

DOĞAN ÖZLEM'DE HERMENEUTİK

Sait VESEK

145640

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

145640

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Sosyoloji Anabilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Olarak Hazırlanmıştır.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

SİVAS-2004

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sait VESEK tarafından yapılan bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Ana Bilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali ERKUL

Üye : Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK (Danışman)

Üye : Yrd. Doç. Dr. Cemal YALÇIN

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

17.08.2004
Enstitü Müdürü

Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'nin önemli filozoflarından biri olan Doğan Özlem'in, felsefe ve sosyal bilimler alanında ana geleneklerden biri olan hermeneutiğe ilişkin argümanlarını tartışmaktır.

Bu çalışmada bana yol gösteren ve katkılarda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Sezgin Kızılcelik'e teşekkür ederim. Ayrıca kaynak bulma konusunda yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Recep ERCAN'a ve arkadaşım Erdem DEDE'ye teşekkürü bir görev bilirim.

Sait VESEK

ÖZET

Bu çalışmanın ana amacı Türkiye'nin tanınan filozoflarından biri olan Doğan Özlem'in hermeneutik geleneğe ilişkin görüşlerini tahlil etmektir.

Bu amaçla çalışmanın birinci bölümünde, öncelikle hermeneutiğin neliğine, tarihsel kökenlerine ve değişik hermeneutik perspektiflere yer verilmiştir. Hermeneutiğin tin bilimlerinin yöntemi olarak alınması, çalışmanın odak noktasını oluşturduğundan bu bölümde ağırlıkla Wilhelm Dilthey üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Türkiye'de hermeneutiğin esas rakibi olan pozitivism ağırlıklı sosyal bilim geleneği sorgulanmış ve hermeneutik çizginin geç tanınmasının nedenleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde, Türkiye'ye hermeneutiğin girişi ve yaygınlaşması bağlamında Kamuran Birand ve Sabri F. Ülgener'in görüşleri ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, günümüzde Türkiye'de hermeneutiğin en büyük temsilcisi ve bu geleneği, tin bilimlerinin yöntemi olarak ele alan Doğan Özlem'in hermeneutik konusundaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Doğan Özlem, Türkiye'de hermeneutiğin öncüsü konumundadır ve onu entellektüel hayatımıza en iyi şekilde tanıtan filozoflarımızdan biridir. Doğan Özlem, öne çıkardığı hermeneutik gelenekle Türkiye'deki çoğu entellektüelin adeta taptığı pozitivist paradigmanın sarsılmasında etkili olmuştur. Kısacası, Doğan Özlem, ülkemizde hermeneutiğin yerleşmesinde büyük çaba sarfetmiş ve çoğu düşün adamımızı etkilemiştir.

SUMMARY

The main aim of this study is to analyse hermeneutic ideas of Doğan Özlem who is a well-known philosopher in Turkey.

In the first chapter, the meaning of hermeneutic, its historical roots and different perspectives were examined. In this chapter especially Wilhelm Dilthey was focused on as the hermeneutic is a method of psychological sciences.

The second chapter questioned the positivist tradition in social sciences it has always been an opposition to hermeneutic and the reasons why hermeneutic was a late comer. In addition, in this chapter, how hermeneutic entered to Turkey's agenda and views of Kamuran Birand and Sabri F. Ülgener were also stated.

Third chapter is about Doğan Özlem and his views on hermeneutic. He is a pioneer of hermeneutic and he is one of our philosophers who introduced hermeneutic to our intellectual life. What is more is the fact that he also affected many thinkers who originally were strong believers of positivist paradigm.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	II
SUMMARY.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	
HERMENEUTİK GELENEK	12
II. BÖLÜM	
TÜRKİYE'YE HERMENEUTİK GELENEĞİN GİRİŞİ.....	57
III. BÖLÜM	
DOĞAN ÖZLEM'İN HERMENEUTİK ANLAYIŞI.....	70
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	122
KAYNAKÇA.....	134

GİRİŞ

Hermeneutik, son yıllarda artan bir şekilde değişik düşünsel tartışmaların anahtar sözcüğü haline gelmiştir. Değişik konular hakkında bir çözüm yolu olarak ele alınmaktadır. Dilbilimde, sosyolojide, tarihte, metinsel incelemelerde, teolojide ve bilim kuramında değişik hermeneutik perspektiflere tanık olmaktayız (Bubner, 1993: 50). Hermeneutik, yeni tartışma ortamlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Sosyal bilimler, konularını ele alırken artık zorunlu olarak hermeneutikle ilgilenme konumuna gelmişlerdir.

Günümüzde sosyal bilimcilerin büyük bir kısmı, doğa bilimlerinde uygulanmış olan pozitivist/deneysel/determinist yöntemin, daha karmaşık bir muhtevaya sahip olan sosyal bilimler alanında aynı başarıyı getirmediğini sıkça dile getirmektedirler. Tarihsel-kültürel gerçekliği açıklamada yakın zamana kadar egemen olan pozitivist paradigma, artık yetersiz kalmıştır. Hermeneutik, bu noktada yaygınlık kazanmıştır.

Hermeneutik, sosyoloji, felsefe, edebiyat, tarih ve teoloji çevrelerinde bir sorgulama imkânı olarak durmaktadır. Bu sorgulama, edebiyat eleştirisinden teolojik yorumlamaya, tarih biliminden doğabilimsel yöntemlere kadar her türlü araştırma yöntemlerinin irdelenmesine yardım eder. Hermeneutik, düşünme kadar eylem yöntemlerimiz üzerinde de araştırma, eleştiri, tahlil ve değerlendirme yapmaktır (Bilen, 2000: 17). Hermeneutik, bugün birçok bilim dalında kendine yer açmış ve kendini kabul ettirmiştir. Hermeneutik, çoğu disipline yayılmış bir nüfuz alanı içinde çok geniş bir literatür imkânı tanımaktadır.

Hermeneutik, Eski Yunan'da kaynağını bulur ve ilk olarak teolojik karakterde karşımıza çıkar. Eski Yunan'da kutsal iletileri insanların anlayabileceği bir dile çevirme işini üstlenmiş olan, kutsal sözün insanlar tarafından anlaşılması için tanrılar ile insanlar arasında aracılık yapan tanrı Hermes, tanrılardan aldığı söz kalıplarını belirli bir çeviri etkinliğiyle aktarmıştır. Hermeneutik, burada sadece çeviri etkinliğiyle sınırlı kalmaz. Bunun yanı sıra bildirme ve açıklamayı da kapsar. Bu dönemde alegorik

yöntem, yorumlanacak şeyin ardındaki gizli anlamı ortaya çıkarmak için başvurulan bir yöntemdir. Alegorik yöntemin en önemli işlevi, eski ve düz anlama sahip, dönemin düşüncesine ters düşmüş bir mesajı, dönemin ruhuna uygun bir şekilde uyarlamaktır (Özlem, 2001: 245).

Antikçağda ortaya çıkmış bu alegorik yöntem, Ortaçağda ilk başlarda başvurulan bir yöntem olmuştur. Bu dönemde özellikle İncil'in yorumlamasında alegorik anlama özel bir yer verilmiştir. Bundaki neden, kutsal metnin kelime anlamı dışında çok daha derin ve mistik bir anlamı bulunduğu yönündeki inançtır. Buna göre, bir metnin kutsal anlamı uzman kişilerce ve dikkatlice okunduğu zaman anlaşılacaktır. Bu tür yorumlama biçimine, özellikle Protestan hareketiyle karşı çıkmıştır. Martin Luther'in, Katolik kilisesinin kutsal kitabı yorumlayış biçimine itiraz etmesi bu konuda bir dönüm noktası olmuştur. O, çok eskiden beri geliştirilen ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde de savunulan İncil'in uzman kişilerce yorumlanması ve doğru anlamın bu şekilde bulunması fikrine eleştiriler yöneltmiştir. Luther, Katolik kilisesini, İncil'i tam olarak anlamamakla suçlamıştır. Ona göre, İncil, saf ve temiz bir şekilde okunmalıydı. Bu dönemde alegorik yöntem terk edilmiş, yeni bir yorumlama yöntemi üzerinde durulmuştur. Buradaki amaç, Katolik kilisesi tarafından çarpıtılmış kutsal kitaplardaki esas anlamı bulmaktır (Toprak, 2003: 27-36).

Hermeneutik, Rönesans ve Reform hareketiyle birlikte yapılan filolojik araştırmalarla, ilk kez teoloji dışındaki metinler üzerinde yapılan çalışmaları ifade etmeye başlamıştır. Bu dönemde, teolojik yorum sorunlarının yanında hukuk, edebiyat ve filoloji alanlarında meydana gelen gelişmeler, hermeneutiğin, teolojik konulara ait özel bir disiplin olmaktan çıkmasına ve dil içinde oluşmuş herhangi bir şeyi anlama sanatı olarak ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Hermeneutik, 18. yüzyılın sonlarından itibaren genel bir anlamamanın koşullarını hazırlama girişimi olarak belirmiştir. Hermeneutik, bu dönemde sadece teolojik metinleri çözümlenmeye çalışan bir uğraş değildir, genel bir anlamayı olanaklı hale getirme amacıyla diğer disiplinlerin de

ilgilendiği bir yöntemdir. Hermeneutiğin bu aşamaya gelmesinde Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'ın katkısı büyüktür.

Schleiermacher, çoğunlukla teoloji, filoloji ve hukuk alanlarıyla sınırlı olarak düşünölegelen geleneksel hermeneutiğin alanını genel anlama kuramına çekmesiyle çağdaş hermeneutiğin yükselişinin önünü açmıştır. O, hermeneutiğin kapsamını, tüm metinleri kapsayacak şekilde genişletmiştir. Hermeneutik, artık bütün özel hermeneutikleri içermektedir. İster teolojik bir metin olsun ister bir sanat yapıtı olsun tüm metinler için çerçeve birdir ve metnin yorumlanması belli ilkelere bağlıdır. Schleiermacher, değişik dillerde ve başka bir dönemde yazılmış bir eseri anlamının hem dilsel hem de tarihsel engellerin kaldırılmasıyla olabildiğini ileri sürer. Ona göre, bir metnin anlaşılması, metnin yazıldığı kültürden bağımsız değildir. Ayrıca, metnin yazarının yaşamı ve içinde yaşadığı dönem bilinmedikçe metnin tam olarak anlaşılması olanaksızdır. Görüldüğü gibi, Schleiermacher, önceki dönemlerden ayrı bir şekilde bir metnin anlaşılmasının ön koşulu olarak metnin oluştuğu dönemi bilmenin gerekliliğini savunmaktadır. Bu husus, hermeneutiğin daha önceki dönemlerde ifade ettiği anlamdan ayrı olarak yeni bir muhtevaya kavuştuğunu göstermektedir. Bununla birlikte, hermeneutik, tüm tarihsel-kültürel bilimlere bir temel oluşturma durumuna gelmiştir (Toprak, 2003: 40-42).

Schleiermacher'ın hermeneutik konusundaki düşünceleri, Wilhelm Dilthey'in tin bilimleri ile ilgili düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir. Dilthey, 19. yüzyılda, Yeniçağın doğabilimsel yöntemi ile yoğun bir polemige girmiştir. Onunla hermeneutik, tin bilimlerinin yöntemi olarak tarihsel-toplumsal gerçekliği tekilci/nominalist/tarihselci bakış açısıyla ele alan bir çizgiyi ifade etmeye başlamıştır.

Bilindiği gibi, Yeniçağın evrenselci bilim modeli, deney ve gözlemde temelini bulan, doğru ve geçerli bilginin sadece doğabilimsel yöntemlerle elde edilebileceğini ileri süren ve sosyal/kültürel gerçekliği bu temelde değerlendiren bir modeldir. Bu model, Francis Bacon'dan beri evrenselci/açıklamacı bilgi faaliyetlerinin adı olagelmiştir. Yeniçağın evrenselci bilim modeli, sadece

olgulardan hareket etmiş, bilgi elde etmede her türlü istek, eğilim ve değerleri dışta bırakmıştır. Bu modern bilim anlayışı, Bacon ve Rene Descartes'tan 19. yüzyılın başlarına kadar hakim anlayış olmuştur. Bu anlayış, en somut biçimde pozitivist paradigmada kristalize olmuştur. Pozitivizm, Yeniçağın evrenselci bilim anlayışını sürdüren ve siyasetle de bağlantıları olan bir öğretilerdir.

Kökene Bacon, Descartes, George Berkeley, John Locke ve David Hume'a kadar götürülebilen pozitivism, C. H. Saint Simon ve Auguste Comte'un görüşleriyle 19. yüzyılın ilk yarısında biçimlenmeye başlamıştır. Metodolojik düzeyde birleşik bir bilim tasarımı, Comte'un hedeflediği bir anlayıştı. Bunun yanı sıra pozitivism, nesnel, sonuçları her yerde aynı olan, deney ve gözleme dayalı olan bilimsel bilgiyi önemsemekteydi. Pozitif bir bilim de somut olgulardan ve olgular arası bağıntıları saptayan bir bilimdi. Pozitivizm, burada değerden bağımsızlık ilkesi üzerinde durur. Pozitif yöntemle yola çıkan bilim, değer yargılarını dışlamış bir alanı kendine konu edinir. Kısaca pozitivism, doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal ve yöntembilimsel temele sahip oldukları düşüncesi anlamında bilimin teklifi anlayışını savunmuştur. Bu anlayış bilginin kaynağını olgusal verilerde bulmuş, insanın dışında nesnel bir gerçeklik alanını var olduğunu kabul etmiştir. (Kızılcelik, 2000: 102-105; Dellaloğlu, 1998: 19). Comte, yaşadığı dönemdeki sorunların çözümü için bir pozitif politikaya ihtiyaç olduğunu dile getirmiş ve bunun için de doğa bilimleri örneğinde kurulacak sosyolojiyi (sosyal fizik) önermiştir. Çünkü, Comte, tarih ve kültür alanında doğadaki gibi mekanik bir işleyişin ve bir belirlenimin olduğuna inanmıştır. Comte'un sosyolojisi, Fransız Devrimi'yle oluşan bunalımlara bir reçete olarak sunulmuştur. Ona göre, toplumsal sorunların çözülmesi ve bir uzlaşmaya varılması ancak doğa bilimleri örneğinde kurulan sosyolojinin verileriyle olabilirdi. Comte, kendisinden sonra gelen John Stuart Mill, Herbert Spencer ve Emile Durkheim gibi isimler üzerinde yöntemsel açıdan önemli etkiler bırakmıştır.

Bu evrenselci/pozitivist anlayış, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kökenleri Giambattista Vico ve İbni Haldun'a dayanan, Johann Gottfried von

Herder ve Alman Tarih Okulunca geliştirilen, Dilthey'la doruğa çıkarılan, William Windelband, Henri Rickert ve Max Weber tarafından sürdürülen tarihselci/tekilci kanat tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Hermeneutik, bu noktada yöntembilimsel bir karakter kazanmıştır. Bunun yanı sıra, hermeneutiği değişik şekillerde yorumlayan Hans Georg Gadamer, Martin Heidegger, Emilio Betti, E. D. Hirsch, Karl Otto Apel ve Jürgen Habermas gibi isimlerden de söz edilebilir.

Hermeneutik konusunda en uygun çerçeveyi Dilthey çizmiştir. Bugün ele aldığımız hermeneutiğin ana hatları, Dilthey tarafından belirlenmiştir. Dilthey'in üzerinde durduğu öncelikli husus, doğa bilimleri – tin bilimleri arasındaki farktır. Dilthey'a göre, doğa bilimleri, konusunu olgusal temelde ve neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışır. Tin bilimleri ise, tinsel yaşam ifadeleri üzerinde durur ve bunların anlaşılmasını hedefler. Bunun yanı sıra, doğa bilimleri, doğa alanını homojen olarak görüp, bu alanda tarih-üstü bir nesnellik peşindedirler. Doğa bilimlerine bunu sağlayacak olan, deneydir. Deneysel yöntemler, şüpheye yer bırakmayacak biçimde bilgi üretmeye çalışırlar. Buna mukâbil, tin bilimleri, bireysel tinler üzerinde durur. Bunlar, kendilerini duygular ve arzular şeklinde gösterirler ve başkalarını anlamada kritik rol oynarlar. Bu alanda homojenlikten değil, heterojenlikten söz edilebilir. Tin bilimleri, tarihsel-kültürel alanda görelilik olduğu tezinden yola çıkarak, doğa bilimlerinin amaçladığı nesnellik anlayışını reddederler. Tarihsellik, bu noktada önemlidir. Tarihsellik, tüm toplumlar için tarih-üstü, zaman-üstü değerlendirmelerin olamayacağı, her çağın kendine özgü bir gerçekliğe sahip olduğu fikrine dayanır. Burada, nesnellik değil, relativizm geçerlidir. Dilthey'a göre, tin bilimleri, doğa bilimleri gibi değerden arınmış halde hareket etmezler. Bir ulusun ve bir dönemin anlaşılması onlarda bulunan değerlerin anlaşılmasına bağlıdır. Kısaca Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden konu ve hedefler bakımından ayrıldığını belirtir. Bunu ortaya koymak için yaşantı ve tarihsellik kavramlarını ön plana çıkarır. Bu kavramlar, hem tin bilimlerinin doğa bilimleriyle olan sınırlarını göstermede, hem de tin bilimlerinin konusu

olan tarihsel-kültürel dünyanın anlaşılması için anahtardırlar (Özlem, 1998: 94-97).

Dilthey'a göre, o zamana kadar tin bilimleri için ileri sürülen yöntemler, tarihsel-kültürel alanda sağlıklı bilgiler elde etmek için uygun değildi. Tin bilimleri için, doğa bilimlerinin ilgilendiği gerçeklikten farklı olması noktasında en uygun yöntem, hermeneutik yöntemdir. Tin bilimleri, bu yöntemle konularına eğilirler. Dilthey'a göre, doğa alanından farklı olarak toplum bir tarihsel-kültürel sisteme dayanır. Bu alanda doğabilimsel bir açıklama değil, tin bilimlerinin anlama yöntemi kullanılabilir. Bu alanla ilgili her şey tarihseldir ve bilgi de tarihsellik karakteri taşır (Özlem, 2000: 132).

Dilthey'a göre, Bacon'dan 19. yüzyıla kadar Yeniçağın doğabilimci bilgi kuramı bilme olayını, hissetme, isteme ve anlamadan yoksun olarak, sadece algısal bir bilme olarak ele almıştır. Yaşama deneyimi denilen kavram, Dilthey'da, düşünme, hissetme ve anlamamanın birlikteliği şeklinde düşünülmüştür. Dilthey'a göre, bu totalite, bilginin ön koşulu olarak daha önce referans alınmamıştır. Fakat, salt akıl, bilgiyi elde etmede yetersizdir. İnsan, her zaman düşünme, hissetme ve anlamamanın birlikteliğini ifade eden bir totaliteyle dış dünyaya bakar. Yaşamın totalitesini göz ardı eden bu bilme olayı, insanın en temel niteliği olan tarihsellikten koparılmış, zaman üstü bir konuma yerleştirilmiştir (Özlem, 1998: 100).

Dilthey'a göre, tarihsel-kültürel gerçeklik, bizzat insanlar tarafından bilinçli bir şekilde meydana getirilir. Bu gerçeklik, yaşantı-ifade-anlama arasındaki ilişkiden doğar. Tin bilimleri, bu gerçekliği, sözü edilen totalite bağlamında ve tarihselliğe dayanarak özneler arasılık zemininde ele aldığı için kendine özgü bir yöntemle sahip olur. Pozitivizm, tek bir ilkeye göre yasaya başvurarak her şeyi açıklamıştır. Fakat, insanî dünyanın karmaşıklığı yüzünden tek bir ilkedен hareket etmek yetersizdir (Özlem, 2000: 78).

Dilthey, Comte'un tarihsel-toplumsal gerçeklikle ilgili görüşlerini yanlış bulmuştur. O, temel yanlışın, doğa bilimlerinin yöntemleriyle tin

bilimlerine yönelmek olduğunu belirtmiştir. Ona göre, doğabilimsel modelde kurulan sosyal bilimler, doğa yasalarıyla konularını açıklayan bilimlerdi. Halbuki, insan dünyası, doğabilimci sosyal bilimlerin değil, tin bilimlerinin konusuydu. Tinsel dünyada deney ve gözlemlerle sağlıklı sonuçlar elde etmenin koşulları yoktu. Dilthey, hermeneutiğin ilgi alanını, yazıya aktarılmış tinsel yaşam olarak belirler. Yazıya aktarılmış bu yaşam alanlarının açıklaması, bir kültürü ve tarihi dönemi kavramada önemlidir. Tinsel yaşam, kendisinin anlaşılmasını mümkün kılan ifadeleri dilin içinde bulur. Dilthey'da bu açıklama yöntemi ve bilimi, hermeneutiktir (Dilthey, 1999: 89-90).

Sonuç olarak, Dilthey, doğa bilimlerinin mekanik indirgeyici yöntemine karşılık, insanî dünyanın özneliliğini kavramaya yönelik bir yöntem geliştirme gayretinde olmuştur. Dilthey, tin bilimlerine bir temel bulma ve bu bilimlerin doğa bilimlerinden farklı yönlerini ortaya koyma noktasında Windelband, Rickert ve Weber'i önemli ölçüde etkilemiştir.

Windelband, tin bilimleri-doğa bilimleri ayrımı gibi nomotetik/idiografik bilimler şeklinde bir dikotomi ortaya atar. İdiografik bilimler, tarih ve toplum gerçekliğiyle ilgilenen, tarihsel-kültürel alanla ilgili her olayı tekiliği içinde inceleyen bilimlerdir. Nomotetik bilimler, doğa bilimi temelinde kurulmuş yasacı bilimlerdir. Windelband'ın öğrencisi Rickert de kültür bilimlerini bir defalık oluşumun bilimleri olarak görür. O, değerler bağlamında doğa bilimleri kültür bilimleri ayrımı yapmıştır. Rickert, kültür bilimlerini, insanî değerlerle yüklü olan kültür dünyasını incelediğini belirtir. Kültür bilimlerini bireyselleştirici bilimler olarak da düşünen Rickert, bu bilimler için en tipik örnek olarak tarihi ele alır (Swingewood, 1998: 163).

Rickert'in değer-bağımlı görüşleri, Weber'in anlayıcı sosyolojisini önemli ölçüde etkilemiştir. Weber, Windelband ve Rickert gibi kültür bilimlerini, konularını bir defalık durumlar olarak ele alan bilimler olarak görür. Ona göre anlama, kültür bilimleri için başattır. Anlama, kültür dünyasıyla ilgili bir husustur ve sosyal bilimler de bilgi elde etmek için bu yöntemle başvurmalıdırlar.

Hermeneutiği, yöntembilimsel kaygularla değil de, insanın kendi olanaklarını anlaması bağlamında varoluşsal bir sorgulama olarak görenler de vardır. Bunların başında Heidegger ve Gadamer gelir. Heidegger, anlamayı, insan varoluşunun temeline koyar. Anlama, onun için, insan varoluşunun temelidir. Anlama, dünyada var olan bir Şey değil, varlığın yapı taşıdır. Anlamanın z, kişinin dünyadaki var oluşunu sağlayan imkânları açmasıdır (Palmer, 2002: 177).

Gadamer, Heidegger'in izinden giderek, hermeneutiğin amacının doğa bilimlerini-tin bilimlerini ayırmasını yinelemek olmadığını syer. O, tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran en önemli unsur olan anlamanın bizatihi kendisini sorgulamaya girişir. Gadamer'e göre, anlama, tin bilimlerinin yöntemine özgü bir Şey değildir. İnsanın genel olarak ne olduğuyla ilgili bir problemdir. Gadamer, anlamanın temelini dilsel eserlerde ve metinlerde görür. Hermeneutik, burada dil aracılığıyla hayatların keşiştiği ontolojik bir süreçtir. Ona göre, hermeneutiğin konusu, yazar değil, metnin kendisidir (Hekman, 1999: 142; Toprak, 2003: 72). Anlamanın nesnesi, yazar değil, metindir. Yazarla bağlarını koparmış bağımsız bir metnin kendi anlamı önemlidir. Gadamer, bu noktada Schleiermacher ve Dilthey'dan farklı düşünür.

Apel ve Habermas Gadamer'in aksine eleştirel, bir sosyal bilimin imkânlarını znelerarasılık zemine dayalı, baskıdan uzak bir ideoloji eleştirisi bağlamında dşnrlar. Hermeneutiği bu noktada işlevsel bir duruma getirmeye çalışırlar. Apel'e göre, Gadamer, znelerarasılığı sağlamada yetersiz kalmıştır. Oysa önemli olan, doğru yorum-geçersiz yorum gibi bir ayrışımdan söz etmektir. Habermas'a göre, hermeneutik konusundaki görüşler, iktidar gücünün doğa bilimlerini ve insan bilimlerinin içeriğini istismar etmeyi ortadan kaldıramamıştır. Bunun için adı geçen bilimlerin gizledikleri ideolojik argümanları ortaya çıkaracak eleştirel bir bilim gereklidir (Bilen, 2002: 172-182).

Betti ve Hirsch de hermeneutiği, tin bilimlerinin yöntemi olarak ele alan kanadın izinden giderek doğru ve nesnel anlamı irdelemişlerdir. Betti,

doğru anlamının önündeki engeller olarak farklı düşüncelere karşı müsamaha göstermeme, farklı fikirleri tanımama ve yaygın önyargılarla yaklaşma gibi unsurlar üzerinde durmuştur. Hirsch ise, hermeneutiğin filolojik karakterinden söz etmiştir. Hermeneutik, onun için yazarın neyi kastettiğini bulmak için yapılan filolojik bir çalışma olup disiplinlerarası bir özelliğe sahiptir (Palmer, 2002: 96-98).

Hermeneutik konusunda yapılan bu çalışmalara rağmen hermeneutik, 20. yüzyılın ortalarına kadar sesini duyuramamış ve marjinal bir düzeyde kalmıştır. Bu durum, pozitivistimin hakim paradigma olarak varlığını sürdürmesine bağlanabilir. Pozitivism, Batı'da başta siyaset ve bilim dünyası olmak üzere hayatın tüm alanlarıyla ilgilenen bir düşünce sistemi olagelmıştır. Özellikle, Fransız Devrimi'yle oluşan toplumsal kargaşanın, doğa bilimleri örneğinde oluşturulan sosyoloji bilimi ile çözülmek istenmesi bu durumun bir göstergesidir. Pozitivism, Batı'da entellektüel hayata damgasını vurmuş ve doğabilimsel bilgi dışındaki bilgi imkânlarına hayat hakkı tanımamıştır.

Pozitivistimin Batı'da egemen paradigma olması, Batı'nın siyasal ve ekonomik sistemiyle ilişkilidir. Sözelimi, Herbert Marcuse'a göre, pozitivism, egemen sınıfların hizmetinde olan bir düşünce sistemidir. Comte, sosyal sınıfların düzenini, burjuvazinin çıkarlarını bozmadan düzeltme kaygısında olmuştur. Comte, bu noktada pozitivistimi kullanarak, egemen sınıfları anarşik ortamlardan korumanın, kitleleri en iyi şekilde kavrama ve kanalize etmenin yolunu göstermiştir. Marcuse'a göre, pozitivism egemen sınıfın ideolojisidir ve onunla organik bağı vardır. Pozitivism demek, "status quo"nun kabulü demektir (Kızılcılık, 2000: 124-125).

Kısacası, pozitivism, Batı'da akademik ve siyasal hayatta baskın olmuş ve hermeneutik ise uzun süre ikinci planda kalmıştır. Bu durum, Türkiye için de geçerlidir. Osmanlı aydınları, pozitivistimin siyasal, toplumsal yönlerini benimsemiş ve ilgilerini tamamen bu yöne kaydırmışlardır. Osmanlı'nın son döneminde içinde bulunduğu durum ve gelecek konusundaki belirsizlik, devleti kurtarmak ve yeni bir düzen vermek gibi bir düşünceyi beraberinde getirmiştir.

Akılıcı ve evrenselci ilkelere göre kurulmuş bir pozitif toplum görüşü ve siyasal öğretisi, Osmanlı aydınları tarafından benimsenmiştir. Jön Türkler, başta Ahmed Rıza olmak üzere, Comte'un sosyoloji ve pozitif siyasal sistemi üzerinde durmuşlardır. Cumhuriyet döneminde de 1950'li yıllara kadar siyasal yaşamdan, eğitim ve bilim alanına kadar, özellikle, Fransız kaynaklı pozitivizm etkili olmuştur (Özlem, 2002: 96-100).

Türkiye'de hermeneutik alanındaki çalışmalar, pozitivizmin bütün bu hakimiyetine rağmen cılız da olsa sürdürülmüştür. Türkiye'de hermeneutiğin gelişmesi ve yerleşmesinde üç düşün insanımızın büyük katkısı olmuştur. Bunlar, sırasıyla, Kâmuran Birand, Sabri F. Ülgener ve Doğan Özlem'dir. Hermeneutik alanında ilk çalışmaların Birand tarafından yapıldığı görülmektedir. Özellikle, Dilthey ve Alman Tarih Okulu'nun görüşlerinden etkilenen Birand, yorumlama problemi üzerinde durmuş ve onu yaratıcı bir çalışma olarak görmüştür. Birand, Dilthey gibi yaşantı kavramına önem vermiş ve onu anlamının temeli olarak değerlendirmiştir. Ona göre, yaşantı dünyası, insan eylemlerinin anlaşılmasının anahtarıdır. Yaşantı, doğa bilimi yöntemine göre hareket eden bir bilimin değil, anlayıcı psikolojinin konusudur (Birand, 1954: 30-33; 1960: 41).

Anlamacı kanatta yer alan bir diğer önemli isim, Sabri F. Ülgener'dir. Birand gibi Ülgener de, Dilthey ve Alman Tarih Okulu'ndan etkilenmiştir. Ancak Ülgener, daha çok bu geleneğin devamcısı olan Weber üzerinde yoğunlaşmıştır. Ülgener, Weber'in ekonomi ve din ile ilgili görüşlerini kendi görüşleriyle birleştirerek zihniyet alanıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Tarihsel-kültürel gerçekliği açıklamada denklemler ve formüllerin yetersiz kaldığına dikkat çeken Ülgener, tarihselliğin bu noktada gözardı edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir (Koçdemir, 1998: 110-112).

Günümüzde ise, hermeneutiğin en büyük temsilcisi, bu geleneği tin bilimlerinin yöntemi olarak ele alan Doğan Özlem'dir. Özlem, Türkiye'de hermeneutiği, pozitivizmin gölgesinden kurtararak başat bir tartışma konusu haline getirmiştir. Özlem, hermeneutiğin ülkemizde yerleşmesi noktasında

büyük çaba sarfetmiştir. Özlem'in genel görüşlerini *felsefi hermeneutik* olarak düşünmek yanlış olmaz. Bu hermeneutik, her şeyden önce, insanî ürünleri ve toplumsal-kültürel dünyayı *anlamaya* çalışır. Bu hermeneutiğin en önemli özelliklerinden birisi de tarihselliktir. İnsanın tarihsel bir varoluş olarak gerçeklik kazandığı, tarihin oluşturucusu ve aynı zamanda ürünü olduğu, her türlü faaliyetinin tarihsellik özelliği taşıdığı temel tezi burada ön plana çıkar. İnsan, ancak yapıp ettikleriyle vardır ve kendini tanıyabilir. İnsan, kendini bilme, yaratma ve eyleme olanaklarına sahiptir. Bu bilme, yaratma ve eyleme tarih dışında gerçekleşemez. İnsanın kendini bilme ve gerçekleştirme yolu, geçmişle, tarihle diyalog kurmasından, eylemlerini geçmişin mirasıyla ilişki içinde ortaya koymasından geçer. Bu da geçmişin tüm mirasıyla ve özellikle de yazılı mirasla ilişki kurulmasıyla olur. Yazılı mirasla ilişki kurmak ve yazılı eserlerin incelenmesi yoluyla bugünü ve insanı kavramak için uygulanacak kavrama/bilme şekli ve yöntemi *hermeneutik anlamadır* (Özlem, 2004a: 55).

Özlem'e göre, hermeneutik, pozitivism gibi kurtuluş reçeteleri vermez. Hermeneutik, her tarihsel dönemin kendine özgü koşullar içinde ele alınması gerektiği yönünde tarihsel bilinç sağlar. Bu bilinç, insanın geçici ve sürekli değişen bir sosyo-kültürel ortamda yaşadığına işaret eder.

Tarihsel-kültürel dünyada homojen kalıplar kurmanın peşinde olan, bilgiye evrensel bir fenomen olarak bakan ve kendi yaşam tavrını bu yönde ortaya koyan tümelci/evrenselci bakışın karşısında tekilci/tarihselci bir duruşa sahip olan Özlem, hermeneutik yöntemi kullanarak, bilim, felsefe, sanat, hukuk, ahlâk, tarih ve üniversite başta olmak üzere birçok alanda düşünce üretmiştir. Özellikle, Dilthey'dan etkilenen Özlem, sosyal bilimler alanında metodolojik değerlendirmeler yapabilmek için 19. yüzyıldan beri süregelen tekilci/tarihselci söylemi Türkiye'de canlandırma çabasıdadır.

I. BÖLÜM

HERMENEUTİK GELENEK

Sosyal bilim terimi, 19.yüzyıla aittir. Bu terimi kullananlar, tarihi ve toplumu konu alan bilimleri evrenselci bir model çerçevesinde inşa etmeye çalışmışlardır.

Sosyal bilim teriminin tarihsel arkaplanı vardır. Bilindiği gibi, Fransız Devrimi başta Avrupa olmak üzere dünyada birçok şeyin başlatıcısı olmuştur. Bu devrim, Avrupa'da toplumsal kargaşanın temelini hazırlamıştır. Bu nedenle, yöneticiler, siyasetçiler ve aydınlar "toplum" denilen nesnenin kavranması, anlaşılması, düzenlenmesi ve bu düzen temelinde yönetilmesi/yönlendirilmesi üzerinde çaba harcamışlardır (Özlem, 1999a: 143).

Bu dönemde doğa bilimlerinin gösterdiği gelişme öylesine güçlü ve bu bilimlere duyulan güven öylesine yaygın ki, Fransız Devrimi'nden sonra bütün Avrupa'yı kuşatan toplumsal sorunların nedenlerine, kökenlerine bilimsel yoldan yönelme eğilimleri ortaya çıktığında ve topluma yönelecek olan bir bilim arayışı başladığında, böyle bir bilim için ana model olarak yine doğa bilimi öngörülüyordu. Tarihsel ve toplumsal sorunların altındaki yasalar bulunmalıydı. Bu yasalar bilindikçe toplumsal sarsıntıların neden ve kökenleri anlaşılır ve bunlara karşı çözüm üretilebilirdi (Özlem, 2000: 126; Gökberk, 1996: 465). Başka bir deyişle, Fransız Devrimi'nin beraberinde getirdiği altüst oluşları anlamak, sosyal değişimi örgütlemek ve kanalize etmek için değişimin kurallarını tespit etmek gerekiyordu. Şayet sosyal düzen kurulacaksa bunu sağlayacak olan bilimin olabildiğince kesin (pozitif) olmasında yarar vardı (Gulbenkian Komisyonu, 1998: 17). Bu doğrultuda, bilim özellikle de sosyal bilim Batı'nın devletten siyasete, sanayiden ticarete, ahlaktan eğitime kadar her alanda bir düzen yaratmasının ürünü olabilirdi (Özlem, 1999a: 93).

Yeniçağın bu tümelci yaklaşımı, "modern doğa bilimi" dediğimiz bilim modelinin belirleyicisi olmuştur. "Bilmek, yapabilmektir" anlayışı, bilimin deney ve

gözleme dayalı yöntemli bilgi elde etme etkinliği olarak ortaya konulmasını beraberinde getirmiştir (Özlem, 1999a: 96). Newton fiziği, bilimin bu şekilde kabul edilmesinin somut örneğini oluşturmuştur. Bilim demek yüzyıllar boyu Newton Fiziği olarak anlaşılmıştır (Özlem, 1999a: 96; Gulbenkian Komisyonu, 1998: 17). Bilim, Yeniçağın yasacı, keşifçi ve ilerlemeci bir çizgide evrensel görüşe uygun bir bilim anlayışına göre yapılanmıştır (Özlem, 2000: 127; Wallerstein, 1999: 10; 2003: 77).

Doğa biliminin yöntemini saptamaya çalışan Descartes şu iki yoldan hedefine ulaşmaya çalışmıştır (Yıldırım, 1996: 97; Cevizci, 2000: 16):

1) Mekanik biçimde gelişen matematiksel yöntemi ortaya koymak ve diğer alanlara genellemek,

2) Bu yöntemle doğanın genel yasalarının bir açıklamasını yapmak isteyen, doğanın doğru dilinin matematik olduğunu ileri süren Rene Descartes'in yanı sıra Francis Bacon, doğadaki işleyişi empirik ve tümevarımsal yöntemlerle temellendiriyordu. Doğa bilimleri burada deney ve gözlemden hareket eden bilimlerdi. Bilim ile doğa bilimi özdeş tutulmuşlardı (Özlem, 1999a: 186). Bacon'a göre, doğa yasalarını keşfetmek deney ve gözleme başvurmak, bunları toplamak, değerlendirmek ve sınıflamak gerekir. Bunun için doğru yöntemi saptamak gerekir (Yıldırım, 1996: 95). Bu durum insanlığın refahı için gereklidir. Ona göre, insan daha önce doğa karşısında yetersiz kalmıştır. Bu durumun nedeni yanlış bir yöntem kullanılmasıdır (Demir, 1997: 102). "Yapılması gereken öyleyse olgulara gerçekten tekabül eden genel önermelere ulaşmak ve dolayısıyla doğru bir yöntem olarak tam ve gerçek tümevarımı kullanmaya başlamaktır" (Cevizci, 2000: 17).

Newton Fiziği, Bacon'ın tümevarımcı/deneyci yöntemi ile Descartes'in matematiksel yöntemini miras almıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda doğa bilimleri, dış dünyanın deneysel yollarla saptanabileceği, matematiksel olarak ifade edilebileceği ve buna bağlı olarak da bilimsel ilerleme ile doğaya hakim olunabileceği inancıyla yola çıkmışlardır. Yasacılık, keşifçilik, ilerlemecilik ve doğaya hakim olma isteği, bu yüzyılların kültürel kodlarını bize verir (Özlem, 1999a: 97; Çelebi, 2001: 169; Bilen, 2001: 70-71). Immanuel Wallerstein, bu konuda şöyle demektedir: "Sosyal bilimlerin nomotetik olduğunu yani evrensel yasaları aradığını düşünenler, fiziksel

fenomenlerin bilimsel incelenmesiyle beşeri fenomenlerin bilimsel incelenmesi arasında içsel bir yöntemsel farklılık olmadığını ifade ediyorlardı. Görünüşteki bütün farklılıklar aşılması güç olsalar bile, dışsal ve bu nedenle geçiciydi. Bu görüşe göre sosyologlar sadece az gelişmiş Newton fizikçileriydi ve prensip itibari ile günün birinde ona yetişmeye yazgılıydılar. Yetişmenin yolu ağabey disiplinlerin kuramsal öncüller ve pratik tekniklerin aynen tekrar edilmesinden geçiyor. Bu bakış açısına göre, zaman (tarih) katıhal fizikçileri ya da mikrobiyologlar için ne kadar önemli ise nomotetik sosyal bilimciler için de o kadar önemli idi. Verilerin tekrarlanabilirliği ve kurumsallaştırmanın aksiyomatik niteliği çok daha fazla önem taşıyordu” (Wallerstein, 2002: 61).

Yeniçağın bilim anlayışı başlıca şu özellikleri barındırmaktaydı (Özlem, 1999a: 142):

1) Gerçeklik, tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir ve onun akla uygun bir yapısı vardır. Bilimin görevi, gerçekliğin bu akılsal yapısını deney ve gözlem yoluyla evrensel doğa yasalarına ulaşılarak elde etmektir.

2) Gerçeklik, hiyerarşiktir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır.

3) Gerçeklik mekaniktir; doğadaki her şey bir makine gibi işler.

4) Doğaya hakim olan yasalar gelecekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tespit etmek mümkündür. Bu da bilimin önceden bilme özelliğini ortaya koyar.

5) Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir. Bu da gerçekliğin mekanik düzeninin evrensel bir dille, özellikle matematiğin diliyle ifade edilebilir olduğu anlamına gelmektedir.

6) Bilim nesneldir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötrdür ve nesneden kesinlikle ayrı durur. Özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır. Özne nesnesine bütün ideolojik, göreneksel, geleneksel ve siyasal kabullerden arınmış olarak çıkar.

7) Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle deneysel ve matematiksel yoldan elde edilmiştir.

Bilen özne ile bilinen doğa ve toplum arasında bir ayrım yaparak doğanın Akıl'a uygun, evrensel yasalara dayalı bir düzeni olduğunu ileri süren Yeniçağın evrenselci bilim modeli pozitivist bilgi kuramında en uygun biçime kavuşmuştur (Özlem, 1999a: 15).

Pozitivizm, modern bilim kuramının şekillenmesinde son derece etkili olmuştur (Özlem, 2000: 13). Pozitivizm, epistemolojik temellerini Locke, Berkeley ve Hume ile İngiliz empirizmde bulurken, toplumsal ülkücü temellerini Fransız Ansiklopedistleri Turgot, Simon ve Comte ile atar. Doğaya egemen olmak ve topluma düzen vermek kaygısı en belirgin biçimde önce Simon ve daha ciddi biçimde Comte'da ortaya çıkar. Pozitivizm, Comte üzerinden Ernst Mach, Friederich Schlick ve Rudolf Carnap gibi Mantıkçı Pozitivistlerde değişik çizgilerde kendini göstermiştir (Özlem, 2002: 51). Pozitivizm, hem epistemolojik hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez Bacon tarafından dile getirilmiştir. Bu, daha sonra Locke ve Hume tarafından değişik şekillerde savunulmuştur (Özlem; 2002: 51). Pozitivizm, neo-pozitivizm içinde olmak üzere Bacon'ın programına bağlıdır; sensualist-empirist bir bilgi tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma düzen vermeyi esas alır. Böylece, doğa biliminin deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak bilim ile doğa bilimi özdeş tutulmuştur (Özlem, 2000: 16-17). Bu anlayış, Comte üzerinden Mach'a ve çağdaş Mantıkçı Empirizme (Schlick ve Carnap) kadar değişik çizgilerle kendini göstermiştir (Özlem, 2000: 51).

En genel anlamda pozitivist bilim anlayışının temel özellikleri şu şekilde belirtilebilir (Dellaloğlu, 1998: 19):

- 1) Duyu verilerinin gerçekliğin temelini oluşturduğu düşüncesi,
- 2) Olgu değer ikiliği,
- 3) Doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta belki de yöntem bilimsel temele sahip oldukları düşüncesi anlamında bilimin birliği anlayışı.

Pozitivist anlayışa göre, bilgi, olana olguya karşımıza konulmuş bulunana ve nesneye ilişkindi (Özlem, 2000: 125). Bu anlayış, bilginin kaynağı olarak deney ve gözlemi öngörür (Toprak, 2003: 50). Bu açıdan, pozitivism, bilimsel bilginin vazgeçilmez ön şartı olarak insan öznenin dışında nesnel bir gerçeklik alanının varolduğunu kabul etmektir (Dellaloğlu, 1998: 20). Yani doğa, insanın dışında ve insandan bağımsız olarak var olan bir gerçekliktir ve doğabilimsel yöntem bu gerçekliğin bilgisine bizi getirebilecek olan en iyi yöntemdir. Hatta, bu yöntemi tarihe ve topluma da uygulayabilir, tarihi ve toplumu da aynı doğa gibi bağımsız bir araştırma nesnesi halinde ele alabilirdik (Özlem, 1993: 87).

Pozitivist epistemoloji anlayışının en önemli savlarından biri, bilimin tekliğidir. Buna göre, bilimsel bilgi edinilmeye çalışılan nesnel gerçeklik alanının niteliğine göre bir değişiklik göstermez. Yani üzerinde bilgi edinmek istenen alanın doğa ya da toplum olması bilimsel bilgiye ulaşmak bakımından herhangi bir metodoloji farkını gerektirmemektedir (Demir, 2000: 126; Köker, 1998: 28-29; Sunar, 1999: 25). Bu çerçevede içinde pozitivistler sosyal dünyanın doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama şekliyle farklı bir açıklama yönteminin sosyal bilimlerde gerekli olmadığını öne sürmektedirler. Bu görüşe göre, ister sosyal, ister doğal olsun bütün bilimlerin hedefi deneyle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemeler ve yasalar üretmektir (Sunar, 1999: 25). Pozitivism, bu yasacı tavırla her şeyi deneyin nesnesi haline getirmiştir (Özlem, 2000: 7). Bilimselliğin temelini, öne sürülen yasaların deneyle ve gözlemlerle sınanmasına bağlamıştır (Sunar, 1999: 25). Böylelikle, pozitivist anlayış, gözlenebilir olgular ve onlar arası ilişkiler dışında hiçbir şeyin bilgisine sahip olamayacağımız anlayışına dayanır (Keat ve Urry, 2001: 119). Bu noktada, bilimselliğin ölçütü, bir önermenin anlamlı olup olmamasında yatar. Önermenin anlamlı olup olmaması ise olgusal içeriğinin bulunup bulunmamasına bağlıdır (Köker, 1998: 22). Bu nedenle, gerçekliği olgusal gerçeklik kategorisi ile sınırlayan, epistemolojik düzeyde gerçek bilginin ancak duyu organlarıyla elde edilebileceğini ileri süren pozitivism, sezgi, ilham, değer ve metafizik gibi olgusal temele dayanmayan bilgi yollarını yadsır (Hira, 2000: 84; Özlem, 2000: 7).

Duyu verilerini gerçekliğin temeli olarak kabul eden, doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal metodolojik temele sahip olduğunu belirten pozitivist anlayış, 19. yüzyılda en somut tezahürünü Comte, Spencer, Mill ve Durkheim’da bulmuştur.

Pozitivist ülkücülük, 19. yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimlerindeki hızlı gelişmelerden de etkilenerek, toplumu da doğabilimsel metodolojiyle ele almaya uğraşan bir sosyoloji kurma denemesine girmiştir. Bu sosyoloji, mekaniğin doğa bilimleri için bir temel oluşturması gibi “toplumla” parçalı olarak uğraşan disiplinler (ekonomi, siyaset bilimi ve hukuk) için baz oluşturacak temel bilim olacaktır. Comte, sosyolojiyi, tüm sosyal olayların bağlı olduğu genel yasaların pozitif olarak araştırıldığı bir bilim olarak tanımlamıştır. Bu bilim, doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle yola çıkıp diğer sosyal bilimler için de baz oluşturacak genel bir niteliğe sahip olacaktı (Özlem, 2003: 33). Bu pozitif bilim, somut/kesin olgulardan ve bu olgular arası bağlantıları saptamaktan yola çıkmalıdır. Bu paradigmanda somut, olgusal bir içeriğe sahip olmayan belirleme, bağıntı ve düşünceler anti bilim olarak tanımlanmıştır. Bu anti bilim alanına itiraz, bu alanın nesnellikten kopuşa, yani öznelliğe kaynaklık edeceği noktasında yoğunlaşmaktadır (Kızılcılık, 1998: 102; 2000: 104).

Comte’a göre, böyle bir bilim tüm geçmişi bireysel ve kollektif doğamızın bağlı olduğu sabit yasalara göre açıklamayı hedef edinecektir. Böyle bir bilim tüm tarihsel olayları bu yasalara bağlı bir gelişim içinde belirli evreleri olarak betimleyecektir (Özlem, 2001: 151). Model doğa bilimi olduğuna göre sosyoloji, tarihsel, toplumsal ve kültürel olayların bağlı olduğu genel yasaların pozitif olarak araştırılacağı en genel bilim olacaktı. Doğalcı ve doğa bilimci geleneğin bu pozitivist kanadı tarih ve kültür alanında da doğadakine benzer bir belirlenim görmekte ve belirlenim altındaki bu alanın zorunlu yasalarının bulunabileceğine inanmaktaydı. İşte bu noktada, Comte, tüm tarih ve kültür alanında egemen ‘uç hal’ yasası gibi bir yasadan söz eder (Özlem, 2000: 187). Ona göre, insanlığın entelektüel gelişim tarihi, teolojik ve metafizik aşamaları geçmiş, deneysel bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilme imkânları ile son aşama olan pozitif aşamaya geçmiştir. Bu dönemde teoloji ve

metafizik aşınmışlardır. Bu dönemdeki sorunların çözülmesi için 'pozitif politika' ya ihtiyaç vardır. Bunu da sağlayacak olan, doğa bilimleri örneğinde kurulacak bir sosyal fizik ya da sosyolojidir (Özlem, 2002: 88; Collingwood, 1996: 165; Comte, 2001: 20). "Doğa bilimleri tarafından aşılmış olan metafiziğin pozitif biliminde katkılarıyla yeni bir bilim dalı olan sosyoloji tarafından aşılması ve toplumsal yaşamın yeniden temellendirilmesi gerekir. Bu yeni bilimin pratik amacı toplumu onu o güne kadar yönlendirip yönetenlerin boyunduruğundan kurtararak, özgür bilim adamlarının önderliğinin bilimsel temellere dayalı bir 'insanlık dini' etrafında yeniden bir araya getirmektir" (Toprak, 2003: 59).

Comte'un ortaya koyduğu sosyoloji (sosyal fizik) bilimini Fransız Devrimi'nin yol açtığı toplumsal kargaşalardan bağımsız düşünmek olanaksızdır. Comte'un burada ana amacı, sosyoloji yoluyla topluma düzen vermektir (Comte, 2001: 14).

Comte, Fransız Devrimi'nden sonra oluşan entellektüel tartışmaların toplumu kaosa sürüklediğini ve sonu gelmez bu tartışmaların bir kenara bırakılıp tüm dikkatlerin toplumun pozitif bilime (sosyoloji) çevrilmesi gerektiğini önermiştir. Ona göre, toplumsal uzlaşma ancak iyi temellendirilmiş pozitif bilimin verileriyle mümkün olacaktır. Comte'a göre, bu da sosyal bilim yönteminin doğa bilimi yöntemi gibi modelleştirilmesi ile olabilirdi (Comte, 2001: 57; Hira, 2000: 84).

Comte'un kendisinden sonra gelenler üzerindeki etkisi pozitif yöntemi dolayısıyla olmuştur. Comte'a göre, sosyal bilimler tıpkı doğa bilimleri gibi insanların koşullarını geliştirmede esas rolü oynamalı ve insanlık için olumlu olmalıdır (Kızılçelik, 1994: 133).

Comte'a göre, bir yasa bilimi olarak sosyolojinin kurulamamış olmasının nedeni, insanlığın teolojik ve metafizik aşamalardan pozitif aşamaya henüz yeni geçmiş olmasıdır. Pozitif aşama, bir bilim çağı olarak henüz yeni yaşanmaya başlamıştır (Özlem, 2001: 151).

Mill, Comte'un bu düşüncelerini destekleyerek insanlığın belli aşamalara (teolojik, metafizik ve pozitif) göre bir ilerleme içinde olduğunu belirtir. Pozitif evrede insan, kendini belirleyen koşulların giderek daha çok bilincine varmakta ve bu bilinç içinde o insanların ve toplumların çok yönlü bir belirlenim içinde olduklarını kavramaktadır (Özlem, 2001: 152).

Öte yandan, Spencer'e göre, bilimsel çıkarımların asıl işlevi, fenomenler arası yasal ilişkiler kurmaktır. Bu yasalar bilime teorilerin dayandığı nihai olgu ve ilkeleri sağlar. Bunlar bir kez kurulduktan sonra tüm doğal evrenin tüm fizik ve sosyal olayların bu yasalar çerçevesinde yöneltildiği görülür (Keat ve Urry, 2001: 128).

Spencer, toplum ve canlı bir beden arasında analogi kurar. Yaşayan organizma içindeki işlevsel karşılıklı bağımlılığı işlevsel olarak farklılaşmış unsurların bütünleşmiş olduğu kendi toplum modeli için bir kaynak olarak alır (Keat ve Urry, 2001: 130).

Comte'un pozitivist sosyoloji anlayışının en önemli devamcısı Durkheim'dir. Durkheim, sosyolojinin doğa bilimlerinde olduğu gibi aynı anlaşılabilirlik tipinde yasalar kurmaya çalışması gerektiğini söyler (Ergun, 1995: 60). O, insan davranışının incelenmesinde doğa bilimlerinin yöntem ve işlevlerini kullanmak istediğindedir. Bilimi, neden ve sonuçların yasa benzeri ilişkilerinin saptanması olarak gören Durkheim, sosyolojinin sosyal davranış alanı içindeki bu ilişkilerin tesisi ve tanınması ile ilgili olması gerektiğini ileri sürer (Keat ve Urry, 2001: 134; Murphy, 2000: 57).

Durkheim, kendi görevini sosyolojiye bir yöntem ve bir beden vermek, sosyologlarca bilimsel açıdan incelenerek bir fenomen alanı belirlemek olarak görür. Bu alan, sosyal olgulardan oluşur (Keat ve Urry, 1985: 135). Sosyal olgu ise, ancak başka bir sosyal olgu ile açıklanabilir (Durkheim, 1985: 125). Sözelimi, Durkheim'a göre, farklı intihar nedenleri, farklı intihar yaratıcı etkenler olduğu için farklı intihar tipleri olmalıdır: Bencil, elcil ve anomik intiharlar farklı nedenlerden

kaynaklanan intihar tipleridir. Ona göre, aynı bir sonucun farklı nedenleri olamaz. Aynı sonuç her zaman aynı neden tarafından üretilmelidir (Keat ve Urry, 2001: 139).

Durkheim'a göre, sosyal olguları şeyler gibi dışarıdan incelemek gerekir. O, bunu, sosyolojinin özgünlüğü için gerekli görür (Aron, 1986: 354). Ona göre, doğa bilimlerindeki benzer kurallar üzerinde sosyolojik yöntemler kurulabilir. Sosyolojide ve sosyal bilimlerde aynı yöntem uygulanmalıdır (Ergun, 1995: 61-63).

Görülüyor ki, evrenselci bilim anlayışı ve bunun somut örneği olan pozitivizm, deneysel verileri rasyonel yoldan ifade eden bir evrenselci bilim modelini hem doğa hem de toplum alanları için tek bilim modeli olarak empoze etmiş ve bilim kavramını doğa bilimi ile özdeş tutmuştur (Özlem, 1999a: 14; 2000: 126).

Evrenselci sosyal bilimini ilgilendiren şey, insan ilişkilerini kanalize eden yasaları saptamaktır. İncelenecek olgular, bu amaçla bir dizinin örnekleri olarak ele alınmış ve çözümleme yapabilmek için insan gerçekliği parçalara ayrılmıştır. Üretilen hipotezlerin nicel verilerle kanıtlanması, alan araştırması verileri, kontrollü gözlem, metinlere ve bu tarz kaynaklara tercih edilmiştir (Gülbenkian Komisyonu, 1998: 35-36).

Evrenselci/pozitivist sosyal bilimler, tarih dışı modeller üretmiş ve tüm tarihsel ve toplumsal gerçeklik alanını inşa ettikleri modeller içine yerleştirmişlerdir (Kızılçelik, 2001: 87).

Bu evrenselci/pozitivist anlayış, 19. yüzyılın ortalarından itibaren sorgulanmaya başlanmıştır. Kökenleri, İbni Haldun ve Vico'ya kadar inen bir gelenek içinde, Herder, Alman Tarih Okulu (L. Ranke, W. V. Humboldt, G. Droysen) bazı bakımlardan Alman idealizmi (özellikle Schleiermacher) üzerinden Dilthey'a, yeni Kantçı Heidelberg Okuluna (özellikle Rickert) ve çağdaş hermeneutik felsefesine (özellikle Gadamer) kadar uzanan bir çizgi üzerinde "doğa bilimi" yanında bir ikinci bilimden söz eden tarihselci gelenek, tarihe ve topluma yönelecek olan bilimin pozitivist bilim modelinden başka bir modele göre kurulması

gerektiği hususu üzerinde durmuştur (Özlem, 2000: 52). Pozitivizmin sosyal yaşamı ele alış biçimine karşı çıkan bu çizgiye göre, doğal gerçeklik ile tarihsel gerçeklik arasında kesin bir ayırım yapılmalıdır. Tarihsel toplumsal gerçeklik, doğal gerçeklikten tamamen farklı bir oluşma ve süreçleşme gösterir. Bu yüzden de, bu gerçeklik alanını kendi orjinalliği içinde özel yöntemlerle ele alacak bir kavrayış tarzına ihtiyaç vardır (Özlem, 2000: 62; Palmer, 2002: 72). Çünkü, tarihsel toplumsal gerçeklik, sadece insana özgü bir gerçeklik olan doğada olmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşan, insanın kendisi için kurup içinde yer aldığı alan tinsel alandır (Özlem, 2000: 52). Yani bu insan dünyasını; tarihi, toplumu konu edinen bilimler, farklı bir bilim paradigmasına özgü bir yöntemle sahip olacaklardır. Tarih ve toplum, anlamlar ve değerler, normlar ve ekonomik politik düzenler ile insan eylemleri arasındaki bağıntı temelinde kurulabilir. Böyle bir bilimin temel yöntemi, insan ürünü olan her şeyi bir anlam-eylem bağıntısı içinde kavramamızı sağlayan *verstehen* yöntemi olabilir. Bu yöntem ile çalışan bilimler, bilgide ve eylemde insanı yorumlayan varlık olarak gören hermeneutik söylemi içinde yer alabilirler (Özlem, 1993: 156). Bilim de, varlığı aynen yansıtan bir ayna değil bizim tarafımızdan kurulan bir şeydir. Doğa bilimleri, sorularını zaman üstü ve yasacı bir bakış altında sorarlar. Onların hedefi, yasa halinde nedensel ilişkiler saptamaktır. Oysa, tarihselci bilimlerin hedefi, her şeyi kendi özgüllüğü ve tekliği içinde kavramaktır (Özlem, 2000: 137). Bu anlayışı savunanlara göre, doğalcı bilim anlayışının yasacı tavrı katı bir önyargıdır. Onlara göre, bu tavır kültürel anlamda geçersizdir. Kültürel ve tarihsel olan, özgül ve tekildir. Bunun için, hiçbir düşünce tarzı bu misyonu üstlenmemelidir. Bu misyon, kültürel ve tarihsel kısacası tinsel dünyayı aydınlatacak karakterde değildir.

Bu söylem, 19. yüzyılın ortalarından ve özellikle son çeyreğinden sonra Almanya'da tin bilimleri ve bunun yanı sıra kültür bilimlerini de kapsayan hermeneutik akımı şeklinde gelişmiştir. Hermeneutiği bu bağlamda ele almadan önce onu tarihsel açıdan iredellemek yerinde olacaktır.

Hermeneutik, Eski Yunan'da tanrıların habercisi sayılan ve onların değişik şekillerde yorumlanabilen sözlerini taşıyan Hermes'ten türetilmiştir (Dellaloğlu,

1998: 43). Sözcük, Grekçe “hermeneiein” kavramından gelir ve “bildirme”, “çevirme” ve “açıklama” gibi anlamları barındırır. Hermes, tanrıların habercisi olarak ölümlülere tanrıların sözlerini bildirir. Ama onun ilettiği bu sözler, insanlara yönelik mesajlar ve buyruklar ihtiva ettiği için bu sözler sadece sözel anlamlarıyla kavranılmaz. Tanrıların “söz kalıbı” içinde aktardıkları bu mesajların sadece sözel anlamları ile dümdüz anlaşılmalarmı, belirli bir çeviri ve açıklama etkinliğiyle açıklanmalarını gerektirmiştir. Bunun için hermenetik denen yorum sanatına ihtiyaç duyulmuştur (Özlem, 2001: 245). Hermes, insanın anlayamacağı sözleri insan zekâsının kavrayabileceği bir şekle sokmuş bir elçi konumundadır. Hermes, burada anlaşılmayan anlaşılır hale getirmenin araçlarını keşfetmiştir (Palmer, 2002: 40).

Hermeneutiğin kökenleri, onun ilk başta teolojik karakterli bir terim olduğunu ortaya koymaktadır. Antik Yunan’da alegorik yorumlama yöntemine başvurulduğunu belirten Toprak, bunun Sofistler tarafından Homeros’un eserlerine uygulandığını aktarır. Homeros’un eserlerini “düz” anlamlarıyla aktarılmasının yol açtığı sorunların giderilmesi için alegori yöntemine başvurulmuştur. “Bu tür bir yorumlama sonucunda, örneğin Afrodit’in Abes ile olan evlilik dışı ilişkisi ya da zinası, farklı yaşam güçlerinin uzlaşması; yine Afrodit’in Diomedes tarafından yaralanması Grek çalışkanlığının barbar akılsızlık karşısındaki zaferi olarak yorumlanmıştır. Buna benzer yöntemlerle, Homeros’un eserlerinde görülen en sıra dışı ya da imkânsız olaylar, anlaşılır ve mümkün, bazen de sıradan anlamlara dönüştürülmüştür” (Toprak, 2003: 25).

Hermeneutik alanında en eski kaynaklardan olan İon diyalogunda Platon, yazarları tanrıların temsilcisi, ozanları da şairlerin yorumcuları olarak ele alır. Hermeneiein kavramını ilk kez kullanan Platon, diyalogunda ozanları geçmişteki düşünceleri günün dünyasına, insanına ve zevkine uygun bir şekilde yorumlayan kimseler olarak görür (Toprak, 2003: 26). Yani, ona göre, hermeneiein haber, buyruk ve ferman anlamına gelmekle beraber, aynı zamanda, bir sanat olarak bu buyrukların açıklanmasıdır (Bilen, 2002: 22).

Özcan, Platon'un yorum etkinlikleri ile ilgili düşüncelerini şu şekilde anlatır: "Platon *iyi* ve *güzel* arasındaki ilişkiyi, yorumun yönlendiriciliği sayesinde kurar. Yorum aynı zamanda *güzellikle*, onda ortaya çıkan *iyiliği* birbirinden ayıran mesafeyi geçersiz kılar; yani onların bir ve aynı şey olmalarını sağlar. Platon, görüntü ve hakikat arasındaki farkı da yorum aracılığıyla azaltmayı amaçlar. Fakat böyle yaparken o, bir taklit mantığından çok bizzat katılma (methexis) doktrinine dayanır. Platon'da diyalektik tarzda cereyan eden yorum, diyalogun yani hakikat peşindeki 'logos'un (kelime, akıl, düşünce, ilke, kanun) hizmetindedir" (Özcan, 2000: 20). Bu konuya ilgi duyan bir diğer düşünür olan Aristoteles'te söylemek, dile getirmek, ifade etmek, telaffuz etmek doğrudan zihinsel eylem olarak tanımlanır (Bilen, 2002: 21; Özcan, 2000: 12). Aristoteles, Hermeneiein'i, bir şeyi doğru veya yanlış yorumlama olarak değerlendiren zihin faaliyeti olarak ele alır. Yorum, fiili bir durumu ifade etmez (Palmer, 2002: 49-50).

Bilen'e göre, kelimelerin eski kullanımları ile çağdaş kullanımları aynı olmamakla beraber, Platon ve Aristoteles'te geçen önerme ve yorumlama anlamındaki terim, Hermes'in yorumlama ve çeviri faaliyetleri ile birleştirilince üç farklı fakat birbirleriyle bağlantılı kavramsal anlam oluşur (Bilen, 2002: 23): 1) Dile getirmek, seslendirmek, 2) Açıklamak, bildirmek, hüküm etmek ve tarif etmek, 3) Çeviri, aktarma, bir dilden diğer bir dile tercüme

Hermeneutik kelimesinin en eski anlamı kutsal metin yorumunun temelleri ile ilgilidir (Palmer, 2002: 64). Özcan, teolojik hermeneutiğin kökenlerini ilkçağdaki Stoacı ekole kadar götürür. Ona göre, Stoacılar, bir hermeneutik teori geliştirmemekle beraber dış anlam ve iç anlam düalitesini hermeneutik tarihine sokmuşlardır.

Teolojik hermeneutik ile ilgili ilk ciddi çalışmaları Yahudi filozofu Philon'da görebileceğimizi söyleyen Özcan, onun, alegori kavramına önem verdiğini belirtir. Philon, alegorik yöntemi Eski Ahit'e uygulamıştır. "Ona göre kutsal kitapta iki anlam bulunur. 'Beden' denen lafzi anlam ve amacı, tanrısal ve gayrimaddi sırları ortaya çıkarmak olan alegorik yöntem" (Akt: Özcan, 2000: 27).

Antik Yunan'da kullanılan alegorik yöntem, İncil'in yorumlanmasında başvurulan bir yöntem olmuştur. Hermeneutik, bu durumda günümüz insanı ile kutsal metnin ortaya çıktığı dönem arasındaki kültürel, tarihi ve dilsel mesafeyi kapatma işlerini üstlenir. Ortaçağ'da bir metnin düz anlamı, onun gerçek anlamı olarak kabul edilmez. Metnin mistik ve daha derin bir hakikat içerdiğine ilişkin görüşler alegorik yöntemi beraberinde getirmiştir. "Ortaçağ hermeneutiği de en başından itibaren İncil'e bu yöntemle yaklaşmış ve ilgilendiği başlıca konu Yeni Ahit'in değeri ve bunun Eski Ahit ile olan ilişkisi olmuştur" (Toprak, 2003: 27-28). Ortaçağ'da teoloji alanında önemli çalışmaları olan Augustinus ve Thomas, Hıristiyan teolojisine bağımlı bir hermeneutik geliştirmeye çabalamışlardır. Bu noktada hermeneutik, kutsal kitaptaki tinsel gerçeği anlayıp yorumlama faaliyeti ile meşgul olan kısmı için kullanılmıştır (Günay, 2000: 83; Özlem, 2001: 245). Teolojik hermeneutik, bu dönemde kutsal metinleri doğru açıklama sanatı olarak anlam kazanmıştır. Bu, Augustinus döneminde yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Augustinus'la Hıristiyan dogmatikliği görev olarak Tevrat'ta kutsal olarak vahyedilmiş olan Yahudi halkının özgür tarihi ile İsa'nın İncil'deki evrensel vahyi arasında ortaya çıkan gerilimi gidermeyi üstlenir. Augustinus, hermeneutiği kullanarak ve Yeni Platoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşüncenin kutsal metinlerdeki lafzi ve sıradan anlamından tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir (Günay, 2002: 84). Nitekim, Thomas Aquinas'a göre, kutsal kitap sıradan gramerde var olan lafzi anlamları içerse de daha yüksek bir düzeyde manevi bir anlama sahiptir. Ona göre, diğer bilimlerde nesnel kelimelerle ifade edilirken teolojide kelimelerle ifade edilen nesnelere kendilerinin de bir anlamı vardır. Yani önemli olan lafzi anlamın dışında kelimelerin manevi dogmatik anlamını bulmaktır (Bilen, 2002: 38).

Dinsel metinlerin yorum kuralları ile ilgili ilk kırılma noktası, Batı geleneğinde Protestan hareketi ile başlamıştır. Katolik kilisesinin geleneğe ve otoriteye bağımlı, dogmatik anlama anlayışına karşı, Protestanlık, yalnızca kutsal metnin sadeliğini, şeffaflığını ve kendi kendine yeterliliğini savunur (Bilen, 2002: 38).

Toprak, Gadamer'den hareketle anlamının Luther dönemindeki kutsal metin yorumlamaları sonucunda hermeneutiğin temel taşlarından biri haline geldiğini ileri sürer. "Protestan ve Katolik teolojik okulları arasında İncil'in daha doğru anlaşılmasına yönelik tartışmalar, 'Kutsal Metnin' açıklanabilmesi için özel anlama yöntemlerine ihtiyaç olduğu düşüncesini kabul görmesi ile sonuçlanmıştır. Ancak bu alandaki tartışmalar 1500'lü yılların başlarına kadar gider ve bu tartışmaların odak noktasını İncil ve Antik Dönem metinlerinin içlerinde özel bir 'hakikat' barındırdıkları, ona ulaşmak veya onu anlamak için ise özel yöntem ve kurallara ihtiyaç olduğu şeklindeki düşünceler oluşturmuştur" (Toprak, 2003: 9).

Reform hareketleri ile birlikte Luther, alegorik yorumlama biçimine karşı çıkmıştır. Ona göre, İncil'i başlangıçtaki haliyle ele alan inceleme en doğru yoldur. Luther yaptığı İncil çevirisinde İncil'in orijinal halini göz önünde bulundurmuştur. Luther'e göre, İncil kendi kendisinin doğru anlamını verecek içeriğe sahiptir. Bunun için parça ile bütün ilişkisini öngören hermeneutik döngüye başvurmak gerekir (Toprak, 2003: 34).

Luther'e göre, İncil'i çevirirken yapılması gereken kelimesi kelimesine bir çeviri değildir. Önemli olan, anlamın tam çevrilmesidir. Ona göre, İncil, Katolik kilisesi tarafından tam olarak anlaşılmamıştır. Luther'in ardılları, onun bir metnin kendi kendisini açıklayabileceği tezinden hareketle gramatik yönetime yönelirler. Bunlardan Flacius şöyle demektedir: "Eğer *Kutsal Kitap* tanrı tarafından insanların esenliği için gönderildiyse onun içinde anlaşılmayan veya 'karanlık' bölümler bulup onları çeşitli yöntemler aracılığı ile açıklamak gereksiz bir işlemdir, çünkü böyle bir işleme ihtiyaç yoktur. Eğer orada yer alan bazı bölümler kimi insanlar tarafından tam olarak anlaşılmıyorsa, bunun nedeni bu bölümlerin yeter derecede açık olmaması değil, o kişilerin dil ve gramer bilgilerinin yetersiz olmasıdır" (Toprak, 2003: 36).

O dönemde Almanya'daki Protestan çevreler, kutsal kitabın yeniden yorumlanması için papazlara yardımcı olarak bir klavuza gereksinim duymuşlardır. Hermeneutiğin kutsal metnin çevirisi ile ilgili genel kurallar olduğu savı daha sonra Amerika ve İngiltere'de de kabul görmüştür. Bu kelime, İngiltere'de kutsal kitap

dışındaki eserlerin değerlendirilmesi olarak geliştirilmiştir. Fakat, bu noktada kutsal metin dışındaki metinlerin anlaşılması ve bu metinlerdeki sembollerin, gizli anlamların yorumu problemi ortaya çıkmıştır (Palmer, 2002: 66). Tüm Ortaçağda başvurulan alegorik yöntem, bu dönemin sonlarına doğru Rönesans ve Reform hareketleri ile etkisini kaybetmiş, bunun yerine gramatik yöntem ön plana çıkmıştır.

Teolojik yorum sorunları ile ilgili tartışmaların yanı sıra filolojinin de bir bilim olarak gelişmesi, hukuk usulü ve çağdaş felsefedeki gelişmeler modern hermeneutiğin gelişmesine temel hazırlamıştır. Hukuk ve filoloji alanlarında kaydedilen gelişmeler teolojik hermeneutiğin gidişatını etkilemiştir. Başlangıçta kutsal kitabı yorumlamak için kutsal metnin dışında hiçbir disipline ihtiyaç olmadığını düşünen Hıristiyan ilahiyatçılar, hukuki ve filolojik hermeneutiğin kazanımlarına ilgisiz kalmamışlardır (Özcan, 2000: 38; Toprak, 2003: 37). Buna rağmen, teolojik hermeneutik, özel bir hermeneutik olarak varlığını sürdürmektedir.

18.yüzyıla birlikte geçmişte yapılmış teolojik çalışmaların hemen hepsi eleştiriye tabi tutulmuştur. İncil'in tarihsel boyutunun gözardı edilmesi teolojik hermeneutiğe yöneltilmiş bir eleştiridir. Bu dönemde, gramatik yorumlama şekline ilaveten tarihsel yorumlama da yapılmaya başlanmıştır.

Hermeneutik döngü kavramının sadece parça-bütün ilişkisiyle değil, tarihsel gerçekliği de içermesi bu dönemde görülen bir diğer husustur. Kutsal metin ile dünyevi metin arasındaki fark her ikisinde de tarihsel boyutu olduğu düşünüldüğü için ortadan kalkmıştır (Toprak, 2003: 37).

Bu konuda öne çıkan isim, **Schleiermacher**'dir. O, tüm metinlerin yorumunda kullanılacak genel bir hermeneutiğin peşinde olmuştur. Schleiermacher için, ister hukuki bir metin, ister dini bir yazıt ve edebiyat eseri olsun tüm bunların ortak bir paydası vardır. Bunlar, bir dil içinde oluşur. Cümlelerin anlamının bulunması için gramere ihtiyaç vardır (Palmer, 2002: 121). O, hermeneutiği, evrensel anlama sanatı veya bilimi olarak kurmaya gayret etmiştir.

Schleiermacher'e göre, anlama yaratıcı bir yeniden yapılandırma (Göka, 1993: 86).

Hermeneutik, bir teolojik, hukuk ve edebiyata ait özel bir disiplin olmaktan çok, dil içerisinde oluşmuş herhangi bir şeyi anlama sanatı olarak ortaya konmuştur. Filolojik hermeneutiği ve Luther'in teolojik hermeneutiğini içine alan yeni bir hermeneutik anlayışıyla karşımıza çıkan Schleiermacher, bu alanda ortaya koyduğu kurallarla yeni bir anlayış geliştirmiştir (Toprak, 2003: 38). Daha önce filolojik ve hukukî metinlerin özel bir şekilde yorumlanması olarak algılanan hermeneutik, artık metinler arası ayırım kaldırılarak tüm metinlere uygulanmıştır (Özcan, 2000: 11). Hermeneutik, genel karakteri ile, bütün özel hermeneutikleri içerir. Burada hiçbir anlama özel bir statü tanımaz. İlahi mesaj içeren bir metin ile hukuki metnin açıklanması için çerçeve aynıdır. Bir şiiri ya da kutsal metni yorumlama aynı ilkelere bağlıdır. Önemli olan, bu metinleri bize açıklamak için yardımcı olabilecek ilkeleri tespit etmektir (Özcan, 2000: 11; Toprak, 2003: 40).

Schleiermacher, hermeneutiği, sadece yazılı metinlerin incelenmesiyle sınırlamak istemez. Hermeneutik, aynı zamanda, insanlar arası konuşma ve diyalogları da kendi konusu olarak ele alır. "Ancak bunu yapmak isterken, insanlar arasında oluşan her türlü diyalogda anlamı ediminin gerçekleştiği noktasından hareket etmek istemez. Örneğin hava durumu üzerine yapılan sohbetler dil açısından hiçbir yenilik içermediklerinden, sadece olmuş olanı tasarlamaktan öteye gitmediklerinden, anlama açısından 'minimum' değer taşırlar. Aynı şey günlük olağan konuşmalar ve ticaret üzerine yapılan sohbetler için de geçerlidir" (Toprak, 2003: 41). Bu tür konuşmaların hermeneutik için değeri yoktur, yorumlanmaları için özel bir yöntem gerekmemektedir (Toprak, 2003: 41).

Schleiermacher, anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiği, yalnızca kutsal kitapları açıklamakta yaşanan engellerin aşılması için başvurulan bir disiplin olmaktan çıkardığı gibi genel anlamda yazılı ve sözlü ifadeleri anlama ve yorumlamanın temel ilkelerinin tespitini yapan ve ilkelerin yöntemi üzerinde uğraşan bir bilim olarak da geliştirmeye çalışmıştır.

Schleiermacher, anlama ve yorumlamayı birbirinden ayırmıştır. Anlamak, sadece yeri gelince anlaşılması güç ifadelerin ve ibarelerin anlaşılması değildir. Ona göre, “yanlış anlamadan sakınmalıdır. Anlamamak veya anlayamamak daha doğaldır, daha geneldir anlamak ise istemeyi ve araştırmayı gerektirir” (Bilen, 2002: 63). Kısacası o, bir yazarın, eserini hangi sebeple yazdığını ve bu eserde neden bu fikirleri öne sürdüğünü anlamının birinci şartını, yazarın düşünce dünyasını tarihsel durum ve dil açısından değerlendirmiştir. Bu bağlamda, metnin anlamının anlaşılması yetmemektedir. İlk olarak, metnin içinde olduğu tarihsel ortamın ve tarihsel koşulların anlaşılması gerekir. İkinci olarak, onun ruh halini çevreleyen nesnel şartları ve kendi bireyselliğini özgü tarafları, onun öznel durumunu hem sezme hem de karşılaştırmaktır (Bilen, 2002: 63; Dellaloğlu, 2002: 83). Buna rağmen, Schleiermacher’e göre, hermeneutiğin sağladığı tezler hiçbir zaman kesin sonuç olarak anlaşılmalıdır. İnsan hakkındaki çalışmalarımız ve hermeneutik faaliyetler, anlamca daima “yaklaşık” olarak kalırlar (Gezgin, 2000: 129). Schleiermacher, yorumun doğruluğunun ölçütü olarak yazarın niyetini gösterir. Bunun için de iki yolun takip edilmesini ister: Gramatik ve Psikolojik yöntemler.

Schleiermacher’e göre, başka bir dilde yazılmış ve eski dönemlere ait bir metnin yorumlanabilmesi için o metinle ilgili dilsel ve tarihsel engellerin ortadan kaldırılması gerekir. Bir metni tam ve doğru olarak yorumlayabilmek için Schleiermacher, bir takım ön şartlar ortaya koyar. Metnin anlaşılması, metin dilinin ve metin yazarının iyi bilinmesi gerekir. Bunun için de yazarın yaşadığı dönemin iyi bilinmesi gerekir (Toprak, 2003: 42).

Gramatik yöntem, ilk önce cümlenin, dilin yapısını ve semantiğini tarihsel açıdan ortaya çıkarmaya çalışır. Bu yönüyle tarihselci bir yaklaşıma sahiptir. Dilin bu tarihselci analizi, yazarın dili hangi amaçla ve nasıl kullandığının anahtarıdır. Schleiermacher’e göre, gramatik ve psikolojik yöntemlerin kullanılması, ele alınan eserin özgün olup olmamasına bağlıdır. “Eğer incelenen yazar klasik olduğu halde özgün değilse psikolojik yöntemin burada hiçbir çekiciliği olmaz ve gereksiz bir uygulamada ileriye gitmez. Böyle bir durumda yapılması gereken yazarın kullandığı dilin gözlemlenmesidir” (Toprak, 2003: 48). Ticari anlaşmalar, destanlar eğer

incelenecekse ağırlık gramatik yönetime verilir. Psikolojik yönetime başvurulmasının amacı yazarın niyetini ortaya koymaktır. Ele alınan metin, bir bütün olarak ele alınmayıp, her öge ayrı incelenir. Her ögede yazarın niyeti aranır. Bu yöntemde önemli bir diğer nokta da, yazar ve onun yaşadığı dönem hakkında edinilecek bilgidir (Toprak, 2003: 48). “Psikolojik yorumlamanın en önemli unsurunu eserin (metnin) yazarı üzerinde yapılacak ve amacı yazarın kişiliğini ortaya çıkarmaya yönelik olan çalışma oluşturur” (Toprak, 2003: 49). Bunun için Schleiermacher, iki yol önerir. İlki, yorumcunun kendisini metin yazarının yerine koyması ve yazarı tanımaya çalışması. İkinci yol ise, karşılaştırmalı yöntem adını verdiği yazarın gözlemlenmesi ve başka yazarlarla karşılaştırılmasıdır.

Kısacası, Schleiermacher, bir teolog olmasına rağmen, Ortaçağın kuramcılarından farklı olarak, yorumlamayı kutsal kitaplarla sınırlamayıp, sadece yazılı metinleri değil konuşmaları da kapsayacak şekilde genişletmekle modern hermeneutiğin başlatıcısı olmuştur. Schleiermacher, hermeneutiğin “anlamanın bilimi” olarak evrenselleştirilmesine ön ayak olmuştur. Ancak, anlamayı tin bilimlerinin anahtar kavramı, tarihsel toplumsal bilgiye giden yol olarak ortaya koyan ve bunu doğa bilimlerinin “açıklama” kavramını karşısına koyan **Dilthey**’dir.

Dilthey’in hermeneutik tartışmalarına katkısı, doğa ve insan bilimleri arasında 19.yüzyılda alevlenmiş olan tartışmaya ilişkindir. Tarihsel ve kültürel yaşamın yorumlayıcı bilimleri ile nesnelleştirici doğa bilimleri arasındaki belirleyici ayrımı, Dilthey’in görüşlerinin genelinde görebiliriz (Bubner, 1993: 34).

19.yüzyılla birlikte hermeneutiğin genel bir anlama yöntemi olarak geliştirilmesinde Schleiermacher ve Dilthey’in katkıları büyüktür. Dilthey, Schleiermacher’den farklı olarak anlamayı tin bilimlerinin bilgisine ulaşmanın anahtarı olarak önümüze koyar.

Tin bilimi, pozitivist bilim felsefesinde tek bilim modeline göre geliştirilmek istenen sosyal bilimden ilkece ayrılır. Tin bilimi, tarihsel toplumsal gerçekliğin, sadece insana özgü bir gerçeklik olduğunu, doğada rastlanmayan bir amaç-eylem

bağıntısına göre meydana geldiğini, insanın kendisi için kurduğu ve içinde yer aldığı bir tinsel dünyanın olduğunu belirtir (Özlem, 2000: 529).

Tin bilimlerinin doğa bilimleriyle olan sınırlarını, genişliğine göstermek yoluyla sistematik bir biçimde belirleyip temel özelliklerini saptama konusundaki en güçlü girişim, Dilthey'dan gelmiştir (Özlem, 2000: 53). Ama, bu "başka bilim" tasarımını ilk ortaya atan ne Herder'e bağlı Alman Tarih Okulu ne de Dilthey olmuştur. Bu konudaki ilk girişim, genel felsefe tarihinde İbni Haldun'dan, Batı felsefe tarihinde ise Vico'dan gelir (Özlem, 2000: 63). Descartes'ın özne nesne ayırımına dayalı felsefesine karşı, 'Yeni Bilim'den sözetmiştir (Özlem, 2000: 86). Descartes, insanla ilgili her sorunun aynı işlemselliğe tabi tutulabileceğini ileri sürer. Ancak, Vico'ya göre, böylesi bir mantık, matematik dışında geçerli değildir. Örneğin, siyaset alanında matematiksel bir kesinlik aramak boşunadır. Bunun tersi, özgürlüğü yüzünden kesinliğe sahip olmayan insan doğasını reddetmektir (Dellaloğlu, 2000: 146). Bu 'Yeni bilim', öznenen bağımsız olmayan tamamen insanî ürünleri konu edinecekti. Ona göre, doğru bilgi, Descartes'ın sandığı gibi doğal yoldan elde edilmez. Tarihsel ve toplumsal bağlam anlaşılmadan insanlık anlaşılmaz. Tarihi ve toplumu yapan bizleriz ve dolayısıyla bu alanı doğa alanından daha iyi anlayabiliriz (Özlem, 2000: 86; Göka, 1993: 86; Gökberk, 1996: 387). Yeni Bilim'de Vico, insan kültürünün tarihini ele alır, bu amaçla mülkiyetin yükselişini, dini, dili, sanatı ve edebiyatı tartışır, bunların karşılıklı çözümlemesini yapmaya çalışır (Dellaloğlu, 2000: 145). Vico'ya göre, bu dünya tamamen insan yapısı şeylerin, dilleri, geleneklerin, politik ve hukuksal düzenlerin ekonomik örgütlenmelerin dünyası olarak tinsel dünyadır. Tarih de insan topluluklarının ve onların kurumlarının tarihidir (Collingwood, 1996: 99). Bu yüzden tarihçi, dünyayı insan tininin yönelimlerinden yola çıkarak araştırabilir. İnsanlığın her tarihsel dönemdeki özgül tinselliğini yorumlayabilir. Vico'ya göre, biz bu dünyayı yorumlama yoluyla da olsa doğaya göre daha iyi tanıyabiliriz. Çünkü, onu yapan bizleriz (Özlem, 2001: 268; 2000: 67; İnalçık, 2000: 14). Ona göre, doğanın kaotik bir yapısı vardır. Biz onu mantıksal ve teorik olarak eksik olarak kavrarız. Çünkü, Vico'ya göre, doğa büyük oranda akıl dışı bir akışa sahiptir (Özlem, 1999a: 98). Tinsel dünyayla ilgili bilgilerimiz daha gerçektir. Tinsel dünyayı yapan şey bizim

ekonomik düzenlerimiz, göreneklerimiz, hukuksal ve politik uygulamalarımız ve kurumlarımız, boş inançlarımız, ideallerimiz, amaçlarımız, soylu ve düşkün karakterimiz, aşağılık ve yüce duygularımızdır (Özlem, 2000: 68). Ona göre, bu hukuksal düzenleri, politik yaklaşımları görenekleri ve toplumsal ilişkiler ağını ancak filoloji ile biliriz. Tarihi, geçmiş kavramı amaç edinmişse bunu filolojik çözümlerle yapabilir. Bunun için, Vico'ya göre, insanın ulaşabileceği kesinlik, kendi yaptıklarının kendisinin neden olduğu şeylerle ilgili filolojik kesinliktir.

Vico'dan etkilenen Herder, tarih ve kültür alanındaki her şeyi insan malı ve insanın gerçekleştirmeleri olarak saymıştır. Herder'e göre, insan kendini oluşturandır. O, kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar. Tarih ve kültürü yapan da insanın istençli ve amaçlı eylemleri ve bu eylemler doğrultusundaki düzenleme ve kurumlaştırmalarıdır (Özlem, 2000: 193; Gökberk, 1997: 118). Ona göre, tarihte ve toplumda insanların kendileri için kendilerine kurdukları ekonomik düzenlerden, sosyal örgütlenmelerden, politik kurumlardan, dinsel, estetik, ahlaksal inanç, norm ve kurallardan başka bir şey yoktur. Tarih ve toplum insan yapısıdır, insanın iradeli ve amaçlı eylemler dünyasıdır (Özlem, 2000: 128). Tarihsel-toplumsal alanı, insanın amaçlı eylemlerinin oluşturduğu bir tinsellik alanı olarak ortaya koyan Herder, insanın kendisini kurduğunu ve şekillendirdiğini, bunun da her dönem ve çağın kendine özgü bireysel bir bütünlüğü ifade ettiğini söyler (Durmaz, 2003: 415). Tarihte insanlığın bu tinsel dünyada yasalara, bu kategorilere dayalı teorik açıklamalar her şeyi genellik ve yasallık içinde görmek isteğimizi tarihte doyuramayacağımızı söyler (Özlem, 2000: 70). Çağları ve ulusları genel kavramlarla anlatmaya kalkışmanın o çağı ve ulusu anlamamanın yöntemi olamayacağını belirten Herder, tarihin genel şemaların içine sıkıştırılmasına karşı çıkar. Tarihin karakterine uygun olan her çağı kendine özgü ölçüleri ile anlamaktır. Ona göre, "Anlayamadığımız için alay ediyoruz, yadsıyoruz, kötüye yorumluyoruz" (Akt: Gökberk, 1997: 118). Bu noktada, Herder, toplumsal olan her şeyin tarihsel dolayısıyla tekil kavrayanı, tarihe mahiyetini veren şeyin bizzat tekillik olduğunun önemini belirtir (Akt: Özlem, 1999a: 98).

Herder, sözü edilen bireyselliğin, tekilliği de bir kavranılış tarzı olduğunu belirtir. Ona göre, tarih bilimi ve tarih felsefesinin başvuracağı kavrayış tarzı, *anlamadır*. Çünkü, tarih bilimi de tarih felsefesi de tarihsel olayları bu olayların yönlendiricisi ve güdümleniyicisi olarak kabul ettiği ide, norm türünden motiflerle tanımaya çalışır. Bu motifler de, her şeyden önce insanın kendi tininden çıkan doğada karşılığı olmayan şeylerdir. Bu nedenle, tarihsel olayların kavranabilmesi için, insan kaynaklı motifler ile bunların güdümlendiği insan eylemleri arasındaki bağlantının *anlaşılması* gerekir (Özlem, 2001: 77). Herder, tüm toplumsal durumlarda ve tüm toplumalarda insanın bir anlam bağlamında hareket ettiğini ve bu anlam boyutu içinde olmaktan başka bir şeye sahip olmadığını savunur (Akt: Durmaz, 2003: 415).

Herder, özellikle, bir yöntem olarak *anlamayı* hem tarih felsefesi hem de tarih bilimi için konumlanmış ve kendinden sonra Alman Tarih Okulu'ndan Dilthey'a kadar etkili olacak olan bir tarihçilik geleneğinin başlatıcısı olmuştur (Akt: Özlem, 2001: 78).

Herder, Aydınlanmanın rasyonalist-mekanist bilim anlayışına karşı tarih biliminin *anlama* gibi özel bir yöntemle çalışması gerektiğini ileri sürmekle günümüzde oldukça yoğunlaşan doğa bilimleri-tin bilimleri tartışmasının başlatıcısı sayılabilir (Akt: Özlem, 2001: 78).

Alman Tarih Okulu (E.Niebuhr, L.Ranke, W. Humboldt, T.Mommsen, G.Droysen) Herder'i izleyerek modern tarih biliminin kuruluşunu gerçekleştirirken tarihsel toplumsal gerçekliğe yasa-olgu bağına dayalı bir tarihsel nedensellik ile yönelmenin zorunluluğuna değinmiş, bu gerçekliğin zorunlu yasalara göre açıklanacak bir alan olmaktan çok, bu günümüzden hareketle yorumlanacak bir alan olduğunu vurgulamıştır (Özlem, 2000: 129). Bu tarihçi filozofların büyük bir kısmı, o sıralarda Almanya'da büyük bir gelişme gösteren hermeneutik geleneği içinde yer almıştır. Schleiermacher'den etkilenen Dilthey'in başını çektiği ve tarihi ve toplumu konu edinen bilimsel faaliyetleri tekilci bir söylem içerisinde temellendirmeye

çalışan tin bilimleri epistemolojisi akımı ve hermeneutik geleneği içinde ortaya çıkmıştır (Özlem, 1999a: 103).

Tarihçi Okul, tarihsel süreçlerin özgünlüğüne/özgüllüğüne sevgi dolu bir yaklaşımla yöneliyordu. Tekil tarihsel olayların taşıdığı değerleri/anlamı sadece o olayın gelişim bağlamı içerisinde belirlemek isteyen bu tarih görüşü, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorgulamış ve tinsel yaşamın her anında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretilerine dayanmıştır (Dilthey, 1999: 13). Tarihçi Okula göre, tarih araştırması bir insanı, bir ulusu, bir halkı ve bir devleti, “kendi özel oluşma tarzı”, kendi özel durumuna göre ve kendi özel belirlenimi altında ele almalıdır. Tarihsel bilgi, bir halkın, bir ulusun kendine özgünlüğünü oluşturan öğelerin çözümlenmesi yoluyla elde edilir. Bu bakımdan, tarihsel bilgi, “bir ulusun, bir halkın belli bir süreçte kendisini nasıl tanıdığı”nın da bilgisi olmak konumundadır. Böyle bir bilgi için başvurulabilecek başlıca öğeler ise, bir ulus ya da halkın tümü ya da büyük çoğunluğu için geçerli kabul edilmiş olan hukuksal düzenler ve anayasalar yanında o ulus ya da halkın kendine özgü ahlâksal ve estetik değerler de olabilir (Özlem, 2001: 137; Gökberk, 1996: 388).

Geçmişte kalan halklar, uluslar veya dönem ve çağlar hakkında elimizde bulunan empirik malzeme sınırlı olduğu için, o halk, ulus ya da döneme egemen olan hukuksal, ahlâksal vb. değer ve normları tam olarak anlayabilme olanağımız da kısıtlıdır. Bu yüzden, tarihsel betim, daima geçmişi bugünden kalkarak ve bugün için anlamaya çalışan bir yorum bilgisi sunabilme olanağına sahiptir (Özlem, 2001: 138).

Niebuhr, tarihçiyi karanlık bir odadaki nesnelere ışığın yokluğuna yavaş yavaş alışarak görmeye başlayan bir insan olarak görür. Tarihçi, tarihsel olayları gün ışığında değil, karanlıkta el yordamıyla yorumlayarak görmeye çalışan kişidir. O, bu karanlığa alıştığı sürece bu karanlık ona bir loşluk olarak görünmeye başlar ve onun yapacağı yorum yoluyla bu karanlığı loşluğa dönüştürebilmektedir (Akt: Özlem, 2000: 72). Ranke ise, tarihsel bilginin olabilirliği üzerinde durarak bilginin ister doğaya ister tarihe ilişkin olsun sujenin katılımını gerektirdiğini belirtir (Akt: Özlem,

2000: 72). Droysen için, tarih biliminin empirik doğa bilimsel olguların dışında kalan bir alana ilişkindir. Bu malzeme her dönem ve çağda insan eylemlerine yön veren ide, norm, ahlâksal ve estetik değer, hukuksal, ekonomik ve politik düzen tarzında şeyler olup doğabilimsel yöntemle açıklanamayacak bir alanı oluşturur. Bu alan, mekanist doğa bilimlerinin deney, gözlem ve sayım gibi empirik yöntemleriyle ele alınıp açıklanamaz. Bunlar, ancak yorumlama ve anlama yoluyla birer obje haline getirilebilirler (Özlem, 2001: 142). Bu yüzden, tarih biliminin ana malzemesi yine insanî ürünler olarak yazılı yapıtlardır. Vico'da olduğu gibi bir dönemin anlaşılabilmesi için, bu yazılı yapıtların dilinin filolojik bir tetkikten geçirilmesi sözcüklerin sözel anlamlarından bu sözel anlamların işaret ettiği ilke, değer ve norm gibi normların anlamına geçmek gerekir. Bilim olarak tarih, insanî amaç koymalarla ve bunlara dayalı iradî insan eylemlerini konu edinir. Bilim olarak tarih, daima ana yorum malzemesi olarak dilsel örnekler üzerinde çalışan bir hermeneutik etkinlik olarak kalmalıdır (Özlem, 2000: 73).

Niebuhr, Ranke ve Droysen'i ilgilendiren, geçmişin gerçekliğini içinde bulunulan dönemin kültürel ihtiyaçlarıyla ilgilendirerek hermeneutik biçimde yeniden kurmak ve bunu yaparken de kültürler ve uluslar gibi en karmaşık olgular söz konusu olduğunda bile onları bir tekillik olarak ele alıp incelemektir (Gulbenkian Komisyonu, 1998: 35).

Dilthey, Vico ve Herder'le başlayan ve büyük bölümüyle Alman Tarih Okul'una da sinmiş olan böyle bir tarih bilincinin mirasçısıdır.

Dilthey, "bilim" olarak tarihin sorunlarını bu bilimin içinden gelen biri olarak tanımuş ve tarihin Almanya'da güçlü gelişmeyi ve bu bilimin sorunlarını yakından izlemiştir. Dilthey, Alman Tarih Okulu'nun tarihçiliğinde somutlaşan tarih bilimi örneğinde tarihsel toplumsal gerçekliği konu edinen bilimin dayanması gereken temellerin birçoğunu görmüş ve bu örnekte bulunduğu eksiklikleri gidermek üzere bir "tin bilimi" kavramını bilgi kuramsal düzlemde temellendirme çabası içine girmiştir (Özlem, 2000: 73). Dilthey'a göre, Eski Çağ'dan 18. yüzyılın ortalarına kadar felsefe, büyük oranda evrensel, tarih üstü ve tarih dışı metafizik veya teolojik

çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Ona göre, felsefe yapmanın metafizik dayanağı “varlık”, teolojik dayanağı ise “Tanrı” olmuştur. Diğer konu ve kaynaklar, bu referanslardan hareketle ele alınmaya çalışılmıştır. 18.yüzyılla birlikte, teolojik ve metafizik referanslı felsefenin yerini başka bir evrenselci felsefe; Descartes ile başlayan bilimci ve ilerlemeci felsefe almıştır. 19.yüzyılda felsefe, tarihsici, holistik ve totaliter bir tehdit altına girmiştir (Özlem, 1999a: 69). Dilthey, bu dönemdeki entelektüel bunalımın bu totaliter ve despotik felsefe anlayışları sonucunda oluştuğunu belirtmiştir. İnsan, bu tip felsefeler karşısında silikleşmiştir. Ona göre, insanın totalitesini parçalayarak, bilen özneyi teorik akla hissededen, arzulayan ve amaçlayan bireyi pratik akla havale etmek, Immanuel Kant’tan beri epistemolojinin içine düştüğü hatayı gösterir. Dilthey’a göre, Locke, Hume ve Kant’tan beri bilen özne dış dünyada algıladığını zihinsel işlemlerden geçirerek bilgiye dönüştüren öznedir. Bu noktada, Yeniçağ epistemolojisi, insanın psikik ve tarihi yönünü atlamıştır (Özlem, 2001: 231; Göka, 1993: 87). Dilthey’a göre, Locke, Hume ve Kant’ın ortaya attığı bilen özne anlayışı, insanın düşünen, hisseden, isteyen ve eyleyen yönünü göz ardı eder. İnsanı salt bir akıl varlığı şeklinde değerlendirir. Oysa, insan gerçekliği, salt akıla indirgenemez. Ona göre, düşünme, hissetme ve istemeyi içeren yaşama deneyimi hiçbir zaman referans alınmamıştır (Akt: Toprak, 2003: 61). Dilthey için, Kant’ın kategorileri, yaşamı açıklamada yetersiz kalmıştır. Ona göre, Kant’ın duygu kategorisi, insanın öznelliğinin tarihsel ve içsel karakterine karşı adil değildir. Biz, kendimizi ancak varlığımızın tarihsel olduğu bilincini kazanarak anlayabiliriz. Yaşamı, durağan kategorilerle değil, sürekli değişen ve kompleks bir bütün olarak ele almalıyız. Tarihsellik, burada önem kazanmaktadır (Palmer, 2002: 140). Kant’ın bilgi kuramını oluştururken Descartes’ın felsefede bıraktığı akıl sahibi varlık ile doğayı karşı karşıya getiren bir suje-obje ilişkisinden hareket ettiğini ileri süren Dilthey, insanın hissediş, düşünüş ve arzulama yetilerinin birlikte etkin olduğunu, bağımsız olmadığını bu noktada Kant’ın yanıldığını belirtmiştir. Ona göre, teorik akıl ile pratik akıl ayırımı evrenselciliğin, bilginin değerden bağımsız olduğu objektiflik fikrini beslemiştir (Özlem, 1999a: 71; 2000: 75). Yeniçağın bu bakış açısı, Dilthey’a göre, insanın tarihi ve psikik kimliğinden soyutlanmış, bir akıl varlığı olarak benimsetmek istemiştir. Bu akıl, total kimlikten kopuk olarak ‘salt’ halde olamaz. Akıl insanın sahip olduğu özelliklere kopmaz bir biçimde bağlıdır (Özlem, 2000: 75;

Ergun, 1995: 84). Dilthey'a göre, despotik düşünce dünyasının bir diğer ayağı Georg Wilhelm Friederich Hegel tarafından oluşturulmuştur. Hegel, tinselliğe tanrısal bir içerik vermiş, tanrıyı tarihselleştirmiştir. Felsefenin içine düştüğü zaafın teolojik yoldan giderilmeye çalışıldığını belirten Dilthey, nihai olarak öznenin evrenselci ve totaliter bir yaklaşımla teolojik bir belirlenim altında tarihsiciliğe kurban edildiğini söyler (Özlem, 1999a: 2000; 2002: 91-92). "Dilthey, hayatın 'tarihsel' bir gerçeklik olduğunu söylerken Hegel'i takip etmiştir. Ancak Dilthey'a göre, tarih, sonsuz hedef veya bağımsız ruhun bir gösterimi olmayıp, bizatihi hayatın ifadesidir, hayat-bağımlıdır ve kendini pek çok şekil içerisinde ifade eder; insan tecrübesinden hiçbir zaman bağımsız olmaz" (Palmer, 2002: 143). Nietzsche'nin kendini tanı anlayışını benimsemesine karşılık, onun bu konuda ele tutulur bir şey sunmadığını süren Dilthey, tek hakikatçı evrensel felsefe tarzlarını reddedilmesinin gerekliliği üzerinde durur (Özlem, 1999a: 88).

Dilthey'a göre, bilgi konusuna eğilebilmek için, hissedilen ve bir şeyler tasarlayıp amaçlar koyan konumu ile insanı, dış dünya, zaman ve töz gibi kavramların açıklanmasında temele koymak, bilginin ve bilgi kavramlarının yalnızca algı tasarım ve düşünce malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek gerekir (Özlem, 2001: 181). Ona göre, iki farklı bilme tarzından söz edilebilir. İlki, doğal olgular arasında nedensel ilişkiler kuran ve bunları yasalar şeklinde sunan doğa biliminin bilgi kuramıdır. Diğeri, anlamayı temele koyan insanın içinde bulunduğu anlam dünyasını anlamaya çalışan tinsel bilimlerin bilgi kuramıdır (Göka, 1993: 87).

Dilthey'a göre, Bacon'dan bu yana bilgikuramı "bilim" kavramını hep "doğa bilimi" örneğine göre oluşturmak istemiştir. Eş deyişle, Yeniçağın bilgi kuramı "bilim" ile "doğa bilimi" kavramlarını özdeş kılmıştır (Özlem, 2001: 179). Ona göre, 19. yüzyılın tarihe ve topluma yasacı-nedenselci bir bilimle eğilmek istemesinde bu bilgi kuramının payı büyüktür (Özlem, 2000: 130).

Dilthey, tarihsel toplumsal gerçekliğe doğa bilimini örnek alan bir bilgi faaliyetiyle yönelinmesine karşıydı (Özlem, 2000: 98). Konu ve yöntem bakımından doğa bilimleri ile tinsel bilimlerini ayırmanın önemi üzerinde duran Dilthey,

pozitivizmin bunu göz ardı ederek tarihi ve toplumsal gerçekliği, yani tinselliği doğallığa indirgediğini; tek bir bilim modelinden yola çıkan pozitivistlerin insan eliyle sonradan oluşturulmuş dünyayı unuttuklarını savunur (Özlem, 2002: 92). Ona göre, pozitivist sosyoloji ve tarih felsefesi ortaya attıkları a priori ilkedен yola çıkarak gerçekte bu dünyada olanları araştırmak yerine aşırı basitleştirmelere ve sadeleştirmelere başvurumaktadırlar (Özlem, 1998: 90). Sosyoloji, 19. yüzyılın şartlarının sonucunda ortaya çıkan ve kendini hissettiren bir görüş ve düşünme eğilimidir. Dilthey'a göre, sosyoloji, o günkü toplumsal atmosfer tarafından belirlenen bir yöntemdir. Bu yöntem, açıklama prensibini ilke edinmiştir, fakat bu ilke, sosyal sorunları açıklamada yetersizdir (Özlem, 1998: 70). Dilthey, bu konuda şunları söyler: "Benim sosyolojiye itirazım böyle bir disipline başvurulmasında değil bu disiplini toplumdaki bireysel bir yaşamda fiilen olup biten her şeyi kavrayan bir bilim olarak düşünmektir. Bu sentezin altındaki prensip geçmişten günümüze bir tarihsel akış içerisinde insani toplumda meydana gelenlerin bir birlik ve aynı objeler olarak kavranabilmesidir" (Özlem, 1998: 68). O, özellikle Comte, Mill ve Spencer'in yasacı tavrına karşı çıkar. Dilthey'a göre, Comte, sosyolojiyi pozitivist metafizik sistem haline getirerek onu çıkmaza sokmuştur (Bilen, 2001: 74; Ergun, 1995: 82). O, Comte gibi pozitivistlerin ve Mill gibi empiristlerin doğa bilimi modeline göre bir sosyal bilim inşa etme çabalarını tarihsel gerçekliği doğa bilimlerinin kavram ve yöntemlerine uydurma girimi olarak betimlemiştir (Özlem, 1998: 66; 1999a: 95).

Dilthey'a göre, doğa bilimleri insanın algı, sezgi, duyum, duygu, yönelim, heyecan, haz, acı ve diğer tüm yaşam bağları içinden sadece "duyum" ve "algı"ya dayalı bir dengenin kavramına başvurarak çalışmakla bizzat deneyimi ve sosyal gerçekliği çarpıtmış oluyordu (Hührenfeld, 1994: 40).

Dilthey'in çalışmalarında metodoloji önemli bir yer tutar. Fakat, bu doğa bilimlerinin metodolojisi değildir. Dilthey'in metodolojisi, tin bilimlerine ilişkindir. Onun üzerinde önemle durduğu konu, bu iki metodoloji arasındaki farktır (Özlem, 1998: 73-74; Özcan, 2000: 12). Diğer bir deyişle, Dilthey, tin bilimlerini doğa bilimlerine özgü bir pozitivist metodolojiyle sınırlandırmaktan kurtarma çabası

içinde olmuştur (Hührenfeld, 1994: 40). O, doğal ve toplumsal gerçeklik ayırımını konu ve yöntem açısından yaparak Yeni Kantçılık ve Alman Tarih Okulu çizgisini devam ettirmiştir. Ona göre, tin bilimlerinin konusu insan dünyası olup pozitivistlerin ortaya attığı sosyal bilimlerden farklı olurken bu bilimlerde soruların niteliği de sosyal bilimlerinkinden farklıdır. İşte, bu noktada, Dilthey, kendisine Almanya'da eski bir geleneğe sahip olan ve kendisi ile birlikte pek çok taraftarı bulunan tin bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı yanlarını ortaya atma görevini kendine uğraş edinmiştir (Özlem, 1998: 91).

Hermeneutik geleneği içinde yer alan filozoflara, ve özellikle de Dilthey'a göre, sosyal bilim kavramı, nomotetik karakterlidir. Dolayısıyla, bu bilimler evrenselci modele göre çalışan toplum ve tarih yasaları peşinde koşan bir toplumun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını engelleyen bir ideolojik perde gibi durmaktadır (Özlem, 1999a: 103).

Dilthey'a göre, tinsel bilimler doğa hakkındaki bilgimizin düzene konulmasına benzer bir yolla mantıksal bir inşayla bütünlük kazanamaz. Onların yapısının farklı gelişmiş olduğu kabul edilmeli ve bu yüzden de tarihsel olarak gelişmiş oldukları dikkate alınmalıdır (Altunya, 2000: 175; Bilen, 2001: 74). O, insanların toplumsal yaşamın ürünü olan ilke, norm, değer, eğilim ve inanç üzerinden dış dünyayı değerlendirdiklerini ve bu ilişkiler ağı tarafından yönlendirdiklerini belirtir. Bu durum, Dilthey'a göre, tarihselciliğin getirdiği bir şeydir. İnsanı olan her şey içermesi ve insanî yaratımlar olması bakımından bu ilişkiler ağı, tinsellikten başka bir şey değildir. Bu tinsellik, insanların doğaya bakış açılarını bile etkiler (Özlem, 2000: 132).

Dilthey'a göre, Yeniçağın bilgi kuramı ve onun uzantısı olarak pozitivism, tarihe ve topluma yön veren unsurların insan ürünleri olan değerler, normlar, politik, dinsel tutum ve inançlar olduğunu atlamış, tarih ve tarihte zorunluluklar yasalar arayan bir bilime destek olmuştur (Özlem, 2000: 130). Bu bakımdan, tarihe ve topluma yönelecek bir bilgi etkinliği, her şeyden önce, tarihsel toplumsal gerçekliğe insan ürünü bir gerçeklik olarak eğilecektir. Bu alanda doğadaki gibi mekanik bir

düzen aramayacak, insanların her çağ ve dönemde kendileri için kendilerine kurdukları ve sürekli değişen bir düzenler çokluğunun bilgisine yönelecektir (Özlem, 2000: 132).

Dilthey'a göre, tinsel dünya, doğal olgu dünyası bir empirik gerçeklik alanı değil, insan eliyle oluşturulmuş bir insan dünyasıdır. Tinsel yaşam, benimsenen, ilke, değer, kural, norm ve ide gibi tinsel öğeler ışığında ele alınabilecek olan insanî toplumsal etkinliklerin dünyasıdır. Bu dünya, doğal olgu gibi açıklamayı değil, önce anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır. Çünkü, bu tinsel öğelerin doğada karşılığı yoktur (Özlem, 2001: 188). Bu öğeler, bizim iradî amaçlı tasarımlarımızın ürünleri, yani bize ait şeylerdir ki, bu halleriyle dıştan algılanacak değil içten anlaşılacak tinsel nedenler durumundadır. Tarihsel toplumsal gerçeklik, ancak bu tinsel nedenlere göre anlaşılabilir olan alanlardır (Özlem, 2000: 133; 1999: 103). Bunun için, Dilthey'a göre, tarihsel toplumsal gerçekliğe ve bu gerçekliğin doğal gerçeklikten farklı bir niteliğe sahip olduğunu gösteren en uygun bilim *tin bilimi* olacaktır (Özlem, 2000: 52-53). Dilthey, doğa bilimlerine karşılık olarak tin bilimlerine psikoloji, filoloji, tarih, dilbilim, ekonomi, hukuk, ahlak bilim, teoloji, estetik ve politik bilimleri örnek olarak saymaktadır (Sözer, 1998: 91).

Dilthey'a göre, tin bilimleri, insanı yine insanın içinde bulunduğu yaşantı ve anlama gibi unsurlarla ele aldığı için kendilerine özgü bir yöntemle sahiptirler. Dilthey'da yaşama, merkezi kavramlardandır. Yaşama, biyolojik anlama değil de, yaşayan, düşünen, duyan öznenin ve tarihte meydana getirdiği şeylerle açıklanır (Sözer, 1998: 91; Göka, 1993: 87). Tin bilimlerinin konusunu doğa bilimine karşıt olarak insanın yaşantısından aldığı söyleyen Dilthey'a göre, insan yalnızca algısal bilgiyle kavranabilir olsaydı, bizim için fiziksel bir olgu olur ve onun bilgisini yalnızca doğa bilimsel bilgi ile varılabilirdi. Ama, tin bilimleri böyle pasif ve edilgen olmayan, bilinçli olarak kendini ifade eden insanı olgusunu konu edinir (Özlem, 1998: 74-75). Yaşama, Dilthey'da ilke, değer, norm, ide ve tasarım türünden toplumsal olan her şeyi içerir ve tarihsel olarak oluşur. Yaşama, tarihsellikten ve tinsellikten başka bir şey değildir (Özlem, 2000: 78).

Dilthey'a göre, tarihsel toplumsal gerçeklik insan özgürlüğünün parladığı alandır. Bu alanda salt akıl ile ele alınamayacak ve tarihi oluşturan özgürlük, sempatik, antipatik ve heyecanları buluruz. Tarihsel toplumsal gerçeklik, bu motiflere açık olan anlamının konusudur. Salt akıl, geçmişi anlamada bize yardımcı olamaz. Geçmişle bağ kurmak için, yaşamadan yola çıkmak gerekir. İnsan, salt akılla kavranılacak bir varlık değildir. Yaşama içerisinde olan bir insan, sahip olduğu yetilerin aralarındaki çok yönlü ilişki ile ortaya çıkar. Bilme yetisi, diğer yetilerle sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta isteyen, hisseden ve amaçlayan insan, bilen insandan önce gelir (Özlem, 2000: 82-83; 2002: 231). Ona göre, "Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapı taşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir" (Özlem, 2000: 76). İnsanın hissetme, arzulama, amaçlama ve bilme özelliklerinin bütünü olarak ele alınan total kimliği, tarihsel olarak oluşur. Bütünlüğün anlaşılmasında bize yardımcı olacak olan, salt a priori bilgi olanağının kabulü değil, tarihsel ortamdır. Bu total kimliğin öznelarasılık zemininde ortaya çıktığını belirten Dilthey, insanın bu total kimliğin bilincine başkalarıyla kurduğu ilişki sayesinde vardığını belirtir. Dilthey, tarihi gözardı eden, bilgi ve bilimi bir takım şablonlarla açıklamaya çalışan epistemolojizmi verimsiz ve tek yanlı olarak görür. Ona göre, bilgi ve bilimin temeli tarihseldir. Bilgi, her çağda değişen tarihsel ortamın bir ürünüdür. Dilthey, kültür kavramını da bu çerçevede açıklar. Kültür, değişebilen insanî amaç ve ilgilerdir. Dilthey'a göre, kültür, ekonomik etkinlikler, hukuk, moralite, sanat, bilim, dil, din ve eğitim gibi öğeler içerir. Bütün bu öğeler, hiç bitmeyen insanî ilgilerin, karşılığını bulduğu alanlardır (Özlem, 1998: 91; 2000: 39; Göka, 1993: 85; Uyanık, 2000: 482). İnsanî toplumsal olan her şeyi tinsellik ile ortaya koyan Dilthey, insanlığın, bu tinsellik tarafından belirlendiğini ve tinselliğin onların bakış açılarını belirlediğini ileri sürer. "Bu nedenle tin bilimleri yaşama, ifade, anlama arasındaki ilişki zemininde tesis edilebilir. Tin bilimlerinin bu zemin üzerinde tesis edilmesiyle bu bilimlerin sınırlarını çizen ve onları doğa bilimlerinden ayıran önemli bir ölçüte ulaşmış bulunmaktayız. Bir çalışma yaşama, ifade, anlama, ilişkisi temelinde tesis edilebilen bir tutumla bizim için elde edilebilir olursa ancak tin bilimlerine ait bir çalışma olabilir" (Özlem, 1998: 75). Doğa bilimleri, olgusal

dünyayı açıklamaya çalışırken Dilthey'in çerçevesini çizdiği tin bilimleri, insanî dünyayı anlamaya çalışır. Bu anlama faaliyeti 'yaşantı', 'ifade' ve 'anlama'nın sistematikliğinden hareket eder. Bu, Dilthey için temel modeldir (Toprak, 2003: 62). Ona göre, tinsel gerçeklik normların, değerlerin ve idelerin anlamlarından oluşur ve bu yönüyle ancak tin bilimlerinin konusu olabilirler. Bu tinsel gerçekliği oluşturan öğeler, her şeyden önce, tarihsel birikimle oluşmuşlardır ve anlamının konusudurlar. Dilthey, tarih ve kültür alanlarını da bu bağlamda değerlendirir. Tarih ve kültür insanın yarattığı ve sonradan yine insanı biçimleyen bir alan olarak, doğa bilimlerinden ayrı olarak tin bilimi altında ele alınabilir. Tarih ve kültür, katı bir belirlenimin hüküm sürdüğü ve doğa yasalarına benzer yasalar altında açıklanacak bir alan olmaktan çok, değer, norm gibi insan yaşamını motive eden şeylere göre anlaşılacak bir alandır (Özlem, 2000: 195). Bu nedenle, Dilthey'a göre, örneğin Goethe'nin eserlerini ortaya çıkaran bağlamın içeriğini, şiirsel yaratıcılığı ve fikir hayatını fiziksel olarak açıklayamayız (Bilen, 2002: 73). Yani Dilthey, tin bilimlerini temellendirme çabası sırasında bu bilimleri yaşama kavramına hareket eden anlamacı bilimler olarak belirlemiştir (Özlem, 2001: 246).

Anlama, Dilthey için, yabancı bir yaşamın içine girmeyi gerektirdiğinden, onu kendi yaşamımızda uyarılma yoluyla gerçekleştirebiliriz. Tin bilimleri ile doğa bilimlerin farkı burada belirginleşir. Doğa bilimleri, olgusal gerçeklikten hareket ederek kavramlarını oluştururlar. Tin bilimlerinde ise, dış gerçeklik ile insan yaşantısı arasında bir bağ kurulur. Bu noktadan sonra yabancı bir yaşantı, bizim yaşantımız içerisinde yeniden oluşur. Yaşantı, anlamının ön koşuludur. Anlamının bir diğer ön koşulu, ele alınan konunun tarihsel analizi, tarihi kişiliklerin yaşam öyküleri ve ele alınan dönemin özellikleridir. Ona göre, anlama sürecinde bu iki husus birbirinden bağımsız işlemezler (Palmer, 2002: 158; Toprak, 2003: 62-63).

Dilthey'a göre, tin bilimleri, tarihsel-kültürel dünyayı incelerken ana kaynak olarak dile başvururlar. Dil ise, en açık bir şekilde yazılı yapıtlarla kendini açığa vurur. Dilthey için tinsel yaşamı ve tarihi anlamamız, yazılı eserlere bağlıdır; çünkü insanın içselliğinin kuşatımlı, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kalıpları sadece dilde bulunur. Bu nedendir ki, anlama sanatı, kendi merkez noktasını, insan

varoluşunun yazıya geçmiş terekesinin/kalıtının açılmanması veya yorumlanmasında bulur (Dilthey, 1999: 89).

Yazılı yapıtlar, tarihsel-toplumsal olayları anlamamıza en elverişli nesnelleşme türüdür. Dilthey, tarihselliğin ve tinselliğin anlaşılması için güvenebileceğimiz kaynağın yazılı eserler olduğunu şöyle anlatır: “Tarih içinde eyleyen kişilerin bu eylemlerinin sebepleri (onları harekete geçiren sebepler) hakkında yanılabiliriz; eyleyen kişilerin kendileri bile bu sebepler hakkında yanıltıcı bir ışık yayabilirler fakat büyük bir şairin veya kaşifin, bir din dahisinin veya halis bir filozofun eseri, daima ve yalnızca onların psişik yaşamlarının doğru dış vurumu/yansıtılışı olabilir; bu yalanlarla dolu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve o diğer herhangi bir ifadeden farklı olarak sabitlenmiş işaretler içinde kendisi bakımından yetkin ve objektif bir açıklama için elverişlidir” (Dilthey, 1999: 90; Özlem, 2000: 84).

Dilthey, filolojik etkinliğı, tarihsel olanı anlamaya çalışan çabalar olarak görür. Filoloji, tekilin bilgisine yönelmiş etkinlikler bağlamıdır. Tarihsellik, tekillik alanlarında oluşacak herhangi bir açmaz durum, filoloji disiplininin yardımı ile giderilebilir. Dilthey, filolojinin, yazılı eserler içinde verili olanın bilgisine ulaşmaya çalışan bir disiplin olduğunu söyler. Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamının bu öğretisine, hermeneutik denir (Dilthey, 1999: 110-116).

Dilthey’in hermeneutik konusundaki görüşleri, aynı dönemde **Windelband**, **Rickert** ve **Weber** tarafından da savunulmuştur. Bu filozoflar, tarihsel-kültürel gerçekliğı konu alan bilimler için kültür bilimleri terimini kullanmışlardır. Windelband, doğa bilimlerini yasalar peşinde koşan nomotetik bilimler olarak nitelendirir. Bunun yanı sıra, kültürel-tarihsel gerçeklikle ilgilenen bilimleri idiografik bilimler olarak ortaya koyar. İdiografik bilimler, tarihsel-kültürel alanda olup biten herşeyi kendi tekillikleri içinde ele alan bilimlerdir. Bu iki bilim tarzı, doğa ve tin bilimleri diye birbirine karşıt konumda bulunurlar. İdiografik bilimlerin anlamı, tarihsel-kültürel durumların kökenini tekillik olarak değerlendirmesine dayanır (Soykan, 2003: 275).

Windelband'ın öğrencisi olan Rickert, değerler bağlamında doğa bilimleri ile kültür bilimleri ayrımı yapmıştır. Ona göre, iki bilim grubu arasındaki fark, anlam ve anlamsızlıktan gelir. Doğa bilimlerinin konusu, değerlere yabancı, kendiliklerinden hiçbir anlamı olmayan gerçekliklerdir. Oysa kültür bilimleri, açıkça değer sistemine başvurmalıdır (Ergun, 1995: 86). O, bilimi, yasacı, genelleştirici doğa bilimleri ile sınırlandırmaz. Ona göre, doğa bilimlerinin yanı sıra bireyselleştirici, tekilleştirici kültür bilimlerinden de söz etmeliyiz. Bireyselleştirici kültür bilimlerinin en tipik örneği, tarihtir. Tarihçi, tekil, bireysel ve özgül olana, yalnızca onun bir defalık bütünlüğünü kavramak için yönelir (Özlem, 1999b: 55).

Rickert, kültür bilimlerinin, kültürün insan eylemlerinin ürünü olan, dolayısıyla insanî değerlerle yüklü bir alan olarak gören anlayış çerçevesinde anlam sorunlarını keşfedip irdelediğini savunur. Ona göre, kültür bilimlerinin metodolojisi, bireyselleştiriciydi ve değerlerle ilintiliydi. Doğa bilimleri, tam tersine değerlerden ayrılmış nesnelere irdelemekteydi (Swingewood, 1998: 163).

Rickert'in bu değer ilişkili görüşleri, Weber'in anlayıcı sosyolojisine temel hazırlamıştır. Weber için de, kültür bilimleri, konularını bir defalık durumlar olarak ele alan, kültür gerçekliğinin sınırsız çokluğu içinde, konusunu belli değerlere göre seçen ve anlama yöntemi ile hareket eden bilimlerdir (Aron, 1986: 483; Özlem, 1993: 31-32).

Weber'e göre, sosyal bilimlerde bilimsel bilgi elde etmenin temel yöntemsel koşulu anlamadan geçer. Sosyoloji de, deneysel gözlem nesnesi olarak eylemini, ancak onu yönlendiren motifler olarak kültürel nitelikleri (değerler, normlar, inançlar, kurumlar, kolektiflikler) anlama yöntemi aracılığıyla eylemin nedenleri halinde saptayarak açıklayabilir (Dellaloğlu, 1998: 121).

Weber, tüm kültür bilimleri için anlama yöntemini başat gören Dilthey ve Rickert ile aynı paralelde düşünür. Ancak, Weber'in verdiği adla sosyolojik anlamı, nedensel açıklamayı içerir (Özlem, 1999b: 116). Ona göre, bir olayın kültürel boyutu kadar nedensel boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Tarihsel-kültürel bir

olayın açıklanması, hem o olayı doğuran nesnel nedenlerin hem de o olayı oluşturan öznel anlamın araştırılmasına bağlıdır (Sunar, 1999: 31; Weber, 1998: 102). Anlama, Weber’de hayvanlarla veya cansız doğayla değil, insanlarla ilgilenen kültür bilimlerine özgün bir yöntem olma niteliğini korumuştur.

Hermeneutiğin Dilthey ve takipçileri gibi doğa bilimleri-tin bilimleri ayrımının temeli olan bir anlama öğretisi gibi değil de genel bir felsefi sorgulama olarak görenler de vardır. Bunların başında **Heidegger** ve **Gadamer** gelir. Heidegger, Dilthey’deki yaşama kavramının yerine varoluşu koyar (Özlem, 2001: 247). Heidegger’de hermeneutik, varoluşun, var olma biçiminin temeli olup metinlerin yorumlanması gibi alışıldık anlamlardan sıyrılmıştır. Buna göre, varlık, kendini anlar ve kendini olanaklar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Var olmak, anlamak demektir. Anlama, burada insanî düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir. O, insan varoluşunun temel hareketliliğidir (Bilen, 2002: 99-106; Dellaloğlu, 1998: 62-64).

Heidegger, hermeneutiğe ontolojik bir karakter vermiştir. O, insanı bir kültür varlığı olarak görür. Ona göre, doğa dediğimiz şey bir kültürün sınırları içinde anlamlandırılabilir. İnsan, kendini herhangi *Dasein* (varlık) alanı içinde bulur. Bu, onun seçtiği bir şey değildir. O, herhangi bir kültürel ortam içinde bir *Dasein*’e bırakılmıştır. Böylece o baştan beri kendini insan yaratıcısı anlamlar, simgeler içinde bulur ve bir tarihsellik formu içinde kendi olanaklarını ve ürünlerini anlayan ve yorumlayan bir konumdadır. Dolayısıyla, anlama insan varoluşunun temelidir ve “İnsan ancak anlar” (Göka, 1993: 89; Özlem, 1993: 127).

Heidegger’e göre, anlama elde edilen bir şey olarak değil, dünyada varoluş olayının ayrılmaz bir parçasıdır. O dünyada var olan bir nesne değil, varlığın yapı taşıdır. Anlama, tüm yorumlamaların temelidir. Anlamanın özü, bir kişinin dünyada bulunduğu çerçeve içinde varoluşu sağlayan imkânları açmasıdır (Palmer, 2002: 177).

Heidegger’de anlama, bilmenin bir yolundan çok varolmanın bir yoludur. Bu bakımdan, hermeneutiğin alanı, tek tek yapıtları anlamaktan tüm tarihsel varlıklara oradan varlığın anlaşılmasına kadar gelişmiştir (Dellaloğlu, 1998: 63). O, anlamayı ve hermeneutiği Dilthey’da olduğu gibi bir yöntem olarak ele almaz ve onu bir yöntem olmaktan çıkarıp insanın varlık tarzı, dış dünyaya açılma biçimi olarak konumlar.

Heidegger’e göre, insan, evreni değil, kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır. Böylece, Heidegger’de hermeneutik insanî varoluşun bizzat kendini anlama biçimi olur. Bize anlama yoluyla açık olan şey bizden bağımsız olduğu sanılan evren değildir. Varlık, her şeyden önce, bize dilde açılan bir tarihtir. Onu anlamak “Bizi saran her şeyi anlamaktır.” Çünkü insanın evrenle ilgili tüm bilgisi dil aracılığı ile olur (Özlem, 2001: 247-249; Palmer, 2002: 178).

Gadamer de Heidegger gibi hermeneutiği tin bilimlerinin kendine özgü metodolojisinden ayrı olarak insanın ya da tarihsel bilincin, tarihsel varoluşun doğasını açıklığa kavuşturacak bir kapı olarak ele almıştır.

Gadamer’in felsefe hermeneutiğinin işlevi, metodolojik değil, ontolojiktir. O, bilimsel olsun veya olmasın her türlü biçimi ile anlamayı oluşturan koşullara dikkat çekmiştir (Dellaloğlu, 1998: 65). Onun amacı, tin bilimleri ile doğa bilimleri arasında eskiden beri olagelmiş yöntem tartışmalarını yineleme değildir. Gadamer, sadece tin bilimleri ya da genel olarak sadece bilimlere değil, bir bütün olarak insana özgü dünya deneyimine ve yaşam pratiğine yönelik bir sorgulama içindedir (Hekman, 1999: 142; Palmer, 2002: 17; Toprak, 2003: 72). “Gadamer, hermeneutiği bütün bir anlamamın karakterinin ve temel şartlarının felsefi araştırması olarak tanımlar ve hermeneutiğin görevinin sosyal bilimlere ya da herhangi bir disipline yönelik yöntem araştırmaları olduğu iddiasını reddeder. Anlamamın bizatihi kendisini sorgulayan Gadamer, bunun metodolojik tartışmalardan daha gerekli bir şey olduğunu savunur” (Hekman, 1999: 129). Ona göre, anlama tin bilimlerinin yöntem öğretisine özgü bir sorun değildir, onu aşan bir kavramdır. Gadamer, metin yorumlanmasını sadece

bilimin sınırları içinde görmez. İnsanın genel dünya deneyiminin bir parçası olarak değerlendirir.

Gadamer, anlamayı, insanın genel olarak ne yaptığı ile ilgili bir problem olarak görür. Ona göre, sorun, anlama hususu üzerindeki derinleşmeyle çözülebilir (Bruns, 2001: 39; Toprak, 2003: 73).

Gadamer, metin yorumlama etkinliğinin, kendini anlamının ontolojik yapısını açıklamak için örnek bir durum oluşturduğunu iddia etmiştir (Bilen, 2002: 120). Anlamamın ve simgelerin temeli, dilsel eserler ve metinlerdir. Hermeneutik, metinleri anlama, metinlerle konuşmak ve metinleri konuşturmak demektir. Kültüre ve tarihe nüfuz etmek, ancak bu yolla olur (Özlem, 1993: 199). Burada, Gadamer, dilin gelenek ve tarihsel devamlılık özelliğinden söz etmektedir. Tarihsel devamlılık gerçekleşmediği sürece dil kesintiye uğrar, yani anlama olayı gerçekleşmez. Bu nedenle, dili anlamak geleneğin sürekliliğini sağlamaktır. Metinler, geleneğin yeni boyutlar kazandığı iletişim merkezleridir. Dil ve gelenek, anlamamın ve ortak iletişim zeminidir (Tatar, 2000: 79). Gadamer, bir kültürü, bir metni kendi gerçekliği içinde anlamayı hedefleyen geleneksel hermeneutiğin önyargısız ve ön anlama olmadan bağımsız hareket etmesini kabul etmez. Ona göre, bu ön yargı kavramı keyfi değildir ve metni anlamada kullanılabilir. Yorumcunun metne dolaylı yaklaşmasını sağlayan bu önyargılar, meşrudur (Uyanık, 2000: 484). Onun için, anlamayı ilk planda peşin hükümler ve önyargılar sağlar. Bunlar, tarihsel etki ya da metnin bizde bıraktığı tesirin derecesine göre değişir. *İncil*'i veya *Komünist Manifesto*'yu tarihimizde oynadıkları role ilişkin bilimiz ışığında anlarız (Outwaite, 1997: 36).

Gadamer'de önyargıyla ilgili bu bakış açısının oluşmasında Heidegger etkili olmuştur. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde Heidegger'in "önyapı" dediği "önceden sahip olma", "öngörüş" ve "ön anlayış" tan oluşan sisteminin önemli etkisi vardır. Gadamerde Heidegger'in "önyapı" kavramı "ön yargı"ya ve her türlü anlama için gerekli bir zorunluluğa dönüşür; yani önyargı, Gadamer'de anlamamın "önyapı"sı olmanın yanında, anlamamın önceden verilmiş ufku olarak görülür. Bir

metni ele almada anlama, tamamen sahip olduğumuz ön yargılar aracılığıyla gerçekleşir (Giddens, 1993: 84; Hekman, 1999: 136-137; Toprak, 2003: 75).

Gadamer'e göre, geçmiş dönemlerde önyargı kavramına olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Önyargının bu içeriğinden kurtarılması gerekir. Onun düşüncesine göre, önyargı, Aydınlanma ile birlikte reddedilmiş ve aklın hakimiyeti ön plana çıkarılmıştır. Gadamer, bu durumun, geleneğin tinsel özü ile sonraki kuşaklara aktarılmasında bir engel teşkil ettiğini savunur. Gadamer, "kabul edilebilir önyargılar"ı insanların gelenekle olan bağlarının devamı için elzem görür. Önyargı, anlama için gereklidir. Aynı zamanda, tarihsel otoritenin varlığını kabul etmeyi de beraberinde getirir (Hekman, 1999: 139-149; Toprak, 2003: 76). Ona göre, bir anlamayla ilgili düşünce ve yargılar, hep geçmişin düşünce ve yargılarının oluşturduğu ön yargılardır. Gadamer, bu belirlemeyle, insanın yargı gücünün farkında olmadan aslında tarihsel olanla biçimlenmiş ön anlamının etkisinde olduğunu söyler ve bu olguyu da hermeneutik döngü kavramıyla açıklar.

Gadamer'e göre, Schleiermacher'de hermeneutik döngü kavramının öznel ve nesnel olarak iki yönü vardır. Nesnel yönün gramatik yöntem, öznel yönün ise psikolojik yöntem olarak ortaya koyulduğunu belirten Gadamer, Schleiermacher'ın öznel yorumlama ve anlama biçiminin bir kenara bırakılması gerektiğini savunur. Çünkü, ona göre, bir metni incelediğimizde kendimizi metnin yazarının yerine koyma ve onun ruhsal durumunu anlamamız olanaksızdır. Olanaklı olan, metin yazarının o anki perspektifi hakkında bir şey bilmemizdir (Toprak, 2003: 77 – 78).

Kısacası, Gadamer, Dilthey'in ele aldığı şekliyle yöntemsel hermeneutiği eleştirir. Ona göre, Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki farkı ortaya koymak için hermeneutiğe başvurması, onun temel hatası olmuştur. Hermeneutik, bir yöntem olmaktan çok bir üslupla ilgilidir ve bir evrensel felsefe yapma tarzıdır (Giddens, 1993: 83; Toprak, 2003: 74).

Gadamer, tin bilimlerinin felsefi hermeneutik tarafından gerçekleştirilecek yeni bir temellendirilmeye ihtiyaç olduğunu savunur. Bunun için Heidegger'den yola

çıkılarak hermeneutiğe yöntemsel kaygılarla yaklaşan anlayışlardan kurtulmak gerekir. “Gadamer’in asıl amacı anlamının evrenselleştirilmesi ve aynı zamanda hermeneutiğin her türlü deneyim için sahip olduğu önemi ortaya koymak olarak görülebilir. Bunu yaparken, bir yandan kendisinden önce Heidegger’in de yaptığı gibi ‘bilimsel düşüncenin nesnellik ideali ve ona yönelik yöntemi’ sorgular, diğer yandan da klasik hermeneutiğin nesnellığe ulaşmayı amaç edinmiş karakteristik özelliğini aşarak, onu kendisinin önerdiği yeni hermeneutik temelinde sınırlandırmaya çalışır” (Toprak, 2003: 75).

Gadamer, hermeneutiği yalnızca sosyal bilimlerin değil bununla birlikte insanî anlama fenomeninin bizatihi kendisinin kavranışının da çabasını verir. Onun yaklaşımı, sosyal bilim için bir yöntem olarak kullanılmasa da hermeneutiğin sosyal bilimlerin ne hakkında olduklarını anlamanın aracı olarak kullanılabileceğine yöneliktir (Günay, 2002: 94).

Gadamer ve Heidegger tarafından savunulan varoluşçu-ontolojik hermeneutiğe, Betti ve Hirsch tarafından ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Betti ve Hirsch’in benimsediği yöntemsel hermeneutik Schleiermacher ve Dilthey’in savunduğu çizgiye dayanır. Bu düşünceler, doğru yorumlama yöntem ve kuralları yardımıyla, öznenin kendi içinde bulunduğu tarihsel dönemi aşarak yazarın kastettiği anlama ulaşılabileceğini savunur (Bilen, 2002: 182). Betti’ye göre, Gadamer, doğru yorumu ile yanlış yorumu birbirinden ayırt edecek normatif metodları sağlayamamıştır. “O, sosyal bilimler de değişik yorumlama tiplerini ayırmak ve insani davranışları ve nesnelere yorumlanabileceği temel prensipler bütünü oluşturmak istemiştir” (Akt: Palmer, 1999: 129).

Betti, doğru anlamının önündeki engelleri şu şekilde ortaya koyar(Bilen, 2002: 151) :

1) Yorumlayan, bilinçli olarak veya bilincinde olmadan, genel kabul gören fikirlerden ve özellikle de kendi fikirlerinden farklı düşüncelere tahammülsüzlük gösterebilir;

2) Farklı fikirleri tahkir veya tahrif eğilimi;

3) Kendini her zaman haklı sayma tutumu; ki, iyi ve kötü arasındaki diyalektikten habersiz, sorunu sırf siyah ve beyaz mantığı içinde görmeye kadar götürülebilir;

4) Başkasını yargılamak hâkim olan kavramlara riayet ve 'yaygın önyargıları' kabullenme eğilimi;

5) Başka kültürlerle karşı ilgisizlik ve onlara karşı zihinsel ve ahlaki dar-görüşlülük veya kayıtsızlık.

Betti'ye göre, beşeri bilimler ile doğa bilimlerinin nesnesi ve konusu farklıdır. Dolayısıyla, yorumlama şekilleri farklıdır. Beşeri bilimlerde dil, kalıcı olan şeylerin temelinde yer alır. Yorumlamanın nesnesi olarak bu şeyler söz halinde metinlerde ve eylem halinde davranışlarda karşımıza çıkar. Yorumlayan özne, başka bir zihinle, her şeyden önce, dilin nesnel biçimleri kanalıyla karşılaşır (Bilen, 2002: 161-162). Betti'ye göre, hermeneutiğin konusu, anlama ve yöntemi yorumlamadır. Yazılı belgelerden sanat eserleri, müzik ve yüz ifadelerine kadar her şey bizim anlama kapasitemizi göreve çağırır. "Böylece Betti, hermeneutiğin dayandığı epistemolojik temeli açıklayarak, anlama sürecini ve anlamamanın nesnesini belirlemiş olur. 'Başka bir zihin içinde nesnelleştiği algılanabilir formlar bizim anlığımıza hitap ettiğinden biz yorumlama sürecine başlarız; bu formların mânâsını anlamak ve bize iletilmesi arzulanan şeyi bulmak, yorumlamanın hedefidir.' Dolayısıyla yorumlama, anlamayı hedefleyen ve anlamayla sonuçlanan bir faaliyettir" (Akt: Bilen, 2002: 142-146).

Hirsch ise, hermeneutiğin hedefini, metnin sözlü anlamını bulma olarak belirler: Hermeneutik, bir pasajın makbul bir sözlü anlamına ulaşılmasını sağlayacak kuralları üreten filolojik bir disiplindir. Gadamer ve Bultmann'ın takipçileri sadece, hermeneutiğin asli alanı dışındaki şeyleri gündeme getirme yanlışlığını yapmakla kalmamışlardır. Hirsch'e göre onlar nesnel olarak belirlenecek bir anlamın imkânını ümit edip edemeyeceğimiz gibi sorunlarla ilgilenen felsefi bir tarzı benimsemişlerdir (Bilen, 2002: 171; Palmer, 2002: 96).

Hirsch, bir pasajın sözlü ifade anlamında değişebileceği noktasından hareketle o pasajın doğru bir şekilde yorumlanıp yorumlanmadığı konusunda belirli bir kural olmayacağını savunur. “Bir okuyucunun, ‘cam ayakkabı’ ifadesinden yazarın kastettiği sözlü ifadeyi bilmemesi durumunda, Pamuk Prenses’i diğer kızlardan ayırması mümkün değildir” (Palmer, 2002: 97). O, hermeneutiği yazarın neyi kastettiğini bulmak için yapılan filolojik çalışma olarak görür (Palmer, 2002: 98). “Hirsch’in felsefi hermeneutiğe yönelttiği eleştiri bir yorumun doğruluğunu denetlemenin ölçütü olarak, yazar tarafından kastedilen anlamın esas alınması gerektiği fikrine dayanır” (Bilen, 2002: 169). Hermeneutik, disiplinler arasıdır. Hukuki, dini, edebi ve hatta bir yemek kitabını yorumlamanın genel prensiplerini verir (Palmer, 2002: 98).

Hermeneutiği, eleştirel bir sosyal bilim kuramı oluşturmak ve hermeneutik gelenekte yeni bir dönüşüm yaratmak amacıyla geliştirme çabasında olan iki isimden söz edebiliriz: **Apel** ve **Habermas**.

Apel için, Gadamer, hakikat sorununda yöntemsel hermeneutiğin soyutlanması gerektiğini ortaya koymakla “yargıç ve yönetmenle sıradan bir yorumcuyu eşit görmekle felsefi hermeneutik aşırılığa kaçmıştır” (Bilen, 2002: 184).

Apel, insan bilimlerinde dilselliğin etken olduğunu ortaya koyan felsefi hermeneutiğin bu yönüne katılır ve pratik hayatın tarihsel ve dilsel olarak belirlenmiş bir ortamda devam ettiğini savunur (Bilen, 2002: 192). “Apel, hermeneutik bilimler dediği insan bilimlerinde yalnızca eleştirinin imkanı değil, aynı zamanda, açıklayıcı doğa bilimlerin de bilginin doğruluğunu denetlemekte kullanılan deneysel ve çözümleyici süreçlere benzer bir yöntemin anlama ve yorumlayıcı bilimler için de geçerliliğin imkanı üzerinde durur. Bu yönüyle de, Apel’in eleştirel hermeneutik kuramı, Kant’ın kullandığı anlamda bir eleştirel ve aşkın felsefe kuramıdır. Ancak Apel için, hem böyle eleştirel bir kuram hem de insan bilimlerinde uygulanan anlama ve yorumlama pratikleri aynı geçerlilik koşullarına bağlıdır. Doğa bilimlerinde olduğu gibi bu koşulların gerçekleştiğini varsaymak yerine, içinde doğru anlamının gerçekleşebileceği özgür bir yorum topluluğu ideali hermeneutik bilimler için ölçüt

olarak alınmalıdır. Bu yorumlayıcı topluluğun ulaşabileceği bir ‘uzlaşma’ ideali postulatını, doğru anlama ve yorumlanın ölçütü sayan eleştirel bir hermeneutik mümkündür” (Bilen, 2002: 209).

Apel’e göre, öznel arası dil, bilimin bir koşuludur. Neyin doğru sayılıp sayılmayacağına dair öznel arası uzlaşma, son tahlilde, pragmatik yönelimli bir iletişim sürecinin sonucuna bağlıdır. Hermeneutiksel olan insan bilimlerinin çıkış noktası da budur. Ona göre, varoluşçu hermeneutiğin insan bilimlerinde anlamının yorumlanması için temel olması güçtür. Hermeneutiğin yöntem sorunlarına karşı ilgisizliği, hakikat sorununa karşı da bir ilgisizlik anlamına gelir (Bilen, 2002: 182).

Habermas, hermeneutiği, bir doğal dile hakim olmayı öğrendiğimiz ölçüde kazandığımız bir yeteneğin imkânı olarak görür. Dilsel olarak iletilebilir manayı anlamak ve iletişimin tahrip olduğu hallerde onu anlaşılabilir kılmaktadır. O, hermeneutiği, baskıdan uzak bir iletişimin ideal koşullarını belirleme girişimi olarak kendi eleştirel sosyal bilimler kavramı içinde alır. Bunun için de Habermas’ın yorum bilim anlayışına “eleştirel hermeneutik” adı verilmektedir. Eleştirel hermeneutik, bireyleri ve grupları kültürel gelenekleri içinde mümkün eylemlere yönlendiren kendini anlama çabası olduğu kadar, farklı birey ve gruplar arasındaki karşılıklı anlaşmayı da güvence altına alan bir tasarıdır (Bilen, 2002: 177).

Habermas, olgunun ötesini düşünmeyen pozitivist tarihe ve topluma yön veren etkenleri ortaya koyamayacağını, tarihselci bir bakış açısından yoksun olan bir sosyolojinin de olgu koleksiyonculuğundan öteye geçemeyeceğini belirtir. Bu bakımdan, Habermas’a göre, gerçek bir sosyoloji eleştirel bir tarih bilimi olabilir. Bir eleştirel tarih bilimi, pozitivist yöntemlerle değil hermeneutik yollarla pozitivistin bu perspektifini kırabilir (Özlem, 2002: 94).

Habermas, Gadamer’in hermeneutik tecrübenin yöntemsel kaygıları aştığını iddia etmesini ve hermeneutiği sosyal bilimlerin yönteminden uzaklaştırmaya çabalamasını “hermeneutiğin pozitivist bir açıdan değersiz sayılmasına gönülsüz de olsa ödün vermenin” bir kanıtı olarak değerlendirir. Ona göre, Gadamer, hermeneutik

tecrübe ile yöntemsel arayışlar arasında gereksiz bir karşıtlık kurar (Bilen, 2002: 179).

Özetle diyebiliriz ki, kökeni Antikçağa kadar götürülebilen hermeneutik, günümüze kadar değişik bakış açıları tarafından değerlendirilmiştir. Antikçağda hermeneutik, hermeneuein anlamına gelen dile getirme, açıklama, çevirme ve yorumlama bağlamında kullanılmış ve bu görevi Hermes üstlenmiştir. Grek dünyasında hermeneutik, daima bir başka dünyaya ait anlamları bu dünyaya göre çevirme ve anlama, yani yorumlama sanatı olarak ele alınmıştır. Bu yorumlamanın alegorik bir karakteri sözkonusu olmuştur. Alegorik yorumlama, sıradan ve sözel anlamın ardındaki veya üstündeki gizli esas anlamı belirlemek amacıyla ortaya konulmuş ve Antik hermeneutiğin merkezi bir problemi olmuştur (Gadamer, 2003: 15).

Bir topluma normalde anlayamadıkları bir şeyi yorumlamak için yorumcunun her iki tarafı da çok iyi bilmesi gerekir. Bu anlamda dinsel metinleri, insanların anlayacağı hâle getirmek din adamlarının da aslında statülerini yükseltmeye yardımcı olan bir şey olarak görmek mümkündür.

Hermeneutik, Ortaçağda Hristiyan teolojisine bağımlı bir şekilde gelişmiştir. Bu dönemde ilk başta kutsal metinlerin yorumlanması amacıyla Augustinus tarafından kullanılmıştır. Daha sonra Protestan çevrelerce kendine özgü bir yöntem anlayışını ifade etmek üzere ele alınmıştır. Hermeneutik, Reform hareketiyle kutsal yazıların kendilerine dönme hareketiyle birlikte ivme kazanmıştır. Reformcular kilise geleneğiyle polemige girmiş ev kutsal metinleri hermeneutik yöntemle incelemişlerdir. Alegorik yorumlama tarzı terk edilmiş, yeni bir yöntem arayışına gidilmiştir. Buradaki amaç, skolastik dönemde çarpıtılmış kutsal metinlerdeki esas anlamı bulmaktır. Martin Luther, Hristiyanların İncil'i okuyarak, Hristiyan inancını yeniden keşfetmelerini istemiş, buna karşılık Katolik kilisesinin "İncil'in rehbersiz okunamayacak ölçüde kapalı olduğu" iddiasıyla karşılaşmıştır. Protestanlar, İncil'e, teorik prensipler mecmuası değil de, tarihi ve sosyal şartlara cevap olarak bakmaya başlamışlardır (Ünal, 2003: 50).

Hermeneutik, Schleiermacher ile birlikte yalnızca kutsal kitapları incelemek için başvuru büyük bir disiplin olmaktan çıkmış, yazılı ve sözlü ifadeleri anlama ve yorumlamanın temel ilkelerini tespit eden bir bilim olma yoluna girmiştir. Schleiermacher, hermeneutiği bu şekilde ortaya koymakla ona bir derinlik kazandırmış ve tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temelleri de ortaya atmıştır. Artık hermeneutik, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindi; sadece teolojinin değil. O zamana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanmışlardır. Schleiermacher'le birlikte tarihselciliğe giden yol açılmıştır (Gadamer, 2003: 16-17).

Hermeneutik, 19. yüzyıla birlikte tin bilimine epistemolojik bir temel sağlama amacıyla ele alınmış ve son derece önemli bir açılım göstermiştir. Hermeneutik, bu dönemde, Bacon'dan beri süregelen determinist/yasacı doğa bilimleriyle yoğun bir tartışmaya girmiştir. Evrenselci/yasacı anlayış en somut biçimde pozitivism ile birlikte kendini göstermiştir. Pozitivism, doğa bilimlerinde kullanılan yöntemin sosyal bilimler alanında da uygulanmasının gerekli olduğunu savunur. Eş deyişle sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin metodlarını birleştirmek, pozitivismin temel amacı olmuştur. Bu tekçi anlayış, Vico'dan Weber'e kadar uzanan tarihselci/tekilci/hermeneutik bir çizgi tarafından eleştirilmiştir. Bu çizgi savunucuları içinde ön plana çıkan isim Dilthey'dir. Hermeneutiği, bugün anladığımız anlamda doğa bilimlerinin yöntemine alternatif olarak tin bilimine bir temel hazırlama bağlamında ele alan Dilthey, Schleiermacher'ın yazınsal metin ile ilgili görüşlerini genişletmiştir.

Dilthey, Vico, Herder ve Alman Tarih Okulu'ndan aldığı mirasla, tin bilimi adını verdiği ve tarihsel-kültürel gerçeklikle ilgilenen bilimleri sağlam bir zemine oturtmak için yeni bir bilgi kuramına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Kartezyen-doğabilimci anlayışın temsilcilerinin ortaya attığı görüşler tin bilimi için temel olamaz. Kartezyen-doğabilimci çizgi, Kant dahil olmak üzere insanı, yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak ele almış ve isteyen, hisseden, bilinçli bir şekilde bir amaca yönelen, öznelarasılık zemininde yaşayan ve tarihselliği olan bir varlık olarak insanı göz ardı etmişlerdir (Topçuoğlu ve diğerleri, 1996: 31). Dilthey için,

ister empirist, ister Kantçı olsun, Yeniçağ epistemolojisi, kendi tekyanlılığı içinde, bir dış algıda verilmiş olan bir nesne idesine dayandığından, yaşantıyı atlamıştır. Deneyimi ve bilgiyi, öznenin kendine nesnenin önüne koyarak gerçekleştirdiği bir edimden hareketle açıklamıştır (Riedel, 2003: 65). Comte ve diğer pozitivistler, Hume'un empirizminden hareketle bilgiyi "bilinç olaylarının birlikteliği ve ardışıklığındaki yasallığın öğrenilmesine indirgedi" (Riedel, 2003: 65). Dilthey, evreni fenomenler dünyası olarak görüp, bunların ardındaki yasallığı bulmaya çalışan bir potizivizmle karşı karşıyaydı. Böyle bir yasallığın kabul edilmesi onun için *anlamayı* dışta bırakmak demektir (Riedel, 2003: 65).

Toplumda insan eylemlerine yön veren etkenlerin büyük ölçüde ürünleri olan değerleri, normları, dinsel-politik tutum ve inançları atlamış olan Yeniçağın doğabilimci bilgi kuramı, yasalar arayan bilimlere destek olmuştur. Halbuki Dilthey'a göre, insanın içinde yaşadığı tinsel dünya, bir doğal olgu dünyası değil, bir anlam dünyasıdır. Bu dünya, insanın isteyen-hisseden-amaçlayan özelliğine dayalı olduğundan tin bilimleri tinsellik, yaşantı ve tarihsellik alanlarını gözeterek konularına eğilirler. Dilthey, yaşantı ve tarihsellik kavramlarını merkeze koyarak, Yeniçağın deneyimden anladığı şeyi zenginleştirmiş ve epistemolojik bir devrime giden yolu açmıştır. Dilthey'da yaşantı ve tarihsellik kavramları, tin bilimlerinin doğa bilimleri ile olan sınırlarını belli eder.

Dilthey'a göre tin bilimleri, konularını incelerken ana kaynak olarak dile başvururlar. Dil, insan dünyasını kendi tekilliği/tarihselliği içerisinde bize yansıtır. Ona göre, bireysel varlıkların kişilik özelliklerini taşıyan sanat ve yazın yapıtları, tarihsel dönemlerin karakteristik özelliklerini gösterdiğinden, onların tinsel yaşamın anlamadaki önemi yadsınamaz. Söz konusu dilsel yapıtların anlaşılması, tarihsel sürecin anlaşılması demektir. Hermeneutik, bu noktada tin bilimleri için tarihselliği/tekilliği ortaya koymada bir yöntem olarak durmaktadır (Durmaz, 2003: 417; Özlem, 2000: 133; Soykan, 2003: 276).

Betti ve Hirsch de daha çok Dilthey'in kavramlarını kullanarak yorumun nesnellliğini irdilemişlerdir. Betti, doğru ve nesnel anlamın mümkün olduğunu

belirtir ve bunun önkoşulları üzerinde durur. Hirsch ise, hermeneutiği, disiplinlerarasılık bağlamında ele alır. Ona göre, hermeneutik, bir eserler ilgili genel prensipleri ortaya koyma noktasında önemlidir (Palmer, 2002: 96-98).

Bununla birlikte, anlamayı ve hermeneutiği, bir yöntem olarak değil de, *Dasein*'in bir varlık tarzı, insanın kendi olanaklarını anlaması bağlamında varoluşsal bir hareket olarak ele alan isimler de vardır. Bunlardan ilki Heidegger'dir. Ona göre, tarihsel-toplumsal bilimler için Dilthey'in yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Çünkü, anlama, insan varoluşunun temeli olarak başından beri vardır. *Dasein*'in bu özelliğini hesaba katmadan anlama ve yorum olamaz (Durmaz, 2003: 419; Topçuoğlu vedîğçerleri, 1996: 41).

Heidegger'de hermeneutik, *Dasein*'in, yani insanın kendini anlama biçimi olarak tanımlanır. Varlığı, insan varoluşunun kendiliği içinde kavramayı tercih eden Heidegger, dilin aydınlatılmasında temel bir olanak oluşunu vurgular. Varlık, kendini dilde açan bir tarihtir.

Heidegger'in devamcısı olarak görülen Gadamer, tin bilimlerinde bilimsel yöntemin kullanılarak hakikate ulaşamayacağını savunur. Gadamer, hermeneutiği, evrensel bir sorgulama imkanı olarak görür ve bu nedenle yöntemin hakikati bize vermeyeceğini ileri sürer. Gadamer için, hermeneutik, gerçeğin özüne varmak için bir anahtardır. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için de, tin bilimlerinin ontolojik temellendirmeye gereksinimleri vardır (Durmaz, 2003: 421).

Gadamer'e göre, Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir zemine çekmesi, onun hermeneutiğin en önemli ögesini yakaladığını gösterir. Hermeneutik alanında asıl açılımın Heidegger tarafından yapıldığını belirten Gadamer, onun hermeneutiği evrensel önemi olan bir duruma getirdiğini ileri sürer (Gadamer, 1990: 96-97).

Hermeneutik, Gadamer'de gelenekle bağ kurma aracıdır. Dilselliğın analizi, tarihsel geleneğin yorumlanmasında kritik bir başlangıçtır. Geçmişten gelen yazılı

geleneğin yorumlanması evrensel bir durumu gösterir. Gadamer, geçmiş ele almada önyargıların da bir yana bırakılmaması gerektiğini vurgular. Ona göre, önyargılar, bilgimizin oluşmasında bir koşuldur ve dolayısıyla da bilgiye engel değildir. Önyargılar, tarihsel gelenekle kurulan ilişkinin yapısını gösterir (Durmaz, 2003: 421-422).

Gadamer'e göre, hermeneutik, bir metinde yazarın iletmek istediği şeyleri esas alarak "doğru" veya "yanlış" şeklinde değerlendirilebilecek kurallar ortaya koymaz. "Edebi bir yapıt kendi içinde ve kendi başına anlamlıdır: bu sıfatla, dilin 'özerk varlığı'ni gerektirir. Yazılmış olma koşulu hermeneutik fenomen için temel önemdedir: bir metin, yazarından bağımsızlaşarak kendi-başına bir varlık kazanır" (Giddens, 2003: 82-83). Gadamer'e göre, hermeneutiğin konusunu yazar değil, metin oluşturur. Yazarın amacı ve niyeti önemli bir yer tutmaz. Yazarın niyetinin araştırılması, metnin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını engeller. Bu yönüyle Gadamer, Schleiermacher ve Dilthey tarafından savunulan hermeneutiğe eleştiriler yöneltir (Toprak, 2003: 125).

Gadamer'den ayrı olarak Apel ve Habermas, eleştirel bir sosyal bilimin imkanlarını irdelemişler ve sosyal bilimlerin çıkış noktası olarak öznelerarası zemine dayalı bir ölçüt geliştirmeye çalışmışlardır. Apel'e göre, Gadamer'in savunduğu hermeneutik, öznelerarası geçerliliği olan bir ölçü sağlamakta yetersiz kalır ve bu nedenle de yorumlayıcılar topluluğunun uzlaşması idealiyle desteklenmelidir. Doğru ve geçerli yorumu, geçersiz olandan ayırmak gerekir (Bilen, 2002: 184).

Habermas'a göre, doğa bilimlerinin yöntemleri ve insan bilimlerinin içeriği, iktidar gücü tarafından her an istismar edilebilir bir durumdadır. Ona göre, nesnel ve varoluşsal hermeneutik, bu istismarı anlamak ve ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Bunun için yapılması gereken, adı geçen bu bilimlerin gizledikleri yanları, yani ideolojik temellerini ortaya serecek eleştirel bir bilimin inşasıdır. Habermas'a göre, gelenek ve dil, iktidarın etkisinde olduğu için, olduğu hâliyle kabul edilemez. Baskıdan uzak ve özgür bir iletişim idealini ölçüt alarak, tarihsel ve dilsel olarak

aktarılan anlam eleştirisi gerçekleştirilebilir (Bilen, 2002: 208; Topçuoğlu
vediğerleri, 1996: 60).



II. BÖLÜM

TÜRKİYE'YE HERMENEUTİK GELENEĞİN GİRİŞİ

Batı'da ve Türkiye'de başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimler alanında 19.yüzyıldan 1950'lere kadar pozitivistliğin etkisini görmekteyiz. Özellikle, siyasal tercihlerin sonucunda pozitivistlik başta bilim olmak üzere birçok alanda hakimiyetini sürdürmüştür. Doğal ve sosyal gerçekliği aynı çerçevede ele alan ve ideolojik bir pozisyona bürünen pozitivistliğin etkisiyle hem Batı'da hem de Türkiye'de hermeneutik marjinal düzeyde kalmıştır.

Positivistliğin Türkiye'ye girişi, özellikle sosyoloji alanında kendisini hissettirir. Comte, Spencer ve Durkheim'a duyulan ilgi bunu kanıtlar niteliktedir. Ergun'a göre, Türkiye'ye sosyoloji ilk başta doğacı sosyoloji olarak girmiştir. "Bu, Darwinizmin biyolojik evrimciliğinin etkisi altında kalarak, toplumu geniş bir biyolojik organizma olarak düşünen ve evrimci kurama bağlı olarak organik bir kuram oluşturmak isteyen Spencer Sosyolojisi idi" (Ergun, tarihsiz: 2160).

Kaynaradağ, Türkiye'nin pozitivist düşünce sistemiyle ilk temaslarının Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektupla başladığını söyler: "Comte bu mektubunda Tanzimat'ı kendi felsefesine göre açıklamaya çalışıyor, tasarladığı büyük insanlık dini için Türkiye'den yararlanmayı, İstanbul'u merkez yapmayı düşünüyordu" (Kaynaradağ, tarihsiz: 764).

Sosyoloji, Batı'da toplumsal bunalımlarla ön plana çıkan bir bilim olmuştur. Sosyoloji benzer nedenlerle adını duyurmuştur. Toplumsal çalkantıların ve siyasal değişmelerin kendisini hissettirmesi bu bilime duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır (Ergun, tarihsiz: 2160; Kaçmazoğlu, 2003: 257; Kızılcılık, 2000: 90). Erkul, bu durumu şu şekilde anlatır: "Osmanlı aydını, imparatorluğun içinde bulunduğu bunalımlardan rahatsızlık duymakta ve çözüm aramaktadır. Tıpkı Fransa'da Simon, Comte ya da F. Le Play, bunalım içindeki Fransa'yı nasıl kurtarabiliriz sorusuna, bu bilimin verilerinden yararlanarak çare arıyorlarsa, aynı durum Osmanlı aydını için de

geçerlidir. Sadrazamlık, bakanlık yapmış Said Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Rıza, Prens Sabahattin, Ahmet Şuayp ve diğerleri ‘Osmanlı Nasıl Kurtarılabilir’ sorusuna, bu yeni bilimin yardımıyla çare aramışlardır. Bir nevi, her iki ülkede de sosyoloji ‘kurtuluş reçeteleri’ yazmakta ve doktriner mahiyet sunmaktadır. Bizdeki sosyolojinin Batı Sosyolojisine benzeyen tek yönü bu da değildir. İzlenen yollar ve savunulan düşüncelerde de benzerlikler görülür” (Erkul, 2000: 10).

Ergun’un sosyolojinin pozitivist bir kimlikle kabul görmesinin nedenleri üzerindeki görüşleri ilgi çekicidir: “19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın ilk yıllarında ülkemizde önem kazanan Batılı ideoloji, pozitizmdir. Pozitivizm, salt gerçeği ve şeylerin, olayların nedenlerini aramaktan vazgeçen, olaylar hakkında bilgi edinmekle yetinen, başka bir deyişle yalnız görünen gerçek hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan bir ideolojidir. Kurucusu Comte olan bu pozitivism, toplumsal ahenk fikri ile sınıfsal açıdan her türlü uzlaşmaya elverişli olan küçük burjuva özelemlerine yanıt veren, bu özelemleri karşılayan bir ideolojidir” (Ergun, tarihsiz: 2160). Bu konuda Durakbaşa, şöyle demektedir: “Türk modernleşme tarihine sosyal düşünce ve kurumlar tarihi olarak bakılırsa, Comte’vari bir birey karşıtı, organisist bir toplum görüşünün modernleşmeci reformist düşünürlerin düşüncelerinde ve Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi ideolojisinde hakim olduğu görülür. 1930-40’larda yayımlanan sosyoloji ders kitapları, pozitivist sosyolojinin yaygınlaştırılması için çok bilinçli ve sistematik bir çabanın varlığını ve yeni bir toplum anlayışı ve kültürünün ortaöğretimden üniversiteye tüm eğitim basamaklarında topluma aşılarmaya çalışıldığını gösteriyor” (Durakbaşa, 2001: 104).

Cumhuriyetin kuruluşundan sonrada pozitivism eksenli Comte ve Durkheim sosyolojisinin lise müfredatına kadar sokulması ve bu çizgi dışındaki düşünce sistemlerinin pek bir faaliyet alanı bulamaması, pozitivismin ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Türkiye, Fransa’dan sonra sosyoloji kürsüsünü kuran ilk ülkedir. Sosyolojinin Türkiye’de kurumsallaşmasında Abdullah Cevdet, Ahmet Şuayip, Rıza Tevfik, Bedii

Nuri, Baha Tevfik, Mustafa Suphi, Mehmet Ali Şevki, Hüseyin Cahit Yalçın, Yusuf Akçura, Salih Zeki, Satı Bey, Tekin Alp, Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in önemli katkıları vardır. Kızılçelik'e göre, bu sosyologlar Batı'lı sosyologların teorilerini referans almıştır. Çünkü, Türkiye'yi Batı'lı bir toplum gibi görmüşlerdir (Kızılçelik, 2003: 105).

Kızılçelik, 1930 ların sonlarında Hitler faşizminden kaçıp Türkiye'ye gelen G. Kessler ve A. Rustov gibi isimlerle birlikte Türkiye'de sosyal bilimler alanında yeni bir açılım olduğunu söyler. Ona göre, Kessler'in yazdığı *Sosyolojiye Başlangıç* adlı eseri Weber'ci sosyoloji geleneğine göre yazılmıştır. "Kessler sosyolojiyi '*kültür bilimi*' olarak ele almış ve onu insanların sosyal varlığının ve yaşadıkları sosyal yaşamın bilimi olarak değerlendirmiştir" (Kızılçelik, 2003: 107).

Kızılçelik, bu dönemde, Türk sosyolojisinin geldiği aşamayı şu şekilde anlatır: "Kessler ve Rustow gibi sosyologların sayesinde Weber'in sosyoloji geleneği ülkemizde tanınmaya başlamıştır. Alman sosyologların yetiştirdiği sosyologlarla birlikte Türk sosyolojisinin ana çizgileri daha da netleşmiştir: Emile Durkheim-Ziya Gökalp, F.Le Play-Prens Sabahattin, Max Weber-Sabri F. Ülgener" (Kızılçelik, 2003: 108).

Ziya Gökalp-Durkheim çizgisi dışında kalan bir nevi rakip bir sosyal bilim kümesinden söz eden Çelebi, toplum merkezli sosyal bilim anlayışını İ. Ü'de Sabri F. Ülgener tarafından yürütüldüğünü ve bunun Baykan Sezer ekolünde devam ettiğini ileri sürer (Çelebi, 2001: 23).

Çelebi, metodoloji alanında belli bir döneme kadar pozitivistin hakim olmasını şöyle anlatır: "Bunun arkasında yatan etkenler arasında bilimi pozitivist epistemoloji ile özdeşleştirmenin, dolayısıyla pozitivist olmayan bilim anlayışına bilimsellik-dışı olarak görmenin, bilimi felsefe içinde farklı yaklaşımlara göre eleştirmenin pozitivist anlayışının değil fakat bilimi eleştirmek olan değerlendirilebileceği düşüncesinin çağdaş egemen bilim paradigmasına karşı çıkmak gibi yorumlanacağı sanısının, çağdaş dünyayı problematikler dünyası olarak

değil hatta çağdaş dünyanın gücünü bu problematiklerin varlığından ve tartışılmasından aldığı değil de, tüm bu sorunların cevaplarının verilmiş olduğu bir dünya olarak algılamının bulunduğu ileri sürülebilir” (Çelebi, 2001: 172).

Pozitivizmin bütün bu baskınlığına rağmen bu çizginin dışına çıkabilmiş anlamacı kanatta yer almış ve bu çerçevede tarih ve toplumu değerlendirmiş, iki isimden söz edebiliriz: **Kamuran Birand** ve **Sabri F. Ülgener**.

Birand, hermeneutiği ele alırken 19.yüzyıldaki metodolojik tartışmalar üzerinde durmuştur. Bu tartışmaları ve anlama üzerine düşüncelerini *Dilthey ve Rickert de Manevi İlimlerin Temellendirilmesi* ve *Manevi İlimlerin Yöntemi Olarak Anlama* adlı eserlerinde işlemiştir. Birand, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ayrımı temellendirme çabalarının tepe noktasına Dilthey, Rickert ve Windelband'ı yerleştirmiştir.

Birand, doğa bilimi ile tarihsel toplumsal gerçeklikle ilgilenen bilim anlayışları hakkında Dilthey'in açıklama-anlama, Rickert'in geneleştirici-bireyseleştirici, Windelband'ın nomotetik ve idiografik dikotomilerini benimsediklerini fakat daha sonraki dönemde açıklama-anlama ayrımı yapan anlayışın ön plana çıktığını belirtir (Birand, 1954: 3). Ona göre, Dilthey ve Rickert tinsel bilimlerin bağımsızlığını sağlamak için çalışmışlar fakat bu bilimlerle ilgili bilgi teorisini ayrı perspektiften hareket ederek ele almışlardır. Dilthey'in Tarihçi Okul'un çizgisinde gittiğini ve ömrünün sonuna kadar bu çizgiye bağlı kaldığını belirten Birand, bu okulun “Devlet, hukuk, dil... v.s gibi kurumların her vakit tarihi oluşma ve gelişmeleri içinde incelenmeleri” hususunun Dilthey için hareket noktası olduğunu söyler (Birand, 1960: 5). Ona göre, Tarihçi Okul, geçmişe sevgi ve saygı duymayı, geçmişini kendi öznelliği ve gerçekliği içinde araştırmayı kendine görev bilmiştir.

Birand'a göre, Dilthey, bütün manevi bilimlerin konularını psikolojik temelli açıklamanın önemi üzerinde durmuştur. Dilthey, hukuk, din, ekonomi ve sanat gibi alanların tahlilini duygu, istek, bağlılık ve özgürlük gibi psikolojik kavramların

tahliline bağlar. Birand'a göre, Dilthey, tüm olguları psikolojiden türeme olarak gören psikolojizme ve toplumsal-tarihsel gerçekliğin açıklanmasında tüm psikoloji etkilerini reddeden anti psikolojizm arasında orta bir yerde durur (Birand, 1954: 12).

Birand'a göre, Dilthey'da tarihin malzemesini meydana getiren bütün kurum ve oluşumlar, kaynaklarını psişik hayattan almışlardır. Bunun için de ilkin psikolojik bir inceleme gerektirmiştir. Hâlbuki, Rickert'e göre, bu manevi şekillenmeler dünyası psişik dünyadan tamamen ayrı bir alandır. Psişik varlık da tıpkı doğa gibi insanlıkla ve toplulukla ilgili değerler karşısında ilgisizdir. Bu nedenle, doğa kavramı içine girer ve kendi dünyasını doğa bilimi metoduna göre kurar (Birand, 1954: 79).

Birand'a göre, Dilthey ve Rickert, psikolojinin tarihsel ve toplumsal gerçekliğin açıklanmasında bir temel olup olmayacağı hususunda ihtilafa düşerler. "Dilthey'a göre manevi ilme konu olan manevi dünyayı insanlığın manevi hayatının verimli olan, insan ruhundan, insanın iç hayatından çıkan olgular meydana getirir. Bunun için manevi dünya insan tarafından yaratılan bir dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular içten yaşanarak bilinen ve anlaşılabilen olgular olduğu için manevi ilimde zorunlulukla anlayıcı bir bilimdir. Anlayıcı ilim anlama metodunu şart koşar. İşte bunun için anlayıcı bir psikolojinin manevi ilimlere temek olması gerekir" (Birand, 1954: 5; 1960: 3-6).

Birand, Dilthey'in psikoloji ile ilgili görüşlerinin kökeni tarih dünyası içinde şekillendiğini belirtir. Psikolojik tarih çoğu kez tarihin yardımı ile ve tarihi tahlil yoluyla mümkündür. Burada insan ruhu hakkında bilgi elde edebilmek için tarihe başvurma ve tarihin verilerinden yararlanmak istenir. Dilthey, insanın ruh durumu ile ilgili verilerin yine tarihe yeni bir anlayış sunacağı görüşündedir. Birand'a göre, tarih bilimi içinde gelişen böyle bir psikoloji doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemine göre hareket eden bir bilim olamaz (Birand, 1954: 14).

Birand, Rickert'in Yeni Kantçılığın anti-psikolojist çizgisine yakın olduğunu ileri sürer ve onun psikolojiyi doğa bilimlerinden saydığını belirtir (Birand, 1954: 6). Ona göre, Rickert, tarihsel bilimlerle ilgili kavramların ayırt edici özelliklerini

onların bireysel olmalarına bağlar. Böylece, tarihsel kavramı tekil bir içeriğe sahip kavramdır. Bu nedenle, Rickert'e göre, doğa biliminde kavram kurma ile tarih biliminde kavram kurma arasındaki ayrılık bunlardan ilkinin genelleştirici ötekinin ise tekil içerikli kavramları meydana getirmesinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle, Rickert, bu bilimlerden doğa bilimini genelleştirici, diğerini ise tekilleştirici olarak görür. Rickert'e göre, doğa bilimlerinin amacı, bu genel içerikli kavramı meydana getirmek objelerini genel içerikli kavramları altına toplamaktır. Doğa bilimi için tekil kavramlara yer yoktur. Bunun yanı sıra bir kerelik olgularla ilgilenen tarihsel bilimler her zaman ve her yerde mevcut olanı değil, yalnız aynı zaman ve mekan içinde ortaya çıkan özel durumları gözönünde tutar (Birand, 1954: 60; 1960: 16).

Birand, Dilthey'in ortaya attığı psikoloji anlayışını bireyin ruh hayatı ile toplumsal ve tarihsel gerçeklik arasında kurulmuş bir köprü olarak değerlendirir. Ona göre, Dilthey, insanlığı kendi amacını koyan ve buna göre hareket eden psişik bir varlık olarak görür. Bu varlık kendi imkânları ile bir takım değerler üretir. Bu durum kendini tarihsel ve toplumsal gerçeklik içinde gösterir (Birand, 1954: 20-22).

Birand'a göre, bir hedefe yönelmiş ve organize edilmiş olan psişik hayat, doğa bilimi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikolojinin konusu olamaz. Bu açıklayıcı psikoloji kendi içinde değerler yaratan psişik varlığı tasvir edemez. Ona göre, Dilthey'in tin bilimlerine bir temel oluşturmak için savunduğu psikoloji, anlayıcı ve tipleştiricidir. Bu psikoloji, ruh hayatının birlikli bir yapı olarak görür. Bu yapıdan hareket edilerek insan, halk tipleri göz önünde tutularak tarihsel ve toplumsal gerçeklik hakkında bir anlayışa varılacaktır (Birand, 1954: 21).

Birand'a göre, Dilthey, anlama kavramını bütün insanlık hayatı için ve bütün dünya ile ilgili bir kavram olarak göz önünde tutmuştur (Birand, 1960: 24). Ona göre, Dilthey, tinsel dünyayı, insanlar tarafından meydana getirilmiş bir dünya olarak görür. Bu nedenle, dünyayı oluşturan unsurlar içten yaşanarak bilinen olgular olduğu için tinsel bilimlerde zorunlulukla anlayıcı bilimlerdir (Birand, 1960: 3-6)

Birand'a göre anlama, başkalarını içten yaşamak, yaşantımızın öznel sınırlarını aşmak ve dış dünyayı kavramaktır. Yaşantı kavramı da burada kendini bulur. Bu anlama, sıradan bir anlama değildir. "1-Anlamanın ödevi verilen bir hayat görünüşünden, bu hayat görünüşünün ait olduğu bağlılığın bulunması, insanın kendinde bulunan bütün imkanların yardımı ile bu bağlılığın yaşanması, insanın kendini bu bağlılığın bütünü içine aktarması ve bütünü duymasıdır. 2-Böylece, meselâ, bir şiirin birbiri ardı sıra gelen beyitleri, onu okuyan kimseyi, bu şiirin içinde çıktığı ruhi hayat bağlılığına götürür ve bu hayat bağlılığın yaşantısı içine sokar" (Birand, 1954: 30). Bu noktada, Birand için anlama, verilen hayat işaretlerinden bu işaretlerin ait olduğu psişik bütünü kavramadır. Anlama, bir yorumlama etkinliği olur. Bir filolog, eski metinleri okur ve bu metinlerin gösterdiği işaretlerden bütünü kavrar. Bu yorumlamalar hermeneutiği oluşturur (Birand, 1954: 30-33).

Birand'a göre, Dilthey, hermeneutiğin hedefinin "Bir yazarın, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu" ileri sürmüştür. Ona göre, bu cümle edebiyat ve felsefe ile ilgili eserlerin yorumlanmasında dikkat edilen bir husus olmuştur (Birand, 1960: 31). Birand için sözü edilen cümle problematik bir durum arz etmektedir. "Bir yazarın, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak söz konusu olduğu vakit düşünülen şey, bu yazarın iç dünyasını ve yaşantılarını onun kendisinden daha iyi anlamak değildir. Bu durumda söz konusu olan şey yalnız, yazarın meydana getirmiş olduğu eseri onun kendisinden daha iyi anlamaktır" (Birand, 1960: 32).

Birand'a göre, bir eseri onu oluşturan yazarın kendisi kadar anlayabilmek o eser içinde belirtilen düşüncelerin açık bir şekilde ortaya konulmuş olmasıyla olur. Düşünölmüş ve anlatılmış olan şeyin açık eksiksiz bir şekilde ortaya konulmuş olması eserin mükemmelliğini gösterir. Eserin bu mükemmelliği tam bir anlamaya imkân tanır. Bununla birlikte, Birand'a göre, eserin mükemmelliği nadir olarak görölen bir durumdur. Bu ideal durum, matematik ile ilgili işlemlerde karşımıza çıkar. Bu noktada, Birand, yazarın düşüncelerini her zaman açık ve seçik bir şekilde belirtmemiş olması ihtimalinden yola çıkarak şöyle demektedir: "Yazar, düşüncelerini açık ve seçik bir şekilde anlatmayabilir işte o vakit eseri anlamak

isteyen yorumlayıcının üzerinde çalışmak zorunda olduğu yeni bir alan ortaya çıkar. Yorumlayıcı yeni bir ödev ile karşılaşır. Bu da yazarın sözleri ile ve anlatımları ile ne demiş olduğunu değil, ne demek istediğini kavramaktır” (Birand, 1960: 35).

Birand için her yazar içinde yaşadığı devrin etkilerini eserine yansıtır. İnsanlık her çağda belli bir şekilde kendini kurar. Yazar bunun farkında değildir. Kendi bakış açısının içine gömülen yazar kendi durumunun bilincine varmaz. O, yalnız meydana getirdiği eser üzerinde durur. Buna karşılık anlayan kişi eserin ortaya çıktığı şartların farkında olması gerekir. Ona göre, insanlığa ilişkin her başarı, insanlığın ortaya attığı her eser ancak yorumlamaya dayanan bir anlama ile kavranabilir. Yorumlama, bir eserin ayrı bölümlerini yerli yerine koyup bu eserin anlamını meydana çıkaran bir çalışmadır. Yorumlama, esere mükemmelliğini kazandıran bir çalışmadır. Bu anlamda yorumlama, yaratıcı bir çalışmadır (Birand, 1960: 37).

Birand, anlamanın insanın yaşantı dünyasına ve ruh hayatı ile ilgili yapı bağlılığına dalma ve bu bağlılığı teorik bir şekilde kavrama anlamına geldiğini belirtir. “Mesela yaşlı bir insan ile duygu bakımından özdeş olmak, bu insanın yasına katılmak, bu insanın yas duygusunu, bu duyguya öz olan şiddet ve özelliği, içinde kavrayıp duyabilmek demektir. Buna karşılık, bir insanın yasını anlamak, bu insanın neden yas duyduğunu kavramak, bu insanın, duyguya götüren eylemlerin bağlantılarını anlamak demektir. Duygu bakımından özdeş olmak yalnız duygu durumları ile ilgilidir. Buna karşılık anlamak, manevi dünyaya ait yakın bağlılıkları ile ilgilidir” (Birand, 1960: 41).

Anlamacı/tekilci kanatta değerlendirilebilecek bir diğer isim, Sabri F. Ülgener'dir. Ülgener, Türkiye'nin önde gelen Webercilerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Kaçmazoğlu, 1995: 34). Türkdoğan, Türkiye'de özellikle 1950'lerde sonra Ülgener aracılığıyla Weber'in tanındığını söyleyerek şunu savunur: “Ülgener Türkiye'de Weberci görüşün senyör temsilcisidir” (Türkdoğan, 1985: 9).

Ülgener, Weberci görüşü, Osmanlı toplumu ile ilgili analizlerinde, zihniyet ve ideoloji tanımından, Türk aydınını tahlil etmede kendi görüşleri ile birleştirmiştir (Kaçmazoğlu, 1995: 34). Sayar, (1998: 256) Weber'in Ülgener üzerindeki etkilerini şu şekilde sıralar:

- 1) Weber, ekonomik sistemlerin kökeninde dinin etkisinden söz etmiştir. Bu çerçevede Ülgener, Weber'i takip etmiştir.
- 2) Weber gibi Ülgener de zihniyet araştırmalarında yanlılık problemi üzerinde durmuştur.
- 3) Ülgener, ideal tip kavramını Weber'den almıştır. Bununla birlikte, bu kavramın bazı yönlerini eleştiriye tabi tutmuştur.
- 4) Weber gibi Ülgener de iktisat ve sosyoloji alanında araştırmalar yapmıştır.
- 5) Ülgener, Dilthey-Weber çizgisinde anlamacı yöntemi kullanmış ve bunu açıklayıcı yöntemden ayrı tutmuştur.
- 6) Ülgener, Weber gibi empirik çalışmaların yaratacağı zaafılar üzerinde durmuştur.

Türkdoğan, Türk Weber'cisi tabirini kullandığı Ülgener'in, Weber sistematğine yönelmesinde, Almanya'dan Hitler döneminde bu ülkeden ayrılıp Türkiye'ye gelen iktisatçı ve sosyologların etkisi olduğunu belirtir (Türkdoğan, 1985: 9-12). Sayar'a göre, Alman hocalar, Weberyen sosyolojiyi Türkiye'ye getirip Ülgener gibi Osmanlı-Türk kültürü ile iyice yoğrulmuş ciddi bir akademisyene dinin ekonomi yanında, farklı kültürel ortamlarda aynı ekonomik uygulamanın benzer sonuçlar vermemesinin ardındaki gerçeğin zihniyet araştırmaları ile ortaya çıkabileceğini gösterdiler (Sayar, 1998: 65).

Ülgener'in yöntemi, bilginin göreliliği, değerlerin ve toplumsal gerçekliğin tarihselliğine dayanır. Bu yöntemin kökenleri Dilthey'a kadar uzanır. Dilthey'in yanı sıra Ülgener, Weber'in ideal tip ile ilgili görüşlerini benimsemiş, bunları kendi görüşleri ile birleştirmiştir (Koçdemir, 1998: 110).

Ülgener, Alman Tarih Okulu'ndan büyük ölçüde etkilenmiştir. Ülgener, Sombart'ın "her çağın kendine göre hakim bir zihniyeti vardır ve çağın iktisadi yaşayış tarzı onunla belirlenir" görüşünü benimser. Ülgener, toplumsal gerçekliğin pozitivist metodun başvurduğu sayısal verilerle açıklanamayacağını savunur (Koçdemir, 1998: 110). Sayar'a göre, Ülgener, insanı anlamının onu açıklamaktan daha öncelikli olduğuna inanmıştır. Nihayet tarihsel toplumsal bilimlerin yöntemi olarak anlayıcı yöneme başvurup zaman ve zemine bağlı olarak insanı anlamaya çalışması onu yöntemsel olarak sağlam bir zemin arayışına götürdü. "Gerçekten Sabri Ülgener, Dilthey'in Alman Tarihçi Okulu mensupları ile, hususiyile Weber ve Sombart'la kurduğu bağlantıdan hareketle, 'Homo economicus'un iktisadi madde ile münasebetini değil, fakat iktisadi madde karşısında manevi amillerin yoğurduğu bir tarihi iktisadi insanı araştırmıştır" (Sayar, 1998: 265).

Sayar, Ülgener'in "Herhangi bir fiil ve davranışı bizim için üstünde durmaya değer bir konu haline getiren derindeki *yorumlanabilir* ve *anlaşılabilir* mana muhtevasıdır. Sosyal fiil ve davranışı tanımak bir bakıma onu dıştan eylem ve hareket tarafı ile görmek kadar içteki bu öz ve mana tarafı ile de *anlamaktan* ibarettir" sözünü hatırlatarak onun Dilthey ve Rickert'in ana hatlarını çizdiği anlamaya dayalı metodunu ortaya koyar (Sayar, 1998: 267).

Ülgener'e göre, zihniyet araştırmalarında açıklayıcı, yasacı, genelleştirici değil, anlayıcı metodun kullanılması gerekir. Ekonomi, sadece denklemler ve formüller ile ele alınamaz. İçinde bulunulan dünya bir tarihsellik karakteri taşır ve yüzyılların biriktirdiği bir zemin üzerinde yükselir (Koçdemir, 1998: 112).

Ülgener'e göre, bir yerde kalkınma ekonomik verilerde değil, üretici ve tüketicilerin davranış ve zihniyetlerinin bir sonucudur. Burada belirleyici olan, insan varlığıdır. Ona göre, insanın dışında olan ithal modeller başarıya ulaşamaz. Milli manevi değer sistemimizi esas alan, ancak onu günün ve çağın ihtiyaçlarına göre yorumlayacak çözümler gereklidir (Koçdemir, 1998: 113). Ülgener, dinin ekonomi üzerindeki etkisini incelemiş ve zihniyeti dinin bir türevi olarak değerlendirmiştir. O, zihniyetin kapitalist gelişme üzerindeki etkisinin ne olduğunu ve Osmanlı'nın neden

bu kapitalistleşme sürecini başlatamadığını, hangi dinamiklerin bu sürecin önünü kestiğini soruşturmuştur (Kaçmazoğlu, 1995: 35; Sayar, 1998: 299). Ülgener, bu durumu herşeyden önce rasyonellik ile ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda, Batı insanının elde ettiği parayı daha verimli yerlere yatırdığını, en iyi şekilde değerlendirdiğini, gelenekçi insanın bunu gerçekleştiremediğini ve elindeki parayı yatırıma kaydırmadığını savunan Ülgener, bu durumun aşılmasının yeni bir zihniyetle mümkün olduğunu söyler. Ona göre, para ve serveti, riskten ve kişisel girişimden kaçmadan değerlendirmek ve açık yüreklilikle piyasa ekonomisine aktarmak gerekir. Kazancı, gösteriş tüketimiyle değil de, profesyonel işadamı olarak değerlendirmek önemlidir. Bütün bunlar yapılırken disiplinli, kontrollü bir hesap ve muhasebe bilinciyle hareket edilmelidir (Kaçmazoğlu, 1995: 36).

Ülgener, iktisadi ve zihniyet gibi, ayrı unsurları şekillendiren ortak payda olarak din üzerinde durur : “Weber’de zühdi-riyaziyed (ascetic) Protestan anlayış Ülgener’de, ‘tasavvuf ve tarikat’ ahlakına dönüşmektedir. Nasıl zühdi metodu püritanizm ‘dünyadan elini eteğini çekmiş’ anlamında değil de, daha ziyade, çok çalışmak ve disiplinli bir hayat görüşüne sahip olmakla Allah’ına yaklaşıyorsa, İslamda bu süreç tasavvuf ve sufizmle gerçekleşiyordu. Ülgener için de bu bir gerçektir. Dinin iktisat ahlakı ve zihniyeti üzerinde etkisi Şer’i kurallardan-saf ve öz islam değil -tasavvuf ve tarikat ahlakının izleri etkili olmuştur” (Türkdoğan, 1985: 30).

Ülgener, bir iktisatçı, tarihçi ve sosyolog kimliği ile Osmanlı iktisadi zihniyeti üzerine eğilmekle birlikte İslamiyetin İran’dan Afrika’ya kadar uzanmış büyük bir kültür olarak karşımıza çıktığını söyler. Ülgener, “Weber’in, İslamiyeti, kapitalist gelişmeyi engelleyici bir din olarak değerlendiren görüşlerini aktarırken de hayli eleştirici bir tavır alır” (Kaçmazoğlu, 1995: 41). Ülgener’e göre, İslamiyet, çalışmaya önem vermiştir. Hatta, bazı sufiler ve tarikatler, Kalvinizmi aratmayacak şekilde bu ilkeleri uygulamışlardır (Kaçmazoğlu, 1995: 41).

Ülgener, doğrusal ilerlemeci bir tarih anlayışına karşıdır. Ona göre, çeşitli faktörler farklı toplumlarda farklı sonuçlara yol açar bu nedenle toplumların belirli

bir çizgide ilerlediklerini savunmamız olanaklı değildir (Koçdemir, 1998: 114). Ülgener, her çağın ve dönemin özgün karakteri üzerinde durmuş bunun için zihniyetini araştırdığı dönemi veya çağdaki sanat ve edebiyat eserleri üzerinde araştırma yapmanın önemini vurgulamıştır. Çünkü, ona göre, bir dönem veya çağ kendi ifade kalıplarını sanat eserlerinde belli eder (Koçdemir, 1998: 51). Ülgener'e göre, gelecek nesiller zihniyetimizi anlamak için çağımızın roman, hikaye, tiyatro, hatıra gibi kaynaklarına başvuracaklardır (Kaçmazoğlu, 1995: 35).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, pozitivism, Türkiye'de Batı'da olduğu gibi başta sosyoloji olmak üzere büyük bir alanda hakimiyetini hissettirmiş, bu durum pozitivist yöntem dışında kalan çalışmaların bilim dışı sayılmasına ve dolayısıyla tarihselci/tekilci/hermeneutik kanadın cılız kalmasına yol açmıştır. Pozitivizmin Türkiye'de bütün bu hegemonyasına karşılık tarihselci/tekilci/hermeneutik yöntemi kullanarak çalışmalarını sürdürmüş ve bu yönde eserler vermiş çok az sayıda bilim adamımız vardır. Bunlar arasında Birand ve Ülgener öne çıkan isimlerdir. Her iki düşün insanımız, Alman Tarih Okulu ve Dilthey'ı takip etmiş olan Yeni Kantçı akımın çizgisinde çalışmalar yapmışlardır. Birand, 19. yüzyılla yoğunlaşan metodoloji tartışmalarında Dilthey, Rickert ve Windelband'ın konumunu irdelenmiştir. Ona göre, Dilthey ve Rickert, tin bilimleri ile ilgili bilgi teorisini farklı perspektiflerle ele almışlardır. Dilthey, psikoloji temelli bir hermeneutik tahlil yapmıştır. Dilthey ve Rickert'in üzerinde ortak bir sonuca varmadıkları nokta burasıdır. Çünkü, Rickert'e göre, psişik varlık doğa gibi değerlere yabancıdır. Rickert, anti-psikolojist çizgiye yakındır ve o, psikolojiyi doğa bilimlerinden saymıştır. Birand'a göre, Dilthey'in ele aldığı şekli ile psikoloji, anlayıcıdır ve tarihsel-toplumsal hayat hakkında bir anlayıcı yöntem kullanır. Birand, Dilthey'in, hermeneutiğin hedefini, "Bir yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak" olarak belirlemesini problematik görmüştür. Ona göre, bir yazarı, kendisinden daha iyi anlamak demek, yazarın eserini, ondan daha iyi anlamaktır. Birand, Dilthey'in izinden giderek bir yazarın, yaşadığı devrin etkilerini, eserini yansıttığını belirtmiştir. Ona göre, her çağın kendine özgü koşulları vardır. Kendi bakış açısına gömülen yazar, bunları göremez. Buna mukabil, yorumlayan kişi, eserin çıktığı çağın koşullarını iyi bilmesi gerekir. Ülgener, tarihselci/tekilci akımın tarih ve toplum

görüşünü benimsemiş, zihniyet kavramını merkeze alarak Weberyen sosyolojiyi kendi görüşleriyle birleştirmiştir. Ona göre, zihniyet araştırmalarında doğa bilimlerinin yasacı, determinist, açıklayıcı değil, anlayıcı metodun kullanılması gerekir. Ülgener, bu çerçevede Osmanlı Devleti ile Batı Avrupa arasındaki ekonomik gelişme farkının nedenleri üzerinde durmuştur. Her toplumun özgün bir gerçekliği olduğunu savunan görüşün izinden giderek bir dönemi, bir çağı ve bir toplumu anlamının yolunun sanat ve edebiyat eserlerini anlamaktan geçtiğini söyleyerek tarihselci/tekilci/hermeneutik kanadın Türkiye’de önemli temsilcilerinden biri haline gelmiştir.



III. BÖLÜM

DOĞAN ÖZLEM'İN HERMENEUTİK ANLAYIŞI

Özlem, doğa bilimleri-sosyal bilimler ayırımını ve özellikle sosyal bilimlerin bugünkü durumunu anlamanın, bu ayırımın tarihsel kökenleri ve gelişimine bakmakla mümkün olduğunu belirtir.

Özlem, bilim teriminin 16. ve 17. yüzyıllardan beri günümüzde kullanılan anlama kavuştuğunu, bunun da modern bilim olduğunu, bilimin daha önce modern bilimin ortaya çıkmasına kadar Grekçe mathema ve mathesis ve Latince scientia terimi ile anıldığını ileri sürer (Özlem, 2002: 52).

Özlem'e göre, bilimin ne olduğunu anlama noktasında özcülük- nominalizm ve evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmaları göz önünde bulundurulmalıdır. Evrenselcilik-tekilcilik ve özcülük-nominalizm kutuplaşmasının açıklığa kavuşturulması, sosyal bilimler-doğa bilimleri ayırımını ve bunlarla ilgili epistemolojik değerlendirmeler için anahtar rol oynar (Özlem, 1999a: 86). Özlem'in saptamasına göre, bu kutuplaşmalar felsefe tarihindeki en eski kutuplaşmalardır. Hatta, felsefe tarihinin büyük bir kısmı bu iki anlayışının tartışmaları olarak ele alınabilir. Fakat, felsefe kitapları bu ayrımı göz ardı etmiş ve daha çok özcü bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu iki anlayış, felsefenin bütün alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu kutuplaşmalar, Batı felsefesinin gidişatını belirlemiştir (Özlem, 2002: 55-56). Tümelcilik, evrenselcilik Batı felsefesinin en belirleyici motifi konumunda olmuştur. Hıristiyan Batı da bu evrenselliği devralmış ve devam ettirmiştir. Aynı tavrı, İslam'da da görülmektedir (Özlem, 1999a: 90).

Tümelcilik-tekilcilik ayırımının Batı düşün tarzının bir profilini verebilecek kadar etkili olduğunu belirten Özlem, ele alınan bu karşıtlıkların, bilimi anlamak ve geldiği aşama bakımından değerlendirmek için aydınlatıcı olduğunu söyler (Özlem, 1999a: 90).

Platon ve Aristoteles'in tümelci/evrenselci anlayışın en önemli temsilcilerinden olduklarını ifade eden Özlem, bu anlayış sahiplerinin sahip oldukları düşünceleri, hakikat olarak ortaya koyduklarını belirtir. "Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesini hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin yönünü belirleyen bir tanım olmuştur" (Özlem, 1999a: 56).

Özlem, felsefeyi ve bilimi evrenselin peşinde koşan bir etkinlik olarak görenlerin çoğunlukta olduğunu iddia eder. O, buna karşılık felsefeyi ve bilimi evrenselliğin bilgisine, Hakikat'e ulaşma etkinliği olarak görmeyi yadsıyan, tümeli red eden septiklerden, agnostiklerden, sofistlerden, rölâivistlerden, bazı duyumculardan, nihilistlerden ve irrasyonalistlere kadar uzanan bir yelpazeden söz eder. Bu çizgide yer alan filozofların sayısı birinci çizgide olanlara göre oldukça azdır (Özlem, 1999a: 57).

Özcülük/evrenselcilik/tümelcilik, bilimde değişime yer bırakmayan sabit ve zorunlu yönler arar. Özlem, nominalizmin buna bakış açısını şöyle aktarır: "Nominalistlere göre bir şeyin sabit ve aynı sınıftan diğer şeylerle ortak ve tümel olan yönü anlamında öz, bir kurgudur; onun bir gerçekliği yoktur. Genel kavramların, tümelerin bir varoluşu da olamaz. 'şeylerin özü'nden söz edilemez. Tanımlarımız, kavramlarımız, bir şeyleri işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz adlar, birer dilsel ürün olarak, terimler olmaktan öteye geçemezler. Bu durumda ne 'şeylerin özü'nden, ne de 'şeylerin tümelliği'nden söz edilebilir. Nominalistlere göre her şey tekillik arz eder; başka bir ifadeyle 'şey' olmak' tekil olmaktır" (Özlem, 2002: 54).

Özlem, genel kavramın mantıkta içlem-kaplam bağıntısı kurularak oluşturulabileceğini belirtir. O, genel kavramın epistemolojik açıdan değerlendirilişini problematik görür. Genel kavramın empirik bir içeriğe sahip olmasının bilimlerde şart olduğunu bildiren Özlem bu konuda şunları demektedir: "Bir genel kavramı *empirik yoldan* oluşturmak için ise, tekillerde ortak olan yönleri tek tek tespit etmek ve bunları soyutlamayla bir araya toplayıp bir ortak nitelik olarak

o sınıfın tüm bireyleri, o sınıf içinde yer alan tüm tekilliler için geçerli kılmak gerekir. Genel kavramlara empirik yoldan ulaşmanın, özellikle deneysel bilimlerde, bir başka yolu da yoktur” (Özlem, 1999a: 90-138).

Genel kavramı Grek felsefenin öncüleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles, felsefe ve bilimi bu bakış açısıyla değerlendirilmiştir: “Onlar büyük ölçüde, bugün özel bir terimle ‘Batı felsefesi ve bilimi’ olarak adlandırdığımız bilgi faaliyeti tarz ve türlerinin temellendiricileri olmuşlardır” (Özlem, 1999a: 90).

Özlem’e göre, Batı felsefesi ve bilimi, Platoncu evrenselin mirasçıları olarak kendilerini evrenselin ortaya çıkarılması hususunda yetkili görmüşlerdir. Buradan her şeyi genel kavramlara dayanarak açıklama tutkusu, en belirgin motif olarak karşımızda durmaktadır (Özlem, 1999a: 90-91).

Özlem, evrenselci anlayışın Platon ve Aristoteles’ten Aydınlanma’ya kadar teoloji ve metafizik sınırları içinde kalarak görüşlerini temellendirmeye çalıştığını iddia eder. Özlem, bu felsefede tanrının doğal ve insanî yaşamın hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezi olduğunu, kısacası tanrının her şeyin öznesi olduğunu ve bu evrenselci felsefe tarzının 2000 yılı aşkın bir süre en başat felsefe tarzı olduğunu vurgular (Özlem, 1999a: 60-139).

Özlem, bu felsefe tipinin Musevi, Hristiyan ve İslam teolojisinin kendi dogmalarını meşrulaştırmalarında kullanıldığını ileri sürer. Ona göre, Uzak Doğu, Akdeniz ve Mezopotamya kültürlerinde mantıksal ve epistemolojik öncelik tekil olandır. Bu kültürler, evrensel olanı düşünsel planda ele almışlardır. Onun reel bir karşılığının olmadığını görmüşler ve tekilci bir mantık geliştirmişlerdir. Bu toplumlar, kültürlerini de bu tekilci mantık üzerinde oluşturmuşlardır (Özlem, 1999a: 61-140).

Özlem, evrenselciliğin Batı zihin yapısına verdiği yönü ilginç bir şekilde saptamaktadır. Ona göre, Batı, kendi evrenselci kalıbıyla bu kültürlere bakmaktadır.

Batı, bu kùltùrlere Batı merkezci bir şekilde yaklaşmakta, tek yanlı davranmakta ve onları aşğılamaya varacak ölçüde değerlendirmektedir (Özlem, 1999a: 98-140).

Batı düşününde binlerce yıl süregelen evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, 16. ve 17. yüzyıllardan günümüze kadar bilim alanında devam etmiştir. Özlem, bu dönemde tekilci anlayışın adının anılmadığını vurgular. Özlem, Nietzsche'nin "Felsefe tarihi unutulmuş, unutturulmuş ve bastırılmış düşüncelerin *de* tarihidir" sözünü hatırlatarak tekilci/nominalist söylemin çok uzun zamanla unutulduğunu/unutturulduğunu söyler (Özlem, 1999a: 96).

Özlem'e göre, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması en belirgin şekilde Yeniçağın ürünü olan modern bilimin ortaya çıkması ile kendisini göstermiştir. Modern bilimle tanışılan 16. ve 17. yüzyıllar, bilimciliğin hakim olduğu zamanlardır. Özlem, modern bilimin doğaya, daha sonra da topluma egemen olma amacıyla geliştiğini, Yeniçağda bilimden anlaşılan şeyin Newton fiziği olduğunu, bilimin yasacı, keşifçi ve ilerlemeci bir doğrultuda evrenselcilik temelinde oluştuğunu vurgular (Özlem, 1996: 211; 1999a: 141).

Yeniçağ, bilimciliğin tahakkümünün egemen olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, "Bilmek yapabilmektir" anlayışı, doğaya ve ondan sonra insana ve topluma hakim olma güdüsünü beraberinde getirmiştir. Yeniçağın bu evrenselci ve tümelci bakışı, modern doğa biliminin temellerini hazırlamıştır: "Yeniçağın sloganı 'Bilmek yapabilmektir' sloganı, deney ve gözleme dayalı yöntemli bilgi elde etme faaliyeti olarak 'bilim'i önceleyen bakış açısını ortaya çıkartmaktadır. Yeniçağın fiziği dendiğinde aklımıza hemen gelen Newton fiziği ve bu yüzyıllar için 'bilim'den anlaşılan şeyin somut örneği sayılmıştır. Öyle ki, bu yüzyıllar için 'bilim' demek 'Newton Fiziği' demektir. Newton fiziğini biraz analiz ettiğimizde, burada F. Bacon'ın öncülüğünü yaptığı tümevarımcı/deneyci ile Descartes'ın temsilcini yaptığı analitik/matematikselsel yöntemin birleştirildiğini görürüz. Zaten 'bilim' bu yüzyıllardan itibaren, doğada deneysel yoldan elde edilmiş verileri, bulguları, bir matematik dili içerisinde yasalar halinde ifade etmeye çalışan kesin bilgi faaliyetinin adı olmuştur" (Özlem, 1999a: 96).

Bu gelişmelerle birlikte, bilgi, artık algılamamanın bir sonucu olarak kabul görmeye başlamıştır. Algılamamanın ötesinde bir mutlak ve hakikat yoktur. Burada eski tip evrenselci felsefenin yerini deneyimi ön plana alan ve hakikati bu bağlamda ele alan bir epistemolojizm almıştır: “Temel disiplin, artık insanın bilme imkanlarını duysal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemolojidir*” (Özlem, 1999a: 61-62).

Özlem’e göre, Yeniçağın dayandığı sayıtlıların en önemlileri şunlardır (Özlem, 1998: 162):

- 1) Doğa, rasyonel yoldan kavranabilir ve *açıklanabilir*.
- 2) Doğa düzeni, yasalar tarafından tam ve eksiksiz olarak ve tüm zamanlar için belirlenmiştir.
- 3) Bu düzen, tam bir mekanizm gösterir. Özlem, Newton’un doğa düzenini saate benzeterak açıklamaya çalıştığını söyler. Saatin bugün nasıl çalıştığını bilen kişi ileriki zamanlarda da ne olacağını bilir.

Modern bilim, olguyu temele alan olgusal verilerle yasalara ve teorilere ulaşmaya çalışan evrenselci/açıklamacı bir bilgi faaliyeti olması açısından özel bir anlam içeriğine sahiptir. Bacon’dan 19. yüzyılın sonuna kadar bilimin epistemolojik nitelikleri ve ahlak karşısındaki konumu bu içeriğe paralel olarak ortaya konulmuştur. Bacon, bilimin tümevarımsal yönüne önem vermiş, olaylardan yasalara ve genellemelere geçme hususu üzerinde durmuştur (Özlem, 1998: 162; 1999a: 166; 2002: 58-85). Bu bilim ve bilgi anlayışına göre, bilimsel bilgi empirik yoldan elde edilir ve yine empirik yoldan denetlenebilir. Bu bilgi, her olay ve olguyla her an sınanabilir bir bilgidir. Bilimsel olmayan bir iddia, olgu ve olaylarla karşılaştırılmayan bir ifade anlamına gelir. Bu anlayışın bilim için ortaya attığı bir diğer kriter ise, bilimsel bilginin evrensel olması ve yasaya dayanmasıdır. Bilimsel olmayan bilgi, evrenselleşemeyen bir kanaattir. Bilimsel bilgi kanıtlanabilir ve denetlenebilir bir bilgidir. Rasyonel ve mantık kurallarına uyan yöntemli bir faaliyettir (Özlem, 2002: 58-59).

Özlem, bütün bu düşüncelerin bize Aydınlanma dönemini anlattığını belirtir. Aydınlanmanın insan-öznenin akla güven duymasının doruk noktasını ifade ettiğini bildiren Özlem, sözlerini şöyle sürdürür: “Aydınlanma’yı karakterize eden en önemli özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Akıl’ın insanın varoluşunun kanıtlanmasında merci olmakla birlikte, yine de tek başına doğanın evrensel ilkelerinin, yasalarının kaynağı sayılmaması, onun bu evrensel ilkeleri ve yasaları ancak deneyim içeriğinden çıkarılabileceğini inanılmasıdır. Bunu da *bilim*, deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellik ise, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlaksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği ve hattâ bir *evrensel dünya cumhuriyetine* doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka bir şey olmadığı inancıdır” (Özlem, 1999a: 62).

Özlem’e göre, bu dönem biliminin epistemolojik değeri ve temeli için şu sayıtlılar öne sürülmüştür (Özlem, 1999a: 167; 2002: 85):

- 1) Bilim, sadece olgulardan hareket eder, olgunun sunduğu çerçevenin dışına çıkamaz.
- 2) Bilim, rasyonel ve mantıksal düşünebilme şeklini kullanabilir. Mantıksal irrasyonel olan düşünme şekilleri bilim yapmaya uygun değildir.
- 3) Bu koşulları yerine getiren; olgusal olan rasyonel ve mantıksal yoldan kavranabilen, bilimsel bilgi olma hakkını elde eder.

Bilimin ahlaksal ve toplumsal açıdan nitelik ve değeri şu şekilde ortaya konulmuştur:

- 1) Bilimsel bilginin değer yargılarından arınmış olması onu bilimsel kılan en önemli ölçüttür.
- 2) Bilim adamlarının objektifliğin noktasında bilimsel faaliyetin her türlü insani istek, eğilim ve çıkarlardan bağımsız olması gerekir.

Bu iki ölçüt grubu o dönemde bilimi bilim olmayandan ayıran ölçütleri de ortaya koyar: Bilimsel bilgi, denetlenebilir bir bilgidir. Bu durum, onun doğru veya yanlış olduğunu gösterir. Olgusal olmayan bilgi, denetlenemediği için bilimsel olmaz. Bilimsel bilgi, kanıtlanabilir ve yasaların bilgisini sunabildiği ölçüde bilim olmaya layıktır.

Özlem'e göre, bu bilim anlayışı, Bacon ve daha sonra Descartes'tan 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar etkisini büyük ölçüde devam ettirmiş, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma hareketine damgasını vurmuş tek bilim anlayışı olarak yaygınlaşmıştır (Özlem, 2002: 85). Fransız Devrimi'yle birlikte, Avrupa'da baş gösteren sarsıntılar, topluma ve tarihe bilimsel açıdan yönelme girişimlerini hızlandırmış ve bunun sonucunda 18. yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar tartışılabilen iki eğilim ortaya çıkmıştır (Özlem, 2000: 187). 19. yüzyılda tarih ve toplumla ilgilenen bilimlere epistemolojik bir temel sağlamak isteyen iki temel eğilim belirginleşmiştir. İlki, doğal ve sosyal gerçekliği aynı bilme etkinliği altında ele alan doğabilimci pozitivist anlayıştır (Özlem, 2000: 57). İkinci eğilim ise, tarihsel toplumsal gerçekliği pozitivist modelin dışında ele almak isteyen, tarihsel sosyal gerçekliği, doğabilimci modelle asla uyuşmayan bir alan olarak ortaya koyan tarihselci/hermeneutik çizgidir (Özlem, 2000: 52).

Bu dönemden sonra, tarihsel toplumsal gerçekliği doğa bilimi örneğinde açıklama çabalarında ısrar eden çizgi ile toplumsal tarihsel gerçekliği bu şekilde açıklamada sakıncalar gören ve farklı bir anlayış içinde olan filozoflar sözkonusu olmuştur. Böylece, doğa bilimi-toplum bilimleri tartışması başlamıştır (Özlem, 2000: 14-15).

Özlem'e göre, pozitivism, Yeniçağın evrenselci bilim anlayışına teorik temel hazırlayan ve buna istinaden bir politika öğretisi oluşturan bir akım olmuştur. Onun saptamasına göre, pozitivism terimi, Alman ve Fransız dillerinde birbirinden bağımsız olarak 1830'lu yıllarda kullanılmıştır. "Fransız pozitivisminin ilk temsilcisi Simon 1829'da 'eksaktlık' ve 'pozitivism' sözcüklerini bir arada kullanmış ve

bunları 'bilimsel yöntem'in göstergeleri saymıştır. Bilimsel yöntem 'olguların gözlem yoluyla belirlenmesi (eksaktlık) ve sistemazasyonu' dur" (Özlem, 2002: 87).

Pozitivizm, epistemolojik temellerini, Locke, Berkeley ve Hume ile İngiliz empirizminde, rasyonalist temellerini Descartes ile toplumsal ülkücü temellerini de Fransız ansiklopedistleri (D'Alembert, Turgot), Simon ve Comte ile atmıştır. Özlem, pozitivizmin temelleri ile ilgili şu saptamayı yapmıştır: "Ama kuşkusuz ki olguculuk, hem bilgikuramsal hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez Bacon'da ortaya çıkar"(Özlem, 2000: 16-17). Ona göre, pozitivizm, daha sonra ortaya çıkan neo pozitivizm dahi olmak üzere Bacon'ın programına bağlıdır.¹ "Sensüalist-emprist bir bilgi ve bilim tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma çeki düzen vermek böylece 'doğa bilimi'nin deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak 'bilim' ile 'doğa bilim' kavramları özdeş kılınır" (Özlem, 1999a: 15; 2000: 16-17).

Özlem, pozitivizmin birbiriyle ilintili iki temel felsefi inanca dayandığını belirtir (Özlem, 2000: 15-16):

1) İnsan bilgisinin kaynağı veridir; veri ise, algılanabilir, gözlemlenebilir olan şey, yani *olgudur*.

2) Veri, yalnızca duygusal izlenimlerin birçoğu olarak vardır ve bize belirli bir kurallar denetim (örneğin uzay ve zamana bağlı bir koordinatlar sistemi) içinde açıktır. Ona göre, bu yönüyle pozitivizm empirizme çok yakın olan bir düşünce sistemidir. Ayrıca, pozitivizmi ve emprizmi realizm ve materyalizmden ayırt etmek zordur.

¹ Empirik-sağın doğa biliminin *yeni pozitivizmde* de egemen olduğunu söyleyen Özlem, yeni pozitivizmin geleneksel pozitivizmden farklı olarak dil ve mantığa merkezi bir rol biçtiğini vurgular. Ona göre, yeni pozitivizm evrenin yapısı sorununu dilsel yapıların çözümlenmesi sorunu haline getirmiştir. Yeni pozitivizm, geleneksel pozitivizm gibi mantığın deneye dayandırılmasından çok, dil-mantık ilişkisi üzerinde durur. Yeni pozitivizmde, veriyi yansıtan önermeler anlamlı, veriyi yansıtmayan önermeler anlamsızdır. Yeni pozitivizm için "Felsefenin görevi, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dil içerisindeki bağıntıları üzerinde açıklama yapmaktır. Bu görev, bir yandan bilimlerin dili üzerinde bir çalışmayı, öbür yandan günlük dilin aydınlatılması çabasını içerir." Yeni pozitivizm, Carnap, Schlick ve Neurath'ın da bulunduğu Viyana Çevresi ve Wittgenstein'a dayanır. Ayrıca Reichenbach, Ayer ve Russel'in de bu çevreyle ilişkileri vardı (Özlem, 2000: 18-19).

Özlem'e göre, pozitivistin esas kurucusu, Comte'dur. Comte'un savunduğu bilimsel dünya görüşü, doğa bilimleri ile teknik endüstriyel gelişmelere paralel olarak şekillenmiştir. "Comte'a göre insan soyuna entelektüel gelişim tarihinin, 'teolojik evre' ve 'metafizik evre' den sonra, deneysel bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilme imkanları çerçevesinde artık son evresine, 'pozitif tin' çağından artık aşılmışlardır ve onların ancak ve sadece tarihsel değerleri vardır. Buna bağlı olarak klasik epistemolojinin (ve genellikle felsefenin) yerini artık 'bilimler metodolojisi' almalıdır ve bu metodoloji zaten teknik-bilimsel ilerlemenin dayanağı haline gelmiştir" (Özlem, 1996: 98; 2002: 88).

Özlem, Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde pozitivistin ana hatları olarak şunları sıptar (Özlem, 2002: 88-90):

1) Bilimsel çalışmaların konusu, olgulardır. İlk neden ve öze inilemez. Bunlar, metafizik bir özelliğe sahiptirler. Metafizik sorunlar, sahte sorunlardır. Bunlar, felsefenin gündeminden çıkarılmalıdır.

2) Bilgimiz, numenleri değil, sadece fenomenleri kapsayan bir bilgidir. Pozitif felsefenin temel disiplini, ontoloji veya metafizik olamaz. Temel disiplin, epistemolojidir.

3) Bir bilginin metafizik ve ontolojik yoldan doğruluğunu ortaya koymak mümkün değildir. Önemli olan, bilginin deneyin ve gözlemin sonucunda elde edilmesidir.

4) Bilimin sonuçları, her an denetlenebilir niteliktedir. Bu durum mantıksal bir bütünlük içerisinde yapılır.

5) Bilim için, açıklama önemlidir. Açıklama, yasaya uygun yapılır. Her açıklama, gelecekteki olayların aynı yasalara bağlı olarak aynı şekilde meydana geleceği düşünüldüğünde önceden bilme imkânı sağlar.

6) Bilimin bu yasacı ve açıklamacı tavrı, doğaya hakim olmanın yanında toplumu da akılcı ilkelere göre düzenleme ve denetleme imkanını sınırsızca sağlar.

7) Pozitivism, pozitif toplumun nihai amacıdır.

Özlem'e göre, pozitivistizmde tarih, doğa ile analogi içinde çalışan bir yasa bilimi olarak ortaya konulmak istenmiştir. Comte için, böyle bir bilim, "tüm geçmişi, bireysel ve kolektif doğamızın bağlı olduğu sabit yasalara göre sağın (eksakt) olarak açıklama" yı hedef edinecektir. Tarihi bilimi tüm tarihsel olayları bu yasal kalıplar çerçevesinde ele alacaktır (Özlem, 2001: 150-151). Özlem, pozitivistizmde gözlenebilenin dışına çıkmanın yasak kabul edildiğini hatırlatır. Ona göre, pozitivistizmle birlikte toplumsal gerçeklik tarihsel-tinsel boyutundan arındırılmış ve doğabilimsel yöntemle çalışan bazı empirik toplumsal bilimlerin konusu olarak ortaya konulmuştur. Empirik bir psikoloji ve empirik bir sosyoloji buna örnek gösterilebilir (Özlem, 2000: 43).

Pozitivist ülkücülük, Özlem'e göre, 19.yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimleri alanındaki hızlı değişimlere paralel olarak, toplumu doğabilimsel bir yöntemle ele alan bir sosyoloji inşa etmek istemiş, bunu mekanik doğa bilimleri için baz oluşturması gibi toplumla uğraşan diğer bilimler (ekonomi, hukuk, siyaset) için temel olmasını amaçlamıştır. "Comte'un tüm çabası, böyle bir temel bilim kurmaktır. Comte bu temel bilimi, tüm toplumsal olayların bağlı olduğu genel *yasaların pozitif olarak araştırıldığı bir bilim* olarak tanımlanmıştı. Bu bilim, doğa bilimlerinin empirik yöntemlerle yola çıkıp, öbür toplumsal disiplinler için de baz oluşturacak genel ve ansiklopedik bir niteliğe sahip olacaktır" (Özlem, 2000: 32-33). Ona göre, Comte, insanlığın şimdiye kadar böyle bir bilim kuramamış olmasının altında yatan temel nedeninin insanlığın teolojik ve metafizik evrelerden pozitif evreye geçmemesi olarak ortaya koymuştur. "Pozitif evre, bir *bilimler çağı* olarak, henüz yeni yaşanmaya başlamıştır. Bu yüzden insanlık da, 'kendi tininin tarihi'ne ancak bu evrede eğilebilir hale gelmiştir. Gelinmiş olan bu evrenin kendisi de, aynı zamanda 'pozitif tinin tarihi' olarak yaşanmaktadır ve bu yüzden insanlığın tüm geçmişi de, yine 'pozitif tin'in bakış açısı altında ele alınacaktır" (Özlem, 2000: 33-34).

Özlem, o dönemde toplum, tarih ve kültür gerçekliğiyle uğraşan disiplinlerin örnek ve temel ihtiyaç olarak böyle bir bilime şiddetle ihtiyaç duyulduğunu söyler. "Model doğa bilimi olduğuna göre de bu 'toplumbilim', tarihsel, toplumsal, kültürel olayların bağlı olduğu *genel yasaların* pozitif olarak araştırılabileceği en genel bilim

olacaktır. Anlaşılabilirliği gibi, doğacı ve doğabilimci felsefenin bu *pozitivisit* kanadı, tarih ve kültür alanında da doğadakine benzer bir belirlenim görmekte ve bu belirlenim altındaki bu alanın zorunlu yasalarının bulunabileceğine inanmaktaydı” (Özlem, 2000: 187).

19.yüzyılda tümelci bakış açısıyla doğa bilimi temelinde bir sosyoloji oluşturmaya, tarih ve toplumu Newton fiziği modeline göre açıklamaya çalışan Comte’un çabaları, tesadüf değildir. Çünkü o, pozitivizmin kurucusudur. Sosyolojiyi de o zamanki temel referans olan tümelci Newton fiziğine uygun bir şekilde kurgulamıştır. “Comte, konusu ‘toplum’ olacak olan bu bilim için doğa bilimlerini model almakta öylesine kararlıydı ki, temellendirdiği bilime ‘sosyal fizik’ adını da seve seve verebilmiştir” (Özlem, 1999a: 100).

Özlem, o dönemdeki temel kanıtı şu şekilde anlatır: “Nasıl ki doğayı ona hakim olan yasaları ortaya koyarak açıklayan, yani *nomotetik* çalışan bir ‘doğa bilimi’ var ise, tarih ve toplumunda onlara hakim olan yasaları ortaya koyarak, yani yine nomotetik çalışan bir ‘sosyal bilim’ de vardır, olmalıdır” (Özlem, 1999a: 100).

Özlem, sosyal bilimlerin Fransız Devrimi sonunda başlayan düzen arayışlarının bir sonucu olduğunu belirtir. Ona göre, sosyal bilimlerin ortaya çıkışında Fransız Devrimi’nin etkisini göz ardı etmek mümkün değildir: “Fransız Devrimi özellikle bugün ‘sosyal değişim’ terimi ile ifade ettiğimiz ve o dönemde büyük sarsıntılara yol açmış olan bir fenomenin kontrol edilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmamış olsaydı; daha 16. yüzyılda ortaya çıkmış olan doğa bilim(ler)i yanında ancak ondokuzuncu yüzyılda karşılaştığımız sosyal bilim(ler)in ortaya çıkmasının belki de daha uzun süre bekleyecektik” (Özlem, 1999a: 100).

Sosyal bilimlerin saf ve masum bir bilgi faaliyeti olmadığını vurgulayan Özlem’e göre, bu bilimler, politik mercilerin elinde toplumu kontrol etmek, sosyal değişmeyi yönlendirme ve toplumsal hareketleri kanalize etmenin aracı haline

getirmişlerdir.² Özlem, Batı'nın evrenselci söylemi doğrultusunda sosyal bilimlerin nasıl bir işleve büründüğünü şöyle anlatır: “Şurası açıktır: Sosyal bilimler, Yeniçağın ‘bilmek, yapabilmektir’ sloganı altında, pozitivist/evrenselci bir epistemoloji içinde ve belli politik ideolojik istekler ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumlaşmışlardır. Geçen yüzyılda (19.yüzyılda s.v) ‘sosyal bilim’ olarak kurumlaşan beş temel bilim vardır: sosyoloji, tarih, iktisat, siyaset bilimi ve antropoloji. Bunların hepsi Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, bir ‘akılcı bilimsel toplum’ yaratma ve insanlığı bu yoldan ilerletme amaçlarıyla hareket ediyorlar. ‘Evrensel insan doğası’ tasarımından ‘evrensel insan hakları’na kadar, bu bilimler hep çağa damgasını vuran politik ideolojik motifler yön veriyor. ‘toplum yasaları’ndan, ‘tarih yasaları’ndan söz ediliyor. Bilimsel bilginin kesinliğinden, zorunluluğundan ve tabii ki evrenselliğinden dem vuruluyor” (Özlem, 1999a: 144).

Özlem’e göre, sosyal bilimler belli bir alanda bilme motivasyonundan çok, belirli merkezler için bilgi üretme mekanizmaları olarak ortaya çıkmışlardır. “özellikle antropolojide ve etnolojide, ‘oryantal’ bilimlerde (Hindolojiden, Egiptolojiden, Sinolojiden, Sümerolojiye Türkolojiye, vd. kadar) bunu açıkça görmek mümkündür” (Özlem, 1999a: 101).

Özlem, bu yaklaşımın Bacon ve Descartes’tan 19.yüzyılın ortalarına kadar tek baskın bir bilim modeli anlayışı olduğunu belirtir. Buna karşılık, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu modele yönelik eleştirilerin dozu artmış, yeni anlayışlar ortaya çıkmıştır. “Günümüze kadar yaklaşık 150 yılı kapsayan bir dönem içerisinde, başta *tarihselcilik* ve onun birkaç yönden bir devamı olan *felsefi hermeneutik* içerisinde değişik bir bilim felsefesi ve bu tip içerisinde geliştirilmiş değişik bilim

² 19. yüzyıldan beri tarih, ekonomi ve siyaset alanlarında evrensel/tümel bir bakış açısının hakim olduğuna işaret eden Özlem’e göre, tüm toplumların tekil tarihleri kronolojik bir tarihe hapsedilmiştir. İnsanlığın başlangıcından beri tarih ard zamanlı ve eş zamanlı zaman parçaları olarak ele alınmıştır. Bu anlayış, her topluma, kültüre özgü tekil tarihler olabileceğini görmezden gelmiştir. Günümüzde ekonomi deyince liberal ekonomi anlaşılmaktadır. Özlem’e göre, günümüzde tek nedenci, tümelci liberalizm egemen ve alternatifsiz olarak sunulmaktadır. Ona göre, tek başına salt olarak ekonomiden söz ederseniz sahte evrensel bir fenomenen bahsetmiş olursunuz. Bunun gibi siyaset bilimi teriminin de sahte olduğunu savunan Özlem, bunun yerine siyaset öğretilerinden söz edilmesi gerektiğini önerir. Özlem, ayrıca biyolojik referanslardan hareket eden ırkçı bir tavırla faaliyetlerini sürdürmüş olan antropolojinin, etnisiteyi tarihsel ve kültürel açıdan incelemesi ve yerel bakması gerektiğini söyler (Özlem, 1999: 110-111).

anlayışları ve modelleri ortaya çıkmıştır” (Özlem, 1999a: 145). Özlem, bu çizgiyi, insanın kendi üzerine düşünmesi ve bunu yaparken de yine kendinden hareket eden bir yol izleyen anlayış olarak değerlendirir. Hermeneutik/tarihselci akımın 19. yüzyıl başlarına kadar geri planda kalmasını şu şekilde izah eder: “Kartezyen ‘matematiksel doğa bilimi’ ideali tüm Yeniçağı felsefe ve bilimini motive eden ideal olmuştur. 17. yüzyıl rasyonalistleri de, 18.yüzyıl İngiliz empiristleri de, 19. yüzyıl pozitivistleri ve hatta 20. yüzyıl neopozitivizstleri de; bu idealin etkisi altındaydılar. İnsanın kendine dönmesi; bilgi, eylem ve yaratma ideal ve normları koyma, düzenleme ve kurumlaştırma yetisine refleksiyonla yönelmesi ve kendisini yine kendi teorik, pratik, estetik yetenek ve ilgileri doğrultusunda bir kültür içinde kurup geliştiren kültür öznesi olarak görmesi; kendisini kendi yaratılarını ortasında yaşayan bu özgür varlık olarak tanıması ve bu anlamda bir ‘tarih ve kültür bilinci’ne erişmesi; işte bu nedenle ancak 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında mümkün olabilmektedir” (Özlem, 2000: 197).

Özlem’e göre, tekilci/tarihselci/hermeneutik olarak adlandırabileceğimiz kanadın yaptığı eleştiriler, bilim denince sadece doğa bilimi modelini anlayan insanlar tarafından tuhaf ve saçma bulunmuştur (Özlem, 2002: 59). Ona göre, evrenselci bilim modeli özne-nesne ayırımı yapılarak, doğadaki düzenin insan zihni tarafından tam olarak kavranabileceği vurgulanır. Buna göre, doğanın akla uygun genel yasaları mevcuttur. Bu modelde doğa ve toplum, her türlü insanî eğilim, düşünce, değer ve çıkarlardan uzak “nesnel” bir gerçekliktir. Buna alternatif olarak evrenselliği/nesnelliği pozitivistmin bir yanılığısı olarak gören, insanî faaliyetlerin hep tekil ve o andaki tarihsel koşullar altında o zamanki değer ve idelere bağlı olarak gerçekleştiğini, buna bağlı olarak da her türlü bilginin yorum olduğunu söyleyen tekilci/tarihselci/hermeneutik akımı geliştirmiştir (Özlem, 1999a: 15).

Evrenselci yaklaşımın o dönemde tarihçiler, filologlar, dil bilimciler ve edebiyatçılardan oluşan tekilci/tarihselci kanat tarafından itiraz gördüğünü söyleyen Özlem’e göre, bu akım tarih ve toplumun yasalara göre işleyen bir düzenine sahip olmadığını savunur. Bu akıma göre, eğer tarihte yasalar olduğunu kabul edersek insanî unsuru gözardı etmiş oluruz. Halbuki, insan kendi insifiyatifi ile kendi

ekonomik, siyasal, ideolojik değerleri ve normları ile bizzat tarihi ve toplumu yapandır. Tarih ve toplum alanında determinasyonlar aramak boşunadır. Tarih ve toplum nedenlerden çok, insani kaynaklı motifler sonucunda oluşur (Özlem, 1999a: 102).

Nominalist/tarihselci anlayışa göre, bilimi bilim kılan ölçüt, yöntem olamaz. Bilim, gözlem ve deney gibi araçlarla bize bilgi sunan bir etkinlik olarak ele alınamaz. Tekilcilerin evrenselci/özcü çizgiye yönelttiği bir diğer eleştiri ise şudur: “Bilim yüzyıllardır sanıldığına tersine, olguyla tam olarak örtüşen bir bilgi üretmez. Başka bir ifadeyle, olguyu aynen veren, yansıtan bir bilimsel bilgidir söz edilemez. Çünkü gözlemler nötr olamaz. Gözlemler yapan bilim insanı, konusu karşısında nötr bir varlık olarak duramaz. Bilim insanı gökten zembille inmişçesine, bu demektir ki, hiçbir sosyal statü ve rol sahibi olmaksızın, hiçbir kanaat, değer, eğilim, inanç taşımaksızın, nesnesine yönelemez. O, sadece gözlemleyen ve gözlemlediğini yansıtan basit ve edilgin bir ayna değildir. Bilim insanının duyguları vardır, sevinçleri acıları, aşkları, nefretleri vardır. O bir toplum içinde yaşamaktadır, sosyal, siyasal, estetik ideallere, değer yargılarına sahiptir. Ve bilim insanı, nesnenin karşısına, sahip olduğu bu yönlerin bir totalitesiyle çıkar” (Özlem, 2002: 61-62).

Özlem, tekilci/tarihselci çizginin kültürün/tarihin ve toplumun bilimi önelediği hususunda birleştiklerini savunur. Bu çizgi savunucuları, bilimin kurallarının evrensel olmadığını ileri sürerler. Bu kuralları zaman üstü, tarih üstü göstermenin yanlış olduğunu düşünürler. Onlara göre, insanî olan her şey, tarihsel ve dolayısıyla değişebilir bir niteliktedir (Özlem, 2002: 62-63).

Tarihselci/tekilci çizgiye göre, doğal gerçeklik pozitivist kimlikli bir bilim tarafından ele alınsa bile, tarihsel ve toplumsal gerçeklik bu pozitivist modelin dışında bir modelle ele alınması gerekir. Çünkü, Özlem’e göre, tarihsel toplumsal gerçeklik doğabilimci determinizmle asla uyumsuz bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşan insanın kendisi için koyduğu ve içinde yer aldığı tinsel dünyadır (Özlem, 2000: 52).

Tekilci/tarihselci söylem, 19.yüzyılın ortalarından itibaren tin bilimleri/kültür bilimleri akımı altında ortaya çıkmıştır (Özlem, 1999a: 145). Tekilcilerin itirazları, Fransa, İngiltere ve daha çok Almanya'da sürdürülmüştür. Bu çizgiyi temsilen Alman Tarih Okulu, çalışmalarını büyük bir inatla yapmıştır. Bu okulda yetişmiş filozofların en önemlileri Almanya'da Dilthey, İngiltere'de Carlyle'dır. Bunlar, hermeneutik akımı içerisinde yetişmişlerdir (Özlem, 1999a: 103). Tin bilimlerinin günümüze kadarki etkisi bu bilimlerin epistemoloğu olan Dilthey ve okulu sayesinde olmuştur (Özlem, 1999a: 145).

Özlem, tin bilimlerini temellendirme girişimleri ile ilgili şu saptamayı yapar: "Tarihsel, toplumsal gerçekliğe yönelecek bilimleri bu modele göre temellendirme girişimleri, felsefe tarihinde İbni Haldun'a, Batı düşüncesinde ise Vico'ya kadar geri giden bir geçmişe sahiptir ama bu bilim modelinin tin bilimlerinin doğa bilimleri ile olan sınırlarını genişliğine göstermek yoluyla sistematik bir biçimde belirleyip temel özelliklerini saptama konusundaki en güçlü girişim W.Dilthey'dan gelmiştir" (Özlem, 2000: 53). Diğer bir deyişle, Özlem, Dilthey'in tarihsel toplumsal gerçekliği ele alan bilimlerin felsefi temellerini hazırlama çabalarının doruğunu temsil ettiğini savunur (Özlem, 2000: 63).

Özlem'e göre, Herder'den Alman Tarih Okulu ve Dilthey'a kadar uzanan hermeneutik/tarihselci/tekilci çizgi tarihi, bir amaca inanmış bir süreç olarak görmez. Bu çizgide tarihsel ve toplumsal gerçeklikte doğa yasalarından söz edilemez. Bu alan insanın kendisi tarafından oluşturulan bir özgüllük alanı olarak görülür. Tarihsel-insanî düzenleri, kurumları insanî yapıp etmelerin, özgüllüğün ışığında ele almalıyız. Bu alanda doğal zorunluluklardan söz edilemez. Bu gerçekliği ele alan bilim matematiksel-açıklayıcı bilim değil, insandan yola çıkan bir bilim olmalıdır (Özlem, 2000: 63). Özlem, Goethe'yi de bu tekilci anlayışın önemli savunucuları arasında sayar (Özlem, 1999a: 100).

Özlem'in tespitine göre, tarihselci/hermeneutik geleneği kökeni ne Herder ne Alman Tarih Okulu ne de Dilthey olmuştur. Bu geleneğin kökeni genel felsefe

tarihinde ilk kez İbni Haldun'a, Batı felsefesinde ise Vico'ya dayanır (Özlem, 2000: 63).

Özlem'e göre, Vico, modern çağların ilk tarih epistemoloğu ve ilk tin bilimi kuramcısıdır. Vico'nun eseri olan *Yeni Bilim* 1725'te yayımlanmış ve ilk başta çok ilgi çekmemiştir. Bu eser, ancak yüzyıl sonra keşfedilmiştir. Vico, bu eserinde ele aldığı hususları şu şekilde ortaya koyar (Özlem, 2000: 64):

- 1) Yeni Bilim, tarih insan toplumu akılcı yoldan kavramak isteyen bir çabadır.
- 2) Yeni Bilim, evlilik ölü gömme usullerinden hukuksal yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşlarına kadar her türlü tarihsel toplumsal olayları inceler.
- 3) Yeni Bilim, egemenlik biçimlerini, özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelir. Çünkü, insan toplumunun ilk kurucuları aynı zamanda özel mülkiyetin ve buna bağlı olarak yasa ve göreneklerin de inşacıları olmuşlardır.
- 4) Yeni Bilim, tüm tarihsel ve toplumsal olayların yönlendiren insanî idelerin tarihi olmak ister.

Özlem, Vico'nun yaşadığı dönemde bilimden anlaşılan şeyin doğa bilimi olduğunu hatırlatır. Vico'nun bu düşünlerinin Yeniçağın bilgi kuramı tarafından bilim olarak kabul edilmediğini söyler (Özlem, 2000: 64). Ona göre, Vico, yaşadığı döneme ilişkin hakim anlayışa eleştiriler getirir. Vico, kendisine kadar bilim adamlarının ve filozofların suje-obje ikilemi temelinde doğayı dışsal gerçeklik olarak ortaya koyduklarını düşünür. O, Descartes'la tüm Yeniçağ felsefesine damgasını vuran kartezyen anlayışına karşı yeni bir doğruluk anlayışı getirir. Vico, insanın doğaya aracsız değil de kendi imkânlarıyla yaklaştığını söyler. Vico için doğayı görelî bir bilme tarzı altında değerlendiririz. Matematiksel kesinlik bize ait bilme imkanlarından çıkan bir kesinliktir. "Ama Yeniçağın bilgi kuramı ve doğa bilimi, bu kesinliğin kendi akılsal imkânlarımızdan çıkan bir şey olduğunu atlamış, onu aynı zamanda doğaya olduğu gibi taşımıştır. Kısaca Vico'ya göre doğayı 'kendi

nedenleriyle' tanıma yolu bize kapalıdır; biz doğayı ancak kendi akılsal imkanlarımız altında bir fenomenler dünyası olarak tanıyabiliriz" (Özlem, 2000: 184).

Vico, Bacon ve Descartes tarafından paylaşılan insan aklının doğrudan ve aracısız olarak doğal gerçekliği ele alıp, doğal olgular arasındaki nedenselliği saptayabileceği görüşüne karşı çıkararak olgusal dünya ile ilgili nedensel bilgiye ulaşma konusunda şunları söyler: "Acaba *gerçekten* de fiziksel dünya hakkında bir *nedensel bilgiye* ulaşabilir miyiz? Onun bu soruya verdiği yanıt, kendi döneminin ve tüm Yeniçağın bu soruya verdiği yanıtı tamamen karşıdır: Bizler, ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi nedensel, temelli ve doğru olarak bilebiliriz. Oysa doğa bizim yaptığımız ya da nedeni olduğumuz bir şey değildir; doğayı yaratmadığımızı, tersine yaratılmış bir şey olduğumuza göre, bizlere doğayı *doğrudan ve yetkin* olarak tanıma yolu açık değildir" (Akt: Özlem, 2000: 65-66).

Özlem, Vico'nun asıl kesinliğin ve doğruluğun tarih ve toplum alanında olduğu saptamasında bulunduğunu belirtir. Ona göre Vico insanlar için asıl kesimin doğada değil, insanların bizzat kurduğu tarih ve kültür alanında olduğunu vurgular. Vico'da tarihsel toplumsal gerçeklik kendindeki nedenleri ile bilinebilir. "Çünkü bu nedenler insan olarak bizim ihtiyaçlarımızdan, bizim ekonomik, hukuksal, estetik, dinsel, dilsel, bilimsel, felsefi, politik düşünüş, düzenleme ve kurumlaştırmalarımızdan oluşur. Doğa bizim nedeni olduğumuz bir şey değildir; ama tarih ve kültürün nedeni biziz" (Özlem, 2000: 67). Özlem, Vico'nun bu saptamalarını özgün bulur. Ona göre, Vico Descartes'ın formüle ettiği matematiksel doğa biliminin tarihsel toplumsal dünyayı açıklayamadığını savunmuş ve tinsel dünyaya vurgu yapmıştır (Özlem, 2000: 67). Vico, tinsel dünya olarak ekonomik düzenlerimizi, göreneklerimiz, bizim hukuksal ve politik uygulamalarımızı, soylu ya da düşkün karakterimizi, boş inançlarımızı, aşağılık ve yüce duygularımız ele alır. Bu dünya Vico için filoloji ile bize açıktır. Çünkü, tinsel dünya bize dilde kendini gösterir. Tarihçi geçmişi kavramak için dilden hareket etmelidir. "Böyle olduğu için Vico ya göre, insanın ulaşabileceği en yüksek doğruluk, en 'gerçek' kesinlik, matematiksel idelerin yapıtısal kesinliği değil, kendi yaptıklarını, kendisinin neden olduğu şeylerin yorumlanması olarak da kalsa, *filolojik kesinliktir*" (Özlem, 2000: 68-69).

Özlem'e göre, Vico, Dilthey'in verdiği adla tin biliminin doğa bilimine göre önceliğini vurgulayan filozoftur.

Özlem, Herder'i Vico'nun izinden giden biri olarak görür. Ona göre, Herder, Vico gibi insanın bir anlam dünyası içinde yaşadığını savunmuş ve buna *humanite* demiştir. "Herder'e göre, tinsel dünyadaki her şey insan malıdır, onun yaptıklarıdır. Yine ona göre, insan kendisini yapandır; o kendi durumunu, kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisini kurar" (Özlem, 2000: 69). Herder için, tinsellik insanın iradi ve amaçlı eylemleri ve bu eylemler sonucunda oluşan düzenlemeler ve kurumsallaştırmalardır. Herder, bu tinsel dünyanın doğa bilimsel nedensellik ve doğa bilimsel yasallık tasarımları altında ele alınamayacağını savunur. Özlem'e göre, Herder, Vico gibi, böyle bir yola başvurmanın tinsel dünyanın özniteliğinin atlamak anlamına geldiğini söyler. "Bir kez Herder'e göre tarihsel-toplumsal gerçeklik, 'insan özgürlüğünün parladığı alan', amaçlı ve iradi eylemler dünyasıdır ve bu nedenle bu dünyada doğabilimsel bir 'genellik' aramak boşunadır. Tam tersine Herder için, 'Tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil, bireyselliğidir.' Çünkü tarihte doğa bilimsel anlamda hiçbir tekrar ve süreklilik yoktur; tarihsel-toplumsal-tinsel gerçeklik, bir 'kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar' alanıdır" (Özlem, 2000: 70).

Özlem'e göre, Herder, tarihsel-toplumsal gerçekliğin özniteliği bakımından bu gerçekliği oluşturan unsurların bugünden kalkarak yorumlanması gerektiğini vurgular. Herder, *humaniteyi* tam olarak anlayamayacağımız hususunda şunları demektedir: "Humanite, örneğin Greklerin dünyasını 'güzellik', Romalıların dünyasını 'hukuk', Ortaçağı 'kozmpolitlik' ideleri altında tanımamızı sağlan bir Ariadne tipi, bir göstergedir. Ama unutmamak gerekir ki 'güzellik' idesinin Grek dünyasını belirleme tarzına, artık bir başka tarihsel dönemde *aynen* rastlayamayız. Bu yüzden yine örneğin Grek dünyası, yalnızca bu dünyaya ait idelerin ışığında, *kendine özgü, bir defalık ve bireysel bir bütün oluşturur*" (Akt: Özlem, 2001: 74).

Özlem'e göre, Herder, Aydınlanmanın ilerlemeci doğrusal tarih ve toplum anlayışını reddeder. Herder için, her çağın kendine özgü bir gerçekliği vardır. Tüm

dönemler için homojen kalıplar sunmak yanlıştır. Her dönemin kendine özgü bir tinsel dünyası ve bu tinsel dünyaya şekil veren dinsel, ahlâksal, estetik, inanç ve ilkeleri vardır. Her dönemde her ulus kendi içinde bir bireysel bütündür (Özlem, 2000: 70-71). Herder, her çağın kendi tiniyle baktığının önemi üzerinde durur. Her çağın kendi tinsel donanımından yola çıkarak geçmişini değerlendirdiğini söyler. Bununla birlikte, geçmişini tam olarak kavramanın olanaksız olduğunu söyler. “Ona göre aslında her çağ, her dönem, her kuşak geçmişini kendi ölçütleri altında yorumlamak tan, geçmişini kendi aklına/ tinine göre kavramaktan başka bir şey yapmamaktadır (Özlem, 2001: 73). Özlem’e göre, Herder, geçmişin değerlendirilişi konusunda görecelilikten kurtulmanın olanaksızlığına işaret eder ve tarihsel toplumsal gerçeklik ile ilgili bilimlerin konumunu da tespit eder: “Geçmiş bize, ancak ve her zaman *görelî* olarak açıktır ve tarihsel toplumsal gerçekliğe yönelen bir ‘bilim’, anlama gibi özel bir yöntemle çalışan *betimleyici- yorumlayıcı* bir bilim olacaktır” (Özlem, 2000: 71).

Özlem, Herder’i değerlendirirken onun, tarihi doğrusal bir çizgi olarak değil de bir iniş çıkışlar süreci olarak almanın daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu ileri sürdüğünü anlatır. Herder için, ulusların tarihi yükseliş ve çöküşlerle doludur. “Uluslar ve çağlar belli idelerin altında gelişirler ve ‘batarlar’. Onların ideleri, başka ulus ve çağlar tarafından az veya çok değişikliklere uğratarak bir miras olarak devralınabileceği gibi, her ulus ve çağ kendi yeni idelerini de üretir. İşte bu süreç içinde tüm insanlık tarihi bir birikim, bir gelenek olarak kendini gösterir” (Özlem, 2001: 74-76). Özlem, Herder’in tarih bilimi ve tarih felsefesinin başvuracağı kavrayış tarzını anlama olarak ortaya koymakla kendisinden sonra gelen Alman Tarih Okulu ve Dilthey üzerinde önemli etkiler bıraktığını belirtir.

Özlem’in değerlendirmesine göre, Alman Tarih Okulu, Herder’in çizgisinde giderek onun tarih anlayışını, daha derin analizlerle geliştirmişlerdir. “Niebuhr, Ranke, Savigny, Sybel, W.V.Humboldt, Droysen büyük tarihçiler oldukları kadar birer tarih epistemoloğudurlar da. Onlar o güne kadar rastlanmamış bir yoğunlukta tarih araştırmalarına dalarlarken öbür yandan tarih biliminin metodolojisi üzerinde de çalışmışlardır” (Özlem, 2000: 72).

Özlem, Alman Tarih Okulu'nun, Herder'in her çağı ve ulusu kendi özneliği ve tekilliği içinde tanımak unsurunu benimseyerek Alman idealizmine ve Hegel'e yoğun eleştiriler yönelttiğini belirtir. Ona göre, bu okul, Aydınlanmanın ilerleme anlayışına karşıdır. Hegel'in tarihi aklın gerçekleşme alanı olarak görmesini yeterli bulmayan okul, tarihte akıldışı motiflerin bazen ağır bastığını savunmuş ve tarihe mantıksal, kurgusal bir şema ile yönelmenin sakıncalarını dile getirmiştir. Bu okula göre, tarih araştırması, bir ulusu, bir halkı, bir devleti kendi özel durumu, konumu ve belirlenimi altında ele almalıdır. Özlem'in tespitine göre, söz konusu okul, bir ulusu, bir halkı veya devleti tanımının yolunun bunlara özgü olan hukuksal düzenler, ahlaksal ve estetik değerler dahil olmak üzere bir çok unsura başvurmaktan geçtiği noktası üzerinde durur. "Böylece örneğin J. Böhmer ve J.Grimm için tarihsel bilgi, 'bir halkın, bir ulusun kendisi hakkındaki bilinci'ni ne olduğu saptanarak ve sadece o halk ve ulusun tarihi için geçerli olabilecek şekilde elde edilmiş olan bir bilgidir" (Özlem, 2001: 135-137).

Özlem, bu okulun temsilcilerinden olan Niebuhr hakkında şöyle demektedir: "Niebuhr, tarihçiyi, karanlık bir odadaki nesnelere, ışığın yokluğuna yavaş yavaş alışarak görmeye başlayan bir insana benzetir. Tarihçi tarihsel toplumsal olayları günışığında değil, karanlıkta el yordamıyla *yorumlayarak* görmeye çalışan kişidir; o karanlığa alıştığı sürece bu karanlık ona bir loşluk olarak görünmeye başlar ve onun görevi yorum yoluyla bu karanlığı bir loşluğa dönüştürebilmektir" (Özlem, 2000: 72).

Özlem'in söz ettiği bu okulun bir diğer temsilcisi olan Sybel için tarih araştırması bugünümüzü aydınlatmaya yardımcı olmalı ve bugüne katkıda bulunmalıdır. Bu amaçları içermeyen tarih araştırması boş bir uğraştır. "Böyle olduğu içindir ki Sybel'e göre bir tarih araştırması daima 'tarafli'dir. Çünkü o, geçmişi *bugün için* anlamak istemekte, *bugünün taraftarlığını* yapmaktadır. Bunun sonucu olarak Sybel şöyle der: 'objektif bir tarih ve tarafsız bir tarihçi olamaz'. Ama bu tarih bilgisinin değerini alçaltan bir durum da değildir. Tam tersine, tarihçinin bugünümüzü gözeten bir tutumla ürettiği tarih bilgisi, bizzat bugünümüzü anlamak

ve geleceğimizi kendimize göre yönlendirmek gibi bir pratik yarara hizmet ettiği için, doğabilimsel bilgidен daha değerlidir” (Özlem, 2001: 137).

Özlem’e göre, tarihi, tekillik ve bireysellik alanı olarak ele alan Sybel, tarihin belli bir yaklaşımla ele alınan bir yorum etkinliği olarak kalacağını, tarihin empirik doğa bilimleriyle ele alınamayacağını savunur (Özlem, 2001: 141).

Özlem, Droysen’in bu görüşler üzerinde ciddi bir şekilde durduğunu ve bu yönüyle Dilthey’i etkilediğini dile getirir. “Droysen’e göre ‘tarih bilimi’nin malzemesi, empirik-doğabilimsel olguların dışında kalan bir alana aittirler. Bu malzeme, her dönem ve çağda insan eylemlerine yön veren ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, ekonomik ve politik düzen vb. türünden şeyler olup, mekanist doğa bilimlerinin açıklayamayacağı bir olay türü oluştururlar. Bu olay türü içinde doğa bilimsel bakımdan ele alınmaya en elverişli gibi görünen ekonomik olaylar bile ancak belirli hukuksal, ahlaksal ve politik olaylarla ilişkisi içinde anlamlıdır. İşte bu olay türü mekanist doğa bilimlerinin deney, gözlem, sayım vb. gibi empirik yöntemleriyle ele alınıp açıklanamaz. Bunlar ancak *yorumlama* ve *anlama* yoluyla birer obje haline getirilebilirler” (Özlem, 2001: 142).

Özlem, Droysen’in tıpkı Vico gibi tarih biliminin ana malzemesini yazılı yapıtlarda bulduğunu saptamasını yapar. Ona göre, Droysen, Vico gibi bir çağın anlaşılmasını yazılı yapıtların filolojik eleştiriden geçmesine bağlar. Burada sözcüklerin sözel anlamlarından bu sözel anlamların işaret ettiği motiflerin (ilke, değer ve norm) anlamına geçmek gerekir. Tarih, iradi insan eylemlerinin yarattığı tinsel dünya ile ilgilendir. Tinsel dünya bir amaç-eylem bağıntısına başvurularak bilinebilir. Zorunlu doğal nedensellik bu anlamda bize sağlıklı bilgi vermez (Özlem, 2000: 72-73).

Özlem’e göre, Droysen, için tarih daima dilsel örnekler üzerinde çalışan bir *hemeneuia* etkinliği, bir hermeneutik etkinlik olarak kalacaktır (Özlem, 2000: 73).

Özlem, Alman Tarih Okulu'nun bir diğer temsilcisi olan ve tarihsel bilginin imkânı olarak sujenin katılımını öngören Ranke'yi bize tanıtır. Ranke için suje hem tarihi yapan hem de olayları bilmek isteyendir (Özlem, 2000: 72). O, Ranke'nin her tarihsel dönemi kendi içinde bir bütün olarak gördüğüne işaret eder. Bu bütünü oluşturan unsurlar da bütünle ilişki içindedirler. Bu unsurlar kendine özgü koşullar ve nedenlerdir. Ranke için “bir tarihsel dönemi karakterize eden beklenti, kural, değer ve normların bir başka tarihsel dönemde *geçerlilik*lerini yitirdikleri, yerlerini yeni beklenti, kural, değer ve normlara bıraktıkları görülür. Öyle ki, tarihsel olaylara yol açan nedenler, doğa bilimlerinde olduğu gibi, tüm zamanlar için (zaman-üstü) genel geçer olduğu düşünülen nedenler değildir” (Özlem, 2003: 107-108). Özlem'e göre, tarihsel toplumsal gerçekliğe bir defalık bütünler olarak ortaya konulması, tarih ve toplum bilimlerinin teorik temelleri sorunu için kilit önemdedir (Özlem, 2003: 108).

Alman Tarih Okulu, tarih araştırması yaparken empirik malzeme ve araştırılan devlet, halk, ulus ile ilgili tam olarak anlama olanağı kısıtlı olduğu için tarihsel betim geçmişi bugünden kalkarak anlamaya çalışır. Bu tarihsel betim, geçmişi bugün için anlamaya çalışan bir yorum bilgisi sunabilme olanağına sahiptirler (Özlem, 2001: 138). Özlem, bu noktada, Alman Tarih Okulu'nun amacını ve işlevini “Alman ulusunun ve devletinin birliği” olarak belirler. Ranke'nin tarih araştırmasının olumsuzluklarından söz ettiğini aktarır. Ranke, hükümet emrinde çalışan tarih araştırmalarının olumsuzlarından söz eder. “Böyle bir şey bilim ahlakına uymadığı gibi, tarih araştırmasından beklenen işlevi de baltalar. Hükümet politikasına göre yazılmış tarih, her zaman olmasa da, çoğu kez, bugün yaşamakta olan kuşağın özlem, istek ve taleplerini gözetmeyen çarpık bir tarih, pek çok şeyi örten resmi tarih olabilir. Bu yüzden tarih araştırması hükümet politikalarına göre değil, ‘ulusun genel esenliği’ idesine göre yapılır. Ulusal politika her zaman hükümet politikası olmayabilir. Ulusal politika yaşayan kuşakların istek, özlem ve taleplerinden türeyen idelerin gözetilmesi ile oluşturulur. Bu yüzden tarihçi, hükümetlerin değil, ulusal idelerin sesine kulak verir” (Özlem, 2001: 139).

Özlem, Alman Tarih Okulu'nun ulusal tarih araştırmasının yanında dünya tarihçiliğine yöneldiğini belirtir. Ona göre, Humboldt, tarihçiyi sanat, felsefe, bilim, din gibi konularda donanımla dünya tarihine yönelen kişi olarak görür. Bu onun insanî olan hiçbir şeye yabancı kalmayan yönünü de içerir. "O böyle bir donanımla tarihe yöneldiğinde, bizzat tarihin 'tüm insani-ahlaksal oluşumun taşıyıcısı' olduğunu görür. Humboldt'a göre, tarih, insanlığı 'insani varoluş biçimlerinin birikimsel toplamı' olarak hem barındıran, hem de bunlarca belirlenen bir süreçtir. Bu bakımdan 'insani olan her şey aynı zamanda *tarihseldir*'. Humboldt'a göre 'gerçek tarihçi', ister ulusal isterse de evrensel düzeyde olsun, konusuna böyle bir kültürel donanımın kendisine sağladığı tarihselci (historist) bakışla eğilecektir (Özlem, 2001: 140).

Özetle, tekilci/tarihselci çizginin kökenlerini Vico ve Herder'e kadar götüren Özlem, Almanya'da doğa bilimleri modeline karşılık tarihsel toplumsal bilimler için teorik temel hazırlama girişimlerinin 19. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaştığını vurgular. Bu girişimlerin özellikle tarihsel toplumsal gerçekliği doğa bilimleri örneğinde ele alan pozitivizmle polemik içinde geliştiğine işaret eder. Comte'un doğabilimini örnek alan sosyolojinin başta Alman Tarih Okulu olmak üzere Windelband, Rickert ve Weber tarafından eleştirildiğini söyleyen Özlem sözlerini şöyle sürdürür: "Öyle ki, geçen yüzyılın sonları ile bu yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde, Almanya'da felsefe tartışmalarının önemli bir bölümü doğa bilimleri ile tarih toplum bilimleri arasındaki ayrımların neler olduğu tartışmalarına ayrılmıştır. Bu tartışmalarda, bir yandan Alman Tarih Okulu'ndan, öbür yandan Humboldt ve Schleiermacher'in dil-tarih ilişkisi konusundaki görüşlerinden etkilenen Dilthey'in 'tin bilimleri'ni temellendirme çalışmalarının yönlendirici olduğu saptanabilir" (Özlem, 2003: 108).

Özlem'in saptamasına göre, Dilthey, Herder'le başlayan ve daha derin bir şekilde Alman Tarih Okulu tarafından işlenmiş bir tarih bilincinin mirasçısı olarak karşımızda durmaktadır (Özlem, 2001: 194).

Özlem, Dilthey'ı 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu ve 20. yüzyılın ilk onbir yılını yaşamış olmakla beraber yapmış olduğu etkiler bakımından 20. yüzyılın filozofu olarak görür. Özlem'e göre, Dilthey, büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli isimlerinden birisi ve tin bilimlerinin epistemoloğudur. Fakat, Özlem, bütün bunların yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre, Dilthey, son 20- 30 yıldır farkına daha iyi varılan bir devrim gerçekleştirmiştir (Özlem, 1999a: 69). Ona göre, Dilthey Antik dönemde ortaya çıkan, Ortaçağda kilise ile varlığını sürdüren ve Schleiermacher ile olgunluğa ulaşan ve epistemoloji ile mantığı tamamlayan bir öge olan hermeneutiğin gelişmesinde de çok önemli katkılar sağlamıştır (Özlem, 1998: 72-73). Özlem'e göre, Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme çabaları içinde felsefeye en büyük katkısı, Aristoteles'ten beri sürdürülegelen *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını gidermeye yönelik düşünceleridir. Aristoteles ve hemen tümüyle Antikçağ felsefe etkinliğini salt *teorik* bir etkinlik olarak saymış, bu etkinliğin konusunu da evrende kalıcı ve değişmez olan şeyler, genel geçer ilkeler, ideler, formlar, tözler vb. oluşturmuştur. Platon'un yaptığı episteme (hakiki bilgi)-doxa (sanı bilgisi), *idea-görünüş*, Aristoteles'in yaptığı varlık-var olan, form-madde ayrımlarında felsefenin ilgisi daima episteme, ide, varlık, form vb. üzerine olmuştur. Bunun için de, Antik Çağın "bilim" kavramı aslında "metafizik" kavramı ile özdeştir. Bizim bugün "bilimsel bilgi" adını verdiğimiz bilgi türüne antik çağın verdiği ad *Polihistoria* (çokluk bilgisi) olmuştur. Yani, bugünkü bilim kavramını dayattığımız *deney* (hem *empeiria*, hem de *historia*; ya da Aristoteles'de olduğu gibi her ikisini de içerecek biçimde *polihistoria*), felsefenin dışında tutulmuştur. Yeniçağ bu karşıtlığı *theoria empeiria* karşıtlığını aşmak istemiş ve antik çağın tersine, "bilim" kavramını *empeiria*'ya dayamıştır. Böylece, Yeniçağ "doğa bilimi" örneğine göre kurulmuş olan modern bilim kavramını üretmiştir. Ama Yeniçağ öbür yandan *polihistoria*'dan *empeiria*'yı sıyrıp, modern bilim kavramını sadece ona dayatırken, *historia*'yı yine Antikçağ gibi görmüş ve bu bakımdan *theoriya-historia* karşıtlığını sürdürmüştür. Böylece, Bacon'dan Kant'a uzanan bir çizgide, *theoria* etkinliği sadece *empeiria*'dan ibaret olan bir deney tabanına dayatılmıştır. İşte, Dilthey'in katkısı Yeniçağın *theoria-empeiria* ilişkisinde Antikçağın koyduğu karşıtlığı kaldırmaya yönelik olduğu kadar, *theoria-historia* karşıtlığını kaldırmaya yönelik çalışmasında belirir (Özlem, 2001: 192).

Özlem, Dilthey’i değerlendirirken onun, her şeyden önce hemen hemen tüm felsefe tarihi boyunca devam eden ve 19. yüzyılın ikinci yarısında bunalım şeklinde ortaya çıkan bir probleme değindiğini söyler (Özlem, 1999a: 69). Ona göre, Dilthey, Eskiçağdan 18. yüzyılın ortalarına kadar felsefenin büyük oranda evrensel, tarih üstü ve tarih dışı, metafizik veya teolojik karakterli olduğunu savunmuştur. Dilthey, felsefe yapmanın metafizik dayanağının “varlık”, teolojik dayanağının ise “Tanrı” olduğunu belirtmiş, diğer konu ve kaynakların bu referanslardan hareketle ele alınmaya çalışıldığını vurgular. Dilthey, 18. yüzyılla birlikte teolojik ve metafizik referanslı felsefenin yerini bir başka evrenselci felsefe; Descartes’la başlayan bilimci ve ilerlemeci felsefe almış, 19. yüzyılda da Hegel’le birlikte felsefe, tarihsici, holistik ve totaliter bir tehdit altına girmiştir (Özlem, 1999a: 69).

Özlem, Dilthey’in, bunalımı şu noktada gördüğünü anlatır: İnsan despotik ve totaliter felsefe anlayışları karşısında silikleşmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği reel zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte nihai olarak özneyi evrenselci ve totaliter bir yaklaşımla teolojik bir belirlenim altında tarihsiciliğe kurban etmiştir (Özlem, 1999a: 70-71).

Özlem’e göre, Dilthey, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş büyük bir tarihçi olarak, tarih bilimi örneğinde, tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönecek bilimin dayanması gereken temellerin çoğunu gömmüştür. Dilthey, tarihsel- toplumsal gerçekliğe ilişkin bilimlerin eksikliğini gidermek amacıyla “tin bilimi” kavramını bilgi kuramsal düzlemde temellendirmeye girişmiştir (Özlem, 2000: 73).

Özlem, Dilthey’in Yeniçağ felsefesini eleştirdiğini şu şekilde anlatır: “Dilthey’a göre Bacon’dan bu yana bilgi kuramı ‘bilim’ kavramını hep ‘doğa bilimi’ örneğine göre konumlamıştır. Başka bir deyişle Yeniçağın bilgi kuramı, ‘bilim’ ile ‘doğa bilimi’ kavramlarını özdeş kılmıştır” (Özlem, 2001: 179). Bu noktada, Dilthey için tarihsel-toplumsal gerçekliğin dayanacağı sağlam “bir başka bilgi kuramı”na ihtiyaç vardır. “Dilthey’a göre bu bilgi kuramı Aristoteles’in ontolojik temelli realist bilgi kuramı olamayacağı gibi Bacon’la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant’a olgunluğa erişen Yeniçağın bilgi kuramı da olamaz. Kant’ın bilgi kuramı,

'teorik akıl'ın yetkin bir çözümlemesini gerçi yapmıştır; ama bu bilgi kuramı, tüm bilgi etkinliğinde Descartes'ın felsefeye bıraktığı bir miras olarak, hep 'akıl sahibi varlık olarak insan' ile 'doğa'yı karşı karşıya, koyan bir suje-obje ilişkisinden hareket etmiştir" (Özlem, 2001: 181).

Özlem'e göre, Dilthey, Yeniçağın bilgiye yaklaşımını epistemolojizm olarak değerlendirir. Dilthey, Yeniçağın bilginin olabilirlik ve sınırlarını duyusallık-zihinsellik ilişkisine indirgemesini ve bu ilişki penceresinden değerlerin, kanıların ve yargıların ele alınmasını eleştirir. Dilthey, Yeniçağın, insanı salt akıl varlığı olarak kabul edip onun total kimliğini gözardı etmesine karşı çıkar. Tam tersine, Dilthey için, insanın akıl yönü bu total kimliğin bir parçasıdır (Özlem, 2000: 76).

Özlem'e göre, Dilthey, Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu'nun izinde giderek doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımı yapar. Bu iki alan konu ve yöntem bakımından birbirlerinden farklı iki bilim grubunca araştırılabilir. Dilthey, doğa biliminin olgulardan hareket ettiğini, olgular arasından nicelik yönünden ve bağ kurduğunu ve olgular arasında değişmez ilişkiler peşinde olduğunu belirtir. Dilthey, tin bilimlerin konusu ancak anlamının konusu olabilen değerler, normlar, ideler ve bunların anlamları olarak ortaya çıkar. Tinsel gerçekliği oluşturan bu unsurlar yaşantının sonucu olarak ortaya çıkarlar bu nedenle algılamının değil, anlamının konusu olabilirler (Özlem, 2000: 37). "Dilthey için doğa bilimleri tarih toplum bilimleri *konu* ve *yöntem* açısından farklıdırlar. Doğa bilimlerinin konusu olan doğal olgular, *tekrar* ve *süreklilik* gösteren olgular olarak ele alınırlar ve bu yüzden bu olgular hakkındaki yasal ifadeler belirli bir zaman kesimi için değil, tüm zamanlar için geçerli olacak biçimde konumlanabilirler. Bu, doğa bilimleri için, konuları hakkında tüm zamanlar için geçerli genellemeler yapma olanağını doğurur. Genel kavram ve yasalara başvurmak, bu nedenle, doğa bilimlerinde olanaklı ve 'meşru'dur ve buna bağlı olarak doğa bilimleri, her zaman için geçerli (hatta zamandan bağımsız) bir nedensellikte çalışabilirler, yine bu nedenle ifadelerini, zamanı sadece bir parametre olarak içeren soyut ve genel geçer bir matematik dile aktarabilirler. Öyle ki, buna göre doğa bilimlerin yöntemleri *çözümleyici* ve *açıklayıcı* yöntemlerdir. Oysa Dilthey'a göre tinsel alanda durum değişiktir. Tinsel obje, her

şeyden önce, hissedilen, bağlanılan, yaşanılan kural, değer ve normlar, insan eylemlerini yönlendiren *nedenler*, *motifler* durumundadırlar. En önemlisi, bu neden ve motiflerin gerçeklikleri fiziksel olmayıp simgeseldir. Doğal nitelikleri olmayan bu nedenler ve motifler bu yüzden birer *algılama objesi*, yani bir doğal obje gibi ele alınamazlar” (Özlem, 2003: 109).

Özlem, Dilthey’in, doğa bilimleri ile tinsel gerçekliğe yönelmenin yanlışlığı üzerinde durur. Dilthey için doğa bilimleri olgu üzerine kuruludur. Tinsel dünyayı yaratan, değerlerdir. Bu değerle hesaba katılmadan, anlaşılmadan toplum anlaşılmaz. İnsanlar doğayı bile bu değerler üzerinden ele alırlar (Özlem, 2000: 39). Özlem, burada tin teriminin insanî istek, arzu ve heyecanlarla, insan düşüncesi ve emeği ile tarih içinde oluşturulmuş ve sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra içine doğduğu insanı da oluşturan her şeyi imleyen bir anlam genişliğiyle kullanıldığını belirtir (Özlem, 1999a: 145). Özlem’e göre, tin terimi Alman idealizminin spekülasyon tarih ve kültür anlayışında kaynağını bulur. Fakat, daha sonra Dilthey, E. Troeltsch, E. Rothacker, Weber, K. Mannheim ve E. Cassirer gibi düşünürlerin elinde bu metafiziksel içeriğinden kurtarılmıştır ve kültür kavramıyla anlatılmak istenen bir içeriğe kavuşmuştur (Özlem, 1999a: 45). Bu filozoflar, tarihsel-toplumsal dünyanın bu temel içerikten yola çıkılarak anlaşılabileceğini söylerler. Tinsellik bu noktada yaşantı kavramıyla yakından ilintilidir.

Özlem’e göre, Dilthey, yaşantıyı tin bilimleri kuramı için anahtar kavram olarak kullanır. Yaşantının düşünme, hissetme ve arzulamanın kombinasyonundan oluştuğunu söyleyen Özlem, bu durumu şu şekilde dile getirir: “İnsan düşünür, hisseder ve arzular. Aynı insan bu şeylerin üçünü de aynı zaman sürecinde yaşar. İnsan yaşamında bu üç şeyin gerçekleşme tarzı aynı değildir, tersine birbirine karışmıştır; bu üçü insan yaşamının bütünsel düzenlenişini *birlikte* oluştururlar” (Özlem, 1998: 100). Bu üç şeyin bir araya gelip uzlaşmadıkça yaşamın bir bütünlük oluşturamayacağını ileri süren Özlem, Dilthey’in bu yaşantı kavramını düşünme, hissetme ve arzulamanın harmonisiyle kurulabileceğini belirttiğini bildirir (Özlem, 1996: 190).

Özlem'e göre, Dilthey, yaşantı veya yaşam deneyimini düşünme, hissetme ve arzulamanın birlikte etkin olduğu bir deneyim saymış ve doğabilimci epistemolojinin deneyim kavramını sadece olgusal temelde sınırlandırdığı için bu deneyim kavramının tin bilimleri epistemolojisi için geçerli olamayacağını ileri sürmüştür (Özlem, 1998: 100-101).

Özlem, deneyim kavramını İngiliz empiristleri ve Kant'ın kullandığı ile sınırlı tutmanın hatalı ve Dilthey'a kapıları kapatmak anlamına geleceğini savunur. Ona göre, deneyimin hissetme/değer verme, arzulama/eyleme, düşünme/bilme olarak genişletilmesi epistemolojik bir devrimdir (Özlem, 1999a: 73). Özlem'e göre, bu durum Yeniçağın epistemolojisinin temel varsayımlarından birisinin reddedildiği anlamına gelir. Özlem için bu noktada empiristler ve Kant, olayın esasına inmemişlerdir. Empiristler, duyuma, Kant ise tasarıma öncelik vermiştir. Dilthey, deneyim kavramına düşünme, hissetme ve arzulamayı alarak bu kavramı genişletmiştir. Dilthey'a göre, Kant ve empiristler, ingirgemeci bir tavırla her şeyi düşünme boyutunda çözmeye çalışmışlardır ve yaşamın totalitesi olan düşünme, hissetme ve arzulamanın birlikteliğini göz ardı etmişlerdir (Özlem, 1998: 102). Dilthey'in Kant'çı ve empiristlerin yöntemini soyut ve gerçeklikten uzak olmakla suçladığını belirten Özlem, bunların yaşamı ele alırken duygu, arzu ve eylemleri göz ardı ettiklerini, mantık ve epistemolojinin bunlarda dünyayla kopuk olduğunu söyler. Kant sonrası filozofların akıl ve irade gibi kavramlarla yola çıkarak insanın birkaç özelliğine göre açıkladıkları hususu üzerinde durur. Ona göre, bilme, eyleme ve hissetme kişinin farklı bölümlerinin ayrılmış aktiviteleri değildir. Bunların hepsi özneye içkin olan yönlerdir (Özlem, 1998: 97). Yeniçağın tarihsellikten yoksun bir özne-nesne ayrımını dayattığını ifade eden Özlem, Dilthey'da bunların bir tarihsellik şemsiyesi altında ele alındığını söyler. Özlem için, Dilthey'da, ne Kant'ın söylediği anlamda ne de empiristlerin kullandıkları biçimde bilinçten, duyum-algı-tasarım ilişkisine bağlı bir özne-nesne ayrımından söz edilemez. Gerek empiristlerin algı-tasarım ilişkisi gerekse Kant'ın zaman dışı apriorileri yaşantı kavramının zenginliğine erişemez. Yaşantı, Dilthey'da duyum, algı, tasarım, hissetme, estetik yargı, empati, sempati gibi unsurları içinde barındırmakla Yeniçağın bakış açısını da kapsayacak bir zenginliğe ulaşmıştır (Özlem, 1996: 151-156).

Özlem'e göre, doğa biliminin konusu doğadır. Bu doğa, duyum tasarım ile sınırlandırılmış bir doğadır. Buna mukabil tin bilimlerinin konusu insanlıktır, yaşantıdır. Özlem, bu çerçevede içinde Descartes'tan Hegel'e kadar uzanan bir "özne dogmatizmi"nden söz eder ve bunun Dilthey'la birlikte ortadan kalktığını, bilen bilinç ile eyleyen bilinç ayrımını yaşantı kavramı ile birleştirdiğini belirtir. Ona göre, doğa bilimleri, yasaların hükmettiği bir alandır. Bu, onun duruşunu belirler. Burada birey dışta bırakılmıştır. Önemli olan tekrar ve sürekliliklerdir. İnsan burada yalıtık bir pozisyonadadır. Halbuki doğa yaşantıya içkindir. Onun salt bilişsellikle sınırlandıramayız. Doğayı mekan, zaman, kütle ve hareket sistemi ile kavramaya çalışmamız yetersizdir. Heyecan, sempati ve antipati ile doğayla bütünleşiyoruz (Özlem,1996: 216-217). Özlem'e göre, "yaşantı kategorisi, Dilthey için başlangıçtan beri kendi tin bilimleri kuramı için anahtardır. Sistematik gözlemin ve nedensel analitik biliminin konusu olarak insanlık, bir bölümüyle doğa bilimsel nesne/konu alanı içinde kalır. Tin bilimlerinin nesnesi/konusu olarak insanlık ise çıplak bir fiziksel gerçeklik olmaktan çıkar; 'insani durumlar olarak yaşanan' bir nesneye/konuya dönüşür. Dolayısıyla aslında burada nesne/konu doğrudan doğruya insanlık da değildir. İnsanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel-toplumsal yaşamdır" (Özlem, 1996: 190).

Özlem (2003: 114), Dilthey'in yaşam felsefesinde aşağıdaki ana özellikleri sıptar:

1) Yaşama filozofu, aynı zamanda bir psikolog, tarihçi ve sosyologtur. Yaşama, bireysel, tarihsel ve kültürel gerçekliliğin kesişme noktasıdır. Yaşamayı kavramak için bu gerçeklikleri ele almak gerekir.

2) Yaşam üzerinde düşünen bir kimse, bütün tin bilimleri ile ilişki içindedir. Bu nedenle o, bilim felsefesi üzerinde kaçınılmaz olarak durur.

3) Yaşamın tarihsel bir karakteri vardır. İnsan, tarihin bir ürünü olarak vardır. İnsan, tarih içinde kendini var eder.

Bu sıralananlardan yola çıkarak Özlem, yaşamın burada ilke, değer, norm, ide ve tasarım türünden insanî toplumsal olan her şeyi içerdiğini ifade eder. Ona göre, Dilthey, yaşamayı tinsellik ve tarihsellikten başka bir şey olarak görmez.

Dilthey için insanlar, kendi oluşturdukları bu tinsellik tarafından etkilenirler, bu tinsellik onların evrene bakış açılarını belirler. Yaşama her zaman diliminde farklı bir şekilde ortaya çıkar. Bu bakımdan tarihsel toplumsal gerçekliği topyekun olarak kavramak olanaksızdır (Özlem, 2000: 78-79). Dilthey’da yaşama, tarihin ürünü olup tamamen toplumsal bir şey olarak özneler arasılık zemininde gerçekleşir. Özlem’e göre, bu noktada yaşama denilen şey, Dilthey için bizzat bu öznelerarasılık bütünüdür. Biz kendimizi ancak başkalarıyla bir arada olma halinin bir ürünü olarak kavrarız. Bu durum, “*yaşama* dediğimiz bir *özneler arasılık ortamından* başka bir şey değildir.” (Özlem, 2000: 78). Yaşama, doğal gerçeklikten farklı bir oluşumdur. Biz doğayla bile özneler arasılık zemininden yani *yaşamadan* bakarız. Biz doğaya ve yaşama ancak başkalarıyla olan ilişkiler bütününden yaklaşabiliriz. Bu, doğa bilimlerindeki gibi salt aklın algılaması ile değil, ancak anlama *ile* olanaklıdır (Özlem, 2000: 78).

Özlem’e göre, bu çerçevede Dilthey, insanların daima kendilerine özgü inanç, değer, eğilim, ilke, norm, ide gibi yaşamının ürünü olan bu saydıklarımızın yönlendirdiği bir insani ilişkiler ağı içerisinde yaşadıklarını belirtir. Bu insani ilişkiler tinsellikten başka bir şey değildir. İnsanlar kendi yaşantıları olan bu tinselliğe gömülürler. “Bu tinsellik, onların tüm yaşantılarını ve evrene bakış biçimlerini de belirler. Bu tinsellik, kuşkusuz *tarihin* ürünüdür ve hatta tinsellik, bizzat tarihseliktir. Ve insan bu tarihsellik içinde tutukludur” (Özlem, 2003: 110).

Özlem, bu noktada, Dilthey’in tarihselliği dışlayan Yeniçağın doğa bilimci anlayışının bilgi kuşamı için temel olamayacağını vurguladığını anlatır. Özlem’e göre, yaşama kavramının özünde tarihsellik yatar. O her zaman diliminde başka şekillerde tezahür eder. Tarihsellik, insanın tarih boyunca belli bir kalıba bağlanmadan sürekli değiştiğini, insanlığın farklı dönemlerde farklı yaşam tarzları

kurduğunu bu nedenle tarihsel-toplumsal gerçekliği bir bütün olarak ele almanın bir ütopya olduğunu ileri sürer. Bu durum, toplumsal tarihsel gerçekliğin bilimsel olarak ele alınamayacağı anlamına gelmez. Bu gerçeklikle ilgili bir bilgi etkinliği olacaktır, ama bu doğabilimsel anlamda bir yöntemle değil, tin bilimlerinin yöntemiyle olacaktır (Özlem, 2000: 80). Dolayısıyla, tarihselcilik, insanı doğa yasalarının kumandasında, doğallığının belirlenmesinde olan, oluşturulmuş bir şey değil, tarih içerisinde kendi kendini üreten, ürettikleriyle kendini oluşturan ve tanınan ve yapan konumunda ele alır (Özlem, 1999a: 199).

Özlem, insanın ancak gerçekleştirdiği şeyler çerçevesinde tanınabileceğini ifade eder. “insan gerçekleştirdikleri bazında, yani tarih içinde yapıp ettikleriyle tanımlanabilir. Ve insan bizzat kendisini de, gerçekleştirdikleri bazında tanımış olur. İnsanın gerçekleştirdikleri bazında kendisini tanıyabileceği tek ve biricik alan, tarihtir. Tarihselcilik, insanı insan kılan tek ve biricik alanın tarih olduğunu öğretir” (Özlem, 1999a: 165). Özlem’e göre, tarihselcilik, insanın, sabit, değişmez, ezeli ebedi nitelikleri olduğunu kabul etmez. Bu anlayışa göre, eğer öz kavramından söz edilecekse bunun insanın tarihte kendini bulduğu insanî olanın tekillik, geçicilik ve değişebilirlik özelliği taşıdığıdır. Yani insanın özü, tarihselliktir. İnsan tarihte yapıp ettikleriyle tanımlanabilir. *Tarihselcilik*³ için insanın kendini tanıma alanı, tarihtir (Özlem, 1999a: 165).

Özlem, tarihselciliğin anti-pozitivizm olarak şu özelliklere sahip olduğunu söyler:

1) Pozitivizm, bilginin kaynağını duyu verilerinde görür. Algıya önem verir. Dilthey’la birlikte algı, tinselliğin bir parçası olarak görülmüştür.

³ Özlem’e göre, *tarihselcilik* terimi, Novalis, Schelling, Hegel, Prantl, Croce, Troeltsch F Meinecke ve Rothacker tarafından kullanılmıştır. Troeltsch, iyi tarihselcilik ve kötü tarihselcilik diye bir ayrım yapar. Kötü tarihselcilik tarihte genel geçer yasaları arayan natüralist tarih anlayışıdır. İyi tarihselcilik Dilthey’in tin bilimleri için düşündüğü tarihsel düşünme metodolojisidir. Troeltsch’e göre, tarihselcilik ve natüralizm tin bilimlerinin ve doğa bilimlerinin ana dayanakları olarak modern dönemin iki büyük yaratacısıdır. Ona göre, Dilthey, tarihselciliğin filozofudur. Özlem’e göre, Rotcacker da kötü tarihselciliğe tarihsicilik demiş, Hegel ve Marx’ın tarih ile ilgili görüşlerini bu çerçevede değerlendirmişti (Özlem, 2000: 95-96).

2) Tarihselci bakış açısına göre, bilgi her dönemde yanlış bir bilgi olarak ortaya çıkar. Çünkü, birey belli bir tinsel çerçevede olayları değerlendirir.

3) Tarihselci bakış açısı, pozitivizmin naif algı kavramını kabul etmez. İnsanı belli bir tarihsel bilgiyle algılar. İnsanın dışında bir gerçeklik olsa bile biz bunu göreceli olarak algılarız. Bu algılama göreceli olarak algılanır.

Özlem'e göre, tarihsellik kavramı, ilk kez Hegel tarafından kullanılmıştır. Fakat, Hegel tarihselliği dar bir çerçevede ele alır. Daha sonra bu kavramı değerlendiren Dilthey olmuştur. Dilthey, tarihselliği felsefenin merkezi problemi olarak ortaya koyar. "Ona göre tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak, bizzat tinsellikten başka bir şey değildir. Bu tinsellik ise, sadece insana özgü ve insana aittir; onu yapan ve sonunda onunla özdeşleşecek olan tanrısal tin vb. yoktur" (Özlem, 2000: 91).

Özlem, tarihselciliğin özgün niteliğini ortaya koymak için Kant, Hegel ve Marx'a değinmenin gerekliliği üzerinde durur. Ona göre, doğal gerçeklik tinsel gerçeklik ayrımını, Kant'ta bulmak mümkündür. Tinsel gerçeklik, doğadan farklıdır. İnsan da akıl sahibi olması itibarıyla hayvandan ayrılan ve seçebilen bir varlıktır. Bu yönüyle insan, özgür bir varlıktır. Kant, doğal ve tinsel gerçeklik olarak bir ayrıma gitse de tarihsel gelişme ve somut insan ilişkileri üzerinde durmaz. "Onun ilgisi, özgü varlık olarak insanın kendine seçtiği bir *olması gerekene* (sollen), kendine koyduğu bir *ideye* göre nasıl bir ahlak kurulabileceği üzerinedir" (Özlem, 2000: 33-34).

Özlem, Hegel'in Kant'ın bu normatif ilgisini bir yana bıraktığını belirtir. Ona göre, Hegel'in tarihselcilik açısından önem taşıyan yanı insanı tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve bu tinsellikten etkilenen varlık olarak ortaya koymasıdır. Ne var ki Hegel, tinselliği insanın iradesinin dışında tanrısal gücün ürünü olarak görür. Hegel, "tinsel gerçekliği kendi teleolojist idealizmi içinde işler ve onu kendi metafiziğinin ana konusu yapar" (Özlem, 2000: 34).

Özlem, Marx'ın⁴, tinselliği Hegel'de olduğu gibi mutlak tin bir açılımı olarak değil de maddi koşulların oluşturduğu bir bilinç durumu olarak gördüğünü ifade eder (Özlem, 2000: 35).

Özlem, Dilthey'in tarihin ucunu açık bıraktığını, tarihte son hedeflerden söz eden Hegelci anlayışın onun tarafından dogmatizm olarak değerlendirildiğine dikkati çeker.⁵ Tarihin tamamlanmayan bir perspektifle değerlendirilmesi gerektiğinin önemi üzerinde durur ve son zamanlarda sık sık ortaya atılan "Tarihin sonu" tezinin tarihsellik bilincinden yoksun boş bir laf olduğunu vurgular (Özlem, 1996: 301).

Özlem, Dilthey'in Hegel'in eskatolojik tarih bilinci ile değil, Herder ve Alman Tarih Okulu'ndan miras aldığı bir tarih bilinciyle hareket ettiğini bildirir. Özlem'e göre, Dilthey, "Hegel'in tanrısallık yüklediği 'tin' kavramına tamamen insani toplumsal bir içerik gözüyle bakar ve Hegel felsefesinin tümünü, tarihe bir *mantıkçı Tanrı*'yı sokmak isteyen bir 'pangolizm' olarak niteler" (Özlem, 2001: 195).

Özlem'e göre, Dilthey, tinselliğe tanrısallığı Hıristiyanlığın bulaştırdığı hususunu savunur. Tanrıyı tarihselleştiren Hıristiyanlık olmuş, insan da tarihte mutlak bir anlam peşinde olmuştur. Bu durum teolojik ve 19. yüzyılda başka bir mutlaklık şeklinde ortaya çıkmıştır. Halbuki, Dilthey, tarihte mutlak anlam aramanın boş bir uğraş olduğunu tarihte mutlak bir anlam değil de, bir anlamla çokluğu olduğunu savunur (Özlem, 2000: 91).

Özlem, Dilthey'in yaşama tinsellik bağıntısından söz ettiğini belirtir. Yaşama, bu noktada evrenselci açıklamaya değil yaşama deneyimine dayalı anlamacılığın izindedir. Özlem, tarihsellik ve Dilthey hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

⁴ Özlem, Marx'ı, nomotetik bilim geleneği içinde düşünür. Özlem, Marx'ın nomotetik bir yöntemle konularına eğilmesine karşın tekilci bir gözle bakıldığında onun ekonomiye ve sınıfla ilgili konularda katkısının olduğunu ve bu yönünün yeniden ele alınması gerektiği hususu üzerinde durur (Özlem, 2000: 34).

⁵ Özlem, tarihsicilik ile tarihselcilik terimlerinin bugün bile karıştırıldığını, tarihsiciliğin, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir amaca, mutlak bir şekilde bir sona doğru aktığı görüşünün adı olduğunu ifade eder. "Bu erek veya son, Hegel'de Tanrı ile insanın özdeşleşme anı olarak mutlak özgürlük, Marx'da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama'da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir." Tarihsici perspektifin totaliter, determinizm bir şekilde hareket ederek evrenselci/teolojist tarih görüşünün ortak adı olduğunu anlatır (Özlem, 1999: 66-67).

“Genel geçerliğe karşıt bir şey olarak tarihsellik ise anlayıcı ve yorumlayıcı çalışarak, konusunu görelî olarak ele alabilecek bir bilimin, *tin biliminin* konusudur ki, bu saptama ve çözümlenmelerden sonra Dilthey, genel olarak bilgi kuramında, özel olarak tarih felsefesi ve tin bilimleri metodolojisinde *tarihsel görecelik* ya da *tarihselcilik* adıyla anılan bir görüşün temsilcisidir” (Özlem, 2000: 92).

Özlem, Dilthey’in Herder’in hümanite kavramından hareketle insanların özgür bir gelecek için olanaklara sahip olduklarını, fakat bunu kullanıp kullanmamalarının yine kendilerine kaldığını söylediğini belirtir. Dilthey, tarihi bu noktada insan özgürlüğünün parladığı alan olarak görür. Hegel ve Marx’ın tarihte son hedefler koyarak insanın özgürleşeceğini iddia ettiğini söyleyen Dilthey bunların Augustinusçu bir tarih bilincini devraldıklarını savunur. “Ona göre, tarihte bir ‘son’ aramak, onda tanrısal, tinsel ya da materyalist bir töz bulmak, tarihi böyle bir ‘son’a doğru sürekli yol alan bir süreçmiş gibi görmek, Hıristiyan Ortaçağ’ın Yeniçağ’a mirası olarak kalmıştır. Yeniçağ bu süreci, olsa olsa laikleştirmiştir” (Özlem, 2000: 88).

Özlem’e göre, Dilthey, Kant’ın yardımıyla Yeniçağın bilgi kuramının doğa biliminin sınırlarını ve olanaklarını çözümlen *salt akıl eleştirisi* geliştirmiş olduğunu söyler. Dilthey, buna mukabil tin bilimlerine uygun düşen tarihsel akıl eleştirisi geliştirmeye çalışmış, fakat bu çabalar ömrünün son dönemlerinde olduğu için bir taslak halinde kalmıştır (Özlem, 2000: 81). Buna rağmen, Özlem, Dilthey’in tarihsel aklın eleştirisi hakkında söylenecek şeyler olduğunu belirtir. Tarihsel aklın eleştirisinin insanların ve toplumların kendilerini anlama tarzlarını bir eleştiri olarak durmaktadır. Tarihsel aklın eleştirisi hem toplumun hem de doğa bilimcilerini olanaklı kılan koşulları irdeler. “Doğa salt akıl eleştirisi altında ele alınır ve bu bakış altında objektif zorunlu bir bağlam olarak görülür ve bu görünümüyle doğa biliminin konusu olur. *Tarihsel-toplumsal* gerçeklikte ise ‘objektif zorunlu bir bağlam olarak doğa içinde, insan özgürlüğünün, tinselliğin parladığı alandır.’ Özgürlüğün ‘göz kırptığı’, ‘parladığı’ bu alan, özgürlük duygusu başta olmak üzere, tarihi yapan temel motifler arasında çok önemli yerleri olan çok çeşitli duygulara, bunun yanı sıra empatilere, sempatilere, antipatilere ve heyecanlara kapalı olan salt

akıl ile kavranamaz; o *teorik bilmeye* konu yapılmazda önce *tarihsel bilmenin* yeni duygulara, empatilere, sempatlere, antipatlere ve heyecanlara açık olan *anlamanın* konusu olur” (Özlem, 2000: 82).

Özlem, bu anlama faaliyetini her çağın, dönemin kendine göre özgün ve bir tarihsel tekillik olarak görülmesinin anahtarı olarak görür. Ona göre, anlama bir tekilliği tanıma, bilme yöntemidir ve bunun sonucunda elde edilen bilgi ise yorumdur. Her kuşak, çağını ve geçmişi bu yorum etkinliği ile tanır ve bilir. Bilgi, düşünme/bilme, hissetme/değer verme ve arzulama/eyleme yetilerinin birlikteliği ile oluşur (Özlem, 1999a: 79).

Özlem, insanın bu yetileriyle tarihe ve kendi çağına yaklaşırken sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisinde olduğunu savunur.⁶ “Her kuşak kendi çağını ve geçmişi, kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanır/bilir. Sonraki kuşaklar, tarihi yine kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bildikleri gibi, kendilerinden önceki kuşakların tanıyıp bildiklerini de yeniden bir anlama/yorumlama faaliyeti içerisinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisinde (Özlem, 1999a: 79).

Özlem’e göre, Dilthey, her dönemi kendi içine kapalı dışarıyla irtibatı olmayan monadlar olarak görmez.⁷ O, her dönemin, çağın kendisinden önceki dönem ve çağın bazı özelliklerini devraldığını söyler. Dilthey, her çağın ve dönemin kendinden önceki dönemlerde bulunmayan özellikler ürettiğini vurgular. Dilthey’a göre, “Her çağ ve dönemi kendi bütünlüğü içinde anlamanın gereği de bundan

⁶ Özlem’e göre, Dilthey, bütün dünya görüşlerinin yaşayan insanın yaşama ilişkin algılama, düşünme, hissetme, arzulama ve araştırma tarzlarının somutlaşmasından doğar. Bu somutlaşma kuşaklar boyu değişik şekillerde ortaya çıkar. Her kuşak da tinsel yaşamı bu somut durum üzerinden anlayabilir. Dilthey, bu göreceli durumu insan özgürlüğünün alanı olarak görür. Ona göre, her dünya görüşü yaşamın farklı bir yönünü yansıtır. Yaşamın farklı yönlerini ortaya koyması açısından bu durum çokluğu, zenginleşmeyi ve özgürleşmeyi beraberinde getirir (Özlem, 1996: 228).

⁷ Özlem, bu noktada yaşamın totalitesini göz önünde bulundurarak şu örneği verir: “Fatih İstanbul’u fethetti” gibi son derece pozitivist bir saptama yapabilirsiniz, fakat bu fazla bir şey ifade etmez. Orada Fatih’in kişisel eğilimlerinden, duygularından, tutunuz da, o dönemin Müslüman-Hıristiyan çatışmasına, Osmanlı’nın imparatorluğa geçiş macerasına kadar, ulaşabildiğiniz tüm etkenleri gözetmek zorundasınız ve Fatih olayına işte bu anlamda her şeyinizle yönelmek durumundasınız. Olayı bir bakıma kendi duygu, düşünce ve değer dünyanızda yeniden yaşamamız gerekir ki olayı “anlamış” olabilesiniz (Özlem, 1996: 228).

ötürüdür ve Alman Tarih Okulu'nun tarihi *bireyselleştirici* bir bilim olarak görmesi be bu nedenle doğrudur” (Özlem, 2000: 83).

Özlem, bunun yanı sıra bir takım sorular sormayı gerekli bulur: “Tin bilimleri konusuna yönelirken, örneğin bir dönem ya da çağı ele alırlarken, o dönem ya da çağ için başat etkenler durumundaki ide, norm, değer vb. şeyleri neye göre ve nasıl saptayacaklardır? Öbür yandan acaba tin bilimleri, her çağ ve dönemi bireysel bütünlükler olarak ele alma etkinliğinin yanı sıra, doğadaki tekrar ve sürekliliğe benzemese de, bu çağ ve dönemlerde *benzer* ve *yaklaşık* olarak karşımıza hep çıkan bazı durum ve özellikler de saptayamaz ve kısıtlı da olsa, tarihsel-toplumsal gerçeklik hakkında (birkaç genellik) elde edemezler mi?” (Özlem, 2000: 84).

Özlem'e göre, Dilthey, bir çağın kendini dışa vurduğu başat olarak dili gösterir. Dilthey, dilin insanın tinsel gerçekliği anlaması noktasında, başat bir işleve sahip olduğunu vurgular. Dil içinde bulunulan yaşam tarzının ifade edilmesi ve taşıyıcısı konumundadır. Tinselliğin ve tarihselliğin ortaya koyulmasında ana kaynak olarak karşımızda durmaktadır (Özlem, 2000: 39). Dilthey, dili öznel arası bir iletişim ortamı olarak görür. Ona göre, dil insanların kendilerini tarihsel olarak anlama olanağı sağlayan ortamdır. Anlama yönteminin yönelebileceği alan, yazılı yapıtlar ve bu yapıtların dilidir. Tin bilimlerinin yöntemi bugünün ışığında yazılı yapıtların ve bu yazılı dilimi anlamaya çalışan yorumlayıcı bir anlama olan hermeneutik yöntem olacaktır (Özlem, 2000: 39). Özlem'e göre, Dilthey, bizim bugünün kural, değer ve normlarına bağlı olarak geçmişi değerlendirdiğimizi söyler. “Yine de, Dilthey'a göre, örneğin tarihçi, geçmişte kalmış bir dönemin bugünkünden çok farklı olan kural, değer ve normlarını empatik ve sezgisel yoldan zihinde kurup, onları tasarlayabilir. Ona bu olanağı sağlayan şey de, yine o döneme ait *yazılı yapıtlardır*. Yazılı yapıtlar, tarihçinin geçmişte ne olup bittiğini, insanların nasıl bir 'tinsellik' içinde yaşadıklarını anlayabilmek için başvurabileceğimiz en önemli malzemelerdir. Tarihçi bu malzemeyi derleyip düzenleyerek, o yapıtlarda belirtilenleri *yorumlayarak*, o dönemle ilgili bir tasarıma ulaşır. Bu yüzden, tüm tarih-toplum bilimleri, Dilthey için *yorumlamacı bilimlerdir* (Özlem, 2003: 111).

Dilthey, bir tarihsel dönemde dili en önemli anlam taşıyıcısı olarak görür. Dilthey'a göre, yaşamayı öğrenmek filolojiden geçer (Özlem, 2003: 112). “Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da burada belirtmiş olur. Çünkü bizler, Herder'in dediği gibi, *bugün*, belli bir tinsel donanım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içerisindeyizdir ve bize çok yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağımız, bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle yapabileceğimiz şey, geçmişin dilsel ürünlerini, yazılı yapıtlarını ve dilini yorumlayarak anlamak, yani *hermeneutik* yapmaktır. Öyle ki Dilthey için hermeneutik, tin bilimlerinin öğretisi ve aynı zamanda yöntemidir ve tin bilimleri *hermeneutik bilimlerdir*” (Özlem, 2000: 85).

Dilthey, bir dönemde başat etkenlerin dil ile sağlanacağını, tin bilimleri için dilin işlevini ortaya koymakla beraber, bir dönemde veya ayrı ayrı dönemlerde benzer durumların saptanmasına ilişkin tipler kuramından söz eder. Ona göre, bu tipler kuramı mantıktaki “genel” kavramıyla karıştırılmamalıdır. Çünkü, insanî toplumsal gerçekliğin “genel kavramları” yoktur. Tin kavramlar tin bilimlerinin objesine daha uygundur. Dilthey, birçok tıpsel durumdan söz eder. Örneğin, her çağda, dönemde insan eylemlerinin duyguya, akılcı ve geleneksel olmak üzere üç eylem tipine göre ele alınabileceğini söyler. Dilthey, ayrıca natüralist, idealist, objektif-idealist ve sübjektif-idealist gibi üç tip dünya görüşünden söz edilebileceğini savunur (Özlem, 1996: 256; 2000: 85-86).

Özlem, bunun yanı sıra her dönem ve süreçte insan topluluğunun simgeler topluluğunun, bir yaşam stili olarak kabul edilen kültürün bilgisine ulaşmayı tarihselci bakış açısının bir görevi olarak görür (Özlem, 1993: 30; 2000: 45).

Özlem (1999a: 164), tarihsellik-kültür kavramlarının nasıl iç içe geçtiğini şu şekilde sıralar:

- 1) Genel ve evrensel bir kültürden söz edilemez.

2) Dönemlere, çağlara bağlı olarak tekil kültürlerden söz edilebilir.

3) Sözü edilen tekil kültürler, insanların amaç, değer, istek, çıkar, ide ve ideolojiler doğrultusunda yine insanlar tarafından oluşturulmuştur.

4) Kültür, zaman-üstü ve ezeli-ebedi niteliklerle donatılmamıştır. Kültür, bir defalık ve geçici yaşamları ifade eder.

5) Her kültür diğer bir kültüre belli bir miktar miras bıraksa da kültür esasta biriciktir.

Özlem (2000: 46-47), kültür gerçekliğine ilişkin güvenilir bilgiye ulaşmanın güçlüklerine işaret eder:

1) İnsanların değişik dönemlerde ne türlü koşullarda yaşadıklarını hangi anlamlarla kültürlerini oluşturduklarını tam olarak bilemeyiz. Bunun nedenlerinden birisi veri yetersizliği ve tarihsel durumların karmaşık olmasından kaynaklanır. Tarihte, doğa bilimlerindeki gibi basit bir nedensellik zinciri yoktur.

2) Araştırma yapan kişi, bugünün değerleriyle konusuna yönelir. Bu nedenle, yanlı ve görelî bir görüş içinde olur. Bu iki husus, kültür gerçekliği hakkında, kesin olmayan, olası bir bilgiyi beraberinde getirir. Araştırmacının burada yapacağı, konusunu yorumlayıcı bir çabayla ortaya koymaktır. Üstelik bu çaba, tarihsellik karakteri taşıdığından, insanların ve toplumların kendilerini, evreni ve toplumu nasıl yorumladıkları üzerinde de hermeneutik bir faaliyet olma durumundadır.

Tarihselcilik, kültür gerçekliğini oluşturan nedenler ve motiflerin büyük ölçüde irrasyonel olduğunu ortaya koyar. Pozitivizm açısından bunun karşılığı yoktur. Bu motifler, her tarihsel dönemde değişirler ve çeşitli toplumlarda değişik biçimlerde ortaya çıkarlar. "İşte tarihselcilik insanların ve toplumların bu motiflere bağlı olarak, her dönemde ne türlü kendine özgü bir etkinlik (kültür) içinde yaşadıklarının bilgisi peşindedir" (Özlem, 2000: 48).

Dilthey, bu kültür bilgisinin, tarihsel tinsel dünyanın kristalize olduğu alanın sanat ve edebiyat dünyası olduğunu vurgular. Dilthey, yaşamı en iyi yansıtan en

önemli alanları, sanat ve edebiyat olarak görür. Dilthey'a göre, onun yansıttığı yaşam, “doğal yaşam değil, psişik enerjinin kültürel formlar içinde ve başta şiir olmak üzere edebi ifade araçları ile dışa vurulduğu tinsel yaşamdır” (Özlem, 2004b: 128). Sanat yapıtı, döneminin nesnel tinini yansıtır. O, döneminin tarihsel koşulları, felsefi, bilimsel, hukuksal, ahlâksal ve siyasal düzeni de beraber düşünülmalıdır (Özlem, 2004b: 128). Bir sanat eserinin sadece bir algı nesnesi olarak görülemeyeceğini ifade eden Özlem, bir sanat eseri karşısındaki tavrımızın çok karmaşık olduğuna dikkati çeker. “Sanat eseri karşısındaki tavrımızı sonradan analiz edilebilir, bu tavrda bilişsel, estetik, mistik vb. yönler ayırabiliriz. Ama eser karşısında o anki alılmamızda tün bunlar aynı anda bir totalite halinde etkindirler” (Özlem, 1996: 277-278). Özlem'e göre, Dilthey, bu noktada, yaşama-ifade-anlama bağlamında bir hermeneutik geliştirmek ister ve yaşamı anlamada en önemli yapıtaşları olarak sanat ve edebiyatı görür. Özlem, Dilthey'in “sanat yaşamının organonudur” “edebiyat yaşamının betimlenmesi ve ifadesidir” sözlerini aktararak onun sanata ve edebiyata verdiği önemi anlatır (Özlem, 2004b: 128).

Özlem'e göre, Dilthey, herhangi bir çağda, bir tarihsel dönemde yazılmış bir edebiyat eserinin aradaki zaman farkına rağmen anlama olanağımızın olduğundan söz eder. Tarihsel dünyayla içli dışlı olan, sürekli bu yönde yoğunlaşan, estetik bilinci ve duyarlılığı gelişmiş bir yorumcu herhangi bir tarihsel dönemi daha iyi anlar. “Öyle ki Dilthey'da yorumcuya yüklenen rol, Schleiermacher'in yorumcuya yüklediği rolden çok daha yüksek ve çok daha belirleyicidir. Dilthey için de Schleiermacher'de olduğu gibi, yorumcu yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlayabilir. Fakat Dilthey ayrıca şunu ekler: Yazar yaratma süreci içinde bazı şeylerin tam olarak bilincinde olmayabilir. Yorumcu kendisini yazarın yerine koyarak hem onun metnini en az onun kadar anlayabilir, hem de genel olarak tarihsel dünyanın ve ayrıca özel olarak yazarın yapıtını oluşturduğu dönemin tinine yönelik araştırma ve incelemeleri sonucu daha fazla veriye sahip birisi olarak daha fazlasını anlayabilir. Ve en önemlisi her dönem ve o döneme ait sanat yapıtı kendi tekilliği, biricikliği ile anlaşılabilir” (Özlem, 2004b: 129).

Özlem'e göre, hermeneutik geleneğinde bir edebiyat türü olarak şiir sanatının üzerinde en yoğun bir şekilde duran filozof Dilthey'dir.⁸ Dilthey, sanatın doğa bilimsel/duyusal kavrayışımızdan daha güçlü ve geniş bir kavrama potansiyelinin içinde barındırdığını savunur. İnsanın içinde yer aldığı psişik potansiyeli, belli bir tarihsel ortamda oluşan sanatsal yaşamda açığa çıktığını ifade eder (Özlem, 2004b: 138-139).

Özlem'e göre, hermeneutik gelenek içinde Dilthey'in görüşleri ile yoğunlaşan tekilci/tarihselci söylem, aynı dönemde Yeni-Kantçı Heidelberg Okuluna bağlı Windelband ve öğrencisi Rickert tarafından da desteklenmiştir. Yeni Kantçı gelenek içerisinde anılan bu filozoflar ve özellikle Rickert, evrenselci anlayışın sosyal bilim terimi ve hermeneutik geleneğin ortaya koyduğu tin bilimleri adını kullanmaktan kaçınmışlardır. Onlar, tarih ve toplumu konu edinen kültür bilimleri adını benimsemişlerdir (Özlem, 1999a: 104; 2002: 115).

Özlem, Windelband'ın yasa koyucu anlayış ile bireysel ve tıpsel alanı betimleyen, karşılaştıran bilimler arasında şöyle bir ayrım yaptığını anlatır: Nomotetik bilimler ve idiografik bilimler. Bu tasnife göre, doğa bilimleri nomotetik, tarih ve kültürü konu edinen bilimler idiografiktir (Özlem, 1998: 94).

Özlem için, Windelband, idiografik bilimleri, tarih ve toplumda olup biten her şeyi kendi tekilliklerinde, kendi kökenlilikleri ve kendi özgürlükleri içinde ele alan bilimler olarak görür. "Windelband, hermeneutik geleneğin etkisinde, tarih ve toplum dünyasında yasalardan söz edilemeyeceğini, bu dünyanın, tıpkı hiyerogliflerde veya Çin alfabesinde bir idiogramın tek ve biricik bir leyi ifade etmesi gibi, tek ve biricik olanların dünyası olduğunu belirtiyor" (Özlem, 1999a: 105; 2000: 40).

⁸ Özlem'e göre, Dilthey, Avrupa tarihinde ele alınan dönemler, o dönemlere özgü edebiyat yapıtlarının ve özellikle şiirlerin ele alınmasıyla aydınlatılabileceğine dikkati çeker. Dilthey'in Avrupa'nın tarihinden seçtiği örneklerle bu savunduklarını somutlaştırma yoluna gittiğini söyleyen Özlem, onun ilk örnek olarak Homeros'u seçtiğini ve Homeros'un şiirlerinin Grek dünyasını anlamamanın ip uçlarını verdiğini belirtir. Dilthey, 15. ve 17. yüzyılda Shakespeare'nin eserlerinin, dönemin tinini yansıtır. Yalnız, Dilthey, bu dönemin, doğa bilimlerinin ve mekanizminin yükseliş dönemi olduğunu hatırlatır ve Shakespeare'in de bu gelişmelere uygun olarak tarihselliğin ve tarihsel insanın farkında olmadığını ve insan doğasını, bilimsel/meکانist bir tavırla ele aldığını bildirir (Özlem, 2004: 141-142).

Özlem, Windelband'ın idiografik-nomotetik bilimler ayrımının günümüzde Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açım* adlı raporuyla yeniden gündeme getirildiğini söyler (Özlem, 1999a: 145).

Rickert, Windelband'ın öğrencisidir ve o doğa bilimi-tin bilimi ayrımı Dilthey gibi konu ve yöntem açısından yapmaz. O, bu iki bilim grubunu bilgisel hedeflerine göre ayırır. Doğa bilimleri, genelleştirici, kültür bilimleri ise bireyselleştirici bir bakış açısına sahiptirler. Doğa bilimleri tekrar ve süreklilik gerektiren yasa bilimleridir. Kültür bilimleri, bir defalık oluşun bilimidir. Rickert, kültür gerçekliğine sadece doğa bilimsel yöntemlerin genelleştiriciliğiyle eğilmenin tin bilimleri alanında bunalım yarattığı konusunda Dilthey'a katılır ve bu bunalımın olguların “dogmatik natüralizm”lerinden kaynaklandığını belirtir (Özlem, 2000: 40-41).

Rickert, insanın yalnızca bir doğa varlığı olmadığını onun kültürel olarak şekillendiğini ve bu kültürü etkilediğini belirtir. O, insanın bir kültür varlığı olmasında dolayı belli bir değer sisteminden etkilendiğini söyler. Rickert'e göre, kültür dünyası bir değer dünyası, bir değer-ilişkili bir dünya olduğundan ve bu değerler sürekli değişim gösterdiğinden, kültür bilimlerinin gerçek görevi “belirli bir çağı bir toplumu, bir kültürü, kendi bir defalığı ile ele almak ve belli bir zaman kesiti içerisinde o çağ, toplum ve kültürce değerlere yüklenen anlamlarla o dönemdeki insan eylemleri arasındaki bağıntıları kavramaktır. Bir çağ, toplumu ve kültürü kavramanın en uygun yolu, tekil tarihsel dönemlere özgü değer-eylem ilişkisini *anlama* yöntemi yardımıyla saptamaktan geçer” (Özlem, 2002: 214-215).

Rickert'te kültür gerçekliği, sürekli bir değişim içerisindedir. Bu niteliğinden dolayı, doğa bilimlerinin genelleştirici, tarih üstü tutumundan önce tarih toplum bilimlerinin bireyselleştirici tutumuna muhtaçtır. Kültür gerçekliğinde doğabilimsel yasalardan söz edilemez. “Böyle yapılırsa, kültür fenomenlerinin zamana bağlı bir defalığı, kendine özgülüğü atlanmış olur. Bu bir defalık ve kendine özgülük ise anlam-bağımlı bir gerçekliğe aitlik olarak, anlaşılmayı gerektirir. Öyle ki, Rickert için kültür bilimlerinde *aracısız* olarak kavranacak bir obje yoktur. Kültür

bilimlerinde obje, *anlam aracılığıyla* kavranabilir” (Özlem, 2003: 117). Rickert’e göre, bireyselleştirici kültür bilimleri, genelleştirici doğa bilimlerine göre gerçeğe daha yakındırlar. Çünkü, onlar, “*belli* bir dinsel hareketin, *belli* bir sanat akımının, *belli* bir politik devrimin vb. peşindedirler ve bunlar tek ve kendine özgü fenomen ve olaylar olarak anlamak isterler. Bunun içinde *bireyselleştirici kavramlara* başvururlar” (Özlem, 2003: 119). Ona göre, doğa bilimleri için en iyi örnek fizik; kültür bilimleri için de tarihtir (Özlem, 1999: 44).

Özlem’e göre, Rickert’in değer bağımlı görüşleri, Weber’in düşünce dünyasını etkilemiş, onun anlayıcı sosyoloji yönteminde yol gösterici olmuştur. Weber, Rickert’in kültür dünyasına değer ilişkisi veya değere ilişkinlik yoluyla nüfuz edilebileceği düşüncesini benimser. “Weber için de, bir tarihsel döneme ait değer yargıları, *yalnızca* o dönem için geçerli olmak üzere bir *değerler ağı* meydana getirirler. Bu taktirde yapılacak olan şey, o tarihsel dönemin olgularına, yine o tarihsel döneme damgasını basan değerlerin oluşturduğu bir çerçeveden bakmak, bunları bir değer çerçevesi altında *anlamaktır*” (Özlem, 1999b: 103).

Özlem’in tespitine göre, Weber’in sosyolojisi, Rickert’in düşünceleri ile sıkı bir ilişki içinde gelişmiştir. O, sosyolojisini doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin konu ve yöntem bakımından farklılığının tartışıldığı bu ortam içinde ve bu tartışmalara katılarak inşa etmiştir. Weber, sosyolojisini bu tartışmaların odağını oluşturan açıklamacı ve anlamacı yöntemlerin bir birleşimi üzerinde temellendirmiştir. Weber, kendi sosyolojisine “anlayıcı sosyoloji” adını vermiştir (Özlem, 1993: 28).

Weber, tüm kültür bilimleri için anlama yönteminin başatlığı konusunda Dilthey ve Rickert’le aynı paralelde düşünmektedir. Ancak, Weber’in verdiği adla “sosyolojik anlama” yöntemi, nedensel açıklamayı içeren bir boyut kazanmıştır (Özlem, 1999b: 116). Weber, tarihsel veya toplumsal bir olayın açıklanmasını, o olayı doğuran nedenlerin bilinmesine bağlar. Özlem’e göre, Weber, verdiği bir örnekle bu durumu şöyle betimlemektedir: “Bir dülgerin bir kapıyı yerine taktığını gözlemlediğimizde bu, yalnızca bir olgusal saptama, bir empirik veriden ibarettir.

Ama aynı dölgerin bu işi bir ücret karşılığında mı yapığını yoksa öznel gereksinimini gidermek için mi çalıştığını bildiğimiz sürece bu olgu çıplak bir empirik veri olmaktan çıkar; çünkü bu olgu bizim için ancak dölgeri yönlendiren bir ‘motif’ bir ‘anlam’ doğrultusunda açıklanabilir. İşte önce dölgeri yönlendiren bu motifi anlar daha sonra dölgerin eylemini bu motife dayanarak nedensel olarak açıklarız. Kültür bilimlerinde konunu doğrudan bir açıklama nesnesi olmayışı bundandır. Dölgerin eylemini bu ‘motife’ bu ‘anlama’ bağlayamadığımız sürece bu eylem bir açıklama nesnesi haline gelemmez. Kültür bilimleri Rickert’in belirttiği gibi konularına ancak ve ancak dolaylı olarak yani ‘motif’ veya ‘anlam’ aracılığıyla eğilebilirler” (Özlem, 1999b: 117).

Özlem (1993: 40-41), Weber’in anlama ve açıklamayı bir erişime getirirken iki ilkeye bağlı kaldığını bildirir:

1) Kültür bilimlerinde doğrudan gözlem yoluyla açıklamalara geçilemez. Bu bölümlerde deneysel gözlem nesnesi insan eylemleridir. Ama bu eylemlere yön veren, onları motive eden nedenler, doğal değil, değersel ve simgesel nedenlerdir. Bu yüzden, önce bu nedenlerin anlama yöntemiyle saptanması gerekir. Kısacası kültür bilimleri önce anlayıcı bilimlerdir.

2) Kültür bilimleri (sosyoloji dahil) doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal eylemi açıklarken, ona neden olan “motif”i göz önünde bulundurarak açıklamaya girişir. Kültür bilimleri tıpkı doğa bilimleri gibi rasyonel karakterli hipotezlerle çalışırlar. Ama onlar bu hipotezlerini değer ilişkisi veya değere ilişkinlik bağlamında ortaya koyabileceklerinden anlam-eylem, değer-eylem bağlantısından yola çıkmaları gereken anlayıcı bilimlerdir. Kültür bilimleri, konularına asla tam olarak doğrudan açıklayamayan, konularını belirli yönelimlere bağlı kalarak yorumlamakla yetinen yorumlayıcı bilimlerdir.

Dilthey, Windelband, Rickert, Weber ve Rothacker’ın bulunduğu tarihselci/tekilci gelenek, evrenselciliğe 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaptıkları eleştiri ve değerlendirmelerden sonra 20. yüzyılın ikinci yarısında bir paradigma değişikliğinde ısrar etmişlerdir (Özlem, 1999a: 119).

19. yüzyılda sosyal bilimlerin temel referansı olan Newton fiziğinin 20. yüzyılın başında yetersiz kaldığını bildiren Özlem'e göre, bu durum karşısında bizzat doğa bilimcileri tarafından yeni bir bilim paradigması geliştirilmişlerdir. Özlem'e (1999a: 111-112) göre; bu yeni bilim paradigmasının savunduğu sayıtlılar şunlardır:

1) Doğanın bir kısmı, doğa bilimlerinin mekanizm anlayışıyla açıklanabilir; doğa yasalarının evrensel genel geçer olduğu kanıtlanamaz.

2) Doğa, kesinlikler değil, kesinsizlikler alanıdır. Doğada düzenlilik değil, dalgalanma, öngörülmezlik ve hatta kaos vardır.

3) Doğa, açıklanabilir olmaktan çok anlatılabilir bir yapıya sahiptir.

Özlem'e göre, "yeni bilim paradigması, beraberinde doğayı ve sosyal hayatı yeni bir zihniyet ve buna uygun sayıtlılar altında bilmeyi/kavramayı getiriyor. Newton fiziğinde 'cisim'in tanımı 'üç boyutlu uzam içerisinde yer kaplayan kütlesi olan şey' diye yapılırken; modern fizikte ve özellikle Einstein fiziğinde aynı 'cisim', 'dört boyutlu uzam içerisinde kütleye dönüşebilen bir enerji türü' diye tanımlanıyor. Bu iki 'cisim' tanımının bağdaşmazlığı ortadadır. Bu örnekler, 'bizzat bilimsel bilginin' ve genellikle 'bilgi'nin tarihselliğini, kültürelliğini yeterince ortaya çıkarıyor. Ve bu noktada artık bizzat 'bilgi' üzerine bir bilgi olarak şunu söyleme gereği beliriyor: bilgi ancak tarihsel/kültürel koşullara bağlı olarak, değişik dönemlerde değişik şekillerde yorum olarak ver olabilen, kurgulanmış, tarihsel olarak oluşturulmuş bir şeydir" (Özlem, 1999a: 169).

Doğa bilimcilerinin, Newtoncu paradigma karşısında kuşku duymaya, ancak kendi alanlarında buldukları yeni bulguların eski verilerle açıklanamayacağını gördükleri zaman başladığını anlatan Özlem, Planck, Heisenberg ve Bohr gibi 20. yüzyılın büyük fizikçilerinin, doğanın tam belirlenimli olmadığını tersine, mikro fizik alanında belirsizliğin hüküm sürdüğünü kabul ettiklerine dikkati çeker (Özlem, 1998: 114; 1999a: 113).

Özlem'e (1999a:113) göre, hermeneutik geleneğin ve Yeni Kantçı kültür bilimleri akımının yapmış olduğu çalışmalar artık semeresini vermiştir. Ona göre,

tümelci yaklaşımdan yakamızı koparmak zorundayız. Konumuz ister doğa ister toplum alanıyla ilgili olsun bilgimiz tarihseldir, tekildir. Pozitivizmin izinde gitmiş olan sosyal bilimlerin de konusu tarihseldir.

Özlem, doğa bilimcilerinin Newtoncu fiziğin sarsılmasıyla idiografik tarza yakın bir paradigma geliştirmelerini ironik bulur: Geçen yüzyılda (19. yüzyılda) “sosyal bilimler” nomotetist doğa bilimi modelini örnek alırlarken, bu yüzyılda (20. yüzyıl) doğa bilimleri “idiografik bilimler”e yaklaşıyorlar. Öyle ki, bugün, doğa bilimleri ile tarih ve toplumla ilgilenen bilimler, konularının (doğa ve tarih/toplum) belirsizliği, kaotik niteliği, tekilliği, ön görülmezliği hususlarında büyük oranda uzlaşmaya varmış görünüyorlar (Özlem, 1999a: 113).

Tin bilimi ve kültür bilimleri akımının Almanya dışında kara Avrupa’sının büyük bir bölümünde kabul gördüğünü fakat Anglo-Amerikan dünyada çok yankı uyandırmadığını söyleyen Özlem, evrenselci/pozitivist paradigmanın sarsılmasıyla Anglo-Amerikan dünyasının da bu akımlara ilgi duyduklarını bunun Türkiye’ye de yansıdığını vurgular (Özlem, 1999a: 147).⁹

Özlem’e göre, tekilci/nominalist/tarihselci anlayış, son 50 yıldır sesini eskiye oranla daha da arttırmıştır. Fakat, buna rağmen o, özcü/evrenselci anlayışın ortadan kalkmadığını belirtir (Özlem, 2002: 70). Nomotetist doğa bilimi paradigmasının bizzat doğa bilimcileri tarafından savunulacak durumda olmamasına rağmen bu paradigmanın hâlâ tutkuyla birçok sosyolog, tarihçi, antropolog ve ekonomist tarafından savunulduğunu saptar (Özlem, 1999a: 113).

Nominalizm/tekilcilik yanlılarının evrenselci/özcü anlayışa karşı bir üstünlük taslama sevdasında olmadıklarını, çünkü, her tümel ve evrenselcilik sevdasının beraberinde toplumsal ve siyasal alanda bir totalitarizm getirdiğinin farkında olduklarını belirten Özlem’e göre, bu durum düşüncede dışlamacılığı, sosyal ve siyasi yaşamda yok ediciliğe kadar varan bir tahakküme kaynaklık edebilir. Bu

⁹ Hermeneutik konusunda ilk çalışmaların Kamuran Birand tarafından yapıldığını hatırlatan Özlem, Birand’ı genç yaşta kaybettiklerini belirterek şunu söyler: Yaşasaydı değerli katkılarına yenilerini ekleyeceği kesindi (Özlem, 2002: 27-30).

nedenle, ona göre, özcü/evrenselci tahakküme karşı durabilme bir ödev olarak karşımızda durmaktadır. O, bu durumda kendi konumunu açıkça ifade eder: “Ben nominalist, tekilci ve relativistim” (Özlem, 2002: 70-71).

Özlem’e göre, özcü/evrenselci tahakkümün son yıllardaki en büyük örneklerinden birisi, küreselleşmedir. Özlem, küreselleşmenin bilimin araçsallaştırılması ve siyasal baskıyla paralel geliştiğini tespit eder.¹⁰ Ona göre,

¹⁰ Özlem, bilim ve özelde üniversite gerçeğini modernleşme, kapitalizm, sanayileşme ve globalleşme bağlamında değerlendirir. Özlem’e göre, bilim insanının konumunda 16. yüzyıldan günümüze değişiklik söz konusudur. Bilim, 16. ve 17. yüzyılda büyük çoğunlukla üniversite denilen kurumsallaşmış bilim ortamlarına taşınmıştır ve üstelik devlet tarafından desteklenmiştir. Akademisyen bilim insanlarının bir meslek grubu olarak ortaya çıkması bunun bir sonucudur. 19.yüzyıldan itibaren özellikle de son 50 yıldır, bilimsel etkinliklerde ve bilim insanının prototipinde gözle görülür bir değişiklik meydana gelmiştir (Özlem, 2002: 67-68). Özlem, 19. yüzyıla kadar felsefe-bilim ayrımının olmadığı saptamasını yaparak modernizm öncesinde bütün bölümlerin felsefe fakültesi altında toplandığını söyler. Ona göre, modernleşme ile birlikte sanayi, ticaret alanlarında gelişme kaydedilmiştir. Buna paralel olarak bir çok bölüm ve fakülte açılmıştır. O dönemde pratik ihtiyaçlara cevap vermeyen felsefe geri plana itilmiştir. Üniversitede bilimcilik, egemenliğini kurmuştur. Bu durum insanlık için yarardan çok, zarar getirmiştir. Oysa, bilimi var kulan ilkeler felsefe karakterlidir (Özlem, 1999: 120-122).

Özlem’in üniversite-kapitalizm bağıntısı konusundaki düşünceleri oldukça çarpıcıdır. Üniversitenin, bilim insanının istisnalar dışında varolan kapitalist düzenle angaje bir imaj çizdiklerini söyleyen Özlem’e göre bu durum bilim insanı için varoluşsal bir durumdur. Bilim hiçbir dönemde, son 50 yıl gibi sistemle entegre olmamıştı (Özlem, 2002: 68). Özlem’e göre, üniversiteler bugün pazar ekonomisinin emrinde olan kuruluşlar olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bugün, özellikle Anglo-Amerikan dünyasında üniversiteler dediğimiz bağımsız bir örgütlenme içinde bilgi öğrenme, öğretme ve üretme imkânı ortadan kalkmıştır. Bu endüstriyel nitelikli atmosferde akademisyenlik gibi bir şeyinde ortadan kalktığını şöyle anlatır: “‘Akademisyenlik’ ve ‘Öğreticilik’ arasındaki ayırım, artık silikleşmiştir. Akademik faaliyetlerin çok büyük bir kısmı, devletin ihtiyaç duyduğu bürokrat kadroların yetiştirilmesine ve pazar ekonomisine dizayn edilmiş görünüyor. ‘Sosyal bilimler’ in bugünün üniversitesindeki yeri, konumu ve işlevi de bu çerçevede içinde değerlendirmek zorundadır” (Özlem, 1999: 130).

Günümüzde bilgi üretiminin büyük ölçüde Anglo-Amerikan dünyanın tekelinde olduğunu savunan Özlem, Anglo-Amerikanizm hegemonyasından bağımsız olarak bilimi ve özellikle sosyal bilimleri düşünmenin olanaksız hale geldiğini belirtir. Ona göre doğa bilimlerinin üniversite dışında holdinglerin, büyük şirketlerin laboratuvarlarında, enstitülerinde uygulama imkânı bulmalarına karşılık, sosyal bilimler üniversitede bağımsız düşünülemez (Özlem, 1999: 153). Üniversitelerin kapitalist düzeni hizmet ettikleri sürece varlıklarını sürdürebileceklerini belirten Özlem, “Bilim Endüstrisi” tabirini kullanır: “Bugün artık bilimsel faaliyet endüstrileşmiştir. Üniversitelerde eğitim büyük ölçüde özel sektörün elinde, kapitalist düzenin taleplerine uygun öğrenci yetiştiren ve bu arada iyi kar sağlayan bir ticari sektördür. Bilimsel yayıncılık, yayıncılık sektörünün en karlı dallarından birisidir. Uluslararası hakemli dergi yayıncılığı, uluslararası sermayenin taleplerine uymayan yazılara gizli bir sansürün uygulandığı, önemli ve karlı bir yayıncılık dalı olup çıkmıştır” (Özlem, 2002: 68). Ona göre, üniversitelerde bağımsız araştırma yapmak olanakları gittikçe kısıtlanmakta, araştırmalar ancak piyasa, sanayi ve ticaret dünyasının talep ve beklentilerine uygun hareket ettikleri ölçüde destek bulabilmektedirler (Özlem, 2002: 72).

Merkez ülkelerin bilgi üretimini tekeline alarak çevre ülkelerine bu bilgiyi ithal edip tüketme rolü biçtiğini söyleyen Özlem, bu işin alt yapısının merkez ülkelerde oluşturulduğunu vurgular: “Bunun alt yapısı çok daha fazla gelişmiş ve imkânları çok daha fazla olan bir yerde, merkezde icra etmek ve üretileni çevreye yaymak varken; neden bir çevre ülkesinin yoksul bir bilim dünyası içinde bilim üretmeye çalışsın ki ! Hiçbir pazar ekonomisti böyle bir ‘israf’ı hoşgöremez!” (Özlem, 1999: 128). Merkez ülkelerin bir standart olarak bilim dilini İngilizce olarak belirlediğini ifade eden Özlem ayrıca şu saptamalarda bulunur: “Günümüzde askeriye-sanayi-ticaret işbirliği üçgeninin pekiştirilmesine hizmet eden bir yardımcı sektör, bir hizmet sektörü haline getirildi. Sosyal bilimler büyük ölçüde pazar ekonomisine eklemlenmiş bir sektör haline gelmiş olan güdümlü olan üniversitenin içinde, aynı güdümlenmişliği paylaşan bir konuma getirmişlerdir” (Özlem, 1999: 154).

Üniversitenin Türkiye’deki durumuna da değinen Özlem, bizdeki üniversite sisteminin 1933’ten 1980’li yıllara kadar daha çok Alman/Fransız üniversite modeline göre yapıldığını hatırlatır. Ona göre, bu model üniversite ideale nispeten biraz daha uygundu. 12 Eylül yönetimi YÖK Kurulu ile Anglo-Amerikan üniversite modelini ithal etmiştir. “Üstelik YÖK’ün ithal ettiği model, Anglo-Amerikan üniversite modelinin daha çok

evrenselci anlayış batı merkezilik ve onun uzantısı olan küreselleşmeye hizmet eder. Bu anlayışı salt felsefe içi, salt ontolojik ve epistemolojik zeminde değerlendirmek hatalıdır. Böyle düşünen olayın siyasi yönünü göz ardı eder (Özlem, 2002: 73).

Özlem'e göre, evrenselcilik ve nomotetizmin bir bilgisel tavırdan çok bir ruh halini yansıtır. Özlem, bu ruh halinin sosyal ve özellikle politik yönden sakıncalı sonuçlarından söz eder. Son 300 yılda kendi hegemonyalarını kuran devletlerin evrensel bilimi kendi emelleri için araçsallaştırdıklarını belirtir. Büyük imparatorlukların yönetimi altında tuttıkları toplulukları, grupları bütüncül bir siyasal yöntemle tek çatı altında topladıklarını söyleyen Özlem, Roma'nın bunu "pax Romana", Osmanlı'nın da "nizam-ı alem"le bunu gerçekleştirdiğini vurgular. Günümüzde bunu Amerika, "pax Americana" ve globalleşme ile gerçekleştirmektedir. "Günümüzün 'bilimci' söylemi içerisinde slogan haline gelmiş olan 'bilgi toplumu' teriminde, bilginin 'pax Americana' içinde bir ekonomik ve siyasal güç olarak kullanımına tanık oluyoruz" (Özlem, 1999a: 151).

ikinci, üçüncü sınıf üniversiteler için geliştirilmiş bir versiyonudur. Dünya Bankası'nın Türkiye gibi çevre ülkeler için A.B.D' nin, İngiltere'nin birinci sınıf üniversitelerinde verilen türden bir yüksek öğrenimi uygun bulmadığı, bizzat bu bankanın raporlarında, tam bir pervasızlıkla belirtilmektedir" (Özlem, 1999: 131). YÖK kurumuna özellikle 1980'lerden sonra yüzü Amerika'ya dönük olan bir kitlenin hakim olduğunu belirten Özlem, bilimselliğin bu Anglo - Amerika dünya tarafından belirlendiğini savunur. Bu yapılanmaya eleştiriler yöneltildiğinde, eleştiri sahibinin bu kurum tarafından dışlandığını, düşman görünmeye başladığını söyler (Özlem, 2002 : 26). Bizdeki üniversitelerin, apolitik, sadece devre bürokrasisine, sanayi ve ticaret dünyasına eleman yetiştirme amacına kilitlendiğini belirten Özlem, bunun en güzel örneğini vakıf üniversiteleri olduğunu vurgular (Özlem, 1999: 131). "Son yirmi yıl içinde 'vakıf üniversitesi' adı altında faaliyet gösteren, hukuki statüleri gerçekten de öyle olan, fakat her şeyleriyle özel sektöre özel insanlar yetiştirmek ve kâr elde etmek amacıyla kurulmuş 'özel üniversite'lerden başka bir şey olmayan ve tamamına yakını sömürgelere özgü, alçaltıcı bir tutumla İngilizce öğretim yapan üniversitelerin pıtrak gibi çoğaldığını gözluyoruz" (Özlem, 2002: 26). Özlem için günümüzde yaşananlar trajedi - komiktir. Üniversite ideali bilimciliğin tehdidi altındadır ve yok olmaya doğru gitmektedir (Özlem, 1999: 131).

Özlem, üniversitenin bugünkü durumuyla ilgili bir takım sorulara cevap aramaktadır: "Üniversite ideali, ancak, bazı yönleriyle sınırlı kalsa bile, yeniden yeşertilebilir mi? Üniversite, devletten ve askeriye - sanayi - ticaret işbirliği üçgeninden en az etkilenebileceği optimal bir 'özerk' konuma yeniden kavuşabilir mi? Aynı üniversitenin pazar ekonomisine eklenmiş bir hizmet sektörü haline dönüşmesini önlemek mümkün müdür?" (Özlem, 1999: 132). Bu sorulara olumlu yanıt vermenin zor olduğunu söyleyen Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilimci* adlı eserinde Üniversite'yi yeniden yeşertmenin bir yolu olarak mesleki eğitim veren yüksekokul ve fakültelerin üniversite bünyesinden çıkarılmalarını önerir. Ona göre, üniversitelerin bugünkü işlevleri göz önüne alındığında bu, boş bir hayal gibi durmaktadır (Özlem, 1999: 132).

Üniversiteleri, içinde buldukları güdümlü pozisyondan kurtarmak için tin bilimleri geleneğinin sosyal bilim fakültelerinde yeşertilmesinin gereği üzerinde duran Özlem, bunun özgürce düşünme, irdeme, eleştirme, değerlendirme ve serbest bilgi alışverişi için temel olduğunu belirtir. Bu geleneğin Batı dışı kültürlerin daha eşitlikçi bir düzlemde ele alınmalarının anahtarı olduğunu vurgular. Ancak, bu yolla "globalleşme" değil, birlikte var olmanın yolları aranabilir. "Aksi halde, Batılı karşıtlık mantığı doğrultusundaki bir zihniyetin yol açtığı Batı'ya özgü bir evrenselciliğin ve evrensellik mitosunun tahakkümünü çok daha uzun süreler yaşamak zorunda kalırız" (Özlem, 1999: 155).

Pax Americana projesinin, tin bilimleri ve kültür bilimleri akımlarını kendi hegemonyasına alet ettiğini, bununla tekilin, farklılığın içerildiği bir evrensellik amaçladığı hususunda uyarın Özlem, tin bilimleri ve kültür bilimleri geleneğinin buna hiç elverişli olmadığını savunur. “Anglo Amerikan İmparatorluğu” tabirini kullanan Özlem, bu imparatorluğun nihai amacının evrensel kültür oluşturabilmek olduğunu söyler. “Ne var ki tarihte bunu başarabilmiş bir imparatorluk yoktur. Anglo-Amerikan İmparatorluğu’nun da bunu başaracağını hiç sanmıyorum. Çünkü sonuç olarak, her imparatorluk gibi Anglo-Amerikan imparatorluğu da, karakteristiğini Batı-merkezci olmakta bulmasıyla zaten esasen *tekil* kalan kendi söylemini, ideolojisini, kültürünü, *evrensel* sayma ve saydırma peşindedir ve aynı şeyin peşine düşmüş olan diğer imparatorlukların kaderi, büyük olasılıkla onu da beklemektedir” (Özlem, 1999a: 152-153).

Özlem’e göre, günümüzün Anglo-Amerikanizmi toplumsal yaşamda zaten bilinen, daha önce denenmiş bir evrensellik dayatmaktadır. Özlem, ayrıca postmodernizm ile globalleşmenin aynı zamanda piyasaya sürülmesinin tesadüf olmadığını savunur. Özlem, postmodernizm ile globalleşmenin aynı döneme denk gelmesini şöyle açıklar: “Bu, tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan, teşvik edilen, pazarlanan ve iyi satış yapan ‘postmodernizm’in sahte atmosferi içinde alabildiğine, hatta dinginsiz bir açılım imkanı tanırken; eş zamanlı olarak, liberalist/kapitalist dünya düzenini evrenselci bir söylem içinde dayatmayı ihmal etmiyor. Adeta ‘liberalist/kapitalist bir dünya düzenine söz söylemeyin; bu düzen içinde istediğiniz kadar tekilci, tekelci, irrasyonalist vb. olabilirsiniz. Fakat düzene dil uzatırsanız sizi ezerim’ diyor” (Özlem, 1999a: 152).

Özlem’e göre, postmodernizm, tekilci/nominalist/relativist kanadın savundukları tezlerin cilalanmış olarak Batı-merkezçiliğin çıkarına piyasaya sürülmesidir. “Şunun iyi bilinmesi gerekir: ‘post modern’ bir dünya reel olarak yaşanmamıştır ve yaşanamaz da. Çünkü insanlar ve hele sosyal gruplar, örneğin, en kaba ifadesiyle ‘her şey gider’ sloganına uygun şekilde yaşamamışlardır. Bu nedenle ‘postmodernizm’, batı dışı ülke ve kültürlerin düşünen insanların ağızlarına

sürülmek istenen bir parmak bal, onları Batı-merkezciliğin tuzağına düşürmek için lanse edilmiş, finanse edilmiş bir akımdır” (Özlem, 2002: 74).

Hermeneutik geleneğin, postmodernizmin doğuşunda büyük etkisi vardır. “Ne var ki, ‘post modern’ ve ayrıca ‘postmoderist’ düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son 150 yıldır sürekli uyguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fiçılara koymakta ve hatta bu konuda kastlıymış izlenimi bırakan bir belleksizlik içerisinde görünmektedir” (Özlem, 1999a: 82).

Özlem, büyük anlatıları hedef alan postmodernizmin kendisinin günümüzde neo-liberalizm/neo-kapitalizmin meşrulaştırılmasına hizmet ettiğini ve bu yönüyle kendisinin büyük anlatı olduğunu söyler. Bunun da bize ancak tarihselci bakış açısının sunabileceğine dikkati çeker. “Postmodernizmin kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan bir eleştirinin konusudur” (Özlem, 1999a: 83).

Sonuç olarak, Özlem, tarih ve toplumla ilgilenen bilimlerin niteliğinden ve bu bilimlere uygun bir yöntem bulma arayışından söz ederken bu konunun Batı felsefesi tarihinin başlangıcına kadar götürülebildiğinin altını çizer. O, yüzyıllarca bilgide ve eylemde evrenselin peşinde koşan kanadın nomotetizm olarak düşünce dünyasında yer aldığını, buna mukabil, ilk çağın septiklerinden 20. yüzyılın hermeneutikçilerine kadar gelen tekilci anlayışın idiografizm altında toplandığını bildirir.

Özlem’e göre, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasının bilinmesi sosyal bilimleri-doğa bilimleri ayırımının kökenleriyle ilgili değerlendirmeler için kritik bir öneme sahiptir. Özlem, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasının en belirgin bir şekilde Yeniçağda modern bilimin ortaya çıkmasıyla kendini gösterdiğini, tartışmaların tarih ve toplum gerçekliği konusunda bir yöntem bulma noktasında yoğunlaştığını hatırlatır. Özlem’e göre, evrenselci bakış açısı doğa ve toplum gerçekliğini açıklarken tek bir yöneme başvurmuş buna karşı çıkan tekilci/tarihselci anlayış bu tek yöntemi eleştirmekle beraber doğa bilimleri temelinde ortaya konulan

sosyal bilimlere alternatif olarak “tin bilimi” ve “kültür bilimi” modelini geliştirmişlerdir (Özlem, 1999a: 14). Sosyal bilimlerin ortaya çıkışı, Batı zihniyeti ve koşullarıyla ilgilidir. “Bu, bilimin, binlerce yıldır var olan batı-dışı mantık ve mentaliteler karşısında tekil kalan bir mantık ve mentalitenin ürünü olarak, kültür bağımlı bir fenomen olduğunu gösterir” (Özlem, 1999a: 140).

Yeniçağda evrenselci bilim modeli, Descartes’ın özne-nesne ayırımını esas alan rasyonalist epistemolojisi ile İngiliz empiristlerinin deneyci epistemolojilerinin bir bileşimi olarak belirmiş ve en somut olarak pozitivismle kendini göstermiştir. Bu yöntem, özne-nesne ayırımı yapar, doğa ve toplumu her türlü inşa eğilim düşünce ve değerden uzak ve nesnel bir gerçeklik olarak değerlendirir (Özlem, 1999a: 15). Buna karşılık tarihselci/tekilci çizgi, insandan, tarihten kopuk bir gerçekliğin olmadığını bize öğretir (Özlem, 1999a: 175).

Evrenselliği, pozitivismin bir yanlığı olarak gören bu tekilci/tarihselci kanat, bütün insani faaliyetlerin tarihsel koşullar altında o anki değerlere bağlı olarak gerçekleştiğini ve her türlü bilginin yorum olduğunu savunur.

Tekilci/tarihselci bakış açısı, bilimi tarihsel ve toplumsal bir ürün saymakla beraber, onu tarihsel kültürel olarak kavramak ister. Bilim, algıyla tekabülyet bilgi üretmez. Bilim insanı, konusu karşısına siyasal, ahlâksal, sosyal diğer yargılarının birlikteliğini ifade eden bir totalitere çıkar (Özlem, 2002: 60-61). Dolayısıyla, bilim ve bilgi tarihsel ve relatiftir. Çünkü, tarih ve toplum içinde olmamız nedeniyle yorum dolayısıyla bilgi, nötr değildir. Düşünceler durağan ve tek tip değildirler, her tarihsel dönemde değişirler, insan dünyası da değişir (Özlem, 1999a: 118).

Özlem’e göre, tarihselcilik/tekilcilik, insanın başta bilişsel olmak üzere tüm özelliklerinin, faaliyetlerinin tarihsellik kimliği taşıdığını bildirir. Tarih ve toplum da bu çerçevede öznel arasıllık zemininde gerçeklik kazanır. Bilgi, özne-nesne

ayırımının sonucunda değil, değere ilişkin olup tarihsel toplumsal gerçekliğin dil aracılığıyla yorumlanmasının ürünüdür (Özlem, 1999a: 16).¹¹

Özlem'e göre, bu düşünceler Vico'dan Rothacker'a kadar uzun bir süre, Yeniçağın doğa bilimsel tahakkümüne karşı ısrarla savunulmuştur. Ancak, tarihselci/tekilci bilim modelini, tin bilimleri-doğa bilimleri ayırımını ortak koymak için sistematik bir şekilde düzenleyen filozof, Dilthey'dir. Dilthey, Alman Tarih Okulu'nda somutlaşan tarih bilimini örnek alarak tin bilimlerinin bilgi kuramsal temellerini hazırlamıştır (Özlem, 2000: 73-89). Dilthey'in bu çabaları daha sonra Windelband, Rickert, Weber ve Rothacker gibi filozoflar tarafından devam ettirilmiştir. Tarih ve toplum alanında mekanist/determinist bilim paradigmasına itiraz eden bu filozoflar, bu alanda istikrarsızlık, dalgalanma ve öngörülmezlik bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlar, bu dünyada insan düşüncesinin, insanî amaç, değer ve arzular etrafında şekillendiğini, bu amaç, değer ve arzuların zamana, kültürlerle bağlı olarak değiştiğini, bu yüzden tarih ve toplum dünyasının kendi özgürlüğü ve tekilliği içinde ele alınması gerektiğini vurgulamışlardır. Toplum gerçekliğinin açıklama nesnesi olmaktan çok, anlama nesnesi olduğunun altını çizerek. Özlem'e göre, bu ifadeler 19. yüzyılda egemen paradigmayı sarsmaya yetmemiştir. "Doğa bilimciler Newtoncu paradigma karşısında kuşku duymaya, ancak, kendi alanları içinde elde ettikleri yeni bulguların bu paradigmayla

¹¹ Özlem, ahlâk ve hukuk kavramlarını da bu zeminde değerlendirir. Ona göre, ahlâk kaynağını, tarihsel/sosyal bir çevre içerisinde öznelararasılık alanında bulur. Bu alan, insanın öncelikle bir sosyal grup oluşturup bu grupta yaşamını sürdürmesiyle başlar. İnsan, bir grup yaşamıyla bir takım ilkeler, inançlar ve kurallar tarafından şekillenir. Bu grup ortamı, aynı zamanda, insana geniş bir seçim ortamı sunar. Özlem, bu geniş tercih alanını insanı birey kılan yön olarak görür. Ne var ki, bu birey tarihsel mirastan, özneler arası zemininden uzak bir birey değildir. Özlem, ahlak gibi hukukun da ancak tarihsel/toplumsal bir çevrede kaynağını bulduğunu belirtir. O, ahlâk ve hukukun, toplumsal yaşam içinde insanların bir arada yaşaması sonucu ortaya çıktığını söyler. Özlem'e göre, her ikisi de tarihseldir ve çağdan çağa, kültürden kültüre değişirler. Bu nedenle, toplumsal- tarihsel bir fenomen olarak söz edildiğinde çoğul olarak ahlaklar ve hukuklar demek daha yerinde olur. Özlem, hukuku ahlaktan ayıran en önemli ölçütün, hukukun kurallarının devlet gücüyle kurumsallaştırılmış bir yapıya dayanması olduğunu belirtir. Özlem, tarihselci/hermeneutik bir açıdan hukuku irdeler. Tarihsel/hermeneutik çizginin, insanın oluşturduğu tüm yapılandırmaların, düşünce sistemlerinin gelip geçici belli bir döneme özgü olduğunu tüm dönemler için evrensel bir hukuktan söz edilemeyeceğini ifade eder. Roma döneminden günümüze kadar hukukun geçirdiği değişimlere değinen Özlem, günümüzde kullanılan hukuk devleti kavramının arkasında liberalizmin olduğunu bildirir. Liberalizmin iki yüzünden bahseden Özlem'e göre, liberalizmin eşitlikçi yönünü temsil eden siyasal liberalizm ile eşitsizlikçi yönünü içinde barındıran ekonomik liberalizm arasında bir karşıtlık söz konusudur. Ekonomik açıdan eşitsizliği meşrulaştıran liberalizm, hukuk alanında ne kadar samimi görünse de sosyal sorunların, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin giderilmesinde yetersiz kalmıştır. Hukuk devleti idesi, ekonomik liberalizm olan kapitalizmin eşitsizlikçi yapısını örten bir örtüdür. Uluslararası iktidar ilişkilerinde demokrasi, insan hakları birer araçtır. Özlem'e göre, liberal etiketli hukuk devleti anlayışının panzehiri, kapitalist eşitsizlikçi gelişmeye karşı olan sosyal devlet anlayışıdır (Özlem, 2002: 125-167).

açıklanmadığını gördükçe başladılar” (Özlem, 1998: 162). Newtoncu paradigmanın sarsılmasının bizzat doğa bilimciler tarafından kabul edilmesine rağmen bir kesimin hâlâ mekanist/determinist paradigmada ısrar ettiğini söyleyen Özlem, bunların kendilerini evrenselliğe/tümelliğe karşı koşullandırdıklarını belirtir. Ona göre, tümellik veya evrensellik bir fikir, bir idedir ve onların reel karşılıkları yoktur. Evrenselcilik, bir mitostur. Özlem, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasında kendisini tekilci söylem tarafında gördüğünü bildirir.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada felsefe ve sosyal bilimler alanında önemli bir yeri olan hermeneutik geleneği ve bu geleneğe ilişkin olarak ülkemizin ünlü filozoflarından Doğan, Özlem'in duruşunu incelemeye çalıştık.

Hermeneutik, bugün hemen hemen bütün disiplinlerde hakimiyet kurmaya aday bir gelenek olarak karşımızda durmaktadır. Hermeneutik, klasik anlamda, gizli bir anlama sahip olduğuna inanılan her türlü kutsal metnin, kutsal ifadelerin ve mesajların anlaşılması için kullanılmakla beraber, insanlar arası iletişimden metinlere, tinbilimsel olarak ele alınışından nesnelere kadar birçok noktada başvurulan bir etkinliktir. Hermeneutik, ilk olarak teolojik karakterde, Antikçağda ortaya çıkmıştır. Hermeneutik, bildirme, çevirme ve açıklamanın birlikteliği olan hermeneiein'i ifade etmiştir. Bu dönemde, mesajların düz anlamlarıyla aktarılmasının yol açtığı sorunlar, hermeneutiğin alegorik yöntemle özdeşleşmesine temel hazırlamıştır. Alegorik yöntem, geçmişteki düşüncelerin dönemin atmosferine uygun bir şekilde çevrilmesi olarak adlandırılabilir. Bu alegorik yöntem, Ortaçağın başlarında kullanılmış, Luther'in Protestan hareketi ile terk edilmeye başlamıştır. Bu yöntemin terk edilmesi, kutsal metinlerin yorumlanması hususunda bir dönüm noktası olmuştur. Protestan hareketi, kutsal metnin uzman kişilerce yorumlanmasını değil de, saf, çarpıtılmamış anlamını önemsemiştir. Luther'in başını çektiği Protestanlık hareketi, alegorik yöntemin zayıflamasına ve gramatik yöntemin ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Daha çok klasik teolojide kutsal metinlerin yorumlanması için sistematik bir şekilde ele alınmış olan hermeneutik, modern dönemde ilk kez Schleiermacher tarafından kullanılmış ve daha sonra Dilthey'la birlikte bütün tin bilimlerine yöntem olarak sunulmuştur. Schleiermacher, hermeneutiği, genel bir anlama sanatı veya bilimi haline getirmek istemiştir. Onunla birlikte, hermeneutik, sadece kutsal metinlerin yorumuyla meşgul olan özel bir disiplin olmaktan çıkmıştır. Hermeneutik, sözlü ve yazılı yapıtları yorumlamanın genel ilkelerini tespit eden bir etkinliktir. Bunun yanı sıra, Schleiermacher, bir eserin anlaşılması noktasında, metin yazarının ve içinde yaşadığı dönemin bilinmesinin

gereği üzerinde durmuştur (Özcan, 2000: 11; Saygın, 2003: 659; Toprak, 2003: 40-42). Schleiermacher, bu düşünceleri ile Dilthey'ı önelemiştir.

Bugünkü anlamıyla/bağlamıyla hermeneutik, ilk kez Dilthey tarafından ele alınmıştır. Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı yönlerini ortaya koymaya çalışmış, bunu yaparken de Vico'dan başlayan Herder'le devam eden ve Alman Tarih Okulu ile gelişen tarih bilincini miras almıştır. Onun yaşadığı dönemde doğabilimleri alanında sağlanan gelişmeler, sosyal bilimler alanında doğadaki gibi yasalar kurulabileceği inancını doğurmuştur. Bu inanç, kendini en iyi şekilde pozitivistde göstermiştir. Pozitivizmin kurucusu olan Comte, doğa bilimi örneğinde kurulacak bir sosyoloji oluşturma çabasında olmuştur. O, sosyolojinin rehberliğinde hem insanlığın tarihsel süreç içerisinde geldiği aşamayı hem de gelecekteki alacağı yönü açıklamaya çalışmıştır. Comte'da sosyoloji, sosyal olayları açıklamaya çalışan pozitivist bir sosyal bilimdir (Kızılçelik, 2000: 275). Comte, Fransız Devrimi'nin yol açtığı sorunlara çözüm bulma amacıyla, kendi pozitivist anlayışını, siyasal ve sosyal örgütlenmenin temeli olarak ortaya koymuştur. Comte, kendi bilimsel yöntemini, toplumsal-siyasal sorunların çözümü için sunmuştur. Ona göre, bu yöntemin kullanılması, toplumda uzlaşmaya ve gelişmeye yol açacaktır. Bu biçimiyle pozitivism, Avrupa'da baskın bir paradigma haline gelmiştir. Fakat, pozitivistimin bütün bu baskınlığına rağmen Dilthey ve takipçileri, toplumsal-kültürel gerçekliğin doğa gerçekliği gibi ele alınamayacağını, çünkü, toplumsal-kültürel gerçekliğin tarihsel ve tekil bir karaktere sahip olduğunu ve bu nedenle anlamının konusunu oluşturduğunu ısrarla savunmuşlardır.

Pozitivizm, Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de entelektüel ve siyasal hayatta baskın olmuştur. Türkiye'de, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde başta siyaset olmak üzere tüm alanlarda Comte'çu bir pozitivism egemen olmuştur. Pozitivizmin teorisyenleri ile Osmanlı aydını arasında düşünsel etkileşimin ötesinde, siyasal bir bağdan söz etmek olanaklıdır. Başta, Ahmet Rıza olmak üzere Osmanlı aydını, Comte'un Fransız Devrimi'nin akabinde sosyal sorunların çözümlenmesi için sunduğu önerileri, Osmanlı toplumunu anlamak için uygun bularak pozitivist düşün yöntemini benimsemişlerdir (Özlem, 2002: 90; Kaçmazoğlu, 2003: 258). Pozitivizm,

Cumhuriyet döneminde siyasetten eğitime kadar bu yol gösterici özelliğini sürdürmüştür. Pozitivizmin bu baskınlığı yüzünden hermeneutik, Türkiye’de uzun süre marjinal bir düzeyde kalmıştır. Türkiye’de hermeneutik alanında ilk çalışmaları yapmış olan Birand ve Ülgener, tarihselci/hermeneutik bir perspektifle tarihsel-kültürel gerçekliği analiz etmişlerdir. Her iki düşün adamımız, tarihselliğe önem vermiş ve anlamayı merkeze alan bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Birand, hermeneutiği, anlama yöntemi olarak ele alan Dilthey ve Rickert üzerinde durmuştur. Birand, Dilthey ve Rickert’in tin bilimlerine bir temel bulma noktasında ayrıldıkları ve uzlaştıkları hususları dile getirmiştir. Birand’a göre, Rickert, tin bilimleri için anlayıcı psikolojinin imkânlarını irdelemiştir. Dilthey ise, yaşam deneyimine önem vermiş ve onu kültürel-sosyal gerçekliğin temel ifadesi olarak ele almıştır.

Hermeneutik, Birand’la birlikte, Türkiye’ye ilk defa tin bilimlerinin yöntemi olarak girmiştir. Anlamacı kanat içinde yer alan bir diğer isim olan Ülgener ise, anlama konusunda Weber’in çizdiği çerçeveyi benimsemiştir. O, Weber’in, her ekonomik sistemin altında bir toplumsal ahlâk anlayışının yattığına dair düşüncesini, Osmanlı toplum analizinde tatbik etmiştir. Ülgener, Osmanlı toplumunu, bu çerçeve içinde açıklarken, zihniyet kavramına vurgu yapmıştır. O, Protestanlık zihniyetinin, insanları kapitalist sistemin kurulmasına zemin oluşturabilecek şekilde değiştirmesine mukâbil, bunun Osmanlı’da neden gerçekleşmediği hususu üzerinde durmuş ve bu konuda çözüm önerileri sunmuştur.

Kısacası, Türkiye’de hermeneutik akımı ile ilgilenmiş ve bu doğrultuda eserler vermiş bilim insanlarının sayısı oldukça azdır. Ancak, hermeneutik, günümüzde, bu cılız konumundan yavaş yavaş kurtulmaktadır. Bunda Doğan Özlem’in katkısı oldukça büyüktür.

Önemli sosyologlarımızdan olan Nilgün Çelebi tarafından “Bizim Hermesimiz” (Çelebi, 2004: 77) olarak değerlendirilen Özlem, hermeneutiği Gadamer’le başlatanlara karşılık bu kavramın kökenlerini çok daha gerilere; İbni Haldun’a ve Vico’ya kadar götüren ve bu akımı tin bilimlerinin yöntemi olarak ele alan nominalist/tarihselci bir düşünürdür. Türkiye’de hermeneutik

konusunda en geniş ve en derin çerçeveyi Özlem çizmiştir. Ülkemizde hermeneutiği, entellektüel çevrelere en iyi tanıtan, başka bir deyişle, hermeneutiği kiteselleştiren Özlem olmuştur. Özlem'in hermeneutik konusunda çarpıcı değerlendirmeleri söz konusudur. Özlem, her şeyden önce, 19. yüzyılda doğa bilimleri-tin bilimleri tartışmasının arka planı konusunda bizi aydınlatmıştır. Ona göre, sosyal bilimler-doğa bilimleri ayrımı ve bu alanda değerlendirme yapmak, Antikçağa kadar uzanan evrenselcilik/tekilcilik, özcülük/nominalizm ayrımının bilinmesine bağlıdır. Sözü edilen kutuplaşmalar, 19. yüzyıldaki metodolojik tartışmaların kökeninde yer alır. Bu kutuplaşmalar, Batı felsefesi ve düşün sisteminin en eski tartışmalarıdır. Hatta, bu kutuplaşmalar bize, Batı düşün geleneğinin bir profilini verir. Evrenselcilik/özcülük, Batı felsefe ve biliminin temel motifi olmuş ve bu evrenselcilik anlayışı Hıristiyanlık ve İslamiyet'e de etki etmiştir.

Özlem'e göre, Batı'da evrenselci anlayışı arkasına alan felsefe ve bilim, hakikati aramış ve insanla ilgili bir öz peşinde olmuştur. Bu öz, sabit ve zorunlu olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Evrenselci kanat, Aydınlanmaya kadar metafizik sınırları içerisinde görüşlerini temellendirmiştir. Nominalist/tekilci kanat ise, evrenselci kanadın aksine tümellik ve evrenselciliğin bir kurgu olduğunu, her şeyin tekillik arzettiğini ve şeylerin özünden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Bu düşünceler, aynı zamanda, septikler, agnostikler ve relativistler tarafından savunulmuştur. Buna rağmen, nominalist/tümelci çizgiyi savunanlar, evrenselci/tekilci çizgiyi savunanlara nazaran oldukça az sayıdadırlar.

Özlem, evrenselciliğin Batı-merkezci bir tarzda kendini gösterdiğini ve Batı zihin yapısını şekillendirdiğini ileri sürmüştür. O, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasının en keskin şekilde modern bilimin ortaya çıkmasıyla tezahür ettiğini ve modern bilimin bu evrenselci motifte hareket edip doğaya ve topluma egemen olma amacıyla geliştiğini bildirmiştir. Ona göre, Yeniçağda bilimcilik egemen olmuştur. Bu dönemde bilgi, algıya dayanan bir bilgidir. Evrenselci felsefe, deneyi ön plana koyan bir epistemolojizm bağlamında kendini

göstermiştir. Bacon'dan 19. yüzyıla kadar bilim, deneye ve olguya ilişkin olmuş ve bu bilim anlayışı evrensel sayılmıştır. Bu bilim anlayışı, pozitivizmle birlikte tarihe ve topluma bilimsel açıdan eğilme girişimlerini başlatmıştır.

Özlem'e göre, 19. yüzyılda tarih ve toplumla ilgilenen bilimlere epistemolojik bir temel sağlamak isteyen iki temel eğilim belirmiştir. Bunlar, pozitivizm ve tarihselci/hermeneutik çizgidir. Pozitivizm, olguya önem veren ve algılanabilir veriyi temele koyan bir anlayıştır. Bu anlayış için açıklama önemlidir. Açıklama, yasaya bağlıdır. Bu yasacı tavır, doğanın yanında toplumu da düzenleme imkânını sınırsızca kendinde görmüştür. Pozitivizm, 19. yüzyılda doğa bilimi örneğinde bir sosyoloji oluşturmak istemiştir. Pozitivizmin kurucusu olan Comte, Newton fiziği örneğinde nomotetik çalışan bir sosyal bilimin kurulmasını istemiştir.

Sosyal bilimlerin kurulma amacı konusunda da bizi aydınlatan Özlem, bu bilimlerin Batı merkezci mercilerin elinde toplumu kanalize etmenin aracı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, 19. yüzyılda beş temel bilim olan sosyoloji, tarih, iktisat, siyaset bilimi ve antropoloji evrensel bir tarzda toplumun rasyonel yoldan düzenlenmesi amacıyla ortaya çıkmışlardır. Bunların hepsi Batı-merkezcilik için bilgi üretmişlerdir. Sosyal bilimler, 19. yüzyılda büyük ölçüde doğa bilimleri modeline göre yapılandırılmışlardır. Bu dönemde pozitivist modele uygun bir şekilde ortaya çıkıp hızla yayılan doğa bilimleri, bilim kavramıyla eş tutulmuştur. Tarih ve kültür konuları dahil diğer bütün alanların, ancak doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanarak güvenilir ve kesin bilgiler elde edebilecekleri yönünde hakim anlayış ortaya çıkmıştır. Bu durum, felsefe ve diğer bilimleri arasında bir uçurum yaratmıştır.

19. yüzyılda bu anlayışa tarihselci/tekilci kanadı savunanlar tarafından çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Evrenselliği pozitivizmin bir yanılması olarak değerlendiren, bütün insanî faaliyetlerin tarihsellik özelliğini ön plana çıkaran, tarihsel-kültürel alanda meydana gelen oluşumların tarihsel koşullar altında o zamanki değer ve idelere bağlı olarak gerçekleştiğini ve buna bağlı olarak her türlü bilginin yorum olduğunu söyleyen tekilci/tarihselci/hermeneutik akım bu

dönemde gelişmiştir. Hermeneutik geleneği izleyenler, tarihsel-kültürel dünyanın pozitivist modelle açıklanmasına karşı çıkmışlardır.

Tarihselci/tekilci söylem, 19. yüzyıldan itibaren tin bilimleri/kültür bilimleri akımı şeklinde oluşmuştur. Tin bilimlerinin günümüze kadar etkisi ise, Dilthey sayesinde. Hermeneutik, gerçek anlamını, Dilthey’de bulmuştur. Dilthey, hermeneutik konusunda bir dönüm noktasıdır. Hermeneutiği, tarihsel-toplumsal gerçekliği ele almanın en iyi yolu olarak geliştiren Dilthey olmuştur. Dilthey sonrası hermeneutik geleneğin takipçileri olan Windelband, Rickert ve Weber gibi isimler, hermeneutiği, Dilthey gibi tarihsel-kültürel gerçekliği ele alan bir yöntem olarak düşünmüşlerdir. Bunun yanı sıra Heidegger ve Gadamer, Dilthey’in yolundan saparak, hermeneutiği, metafizik bir bağlama taşımışlardır. Heidegger’de hermeneutik, Dasein’in yorumuyla ilgili bir etkinliktir. Ona göre, Dilthey’ci anlamda tinbilimsel hermeneutik, insanla ilgili anlama problemini aydınlatamaz. Ayrıca, Heidegger, Dilthey’in ele aldığı şekliyle yaşantı üzerinde durmaz. Heidegger’de yaşantı gibi bütün oluşumlar, Dasein içinde anlamlı olabilir. Anlama da Dasein’la ilgili yorumlar için varolabilir. Gadamer, Heidegger’in izinden giderek, kendi hermeneutik anlayışını, Schleiermacher ve Dilthey’a yönelik eleştiriler üzerine bina eder. Gadamer’de hermeneutik, tin bilimlerine temel olabilecek bir yöntem değil, tersine dil aracılığıyla hayatın hayatla bulunduğu ontolojik bir süreçtir. Gadamer, Dilthey ve Schleiermacher’in ele aldığı anlamda hermeneutiği, boş ve anlamsız olarak nitelendirir. Gadamer, anlamının temeli için metinleri işaret etmekle, Dilthey ve Schleiermacher gibi düşünür. Fakat, Gadamer, metnin anlaşılması için metnin içinde olduğu şartları anlamayı gerekli görmez. Bunun yanı sıra, ona göre, metin yazarının niyeti de metnin anlaşılması için önkoşul olamaz (Durmaz, 2003: 419; Topçuoğlu ve diğerleri, 1995: 41; Ünal, 2003: 35). Gadamer, bağımsız metin anlayışını merkeze alarak, Schleiermacher ve Dilthey’dan ayrılır.

Özlem, tarihselci/tekilci söylemin kökenini, felsefe tarihinde İbni Haldun ve Vico’ya kadar götürür. Fakat, ona göre, söz konusu çizgiye ilişkin Schleiermacher’le birlikte Dilthey, en uygun çerçeveyi çizmişlerdir. Daha sonra

gelen Heidegger, hermeneutiği, kendi keyfince ele almış ve dogmatik bir tutum içine girmiştir. Schleiermacher ve Dilthey'la birlikte hermeneutik, tarihselliği temele almış ve bunu kültür varlığı olarak yaşayan insanı anlamanın anahtarı saymışlardır. Dilthey, hermeneutiği felsefe yapma olanağını sağlayan temel edim saymıştır. Heidegger ve özellikle Gadamer'de anlamının konusu metin hem yazardan hem de yorumcudan bağımsız tutulmuş, metne bağımsız bir statü verilmiş ve bununla hermeneutik, her şeyden önce, metinleri kendi tarihsellikleriyle anlama, yani onları ait oldukları dönemin tininin/kültürünün ürünleri olarak görme görevinden büyük ölçüde uzaklaştırılmıştır. Özlem, Gadamer'in hermeneutiğin dünyaya aılmasında emeği olmasına karşın, onun hermeneutiği ana amacından saptırdığını ve bir çeşit hakikat öğretisine dönüştürdüğünü iddia etmiştir (zlem, 2002: 23-24).

Özlem, hermeneutiğin, tin bilimlerinin temellendirilmesiyle ilgili bir problem olduğunu ve bu konuda en güçlü girişimin Dilthey tarafından gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Özlem'e göre, Dilthey, büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli isimlerinden birisi ve tin bilimlerinin epistemoloğudur.

Özlem'e göre, Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme konusunda en büyük katkısı, Antikçağdan beri süregelen theoria-historia karşıtlığını gidermeye yönelik çabaları olmuştur. Antikçağda temel nedenlerin, kalıcı olanın bilgisine theoria ile ulaşılabileceği düşüncesi vardı. Felsefe de bu alana dahil edilmişti. Yeniağla birlikte theoria, temel nedenlerin peşinde koşan salt düşünme etkinliği değil, oluşun empirik yoldan incelenmesiyle elde edilmiş, verilere dayanarak, yine bu oluştaki düzenlilikleri yasalılıkları bilmenin hizmetinde olan bir etkinlik olarak ele alınmıştır. Böylece, modern bilimle, theoria etkinliği, sadece empeiria'dan ibaret olan bir deney tabanına dayatılmıştır. Dilthey'in katkısı, theoria-historia ve theoria-empeiria karşıtlığını kaldırmaya yönelik çalışmalarıyla ilgilidir (zlem, 2001: 192).

Özlem, Vico, Herder ve Alman Tarih Okulu'ndan aldığı tarih bilinciyle hareket etmiş olan Dilthey'in 19. yüzyıla kadar felsefenin içinde bulunduğu

bunalımı tespit ettiğini belirtir. Bu bunalım, felsefenin tarihsellikten uzak, teolojik ve evrensel karakterli olmasından kaynaklanır. Bunun yanında, Özlem'e göre, Dilthey'la birlikte epistemolojide bir devrim gerçekleşmiştir. Dilthey, yaşantı veya yaşama deneyimini, düşünme, hissetme ve arzulamanın birlikte etkin olduğu bir deneyim saymakla doğabilimlerinin deneyim kavramını salt olgusal temelde sınırlandırmasına karşı çıkmıştır. Özlem, Yeniçağın tarihsellikten yoksun bir özne-nesne ayrımını yaptığını belirten Dilthey'la birlikte bunların tarihsellik şemsiyesi altında ele alındığını söyler (Özlem, 1998: 100; 1999a: 73).

Özlem'e göre, Dilthey, tarihsellik ve yaşama bağıntısından söz eder. Yaşama, Dilthey'la birlikte anlamacılığın izine girmiş ve tarihsellik özelliği kazanmıştır. Dilthey, bilgi kuramında ve tin bilimleri metodolojisinde tarihsel görecilik ya da tarihselcilik şeklinde anılan görüşün bir temsilcisidir. Tarihselcilik, her dönemin kendine özgü bir gerçekliğinin olduğunu, her dönemin ve çağın içinde bulunduğu özgün oluşumdan yola çıkılarak incelenmesi gerektiğini vurgular. Her dönem, tarihsel bir tekillik olarak görülür. Her dönem kendini dil ve yazılı yapıtlarıyla dışa vurur. Dil, yaşam tarzının en iyi ifadesi olarak yazılı yapıtlarda incelenebilir. Dilthey'da hermeneutik tinsel yaşamın yazılı yapıtlardan araştırılıp yorumlanması olup, her döneme özgü tinsel ve tarihsel anlamların anahtarı olarak durur.

Özlem'e göre, hermeneutik gelenekte Dilthey'la zirveye çıkan tekilci/tarihselci söylem, Windelband, Rickert, Weber ve Rothacker tarafından sürdürülmüş ve bir paradigma değişikliğinde ısrar edilmiştir. 20. yüzyılda Heisenberg'le birlikte, klasik determinist anlayış sarsılmıştır. Kendisine güven duyulan ve sosyal bilimlerin model olarak bel bağladıkları Newton fiziğinin sarsılması, bilim dünyasında bir belirsizlik anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu durum, bilimin, olgu ve olaylar hakkında olası bilgiler sunan bir bilgi etkinliği olduğunu gösterir. Ayrıca, bu gelişmeler, tekilci/tarihselci kanadın topluma ve evrene ilişkin bilginin tarihsellik özelliği taşıdığını ve bu nedenle bu

alandan elde edilen bilginin değişken ve relatif olduğunu ileri sürdükleri tezlerinde ne kadar haklı olduklarını ortaya koymuştur.

Tin bilimleri akımının Anglo-Amerikan dünyasında çok yankı uyandırmadığını, fakat evrenselci/pozitivist anlayışın sarsılmasıyla Anglo-Amerikan dünyasının da bu akıma önem verdiğini ve bunun Türkiye'ye de yansıdığını anlatan Özlem, Kur'an-ı yeniden yorumlama amacıyla hermeneutik yönteme başvurulmasını olumlu bulmakla beraber, teolojik hermeneutiğin dinsel dogmalar ışığında gerçekleştirilen bir yorumlama faaliyeti olduğunu, bunun, Luther'in Protestan hareketindeki gibi işlevler yüklenebileceğini söyler. Ona göre, bizim ihtiyaç duyduğumuz yorumlama tarzı, dinsel/dogmatik yorumlama tarzından öncelikli olarak devletinden ekonomisine, sanatından bilimine, sosyal tabakasından örf ve adetlerine kadar tarihimizin bütün alanlarına yönelik bir yorumlama tarzıdır. Hermeneutik, Dilthey'la birlikte sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılması tartışmalarıyla gelişimini bulmuştur. Hermeneutiğin bu misyonu unutulmamalıdır. Hermeneutik, Heideggerci, Gadamerci ve Deriddacı yönlendirmeler karşısında septik kalmalıdır. Hermeneutik, ülkemizde ve özellikle akademik çevrelerde daha çok bu misyon doğrultusunda ve sosyal bilimler arasında etkili olmaya başlamıştır (Özlem, 2002: 27-30).

Ayrıca, Özlem, kökeni Antikçağa kadar giden evrensellik anlayışının günümüzde küreselleşme ile olan bağıntısını gözler önüne sermiştir. Evrenselci tahakkümün son dönemde küreselleşme ile somutlaştığını anlatan Özlem, Karl Popper'ın "evrensel doğruyu bulduğuna inananlar, bu hakikatin başkaları tarafından paylaşılmasını arzularlar. Tüm totalitarizmlerin ve despotizmlerin kaynağı budur" sözünü hatırlatarak küreselleşmenin sosyal ve siyasal sonuçlarına dikkat çekmiştir. Ona göre, küreselleşme son yıllardaki en büyük tahakküm olup kendisini bilim, siyaset ve hukuk alanlarında bir baskı şeklinde göstermiştir. 21. yüzyılda küreselleşme insanlık için merkezi bir problemdir. Küreselleşme, Anglo-Amerikan güdümlü olup, neo-kapitalist emperyalizmin bir maskesi ve aletidir. Anglo-Amerikan imparatorluğu liberal/kapitalist/neo-

kapitalist siyaset ve ekonomi anlayışını tüm dünyaya evrenselci bir söylem içinde dayatmaktadır. Tarihselci bir perspektifle bakıldığında kültür dünyasında her şey relatif, tekil ve heterojendir. Bu nedenle, evrensel dünya devleti hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Bu anlayış, tarihe insan özgürlüğünün alanı olarak bakar. İnsan özgürlüğü, onun her zaman değişen, yani tarihsel kalan özelliğine bağlı olarak değişik dönemlerde değişik şekillerde yaşanır. Tarihsellik bilinci de budur. Bu bilincin oluşması relativist ve şüphecilikle ilgilidir (Özlem, 1999a: 123; 2004a: 62-64).

Özlem'e göre, küreselleşme ile amaçlanan tüm dünyanın Amerikan İmparatorluğu'nun egemenliği altına girmesidir. Tarihselciliğin ve felsefi hermeneutiğin sağladığı düşünme deneyimi, bize hiçbir zaman böyle bir evrensel sosyal düzenin oluşturulamadığını gösterir. Evrensellik adı altında ortaya atılmış tüm ahlâklar, ekonomiler, hukuklar, siyaset anlayışları ve toplumsal düzenler tarihsellikleri dolayısıyla tekillığe ve geçiciliğe mahkumdurlar. İnsanı olan her şey tekildir ve kültür-bağımlı bir fenomen olma durumundadır (Özlem, 2004a: 65).

Özlem, küreselleşme ile postmodernizmin aynı zamanda ortaya çıkmasının tesadüfi olmadığını savunur. Postmodernizmin tekili, farklı olanı, yerelliği ve etnisiteyi kapitalist dünya içinde serbest bıraktığını söyleyen Özlem'e göre, Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan ve iyi satış yapan postmodernizmin sahte atmosferi içinde serbestlik tanırken eş zamanlı olarak kapitalist bir düzeni evrenselci bir söylem içinde dayatmıştır. Bu duruma karşı uyanık olmak gerekir. Postmodernizmin gerçek yüzü ortaya çıkınca Batı, Batı dışına yeni bir izm ihraç edebilir. Postmodernizm, hermeneutiğin de tezlerini, amacını ve kaygılarını çarpıtmaktadır. Özlem, bu noktada hermeneutik bilinçten söz eder. Hermeneutik bilinç, tarihin ve kültürün insan ürünü olduklarının, insanın da kendi ürünü olan ve yine insan eliyle sürekli değişime uğratılan bu şeyin, yani yine tarihin ve kültürün belirleniminde yaşadığının, "insan" olmanın da bundan başka bir şey olmadığını bilincidir (Özlem, 2004a: 64).

Görüldüğü gibi Özlem, toplumsal fenomenleri ele alırken tarihsellik kavramını temel motif olarak kullanır. Dilthey gibi, Özlem için de tinsellik, tarihsellik ve yaşama, birbirlerini tamamlayan kavramlardır. Özlem'in felsefi hermeneutik anlayışının merkezinde bu kavramlar yer alır. Bunlar, hem tin bilimlerinin temellendirilmesi hem de bir dönemin, bir çağın veya bir kültürün özgüllüğünü açıklamada ölçütlerdir. Özlem'in üzerinde Dilthey'in etkisi belirgindir. Batı'da hermeneutik alanında Dilthey ne ise Türkiye'de Özlem odur. Özlem, hermeneutiğin yol göstericiliğinde küreselleşme, bilim, postmodernizm, hukuk ve ahlâk gibi konuları değerlendirmiştir. Özlem, bunu yaparken tarihsellik bilincini ön plana çıkarmıştır. Bu bilinç, bize insanî olanın sürekli değiştiğini gösterir. İnsan ve kültür, sürekli değişkendir. Her tarihsel olay ve dönem geçicilik özelliğine sahiptir. Bu tarihsellik, insan özgürlüğünün bir ifadesi olarak da karşımızda durmaktadır. Özlem, sözü edilen konu ve fenomenlerin hermeneutiğinin değerlendirme nesnesi olmaktan kurtulamadığını entellektüel bir tavırla ortaya koymuştur. Özlem'in hermeneutik alanındaki etkin yönü ve güncel konulara bu perspektiften bakması dikkat çekicidir. Özlem, evrenselci çizginin hukuk, siyaset ve bilimle olan bağlarını göz önüne sermiştir.

Kısaca, Özlem, doğa bilimlerinde uygulanan pozitivist, deneyci ve determinist yöntemin, karmaşık ve relatif bir yapıya sahip olan kültürel/tarihsel yaşamda aynı başarıyı getiremeyeceğini söyleyen düşün adamlarımızın başında gelmektedir. Özlem, pozitivist yöntemin dışında, başka yöntemlerle de, tarihsel-kültürel gerçeklik konusunda araştırma yapmanın olanaklarını göstermiştir. Özlem'in, Türkiye'de metodolojik birciliğin kırılmasında önemli çabaları olmuştur. Özlem, bu çabalarını ısrarla sürdürmektedir. Hilav'ın deyişiyle, Özlem, bir felsefe emekçisidir (Hilav, 2004: 16). Özlem'i, tarihselciliği/relativizmi/tekilciliği temel alan tinbilimsel hermeneutiğinin Türkiye'deki temsilcisi olarak ele alabiliriz. Özlem'in çalışmaları, sosyal bilimlerde hermeneutik geleneği yerleştirme çabası olarak görülebilir. Bu bağlamda, ülkemizde hermeneutik, mevcut sorunların ortaya konulması,

tarihin, kültürün, ekonominin, siyasetin ve hukukun yeniden tanımlanması/yorumlanması açısından yeni bir açılım getirebilir.



KAYNAKÇA

ALTUNYA, Hülya

- 1998 “Farabi, Bacon ve Dilthey’de İnsan Bilimleri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, s.171-176.

ARON, Raymond

- 1986 **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**,
(Çev.: K. Alemdar),
Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ATEŞOĞLU, Güçlü ve Kubilay HOŞGÖR

- 2004 “Doğan Özlem ile Söyleşi”, **Virgül Dergisi**, Sayı: 73, s.8-15.

BİLEN, Osman

- 2001 **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, Ankara : Kitabiyat Yayınları

BİRAND, Kamuran

- 1954 **Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi**
Ankara: Örnek Matbaası
- 1960 **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**
Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

BRUNS, Gerard

- 2001 **Antik Hermenötik**
(Çev. İ. Durdu),
İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları

BOTTOMORE T., R. NISBET

- 1990 **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Çev: A. Uğur, M. Tuncay),
Ankara: Verso Yayıncılık.

CEVİZCİ, Ahmet

- 1997 **Felsefe Sözlüğü**
Ankara: Ekin Yayınları

COLLINGWOOD, R. G

- 1996 **Tarih Tasarımı**,
(Çev. K. Dinçer)
Ankara: Gündoğan Yayınları

COMTE, Auguste

- 2001 **Pozitif Felsefe Kursları**,
(Çev.: E. Ataçay),
İstanbul: Sosyal Yayınları

ÇELEBİ, Nilgün

- 2001 **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**,
Ankara: Anı Yayıncılık
- 2004 "Hermesle Gelen". **Doğan Özlem Armağan Kitabı**, (iç.)
İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s.71-79.

DELLALOĞLU, Besim

- 1998 **Toplumsalın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir İnceleme**,
İstanbul: Bağlam Yayınları
- 2003 **Romantik Muamma**,
İstanbul: Bağlam Yayınları

DEMİR, Ömer

- 2000 **Bilim Felsefesi,**
Ankara: Vadi Yayınları

DILTHEY, Wilhelm

- 1999 **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,**
(Çev. D. Özlem),
İstanbul: Paradigma Yayınları

DURAKBAŞA, Ayşe

- 2001 “Türkiye’de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği”,
“Defter” ve “Toplum ve Bilim” Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek** (iç.),
İstanbul: Metis Yayınları, s.98-115.

DURKHEIM, Emile

- 1985 **Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları,**
(Çev. C. B. Akal)
İstanbul: BFS Yayınları

DURMAZ, Birsen

- 2003 “Anlama”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (ed.)
İstanbul: Etik Yayınları, s.415-422.

ERGUN, Doğan

- 1995 **Sosyoloji ve Tarih – Sosyolojide Yöntem Sorunu,**
İstanbul : Der Yayınları
“Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi”, **Cumhuriyet Dönemi Ansiklopedisi**, s.2160-2162.

ERKUL, Ali

- 2000 “Türk Sosyolojisi Tartışmaları”, **Baykan Sezer’in Sosyoloji Anlayışı** (iç.),
Ankara: Anı Yayıncılık, s.9-47.

GADAMER, H. Georg

- 1990 “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.),
İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s.79-106.
- 2003 “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.)
İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s.13-32.

GEZGİN, Ali Galip

- 2000 Kur’an’ı anlamak için Hermenötik mi Semantik mi ?” **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, s.123-147

GIDDENS, Anthony

- 2003 **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**,
(Çev.: B. Balkız, Ü. Tatlıcan)
İstanbul: Paradigma Yayınları

GÖKA, Erol

- 1993 Hermenötik Üzerine, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, Sayı: 22, s.84-94.

GÖKBERK, Macit

- 1996 **Fesefe Tarihi**
İstanbul: Remzi Kitabevi
- 1997 **Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları**
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

GULBENKIAN KOMİSYONU

- 1998 **Sosyal Bilimleri Açın,**
(Çev.: Ş. Tekeli)
İstanbul: Metis Yayınları

GÜNAY, Mustafa

- 2001 “Doğan Özlem’in Felsefe ve Bilim Anlayışı”, **Doğu-Batı Dergisi**, Sayı: 6,
Ağustos, Eylül, Ekim, s.123-131
- 2002 “Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek”, **Doğu- Batı Dergisi**, Sayı: 19, Mayıs, Haziran, Temmuz, s.81-101.

HEKMAN, Susan

- 1998 **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik,**
(Çev. H. Arslan ve B. Balkız)
İstanbul: Paradigma Yayınları

HILAV, Selahattin

- 2004 “Doğan Özlem: Bir Felsefe Emekçisi”, **Virgül Dergisi**, Sayı: 73, s.16-21.

HIRA, İsmail

- 2000 “Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma” **Bilgi**,
Sayı: 3, s.81-96.

HUHRENFELD, P

- 1994 **Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman**
(Çev. D. Özlem)
Ankara: Gündoğan Yayınları

İNALCIK, Halil

- 2002 “Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji”, **Doğu-Batı Dergisi**, Sayı: 20, Ağustos, Eylül, Ekim, s.13-39.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram

- 1995 “İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener’in Katkıları”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 70, Mayıs, Haziran, s.34-45.

- 2003 **Türk Sosyoloji Tarihi II**, Ankara: Anı Yayıncılık

KAYNARDAĞ, Arslan

- Tarihsiz “Türkiye’de Felsefenin Evrimi”, **Cumhuriyet Dönemi Ansiklopedisi**, s.764-765.

KEAT, Russel ve John URRY,

- 2001 **Bilim Olarak Sosyal Teori**
(Çev. N. Çelebi)
Ankara: İmge Yayınevi

KIZILÇELİK, Sezgin

- 1994 **Sosyoloji Teorileri 2**,
Konya: Emre Yayınevi
- 1996 **Pozitivizm ve Eleştiricileri**,
İzmir: Saray Kitabevi
- 1998 **Sosyoloji Yazıları 1**,
İzmir: Saray Kitabevi
- 2000 **Frankfurt Okulu** ,
Ankara : Anı Yayıncılık
- 2001 **Küreselleşme ve Sosyal Bilimler**,
Ankara: Anı Yayıncılık

- 2002 **Sefaletin Sosyolojisi,**
Ankara: Anı Yayıncılık
- 2003 “Kemal Tahir’in Türk Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”, **Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına Sosyoloji Yıllığı-** Kitap 10, İ.Ü. Sosyoloji Araştırma Merkezi- Kemal Tahir Vakfı Çalışması,
İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, s.103-125.

KOÇDEMİR, Kadir

- 1998 “İlmiyle Alim, İrfanıyla Arif; Ülgener”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 51,
s.107-116.

KÖKER, Levent

- 1998 **İki Farklı Siyaset,**
Ankara: Vadi Yayınevi

MURPHY, J.W

- 2000 **Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri**
(Çev. H. Arslan)
İstanbul: Paradigma Yayınları

OUTWAITE, William

- 1997 “Hans- Georg Gadamer”, **Çağdaş Temel Kuramlar (iç),**
(Çev. A. Demirhan)
Ankara: Vadi Yayınları, s.33-56.

ÖZCAN, Zeki

- 2000 **Teolojik Hermenötik,**
İstanbul: Alfa Yayınları

ÖZLEM, Doğan

- 1993 **Felsefe Yazıları,**
İstanbul: Anahtar Yayınları
- 1995 **Felsefe ve Doğa Bilimleri,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 1996 **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 1998 **Bilim, Tarih ve Yorum,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 1999a **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 1999b **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,**
İstanbul: Küyerel Yayıncılık
- 2000 **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 2001 **Tarih Felsefesi,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 2002 **Kavramlar ve Tarihleri 1,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 2003 **Bilim Felsefesi,**
İstanbul: İnkilâp Kitabevi
- 2004a "Doğan Özlem ile Felsefe Üzerine Söyleşi", Söyleşiyi Yapan: Hatice Nur Erkızan, **Doğan Özlem Armağan Kitabı** (iç.),
İstanbul: İnkilâp Kitabevi, s.45-65.
- 2004b "Hermeneutik ve Şiir Sanatı", **Cogito**, sayı: 37, s.117-150.

PALMER, Richard E.

- 2002 **Hermenötik,**
(Çev. İ. Görener)
İstanbul: Anka Yayınları

RIEDEL, Manfred

- 2003 "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı",
Hermeneutik Üzerine Yazılar (iç.),
İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s.59-92.

ROTHACKER, Eric

- 1995 **Tarihselcilik Sorunu,**
(Çev.: D. Özlem),
Ankara: Gündoğan Yayınları

SAYAR, Ahmet Güner

- 1998 **Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener,**
İstanbul: Eren Yayıncılık

SAYGIN, Tuncay

- 2003 "Aşırı Yorum", **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (ed.),
İstanbul: Etik Yayınları, s.655-658

SOYKAN, Ö. Naci

- 2003 "Alman Felsefesi", **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (ed.),
İstanbul: Etik Yayınları, s.256-282.

SUNAR, İlkay

- 1999 **Düşün ve Toplum,**
Ankara: Doruk Yayınları

SWINGEWOOD, Alan

- 1998 **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi,**
(Çev. O. Akınhay)
Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

TOPÇUOĞLU, Abdullah ve diğerleri,

- 1995 **Önce Söz Vardı, Yorumalcılık Üzerine Bir Deneme,**
Ankara: Vadi Yayınları

TOPRAK, Zafer

- 2003 **Hermeneutik (Yorumbilgisi) ve Edebiyat,**
İstanbul: Bulut Yayınları

TÜRKDOĞAN, Orhan

- 1985 **Max Weber; Günümüzde ve Türkiye’de Weberci Görüşler,**
İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Yayınları

ULAŞ Sarp E. ve diğerleri

- 2002 **Felsefe Sözlüğü,**
Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

UYANIK, Mevlüt

- 2001 “Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu- Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fak., **Kur’an, Dil Bilim ve Hermenötik Sempozyumu**, s.471-492.

ÜNAL, Ali

- 2003 “Kur’an ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik”,
Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (iç.)
 İzmir: Işık Yayıncılık, s.43-76.

WALLERSTEIN, Immanuel

- 1999 **Sosyal Bilimleri Düşünmemek- 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları,**
 (Çev.T. Doğan),
 İstanbul: Avesta Yayınları.
- 2000 **Bildiğimiz Dünyanın Sonu- Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim,**
 (Çev.T. Birkan),
 İstanbul: Metis Yayınları
- 2003 **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin,**
 (Çev. E. Abadoğlu),
 İstanbul: Aram Yayıncılık

WEBER, Max

- 1998 **Sosyoloji Yazıları,**
 (Çev.: T. Parla),
 İstanbul: İletişim Yayınları.

YILDIRIM, Cemal

- 1996 **Bilim Tarihi**
 İstanbul: Remzi Kitabevi