Doğan Özlem

Bilim Felsefesi



NOTOS KİTAP

Doğan Özlem

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



Doğan Özlem'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları

Hermeneutik ve Şiir
Mantık
Tarih Felsefesi

Çeviri Kitapları

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Doğan Özlem

Bilim Felsefesi

Notos Kitap 041
Kuram 001
Felsefe
©Doğan Özlem, Bilim Felsefesi, 2003
©Notos Kitap Yayınevi, 2010

Notos Kitap'ta Birinci Basım, Kasım 2010
Notos Kitap'ta İkinci Basım, Şubat 2012

ISBN 978-605-5904-27-2

Sertifika 16343

Editör
Kaan Özkan

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Emektar Sokak, 18/1
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
www.notosblog.com

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset
Baha İş Merkezi, Haramidere İstanbul
0212 412 17 77

Doğan Özlem
Bilim Felsefesi

Felsefe

NOTOS KİTAP

İçindekiler

9 **Kitaba Önsöz**
11 **Ders Teksirine Önsöz**
13 **Giriş**

BİRİNCİ KESİM

18 **I. Bölüm Tanımlama ve Bilimsel Yöntem**
18 Dil, Mantık İlişkisi Olarak Tanım
21 Klasik Tanım Öğretisi
23 Modern Tanım Öğretisi
26 Kavram Tipleri
28 Bilimsel Yöntem
30 Bilimsel Yöntemin Kapsam ve Sınırları
33 Bilimsellik Ölçütü Olarak Doğrulanabilirlik

38 **II. Bölüm Bilgi, Bilimsel Bilgi**
38 Bilginin Empirist ve Rasyonalist Yorumları
45 Bilimsel Yöntemin Empirist ve Rasyonalist Yorumları
50 Bilimsel Süreç: Buluş Bağlamı, Olguya Gitme ve Açıklama
50 Buluş Bağlamı
53 Olguya Gitme
57 Bilimsel Açıklama ve Öğeleri
59 a. Yasa
62 b. Hipotez
63 Bilimsel Teori
66 Teorinin Mantıksal Yapısı
69 Teori-Olgu İlişkisi

73 **III. Bölüm Bilgi Kuramı-Bilim İlişkisi**
73 Bilim ve Denklikçi Doğruluk Anlayışı
77 Kurgucu Bir Etkinlik Olarak Bilim
84 Fiziksel ve Tarihsel Gerçeklik
87 Bilimde Denklikçi Doğruluk Anlayışının Yıkılışı

89 Modern Fizik ve Nedensellik
100 Mantık“lar”

İKİNCİ KESİM

106 **IV. Bölüm Tarih-Toplum Bilimlerinin Teorik Temelleri**
107 Anlamacı Filozoflar
109 Dilthey: Tin Bilimleri ve Hermeneutik
116 Yeni Kantçılık ve Kültür Bilimleri
120 Açıklamacı Filozoflar
122 Tarih-Toplum Bilimlerine Özgü “Genel”
125 Tarih-Toplum Bilimleri Mantığı
130 Doğa Bilimlerinde ve Tarih-Toplum Bilimlerinde Açıklama Formları
137 Tarih-Toplum Bilimlerinde “Teori” Kavramı
140 Tarih-Toplum Bilimlerinde Doğrulama Sorunu
145 Tarih-Toplum Bilimlerinde “Sosyolojik” Yönelim
145 Tarih-Toplum Bilimlerinde Açıklama Sorunu
148 Sosyolojik Yönelim

157 **V. Bölüm Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik**
159 Bilimsel Nesnellik
164 Bilim ve Tarihsellik

170 **Ek: Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine**

211 **Kaynakça**
216 **Dizin**

KİTABA ÖNSÖZ

1981 yılında "bilim felsefesi" dersi için hazırlamış olduğum *Bilim Felsefesi Ders Teksiri*'ni, çeyrek yüzyıla yakın bir süre aralıksız verdiğim bu derste temel metin olarak işledim. Bu teksir metnini kitap halinde yayımlamayı yıllar boyu hep arzu ettim. Ne var ki, geçen yıllar içerisinde teksir metnine Türkçe yayınlarda bir temel kaynak olarak sık sık göndermeler yapılmasına ve bazı meslektaşlarımın sürekli ısrarlarına rağmen, diğer çalışmalarım nedeniyle metni kitaba dönüştürme arzumu gerçekleştiremedim. Bu arada, bu metnin ilk üç bölümündeki konuları kapsayan bir çalışmam, *Felsefe ve Doğa Bilimleri* adıyla yayımlandı (1995, 3. baskı: 2003). Metni ancak şimdi kitap halinde okura sunabiliyorum.

Teksir metnini derslerimde işlerken, 1982'de *Yazko Felsefe Yazıları* dergisinde yayımlamış olduğum ve daha sonra *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* adlı kitabımda da yer verdiğim "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine" adlı yazımı da bir ders metni olarak sürekli kullandım. Bu nedenle bu yazıyı da bu kitabın arkasına eklemeyi gerekli gördüm.

Aradan uzun bir zaman geçmesine rağmen, teksir metninde ele alınan problematikte önemli bir değişme meydana gelmemiştir. Zaten felsefe konularının ve problemlerinin binlerce yıllık tarihlerine rağmen güncelliklerini yitirmedikleri, bilinen bir hususdur. Bu nedenle, metni kitaba dönüştürürken, ifade ve terminolojide bazı iyileştirmeler yapmak dışında, önemli bir değişikliğe gitmedim.

Kitabı büyük bir gecikmeyle de olsa okura sunmakla, bir yükümlülüğü yerine getirdiğime inanıyorum.

Gökova, Akyaka
Mayıs 2003

DERS TEKSİRİNE ÖNSÖZ

Bir yarıyıllık ders programı çerçevesinde hazırlanmış olan bu teksir, doğaldır ki, "bilim felsefesi"nin tüm konu ve sorunlarını ayrıntılı olmak bir yana, yeterli bir ölçüde bile ele almış olma iddiasında olamaz. Teksirde, en temel konu ve sorunlar üzerinde ve o da ancak satırbaşları halinde bilgiler aktarmak ve bu çerçeve içerisinde yine bazı temel sorunlar hakkında birkaç önemli felsefi anlayış ve akıma yer vermekle yetinilmiştir.

Teksir hazırlanırken, öğrencinin kolaylıkla bulabileceği ve bu teksirde bildirilenlerle karşılaştırma yapabileceği Türkçe kaynaklara elden geldiğince sıkça başvurulmuştur. Bu amaçla, teksirin sonuna küçük bir Türkçe bilim felsefesi kaynakçası eklenmiştir. Ancak, Türkçede bilim felsefesiyle ilgili telif veya çeviri yapıtların hemen hemen tamamına yakını, "bilim" denildiğinde esasen "doğa bilimi"ni (ve daha özel olarak "fizik"i) örnek alan ve çok büyük ölçüde Anglosakson bilim felsefesi geleneğine bağlı çalışmalardır. Bu çalışmalarda "tin bilimleri", "kültür bilimleri", "idiografik bilimler", "insan bilimleri" gibi adlarla anılan ve bir genel başlık altında "tarih-toplum bilimleri" olarak toplanabilecek olan bilimlerden hemen hiç söz edilmemekte veya ancak "doğa bilimi" örneğine dayanılarak çok yetersiz bir şekilde söz edilmektedir. Oysa teksirimizde "tarih-toplum bilimleri"ne "doğa bilimleri"ne ayrılan sayfalardan hatta biraz daha fazla yer verilmiştir. Bu bakımdan teksir, Türkçede bir ilk olma özelliğini taşımakta ve Türkçe literatürde bu

konudaki büyük boşluğu bir nebze de olsa doldurma amacı taşımaktadır.

İzmir, Karşıyaka
Eylül 1981

GİRİŞ

Toplumsal bir olgu olarak *bilim*, sonuçlarından *teknik* aracılığıyla yararlandığımız, gündelik yaşamımızdan toplumsal örgütlenme biçimlerine kadar bulgularına başvurduğumuz bir etkinliktir. Bilime, her şeyden önce böyle bir "yararcı bilme" açısından önem ve değer veririz. Ama bilim, sadece "yararcı bilme" amacıyla yürütülen bir etkinlik de değildir; bilimde aynı zamanda bir "salt bilme" isteği de söz konusudur. Gerçek bir bilim insanı, bulgularının tekniğe dönüşüp toplumsal yarara yol açmasından mutluluk duyabilir; ama gerçek bir bilim adamını yönlendiren temel dürtü "salt bilme" isteğidir. "Salt bilme", bireysel ya da toplumsal yararı ikinci planda tutan ve ön plana olgular hakkında sağlam bilgiler elde etmeyi ve giderek olgular topluluğunu, hatta evreni çıkar gözetmeyen bir gözle görebilme tutumudur; kısacası, daha Aristoteles'in *Metafizik*'in başında belirttiği gibi, *bilmek için bilmek*tir.

İşte bilim felsefesinin konusu, böyle bir "salt bilme" etkinliği olarak bilimi anlamaktır. Bu haliyle bilim felsefesi büyük ölçüde bilgikuramsal (epistemolojik) ve mantıksal bir çalışmayı içerir. Bununla birlikte, bilime aynı zamanda bir tarihsel-toplumsal olgu olarak da eğilme gereği vardır ki; bu aşamada bilim felsefesi, tarih ve kültür felsefesiyle iç içe girer. Burada önce bilimi bir "salt bilme" etkinliği olarak bilgikuramsal ve mantıksal açıdan ele alacağız ve daha sonra, özellikle Beşinci Bölüm'de, bilime bir tarihsel-toplumsal olgu olarak da birkaç noktadan bakmayı deneyeceğiz.[*]

[*] Böyle bir "salt bilme"nin mümkün olup olmadığı, bilimin değer yargı-

Bilim hakkındaki bazı yaygın tanımları anımsayalım: a - Bilim, olguları açıklamaya çalışan, bir yanıyla *eylemsel* (gözlem, deney, sayım, ölçme vb.) öbür yanıyla *zihinsel* (kavram, hipotez, indüktif ve dedüktif çıkarım) bir etkinliktir b - Bilim *olgu*'dan *kuram*'a gider c - Bilim, olgular hakkında *doğrulanabilir* kuramlar geliştirir vb.

Bu tanımlara bağlı olarak, bilimin şu özellikleri olduğu belirtilir: a - Bilim *olgusal*dır: Bilim olgulara gidilerek doğrulanabilir olan ifadeler peşindedir b - Bilim *mantıksal*dır: Bilimsel ifadeler mantıksal bakımdan çıkarım kurallarına uygun, çelişkisiz ifadeler olmalıdır c - Bilim *objektif*tir: Bilim öznel değerlendirmelere değil, nesnel sonuçlara ulaşmak ister d - Bilim *eleştirel*dir: Bilimde ortaya atılan her kuram yeni olgular karşısında değiştirilebilir; her bilimsel kuram yerini başka bir kurama bırakabilir e - Bilim *genelleyici*dir: Bilim tek tek olguları gözlemekle yetinemez, olgular arasında genel bazı ilişkiler bulmaya çalışır f - Bilim *seçici*dir: Bilim her türlü olguya değil, önemli olgulara yönelir.

Bu özelliklerin yanı sıra, bilimin bazı *inanç*lara dayandığı da ifade edilir: a - Bilim *realist*tir: Dış dünya özneden bağımsız ve gerçektir b - Bilim *rasyonalist*tir: Bu dünya anlaşılabilir, akla uygun bir dünyadır ve olguların akıl yoluyla kavranmaya elverişli belirli bir düzeni vardır c - Bilim *nedenselci*dir: Her şeyin bir nedeni vardır; doğadaki tüm olgular arasında neden-sonuç ilişkisi bulunur d - Bilim *nicelci*dir: Var olan her şey ölçülebilir.

Bu betimlemeler ışığında bilim ile *sağduyu*, *din* ve *felsefe* arasında ayırımlar yapılır.

larından, kültürel koşullanmalardan bağımsız olup olamayacağı Beşinci Bölüm'de tartışılacaktır. Ayrıca bu çalışmada, Beşinci Bölüm'e kadar "bilim"den yalnızca "doğa bilimi" kastedilmektedir.

Sağduyu (*common sense*), bir insan topluluğunun herhangi bir tarihsel dönemde doğru ya da geçerli saydığı inanç, düşünce ve varsayımların tümüdür. Sağduyu eleştirel olmadığı gibi, olgulara da her zaman uymayabilir. Örneğin dünyanın düz olduğu bir zamanlar sağduyu gereği olarak kabul edilmişti. Bu nedenle bilimin doğruladığı bazı şeylerin sağduyuya dayanılarak yadsındığı sık görülen bir şeydir. Öbür yandan sağduyu dağınık ve çoğu kez tutarsız inançlar, varsayımlar, düşünsel alışkanlıklar yumağı görünümünde olmasına rağmen bilim, mantıksal bakımdan tutarlı ve doğrulanmaya açık kuramları içerir.

Din de bilim gibi evreni açıklama amacı güder. Dinin de mantıksal bakımdan tutarlı bir yapısı vardır. Ama din, evreni, olguya değil de olgunun ardında görülemeyen bir güce dayanarak, bu gücün varlığına bir iç-sezgiyle inanılması gerektiğini vurgulayarak açıklar. Bu nedenle, bilimin özelliği *olgusal-mantıksal* olmaksa, dinin özelliği *mistik-mantıksal* olmasıdır. Son başvuru yeri (*Instanz*) olarak olgudan başka bir şey tanımayan bilim ile din arasında bu bakımdan bir çatışma vardır. Bilim açısından doğaüstü bir şeyin varlığını ya da yokluğunu saptama olanağı yoktur. Dindeyse bu doğaüstü şeyin (Tanrı, kutsal güç vb.) iç-sezgi, vahiy gibi yollarla varlığının saptanabileceği iddia edilir. Aynı zamanda bir toplumsal kurum olarak din, herkesin kayıtsız şartsız inanması istenen bir dogmalar sistemi olarak karşımıza çıkar. Eleştiriye açık bir etkinlik olarak bilimdeyse "yanılabilirlik" esas olduğundan dogmalara yer yoktur.

Felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyse, bundan sonra zaten her vesilede değinilecek olan bir konudur. Burada şu kadarını belirtebiliriz ki, felsefe de, bilim de evreni ve insanı anlama etkinlikleridirler. Ama bilim bu etkinlik sırasında olgulara yönelirken, felsefe bilimin sonuçlarını da gözeten ve salt düşünsel

etkinliğe dayanan çözümleyici ve bireşimci bir girişim olarak görünür. Felsefe, doğrudan doğruya bilimin konusu olmayan *estetik* ve *ahlak* alanları üzerinde bir düşünsel etkinliği içerdiği gibi, bizzat bilimin kendisini de inceleme konusu yapar.

BİRİNCİ KESİM
Doğa Bilimleri

BİRİNCİ BÖLÜM
TANIMLAMA VE BİLİMSEL YÖNTEM

Bilimin, olguları *açıklamaya* çalışan, bir yanıyla eylemsel, öbür yanıyla zihinsel bir etkinlik olarak tanımlandığını belirtmiştik. Mantıksal açıdan bakıldığında, açıklama, bir neden bildiren *tanımlama* işidir. Öbür yandan, yine bilimin olgular hakkında *hipotez*ler geliştirip bu hipotezleri doğrulamaya çalıştığı belirtilir ki; bilimin bu çalışma tarzına *bilimsel yöntem* denir. Başka bir deyişle, bilim, bilimsel yönteme başvurarak açıklamalar, yani *neden*li tanımlamalar yapma etkinliğidir. Böyle olunca, bilimsel yöntemi ve giderek bizzat bilimi anlamak için önce, mantıksal açıdan "tanım" konusuna eğilmek gerekir.

Dil-Mantık İlişkisi Olarak Tanım

Dilin *anlatımsal*, *buyurucu* ve *bildirsel* olmak üzere üç belli başlı görevi olduğunu biliyoruz ve "bilgi verme" görevinin dilin çeşitli görevlerinden yalnızca biri olduğunu görüyoruz. Buna göre, dilin bildirsel görevine başvurulmadan herhangi bir bilgisel ya da bilimsel etkinliğin düşünülemeyeceği açıktır. Bilim, bilgi verme görevi sırasında bir *tarihsel dile* (Türkçe, Almanca vb.) başvurabileceği gibi, (özellikle doğa bilimleri) bir *yapma dile* de başvurabilir. Tarihsel diller, bir toplumun ortak yaşamından ve kültüründen çıkan ve aynı zamanda o kültürlerin taşıyıcısı olan dillerdir; yapma dillerse, belli amaçlar

için uydurulurlar. Yapma dillere gereksinim duyulmasının en önemli nedenlerinden biri, günlük dilin çokanlamlı ve çoğu kez belirsiz sözcükleri yerine, anlamları iyice belirlenmiş ve sınırlandırılmış simgelerin sağladığı kolaylıktır. Örneğin doğa bilimlerinin *matematik* gibi bir yapma dile başvurmasının ana nedenlerinden biri budur.

Dili oluşturan yapıtaşları durumundaki sözcükler birer simgedirler. "Ev" sözcüğü, "e" ve "v" seslerinden oluşan bir ses topluluğu, bir gürültüdür; onu anlamlı (ve simgesel) kılan, içinde barındığımız yeri *işaret etme*sidir. Dilde nesneleri işaret eden sözcükler vardır; "at", "ev" gibi. Ama dilde nesnel karşılığı olmayan sözcüklere de rastlanır; "ve", "bazı", "ise" gibi. Bu demektir ki, sözcükler somut özellikleri olduğu gibi, ilişkileri, soyutlamaları da işaret ederler. Dilbilgisinde sözcüklerin ad (isim), sıfat, fiil, zarf gibi çeşitlere ayrıldığını biliriz. Değişik türdeki bu sözcükler arasındaysa nesneleri işaret eden sözcük türünün "ad" olduğunu saptarız. Adların da "cins adı" ve "özel ad" olarak ayrıldığı görülür. İşte bu sınıflandırma içinde bilim bakımından önemli olan ad türünün "cins adı" olduğu açıktır; çünkü cins adları, bilimin konusu olan nesneleri ve olguları işaret etmektedirler.

Ne var ki, adlarla nesneler arasında *bire-bir* bir bağlantı, tam bir uygunluk (*adaquatio*) olduğu da söylenemez. Her nesneye ayrı bir ad verilmiş olsaydı, nesne sayısı kadar ada gereksinim duyacaktık. Böyle bir şey (bazı ilkel topluluklarda olduğu gibi) olanaklı olsa da pratik ve ekonomik değildir. Biz bunun yerine, nesneleri *küme* ya da *sınıf* altında toplayıp aynı özellikteki nesneleri tek bir ad altında belirtiriz. Böylece örneğin "kalem" adı, tüm kalemler için kullanılan bir küme ya da *sınıf adı* olur. İşte bu adlandırma işlemi sırasında işe hemen bir *mantıksallık* karışır. Çünkü "kalem" derken düşündüğümüz şey "tüm" kalemlerdir ve içinde "tüm" sözcüğünün geçtiği ifadelere başvurma

olanağını bize sağlayan, mantıktır. Ne var ki, mantığa başvurarak yaptığımız bu uygulama bize büyük bir düşünsel ekonomi sağlarsa da bazı yönlerden sakıncalıdır. Örneğin bizim tek bir sınıf adı altında topladığımız nesneler birbirlerine benzerlerse de (ki, bu yüzden onları bir sınıf adı altında topluyoruz) birçok bakımdan farklı da olabilirler. Böylece, bir sözcüğü bir nesneler kümesinin nicel olarak tümünü işaret edecek biçimde kullandığımızda, örneğin "insan" sözcüğünü yeryüzündeki tüm insanları kastederek düşündüğümüzde, sözcüğün *kaplam*ını kastetmiş oluruz. Sözcüğü, aynı nesneler kümesinin ortak özelliklerini işaret edecek tarzda kullandığımızda *içlem*inden söz etmiş oluruz. Bu nedenle bir sözcüğün kaplamına giren nesneleri ayırt etmemize ve bu nesnelerin ortak özelliklerini belirtmemize olanak sağlayan şey içlemdir ki, *kavram* dendiğinde esasen kastedilen şey, kaplamdan çok içlemdir. Kaplam açısındansa, belli bir nesneler kümesinin ortak adı (sınıf adı) olan her sözcük, aynı zamanda bir kavramdır. Ama sözcükle kavram aynı şey demek de değildir. Sözcük, kavramın adı, kavram ise sözcüğün anlamıdır (içlemidir). Kavram adı olan sözcüklere de *terim* dendiğini biliriz. Örneğin "insan" terimi, bin yıllardan beri "insan" kavramına verilen ad olagelmiştir; ama bilgimiz arttıkça "insan" kavramının içlemi de genişlemektedir. Bu yüzden, terim durağan bir şey ve sadece bir *adlandırma*dır. Kavramsa, bilgimiz arttıkça durmadan genişleyen bir hazne görünümündedir. Yine bu yüzden, "kavram" denince terimi değil, terimin anlamını kastetmiş oluruz.

İşte, "tanımlama" etkinliği dediğimiz etkinlik burada beliriyor. Tanımlama, kısaca, kavramın anlamını belirleme, açığa çıkarma işidir. Kuşkusuz, her nesneye ayrı ayrı ad koymuş olsaydık, yani nesnelerle sözcüklerimiz arasında bire-bir karşılaşma olsaydı, kavramlara gerek kalmayacaktı. Ama kavram yapma yoluyla, nesnelerin sınırsız çokluğunu az sayıdaki grup, küme

ve sınıf adı altında toplamak suretiyle büyük bir düşünsel ekonomi sağlamakla kalmayıp evrene kuşbakışı bakabiliyorsak; bu, nesneler hakkındaki bilgimizi özet halinde içeren, depo eden kavramlar aracılığıyla olmaktadır. Ama kavramlarla düşünürken, kavramlarımızın içlemini, yani anlamını da bilmek, onları tanımlamak zorundayız.

Klasik Tanım Öğretisi

Bir kavramı tanımlamak, o kavramla ilgili önermeler ortaya koymak demektir. Gerçekten de Aristoteles mantığında tanım yapmak, öznesi ve yüklemi özdeş olan bir önerme kurmak demektir. Başka bir deyişle *tanım*, özdeş kavramları içeren bir önermedir. Örneğin, "üçgen üç kenarlı bir şekildir" tanımında "üçgen" (özne), "üç kenarlı şekil"le (yüklem) özdeştir. Bu nedenle, klasik mantıkta yetkin bir tanımın ancak bir *totoloji* (konusu ve yüklemi özdeş önerme) olabileceği belirtilmiştir. Ama yine klasik mantıkta, böyle bir tanımın bize yeni bir bilgi vermediği, eldeki bilgiyi tekrarladığı, bunun bir *ad tanımı*ndan ibaret olduğu söylenir. Yani burada kaplam açısından bir tanım yapılmıştır. Oysa biz bir kavramı, işaret ettiği nesnelerin özelliklerine göre, yani içlemine bakarak tanımlamak zorundayız. Ne var ki, içleme göre yapılan tanım, bir totoloji gibi yetkin bir tanım olamayacaktır. Çünkü örneğin, "İnsan akıllıdır" tanımında özne ile yüklem özdeş değillerdir. Yüklem (akıllı), insanın özelliklerinden sadece birini içermektedir. Bu yüzden, bilgi üretici bir tanımda özne ile yüklem arasında tam bir özdeşlik değil, *kısmi özdeşlik* vardır. Salt biçimsel açıdan bakıldığında, "kısmi özdeşlik" çelişkili bir kavramdır; çünkü bir şey kendisine "kısmen" özdeş olamaz. Ama totolojilerle yetinseydik, nesneleri özellikleriyle bilme olanağımız, kısacası nesnel bilgi olanağımız ortadan kalkardı. Bu yüzden bizim tüm

bilgi etkinliğimiz, bazı mantıkçıların "mantığın mantıksızlığı" dediği bir işleme dayanır.[1] Ayrıca, biz bir kavramı sadece özellikleriyle (içlemi) tanımlamakla da yetinemeyip bu kavramı, onun üstüne koyduğumuz bir başka kavramla da ilişkiye sokarız. Örneğin, "İnsan akıllı hayvandır," deriz. Yani kavramımızı ("insan") içine girdiği bir başka kavramın ("hayvan") altına sokarız. Böylece kendileri zaten birer sınıf olan kavramları yeniden sınıflandırmış oluruz ve üstteki kavrama *cins*, bu kavramın altına koyduğumuz kavrama da *tür* deriz. Böylece de, örneğin "canlı", "hayvan" ve "insan" kavramları arasında bir cins-tür ilişkisi kurarız. İşte, klasik mantıkta, örneğin "Hayvan canlıdır" tanımında, tanımlayanın (canlı) kaplamına *cins* (*genus*), tanımlananın (hayvan) kaplamına *tür* (*art*, *artus*), cinsi türden ayıran özelliğe de *ayırım* (*differentia*) denmiştir.

Klasik tanım öğretisinde, iyi bir tanımın *yakın cins* (*genus proximum*) ve *türsel ayırım* (*differentia specifica*: tanımlanacak kavramı aynı cins kavramı altındaki öbür kavramlardan ayıran özellik) gözetilerek yapılması istenir. Örneğin "insan"ı "canlı"ya (uzak cins) göre değil, "hayvan"a (yakın cins) göre ve "akıllı" olma özelliğine (türsel ayırım) bakarak tanımlamak gerektiği belirtilir.

Böylece, klasik tanım öğretisinde iki tanım türünden söz edilmiş olur: 1. *Ad tanımı* (*nominal definition*) 2. *Nesne tanımı* (*real definition*). Aslında bir totolojiden ibaret olan ad tanımında bir uzlaşım söz konusudur. Örneğin, "asal ilk sayı"yı, "sadece ve bizzat 1 olan" diye tanımladığımızda bir ad tanımı yapmış oluyoruz. Burada, mantığın özdeşlik ilkesinden yararlanarak önce ortaya bir sözcük atıp bu sözcüğü kendimizce tanımlamaktayız ki, matematiğin tüm tanımları bu türdendir. Oysa nesne tanımında artık böyle bir dilsel uzlaşım söz konusu değildir. Çünkü burada karşımızda, özellikleriyle, bilmek istediğimiz nesneler vardır. Bu bakımdan nesne tanımı, ad ta-

nımı gibi kaplamsal değil, içlemseldir. Ad tanımı uzlaşımsal yoldan elde edilmiş bir totoloji olduğu için ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir. Nesne tanımı ise nesnelere uygun olabileceği gibi uymayabilir de. Aristoteles'e göre nesne tanımı, nesnelerin "öz"ü hakkında bir ifade sağlamalıdır. Örneğin "insan"ı "akıllı hayvan" olarak tanımladığımızda, "akıllı" olmak insanın özüne aittir.

Modern Tanım Öğretisi

Klasik tanım öğretisi bugün birçok bakımdan yetersiz sayılmaktadır. Bu yetersizlikleri şöylece sıralayabiliriz: 1. Bir tanımın yakın cins ve türsel ayırıma göre yapılması hiç de zorunlu değildir. Tanım yakın cinsle yapılabileceği gibi uzak cinsle de yapılabilir. Örneğin "insan"ı "hayvan"a (yakın cins) göre tanımlayabileceğimiz gibi "canlı"ya (uzak cins) göre de tanımlayabiliriz. Gerçekten de mantık açısından önemli olan, tanımda sadece bir cins-tür ilişkisinin kurulmuş olmasıdır. 2. Klasik tanım öğretisi sadece *özellik* bildiren kavramlar için uygundur; *ilişki* bildiren kavramlar ("daha sert", "daha zor") ile *işlev* bildiren kavramlar ("kütle", "hacim", "yoğunluk", "hız") için uygulanamaz. Bu bakımdan klasik tanım öğretisi, özellikle doğabilimsel kavramların büyük çoğunluğu için kullanışsızdır. Örneğin "hız"ı, "zaman içinde alınan yol" olarak işlevsel yoldan tanımladığımızda, tanımlayanın içerdiği her iki kavram da ("zaman", "yol") cins-tür ilişkisine sokulamaz. Üstelik klasik tanım öğretisi özellik kavramları için bile tam ve yeterli değildir. Örneğin "İskandinavyalı" kavramını "Danimarkalı, İsveçli, Norveçli, İzlandalı"yla tanımladığımızda, burada üstte bulunan hiçbir cins kavramına başvurmamaktayız. 3. Klasik tanım öğretisi, Aristoteles'in kavramlarla nesneler arasında tam bir *denklik* (tekabül, *correspondence*) olduğu, kavramların nesne-

lerin "öz"ünü tam olarak yansıttığı hakkındaki *realist* inancına da dayanır. Öyle ki, nesne gibi, nesnenin tanımı da nesneldir. Oysa gördük ki, bir kavram, nesnelerin ortak özelliklerine bakarak tek bir terimle işaret ettiğimiz bir özettir; ama bu nesneler bizim kavramımıza girmeyen farklı özelliklere de sahip olabilirler. Bu bakımdan kavram, nesneler hakkında bizim zihinsel işlemlerle oluşturduğumuz bir *simge* olup kavramlarımızla nesneler arasında tam bir karşılaşım olduğunu iddia edemeyiz.[2]

Klasik tanım öğretisinin bu eksiklikleri ve taşıdığı sakıncalar, Rudolph Carnap ve Carl Hempel gibi neopozitivist filozoflarca ele alınmış ve tek bir tanım öğretisinden çok, değişik tanım tiplerinden söz edilebileceği görülmüştür. Hempel'e göre, nesne tanımından üç farklı şey anlaşılır:

1. Zaman zaman nesne tanımından kastedilen şey, semantik çözümleme, yani *anlam çözümlemesi*dir. Burada, yaygın olarak kullanılan bir kavram, bu yaygın kullanımı içindeki çeşitli anlamlarıyla ele alınıp çözümlenir. Öyle ki, anlam çözümlemesi bir bakıma ad tanımına benzer. Burada da, ad tanımında olduğu gibi, dilsel ifadelerin uzlaşımsal anlamları üzerinde durulur. Örneğin "ev", "aile" gibi kavramların belli tarihsel-toplumsal koşullar altında bireylerce nasıl değişik anlamlarda kullanıldığı araştırılır. Ama anlam çözümlemesini ad tanımından ayıran önemli bir özellik vardır. Bir ad tanımı, "A, A'dır" formunda bir totolojik önerme olup asla yanlış olamaz. Oysa anlam çözümlemesinde, yaygın olarak kullanılan bir kavramın anlamı doğru ya da yanlış olabilir.

2. Nesne tanımından *empirik çözümleme* denen bir şey de kastedilir. Burada artık bir kavramın kullanımı için anlam çözümlemesinde olduğu gibi o kavramın belli tarihsel-toplumsal koşullar altında bireylerce değişik amaçlar için değişik anlamlarla kullanılmasına bakılmaz. Burada kavramın anlamı, nes-

nelerle ilişkisi açısından ele alınır. Kavramın anlamı, nesneleri ne oranda yansıttığı göz önünde tutularak araştırılır. Öyle ki, empirik çözümlemede kavramın anlamını belirleyen şey, nesneler, nesnelerarası ilişkiler, doğa yasaları ve diğerleridir. Yine öyle ki, kavramın anlamı, ancak nesnelerin gözlemlenmesinden çıkarılabilir.

3. Nesne tanımından bir üçüncü şey daha anlaşılır ki bu, Carnap'ın *kavram açıklaması* (*explication*) dediği şeydir. Burada, günlük dilde anlamı az ya da çok bulanık olan bir sözcüğün yerine, daha sağın (*eksakt*) ve kesin bir sözcük koymaya çalışılır. Anlamı bulanık ve karışık olan ifadeye *explikandum*, onun yerini alacak, sağın ve kesin anlamlı ifadeye de *explikat* denir. Explikandum'un yerine explikat'ı koyma işlemine de *kavram açıklaması* adı verilir. Explikandum çokanlamlı olduğundan, ilk olarak onun çeşitli anlamları arasında bir ayıklama yapma gereği vardır. Bu bakımdan bu ilk aşama bir anlam çözümlemesi sayılabilir. Örneğin, "doğru" sözcüğünü günlük dilde (önbilimsel dil) "doğru arkadaş", "doğru yönetim", "doğru haber", "doğru bilgi" gibi çeşitli anlamlarda kullanırız. Oysa bilgi kuramı açısından bakıldığında, bilgi kuramcısını ya da bilim adamını ilgilendiren, bu kullanımlar içinde sadece "doğru haber" ya da "doğru bilgi" gibileridir. İşte, Carnap'a göre özgün bir kavram açıklaması, ancak bu semantik ayıklama işleminden sonra başlayabilir. Ne var ki, çokanlamlılıktan sıyrılmış olan explikandum, yine de henüz bu haliyle sağın ve kesin değildir. Explikandum'u sağın ve kesin yapan, onun, kesin kurallara bağlanmış bir *sistem*, bir kavramlar dizgesi içinde yer aldığında sistemin bütünüyle tutarlı olmasıdır. Böylece explikandum explikat haline dönüşür. Örneğin, günlük dildeki "balık" sözcüğü ile zoologun kullandığı "balık" terimi arasında önemli farklılıklar vardır. Biz günlük dilde "balina balığı"ndan söz eder, yunusa da "balık" deriz. Zoolog böyle konuşmaz. Zo-

olog için "balık", solungaçlarıyla solunum yapan, soğukkanlı bir hayvandır (explikat). Bu "balık" tanımı, bizim gündelik balık tanımımıza (explikandum) uymaz. Carnap, explikat'ın explikandum'a yaklaşık ve benzer olması gerektiğini belirtirse de bunun zorunlu olamayacağını da ekler. Bu bakımdan, bilimsel kavram yapmak için ana ölçüt (explikandum'a yaklaşıklık ve benzerlik gözetilse de) o kavramın çok sayıda olguya uygun düşmesi ve kullanılabilirlik alanının geniş olması, kısacası *verimliliği*dir. Bu yüzden, uygulamaya bakıldığında bilimsel kavramlarımızın büyük bölümünün günlük dildeki anlamlarından (explikandum) oldukça sapmış oldukları görülür. Ama bu sapma, haklılığını, örneğin zoologun explikat sayesinde balıklar hakkında explikandum'a göre çok daha genel, sağın ve doğru ifadeler konumlayabilmesinde bulur. Öbür yandan, kavramlarımız (özellikle bilimsel kavramlarımız) belli bir sistemin, bir kavramlar dizgesinin üyeleridirler ve bu yüzden bir kavramın anlamı, belki de içinde yer aldığı tüm sistemin anlaşılmasını gerektirebilir. Örneğin "balık"ın bilimsel kavramı (explikat) bize ilk bakışta "yalın" gelebilir. Oysa bu kavram, zooloji bilimine ait bir *teori* içinde "solungaç", "soğukkanlı", "hayvan" vd. kavramlardan oluşmuş bir örgü içindedir ve içinde yer aldığı teorideki öbür kavramlarla ilişkisi yüzünden "yoğun" bir anlam içeriğine sahiptir. Bu yüzden kavramlarımız (explikat) hiç de yalın olarak konumlanamazlar. Bu durum özellikle teorik disiplinlerde göze batar. Örneğin "mantıksal çıkarım" kavramı "mantık sistemi" kavramı kadar yoğundur; "olasılık" kavramı, belki de tümüyle "olasılık teorisi"ni düşünmeyi gerektirir.

Kavram Tipleri

Modern tanım öğretisinde üç tip kavramdan söz edilir: 1.

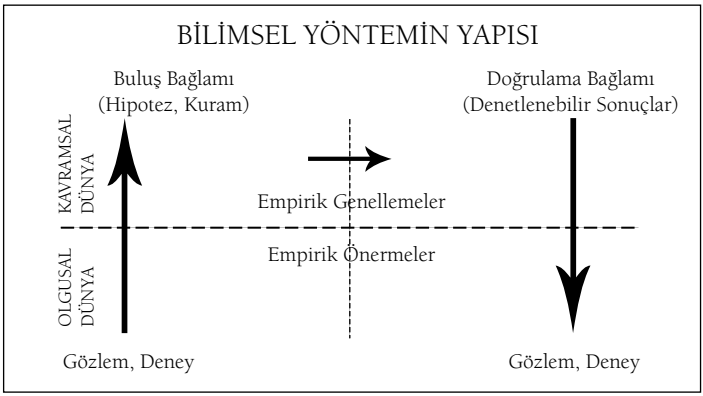
En yalın tip, *sınıflandırıcı kavramlar*dır. Bu kavramlar, klasik tanım öğretisinin cins-tür ilişkisine dayanılarak oluşturulurlar (bitkilerin ve hayvanların sınıflandırılması, devlet ve ekonomi sistemlerinin sınıflandırılması vb.). 2. Daha karmaşık durumlarda *karşılaştırıcı kavramlar* kullanılır. Klasik tanım öğretisinden çıkartılamayacak olan bu kavramlar, sınıflandırıcı kavramların yerine getiremeyeceği bir görevi, karşılaştırma yapma işini sağlarlar. Örneğin, "sıcaklık" durumunu anlatmak için, "çok sıcak", "sıcak", "ılık", "soğuk" gibi sözcüklere başvururuz. Ama bu sözcükler bize bir karşılaştırma yapma olanağı sağlamazlar. Karşılaştırma, "daha sıcak", "daha ılık" gibi *ilişki kavramları*yla yapılabilir. 3. Özellikle doğa bilimlerinde araç olarak kullanılan en sağlam kavramlar *niceliksel* (*ölçülebilen*) *kavramlar*dır. Bu kavramlar sayesinde nesneleri ve ilişkileri, sayısal değerlere başvurarak betimleriz. Bu türlü kavramlara günlük yaşamımızda da başvurursak da bunların esas kullanım alanı doğa bilimleridir. Uygulamaya bakıldığında bu türlü kavramların önce bir bilim içinde kullanıldığı ve daha sonra günlük yaşama girdikleri görülür. Örneğin günlük dildeki "sıcaklık" (explikandum) kavramı yerine, onun niceliksel explikatı olan "ısı" kavramı geçmiştir. Eskiden "a nesnesinin b nesnesinden daha sıcak" olduğunu saptamak için sıcaklık duyumuna dayalı bir karşılaştırma yapmak gerekiyorken, bugün bu iş için termometre çizgilerine bakmak yeterli oluyor. Niceliksel kavramlar, bu nedenle, özellikle doğa bilimlerinde olguların daha sağın ve ince bir tanımını yapmak için sınıflandırıcı ve karşılaştırıcı kavramlara oranla daha verimli sayılırlar. Öyle ki, doğa bilimlerinde tüm yasa ifadeleri, çeşitli nicelikler arasındaki bağlılıklar olarak, bu kavramlar yoluyla kesin biçimde formüle edilirler.

Bilimin, olguları açıklama etkinliği olduğunu belirttik. Tanımlama, gördüğümüz gibi, daha çok bir kavram açıklamasıdır. Ama kavram açıklaması, Carnap'ın da belirttiği gibi, aslında bir kavramı, bir kavramlar dizgesi içine tutarlı biçimde yerleştirmeyi gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, bilimde olguları açıklama etkinliği, bu olguları, yine bu olgular hakkında geliştirilmiş bir kavramlar dizgesi aracılığıyla açıklamak demektir. İşte, *bilimsel yöntem* kabaca, evreni betimleme ve açıklama yollarını içine alan, bir yanı eylemsel (olgulara yönelik), öbür yanı zihinsel (tanımlamacı) bir süreçtir.

Bilimde olgulara yönelik ilk zihinsel işlemler *betimleme*lerdir. Betimleme olguları saptama, sınıflandırma ve kaydetme etkinliğidir. Bunun için bilim *gözlem*, *deney*, *ölçme*, *sayım* gibi işlemlere başvurur. Ama betimleme yoluyla elde edilen şey, olgular hakkındaki bir veri yığını görünümündedir. Örneğin, güneşin her gün doğması (gözlem), suyun 100°de kaynaması (deney ve ölçme) türünden elimizde sayısız *empirik genelleme* birikir. Oysa, bizim bu olgular arasındaki ilişkileri ve giderek belki de olguların tümüne egemen olan bazı "genel" kural, ilke, yasa gibi şeyleri bilme istek ve gereksinimimiz de vardır. Böyle bir istek ve gereksinim duymasaydık, evren bizlere tekil ve birbirinden kopuk olaylar yığınından başka bir şey olarak görünmezdi. İşte bu nedenle, empirik genellemeler dışında (ama bunları göz önünde tutarak) bir başka genelleme tarzına da başvururuz. Öyle ki, olgular hakkındaki empirik genellemelerimizi bazı *kuramsal genelleme*lere başvurarak, bunları zihinsel işlemlerle düzenler, bunlar arasında ilişki ve bağlantı kurar, nedenlerine iner ve sonunda bunları *toplu* bir biçimde anlaşılır kılmaya gayret ederiz. Bunun için de *hipotez* dediğimiz kuramsal genellemelere başvururuz ki, *bilimsel*

açıklama olguları ve olgular arasındaki ilişkileri, neden ve bağlılıkları, bir ya da çok sayıdaki bu hipotezlere dayanarak belirgin kılmaktır. Buna göre hipotez, belli bir olgular yığını ya da giderek tüm olgular için geliştirilmiş bir kuramsal genellemedir. Mantıksal açıdan bakıldığında da bilimsel açıklama, olgular hakkında hipotezlere dayalı tanımlamalar yapmaktır. İster empirik genellemeler yapma, yani betimleme aşamasında isterse kuramsal genellemeler yapma, yani hipotezlere dayalı açıklama aşamasında olsun, her türlü genellemede bir zihinsel etkinlik söz konusudur. Ama *olgusal* denebilecek birinci türden genellemelerle, *kuramsal* diyebileceğimiz ikinci türden genellemelerimizi elde ediş tarzımızda bir farklılık vardır. Olgusal genellemelere daha çok *indüktif* yoldan vardığımız halde, kuramsal genellemelere nereden vardığımız bir sorundur. Örneğin, indüktif yoldan, boşluğa bırakılan her cismin düştüğü gibi bir empirik genellemeye varabiliyoruz; düşme olgusunu, bizzat gözlem yoluyla saptayamadığımız "yerçekimi" gibi bir güce bağlarken, "yerçekimi" dediğimiz bu şeyi gözlemlemiş değiliz. Ama öbür yandan, "yerçekimi" dediğimiz şeyi, gözleme başvurduğumuzda *doğrulayabiliyoruz*. Burada, bilim kuramcılarının "buluş bağlamı" dedikleri bir bağlam rol oynamaktadır ki, buna İkinci Bölüm'ün başında değineceğiz. Burada belirtilmesi gereken, bilim açısından önemli olanın bir kuramın ya da hipotezin ne yoldan ortaya atıldığı değil, ortaya atılan kuramın ya da hipotezin olgulara uygun düşüp düşmedikleri, yani doğrulanabilir olup olmadıklarıdır. Bu konuda şimdilik söyleyebileceğimiz, bilimin büyük ölçüde bir *buluş* ve *doğrulama* etkinliği olduğudur. Bu etkinlik sırasında, önce olgular ve olgular arasındaki ilişkiler empirik düzeyde saptanır (empirik genelleme), daha sonra bu olgular ve ilişkileri açıklamaya elverişli hipotezler ortaya atılır ve son aşamada, bulunmuş bu hipotezler olgulara gidilerek denetimden geçirilir. İşte, şimdilik bilim-

sel yöntem hakkında bilmemiz gereken şey budur. Bu durum, aşağıdaki şemada gösterilmiştir:[3]



Şekil 1

Bilimsel Yöntemin Kapsam ve Sınırları

Bilimsel yöntem, olgular hakkında hipotezler (ve kuramlar) geliştirme ve bu hipotezleri (ve kuramları) yine olgulara dönerek doğrulama sürecidir ki, bu aynı zamanda bir bakıma "bilim" denen etkinliği de betimler. Öyle ki, bilim, olguları hipotezlere dayanarak açıklama işidir. Burada anılan "olgu", "hipotez", "kuram", "doğrulama", "açıklama" kavramları, bundan sonra zaten başlıca konularımız olacaktır. Ama daha önce, özellikle geçen yüzyılın son çeyreğinden bu yana felsefe tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturan "bilimsel yöntemin kapsam ve sınırları" üzerinde durmanın yararı vardır.

Bilimsel yöntemin kapsam ve sınırları konusuna iki açıdan yaklaşılabilir: 1. Epistemolojik yaklaşım 2. Tarihsel-kültürel yaklaşım. Birinci yaklaşıma göre bilim, bize duyu verileriyle açık olan olgular hakkında zihinsel (rasyonel) bazı işlem-

ler aracılığıyla ve yine olgulara dönülerek denetlenebilir bilgiler sağlayan en sağın bilme etkinliğidir ve bu niteliğiyle de bazılarına göre *tek* sağlam bilgi edinme yoludur. Yine bu yüzden bilim, onlara göre, evreni (doğal olguları) bilme konusundaki biricik aracımızdır. İkinci yaklaşıma göreyse bilim, evreni anlamaya yönelik tek insan etkinliği değildir. Örneğin *sanat*ın da kendine özgü bir evreni anlama etkinliği olduğu söylenebilir. Üstelik insanlar, doğal etkenlerden farklı olan ve tarihsel-kültürel etkenler diyebileceğimiz etkenlerin rol oynadığı bir toplumsal yaşam içindedirler ve bizzat bu toplumsal yaşamın da bilinmeye gereksinimi vardır. Ama bu gereksinimi, bilimi sadece doğal olgulara ve etkenlere yönelik bir çaba saydığımız sürece karşılayamayız. Bu durumda bilimi ve bilimsel yöntemi, ya doğal olgularla ve etkenlerle sınırlayıp sadece "doğa bilimi" ve "doğabilimsel yöntem"den söz edeceğiz; ya da *tek* bir bilimsel yöntem olmadığını, konularının (objelerinin) farklılığına göre farklı bilimlerden ve farklı bilimsel yöntemlerden söz etmemiz gerektiğini kabul edeceğiz.

Her iki yaklaşımı da üçüncü ve dördüncü bölümlerde daha yakından ele almaya çalışacağız. Şimdilik, bu yaklaşımlarla ilgili olarak, bilimsel yöntemin kapsam ve sınırları konusunda geçen yüzyıldan beri sürdürülegelen tartışmalarda savunulan belli başlı görüşlere değinmekle yetinelim: 1. *Fizikalizm*: Bilimsel yöntem ancak doğaya uygulanabilir; bilimin konusu yalnızca fiziksel dünyadır ve tarihsel-kültürel dünya bilimsel yöntemle ele alınmaya pek az elverişlidir. 2. *Bilimcilik* (*sciencism*): Bilimin ele alamayacağı konu yoktur. İster doğal, ister tarihsel-toplumsal-kültürel olsun, her konu bilimce ele alınabilir. 3. *Tarihselcilik*: Bir kez, bilimler *konu* ve *yöntem* bakımından farklıdırlar. İkinci olarak, tarihsel-toplumsal-kültürel olaylara doğabilimsel yöntemlerle yaklaşmak yanıltıcı olduğu kadar tehlikelidir de. Çünkü tarihsel-toplumsal-kültürel yaşamda bizim

eylemlerimize yön veren şeyler, nitelik bakımından *doğal olgu*lardan farklı olan ve değer, inanç, ilke, estetik beğeni vb. türünden şeyler olup bunlar doğal değil, *tinsel olgular*dır. Kısacası, burada yönlendirici olan doğal nedenler değil, *anlam*lardır. Tarihsel-toplumsal-kültürel yaşam hakkında bir bilgi elde etmek istendiğinde, etkenler olarak bu anlamları ele alan ve bu nedenle doğa bilimlerinden farklı olan yöntemlere gereksinim vardır.

Bu görüşler arasında bugün de önemli noktalarda bir uzlaşım sağlanmış değildir. Ama ister doğal isterse tinsel olgulara yönelmiş olunsun, bilimin ve bilimsel yöntemin (olgular hakkında) ortaya doğrulanabilir hipotezler atmak olduğu konusunda belli bir uzlaşım olduğu da söylenebilir ve bilimlerin, konularının özelliğine göre farklılaşmış olmaları böyle bir uzlaşımı engellemez. Ama öbür yandan, bilimsel yöntemin niteliği hakkında böyle bir uzlaşım sağlanmış olsa bile, bilimsel yöntemin tüm alanlar için değil, ancak, uygulandığında *çözüm* getirebildiği alanlar için geçerli olabileceğini söylemek gerekir. Başka bir deyişle, bilimsel yöntemin çözüm getiremediği alanlar da vardır. Örneğin bilim, ancak mantıktan yararlanarak iş görebilir ve bu yüzden bizzat mantığı inceleyemez. Oysa mantık da, (özellikle doğa bilimlerinin yararlandığı) matematik de kendi içlerinde sorunları olan disiplinlerdir. Örneğin, basit gibi görünen ama yüzyıllardır mantıkçıları uğraştırıp duran şu paradoksu bilimsel yöntemle çözemeyiz: "Ben yalancıyım" önermesi bir olguyu dile getirir gibidir. Ama önermenin doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu söylemek hiç de kolay değildir. Olgusal açıdan önerme benim yalan söylediğimi bildirir gibidir ama, "Ben yalancıyım" derken yalan söylemiyorum. Mantıkta ve matematikte irrasyonel sayılar, limit, fonksiyon kavramları gibi çok daha soyut konuların da bilimsel yöntemle ele alınma olanağı yoktur. Öbür yandan, bilimsel yöntemin ahlak

ve estetik alanlarında da doğrudan bir uygulama olanağı bulduğu söylenemez. "İyi"ye, "kötü"ye, "güzel"e, "çirkin"e bilimsel yöntemle de belli sınırlar içinde eğilme olanağı olsa bile, bilimsel yöntem bizlere bunların ne olduğunu, neliğini (mahiyetini) öğretemez.

Bilimsel yöntemin kapsam ve sınırları sorunu, bundan sonra da yeri geldiğinde hep geri dönülecek olan bir konudur.

Bilimsellik Ölçütü Olarak Doğrulanabilirlik

Bilimsel yöntemin ancak *çözüm* getirebileceği alanlara uygulanabileceğini belirtmiştik. Çözüm, kısacası, bir sorunu sorun olmaktan çıkaran yanıttır. Bu bakımdan, bir bilimsel çözümün şu ölçütlere uygun olması gerekir: 1. Çözüm mantıksal olmalıdır; başka bir deyişle, mantıksal düşünme kurallarına aykırı olmamalıdır. Çözüm, birini öbüründen çıkarabileceğimiz bir önermeler dizisi (hipotez ya da teori) olarak bir mantıksal yapıya sahip olmalıdır. 2. Çözüm doğal olgularla ilgili olmalıdır (tarih-toplum bilimlerindeyse daha çok, anlam-ilişkili olgularla, yani tinsel olgularla). Başka bir deyişle, hipotez veya teoriler olgular hakkında geliştirilmelidir. 3. Ne var ki, ilk iki koşulu taşıyan bir hipotez ya da teori doğru da olabilir, yanlış da. Bu nedenle, bu haldeki bir hipotez ya da teorinin deney, gözlem vb. empirik araçlarla *doğrulanması* gerekir. İşte, bir bilimsel hipotezi "çözüm" yapan da en çok bu üçüncü koşulu içermesidir. Bu üçüncü koşulu içermeyen bir hipotez çözüm değildir, hipotez olarak kalır.

Buna göre, doğrulanabilirlik ya da *doğrulama* (tahkik, *verification*) bir hipotezi "bilimsel" yapan ana koşuldur. Ne var ki, doğrulama sorunu çok karmaşık bir sorun olup bilimsel yöntem ve tümüyle bilim üzerinde süregelmekte olan tartışmaların çok önemli bir odağı durumundadır.

Doğrulamanın ne olduğu ya da bir savın, bir hipotezin hangi durumlarda ve nasıl doğrulanmış sayılacağı konusundaki tartışmalarda öne sürülen belli başlı görüşler şunlardır:

1. Bir sav, bir önerme, ancak deney ve gözlemle doğruluğu kesin biçimde saptandığında bilimseldir ve ancak böyle bir sav doğrulanmış sayılır. Bu görüşe, "nahif empirik doğrulama ilkesi" denebilir. Bu görüşte, öne sürülen sav ile bu savı doğrulamak için başvurulan deney ve gözlem arasında, yani önermelerimizle olgular arasında, tam bir uygunluk olduğu kabul edilir. Ne var ki, bilimsel savlar, hipotezler, mantıksal açıdan bakıldığında, öncülleri belli bir olgular kümesi ve hatta giderek evren hakkında tam bir kapsayıcılıkla konumlanan "tümel önerme"lerden meydana gelmiş bir *dedüksiyon*un elemanları halindedirler. Başka bir deyişle, bilimsel savlar, ister empirik genellemeler ("Arı su 100°de kaynar") isterse kuramsal genellemeler ("Bir cismin hızı zamanla doğru orantılı olarak artar") düzeyinde olsun; mantıksal bakımdan tümel önerme kalıbı içinde ifade edilirler. Öbür yandan, çoğu kez "yasa" adını da verdiğimiz bu genellemeleri ancak *indüktif* yoldan, yani tek tek gözlem ve deneylere başvurarak denetleyebiliriz. Oysa bizim gözlem ve deney yapma olanaklarımız sınırlıdır. Bu yüzden, örneğin arı suyun 100°de kaynadığı gibi bir sonuca, evrende mevcut tüm suyu kaynatarak varmıyoruz. Şimdiye kadar arı suyun 100°de kaynadığını saptamış olmamız bize yeterli geliyor ve indüktif yoldan elde ettiğimiz sonuçları, mantıksal açıdan *genel* bir ifade kalıbı içinde, yani tümel önermelere başvurarak dile getiriyoruz. Bu yüzden, arı suyun 100°de kaynadığı hakkındaki tümel önermemiz (ya da "doğa yasası") ile bu önermenin işaret ettiği olgular arasında bire bir denklik ve tam bir uygunluk yoktur. Zaten bu görüşün günümüzde büyük ölçüde terk edildiği görülmektedir.

2. Bu görüşün karşısında ise, bir savın, bir hipotezin doğ-

rulanmış sayılabilmesi için bu savın ya da hipotezin sadece mantıksal yönden tutarlı olmasının yeterli olacağı savunulmuş; zihnimizin, tek başına, mantıksal bir dedüksiyon zincirini izleyerek olguları bilebileceği ileri sürülmüştür. Öyle ki, bir hipotezin doğruluğu, sadece bir mantıksal olanak sorunu sayılmıştır. Salt ya da "dogmatik rasyonalist doğrulama ilkesi" diyebileceğimiz bu ilke de bugün terk edilmiştir.

3. Bugün doğrulama konusundaki yaygın görüş, (1) ve (2)'deki aşırılıklardan sıyrılarak, bir savın ya da hipotezin nahif empiristlerin savunduğu üzere tam ve tüketici biçimde doğrulanmasının olanaksızlığını kabul ettiği gibi; dogmatik rasyonalistlerin savunduğu üzere salt mantıksal tutarlılığın bir hipotezi "bilimsel" yapmaya yetmediğini de belirtmektedir. Bu nedenle, tam bir doğrulamadan değil, "doğrulanma oranları"ndan söz edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin kuramsal genellemelerin empirik genellemelere göre daha sınırlı bir doğrulanma oranına sahip oldukları görülür. Yerçekimi yasasını (kuramsal genelleme) tüm evren için doğrulayabilme olanağımız, arı suyun 100°de kaynadığını (empirik genelleme) doğrulayabilme olanağımıza göre çok sınırlıdır. Ama her iki halde de tam ve tüketici bir doğrulama söz konusu değildir. Öyleyse bir savı ya da hipotezi "bilimsel" yapan şey, o savın ya da hipotezin tam ve tüketici biçimde doğrulanmış olması değil, "olabildiğince doğrulanabilir" olmasıdır.

Ancak, (3)'te belirttiğimiz, oldukça yaygın olan bu görüş de eleştirilere uğramıştır. Bir kez, bilimde amaç her ne kadar olgular hakkında hipotezler geliştirmekse de bilimde olgusal olmayan hipotezlere de rastlanabilir. Örneğin astronomide bazı "varoluş hipotezleri"ne başvurulduğu görülür. Gerçekten de astronomide, teleskopla gözlenemeyen yıldızların da var olduğu kabul edilir ki, bu türden savları doğrulama olanağı hiç yoktur. Ama astronominin böyle bir hipoteze dayanmaması

halinde etkinliğini, hatta önemini ve anlamını da büyük ölçüde yitireceği açıktır.

Bu durumda karşımıza iki soru çıkar:

1. Şimdiye kadar bilimsel yöntemi *olgulara dayalı* hipotezler geliştirme ve bu hipotezleri yine olgulara dönerek doğrulama süreci olarak tanımladığımıza göre, bilimde olgulara dayanmayan hipotezlerin de bulunmuş olması bir çelişki doğurmaz mı?

2. Bilimde tam ve tüketici bir doğrulama olanağı yoksa, yani bir bilimsel hipotezi empirik yoldan indüktif olarak yetesiye doğrulayamıyorsak; bir "bilimsel" savı bilimsel olmayan bir savdan nasıl ayıracağız? Kısacası, "doğrulama" bilimselliğin tek ölçütü müdür?

Bu çift yüzlü soruna eğilen Karl Popper, bir hipotezi "bilimsel" yapan özelliğin, bu hipotezin doğrulanabilir olmasından çok, *yanlışlanabilir* olması olduğunu belirtmiştir. Popper'e göre, mantıksal kuruluşları bakımından dedüktif karakterli olan hipotezleri indüksiyon yoluyla tüketici biçimde doğrulama olanağı olmamasına karşı, aynı hipotezi ters bir kanıtla tümden yanlışlamak olanaklıdır. Örneğin tüm kuğuların beyaz olduğu hakkındaki bir hipotezi tüketesiye doğrulama olanağımız yoktur; ama bir tek siyah kuğunun varlığı hipotezimizi tümünden yanlışlamaya yetmektedir. Bu yüzden Popper için, bir hipotezi "bilimsel" kılan ölçüt, o hipotezin yanlışlanma olanağının bulunmasıdır. Popper'in getirdiği ölçüt, bilim adamını doğrulanabilirlik kaygısıyla kısıtlı hipotezler yapma darlığından ve doğrulanabilir olmayan her türlü hipotezi bilimdışı saymaktan kurtarıyor gibidir. Ama bu ölçüt bir başka soruna yol açıyor. Örneğin Berkeley, ışığı "Tanrının tinimize koyduğu bir ide" olarak açıklamıştı. Biz böyle bir hipotezi yanlışlayabilecek tek bir kanıt bile bulma olanağından yoksunuz. Bu halde, Berkeley'in yanlışlanamayacak olan bu hipotezini de "bilim-

sel" sayabilir miyiz? Berkeley'in hipotezini "bilimsel" saymıyoruz; çünkü bu hipotez olgulara dayanmamaktadır. Bu yüzden Popper'in yanlışlanabilirlik ilkesini, yine de olgulara dayanılarak yapılan ters yönlü bir doğrulama ilkesi olarak yorumlamak olanaklıdır.[4]

Yetersiz de olsa buraya kadar belirtilenler, bilimde ve bilimsel yöntemde pek çok sorun bulunduğunu göstermektedir. Öyle ki, giderek, bilimsel yöntemle elde edilen bilginin niteliği, bu bilgiye ulaşmak için başvurulan yöntemin, yani bilimsel yöntemin değeri konularında düşünme gereği ortaya çıkmaktadır. İşte, bilim felsefesinin ana amaçlarından birisi, bilimsel bilginin nitelik ve değerini irdelemektir. Bu açıdan bakıldığında, bilim felsefesi, büyük ölçüde bilgi kuramının (epistemolojinin) önemli bir bölümünü oluşturmakta ve bilimsel bilginin nitelik ve değerine yönelmenin yolu, bilgi kuramından geçmektedir.

[1] Bruno von Freytag-Löringhoff, *Logik I*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966, s. 33.

[2] Wolfgang Stegmüller, "Wissenschaftstheorie", *Philosophie* içinde, Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 1970, ss. 334-335.

[3] Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 60.

[4] Henry Margenau, "Naturphilosophie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, ss. 381-385.

İKİNCİ BÖLÜM
BİLGİ, BİLİMSEL BİLGİ

Bilginin Empirist ve Rasyonalist Yorumları

Bilgi kuramının (epistemoloji) kabaca, "bilgi sorunu"nu ele alan felsefe dalı olarak betimlendiğini biliyoruz. Kuşkusuz, "bilgi" sorunu, "bilgi kuramı" başlığı altında özel bir felsefe dalının konusu olmazdan önce de filozofları her zaman meşgul etmiştir. Ama ilk kez özel bir disiplin haline yeniçağda dönüşen bilgi kuramının kurucusunun John Locke olduğu kabul edilir. Gerçekten de Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında, tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, ilk yapılması gereken işin insan anlığının (zihninin) çözümlenmesi ve insan anlığının sahip bulunduğu olanakların araştırılması olduğunu belirtmiştir. Onun bu konuda kendisine koyduğu amaç şuydu: *Bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları; buna göre de inanç, kanı ve yargılarımızın derece ve temellerini araştırmak.* Locke kendisine bu amacı koyarken, büyük ölçüde bilgi kuramının da uğraş alanını belirlemiş oluyordu. Gerçekten de bilgi kuramının başlıca konuları hep şunlar olagelmiştir: 1. Bilginin *kaynağı*. 2. Bilginin *doğruluğu* (*değeri*). 3. Bilginin *sınırları*. Bu haliyle bilgi kuramının bilgimizin *içeriksel* yönüyle ilgilendiği söylenebilirse de bilgimizin *biçimsel* yönüyle uğraşan mantığı araya sokmadan "bilgi" sorununa eğilme olanağı yoktur. Çünkü mantıksal açıdan çelişkili olan bir önerme, içeriksel bakımdan doğru olamaz. Bu bakımdan mantığa bilgi kuramının "yaşlı kız kardeşi" gözüyle bakılagelmiştir.[1] Bilgi kura-

mı ve mantık eğitsel amaçlarla birbirinden ayrı tutuluyorlarsa da aslında birbirlerine kopmaz biçimde bağlıdırlar.

Bilgi kuramının, yukarıdaki üç ana sorun (bilginin kaynağı, değeri, sınırları) çevresinde şu türden sorulara yanıt vermeye çalıştığı görülür:

Neyi bilebiliriz? Nesneleri oldukları gibi mi, yoksa bize göründükleri gibi mi biliyoruz? Bilginin kaynağı akılda mı, yoksa duyularda mıdır? Bilgimizin doğruluğunu (değerini) yapan ölçüt ya da ölçütler var mıdır, varsa nelerdir? Doğruluk sadece önermelerle mi sınırlıdır? Doğru önermeler yapma sadece bilimlerin işi midir? Bilginin içeriksel ve biçimsel tarzları var mıdır, varsa öncelik hangisindedir?

Bu soruların ortaya konuluş tarzından da anlaşılabileceği gibi, bilgi kuramının inceleme alanı mantık ve matematik gibi formel disiplinleri olduğu kadar, içeriksel disiplinler olarak bilimleri de kapsamaktadır.

Bilgi kuramının temel sorularına, özellikle yeniçağdan bu yana iki ana eğilime dayanılarak yanıt verildiği görülür: 1. *Rasyonalizm* 2. *Empirizm*. Kuşkusuz, bizim bilgi edinme etkinliğimiz pratikte iki işlevin, yani *algılama* ile *düşünme*nin bir arada çalışmasını kapsar. Ama ne algılama ne de düşünme, tek başlarına açık ve seçik olarak betimlenebilecek şeylerdir. Psikologlar, algılama ile düşünmenin birbirinden ayrılamayacaklarını söylerler. Bilgi kuramı açısından bakıldığında, yaşamımızla ilgili tüm deneyimlerimizin bir bölümüyle *duyusal*, bir bölümüyle *rasyonel* bir özellik taşıdıkları açıktır. Duyular bize tek tek olgular hakkında bir *tanı bilgisi* sağlarlar. Ama bizler bununla yetinmeyip *zihin* yoluyla genel kavram ve yasalara geçeriz. Öyle ki, bizim evren hakkındaki bilgimiz, bu iki bilgi yapıcı yönün birlikte faal olmalarının bir ürünüdür. Doğa, tek tek renkler, sesler, nesneler, şekiller çokluğudur; ama biz bu çokluğu kavramlar altında düzenlemekte hiçbir tereddüt gös-

termeyiz. Örneğin *tüm* nesnelerin kütlesi olduğunu ya da *tüm* nesnelerin gravitasyon yasasına bağlı olduklarını ancak bu sayede söyleyebiliyoruz. *Zihin* işe karışmadığı sürece, duyular bize "tüm" sözcüğünün geçtiği ifadeler yapma, olguları bir bağlam içinde topluca kavrama olanağı vermez.

İşte, *rasyonalizm* ve *empirizm*i, bu durumu iki ayrı tarzda değerlendiren eğilimler olarak görmekteyiz. *Duyu* ve *akıl*, bilgimizin iki yapıcısı iseler, biri öbürüne öngelmekte midir? Böyle bir öncelik-sonralık açısından hangisini dikkate alacağız? Rasyonalizm, zihni, bilgimizin ilksel ve vazgeçilmez tek kaynağı olarak görürken; empirizm, önceliği duyulara ve doğruca gözlenebilir olan şeylere verir. Bu iki ana eğilimi, felsefe öğretilerinde, hatta bazen değişik adlarla sunulmuş olsalar da kısa ama dikkatli bir çözümlemeyle hemen tanımak olanaklıdır.

*Rasyonalizm*in en eski ve klasik biçimlerinden birini Platon'un felsefesinde buluruz. Platon, duyuların hiçbir doğruluğa götüremeyeceğine inanıyordu. Onun için doğruluk, kaynağını, duyulardan asla çıkarılamayacak olan *ideler*de bulur. Duyular bilgiye götüremiyorlarsa, ideleri nasıl bilebileceğimiz konusundaki paradoksa, Platon ünlü *anımsama* (*anamnesis*) kuramıyla yanıt vermişti. Ona göre, ruhumuz ideleri anımsar; çünkü o daha önceki varoluşunda ideleri görülemiştir (temaşa etmiştir). Kuşkusuz, Platon'un bu açıklaması şiirseldir ve sorunun çözümü için geçerli olamaz. Ama Platon, bizim genel kavramlarımız ile duyumlarımız arasındaki ilişki sorununu böyle ortaya atmakla, kapalı da olsa, bizde *a priori* türden bilgiler olduğunu söylemiş oluyordu. Gerçekten de rasyonalizm, aklı daima a priori bir bilgi kaynağı olarak görmüştür. Buradan kalkarak rasyonalistler, matematikte olduğu gibi, öbür bilgi alanlarında da a priori bilgilere dayalı mantıksal-matematiksel çıkarımlarla doğru bilgilere ulaşılabileceğini sa-

vunmuşlardır. Descartes, Leibniz, Spinoza sahip olduğumuz akıl yetilerine dayanarak, evreni rasyonel yoldan bilebileceğimizi söylerler. Çünkü onlar için evren akla uygundur ve akıl yoluyla anlaşılabilir. Yani evrenle akıl arasında tam bir uygunluk vardır ve aklın doğruları evrensel düzenin zihindeki karşılıklarıdır. Bu yüzden yeniçağ rasyonalistleri, doğayı olduğu kadar ahlakı ve dini de içine alan metafiziksel sistemler kurmuşlardır. Örneğin Spinoza, tüm evreni geometrik bir şema içinde (*more geometrico*) akıl yoluyla bilmeyi amaç edinir. Ama yeniçağ rasyonalizmini, örneğin Platon'un rasyonalizminden ayıran bir temel özellik de vardır. Yeniçağ rasyonalistleri (ileride göreceğimiz gibi, bilimlerin de gelişmesinden etkilenerek) Platon gibi, duyu bilgisini bir yana itmezler ve ona da bir yer ve gerçeklik tanırlar; ama bu yer ikincildir. Örneğin Leibniz, *akılsal doğruluk* ve *olgusal doğruluk*tan söz ederse de bunları kesin biçimde ayırır. O şöyle der: "Aklın doğruları zorunludur ve onlara karşı çıkılamaz; olgusal doğrularsa olumsaldır (*kontingent*) ve onlara karşı çıkılabilir."[2] Bir önerme, karşıtının ortaya konulması olanaksızsa zorunludur. Örneğin Pythagoras teoremi (Öklit geometrisinde) zorunludur; çünkü onun karşıtı olanaksızdır. Oysa yağmur yağması olumsal ya da rastlantısaldır; yağmur yağmadığı zaman burada bir çelişki yoktur. Leibniz hemen ekler: "Bir doğruluk zorunluysa, ona dayanarak basit ide ve doğrular içinden onu çözümleme (analiz etme) yoluyla çekip çıkarma ve ilk temele varıncaya kadar geriye gitme olanaklıdır."[3] Böylece Leibniz, aklın doğrularını *analitik* olarak adlandırmış olur.

Öbür yandan *empirizm*in, bilgi olayında duyusal ve gözlenebilir olana öncelik verdiğini belirtmiştik. Locke ve Hume empirizmin klasik temsilcileri sayılırlar. Ama empirizmin en köktenci biçimine Berkeley'in felsefesinde rastlanır. Berkeley, her şeyi duyuma dayandırır; onun için var olmak algılanmış

olmaktır (*esse est percipi*). Berkeley için duyusal yoldan algılanamayan her şey (örneğin "sonsuzluk" idesi) anlamsızdır. Bir 19. yüzyıl akımı olan *pozitivizm* de bilgi görüşü bakımından empiristtir. Berkeley gibi köktenciler dışında, yeniçağ rasyonalistlerinin olgusal doğruluğu yadsımamalarına benzer biçimde empiristlerin (özellikle pozitivistlerin) de akılsal doğruluğu tümden yadsımadıkları görülür. Pozitivistler akıl bilgisinden çok, aklın olguları dile getiremeyen tarzda kullanılmasına karşıdırlar ve bunun olgusal içerikten yoksun "metafizikler"e yol açacağını ileri sürerler. 19. yüzyılda pozitivizmin yanı sıra gelişen bir başka empirist akım da Alman empirizmi ya da *empirio-kritisizm*dir ve başlıca temsilcileri Ernest Mach ve Richard Avenarius'tur. Mach, daha çok Berkeley'i izler. Onun için de bilgimizin biricik kaynağı duyumlardır. Ama o bile, bilgide rasyonel öğeye ikincil de olsa belli bir yer verir. Mach için akıl bilgisi, bazı "rasyonel inançlar"dan ibarettir. Bu inançlar, olguları ele alıp düzenleme sırasında bize bir "düşünme ekonomisi" sağlamaları bakımından önem taşırlar. Ama rasyonel inançlar olguları "nasılsa öyle" veren şeyler değillerdir. Örneğin bir kuram, olguları kavramamızı kolaylaştıran, gelip geçici, değişebilir bir yardımcı araçtır ve bu yüzden kuramlar, zaman içerisinde yerlerini başka kuramlara (daha iyi araçlara) bırakırlar.

Empirizm ve rasyonalizm hakkındaki bu açıklamalar kuşkusuz ki, çok kısa ve yetersizdir. Ama bize şunu saptama olanağını verebilirler: Özellikle yeniçağın başlangıçlarından beri, bazı aşırı örnekler dışında, ne empiristlerin akıl bilgisini ne de rasyonalistlerin duyu bilgisini yadsıdıklarını görürüz. Bu yüzden, çağdaş bir yoruma göre, yeniçağdan bu yana geliştirilmiş olan empirist ve rasyonalist bilgi anlayışları *iki değerli bilgi kuramları*dırlar.[4] Gerçekten de Descartes'tan günümüzün mantıkçı pozitivizmine kadar tüm bilgi kuramları, bilginin ve doğruluğun iki türü olduğunu kabul ederler. Yani bir yanda empi-

rik bilgi ve *olgusal doğruluk*; öbür yanda rasyonel bilgi ve *akılsal doğruluk* vardır. İki değerli bir bilgi kuramı, nitelik olarak iki farklı bilme türünden söz eder. Bunlardan birincisi deney ve gözlemle, ikincisi ise akıl ve mantıksal çıkarımlarla ilgilidir ve bu nedenle her iki bilme türünün doğruluğu farklıdır. Kuşkusuz, yukarıda da değindiğimiz gibi, hem empiristleri hem de rasyonalistleri bilgiyi tek bir kaynağa bağlamaktan alıkoyan nedenlerin başında, yeniçağda kuramsal disiplinlerle (matematik) deneysel bilimler olarak doğa bilimlerinin güçlü gelişmesi olmuştur. Empiristler kuramsal disiplinlerin, rasyonalistler de gözlem ve deneyin bilimdeki önemini görmüşlerdir. Örneğin Hume, Leibniz'in yaptığı akılsal doğruluk ve olgusal doğruluk ayırımını kabul eder ve Leibniz gibi, akılsal doğrulara *analitik* adını verir. Ama hemen ardından Leibniz'e karşı güçlü bir eleştiri geliştirerek, akılsal doğruların "doğuştan" içimizde bulunduğu yolundaki dogmatik rasyonalist savı yadsır. Hume için analitik nitelikteki akılsal doğrular, sadece olguları *bilme biçimi*mizdir ve bunun dışında akılsal doğruları olgusal doğrularmış gibi kabul etmeye hakkımız yoktur. Empirist, olgusal doğruları öne alır ve akılsal doğruların ne anlam ifade edebileceğini sorar. Örneğin, biz akılsal işlemlerle, mantıksal çıkarımlarla bir *zorunluluk* fikrine (ide) ulaşırız. Ama acaba bu zorunluluk, rasyonalistlerin dediği gibi, aynı zamanda olgusal bir zorunluluk mudur? Başka bir deyişle, olgular arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ne hakla söyleyebiliyoruz? Zorunluluk sadece bizim aklımızdan çıkan bir şeyse, doğa bilimlerinde ve deney alanında zorunlu bir bilgiye ulaşılabilir mi? Rasyonalistlerin dediği gibi, aklımızla evren arasında bire-bir bir denklik (tekabül) varsaymak doğru mudur?

Leibniz-Wolff rasyonalizminden gelen Kant, kendi deyişiyle "dogmatik uykusu"ndan Hume'un bu eleştirileriyle uyanır. Rasyonalist Kant artık, akıl'ı zorunlu bilginin yetkin kay-

nağı olarak görmez. Bu nedenle de, Leibniz'in kabul ettiği metafiziksel, ahlaksal ya da teolojik "akıl doğruları"na da inanmaz. Kant için rasyonalistlerin model olarak aldıkları geometri bile aslında empirik kökenlidir. Kant bu görüşüyle, dogmatik rasyonalizmin savunduğu "zorunlu akıl bilgisi" üzerine deneye bağlı bir eleştiri getiriyordu ki, artık, akıl bilgisi olsa olsa değişken, empirik nitelikteki bilgilere göre zihnimizin içinde sabit kalan ilişkilerin bilgisi oluyordu. Kant, deney bilgisini düzenleyen bu ilişkileri biçimsel ilkeler (mantık), anlık ve akıl kategorileri (birlik, nicelik, nitelik, nedensellik vb.), görü formları (uzay, zaman) ve ideler ("ben" idesi, sonsuzluk vb.) olarak çözümlemeyi denemişti.

Kant'ın denemesi, geleneksel empirizm-rasyonalizm tartışmasında çok önemli bir aşama ve bir dönüm noktasıydı ve Kant, kendi bilgi kuramında bu tartışmaların önemli bir bölümüne yanıt getirmiş oluyordu. Ama yine de bilgi kuramlarının her ikisinde de bilginin iki türü olduğu kabul edilmekle beraber bilgiyi tek kaynağa indirgeme çabalarından vazgeçilmediği de görülür. Örneğin rasyonalistler, empirik bilginin temeline rasyonel bilgiyi koyarlar (Descartes); ya da empirik bilgiyi rasyonel bilgi üzerinde temellendirirler (Kant); veya hatta empirik bilgiyi tümüyle rasyonel bilgiye indirgerler. Gerçekten de Leibniz, şaşılacak bir tarzda, empirik önermelerin de analitik olduklarını söyler. Sadece, empirik önermelerin çözümlenmesinin sonsuza kadar devam edeceğini, çünkü olguların sonsuz sayıda nedenler dizisine bağlı olduğunu, bu yüzden onların ancak tanrısal bir akıl tarafından sonuna kadar izlenebileceğini belirtir. O şöyle der: "Esas olan şudur ki, sadece Tanrı olumsal (*kontingent*) doğruluk hakkında a priori bilgiye sahiptir ve o kendi yanılmaz gücüyle, deney yerine başka araçlarla bu bilgiye ulaşır."[5] Leibniz'i böyle bir görüşe sürükleyen şey, onun doğruluğu, "öznedeki yüklemin içerdiği şey" olarak tanımla-

mış olmasıdır. Böyle olunca, her türlü doğruluk –empirik, yani sentetik de olsa– analitik olmak zorunda kalır.

Empiristlerse karşıt bir eğilimle, tüm rasyonel bilgiyi empirik bilgi üzerinde temellendirmek isterler. Bu tutumun en uç örneklerinden birine John Stuart Mill'de rastlanır. Mill için sadece olgusal doğruluk vardır ve tüm akılsal doğrular bu empirik doğrulardan türerler. Mill için *a priori* fikri (ide), psikolojik yoldan kazanılmış bir kabulden başka bir şey değildir ve örneğin matematiğin a priori-zorunlu kabul edilmesi bir illüzyondur. Mantığın ve matematiğin aksiyomları, Mill için gözlemlerden çıkarılmış genellemeler ya da doğa bilimlerinin başvurduklarından hiçbir önemli farklılıkları bulunmayan empirik tasarımlardan başka şeyler değillerdir. O, *Mantık* adlı eserinde şöyle der: "Tüm bilimlerin dayandığı temel, bizzat dedüktif ve kanıtlamacı olanlar da içinde olmak üzere, indüksiyondur. Her türlü kanıtlama, bizzat geometride bile, indüksiyonun kullanımından başka bir şey değildir."[6] Böylece Mill'de, rasyonel bilgiye tanınan her türlü öncelik ortadan kaldırılmış olur. Çünkü, bir kere, indüksiyon ancak olasılı önermeler sağlayabilir ve bu önermeler her zaman yeni bir deneyle yadsınabilirler. İndüktif yolla elde edilen "Tüm kuğular beyazdır" önermesi, siyah kuğuların bulunmasıyla yanlışlanmıştır; ikinci olarak, indüksiyon son derece sorunsal bir yöntemdir ve onun mantıksal yoldan temellendirilmesinde hiçbir açıklık yoktur.

Bilimsel Yöntemin Empirist ve Rasyonalist Yorumları

Rasyonalizm ve empirizm arasındaki tartışma, hemen anlaşılabileceği gibi, bilimsel yöntemin niteliği ve değeri konusundaki tartışmalara da yansımıştır. Empiristler için bilimsel yöntem

daha çok *indüktif*, rasyonalistler içinse daha çok *dedüktif*tir.

Empirist yoruma göre bilimsel yöntemin işleyiş tarzı şöyledir: 1. Gözlem ve deney yoluyla olgular toplayıp bunları kaydetme. 2. Toplanan olguları sınıflandırma, çözümleme ve öbür olgularla karşılaştırıp yorumlama. 3. Bu işlemi görmüş olgulardan indüksiyon yoluyla genellemelere ulaşma. 4. Elde edilen genellemeleri, yeni gözlem ve deneylerle denetleme, yani doğrulama ya da yanlışlama.[7]

İlk bakışta uygun gibi görünen bu yorum, aslında uygulamaya ters düşer. Önce şunu belirtelim ki, bilim indüktif yolla toplanmış olguların bir kataloğu ya da bir olgular fihristi değildir. Bilim adamını, olgular hakkında önceden kurduğu genel, kapsayıcı bir hipotez ya da teori yönlendirmiyorsa, indüktif yolla sağlanan genellemeler dağınık kalmaya mahkûmdurlar. Bu yüzden uygulamada, indüksiyon yoluyla elde edilmiş olan genellemeler, çoğunlukla, daha önce sözünü ettiğimiz *empirik genelleme*lerden ibaret kalırlar. Oysa empirik genellemelerimizin kendilerinin açıklanmaya gereksinimleri vardır. "Arı su 100°de kaynar" empirik genellemesi bize tek başına bir şey ifade etmez ve bize bu haliyle olgunun *neden*ini vermez. Biz bu olguyu ancak, örneğin bir "termodinamik yasası" altında, *nedeni ile birlikte* açıklayabiliriz. Bu nedenle, bilimsel yöntemin indüktif karakteri üzerinde ısrar eden bir görüşe bağlı kalındığında, bilimin bize olguların *nasıl* olduğunu göstermekten öteye geçemeyeceğini kabul etmek gerekir. Böyle bir görüş, bilimi sadece *betimleyici* bir etkinlik saymamıza yol açar. Oysa bilimin esas işlevinin *açıklayıcı* bir işlev olduğunu belirtmiştik. Ne var ki, bu görüş uzun süre yaygın olarak kabul görmüş ve bilimin *neden* ile değil, *nasıl* ile uğraştığı gibi yanlış bir kanıyı besleyip durmuştur. Daha genel bir nitelemeyle "bilimin ve bilimsel yöntemin nahif empirist yorumu" diyebileceğimiz bu görüş, bilimde gerçekten açıklama gücü taşıyan genelleme-

lerin *dedüktif* karakterli *kuramsal genellemeler* olduğunu görememiştir. Örneğin, "gravitasyon", "elektron", "kuantum" gibi fiziğin temel kavramlarından hiçbiri gözleme dayanılarak indüktif yoldan elde edilmiş kavramlar değillerdir. İndüksiyon, daha çok, dedüktif karakterli kuramsal genellemeler (hipotez ya da teori) yapmak için bilim adamına malzeme hazırlayan bir yoldur.

Rasyonalistlerin bilimsel yöntemde dedüksiyona ağırlık verdiklerini söylemiştik. Bilindiği gibi dedüksiyon, öncülleri doğru kabul ettiğimizde, bu öncüllerden sonucun *zorunlu* olarak doğru çıktığı akıl yürütme kalıbıdır. Bu yüzden dedüksiyon, özellikle matematikte, doğru kabul edilen öncüllerden, yani *aksiyom*lardan ya da *postulat*lardan zorunlu sonuçlar (teoremler) çıkarma aracı olarak kullanılagelmiştir. Bu akıl yürütme kalıbı, özellikle 2000 yıldan beri Öklit geometrisi içinde başarıyla uygulanmış olduğundan, bilim adamları kadar filozofları da bu akıl yürütme kalıbını öbür alanlara da uygulama çabasına itmiştir. Bu çabada özellikle rasyonalist filozofların önü çekmiş olduğu kolayca anlaşılabilir. Örneğin matematik, belli (doğruluğu apaçık olan) aksiyom ve postulatlardan yola çıkarak uzayıp giden bir dedüksiyon zinciri görünümündedir ve bu nedenle hep zorunlu sonuçlar veren bir çıkarım alanıdır. Öyle ki, matematik denen disiplinin yapısına baktığımızda, iki yapısal öğeyle karşılaşırız: 1. Doğruluğu apaçık olan aksiyomlar. 2. Bu aksiyomları öncül olarak alan bir dedüktif akıl yürütme kalıbı. Bu haliyle matematiğe, doğruluğu apaçık olan aksiyomlara dayalı bir dedüktif sistem ya da *aksiyomatik sistem* diyebiliriz. Ne var ki, örneğin geometrinin (Öklit geometrisi) 2000 yıl boyunca bilim adamlarını ve filozofları imrendiren kesinliği, aslında dayandığı aksiyomların gerçekten de şaşmaz, apaçık doğrular olarak kabul edilmesinden kaynaklanıyordu; bizzat araç olarak başvurulan dedüksiyonun yapısından değil.

Çünkü dedüksiyon bize, öncülleri doğru kabul ettiğimizde sonucun da zorunlu olarak doğru olacağını *kanıtlama* olanağını sağlar. Ama öncüllerimiz yanlış da olabilir ve biz bu (yanlış) öncülleri doğru kabul ettiğimizde dedüksiyon yoluyla sonucu yine de kanıtlayabiliriz. Bu demektir ki, kanıtlama denen şey, sadece mantıksal, yani formel bir işlemdir. Kanıtlama sırasında önemli olan, öncüllerin gerçekten doğru olup olmadıkları değil, doğru kabul edilmiş olmalarıdır. Buna göre, gerçekte yanlış olan bir öncülü doğru kabul edip ondan dedüktif yolla zorunlu bir sonuç çıkarabilir, yani sonucu kanıtlayabiliriz. Ama sonucun gerçekten de doğru olup olmadığını burada saptamış olmuyoruz. Başka bir deyişle, kanıtlanmış bir sonuç yanlış da olabilir. Buna göre, kanıtlanan sonucun doğruluğu, aslında öncülün doğruluğuna bağlıdır.

İşte bu açıdan bakıldığında, matematiği bizim gözümüzde "kesin" kılan şey, doğruluğundan kuşku duymadığımız öncüllere (aksiyomlara) dayalı bir dedüktif çıkarım yapısına sahip olmasıdır. Ama acaba doğruluğundan hiçbir kuşku duymadığımız apaçık öncülleri, yani aksiyomları nasıl elde ediyor ve bunlara neden başvuruyoruz?

Aristoteles, *Organon*'da (*İkinci Analitikler*), her şeyi kanıtlamanın olanaksız olduğunu belirtir. Çünkü böyle bir şey, belki de sonsuz bir geriye gidişi (*regressus in infinitum*) gerektirirdi. Bu yüzden Aristoteles'e göre yapılabilecek olan şey, kendileri kanıtlanmaya gereksinim göstermeyen öncüllerden (aksiyomlar) hareket etmektir. Başka bir deyişle, bir *tanımlanamayan*dan (*undefinit*) hareket etme gereği vardır. Ama bu tanımlanamayanın apaçık doğruluğu sezgisel olarak bilinir; örneğin, "Bütün, parçalarından büyüktür" gibi. Böylece Aristoteles, aksiyomların apaçık doğruluklarını sezgiye ya da sağduyuya bağlamış oluyordu ki, tüm rasyonalistler hep böyle sezgiye dayalı ya da sağduyudan çıkmış aksiyomlardan hareket etmeyi denemiş ve

bu konuda Öklit geometrisinin aksiyomlarını kuşku götürmez doğrular olarak kabul etmişlerdir. Öklit geometrisinin dayandığı beş aksiyom şunlardır: 1. Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittir. 2. Eşit şeylere eşit şeyler eklenirse, sonuçlar da eşit olur. 3. Eşit şeylerden eşit şeyler çıkarılırsa, kalanlar da eşit olur. 4. Birbiriyle çakışan şeyler eşittir. 5. Bütün, herhangi bir parçasından büyüktür. Bu aksiyomları bugün de sezgisel olarak ve sağduyumuza dayanarak apaçık doğrular saymaya devam edebiliriz. Ama örneğin yine günümüzde, sonsuzlar söz konusu olduğunda 5. aksiyomun hiç de apaçık bir doğru olmadığı görülmüştür.

"Şu iki diziyi ele alalım:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.....
2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24……..

Her iki diziyi de sonsuza uzatma olanağı var. Üst dizi bütün tam sayıları, alt dizi ise yalnız çift tam sayıları içine almaktadır. O halde, alt dizi üst dizinin bir parçası ya da bir alt kümesidir. Ne var ki, üst dizide yer alan her terime karşılık alt dizide de bir terim vardır. İki dizi bire-bir uygunluk içindedir. Bu ise iki dizi veya kümenin eşitliğini gösterir."[8]

Bu şu demektir: Sonsuzlar söz konusu olduğunda, Öklit geometrisinin dayandığı ana aksiyomlardan biri olan ve bize sezgisel olarak apaçık doğru görünen "Bütün, parçalarından büyüktür" aksiyomu hiç de böyle değildir. İşte, özellikle geçen yüzyılın ortalarından bu yana, Öklit geometrisinin apaçık sanılan aksiyomlarının hiç de *kesin* olmadıkları ortaya çıkmış ve Öklitçi olmayan geometriler (Riemann, Lobachevski geometrileri) belirmiştir. Örneğin, "Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir" teoremi Öklit geometrisinin dayandığı aksiyomlara *göre* doğrudur; ama Öklitçi olmayan geometrilerde yanlıştır.

Bu örnekleri şu sonuca varmak için verdik: Sezgimize ya da sağduyumuza apaçık doğru olarak gelen aksiyomlar hiç de *kesin* değildirler ve bu nedenle bir aksiyomatik sistemde yer alan öncül durumundaki önermelerin (aksiyomların) ve bunlara dayanılarak çıkarılan sonuçların (teoremlerin) doğruluğu *hipotetik*tir. Buna göre, tüm matematik aslında, "Bu doğru olduğu için bu da doğrudur" gibi kesinlik bildiren ifadelere değil, "Bu doğru ise bu da doğrudur" tarzındaki hipotetik ifadelere ($P \rightarrow Q$) dayanır.[9]

Özetlersek, rasyonalistlerin bilimsel yöntemin dedüktif karakterini vurgulamakta haklı oldukları, ama iki noktada yanıldıkları söylenebilir: 1. Dedüksiyon bir çıkarım ve kanıtlama yoludur, nesneler hakkında bilgi elde etme yöntemi değil. 2. Aksiyom veya postulatlar mutlak doğrular değillerdir. Sezginin ya da sağduyunun bize apaçıklığını telkin ettiği birçok aksiyom veya postulat, sadece hipotetik önermedir.

Bilimsel Süreç: Buluş Bağlamı, Olguya Gitme ve Açıklama

Buluş Bağlamı

Filozoflar empirist ya da rasyonalist eğilimlerine göre bilimsel yöntem üzerinde tartışırlarken, bilim adamları daha çok pragmatist bir tutum izlemişlerdir. Uygulamada, bilim adamlarının örneğin ne Bacon'ın *indüktivizm*ine ne de örneğin Descartes ya da Leibniz'in *dedüktivizm*ine körü körüne bağlandıkları görülür. Çünkü uygulamada indüksiyon bize olguları genel olarak açıklamaya elverişli kavramlar, yani olguları *nasıl* ile değil, *neden* ile açıklayan kavramlar verememektedir. Dedüksiyonsa, bu türden kavramları içeren önermeleri öncül diye

almadığı sürece, içi boş bir akıl yürütme kalıbı olarak kalmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, örneğin "atom", "elektromanyetik dalga" gibi kavramlara, gözlemlerle indüktif yoldan varamıyoruz. Bunlar bizzat gözlenen şeyler değil, gözlemin telkin ettiği şeylerdir. Ama fiziğin, hiç de indüktif yoldan elde edilemeyen bu kavramlar olmadan iş göremeyeceğini de biliyoruz. Öbür yandan, dedüksiyonun da bir çıkarım ve kanıtlama yolu olup nesneler hakkında bilgi elde etme yöntemi olmadığını belirttik. O halde, bu türden kavramları bize sağlayan indüksiyon veya dedüksiyon değilse nedir?

Bilim felsefecilerinin bize bunu sağlayan şeyin "buluş bağlamı" olduğunu belirttiklerine daha önce değinmiştik. Gerçekten de örneğin Newton'un, yerçekimi yasasını nasıl bulduğu bir sorundur. Öbür yandan bilim, bu türden yasaları öncül olarak alan bir dedüksiyona başvurarak, yani hipotezler kurarak, yine bu yasaları olgulara giderek doğrulamaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bilimde de yapılan şeyin, indüktif yoldan elde edilemedikleri halde, yine indüktif yoldan doğrulanmaya çalışılan ve adına yasa, ilke vd. adları verilen bazı öncüllere bağlı bir *aksiyomatik sistem* kurmak olduğu anlaşılır ki, indüktif yoldan tüketesiye doğrulanma olanağı olmayan bu öncüller de, tıpkı aksiyomlar gibi, *hipotetik* karakterlidir. Bu yüzden bilim daima *hipotetik-dedüktif* bir etkinlik olarak kalır. Bilimin nasıl bir aksiyomatik sistem olduğunu, ileride "Bilimsel Teori" başlığı altında görmeye çalışacağız. Şimdi, "atom", "elektromanyetik dalga", "yerçekimi yasası" gibi kavram ve yasaları nasıl ortaya attığımıza, yani sonradan gözlem ve deneyle belli derecelerde doğrulayabildiğimiz bu şeylerin nasıl oluştuğuna bakalım.

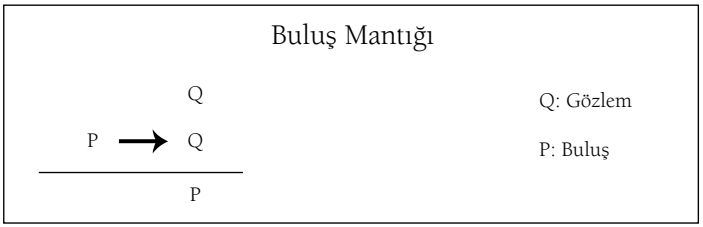
Hans Reichenbach'a göre, hipotetik-dedüktif karakterli bilimsel etkinlikte "buluş bağlamı" ve "doğrulama bağlamı" gibi iki ana süreç ayırt edilebilir. Reichenbach'a göre, bilim adam-

larının bu türden kavram ve yasaları nasıl bulup ortaya attıklarının mantıksal bir açıklaması yapılamaz. "Buluş bağlamı"nda, bilim adamının yaratıcı hayal gücü, sezgisi rol oynayabileceği gibi, rastlantı ya da şans da rol oynayabilir. Bu bakımdan yapılabilecek olan şey, buluş yoluyla ortaya atılan bu kavram ve yasaları olgulara giderek doğrulamak ya da yanlışlamaktan ibarettir.[10]

Gerçi buluş bağlamında da belli bir mantıksallık olduğunu ileri sürenler vardır. Öyle ki, bunlara göre *doğrulama* gibi *bulma*nın da bir mantığı olabilir. Örneğin Russell'a göre, buluş sürecinde indüksiyon ya da indüksiyona benzer bir mantıksallıktan yararlanılmış olabilir. Peirce ise, buluş bağlamında ne indüksiyona ne de dedüksiyona benzeyen değişik bir çıkarım biçimi olabileceğini söyleyerek, bu çıkarım biçimine *retrodüksiyon* demektedir. Retrodüksiyon, gözlem dışı kalan nesne ve süreçler varsayma yoluyla elde edilen tasarımlarımızla açıklanmayı bekleyen gözlemlerimizi bir araya getiren bir çıkarım biçimidir. Örneğin Newton, boşluğa bırakılan cisimlerin düştükleri hakkındaki gözlemi, gözlem dışı kalan bir şeyle, yani "yerçekimi"yle bir araya getirerek açıklamıştır. İnsanlar Archimedes'e (Arşimet) kadar bazı maddelerin suda battığını, bazılarının batmadığını gözlem yoluyla biliyorlardı. Ama Archimedes, bu gözlemi, "suyun kaldırma gücü" gibi gözlem dışı bir şeyle açıklayarak "hidrostatik yasası"nı buldu. Peirce, "buluş mantığı" ya da retrodüksiyon dediği bu çıkarım biçimini şöyle formüle etmektedir.[11]

Ama görüldüğü gibi, bu çıkarım kalıbı buluşun (P'nin) ne olduğunu açıklamaktan çok, buluş sürecini açıklar gibidir. Çoğu mantıkçı, P'ye *analoji* yoluyla varıldığı kanısındadır. Analoji ise, bilindiği gibi, ortak nitelikleri olan iki şeye bakıp, bu şeylerden sadece birine ait bir başka niteliği öbürüne de yüklemek tarzındaki bir akıl yürütmedir. Gerçekten de bilim tarihi-

ne bakıldığında, analojiye dayanan pek çok buluş olduğu görülebilir.



Şekil 2

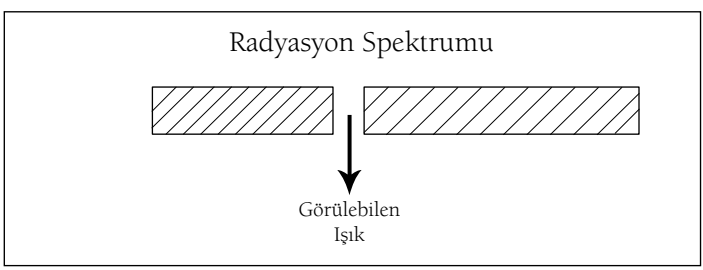
Olguya Gitme

Bir buluş ve doğrulama etkinliği olarak bilimsel yöntemde, biri *eylemsel*, öbürü *zihinsel* olmak üzere iki ana işlemden söz edilebilir: 1. *Olguya gitme*. 2. *Bilimsel açıklama*. Önce olguya gitmeyi ele alalım.

"Olgu" kavramı hiç de açık bir kavram değildir. "Olgu"yu, "evrende mevcut olan ve olup biten her şey" diye tanımlayabiliriz. Ama bu sadece bir *ad tanımı* olarak kalır. Çünkü evrende olup biten her şey gözlenemez ve biz gözlemimize girmeyen şeyler olabileceğini tasarlasak da gözlemimize girmedikleri sürece bunlara "olgu" diyemeyiz. Ama öbür yandan, bilimde, doğruca gözleme olanağı bulunmasa da gözlemin bize telkin ettiği "olgu"lardan da söz edilebilir ki, bizzat bilim, "olgu"yu "gözlenebilir olan"la sınırlamak istemez. Örneğin "elektron" gözlenebilen bir şey değil, gözlemin telkin ettiği bir şeydir. "Olgu"yu "gözlenebilir olan"la sınırladığımız takdirde, özellikle modern fiziğin ana dayanaklarından biri olan "elektron"u "olgu" saymamamız gerekecektir. Gerçi "elektron"u "gözlenebilir olan"ı açıklamakta kullanılan bir hipotez saymak da olanaklıdır; ama öbür yandan "elektron", modern fiziğin temel

"olgu"sudur da. Gerçekten de "olgu"yu "gözlenebilir olan"la sınırlamak köktenci bir anlayışın ürünüdür ve uygulamaya baktığımızda bilimde bu anlayışla yetinilmediği görülür. Bu bakımdan, bilimde "olgu" denince iki tür olgudan söz edilir: 1. Gözlenebilir ya da *algısal olgu*. 2. Hipotetik ya da *çıkarımsal olgu*.

Algısal ve çıkarımsal olguları şu örnekle daha aydınlık kılmaya çalışalım: Algılarımız beş duyumuzla sınırlıdır. Örneğin radyasyon spektrumuna (tayfına) baktığımızda, gözümüzün ışığın tüm ışınları içinde sadece morötesi ile kızılötesi ışınlar arasındaki ışınlara duyarlı olduğunu saptarız. Geriye kalan 10'dan fazla ışın türüne (x ışınları, radyo, tv ışınları, gamma ışınları vd.) duyarlı değiliz. Bu, aşağıdaki şemada gösterilmiştir:



Şekil 3

"Dalga boyları santimetrenin trilyonda biri kadar olan kozmik ışınlardan, uzunlukları sonsuz olan radyo dalgalarına kadar uzanan bu geniş elektromanyetik yayılma arasından, insan gözü ancak şemada beyazla gösterilen ince şeriti seçebilir. Böylece, insanın evren konusundaki algıları, görme organının sınırlarınca kısıtlanır."[12] Şimdi, duyu verilerimizin dışında kaldıkları için tüm bu algılanamayan ışınları "olgu" saymayacak

mıyız? Örneğin radyo ve televizyon ışınlarının varlığını günlük yaşamımıza girmiş radyo ve televizyon gibi aygıtlar bize göstermiyorlar mı? Öyleyse, "olgu"nun gözlenebilir olan şeylerle sınırlandırılamayacağını yine vurgulayalım ve hatta bilimde "çıkarımsal olgular"ın gözlemlenebilir olgulara göre çoğu kez ("elektron" örneğinde olduğu gibi) daha temelli (*fundamental*) olduğunu belirtelim. Gerçi, yine köktenci empirist açıdan bakıldığında, çıkarımsal olgularla örneğin yapıntılar (*fiksiyon*) ve hatta düşsel tasarımlar arasında her zaman kolayca ayırım yapma olanağı da yoktur. Ama çıkarımsal olguları yapıntı ya da düşsel tasarımlardan ayıran ölçüt, yine de empirik bir ölçüttür. Çünkü bunlar, hayal gücümüze başvurmuş olsak da önünde sonunda *gözlemin telkin ettiği* şeylerdir ve bu halleriyle hipotetiktirler.

Öbür yandan, evrende olup biten şeyler bize bir düzen içinde ya da düzensiz görünebilirler. Örneğin, mevsimlerin değişimi düzenli, bazı meteorolojik olaylar düzensizdir. Ama ister düzenli, ister düzensiz olsun, bunların hepsi de "olgu"dur. Yine bunun gibi, bireysel yaşantımıza geçmiş acı, öfke, sevinç, endişe, korku, sevgi vb. gibi, sadece kendimizin haberdar olduğu şeyler de "olgu" sayılamazlar mı?

Görüldüğü gibi, "olgu" kavramının kapsamını geniş tutmak olanaklıdır. Ama bilim açısından bakıldığında, bilimde her türlü olgunun değil, bazı olguların ele alındığı görülür. Bilim, düzensiz ve öznel nitelikteki olgulardan çok, düzenli olgulara yönelir. Çünkü bilimin amacı, olgular hakkında genellemelere varmaktır. Bu amaca ulaşmak için bilimin önünde iki olanak vardır: 1. Bilim, ancak genellemeler yapmaya elverişli olgularla ilgilenebilir. Bu bakımdan, düzensiz ve öznel nitelikteki olgular, bilimsel bakımdan ele alınmaya çoğunlukla elverişli değillerdir. İşte bu durum, bilimin *seçici* karakterini oluşturur. Yani bilim, olgular arasında bir seçme yapar, düzenli ve

düzensiz olguları ayırarak düzenli olguları ele alır. Ama seçim bu aşamada da tamamlanmış olmaz. Çünkü bilim adamının önünde, düzensiz ve öznel nitelikteki olguları ayıklamış olsa bile, yine de sınırsız bir olgu yığını vardır. İşte bilim adamı, bu durumda bir ikinci seçim işine başvurur. 2. Bu ikinci aşamada bilim adamı aslında, bu sınırsız olgular yığınının tümüne değil, kendi hipotez veya teorisini ilgilendiren olgulara yönelir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, bilim adamı olgulara, yine bu olgular hakkında geliştirdiği bir hipotez veya teori ışığında eğilmekte ve hipotez veya teorisini doğrulayacak olgular bulmaya çalışmaktadır. İşte, ister empirik isterse kuramsal düzeyde olsun, bilimsel etkinlik seçici bir etkinliktir. Bilimde seçicilik (ileride ele alacağımız gibi) özellikle tarih-toplum bilimleri alanında çok önemli sorunlar yaratır. Çünkü bilim adamı, her şeyden önce bir toplumun üyesidir ve onun belirli tarihsel-toplumsal-kültürel konumu ve giderek ideolojik inanç, değer, ülkü ve eğilimleri vardır. Bilim adamının doğa karşısında bu inanç, değer, ülkü ve eğilimlerini belli ölçülerde paranteze alabilmesi daha olanaklıysa da aynı şeyi toplumsal olgulara eğilirken yapması, uygulamaya bakıldığında, oldukça zor olmaktadır. Çünkü bizzat toplumsal olguların kendileri, büyük ölçüde bu inanç, değer, kabul, ülkü ve eğilimlerin ürünüdürler (bu konuya "Tarih-Toplum Bilimlerinin Teorik Temelleri" başlıklı IV. bölümde yeniden döneceğiz).

Şunu saptayabiliriz: "Bilimsel olgu", her türlü olgu demek değildir. Bilimsel olgu, genellemeler yapmaya elverişli ve seçilmiş olgudur.

Bilimde olguya gitmenin iki yolu olduğu belirtilir: 1. *Gözlem* 2. *Deneyleme*. Gözlem denince, uzun süre nahif empirist anlayışa bağlı olarak bir *olgu toplama* işlemi anlaşılmıştır. Oysa yukarıda belirttiklerimizden de anlaşılabileceği gibi, bilimde gelişigüzel ve her türlü olgu toplama söz konusu değil-

dir. Bu nedenle bilimde daha çok, hipotez veya teori doğrulayacak olgulara yönelme önem taşır ki, bu açıdan gözlem, bir olgu toplama işi olmaktan çok, hipotez doğrulayıcı *olgular bulma* işlemidir. *Deneyleme* de bir gözlem biçimidir. Deneylemeyi gözlemden ayıran, deneyleme sırasında gözlenen olguyu yapay koşullar altında ve ortam hazırlayarak tekrarlayabilmemizdir. *Ölçme* ise, olguya gitmenin son aşaması olarak görünür. Ölçme, deneyleme ve gözlem yoluyla sağlanan verileri sayısal değerleriyle ifade etme tekniğidir. Ama tarih-toplum bilimleri söz konusu olduğunda, özellikle deneyleme ve ölçme etkinliğinin son derece kısıtlı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü tarihsel-toplumsal olgular yapay yoldan deneylenemeyeceği gibi, sayısal değerlerle ifade edilmeye de her zaman elverişli değillerdir.

Bilimsel Açıklama ve Öğeleri

Betimleme ile *açıklama* arasındaki farka daha önce değinmiştik. Betimleme, empirik genellemeler yapma ve olguların *nasıl* oluştuklarını saptama işlemidir. Ama biz olguları *nedenleriyle* bilmek isteriz ki, nedenleriyle bilinen olgu, *açıklanmış* demektir. Buna göre açıklama, olgunun oluş tarzını değil, oluş nedenini gösterme işidir. Betimlemede olgunun dışına çıkılmaz, olgu gözlenip kaydedilir. Açıklamadaysa, olguyu bir veya birden fazla olguyla ilişkiye sokarız. Mantıksal açıdan bakıldığında, bu işlem, olgulara ilişkin önermeleri birbirlerine bağlamak demektir. Öyle ki, mantıksal açıdan *açıklama*, olguyu dile getiren önermeyi başka önermelerden *çıkarma* işlemidir. Mantıkta, bir önermeyi başka bir önermeden çıkarmak için başvurduğumuz akıl yürütme kalıbınaysa *dedüksiyon* dendiğini biliyoruz. İşte, *açıklama*, mantıksal yapısı bakımından bir dedüksiyon olarak karşımıza çıkar. Dedüksiyonda öncül durumundaki önermelerin *tümel önermeler* olduğu anımsanırsa,

açıklamada, tümel önermelerin, dedüksiyon kalıbı içinde, bilimsel genellemelere karşılık oldukları görülür. Buna göre, dedüktif bir çıkarım kalıbı içinde yapılan bilimsel açıklamada üç türlü önermeye rastlanır: 1. Genellemeler 2. Betimleyici önermeler 3. Açıklanan önerme. Örneğin, denizin belli zamanlarda kabarıp alçaldığını (med ve cezir) görüp betimliyoruz (betimleyici önerme); sonra bu olayın *neden*ini "çekim yasaları"na bağlıyoruz (genelleme) ve olayı bu yasalara bağlayarak açıklıyoruz (açıklanan önerme).

Görüldüğü gibi, bilimsel açıklamada bir dedüksiyona başvurulduğuna göre, açıklayanlar (genellemeler) verildiğinde, açıklananın kaçınılmaz ve zorunlu olacağı ortadadır. Matematikte ve tüm formel disiplinlerde de aksiyomlardan kalkılarak teoremlere, aynı dedüktif kalıp içinde geçildiğini belirtmiştik. Bu demektir ki, açıklama kalıbı, ister bilimlerde isterse formel disiplinlerde olsun, tektir ve dedüksiyondur. Ama örneğin matematikte teoremin (açıklanan) doğruluğu için aksiyomun (açıklayan) doğruluğunun kabul edilmiş olması yeterliyken, bilimde, açıklananın doğruluğu için olgulara gitme gereği vardır. Açıklayıcı bir etkinlik olarak bilim ile formel disiplinleri ayıran en önemli özellik de burada belirir.

Demek ki, bilimsel açıklamanın iki ana özelliği vardır: 1. Açıklanan, açıklayanların mantıksal bakımdan zorunlu sonucu durumundadır; yani açıklama dedüktif bir çıkarımdır. 2. Ne var ki, mantıksal bakımdan zorunlu, yani biçim yönünden geçerli olan bu çıkarımda açıklayan durumundaki önermelerin *olgulara ilişkin* olması ve en az birinin olgulara ilişkin bir *yasa*yı temsil etmesi gerekir. Bu iki ana özelliği tek bir tümcede şöylece ifade edebiliriz: *Bilimsel açıklama, biçim yönünden (mantıksal açıdan) geçerli, içerik yönünden olgusal olarak doğrulanmaya elverişli önermelerden kurulu bir çıkarımdır.*

a. Yasa

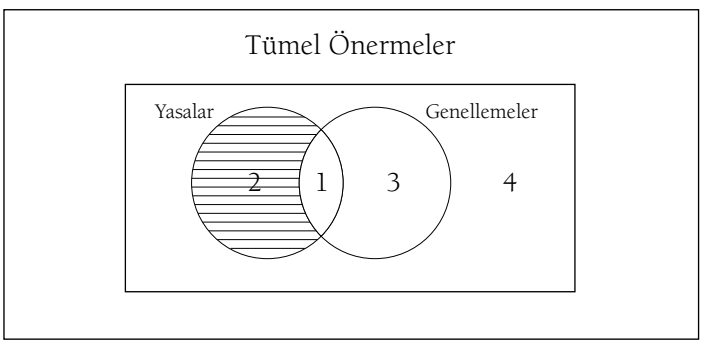
Bilimsel açıklamada öncül durumundaki önermelerden (açıklayanlar) en az birinin *yasa* niteliğinde olması gerektiğini belirtmiştik. Açıklayıcılar birer genelleme olduklarına göre, yasa da bir genellemedir. Ama yasayı öbür genellemelerden ayıran bazı özellikler vardır: 1. Yasa, olgulara ilişkin bir genellemedir; bu bakımdan mantıksal ya da analitik önermelerden ayrılır. Dolayısıyla, mantıksal kesinlik taşıyan, yani doğrulukları kendi içlerinde olan analitik önermeler ("Üçgen üç kenarlı şekildir") birer yasa değildirler. 2. Yasa tek bir olgu ya da nesneyi değil, bir olgular ya da nesneler grubunun ya tümünü ya da hiç olmazsa önemli bir bölümünü kapsayan bir ifadedir. 3. Yasa belli bir zaman ve yerle sınırlı olarak yapılmış bir genelleme de değildir; yani "Bu sınıftaki canlılar insandır" genellemesi bir yasa değildir. Öyle ki, bir yasanın kapsamı, hiç olmazsa potansiyel olarak sınırsız olmalıdır. 4. Yasa, olgularca doğrulanmış olmalıdır.

Bu özelliklere bakarak, "bilimsel yasa"yı şimdiye kadar tüm gözlem veya deney sonuçlarının doğruladığı olgusal içerikli bir genelleme olarak tanımlayabiliriz. Yasalara empirik genellemelerle varılabileceği gibi, kuramsal genellemelerle de varılabilir. Örneğin "Arı su 100°de kaynar" ifadesi, empirik genellemeyle elde edilmiş bir yasadır. Oysa "Bir cismin hızı, aldığı yol ve geçen zamanla doğru orantılıdır" ifadesi, kuramsal genellemeyle elde edilmiş bir yasadır.

Yasayı, bir de öbür genellemeler arasındaki yeriyle de tanıyabiliriz. Bilimsel açıklamada yer alan genelleme tiplerini, klasik tanım öğretisinin cins-tür ilişkisi içinde aşağıdaki tabloda gösterebiliriz:[13]

Bu tabloya göre üç genelleme tipi ortaya çıkmaktadır: 1. Yasalarla genellemelerin kesiştiği (1) numaralı alan, "yasa"

adını verdiğimiz genellemeleri; 2. Yasalarla genellemelerin kesişmediği (2) numaralı alan, genelleme olmayan bir yasanın olanaksızlığını gösteren boş alanı; 3. Genellemelerin yasalarla kesişmeyen bölümü dışındaki alan, henüz yasallaşmamış genellemeleri; 4. Her iki çemberin dışındaki alansa, tümel önerme kalıbı içinde olduğu halde genelleme sayılamayacak ifadeleri ("Bu sınıftaki tebeşirlerin hepsi beyazdır") kapsamaktadır.



Şekil 4

Tablonun da gösterdiği gibi, bilimsel açıklamada öncül olarak başvurulabilecek iki tip genelleme vardır. (2) numaralı alan boşluğu, (4) numaralı alansa genelleme olmayan tümel önermeleri gösterdiğine göre; elimizde (1) ve (3) numaralı alanlar içinde kalan genellemeler var demektir. İşte, (1) numaralı alan içindeki genellemelere *yasa*, (3) numaralı alan içindeki genellemelereyse *hipotez* diyoruz. Hipotezleri birazdan ele alacağız. Şimdi, yasaların nasıl oluşturulduklarını ve işlevlerinin ne olduğunu kısaca görelim.

Empirik genelleme türündeki yasaları oluşturmanın yolu, kuşkusuz ki indüksiyondur. Düşme yasası, metallerin genleşme yasası, arı suyun 100°de kaynadığı hakkındaki yasa vb. hep

indüktif yolla, yani gözlem ve deneylemeyle bulunmuşlardır. Ama yasalara yalnızca indüktif yolla varılacağını da söyleyemeyiz. Dedüktif yolla da yasalara varabiliriz. Ama dedüktif yoldan yasalara varmak için elimizde önceden bir teorinin olması gerekir. Örneğin Newton'un gravitasyon teorisinden kalkılarak, dedüktif yolla Galileo'nun düşme yasası çıkarılabilir. Bu açıdan bakıldığında, Galileo'nun düşme yasası, empirik yoldan bulunmuş bir empirik genelleme, Newton'un gravitasyon teorisiyse, bu empirik genellemenin *neden*ini açıklayan bir kuramsal genellemedir. Gerçekten de dedüktif yoldan bulunmuş bir yasa (Galileo'nun düşme yasası gibi), önceden bulunmuş bir yasaya karşılık olabileceği gibi, henüz gözlemlenmemiş bazı ilişkilerin de ifadesi olabilir. Örneğin Pluton gezegeni önceleri gözlem yoluyla görülmüyordu. Oysa Newton yasalarına göre yapılan hesaplar (dedüktif çıkarımlar), böyle bir gezegenin olması gerektiğini gösteriyordu ki, gerçekten de sonradan bu gezegen gözlenmiştir. İşte, bir teorinin dedüktif yapısından çıkıp da henüz gözlemlenmemiş bazı ilişkileri ifade eden bu tür yasalara *öndeyi* (*Prognose*) denir.

İndüktif ve dedüktif yoldan oluşturulan yasalar yanında bir de *retrodüktif* (buluşçu) yoldan elde edilen yasalar vardır ve bunlar aslında bilimsel yasaların çok önemli bir bölümünü oluştururlar. Bu yasalar ne salt gözlem ve deneylemeyle indüktif yoldan ne de bir teoriden kalkılarak dedüktif yoldan elde edilirler. Bu yasaların nasıl oluşturulduğu sorunsaldır. Burada, bilim kuramcılarının daha önce "Buluş Bağlamı" başlığı altında değindiğimiz görüşlerini anmak gerekecektir. Bilim kuramcılarına göre bir retrodüktif yasa şöyle oluşturulur: Mevcut gözlem ve teorilere uymayan bir olguyla karşılaştığında, bilim adamı, gözlemle elde ettiği tüm verileri açıklama gücüne sahip görünen, ama bizzat gözlemden gelmeyen bir genelleme tasarlar ve olguya gittiğinde bu genellemesinin doğrulanmış oldu-

ğunu görür ve böylece genellemesinin bir buluş olduğunun farkına varır; o böylece bir yasa elde etmiştir. Bilimde en fazla açıklama gücüne sahip birçok yasa (Newton yasaları, hidrostatik yasası vd.) hep retrodüktif yoldan elde edilmiş olup bu durum, bilimde buluşçu (hatta bir bakıma yaratıcı) zekânın rolünü göstermesi bakımından önemlidir.

b. Hipotez

Bilimsel açıklamada başvurulan öbür genelleme tipi de hipotezdir. Hipotezi, gözlem ve deneyleme sonuçlarıyla yeterince doğrulanmış olan genelleme tipinden, yani yasadan ayıran özellik, henüz ya tümüyle ya da yeterince doğrulanmamış bir genelleme olmasıdır. Ne var ki, bir hipotezi bir yasadan ayırmak için başvurulan bu ölçüt de pek yeterli değildir. Sık sık belirttiğimiz gibi, her türlü genelleme, mantıksal bakımdan tümel önerme kalıbı içinde dile getirilirse de gerçekte içerik bakımından hiçbir zaman bu tümelliğe ulaşamaz. Başka bir deyişle, ister empirik isterse kuramsal düzeyde olsun, herhangi bir genellemeyi tüketici biçimde doğrulama olanağımız yoktur. Bu açıdan yasalar da hipotez sayılabilir. Gerçekten de bir yasayı bir hipotezden ayıran en önemli farkın, yasanın hipoteze göre daha yüksek derecelerde doğrulanabilmesi olduğunu görüyoruz. Başka bir deyişle, doğrulama derecesi arttıkça, hipotezlerin yasalara dönüştüğü söylenebilir. Bu demektir ki, yasa ile hipotez arasında, doğrulama derecelerine bağlı bir *geçiş* vardır. Bu bakımdan, hipotezi, olguları açıklama vaadi taşıyan, ama henüz yeterince doğrulanamamış bir genelleme sayabiliriz. Ne var ki burada, hipotezi özellikle empirik genelleme tipindeki yasalardan daha kolay ayırmamızı sağlayacak bir ölçüt de vardır. Örneğin, "Arı su 100°de kaynar" türünden gözlem düzeyinde elde edilmiş bir yasayı aracısız bir biçimde

olguyla karşılaştırarak doğrulama olanağı varsa da Einstein'ın "Bir cismin kütlesi hızıyla birlikte artar" türünden kuramsal yasasını olgularla doğrudan karşılaştırma olanağı yok denecek kadar azdır. Bu nedenle hipotezlere daha çok, kuramsal düzeydeki genellemeler arasında rastlanır. Buradan hipotezin daha belirgin bir tanımına ulaşabiliriz: Hipotez, olguları açıklama vaadi taşımakla birlikte, olgularla çoğu kez doğrudan doğruya karşılaştırılamayan genelleme tipidir ve bu haliyle daha çok, kuramsal genellemeler kapsamında yer alır.

Bilimsel yöntemi sık sık, olgular hakkında geliştirilmiş hipotezleri yine olgulara dönerek doğrulama süreci olarak tanımladığımıza göre, hipotezlerin bilimdeki önemi açıktır. Bilim, olguları açıklama vaadi taşıyan hipotezler arar. Bu hipotezler olgularca doğrulandıkları sürece yasallaşırlar ki, bilimsel yöntemin amacı da açıklayıcı gücü olan bu türden yasalara varmaktır.

Hipotez henüz doğrulanmamış bir genelleme olduğuna göre, bir konu hakkında pek çok hipotez ileri sürülebilir demektir. Ama hipotez ileri sürmek kuşkusuz keyfi bir iş de değildir ve hipotez ileri sürmenin bazı koşulları olması gerekir. Bir kez, hipotez ileri sürmede bilim adamının buluşçu (hatta yaratıcı) etkinliği kadar, konusu hakkındaki bilgi ve tecrübesi de rol oynar. Bu yüzden iyi bir hipotez, ilişkin olduğu olguların tümü için geliştirilmeli ve bu olguların hiçbiriyle tutarsızlık göstermemelidir. Yine iyi bir hipotez, daha önce gözlem ve deney sonuçlarıyla doğrulanmış, yani yasallaşmış genellemelerle bağdaşabilir olmalıdır. İyi bir hipotez, son olarak da elden geldiği kadar az varsayıma dayanmalıdır.[14]

Bilimsel Teori

Buraya kadar "teori" terimini sık sık kullandığımız halde,

bu terimi açıklamadık. Çünkü bu terimin açıklanması, "olgu", "açıklama", "yasa", "hipotez" gibi terimlerin daha önce açıklanmış olmasını gerektirir. Şimdi, daha önce üzerinde durulmuş olan bu terimlerin ışığında "teori"ye eğilebiliriz.

Bilimsel etkinliğin amacının olgular hakkında hipotezler geliştirip bu hipotezleri yine olgulara dönerek doğrulama ve böylece olguları açıklama olduğunu boyuna tekrarlıyoruz. Kuşkusuz, doğrulanmış bir hipotez yasallaşarak bize *belli* olgular ya da olgular arasındaki ilişkiler hakkında topluca ve özet halinde bir bilgi vermiş olur. Böylece o olguları ya da olgusal ilişkileri, *nedenleriyle* bilmiş oluruz. Ama çoğu kez olgular ya da olgusal ilişkileri nedenleriyle bilme isteğimiz bir hipotezin sınırlı açıklama gücüyle doymaz; hipotezin bize sunduğu nedenlerin arkasındaki başka nedenlere de yönelme gereksinimi duyarız. Öyle ki, artık belli olgular ya da olgusal ilişkiler hakkında elde edilmiş bilgilerle yetinmeyip daha kapsayıcı ve kuşatıcı bilgilere ulaşma isteği duyarız. Yine öyle ki, burada amaç artık *evrensel*dir. Artık, tek tek yasalarla ya da hipotezlerle değil, bu yasaları ya da hipotezleri de bir bölümüyle içeren daha karmaşık bir açıklama biçimine başvurmak gerekir. İşte, evrenin bir bölümünü (ya da giderek tümünü) anlamak için yasaları ya da hipotezleri de içeren bu karmaşık açıklama etkinliğine, bilimin *teori kurma etkinliği* denir. Gerçekten de "teori" (*theoria*) sözcüğü, Grekçe "kuşbakışı seyretmek" anlamında bir fiilden gelir. Teori de hipotez ya da yasa gibi bir açıklama aracıdır. Ama o, bizzat hipotezleri ya da yasaları da içeren bir kapsayıcılığa sahip olduğundan, çok yüksek bir açıklama gücüne sahiptir ve bu nedenle, yüksek bir zihinsel etkinliği de gerektirir. Bu yüzden, bir teoriyi bir hipotezden ayıran temel özellik, teorinin bazen oldukça karmaşık bir *kavramlar ağı*, bir *sistem* olmasıdır.

Bilimde teori kurmak iki açıdan önem taşır: 1. İyi kurul-

muş bir teori, bilgi ve anlayış gücümüzü etkiler, evrene bakış açımızı genişletir. 2. Teori kurmak, bilimsel etkinliğin erişilmesi güç bir zirvesidir ve olgular hakkında en üst düzeyde bir zihinsel etkinliği gerektirdiğinden, bir bilimsel teoriyi yakından tanımak, tümüyle bilimsel etkinliğin niteliğini anlama olanağı verir.

Teorinin ne olduğu hakkındaki bu kısa betimlememizi, onun ne olmadığını belirtmeye çalışarak sürdürelim. "Teori" teriminin anlamının şimdiye kadar kullanageldiğimiz "hipotez", "yasa", "varsayım" sözcüklerinden farklı olduğunu belirttik. *Varsayım*, doğruluğu irdelenmeksizin kabul edilen şey; *hipotez*, doğrulanmak üzere ele alınan bir sav; *yasa*, elden geldiğince yüksek oranlarda doğrulanmış bir ifadedir. *Teori* ise, kısmen doğrulanmış olsa da çoğu kez asla kesinleşmeyen bir savlar topluluğunu içeren *sistem*dir ve bu haliyle yine çoğu kez bir ya da birkaç önermeyle değil, birbiriyle ilişkili birçok önermeyle dile getirilebilir.

Teorinin, hipotezleri ve yasaları da içeren bir kavramsal sistem olması demek, teoride, bu hipotezlerin ve yasaların da dayandıkları başka türden savların bulunması demektir. Yani teori içinde, birer açıklayıcı olan hipotezleri ve yasaları da açıklayan türden savlar bulunur. Bir teoride, hipotez veya yasaların da önünde yer alan, yani öncül durumunda bulnan ve bazı temel (*fandamental*) ilişkileri dile getiren bu türden savlara *varsayım* diyoruz. Varsayımlar, tıpkı matematiğin aksiyom veya postulatları gibi, bir bilimsel teorinin en tepesinde bulunurlar.[15] Örneğin, ışığın "yayılma", "yansıma", "kırılma" gibi özellikleri olduğunu biliyor ve bu özellikleri "optik yasaları"na göre açıklayabiliyoruz. Ama bu yasalar bize ışığın bu özelliklerini açıklamaktaysalar da ışığın ne olduğunu açıklayamamaktadırlar. Işığın ne olduğunu, ışığı "bir dalga hareketi" ya da "parçacıklar topluluğu" *varsayarak* açıklıyoruz. Öyle ki, bu varsayımımız

optik yasaları için de açıklayıcı bir güç taşımaktadır. Daha etkili bir örnek, modern atom teorisinden verilebilir. Atomu meydana getiren ana parçacıkların, gözlemlenemedikleri halde varlıkları kabul edilen, *varsayılan* "elektronlar" olduğunu söylüyoruz. Öyle ki, modern atom teorisi, tıpkı matematiğin aksiyomları gibi, belli türden varsayımlara dayalıdır ve tıpkı aksiyomlar gibi varsayımlar da irdelenmeden kabul edilen doğrular durumundadır.

Teorinin Mantıksal Yapısı

Yukarıda belirttiklerimiz, bir teorinin mantıksal yapısının da bir dedüksiyon olacağını göstermektedir. Gerçekten de teori, açıklayıcıları (hipotezler ve yasalar) da açıklayan bir dedüktif kalıba sahiptir. Ama teori kurmak, belli bir alanda ya da belki de giderek evrenin bir bölümü (hatta tümü) hakkındaki bilgilerimizi içeren genellemeleri mantıksal bir düzen içinde bir araya getirme ve bağdaşıma sokma (*kombination*) işlemini gerektirdiğinden, çoğu kez oldukça karmaşık bir etkinliktir. Dedüksiyon zincirinin başında yer alan öncüllerle (varsayımlar) zincirin en uç halkası arasında tutarlılık olması, başka bir deyişle, en uç halkanın en baştaki halkadan *çıkarsanabilir* olması gerekir. Bu zincirleniş içinde, varsayımların altında kuramsal genellemeler, onların altında empirik genellemeler ve en altta empirik önermeler, hep tutarlı bir bağlılık içinde olmalıdırlar. Üst düzeyde bir ya da birkaç varsayım, onun altında yine az sayıda kuramsal genelleme, onun altında çok sayıda empirik genelleme ve en altta belki de sınırsız sayıda empirik önerme bulunur. Bir üstteki bir alttakinin açıklayıcısı durumundadır. Kısacası bir bilimsel teorinin mantıksal yapısının, tıpkı matematikte olduğu gibi, bir *aksiyomatik sistem* olduğunu görürüz. Başka bir deyişle, bilimsel teorilerle formel disiplinle-

rin mantıksal yapıları arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle, bir bilimsel teorinin mantıksal yapısını anlamak için, aksiyomatik sistemde yer alan öğelere eğilmek gerekir.

Bir aksiyomatik sistemde üç tip öğe bulunur:

1) *Tanımlanamaz Sözcük ve İlkeler*: Bir teoride artık başka bir şeye dayanılarak tanımlanamaz olan terimler bulunur. Örneğin mantıkta "ve", "bazı", "ise" gibi sözcükler (mantık terimleri) tanımlanamazlar; ama buna karşılık tüm mantıksal ilişkiler bir bakıma bu tanımlanamazlara dayanırlar. Kendilerine dayanılarak tanımlanabilen terimler türetilen bu sözcüklere, bu nedenle bir teorinin en üst basamağında yer alan *ilksel (primitif) sözcükler* denir. Bunun gibi, geometride de "doğru", "düzlem", "nokta", "arasında" vb. sözcükler tanımlanamazlar. Kuşkusuz, bu ilksel sözcükler sadece formel disiplinlerde bulunmazlar, bilimlerde de yer alırlar. Örneğin fizikte, özellikle de Newton teorisinde, "hareket", "zaman", "uzay", "mesafe" vb. türden tanımlanamaz ilksel sözcükler vardır. Ne var ki, "hız", "ivme", "kuvvet", "enerji" gibi terimleri ancak bu tanımlanamazlara dayanarak tanımlayabiliriz. Bu nedenle bu ikincilere, türetilmiş veya *tanımlanmış terimler* denir. İşte, bu tanımlanamayan sözcükler arasındaki ilişkiyi belirtmek amacıyla dile getirilen ifadelere de *ilksel tanımlar*, *ilkeler* ya da kısaca *aksiyomlar* diyoruz. Gerçekten de "doğru", "nokta", "arasında" gibi ilksel sözcükleri tanımlayamadığımız halde, "Doğru, iki nokta arasındaki en kısa mesafedir" gibi bir ilkeye varabiliyoruz ve örneğin tüm geometri sistemimizi bu gibi ilkelere dayandırıyoruz. Aynı şeyi bilimlerde de yapıp örneğin "uzay" ve "zaman"ı tanımlayamadığımız halde, "Hız, zaman içindeki yoldur" türünden ilkelere varabiliyoruz.

2) *Genellemeler*: İlksel sözcükler arasındaki ilişkilerden çıkardığımız ilkeler ya da aksiyomlar da birer genellemedir. Ama bunları kuramsal ya da empirik genellemelerden ayıran bir özellik de vardır. Bunlar, irdelenmeksizin doğruluğu kabul edi-

len varsayımlardır. Oysa hipotez ya da yasa türünden olan genellemeler, doğrulanması gereken genellemelerdir. Ama öbür yandan aksiyomlarla da tutarlı olması gereken bu genellemeler, dedüktif yoldan aksiyomlardan çıkarsanabilecek *öndeyiler* durumundadırlar. Burada, ileride üzerinde duracağımız çok önemli bir saptama yapma olanağı çıkmaktadır: *Bilim, dayandığı ilkeleri (varsayımları) değil, bunların dedüktif sonucu durumundaki öndeyileri (hipotezleri ve yasaları) doğrulamaya çalışmaktadır ki; bu, bilimde tartışılmayan a prioriler bulunduğunu gösterir.*

3) *Kurallar*: İlkel veya türetilmiş terimleri, aksiyom (varsayım) ve teoremleri (öndeyi) önce gramer ve sentaks bakımından düzgün biçimde ifade etmek gerekir. İşte, bir teorinin içerdiği terim ve genellemeleri "düzgün tam-deyim" halinde ifade etmek için teoride başvurulan gramer ve sentaks kurallarına *kurma kuralları* denir. Bu kurma kurallarına göre "düzgün tamdeyim" halinde kurulmuş genellemelere dayanılarak açıklamalar yapabilmek için dedüksiyona başvurulması gerekir ki, bu gerekliliği yerine getirmeyi sağlayan kurallar *çıkarım kuralları*dır.

İşte, bilimlerin de, formel disiplinlerin de teorik yapısını oluşturan, yukarıda saydığımız öğeleri içeren aynı aksiyomatik sistemdir. Ama aksiyomatik sistem olgulara ilişkin olarak kurulduğunda bir "bilimsel teori" yapısındadır. Oysa aynı aksiyomatik sistem, olgulara ilişkin olmadan da (mantıkta ve matematikte olduğu gibi) kurulabilir. Bu nedenledir ki, mantığın ve matematiğin teorik yapısı bize salt bir biçim (form) olarak görünür.

Öbür yandan, bilimin *hipotetik-dedüktif* karakterini en çok "bilimsel teori"de yakalayabiliriz. Önceden değindiğimiz gibi, aksiyomlar apaçık doğrular değil, doğruluğu kabul edilmiş hipotetik savlardır. Bu yüzden, bir aksiyomatik sistem olarak "bilimsel teori" aslında herhangi bir alanı (ve giderek evreni)

hipotetik haldeki bu savların ışığında *yorumlamaktadır*. Ama yorumun uygun ya da geçerli olması için başvurulan doğrulama etkinliğinde, doğrulanmaya çalışılan şeyler hipotetik haldeki bu savlar değil, bu savlardan öndeyiler olarak çıkarsanabilen hipotezler ya da yasalardır. Bu yüzdendir ki, her "bilimsel teori"de doğrulanmayan *a prioriler* olduğunu söylüyoruz. Örneğin modern fizikte doğrulanmaya çalışılan şey "elektron" (varsayım) değil, bir elektron akışı ya da hareketi olarak doğal olgular hakkında geliştirilmiş hipotezler ya da yasalardır.

Teori-Olgu İlişkisi

Bir aksiyomatik sistem olarak "bilimsel teori"yi salt biçimsel teorilerden ayıran özelliğin, bilimsel teorinin olgulara ilişkinliği olduğunu belirttik. Ama acaba bir bilimsel teori ile olgular arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir teoride doğrulanması gereken hipotezler ve yasalar gibi, doğrulamaya bırakılmayan varsayımlar da bulunduğuna göre, bir teorinin doğrulanma oranının, bir hipotezin ve yasanın doğrulanma oranına göre çok düşük kalacağı açıktır. Ama teori-olgu ilişkisi konusunda daha temelli bir sorudan da yola çıkılabilir: Biçimsel açıdan bir mantıksal sistemden ibaret olan bilimsel teorilerimiz ile olgular arasında *bire-bir* bir *denklik* (tekabül) var mıdır? Başka bir deyişle, olguların kendileri bizzat "mantıksal" hareket ettikleri için mi biz onları yine mantıksal yoldan anlayabiliyoruz; yoksa mantıksallık bizim, olgulara yaptığımız bir yükleme, bir atıf mıdır? Soruyu daha yalın olarak şöyle de sorabiliriz: "Mantıksal" olan evrenin kendisi mi, yoksa bizim, evren hakkındaki bilgimiz mi? Evrenin "mantıksal" olup olmadığı sorusu, eski filozoflar kadar, çağımızın bilim adamı-filozoflarını da meşgul eden bir sorudur. Örneğin yeniçağın Descartes, Leibniz gibi filozoflarıyla Newton gibi bilim adamlarının yanı sıra çağımızın James Jeans ve Da-

vid Bohm gibi bilim adamı-filozofları evrenin mantıksallığına *inanırlar*. Öbür yandan Kant gibi filozoflarla çağımızın bazı bilim adamı-filozoflarıysa evrenin değil, evren hakkındaki bilgimizin mantıksallığından söz edilebileceğini ileri sürerler. Bizim için bu konuda şunu saptamak yeterlidir: Evrenin kendisinin mantıksal olup olmadığını tartışabiliriz; ama tartışamayacağımız nokta, bizim, evren hakkındaki bilgi etkinliğimizin "mantıksal" bir etkinlik olduğudur. "Giriş"te bilimin yaygın olarak kabul gören niteliklerini sayarken, bilimin evrenin akla uygun olduğunu kabul ederek iş gördüğünü belirtmiştik. Şimdi yapmakta olduğumuz irdelemeye göre, artık bu kabulün bir *varsayım* olduğunu söyleyebiliriz. Öyle bir varsayım ki, bir bakıma *bilim* denen etkinliği olanaklı kılıyor.

Şimdi, bu irdelemeye dayanarak, bilimsel teorilerle olgular arasında bir denklik (tekabül) olup olmadığı sorusuna dönebiliriz. Sık sık belirttiğimiz gibi, bilim, gözlenen olguları, doğrudan doğruya gözlemden çıkarılamayan, hatta gözlem dışı kalan bazı süreç ve ilişkiler varsayarak açıklamaktadır. Bu nedenle, bir bilimsel teorinin üst düzeydeki öncüllerini oluşturan kuramsal genellemelerle gözlem yoluyla elde edilen alt düzeydeki empirik genellemeler arasında temel bir farklılık vardır. Kuramsal genellemeler gözlem dışı bazı teorik kavramları içerdiklerinden, bu genellemelerin olgulara gidilerek doğrudan doğruya doğrulanmaları olanaksızdır. Oysa buna karşılık empirik genellemeleri doğrulama olanağı vardır. Bu durumda, sık sık sorduğumuz bir soruyu yeniden soralım: Gözlem dışı teorik genellemelerden empirik genellemeleri nasıl çıkarabiliyoruz? Örneğin, "renk" dediğimiz empirik olguyu, "dalga uzunluğu", "ışık frekansı" gibi teorik bir kavramla nasıl açıklayabiliyoruz? Yine bunun gibi, algılanan ağaç ile "ağaç" kavramı ya da "elektromanyetik dalga" ile onun empirik karşılığı olan ışık olgusu arasında nasıl bir bağ vardır? Bir başka örnek: Kaslarımızı gererek algıla-

dığımız "güç" ile bir dinamometreyle ölçülebilen "güç" arasında ne gibi bir ilişki vardır? Tüm bu örnekler, teorik bir kavramdan olguya doğru bir *geçiş* olduğunu göstermektedir. O halde sorumuzu şu şekilde derleyebiliriz: Teorik bir kavramdan olguya *geçiş* nasıl olmaktadır?

Bilim kuramcıları, bize bu geçişi sağlayan bazı kuralların olduğunu belirtmekte ve bunlara *denklik kuralları* (*correspondence rules*) adını vermektedirler. Bu kurallar bazen "köprü kuralları", "düzenleyici kurallar", "yorumlama kuralları" gibi adlarla da anılırlar. Bu kurallara en iyi örnek, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde ele aldığı anlık ve akıl kategorileridir. Kant'a göre biz, olguları "birlik", "bütünlük", "süreklilik", "karşılıklı bağlılık", "nedensellik" vd. kategoriler aracılığıyla kavrar ve ilişkiye sokarız; böylece "çokluğu bir birlik olarak görmemizi sağlayan" kavramlar elde ederiz ve bu kavramları yine aynı çokluğu adlandırmakta kullanırız. Dolayısıyla, bizim teorik kavramlarımızla olgular arasındaki köprüleri kuran şeyler, duyarlık formları (uzay, zaman), anlık kategorileri (birlik, bütünlük, süreklilik, nedensellik vd.) gibi *akıl* kurallarıdır.[16]

[1] F. Heinemann, "Erkenntnistheorie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, ss. 295-297.

[2] G.W. Leibniz, *Monadologie*, (1714), s. 33.

[3] F. Heinemann, a.g.e., s. 300.

[4] a.g.e., ss. 300-302.

[5] G.W. Leibniz, *Neue Versuche über den menschlichen Verstand,* (1765), 1974, s. 211.

[6] John Stuart Mill, *Logics,* (1843), 1964, s. 38.

[7] Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 69.

[8] Wolfgang Stegmüller, "Wissenschaftstheorie", *Philosophie* içinde, Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 1970, s. 338.

[9] a.g.e., s. 342.

[10] Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 156.

[11] Cemal Yıldırım, a.g.e., s. 77.

[12] Lincoln Barnett, *Evren ve Einstein*, Çeviren Nail Bezel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 17.

[13] Cemal Yıldırım, a.g.e., s. 114.

[14] "Hipotez" ve "varsayım" terimlerini burada birbirinden ayırıyoruz. Türkçede "varsayım" çoğu kez "hipotez" karşılığı kullanılmaktadır. Oysa bilgi kuramı ve özellikle bilim felsefesi açısından *varsayım* (*assumptiom*, *annahme*) doğruluğu irdelenmeksizin kabul edilen; *hipotez* ise doğrulanmak üzere ele alınan (adı üstünde) bir tezdir, savdır. Bu bakımdan, bilgi kuramı terminolojisi içinde *varsayım* terimini daha çok, *aksiyom* veya *postulat* terimleriyle ilgi içine sokmak gerekir. Bu ilişkiye bir sonraki dipnotta yeniden değineceğiz.

[15] Bir önceki dipnotta *varsayım* ile *hipotezi* birbirinden ayırmıştık. Şimdi burada artık, varsayımların formel disiplinlerdeki *aksiyomlara* koşut olduğunu belirtebiliriz. Varsayımları aksiyomlardan ayıran özellik *formel* değildir. Mantıksal açıdan varsayımlar da bir teorinin en baştaki halkalarını oluşturan aksiyomlardır. Bu bakımdan bilimsel teoriler de *aksiyomatik sistemler*dir. Varsayımı aksiyomdan ayıran özellik *içerikseldir*. Aksiyomlar salt zihinsel kurgular olabildikleri halde varsayımların mutlaka olgulara ilişkin olması gerekir.

[16] Henry Margenau, "Naturphilosophie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, s. 392.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİLGİ KURAMI-BİLİM İLİŞKİSİ

Geçen bölümü, teorik kavramlarımızla olgular arasındaki köprüleri "denklik kuralları" denen kuralların kurduğunu belirterek ve bu kuralların Kant'ın duyarlık formları, anlık ve akıl kategorileri dediği türden şeyler olduklarını söyleyerek noktalamıştık. Hemen anlaşılabileceği gibi, büyük bölümüyle *akıl kuralları* diyebileceğimiz bu kurallar, her türlü düşünme gibi bilimsel düşünmenin de temelinde olduklarından, yine bizzat bilim tarafından ele alınamazlar. Bu kurallar bilgi kuramının konusudurlar ve bu nedenle teori-olgu ilişkisi, daha geniş ve temelli olarak ancak bilgi kuramı-bilim ilişkisi açısından ele alınabilir.

Bilim ve Denklikçi Doğruluk Anlayışı

Teori-olgu ilişkisi, bilgikuramsal açıdan kavram-olgu ya da daha genel olarak *kavram-nesne* ilişkisi olarak ele alınabilir. Bu bağlamda şunları sorabiliriz: Bize duyular yoluyla açık olan nesnelerle bu nesneler hakkında geliştirilmiş kavramlar arasında nasıl bir bağ vardır? Nesneleri oldukları gibi mi biliyoruz, yoksa bize göründükleri gibi mi? Nesnelerle kavramlarımız arasında tam bir uygunluk (*adequatio*) ve tam bir denklik (*correspondence*, tekabül) mi vardır; yoksa kavramlarımız ancak bazı özellikleriyle bildiğimiz nesnelere taktığımız birer addan (*nomina*) mı ibarettir? Felsefe tarihinde bu temel sorulara

değişik tutumlara bağlı olarak farklı yanıtlar verilmiş olduğunu biliyoruz. Nesnelerle kavramlarımız arasında tam bir denklik olduğunu ve bu yüzden nesneleri olduğu gibi bilebileceğimizi savunan *realizm*in (gerçekçilik) karşısında, nesneleri olduğu gibi değil, duyularımıza açık şekliyle bilebileceğimizi, hatta duyularımızın bize bildirdiği dışında bağımsız bir nesneden söz etmeye hakkımız olmadığını savunan *sensüalizm* (duyumculuk) vardır. Realizm, çoğu kez, aklın ve akıl yoluyla bulunan kavramların nesneleri bilmede öncelik taşıdığını savunan *rasyonalizm* (akılcılık) ile bir aradadır. Rasyonalist, aklımızda bilginin a priori temelleri olduğunu söyler. Rasyonalizm, sadece ve sadece akıldan yola çıkılarak nesnelerin bilinebileceği inancına dönüşürse, bu bir *dogmatizm*dir (inakçılık). Sensüalizm, bilgide aklın değil de duyumların öncelik taşıdığını belirttiğinde *empirizme* (deneyimcilik), duyuların bildirdiğinden de, akıldan da kuşku duyulması halinde *septisizme* (şüphecilik) dönüşür. Bunun dışında bilgi konusunda *sezgicilik* (*intuisyonizm*) ve *gizemciliğe* (mistisizm) de başvurulduğu görülür.

Ne var ki, özellikle yeniçağın başlarından bu yana, bilgi sorununu tartışan iki temel tutum olarak empirizm ve rasyonalizmi buluruz. Bunun en önemli nedenlerinden biri, daha önce değindiğimiz gibi, yeniçağla birlikte bilimlerin gösterdiği gelişmedir. Öyle ki, yeniçağdan bu yana bilgi kuramı tarihine bakıldığında, bilgi kuramı ve bilimlerin sürekli olarak karşılıklı etkileşim içinde bulundukları görülür. Yine öyle ki, bilgi kuramının yeniçağda fizikle birlikte geliştiğini saptarız. Öbür yandan, yeniçağın fiziğine ise deneysel yönden empirizmin (Bacon, Locke, Hume, Mill), kuramsal yönden de rasyonalizmin (Descartes, Leibniz, Kant) eşlik ettikleri açıktır. Aynı zamanda birer matematikçi de olan Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar, aklımız ve kavramlarımız ile nesneler arasında tam bir denklik olduğuna inanıyorlar ve matematiğin yardımıyla

doğa hakkında düşünsel yoldan evrensel ve kesin bilgilere ulaşılabileceğini, evrenin yapısının matematiksel bir yapı (*mathesis universalis*) olduğunu belirtiyorlardı. Gerçekten de onların aklımızla doğa arasında tam bir uygunluk olduğu hakkındaki *realist* inançları, son zamanlara kadar yeniçağ bilimine de egemen olmuştur. Ama öbür yandan Locke ve Hume gibi empirist filozoflarsa doğa hakkındaki bilgilerimizin duyu verilerinden çıktığını, aklın işlevinin duyu verilerinden çıkan şeyi düzenlemek olması gerektiğini, yani aklın tek başına evreni bilemeyeceğini savunuyorlardı. İşte, yeniçağda fizik ve tüm doğa bilimleri, rasyonalist etki altında, akıl ile doğa arasında tam bir denklik olduğuna inanırken, empirist etki altında, aklın tek başına doğayı bilemeyeceğini, doğa hakkındaki bilgimizin temelinde duyu verilerinin bulunduğunu ve bu nedenle bilimlerin bilgi elde etmek için gözlem ve deneye başvurmaları gerektiğini kabul eden bir anlayışla iş görüyorlardı. Bilimsel yöntemi belirleyen de bu temel anlayış olmuştur. Tarihsel açıdan baktığımızda, bilimin bu anlayışa dayanarak ortaya koyduğu başarılar, felsefede spekülatif tasarımlara başvurmayı dizginlemiştir. Galileo ve Newton'dan önce, doğa ve toplum hakkındaki açıklamalara genellikle spekülatif, hatta teolojik tasarımlar egemendi. İlk kez Galileo ve Newton'la birlikte açıklama biçimi, dikkatle gözlenen olgularla desteklenmeye başladı. Bu durum, felsefi düşünceyi de etkilemiş ve ilk kez Locke, bilgi sorununun metafiziksel ve teolojik tasarımlara başvurulmadan ele alınması gerektiğini vurgulamış ve bu tutumuyla bilgi kuramının da kurucusu olmuştur.

Ne var ki bilim, bilgi sorununun metafiziksel ve teolojik tasarımlara başvurulmadan ele alınması gereğini filozoflara hatırlatmakla bilgi kuramının metafizik, teoloji ve ahlaktan bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmasını sağlamışsa da sonradan, bilimin kendisinin de bilgi kuramı açısından ele alı-

nıp irdelenmeye başladığını görürüz. Bunun ilk ve en etkili örneğine de Kant'ın bilgi kuramında rastlıyoruz. Hume'dan etkilenen Kant, bizzat bilimsel yöntemin ne olduğunu ve bilgi açısından ne ifade ettiğini sormuştur. Kant'ın bu konudaki soruları şunlardı: Bilimsel yöntemi neden dolayı başarılı sayıyoruz? O âna kadar (ve ondan sonra da son zamanlara kadar) bilimin inandığı gibi, bizim mantıksal ve matematiksel düşünmemizle doğa arasında gerçekten de tam bir uygunluk, tam bir denklik var mıdır? Kant'a göre, böyle bir tam denklik söz konusu olamaz. Zaten daha önce Locke ve Hume, bize bilincimizdekilerden (duyum, tasarım, kavram vd.) başka bir şeyin verilmediğini, nesnelerin ve evrenin aslında bilincimizdekilere göre yorumlandığını söyleyerek, eğer nesnelerin bizden bağımsız ve bize görünenden farklı bir gerçeklikleri varsa, bunu asla bilemeyeceğimizi belirtmişlerdi. Berkeley daha da ileri giderek, nesneleri "bilincimizdeki ideler" olarak adlandırmıştı. Kant duyusal yoldan bize açık olan evrenin, bu haliyle karmakarışık bir duyumlar topluluğu, bir kaos görünümünde olduğunu, bilincimizin *birleştirici* işlevleriyle (duyarlık, anlık ve aklın işlevleri) duyusal yoldan algıladığımız nesnelerin ve evrenin bir kosmos halinde düzenlendiğini söyler. Kant'ın kendi deyimiyle "Kopernikusvari devrim"i de buradadır. Kant kendisine kadar akıl-evren, kavram-nesne arasında tam bir denklik olduğunu kabul eden *denklikçi doğruluk anlayışını* yıkmış oluyordu. Kant bilgimizin nesnelere göre değil, nesnelerin bilgimize göre biçimlendiğini söylüyordu. Yani bizde duyarlık formları, anlık ve akıl kategorileri vardır ve biz nesneleri bunların süzgecinden geçmiş halleriyle biliriz. Başka bir deyişle, bunlar nesnelerde değil, bizde olan şeylerdir. Öyle ki, bunların süzgecinden geçmiş halleriyle nesneler, aklımızın etkinliğiyle bilincimizde *kurulmuş* (*eingebildete*) olurlar. Buna göre biz nesneleri oldukları gibi değil, teorik aklımızın onları kurduğu

gibi biliriz ve bu yüzden, bizim tüm bilgimiz bir *kurgu bilgisi*dir. O şöyle der: "Biz nesneler hakkında, sadece bu nesneler içine koyduğumuz şeyi a priori biliriz." Nesnelerin içine koyduğumuz bu a priori şeylerse, hep sözü edilen duyarlık formları, anlık ve akıl kategorileridir. Biz nesneleri "birlik", "ilişki", "zorunluluk", "nedensellik", "süreklilik" vd. kategoriler altında tanırız. Başka bir deyişle, bunları nesnelere taşımak suretiyle nesneleri biliriz. Bu nedenle de aklımızla nesneler arasında tam bir denklik olduğunu iddia edemeyiz; aklımız, nesneleri *bilme biçimimiz*dir; o kadar.

Ne var ki, bilim adamları, Kant'ın 18. yüzyılın sonlarında söylediği bu sözlere ancak 20. yüzyılın başlarında kulak verir olmuşlardır. Bilim adamları uzun süre bilimin yöntemlerini, duyumları kavramlarla bağlantıya sokan son derece etkili bir yol olarak kabul etmişler ve denklikçi doğruluk anlayışına bağlı kalmışlardır. Bilim adamlarını (ama daha özel olarak bilim adamı- filozofları) denklikçi doğruluk anlayışından vazgeçiren etkenler, yine de kendi alanlarında karşılaştıkları güçlükler olmuştur. Özellikle 20. yüzyılın başlarında kuantum fiziğinde karşılaşılan güçlüklerin bu etkenler arasında başı çektiği söylenebilir. Bunlara biraz ileride değineceğiz. Şimdi, bilgi elde etmeyi kurgucu bir etkinlik olarak konumlayan Kant'ı izleyerek, bilimi bilgikuramsal açıdan kurgucu bir etkinlik sayan yaklaşımı daha yakından görmeyi deneyelim.

Kurgucu Bir Etkinlik Olarak Bilim

Kant tüm bilgimizin *deney*le başladığını, ama tek başına deneyin bilgi doğurmadığını söyleyerek bilgi kuramına girer. Nesnelerin bize duyularla açık olduğunu söylüyoruz, nesnenin bize duyularla gelmesi olayına da *algı* diyoruz. Ama algı,

deneyin bir öğesiyse de tek öğesi değildir. Algılama edimi sırasında algıya hemen bir *rasyonellik* (akılsallık) karışır. Şimdi, bunu daha yakından görmeye çalışalım: Algı, deneyin rasyonel öğelerinden, *kendiliğindenliği*, *bağımsızlığı* ve başka bir şeye *indirgenemezliğiyle* ayrılır. Rasyonel öğeler işe karışmadığı sürece olgular düzensiz bir çokluk, bir kaos görünümündedirler. Kant bu duruma "olgular rapsodisi" der. Algı bilgi öğeleri içinde en gerideki şeydir (*Residuum*). Başka bir deyişle algı, örneğin bir ağaca baktığımızda tüm rasyonel öğeleri ve tüm belleksel çağrışımları paranteze aldığımızda geriye kalan şeydir. Algı bu haliyle olduğu gibi kopya edilemez. O, düşünsel ve belleksel işlemlerle "objeleşir", ki böylece bir tasarım altına sokulmuş olur. O, rasyonel işlemlere tabi tutulmamış haliyle bir kendiliğindenliğe sahiptir. Bu yüzdendir ki, göğün maviliği, gülün kırmızılığı, masanın şekli gibi salt algıları aynen kavramlaştırmak olanaksızdır. Bu türden salt algıların bilimsel kavramlara taşınamamalarının nedeni de budur. Biz "mavilik" ya da "kırmızılık"tan söz ederiz; ama bu kavramlar ancak ad tanımları olarak kalırlar ve bu yüzden biz bu kavramlarla yine de "mavi" ve "kırmızı" algılarını ifade etmekten başka bir iş yapmış olmayız. Yine bu yüzdendir ki, "mavilik" ya da "kırmızılık", örneğin ışığın dalga uzunluklarına; masanın görünümü geometrik şekillere çevrilmek zorundadır. Yani algılar bilimsel olarak ele alınmazdan önce "rasyonelleştirilmek" zorundadırlar. Başka bir deyişle, algılar hakkında topluca söz edebilmek için bunların "rasyonelleştirilmeleri" gerekir.

Bu durumu bir başka açıdan da ifade edebiliriz. Henüz rasyonelleştirme işlemine tabi tutulmamış bir algı, bu haliyle bilginin *edilgin* bölümünü oluşturur. Algılar, bu edilginlikleriyle bize bir rasyonel ilişkiler barikatinden süzülerek gelirler. Bu şu demektir: Bizler algılar karşısında rasyonel bir beklenti içindeyizdir ve algılar bizim sahip olduğumuz rasyonel öğelerle bir

araya gelerek bir bağdaşıma (*kombination*) sokulurlar. Ama algının rasyonel öğelerle aynı türden olduğunu iddia edemeyiz. Algının bu edilginlik karakterini biz en çok "duyu verisi" teriminde yakalayabiliriz; bize bir şey "verilmiştir"; "verilen" şey bu haliyle edilgindir ve akılsal işlemlerden geçtikten sonra bizim için "anlamlı" olur. Kısacası, duyu verilerinin bize aracısız olarak geldiğini söylemek yanlıştır. Bunu aşağıda deneyin ikinci yüzüne, yani deneyin rasyonel öğelerine eğildiğimizde daha açık görebiliriz.

Deneyin ikinci yüzüne kavramlar, düşünceler ve öncelikle de mantıksal ilişkiler girer. Algının bize kavramların, düşünce ve mantıksal ilişkilerin oluşturduğu bir ağdan süzülerek geldiğini söylüyoruz. Bu, bilgikuramsal açıdan olduğu kadar pratik açıdan da böyledir. Gerçekten de bizler yaşamımızda edilgin algıdan çok, kavramlara ve düşüncelere angaje oluruz. Öyle ki, pratikte bizim kalkış noktamız daha çok, bizzat angaje olduğumuz ve kendimize göre daha yakın kavradığımız şeydir. Kısacası, Kant'ın belirttiği gibi, bizim bilgi etkinliğimiz daha çok, *kurgucu* bir etkinliktir. Günlük yaşamımızda bile, karşılaştığımız nesneler üzerine sonradan düşündüğümüzde, bu edime daima kurgucu bir öğe katılır. Bir ağacı düşündüğümüzde, sadece bu ağacın görüntüsünü anımsamakla kalmayız; bu sırada daha fazla bir şey yaparız: Algılanan ağaç bizim için aynı zamanda belli bir *biçim içinde düşünülmüş ağaç* olur. Böylece ağacın belleğimizdeki izlenimine bizler "dışarıdan" bir şey katmış oluruz. Örneğin bu ağacı "üçboyutlu bir uzay" ve "sürekli bir varoluş" içinde düşünürüz. Bu sonuncular, görsel izlenimlerimizi kurgusal yönden tamamlayan şeylerdir. Böylece, aslında bizim "nesne" adını verdiğimiz şey, duyu verilerinin akılsal işlemlerden geçmiş halidir. Yani "nesne", akılsal işlemlerden geçmiş duyu verileridir. Kant "nesne"ye, bize duyular yoluyla açık olan şeylerin uzay, zaman gibi duyarlık formları;

birlik, karşılıklı etkileşim, bağlantı, nedensellik gibi kategoriler altında biçimlenen şey anlamında "fenomen" diyordu ve nesnelerin bizim aklımızın biçimlendirmesi dışında kendi başlarına bir gerçeklikleri (*Ding an sich*) varsa, böyle bir gerçekliğin (numen) bilgisine ulaşamayacağımızı söylüyordu. Bu anlamda "nesne", biçim almamış maddenin aklın biçimlendirici etkinliği altında biçim almış hali olarak, bir *kurgu*dur.

Nesneye "kurgu" gözüyle bakmak kuşkusuz, günlük alışkanlıklarımız açısından yadırgatıcıdır. Biz günlük yaşamımızda "ağaç", "ısı", "ışık" sözcükleriyle algılarımızı mı, yoksa bunların kavramlarını mı kastettiğimizi her zaman kolaylıkla ayırt edemeyiz. Ama örneğin "ağaç"ı, üçboyutlu bir uzay içerisinde yer kaplayan bir şey olarak tasarladığımız anda, onu bir obje olarak *kurmuş* oluruz. İşte, "nesne" bu anlamda bir kurgudur. Nesneye kurgu gözüyle bakmanın yadırgatıcılığı, "kurgu" (*construct*) sözcüğünün çokanlamlı olmasıyla da ilgilidir. Günlük dilde "kurgu"nun hayal, fantazi, yapıntı (fiksiyon) gibi anlamları olduğu gibi, yapaylık (ama "sahtelik" anlamında değil de üretken olarak yapma, kurma, inşa etme, teşekkül ettirme anlamında yapaylık) anlamı da vardır. Buna göre, kuşkusuz burada vurgulanan anlamıyla "kurgu", üretken olarak yapma, kurma, inşa etme, teşekkül ettirme anlamlarında bir yapaylığı temsil etmektedir. Başka bir deyişle, nesnenin "kurgu" olduğu söylenirken vurgulanmak istenen şey, hammadde halindeki duyu verilerinin akılsal bir işlemden geçtikleri ve bizim, nesneyi ancak bu akılsal işlemler altında tanımakta olduğumuzdur. Bu yüzden, nesnelerin az çok algılandıkları gibi olduklarını ileri süren *realizm*, aslında aklımıza ait özellikleri evrende de varsaymak gibi bir kabulden hareket etmekteydi ve bu haliyle, bilimdeki denklikçi doğruluk anlayışının da temelini oluşturuyordu. Oysa, örneğin "sıcak" algısıyla fizikçinin "ısı" adını verdiği ve "moleküler bir hareket" olarak açıkladığı şey arasın-

da hiç de böyle bir denklik yoktur. Yine, "ışık" algısıyla fizikçinin ona verdiği adla "elektromanyetik dalga" arasında da böyle bir farklılık vardır. "Isı", "elektromanyetik dalga" gibi şeylerin neden dolayı kavram ve düşünce olarak "kurgu" oldukları, bu farklılığa bakılarak daha iyi anlaşılabilir.[1]

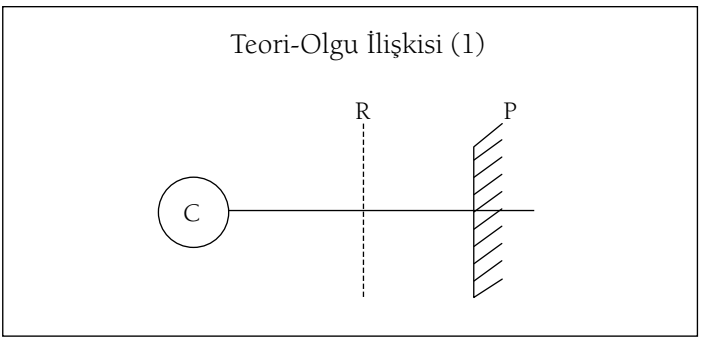
Kısacası, duyusal ve kendiliğinden olan şeyden rasyonel olan şeye doğru bir *geçiş* vardır ve bizim "nesne" adını verdiğimiz şey, duyu verileriyle aklın otomatik denebilecek bir bağdaşıma (*kombination*) girmesinin ürünüdür. Bu "geçiş", bilincimizin veriyi kavramasına olanak sağlar ve böylece yalın duyu verisine belli ölçüde bir mantıksallık karışır ve bu yüzden, yalın duyu verisini kendiliğindenliği ve bireyselliği içinde sınıflamamızı olanaksız kılan bir bağlılaşma (*correlation*) meydana gelir ki, yalın duyu verisini, bu duyu verisinin kavramsal konumundan başka bir şeyle tanımlamamız olanaksızlaşır. Bu yüzden, "salt empirik olan"dan söz etmemiz ancak kavramsal bir konumdan kalktığımızda olanaklıdır.

Bu bilgikuramsal saptamalar bize, bilimde teori-olgu ilişkisini anlamak için önce kurgular hakkında konuşmamız gerektiğini gösterirler. Kurgular, olgusal olan şeye *uyması* istenen rasyonel şeylerdir. Bu bakımdan nesne, büyük ölçüde, duyu verisinin içeriğini göz önünde tutarak oluşturduğumuz basit bir kurgudur. Ama geometrik formlar, sayılar, "atom", "elektron" vd. gibi oldukça inceltilmiş kurgular da vardır. Bu türden kurguların betimiyse hiç de kolay değildir. Gerçi onlar da duyu verileriyle ilgilidirler, gözlemin telkin ettiği şeylerdir; ama öylesine soyutturlar ki, ilk bakışta verilerle pek az ilgileri varmış gibi görünürler. Zaten özellikle bu türden olanları, nesne gibi basit olanlarının yanında "kurgu" diye nitelemek açıkça anlaşılır bir şeydir. Bilimsel kavramların daha az soyut gibi görünenleri (örneğin, kütle", "güç", "enerji" gibi) de az çok böyledirler.

Şimdi, bu açıklamaların ışığında, teori-olgu ilişkisinde denklik sorununa eğilebiliriz. Kurguların verilere "uyması" gerektiğini belirttik. Ama bu uygunluk (denklik) nedir ve neye göredir? Düşünülmüş olan ağaç ("ağaç" kavramı) ile algılanmış olan ağaç, ısı ile sıcaklık, ışık ile elektromanyetik dalga, kas kuvveti ile güç vb. arasında nasıl bir bağ vardır? Bu örnekler, bir kurgu tipinden başka bir kurgu tipine, deneysel olandan teorik olana bir *geçiş* olduğunu göstermektedir. Bu geçişi sağlayan öğelerin mantıksal düşünme ve akıl kategorileri türünden rasyonel şeyler olduklarını ve bu öğeler sayesinde "olgular rapsodisi"nin yeterince düzenlenip örgünleştiğini artık daha rahat söyleyebiliriz. Ama bu geçiş ne tümüyle veriye bağlıdır ne de tümüyle keyfidir. Öyle ki, bu geçişi sağlayan öğeler, ne algılar ne de kurgulardır. Bunlar, kurguları olgular karşısında uygun (denk) kılması gereken kapsayıcı ve düzenleyici ölçütlerdir, yani *denklik kuralları*dır. Tekrarlarsak, örneğin bir algının içeriğini göz önünde tutarak bir nesne tasarımına ulaşmamızı sağlayan duyarlık formları (uzay, zaman), kategoriler (birlik, karşılıklı etki, nedensellik vd.) böyledirler. Örneğin Kant'a göre, algının kendisi bize "yer kaplama"yı telkin etmez: Biz algıladığımız şeyin "yer kapladığına" duyarlık formları sayesinde ulaşırız. Öyle ki, "yer kaplama" burada algının ötesinde bir şey olarak algıya katılır[2] ve bizim onu kavramamızı sağlar. Yine bunun gibi, olgular arasında temel bir ilişki olarak varsaydığımız *nedensellik* de böyle bir düzenleyici kuraldır; ama daha Hume'un belirttiği gibi, bizi nedensellik fikrine (ide) vardıran bizzat algılarımız değil, bir arada bulunduklarını izlediğimiz olguları belleksel ve çağrışımsal yoldan bağlantı içine sokan kendi bilincimizdir. Buna göre, denklik kurallarını, olgularla kurgularımız arasındaki köprüleri kuran akıl kuralları olarak anlayacağız.

Bir bilimsel teorinin mantıksal bir yapıya (dedüktif yapı)

sahip bir aksiyomatik sistem olduğunu anımsarsak, bu sistemle olgular arasındaki bağlantıyı kuran şeylerin akıl kuralları olduğunu görürüz. Teorinin mantıksal yapısına "C", olgusal alana "P", akıl kurallarına "R" dersek, teori-olgu ilişkisini aşağıdaki şemada şöylece gösterebiliriz:



Şekil 5

Görüldüğü gibi, "deney" basit bir olay değildir.[3] Deneyde iki etken karşılaşır. Bunlar, algı ve aklın biçimselliğidir. Dış dünya bize duyularla verilir ve aklımızın biçimlendirici etkinliğiyle betimlenir. Olgular hakkındaki bilgimizin "sentetik" karakterli olması da bu yüzdendir. Bizim, dış dünyayı bir düzen içinde kavramamızı sağlayan, aklın düzenleyici kurallarıdır. Kant'ın dediği gibi, bir nesnenin "birlik"i, kendi başlarına karmakarışık bir duyumlar topluluğu olan dış dünyayla ilgili izlenimlerimizi bilincimizde biçimsel bir "birlik" olarak kurmamızdan başka bir şey değildir. Burada, algıyla aklın "birbirinden ayrılamaz bir iç içelik"i söz konusudur.[4] Bu nedenle de tüm bilme etkinliğimiz kurgucu bir etkinliktir. İşte, bilgi kuramı açısından bilimde teori-olgu ilişkisi, en basit kurgular olarak nesnelerle, bu nesneler arasındaki ilişkileri betimlemek için ortaya konulan daha üst düzeydeki kurgular arasında-

ki ilişkidir ve bu ilişkiyi düzenleyen kurallar, bilimin "meta-ilkeler"i diyebileceğimiz kurallardır. Bu kurallar bizzat *bilimsel* olarak ele alınamazlar; çünkü bunlar bizzat "bilimsellik"i de olanaklı kılan şeylerdir.[5]

Fiziksel ve Tarihsel Gerçeklik

Artık, bilgi sürecini büyük ölçüde dış dünyayı bize ait tasarım ve kavramlarla anlama süreci olarak görebiliriz. Tasarım ve kavramlarımızınsa dış dünyayı *aynen* yansıtan, dış dünyaya denk düşen şeyler olmadığını sık sık belirttik. Bize duyu verileriyle açık olan dış dünya, bizim için, tasarım ve kavramlara başvurulmadığında, nüfuz edilemez bir çokluk, bir kaostur. Bu nedenle, kavramlarımız dış dünya karşısında ancak *"bir"leştirici*, yalınlaştırıcı kurgular olarak kalırlar. Yine bu nedenle, bilimin görevinin bize dış dünya hakkında *kavramsal bir tasarım* sağlamak olduğu söylenebilir. Öyle ki, bilim hiçbir zaman dış dünyayı "nasılsa öyle" veremez. Bilimin yaptığı, bize bir duyumlar çokluğu olarak açık olan *empirik gerçekliği* kavramlar içine taşımaya çalışmaktır. Duyu verileriyle bize açık olan dış dünya tek tek oluşlardan ibarettir ki, empirik gerçekliğin bu haliyle "nasılsa öyle" olarak kavramlara taşınamamasının nedeni de budur. Bu bakımdan bilim, empirik gerçekliği kavramlar yoluyla *yeniden kurmaya* çalışır. Bunu da bize duyu verilerinin gösterdiği kadarıyla bir başka başka oluşlar topluluğu, bir bireysellikler demeti olarak görünen empirik gerçekliği, bir *süreklilik* (*kontinuite*) olarak *rasyonelleştirme* yoluyla yapar. Oysa gördük ki, örneğin Kant'ta, süreklilik bir akıl kategorisidir. Buna göre, bilimin ilk yaptığı iş, bize *başkalık* (*Andersartigkeit*) ve *heterojenlik* olarak görünen empirik gerçekliği rasyonel yoldan *homojenleştirmek* (türdeş kılmak) olmaktadır. Özellikle

doğa bilimlerinde heterojenliği giderme yolunda yapılacak ilk şey, rasyonelleştirilmiş empirik gerçeklik hakkında, yine rasyonel yoldan bulunmuş sayısal ifadelere başvurmaktır. Böylece matematik, doğa bilimleri için, rasyonelleştirilmiş doğayı, yine rasyonel karakterli sayısal ifadeler içinde betimleme olanağı sağlayan bir destek durumundadır. Kısacası, bilim için *bireysellik* önemsizdir. Çünkü bilimsel kavramlar, gözlem içeriğini alabildiğine aşan bir kapsayıcılıkla kurgulanırlar. Öyle ki, bilimsel kavramlar, aslında bir tek tek oluşlar topluluğu, tekil ve kendine özgü olgular demeti durumundaki empirik gerçekliği *aşmış* olurlar. Bu nedenle, tekilliğin, kendine özgülüğün ve bir defalık oluşun, tek olanın (*Individuum*) bir bilimi olamayacağı söylenebilir. Çünkü bilimsel kavramlar, mantıksal açıdan "genel" kavramlardır ve bize de tekil olanı, bir defalık oluşu ancak bu kavramlar altında kavrayabilme olanağı kalır. Bu bakımdan örneğin Yeni Kantçı filozoflardan Heinrich Rickert, bilimin yaptığının empirik gerçekliğe "konfeksiyon tarzı giysiler giydirmek" olduğunu belirtir.[6]

İşte, duyu verilerinin bize gösterdiği ve Rickert'in, tek tek oluşlar topluluğu olması nedeniyle "historik" (tarihsel) diye nitelediği empirik gerçeklik[7] ile bu gerçeklik hakkında geliştirilmiş kavramlar arasındaki ilişki sorununa (ve tabii bilim açısından teori-olgu ilişkisi sorununa) şimdi, bilgi-gerçeklik ve *bilim-gerçeklik* ilişkisi olarak bakabilecek duruma geldik.

Empirik gerçeklik'i, bir tek tek oluşlar topluluğu, tekil ve heterojen olgular demeti olarak gösterdik. Bu haliyle empirik gerçekliğe, Rickertçi anlamda *tarihsel gerçeklik* de denebilir. Gerçekten de bildiğimiz gibi, *tarih yazımcılığı*, bir daha tekrar etmeyecek olan tek tek tarihsel süreçleri, dönemleri, çağları, tekil tarihsel olayları anlayıp açıklamaya çalışır. Tarih yazımcılığının konusu, tek tek oluşlar topluluğu, tekil ve farklı olgular demetidir.[8] Hatta tam da konusu yüzünden, tarih yazımcılığı-

na "bilim" gözüyle bakmayanlar olduğunu da biliriz. Gerçekten de biz tarihsel gerçeklik (empirik gerçeklik) alanında kaldığımız sürece, "elektron", "atom" vd. kavramlara varamayız; çünkü tekilliklere takılıp kaldığımız sürece "genel kavramlar" üretemeyiz. Ama öbür yandan, bu "genel kavramlar"ımızı, aslında bir tekil oluşlar topluluğu olan empirik gerçekliğe uygulamakta da tereddüt göstermeyiz. İşte, aslında bizim dış dünya hakkındaki tasarımımızı sağlayan şey, dış dünyanın bir tekillikler dünyası olması değil, birer kurgu olarak kavramlarımızdır ve asıl önemlisi, bizim *tarihsel gerçeklik* adını verdiğimiz şey, aslında empirik gerçekliğe gidildiğinde hiç de tüketici biçimde doğrulanma olanağı bulunmayan bu kavramlara bağlı tasarımımızdır. Öyle ki, Şekil 5'teki şemamızı anımsadığımızda, empirik gerçekliğe "P" dersek, bizim "fiziksel gerçeklik" dediğimiz şey, "R" (denklik kuralları) yardımıyla kurguladığımız ve "C" ile gösterdiğimiz ve doğrulanabilir olan bir kavramsal tasarımdan ibarettir.[9]

Biz, duyu verilerinin gerçekliği, yani tarihsel gerçeklikle, kurgularımızın ikincil yoldan kurulmuş gerçekliği, yani fiziksel gerçeklik arasındaki farklılığa bakarak "P" ve "C" alanlarından söz ediyoruz. C-alanı, aklımızın (Kant'ta) *sabit* ve *a priori* olduğu varsayılan duyarlık formları, kategoriler ve mantık ilkelerini içeren alandır. Margenau'nun deyimiyle, bu alan bizim "kamusal evren"imizdir.[10] Biz empirik (tarihsel) gerçekliği bu "kamusal evren"imiz içinde biçimlendiği haliyle biliriz. Fiziksel gerçekliği empirik (tarihsel) gerçeklikten ayıran yön, fiziksel gerçekliğin, empirik gerçekliğin bizim "kamusal evren"imize göre biçimlenmiş hali olmasıdır. Ama bu iki alan arasında yapılan ayırımı, yine de yapay ve terminolojik bir ayırım olarak kabul etmek gerekir. Çünkü gördük ki, yalın duyu verisini kendiliğindenliği içinde tanımak olanaksızdır. Bilgi sürecinde, duyu verisine hemen ve otomatik denebilecek bir mantıksallık

karışır ve "müdahale eder" ki, duyu verisini, yine onun mantıksallaşmış konumundan, yani onun kavramından başka bir şeyle tanımlama olanağımız yoktur. "Giriş"te bilimin bir tanımlama etkinliği olduğunu söylerken kastetmeye çalıştığımız şeylerden biri buydu. Bu yüzden, örneğin Kurt Hübner, empiristlerin "salt empirik olan"dan söz etmelerini bir "meta-kuramsal ifade" olarak niteler.[11] Buna göre, "salt empirik olan" tanınabilir bir şey değil, kuramsal yoldan, *kavram aracılığıyla* işaret edilebilir olan bir şeydir. Aracısız bir empirikliği ve aracısız bir tarihselliği bir ölçüde ortadan kaldıran da budur. Yani empirik (ve tarihsel) gerçeklik, kurgucu yoldan oluşmuş bir gerçeklik olarak fiziksel gerçekliğe taşınmış ve ona karışmış olur ki, onu kendiliğindenliği içinde tanımak olanaksızlaşır. Bu nedenledir ki Kant, empirik gerçekliğe *biçim almamış madde*, fiziksel gerçekliğeyse *biçimlenmiş gerçeklik* der ve fizik biliminin öntasarımlarını, *evreni bilme biçimimiz* olarak tanımlar.

Bilimde Denklikçi Doğruluk Anlayışının Yıkılışı

Bu bölümün başında Kant'ın 18. yüzyılın sonlarında yıktığı denklikçi doğruluk anlayışının bilim adamlarınca bu yüzyılın başlarına kadar kabul görüp benimsendiğini belirtmiş ve bilim adamlarının denklikçi doğruluk anlayışını terk etmelerini sağlayan şeyin, Kant'ın yaklaşık iki yüz yıl önceki uyarısından çok, kendi alanlarında karşılaştıkları güçlükler olduğunu da söylemiştik. Gerçekten de özellikle bu yüzyılın başlarından itibaren, özellikle fizik alanında ortaya çıkan güçlüklerle uğraşan bilim adamlarının yavaş yavaş bu güçlüklerin çözümü konusunda felsefi yaklaşımlara başvurduklarını ve ortaya bilim adamı-filozof diyebileceğimiz bir filozof tipinin çıktığını görüyoruz.

Bu yüzyılın başlarında bilim adamları, özellikle kuantum fiziği alanında önemli güçlüklerle karşılaştılar. Karşılaşılan güçlükler, alışılagelen yöntem ve ilkelerle aşılamıyordu. Öyle ki, kuantum fiziğinin sonuçları, bilim adamlarını, yaptıkları bilimin dayandığı bazı ilke ve kavramlar üzerinde yeniden düşünmeye yöneltmişti. Ama hemen belirtelim, bilim adamlarını böyle bir yöneliş içine sokan şey sadece kuantum fiziğinin sonuçları da değildi. Daha geçen yüzyılın ortalarından itibaren, mantık ve matematik alanındaki gelişmeler de mantıkçıları ve matematikçileri de bizzat kendi alanlarının ilkelerini sorgulamaya sürüklemişti. Bu iki yönlü gelişmeye biraz ileride, bizi ilgilendirdiği oranda ve kısaca değineceğiz. Ama hemen belirtebileceğimiz nokta, bu gelişmenin bilgi kuramı-bilim ilişkisi açısından çok önemli sonuçlar doğurduğudur. Bu sonuçlar şunlardır: 1. Kuantum fiziğinin sonuçları, bilim adamlarının denklikçi doğruluk anlayışını terk etmelerini sağlamıştır. 2. Ancak öbür yandan artık, tek bir mantık ve tek bir matematikten değil de, mantık*lar*dan, matematik*ler*den söz etmeye başlayan mantıkçıların ve matematikçilerin çabaları, Kant'tan bu yana sabit ve a priori olduğu kabul edilen bazı akıl kurallarının hiç de böyle olmadığını göstermekle, tek bir C-alanından da söz edilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Ortaya çıkan durumu, tarihsel açıdan belki daha basit olarak şöyle de betimleyebiliriz:

1) Yeniçağda bilimlerin ortaya çıkışı, filozofları, "bilgi" sorununu metafiziksel ve teolojik tasarımlara başvurmadan ele almaya zorlayıp aslında bilgi kuramının bağımsız bir disiplin olarak belirmesini sağlamıştır.

2) Ancak, daha sonra bizzat bilimler de bilgi kuramının konusu olmuşlar ve özellikle Kant, bilimi ve özellikle bilimdeki denklikçi doğruluk anlayışını eleştirmiştir.

3) 20. yüzyılın başındaki bilimsel gelişmeler, bilimde denk-

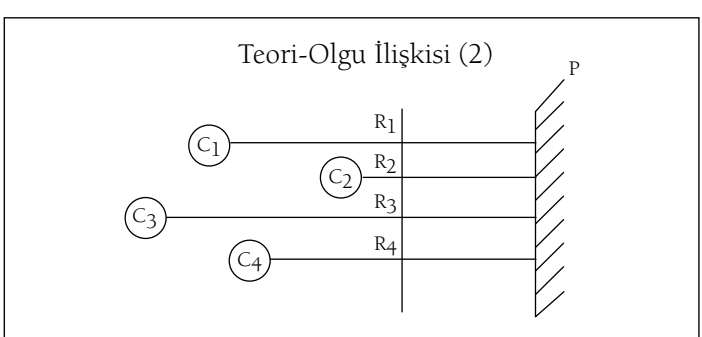
likçi doğruluk anlayışının terk edilmesi gerektiğini bilim adamlarına göstermişse de aynı gelişmeler, Kant'ın konumladığı tarzda tek ve değişmez akıl kategorilerinin de olmadığını ortaya çıkarmıştır.

(3)'te sözünü ettiğimiz yeni durumu betimleme konusunda bazı zorluklar vardır. Bu zorlukların en büyüğü, modern fizik ve modern mantık alanlarındaki gelişmeleri, "geleneksel" diyebileceğimiz düşünce tarzımıza aktarma zorluğudur. Ama, modern bilgi kuramında çok önemli etkiler yapmakta olan bu gelişmeler hakkında en alt düzeyde ve kabaca da olsa bir fikir edinme gereği vardır. Öbür yandan, modern fizikçilerin ve modern mantıkçıların en çok yakındıkları konulardan biri, bazı felsefecilerin bu alanlarda ortaya çıkan sonuçlar hakkında, bu alanların bilgisine yeterince sahip olma zahmetine katlanmadan yargılar vermekte olmalarıdır. Gerçekten de modern fizikçilerin büyük çoğunluğu, karşımıza bilim adamı-filozof diyebileceğimiz bir filozof tipi olarak çıkmaktadırlar. (Einstein, Planck, Heisenberg, Bohr, Jeans vd.) Modern mantıkçılarsa klasik mantığın ilke ve kalıplarını benimseyip *tek* bir C-alanı varsayan filozof tipinden çok, mantıkların olabileceğini kavramış bir mantıkçı-filozof tipine muhatap olmak istemektedirler.

Modern Fizik ve Nedensellik

Kant'ın yıkmış olduğu denklikçi doğruluk anlayışından sonra, bilgikuramsal açıdan kavram-nesne, bilim felsefesi açısından teori-olgu ilişkisini Şekil 5'teki şemamızda göstermeyi denemiştik. Şemanın sağında P-düzlemi (empirik gerçeklik), solundaysa C-alanı vardır ve bunlar karşılaşım kurallarını temsil eden R-çizgisiyle birbirine bağlıdır. Şema, bilgi sürecinde bilgi etkinliğinin sadece P-düzlemine dayatılamayacağını

göstermektedir. Hatta buna karşılık, akıl kuralları ve mantıksal ilişkiler alanının P-düzlemine göre daha karmaşık ve geniş bir alanı temsil ettiği söylenebilir. Felsefe tarihinde, rasyonalist ya da empirist eğilimlere göre, C-alanıyla P-düzlemi arasına kesin çizgiler çekilmek istenmiştir. Rasyonalizm, şemanın sağ yanını önemsememiş, empirizm ise şemanın sol yanını ya yadsımış ya da önemini ikincil kılmıştır. Sol yandaki C'ler, R-çizgisi ile sağ yandaki P'ye doğrudan doğruya bağlanmış olsaydı; ya da tersine, P'den C'ye böyle doğrudan bir bağlantının olduğu söylenseydi; C ile P arasında bir eşbiçimlilik oluşurdu. Öyle ki, birinci durumda, rasyonel olanın yetkin bilgisi tüm olanaklı gözlemleri zaten kendi içinde bulundurmuş olurdu ve P ile C alanları durağan bir örtüşme ve denklik içinde kalırlardı. İşte, yukarıda değindiğimiz gibi, bilim adamları 1925'lere kadar bu iki alan arasında bir eşbiçimlilik olduğuna inanıyorlardı. Özellikle klasik fizikte amaç, bu eşbiçimliliği sağın olarak (olgularla desteklenecek biçimde) temellendirebilmekti. Ne var ki, kuantum fiziğinin keşfi bu inancı sarsmış ve giderek ortadan kaldırmıştır. Klasik fizikte, R-çizgisinin (denklik kuralları –ya da akılsallık–) C ile P arasındaki bağlantıyı sağlayan *tek* çizgi olduğu kabul edilmiş, yani P olguları *tek* bir mantıksal konuma



Şekil 6

bağlanmıştır. Oysa kuantum fiziğinin sonuçları, C ile P arasındaki ilişkinin hiç de *bire-bir* ilişki olmadığını, tersine *bire-çok* ilişkisi olduğunu göstermektedir. Buna göre, C ile P alanları arasında *tek anlamlı* bir ilişki yoktur. Bu yüzden, çağdaş bilgi kuramında kavram-duyu verisi ve giderek teori-olgu ilişkisi, aşağıdaki şemada olduğu gibi ifade edilmektedir.[12]

Şimdi, yukarıda belirtilenleri somutlaştırmak için modern fizikte *nedensellik ilkesi*nin yeni görünümüne eğilmek gerekecektir.

Bilimin "onsuz olmaz" dayanaklarından birisi olan nedensellik ilkesi, Kant'ın, zihin kategorileri arasında saydığı en önemli denklik kurallarından birisidir. Ama daha Hume'la birlikte, bu ilkenin eleştirilmeye başlandığını da biliyoruz. Daha sonra Kant, nedensellik ilkesini, Hume'dan etkilenmekle birlikte, bir başka boyutta ele alıp temellendirmişti. Şimdi, bilgi kuramı tarihi açısından, Hume ve Kant'ta nedenselliğin ele alınış tarzlarına bakmamız gerekecektir.

Hume'dan başlayıp şu doğa yasasına bakalım: $S = \frac{1}{2}\, g \cdot t^2$

Bir cismin harekete başladığı zaman noktası (an) biliniyorsa, bu cismin daha sonraki bir zaman noktasında ne kadar yol alacağı, bu yasaya dayanılarak önceden kestirilebilir. Öyle ki, fizik yasalarının var olduğu belirtilirken söylenmek istenen şey, bu yasaların doğanın genel kavranılışını ifade ettikleri, yani doğanın bu yasalara uygun bir yapıda olduğudur. Bu yasalar *daima*, bu arada *gelecekte* de geçerli sayılırlar. Çünkü sonradan olacaklar da bu yasaya göre olacaktır. Oysa Hume'a göre, bu yasaları öne alarak ve bu yasaları kabul ederek kesin sonuçlar elde ettiğimiz tüm gözlemlerimiz, tüm deneylemelerimiz, sadece *geçmişe* (şimdiki zaman da dahil) aittirler. Bu nedenle, bu yasaların bizim *şimdiye kadarki* tüm beklentilerimizi yeterince doğruladıklarını rahatça söyleyebiliriz. Ama biz geçmişe bakarak bu yasaların *geleceği de* kapsadığını hangi hakla söy-

lüyoruz? Hume, bu soruya çoğunlukla şöyle yanıt verildiğini belirtir: "Bu yasalar *daima* geçerlidir, çünkü onlar *genel* doğa yasalarıdır." Oysa Hume'a göre, pratikteki gözlem ve deneylerimiz bize hiçbir zaman böyle bir "kabul"e başvurma hakkını vermez. Bu "kabul" üzerinde direnilirse, kolayca görülebileceği gibi, bir döngüye düşülür. Bir kez bu kabule yaslanıldı mı, aşağıdaki yaygın çıkarım kalıbına ulaşmak kolaydır: "Şimdiye kadar –bu demektir ki, geçmişte– elde ettiğimiz sonuçları geleceğe uygulama konusunda pratik başarılar elde ettik; öyleyse, biz gelecekte de bu sonuçlarla başarıya ulaşabiliriz." Hume için buradaki döngü, geleceğe ait bir doğrulamanın geçmişe dönülerek yapılmasıdır. Çünkü buradaki temellendirme, geçmişteki sonuçların geleceğe yönelik olarak kullanımıyla ilgilidir ve mantıksal açıdan bakıldığında, geçmişteki pratik başarıların geleceği de kapsayacağını içermektedir. İşte burada hiç de *bilimsel* olmayan bir iş yapılmakta; eldeki gözlem ve deneylerden değil, salt mantıktan hareket edilmektedir. Öbür yandan, Hume için bu bir "karıştırma"dır da. Çünkü doğa yasalarının geçmiş, şimdi ve gelecek için *daima* geçerli olarak tasarlanmış olmaları, yani onların *sürekliliği* ve *sabitliği* asla birer mantık kavramı değildirler. Mantık kendi boş ve biçimsel genelliği içinde, doğanın kendine ait özellikleri hakkında hiçbir şey öğretmez. Yani doğa yasalarının *sürekli* ve *sabit* sayılmaları, boş ve biçimsel mantıktan elde edilebilecek bir şey değildir. İşte, tüm sorun burada toplanıyor: Bir yandan sadece geçmişe ait bir şey olarak gözlem ve deney; öbür yandan boş ve biçimsel genelliklerden başka bir şey içermeyen mantık; tüm zamanlar için genelgeçer olması gereken fizik yasalarının varoluşunu asla kanıtlayamazlar. Böylece ortaya çıkan şey şudur: Doğa yasalarını bize sağlayan şey asla empirik yoldan sağlanmış olgular değildir; biz bu yasaları doğruca doğanın kendisinde bulamayız; tam tersine, bizim yaptığımız, belli bir bakış açısı altında bu

yasaları doğaya *taşımaktır*, onları doğanın içine *yerleştirmektir*. Yasalar bizlerin yarattığı şeylerdir. Ama belki de doğanın, bizim ona yüklediğimiz ve adına "fizik yasaları" dediğimiz yasalardan farklı bir işleyişi ve bu işleyişe uygun yasaları vardır.

İşte, Hume'un nedensellik ilkesine yönelik eleştirisi bu temele oturur. Yasalar bizim yaptığımız şeylerse bunları doğaya taşıma hakkını nereden alıyoruz? Hume için "yasa oluşturma", bizdeki çağrışımsal alışkanlıklara bağlanabilir. Biz birbirini izleyen olaylarda bir "tekrar" yakalarız ve çağrışımsal bir alışkanlıkla, bu olayların "bir kurala uygunmuşçasına" hareket ettiklerini düşünme eğilimine kapılırız ve bu eğilimimizi doğaya taşırız. İşte, bizim "nedensellik ilkesi" adını verdiğimiz ilkenin kaynağı budur. Biz empirik olarak, sadece *bir arada giden* olayları gözleyebiliriz, ama bu olaylardan birine *neden*, öbürüne *sonuç* (ama daha doğru olarak, *etki* ya da –eski deyişle– *eser*) gözüyle bakmamız, sadece kendi psikemiz açısından evreni yorumlamaktan başka bir şey değildir. Hep bir arada giden olaylara bakarak, daha sonraki bir aşamada, bunlar arasında bir *zorunlu bağlantı* olduğunu ileri sürmemiz de yine aynı psişik alışkanlıklarımızla olmaktadır. Oysa kendi psişik yaşantımızdan çıkan "zorunlu bağlantı" fikrini (ide) doğaya taşımaya hakkımız yoktur. Kısacası, nedensellik (ve bağlı olarak "zorunlu bağlantı") fikri, doğanın kendisinden değil, bizim düşünsel alışkanlıklarımızdan çıkar.

Kant, Hume'un bu nedensellik eleştirisinden etkilenmekle birlikte, salt empirik ve psikolojik açıdan yapılan bu eleştiriyi doyurucu bulmaz. Çünkü bir kez, sadece düşünsel alışkanlıklara dayalı bir tutumla yola çıkıldığında, ancak düzayak, basit yasalara, örneğin "Ateşe atılan şey yanar" gibi empirik genellemelere ulaşılabilir. Oysa biz gündelik yaşam deneyimimize ve alışkanlıklarımıza oldukça uzak kalan yasalara da yöneliriz. Örneğin biz, nebulaların ya da yıldız kümeleri-

nin yörüngelerini belirleyen yasalar peşine de düşeriz. Öyle ki, bizi asıl ilgilendiren de aslında kuramsal genelleme tipindeki bu yasalardır. İkinci olarak, Kant için bizi "yasa" fikrine ulaştıracak şey, insani alışkanlıklar türünden çürük ve sübjektif şeyler de olmamalıdır. Bu yüzden, "yasa" fikrini yine de rasyonel yoldan temellendirmemiz gerekir. Gerçekten de Kant, yasaların deneyden çıkmadıkları ve varoluşlarını deneyin de, mantığın da garanti etmediği konusunda Hume'a katılır. Ama Kant şunu kabul eder: Biz, bilincimize doluşmuş olan karmakarışık ve dağınık algı malzemesinin birbirlerine "zorunlu" olarak bağlı olduklarını düşünürüz. Çünkü bizim kendimiz hakkındaki bilincimiz, yani "Ben bilinci", kendimizin bir "birlik" olduğunu bize telkin eder. Böylece, kendimiz hakkındaki bu birlik fikri (ide) sayesinde bilincimiz, salt sezgisel yoldan da olsa genel ve düzenli bir evren tasarımı oluşturur, olguları birbirine bağlar. Ama Kant için de, Hume'da olduğu gibi, bu bağ kurma, bağlantı (*relation*) fikri hiç de gözlem ve deney yoluyla oluşmamıştır. "Birlik", "karşılıklı olma", "bağlantı" gibi fikirler (kategoriler), ancak kendini bir "birlik" olarak anlayan bir "Ben" tarafından ve sadece ilksel (*primitif*) olarak düşünülmüş ve böylece *a priori* olarak tasarlanmış şeylerdir. Zaten Kant'ın yapmak istediği de ona göre bir "birlik" olarak bilinci kuran bu ve benzeri şeyleri (duyarlık formları, kategoriler, akıl ideleri) a priori tasarlanan bu bağlılıklara dayanarak irdelemektir. O bu noktada şu önemli sonuca varır: Öbür bağlılıklar arasında, tasarımları birbirlerine bağlama *nedensellik ilkesi*ne ait olmalıdır. Bu ilke, taşıdığı önemli güçlükler göz ardı edilmeksizin, kabaca şöyle ifade edilebilir: Her olayın nedensel bir açıklaması vardır; öyle ki, herhangi bir olayın daha önceki olaylardan genel bir kurala göre meydana geldiğini düşünmek gerekir. Ama bu ilke, olaylar hakkındaki tasarımların bize "objektif' olarak verilmiş olduğunu kabul eder gibidir. Gerçekten de Kant, Hume'dan bu

noktada ayrılır. Çünkü Kant'a göre, bir olayın tasarımı öncelikle "objektif"tir ve sübjektif olarak keyfi olamaz. Çünkü bu tasarım, onun sözleriyle, "Kendisini herhangi başka bir kavrayıştan ayıran ve çokluğu birbirine bağlama tarzını zorunlu kılan bir kural altına konulur."[13] İşte, böyle bir "kural", nedensellik ilkesidir. Bir olayın bir nedensel kurala göre meydana geldiğini düşündüğümüzde, biz o olaya gerçekten "objektif" olarak bakarız ve bu bakış, kuralın bize bağlı olmadığını telkin eder. Nedensellik ilkesinin bu a priori konumu, bu yüzden, Kant'a göre sadece bilincin birliğini yapan bir koşul değildir; aynı zamanda, genelinde nesneleri deneyimlememizi olanaklı kılan şeydir de. Bu nedenle de Kant'a göre, Hume'un tersine, geçmişte düşme olayıyla ilgili bir düşme yasasına ulaşmışsak, bu yasanın gelecek için de geçerli olacağını bekleme hakkına sahip oluruz. Çünkü bizzat "yasa", nedensellik ilkesinin a priori geçerliliğinin sadece özel bir halidir. Böylece Kant'ın vardığı sonuç şu olmaktadır: Tüm olayların zorunlu olarak sabit kural ve yasalara göre oluştuğunu düşünmek gerekir.[14]

Görüldüğü gibi, nedensellik ilkesinin empirist (Hume) ve rasyonalist (Kant) yorumları arasında önemli farklılıklar vardır. Özet halinde tekrarlarsak, empirist açıdan "x, y'nin nedenidir" yargısı, x ve y arasında gözlenen olgusal ilişkiyi "betimlemekle" sınırlıdır. Hume için nedensellik, olguların birbirini izlemesini gözlem yoluyla saptamamızla bilgimize girmiş bir şeydir ve bundan başka bir anlamı da yoktur. Çünkü algılarımızın bize gösterebildiği şey, x'i y'nin *izlediğ*inden başka bir şey değildir. Ama y'nin x'ten *dolayı* x'i izlediği, yani ikisi arasında bir zorunlu bağlantı olduğu söylenemez. Bizi zorunlu bağlantı fikrine götüren düşünsel alışkanlıklarımızdır ve biz, bilincimizde oluşan bir zorunluluk beklentisine dayanarak, bu zorunluluk tasarımını nesnelere taşır ve nesneler arasında bir nedensel ilişki olduğu hakkında bir *inanca* ulaşırız. Rasyonalistlerse, bu

nedensellik yorumunu hem tek yanlı hem de yüzeysel bulurlar. Onlar için bu yorumu tek yanlı yapan, empiristlerin nedenselliği gözlemsel düzeyde ele almaları, yüzeysel yapan da gözlem yoluyla bize açık olmayan temel ilişkilere inememeleridir. Rasyonalistler için nedenselliğin bir boyutu gözlemselse de onu aşan ikinci ve temel boyutu, onun "zorunlu bağlantı" olmasıdır. Bu bakımdan nedensellik, aklımızın a priori kategorilerindendir ve dış dünyayı anlama biçimlerimizden birisidir; örneğin Kant için "nesnelerin içine a priori olarak yerleştirdiğimiz" şeylerdendir.

Uygulamaya baktığımızda, bilim adamlarının, özellikle de klasik fizikçilerin bu yüzyılın başlarına kadar nedenselliğin rasyonalist yorumuna bağlı kaldıkları ve "Her şeyin bir nedeni vardır", "Hiçbir şey bir nedene bağlı olmaksızın var olamaz veya yok olamaz", "Aynı neden daima aynı sonucu verir" türünden yargılarla iş gördüklerini saptarız. Ne var ki Kant, nedenselliğin kaynağını aklımızda bulup onu evreni bilme biçimlerimizden biri olarak konumlarken, bilim adamları, nedenselliği bizzat doğada olan, doğanın kendinde bulunan bir ilke gibi yorumlamışlardır ki, nedenselliğin bu yorumuna *determinizm* diyoruz. Determinizm, buna göre, doğada her şeyin birbirine zincirleme ve zorunlu olarak bağlı olduğu, olguların ve süreçlerin, başka olguların ve süreçlerin *tam* ve *yeterli* sonucu olduğu inancıdır. Bu inançla bilim, en gerideki nedene (*causa prima*) kadar gitmeyi amaç edinen bir bakışla iş görmüştür. Bu inanca bağlı bir şekilde bilim, her şeyin birbirine zorunlu olarak bağlı olduğu bir *mekanik evren* tasarımıyla çalışmıştır. Newton mekaniğinin başarıları da, ayrıca bu inancı pekiştirmiştir.

Ancak, bu yüzyılın başlarında Newton mekaniğinin bazı olguları açıklamakta yetersiz kaldığı görülmüştür. Newton mekaniği, büyük cisimler evreni diyebileceğimiz "makrokos-

mos" alanında olduğu gibi, ama daha çok, minimal cisimler evreni diyebileceğimiz "mikrokosmos" alanında da bazı olguları açıklayamaz hale gelmiştir. Newton mekaniği, makrokosmos alanında "uzay", "zaman", "kütle" gibi kavramları mutlak sayıyordu. Oysa Einstein, bu kavramların mutlak değil, *bağıl* (*relatif*) olduğunu göstermiştir. Einstein'ın relativite teorisinde "uzay" ve "zaman" gibi iki mutlak kavram değil, "uzay-zaman" gibi bağıl bir kavram ve buna bağlı olarak da dörtboyutlu bir evren tasarımı vardır. Ama Newton mekaniğinin esas yetersizliği mikrokosmos alanında ortaya çıkmıştır. Newton mekaniği, cisimlerin saldığı ısı ve ışığın sürekli bir akış olduğunu söylerken, M. Planck, tersine, bunların "quanta" adını verdiği süreksiz ve kesik parçacıklar olduğunu ileri sürerek "kuantum teorisi"ni geliştirmiştir. Newton mekaniği, hareket halindeki cisimlerin durumlarını *yer* ve *hız* yönünden aynı zamanda saptamanın olanaklı olduğu hakkındaki bir determinist nedenselliğe dayanır. Oysa kuantum teorisi, elektronların herhangi bir andaki durumlarını *yer* ve *hız* yönünden aynı zamanda saptamanın olanaksız olduğunu göstermiştir. Öyle ki, elektronların bir yörüngeden bir başka yörüngeye atlamalarını ne önceden kestirebilmekte ne de bu durumu herhangi bir *neden*e bağlayabilmekteyiz. Sadece *çok sayıdaki* elektronun belli bir yüzdesinin belli bir sürede nasıl davranacağı söylenebilmektedir. Şimdi, bu durumu daha açık kılmaya çalışalım.

Newton mekaniğinde *hareket* (S) olayı, *kütle* (m), birim zamandaki hız, yani ivmeyle (a) açıklanır ve cismi, kütleyle ivmenin çarpımına eşit bir *kuvvet*in hareket ettirdiği belirtilir. (P = m·a) Buna göre, Newton mekaniğinde *hareket* olayını açıklamak için m (kütle), t (zaman) ve v (hız) öğelerinden oluşmuş bir öğeler takımına (*Aggregat*) başvurulur ve örneğin, "Hız zaman içinde kütlenin aldığı yoldur" denir. Buna göre, *hareket*in öğelerini S (m, x, v) biçimindeki bir takım içinde toplayabi-

liriz. Yine buna göre burada, cismin hareketindeki her değişme, "kuvvet" denen bir *nedene* bağlanır ve buradan kalkılarak, t_1 ânındaki m_1, x_1, V_1 değişkenlerinden oluşan S_1 durumu ile t_2 ânındaki m_2, x_2, v_2 değişkenlerinden oluşan S_2 durumu arasında bir ilişki kurulur. İşte, aslında Newton mekaniğinin temel yasası, S_1 hakkındaki bilginin S_2 hakkında da geçerli olduğuna dayanır. Çünkü m, x, v değişkenleri arasında formüle edilen S ilişkisi (hareket yasası) S_1, S_2 ve S_n durumları için de geçerlidir ve onların tam ve yeterli nedeni durumundadır. Yani kütlenin S_1, ânındaki durumunu biliyorsak, S_2 ve giderek S_n ânındaki durumunu da bilebiliriz. Öyle ki, kütlenin yerini biliyorsak hızını, hızını biliyorsak yerini önceden belirleyebiliriz.

Ne var ki, kuantum fiziği bu durumu oldukça değiştirmiştir. Bir elektronun yer (x) ve hızını (v) aynı t, ânında ölçtüğümüzü kabul edelim. Görülmüştür ki, sonraki her ölçmede başka başka değerler ortaya çıkmaktadır. Klasik mekanik açısından bakıldığında bu bir sürpriz tutarsızlıktır. Oysa kuantum fiziğinde t_1 ânındaki S_1 durumuna bakarak, t_2 ânındaki S_2 durumu hakkında Newton mekaniğinde olduğu gibi deterministik bir nedensellikle konuşma olanağı yoktur. Örneğin, yapılan 1000 adet ölçme, elektronların hareketinin, Newton mekaniğinin hareket yasalarına ancak 251'de 1 oranında uyduğunu göstermiştir. Öbür yandan, bir elektronun yerini ve hızını aynı anda saptamanın, yani elektronun "şu noktada" ve "şu hızda" olduğunu söylemenin olanaksızlığı anlaşılmıştır. Çünkü elektronun yerini gözlemek için gönderdiğimiz ışın, elektronun hızını değiştirmekte; buna karşılık hızı ne kadar doğru olarak saptanırsa, yeri o kadar belirsizleşmektedir. Heisenberg buna "belirsizlik ilkesi" diyor[15] Newton mekaniğinde, olgular hakkında matematiksel yoldan elde edilmiş ifadelerin (öndeyilerin) olgulara gidildiğinde ölçme yoluyla mutlaka doğrulanacağına inanılırdı. Örneğin, $S = 2$ ise, $S^2 = 4$ olacağı matematiksel

bir kesinliktir. Oysa elektronlar evrenine gidildiğinde, bu matematiksel öndeyinin gerçekleşme oranının ancak 251'de 1 olduğu görülmektedir. İşte bu durum, matematiksel öndeyilerin fiziksel yasalarla örtüştüğü hakkındaki klasik fiziğin temel inancını, yani denklikçi doğruluk anlayışını sarstığı gibi, yine klasik fiziğin mekanik evren tasarımına bağlı determinist nedensellik inancını da zedelemiş ve nedenselliğin *olasılı nedensellik* olarak yorumlanmasına yol açmıştır.

Bilgi kuramı-bilim ilişkisi açısından kuantum fiziğinin sonuçları iki bakımdan önem taşımaktadır: 1. Kuantum fiziği, filozofların (Kant'ın) 18. yüzyılın sonlarında terk ettikleri denklikçi doğruluk anlayışının bilimde de terk edilmesini sağlamıştır. 2. Ama öbür yandan aynı kuantum fiziği, filozofların (Kant'ın) sabit, değişmez, a priori saydığı bazı formların ve kategorilerin (burada nedenselliğin) değişebilirliğini göstermiştir. Buna göre, nedenselliği artık, "x, y'nin nedenidir" biçiminde determinist tarzda değil, "y, x'i büyük bir olasılıkla izliyorsa; x, y'nin nedenidir" tarzında konumlamak gerekir. Yine bunun gibi, salt ve mutlak "uzay" ve "zaman"dan değil, bağıl (*relativ*) "uzay-zaman"dan söz edilebilir.

İşte, önceki sayfalarda P-alanı (empirik gerçeklik) ile C-alanı (mantıksallık) arasında *bire-bir* değil de *bire-çok* ilişkisi olduğunu belirtmiş olmamız, umarız ki şimdi daha fazla açıklık kazanmış oluyor. Newton mekaniği, P ile C arasında tam bir uygunluk varsayıyor ve bu uygunluğun matematiksel yoldan formüle edilebilir bir uygunluk olduğuna inanıyordu. Kant, bu denklikçi doğruluk anlayışını, C ile P arasında tam bir uygunluk ve örtüşme olmadığını söyleyerek yıkıyor, C'nin ancak ve ancak bizim, P'yi bilme biçimimiz olduğunu belirtiyordu. Ama Kant'ın, C-alanından kastettiği şey, *tek* bir alandı. Bu alan duyarlık formları (uzay, zaman), kategoriler (birlik, karşılıklı olma, süreklilik, nedensellik vd.) aracılığıyla P'yi bil-

meyi sağlayan tek ve değişmez, a priori ide ve ilkelerin alanıydı. Oysa kuantum fiziği ve bağlı olarak relativite teorisinin sonuçları, Kant'ın değişmez ve birleştirici saydığı kategorilerinin hiç de böyle olmadığını telkin eder nitelikte sonuçlardır. P'yi Einstein'ın "uzay-zaman"ı altında görme olanağı da vardır. Olgular arasındaki bağı determinist bir nedenselliğe göre olduğu kadar, olasılı bir nedenselliğe göre de konumlamak olanaklıdır. Öyle ki, evrene yönelmek için elimizde Kant'ın konumladığı tek tip a prioriler yoktur artık. Evreni çeşitli a prioriler açısından da yorumlayabiliriz.

Mantık"lar"

Kuantum fiziğinin sonuçlarının yanı sıra geçen yüzyılın ortalarından beri mantık ve matematik alanındaki gelişmelerin de denklikçi doğruluk anlayışının yıkılışına katkıda bulunduğunu, ama bu arada tıpkı kuantum fiziğinde olduğu gibi, tek tip a prioriler bulunmadığını da gösterdiğini daha önce belirttik.

Gerçekten de Kant, Aristoteles'in konumladığı biçimiyle mantığın kendi zamanına kadar hemen hemen hiçbir değişikliğe uğramadığını ve aslında bir değişikliğe gerek göstermeyecek kadar yetkin olduğunu söylüyordu. Öyle ki, Kant'ta duyarlık formları, kategoriler nasıl ki tekbiçimliyseler, mantık da tekbiçimliydi. Başka bir deyişle, *tek* bir mantık vardı. Bugün "klasik mantık" adıyla andığımız bu mantık özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı gibi üç ilkeden hareketle kurulmuş bir özne-yüklem mantığıdır ve bu nedenle, tek bir özne ve tek bir yüklemden kurulu basit (kategorik) önermeleri ele alır. Burada "mantıksal kare" ya da "Aristoteles karesi" dediğimiz bir grafiğe göre kurallar konur ve *tasım* (kıyas) adını verdiğimiz dedüktif akıl yürütmeler üzerinde durulur. En iyi uygu-

lama alanını Öklit geometrisinde bulmuş olan klasik mantık, bu haliyle 2300 yıl boyunca hiçbir önemli değişikliğe uğramadan kalmıştır. Ne var ki, daha Aristoteles zamanında bile klasik mantıkta bazı yanlış çıkarım biçimlerinin ve *antinomi*lerin bulunduğu biliniyordu. Ama bunların esaslı olarak ancak geçen yüzyılın ortalarından itibaren ele alındığını görüyoruz. Bu işte öncülüğü yapanlarsa matematikçiler olmuştur. Matematikçileri mantığa yönelten motifse, yine kendi disiplinlerinin bazı temel dayanakları konusundaki kuşkuları olmuştur (yukarıda s. 49'daki sayılar dizgesinde olduğu gibi). Matematikçiler bu antinomilerle uğraşırlarken kendilerini mantığın içinde bulmuşlar, başka bir deyişle, bu antinomilerin mantıksal bazı güçlüklerle ilgili olduğunu görmüşlerdir. Öyle ki, bu durum, matematikçileri matematiğin temelindeki bazı antinomileri ele almak için bizzat mantığın temelindeki güçlüklerle uğraşmaya yöneltmiştir. Öbür yandan, Öklitçi olmayan geometrilerin, örneğin Riemann, Lobachevski geometrilerinin keşfi, Öklitçi geometrinin aksiyomatik temelleri hakkında kuşkular uyandırmıştır. Gerçekten de gördük ki, Öklit geometrisi, doğruluğu apaçık sezilen aksiyomlara dayalı bir dedüktif yapıya sahipti; ama bu aksiyomların apaçıklığını garanti eden tek şey, en sonunda bizim sağduyumuzdan başka bir şey değildi. Oysa sağduyumuza apaçık gelen aksiyomların bazı koşullar altında irdelendiğinde hiç de böyle olmadıkları anlaşılmıştı. Böylece, bir yandan mantık sisteminin temelindeki bazı antinomiler, öbür yandan aksiyomların apaçık değil de sadece hipotetik doğrular olduklarının anlaşılması, bizzat klasik mantığın temel ilkelerinin de (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı) apaçık değil, hipotetik doğrular olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Özellikle 1920-1930 yıllarında klasik mantığın ilkelerinden farklı ilkelere dayalı *mantık"lar"*ın ortaya çıktığını görüyoruz. Klasik mantığın üç temel ilkesi, bize *doğru* ve *yanlış* gibi iki doğru-

luk değeri vermektedir. Buna göre, bir önerme ya doğrudur ya da yanlış. Oysa örneğin "çokdeğerli mantıklar"da, bir önermenin ikiden fazla değer alabileceği kabul edilir ve bu türden mantık"lar"da, örneğin klasik mantığın çelişki ya da üçüncü halin olmazlığı ilkelerinden biri ya da her ikisi dışta bırakılır (Brower-Heyting mantığında olduğu gibi). Kuşkusuz, klasik olmayan mantık"lar"ın da teknik sağlamlığı tamdır ve bu mantık"lar" da dayandıkları ilkelerle tutarlılık içindedirler. Bu türden mantıklar bize uygulamada klasik mantık sisteminden oldukça değişik yorumlar getirirler. Ama bizim, klasik mantığa koşullanmış düşünsel alışkanlıklarımız içinden bakarak klasik olmayan mantıkların değer ve işlemlerini kavramak olanaklı mıdır? Buna hem evet, hem de hayır denebilir. Bu mantıkların, bizim klasik mantığımıza göre şekillenmiş "gerçeklik" duygumuza hitap etmesini sağlayan modeller geliştirilmiştir. Örneğin, kuantum fiziğinin sonuçlarını çokdeğerli mantıklar aracılığıyla yorumlama denemeleri yapılmış ve görülmüştür ki, kuantum fiziğinin önce çokdeğerli mantıkla, daha sonra da klasik mantıkla betimlenmesi sırasında, ortaya birbirine hiç benzemeyen iki ayrı yorum çıkmaktadır. Kuşkusuz, çokdeğerli mantıklar yardımıyla yapılan evren betimlemelerinin ne ifade ettikleri sorunsaldır. Çünkü, önünde sonunda, biz bu türden betimlemeleri yine de iki değerli mantığımıza çevirmek ve "anlamlandırmak" zorunda kalıyoruz. Çünkü iki değerli mantık, bizim "kamusal evren"imize ait bir a priori durumundadır. İki değerli mantık *bugün* bizim evrene bakış tarzımızı şekillendirdiği gibi, özellikle toplumsal yaşamın sürdürülmesinde en önemli "uzlaşım" öğesi olma niteliğini korumaktadır. Başka bir deyişle, bizim "kamusal evren"imiz iki değerli mantığa bağlıdır. Fakat bir yandan modern fiziğin, öbür yandan modern mantığın sonuçları, bizim "kamusal evren"imizin hiç de tek ve değişmez olmadığını ortaya koymuştur.

Tarihsel açıdan baktığımızda, artık şu önemli saptamayı yapabiliyoruz: İlkel insan, kendini hem kendi hem de başkası sanabiliyordu. Yani ilkel insanda özdeşlik ve çelişki fikri (ide) yoktu.[16] Toplumsallaşma süreciyle birlikte insanda özdeşlik ve çelişki fikri yerleşmeye başlamış ve iki değerli mantık ve matematik bu süreç içinde ortaya çıkmış, daha sonraki bir aşamanın ürünleri olan bilimler de bu iki değerli mantığa ve matematiğe dayanmışlardır. Bizim tüm bilgi etkinliğimiz ve hatta giderek tüm *kültür yaşamı*mız böyle bir temele oturmuş ve bu temel bizim "kamusal evren"imizi oluşturmuştur. Oysa tarihsel açıdan baktığımızda ve ilkel insanın da kendine göre bir "evren"i olduğunu gördüğümüzde, ama daha esaslı olarak, fizikteki ve mantıktaki son 70-80 yıllık gelişmeleri izlediğimizde; çeşitli "kamusal evren"lerden söz etme olanağı ortaya çıkmaktadır. Bize şimdilik fantazi ya da olanaksızlık olarak görünse de "çokdeğerli mantık", "dörtboyutlu uzay" gibi tasarımların yaygınlaşması, topluma mal olması halinde şimdiki "kamusal evren"imizin, bu gibi a priorilere bağlı başka bir "kamusal evren"e dönüşebileceği düşünülebilir. Bu saptamalar bize çok daha önemli bir saptama yapma olanağı da sağlamaktadır: Bilgi (ve bilimsel bilgi) bizim kamusal evrenlerimize göre şekillenen bir şeydir ve bu nedenle de insanlığın geçirdiği çeşitli evrelere bağlı *tarihsel* bir olaydır.

Sonuç olarak, biz tek bir P-alanı (empirik gerçeklik, dış dünya) tasarlamak zorundayız; ama tek bir C-alanı yoktur. Hem tarihsel hem de bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan bizler çeşitli C-alanlarından kalkarak P'yi *yorumlamaktayız*.

[1] Henry Margenau, "Naturphilosophie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, ss. 382-389.

[2] Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B. 36, (1781), Immanuel Kants Werkausgabe içinde, cilt IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1968.

[3] *Deney* (*empeiria*, *Erfahrung*) ile *deneyleme* (*experience*, *experiment*) terimlerini de burada ayırıyoruz. *Deney* sözcüğü bizzat *bilgi* olayının tabanını oluşturan şeyi adlandırmak için kullanıldığından salt bilgi-kuramsal (epistemolojik) bir anlama sahiptir. *Deneyleme* ise hipotez doğrulayıcı olgular toplama işlemi olarak bilimsel bir anlama sahiptir.

[4] Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979, s. 68.

[5] Henry Margenau, a.g.e., s. 398.

[6] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, (1929), 1972, s. 44.

[7] Burada empirik gerçeklikten "tarihsel" olarak söz edilirken kastedilmek istenen şey, doğal olguların da tarihsel olgular gibi bir tekillikler demeti olmasıdır. İleride "Tarih-Toplum Bilimlerinin Teorik Temelleri" bölümünde bu konuya daha değişik bir açıdan bakmaya çalışacağız.

[8] Henry Margenau, a.g.e., s. 400. Ayrıca bkz. Heinrich Rickert, a.g.e., ss. 76-82.

[9] a.g.e., s. 402.

[10] a.g.e., s. 401.

[11] Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg, 1979, s. 68.

[12] Henry Margenau, a.g.e., s. 401.

[13] Immanuel Kant, a.g.e., B. 236.

[14] Kurt Hübner, a.g.e., ss. 20-24.

[15] Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Berlin/Viyana, 1959, ss. 22-28.

[16] İsmail Tunalı, *Felsefe*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1970, s. 81.

İKİNCİ KESİM
Tarih-Toplum Bilimleri
(Sosyal Bilimler, Tin Bilimleri, Kültür Bilimleri)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TARİH-TOPLUM BİLİMLERİNİN* TEORİK TEMELLERİ

Buraya kadar, yeri geldiğinde "doğa bilimleri" ile "tarih-toplum bilimleri" arasındaki bazı farklılıklara değinmekle birlikte, esas olarak "doğa bilimi"ni örnek alan bir bilim felsefesi çalışması yaptık. Ne var ki, 19. yüzyılın son çeyreğinden bu yana, özellikle de Almanya'da, "doğa bilimleri" ile "tarih-toplum bilimleri" arasında esaslı farklılıklar olduğunu ileri sürüp "tarih-toplum bilimlerinin temellendirilmesi" başlığı altında anılan yoğun felsefi çabalar sonucu, önemli başarılar ortaya koymuş bir bilim felsefesi geleneği vardır. Yine ne var ki, Almanya'da ve bir bölümüyle Kıta Avrupası'nda etkili olmuş olan bu gelenek, Anglosakson ülkelerinde fazla rağbet görmemiştir. Genellikle Anglosakson ülkelerinde tarih-toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden bazı farklı özellikleri olduğu belirtilse de her iki gruptaki bilimlerin teorik temellerinde kökten farklılıklar olduğu kabul edilmez. Bu nedenle de bu ülkelerde geliştirilmiş haliyle bir bilim felsefesi kitabında, tarih-

* İlerideki sayfalarda görüleceği gibi; insanı, tarihi ve toplumu konu alan bilimler farklı felsefi tavır ve bilim anlayışları altında farklı adlarla anılmışlardır. Örneğin, pozitivist gelenekte bu bilimler *sosyal bilimler* olarak adlandırılır. Hermeneutik gelenekte *tin bilimleri*, Yeni Kantçı gelenekte *kültür bilimleri*, Marksist gelenekte *tarih bilimleri* adlarıyla karşılaşılır. Burada tüm bu değişik adlandırmaları aynı anda çağrıştırabileceği, fakat aynı zamanda bu adlandırmalar karşısında nötr kalacağı düşünülerek *tarih-toplum bilimleri* adına başvurulmuştur.

toplum bilimleri üzerinde ayrıca ve ayrıntılı olarak durulmadığı saptanabilir.[1] Bu durum felsefe (ve daha geniş olarak kültür) tarihi açısından ele alındığında, burada, Almanya ve bir bölümüyle Kıta Avrupası'ndaki rasyonalist-idealist felsefe geleneği ile Anglosakson ülkelerindeki empirist-pragmatist felsefe geleneğinin çatıştığı görülebilir. Bu açıdan bakıldığında, tarih-toplum bilimlerinin temellendirilmesi konusunda birbiriyle çatışan iki filozof tipiyle karşılaşmaktayız: 1. Doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasında kökten ayrılıklar olmadığını, her iki gruptaki bilimlerin de ana amaçlarının konularını *açıklamak* olduğunu ileri süren *açıklamacı filozoflar*. 2. Tarih-toplum bilimlerinde araştırma konusunun doğal olgulardan farklı özellikleri bulunduğunu, araştırma konusunun doğal olgular değil, "anlam"ların (değerler, fikirler, inançlar, ideolojiler vd.) güdümünde ortaya çıkan tinsel olgular olduğunu ve bu olguların açıklanmaktan çok, anlaşılması gerektiğini savunan *anlamacı filozoflar*.

Şimdi, tarih-toplum bilimlerinin teorik temellerine geçebilmek için bu konuda bazı felsefe tarihi bilgileri aktarmak, açıklamacı filozoflar ile anlamacı filozofların temel tutumlarını betimlemek ve karşılaştırmak gerekecektir.

Anlamacı Filozoflar

Alman felsefe geleneğinde, daha Kant'ta ifadesini bulan bir *doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik* ayırımı vardır. Kant, *doğa yasası* ile *ahlak kuralları*nı birbirinden ayırır. Tinsel gerçeklik, Kant'ın "nesnelerin varoluşu" olarak tanımladığı doğa yanında, ondan farklı bir gerçekliktir. Doğada *zorunluluk* (*müssen*) yasaları, tinsel alanda ise *gereklilik* (*sollen*) ilkeleri vardır. Tinsel alan, insanların kendilerine koydukları ve sonradan bağlandıkları

"kural", "değer", "inanç" gibi tinsel etkenlere bağlı eylemleriyle belirlenir. Buna göre, tinsel gerçeklik alanı sadece insanı ilgilendiren ve onun tarafından konulan (gereklilik taşıyan) bu etkenlerin güdümünde bir alandır ve bu yüzden doğal gerçeklikten farklıdır. Bu nedenle Kant, ahlak felsefesinin temeline *insanı* koyar ve insanla hayvan arasındaki en önemli farkı, insanda hayvansal güdüler ile aklın birbirlerinden ayrılmış olmasında bulur. Bu farklılık, insana "bizzat kendi yaşama biçimini seçme ve diğer hayvanlar arasında bunu başaracak tek hayvan olma olanağı"nı vermiştir.[2] Bu anlamda seçen insan özgürdür ve *toplum haline gelme* (*Vergesellschaftung*), gerçeklik ve işlevini aslında bu özgür varlığın iradesinden alır.

Kant bu ayırımı yaparken, öbür yandan Almanya'da, kökleri Herder, Hamann ve Ranke gibi tarihçi-filozoflara dayanan Alman Tarih Okulu, tarihsel olaylara doğabilimsel olgulardan ayrı bir gözle bakarak bunları bir daha tekrar etmeyecek olan, kendine özgü ve bireysel olaylar olarak ele alıp işleyen bir tarih görüşü geliştirmişti. *Alman Tarih Okulu*'nda bir tarihsel dönemi, bir tarihsel kişiliği, bir dinsel akımı, bir politik devrimi vd. doğa bilimlerinin *zaman-üstücü* (*überzeitlich*) ve *genelleştirici* tutumuyla değil, *zaman-içinde* (*inzeitlich*) ve *bireyselleştirici* bir tutumla ele alma gereği vurgulanıyordu. Çünkü her tarihsel dönem, her tarihsel kişilik, her dinsel akım ve giderek her toplum, örneğin Ranke için, "kendine özgü bir bütün"dür. Bu "bütün"ü belirleyen koşullar ve nedenler de esas olarak sadece bu "bütün"le ilgili olduklarından, yine bu yüzden, kendine özgü koşul ve nedenlerdir. 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) genelgeçer olduğu düşünülen nedenler değillerdir.

Hemen saptanabileceği gibi, bu tutum doğa bilimlerinin *genelleştirici* tutumuyla ilk bakışta bağdaşmaz gibidir. Hatta doğabilimsel açıdan, bilimin amacının konusu hakkında *her zaman* geçerli olabilecek genellemeler yapmak olduğu söylenirse, tarih-toplum bilimlerinin bu amaç açısından "bilim" sayılamayacakları bile söylenebilir. Ama öbür yandan, tarih-toplum bilimlerinin amacının da gerçekten, tarihsel olay, dönem ve süreçleri *bir defalık bütün*ler olarak betimlemek olduğu yadsınamaz. İşte, tarih-toplum bilimlerinin teorik temelleri sorunu önemli bir yönüyle bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

Almanya'da tarih-toplum bilimlerini teorik bakımdan temellendirme konusundaki girişimler, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, bu bilimleri doğa bilimi örneğine göre temellendirmek isteyen *pozitivist* bilim anlayışıyla tartışma içinde gelişmiştir. Bu dönemde, özellikle Auguste Comte'un, doğa bilimini örnek alan "sosyoloji"sinin Almanya'da Rachfall, Meinecke, Meyer, Droysen gibi Alman Tarih Okulu'ndan gelen tarihçilerce; Humboldt, Windelband, Rickert, Max Weber gibi filozof ve bilim kuramcılarınca eleştirildiğini görürüz. Öyle ki, geçen yüzyılın sonlarıyla bu yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde, Almanya'da felsefe tartışmalarının önemli bir bölümü, doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasındaki ayırımların neler olduğuna ayrılmıştır. Bu tartışmalarda, bir yandan Alman Tarih Okulu'ndan, öbür yandan Humboldt ve Schleiermacher'in dil-tarih ilişkisi konusundaki görüşlerinden etkilenen Dilthey'ın, "tin bilimleri"ni[3] temellendirme çalışmalarının yönlendirici olduğu saptanabilir.

Dilthey: Tin Bilimleri ve Hermeneutik

Dilthey için doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri, *konu* ve *yöntem* açısından farklıdır. 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 kesiti için değil, tüm zamanlar için geçerli olacak biçimde konumlanabilirler. Bu, doğa bilimleri açısından, konuları hakkında tüm zamanlar için geçerli genellemeler yapma olanağını doğurur. Genel kavram ve yasalara başvurmak bu nedenle doğa bilimlerinde olanaklı ve "meşru"dur. Buna bağlı olarak da doğa bilimleri, her zaman için geçerli (hatta zamandan bağımsız) bir nedensellikle çalışabilir. Yine bu nedenle, ifadelerini, zamanı sadece bir parametre olarak içeren, soyut ve genelgeçer bir matematiksel dile aktarabilirler. Öyle ki, buna göre, doğa bilimlerinin yöntemleri *çözümleyici* ve *açıklayıcı* yöntemlerdir. Oysa Dilthey'a göre tinsel alanda durum değişiktir. Tinsel obje, her şeyden önce, hissedilen, bağlanılan, yaşanılan kural, değer ve normlara bağlılığıyla mevcudiyet kazanır. Tinsel alanda bu kural, değer ve normlar insan eylemlerini yönlendiren nedenler, motifler durumundadır. En önemlisi, bu neden ve motiflerin gerçeklikleri fiziksel olmayıp simgeseldir.[4] Doğal nitelikleri olmayan bu *neden*ler, *motif*ler bu yüzden birer *algılama objesi*, yani birer doğal obje gibi ele alınamazlar. Biz bunların farkına ancak insan eylemlerine yönelik belirleyici güçlerini içten hissettiğimizde varırız. Tinsel alanda karşımızda algılama objesi olarak duran şey sadece fiziksel hareketlerden ibaret görünümleriyle insan eylemleridir. Ama algılama düzeyinde kaldığımızda insan eylemlerinin nedenlerine inemeyiz. Namaz kılan bir insanın eylemi, İslam dininin koşulları hakkında bir bilgimiz yoksa, bizim için nedeni belirsiz, fiziksel bir algılama objesi olmaktan öteye geçemez. Demek ki, bu durumda eylemi yönlendiren, ama fiziksel gözlem düzeyinde saptanamayan bir neden vardır, ki bu neden, eylemi yönlendiren *anlam*dır; yani bağlanılan, inanılan bir dinsel ilke, bir ahlak kuralı, bir yaşama normu vd.dir. Öyleyse, insan eylemle-

rini nedenlerine göre kavramak için, bu eylemin nedeni durumundaki şeyi, bu eylemi bize "anlamlı" kılan şeyi *anlamak* gerekir. Gerçi insan eylemlerini yönlendiren nedenler sadece bu türden değer, kural ve normlar, yani "tinsel nedenler" değildir. İnsan eylemlerinde, hatta doğal nedenlerin daha önde ve daha belirleyici olduğu açıktır. Ama Dilthey'a göre, insanların doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana, insanlar kendi koydukları kural, değer ve normlardan örülü bir çevrede yaşamakta; kendi yaratıları olan bu kural, değer ve normlar, sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler olmaktadır. Hatta Dilthey'a göre, insanlar kendi yaratıları olan bu "tinsellik"e öylesine gömülürler ki, bu "tinsellik" onların tüm yaşam tarzlarını ve evrene bakış biçimlerini de belirler. Bu "tinsellik" kuşkusuz, tarihin ürünüdür ve hatta bizzat "tarihsellik"tir. Dilthey için insan, işte bu "tarihsellik" içinde "tutuklu"dur.[5]

Böyle olunca da bizzat "tarihsellik"i *bilimsel* olarak ele almak istediğimizde, önce onun "doğa ortasında, fakat doğadan farklı olan özgül varoluş"unu, "insana özgülük"ünü saptamamız gerekir. Öyle ki, tarihsel-toplumsal gerçeklik bir algı gerçekliği değil, bir *tinsel gerçeklik*tir. Bu nedenle de bu gerçekliğe yönelecek bilimlerin yöntemleri, öncelikle *anlamacı* yöntemler olacaktır. Buna göre, tarihsel-toplumsal gerçeklik, hem *konu* hem de *yöntem* açısından doğa bilimlerince ele alınmaya pek elverişli değildir.

Bir kez, *anlaşılmaya* muhtaç olan bu gerçeklik, doğal olgulardaki *tekrar* ve *süreklilik* özelliklerine sahip değildir. Tarihsel-toplumsal gerçeklik *anakronik* değil, *senkronik* bakış açısıyla kavranabilecek bir gerçekliktir. Bu demektir ki, tarihsel-toplumsal objeyi sadece o dönemde, o çağda belirleyen ve sadece o dönem ve o çağ için *geçerli* olan kural, değer ve normlara *göre* anlama olanağı vardır. İkinci olarak, her türlü tinsel objeyi anla-

ma olanağımız da kısıtlıdır. Çünkü örneğin din duygusundan yoksun bir araştırmacının bir dinsel adanışı; cesaret, özveri ve kahramanlık duygularına az çok yabancı bir araştırmacının da bir şövalyenin değerlerini yeterince anlayabileceği kuşkuludur. Bu yüzden, Dilthey için tarih-toplum bilimlerinde bir çeşit *sanatçı sezgisi* diyebileceğimiz bir sezgiye gerek vardır. Ama böyle bir sezgiye sahip olsa bile örneğin bir tarihçinin geçmişte kalmış kural, değer ve normları yeterince anlayabileceğini yine de kuvvetle savunamayız. Çünkü Dilthey'a göre bizler, *bugünün* kural, değer, normlarına bağlı bir kültürel donanıma sahibizdir. *Bugünün* kültürü bizi çevreleyen, sarıp sarmalayan bir ağ görünümdedir ve geçmişe yönelttiğimiz ilk bakış, bugünden dünü seyreden bir bakıştır. Yine de Dilthey'a göre, örneğin tarihçi, geçmişte kalmış bir dönemin bugünkünden çok farklı olan kural, değer ve normlarını empatik ve sezgisel yoldan zihninde kurup onları tasarlayabilir. Ona bu olanağı sağlayan şey de o döneme ait *yazılı yapıtlar*dır. Yazılı yapıtlar, tarihçinin geçmişte ne olup bittiğini, insanların nasıl bir "tinsellik" içinde yaşadıklarını anlayabilmek için başvurabileceğimiz en önemli malzemedir. 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.

Dilthey'ın tarih-toplum bilimlerini bu biçimde temellendirmesi aslında onun kendi *yaşama felsefesi*ni temellendirme girişimlerinin bir parçasıdır. Çünkü Dilthey için tarih-toplum bilimlerinin konusu, insan başarıları ve giderek "kültür"dür (yalnız, "kültür" terimini Dilthey'dan çok, onu izleyenler –örneğin Rickert– kullanır). Öyle ki, Dilthey'da tarih-toplum bilimleri "tin bilimleri"dir. Bu halleriyle de yaşama felsefesinin içindedirler ve yaşama felsefesini sağlam temellere oturtmak gibi bir ilgi açısından ele alınırlar. Dilthey, "yaşama" kavramını

biyolojik, fiziksel anlamıyla kullanmaz. "Yaşama" insanın tinselliğidir, onun tarihidir ve bu nedenle yine ancak bu tinsellikten kalkılarak anlaşılabilir. Dilthey için yaşamayı mantıksal ve bilimsel yönden açıklamak olsa olsa bir "kavramlar paftası" yapmakla sınırlıdır. Oysa tinsel gerçeklik, son kertede, mantıksal olarak *açıklanamaz*; ancak *anlaşılabilir*. Yaşama, "kuru kavramcılık"la erişilemeyen, biricik, benzemez, bağımsız bir şeydir.

Ama böylesine biricik, benzemez bir şey olarak yaşamayı nasıl anlayacağız? Dilthey'a göre, yaşamayı öğrenmenin yolu *filoloji*den geçer. Her tarihsel dönemde "dil", o dönemin "anlamlarının taşıyıcısı"dır. Bu nedenle, o dönemdeki yazılı yapıtların diline, sözcüklere yüklenen anlamlara yönelmek gerekir. Bizler için, geçmişte kalmış bu anlamların taşıyıcısı olarak yazılı yapıtlar en önemli "yorum malzemeleri"dir. Öyle ki, yaşamayı anlamak, anlamların taşıyıcısı olarak bu malzemenin yorumundan geçer. İnsan bu nedenle, yaşamayı anlamak için *hermeneutik* yapmalıdır. Diğer yönleri yanında bir yorumlama yöntemi olması bakımından hermeneutik, Dilthey'a göre, "yaşamayı bir yazılı metinmişçesine incelemek"tir. Hermeneutik, anlam yorumudur ve Dilthey için her çeşit felsefe yorumlayıcıdır; felsefenin yorumlamadan başka yöntemi olamaz. Yorumlamaysa hayal gücünü, sanatça bir sezgiyi, belli bir tarihsel dönemi karakterize eden yönelimi (*Intention*) kavramayı gerektirir. Anlamak bilmek demektir; fakat bilmekten daha fazla bir şeydir. Bu yüzden, felsefe esasında bir yaşama bilimidir, ama bir "doğa" bilimi değildir. Dilthey'da "yaşama", "tarihsellik", "tinsellik" kavramları böylece aslında büyük ölçüde eşanlamlı kavramlar olurlar. Dilthey için yaşamanın kendisi bir "bütün"dür ama, biz her zaman yaşamanın bir *parça*sıyla karşılaşırız. Bu yüzden, yaşama felsefesi parçadan kalkan bütüncü bir yorumlamadır.[6]

Dilthey için yaşama felsefesi "deneysel" bir felsefedir. Ne var

ki, yaşamanın "deneysel" olarak kavranması "fiziksel" olarak kavranması demek de değildir. Fiziksel deney, bize doğanın işleyişi hakkında bir fikir verir ve buradan doğayı "doğa yasaları" açısından kavrama olanağı doğar. Oysa "yaşamayı deneyle anlamak" demek, yaşamanın doluluğuna girmek, bu doluluğu yaşamak, "yaşantı"lara sahip olmak demektir. Öyle ki, Dilthey için *felsefe, denenmiş yaşama*dır, yaşamada derinleşmedir. Bu bakımdan yaşama felsefesi bir kürsü felsefesi, bir masa başı felsefesi değildir. Yaşama filozofu, yaşamanın içinden geçmelidir. Yaşamayı mantıksal kavramlarla açıklamak, "kuru kavramcılık'la bir kürsü felsefesi yapmak demektir. Çünkü yaşama akılla kavranamaz. Çünkü yaşama irrasyonel bir oluştur. Sanatça bir sezgi, "yaşantı"lar, yaşama deneyimi ve empati araya girmeden, yaşamanın bütünlüğüne eğilme olanağı sadece "kuru kavramcılık"la sınırlıdır.

Ama bu noktada Dilthey, yine de, "bilme" olayının akılsal bir işlem olduğunu, bu yüzden, yaşamayı bilme yolunun da akılsallıktan geçtiğini belirtir. Öyle ki, bir yaşama felsefesi de ancak akılcı yoldan yapılabilir. Ama Dilthey bu saptamadan sonra hemen şunu ekler: Yaşamayı akılla kavramak, "akıl" terimini "kuru kavramlar kataloğu"na indirgemek demek de değildir. Gerçi insanın yaşamayı bilmek için akıldan başka dayanağı yoktur; ama buradaki akıl artık, donmuş "kuru kavramlar"ı yaşamaya aktarmak isteyen bir akıl değildir. Yaşamayı akılla kavramak demek, yaşamayı doğa bilimlerinin soğuk akılcılığına taşımak demek de değildir. Öyleyse, yaşamayı nasıl bir "akıl"la anlayabiliriz? Dilthey için yaşama filozofunun ve tin bilimcinin başvuracağı akıl, *tarihsel akıl*dır. Tarihsel akıl da kavramlarla işgörür. Ama bu kavramlar "soğuk akılcılık"a göre değil, yaşamanın çokçeşitliliğine, iniş çıkışlarına, benzemezliğine, bireyselliğine ayak uydurabilen bir yapıda olmalıdırlar. Tarihsel akıl'ın kavramları *plastik kavramlar*, kategorileri de (Kant'ın fiziksel evreni bil-

me biçimimizi oluşturan kategorileri yanında) *plastik kategoriler*dir. Dilthey özellikle son yazılarında bu konu üzerinde durmaya başlamışsa da plastik kategorilerden çok, plastik kavramları işlemiştir. Ona göre, tarihsel akıl'ın başvuracağı plastik kavramlar *anlam, değer, bütünlük, anlam ilişkisi* türünden kavramlardır.

Dilthey'ın yaşam felsefesinde şu ana özellikleri ayırt edebiliriz:

1. Yaşama, bireysel-tarihsel-toplumsal-kültürel vd. bir şeydir. O öylesine dallı budaklı bir oluştur ki, onu kavramak için böyle zincirleme, birbirine eklenen nitelemelere başvurmak gereklidir. Yaşama filozofu, bireyi, tarihi, toplumu, kültürü bir arada incelemek zorundadır. O aynı zamanda psikolog, tarihçi, sosyolog vd.dir.

2. Bu nedenle, yaşama filozofu bütün tin bilimleriyle ilişki içindedir. Öyle ki, kaçınılmaz olarak bilim felsefecisi olmak zorundadır. O bu yanıyla "yaşamanın ontolojisi"ni yapar; bir yaşama ontoloğudur.

3. Yaşama, objektif-tarihsel bir şeydir. İnsan tarihin ürünüdür; o ne ise tarih içinde olur ve bu nedenle, insanı anlamanın yolu toplumdan geçer.

Tek insan statik bir şey değildir. Değişmeyen, aynı kalan bir insan tipi yoktur. İnsan tarih boyunca boyuna "çözülür", "değişir", "parçalanır". Tarihin her döneminde ayrı bir yaşama vardır ve bu yüzden yaşamayı tümüyle anlamak olanaksızdır. Çünkü yaşamanın özü, *zamanlılık*tır, tarihselliktir. Yaşama, "zamana çakılı bir şey"dir. Her zaman aralığında yaşama başka türlüdür, o durmadan "akıp gider". Bu haliyle filozofun yaşamayı sadece epistemist tavırlı bir felsefe içinde kalarak "kucaklaması" olanaksızdır; o, bunu tin bilimleriyle işbirliği içinde gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Öyle ki, bir yaşama felsefesi, kültürel kodlu insan eylemlerini inceleyen tin bilimlerine dayanmak zorundadır.

Bu açıklamaların, Dilthey'da tarih-toplum bilimlerinin neden dolayı doğa bilimlerinden farklı olduklarını yeterince göstermiş olduğu umulabilir. Almanya'da, Dilthey'dan sonra tarih-toplum bilimlerinin temellendirilmesi konusundaki çalışmalar bazı noktalarda Dilthey'ı eleştirmiş olsalar da genel çizgileriyle ona bağlı kalmışlardır.

Dilthey'ın zamanında ve Dilthey'dan sonra tarih-toplum bilimlerinin temellendirilmesi konusunda özellikle Yeni Kantçı Heidelberg Okulu'nun (Windelband, Rickert) çalışmalarına rastlıyoruz. Örneğin Windelband, bilimleri, genelleştirici ve bireyselleştirici bilgisel amaçlarına göre, *nomotetik* (yasa koyucu) ve *idiografik* (özgül olanı anlayıcı) olarak iki ana gruba ayırır. Rickert, tarih-toplum bilimlerinin doğa bilimi modeline göre kurulması denemelerinin bu bilimlerde bunalıma yol açacağı konusunda Dilthey'a katılır. Rickert için, tarih-toplum bilimlerine doğa bilimi modelinin taşınmak istenmesi, pozitivist filozofların *dogmatik naturalizm*lerinin bir ürünüdür.[7] Ancak, öbür yandan Rickert, Dilthey'ın tarih-toplum bilimlerini konumlayış tarzının, doğa bilimleri ile (Rickert'in verdiği adla) "kültür bilimleri" arasında bir uçurum meydana getirdiğini de belirtir. Rickert'e göre, Dilthey tarih-toplum bilimlerinin objelerinin niteliğinin doğal olgulardan farklılığını belirtmekte haklıdır. Ama Rickert, tarih-toplum bilimlerinin, "kültür bilimleri"nin apayrı kategorilere dayalı bir "tarihsel akıl"la çalışmaları gerektiği konusunda Dilthey'a katılmaz. Rickert için her iki grup bilim de insan düşüncesinin birer ürünü olduklarından, bunların yine de *mantıksal* düzeyde bir ortak yanlarının olması gerekir. Objelerinin farklı olması, doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasına uçurumlar koymayı haklı kılamaz. Bu yüzden, objelerinin farklılığını kabul etsek de bi-

limleri obje (konuları) ve yöntemleri bakımından değil, *ilgi*leri ve *amaç*ları açısından görebilmeliyiz. Böyle baktığımızda, birbirinden *kategorik* olarak ayrılan iki bilim tipinden çok, bilimde *genelleştirici* ve *bireyselleştirici* iki ana ilgiden ve amaçtan söz edebiliriz. Mutlaka bir sınıflama yapmamız gerekiyorsa, bilimleri bu iki ilgiye ve amaca göre pekâlâ sınıflayabiliriz; ama birbirlerinden kategorik olarak ayrılan bilimlerden söz etmemeliyiz. Genelleştirici ilgi ve amaç, doğa bilimlerinde ağır basar; tarih-toplum bilimlerini, kültür bilimlerini yönlendiren ilgi ve amaçsa bireyselleştirici bir ilgi ve amaçtır. Ama genelleştirici bilimler bireyselleştirici ilgilerle ve amaçlarla iş görebilecekleri gibi, bireyselleştirici bilimler de genelleştirici ilgilerle ve amaçlarla çalışabilirler. Örneğin, "doğa tarihi" bir doğa bilimidir; ama burada tek tek evreler (büyük patlamadan galaksilerin, güneş sisteminin, canlıların, insanın ortaya çıkışına kadar) bireyselleştirici bir bakışla ele alınırlar. Yine örneğin bireyselleştirici bir ilgiyle ve amaçla çalışan tarihçilikte, yine de ele alınan dönemle ya da çağla ilgili genellemeler yapmaktan vazgeçilmez. Bu bakımdan, doğa bilimlerini *daha çok* genelleştirici, tarih-toplum bilimleriniyse *daha çok* bireyselleştirici bilimler olarak görmek gerekir.[8]

Bu aşamada Yeni Kantçı Rickert daha temelli bir biçimde ve Kant'a bağlı olarak, aslında tüm bilgimizin aklın düzenleyici kurallarına göre oluşan bir kurgu bilgisi olduğunu ve (özellikle bilimsel bilgimizin) objenin genelleştirici ve bireyselleştirici bakış tarzlarına göre bilincimizde kurulmasıyla oluştuğunu belirtir. Rickert için tüm bilimsel etkinliğin genelleştirici bir etkinlik sayılması, "pozitivist önyargıcılık"ın ürünüdür. Bu da pozitivistlerin *doğa* ile *kültür* kavramları arasında yeterli bir ayırım yapamamalarından kaynaklanmaktadır. Rickert için "doğa", Kant'ın dediği gibi, "nesnelerin varoluşu" olarak, kendiliğinden oluşmanın, kendi kendine süreçleşme ve değişmenin içkin

kavramıdır. Buna karşılık "kültür", eylemde bulunan insanın belli kural, fikir, inanç, değer ve normlara göre ortaya koyduğu her şeydir. Buna göre, "kültür" kendiliğinden oluşan bir şey değil, insan tarafından "yapılmış" bir şeydir. "Kültür gerçekliği" de insanlar tarafından yapılan ve yine insanlar tarafından *değiştirilebilir* olan bir gerçekliktir. Bu niteliğiyle de doğa bilimlerinin zaman-üstücü ve genelleştirici tutumuyla ele alınmazdan önce, tarih-toplum bilimlerinin bireyselleştirici ve anlamacı tutumuyla ele alınmaya muhtaçtır. Tarih-toplum bilimleri de biraz önce yapılan "kültür" tanımına göre, artık sadece "kültür bilimleri" olarak anılmalıdır. Bu gerçeklik, doğabilimsel yasaların zaman-üstü ve genelgeçer kapsayıcılığı içinde tanınamaz. Böyle yapılırsa, kültür fenomenlerinin zamana bağlı bir defalığı, kendine özgülüğü atlanmış olur. Bu bir defalık ve kendine özgülükse 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.[9]

Ancak, burada "bireyselleştirici kavram kurma" sorunu ortaya çıkıyor. Aslında mantıksal açıdan bakıldığında bizim tüm bilimsel kavramlarımız, tümel önerme kalıbı içinde ifade edilebilir "genel kavramlar" olarak kurgulanabilirler. Bu demektir ki, kavram kurma etkinliği, buraya kadar hep belirttiğimiz gibi, bir mantıksal etkinliktir ve "genel" olma, özellikle felsefe ve bilimde, kavramın esas niteliğidir. Böyle olunca, "bireyselleştirici kavram kurma" denince ne anlaşılacağı sorunsaldır. Rickert de bunun farkındadır ve o sonradan, bu sorunu aşmak için, tarihte olup bitenleri anlamak için genelgeçer bir "değerler felsefesi"ne başvurmayı dener ve bu noktadan sonra karşımıza bilim felsefecisi ve bilim eleştiricisi Rickert'ten çok, idealist yoldan genelgeçer değerler peşinde koşan bir kültür filozofu çıkar.[10]

Şimdi, bu noktada Rickert'ten ayrılıp bu bölümün başında sorduğumuz soruya dönelim: Bilimsel etkinliği genelleştirici bir etkinlik olarak konumladık ve buraya kadar bilimsel etkinlikten hep böyle söz ettik. Öyle ki, bilimsel etkinlik, bireysel olanı da ancak genel kavramlar altında tanıma etkinliğidir. Ama öbür yandan, Rickert ve Dilthey'da olduğu gibi, aslında birer tekil oluşlar topluluğu, her dönemde ayrı özelliklere sahip birer bireysellikler demeti olarak karşımıza çıkan tarihsel-tinsel gerçekliği bilmek için, bu tekilliği gözetmek zorundayız. Hatta bu açıdan bakıldığında, "Fiziksel Gerçeklik-Tarihsel Gerçeklik" başlığı altında III. Bölüm'de değindiğimiz gibi, aslında doğa bilimlerinin konusu olan empirik gerçeklik de tıpkı tarihsel-tinsel gerçeklik gibi, tek tek oluşlar topluluğudur ve bu nedenle empirik gerçekliğin bu özelliğine "zaman içinde tekil olma" anlamında "tarihsel" demiştik. Şunu da eklemiştik: Bilim aslında tekil oluşlar topluluğu olarak empirik gerçekliğe genel kavram ve yasalar altında eğilmekle, bu gerçekliğe "konfeksiyon tarzı giysiler giydirmekte"dir. Örneğin, bu durumu Rickert'in yorumlayışı ilginçtir. Rickert, genel olan (mantıksallık) ile tekillikler yığını olarak gerçeklik arasında aşılmaz *sınırlar* olduğunu, bizim genel kavramlara başvurmakla, gerçekliğin kendine özgülüğünü "soyutladığımızı" ve bu yüzden de "gerçeklikten firar ettiğimizi" belirtir.[11] Dolayısıyla Rickert için, gerçeklik hakkında konuşmakta olan insan, gerçekliğin kendine özgülüğünü yakalamaktan çok, kendi soyut kavramlarıyla aynı gerçekliği yorumlamakta olan insandır. Yine bu yüzden Rickert'e göre, bireyselleştirici kültür bilimleri genelleştirici doğa bilimlerine göre "gerçeğe daha yakındır". Çünkü onlar, *belli* bir dinsel hareketin, *belli* bir sanat akımının, *belli* bir politik devrimin vd. peşindedirler ve bunları tek ve kendine özgü fenomenler ve olaylar olarak anlamak isterler. Bunun için de *bireyselleştirici kavramlar*a başvururlar.

Ama işte burada sorumuzu sormak zorundayız: "Bireyselleştirici kavram" nasıl bir şeydir? "Bireysel olma" ile "kavram" sözcüklerini nasıl yan yana koyabiliriz? Çünkü mantıksal terimlerle konuşmak gerekirse, "bireysellik" *tekillik*, "kavram" ise *tümellik* ifade eder. "Tekilleştirici tümel"i mantıkça anlamaksa olanaksızdır.

Gerçekten de uygulamaya bakıldığında, kültür bilimlerinde "bireyselleştirici kavramlar"dan kastedilen şeyin yine "genel kavramlar" oldukları görülür. Bu bakımdan, ilk bakışta mantıksal bir tutarsızlık gibi görünen bu durum ancak kültür bilimlerinde "genel kavramlar"ın nasıl bir *kullanım farklılığı*na uğradığını görmekle aydınlığa çıkabilir. Başka bir deyişle, doğa bilimleri de, kültür bilimleri de "genel kavramlar"la çalışmaktadırlar; ama "doğa bilimlerinin geneli" ile "kültür bilimlerinin geneli" arasında fark vardır. Birazdan, "kültür bilimlerine özgü genel"i ele alacağız. Ama bunu daha iyi anlayabilmek için önce açıklamacı filozofların Dilthey'ın "tin bilimleri", Windelband ve Rickert'in "kültür bilimleri" adını verdikleri bilimler konusundaki görüşlerine kısaca yer vermek gerekecektir.

Açıklamacı Filozoflar

Bu bölüme kadar daha çok, "doğa bilimi"ni örnek alan bir bilim felsefesi çalışması yaptığımızı belirtmiş, bilimi bir *açıklama* etkinliği olarak konumlamıştık. Bu yüzden, bu bölüme kadar belirttiklerimizde açıklamacı filozofların tutumlarına geniş ölçüde zaten yer verdik. Bunun için, burada sadece açıklamacı filozofların tarih-toplum bilimlerinde "açıklama"dan ne anladıklarını belirtmekle yetineceğiz.[12]

Kant, "açıklama"yı şöyle tanımlamıştı: "Açıklama (...) apaçık olduğu bilinen (...) bir prensibe dayanarak çıkarım

yapmaktır.[13] Hegel'in "açıklama" tanımıysa şöyledir: "Bir fenomeni, kabul edilmiş, benimsenmiş bir koşullar bağlamına geri götürmek."[14] Edmund Husserl "açıklama"yı, "bireysel olanı genel bir yasaya ve bu genel yasayı da yine bir temel (*grundlegende*) yasaya göre kavranılır kılmak" olarak tanımlar. Dilthey ise "açıklama"yı, "dış dünyaya ait fenomenleri soyut kavramlardan oluşan bir bağlam altına sokmak" olarak belirtir.[15]

Görüldüğü gibi, bu açıklama tanımları ve betimleri bağdaşır niteliktedir. Ama "açıklama"nın mantıksal yapısı üzerinde özellikle Carnap, Stegmüller, Gardiner, Hempel, Oppenheim, Kaplar, Goodman, Dray, Dante, White gibi 20. yüzyılın mantıksal pozitivist ve pragmatist filozoflarının durduğunu görüyoruz. Bu filozoflar çoğunlukla, "sosyal bilimler" olarak andıkları tarih-toplum bilimlerinde *de* açıklamalar yapıldığını, yasalara başvurulduğunu belirterek, konuları ister doğa isterse tarih-toplum olsun, tüm bilimlerin bu bakımdan aynı konumda olduğunu belirtirler. Bu bölümde görüşlerinden sık sık yararlanacağımız Yeni Kantçı Hübner, bu filozoflara "açıklamacı filozoflar" diyor.

Açıklamacı filozofların savlarını Hübner şu örnekle betimliyor: Birinin soba yaktığını düşünelim. Açıklamacı filozoflara göre, tarihçi bu olayı şöyle anlatır: "O kimse üşüdü, ama onun bir sobası vardı ve üşüyen insanlar sıcağı aradıklarından, o da doğal olarak sobasını tutuşturdu." Şimdi, tarihçi bu olayı bir tekil olay olarak anlatmaktadır, yani belli bir zamanda bir kişinin soba yaktığını söylemektedir. Oysa açıklamacı filozoflara göre, buradaki ifadede, "üşüyen insanların sıcağı aradıkları" gibi bir yasaya başvurulmaktadır ve üstü örtük de olsa böyle bir yasayı öncül olarak aldığından, tarihçinin ifadesi aslında bir dedüktif açıklama formundadır. Olsa olsa tarihçi, mantıkta "entimem" adını verdiğimiz, öncülü saklı bir dedüksiyona başvurmaktadır. Ama yapılan iş bir *açıklama*dır. Yine bu ne-

denle, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında birer açıklama etkinliği olmaları bakımından bir fark yoktur. Öyle ki, açıklamacı filozoflara göre, anlamacı filozofların yaptığı iş de mantıksal açıdan bir açıklama işidir. Buna göre, sosyal bilimler de ister istemez, ele aldıkları konuları "genel" bir şeye, Kant'ın dediği gibi, "bir prensibe dayanarak" *açıklamaktadırlar*.[16]

Tarih-Toplum Bilimlerine Özgü "Genel"

Hübner'e göre, "kültür bilimleri" denmesi gereken tarih-toplum bilimlerinin teorik temelleri konusunda anlamacı ve açıklamacı filozoflar arasındaki tartışma, açıklamacı filozofların anlamacı filozofların vurguladıkları bazı noktaları iyi değerlendirememelerinden kaynaklanmaktadır. Hübner açıklamacı filozofların, anlamacı filozofların "kendine özgü" ve "bireysel" olandan söz ederken, doğa bilimlerine yabancı olan bir başka türden "genel"den hareket ettiklerini kavrayamadıkları kanısındadır. Buna göre, "doğa bilimine özgü genel" ile "tarih-toplum bilimlerine özgü genel" arasında fark vardır ve açıklamacı filozoflar, "tarih-toplum bilimlerine özgü genel"i, Rickert'in deyimiyle "pozitivist bir önyargıcılık" ve "dogmatik bir naturalizm"den hareket ettiklerinden, kavramakta güçlük çekmektedirler. Tarih-toplum bilimleri de bir "genel"in peşindedir. Ama bu bilimlere özgü "genel"i, doğa bilimlerine özgü "genel"den, örneğin bir *doğa yasası*ndan ayıran şey, bu "genel"in "insanlar tarafından değiştirilebilir" ve zaman-içi kalan, zamanla sınırlı bir geçerlilik taşımasıdır. Tarih-toplum bilimlerine, kültür bilimlerine özgü "genel"in geçerliliği zedelenebilir ve yerini başka "genel"lere bırakabilir ve bu yüzden, *tarihsel olarak sınırlanmış bir genel*dir. Oysa "zamanla sınırlı genel" kavramı, doğa bilimlerini örnek alan açıklamacı filo-

zof için kavranılması güç bir kavramdır ve o, ilk bakışta ortada mantıksal bir tutarsızlık olduğunu ileri sürebilir. Oysa daha Hume'un belirttiği gibi (bkz. Üçüncü Bölüm: "Modern Fizik ve Nedensellik") bir doğa yasasını bizim gözümüzde "zamanla sınırlı olmayan bir genel" yapan şey aslında hiç de *bilimsel* olmayan bir yolla, geçmişteki gözlem ve deneylerimize dayanarak vardığımız sonuçların gelecekte de *geçerli* olacağını varsaymamızdan başka bir şey değildir. Ama bir doğa yasasını zaman-üstü geçerliliğe sahip genelgeçer olarak konumladığımızda aslında gözlem ve deneylerimize değil, sadece mantığımıza sığınmaktayız. Oysa yine Hume'un belirttiği gibi, mantık kendi boş ve biçimsel genelliği içinde bize gerçeklik hakkında, doğanın özellikleri üzerinde bir şey öğretemez. Öyleyse, bize doğa yasalarını sağlayan şey, bir mantık kavramı olan "genel"i evrene taşıyıp bu yasaların her zaman için geçerli olacağına beslediğimiz bir *inanç*tan başka bir şey değildir. "Doğa bilimine özgü genel"i yapan şey, bu bakımdan, evreni *tekrar* ve *süreklilik* özelliklerine göre yorumlayan kendi bakış tarzımızdan başka bir şey değildir. Oysa mantığın bize sağladığı "genellik"i, bir başka bakış tarzına göre de kullanma hakkımız vardır. Mantığın kendisi bize "genellik"i nasıl kullanmamız gerektiğini öğretmez. "Genellik"i nasıl kullanacağımızı belirleyen şey, ilgi ve amaçlarımızdır. Doğa, Kant'ın *süreklilik* dediği bir kategoriye göre kavranmaya elverişli olduğundan biz, doğa hakkındaki "genel"imizi zaman-üstü olarak konumlayabiliriz. Bu yüzden, doğa bilimine özgü "genel", insan düşüncesinin doğal olgular hakkında zaman-üstü bir geçerlilik tasarlamasının ürünüdür ve doğa bilimine özgü "genel"i belirleyen şey de budur. Öyle ki, doğa bilimine özgü "genel"i, örneğin bir doğa yasasını tüm zamanlar için geçerli kılan şey, Hume'un da belirttiği gibi, bizzat doğal olguların kendileri değil; Kant'ın belirttiği gibi, aklımızdan çıkan ve düşüncemizin bu olgulara yükledi-

ği, atfettiği bu tekrar ve sürekliliktir. Kant'a dayanarak, bilgiyi (ve bilimsel bilgiyi) bir "kurgu bilgisi" yapan özelliğin bu olduğuna daha önce sık sık değinmiştik. Biz, doğal olguları uzay, zaman formları, yer kaplama, tekrar ve süreklilik, nedensellik vd. formlara ve kategorilere göre düşünürüz ki, bunlar aynı zamanda bizzat doğal olgunun tanımını oluştururlar. Örneğin biz Newton'un gravitasyon yasasına ancak bu doğal olgu tanımına uygun olarak tüm zamanlar için geçerli bir "genellik" yükleriz.

Oysa aynı şey, örneğin bir devletin belli bir tarihsel dönemde dayandığı hukuk kuralları için söz konusu olamaz. Çünkü, örneğin bu kurallar bugün için artık geçerli değildir. Yani onlar bir tekrar ve süreklilik göstermezler. Bu yüzden, anlamacı filozofun *belli* bir devleti, *belli* bir anayasayı, *belli* bir ekonomik düzeni, *belli* bir dinsel öğretiyi, *belli* bir sanat akımını, *belli* bir politik darbeyi ve *belli* bir kişiliği bireysel ve bir defalık, tekrar etmeyen şeyler olarak görmesi doğrudur. Ama tüm bunlar, öbür yandan, yine de "genel"dir. Çünkü bunlar, *belli* bir tarihsel dönemi kuşatıcı olarak belirleyen etkenler, yani o belli dönem için *düzenleyici formlar*dır. Bunlar belli bir tarihsel dönemi bir "bütün" olarak görmeyi sağlayan, o tarihsel dönemi karakterize eden belirleyicilerdir. Gerçi anlamacı filozoflar içinde, bu türden düzenleyici formları yadsıyarak köktenci bir nominalizm ve individüalizme bağlananlar da vardır. Ama çoğunlukla, anlamacı filozofların tarih-toplum bilimlerinde bir defalık ve bireysel olandan söz ederken kastettikleri şey, bu düzenleyici formların tarihsel olarak bir defalığına, tekliğine, biricikliğine (*Individuum*) işaret etmektir; yoksa onlar da bir "genel"in peşindedirler. Ama bu "genel", doğa bilimlerinin zaman-üstü "genel"i değil, "bir defalık genel"dir. "Bir defalık genel", belli bir tarihsel dönemin, belli bir çağın ve giderek belli bir toplumun belli bir zaman kesiti içindeki "bütünlük"üdür.

Böylece, kültür bilimci (tin bilimci), mantıksal "genellik" formundan doğa bilimcinin ilgi ve amaçlarından başka olan ilgi ve amaçlar için yararlanmaktadır.

Özetlersek, tarih-toplum bilimlerine özgü "genel", tarihsel bakımdan sınırlanmış bir geneldir; yani bir defalık bir oluşumun kendine ait bütünlüğüdür ve bu niteliğiyle doğabilimsel genelden ayrılır. Gerçi tarih-toplum bilimlerine özgü "genel"in bu niteliğinde anlamacı filozoflar çoğunlukla uzlaşırlarsa da bu genelin betiminde uzlaşmış değillerdir. Örneğin Herder, belli bir tarihsel dönemdeki insan topluluklarını (özellikle "ulus"u) organizmalar olarak görür. Humboldt için tarihsel süreçler, metamorfoza uğramış bitkilerin yaşam süreçlerine benzer. Ranke için bu "genel", bir halkın bütünlüğüdür. Dilthey bu "genel"e, bir anlam-etki-yapı bağlamı olarak bakar. Bu "genel"in betiminde başvurulması gereken yöntemin de değişik adlarla anıldığı görülür. Örneğin Herder için bu yöntem, yoğunlaşmış duygularla objeyi kendinde hissetme yöntemi olarak *Einfühlung* (*empati*), Troeltsch için *sezgi*, Ranke için bir çeşit keşif, hatta *kehânet*, Dilthey için *anlama*dır.

Ama bizim saptamamız gereken nokta, anlamacı filozofların tarih-toplum bilimlerine özgü "genel" konusundaki farklı betimlemeleri değil, bu "genel"in niteliğini doğru belirlemiş olmalarıdır. Bu "genel", tarihsel-toplumsal objenin bir defalığına ait geneldir.[17]

Tarih-Toplum Bilimleri Mantığı

Dedik ki, mantık açısından "genel", nesnelerin değil, kavramlarımızın bir özelliğidir. Biz nesneleri belli özellikleriyle indüktif yoldan tanırız ve sonradan bu nesneler hakkında kavramlar kurarız. Ama daha Birinci Bölüm'ün başında söy-

lediğimiz gibi, nesnelerle kavramlarımız arasında bire-bir bir denklik yoktur. Nesneler hakkındaki bilgimiz hiçbir zaman o nesneler hakkındaki kavramlarımızın soyut ve formel "genellik"ini dolduramaz. Zaten böyle olsaydı, yani kavramlarımız nesnelerin eksiksiz bilgisini içerebilselerdi, bilgi etkinliğimiz bir yerde durup kalırdı, sona ererdi. Oysa kavramlarımız bilgimiz arttıkça içeriği (içlemi) durmadan genişleyen bir hazne durumundadır. Yine tekrarlayalım: "Genellik" nesnelerin değil, kavramlarımızın bir özelliğidir ve yine bu yüzden, mantıksal açıdan tek bir "genel"den söz ediyoruz. Öyleyse, "doğa bilimlerine özgü genel" ile "tarih-toplum bilimlerine özgü genel" ayırımı yaparken mantıksal bir ölçüte başvurmuş olmuyoruz. Buradaki ölçütümüz, "genel" kavramlarımıza doğa karşısında zaman-üstü bir geçerlilik yükleyen doğabilimsel ilgilerimiz ve amaçlarımızla tarih karşısında zaman-içi bir geçerlilik yükleyen ilgilerimiz ve amaçlarımız arasındaki farklılıktır. Mantığın kendisi, bizim böyle bir farklılık konumlamamıza ilgisizdir.

Ama mantık, Hübner'e göre, bize açıklamacı filozofların haklı olarak ileri sürdükleri gibi, bir "genel"in betiminin ancak bir *açıklama* formuna sahip olabileceğini, yani bir dedüksiyonu gerektireceğini öğretir. Bu bakımdan açıklamacı filozoflar, anlamacı filozofların da aslında açıklamalar yapmakta olduklarını belirtirken haklıdırlar. (Ama onlar bu açıklama formu içinde *anlama*nın yer ve önemini ihmal etmektedirler ki, biraz ileride buna yine döneceğiz.) Gerçekten de uygulamaya baktığımızda, bir tarihçi, örneğin Osmanlıların çöküş dönemini anlatırken sadece bu dönem için geçerli olan dış etkenler, ekonomik düzen, devlet yapısı vd. belirleyicilere başvurmaktaysa da tüm bunları sadece o dönemin belirleyici nedenleri olarak görmekte ve o *dönem için geçerli bir hipoteze* göre açıklamaktadır. Öyle ki, tarihçi tıpkı doğa bilimci gibi *hipotez*lere başvurmak-

tadır. Ama tarihçinin hipotezi, o tarihsel dönemle sınırlanmıştır. Örneğin Osmanlıların çöküş dönemi üzerine geliştirilmiş bir hipotez, Romalıların çöküş dönemini açıklamakta kullanılamaz. Tarih-toplum bilimlerine özgü "genel" işte budur. Oysa cisimler her zaman, Romalılar döneminde de, Osmanlılar döneminde de aynı düşme yasasına göre ve hep aynı şekilde yere düşüyorlardı. Ama hemen saptayabileceğimiz gibi, mantıksal açıdan bakıldığında, tarih-toplum bilimlerinde de karşılaşılan şey, bir açıklama etkinliğidir.

Öyleyse, anlamacı filozofların tarih-toplum bilimlerine (kültür bilimlerine, tin bilimlerine) özgü bir yöntem olarak önerdikleri *anlama*nın bu konudaki yer ve işlevi nedir?

Diyelim ki bir politikacı bir muhalifini saf dışı bırakmak istiyor. Kuşkusuz, başarırsa bu, politik bakımdan kendisi için yararlı olacaktır. Şimdi, bu durumun tarih-toplum bilimlerinde şöyle ele alındığını görürüz: Bu politikacı belirli politik ilkelere bağlıdır. O, bu ilkeler ışığında belli bir amaca ulaşması gerektiğine inanır. Bu amaca ulaşmak için uygun bir anda muhalifini saf dışı bırakmakla daha rahat bir ortama kavuşacaktır. Ama bu politikacı aynı zamanda politik ilkelerinin de önüne koyduğu bazı ahlaksal ilkelere sahip olabilir. Eğer muhalifini saf dışı bırakmanın ahlaksal ilkelerine ters düşeceğine inanırsa, bu yola başvurmaktan vazgeçecektir.[18]

İşte, bu durumu, hiç de açıklamacı filozofların dediği gibi, "Üşüyen insanlar sıcağı arar" türünden bir yasaya göre açıklayamayız. Bir kez, açıklamanın dayandığı öncül, gerçekten de tek, tekil bir durumla ilgilidir. Burada bir insanın tekil bir olayla ilgili bir "karar vermesi" söz konsudur. Öbür yandan, buradaki öncüller, "O şuna bağlıydı", "O şuna inanıyordu" türünden, yani olayın nedenini bir doğal olguya değil, bir "anlam"a (değer, inanç, norm vd.) dayatan öncüllerdir. Ama en önemlisi, bu öncüllerin, sonucu hiç de zorunlu kılamamaları-

dır. Çünkü politikacı, politik ilkelerine bağlı kalarak muhalifini saf dışı bırakabileceği gibi, ahlaksal ilkelerini öne alarak bu işten vazgeçebilir de. Ayrıca, biyolojik ya da psikolojik nedenler de politikacıyı şu ya da bu yönde eylemde bulunma konusunda engellemiş olabilir. Öyleyse tarihçinin yaptığı iş nedir? Tarihçi burada bir açıklama yapabilmek için, insan eylemlerini yönlendiren anlamları nedenler, motifler olarak ele almaktadır. Ama insanların bağlandıkları anlamlarla eylemleri arasında hiç de doğabilimsel anlamda bir *zorunlu bağlantı* yoktur. Bir insanın bir kurala, bir ilkeye inanması, bu kurala ve ilkeye göre eylemde bulunması olsa olsa büyük bir *olasılık*tır. Çünkü insanların yaşamları, bağlanılan inanç ve kurallara aykırı eylemlerle de doludur. Bağlanılan kural ve ilkelerle eylemler arasında tam bir tutarlılık, bir örtüşme olmasının gerekip gerekmediği bir ahlak sorunudur, bir bilimsel sorun değil. Bilim açısından saptanması gereken şey, kural ve ilkelerle eylemler arasında ne ölçüde bir belirleyiciliğin gerçekleşmekte olduğudur. Bu açıdan tarihçi, kural ve ilkelerle eylemler arasında tam bir tutarlılık değil, oransal, yüzdeli bir tutarlılık olduğunu bilir. O, konusuna yönelebilmek için bu tutarlılığın yüksek bir yüzdeyle var olduğunu kabullenmek zorundadır. Bu yüzden, tarih-toplum bilimleri *olumsal* (*kontingent*) *nedensellik*le çalışırlar ve tarih-toplum bilimlerinde de açıklamalar, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, *hipotetik*tir. Bu yüzden, tarih-toplum bilimlerinde açıklamalar, öncüllerini "anlam-ilişkili" önermeler oluşturduğundan, öncelikle anlama etkinliğini gerektirirler. Örneğin, bu bilimlerde açıklama, Max Weber'in *yaygın kabul görmüş anlamlar* dediği bir temele bağlıdır. Bu bilimlerde bir tarihsel dönemi, bir toplumu olanaklı olduğu kadar, az çok yerleşmiş ekonomik düzen, devlet yapısı, hukuk sistemi, gelenekler, ideolojiler açısından betimleme söz konusudur. Açıklanmak istenen şey, en sonunda, "anlam-eylem ilişkisi"dir.

Öbür yandan, olumsal nedensellik ya da *tarihsel nedensellik*, anlam-eylem ilişkisi açısından olduğu kadar, tarihsel dönemler arası ilişkiler açısından da "olumsal"dır. Bir kez, yine Weber'in belirttiği gibi, bir tarihsel dönemde, "yaygın kabul görmüş anlamlar"dan başka türlü olan "anlamlar" da vardır. Örneğin, bir tarihsel dönemi, bir toplumu karakterize ettiğini saptadığımız bir "ideoloji" yanında, aynı toplumda, sınırlı da olsa başka ideolojilerin de yaşadığını görebiliriz. Öyle ki, yine Weber'e göre, bu "başka anlamlar"ın mevcut anlamların yerini alma şansı da vardır. Bu bakımdan Weber, bir toplumda uyum öğesini oluşturan "yaygın kabul görmüş anlamlar" yanında, çatışma öğesini temsil eden "başka anlamlar"ın gelişip serpilme ve yaygınlaşma olasılığının bulunduğunu, giderek, bu "başka anlamlar"ın "yaygın kabul görmüş anlamlar"a dönüşebileceğini belirtir.[19] Ama bunun *zorunlu* olarak gerçekleşeceğini söylemek, doğabilimsel zorunlu bağlantı fikrini (ide) tarihsel alana taşımak olur ki, bu bir "karıştırma"dır. Kuantum fiziğiyle birlikte doğa bilimlerinde bile eleştiriden geçmeye başlamış olan zorunlu bağlantı fikrini tarihsel alana taşımak, Popper'in terimiyle *tarihsicilik*tir (*historisizm*). Gerçi doğa bilimleri, uygulamaya bakıldığında, zorunlu bağlantı fikrini yine terk etmiş değildir ve onların geleceği de kapsayan genelgeçer doğa yasaları konumlamaları ve böylece *öndeyiler*de bulunmaları olanaklıdır. Ama tarihsel alanda doğa yasaları türünden genelgeçer yasalar olduğunu ve bu yüzden, şimdiyi biliyorsak geleceği de öndeyilerle bilebileceğimizi söylemek, yine Popper'e göre, *kadercilik* ve *kehanetçilik*ten başka bir şey değildir.[20] Bu nedenle, *ikinci olarak*, bir önceki tarihsel dönemin bir sonraki tarihsel dönemin *zorunlu* belirleyicisi olduğunu iddia edemeyiz. Bir önceki dönemin egemen etkenlerinden bir bölümü, bir sonraki dönemde belli oranda bir değişikliğe uğrayarak, bu dönem için de belirleyiciliklerini sürdürebilir; fakat yeni dönemde, bir

önceki dönemde hiç görülmemiş olan etkenler de ortaya çıkabilir ve bunlar bu dönemi belirlemekte en az öbürleri kadar etkili olabilir. Örneğin 1789 Devrimi'nin Avrupa'da ve özellikle Fransa'da cumhuriyetçi bir devlet yapısının ortaya çıkmasını sağlayacağı, o zaman için bir *öndeyi* olarak ifade edilebilirdi. Oysa daha sonra, Napolyon döneminde, Fransa'da cumhuriyetçilerin öndeyilerine hiç de uymayan militarist bir imparatorluk yaşandı. Bunda (bizzat Napolyon etkeninin kendisi gibi) bir önceki dönemde hiç görülmemiş etkenler rol oynamıştır. Buna göre, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında, "A, B'nin zorunlu nedenidir" tarzında determinist bir nedenselliğe başvurmak çoğu kez olanaksızdır ve tarih-toplum bilimlerinde açıklama, "B; A, C, D, E, p, q...'nun görüldüğü yerde ortaya çıkabilir" tarzında olumsal bir nedenselliğe bağlıdır. Bir başka tarihsel dönemde, örneğin "B'" gibi şu ya da bu yönden "B"ye benzeyen bir objeden söz edilebilirse de "B'"nün belirleyicileri, artık A, C, D, E, p, q... türünden olmayıp A', C', D', E' gibi bazı bakımlardan A, C, D, E'ye benzeyen belirleyiciler olabileceği gibi, "x" ya da "y" türünden yalnızca o dönemde ortaya çıkan belirleyiciler de olabilir.

Doğa Bilimlerinde ve Tarih-Toplum Bilimlerinde Açıklama Formları

Tüm bu belirtilenler, doğa bilimleri için nesneleri açıklama yolu olarak benimsenen dedüktif kalıbın, tarih-toplum bilimlerinde değişik bir tarzla kullanıldığını göstermektedir. K. Hübner, doğa bilimlerine ve tarih-toplum bilimlerine (sosyal bilimler, kültür bilimleri, tin bilimleri) özgü açıklama formlarını aşağıdaki tabloda şöyle göstermektedir:[21]

Görüldüğü gibi, tarihsel açıklamanın kendine özgülüğü ikinci öncülde yatmaktadır. Üçüncü öncül olumsal (*kontingent*) olup mantıksal açıdan hiç de sağlam değildir. Doğa bilimcinin ve açıklamacı filozofun kavrama güçlüğü çektiği öncül de budur. Çünkü doğa bilimci, şemanın sağ tarafındaki ikinci öncülü asla aşamaz; çünkü onun ilgisi tam da bu öncül üzerindedir.

Açıklama Formları

Tarih-Toplum Bilimleri	Doğa Bilimleri
1. *İnsan* belli bir tarihsel durum (*situasyon*) içindedir. 2. İnsan, belli bir zaman noktasında (anda) eylemini yönlendirmesi gereken bir kuralın geçerliliğine inanır. 3. İnsan, sözü edilen kurala göre ve biyolojik-psikolojik koşullar altında eyleyecektir/eylemeyecektir. 4. Sonuç olarak, insan bu kurala dayanarak eyleyecektir / eylemeyecektir.	1. *Nesne* belli bir doğal durum içindedir. 2. Bir doğal durum içindeki nesne daima doğa yasalarının belirlenimi altındadır. 3. Sonuç olarak, bu nesne bu yasalara göre konum kazanır.

Şekil 7

Şimdi, şemanın her iki yanındaki ikinci öncülleri karşılaştırırsak, doğa bilimlerinin *yasa*lara, tarih-toplum bilimlerininse *kural*lara bağlı bir açıklama yaptıkları görülür. Gerçekten de biz, yaşamımızın çeşitli bölümlerinde, doğa yasalarından farklılıklarını hissettiğimiz bu kurallarla çevriliyizdir. Felsefi, ideolojik, dinsel, ahlaksal, sanatsal kurallar başta olmak üzere, nezaket kuralları, trafik kuralları, ekonomi ve ticaret kuralları, mesleki kurallar ve hepsinden önce de dil kuralları vd. Hübner'e göre, yaşamımız yine bizim tarafımızdan konulan

bir kurallar demetiyle çevrelenmiştir ve yeni durumlara göre bunlar değiştirilebilir, yerlerine yenileri konulabilir. Bu nedenle Hübner, doğa yasalarından farklı olarak, bunlara *oyun kuralları* diyor.[22] İşte, kültür (tin) bilimcinin yaptığı, belli bir tarihsel dönemi karakterize eden bu kuralları yine o tarihsel dönemi açıklamak için mantıksal ve sistematik yoldan bir düzen içinde zihninde *yeniden kurmak*tır.

Artık, "tarih-toplum bilimlerine özgü genel" ile "doğa bilimlerine özgü genel", yukarıdaki açıklama formlarına göre daha iyi anlaşılabilir. Her iki "genel" arasındaki farklılıkları aşağıdaki tabloda şöylece gösterebiliriz:

İki Bilim Grubuna İki Farklı "Genel"

Tarih-Toplum Bilimlerine Özgü "Genel"	Doğa Bilimlerine Özgü "Genel"
1. Zamanla sınırlı (bir defalık) bir geçerliliği vardır.	1. Zaman-üstüdür; yani her zaman geçerlidir.
2. Yapaydır (sonradan oluşturulmuştur).	2. Doğaldır (kendiliğinden oluşmuştur).
3. Anlamla ilgilidir.	3. Nesneyle ilgilidir.

Şekil 8

Hübner'e göre, tarih-toplum bilimlerinde de yapılan işin bir açıklama etkinliği olduğu konusunda açıklamacı filozoflar, bu bilimlerde anlamanın yer ve işlevini belirtme konusunda da anlamacı filozoflar haklıdırlar. Gerçekten de tarih-toplum bilimlerinin açıklama modelinde yer alan ikinci öncülü konumlayabilmek için, geçmişte kalan kuralları, bugünün tarihçisinin belli bir sezgiyle (hatta Hübner'e göre belli bir "mistifikasyon") hayal gücünde canlandırması, onları empati yoluyla kendinde hissetmesi, kısacası *anlaması* gerekir. Cassirer şöyle diyor:

"Fizikte olgular biz onları üçlü bir sıradizinsel düzen içinde, yani uzay, zaman, neden-etki düzeni içinde düzenlemeyi başardığımızda açıklanırlar. Böylece, tümüyle belirlenmiş olurlar; işte fiziksel olguların doğruluğundan ya da gerçekliğinden söz ederken dile getirdiğimiz, bu belirlenimdir. Ama tarihsel olguların nesnelliği değişik ve daha yüksek bir düzene aittir. Biz burada da olayların yerini ve zamanını belirlemek zorundayız. Ama onların nedenlerini araştırmaya sıra gelince, karşımıza yeni bir sorun çıkıyor. Eğer tüm olguları sıradizinsel düzenleri içinde bilseydik, elimizde tarihin genel bir çizemi ve iskeleti olacaktı; ama tarihin gerçek özüne sahip olamayacaktık. Oysa tarihsel bilginin son amacı ve genel izdemi insan yaşamını kavramaktır. Tarihte biz insanın tüm yapıtlarını ve eylemlerini yaşamının kalıntıları sayarız; ve onları yeniden özgün biçimlerinde kurmayı, onlara yaşam vermiş olan şeyi *duyup anlamayı* isteriz."[23]

Çünkü bu "şeyler" geçmişte kalmıştır ve bizim *bugünkü* oyun kurallarımıza oldukça yabancı olabilirler. Ama öbür yandan, geçmişte kalan bir tarihsel dönemi kendine özgü genelliği içinde açıklamak için, bu tarihsel dönemin yine kendine özgü oyun kurallarını, bir *anlama* etkinliği olmaksızın, bir yorumlama yapmaksızın, açıklamamızın öncülleri arasına katamayız. Oysa tarih-toplum bilimlerinde açıklamalar yapmanın temel koşulu olan bu duruma açıklamacı filozofların itiraz ettikleri görülür. Tarih-toplum bilimlerine özgü açıklama modelindeki ikinci öncülün bir anlama ve yorumlamanın ürünü olması, açıklamacı filozofları, bu modeli "açıklama taslağı", "sözde-açıklama" saymaya itmektedir. Onlar, bir açıklama modelinde yukarıdaki ikinci öncül türünden öncüllerin bulunmasını bir kusur bildirircesine ifade etmekte ve bu öncülün belirsizliğinden yakınmaktadırlar. Kuşkusuz, tarihsel-toplumsal olgular son derece karmaşık olgulardır ve bu yüz-

den bir tarihsel dönemi karakterize eden motifleri ve koşulları yetesiye saptama ve anlama olanağı oldukça kısıtlıdır. Bir yandan bu kısıtlılık, öbür yandan geçmişte kalan oyun kurallarını yeterince anlayamama güçlüğü, tarih-toplum bilimlerinde yorumlayıcı bir anlama etkinliğine başvurmayı tek seçenek kılmaktadır. Ama doğal olguların tarihsel-toplumsal olgulardan daha az karmaşık olduğu hakkındaki yargı, aslında bizzat doğal olguların özelliğinden çıkarılmış bir yargıdan çok, bizim doğal olgulara yüklediğimiz *tekrar* ve *süreklilik*ten kaynaklanan bir yargıdır. Oysa "zaman" kavramımızı daha geniş tuttuğumuzda (kozmolojik zaman) mevsimlerin dönüşümü, gece-gündüz, kuşların göçü vd. gibi sayısız doğal olguda rastladığımız tekrar ve süreklilik, ancak (dünyanın yaşının –bazılarına göre– 13-14 milyar yıl olduğu göz önünde tutulduğunda) birkaç milyar yıllık bir oluşum sürecinden çıkardığımız bir yargıdır ve belki de birkaç milyar yıl sonra bu süreç sona erecek, şimdiden tasarlayamayacağımız başka bir sürece yerini bırakacaktır. Kozmolojik zamanla düşündüğümüzde, dünyanın varoluşu ile tükenmesi arasındaki süreci de bir defalık ve tekil bir süreç olarak yorumlayabiliriz, bir "kozmolojik tarih"ten pekâlâ söz edebiliriz. Görüldüğü ve "doğa tarihi" biliminde olduğu gibi bizzat doğaya da tekil oluşlar ve süreçler gözüyle bakmak, yani doğayı da tarihsel açıdan ele almak olanaklıdır. Burada yine bilimler arasındaki ilgi ve amaç farklılığı konusuna dönmüş oluyoruz. Doğal olguyu bize daha az karmaşık gösteren şey, doğa bilimlerinin aslında sadece belli bir kozmolojik zaman içindeki olgulardan çıkardığı tekrar ve süreklilik fikrini (ide) tüm zamanlar için (zaman-üstü) geçerli sayan genelleştirici tutumudur. Ama yine vurgulayarak belirtelim; doğa bilimlerine bu hakkı veren şey, bizzat olgular değil, Hume'un belirttiği gibi, olgulara çağrışım yoluyla bizim yüklediğimiz bu tekrar ve süreklilik fikridir. Doğabilimsel "yasa"yı yapan şey de

onu zaman-üstü bir geçerlilik formu olarak tasarlamamızı olanaklı kılan bu tekrar ve süreklilik fikridir.

İşte, Comte'dan beri açıklamacı filozofların büyük bir bölümü, tarihsel-toplumsal alanda da doğabilimsel anlamda bir yasalılık aramakta ısrar etmiştir. Oysa buraya kadar belirtmeye çalıştığımız gibi, doğabilimsel "yasa" ile tarihsel-toplumsal "kural" arasında temel bir farklılık vardır. "Yasa" kendiliğinden oluşandaki (doğadaki) düzenliliği, "kural"sa sonradan insan tarafından oluşturulandaki (kültür) düzenliliği belirlerler. Ama "yasa"nın belirleyiciliğini genelgeçerlik formu içinde tasarladığımız halde, "kural"ın belirleyiciliği bir defalıktır. "Yasa" nesnel, "kural" ise insan ve anlamla ilgilidir. Bu yüzden, doğabilimsel "yasalılık"ı tarihsel-toplumsal alana taşımak, bu alana doğal zorunluluk fikri altında eğilmeyi getirir ki bu, kadercilik ve kehanetçiliğe yol açtığı gibi bu alanın gerçeğine varmayı da engeller. (Tarihsel-toplumsal alanda yine de bir başka türden "yasalılık"tan söz edilebileceğini biraz ileride "Sosyolojik Yönelim" başlığı altında belirtmeyi deneyeceğiz.) Örneğin açıklamacı filozoflar "ekonomi yasaları"ndan söz ederler. Oysa onların "ekonomi yasaları" dedikleri şeyler, günümüzden örnek vermek gerekirse, kapitalist ya da sosyalist tercihlere ya da politik normlara göre oluşturulmuş oyun kurallarıdır. Yine örneğin onların "arz-talep yasası" dedikleri şey, kapitalist tercihe göre oynanan oyundan çıkan bir kuraldır ve bu kural, örneğin sosyalist tercihe bağlı bir oyun için pek de geçerli değildir. Burada, "ekonomik kurallar"ın, insanların büyük ölçüde doğal gereksinimlerini düzenleyen kurallar olmaları bakımından, öbür kurallara (ahlaksal, dinsel, ideolojik vd.) göre daha başat olduğu söylenebilir; ama ekonomik kuralların tüm öbür kuralların tam belirleyicisi ve taşıyıcısı olduğu da iddia edilemez. Hatta tersine, bazı tarihsel dönemlerde ve toplumlarda ahlaksal, dinsel, ideolojik kuralların ekonomik kurallara öngeldiği

de saptanabilir. Örneğin, Osmanlılarda ana besin maddelerine narh uygulanmış, bunların fiyatlarının 20, 30, hatta 50 yıl değişmeden kaldığı dönemler olmuştur. Bu uygulama bize bugün, ticaretin gelişmesini köstekleyen yanlış bir uygulama olarak görünebilir. Ama bu uygulamayı Osmanlıların dinsel kökenli "devlet nizamı" fikrini (ide) anlamadan açıklama olanağı olmadığı gibi, bu uygulama, dinsel kuralların ekonomik kurallara öngelebileceğine de iyi bir örnektir. Kısacası, tarihsel-toplumsal alanda, doğabilimsel anlamda "yasalar"dan söz etme olanağı yoktur.

Buna bağlı olarak, tarih-toplum bilimlerinde doğabilimselci şemacılığın doğurduğu bir başka yanılgı da tarihsel olguları tümüyle doğal nedenlere bağlama yanılgısıdır. Hübner'in verdiği örneğe bakalım: Tarihçi Langer, geç ortaçağ sanatının belli başlı motifleri olarak, ölüm, cehennem, kıyamet gibi motifleri, tüm Avrupa'yı kasıp kavuran veba salgınına ve bu salgının yarattığı korku ve yılgınlığa bağlamaktadır. Kuşkusuz, bu motiflere başvurulmasında vebanın da bir etkisi olmuştur. Ama geç ortaçağ sanatında bu motiflere başvurulmasının başlıca nedeni, Hıristiyan dininin dogmalarından başka bir şey değildir. Çünkü Pelloponnesos Savaşları sırasında Atina'da da korkunç bir veba salgını vardı. Ama bu veba salgınının Yunan sanatına yukarıdaki türden motiflerle yansıdığı görülmemiştir.

Kısacası, tarihsel olgulara, doğal temelli psiko-analitik yöntemlerle eğilmek yanıltıcıdır. Hep tekrarladığımız gibi, tarihsel gerçeklik kuşkusuz, doğal bir varlık olarak insanın yarattığı, sonradan oluşmuş, yapay bir gerçekliktir. Ama bu gerçekliği yapan hiç de tümüyle doğal ya da psiko-analitik yasalar değil, tersine, her tarihsel dönemin kendine özgü kültürel kodları, anlam yapılarıdır.

Tarih-Toplum Bilimlerinde "Teori" Kavramı

Tarih-toplum bilimlerinin kendine özgü bir genellik peşinde oldukları, Hübner'e göre, doğabilimsel açıklama modelini tek model sayan pozitivist ve neopozitivist filozofların hâlâ kavramakta güçlük çektikleri bir husustur. Oysa Hübner, bu bilimlerin de açıklamacı bir tutuma sahip oldukları, buna bağlı olarak teoriler geliştirebileceklerini ve zaten geliştirdiklerini belirtmektedir. Şimdi, bu bilimlerde "teori"nin ne ifade ettiğine geçilebilir.

İkinci Bölüm'de "teori" kavramını daha çok, doğa bilimi örneğine göre ele alıp işlemeye çalışmıştık. Doğabilimsel teoriler, doğal olguları belirli sınıflandırmalar ve ilişkiler içinde açıklama amacına yönelik dedüktif kurgulardır. Doğal olgular, bir teoride, doğa yasalarını içeren alabildiğince kapsayıcı bir bağlam içinde açıklanırlar. İşte, aslında tam bu betime uygun olarak, tarih-toplum bilimlerinde de teorilerden söz edilebilir. Ama tarih-toplum bilimlerindeki teorilerde belirli bir alan (örneğin Roma hukuku, Osmanlı tımarı, Bizans sanatı vd.) ve belirli bir tarihsel dönem için geçerli olan bir açıklama etkinliği vardır. Burada, o belirli alan veya dönem için geçerli sayılan kurallar öncül olarak ele alınır ve bu kurallar, o dönem ya da alan için tüm öbür kuralları kendisinden çıkarabileceğimiz *ilksel* (*primitif*) kurallar durumundadırlar. Bu halleriyle tarih-toplum bilimlerindeki teoriler de tıpkı doğabilimsel teoriler gibi, tarihsel-toplumsal olguların açıklanmasına hizmet ederler.

Tarih-toplum bilimlerinde "teori"ye iyi bir örnek, Max Weber'in *ideal tip*lere bağlı teorileridir. Örneğin Weber, önce mübadeleye dayalı bir toplumsal örgütlenmeden söz eder ve bunu *pazar ekonomisi*ne, pazar ekonomisini *serbest rekabete*, serbest rekabeti ise *kapitalizm*e bağlar. Böylece Weber,

Aydınlanma'dan bu yana Batı toplumlarına egemen olduğunu belirttiği bir tarihsel süreç olarak "kapitalizm" kavramına ulaşır. Ulaşılan bu kavram aslında Weber için sadece bir düşünsel model, ideal bir kurgu, kısacası bir *ideal tip*tir. Çünkü olguların bu modele aynen uyduğunu hiç de kuvvetle ifade edemeyiz. Ama böyle bir kavramsal modele başvurmadan da birkaç yüzyıldan beri Batı toplumunu "kendine özgü bir bütün" olarak belirleyen bu tarihsel süreci anlayıp açıklayamayız. Max Weber, böyle düşünsel modellere başvurma gereğini şöyle açıklar:

"Bu düşünsel kurgu (betim), tarihsel yaşamın tikel ilişki ve süreçlerini, belli bir kozmosa dönüştürüp düşünülmüş bir bağlam içinde birleştirir. Verilere az çok uzak düşen böyle bir bağlam (tasarlamanın) anlam ve önemi, (örneğin) pazar ekonomisine bağlı süreçleri saptamamızı ve buna dayanarak bu süreçleri (...) bir ideal tipe dayalı biçimde anlaşılır kılmamızı sağlamasıdır."[24]

Böylece Weber, örneğin "Batı'nın Aydınlanma'dan bu yana her şeyi çıkarcı bir akılcılığa dayayan ve Protestan ahlakından kaynaklanan bir tasarruf ve kâr etme güdüsüyle oluşmuş bir tarihsel süreç" olarak bir "kapitalizm" modeli tasarlar ve bu modeli Batı'nın son birkaç yüzyıllık tarihini açıklamakta kullanır. Hemen saptanabileceği gibi, Weber doğabilimsel bir teoriden mantıksal bakımdan hiçbir farkı olmayan bir dedüktif kurgudan hareket etmiş olur. Buna göre, tarih-toplum üstüne bir teori, tarihsel-toplumsal bir *sistemi*, doğabilimsel bir teorinin doğal bir sistemi açıkladığı gibi açıklamaktadır. Fark, tarihsel-toplumsal bir teorinin, *tek* bir tarihsel dönem ya da süreçle ilgili *kurallar*a; doğabilimsel bir teorininse her zaman geçerli *yasalar*a dayanmasındadır. Örneğin, "kapitalizm" birkaç yüzyıllık bir tarihsel olay olarak tektir ve belki de gelecek yüzyılda ortadan kalkıp şimdiden özelliklerini bilemeyeceği-

miz başka bir tarihsel olaya yerini terk edecektir. Oysa "ışık teorisi", ışıkla ilgili olayları doğa yasalarının her zaman geçerli olduğu varsayılan genelliği içinde açıklamaktadır.

"Teori" ve "sistem" terimlerinin tarih-toplum bilimlerinde bu şekilde kullanılmasına karşı bazı itirazlar vardır. Bu itirazlar çoğunlukla, tarihsel olayların *irrasyonel* oldukları ve bu yüzden bu olaylara bir rasyonellik ve mantıksallık yükletilemeyeceği, tarihte her şeyin "belirsiz" kaldığı, tarihte teorizasyona gidilemeyeceği, tarihsel olaylara tutkuların, kinlerin, yanılgıların, korkuların, aşağılık duygularının, büyüklük özentilerinin vd. yön verdiği şeklindedir. Örneğin Schopenhauer şöyle der:

"Tarihin malzemesi, rüzgâra tutulmuş bulutlar misali hareket eden ve çoğu kez tümüyle önemsiz rastlantılarla dolu olan insani evrenin gelip geçici ilişkileridir (...) Tarihin anlattığı şey gerçekte sadece uzun, sıkıcı ve yanıltıcı bir insanlık düşüdür."[25]

Kuşkusuz, tarih-toplum bilimlerinin açıklama modeline baktığımızda bile bu açıklama modelinin, tarihsel-toplumsal olayların belli ölçülerde bir irrasyonaliteye sahip olduklarını kabul eden bir anlayışa göre geliştirilmiş olduğu saptanabilir. Tarihsel-toplumsal olaylara, Weber'in belirttiği gibi, çıkarcı-akılcı ve değersel-akılcı motifler, yani rasyonel motifler etki yaptığı gibi, tutkular, kinler, özentiler vd. de etki yapmaktadır. Salt rasyonel bir açıdan baktığımızda, bu ikincileri, Schopenhauer'in dediği gibi, tarihsel olayları anlamamızı engelleyen "yanıltıcı", Weber'in deyişiyle "anlamdan yoksun" etkenler sayabiliriz. Ama yine Weber'in dediği gibi, "'anlamdan yoksun olma', 'yaşanmamış olma' ya da 'insani olmama'yla aynı şey değildir."[26] Önemli olan, tarihsel olaylarda tutku, kin, özenti vd. gibi etkenleri, o olayların nedenleri, motifleri olarak görme olanağımızın bulunmasıdır. Biz bu olanağı, Dilthey'ın belirtmiş olduğu gibi, bu etkenleri bizzat yaşayarak veya baş-

kalarının yaşadıklarını empati yoluyla kavrayarak kendi yaşantılarımızda buluruz. Yoksa söylentiye göre Neron'un, adını tarihe kazımak için Roma'yı yaktırmasındaki ya da Hitler'in "üstün ırk" gibi bir saplantı altında milyonlarca insanın ölümüne neden olan uygulamalarındaki irrasyonelliği anlayamazdık. Ama kuşkusuz, burada yaptığımız yine de irrasyonel motiflerle, bu motiflerin yönlendirdiği eylemler arasında *rasyonel* bir neden-etki bağı kurmaktır. Weber'in deyimiyle motiflerle eylemler arasındaki *ilgi bağlamı*nı saptamaktır. Üstelik, tarihsel olayların tümü de irrasyonel değildir. Tarihsel olaylar tümüyle Schopenhauer'in dediği nitelikte olsalardı, geçmiş bizim için tamamen anlaşılmaz bir kaos olarak kalırdı. Oysa irrasyonel motifler yanında, bir tarihsel döneme ve bir topluma damgasını vuran, özellikle değersel ve çıkarcı-akılcı motifler vardır. Hatta daha ileri giderek, tarihsel olaylarda, yukarıdan beri sözünü edegeldiğimiz *kuralları*n irrasyonel motiflere göre bazen çok daha belirleyici olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle, örgütlenmiş toplumlarda, insan yaşantısının bazen en küçük ayrıntılara kadar kurallarla çevrili olduğu görülür. Bu bakımdan, tarihçi irrasyonel motiflerin farkında olmasına rağmen bir tarihsel dönemi, bir toplumu anlamaya çalışırken, hep o döneme ya da topluma egemen olan bu kuralların belirleyiciliğini göz önünde tutar.[27]

Tarih-Toplum Bilimlerinde Doğrulama Sorunu

Yine belirtelim: 20. yüzyıl Yeni Kantçılığına özgü bilim felsefesinin önemli temsilcisi Hübner'e göre, sadece doğa bilimlerinde değil, tarih-toplum bilimlerinde de teoriler vardır ve her iki tarz teorinin de mantıksal yapıları aynıdır. Fark, her iki teorinin *ayrı* genellerle ilgili olmasında belirmektedir. Ama

mantıksal açıdan bakıldığında hemen saptanabileceği gibi, tarih-toplum bilimlerinin teorilerinin doğrulanması ile doğa-bilimsel teorilerin doğrulanması arasında da bir fark yoktur. Doğa bilimlerinde *retrodüktif* dediğimiz ve buluş yoluyla sağlanmış yasaların ne büyük yer kapladığını daha önce sık sık belirttik. Aslında aynı retrodüksiyon sürecinin, tarih-toplum bilimlerinde de *sezgi*, *anlama* yoluyla var olduğunu görmekteyiz. Buna göre, doğa bilimlerindeki buluşçu etkinlik tarih-toplum bilimlerinde de vardır. Örneğin, kuşkusuz, ekonomik kurallar 19. yüzyıldan önce de tarihsel olayların belirleyicileri arasındaydılar. Ama bu kuralların önemini ve öbür kurallarla olan ilişkisini ilk kez temelli biçimde ortaya çıkaran, Karl Marx olmuştur. Öyle ki, tarih-toplum bilimlerinde de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, bir buluş-doğrulama bağlamı söz konusudur. Öbür yandan, tarih-toplum bilimlerinin, teori kurma aşamasından çok, doğrulama aşamasında doğa bilimlerinden büyük ölçüde yararlandığı da görülür. Örneğin, tarihçi eski yerleşim merkezlerinin belirlenmesi, insan ırklarının özelliklerinin saptanması gibi konularda fizik, astronomi, biyoloji, anatomi, antropoloji vd. doğa bilimlerinin bulgularından geniş ölçüde yararlanır. Bu bakımdan örneğin, Alman felsefe geleneğinde doğa bilimlerinin tarih-toplum bilimlerine *yardımcı bilimler* olarak konumlandığı bile görülür. Ama kuşkusuz, tarih-toplum bilimleri doğa bilimlerine kendi teorilerine dayanak sağlamak için başvurmazlar. Ne var ki, tarihsel-toplumsal gerçeklik, bir doğal varlık olarak insanın bir doğal evren içinde ve yine bu insanın kendisi tarafından oluşturulmuş yapay bir gerçekliktir ve bu bakımdan doğal gerçeklik, tarihsel-toplumsal gerçekliğin varoluş şartıdır. Başka bir deyişle tarih, doğal varlık olarak insanın, kendine doğa yasalarından farklı kurallar koyarak gerçekleştirdiği oyunlar alanıdır ve örneğin Cassirer, "... insanın bir doğası olduğu için tarihi olduğunu" belirtir.[28] Yine

Cassirer şunları ekler: "Tarihsel nesnelerin ayrı ve kendilerine özgü bir gerçeklikleri yoktur, onlar fiziksel nesnelerde dışlaşırlar. Ama bu dışlaşmaya karşın onlar daha yüksek bir boyuta aittirler. Tarihsel anlam dediğimiz şey, nesnelerin biçimini değiştirmediği gibi, onlarda yeni bir nitelik de ortaya çıkarmaz. Ama nesnelere ve olaylara yeni bir derinlik kazandırır."[29]

İşte, tam da bu nedenlerle, doğabilimsel teorilere *aksiyomatik teoriler* dersek, tarihsel-toplumsal teorilere de *norm/kural ilişkili teoriler* dememiz gerekir. Mantıksal açıdan bakıldığında her iki tarz teoride de belli *a priorilerden* hareket edilmektedir. Bu a prioriler, doğa bilimlerinde doğal sistemin genelgeçer yasalara bağlı olduğu kabulünden çıkarılır. Oysa tarih-toplum bilimlerinde a prioriler, tarihsel olayların kendilerine özgü kurallara bağlı olduğu kabulünden türetilir. Bu bağlamda, Hübner'in, Roma tarihi üzerinde geliştirilmiş olan teoriler hakkında belirttiklerini aktaralım. Hübner'e göre, Roma tarihi üzerinde çalışan tarihçiler açıklamalarını hep o dönemle ilgili bazı a priorilere dayandırmışlardır. Örneğin Gibbon, Roma'nın son dönemini Hıristiyanlığın genel tinsel yapısı açısından yorumlamıştır. Niebuhr, Roma devletini Roma'nın tarımsal düzeni hakkında zihninde kurduğu bir hukuksal şemaya göre ele almıştır. Mommsen, Rostowtzeff, Heuss Roma tarihini hep böyle bazı a priorilere bağlı şemalar altında ele almışlardır. Örneğin Heuss'un şu sözlerini bir doğa bilimci de söyleyebilirdi: "Olaylar çokluğunu temaşa etmek yerine daima, yaratıcı, bilgi üretici bir olgusal bağlılık tasarlamak ve olaylara bu türden bağlılıklarla yönelmek gerekir."[30]

Ne var ki, tarih-toplum bilimlerinde böyle "kuşatıcı, bilgi üretici olgusal bağlılıklar" tasarlanırken, yani teorilere başvurulurken, tarih-toplum bilimcinin, daha Dilthey'ın belirttiği gibi, tarihsel olgular karşısında *bugünün* ilgi, değer ve kültürel-bilgisel normlarının etkisi altında belli bir *tavır* takın-

dığı görülür. Öyle ki, bir tarihçinin Roma'nın emperyalizmini onayladığı yerde, bir başka tarihçinin aynı emperyalizmi kınadığı saptanabilir. Bu nedenle, tarihsel-toplumsal teorilerde az ya da çok bir *değersel-ideolojik tavır*a rastlamak kaçınılmazdır. Bu yüzden, tarihsel-toplumsal teoriler sadece norm/kural ilişkili teoriler olarak kalamazlar; *değersel-normatif* teoriler olarak da karşımıza çıkarlar. Ama bununla belirtilmek istenen şey, tarihsel-toplumsal teoriler hakkında bir kusur bildirmek değildir. Tam tersine, bunun olağan ve kaçınılmaz olduğudur. Çünkü bizler tarihe *bugünden* kalkarak bakarız ve tarihten beklediğimiz, bugünümüze ışık tutmasıdır. İşte tam bu noktada, karşımıza *hermeneutik döngü* dediğimiz *anlama*yla ilgili sorun çıkar. Örneğin, bir tarihçi bir antikçağ ya da ortaçağ insanının eylemlerine yön veren kuralları (anlamları), Dilthey'ın ileri sürdüğü gibi, bir sezgi, bir kendinde duyma, bir empati, bir "içkin yaşanmışlık"la anlama olanağına tümüyle sahip midir? Hele hele, bir tarihçi kendi kültür ortamından bambaşka bir kültür ortamına ait tarihsel olayları yeterince anlayabilir mi? Örneğin Batılı bir tarihçi için Tibet tarihinin herhangi bir dönemini yeterince anlama olanağı ne kadardır? Kuşkusuz ki, kendi kültürel donanımımıza yabancı gelen olayları ve giderek yabancı kültürleri anlama olanağımız kısıtlıdır ve yabancı kültürleri de ancak kendi kültürel konumumuzdan kalkarak bölük pörçük anlayabiliriz. Örneğin Borges'in belirttiği gibi, İbni Rüşt, Aristoteles'in *Poetika*'sını Arapçaya çevirirken, "tragedya", "komedya", "aktör" gibi terimlerin anlamlarını kavrayamamıştı. Çünkü İslam kültüründe "tragedya" ya da "komedya"ya karşılık olabilecek bir kültürel olgu yoktu. Bu yüzden de alanlarda, agoralarda yüksek sesle oyun sergileyen aktörlerin işlevini, yüksek sesle ezan okuyan müezzinlerin işlevlerine benzetmişti.[31] Kısacası, tarihçinin yaptığı, büyük ölçüde, geçmişi kendi kültürel donanımı altında, yine kendine bakarak yorumlamak

olmaktadır ve bu yüzden, tarih-toplum bilimlerinde hermeneutik döngüden sonuna kadar kaçınmak olanaksızdır.

Şimdi, bu önemli noktaları belirttikten sonra tarih-toplum bilimlerinde doğrulama sorununa yeni bir bakışla eğilebiliriz.

Yine belirtelim: Her ne kadar tarih-toplum bilimlerinin teorilerinde farklı bir "genel" peşinde koşuluyorsa da mantıksal yapıları bakımından bu teorilerin doğabilimsel teorilerden farkları yoktur. Örneğin Weber şöyle der: "Teori (...) bir ya da birkaç görüş noktasının tekyanlı olarak öne alınması ve birbirlerine bölük pörçük ya da sıkı sıkıya bağlı haldeki az ya da çok sayıdaki fenomenin bir araya getirilmesi ve bunlardan bir demet yapılmasıyla elde edilir."[32] Yine Weber'e göre, teorilere başvurmaktan amaç da "... olabilirlik taşıyan tasarımlardan kalkarak pratik durumları (olguları) açıklamaya elverişli hale getirmek ve böylece nüfuz edilemeyen çoklukların betimlenmesini kolaylaştırmak"tır.[33] Bu sözlerin aynen doğabilimsel teoriler için de geçerli olacağı açıktır. Öyle ki, tarih-toplum bilimci de belli bir dönemdeki ekonomik, hukuksal, siyasal, dinsel vd. ilişkileri yine o dönemle ilgili olgusal malzemelere giderek (kazı yaparak, arşivleri tarayarak, sanat yapıtlarını inceleyerek vd.) bir teori içinde açıklama ve doğrulamaya çalışmaktadır.

Öbür yandan, bilimde her çeşit olguya değil, daha çok hipotez doğrulayıcı olgulara yönelmenin ağır bastığını, bu nedenle bilimde olgu toplama işleminden çok, hipotez veya teori doğrulayıcı olgular bulma etkinliğinin ön planda olduğunu belirtmiştik. Buna göre, ister doğa bilimleri isterse tarih-toplum bilimleri olsun, tüm bilimlerde, Hübner'in dediği gibi, "olguları bir teorinin ışığında görebilmek" söz konusudur. Öyle ki, uygulamaya bakıldığında, yine Hübner'e göre, teori bizzat "deney olanağının koşulu" durumundadır. Örneğin Grek sanat tarihine yönelen bir sanat tarihçisinin elinde "tüm Grek sa-

natının geometrik formlara bağlı bir stile dayandığı" hakkında bir teori bulunur ve sanat tarihçisi, olgulardan çıkardığı bu teorisini yine olgulara giderek, örneğin yeni arkeolojik kazılardan çıkan sanat yapıtlarının bu stile uyup uymadığını denetler. Şimdiye kadar bulunan yapıtlar bu stile uyuyorsa, sanat tarihçisinin teorisi doğrulanabilir bir teoridir. Ama tam bir doğrulama, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, kuşkusuz olanaksızdır. Gelecekteki kazılarda sanat tarihçisinin teorisine uygun düşmeyen sanat yapıtlarına pekâlâ rastlanabilir. Ne var ki, burada sanat tarihçisinin teorisini temellendirmek için başvurduğu "stil" kavramı, Rönesans'tan bu yana, Batı'da sanat yapıtlarını değerlendirmekte başvurulan bir ölçüt-kavram olmaya başlamıştır. Başka bir deyişle, geçmişi, *bugünümüze* ait kavramlarla yorumlamaktayız ve bizim kavramlarımıza yine bugünümüzün değerleri, şu ya da bu ölçüde, ama daima sinmiş durumdadır.

Tarih-Toplum Bilimlerinde "Sosyolojik" Yönelim

Tarih-Toplum Bilimlerinde Açıklama Sorunu

Yeni Kantçılara dayanarak, tarih-toplum bilimlerindeki açıklamanın, bu bilimlere özgü "genel"in, yani bir defalık bir bütün, bir "individuum" olarak belli bir tarihsel dönemin, belli bir ekonomik düzenin, belli bir sanat çağının, belli bir politik sürecin ve giderek belli bir halkın, ulusun vd. açıklaması olduğunu belirtmeye çalıştık. Kısacası, tarihçi "bir defalık oluş"ların peşindedir.

Ama hemen belirtelim ki, tarih-toplum bilimlerinde bununla da yetinilemez. Tarihçi bir de belli bir dönemi karakterize eden kuralları, değerleri, inançları, ekonomik örgütlenme

biçimlerini, kurumları, devlet yapılarını, hukuk sistemlerini göreli olarak ortak olan yönleri ve *ortaya çıkış nedenleriyle* de bilmek ister. Bu istek, tarihçiyi ele aldığı dönemle ondan önceki dönemler arasında ilişki kurmaya sürükler. Burada artık, tarihçinin ilgisi dönemler arası nedensel bağlılıklara yönelmiştir. Gerçi o, bir önceki dönemin bir sonraki dönemi zorunlu olarak belirlemediğini, bir sonraki dönemde, yalnızca o döneme ait olup önceki dönemde hiç görülmeyen etkenlerin işe karışabileceğini ve tam da bu nedenle o dönemi bir bireysellik, bir teklik olarak ele alması gerektiğini bilir. Ama o bunu saptarken bir önceki döneme ait bazı etkenlerin yeni dönemin kendine özgülüğü içinde bazı değişikliklere uğrasa da belirleyiciliklerini sürdürdüklerini görür. (Bkz. "Tarih-Toplum Bilimi Mantığı") O, bakış açısını daha genişlettiğinde, değişikliklere uğrasa da bazı etkenlerin çok sayıda dönemde şu ya da bu tarzda belirleyiciliklerine devam ettiklerini de saptar. Bu, tarihçiyi bazı tarihsel etkenlerin tıpkı doğal etkenler gibi bir *tekrar* ve *süreklilik* gösterdiği izlenimine götürebilir.

İşte, bu gibi durumlarda tarihçi, bireyselleştirici ilgilerinin ve amaçlarının yanına bir de genelleştirici ilgi ve amaç eklemek zorunda kalabilir.[34] Gerçi o, örneğin "Spartakus'ün başkaldırması" gibi *tek* bir tarihsel olayı, örneğin "Roma köleciliği" gibi bir kavrama başvurarak zaten bir tarihsel hipotez içinde açıklamaya çalışmaktadır. Ama çok sayıda tarihsel döneme baktığında, "Mısır köleciliği", "Roma köleciliği", "Grek köleciliği" gibi tek tek dönemler için geliştirilmiş kavramlar yanında, bu tek tek dönemlerde bu konudaki bazı ortak özelliklere bakarak bir "kölecilik" kavramına başvurma gereğini de duyabilir. Böylece o, her tarihsel dönemde farklı özellikler, özgüllükler göstermekle birlikte, tarihin akışı içinde bazı ortak özelliklere dayanarak bir "kölecilik" kavramına ulaşmış olur. Hatta o böylece bir "kölecilik tarihi" yazmaya bile yönelebilir. Ama

onun kafasındaki "kölecilik" olgusu yine de doğal olgulardaki tekrar ve süreklilik özelliklerini gösteren bir olgu değildir. O, "kölecilik" olgusunu, doğal olgular gibi *tekrar* etmese de *yaklaşık* ve *benzer* olarak sürüp giden bazı özelliklere dayanarak düşünür. Böylece örneğin, anayasa ve hukuk tarihi, ekonomi tarihi, sanat tarihi vd. yazmak isteyen tarihçi, yine de tekil tarihsel dönemlerin kendine özgü bütünlüğünü, özgüllüğünü göz ardı etmeden, dönemler arası ilişkilere yönelen kişidir. Bir tarihsel dönem, kendini çevreleyen kurallardan kalkılarak açıklanır. Ama bir tarihsel döneme damgasını vuran kurallardan bir bölümü, o dönemi izleyen bir başka dönemde, bu yeni dönemin yeni kurallarıyla etkileşime girerek farklılaşır ve yeni dönem bu nedenle yine özgül bir bütün halinde karşımıza çıkar. Öyle ki, tarihsel dönemler arasında ilişki kurmak isteyen tarihçinin ilk saptadığı şey, *tarihte her şeyin değişmekte olduğu*dur. Yine öyle ki, bu haliyle tarih tarihçiye sınırsız bir değişmeler alanı olarak görünür. Bu nedenle tarihçi belli bir tarihsel dönemle ilgili teorisini bir başka dönem için kullanamaz.

Fakat öbür yandan, yukarıdan beri belirtmek istediğimiz gibi, onun dönemler arası ilişkiler hakkında bir bilgiye de gereksinimi vardır. Örneğin o, iki dönemi birbiriyle *karşılaştırmak* ister. Bu karşılaştırma yapma olanağını ona tekil tarihsel dönemler için geliştirdiği teoriler sağlayamayacağına göre, onun tarihsel dönemler arasındaki ilişkileri, yani değişmiş olan ile değişmekte olanı bilmek için başka türden bir teorik etkinlikte bulunması gerekir. Burada artık, tarihçi belli bir dönem için geliştirdiği teorisi içinde kalamaz. Onun karşılaştırma yapmaya elverişli *eleştirel ölçüt*lere gereksinimi vardır. Bu türden eleştirel ölçütlere belli tarihsel dönemleri karşılaştırmak için gereksinim duyulabileceği gibi; çok geniş tarihsel dönemleri ve giderek belli bir uygarlığı (Batı uygarlığı, Çin uygarlığı, İslam uygarlığı vd.) kapsayacak biçimde de gereksinim

duyulabilir. Öyle ki, tarihçinin ilgisi sadece tarihsel dönemleri değil, uygarlıkları da karşılaştırmaya yönelebilir. Bu yüzden, onun başvuracağı eleştirel ölçütlerin çok kapsamlı olması gerekir. Böylece de örneğin Çin'de, Çarlık Rusyası'nda, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Batı Ortaçağı'ndaki toprak düzenini, oldukça değişik ve kendine özgü özellikler gösterse de "feodalite" gibi toparlayıcı bir kavrama göre ele alma olanağı doğar. Ama hemen anlaşılabileceği gibi, "feodalite" kavramı hiç de Çin'deki ya da Osmanlılardaki toprak düzenini tam olarak yansıtamaz. Ama bu türden karşılaştırmalar yapmaya elverişli ölçüt kavramlar yardımıyla çok çeşitli tarihsel dönemler ve çeşitli uygarlıklar hakkında, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, *genelleştirici* bir tutumla açıklamalar yapma olanağı doğar ki, bu etkinliğe *sosyolojik yönelim* denir.

Sosyolojik Yönelim

Görülebileceği gibi, sosyolojik yönelimde, tarihsel dönemlerin kendine özgülüklerini ikinci plana iten ve tüm tarihsel dönemlerde ve toplumlarda yaklaşıklık ve benzerlik derecesini aşamamakla birlikte, *ortak* olduğu varsayılan özelliklerden hareket edilir ve böylece "genel" toplumsal ilişki ve oluşumlar (gruplar, kurumlar vd.) üzerinde durulur. Burada artık, büyük ölçüde, tarihsel gerçekliğe doğabilimsel bir yaklaşım söz konusudur. Örneğin Lundberg'e göre sosyolojinin tanımı şudur:

"Toplumsal hayat kişilerarası veya gruplararası ilişkiler yoluyla düzenlenir. İnsan ve toplumun anlaşılması için sosyoloji, birbirleriyle ilişki halindeki insanların davranışlarının biçimlerini, süreçlerini ve sonuçlarını genellemeler halinde ifade eder ve bu genellemelerin doğruluğunu araştırır.[35]

Görüldüğü gibi, bu tanıma göre sosyoloji, aynen doğa bi-

limleri gibi genellemelere başvurup toplumsal hayat üzerine yine doğabilimsel anlamda *yasalar* bulma etkinliğidir. Ne var ki, sosyolojik yönelimin niteliği ve giderek bir "sosyoloji"nin olanağı konusunda açıklamacı ve anlamacı filozofların Comte'dan beri tartışageldikleri de görülür. Yukarıda Lundberg'e dayanarak verdiğimiz tanım daha çok, açıklamacı filozofların tutumunu yansıtan bir tanımdır. Oysa anlamacı filozoflar doğa bilimini örnek alan bir sosyolojik yönelimin yanıltıcı olacağını vurgularlar. Örneğin, Weber için "her dönemde ayrı bir renge bulanan" tarihsel-toplumsal gerçekliği doğabilimsel yasaların genelgeçerliği altında zaman-üstü bir nedensellikle ele alma olanağı yoktur. Kuşkusuz, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında belirli düzenlilikler saptamaya ve böylece olguları bu türden düzenliliklere göre açıklamaya gereksinimimiz vardır ve sosyolojik yönelime bunun için başvuruyoruz. Ama açıklamacı filozoflar, Comte'dan beri, sosyolojiyi doğa bilimi örnek ve modelinde düşünmüşler ve onlar tüm insanlık tarihi için geçerli olabilecek yasalara (örneğin, Comte'un "üç hal yasası" gibi) ulaşılabileceğine inanmışlardır. Özellikle de Anglosakson ülkelerinde bu inanca bağlı bir sosyoloji geleneği egemen olmuştur. Oysa böyle bir geleneğin daha geçen yüzyıldan beri özellikle Almanya'da eleştirildiğini görüyoruz. Örneğin Dilthey için böyle bir sosyoloji "dev bir düş"ten, "fiyakalı bir ad"dan başka bir şey değildir.[36] Böyle bir sosyoloji, tarihsel gerçekliği "tarihselliğinden sıyıran bir kuru kavramcılık" olarak havada kalmaya mahkûmdur. Bu nedenle, Almanya'da, Dilthey'dan ve Rickert'ten etkilenen Weber'in değişik bir sosyoloji anlayışı geliştirdiği görülür. Weber için, sosyoloji, doğa bilimlerinin genelleştirici bakış tarzından yararlanarak, çeşitli tarihsel dönemlerde "göreli olarak kalıcı" olan bazı etkenleri gözetip bunlardan bazı "sosyolojik kurallar" türetebilir; ama bu "sosyolojik kurallar"ı, doğa bilimlerinin zaman-üstü ve genelgeçer yasaları gibi sunamaz. Çünkü "sosyolojik kural-

lar", tekil tarihsel dönemleri belirleyen kurallar arasında, her tarihsel dönemde az çok *benzer* ve *yaklaşık* olarak görülenleri saptayıp "üste çıkarmakla" ve soyutlama yoluyla elde edilirler.

Örneğin "bürokrasi", özellikle örgütlü modern toplumlardan yarı örgütlü toplumlara, hatta bir oranda yarı yerleşik toplumlara kadar her tarihsel dönemde rastlanabilen bir olgudur ve bu haliyle, bir yandan belli bir hukuk sisteminin uygulayıcılarına, öbür yandan bizzat bu uygulama olayına verilen "genel" addır. Dolayısıyla da bundan böyle artık sadece tarihsel değil, aynı zamanda "sosyolojik" bir kavramdır. Ama yine örneğin "bürokrasi" olgusu, insanların toplum halinde ve tinsel bir atmosfer içinde yaşamalarına bağlı bir olgu olarak, bir fiziksel olgu değildir ve bu yüzden "bürokrasi" olgusuna doğabilimsel yasaların genelgeçerliğini yükleyemeyiz. Yine bu yüzden "sosyolojik kurallar", "insani yaşamla sınırlı bir genellik" içerdiklerinden en nihayetinde tarihseldirler. "Sosyolojik kurallar" ile bir defalık bütünlüklerle ilgili tarihsel kurallar arasında olsa olsa "kapsayıcılık ve yoğunluk derecelerine bağlı" bir fark vardır. Bir defalık süreçlerle ilgili kavramlarımız, örneğin "kapitalizm", belli bir tarihsel dönemi tümüyle anlamamızı sağlayacak biçimde konumlandıklarından, son derece yoğun ve karmaşık kavramlardır.[37] Oysa sosyolojik kavramlarımız, örneğin "bürokrasi", her tarihsel dönem ve toplum için konumlandıklarından aslında çoğunlukla içeriği boş kavramlardır. Tanım öğretisi açısından baktığımızda sosyolojik kavramları "ad tanımları" olarak görmek olanaklıdır. Öyle ki, Max Weber sosyolojik kavramlara bu nedenle "salt" (içeriksiz) kavramlar olarak bakar. "Grup", "topluluk", "kurum", "devlet", "aile" türünden olan bu kavramlar Weber için "gerçeklikten uzakta duran soyutlamalar", "fiksiyonlar", "gerçekliğin kendine özgülüğü karşısında donuk kalıplar"dır.[38] Bu kavramlar, tarihsel olgularda "göreli olarak benzeşen", "yaklaşık olarak sa-

bit kalan" özelliklerin soyutlanması yoluyla elde edilirler. Bu kavramlar bize insani ilişkileri ve oluşumları *kategoriler* içinde tanıma olanağı verirler. Örneğin bu kavramlar sayesinde, tüm insanlık tarihi ve tüm toplumlar için geçerli temel eylem biçimleri (akılcı, değersel, geleneksel, duygusal) varsayabiliriz. Yine bunun gibi, değersel ve duygusal eylemlerin ağır bastığı gruplaşma tipine "topluluk" (*Gemeinschaft*, cemaat), akılcı eylemlerin ağır bastığı gruplaşma tipine "kurum" (*Gesellschaft*, cemiyet) diyebiliriz.

Ama sosyolojik yönelimden beklediğimiz, bize bu türden içeriği boş kavramlar (ad tanımları) kazandırması değildir. Tam tersine, sosyolojik yönelim, Weber'e göre, yine de bize tarihsel gerçeklik hakkında bilgi elde etme işinde yardımcı olmalıdır. Weber için amaç, Batı toplumunun Aydınlanma'dan bu yana yaşamakta olduğu "kapitalist kültür"ü, tarihsel ve sosyolojik kavramları iç içe kullanarak kendine özgülüğü içinde açıklamaktır. Örneğin Weber'e göre, "kapitalist kültür"de çıkara bağlı akılcı eylem tipi ağır basar. Yine "kapitalist kültür"de, değersel ve geleneksel eylem tiplerinin ağır bastığı "topluluk" tipinden çok, akılcı eylemlerin ağır bastığı "kurum" tipine rastlanır. Weber'in burada başvurduğu kavramlar, anlaşılabileceği gibi, sosyolojik kavramlardır. Ama Weber'in ana kaygısı, bu sosyolojik kavramlardan yararlanarak "kapitalist kültür"ü, Batı'ya Aydınlanma'dan bu yana egemen olan *rasyonelleştirme* sürecinin bir ürünü ve Protestan ahlakından kaynaklanan biriktirme ve kâr etme güdüsüne bağlı "bir defalık bir tarihsel süreç" olarak açıklayabilmektir. Öyle ki, sosyolojik kavramlar, Weber için ancak, "insani ilişki ve oluşumların belirli türleri için kategoriler"den ibarettirler.[39] Bu kavramlara başvurmadaki amaç, yine de tarihsel dönem ve süreçlerin kendine özgülüğünü anlamak için, "doğa bilimlerinin gözlemci açıklama tarzına göre hiçbir zaman yeterince doyurucu

olmayacak olasılı bir yorumlayıcı açıklama yapmak ve bu yoldan bir verimliliğe ulaşmak"tır.[40] Öyle ki, sosyolojinin amacı da en nihayetinde tarihsel teklikleri açıklamaya hizmet etmektir. Sosyolojiyi tarihten ayıran, sosyolojinin genelleştirici kavram kurma etkinliğidir ve bu bakımdan doğa bilimine benzer. Ama sosyolojik kavramlar sadece insana ait ve insanlar tarafından oluşturulmuş düzenliliklerle ilgili olduklarından, en nihayetinde insanlarla ilgili bir "genel"i dile getirmektedirler ve bu yüzden onlar, vurgulayarak belirtelim, en nihayetinde tarihsel kavramlardır. Öyle ki, Weber için sosyoloji eninde sonunda bir "kültür bilimi", bir tarihsel bilimdir. Sosyoloji tarihe yardımcı bir bilim olmasa da tarihsel teklikleri (*Individuum*) daha iyi anlayıp açıklamaya hizmet eden bir bilimdir. Sosyolojik kavramlar da bu halleriyle, tarihsel dönemlerin, tarihsel süreçlerin, birer teklik (*Individuum*) olarak toplumların açıklanmasında başvurulabilecek odak kavramlardır. Sosyolojik kavramlar tarihsel olaylar, süreçler, dönemler ve giderek kültürler arasında karşılaştırmalar yapma ve bizim *bugünümüz* için önem taşıyabilecek yorumlar elde etme etkinliğinin araçlarıdır. Bu yüzden sosyolog aynı zamanda tarihçidir ve bir "sosyoloji" ancak anlamacı bir tarihsel etkinlikle bir aradayken "verimli"dir. Öyle ki, Weber için "sosyolojide kavram kurma (...) malzemesini, ana örnek olarak, olguya *tarihsel* bir gerçeklik diye bakan bir görüş noktası altında bulmaya çalışır."[41]

Öbür yandan Weber, tarih-toplum bilimlerinde (bir Yeni Kantçı olarak Weber'de: "kültür bilimleri"nde) böyle "görüş noktaları"nın *bugünün* ilgi, kural, değer ve normlarından asla bağımsız olamayacağını da belirtir. Dilthey'dan bu yana anlamacı filozoflar zaten tarih-toplum bilimlerini (hermeneutik felsefede ve Dilthey'da: "tin bilimleri") geçmişi *bugünün* bilgisiyle anlamaya çalışan yorumlamacı bilimler olarak konumlarlar. Hübner'in dediği gibi, "Geçmişte olanı *şimdi* açı-

sından anlıyoruz."[42] Çok önceden Goethe şöyle demişti: "Biz geçmişte olup biteni bir başka ışık altında görürüz."[43] Bu yüzden, örneğin Ranke'nin tarih-toplum bilimlerine bir ideal olarak koyduğu "geçmişte gerçekten ne olup bittiğini bilme"miz olanaksızdır. Ama öbür yandan tarih, Schopenhauer'in dediği gibi "yanıltıcı bir düş"ten ibaret olmadığı gibi, yine örneğin Schiller'in dediği gibi "geçmişteki her şey sonsuz bir sessizliğe bürünmüş" de değildir. Tarih durmadan değişen, "akıp giden" olaylar alanıdır ve buna bağlı olarak, tarihsel bir varlık olan insan da durmadan değişir. Bu yüzden, her dönemde geçmişini anlamaya çalışan insan, geçmişinden az çok farklı bir kültürel-bilgisel konuma sahiptir ve geçmişini hep bu yeni konumdan kalkarak *yorumlamaktadır*. Dolayısıyla da tarih-toplum bilimlerinin geliştirdikleri kavramlar daima *geçici* bir karaktere sahiptirler. Weber tarih-toplum bilimlerinin bu durumunu şu ünlü paragrafında anlatır:

"Sonsuz gençliklerini daima koruyan bilimler vardır. Tüm tarihsel disiplinler, yani kültürün sonsuz akışı içinde daima yeni problem konumları, problem çerçeveleriyle karşılaşan tüm disiplinler böyledir. Bu disiplinlere düşebilecek olan şey ancak, bu akış içindeki düzenlilikler için daima *yeni* bir kavram, *yeni* bir ideal tip kurgulayarak çalışmaktır."[44]

Tarih-toplum bilimlerinin bu özelliğine bu bilimlerde doğrulama sorunu açısından eğilen Hübner, tarih-toplum bilimlerinin, teorilerini içinde yaşanılan kültürün kendilerine sağladığı "bilgi olanakları" ve "görüş noktaları"ndan çıkarılmış a priorilere bağlı olarak geliştirdiklerini ve bu teorilerin yine *bugüne* ait bu "olanak" ve "görüş"ler altında doğrulanmaya çalışıldığını belirtiyor ve her çağda yapılan doğrulama işinin (doğa bilimleri de dahil) böyle gerçekleştirildiğini vurguluyor:

"Öyleyse, tarih bize gerçekten geçmişte ne olduğunu bildiremez. Tersine, sadece bizim geçmişi nasıl yorumladığımı-

zı ve geçmişin bizim çağımızın ışığı altında nasıl göründüğünü öğretir. Tarih her çağda yeniden yazılan uzun bir romandır. Çünkü tarih her çağda yeniden oluşturulan a priori temellere göre açıklanır. Her kuşak kendi çağını ve geçmişini kendi çağının stili içinde yorumlar."[45]

Kuşkusuz, tüm bu belirtilenler bize tarih-toplum bilimlerinde "objektif bilgi" üretme olanağı sorununa, kısacası "nesnellik" sorununa eğilme gereğini hatırlatmaktadır. Bu soruna bundan sonraki bölümde eğileceğiz. Bu bölümü Popper'in, tarih-toplum bilimlerinin işlevi konusundaki şu sözleriyle bitirelim:

"Özetlenirse 'geçmiş olayları gerçekten olduğu gibi anlatan' bir tarih mümkün değildir. Ancak tarihsel yorumlar öne sürülebilir ve bunların hiçbiri de nihai olamaz; her kuşağın da kendi yorumlarını ortaya koyma hakkı vardır. Hatta buna hakkı olmakla kalmaz, kendi yorumlarını getirmekle yükümlüdür de; çünkü gerçekten de karşılanması gereken acil bir ihtiyaç vardır. Dertlerimizin geçmişe nasıl bağlı olduklarını öğrenmek ve ana görevimiz saydığımız sorunları çözmek için hangi yoldan yürümemiz gerektiğini görmek istiyoruz."[46]

[1] Bu saptama 1980'li yılların başına kadar genellikle geçerlidir.

[2] Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cilt IV, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, s. 103.

[3] Dilthey "tin bilimleri" terimiyle tarih, filoloji, antropoloji, dilbilim, edebiyat bilimi gibi bilimleri anlıyordu. Anglosakson ülkelerinde bu bilimlere daha sonraları "insan bilimleri" (*human sciences*) adı verilmiştir. Ne var ki, "insan bilimleri" Dilthey'ın anladığı şekliyle "tin bilimleri"nin tam ve uygun karşılığı değildir. Bu bölümde ve Beşinci Bölüm'de yeri geldiğinde bu hususa değinilecektir.

[4] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1980, s. 179.

[5] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, *Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, Gesammelte Schriften, cilt I, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1924, s. xx.
[6] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1927, ss. 125-126.
[7] Heinrich Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, (1915), 1965, s. 21.
[8] a.g.e., ss. 20-32.
[9] a.g.e., ss. 34-42.
[10] Rickert'in bu konudaki görüşlerinin geniş bir betimi için bkz. Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 37-57.
[11] Heinrich Rickert, a.g.e., ss. 43-44.
[12] Açıklamacı filozofların büyük kısmı pozitivist ve neopozitivist gelenek içinde yer alırlar. Bu gelenekte tarih-toplum bilimlerine genellikle *sosyal bilimler* adı verilir. Bizde "sosyal bilimler" adının yaygın olması, "tin bilimleri" ve "kültür bilimleri" adlarının pek az duyulmuş olması, son yüz elli yıldır pozitivist felsefe ve bilim anlayışının etkisinde olmamızdandır. Bu konuda şu yazıma bakılabilir: "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", *Kavramlar ve Tarihleri - I*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 85-109.
[13] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, D. 758, Immanuel Kants Werkausgabe içinde, cilt IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1968.
[14] G.W. Hegel, Werke, cilt 6, Glockner Verlag, s. 185.
[15] Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 386.
[16] Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg, 1979, ss. 28-36.
[17] a.g.e., ss. 195-199.
[18] a.g.e., s. 208.
[19] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1947, s. 17.
[20] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt 1, Çeviren Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968, s. 3.

[21] Kurt Hübner, a.g.e., s. 310.
[22] a.g.e., s. 312.
[23] Ernst Cassirer, a.g.e., s. 173.
[24] Max Weber, *Die Objektivitaet sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischen Erkenntnis*, (Berlin, 1916), Stuttgart, 1964, s. 234.
[25] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), Saemtliche Werke, cilt 2, Leipzig, 1938, s. 506.
[26] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 2.
[27] Kurt Hübner, a.g.e., ss. 315-318.
[28] Ernst Cassirer, a.g.e., s. 163.
[29] a.g.e., s. 167.
[30] Kurt Hübner, a.g.e., s. 325.
[31] Jorge Luis Borges, *Labyrinthe*, Münih, 1959, s. 89.
[32] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1951, s. 184.
[33] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, cilt 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1963, s. 536.
[34] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, ss. 27-35.
[35] Lundberg-Schrag-Larsen, *Sosyoloji*, Çeviren Özer Ozankaya, cilt 1, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1970, s. 5.
[36] Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 421.
[37] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 6.
[38] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, ss. 195-198.
[39] a.g.e., s. 194.
[40] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 7.
[41] a.g.e., s. 13.
[42] Kurt Hübner, a.g.e., s. 354.
[43] J.W. Goethe, *Werke*, cilt 12, Hamburg, 1959, s. 322 (akt. K. Hübner, a.g.e., s. 347).
[44] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, s. 206.
[45] Kurt Hübner, a.g.e., s. 357.
[46] Karl R. Popper, a.g.e., cilt 2, s. 280.

BEŞİNCİ BÖLÜM
BİLİMSEL NESNELLİK VE TARİHSELLİK

Buraya kadar, "bilim"i mantıksal ve bilgikuramsal (epistemolojik) konumu içinde tanıyıp irdelemeye çalıştık. Bununla birlikte, geçen bölümün sonlarında, özellikle de tarih-toplum bilimlerinde bilgi üretme yolunun *bugünün kültür*ünden kalkan bir yorumlama yolu olduğunu ve Hübner'in belirttiği gibi, doğa bilimlerini de kapsamak üzere bilimde doğrulamanın daima, yaşanılan kültürün sağladığı "bilgi olanakları" ve "görüş noktaları"ndan çıkarılmış a priorilere göre kurulmuş teorilerin doğrulanması olduğunu belirtmiştik. Bu saptama, artık bize "bilim" olgusuna salt mantıksal ve bilgikuramsal bir açıdan bakmakla yetinemeyeceğimizi de göstermektedir. Öyle ki, bilim, karşımıza *belli tipte* bir kültürün ürünü olarak çıkmaktadır. Örneğin bilime insanın, evreni kendisinden bağımsız bir "nesne" olarak düşünmediği *mitolojik kültür*de ya da yine örneğin "nesne"yi "nesne" ile kendisi arasına koyduğu bir kutsal güç (tanrı vd.) aracılığıyla düşündüğü *dinsel kültür*de rastlayamıyoruz. Bilim, Max Weber'in belirttiği gibi, özellikle Aydınlanma'dan bu yana Batı'da gelişmiş olan bir *akılcı kültür*ün ürünüdür ve insanın bir yandan evreni kendisinden bağımsız bir "nesne" olarak, öbür yandan da bu "nesne" ile kendisi arasına kendi *aklından* başka aracı koymayarak düşünmesinin sonucudur.[1] Bu açıdan bilim, "bizden bağımsız bir evren" tasarımının ürünü olan "nesne"yi gözlemleme ve yapılan gözlemleri *akılsal* işlemlerle düzenleyerek *bilme* etkinliği olarak karşı-

mıza çıkıyor. Geçen bölümün sonuna kadar da bilimi böyle bir etkinlik olarak, mantıksal ve bilgikuramsal konumu içinde tanımaya çalıştık. Ama bu arada, bizzat *mantık*'a, kendini hem kendi hem de başkası sanan ve bu nedenle de "özdeşlik" ve "çelişki" fikirlerine (ide) sahip olmayan ilkel insandan toplumsallaşmaya başlayan insana geçiş sürecinin bir ürünü olarak, "tarihsel" bir olgu gözüyle de bakmayı denemiştik.[2] "Nesne" hakkındaki bilgimizin "mantıksal" olması, aynı zamanda tam da bu nedenle, *tarihsel* olması demektir. Mantığın tarihselliğini bize çoğu kez unutturan şey, onun insanlığın belki de ilk ve en yaygın "kamusal mal"ı, en sürekli "uzlaşım aracı" olmasıdır. Oysa bizim bin yıllardan beri içine gömüldüğümüz mantıktan (iki değerli mantık) başka türlü mantık*lar* olabileceğini de artık biliyoruz. Gelecekte, şimdiki en yaygın "kamusal mal"ımız, en sürekli "uzlaşım aracı"mız olan mantığımızın yerini başka türden mantıkların alıp alamayacağını kestiremeyiz. Bu bir *tarihsel* sorundur ve tarih bize geleceğe ait *öndeyiler* yapma olanağı sağlamaz. Ama böyle bir olabilirlik açısından baktığımızda, bin yıllardan beri kullanageldiğimiz şimdiki mantığımıza belli bir tarihsel dönemi karakterize eden ve başka bir tarihsel dönemde yerini başka türden etkenlere bırakacak olan bir tarihsel etken gözüyle bakma hakkımız da vardır. Gerçi bunları belirtirken bile iki değerli mantığımızın olanaklarıyla düşünmekte ve bir *döngü* içine düşmekteyiz. Ama bizzat bir döngü içinde olduğumuzu ve iki değerli mantığımızın olanaklarını aşamayacağımızı (bugün için) saptamamız bile başka türden mantıkların olabilirliğini bize sezdirebilir ve bu durum mantığın tarihselliğini saptamak için yeterlidir.

İşte, bilginin ve bilimsel bilginin "nesnellik"i sorunu, karşımıza bir tarihsel-kültürel sorun olarak bu yüzden çıkmaktadır. "Nesnellik", bizzat mantık örneğinde olduğu gibi, "değişebilir" olan bilgi olanaklarımıza bağımlı bir şeydir ve bu nedenle

her dönemde karşımıza bir tarihsel-kültürel fenomen olarak çıkar. Şimdi, bu saptamalar ışığında bilimdeki "nesnellik" ile bilimdeki "tarihsellik" sorunlarına, daha önce belirtilenlerin de desteğinde kısaca eğilebiliriz.

Bilimsel Nesnellik

Bilgi kuramı açısından "bilimsel bilgi"nin niteliğini yeri geldikçe belirtmeye çabaladık ve bilimi Kant'a dayanarak "kurgucu bir bilme etkinliği" olarak konumladık. Bu, "bilme" olayının nahif empiristlerin savunduğu gibi, duyu verilerine bağlı "edilgin" bir olay olmadığı, bilginin aklımızın biçimlendirici etkinliği altında oluştuğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle, örneğin Popper, Kant'ın bilgi kuramını "etkin bilgi kuramı" olarak niteler.[3] Çünkü yine Popper'e göre, aklımız nahif empiristlerin söyledikleri gibi duyu verilerini içine akıttığımız boş bir kova değildir ve "bilgi", duyu verilerinin akılsal etkinlikle işlenmiş, tornadan geçirilmiş halidir. Kant'ın bilgi kuramı her şeyden önce, aklımızla nesneler arasında tam bir uygunluk varsayan denklikçi doğruluk anlayışını yıkmıştı. Kant'ta akıl, nesneleri yansıtan bir ayna değil sadece, nesneleri zihin kategorileri altında tanımamızı sağlayan bir *bilme biçimi* idi. Bu kategorileriyse, nesnelerden bilimsel yöntemlerle elde etmiş değildik. Tam tersine, bu kategoriler bilimsel yöntemle bilgi elde etmenin de koşulları durumundaydılar. Popper'in dediği gibi, "Kant, hiç yoktan hareket edemeyeceğimizi ve görevimize bilim yöntemleriyle denetlemeden kabul ettiğimiz bir varsayımlar sistemi aracılığıyla yaklaşmak zorunda olduğumuzu açıkça göstermiştir."[4] Biz "nesne"yi duyarlık formları, kategorilerin oluşturduğu bu "varsayımlar sistemi", yani akıl (Kant'ta teorik akıl) içinde şekillendiği haliyle biliyoruz. Bu nedenle de bilgiye

ve bilimsel bilgiye "kurgu bilgisi" gözüyle bakıyoruz. Yine bu nedenle, bir akılsal ürün olarak bilgimizle nesneler; kavramlarımız, hipotezlerimiz ve teorilerimizle olgular arasında tam bir uygunluk varsayamayız. Buna göre, "nesnellik"ten anlamamız gereken *ilk şey*, nesnenin bize olduğu gibi açık olması değil, nesne hakkında geliştirdiğimiz kavram, hipotez ve teorilerimizle nesne arasındaki uygunluk derecesidir. Ama bu kavram, hipotez ve teorilerin birer *genelleme* olmaları dolayısıyla, gözlem ve deneyleme yoluyla hiçbir zaman yetesiye ve tüketici biçimde nesnelere uygunluğunu saptama olanağımız olmadığını, başka bir deyişle, yetkin bir *doğrulama*nın söz konusu olamayacağını belirtmiştik. İşte, "nesnellik"ten anlaşılması gereken *ikinci şey*, kavram, hipotez ve teorilerimizle nesneler arasındaki *doğrulanabilirlik oranı*dır. Öyle ki, bu anlamda "nesnellik", olgularca yeterince doğrulanabilmiş kavram, hipotez ve teorilerin bir özelliğidir.

Ne var ki, Kant'a dayanarak yaptığımız bu "nesnellik" betimleri, doğru olsalar da eksiktirler. Çünkü Kant, akıl yetilerimizi değişmez ve tek-görünümlü saymıştı. Öyle ki, Kant için tek bir P-alanı (olgusal dünya) ve tek bir C-alanı (akılsal dünya) vardı. Kuşkusuz, biz P-alanının *tek* olduğunu varsaymak zorundayız. Gerçi mantıksal açıdan bakıldığında, P-alanı (olgusal dünya) hakkındaki tasarımımız, indüktif yoldan, yani tek tek *varolan*lardan (olgulardan) yola çıkarak yaptığımız ve tüm var olanları *varlık* adını verdiğimiz bir kavram altında topladığımız bir genellemedir ve bu haliyle varlık kavramımız *hipotetik* bir karakter taşır. Ama, çoğul (*plural*) olamayan tekil (*singular*) bir kavram olarak *varlık* (solipsizme –tekbencilike– kaçılmadığı sürece) doğrulama ya da yanlışlama gereksinimi duymadığımız ve tüm bilgi etkinliğimizi olanaklı kılan en temel *varsayım*ımızdır. Başka bir deyişle, *tek* bir evren olduğu kabulüne dayanmayan hiçbir bilgisel ve bilimsel etkinlik yoktur.

Kısacası, tek bir P-alanı vardır ve bu alan bize, empiristlerin dediği gibi, duyu verileriyle açıktır. Ama bize duyu verileriyle açık olan bu alanı, Kant'ın duyarlık formları olarak değişmezliğine inandığı uzay ve zaman formlarına göre üçboyutlu bir koordinat içerisinde düşünebileceğimiz gibi, Einstein'ın göreli uzay-zamanına göre dörtboyutlu bir koordinat içinde de düşünebiliriz. Yine Kant'ın değişmez sandığı iki değerli mantık yerine çokdeğerli mantıklara başvurabiliriz vd. Buna göre, tek bir evren vardır; ama bu evren hakkında bilgi elde etmemizi sağlayan tek bir akılsallık yoktur. Evren, Kant'ın a priorilerinden başka a priorilere göre de tasarlanabilir. Kant'ın bize sunduğu akıl'ın *sağduyu*ya eşlik ettiği kuşkusuzdur ve bu akıl, pratik yaşamımızdaki başlıca aracımızdır. "Dörtboyutlu uzay", "çokdeğerli mantık" vb. gibi tasarımların bize ilk bakışta yabancı gelmesinin nedeni de budur. Bu tasarımları "üçboyutlu uzay", "iki değerli mantık" gibi tasarımlara koşullanmış olan düşüncemize aktarmak oldukça güçtür. Ama bu güçlüklerin aşılıp "dörtboyutlu uzay", "çokdeğerli mantık" tasarımlarının yaygınlaşmasıyla yeni bir "sağduyu"nun oluşabileceğini de bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, tarihsel bir olanak olarak düşünebiliriz. Çünkü yine tarihten öğrendiğimize göre, *sağduyu* değişebilir olan bir şeydir.[5]

İşte, bu açıdan bakıldığında "nesnellik" sorununa *üçüncü bir boyut* eklendiğini görürüz. "Nesnellik", bizim artık *tek* ve değişmez varsaydığımız bir akıldan türemiş kavram, hipotez ve teorilerin "nesnellik"i de değildir. Nesnelere "üçboyutlu uzay", "iki değerli mantık"a bağlı bir *rasyonalite*yle (akılsallık) yönelebileceğimiz gibi, "dörtboyutlu uzay", "çokdeğerli mantık"a bağlı bir rasyonaliteyle de eğilebiliriz. Bu kuşkusuz, rasyonalizmin yıkılışını değil, tam tersine, birden çok rasyonalitenin olabileceğini ifade etmek demektir. Böyle olunca, "nesnellik" artık, tek bir P-alanı ile tek bir C-alanı arasındaki iliş-

ki değil, tek bir P-alanı ile birden çok C-alanı arasındaki ilişki olarak görünür.

Bilimin bilgikuramsal sorunlara bakış tarzımıza getirdiği en büyük katkı da buradadır. Bilime P ve C alanlarının örtüşük olmadığını öğreten, filozoflar olmuştur; ama bilim de filozoflara, P ve C alanları arasında tek ve değişmez bir ilişkinin olamayacağını göstermiştir. Artık, *tek* bir konumdan kalkarak temel ve "evrensel" bir betim yapma olanağı yoktur. P-alanının bize duyu verileriyle açık olduğu konusunda empiristlere ve bilginin bu duyu verilerinin akıl tarafından biçimlendirilmesinin ürünü olduğunu söyleyen rasyonalistlere ve özellikle Kant'a çok şey borçluyuz. Ama bilgi, empiristlerin savunduğu gibi duyu verilerine bağlı tasarımlardan ibaret bir edilginlik içinde oluşmayıp Kant'ın dediği gibi aklın etkinliğiyle oluşursa da artık, *tek* bir akılsal etkinlik söz konusu değildir. Öyle ki, bilimin bilgi kuramına katkısı, klasik empirizm-rasyonalizm tartışmasının yararsızlığını göstermiş olmasıdır. Bilgi kuramı, artık ne sadece empirist ya da rasyonalist açıdan *tek-değerli* ne de bilgideki empirist ve rasyonalist öğeleri bir arada gözeten *iki-değerli* bir temele oturtulabilir. Bilgi kuramı, empirik öğeler yanında birçok rasyonaliteyi gözeten *çok-değerli* bir zemin üzerindedir.[6] "Nesnellik"in üçüncü boyutu da ancak böyle bir bilgi kuramı anlayışı altında kavranabilir.

Özellikle tarih-toplum bilimleri söz konusu olduğunda, "nesnellik"e bir *dördüncü boyut* daha eklendiği görülür. Geçen bölümde, tarih-toplum bilimlerinin norm/kural ilişkili teorilerle çalıştıklarını belirtmiştik. Ama çok daha az oranla da olsa, doğa bilimlerinde de değersel bakış tarzlarına rastlanabilir. Popper şöyle diyor:

"Hepimizin kendi önyargı sistemlerimizin –bu tanım yeğlenirse, topyekûn ideolojilerimizin– kurbanları olduğumuz, birçok şeyleri kendinden belli sayarak, eleştirmeksizin, hatta

eleştirinin gerekli olmadığına inanarak kabul ettiğimiz kuşkusuzdur ve bilim adamları da bu kuralın ayrıcası değildir."[7]

Örneğin Newton, evrenin Tanrı'nın koyduğu kurallara göre süreçleştiğini ve Tanrı'nın, evreni "bir daha araya girmesini gerektirmeyecek biçimde belirlediğini" söylerken; hem klasik fiziğin yüzyıllar boyunca egemen olacak olan mekanist evren tasarımını temellendiriyor hem de Hıristiyan ideolojisini yansıtıyordu.[8] Ne var ki, örneğin evreni tanrısal bir aklın yönettiğini söyleyenler arasında sadece Newton gibi klasik doğa bilimciler yoktur. Modern fiziğin önde gelenlerinden James Jeans de evrenin "matematikçi bir evren mimarı"nın yapıtı olduğunu söyler.[9] Doğa bilimcilerde daha çok, *dinsel* diyebileceğimiz bir boyutta ortaya çıkan değersel-ideolojik tavır, tarih-toplum bilimcilerde bizzat konunun niteliğinden ötürü çok daha seçiktir. Ama bu tavra tarih-toplum bilimcilerinden önce, kültür ve tarih felsefesiyle uğraşan filozoflarda rastlamak olanaklıdır.

Örneğin, kendi devlet felsefesinde devleti yücelten Hegel'in kafasındaki "devlet" örneği, militarist ve Protestan Prusya'ydı. Machiavelli'nin kafasındaki "devlet" ise, entrikacı İtalyan sitedevletlerine uygundu. Kant'ın kategorik imperatifi, yani "Öyle davran ki, eyleminin dayanacağı ölçüt, genel bir yasanın ilkesi olsun" düşüncesi aslında klasik Alman bürokrasisine uygun, disiplinli bir orta sınıf ideolojisini yansıtmaktaydı ve Kant insanın hiçbir kurala bağlı olmadan eylemde bulunabileceği önemli bir eyleme alanını dışta bırakmış oluyordu. Yine örneğin Amerikalı bir sosyoloğun teorisine az çok liberal-kapitalist bir kültürün ürünü olan inanç ve varsayımlar yön verebildiği gibi, Çin ya da Osmanlı tarihini yazmaya kalkışan bir Avrupalı tarihçinin, konusuna kendi kültürel gözlükleriyle eğilip belli değer yargılarıyla iş gördüğü saptanabilir. Yine Popper, "Belli bir anda bilimsel kuramlarımızın yalnız o ana kadar yapılmış

olan deneyimlere değil, olduğu gibi kabul edilen, onun için de farkına varılamayan önyargılara da dayandığını itiraf etmek gerekir," diyor.[10] Kısacası, bizim bilimsel etkinliğimize tarihsel-kültürel değerlerimiz, önyargılarımız her zaman karışabilir. İşte, "nesnellik"in dördüncü boyutu burada beliriyor. Popper'a göre, "nesnellik"i sağlayacak en önemli ölçütlerden biri, toplumsal bir ölçüt olarak, *bireylerarası denetlenebilirlik*tir. Bilimsel teoriler, herkese açık teorilerdir ve bu nedenle her zaman *eleştirilebilir* olan şeylerdir. Zaten "doğruluklarını belgelemeye yeterli belge olmayan" bilimsel teoriler, bu niteliklerinden ötürü, "her zaman değiştirilebilir" olan şeylerdir.[11]

Bilim ve Tarihsellik

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, bizzat (iki değerli) *mantık*, ilkel insandan toplumsallaşan (ve tarihselleşen) insana geçiş sürecinin bir ürünü olarak karşımıza çıkar ve bin yıllardan beri düşünsel olanaklarımızı belirleyen bir *tarihsel* olgu durumundadır. Bununla birlikte, bilgiyi ve bilimi yapan belirleyici koşuldur. Bu açıdan bakınca bilgi ve bilim, kendini hem kendi hem de başkası sanan ilkel insan anımsandığında, "özdeşlik" ve "çelişki"yi, dolayısıyla mantığı yaratmış olan tarihsel insanın bir başarısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte, "bilimin tarihselliği"nden anlamamız gereken şey de budur.

Ama hemen belirtelim ki, mantığı yaratmış olan insandan bilimi yaratmış olan insana geçiş süreci, kronolojik olarak oldukça uzun bir zaman almıştır. Toplumsallaşmaya ve mantıksal düşünme alışkanlığı edinmeye başlayan insanın doğa hakkındaki ilk tasarımlarının *mitolojik* tasarımlar olduğunu biliyoruz. *Mitolojik düşünme*de doğa bizden bağımsız, bizim dışımızda bir şey olarak tasarlanmaz; doğa "nesnel" bir şey değil-

dir. Mitolojik düşünme daha çok, nesnelere değil de nesnelerin üzerimizde bıraktığı *duygusal* (*emotional*) izlenimlere (korku, sevinç, öfke, heyecan, cazibe, yücelik vd.) dayalıdır. Başka bir deyişle, mitolojik düşünmenin konusu, nesneden çok, insanın nesneler karşısındaki duygularıdır. Doğa mitolojik insana duyu verileri, algılarla değil de sanki korku, cazibe, sevinç, nefret, yücelik vd. duygular aracılığıyla açık gibidir. Öyle ki, mitolojik insanın "doğa"sı, bizim doğamız gibi bir nesne (madde) doğası değildir. Mitolojik insan için nesneler, iyi huylu ya da zararlı, itici ya da korku verici, çekici ya da büyüleyici, yüce ya da aşağılık, iyi ya da kötüdür.[12] Böylece doğa tutkularımızın, suçluluk ya da haklılık duygularımızın, sevgi ya da nefretlerimizin konusu (objesi) olup çıkar. Örneğin, bir deprem, kasırga, sel "tanrıların gazabı", o yıl iyi bir ürün alınması "tanrıların lütfu" sayılır.

Bilimsel düşünme ise, insanın doğayı *kendi duygularından bağımsız bir şey* olarak görmesinin ürünü olmuştur. Doğa artık bizde uyandırdığı duygulara göre yorumlanan bir şey değil, bizden bağımsız bir nesneler topluluğudur. Bizim *bugün* doğayı "nesnel" bir şey olarak kavrayan düşünsel alışkanlıklarımız açısından bakıldığında, mitolojik düşünme tarzını k*endine özgülüğü içinde anlamak* oldukça güçtür. Öyle ki, biz bugün mitolojik düşünmeyi, kendi kültürel-bilgisel donanımımız altında, "bilimsel olmayan", "kör inançlara bağlı" gibi sözcüklerle niteliyoruz. Oysa yaptığımız şey, anlamacı filozofların hep belirttikleri gibi, geçmişte kalmış olan bir tarihsel dönemi bugünkü ölçütlerimize göre *yorumlamak*tan ibarettir.

Bugün "nesne"yi bizden bağımsız bir şey olarak gören bizler, kendimizle "nesne" arasında yaptığımız bu ayırıma dayanarak, "bilgi" olayını bir süje-obje ilişkisi olarak konumluyoruz. Oysa "nesne"ye değil de duygulara yönelen mitolojik düşünmede de aynı süje-obje ilişkisini yakalayabiliriz. Giderek, mitolojik

insanın da mantıktan yararlanarak, yani belli bir *rasyonalite*yle kendi "obje"sine yöneldiğini söyleyebiliriz. Öyle ki, mitolojik insan da bizim *bugün* başvurduğumuz belli bir rasyonaliteyle düşünmektedir. Bu demektir ki, mitolojik düşünme ile bilimsel düşünme arasında rasyonalite bakımından bir ayırım yoktur. Ayırım, her iki düşünme tarzının objelerini yorumlayışları arasında belirmektedir. Mitolojik düşünmenin "obje"si, nesneden çok, bizim bugün "nesne-dışı" adını verdiğimiz, gizemsel (mistik) saydığımız şeylerdir; kısacası *mito*slardır (söylence). Bu nedenle, Cassirer'in belirttiği gibi, mitolojik düşünmeyi bilimsel düşünmeden ayıran şey, her iki düşünmenin de aynı olan mantıksal yapısı değil, mitolojik düşünmede mantıksal çıkarımın dayandığı öncüller, yani mitoslardır.[13] Bu öncüller (mitoslar), mitolojik düşünmenin a priorilerini oluşturur. Örneğin Grek mitolojisinin a priori öncülleri "tanrılar"dır ve tüm mitolojik evren tasarımı bu aksiyomatik öncüle bağlıdır. Hübner'in belirttiği gibi, Kant'ın "akıl kategorileri", bilim kuramcılarının "denklik kuralları" adını verdikleri rasyonel öğeler (nedensellik, nitelik, süreklilik, karşılıklı etkileşim vd.) aynen mitolojik düşünmenin de başvurduğu öğelerdir. Yine Hübner'e göre, mitolojik insan da kendi *tanrılar*la dolu evrenini, tıpkı bizim bugün *atomlar*dan oluşmuş evrenimiz gibi, belli a priorilere dayanarak anlıyordu. Onun a priorisi "tanrılar", bizim bugünkü a priorimiz ise "atomlar"dır.[14]

Bu betimlemeler bize şunu saptama olanağını verir: Bilim, insanın duygularını işe karıştırmadan "nesne"ye yönelmeye başladığı bir tarihsel sürecin ürünüdür. Örneğin Max Planck, "bilimsel düşünce sürecinin tümünü bütün 'insanbilimsel' öğeleri sürekli olarak önleme çabası" diye betimler. Öyle ki, Planck doğayı incelemek ve doğa yasalarını bulup dile getirmek için, "insanı unutmak" gerektiğini belirtir.[15] Bu durumda bilim, insanın kendi tinselliğini işe karıştırmadan, duygusal-tinsel ya-

nını "indirgemeye tabi tutarak" nesneye yönelme etkinliğinin ürünüdür.[16] (Ne var ki, bilimin bizzat insanın tinselliğinin bir ürünü olduğunu, bilime insani öğelerin baştan beri karışmış bulunduğunu unutamayız.)

Yaptığımız bu saptama, bilimsel etkinliği öbür insan etkinliklerinden (özellikle *sanat* ve *felsefe*den) ayırmak için bize iyi bir ölçüt veriyorsa da yeterli değildir. Çünkü bilimsel düşünme, "nesne"yi bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak tasarlamamızın ürünüdür. Bu da giderek doğayı bize *yabancı* bir şey olarak düşünmek demektir. Bilimin objesi olarak doğa, duygusal-tinsel yanımızı işe karıştırmadan "soğuk bir akılcılık"la kendisine yöneldiğimiz ve bu nedenle kendimize "yabancı" kıldığımızı sandığımız bir şeydir. Öyle ki, doğa bu haliyle, bizim duygusal-tinsel yanımızın ürünleri olan "anlamlar"ı kendisine taşımamamız, kendisine yönelirken "insanı unutmamız" gereken bir şeydir. Yani doğa, Hübner'in dediği gibi, "anlamdan yoksun"dur. Doğayı "anlamdan yoksun" kılan da, yine Hübner'in dediği gibi, bizim mitolojik, sanatsal, şiirsel bakış tarzlarımız yanında, "sonradan oluşmuş olan" işte bu bilimsel bakış tarzımızdır. Doğanın insani duygu ve amaçlara hiç de karşılık vermeyen, dolayısıyla da kendi başına bir geçerliliği olan "yabancı" bir şey olduğu düşüncesi, onun ilk kez bilimsel düşünmeyle anlaşıldığı inancından kaynaklanır. Ama öbür yandan, bilimsel düşünmenin varoluş koşulları arasında saydığımız mantık, tarihsel varlık olarak insanın bir yaratışıdır. İşte tam da bu nedenle, Hübner'e göre, "Doğa ile insani evreni ayırmak olanaksızdır."[17] Bu açıdan bakılınca, bilim de tarihsel varlık olarak insana ait bir *anlamlandırma* moduna (mantıksallık) göre doğayı yorumlamaktadır. Bu yüzden, "anlama" sadece insani şeyleri değil, doğal olan şeyleri de bilme biçimimiz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan bilim, tarihsel varlık olarak insanın doğa (doğa bilimlerinin konusu) ve kendi-

siyle (tarih-toplum bilimlerinin konusu) yine kendisinden kalkarak sorduğu sorulara yanıt verme biçimlerinden biridir; ama tek yanıt verme biçimi de değildir. İnsan doğa ve kendisi hakkında, yine kendisinden kalkarak, ama bu kez duygusal-tinsel yanını ön plana çıkararak, bin yıllardan beri mitoloji, sanat ve şiir yoluyla sorularına yanıt aramaya devam etmektedir. *Bilim*in yorumladığı evren ile *sanat*ın yorumladığı evren arasında farklılık vardır. *Mitolojik* ve *dinsel* evren yorumları da farklıdır. Cassirer'in dediği gibi, tüm bu yorumlama tarzlarını birbirlerine indirgemek olanaksızdır. Ama bunlar, bir arada, insanın tinselliğini ve "kültür"ünü yapan şeylerdir ve "bilim", kültürü ve dolayısıyla insanı şekillendiren etkenlerden sadece birisidir. Bu yüzden, bir bilgi etkinliği olarak bilim mantık ve bilgi kuramının konusu olduğu kadar, kültürü ve insanı anlama açısından da bir kültür felsefesinin konusudur. Bu açıdan bakılınca bilim, insanın olgular hakkında geliştirebildiği en üst düzeydeki kuramsal etkinliktir. "Kuramsal çalışma ise yaratıcı çalışma demektir."[18] Bilim, insan yaratıcılığının bir ürünüdür ve böyle olduğu içindir ki, "Dilde, dinde, sanatta, bilimde, insan kendi dünyasını kurmaktan başka bir şey yapmaz."[19]

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cilt 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1963, s. 1.

[2] Bkz. Üçüncü Bölüm, ss. 73-104.

[3] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I-II*, Çeviren Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1968, cilt 2, s. 222.

[4] a.g.e., cilt 2, s. 222.

[5] Henry Margenau, "Naturphilosophie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, s. 405.

[6] F. Heinemann, "Erkenntnistheorie", *Die Philosophie im XX. Jahrhun-*

dert içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, s. 307.

[7] Karl R. Popper, a.g.e., cilt 2, s. 226.

[8] Bertrand Russell, *Din ve Bilim*, Çeviren Akşit Göktürk, Elif Yayınları, İstanbul, 1963, s. 34.

[9] James Jeans, *The Mysterious Universe*, s. 102.

[10] Karl R. Popper, a.g.e., cilt 2, s. 229.

[11] a.g.e., cilt 2, s. 230.

[12] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 79.

[13] a.g.e., s. 83.

[14] Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg, 1979, ss. 419-422.

[15] Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, Leipzig, 1909. (Akt. Ernst Cassirer, a.g.e., s. 179.)

[16] Kurt Hübner, a.g.e., s. 424.

[17] a.g.e., s. 316.

[18] Ernst Cassirer, a.g.e., s. 206.

[19] a.g.e., s. 206.

EK

BİLGİ VE BİLİMDE OLGUCULUK-TARİHSELCİLİK TARTIŞMASI ÜZERİNE*

I

Çeşitli "felsefe"ler arasındaki tartışmanın önce *bilgi* ve *bilim* kavramlarının belirlenmesiyle başlayıp giderek ahlak ve estetik alanlarında sürdürülegeldiği bilinir. Ancak, bu daha çok, bilgi, ahlak, estetik alanlarını bütüncül biçimde kapsama savındaki "felsefe"ler ya da "sistem"ler için söz konusudur. 19. yüzyılın ortalarından bu yanaysa tartışma daha çok, *bilgi* ve *bilim* alanlarından dışarıya taşmamaya özen gösteren "tutum"lar arasında olmakta, başka bir deyişle, felsefe tartışmalarının odağını *bilgi* ve *bilim* kavramları oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılın ortalarından bu yana, karşımıza *bilgi* ve *bilim* kavramları konusunda tartışan iki büyük felsefe tutumu çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi *olguculuk* (*pozitivizm*), ikincisi ise *tarihselcilik*tir (*historizm*).**

* *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Yay. Haz. Selahattin Hilav, İstanbul, 1982.

** Aslında "olguculuk" terimi "faktüalizm"in (*factualism*) karşılığıdır. Ancak, bu yazıdaki amacımız bakımından bu terimi "pozitivizm" yerine kullanmakta sakınca görmedik.

Olguculuk tarihselciliğe göre daha eski bir geçmişe ve geleneğe sahiptir ve modern "bilim" kavramının belirlenmesinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki, özellikle tüm gelişimi boyunca *doğa bilimi* kavramı, olgucu tutumla hep bir arada anılmıştır. Olguculuğun bilginin kaynağını duyu verilerinde bulan temel bilgi görüşü (empirizm) ve bu görüşe bağlı olarak deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışı, özellikle doğa bilimlerinin gelişmesiyle koşutluk içinde günümüzde çok geniş bir yaygınlık kazanmış ve hatta yaygınlığın da ötesinde bir kabul görmüştür. Bilgi ve bilim kavramlarına salt bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan yaklaşmakla yetinmeyip bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle *tinsel-tarihsel-kültürel* boyutlu bir anlama ve tavır almanın da hem ürünü hem de konusu olduğunu savunan *tarihselcilik* ise 19. yüzyılın ortalarına kadar Alman İdealizmi'nin spekülatif kalıplarından çokça etkilenmiş ve ancak yine geçen yüzyılın son çeyreğiyle bu yüzyılın ilk onyılları içerisinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir. Ancak ne var ki, dönüştüğü bu haliyle bile tarihselcilik uzun süre Kıta Avrupası (ve daha özel olarak Almanya) dışına taşamamıştır. Bunda kuşkusuz ki, olguculuğun ezici yaygınlığı da büyük rol oynamıştır. Tarihselcilik bugün de yine Kıta Avrupası'nda ve özellikle Almanya'da etkin bir tutum olarak görünüyorsa da özellikle toplumu inceleyen bilimlerde olgucu tutumun yetersizliğinden yakınan bazı filozof ve bilim insanlarının çabalarıyla son otuz yıldan bu yana daha geniş bir etkinlik alanı bulmuştur.

Olgucu tutumun toplumu inceleyen bilimler alanında yetersiz kaldığı savı, daha 19. yüzyılın ortalarından beri işlenen bir savdır ve olguculuk-tarihselcilik tartışması da büyük oranda bu sav dolayında yoğunlaşır. Olguculuk, 19. yüzyılın ortalarında Auguste Comte'un çabalarıyla, genel çizgileriyle "doğa bilimi"ni örnek alan bir "toplumbilim" (*sosyoloji*) yaratmak is-

temiştir. O andan başlayarak bir bölük toplumbilimci doğa bilimini örnek alan bir "toplumbilim" üzerinde ısrar ederek olgucu tutumu kendilerine rehber kılmışlarsa da bir başka bölük toplumbilimci (ama öncelikle filozoflar) toplumsal gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerle ele alınması gereğini ileri sürmüşlerdir. Böylece, özellikle Almanya'da 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde felsefi içerikli bir doğa bilimleri-toplum bilimleri tartışması başlamış ve felsefe çalışmalarının önemli bir öbeği bu tartışmaya ayrılmıştır. Tarihselci tutumun özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak ortaya çıkması da bu tartışmalar sonunda olanaklı hale gelmiştir.

Biz bu yazının sınırlı çerçevesi içinde, olgucu ve tarihselci tutumlara daha çok, doğa bilimleri-toplum bilimleri tartışması çerçevesinde ve ancak satırbaşları halinde değindikten sonra, olgucu tutumun toplum bilimlerine uygulanış biçiminin tarihselci açıdan dar bir eleştirisini yapmayı deneyeceğiz.

II

Özellikle günümüzdeki çok çeşitliliği nedeniyle "olguculuk" sözcüğünü tek ve belirli bir felsefe tutumu için kullanmak oldukça güçtür ve giderek de güçleşmektedir. Çağımızın bir olguculuklar çağı olduğunu söyleyenlerin bu sözlerini abartılı bulmak olanaklıysa da bu sözlerin olguculuğun çok yaygınlaştığını yansıttığı açıktır. Yine de bu çok çeşitlilik ve yaygınlığa rağmen, temelde yatan bir olgucu bilgi ve bilim görüşünden söz edilebilir. Bu görüş, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki temel felsefi inanca dayanır: a) İnsan bilgisinin kaynağı *veri*dir; veri ise algılanabilir, gözlemlenebilir olan şeydir, yani *olgu*dur. b) Veri yalnızca duyusal izlenimlerin bir çokluğu olarak vardır ve bize belirli bir kurallar demeti (örneğin, uzay ve zamana bağlı bir

koordinatlar sistemi) içinde açıktır.

Bu birbirine bağlı iki temel inanca bakılarak "olguculuk" sözcüğünü "faktüalizm"in yanı sıra "empirizm" anlamında kullanmak da oldukça sık rastlanan bir durumdur. Gerçekten de empirizm evren, evrenin özellikleri, yapısı üzerine sahip olduğumuz tüm bilgilerin *deney*den çıktığı, bilginin *algı* yoluyla verilmiş malzemenin (verinin) insan anlığı (zihni) tarafından işlenmesi sonucu oluştuğu inancıdır. Ne var ki, bu konumuyla empirizmi, evrenin bizden bağımsız olarak cisimlerden, renklerden vd. oluştuğu ve bilgimizin bunların ne iseler o halde algılanmasıyla meydana geldiği inancından, yani *realizm*den ve onun özel bir türü olan ve evrenin bizden bağımsız *maddi* bir şey olduğunu kabul eden *materyalizm*den ayırmak zordur. Grek empirizminde, örneğin Epikurosçulukta böyle bir ayırıma rastlanmaz. Bu bakımdan, olguculuğa bağlanan empirizm, bu türlü bir realizmi içermez. Olguculuk yalnızca duyusal etkilenimlerden, izlenimlerden yola çıkar; bu etkilenim ve izlenimlerin *ardında* bağımsız bir "realite"nin olup olmadığı sorusu, olgucular için ilke olarak yanıtlanamaz türden bir sorudur. Buna ancak başkalarının da duyumlamaları göz önünde tutularak bir *ortak-duyu* (*common sense*) aracılığıyla varılabilir. Bu bakımdan olguculuk, örneğin Epikurosçuluğun realizm kokan empirizmini daha tutarlı bir yöne, *sensüalizm*e çeker. Kuşkusuz, *sensüalist empirizm*in en aşırı biçimi s*olipsizm*dir. Olguculuğun bağlandığı sensüalist empirizmde de solipsist eğilimler vardır, ama solipsizme pek geçilmez. Çünkü olguculuk, aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve ülküyü de içerir. Bu, *sağın* (*eksakt*, *exact*) empirik bilgi ve sağın bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülküsüdür. Bu kaygı ve ülkü, en belirgin biçimini önce Saint-Simon ve daha esaslı olarak sonradan Comte'da bulur. Öyle ki, olguculuk bilgikuramsal temellerini Locke, Berkeley ve Hume'la İngi-

liz empirizminde bulurken, toplumsal-ülkücü temellerini de Fransız Ansiklopedistleri (D'Alembert, Turgot), Saint-Simon ve Comte'la atar. Ama kuşkusuz ki, olguculuk hem bilgikuramsal hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez Francis Bacon'da ortaya çıkar. Öyle ki, olguculuk, birazdan sözü edilecek olan *yeni olguculuk* (neopozitivizm) da içinde olmak üzere, Bacon'ın programına bağlıdır: Sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma çekidüzen vermek. Böylece, "doğa bilimi"nin deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak "bilim" ile "doğa bilimi" kavramları özdeş kılınır.[1]

Empirik-sağın "doğa bilimi" ülküsü Alman olgucularında, Avenarius ve Mach'da da egemendir. Onlar için düşünen bireyin, insanın temel ilgisi, biyolojik yaşam pratiğine bağlı bir ilgidir. Bu nedenle, örneğin "doğa yasası" denen şey bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz vb. değildir; olsa olsa biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşünmesine *tasarruf* getiren, *düşünme ekonomisi* sağlayan bir buluştur. Alman olguculuğu "salt deneyin eleştirisi" (*empiriokritisizm*) peşindedirler. Onlar için amaç, "duyumların çözümlenmesi", "empirik verilerin salt betimi" ve giderek bir "doğal evren betimi" yapabilmektir. Bu betim, duyusal öğelerden olduğu kadar, duyusal bağıntılardan da yararlanarak, düşünmeyi "metafiziksel", "a priori" kalıntılardan, gereksiz tortulardan temizleyecek, böylece bir düşünme ekonomisi sağlayacaktır. Amaç, düşünmeyi doğabilimsel çizgiye getirmektir.[2]

"Düşünme ekonomisi" görüşleriyle Alman olgucularının geleneksel olguculukla *yeni olguculuk* arasındaki yol üzerinde oldukları söylenebilir. Ama yeni olguculuğu geleneksel olguculuktan ayırmak için, öncelikle yeni olguculukta *dil* ve *mantık*ın merkezcil rolünü vurgulamak gerekir. *Mantıkçı pozi-*

tivizm, mantıkçı empirizm gibi adlarla da anılan yeni olguculuğu geleneksel olguculuktan ayıran temel özellikler kabaca şöyle sıralanabilir:

a) Geleneksel olguculukta, örneğin Hume'da ve daha sonra Mill'de olduğu gibi, duyusal olarak algılanabilir öğelerden yola çıkılır ve bu konumu içinde bize açık olan evrenin yapısı ve özellikleri ele alınıp bu konuda sensüalist-empirist görüşle tutarlı psikolojik ağırlıklı açıklamalar yapılır. Evrenin yapısı sorunu, yeni olguculuktaysa, evren hakkında kendilerine dayanarak söz ettiğimiz dilsel yapıların, yani ö*nermelerin mantıksal çözümlemesi* sorunu haline dönüşür.

b) Geleneksel olgucular, örneğin Mill için *mantık* ve *matematik* deneyden türemişlerdir. Oysa yeni olguculukta mantık ve matematik artık, bir deney temeline dayandırılmazlar; onlar salt düşünsel ilişkilerin *geçerliliği* olarak konumlanırlar. Mantık ve matematik, bir geçerlilik olarak, analitik ve totolojik yoldan düşünsel ilişkileri formülleştirir. Mantığın gerçeklikle bir ilişkisi yoktur, mantık bilgisi gerçeklik bilgisi değildir; mantık dille ilgilidir. Gerçekliğin mantığından değil, *dilin mantığı*ndan söz edilebilir.

c) Bilginin kaynağını duyu verilerinde bulmak ve bilimsel bilgiyi de bu kaynağa dayandırmak olguculukta esastır. Yeni olguculuk da buradan hareketle dilsel yapıları, *ifade*leri (*Aussage*) kendi içinde iki gruba ayırır: 1) *Anlamlı ifadeler* 2) *Anlamsız ifadeler*. Anlamsız ifadeler, veriler hakkında bir şey bildirmeyen, veriyi "yansıtmayan", veriyi "işaret etmeyen" ifadelerdir. Anlamlı ifadelerse kendi içinde ikiye ayrılır: a) Olgusal ilişkiler hakkındaki ifadeler (*sentetik ifadeler*) b) Salt mantıksal ilişkiler hakkındaki ifadeler (*analitik ifadeler*). Sentetik ifadeler deneyden çıkarlar, a posterioridirler ve doğrulanmaları gerekir. Analitik ifadelerse olgular üzerine asla bilgi vermezler, onların doğrulukları kendi içlerindedir ve bu özellikleriyle deneyden

bağımsız, a priori bir geçerlilikleri vardır. Buna göre, hem gerçeklikten (olgudan) söz eden ve hem de deneyden bağımsız bir geçerliliğe sahip bir önerme türü (Kant'ın *sentetik a priori* dediği önerme türü) olamaz.[3]

Böylece, yeni olguculukta başka alanların bilgisine olduğu kadar doğabilimsel bilgi içeriğine de sahip olduğunu savunan tüm "felsefeler", "sistemler", "metafizikler" yadsınır. Metafiziğin ele aldığı sorunların çözülemezliğinden ya da insan bilgisinin gelişme süreci içinde arı olmayan bir alan haline gelmiş olmasından da ötede, öncelikle bu sorunların ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilen önermelerin gözlemlenebilir bir içeriği bulunmadığından, boş-anlamlı ya da *yok-anlamlı* (*sinnlos*) oldukları söylenerek yadsınır. Hemen ardından *felsefenin görevi ve alanı* belirlenir. Buna göre felsefe, öbür bilimler yanında bir bilimmiş gibi ele alınamaz. Felsefenin alanı bilimlerin alanı değildir. Felsefeye kalan tek bir alan vardır, o da dildir. Felsefenin görevi, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dil içerisindeki bağıntıları üzerinde bir açıklama yapmaktır. Bu görev bir yandan bilimlerin dili üzerinde bir çalışmayı, öbür yandan günlük dilin aydınlatılması çabasını içerir.

Yeni olguculuğun ortaya çıkışı, aralarında Schlick, Carnap ve Neurath'ın da bulunduğu *Viyana Çevresi*'ne ve bu çevreyi olağanüstü etkilemiş olan Wittgenstein'a bağlanır. Reichenbach, Ayer ve Russell'ın da bu çevreyle ilişkileri vardır.

Wittgenstein'ın ünlü yapıtı *Tractatus*'ta şöyle tümceler bulunmaktadır:

"Doğru önermelerin tümü doğa bilimlerinin tümüdür. Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir. Felsefenin hedefi, düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe öğreti değil, tersine, bir etkinliktir. Felsefenin sonucu 'felsefi önermeler' değil, önermeleri açık kılmaktır."[4]

Wittgenstein'dan kuvvetlice etkilenmiş olan Schlick de şunları yazar:

"Felsefenin kendine özgü uğraşı, ifadeler ve ifadelerin anlamlarını araştırmak ve açık kılmaktır (...) Herhangi bir önermenin anlamı en sonunda veriler tarafından belirlenir ve başka hiçbir şey tarafından asla belirlenmez."[5]

Buna göre, önermelerin anlamlarını yakalayabileceğimiz biricik kaynak, doğabilimsel olarak gözlemleyebileceğimiz şeylerdir. Yine buna göre, bir önermenin "doğru" ya da "yanlış" olmasını belirleyen şey, o önermenin doğabilimsel olarak gözlemlenebilir olguları yansıtıp yansıtmamasıdır. Bir önermeyi "doğru" yapan tek ölçüt (mantıksal önermeler dışında) *empirik anlam ölçütüdür*. Schlick şöyle der:

"Bir ifade, doğru ya da yanlış olduğunu herhangi bir biçimde denetleyebileceğimiz bir ayırımı içerdiği sürece ve ancak bundan sonra verisel/olgusal bir anlama sahip olur. Bir önerme doğruysa, evreni olduğu gibi yansıtır; yanlışsa evren hakkında asla bir şey söylemez; böyle bir yanlış önerme hiçbir şey bildirmez; ben ona bir anlam yükleyemem. Denetleyici bir ölçüt, sadece ve sadece, bu ölçütün veriler içerisinde bulunması halinde vardır. Çünkü 'denetlenebilir olma', 'veriler içerisinde gösterilebilir olma'dan başka bir şey değildir."[6]

Bu sözler, yeni olguculuğun ünlü *doğrulama ilkesi*ni de böylece açıklamış olmaktadır.

Mantık evrenle ilgili değildir, o dille ilgilidir; ama dil, "evrende karşılığı olmayan şeyler"den söz etmeye de elverişlidir. Dilin evrende karşılığı olmayan şeyler hakkında da kullanılması, aslında tüm felsefe tarihi boyunca sürdürülegelen bir yanılgıdan, yani *mantığı evrene taşıma yanılgısı*ndan kaynaklanmıştır. Böylece, empirik yoldan bir denetlemeye başvurulduğunda, dilde, evrende bir karşılığı olmayan pek çok kavramın ve sözcüğün bulunduğu görülür. Üstelik, bu kavramlara ve sözcük-

lere felsefe tarihi boyunca "bilgi" değeri yüklenmiş, bunların "bilgi" içerdiğinden söz edilmiştir. Oysa "bilgi", bilimlerin işidir; felsefe bir bilgi etkinliği olamaz. Ama böylece felsefenin alanı daraltılmış değil, belki de tam tersine genişletilmiştir. Felsefe, dil üzerine bir mantık çalışması olarak, felsefe tarihinin başlangıcından beri "bilgi" içerdiği öne sürülerek dile doluşturulmuş yok-anlamlı (metafiziksel) kavramların ve sözcüklerin dilden elenmesi, bunların anlamdan yoksun olduklarının saptanması işini yüklenecektir. Bunun için de yönelinmesi gereken esas alan "günlük dil"dir ve "günlük dil"in eleştirilmesiyle "bilim dili" de daha sağın bir hale gelecektir.

Totolojiler, yani mantıksal önermeler dışında "bilgi" değeri taşıyan tek önerme türü doğabilimsel, yani sentetik ifadelerdir. Sentetik ifadeler evrenle ilgilidir, evrene ilişkindir. Ancak, bu ilişkinin niteliği konusunda Wittgenstein ve Schlick ile örneğin Carnap ve Neurath arasında bir fark belirir. Wittgenstein'da özne ve yüklemden kurulu ilksel, basit (atomsal) önermelerin *nesnelerin durumu*nu dile getirdiği belirtilir. Önerme, nesnel durumu, *şey-durumu*nu (*Sachverhalte*) dile getirir, *nesnenin kendisi*ni değil. Wittgenstein'a göre, evren birbirinden bağımsız nesnel durumlar, şey-durumları topluluğudur ve bu şey-durumları dildeki ilksel (atomsal) önermelerle *çakışırlar*. Tüm karmaşık (bileşik) önermeler bu türlü ilksel önermelere parçalanabilir ve bu durumda, herhangi bir karmaşık önermenin doğruluk fonksiyonu olarak ele alınırlar. Yani bir karmaşık (bileşik) önermenin doğruluğu, o önermeyi oluşturan basit önermelerin tek başlarına doğru olmaları, "yansıttıkları" nesnel duruma, şey-durumuna uygun olmalarına bağlıdır. Örneğin, "A ve B yirmi yaşındadırlar" karmaşık bileşik önermesinin doğruluğu, bileşenleri olan "A yirmi yaşındadır" ve "B yirmi yaşındadır" basit atomsal önermelerinin birlikte doğru olmalarına bağlıdır. Böylece bir bileşik önermenin doğruluğu, sembolik

araçlar yardımıyla (sembolik mantık) sadece ve sadece kendisini oluşturan basit önermelerin bir fonksiyonu olarak (Frege) mantıksal bir çözümleme konusu haline getirilmiş olur.

Wittgenstein, önermenin nesnenin kendisini değil de bir nesnel durumu, bir şey-durumunu dile getirdiğini, "yansıttığını" söylemekle, *mantık* ile *evren* arasında bir denklik (tekabül, *correspondance*) olduğunu belirtmiş olmaz. Onun belirtmek istediği, mantığın dilsel yapılarla, önermelerle ilgili olduğudur, evrenle değil. Mantığın evrenle ilgili olduğunun sanılması, mantıksal olanın gerçek kabul edilmesi, felsefe tarihini kaplayan en büyük yanılgı olmuştur. Oysa mantık, evreni doğrudan bilme aracı olarak kullanılamaz. Mantık, olsa olsa evren hakkındaki ifadelerin düzenlenme alanıdır. *Salt* mantıksal olan analitik ve totolojik önermelerin genelgeçerlik, kesinlik ve doğruluklarını evrene taşıyamayız; mantıksal doğrular evrensel doğrular değildirler. Evrenle ilgili doğru önermeler, ancak doğabilimsel önermelerdir. Wittgenstein'a göre, "Doğru önermelerin bütünü, bütün doğa bilimleridir (ya da doğa bilimlerinin toplamıdır)."[7] "Kesinlik", "zorunluluk", "genelgeçerlik" evrenin değil, mantıksal önermelerin (totolojilerin) bir özelliğidir. Yukarıda da değinildiği gibi, felsefe tarihi boyunca egemen olan yanılgı, mantığa ait özellikleri evrende de varsayma yanılgısı olmuştur. Yani filozoflar, *dilin mantığını* yanlış anlamış ve yanlış kullanmışlardır. Hatta yaptıkları iş yanlıştan da ötedir. Wittgenstein şöyle der:

"Felsefi konular üzerinde yazılmış tümcelerin ve soruların çoğu yanlış değil, tersine (daha çok) yok-anlamlıdır (*sinnlos*). Bu yüzden, genellikle, bu çeşit soruları yanıtlayamayız; tersine, onların yok-anlamlılığını saptayabiliriz. Filozofların pek çok soruları ve önermeleri, kendi dil mantığımızı anlamamamızdan ötürü ortaya atılmışlardır... Esrarlı sorunların aslında bir sorun bile olmadıkları hiç de şaşırtıcı değildir."[8]

*Dilin mantığı*nı doğru anlamak ne demektir? Wittgenstein'a göre:

"Felsefenin konusu, düşünceleri mantık bakımından aydınlatmaktır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefenin sonucu felsefi önermeler değil, önermelerin aydınlık kılınmasıdır. Felsefe, düşünceleri aydınlık kılıp keskince sınırlandırmalıdır, yoksa bu düşünceler donuk ve bulanık kalırlar."[9]

Yinelersek, felsefe evren üzerine bilgi veren bir "öğreti" değildir. Evren üzerine bilgiyi ancak bilimler sağlayabilir, evreni bilimlere bırakmak gerekir. *Felsefe bilgi vermez*. Wittgenstein'a göre, felsefe tarihinde yapılan en büyük yanlışlık, felsefeye bir bilgi kaynağı olarak bakmak olmuştur. Bu yanlışlıksa, mantık ve evren alanlarını birbirine karıştırmaktan doğmuştur. Oysa Wittgenstein şöyle der:

"Mantığın evren üzerinde bir şey söylemeye hakkı yoktur" (…) "Mantık bir öğreti değildir, mantık aşkındır" (…) "Mantıktan yararlanarak evrenin şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz."[10]

*Dilin mantığı*nı doğru kavramak, önce mantık-evren ayrılığını kavramayı gerektirir. "Felsefe"nin yeniden konumlanması da buna dayanır. Bir "bilgi kaynağı", bir "öğreti" olamayacağına göre, "felsefe" nasıl bir "etkinlik" olacaktır? Bilgi elde etmek bilimlere (doğa bilimlerine) ait bir iştir; felsefe bilgi elde etmeyi, evren üzerinde konuşmayı bilimlere bırakmalıdır. Evren bilimlerin konusudur, felsefenin değil. Felsefe ancak dilsel yapıları, dili mantık bakımından aydınlatma işini yüklenebilir. Öyle ki, *felsefe mantıktır*. Wittgenstein'a göre:

"Felsefenin amacı düşünceleri mantıksal yönden aydınlatmaktır" (…) "Mantığın evrenin gerçek olup olmadığı sorusuyla hiç mi hiç uğraşmadığı çok açıktır" (…) "Felsefenin tümü bir dil çözümlemesidir."[11]

Yüzyıllardır felsefeyi böyle anlamayanlar, bu alana aslında

olgulardan çıkarılamayan, denetlenemeyen, evrende bir karşılığı olmayan birçok kavram ve sözcük doldurmuştur. Bu yüzden, bir "dil çözümlemesi olarak felsefe"ye düşen önemli bir görev, dile doluşmuş bu türlü kavramları ve sözcükleri dilden ayıklamak ve temizlemektir. Wittgenstein'a göre, "Felsefe, zaten kendi başlarına bulanık ve karanlık olan önermeleri aydınlatmalı ve sınırlandırmalıdır."[12] Dil çözümlemesi olarak felsefenin yöneleceği şey de bu durumda *önerme* denen dilsel yapılar, dilsel birimler olacaktır. "Önerme, belli bir şeyden söz etmesi gereken bir tümcedir."[13] Önermeler evrenden değil de şey-durumlarından söz ederler. Şey-durumu, önermede sözü edilen bir olgu demektir, ama olgunun kendisi değil. Bu yüzden, önerme gerçekliğin kendisini aynen yansıtmaz. Wittgenstein'a göre, "Önerme gerçekliğin temsilidir (Bild)."[14] O halde, gerçekliğin kendisi değil de gerçekliğin temsili, yorumu, resmi, sureti (Bild) olarak önermelerin içinde yer alması gereken alan, *evren* değil, *mantık*tır. Önermelerin uzayı mantıktır.

Böylece Wittgenstein'da üç türlü önermeden söz edilmiş olur: 1. Evren üzerine önermeler (sentetik önermeler) 2. Mantıksal önermeler (analitik önermeler) 3. Metafiziksel önermeler. *Evren üzerine önermeler*, evrene ilişkin bir durumu, şey-durumunu yansıtan, şey-durumunu "işaret eden" önermelerdir. Bu önermeler olgulara, olaylara ilişkindir ve doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilerek denetlenebilir. Bunun için de deney, gözlem, sayım yapmak gerekir. *Bilim* bu türlü önermeler peşindedir ve bu türlü önermelerle iş görür. Bu bakımdan bunlara "bilimsel önermeler" de denebilir. *Mantıksal önermeler*, doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilmeden kendi içlerinde anlaşılabilen "totoloji"lerdir. "Mantıksal önermeler totolojilerdir."[15] Örneğin, "Üçgen üç kenarlı şekildir" gibi. *Metafiziksel önermeler*se ne evren üzerine bilgi veren ne de mantıksal önermeler gibi doğruluk ya da yanlışlıkları kendi içlerin-

de olan önermelerdir. Yani bunlar ne doğru ne de yanlıştır. Bu önermeler hiçbir bilgi veremezler. Bu nedenle de aslında *önerme* değildirler. Ne var ki, metafiziksel önermeler, hem evrenle ilgili empirik hem de mantıkla ilgili zorunlu bilgi türü diye karşımıza çıkarlar. Oysa bir önerme hem mantıksal önermeler gibi *a priori* hem de evren üzerine önermeler gibi *sentetik* olamaz. Çünkü Wittgenstein'a göre, "Nesneler dünyasında a priori yoktur."[16] Bu nedenle, metafiziksel önermeler aynı zamanda ne *anlamlı* ne de *anlamsız*dır. Anlam bakımından onların içeriği boştur, onlar yok-anlamlıdır. Çünkü "anlam", bir önermenin evrenden yansıttığı şeyin formu, gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimidir. Bu açıdan bakıldığında metafiziksel önermeler, evrenle ilişkileri olmadığı halde evrenden bir şey yansıtıyormuş gibi görünen önermelerdir ve onların yok-anlamlılığını yapan da budur. İşte, bir *mantıksal dil çözümlemesi* olarak felsefeye düşen önemli görevlerden biri, metafiziksel önermelerle uğraşmaktır. Wittgenstein şöyle der:

"Felsefenin doğru yöntemi şu olmalıdır: Kendini anlatan şeyler adına konuşmamak; yani felsefeyle bir arada olmayan doğa bilimlerinin önermeleri adına konuşmamak ve daima, birisi metafiziğe ait bir şey söylemek istediğinde, ona, önermelerindeki söz konusu işaretlerin bir anlamı olmadığını göstermek. Bu yöntemler onun hoşuna gitmeyebilir –kendisine felsefe öğrettiğimizden hoşnut olmasa da– ama, bu yöntemler tek sağlam doğru olanı verir."[17]

Dilsel ifadeler ile önermeler arasındaki ilişki konusunda Wittgenstein ve Schlick ile Carnap ve Neurath gibi öbür yeni olgucular arasında bir ayrılık olduğunu belirtmiştik. Wittgenstein'da "felsefe"nin evren üzerine söz etmesi yasaklanırsa da *Tractatus*'ta evren üzerine bol bol söz edildiği görülür:

"Evren, olguların toplamıdır" (…) "Evren olgular aracılığıy-

la belirlenebilir" (…) "Objeler evrenin tözünü oluştururlar."[18]

Aslında Wittgenstein'in kendisi de "felsefe"ye koyduğu görev açısından bu türden kendi önermelerinin de yok-anlamlı olduğunu itiraf eder.[19] Ama bunlar, Popper'in deyimiyle "vazgeçilmez saçmalar" olarak korunurlar.[20] Örneğin Wittgenstein "Evren, mantıksal uzay içerisindeki olgulardır,"[21] der. Böylece Wittgenstein'da ne evrene gidilerek sentetik yoldan ne de bizzat mantığın kendisine başvurularak analitik yoldan denetlenebilecek bir çeşit "metafiziksel" savla karşılaşmış oluruz. Öyle ki, Wittgenstein'da Aristoteles'ten beri yapılageldiği gibi, mantığı evrene taşıyan bir *ontoloji*den değil de evrenin yapısı ile mantık arasındaki ilişkiyi göz önünde tutan bir başka tür ontolojiden söz edilip edilemeyeceği tartışmaya açıktır.

İşte, Carnap ve Neurath evrenin yapısı, olgular ve şey-durumları hakkında Wittgenstein'da görülen bu "metafiziksel" öğelerden uzaklaşmayı denerler. Carnap, *Evrenin Mantıksal Yapısı* (1928) adlı yapıtında, evrenin yapısını ve öğelerini salt "ilişkiler ve kavramlar dizgesi" olarak yorumlamakla, Wittgenstein'daki *örtülü realizm*den sıyrılmaya çalışır. Gerçi bu "ilişki ve kavramlar dizgesi" bir başka "alt-yapı", yani evrenle ilgilidir ama, onlar artık bu "alt-yapı"nın yerine konulmuş, *ikame edilmiş* şeylerdir. Bu ilişki ve kavramlar evrenin kendisinden değil, bireyin psikolojisinden türerler ve bu halleriyle o "alt-yapı"nın yerine konulurlar. Böylece evrenin yapısı sorunu, "real" değil, "psikolojik" bir sorun haline gelir. Neurath, bu ilişki ve kavram dizgesini, Wittgenstein'in basit (atomsal) önermeler dediği *protokol önermeleri*ne dayatır. Protokol önermeleri yalın algı önermeleridir. Ama örneğin Carnap dilin mantığını, Wittgenstein'in örtülü realizmine bağlı şey-durumlarına dayatmayı bir yana bırakır ve dilin mantığının "ancak dilsel önermeler içerisinde formüle edilebileceğini" söyler; öyle ki, dilin mantığı, *dilin sentaksı*nın mantığıdır, kı-

sacası *sentaks*tır. Dilin mantığı, dilsel önermeler içinde formüle edilebilir ve onun mantığı üzerine de yine dilsel önermelere başvurularak söz edilebilir. Bir önermenin analitik ya da sentetik olup olmadığından da ancak bundan sonra söz edilebilir. Önerme *fiziksel* şeylerle ilgili bir kullanıma sahipse sentetiktir; analitik bir önermeyse, sadece dilsel ifadelerin formundan ve bu forma bağlı ilişkilerden söz eder. Bu nedenle, ister sentetik isterse analitik olsun tüm dilsel ifadeler, önermeler bir sentaksın konusudurlar. Kısacası, dilin mantığı dilin sentaksıdır. Öyle ki, Carnap'a göre, "Salt ve betimleyici sentaks, dilin matematiği ve fiziğinden başka bir şey değildir."[22] Kuşkusuz, "dilin matematiği ve fiziği" olarak böyle bir sentaks kazanmak için, "nesnelerden söz eden önermeler (bilimsel önermeler)" ile "önermelerden söz eden önermeler (mantıksal ya da sentaktik önermeler)" arasında kesin bir ayırım yapmak gerekir. Yani *nesne dili* ile *meta-dil* (dil üzerine konuşan dil) ayırımı yapmak zorunludur. Bu konumda, "felsefe" bir meta-dil olarak, *bilim mantığı*ndan başka bir şey değildir. Felsefe, bilimlerin dilinin sentaks alanıdır. Buradan kalkarak Carnap, doğabilimsel açıdan çözümlenemeyecek olan "geleneksel" felsefe sorunlarını ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilmiş olan önermeleri "sözde (*pseudo*) nesne önermeleri" olarak niteler ve bu önermelerin sahte bir sentaktik kullanım alanına sıçratılmış olduklarını belirtir. Bunlar, nesnelerle ilişkileri varmış gibi görünen yanıltıcı formülleştirmelerle ilgili önermelerdir. Carnap şöyle der:

"Sözde (*pseudo*) nesne önermeleri öylesine formüle edilirler ki, bunların gerçeklik hakkındaki önermeler, kavramlar ve önerme gruplarıyla ilgileri olmaları halinde, mantıksal güçlükler ortaya çıkar... (çünkü) bunlar yine öylesine formüle edilirler ki, sanki bunların (da ya da tümüyle) nesnelerle ilgileri varmış gibidir."[23]

İşte, tüm "metafiziksel" yanılgılar, bu "sözde (*pseudo*) nesne

önermeleri"nin içeriksel (gerçeklikle ilgili) önermelermiş gibi kullanılmasından kaynaklanmıştır.

Yeni olguculuğun daha sonraki bir aşamasında *linguistik çözümlemecilik*le karşılaşılır. Linguistik çözümlemecilik akımının başında da Wittgenstein'ı görürüz. Ama bu kez karşımızda *Tractatus* yazarı Wittgenstein değil, *Felsefi Araştırmalar* (*Philosophische Untersuchungen*) yazarı Wittgenstein vardır. Linguistik çözümlemecilik Viyana Çevresi'nin temel tutumunu sürdürürse de sınırsız bir "anlam" anlayışından hareket eder. Burada artık, felsefe araştırmalarında tek ölçütün doğabilimsel bir anlam ölçütü olmadığını görürüz. Öyle ki, felsefe araştırmalarının alanı, doğabilimsel olsun ya da olmasın, mevcut ya da olanaklı tüm dilsel ifadeleri içine alan sonsuz bir alandır. Böylece, daha önce dışlanan "metafiziksel ifadeler" de yeniden felsefe araştırmalarının içine alınır; ama bu kez yok-anlamlılıklarını saptamak için değil. Çünkü "anlam" ölçütü değişmiştir. Daha doğrusu, "anlam" konusunda tek ölçüte başvurulmaktan vazgeçilmiştir. Bir önermenin "anlam"ı artık, doğabilimsel bilgi içeriğine göre saptanmaz. Çünkü artık, çeşitli "anlam bağlamları"nın, çeşitli "anlam öbekleri"nin olduğu kabul edilir: Önemli olan, herhangi bir ifadenin hangi "anlam bağlamı" içerisinde kullanıldığıdır. "Anlam bağlamları" sonsuz olabileceği gibi, "anlam ölçütleri" de sonsuzdur. Ama "anlam bağlamları"nın sonsuz olması, yine de insan düşüncesini doğabilimsel çizgiden koparmayı gerektirmez. Çünkü örneğin John Wisdom'a göre:

"Bir felsefe yanıtı, temelde dilsel bir referanstır. Bu referanslarla yanıtlanan sorular, temelde, dilsel kullanımı hiç de bir (nesnel) duruma işaret etmediği halde bu durumun betimini geçerli kılan bir önermenin kullanım tarzına dayanılarak soru haline gelirler."[24]

Yani her ne kadar çeşitli "anlam bağlamları" varsa da bun-

lar ve özellikle felsefe kuramlarıyla ilgili "anlam bağlamları" hiç de nesnel bir durumu işaret etmezler. Bu nedenle, tüm bu "anlam bağlamları"na değişik anlam ölçütleriyle eğilmek gerekirse de bunların "nesnel bir durum"u işaret edip etmedikleri göz önünde tutulmalıdır. Wittgenstein bunu şöyle belirtir:

"Felsefenin tek bir yöntemi yoktur. Tersine, çeşitli tedavi yollarının olması gibi çeşitli felsefe yöntemleri vardır."[25]

Böylece linguistik çözümlemecilik dile, doğabilimsel doğruluk ölçütüne dayalı tek bir anlam ölçütü açısından değil de *dilin kullanımı*nda ortaya çıkan *çok-anlamlılık* bakımından eğilmekle, dili bilgi kuramcılığının dar bakış açısından kurtarmış olur. Böylece dil, öncelikle bir *toplumsal iş görme aracı* haline getirilir. Dil toplumsal bir *etkinlik*tir. Felsefe de temeli toplumsal olan bir araştırmadır. Buna göre, bir önermenin anlamı, verdiği bilgiye göre değil, içinde yer aldığı belli bir dil kesitine göre oluşan bir anlam ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, tek bir "dil"den değil artık, "diller"den söz etmek gerekir. Çünkü dil bir *yaşam biçimi* içinde varoluş ve işlev kazanır ve yaşam biçimi sayısı kadar dil vardır. Her yaşam biçimi kendine ait bir *dil oyunu*nu gerektirir. Bir dil, toplumların gereksinimlerinden çıkan bir "bildirişme olanağı"dır. Bilgi vermek, dilin yüklendiği işlevlerden yalnızca bir tanesidir. Oysa dilin yüklendiği işlevler sonsuzdur. Bu yüzden "anlam", bilgice bir kısıtlamaya tabi tutulamaz. Dil, nesnelerin adlarının toplamı değil, sözcüklerle yapılan *işler*in toplamıdır. Bir ifadenin anlamı, iş gördüğü ortamdaki, etkin olduğu dil oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de *toplumsal*dır. Anlam belli bir dil oyunu içinde iş gören bir öğedir. Dil oyununu oluşturan da yaşam biçimi olduğuna göre, anlam yaşam biçimine bağlıdır. Anlam, yaşam biçimlerine *göre* oluşur; tek bir anlam ölçütü bu yüzden olamaz. Bu yüzden, "metafiziksel" önermeler de belli bir dil oyunu içinde "anlamlı" olan önermelerdir. Ama

metafiziksel önermeler "bir nesnel duruma işaret etmedikleri" için "düşsel bir dil oyunu"na aittirler. Bu nedenle linguistik çözümlemecilik belli bir türde felsefe yapmayı, yani metafiziği engellemeyi de içerir. Linguistik çözümlemecilik, "düşsel bir dil oyunu"ndan kaynaklanan ve "geleneksel felsefe"yi, felsefe tarihini doldurmuş olan "felsefe sorunları"nı ortadan kaldırmak ister. Bu, Wittgenstein'ın şu sözlerinde en açık anlatımını bulur:

"Ulaşmaya çalıştığımız açıklık, tam bir açıklıktır. Ama bu sadece şu demektir: Felsefe sorunları tümüyle ortadan kaldırılmalıdır. Beni etkin kılan özel keşif, isteğime göre felsefe yapmayı ortadan kaldırmaktır. Bu keşif felsefeyi yatıştırır. Öyle ki, böylece felsefe sorular tarafından kamçılanmaz, *kendisi* bir soruya konu yapılır."[26]

III

Buraya kadar satırbaşları halinde belirtmeye çalıştığımız özellikler toparlanacak olursa, *bilgi* ve *bilim* görüşü bakımından eski ve yeni olguculuk arasında köktenci bir fark bulunmadığı söylenebilir. Her iki olguculuk da sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim görüşüne sahiptir. Yeni olguculuğu eskisinden ayıran ve ilk bakışta köktenci gibi görünen fark, her iki olguculuk arasında bilgi ve bilim görüşü bakımından ortaya çıkan bir fark olmayıp yeni olguculukta bilgi ve bilim sorunsalının *dil* ve *mantık* açısından esaslı biçimde yeniden irdelenmesi ve sınırlarının hemen hemen mantıkça kesinlikle çizilmesinin denenmesidir. Yeni olguculukta "yeni" gibi görünen "metafiziğin elenmesi" girişimineyse, daha Francis Bacon'da rastlamak olanaklıdır. Bacon, "olmayan şeylerin adları"ndan söz etmişti: "Bu adlar, felsefeyi aldatıcı bir yöne çekmiş ve ko-

nuyu saptırmıştır."[27] Yeni olguculukta "yeni" olan, bilimsel bilgiye duyulan güven, doğruluk ölçütünün bilimselliğe bağlanması ve hatta "felsefe"nin yeniden konumlanması da değildir. Çünkü bunlar zaten Bacon'ın programında olan şeylerdi. "Yeni olguculuk, Bacon'ın düşüncesini ve programını lojistiğin (sembolik mantığın) araçlarıyla pekiştirme denemesi"dir.[28] Öbür yandan, yeni olguculuğun eski olguculuğun toplumsal ülkücülüğünü de belli oranlarda sürdürdüğü görülür. Örneğin Reichenbach'ta şu sözlerle karşılaşırız:

"Empirist, gruptan çok şey öğreneceğini bilir, ama öte yandan grubu kendi istenci yönünde biçimleme çabasını sürdürmekten de geri kalmaz. Bilir ki, toplumsal ilerleme çoğu kez gruptan daha güçlü bireylerin çabasının ürünüdür; bu nedenle grubu yönlendirme çabasını ısrarla ve aralıksız sürdürür."[29]

Bize göre, yeni olguculuğu eskisinden ayıran en önemli yön, eski ve yeni olguculukta bizzat "mantık"ın yorumlanışında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Hume'da ya da Mill'de mantık (ve matematik) deneyden türemişlerdir; onlar evreni algılayan öznenin bu algılarına bağlı tasarımlarının birer türevidir. Örneğin Hume'da, mantığın temel dayanağı olan *özdeşlik* düşüncesine (idea) çağrışımsal alışkanlıklarla ulaştığımız belirtilir.

"Özdeşlik düşüncesine, ancak ve ancak bir 'ben' (süje) hakkında bizzat duyusal algılamalar içinde geçilebilir (...) Çağrışımsal alışkanlıklar edinebilmek içinse bunların önce yaşanmış olması gerekir."[30]

Yeni olgucularda da, örneğin Carnap'ta, sahip olduğumuz tüm kavramlar ve ilişkiler dizgesi, bireyin psikesinden yola çıkılarak temellendirilir. Ama öbür yandan bizzat mantık, aynı zamanda bireyin psikesinden bağımsız bir *salt alan*dır da. Örneğin, yeni olgucuların Kant'ın *sentetik a priori*sine itirazları da onların, mantığı böylesine saflaştırmalarına dayanır. Bugün mantığın tümüyle özdeşlik öğretisine indirgenebi-

leceği ya da en azından mantığın tümüyle özdeşlik üzerinde temellendirilebileceği yolunda önemli araştırmaların olduğu bilinmektedir.[31] Özdeşliğinse, insan psikesine ait ve ona bağlı olduğu kadar *toplumsal* bir evrimleşmenin de ürünü olduğu, özellikle etnologların araştırmalarıyla açığa çıkmıştır. Örneğin etnologlar ilkel insanın, kendisini hem kendi hem de başkası sandığını saptamışlardır.[32] Bu "bilimsel" bulgu mantığın deneyden türediği konusundaki eski olgucu savı destekler görünmektedir. Oysa yeni olgucuların "mantığın kökeni ya da ortaya çıkışı" gibi bir soruna, bu konudaki "bilimsel" bulgulara rağmen rağbet ettikleri söylenemez. Onlar, mantığı salt bir geçerlilik alanı olarak görmekle yetinmektedirler. Gerçekten de mantık, insan düşünmesinin başvurmaktan vazgeçemeyeceği bir kurallar demetidir ve *bugün* bizler için bu konumuyla her türlü düşünme edimi açısından *a priori* bir niteliğe sahiptir. Ama, kendisini hem kendi hem de başkası olarak algılayabilen ilkel insandan yola çıktığımızda, mantığın belirli bir psişik ve toplumsal evrimleşme sonunda *a priorileştiğini* saptayabiliyoruz. Mantık, deneyden gelenin *tarihsel* bir süreç içinde a priorileşmesidir; yani *a posteriorinin tarihsel süreç içinde a priorileşmesi*. Ama görüldüğü gibi, böyle bir saptama yapma olanağı, ancak ve ancak, mantık örneğinde olduğu gibi, giderek tüm *bilgi* ve *bilim* sorunsalına *tarihsel* açıdan yaklaşmakla mümkündür. *Bilginin ve bilimin tarihselliği* sorunu da burada ortaya çıkıyor.*

* Burada yeni olguculuğun daha çok, ilk dönemi göz önünde tutularak bir eski ve yeni olguculuk karşılaştırması yapılmak istenmiştir. *Linguistik dönem* diyebileceğimiz ikinci dönemde "anlam" kavramının bilgikuramsal kısıtlamacalıktan kurtarılarak *toplumsal* bir baza dayatılmış olması, olguculuk-tarihselcilik tartışmasında her iki tutum arasında bir yakınlaşmayı işaret etmesi bakımından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

IV

Olgucu ülkücülük, geçen yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeden de etkilenerek, "toplum"u da doğabilimsel yöntemlerle ele almaya çabalayan bir "toplumbilim" (*sosyoloji*) kurma denemesine girmiştir. Bu "toplumbilim", mekaniğin doğa bilimleri için bir baz oluşturması gibi, "toplum"la *parçalı olarak uğraşan* disiplinler (ekonomi, hukuk, siyaset bilimi vb.) için baz oluşturacak *temel bilim* olacaktır. 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 tanımlamıştı. Bu bilim, doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle yola çıkıp öbür toplumsal disiplinler için de baz oluşturacak *genel* ve *ansiklopedik* bir niteliğe sahip olacaktı.[33]

Bu konumuyla Comte'un "sosyoloji"si, Almanya'da bazı yandaşlar bulmuş olmasına rağmen, genelde çok yönlü bir eleştiriye yol açmıştı. Hem bu eleştirilerin niteliğini hem de *tarihselciliğin* bu eleştirilerle koşutluk içinde ortaya çıkan özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak birkaç özelliğini belirtebilmek için Alman felsefe geleneğinin çok önemli bir karakteristiğine, Kant, Hegel ve Marx'la sınırlı olarak, çok kaba da olsa değinmek gereklidir.

Alman felsefe geleneğinde daha Kant'ta anlatımını bulan bir *doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik* ayırımı vardır. Kant, *doğa yasası* ile *ahlak yasası*nı köktenci bir biçimde ayırır. Tinsel gerçeklik, Kant tarafından, "nesnelerin varoluşu" olarak tanımlanan doğa yanında, ondan farklı, sadece insana ait olan bir gerçekliktir. Kant, ahlak felsefesinin temelini *insan*a dayandırmış ve insanı hayvandan ayıran en önemli farkı, insanda *hayvansal güdü* ile *akıl*ın birbirinden ayrılmış olması olarak göstermiştir. Bu farklılık, insana bizzat "kendi yaşama biçimini seçme ve öbür hay-

vanların yanında bunu başaracak tek hayvan olma olanağı"nı vermiştir.[34] Bu anlamda seçen insan özgürdür, *özgür varlık*tır. Toplum haline gelme (*Vergesellschaftung*) de gerçeklik ve işlevini bu özgür varlığın iradesinden alır. Yani özgür varlık olarak insan, doğal yanından az çok bağımsız olan bir iradeye göre eyler. İşte bu özellik, insanın doğaya en az bağımlı olan yanı, onun *tinselliği*dir. Kant, kendisinden somaki tüm Alman felsefe geleneğini etkileyen bu ayırımı yaparsa da onun ilgisi, özgür varlık olarak insanın kendine seçtiği bir *olması gerekene* (*sollen*), kendine koyduğu bir *ide*ye göre nasıl bir ahlak kurabileceği üzerinedir. Bu normatif ilgiyle o, *kendi* ödev ahlakını temellendirir. Burada, Kant'ın ilgisi somut insan ilişkileri, toplumsal gerçekliğin betimi ya da tarihsel gelişme (süreçleşme) üzerinde değildir.[35]

Hegel, Kant'ın doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımından yola çıkarsa da Kant'ın normatif ilgisini bir yana bırakır. Hegel için bir insanın kendisine koyduğu bir ideye göre eylemde bulunması o insan için "soyut" bir geçerlilik taşıyabilir ama, insana ve topluma yönelen bir felsefe için anlaşılması ve izlenmesi gereken şeyler, insanların tarih boyunca düşündükleri, boyuna değişen anlamlara sahip olan ideler ve bu idelere bağlanarak oluşturmuş oldukları kurumlardır. Birer insan yaratısı olan bu ideler ve kurumlar, öbür yandan, bir süreç içerisinde, *tarih* içinde, insanı ve toplumu da karakterize eden bir etkinlik ve güç kazanırlar. İşte, tinselliği oluşturan da budur. Böylece Kant'ın normatif ilgiye bağlı statik anlayışı, Hegel'de dinamik tinsellik anlayışına dönüşür. Yalnız ne var ki, Hegel tinselliğin insan iradesinin bir ürünü olduğu kadar, tanrısal güçlerin de ürünü olduğunu belirterek, tinsel gerçekliği kendi teleolojist idealizmi içinde işler ve onu kendi metafiziğinin ana konusu yapar. Ama önemli olan, Hegel'in tarihselcilik açısından büyük önemi olan şu saptamasıdır: Doğal yanının yanı sıra insan, ta-

rih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Öbür yandan, insan aklı, içinde bulunduğu tarihsel koşulları yeterince anlama olanağından da belli derecelerde yoksundur. Çünkü insanlar, yaşadıkları dönemin görüş açıları, görüş olanaklarıyla sınırlanmışlardır. Bu görüş olanakları, Hegel'e göre, her dönemde "dünya görüşü" (*Weltanschauung*) dediğimiz, o dönemle ilgili bir düşünce tablosu oluşmasına neden olur.[36]

Marx, Hegel'in tinsel gerçeklikle ilgili idealizmini, onun insanın *ötesinde* bir *mutlak tin*in olduğu görüşünü yadsır. Tinsel gerçeklik, Marx'ta bir yandan maddi toplumsal etkenlerin doğurduğu bir sonuç, öbür yandan insanın kendi özyaratıcılığının bir ürünüdür ve tarihsel gelişme içinde bir *bilinç* olarak ortaya çıkar. Bu haliyle de toplumsal yaşam koşullarının ve insan yaratıcılığının belirlediği bir toplumsal varoluş bilincidir. Marx için de Hegel'de olduğu gibi, insan *tarih* içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Ama bu tinsellik Hegel'de olduğu gibi bir mutlak tin'in gerçekleşmesine hizmet etmez; tersine, bu tinsellik maddi toplumsal koşulların (ekonomi) belirlediği bir *bilinç durumu*dur. Bu nedenle, belli bir dönemin görüş olanakları, yani "dünya görüşü" de Hegel'de olduğu gibi o dönemin *tümünü* karakterize etmez. Belli bir tarihsel dönemde, o dönemdeki toplumsal koşullara göre oluşan toplumsal grupların, sınıfların birbirine benzemeyen "dünya görüşleri" vardır. Öyle ki, bir toplumsal grubun ya da sınıfın "dünyayı algılaması" bile bağlı olunan dünya görüşüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Yine öyle ki, "insan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz."[37] Marx buna *ideolojik algılama* ya da *yanlış bilinç* diyor. Marx'ın bu terimi, çağdaş kültür sosyolojisine yanlı algılama olarak geçmiştir.

Kant, Hegel ve Marx'la sınırlı olan bu kısa bilgi aktarımın-

dan amaç şuydu: Alman felsefe geleneğinde doğa, insan ve toplum konularına bakış tarzının temel karakteristiği, öncelikle doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımına dayanır. İkinci olarak, tinsel gerçeklik insanın kendisini, doğayı ve toplumu algılayış biçimini de etkileyen *tarihsel birikim*dir. Öyle ki, insanın *bilgi* etkinliği, salt bilgikuramsal bir baza, örneğin şu ya da bu türden bir empirizme ya da yine şu ya da bu türden bir rasyonalizme dayatılarak ancak kısıtlı bir biçimde açıklanabilir. Çünkü insanın bilgi etkinliği aynı zamanda ve belki de öncelikle, tarihsel birikimlerin koşullandırması altında, değişik dönemlerde çeşitli "dünya görüşleri"ne bağlı bir başka baza da dayanır. Örneğin Marx bunu şöyle anlatır:

"İnsan duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, *insanileştirilmiş* doğanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Beş duyunun *oluşması*, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur."[38]

İşte, Comte'un olgucu ülkücülüğü ve tüm toplumsal disiplinler için temel bilim olarak konumladığı "sosyoloji"si, 19. yüzyılın son çeyreğinde Almanya'da bu düşünce geleneğiyle karşılaşmıştır. Öyle ki, Comte sosyolojisine yöneltilen eleştiriler, sonradan tarihselci bilgi ve bilim görüşünün kaynağı olmuştur. Ancak, sözü edilen karşılaşmadan önce de Almanya'da bir yandan Helmholtz, Lange, Cohen gibi Yeni Kantçıların, öbür yandan kökleri Hamann, Herder ve Ranke'ye dayanan Alman Tarih Okulu yandaşlarının başlattıkları bir *doğa bilimi eleştirisi akımı* zaten vardı. Comte'un "sosyoloji"siyle bu kez eleştiri, doğa bilimini örnek alan bir "sosyoloji"nin olabilirliği ve hatta neliği (mahiyet) üzerinde bir eleştiriye dönüşmüş ve Alman felsefesinde 20. yüzyılın ilk onyıllarına kadar *sosyolojik bilgi eleştirisi* adıyla anılan bir dönem ortaya çıkmıştır.[39]

Bu dönemi büyük ölçüde Wilhelm Dilthey'ın yaşam ve tarih felsefesi ve bu felsefenin ışığında Comte'un "sosyolojisi"ne

getirdiği eleştiriler karakterize eder. Dilthey da Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu yandaşları gibi, önce doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayırımından hareket eder. Ona göre, bu iki gerçeklik alanı, *konu* ve *yöntem* bakımından birbirinden farklı iki bilim grubunca araştırılabilir: 1. Doğa bilimleri. 2. Tin bilimleri. Bir doğa bilimi doğal olguları inceler ve bu olgular arasındaki ilişkileri azlık-çokluk (nicelik) yönünden *açıklar* (*erklaeren*), bu olgular arasındaki "değişmez" ilişkileri saptamaya çalışır ve saptadığı bu ilişkilere *yasa* adını verir. Doğa bilimlerinin yöntemleri *açıklayıcı*dır. Açıklamaysa *nedenselliği* gerektirir. Nedensel ve nicel bir açıklama peşindeki doğa bilimleri için en uygun açıklama biçimiyse matematiksel açıklamadır.[40] Dilthey'ın, doğa bilimlerini böyle konumlayışı aslında olgucu bir konumlamadır. Ama "tin bilimleri" söz konusu olduğunda konumlama değişir. Dilthey'a göre "tin bilimleri" ancak öznel (sübjektif) yoldan bir *anlama* (*verstehen*) konusu olabilen değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlam*larını, kısacası tinsel gerçekliği ele almak durumundadır. Tinsel gerçekliği oluşturan ideler, normlar, değerler, her şeyden önce *yaşanırlar* (*erleben*). Bunlar tarihsel birikim olarak "insan yaşamı"nı yönlendiren, hatta biçimleyen şeylerdir. Bu yüzden de bunlar bir algılamanın değil, yaşantılara (*Erlebnis*) dayalı bir *anlama*nın konusu olabilirler. Tinsel gerçekliği anlamak isteyen araştırmacı içinse başvurabileceği en önemli kaynak *yazılı yapıtlar*dır. Yazılı yapıtların "yorumu bu yapıtların yaratıcılarını ilkin tarihsel kişilikler olarak kavrar, giderek onları yaşadıkları tarihsel dönemin birer temsilcisi olarak görür, son aşamada aydınlatılması gerekense *tarihsel olan*dır, *tarihsellik*tir."[41] Dilthey, "yaşam" terimiyle, doğal yaşamı (*natürliches Leben*) değil, ondan kaynaklanan fakat ondan farklılaşan tinsel yaşamı (*geistiges Leben*) kasteder. Tinsel yaşamın öznelerarasılık zemininde gerçekleşme alanıysa *tarih*tir. Tarihse, doğa bilimlerin empirik

yöntemleriyle bir gözlem konusu, bir açıklama nesnesi hâline getirilemez; onu *anlamak* gerekir. Bu bakımdan Dilthey, bir bilim olarak "sosyoloji"ye karşı değilse de Comte'un "sosyolojisine karşı olduğunu belirtir."[42] Doğabilimsel yöntemlerle tinsel gerçekliğe yönelmek yanlıştır. Doğa bilimleri *olgu* üzerinde kurulur, tin bilimlerinin yöneldiği şeyse *anlam*dır. İnsanın toplum içindeki etkinliğini dış koşullar kadar "değerler" de belirler. Birer empirik olgu olmayan "değerler" hesaba katılmadan insan eylemleri anlaşılamaz, toplum kavranamaz. İnsanlar, başka insanlar ve toplumsal kurumları olduğu kadar, hatta doğayı bile bu "değerler"in süzgecinden geçen yönleriyle tanırlar. Örneğin Newton, evrende bir "uyum" olduğunu söylerken kendi *dinsel* inançlarını da bu arada yansıtmış oluyordu ve bizler birkaç yüzyıl süresince evreni Newton'un uyumcu mekaniği açısından algıladık. Ne var ki, doğanın bile belli bir tinsel birikim süzgecinden geçtikten sonra algılanması, tin bilimleri açısından şu güçlüğü ortaya çıkarır: Tin bilimleri bir yandan tarihsel-tinsel gerçekliği yaratanların her dönemde bu gerçekliği hangi değerlere göre oluşturduklarını anlamaya çalışırlar; öbür yandan, tin bilimci araştırmasına başlarken, ona kendi değerleri yön ve biçim verir. Bu nedenle, tin bilimlerinde *görecelik*ten, *seçicilik*ten, araştırmacının özel ilgilerine bağlı bir ayıklamadan, kısacası *yanlı algılama* denen şeyden sonuna kadar kaçınmak olanaksızdır.[43]

Böylece Dilthey, bilgi ve bilimi zamana (tarih) bağlı olmayan bir boyut içinde görmeye çalışan *bilgi kuramcılığını* (epistemolojizm) tek yanlılık ve kısırlık içinde bulur. Bu, bilgi ve bilimin bilgikuramsal bir özerkliği olduğu hakkındaki her türlü görüşün (bu arada çeşitli olguculukların) tek boyutlu olduğunu belirtmektir. Dilthey için *bilginin temeli bilgikuramsal değil, tarihseldir*. Bilgi her tarihsel dönem ya da süreçte, o tarihsel dönem ya da sürecin yaftasını oluşturan tinselliğin, yani tari-

hin de bir ürünüdür. Birey, kendini ve evreni bağımsız ve özerk olarak asla tam tamına (*adequat*) kavrayamaz; çünkü o, tarih tarafından belirlenmiş ve "tutuklanmış"tır. Onun algıları nahif empirizmin umduğu gibi salt ve aracısız değildir. Çünkü *algılayan özne (süje) önce tarihsel bireydir*. Locke'un *tabula rasa*sı, tarihin başladığı andan beri hiçbir zaman olmamıştır. İnsan hem kendini (ve toplumu) hem de evreni tarihsel belirlenimi altında bir tarihsel gözlükle algılar. Bu nedenle, bilgiye giden yol, doğa bilimlerinin nahif empirizmine bağlı *açıklayıcı* yöntemlerden önce, tarihe yönelen *anlamacı* bir yöntem olabilir. Böyle bir yöntemle yönelinecek olan şeyler de tinsel ürünler olarak *yazılı yapıtlar*dır, bu yapıtların *dili*dir. Tin bilimlerinin yöntemi, bu nedenle *bugün*ün ilgi ve değerlerine ister istemez bağımlı olacak olan bir bakış açısıyla, yazılı yapıtları ve bu yapıtların dilini anlamaya çalışan *yorumlayıcı* bir anlama yöntemi olacaktır (hermeneutik). Çünkü dil öznelerarası bildirişim ortamıdır. Öyle ki, dil tarihsel bireyler olarak insanların kendilerini tarihsel olarak anlama olanağı sağlayan ortamdır. Çünkü dil, insanın kendisi ve evren hakkındaki deneyimlerinin dışavurulma ve nesnelleşme ortamı olarak, bizzat kullanıldığı dönemin bilgisinin de, yaşam tarzının da taşıyıcısıdır. Dilin bu nesnelleşme özelliği, tinsellik ve tarihselliği bir eylem bağlamı ve bir süreç olarak saptamak için başvurulması gereken ana kaynak diye karşımıza onu çıkarıyor.[44]

Heinrich Rickert, doğa bilimi-tin bilimi ayırımını Dilthey'ın yaptığı gibi *konu* ve *yöntem* açısından yapmaz. Rickert'e göre salt doğa bilimlerine ya da salt tin bilimlerine özgü konular ve yöntemler yoktur. Doğa bilimleri de, tin bilimleri de birbirlerinin yöntemlerine pekâlâ başvurabilirler. Rickert, bilimleri konularına ve yöntemlerine göre değil, *bilgisel hedef*lerine göre ayırmak gerektiğini vurgular. Bilgisel hedef bakımından doğa bilimleri, konuları olan doğa hakkında *genel yasalar* bulma pe-

şindedir. Bu bakımdan doğa bilimleri, bilgisel hedeflerine varmak için *genelleştirici* (*generalisierende*) bir bakış tarzı edinirler ve genel kavramlarla (mantıktaki adlarıyla cins kavramları) çalışırlar. Oysa tinsel gerçeklik alanında her ne kadar genelleştirici bakış tarzlarıyla da pekâlâ iş görülebilirse de bu alanda esas hedef, konuyu kendi tarihsel bireyselliği (*Individualite*) içinde ele almaktır. Çünkü tinsel alanda, tarihte tekrar yoktur. Bu alanda belirli zaman dilimleri içinde ortaya çıkan, birbirine benzemez, kendine özgü oluşlar vardır. Bu yüzden, örneğin tarih bilimi, *bir defalık oluşun bilimi* olagelmiştir. Tarihsel-tinsel fenomenleri kavramak, bu yüzden, doğa bilimlerinin genelleştirici bakış tarzı yanında, ama öncelikle *bireyselleştirici* (*individualisierende*) bir bakış tarzını gerektirir. Ama doğa bilimleri de kendi konularıyla ilgili olarak bireyselleştirici bir bakış tarzına pekâlâ başvurabilirler. Öyle ki, bilimleri konularına ve yöntemlerine göre ayırmak yanlıştır. Rickert, bunu şu ünlü tümcesinde dile getirir:

"Kendisine genellik açısından baktığımızda gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızdaysa gerçeklik tarihtir."[45]

Böylece, *doğa* ve *tin* kavramları, Rickert'te birbirinden bağımsız anlamı olan kavramlar olmaktan çıkarlar. Doğa, kendiliğinden oluşmanın, kendi kendine gelişmenin içkin kavramıdır; tinse, eyleyen insanın değerlere bağlı amaçlar doğrultusunda ortaya koydukları ya da ortaya konulanların motivasyonu altında yapıp-ettikleridir. Tinsel (Rickert "tinsel" terimi yerine "kültürel" terimini kullanır) alanda *değerler*in belirleyici işlevleri vardır ve tin bilimleri, insan eylemlerini ve giderek tini (kültürü) bu değerlerin zaman dilimleri içindeki belirleyiciliklerini saptama yoluyla aydınlatabilirler. Tinsel alanda, doğabilimsel anlamda süreklilikten (*Kontinuite*) kaynaklanan, tekrardan çıkarılan genel yasalara varılamaz. Bu bakımdan Rickert,

kültür gerçekliğine sadece doğabilimsel yöntemlerin genelleştiriciliğiyle eğilmenin tin bilimleri alanında bunalım yarattığı konusunda Dilthey'a katılır ve bunalımın olgucuların "dogmatik naturalizm"lerinden kaynaklandığını belirtir.[46] Rickert'e göre, her tarihsel dönemin kendine özgü bir *hakikati* vardır. Tin bilimleri, işte bu hakikatin peşinde olmalıdırlar.

Yeni Kantçı gelenekte, tarihselci tutumun, özellikle bu geleneğin son temsilcilerinde daha da ağır bastığı gözlenebilir. Örneğin Cassirer'de bilgi, verilerin değil, akıl'ın bir ürünüdür. Bilgi, veriler çokluğunun bir toplamı değildir; tersine, bilgi çokluktaki birliktir, çokluk hakkında geliştirilen bir *kavramın bilgisi*dir. Kavram kurma ise, insanın *simgeleştirme yetisi*nin bir sonucudur. Simgeleştirme de bir *tarihsel birikimi* gerektirir. Öyle ki, simgeler her türlü bilginin *ön-bilgisel* ve *ön-bilimsel* belirleyicileridir.[47]

V

Şimdi, yukarıdan beri belirtilenlerin ışığında, tarihselciliğin olguculuk karşısında ve olguculuğa göre şu özellikleri içerdiği görülebilir:

a) Yeni ya da eski olsun, her türlü olguculuk için bilginin kaynağı duyu verileridir. Yani bir öncelik-sonralık açısından bakıldığında bilgi algıyı izler. Öyle ki, her türlü olguculuk için algı kendi başına bir etkinlikmişçesine ele alınır. Zihnimiz bu sırada pasiftir (Locke'un tabula rasa'sını burada yine anmak gerekir). Oysa Hegel ve Marx'tan bu yana, özellikle Dilthey, Rickert, Weber, Mannheim'la birlikte, algı insanın tinselliğinden bağımsız bir şey olarak görülmemektedir. Algı, tinsel-tarihsel bir varlık olarak insanın bu niteliğiyle gerçekleştirdiği bir şeydir. Tinsel-tarihsel varlık olarak insanın

evrenle (algı dünyası) kurduğu ilişki *doğrudan* bir ilişki değildir. İnsan, evreni tinsel-tarihsel donanımı *aracılığıyla* kavrar. Bu açıdan bakıldığında, bilgi kuramcılığının yaptığı, insanın tinsel yanını "indirgeme"ye tabi tutmaktır.[48]

b) Yine Marx'tan bu yana, her tarihsel dönemin ve bu dönemlerdeki çeşitli insan gruplarının kendi toplumsal konum ve koşullanmalarına göre, kendilerini, doğayı ve toplumu değişik *açılardan* yorumladıkları biliniyor. Bu açılarsa, özellikle Dilthey, Rickert ve Weber'in belirttikleri gibi, her dönemde başka başkadır. Bu nedenle bilgi, her tarihsel dönemde bir *yanlı algılama*nın da ürünüdür.

c) Özellikle ilk dönemleriyle yeni olguculuk, *nahif empirik algı* denebilecek bir algıyı bilgi ve bilimin kaynağı sayarak empirik kaynaklı olmayan her türlü bilgiyi (mantıksal önermeler dışında) 'metafiziksel' kabul etmekle; bir sağınlığa ulaşma amacına sahiptir. Oysa tarihselci açıdan bakıldığında, *nahif algı* diye bir şey yoktur. Örneğin, düşünme edimi için zorunlu olan özdeşlik ilkesi bile ilkel insandan tarihsel insana geçiş süreci içinde ortaya çıkmış tarihsel bir *simge*dir. İnsan belli bir tarihsel birikimle (bu arada özdeşliği de yaratıp düşünmesine kattığı tarihsellikle) algılar. Öyle ki, insanın dışında kendi başına bir gerçeklik varsa, bu gerçekliği ancak *dolaylı* ve *göreli* olarak algılama olanağı vardır. Kuşkusuz, dolaylı ve göreli olan bir *yanlı algılama*yla edinilen bilgi "yanlış" değil, *relatif*, *parçalı* ve *hipotetik*tir. Ama öbür yandan, bilgi konusundaki olgucu kısıtlamacılığı da ortadan kaldırarak, bilgi ve bilimin alanını genişletir. Çünkü olguculukta gözlenebilen olguların ötesine geçmek yasaktır. "Başka bir deyişle, mevcudun ötesinde başka türden bir gerçek olabileceği pozitivizminin gizlediği bir hususdur."[49] Olguculuğun yaygın nüfuzu olgucu gelenekteki adlarıyla "toplumsal (sosyal) bilimler"in gelişmesine önemli sekteler vurmuştur.[50] Çünkü insan ve

toplum, tinsel-tarihsel boyutundan soyulmuş ve doğabilimsel yöntemlerle çalışan bazı "empirik toplumsal bilimler"in konusu haline getirilmiştir. Örneğin insanın "bilinç"ine yönelen bir empirik psikoloji, 'bilinç'i, dıştan gözlenen ve istatistiksel olarak açıklanabilen insan davranışlarından yola çıkarak tanımlamıştır (*behaviorizm*). Yine bunun gibi, empirik bir "sosyoloji", "değerleri olgu gibi kabul etmek" yoluyla[51] sorunu çözümleyebileceğini ummuştur. Böylece, "empirik toplumsal bilimler" yöneldikleri gerçekliği tinsel-tarihsel boyutundan sıyırarak, bu gerçekliği nahif olgucu bir baza oturtmuşlardır. Bu nedenle de Alman felsefe geleneğinde "tin bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) adıyla anılan bilimler ile özellikle Anglosakson ülkelerdeki "sosyal bilimler" arasında olguculuk-tarihselcilik tartışmasına bağlı önemli anlam farklılıkları oluşmuştur.*

Bilgi ve bilim konusundaki olgucu ve tarihselci tutumlar karşılaştırıldığında, bu iki tutumun farklı kalkış noktalarından gelerek, özellikle günümüzde bir konuda aynı kanıyı paylaştıkları saptanabilir: *Bilginin (özellikle bilimsel bilginin) olasılı karakteri*.

Bilgiyi ve bilimi bilgi kuramı alanı dışına çıkmadan belirleme çabasındaki olguculuk için, bilgi edinmenin sağlam yöntemi *indüktif mantık*tır. Buna göre amaç, tek tek verilerden, o verilerin tümü için hiçbir zaman kapsayıcı, *genel* olamayacaksa da o veriler hakkında *genelleştirilmiş* bir bilgiye ulaşmaktır. Ama kuşkusuz ki, bu genelleştirilmiş indüktif bilgiler çeşitli veri bağlamları ve verisel ilişkiler üzerinde önceden *tahmin*e,

* Burada olguculuğa yöneltilen eleştirilerin, yeni olguculuğun ikinci dönemi olarak adlandırdığımız linguistik dönemi kısmen kapsadığını belirtmek gerekir. Linguistikçilerin "anlam" anlayışlarının tarihselci "anlam" anlayışına en azından ters düşmediğini söyleyebiliriz.

*sezgi*ye vb. dayalı bir *hipotez* içerisinde *açıklanabilecek* şeylerdir. Bu nedenle bilimde *öndeyi*lerde bulunmak kaçınılmazdır. Ele alınan verisel bağlamların ya da ilişkilerin *tümü* için öngörülen kuramlar da *dedüktif* karakterli olacaklardır. Bu bakımdan, bilim aslında *hipotetik-dedüktif* yöntemlerle *kuramdan veriye* gider. Ama kuramın doğrulanması kuramın kendisine değil, verilerin kurama uygunluğuna, indüktif yolla sağlanan bilginin kuramı desteklemesine bağlıdır. Kuram, indüktif yolla sağlanan verisel bilgiye uymuyorsa, kuramda bir yanlışlık var demektir. Bu nedenle, bilimin hipotetik-dedüktif bir karakteri varsa da onun denetim odağı, veriye dayanan indüktif bilgidir. İndüktif bilgiyse genel değil, genelleştirilmiş bir bilgidir. Bu nedenle, veriyi tam ve kapsayıcı olarak değil, çeşitli kapsama oranlarında yansıtan *olasılı* bir bilgidir.[52]

Tarihselcilik, buna karşılık, bilginin olasılığına, bir yandan araştırmacının konumundan, öbür yandan tinsel gerçekliğin konu (obje) olarak gösterdiği özellikten kalkarak varır.

Ama önce "tin" kavramının tarihselciliğin elinde kazandığı anlama değinmek gerektir. "Tin" (*Geist*) kavramı, Alman İdealizmi'nin spekülatif tarih ve kültür anlayışında kaynağını bulan bir kavramdır. Bu nedenle, olgucu tutumun hep kuşkuyla karşıladığı bir kavram olagelmiştir. Ne var ki, özellikle Dilthey'dan bu yana, Troeltsch, Rothacker, Weber, Mannheim, Cassirer gibi düşünürlerin elinde bu metafiziksel anlamından sıyrılmış ve bugün genellikle "kültür" sözcüğüyle anlatılan şeyi karşılayan bir içeriğe kavuşmuştur. Bu anlamda örneğin Rothacker "tin" ya da "kültür"ü, "bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüşebilen yaşam stili" olarak tanımlar.[53] Cassirer, "kültür"ü ancak toplumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az veya çok, ama sürekli değişen bir *işaret* ve *simgeler topluluğ*una göre şekillenip yönlenen bir yapay dünya olarak görür.[54]

İşte, tarihselcilik esas amaç olarak, bu "yaşam stili"nin, bu "işaret ve simgeler topluluğu"nun, kısacası, "kültür"ün bilgisine ulaşmak ister. Ancak, tarihselcilik için amaç, *ilk planda*, her türlü insan topluluğu için geçerli olabilecek genelgeçer bir "kültür" bilgisine ulaşmak da değildir. Çünkü "kültür" belli insan topluluklarının kendilerine özgü "yaşam stilleri" olarak vardır; o, değişik insan topluluklarının değişik yaşam örgüleri olarak ortaya çıkar. Gerçi bu değişik yaşam örgüleri arasında her insan topluluğunda rastlanabilecek benzer, yaklaşık, hatta ortak özellikler olabilir; ama buradan kalkarak tüm insan toplulukları, tüm toplumlar için geçerli olabilecek genelgeçer bir "kültür" kavramı oluşturmak, ancak yapay olarak olanaklıdır. Kuşkusuz, "kültür" kavramı da doğabilimsel bir olguyu bir genel kavram altına sokarken yaptığımız gibi, *genelleştirici* bir yöntemle pekâlâ ele alınabilir. Ama bu yolla elde edilecek bilgi tek tek "kültürler"in özgüllüklerini, bireyselliklerini fark edemeyen yapay bir *kurgu bilgisi* olacaktır. Böyle bir kurgu bilgisine tarihselci de başvurabilir. Ama tarihselcilik için esas amaç; soyut bir "kültür" kavramı peşinde koşmaktan çok, her tarihsel dönem ve süreç içerisinde insan ve toplumların kendilerine ördükleri yaşam örgülerini, kendi teklikleri içinde, *bireyselleştirici* bir tutumla ele almaktır. Bu yaşam örgüsünü belirleyen işaret ve simgelerin doğada karşılıkları yoktur; bunlar olgu değildirler. Doğabilimsel anlamda *olgu*, doğrudan gözlem konusu olabilen şeydir ve o olgunun *nedeni*, yine bir başka olgudur. Gerçi bu açıdan insan eylemleri ve toplumsal kurumlar da birer olgu olarak gözlem konusu yapılabilirler. Ama insan eylemlerini ve toplumsal kurumları etkileyen maddi etkenler yanında gözlem, deney gibi doğabilimsel yollarla saptayamayacağımız *nedenler* de vardır. İnsan eylemlerinin büyük çoğunluğu birer olgu olarak nedenini doğa bilimlerindeki gibi başka olguya dayata-

mayacağımız türdendir; onlar ancak bir "anlam"a dayatılarak açıklanabilecek şeylerdir.* Namaz kılan bir insanın eylemi, doğabilimsel yöntemlere başvurulduğunda bazı fiziksel hareketlerden ibarettir. Ama bu fiziksel hareketlerin *neden*ini sorduğumuzda bu hareketleri yönlendiren bir "anlam" (İslam dini ve onun beş koşulu) olduğunu görür ve olayı bu "anlam"a dayanarak açıklarız. Öyle ki, insanın biyo-psişik eylemleri dışındaki hemen tüm eylemleri, toplumdan gelen ve büyük bölümüyle *anlam aracılığıyla açıklanabilecek* olgular durumundadır ve "kültür"ü yapan da insanın *"anlam"a bağlı etkinliği*dir. Bu nedenle "kültür" gerçekliği, anlamacı bir açıklamacılığı gerektirir. Ne var ki, bu gerçeklik hakkında güvenilir bilgi elde etmeyi engelleyen nedenler vardır. Bir kez, bu gerçeklik, doğal olgularda gördüğümüz süreklilik ve tekrar etme özelliklerine sahip değildir. Öbür yandan, özellikle modern çağlar göz önünde tutulduğunda, hiçbir "kültür" tek başına değildir ve başka "kültürler"le etkileşim içindedir. Kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının önünde bu yüzden, tarihin sonsuz çeşitliliği durur. Üstelik, bu gerçekliğe eğilen araştırmacının da özel bir durumu vardır. Çünkü kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının kendisi de belli bir kültürel donanım içindedir. Özetle, kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etme çabasının önünde iki temel güçlük vardır: a) Tarihte ne olup bittiğini, değişik dönemlerde insanların, insan gruplarının hangi koşullar altında ne türlü "anlam"larla kendi tarihselliklerini (kültürlerini) oluşturduklarını hiçbir zaman yetesiye bilemeyiz. Çünkü bir

* Bu "anlamlar" ile *maddi* etkenler arasında kuşkusuz, bir nedensellik bağı vardır. Ama neden-sonuç ilişkisinde maddi etkenleri başat kabul etmek ve bu "anlam"ları maddi etkenlere bağlı birer ürün saymak bir ölçüde onaylanabilir bir tutumsa da kültür gerçekliğine yönelmede çoğu kez bir tek yanlılığın işaretidir. "Anlam"lar ile maddi etkenler arasında tek yanlı bir neden-sonuç ilişkisi değil, bir karşılıklı etkileşim vardır.

yandan bir veri yetersizliği vardır; öbür yandan bir tarihsel olayı, bir tarihsel dönemi etkileyen nedenler sonsuz denebilecek kadar karmaşık olabilirler. Toplumsal olaylarda doğa bilimlerinde olduğu gibi, bir ya da birkaç etkene bağlı basit bir nedensellik zinciri oluşturma olanağı yoktur. b) Araştırmacının kendisi, *bugünün* ilgi ve değerlerinin az ya da çok etkisinde olan bir kültürel donanıma sahiptir. O, konusuna eğilirken, konusu karşısında kendi kültürel donanımından tam olarak sıyrılamaz. Bu demektir ki, araştırmacı, araştırmasına *bugünün* ilgi ve değerlerinden tam olarak kopamayarak, az ya da çok oranda *yanlı* ve *göreli* bir görüş geliştirerek başlar. Bu iki güçlükten dolayı araştırmacı, sisler içerisindeki bir gerçekliğe, bir de kendi buğulu gözlüklerinin ardından bakmak zorunda kalmaktadır. Böyle olunca, onun kültür gerçekliği hakkında elde edeceği bilgi *olasılı* bir karakter taşıyacaktır. Yine bu nedenle, onun yapabileceği, konusu hakkında *hipotetik* karakterli *anlamacı bir yorum* sunabilmektir. Öyle ki, kültür gerçekliğini anlama çabası, yorumlayıcı bir çabadır.[55] Üstelik bu çaba, insan ve toplumların her tarihsel dönemde kendilerini, evreni ve toplumu nasıl yorumladıklarının da yorumunu vermek, yani bir *yorumbilgisi*

[*] Burada tarihselciliği *tarihsicilik*ten (*historisizm*) ayırmak gereği ortaya çıkıyor. Tarihselcilik (historizm) ve tarihsicilik (historisizm) Alman felsefe dilinde karşılaşılan sözcükler olup öbür Batılı felsefe dillerinde tam karşılığı olmayan sözcüklerdir. *Tarihsicilik*, her şeyi "tin"e bağlayan, her şeyi bir tarihsel oluş olarak gören ve buradan genelgeçer bir dünya görüşü çıkarmak isteyen tutumun adıdır ve bu anlamıyla Husserl'in kullandığı bir sözcüktür. Daha sonra Popper, sözcüğü tüm toplumsal-tarihsel olayların bazı evrensel yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaları bilmekle gelecek hakkında kehanetlerde bulunabileceğini savunan tutumu da kapsar biçimde kullanmıştır. Bu anlamda *tarihsicilik*, aynı zamanda olguculuğa karşı bir "evrenselcilik"i içerir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Rothacker'e göre, *tarihsiciliği* tarihselcilikten ayıran fark da tam bu nok-

(hermeneutik) çabası olmak durumundadır.*

Olgucu açıdan bakıldığında, kültür gerçekliğini, "yaşam stili"ni belirleyen işaret ve simgelerin (ahlaksal, estetik, dinsel, politik ve giderek ideolojik ilke ve normların) doğada karşılığı yoktur. Üstelik tarihselcilerin vurguladığı gibi, bunlar büyük ölçüde akılcı ölçütlere değil, akıldışı (irrasyonel) *motif*lere bağlıdır. Örneğin, "kendini tanrıya adama" gibi dinsel simgelere bağlı bir edim ya da "fedakârlık" gibi bir ahlaksal tutum hiçbir akılcı ölçüte bağlı değildir. Bu simgeler, normlar, olgucuların dediği gibi, *fiziğin ötesindedirler*, sözcük anlamıyla *meta-fizikse*ldirler. Bu simgelerin büyük çoğunluğu, olgucu linguistikçilerin "buyruk kipinden dilsel ifadeler" dedikleri bir tümce yapısı içinde dile getirilirler ve olgusal içerikleri olmadığından bilgi vermezler.

Bu olgucu saptamaya tarihselci de katılır. Ne var ki, bu simgeler tarihselci için insan eylemlerini ve toplumu niteleyen ve dolayısıyla giderek kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etmek için başvurulması gereken *motif*ler durumundadırlar ve doğa bilimlerinin olgucu yöntemleriyle olduğu kadar, ama daha esaslı olarak birer "anlam" taşıdıkları için anlamacı bir bilgi ve bilim tutumuyla da ele alınması gereken *neden*ler durumundadırlar. Nedenler olarak bu *motif*ler, doğa bilimlerinin yöntemlerini benimseyen kurgucu bir "sosyoloji"nin *genelleştirici* bilgi tutumuyla ve "değerleri olgu gibi görme" zorlamasıyla ele alındıklarında, ortaya örneğin Talcott Parsons'un "total kültür sistemi" türünden yapay bir şema çıkmaktadır. Oysa bu motifler

tada ortaya çıkar. Öyle ki, tarihselcilik kavramının karşıtı, Rothacker'e göre "naturalizm" değil, "evrenselcilik"tir. Tarihselcilik *göreceliğe* ve *çokçu* (*pluralist*) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü, *tarihsicilik* ise eninde sonunda spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziğidir. (Bkz. G. Scholtz, "Historismus", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, ss. 1142-1146.)

bize hiç de her tür toplum için genelgeçer olabilecek bir şema verecek kadar süreklilik ve tekrar göstermezler. Bu motifler her tarihsel dönem ya da süreçte değişen, çeşitli toplumlarda çeşitli biçimlerde etkin olan, bu nedenle genelleştirici yapay kurgular yanında bir de, ama esaslı olarak *bireyselleştirici* bir tutumla anlaşılması ve sonra da açıklamaya temel yapılması gereken nedenlerdir. İşte, tarihselcilik, insanların ve toplumların bu motiflere bağlı olarak, her dönemde ne türlü kendine özgü bir tinsellik (kültür) içinde yaşadıklarının bilgisi peşindedir.

Tarihselci için, insanlar ve toplumlar, kendilerini ve evreni bizzat *mantığı* ve *doğa bilimi*ni de yaratarak içeren ve onlardan etkilenmiş olan bir kültürel gözlükle tanırlar. Bilgi ve bilim, kendisini hem kendi hem de başkası sanan ilkel insan anımsandığında, özdeşliği ve dolayısıyla mantığı yaratmış olan tarihsel insanın bir başarısı, bir *dışlaştırması*, bir *nesnelleştirmesidir* (*Objektivation*). Bu nedenle, bilgi kuramcılığının baş sorunu olan "bilgi ve bilimde nesnellik" sorunu, önce, *tarihsel bireyin nesnelleştirmesi olarak ortaya çıkan bilgi ve bilimde nesnellik* sorunu olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, olguculuğun bağlı olduğu doğa bilimsel bilgi ve bilim, tarihsel birey olarak insanın, kendi tarihselliğini işe karıştırmamaya özen gösteren bir yöneliminin (*Intention*) ürünüdür, bir *indirgemeciliğin* (*reduktivizm*) sonucudur. Tarihselci, olguculuğu ve ona bağlı doğa bilimini böyle konumlar.

Bunun yanı sıra, tarihsel birey olarak insan, bizzat kendi tinselliğine (kültüre) yönelen bir bilgi etkinliğine de muhtaçtır. Olguculuk-tarihselcilik tartışması da daha çok, sözü edilen bu bilgi etkinliğinin niteliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında olguculuk-tarihselcilik tartışması, geleneksel *intentio recta* (doğrudan, nahif yönelim) ile *intentio obliqua* (dönüşlü yönelim) tartışmasını da içerir görünmekteyse de tarihselci açıdan böyle bir yönelim farklılığından söz etmek, bilgi ve

bilimi tarihsel bireyin, insanın nesnelleştirmesi olarak gördükten *sonra* olanaklıdır. Çünkü bilgi ve bilim, ister doğaya, ister kültüre yönelinmiş olunsun, temelde bizzat tarihsel birey olarak insanın bir *refleksiyon*udur. Öyle ki, örneğin doğa bilimlerine mal edilen *intentio recta*, aslında tarihsel bireyin doğa karşısında, doğaya kendi tarihselliğini, ilgi ve değerlerini bulaştırmamaya çalışarak takındığı bir bilgi tutumudur. (Zaten tarihselci açıdan irdelenmesi gereken önemli bir konu da burada beliriyor: Bu, tarihsel bireyin böyle bir bilgi tutumunu ne oranda gerçekleştirebildiği ya da gerçekleştirebileceği konusudur.) Tarihsel birey olarak insan, tarihsel olmayanı (doğayı) bilmek için kendi tarihselliğini yapay bir *indirgemeye* tabi tutmuş, algıyı ve algı bilgisini kendi tarihselliğinden yalıtma çabası içine girmiştir. Doğa bilimleri alanındaki başarılar da aslında onun bu yalıtıcı tutumunun ürünüdür. Örneğin yeni olguculuk, bu bakımdan, insanın kendi tarihselliğini evrene taşımaması, ona değerler yüklememesi konusundaki önerileri ve etkinliğiyle, yine tarihsel insanın belli bir döneme özgü bir ürünü olarak görülmelidir.

Artık, tarihselciliğin olguculuğu dışlayan değil, onu bir tarihsel ürün olarak görüp değerlendirmeyi mümkün kılan bir bilgi ve bilim tutumuna sahip olduğu söylenebilir. Tarihselciliğin en önemli başarısı, kültür gerçekliğine olgucu refleksiyonla yönelmenin sakıncalarını ortaya koymuş olması, bu gerçekliğin anlamacı-yorumlamacı bir refleksiyona *da* muhtaç olduğunu göstermiş bulunmasıdır.

Kuşkusuz, tarihselcilik de, olguculuk da insanın çağlardan beri süregelen ve son örneklerinden birini Husserl'in fenomenolojisinde gördüğümüz "kesin bilgi" ve "kesin bilim" özlemini gideremeyen ve ayrıca böyle savları da olmayan tutumlardır. Ama tarihselciliğin olguculuğa göre özellikle "kültür bilgisi ve bilimi"yle ilgili olarak *bilgi* ve *bilim* kavramlarının kapsamını

daha geniş tuttuğu söylenebilir. Tarihselcilik, özellikle tek tek toplumların kendilerine özgü tinselliklerinin ve bu tinselliğin başka toplumlardan farklı yönlerinin anlaşılmasında, bir yandan "total kültür sistemi" kurguculuğunun, öbür yandan dar alan araştırmacılığının bu konudaki yetersizliğini gören bazı araştırmacılarca bu yüzden giderek benimsenmeye başlamıştır. Özellikle, "azgelişmiş" adı verilen ülkelerin bir bölüğünde, bu ülkelerin kendi tarihselliklerini (tinselliklerini, kültürlerini) anlama çabalarının önünde, bu ülkelerde yaygınlık kazanmış olan olgucu "total kültür sistemi" kurguculuğunun ya da dar alan araştırmacılığının engelleyici işlevleri olduğu söylenebilir. Öbür yandan, örneğin günümüzde olguculuğun yalnızca bir bilgi ve bilim tutumu olmadığını, beraberinde bir *olgucu kültür* oluştuğunu ve bu kültürün Batı ülkelerinin bir bölüğünde ve bazı "azgelişmiş" ülkelerde toplumsal sorunlara bakış tarzında yaygın bir *yanlı algılama*ya yol açtığını saptama olanağını da bize ancak tarihselci tutum sağlamaktadır.

[1] H. Delius, "Positivismus und Neupositivismus", *Philosophie* içinde, Fischer-Bücherei, Frankfurt/Main, 1970, ss. 264-265.

[2] H. Krings-H.M. Baumgartner, "Erkennen, Erkenntnis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, cilt 2, Darmstadt, 1974, s. 657.

[3] H. Delius, a.g.e., ss. 269-270.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.11 ve 4.111, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1969. (Oruç Aruoba tarafında Türkçeye çevrilmiştir. BFS Yayını, İstanbul, 1985.)

[5] M. Schlick, *Gesammelte Aufsaetze*, s. 85. (1 no'lu alıntıdan naklen)

[6] M. Schlick, a.g.e., s. 89.

[7] Ludwig Wittgenstein, a.g.e., 4.11.

[8] a.g.e., 4.003.

[9] a.g.e., 4.112.

[10] a.g.e., 6.13 ve 5.61.

[11] a.g.e., 4.112, 6.1233 ve 4.0031.
[12] a.g.e., 4.112.
[13] a.g.e., 3.221.
[14] a.g.e., 4.01.
[15] a.g.e., 6.1.
[16] a.g.e., 5.634.
[17] a.g.e., 6.53.
[18] a.g.e., 1.1, 1.11 ve 2.021.
[19] a.g.e., 6.54.
[20] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I-II*, Çeviren Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1968, cilt 2, s. 313.
[21] Ludwig Wittgenstein, a.g.e., 1.13.
[22] Rudolph Carnap, *Die Logische Syntax der Sprache*, (1 no'lu alıntıdan naklen), s. 209.
[23] Rudolph Carnap, a.g.e., s. 207.
[24] John Wisdom, *Philosophical Perlexity*, (1 no'lu alıntıdan naklen), s. 36.
[25] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1971, no. 133.
[26] a.g.e., no. 133.
[27] Francis Bacon, *Novum Organon Scientiarum I*, (1 no'lu alıntıdan naklen), s. 60.
[28] H. Delius, a.g.e., s. 266.
[29] Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 200.
[30] H. Delius, a.g.e., s. 267.
[31] Freytag-Löringhoff, B. von, *Logik, Ihr System und Ihr Verhaeltnis zur Logistik*, Urban Bücher, Stuttgart, 1966, ss. 14-15.
[32] İsmail Tunalı, *Felsefe*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1970, s. 81.
[33] Raymond Aron, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Almancaya çeviren Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, ss. XI-XII.
[34] Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cilt IV, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, s. 32.

[35] a.g.e., s. 34.
[36] G.W. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Werke, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Farnkfurt/Main, 1979, ss. 342-359.
[37] Şerif Mardin, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1976, s. 19.
[38] Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Çeviren Selahattin Hilav, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1968, s. 64.
[39] Friedrich Jonas, a.g.e., s. 32.
[40] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften 1. Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag von B.G. Taubner, Leipzig, 1922, ss. 17-36.
[41] Önay Sözer, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 38.
[42] Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 421.
[43] Şerif Mardin, a.g.e., s. 32.
[44] Wilhelm Dilthey, a.g.e., ss. 313-320.
[45] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, s. XVIII, J.G.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1929.
[46] Heinrich Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, J.G.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1915, s. 12.
[47] Ernst Cassirer, *Substansbegriff und Funktionsbegriff*, W.B.G., Darmstadt, 1980, ss. 359-380.
[48] Takiyettin Mengüşoğlu, "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", *Felsefe Arkivi*, cilt 3, sayı 2, İstanbul, 1955, s. 54.
[49] Şerif Mardin, a.g.e., s. 45.
[50] a.g.e., s. 58.
[51] Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çeviren Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 42.
[52] Hans Reichenbach, a.g.e., ss. 155-158.
[53] Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Berlin, 1943, s. 249.
[54] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, ss. 180-185.
[55] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, J.G.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1951, s. 428.

Kaynakça

Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca Bilim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Aron, Raymond, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Almancaya Çeviren Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969.

Aron, Raymond, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, Çeviren Fevzi Yalım, Ağaç İş Matbaası, Ankara, 1973.

Barnett, Lincoln, *Evren ve Einstein*, Çeviren Nail Bezel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972.

Baumgartner, Hans Michael-Krings, Hermann, "Erkennen, Erkenntnis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft der Philosophie, Darmstadt, 1974.

Birand, Kamuran, *Dilthey ve Rickert'de Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayını, Ankara, 1954.

Borges, Jorge Luis, *Labyrinthe*, Münih, 1959.

Bottomore, Tom B., *Toplumbilim*, Çeviren Ünsal Oskay, Doğan Yayınevi, Ankara, 1977.

Bronowski, Jacob, *Bilim ve İnsan Değer Yargıları*, Çeviren Ayseli Usluata, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971.

Carnap, Rudolph, *Die Logische Syntax der Sprache*, Viyana, 1929.

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, Çeviren M. Gizem Gürtürk, Birikim Yayınları, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *Substansbegriff und Funktionsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

Delius, Harald, "Positivismus und Neupositivismus", *Philosophie* içinde, Fischer-Bücherei, Frankfurt/Main, 1970.

Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, Gesammelte Schriften, cilt I, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1922.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1927.

Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çeviren Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

Einstein, Albert-Infeld, Leopold, *Fiziğin Evrimi*, Çeviren Öner Ünalan, Onur Yayınevi, İstanbul, 1972.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji ve Tarihi*, Yar Yayınları, İstanbul, 1973.

Freytag-Löringhoff, Bruno von, *Logik I-II*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966.

Goldmann, Lucien, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, Çeviren Afşar Timuçin-Füsun Aynuksa, Kavram Yayınları, İstanbul, 1977.

Gökberk, Macit, "Pozitivizm ve Geist Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, cilt II, S. 12, İstanbul, 1961.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Werke cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Werke cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1979.

Heinemann, Fritz, "Erkenntnistheorie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

Heisenberg, Werner, *Çağdaş Fizikte Doğa*, Çeviren Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1967.

Heisenberg, Werner, *Physik und Philosophie*, Berlin/Viyana, 1959 (Türkçesi: *Fizik ve Felsefe*, Çeviren Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2000).

Heistermann, Walter Ernst, "Tabiat, İnsan ve Tarih", *Felsefe Arkivi*, cilt IV, S. 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.

Hübner, Kurt, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg, 1979.

Jonas, Friedrich, *Geschichte der Soziologie,* cilt 4, Rowohlt Verlag, 2. baskı, Hamburg, 1972.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft,* (1781), Immanuel Kants Werkausgabe içinde, cilt 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1968.

Kaufmann, William J., *Rölativite ve Kozmoloji*, Çeviren Sacit Tameroğlu, Onur Yayınevi, İstanbul, 1980.

Krings, Hermann-Baumgartner, Hans Michael, "Erkennen, Erkenntnis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie,* (1714).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Neue Versuche über den menschlichen Verstand,* (1765).

Lundberg-Schrag-Larsen, *Sosyoloji*, Çeviren Özer Ozankaya, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1970.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1976.

Margenau, Henry, "Naturphilosophie", *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* içinde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

Marx, Karl, *Alman İdeolojisi*, Çeviren Selahattin Hilav, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1968.

Mengüşoğlu, Takiyettin, "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", *Felsefe Arkivi*, cilt 3, S. 2, İstanbul, 1955.

Mill, John Stuart, *Logics,* (1843), 1964.

Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi*, doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 1979 (kitap baskısı: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001).

Planck, Max, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes,* (Leipzig, 1909), Berlin, 1969.

Poincare, Henri, *Bilim ve Metod*, Çeviren H.R. Atademir-S. Ölçen, MEB Yayını, İstanbul, 1964.

Poincare, Henri, *Bilim ve Hipotez*, Çeviren Fethi Yücel, MEB Yayını, İstanbul, 1964.

Poincare, Henri, *Bilimin Değeri*, Çeviren Fethi Yücel, MEB Yayını, İstanbul, 1964.

Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları I-II*, Çeviren Mete

Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1968.

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

Rickert, Heinrich, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, (1929), 1972.

Rickert, Heinrich, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, (1915), 1965.

Rothacker, Erich, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Berlin, 1943.

Russell, Bertrand, *Din ve Bilim*, Çeviren Akşit Göktürk, Elif Yayınları, İstanbul, 1963.

Russell, Bertrand, *Mistisizm ve Mantık*, Çeviren Ayseli Usluata, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972.

Sander, Oral, "Tarihte Yöntem", *SBF Dergisi*, cilt XXVII, No. 1-2, Ankara, 1974.

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859), Sämtliche Werke, cilt 2, Leipzig, 1938.

Sorokin, Pitirim A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çeviren Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Sözer, Önay, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.

Stegmüller, Wolfgang, "Wissenschaftstheorie", *Philosophie* içinde, Fischer Verlag, Frankfurt-Main, 1970.

Tunalı, İsmail, *Felsefe*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1970.

Uygur, Nermi, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1979.

Uygur, Nermi, *Kuram-Eylem Bağlamı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1975.

Uygur, Nermi, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi*, cilt III, S. 3, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1957.

Uygur, Nermi, "Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı mıdır?", *Felsefe Arkivi*, cilt IV, S. 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1947.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1951.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1963.

Weber, Max, *Die Objektivität sozialwissenschaftlichen Erkenntnis*, Stuttgart, 1964.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Main, 1969.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Main, 1971.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Yıldırım, Cemal, *100 Soruda Mantık El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1976.

Yıldırım, Cemal, *100 Soruda Bilim Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974.

DİZİN

açıklama 15, 18, 28-30, 47, 53, 57-59, 62-64, 75, 120-122, 126-128, 130-133, 136, 137, 139, 144, 151, 176, 194
açıklamacı, açıklamacılık 107, 120-123, 126, 127, 131-135, 137, 148, 149
ad tanımı 22, 24, 53
akılcılık (bkz. rasyonalizm)
aksiyom, aksiyomatik,
aksiyomatik sistem 47, 49-51, 65, 67-69, 72, 82, 101, 141, 166
algı, algılama, algılamacı 39, 77, 78, 83, 94, 110, 111, 173, 183, 192, 195, 198, 199, 207
Alman Tarih Okulu 108, 109, 193
anlam 19-21, 24-26, 32, 33, 36, 42, 43, 65, 79, 80, 91, 95, 102, 104, 107, 110-113, 115, 118, 125, 127-129, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 159, 167, 171, 175-179, 182, 185, 186, 191, 194-197, 200, 201, 203, 205
anlama, anlamacı 13, 15, 18, 31, 64, 65, 67, 81, 84, 96, 107, 111, 113-115, 118-120, 122, 124-128, 132-134, 136, 139, 140, 143, 148-153, 165, 167, 168, 171, 179, 192, 194-196, 203-205, 207, 208
Arat, Necla 154, 211
Archimedes 52
Aristoteles 13, 21, 23, 100, 101, 143, 183
Aron, Raymond 209
Arşimet (bkz. Archimedes)
Aruoba, Oruç 208
Avenarius, Richard 42, 174
Ayer, A. 176
ayırım 14, 22, 23, 43, 55, 86, 107-109, 118, 126, 165, 166, 173, 177, 184, 190, 191, 193, 194, 196

Bacon, Francis 50, 74, 174, 187, 188, 209
Baumgartner, Hans Michael 208
belirlenimcilik (bkz. determinizm)
Berkeley, George 36, 41, 42, 76, 173
betimleme 14, 27-30, 38, 39, 46, 57, 58, 65, 83, 85, 88, 89, 95, 102, 107, 109, 121, 125, 128, 144, 160, 166, 184
bilginin doğruluğu sorunu 38
bilginin kaynağı sorunu 38, 39, 42, 44, 74, 171, 175, 198

bilginin sınırları sorunu 38, 39
bilgi kuramı (bkz. epistemoloji)
bilim (genellikle) 9, 11, 13-16, 18, 19, 27, 29-32, 34-37, 39, 41, 43, 45-47, 51, 53-58, 62-65, 67-70, 73-77, 80, 81, 83-85, 87, 88, 91, 96, 99, 103, 106, 107, 109, 112, 113, 116-120, 128, 134, 144, 157-159, 162, 164, 167, 168, 170-174, 176-178, 180, 181, 184, 187, 189, 190, 193, 195, 197, 199-201, 205-208
bilim felsefesi 9, 11, 13, 14, 37, 72, 89, 106, 119, 120, 140
bilimcilik 31
bilimsel açıklama 29, 53, 57-60, 62
bilimsel kavram 23, 26, 78, 81, 85, 118
bilimsel (doğabilimsel) yöntem 18, 28, 30-33, 36, 37, 45-47, 50, 53, 63, 75, 76, 111, 197
bilimsel teori 14, 51, 61, 64, 65, 67-71, 82, 140, 163, 164, 166
bilimsel hipotez 33, 35-37
bireysel, bireyselleştirici 13, 55, 81, 84, 85, 108, 115-122, 146, 197, 202, 206
Bohr, Niels 89
Bohm, David 70
Borges, Jorge Luis 143, 156
Brower, Luitzen Egbertus Jan 102
buluş, buluş bağlamı 29, 50-53, 61-63, 140, 141, 174

Carnap, Rudolph 24-26, 28, 121, 176, 178, 182-184, 188, 209
Cassirer, Ernst 132, 141, 142, 154, 156, 166, 168, 198, 201, 210
cins kavramı 22, 23, 27, 60, 197
Cohen, Hermann 193
Comte, Auguste 109, 135, 149, 171, 173, 174, 190, 193, 195

çokanlamlı 19, 25, 80, 186

D'Alembert, Jean le Rond 173
Dante Alighieri 121
dedüksiyon, dedüktif 14, 34-36, 45-48, 50-52, 58, 61, 66, 68, 69, 82, 100, 101, 122, 126, 130, 137, 138, 201
dedüktivizm 50
değer 27, 32, 37-39, 45, 56, 57, 98, 102, 107, 108, 110-112, 115, 118, 119, 127, 142, 145, 150, 152, 162, 164, 194-197, 200, 204, 205, 207
Delius, Harald 208, 209
deney, deneyim deneyimcilik (bkz. empirizm)
denklik, denklikçi 23, 34, 43,

69-71, 73-77, 80-82, 86-91, 99, 100, 126, 159, 166, 179
Descartes, Rene 41, 42, 44, 50, 69, 74
determinizm 96-100, 130
Dilthey, Wilhelm 109-116, 119-121, 125, 139, 142, 143, 149, 152, 154-156, 193-196, 198, 199, 201, 210
dil-mantık ilişkisi 18, 175, 179, 183, 184, 187
dil oyunu 186, 187
dogmatizm 74
doğa bilimi (bilimleri) 11, 18, 19, 27, 31, 32, 43, 45, 75, 84, 85, 106-111, 113, 114, 116-120, 122-124, 126, 128-132, 134, 137, 140-142, 144, 148, 149, 151, 153, 157, 162, 167, 171, 172, 176, 179, 180, 182, 190, 193-197, 202, 204-207
doğrulama, doğrulanabilirlik, doğrulamacı 14, 18, 29, 30, 32-37, 46, 51-53, 56, 57, 59, 62-65, 68-72, 86, 91, 92, 98, 140, 141, 143, 144, 153, 157, 160, 175, 177, 201
Dray, William 121
Droysen, Johann Gustav 109
Duverger, Maurice 210
duyumculuk (bkz. sensüalizm)
düşünme ekonomisi 42, 174

Einstein, Albert 63, 72, 89, 97, 100, 161
empirik genelleme 28, 29, 34, 35, 46, 57, 59, 61, 63, 66-68, 70, 71, 93
empirizm 39-42, 44, 45, 74, 90, 162, 171-174, 193, 196
epistemoloji 13, 30, 37, 38, 103, 104, 157, 171, 195
Epikuros, Epikurosçuluk 173
Euklides (bkz. Öklit)

Freytag-Löringhoff, Bruno von 37, 209
Fetscher, Iring 209
filoloji 153, 154
fizikalizm 31
Frege, Gottlob 179

Galilei, Galileo 61, 75
genelleştirme, genelleştirici 108, 109, 116-119, 134, 146, 148, 149, 151, 196, 200-202, 205, 206
gerçekçilik (bkz. realizm)
Gibbon, Edward 142
gizemci, gizemcilik 74, 166
Goethe, Johann Wolfgang von 153, 156
Goodman, B. 121
görecilik (bkz. relavitizm)
gözlem 14, 25, 28, 29, 33, 34, 43, 45-47, 51-53, 55-57, 59, 61-63, 66, 70, 71, 75,

81, 85, 90-92, 94-96, 110, 123, 157, 160, 171, 174, 177, 181, 194, 202
günlük dil 19, 25-27, 80, 176, 178, 180

Hamann, Johann Georg 108, 193
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 121, 155, 163, 190-192, 198, 210
Heinemann, Fritz 71, 168
Heisenberg, Werner 89, 98, 104
Helmholtz, Hermann von 193
Hempel, Carl 24, 121
Herder, Johann Gottfried 108, 125, 193
hermeneutik 109, 113, 143, 152, 196, 205
Heuss, N. 142
Heyting, R. 102
Hilâv, Selahattin 170, 210
hipotez 14, 28-30, 32-37, 46, 47, 51, 54, 56, 57, 60, 62-66, 68, 69, 72, 104, 126, 127, 144, 146, 160, 161, 200
Humboldt, Wilhelm von 109, 125
Hume, David 41, 43, 74-76, 82, 91-95, 123, 134, 135, 173, 175, 188
Husserl, Edmund 121, 204, 207
Hübner, Kurt 87, 104, 121, 122, 126, 130-132, 136, 137, 140, 142, 144, 152, 153, 155-157, 166, 167, 169

İbni Rüşt 143
içlem 19, 20, 21
idiografik bilim 11, 116
ilişki kavramları 27
inakçılık (bkz. dogmatizm)
indüksiyon, indüktif 14, 29, 34, 36, 45-47, 50-52, 61, 126, 160, 200, 201
indüktivizm 50
insan bilimleri 11, 154
intentio obliqua 206
intentio recta 206, 207
intuisyonizm (intuitionism, bkz. sezgicilik)

Jeans, James 69, 89, 163, 169
Jonas, Friedrich 154, 209, 210

kanıtlama 45, 48, 50, 51
Kant, Immanuel 43, 44, 70, 71, 74, 76-79, 82-89, 91, 93-96, 99, 100, 104, 107, 108, 114, 117, 120, 122-124, 155, 159-163, 166, 176, 188, 190-192
kaplam 20-23
karşılaştırıcı kavramlar 27
Krings, Hermann 208
kural 14, 25, 28, 33, 68, 71, 73, 82, 83, 86, 88, 90, 91, 93-95, 100, 107, 108, 110-112, 117, 118, 124, 128, 131, 132, 135-138, 140-143, 145, 147, 149, 152, 162,

163, 166, 172, 189
kuram (bkz. teori)
kuramsal genelleme 28, 29, 34, 35, 47, 59, 61, 63, 66, 67, 70, 93
kurgu (bilimde) 72, 76, 77, 79-87, 117, 118, 124, 137, 138, 153, 159, 160, 202, 205, 206, 208
kurma kuralları 68
kültür, kültürel 14, 18, 31, 32, 56, 103, 106, 107, 112, 115, 116, 118, 119, 135, 136, 142, 143, 152, 153, 157-159, 163-165, 168, 171, 192, 197, 201-208
kültür bilimleri 11, 116-120, 122, 127, 130, 132, 152, 155

Lange, Friedrich Albert 193
Leibniz, Gottfried Wilhelm 41, 43, 44, 50, 69, 71, 74
Lobachevski, Nikolai 49, 101
Locke, John 38, 41, 74-76, 173, 196, 198
Lundberg, George 148, 156

Mach, Ernest 42, 174
Machiavelli, Nicolai 163
maddecilik (bkz. materyalizm)
Mannheim, Karl 198, 201
mantık, mantıksallık 13-15, 18, 19, 21-23, 26, 29, 32-36, 38-40, 42-45, 48, 52, 57-59, 62, 66-70, 72, 76, 79, 81-83, 85, 86, 88-90, 92, 99-103, 113, 114, 117-123, 125-127, 131, 132, 138-140, 142, 143, 157, 158, 160, 161, 164, 166-168, 174-184, 187-189, 197, 199, 200
Mardin, Şerif 210
Margenau, Henry 37, 72, 86, 103, 106, 168
Marx, Karl 141, 190, 192, 193, 198, 199, 210
matematik 19, 32, 39, 40, 43, 47, 50, 58, 67, 69, 75, 76, 85, 88, 98, 99-101, 103, 175, 188, 194
materyalizm 173
Mengüşoğlu, Takiyettin 210
meta-dil 184
Meinecke, Friedrich 109
Meyer, Eduard 109
Mill, John Stuart 45, 72, 74, 175, 188
mistisizm (bkz. gizemcilik)
mitos, mitolojikik düşünme 157, 164-168
Mommsen, Theodor 142
motif 109, 127, 136, 208

neden, nedensellik, nedenselci 14, 18, 19, 28, 29, 32, 43, 44, 46, 51, 57, 58, 61, 64, 71, 74, 77, 79, 82, 89, 91, 93-100, 108, 110, 111, 123, 124, 126-130, 132, 133,

136, 139, 140, 145, 149, 166, 194, 202-206
nesnellik 14, 19, 21, 24, 133, 135, 154, 158-162, 164, 178, 179, 185, 186, 196, 206, 207
nesne tanımı 22-25
Neurath, Otto 176, 178, 182, 183
Newton, Isaac 51, 52, 61, 62, 67, 69, 75, 96-99, 124, 163, 195
niceliksel kavramlar 27
Niebuhr, Friedrich 142
nomotetik bilim 116
norm 108, 110-112, 118, 127, 135, 142, 152, 162, 194, 205
olgu 13-15, 18, 19, 26-32, 34-37, 39, 40, 42-44, 46, 50, 53-59, 62-65, 68-73, 75, 78, 82, 83, 90, 92, 94-96, 98, 100, 104, 110, 133, 134, 144, 149, 150, 158, 160, 164, 168, 172, 175-177, 180-183, 195, 199, 200, 202, 203
olguculuk (bkz. pozitivizm)
olguya gitme 51-53, 58
Oppenheim, F. 121
Oskay, Ünsal 210
oyun kuralları (toplumda) 131, 133, 135

Öklit (Euklides) 41, 47, 49, 50, 100, 101
ölçme 14, 28, 57, 98
öndeyi 61, 68, 69, 98, 129, 130, 158, 200
Özlem, Doğan 155, 156

Parsons, Talcott 205
Peirce, Charles Sanders 52
Planck, Max 89, 97, 166, 169
Platon 40, 41
Popper, Karl R. 36, 37, 129, 154-156, 159, 162-164, 168, 169, 183, 209
pozitivizm/neopozitivizm 170, 172-176, 187-189, 195, 198-200, 206, 207
pozitivist/neopozitivist 24, 42, 106, 109, 116, 118, 121, 122, 136, 155
Pythagoras 41

Rachfall, Friedrich 109
Ranke, Leopold 108, 125, 152, 193
rasyonalizm 40, 42, 44, 74, 114, 162, 167
realizm 74, 80, 173, 183
Reichenbach, Hans 51, 52, 72, 176, 188, 209, 210
relativizm 97, 99
retrodüksiyon 52, 140
retrodüktif yasa 61, 62, 140
Rickert, Heinrich 85, 104, 109, 112, 116-120, 122, 149, 154, 155, 196-199, 210

Riemann, G.F. Bernhard 49, 101
Rostowtzeff 142
Rothacker, Erich 201, 204, 210
Russell, Bertrand 52, 168, 176

Saint-Simon, L.B. 173
Schleiermacher,Friedrich Ernst Daniel 109
Schlick, O. 176-178, 182, 208
Schiller, Friedrich 153
Scholtz, G. 205
Schopenhauer, Arthur 139, 140, 152, 155, 214
sensüalizm 73, 173
septisizm 74
sezgicilik 74
sınıflandırıcı kavramlar 27
sosyal bilimler 121, 122, 130, 155, 199, 200
sosyoloji, sosyolojik 109, 135, 145, 148-152, 171, 190, 192, 193, 195, 200, 205
Sözer, Önay 210
Spinoza, Benedictus 41
Stegmüller, Wolfgang 37, 72, 121

tanım, tanımlama 14, 18, 20-29, 36, 40, 45, 48, 53, 60, 63, 67, 78, 81, 87, 107, 118, 119, 121, 124, 148-151, 158, 162, 190, 200, 201
tarih 9, 13 ,33, 74, 85, 108, 109, 111, 115, 119, 126, 133, 139, 141, 143, 146, 147, 151-154, 158, 161, 191-197, 201, 203
tarih bilimleri 11, 56, 57, 104, 106, 107, 109, 112, 116-118, 121, 122, 124-128, 130-133, 136-145, 152-155, 157, 162, 168
tarihsel, tarihsellik 13, 15, 18, 24, 30-32, 56, 57, 75, 85-88, 102-104, 108, 109, 111, 113, 115, 119, 123-125, 127-130, 132-143, 145-154, 158, 159, 161, 164-167, 171, 189, 191-204, 206, 207
tarihsel akıl 114-116
tarihselcilik 31, 170-172, 190, 191, 199-202, 205-208
tarihsel dil 18
tarihsicilik 129
tarih-toplum bilimleri 11, 33, 56, 57, 104, 106, 107, 109, 112, 116-118, 121, 122, 124-128, 130-133, 136-145, 152-155, 157, 162, 168
teori 26, 33, 46, 47, 51, 56, 57, 61, 62, 64-73, 76, 82, 106, 109, 122, 137, 138, 140-145, 147, 153, 157, 159-164
teori-olgu ilişkisi 69, 73, 81, 83, 85, 89, 91
tin bilimleri 11, 109, 112, 115, 116, 120, 127, 130, 132,

152, 154, 155, 194-198, 200
tinsel gerçeklik 107, 111, 113, 119, 190-195, 201
tinsellik 107, 108, 111-113, 142, 150, 166-168, 171, 191, 192, 194-200, 206, 208
tinsel olgu 32, 33, 107
Troeltsch, Ernst 125, 201
Tunalı, İsmail 104, 209
Tunçay, Mete 155
Turgot, P. 173
tümdengelim (bkz. dedüksiyon)
tümdengelimcilik (bkz. dedüktivizm)
tümevarım (bkz. indüksiyon)
tümevanmcılık (bkz. indüktivizm)

varsayım 15, 64-66, 68-70, 72, 159, 160, 163
Viyana Çevresi 176, 185

Weber, Max 109, 128, 129, 137-140, 144, 149-153, 155-157, 168, 198, 199, 201, 210
White, P. 121
Windelband, Wilhelm 109, 116, 120
Wisdom, John 185, 209
Wittgenstein, Ludwig 176, 178-183, 185-187, 208, 209, 215
Wolff, C. 43

yanlışlama, yanlışlanabilirlik 36, 37, 45, 46, 52, 160
yapma dil 18, 19
yasa (doğa biliminde) 25, 27, 28, 34, 39, 51, 52, 58-66, 68, 69, 91-95, 107, 114, 118, 119, 121-124, 129, 131, 134-138, 140-142, 148-150, 163, 166, 174, 190, 194, 196, 197
yaşama 113-115
yaşama felsefesi 112-114, 116
yaşantı 55, 93, 114, 139, 140, 194
Yeni Kantçılık 85, 116, 117, 121, 140, 145, 152, 193, 198
yeni olguculuk (bkz. pozitivizm/ neopozitivizm)
Yıldırım, Cemal 37, 72, 209
yorum, yorumlama, yorumlamacı 37, 42, 46, 69, 71, 76, 93, 95, 96, 99-103, 112, 113 119, 122, 133, 134, 142, 143, 145, 151-154, 157, 165-168, 181, 183, 188, 194, 196, 199, 204, 205, 207