel, gökteki "Tanrısal İdeanın" yerine, onun yeryüzündeki temsilciliğini yapan "Friedrich Wilhelm'in 1800 ile 1830 arasındaki Prusya"sına tapınmamızı istemektedir (Popper, 1945/2010b: 63).

Peki, tüm bu olumsuz eleştirilerin yanında Popper'in Hegel felsefesine ilişkin hiçbir olumlu bulgusu yok mudur? Popper'e göre, Hegel'in felsefesindeki tek olumlu düşünce, ki o da "örtük olarak" bulunmaktadır, "Hegel'i aklın geleneklere pek çok şey borçlu olduğunu fark etmeyen soyut akılcılığa ve zihinciliğe saldırmaya götüren düşüncedir" (Popper, 1945/2010b: 76-77). Ne var ki Popper, bu düşüncenin de "Romantiklerin ortak malı" olduğunu ifade ederek, olumlu gördüğü bu düşüncenin bile Hegel'in "özgün bir buluşu olduğunu kabul" etmez (Popper, 1945/2010b: 77).

Popper'in amacı modern totaliterciliğin Hegel'in tarihsici felsefesine dayalı olduğunu göstermek ve onun kendi sözleriyle, “hiç olmazsa yeni kuşağın bu düşünsel sahtekârlıktan, belki de uygarlığımızın ve düşmanları ile yaptığı savaşların tarihin en büyüğü olan bu sahtekârlıktan, kendini kurtarmasına yardım etmek[tir]” (Popper, 1945/2010b: 102).

Quinton, Marks'ın tasarladığı toplumun hakikaten “anarşist” bir toplum olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Marksizm devletin tümüyle ortadan kalkmasını öngörmektedir (Quinton, 1976/1981: 158). Ama yine de Quinton, Marksist öğretide “proletarya diktatörlüğü” teriminin lâfzî olarak görülmesi dışında, açıktan hiçbir “totaliter” unsurun bulunmadığını açıklar (Quinton, 1976/1981: 159).

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, ATD'nın ikinci cildinde Marks'ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, “tarihsici”, “ütopyacı”, “kehanetçi (falcı)” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Popper'e göre, “Platon'un sosyolojik ve ekonomik tarihsiciliği, siyasal hayatın ve tarihsel gelişimin ekonomik temeli üstündeki ısrarı” Marks'ı etkilemiştir ve onun teorisi “Marks tarafından ‘tarihsel materyalizm’ adı altında canlandırılmıştır” (Popper, 1945/2010a: 50).

Popper, Marksizm'i en ağır şekilde eleştirmekle birlikte, Marksizm'e olan sempatisini ve hissiyatını asla gizleme ihtiyacı duymaz. Popper, Marksistlere kendini yakın hissetmesinin sebeplerinden birinin, Marksistlerin sosyal hayata ilişkin sorunlara karşı duyarlılıklarının yüksek olduğunun, felsefecilerin toplumun acilen çözülmesi gereken sorunlara eğilmeleri gerektiği konusundaki ısrarcı tavırlarının ve dünyanın gidişatını sadece yorumlamakla yetinmeyip, onun değiştirilmesi gerektiği yönündeki görüşlerinden ısrarcı olmaları olduğunu anlatır (Popper, 1948/1982b: 136).

Popper, Marksizm'in fizik bilimlerinin kullanmakta olduğu "öndeyi" metodunu uyguladığı iddialarının doğruyu yansıtmadığını, Marksizm'in öne sürdüğu "kehanetlerin" mantıksal olarak doğa bilimlerinin uygulamalarından fazlasıyla uzak ama "Eski Ahit'in (Tevrat-ı Şerif'in) kehanetlerine" ise oldukça yakın olduğunu açıklar (Popper, 1948/1982b: 137). Popper, Marksist eylemin son derece yüksek sofistike spekülâtif bir teoriye dayandığını ve faşist eylem kadar tamamen anti entelektüel olmadığını da anlatır. Ama ona göre netice olarak uygulamada onunla aynı noktaya gelir; anti entelektüel ve mantıksızlık açısından (Marcuse, H ve Popper, K. R. 1976/1985: 86).

Popper'e göre Marks, sosyal hayatın "en acil" problemlerine rasyonel metotları tatbik etmek içten samimiyetle uğraşmıştır. Dolayısıyla, onun insanîyetçi yönünü görmezlikten gelmenin, ona haksızlık olacağını düşünür. Ayrıca Popper'e göre, Marks'ın sosyal bilimlere karşı ilgisi ve yine onun toplum felsefesiyle uğraşmış olması, tamamen "eylemci" bir yaklaşımdan kaynaklanıyordu. Çünkü Marks'ın amacı bilgiyi insanlığın hizmetine sunmak ve böylece insanlığın gelişimine katkıda bulunmaktı.

Popper, Marks'ın iyi yönleri olmakla birlikte tarihsel kehanetlerde bulunan sahte bir Peygamber olduğunu düşünür. Ama Popper bundan ziyade Marks'ı, toplum sorunlarına duyarlı birçok insanı, toplumsal sorunların çözümünün bilimsel yolunun "kehanet" olarak göstermiş olmak gibi, hatalı düşünmeye sevk ettiğinden dolayı suçlar. Popper'e göre, "açık toplum" yandaşlarının, "tarihsici" anlayış gibi saptırıcı bir yöntemin etkisinden kalmalarının ve demokratikleşme yolundan ilerleme çabalarından geri bırakılmalarının başlıca sorumlusu, bizzat Marks'ın kendisidir (Popper, 1945/2010b: 107).

Popper, Marks'ın tarihsel materyalizmini eleştirirken, Hegel'in idealizmini onun materyalizmine yeğlemediğini, hatta bu ikili arasında tercihinin Marks'tan yana olduğunu itiraf eder. Popper, Marks'a yönelttiği eleştirilerden kastının, "Marx'ın 'maddeci

tarih yorumu'nun ne kadar değerli olursa olsun, pek ciddiye alınmaması, onun olsa olsa olayları ekonomik arka planları ile birlikte ele almamızı öğütleyen pek değerli bir öneri sayılması, gerektiğidir” (Popper, 1945/2010b: 142). Ama Marksizm'in savunucuları bu duruma, Marksizm'in *tarihsel kehanetine* dayalı olarak şöyle bir itirazda bulunabilirler: Varış yeri ya da sonu, beklenen ümitlerin yeşerdiği bir bahçeye açılan her yol, diken ve çalılıklarla dolu olsa dahi, yalın ayakla da olsa yürümeye değer. Örneğin, Aşkın (2003) “Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Popper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Düşünceleri” adlı çalışmasında şöyle der: İnsan, tarihin hem nesnesi hem de öznesi olması bakımından, “tarihsel koşullar” ile ilişkisi iki yönlüdür. Yani, insan bir taraftan tarihin nesnesi olarak tarihsel koşullardan etkilenirken, diğer taraftan etkin ve bilinçli bir varlık olarak tarihsel süreci etkileyen bir varlıktır. Dolayısıyla, Marksist öğretilerdeki “ereksellik”, tarihsel sürecin ya da doğanın bir belirlenimi değildir, tarihin bilinçli bir aktörü olarak insanın kendi belirlenimidir. Ama yine de amaçlı hiçbir eylem (insan eylemi) tarihsel sürecin temelini oluşturan temel ilkelere de bağımsız denilemez (Aşkın, 2003: 143-163).

Aşkın'ın yorumundan da anlaşıldığı gibi, Marksist anlayışın tarihe ve ekonomiye ilişkin öğütleri ve önerileri, Popper'in deyişiyle ciddiye alınmamalıdır, şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü insanlığın sorunlarına çözüm üretmek için samimiyetle üretilmiş olan her düşünce dikkate alınmaya değerdir. Onun uygulama açısından değerli olup olmadığı ise, ayrıca düşünülmesi gereken ve yorumlanması gereken bir durumdur.

Popper, toplum konusunda cevabı aranması gereken önemli sorulardan birinin, yöneticilerin toplumu nasıl yönetmeleri gerektiği sorusu olduğunu düşünür. Ona göre, demokratik sistemlerde yöneticiler kamuoyunun beklentilerine uygun bir yönetim gerçekleştirmek zorundadırlar. “Kamuoyu ise, tüm bireylerin ve özellikle filozofların etkileyebileceği bir şeydir” (Popper, 1948/1982b: 147). O halde, filozofların siyaset

felsefesinin temel sorunları üzerinde düşünce üretmeleri gerekmektedir. Popper, buna ilişkin olarak şöyle der: Filozoflar bireysel özgürlüklerin sağlanabilmesi için, tüm vatandaşların yasalar karşısında eşit haklara sahip olması gerektiği ilkesini düşünmelidir. “Mutlak özgürlük” olanaksızdır. O halde, filozoflar, “Kant’ı izleyerek”, herkesin özgürlük sınırlamasının diğerlerinin özgürlük sınırlaması oranında, onlara eşit olması ölçüsünde sınırlanması gerektiğini düşünmelidir. Filozoflar, “eşitlik ve özellikle ekonomik eşitlik talebinin, her ne kadar çok arzu edilir bir şey ise de, özgürlüğe bir tehlike oluşturabileceği gibi temel ve çetin ahlaksal ve siyasal nitelikteki sorunlar üzerinde düşünmelidirler” (Popper, 1948/1982b: 147).

Gerçekten de siyasal liberal gelenekte olan birçok düşünür zaten bu sorunlar üstüne kafa yormuş ve düşünce üretmişlerdir. Örneğin, toplum sorunları üzerine kafa yormuş liberal düşünürlerden, Locke (2003) “Two Treatises of Government” adlı eserinde, Tanrı’nın yeryüzünü insanların ortak hizmetine sunduğunu ve daha iyi yaşama koşullarını oluşturmaları için akıl da verdiğini söyler. Ve daha sonra yeryüzündeki varlıkların “emek” karşılığında mülkiyete dönüştüğünü ve mülkiyetin korunmasının bir hak olduğundan söz eder (Locke, 2003: 111-112). Ve yine, Popper’in çağdaşı olan liberal düşünürlerden Rawls (1971) “A Theory of Justice” adlı eserinde, “orijinal pozisyon” ya da “başlangıç durumu” dediği bir durumdan söz eder. Onun amacı da toplum için en uygun adalet ilkelerini oluşturmaktır. Rawls, burada, toplumun özgür ve eşit vatandaşların kurmuş olduğu bir düzen olduğunu ve bu dezenin en uygun şekilde kurulması için, yani vatandaşlar için en uygun eşitlik ve özgürlük ilkelerinin temeli olacak adaletin oluşturulması için, hiçbir düşünce ve anlayışın etkisinden kalmamış insanların bulunduğu bir ortamdan söz eder. Daha doğrusu öyle bir durum olması gerektiğini anlatır. İşte, başlangıç durumu, adaletin temel ilkeleri konusunda bir anlaşmaya varacak olan kişilerin, hiçbir etki altında

kalmadıkları, bilgisizlik peçesinin arkasında kaldıkları bir durum ya da pozisyondu (Rawls, 1971: 17-22).

Ayrıca, Popper, “faydacılığın en büyük mutluluk ilkesinin”, kendisinin daha makul bir ilke olarak düşündüğü, “önü alınabilir sefaletle mücadele kamu politikasının amacı kabul edilirken, mutluluğun artırılması işinin, esas olarak, kişisel girişime bırakılması ilkesi” ile değiştirilmesi hususunda da filozofların düşünceleri gerektiğini söyler (Popper, 1948/1982b: 147-148). Ona göre bu ilke, toplumsal uzlaşmayı kolaylaştırarak yapılması gereken yeniliklerin gerçekleşmesini sağlayabilir. Çünkü toplumda sefaleti giderek azaltma konusunda bir uzlaşma sağlamanın, mutluluk üzerine bir fikir birliğine varmaktan daha kolaydır. O halde, asla gerçekleşmesi mümkün olmayan “en büyük fayda” yolunda nesiller harcamak yerine, toplumda acilen çözüm bekleyen sorunların çözülmesi yolunda mücadele verilmesi gerektiği düşüncesinin en makul yöntem olduğunu, tüm “kamuoyuna benimsetmek için çalışmayı görev edinmeliyiz” (Popper, 1948/1982b: 148).

Popper, “en iyi siyasi model”in, insanların barış içinde yaşadığı ve herkesin kültürel olarak kendisini özgürce ifade edebildiği “demokrasi” sistemi olduğunu belirtir (Popper, 1992/2013b: 53). Ona göre, “demokrasi ebedi olmayacaktır hikâyesi, ancak, insan aklı ebedi olmayacaktır savı kadar doğru ve haklıdır; çünkü, şiddet yoluna başvurmaktan reform yapmaya ve böylelikle siyasal konularda aklı kullanmaya izin veren kuramsal çerçeveyi yalnız demokrasi sağlar” (Popper, 1945/2010a: 5).

Popper, liberalizmin en temel değerlerinin özgürce tartışmak, özgürce düşünmek ve eleştirmek olduğunu söyleyerek, liberalizmi yere göğe sığdırmaz. Ona göre, liberalizm fikirlerin birliği değildir. Aksine liberalizm çok sayıda fikir ve düşüncenin bir arada gelişebildiği, çakıştığı ve böylece yeni fikirlerin ortaya çıkmasının olanaklı olduğu sistemdir (Popper, 1984/2005a: 166-167). Ve Popper, şöyle der: “Ben bir rasyonalistim.

Bununla, tartışmaya ve akli kullanmaya inandığımı anlatmak istiyorum” (Popper, 1948/1982b: 136).

Popper’e göre, “gerçek akılcılık”, Sokrates akılcılığı denilen şeydir. (Popper, 1945/2010b: 293). “Sokrates’in akılcılığı”, bir kimsenin sınırlarının bilincinde olması, yanılabilirliğini kabul etmesi ve sahip olduğu bilgiler hususunda bile başkalarına minnet duyacak kadar tevazu göstermesidir. Popper’e göre, “sahte akılcılık” ise, Platoncu “düşünsel sezgicilik” denilen şeydir. “Bu kişinin üstün düşünce yeteneklerine sahip olduğuna inanmasıdır, belli seçkin kişilere özgü bir takım bilgilere sahip olma iddiasıdır, kesinlik ve otorite ile bilmek iddiasıdır” (Popper, 1945/2010b: 293-294).

### **III. 3. E. Rothacker ve K. R. Popper’in Tarihselcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması**

Tarih felsefesi filozofu olarak hem Rothacker’i hem de Popper’i ikinci anlamda, yani tarih biliminin felsefesinin filozofu olarak görmek mümkündür. Bu anlamıyla tarih felsefesi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, tarihçilerin bilgi edinme yöntem ve tekniklerini eleştirel olarak ele alan ve tarihle ilgili bilgilerin niteliklerini ve olanaklarını çözümleyici bir bakış açısıyla sorgulayan felsefi bir disiplindir. Her ikisi de, yani hem Rothacker hem de Popper, ilk anlamda tarih felsefesinin tarihin açığa çıkarılması gerekli “bir genel anlamı”nın var olduğuna, yani “tarihin felsefi anlamı”nın olduğu yaklaşımına karşı şüpheli bir tavır içindedirler. Özellikle, Popper’ın tarihsici öğretiyeye yönelik tüm eleştirilerinin temelinde bu şüpheli tavır olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak her iki filozofun amaçları, çalışmaları, olaylara yaklaşımları ve özellikle ortaya koydukları öğretiler dikkate alındığında, birbirlerine yakınlaştırmak oldukça güç görünmektedir. Çünkü Rothacker daha çok geçmişten günümüze kadar ortaya konulmuş olan insan yaratımları dediğimiz kültür öğeleri üzerine değerlendirmelerde bulunur. Bu nedenle onu, bir kültür bilimleri felsefecisi olarak değerlendirmek mümkündür. Oysa

Popper'in amacı öncelikle bir bilimsel metot ortaya koymaktır. O, bununla hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin konularına nasıl yaklaşmaları gerektiğini öğretmeye çalışır. Dolayısıyla, her iki filozofun başlangıçtaki tavır ve tutumları ya da bilmeye ilişkin hareket noktaları tamamen farklıdır.

Rothacker, geçmişte nesnelere konulmuş olan anlamlara yaklaşımlarımızın yolunun ne tür bir yol olduğunu bize öğretmeye çalışırken, Popper, hem bu yolu hem de daha önceden hiç kullanılmayan bir yol öğretmeye çalışır. Daha doğrusu Popper, doğanın sırlarını nasıl ortaya çıkarabileceğimizin yolunu bize öğretmeye çalışır. Onun amacı “yanlışlanabilirlik” ya da “deneme-yanılma” veya “eleştirel akılcılığı” bize öğretmeye çalışmaktır. Bu, hem bilme eylemlerimizde nasıl bir tavır içinde olmamız gerektiği, hem de kullanacağımız yöntemin hangi yöntem (yol) olması gerektiği anlamına gelir. Daha doğrusu Rothacker nesnelere yönelirken nasıl düşündüğümüzü bize anlatırken, Popper daha çok nasıl düşünmemiz gerektiğini bize anlatmaya çalışır. Ama bu, Rothacker'in anlatımında tarihsel olgulara yönelirken istediğimiz gibi bir yönelime sahip olabileceğimiz anlamına gelmez. Burada ifade etmek istediğim şey, Popper'in, onun bize öğretmeye çalıştığı yöntemle dış dünyaya yönelmemiz gerektiğini öğretmeye çalışmak istediğidir. Oysa Rothacker, herkesin kendi dogmatığından hareket ettiğini ve kalkış noktası olan bu dogmatiklerin tinsel olgulara yönelimimizi de belirlediğidir.

Diğer önemli bir ayrım, Rothacker'in tarihe ilişkin genel kavrayışlara karşı kapsamlı bir eleştiri geliştirmiş olmamasıdır. Her ne kadar o, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin insanlık tarihine ilişkin anlatımlarını “tarihsici” olarak değerlendirmiş olsa da (Özlem, 1984: 140), yine de tarihe ilişkin genel ve bütüncü öğretiler ortaya koymuş olan doktrinlere yönelik kapsamlı bir eleştiri geliştirmiş değildir. Ancak Popper tarihe ilişkin bütünleyici düşüncelere ve öğretilere karşı kapsamlı eleştiriler geliştirmiştir. Dolayısıyla,



her iki filozofu birebir karşılaştırarak değil de, kendi anlayışları içinde kalarak değerlendirmek, yani her ikisinin ortaya koydukları anlayışlar ölçüsünde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olur. Şimdi her iki filozofun benzerlik taşıyan düşüncelerine kısaca değinelim.

Popper, bakış açısı denilen seçmeci yaklaşımın, teorilerin bilimdeki görevini kısmen tarih incelemesinde yerine getirdiğini düşünür. Bu, aynı zamanda bakış açılarının teori olarak görülmesinin sebebidir. Aslında, “test edilebilir hipotezler” biçiminde “formüle” edilebilir bu görüşlerin muhtevasında bulunan belirli görüşler, ki bunların bireysel ya da “evrensel” olması mümkündür, “bilimsel hipotezler” sınıfında görülebilirler. Ama ilkece, hiçbir tarihsel yaklaşımın veya görüş açısının test edilebilmesi mümkün değildir. Test edilemedikleri için çürütülmeleri de mümkün olmaz. Dolayısıyla, sonsuz sayıda bakış açısı ya da yaklaşım olsa bile, test edilmeksizin onaylanmalarının hiçbir anlamı yoktur. En fazla bunlar, ancak birer tarihi yorum olarak görülebilir (Popper, 1957/2013a: 185).

Rothacker tarihçinin geçmişte yaşanmış olayların kendine ait dönem ve şartlarda değerlendirilmesi ve yazılması gerektiği inancındadır. Ona göre, bu olayların “tarihsel örgüsü” yok sayılamaz. Dolayısıyla, tarihi olayların yönünü belirleyen ve ortaya çıkmasını sağlayan hukuki, dini ve iktisadi koşulların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Rothacker’ın perspektif, bakış açısı, -kurbağa ve kuş ayrı bakış açılarına sahipti- dediği budur (Rothacker, 1954/1995: 52). Hatta bu ön zemin, yani tarihsel birikim, sosyal bilimcinin ya da sanatçının tarzını ve bakış açısını oluşturan birikimlerdir. Tüm bunlar, yani araştırmacının kendi zihninde kabuller haline gelmiş bilgi ve inanışlar, onun dış dünyaya yöneliminin yönlerini, yollarını, ufkunu ve evrenini belirleyen unsurlardır.

Popper, dış dünyaya yönelme ya da bilgi edinme etkinliğinin başlangıcı konusunda Rothacker gibi düşünür. Her ikisi de bilim adamının bilim öncesi bir problemden hareket ettiğini iddia ederler. Bu problem, dış dünya karşı duyulan ilgi, merak ve bilme arzudur. Ancak burada bir ayrıntıya dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü Rothacker'e göre, bu problemin kaynağı dış dünyadır ve yönelimi sağlayan dış dünyaya karşı duyulan bu ilgidir. Rothacker bu ilgiyi bir bilgi olarak değerlendirmez. Bu sadece bir merak ve uyanış yetisidir. Oysa Popper bilmeye yönlendiren ilgi, merak ve arzu gibi yetileri ön bilgi olarak görür. Çünkü ona göre bilimin duyumla başladığı iddiası tümüyle yanlıştır. O, bilginin doğuştan olduğunu, doğuştan olan bu bilginin dış dünyaya yönlendiren ilk başlangıç, ilk etken ve ilk güdü olduğunu iddia eder. Popper'e göre, kalıcı olan bilgi, yalnızca bu biyolojik temelli olan bilgidir. Diğer bilgilerimiz geçicidir. Bu bilgiler belli bir merak, ilgi, uyanış, yönelim, arayış gibi güdüler sonucunda dış dünyadan (duyum sonucu elde edilen) edinilen bilgilerdir ve dolayısıyla geçicidirler. Bu bilgi, çürütülme ya da yanlış olduğu ortaya konulduğunda terk edilen, geçerliliğini yitiren bilgidir. Kalıcı olan bilgi ise, kendisi dışında tüm bilgilerin ön zeminini hazırlayan bilgidir. Bu bilgilerimiz bilgi edinme sürecimizin en başında kalkış, uyanış, merak ve yönelim gibi güdülerimizi barından bilgilerimizdir. Daha doğrusu bunların kendisi, Popper'a göre kalıcı ve doğuştan olan bilginin bizzat kendisidir. Popper, bilim öncesi bilginin dogmatik olduğunu ama bilimin, dogmatik olmayan eleştirel yöntemin oluşturulmasıyla başladığını belirtir (Popper, 1994/2005d: 20).

Dolayısıyla, Rothacker'ın kalkış noktası doğuştan olan ya da biyolojik olarak donatılmış olan bir bilgi zemini, bilgi yetisi, bilgi edinme bilgisi olmadığından Popper'den farklı düşünmektedir. O, daha çok tarihin akışında bilgi edinme hareketinin başlangıcından önce ortaya çıkmış bilgi, kültür, sanat, anlayış, inanç vd. sosyal birikimlerin tarihin o

dönemine yansımış ve etkileyici olarak bilimi adamının arayışında bir ön zemin ve ön kabul olarak kendini gösteren, bilgi edinmenin perspektifini oluşturan önyargılardır. Önyargı diyorum, çünkü bir ön kabul söz konusudur ama Popper’da bir ön kabul -hem eleştirel yöntem hem de bilgi öncesi bilgi olarak Popper de mevcut- ya da önyargı yoktur.

Popper (1994/2005d) HPÇ’ de, nasıl ki bir ışıldak ile bir nesneyi aydınlattığımızda onun rengi, konumu, aydınlatma ayarı nesnenin görünümünü, -nesnenin kendisi de bunda fazlasıyla belirleyicidir-, belirginleştiriyor ise, elbette ki, bilimsel kuramlarımız da kendi “ilgi” ve “konumumuza” bağlıdır. İlgilerimiz ve konumumuz da tercih ettiğimiz “kuram”, “hipotez” ve “betimlenecek olgular” tarafından belirlenir. Popper, tüm bunları “bir bakış açısı veya bir görüşün” şeffaflaşması olarak görür (Popper, 1994/2005d: 140). İşte, daha önce açıkladığımız gibi, Rothacker’de, her türlü bilmenin “önbilimsel algı” temelinde gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre, insanların ilgileri, tutumları ve inanışları onların bu ön kararlarını, yani “önbilimsel” bakış açısını belirlediğini söyler. Bu bakış açısı kişinin olgulara yöneliminde “ışıldak görevini” görür (Rothacker, 1954/1995: 70). Rothacker’e göre, “önbilimsellik”, yalnızca araştırmacının yönünü belirlemez, o araştırma sürecinin tümüne nüfuz eder.

Popper, ATD ‘de, bilimin sonuçlarının, belirli bir bilimsel dönemin ürünleri olmaları ve bilimsel ilerlemenin sağlanmasıyla bu ürünlerin aşılması durumunda, bilimin bu sonuçlarının “görelî” oldukları söylenebilir. Ancak Popper, bununla “doğruluğun” görelî olduğu gibi bir sonuç çıkarılmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, “eğer bir iddia doğruysa ebediyen doğrudur” (Popper, 1945/2010b: 285). Bir bilimsel yargının görelî olması, onu doğrulayacak yeteri miktarda belgeye sahip olamayışımızdan ve onun her an değişebilir bir “önerme niteliğinde” olmasından ileri gelir.

Rothacker ise, “tin bilimi”nin sosyal hayatın daima değişim içinde olan gerçekliğine yönelmiş olma karakterine sahip olmasının, onu doğa bilimlerinden ayıran temel neden olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 85). Ona göre, doğa bilimlerinin tinsel bilimlerden daha nesnel oldukları inancının temelinde, doğa bilimlerinin olgulara yönelirken sordukları soruların, tin bilimlerinin sorularına göre daha istikrarlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Zaten yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı değildir. Dolayısıyla, tinsel bilimlerin yöneldiği alan istikrarlı olmaktan uzak olduğu için, böyle bir inanç oluşmaktadır (Rothacker, 1995: 74).

## SONUÇ

Bu çalışmada tarih felsefesinin temel problemlerinden birisi olan, “tarihselcilik” problemini değerlendirmeye çalıştık. Tarihselcilik, genel olarak, tarihsel olayların anlaşılmasında tarihsel düşünmenin önemini vurgulayan ve tarihin akışında ortaya çıkan toplumsal gelişim ve değerlerin, yine kendi tarihsel dönem ve koşullarının dikkate alınarak anlaşılmasının gereğini vurgulayan anlayıştır. Diğer bir anlamda ise, yani daha özel bir anlamda tarihselcilik, tarihsel sürecin evrensel bazı yasalarının olduğunu ve tarihin tamamının bu yasalara uygun olarak geliştiği, tarihin gelişiminde hiçbir insani etkinin bulunmadığını ileri süren anlayıştır. Bu anlamıyla tarihselcilik, aslında Popper tarafından kötü tarihselcilik anlamını taşıyan “tarihsicilik” olarak adlandırılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu anlamda Popper’a göre “tarihsicilik”, sosyal bilimlerin temel amacının tarihsel tahminlerde (öndeyi) bulunmak olduğu, bu amacını gerçekleştirmek için tarihin evrimin temelini oluşturan “ritimlerin”, “örüntülerin”, “yasaların” ve “eğilimlerin” ortaya çıkarılmasıyla gerçekleştirilebileceğine inanılan bir yaklaşım biçimidir (Popper, 1964: 3). Bu çalışmanın birinci bölümünde tarihselciliğe ilişkin görüşlerine yer verdiğimiz Rothacker’de, tarihselcilik ve tarihsicilik ayrımı yaparak tarihsiciliği, örneklerine Hegel ve Marks’ın felsefelerinde rastladığımız evreni ve insanlık tarihinin tümünü bazı ilkelerle açıklamaya çalışan felsefeler için kullanmıştır (Özlem, 1984:140).

Erich Rothacker, fizik bilimlerinin uğraş alanı olarak gördüğü nesnel dünya dışında, bir de insanların yaratıcı eylemleriyle oluşturdukları anlam dünyasının olduğunu belirtir. Bu anlam dünyası tarihin başlangıcından günümüze kadar insanların kendi yaratımları sonucunda oluşan beşeri dünyadır. Daha doğrusu bu dünya, yaşam sonucunda oluşan ve her tarihi dönemin kendine özgü örneklerine rastladığımız, insanların zihinsel ürünlerinin yer aldığı dünyadır. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak bilmek ister. İşte,

Rothacker, fizik bilimlerinin yöneldiği nesnel gerçeklik alanı dışında, bir de bilme merakımızı uyandıran bu anlam dünyasını aydınlatacak olan bilimin, “tinsel bilimler” olduğunu düşünür. Bu demektir ki, tinsel bilimler, yaşam sonucunda üretilen anlamların yeniden keşfedilmesine çalışmaktadır. Daha doğrusu, burada yaptığımız saptama, doğa bilimlerinin inceleme alanının gerçeklik dünyası olduğu ama tinsel bilimlerin inceleme alanının ise, nesnel gerçeklikten farklı olarak bir anlam ve değerler dünyası olduğudur.

Diğer önemli bir saptama ise, Rothacker’in tüm insan yaratımlarının dogmatik bir tarzda üretildiklerini düşünüyor olmasıdır. Daha doğrusu, Rothacker dogmatik düşünmenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Yani, insan zihninde yer alan her şey, mutlaka belirli bir dogmatik ürünüdür. Ona göre, dogmatik düşünme, her disiplinin diğerlerinden farklı olarak kendine has bir tutumunun, bakış açısının ya da stillinin bulunmasıdır. Ayrıca, tüm sistemler görelidir ve dogmatik olmaktan kurtulmaları mümkün değildir. Ona göre, felsefe de buna dâhildir. Ayrıca, Rothacker, tarihsel süreçte üretilen her türlü insan kültürünün, sürekli bir dogmatik tarzda üretilmiş olmasının, tarihselcilik probleminin ortaya çıkışının temel nedenlerinden biri olarak görür. Ona göre, tarihsel süreç bir stiller çeşitliliği alanıdır. Ve tarihselcilik probleminin temel motifi de bu çok sayıda stillerin rekabetidir.

Rothacker’in özellikle belirtmek istediği diğer önemli bir şey, her tarihi olayın kendi döneminin koşullarının dikkate alınmasıyla anlaşılmasının gerektiğidir. Çünkü, Rothacker, insan yaşamının bizzat kültürün kaynağı olduğunu düşünür. Ona göre, insanların her tarihsel dönemde farklı yaşam biçimlerine sahip olmaları, onların farklı dönemlerde farklı kültürlerin üretilmesini sağlamıştır. Bu demektir ki, kültür görelidir. Aslında, burada Rothacker’in belirtmek istediği şey, insanın ürettiği her tinsel sistemin kendi dogmatikğine uygun olarak yaratılmış olmasıdır. Dolayısıyla, her tinsel sistem,

kendine has bir stile ve tarza sahiptir. Daha doğrusu, her tinsel sistem mutlaka bir perspektife sahiptir.

Rothacker'e göre, tüm bilmelerimiz "önbilimsel algı" temeline dayanır. Onun burada söylemek istediği şey, insan bilme eylemini gerçekleştirirken ilgilerinin, tutumlarının ve inançlarının onun görüş açısını belirlediğidir. Daha doğrusu, bu ilgi ve tutumlar, bilme eylemini gerçekleştiren öznenin kendi nesnesine yöneliminde, daha önce de belirttiğimiz gibi, ışıldak görevini görmektedir. Üstelik Rothacker'e göre, bu ilgi ve tutumlar, öznenin araştırmalarına başlarken sadece onun yönünü belirlemekle kalmaz, aynı zamanda araştırma sürecinin tamamında etkili olurlar.

Popper, BAM' da, tümevarım ya da doğrulanabilirlik yöntemine karşı, kendi "yanlışlanabilirlik" yöntemini ortaya koyar. Onun amacı, bir bilimsel araştırma yapılırken izlenecek olan yolun nasıl olması gerektiğini, daha doğrusu bilimselliğini oraya koymaktır. Popper'e göre, hipotezlerimizin ya da teorilerimizin geçerliliklerinin, dayanıklılıklarının ve kullanışlı olup-olmadıklarının test edilmeleri gerekir. Bu da, ancak "yanlışlanabilirlik" ya da "deneme-yanılma" denilen eleştirel yöntemle gerçekleştirilebilir. Popper, bir teorinin sürekli deneme sürecinde olduğunu ve her bir denemenin onun daha da dayanaklı hale getirdiğini belirtir. Daha doğrusu, Popper' e göre, biz teorilerimizi daima test etmek ve hatalarını ortaya çıkararak çürütmeye çalışmalıyız. Çünkü bir teorinin bilimsel olması, Popper'e göre ancak onun "çürütülebilir" ya da "yanlışlanabilir" olmasıyla mümkündür. Popper'in tek ilgisi sadece doğa bilimleri alanıyla sınırlı değildir, o aynı zamanda toplumsal alanda da sosyal sorunlara çözüm üretmeye ve toplumsal gelişmeye katkıda bulunmaya çalışır.

Popper, TS'de ve ATD'da, tarihsel sürecin belirli ilke ve yasaları olduğunu ve tarihi akışın bu ilke ve yasalara göre geliştiğini, toplum bilimlerinin görevinin tarihsel

yasaları ortaya çıkarmak ve toplumun geleceğine ilişkin “öndeyide” bulunmak olduğunu iddia eden anlayışları “tarihsici” olarak adlandırır. Popper’in, tarihsici öğretilerin tarihsel gelişime ilişkin öndeyide bulunulabilir iddialarına karşıt olarak iki savı bulunur. İlki, tarihsicilerin geleceğe ilişkin öne sürdükleri kehanetlerinin “koşullu bilimsel öndeyi”lere dayanmadığıdır. Diğeri ise, tarihsici kehanetlerin “koşullu bilimsel öndeyiler” e dayanmasının imkânsız olduğudur. Popper’a göre, bunun nedeni, “uzun vadeli kehanetlerin ancak çevreden iyice soyutlanmış, yerinde sayan ve durmadan kendini yenileyen sistemlere ilişkin olmaları halinde bilimsel koşullu öndeyilere dayandırılabilir” olmasıdır (Popper, 1948/1982b: 139).

Popper, TS’de ve ATD’da, tarihsici öğretileri bütüncü, ütopyacı, kadercı ve kolektivist olmakla suçlar. Üstelik onun tarihsici öğretilere yönelik suçlamaları bunlarla sınırlı değildir. Daha doğrusu Popper, ayrıca Platon ve Hegel’i totaliter ve ırkçı olmakla da suçlar. Popper, ATD’nin giriş bölümünde, bu eserin amacının insanlık uygarlığının henüz istenilen olgunluk düzeyine ulaşmış olmadığını göstermek olduğunu belirtir. Ona göre, uygarlığımızın henüz istenilen düzeye ulaşamamasının temel nedeni, onun totaliter diye nitelendirdiği anlayışlardır. Popper’e göre, toplumsal gelişmenin gerçekleştirilebilmesi ve uygarlığımızın istenilen düzeye ulaştırılması, ancak “bölük-pörçük” yöntemin topluma uygulanmasıyla mümkündür. Bölük-pörçük yöntem, tarihsici öğretilerin yapmaya çalıştığı gibi toplumu bir bütün olarak düzeltme amacıyla değildir. Bölük-pörçük yöntem, toplumun öncelikli ve acil çözüm bekleyen sorunlarının tespit edilmesini ve bu sorunlarının giderilmesini amaçlar. Ayrıca, bu yöntem mutlak çözüm olarak görülmediğinden yapılan hatalardan dersler çıkarılmasını ve düzenlemenin yanlış olduğu görüldüğünde çözüm önerisinden diretilmemesini öngörür.



Popper, ATD’de, Platon’nu toplumu geçmiş biçimine ve kökenine geri götürme isteği ve arayışı konusunda eleştirerek tarihsici, totaliter ve ırkçı olmakla suçlar. Ancak, Popper, Platon’u toplumsal yapıcı olarak görerek onu Hegel ve Marks’tan farklı şekilde değerlendirmiştir. Popper’in Platon’u totaliter ve ırkçı olmakla suçlaması ise, onun toplumu sınıflara ayırması ve sınıf ayrımının toplumun mutlak yararına ve zorunlu bir şey olarak görmesi düşüncesine dayandırır.

Popper, ATD’nin ikinci cildinde ise, Hegel’in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, “tarihsici”, “totaliter”, “ırkçı (faşist)”, “kehanetçi (falcı)” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Popper, Hegel’e yönelik suçlamalarını, onun tarihsel gelişmenin zorunlu bir diyalektik gelişme olduğu ve tarihsel gelişmede insan özgürlüğüne yer vermediği ve de devleti bireyden öncelikli görmesi düşüncelerine dayandırır.

Aynı şekilde, ATD’nin ikinci cildinde ise Popper, Marks’ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, “tarihsici”, “ütopyacı”, “kehanetçi (falcı)” ve “kolektivist” olmakla suçlar. Ama Popper, Marks’ın toplumsal hayatın acilen çözüm bekleyen temel problemlerine ussal yöntemler uygulayarak çözüm üretmek arayışındaki samimiyetine vurgu yapar ve onun insanîyetçi yönünün görmezlikten gelinmesinin, ona yapılacak bir haksızlık olduğunu belirtir. Ayrıca, Popper, Marks’ın amacının bilgiyi insanların hizmetine sunmak olduğunu ve böylece toplumsal gelişmeye katkıda bulunmaktaki samimiyetini de ifade eder.

Popper, tarihe ilişkin olarak da, tarihin bir anlamı var mıdır, şeklindeki soruya, hayır yoktur diye cevap verir. Ona göre, okullarda bize öğretilen tarih, “*politik güç*

*tarihidir*". "Politik güç tarihi", insanların belirli yaşam alanlarıyla ilgili bir tarih olduğu halde, Popper'e göre, haksız bir şekilde "dünya tarihi" olarak bize sunulmaktadır. Ancak Popper, insanların güç siyasetine teslim olmamaları gerektiğini belirtir. Ona göre, güç siyasetine teslim olmak yerine, kendi tarihimizi oluşturmalıyız, yani açık toplum, adalet, eşitlik, özgürlük, akılcılık ve savaşız bir dünya için mücadele ederek tarihe kendi eylemlerimizle anlam kazandırmalıyız.

İşte, tam da burada karşımıza bir sorun çıkmaktadır. Aşkın'ın (2003) "Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Popper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Düşünceleri" adlı çalışmasında belirttiği gibi, Popper, bir yandan tarihsici diye nitelendirdiği öğretileri, tarihin bir anlamı ve amacı olduğu iddiaları üzerinden eleştirmekte, diğer yandan tarihe bizim bir anlam yükleyebileceğimizi söylemektedir. Peki, tarihe bir anlam verebilmek mümkünse ya da bir amaç yüklemek mümkünse, bu, artık tarihin bir anlamının ve amacının olduğu anlamına gelmez mi? Popper, farklı dönemlerde insanların kendi sorunlarını çözmek adına, tarihe bazı anlam ve amaçlar yükleyebileceğini söylemektedir. İşte, tam da bu noktada Popper, kendi iddiasıyla çelişkiye düşmektedir. Çünkü, o tarihin ne bir anlamı ne de bir amacı olduğunu söylüyordu. Oysa, eğer insan sorunlarına rasyonel çözümler üretme adına da olsa, tarihin belli dönemlerinde, tarihe belli amaçlar ve anlamlar yükleyebiliyor ise, bu, tarihin ne amaçsız olduğu ne de belli bir anlamdan yoksun olduğu anlamına gelir.

Tarihsel gelişim sürecinde belli bir silsileye göre ortaya çıkan olaylar, tarihsel akışın belli bir "nedensellik" ilkesine göre gerçekleştiği izlenimini verir. Ne var ki, bu görünüm ve belirtiler tarihin açıklanmasında bizim için yeterli veriler oluşturmazlar. Dolayısıyla, tarihsel sürecin ve gelişimin anlaşılmasında "nedensellik" ilkesinden ziyade "ereksellik" ilkesine bakmak gerekir. Çünkü, Aşkın'ın da belirttiği gibi, insanların

toplumsal sorunlara çözüm arayışında ussal bir varlık olarak ya da etkin bir varlık olarak tarihe karışmakta ve onun gelişim yönünü etkilemektedir. Daha doğrusu, insanlar yaşadığı tarihsel dönemlerde gerçekleştirmek için kendilerine belirli amaçlar koyular. Bu, tarihsel bir varlık olarak insanın hem tarihin ürünü olduğu ve hem de etkin bir varlık olarak tarihin belirleyicisi olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, insan bilincinden bağımsız olan dış dünyanın açıklanmasında fizik bilimlerinin “nedensellik” ilkesine başvurması gibi, tinsel bilimlerin de tarihsel sürecin açıklanmasında ya da anlam dünyasının açıklanmasında “ereksellik” ilkesine başvurmalarının yararlı ve çözüm üretici olacağı görülmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın temel yargısı şudur: Rothacker’ın tarihselcilik sorununu, Dilthey’in tarihselcilik sorunsalına ilişkin düşünceleri gibi, kültürel bir bağlamda çözmeye çalışmış olmasının daha uygun ve tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı olduğunu, bu farklılığın insanın kendi üretimi olan tinsel eserlere bakılarak anlaşılabileceğini belirtiyordu. Ona göre, bu eserler, tarihsel süreçte insanın kendi üretimi olarak, yani yaşam sonucu oluşan ve tin bilimlerini de mümkün kılan eserlerdir. Dolayısıyla, tin bilimlerinin tinsel alanı ya da tarihsel süreci anlamada kullanacağı yöntem, fizik bilimlerinin yönteminden farklı olmalıdır. Zaten, tinsel bilimlerin yöneldiği alan insana tümüyle yabancı olan bir alan değil, aksine insanın yaşam sonucu oluşturduğu ve kendi ürünü olan bir alandır. Tarihselcilik konusunda Dilthey’i takip eden Rothacker’de, her tarihsel dönemde, farklı insan kültürlerinin kendi dönem ve anlayışlarına ilişkin dogmatiklerinin ürünü olarak ortaya çıktıklarını özellikle vurgulamaktadır. Günümüzde tarih felsefesinin tarihselcilik problemine ilişkin yaklaşımlarda, anladığımız kadarıyla Rothackerci tutum ve yaklaşım, Popper’e göre bir adım önde görünmektedir. Çünkü her türlü toplumsal sorunların çözümü ve bu çözüme

ilişkin öneriler ve de inanç, fikir ve kültür üretimleri, Rothacker'in de belirttiği gibi, insanların kendi tarihsel perspektifine uygun olarak oraya çıkmaktadır.

Kısaca, Rothacker'in yaptığı değerlendirmelere göre, öyle anlaşılıyor ki, anlamlandırdığımız her şey, kendi anlam dogmatimizde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla, kendi anlam dogmatimizin doğruluk ölçüsüne uygun olanı doğru, olmayanı ise yanlış anlamlandırma gibi bir tutum içinde oluyoruz. Bu demektir ki, özellikle tinsel alanlarda (anlam dünyasında), anlam kazandırılan herhangi bir şeyin doğruluğunun ya da yanlışlığının görelilikten kurtulması imkânsızdır. Ama bu doğruluk arayışından ve toplumsal problemlere çözüm aramaktan vazgeçeceğimiz anlamına gelmemektedir. Zira tarihselcilik nihilist bir anlayış değildir. Yani, tarihselcilik doğruluğu ya da toplumsal sorunlara çözüm bulunmasını yok saymamaktadır. Bu anlamda Rothacker'in düşünceleri dikkate alındığında onun daha ufuk açıcı ve sosyal sorunlara çözüm aramada ya da farklı kültürlerin oluşması ve bu kültürlerin bir arada varlıklarını sürdürmesi konusunda daha yapıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bu, aynı zamanda farklı anlayışların ve düşüncelerin önünü açan, onlara yaşama hakkı tanıyan ve çoğulcu düşünceyi bir zenginlik olarak gören anlayıştır. Demokrasi, insan hakları ve kültürel çoğulculuk, ancak farklı perspektiflere bağlı olarak ortaya çıkan anlayışların bir arada yaşama olanağı bulmasıyla mümkündür. İnançlarımız, değerlerimiz, siyasi görüşlerimiz, felsefi düşüncelerimiz ve kültürel anlayışlarımız ve de bunlara ilişkin doğruluk idemiz, bizim için vazgeçilmez olabilir. Ama bizim kendi hata ve yanlışlarımızı bulmamız ya da onların farkına varmamız, Popper'in deneme-yanılma ya da test etme yönteminden ziyade, ki insan hayatı deneme-yanılma yönteminin uygulanmaması gerektiği kadar değerli ve önemlidir, farklı anlayışlara kendi hayatımızda ya da kendi yaşam dünyamızda kendi anlayış ve inançlarımızla birlikte yer vermemizle mümkündür. Demokrasinin, çoğulculuğun ve insan haklarının gereği budur.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2009). *Minima moralia* (Çev. O. Koçak ve A. Doğukan).  
İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1951).
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Aristoteles. (1975). *Politika* (Çev. M. Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik* (Çev. A. Arslan). İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Aristoteles. (2011). *Poetika* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aron, R. (2011). *Demokrasi ve totalitarizm* (Çev. V. Hatay). Ankara:  
Kadim Yayınları. (Özgün çalışma 1965).
- Arslan, A. (1997). *İbni Haldun'un ilim ve fikir dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aşkın, Z. (2003). Tarih felsefesinde öndeyi sorunsalı: Popper'in öndeyi kavramı üzerine bazı düşünceleri. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 16, 143-163.
- Aşkın, Z. (2008). Determinizm-indeterminizm karşıtlığında tarihsel aklın kategorial çözümlenişi. *Özne Felsefe Dergisi*, 9, 26-34.
- Augustinus. (2005). *The confessions of saint Augustine*. San Diego: ICON  
Group International, Inc.
- Baudouin, J. (1993). *Karl popper* (Çev. B. Gözkan). İstanbul:  
İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1989).
- Bayet, A. (2009). *Bilim ahlakı* (Çev. G. Solmaz). Ankara:  
Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti. (Özgün çalışma 1931).
- Bilen, O. (2007). *Çağdaş yorumbilim kuramları*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Birand, K. (1998). *Kamuran birand külliyyatı-dilthey ve rickert'te manevi ilimlerin temellendirilmesi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş.

Bolay, S. H. (2013). *Felsefi doktrinler ve terimler sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. LTD. ŞTİ.

Bumin, T. (2010). *Hegel, bilinç problemi, köle-efendi diyalektiği, praksis felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Capaldi, N. (2011). *John Stuart Mill* (Çev. İ. H. Yılmaz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma 2004).

Carr, E. H. (2012). *Tarih nedir?* (Çev. M. G. Gürtürk). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1961).

Cevizci, A. (2011). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

Chaudhury, M. (2004). *Bounds of freedom: Popper, liberty and ecological rationality*. Amsterdam and New York: Rodopi publishes.

Cihan, M. (2010). *Jose ortega y gasset 'de insan ve tarih felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Collingwood, R. G. (1990). *Tarih tasarımı* (Çev. K. Dinçer). İstanbul: Ara Yayıncılık. (Özgün çalışma 1946).

Collingwood, R. G. (1999). *Doğa tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1945).

Collingwood, R. G. (2000). *Tarih felsefesi üzerine denemeler* (Çev. E. Özvar). İstanbul: Ayışığı Kitapları. (Özgün çalışma 1965).

Collingwood, R. G. (2005). *Tarihin ilkeleri ve tarih felsefesi üstüne başka yazılar* (Çev. A. H. Aydoğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1999).

- Crick, B. (2012). *Demokrasi* (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 2002).
- Croce, B. (1921). *Theory and history of historiography*. (Douglas Ainslie, Trans.), London: Printed at The Ballantyne press, Spottiswoode, Ballantyne and Co. Ltd. (Original work published 1920).
- Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve metodoloji yazıları*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çevik, M. (2014). *Tarih felsefesi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Descartes. (2010a). *Metot üzerine konuşma* (Çev. K. S. Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları. (Özgün çalışma 1637).
- Descartes. (2010b). *Felsefenin ilkeleri* (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün çalışma 1644).
- Dilthey, W. (1996). *Hermeneutics and the study of history*. Wilhelm dilthey selected works, volume IV. (Ramon J. Betanzos, Trans.). New Jersey: Princeton University Press. (Original work published 1862).
- Dilthey, W. (2012). *Hermeneutik ve tin bilimleri* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Natos Kitap Yayınevi. (Özgün çalışma 1922).
- Duverger, M. (1980). *Sosyal bilimlere giriş* (Çev. Ü. Oskay). Ankara: Bilgi Yayınları. (Özgün çalışma 1961).
- Evans, R. J. (1999). *Tarihin savunusu* (Çev. U. Kocabaşoğlu). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1997).
- Farabi. (1990). *El-medinetü'l-fazıla* (Çev. A. Arslan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Feyerabend, P. (1991). *Bilim kilisesi (özgür bir toplumda bilim)* (Çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları. (Özgün çalışma 1978).

- Freund, J. (1997). *Beşeri bilim teorileri* (Çev. B. Yediyıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (Özgün çalışma 1973).
- Friedman, M. (2011). *Kapitalizm ve özgürlük* (Çev. D. Erberk ve N. Himmetoğlu). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1962).
- Fukuyama, F. (2012). *Tarihin sonu ve son insan* (Çev. Z. Dicleli). İstanbul: Profil Yayıncılık. (Özgün çalışma 1992).
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk* (Çev. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları. (Özgün çalışma 1983).
- Gorton, W. A. (2006). *Karl popper and the social sciences*. New York: State University of New York Press.
- Gökberk, M. (2007). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ felsefesi tarihi* (Çev. A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Haldun, İ. (1989). *Mukaddime, cilt-I* (Çev. Z. K. Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Halkın, L. E. (1989). *Tarih tenkidinin unsurları* (Çev. B. Yediyıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (Özgün çalışma 1974).
- Hamilton, P. (2004). *Historicism*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Hançerlioğlu, O. (1973). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hayek, F. V. (2010). *Kölelik yolu* (Çev. T. Feyzioğlu, Y. Arsan ve A. Yayla). Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1944).
- Hegel, G. W. F. (2010). *Tarih felsefesi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Özgün çalışma 1837).



- Hobbes, T. (2010). *Leviathan* (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.  
(Özgün çalışma 1651).
- Işıklar, E. (1987). *K. R. Popper'da bilimsel yöntem sorunu*. Yayımlanmamış  
Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kant, I. (2009). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi* (Çev. İ. Kuçuradi).  
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün çalışma 1786).
- Kaplan, M. (1986). *Kültür ve dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, A. (2011). *Ali şeraiti-insan bilim ve tarih felsefesi üzerine makaleler*. Konya:  
Tebeşir Yayınları.
- Koslowski, P. (1997). *Methodology of the social sciences, ethic, and economics in  
the newer historical school from max weber and rickert to  
sombart and rothacker [(a philosophy of the historical shool:  
erich rothacker's theory of the geisteswissenschaften  
(human sciences)]*. Berlin: Springer publication.
- Kranz, W. (1994). *Antik felsefe* (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal  
Yayınlar. (Özgün çalışma 1941).
- Lewins, F. (2011). *Sosyal bilim metodolojisi* (Çev. A. V. Taştan). Ankara:  
Lotus Yayınevi. (Özgün çalışma 1992).
- Locke, J. (2003). *Two treatises of government and a letter concerning toleration*.  
New Haven and London: Yale University Press.
- Locke, J. (2004). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (Çev. V. Hacıkadiroğlu).  
İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. (Özgün çalışma 1690).
- Magee, B. (1982). *Karl Popper'in bilim felsefesi ve siyaset kuramı* (Çev. M. Tunçay).  
İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1973).

- Magee, B. (1985a). Mantıkçı pozitivizm ve kalıtı: A. Ayer ile söyleşi (Çev. A. O. Buldan). *Yeni Düşün Adamları* içinde (ss.129-147).  
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları. (Özgün çalışma 1982).
- Magee, B. (1985b). Marxist felsefe: Charles Taylor ile söyleşi (Çev. J. Ergüder). *Yeni Düşün Adamları* içinde (ss.37-54). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları. (Özgün çalışma 1982).
- Marcuse, H ve Popper, K. R. (1985). *Revolution or reform*.  
Chicago: New University Press. (Original work published 1976).
- Marks, K. (1986). *Kapital (I.Cilt)* (Çev. A. Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.  
(Özgün çalışma 1867).
- Marks, K. (2005). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (Çev. S. Belli).  
Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1859).
- Marks, K ve Engels, F. (2008a). *Komünist manifesto* (Çev. C. Üster ve N. Deriş).  
İstanbul: Can Yayınları. (Özgün çalışma 1848).
- Marks, K ve Engels, F. (2008b). *Alman ideolojisi* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1846).
- Memiş, E. (2014). *Tarih metodolojisi*. Bursa: Ekin Yayınevi.
- Meyerhoff, H. (2006). *Zamanımızda tarih felsefesi* (Çev. A. Şevki). Ankara: Hece Yayınları. (Özgün çalışma 1959).
- Mill, J. S. (1936). *Utilitarianism, liberty and representative government*. London: J. M. Dent and Sons Limited.
- Mill, J. S. (1971). *On liberty, representative government, the subjection of women*. London: Oxford University Press.

- Mill, J. S. (2009). *Hürriyet üstüne* (Çev. M. O. Dostel). Ankara: Liberte yayınları. (Özgün çalışma 1859).
- Nordau, M. (2001). *Tarih felsefesi* (Çev. L. Öztürk). İstanbul: Ayışığıkitapları Yay. (Özgün çalışma 1909).
- Ömerustaoğlu, A. (2004). *Bilgi kuramı: Karl Popper'in eleştirel akılcılığı üzerine*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Özlem, D. (1984). *Tarih felsefesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Özlem, D. (1986). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özlem, D. (1995). Önsöz. E. Rothacker (Yazar) *Tarihselcilik Sorunu* içinde (ss.7-10). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Özlem, D. (1999). *Siyaset, bilim ve tarih bilinci*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (2013). *Felsefe ve doğa bilimleri*. İstanbul: Natos Kitap Yayınevi.
- Öztürk, M. (2010). *Tarih felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Parvin, P. (2010). *Karl popper, major conservative and libertarian thinkers*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Platon, (2002). *Devlet* (Çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon, (2012). *Yasalar* (Çev. C. Şentuna ve S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon, (2014). *Devlet adamı* (Çev. F. Akdemir). Ankara: Say Yayınları.
- Popper, K. R. (1947). *The open society and its enemies, Volume I the spell of plato*. London: George Routledge and Sons, LTD.
- Popper, K. R. (1962). *Conjectures and refutations*. New York: Basic Books Publishers.
- Popper, K. R. (1964). *The poverty of historicism*. New York: Harper and Row Publishers.

- Popper, K. R. (1971). *The open society and its enemies, Volume II the high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath.*  
New Jersey: Princeton University Press.
- Popper, K. R. (1975). *Objective knowledge.* Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. (1982a). Diyalektik nedir? (Çev. M. Tunçay). Bryan Magee (Der.)  
*Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* içinde (ss. 103-133).  
İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1940).
- Popper, K. R. (1982b). Toplum bilimlerinde öndeyi ve kehanet (Çev. Ş. Alpay).  
Bryan Magee (Der.) *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*  
içinde (ss. 135-149). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1948).
- Popper, K. R. (1987). *A pocket popper.* Glasgow: Fontana Press.
- Popper, K. R. (1995). *A world of propensities.* Bristol: Thoemmes Press.
- Popper, K. R. (1998). *The world of parmenides, essays on the presocratic enlightenment.*  
New York: Routledge Press.
- Popper, K. R. (2005a). *Daha iyi bir dünya arayışı* (Çev. İ. Aka).  
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).
- Popper, K. R. (2005b). *The logic of scientific discovery.* London: Taylor and  
Francis Group. (Original work published 1934).
- Popper, K. R. (2005c). *Unended quest.* London: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Popper, K. R. (2005d). *Hayat problem çözmektir, bilgi, tarih ve politika üzerine.*  
(Çev. A. Nalbant ), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1994).
- Popper, K. R. (2006). *Bitmeyen arayış* (Çev. M. Acar). İstanbul: Plato Film  
Yayınları. (Özgün çalışma 1974).

- Popper, K. R. (2010a). *Açık toplum ve düşmanları, cilt I-Platon* (Çev. M. Tunçay).  
Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).
- Popper, K. R. (2010b). *Açık toplum ve düşmanları, cilt II-Hegel, Marks ve sonrası*.  
(Çev. M. Tunçay), Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).
- Popper, K. R. (2012). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (Çev. İ. Aka ve  
İ. Turan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1934).
- Popper, K. R. (2013a). *Tarihsiciliğin sefaleti* (Çev. S. Orman). İstanbul:  
Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1957).
- Popper, K. R. (2013b). *Yüzyılın dersi* (Çev. C. Aksoy). İstanbul: Plato Film  
Yayınları. (Özgün çalışma 1992).
- Quinton, A. (1981). Karl Popper: Özler olmadan siyaset (Çev. T. Eryılmaz).  
A. D. Crespigny ve K. R. Minogue, (Eds.).  
*Çağdaş Siyaset Felsefecileri* içinde (ss.151-169). İstanbul: Remzi  
Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1976).
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. USA: The Belknap Press of Harvard  
University Press.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal liberalizm*. (Çev. M. F. Bilgin), İstanbul:  
İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün çalışma 1993).
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve insan bilimleri* (Çev. M. Dağ).  
Samsun: Etüt Yayınları. (Özgün çalışma 1967).
- Rothacker, E. (1955). *Tarihte gelişme ve krizler* (Çev. H. Batuhan ve  
N. Uygur). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat  
Fakültesi Yayınları.

- Rothacker, E. (1995). *Tarihselcilik sorunu* (Çev. D. Özlem). Ankara: Gündoğan Yayınları. (Özgün çalışma 1954).
- Rousseau, J. J. (2010). *Toplum sözleşmesi* (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma 1762).
- Sabine, G. (1969a). *Siyasal düşünceler tarihi, cilt, I* (Çev. H. Rızatepe). Ankara: Sevinç Matbaası. (Özgün çalışma 1937).
- Sabine, G. (1969b). *Siyasal düşünceler tarihi, cilt, III* (Çev. H. Rızatepe). Ankara: Sevinç Matbaası. (Özgün çalışma 1937).
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal kavramı* (Çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1927).
- Scruton, R. (2007). *The palgrave macmillan dictionary of political thought*. New York: Palgrave Macmillan Press.
- Simmel, G. (2010). *Tarih felsefesinin problemleri* (Çev. G. Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1892).
- Stiegler, B. (2011). Mistagoji: Çağdaş sanat üstüne (Çev. E. Ayhan). J. Backstein, D. Birnbaum ve S. O. Wallenstein (Haz.). *Farklı Dünyaları Düşünmek, Felsefe, Siyaset, ve Sanat İçin Moskova Konferansı*, içinde (ss,35-53). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2008).
- Topdemir, H. G. ve Unat, Y. (2008). *Bilim tarihi*. Ankara: Pagem Akademi Yay. Eğt. Dan. Hizm. Tic. Ltd. Şti.
- Uçar, Ş. (2007). *Tarih felsefesi yazıları*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Ural, Ş. (1986). *Pozitivist felsefe*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ural, Ő. (2013). SunuŐ. K.Popper (Yazar) *Tarihsiciliğin Sefaleti* içinde (ss. 5-16).

İstanbul: Plato Film Yayınları.

Veysel, . (2005). *Nesneleşme ve özgürleşme sorunu üzerine*. Ankara: Tekağa Basım,

Yayım, Dağıtım LTD.ŞTİ.

Walsh, W. H. (2006). *Tarih felsefesine giriş* (ev. Y. Z. Çelikkaya).

İstanbul: Hece Yayınları. (Özgün alıŐma 1951).

Yavuz, H. (2013). *Avrupa'nın zihin tarihi*. İstanbul: TimaŐ Yayınları.

Yıldırım, C. (2012). *Bilim tarihi*. İstanbul: