

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİ YAKLAŞIMLARINDA
TARİHSELÇİLİĞİN ROLÜ

Yüksek Lisans Tezi

RYSTAN ZHANERKE

Temmuz-2019

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİ YAKLAŞIMLARINDA
TARİHSELÇİLİĞİN ROLÜ

Yüksek Lisans Tezi

RYSTAN ZHANERKE

DANIŞMAN

DR. ÖĞR.ÜYESİ. YAYLAGÜL CERAN KARATAŞ

Temmuz-2019

İMZA SAYFASI

Zhanerke Rystan tarafından hazırlanan “Çağdaş Epistemoloji Yaklaşımlarında Tarihseleiliğin Rolü” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Yaylagül Ceran Karataş

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi,



Üyeler

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek Boyacı Gülenç

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi,



Prof. Dr. Mehmet Günenç

Kurumu: İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü



Tez Savunma Tarihi 19/ 07/2019

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

İmza

Rystan ZHANERKE

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.

İmza

Dr.Öğr.Üyesi Yaylagül Ceran

KARATAŞ

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	iii
İÇİNDEKİLER	ivv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	viii
GİRİŞ	1
I. Bölüm: Çağdaş Dönemde Epistemolojinin Temellendirilmesinde Kullandığı Yöntemler	111
1.1. Ontoloji: Heidegger ve Hartmann Örneği.....	12
1.2. Modern Bilim: G. Bachelard, K. Popper ve T. Kuhn	21
1.3. Tarihselcilik: Annales Okulu	32
II. Bölüm: Tarihselcilik.....	37
2.1. Bilimlerin Tasnifi: Tarih ve Pozitif Bilimler	37
2. 2. W. Dilthey’de Tin Bilimleri.....	39
2.3. Windelband ve Rickert’e Tarihselcilik	45
2.4. Collingwood’ta Tarihselcilik	51
III. Bölüm: Epistemolojik Yaklaşım Olarak Tarihselcilik.....	53
3.1 Çağdaş Bilgi AnlayışındaTarihselcilik Açısından Metodolojik Problemler	53
3.2 Tarihselcilik Çerçevesinde Epistemolojik Yaklaşım Örnekleri	60
3.2.1. Dilthey ve Gadamer’de Hermeneutiğin Bilimselliği.....	61
3.2.2. Ricoeur’de Tarih: Zaman ve Anlatı	63
3.2.2. Lefebvre’de Gündelik Yaşam ve Tarih.....	65

SONUÇ	66
KAYNAKÇA.....	69
ÖZGEÇMİŞ.....	74

ÖZET

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİ YAKLAŞIMLARINDA TARİHSEL CİLİĞİN ROLÜ

Rystan, Zhanerke

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Ana Bilim Dalı

Danışman: Dr.Öğr.Üyesi Yaylagül Ceran Karataş

Temmuz, 2019. 74 Sayfa

Bu tez çalışmasında, Bacon'dan Aydınlanma'ya uzanan klasik yaklaşımın karşısında doğa bilimin ölçütlerini eleştiren ve onun yerine yeni bir metodoloji kurmaya çalışan XX. yüzyıl düşünürlerin bilim anlayışında tarihselciliğin rolü araştırılmaktadır. Tarihselcilik, XIX. yüzyılda, Almanya'da özellikle Wilhelm Dilthey'in tarih bilimine ilişkin yapmış olduğu çalışmalarla ortaya çıkan bir düşünce akımıdır (Cevizci, 1999, s. 897-898). Çağdaş dönemde epistemolojinin temellendirilmesinin Nikolai Hartmann, Martin Heidegger, Gaston Bachelard, Thomas Kuhn ve Karl Popper gibi bir dizi araştırmacılar tarafından nasıl yapıldığı ele alınmıştır. Dar uzmanlaşmaya karşı olup, disiplinlerarası bir tarih yazımını temsil eden Annales Okulu tarih yazımı Marc Bloch ve Lucien Febvre'nin görüşleri üzerinden incelenmiştir. XX. yüzyılda tarihte metodoloji sorununa yönelik, anti-pozitivist bir tutuma sahip olan Dilthey'den başlayarak, Yenikantçılara kadar, özellikle de Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert'in doğa ve tin diye adlandırdıkları bilimlerin sınıflandırılmasından bahsedilmiştir. Bu değişim süreci göz önünde bulundurularak, çağdaş epistemolojik yaklaşım olarak tarihselcilikten bahsetmek mümkün müdür? Bir metodoloji olarak, pozitif bilim ayırımında tarihten bahsedebilir miyiz? Sosyal ve beşeri bilimlerde, tarihin konumu nedir gibi sorulardan hareket edilerek, hermeneutik fenomenolojik yaklaşım üzerinden tarihselcilik temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, ontoloji, tarihselcilik, hermeneutik, metodoloji, tin bilimleri, doğa bilimleri.

ABSTRACT

THE ROLE OF HISTORICISM IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY APPROACHES

Rystan, Zhanerke

Masters Thesis, Main Branch Philosophy, Science of Philosophy

Advisor: Assistant Prof. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

July 2019. 74 Pages

In this thesis, we are trying to grasp the role of historicism in the understanding of epistemology in the late of 20th century. From Bacon to enlightenment, it has been understood that the only criterion of science based on natural sciences. The extent of science has also been determined as study according to the method of the natural sciences, therefore the sciences concerned with history and society has also determined according to method of the natural sciences. Historicism emerged in 19th century in Germany especially with Wilhelm Dilthey's work (Cevizci, 1999, s. 897-898). In this thesis we will see the basis of epistemology in the contemporary period through the works of Nikolai Hartmann, Martin Heidegger, Gaston Bachelard, Thomas Kuhn and Karl Popper. The historiography of the Annales School, which represents an interdisciplinary historiography, opposed to narrow specialization, has been explored through the views of Marc Bloch and Lucien Febvre. In the 20th century, it was started with Dilthey, who has an anti-positivist attitude towards the methodology problem in the history, and the classification of the sciences which named as nature and the cultural, especially in the work of New Kantian philosophers as Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert. Considering this process of change, is it possible to talk about historicism as a contemporary epistemological approach? As a methodology, can we talk about history in the separation of positive science? What is the subject of history in social and human sciences? By moving from this questions, we will try to understand the role of historicism in the contemporary philosophy on the hermeneutical phenomenological approach.

Key Words: Epistemology, ontology, historicism, hermeneutics, methodology, cultural sciences, natural sciences

GİRİŞ

Tarihselcilik XIX. yüzyılda Almanya’da tarih bilimi konusunda özellikle Dilthey tarafından yapılan çalışmaların katkısıyla ortaya çıkmış olan tarih felsefesinin temel kavram çatılarından birisidir. XIX. yüzyıldan günümüze kadar tartışılan kavramlardan biri olarak tanımlanmaktadır. Tarih felsefesinde tarihselcilik sorununun yol açtığı tartışmaların arkasında belirleyici iki temel tutum etkili olmuştur.

Bunlardan birincisi, Aristoteles tarafından epistemolojik olarak çerçevesi çizilen *theoria-historia* ayrımıdır. Yani amelî (praksis) yönünden nazarî (theoria) yönüne yükselme etkinliği olarak konumlandırılmasından kaynaklanan karşıtlıktır. İkincisi ise Dilthey tarafından Alman Tarih Okulu’nun argümanlarının beşeri bilimleri kapsayacak bir epistemoloji ve bu epistemolojinin nasıl elde edilebileceğini sorunsallaştıran bir metodoloji çerçevesinde temellenen, ‘varolan her şeyin kendi geçmişinin ürünü’ olduğu yani kendi tarihi olduğuna ilişkin yaklaşımdır.¹

Bu bağlamda batı felsefe geleneğinde önce Aristoteles daha sonra ise Dilthey tarafından tarih kavramının kapsam ve alanına ilişkin yapılan bu epistemolojik belirlenmeler XIX. yüzyılın ortalarında gerçek anlam ve içeriğine kavuşan tarihselcilik sorunsalının hem doğmasına hem de gelişmesine zemin hazırlamıştır. Antik Çağ’da tümel ve genel geçer olanın bilgisine ulaşma kaygısıyla Greklerin felsefeyi, *theoria* etkinliği ile eşitleyip, gündelik eylemleri de içine alan tikel ve rastgele olayların tabi olduğu oluş bilgisini historik bir bilgi türü olarak işaretlemesi, historik bilgi olarak tarihin, *theoria* karşısında değerden düşürülmesiyle sonuçlanmıştır. Aristoteles’in bilimlere ilişkin yapmış olduğu bu sınıflandırma, tarihi şiirin altına yerleştirerek teorik bilimler karşısında değerden düşürmesi, *theoria-historia*, *theoria-emperia*, akıl-deney şeklinde karşıt kavram çiftleriyle felsefeye girerek tarihin uzun yıllar boyunca, aydınlanma çağına kadar bir bilim olarak konumlandırılmamasına temel belirleyici olmuştur. Aristoteles *Poetika* eserinde tarih ve şiir arasındaki asıl farklılık, tarihçinin tekil olana şairin ise tümel olana yönelmesinden kaynaklanmakta demektedir. Tarihçi

¹ Çeşit, B. *Erich Rothacker ve Karl Popper’de Tarihselcilik Problemi*. Yayımlanmamış Doctora Tezi., Mersin Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı, 2015.

gerçekten olmuş olanı, şair ise olabilir olanı ele alıp anlatır. Bu konumlandırmasıyla Aristoteles, çokluğun bilgisi olarak gösterdiği historik bilgiyi (doxa), hakikatin bilgisi olan teorik bilgi (episteme) alanının dışında bırakarak tarihin bir bilim olarak kabul edilmemesinin temelindeki önkabulü oluşturmuştur. Bu sonra Bacon'ın metodolojik katkısıyla XVI. yüzyılın başlarından XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürecek olan doğa bilimlerinin mutlak hakimiyetinin temelidir (Collingwood, 2000, s. 51-52).

Bahsettiğimiz zamanda bilim kavramı konuşulduğunda doğa bilimleri anlaşılmıştır. Bilimin ölçütü de doğa bilimlerinin yöntemine göre çalışmak olarak belirlenmiştir. Bu nedenle, tarihi ve toplumu konu alan bilimler de doğa bilimleri yöntemine göre belirlenmiştir. Buna karşılık olarak Alman İdealizmi güçlü bir tarihselci gelenek olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra, Dilthey'in XIX. yüzyılda başlatmış olduğu bu gelenekten yararlanan bir grup tin bilimleri, adını verdiği tarihsel ve sosyal bilimlerin konusu ve yönteminin doğa bilimlerinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Ardından bu kuramı benimseyen, tin bilimlerinin yaşama dünyasının dışında olamayacağını öne süren düşünürler ortaya çıkmıştır.

Tarihselci görüş eleştirel tarih yazıcılığının, bilginin kuramsal ve yöntembilimsel kabullerinden kaynaklanır. Bu nedenle, olayların tarihsel gelişim sürecinde her zaman görülmesi gerektiğini ve insan toplumunun özünü tarihi dışlayan bir bakış açısıyla kavramanın mümkün olmadığını savunuyor. Ayrıca, tarihselciler her çağın yahut tarihsel dönemin o dönemi karakterize eden fikir ve ilkelere dayanarak yorumlanması gerektiğini; bugünden yola çıkarak geçmiş dönemlere ilişkin yapılan yorumların açıklayıcılıktan çok uzak olduğunu da ileri sürmüşlerdir (Cevizci, 1999, s. 897).

Tarihselcilik, tarihi olayların anlaşılmasında tarihsel düşünmeye öncelik veren ve her tarihsel dönemin kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir görüş olarak tanılmaktadır. Daha dar ve özel bir anlamda tarihselcilik, örneğini Hegel'in idealist tarih felsefelerinde gördüğümüz tarihsel sürecin önceden öngörülebilir evrensel ilkeleri olduğunu öne süren bir yaklaşım olduğu söylenmektedir. Bambach'a göre, tarihselcilik kavramının, tarihe hermeneutik yönelimli bir yaklaşım olarak ortaya

çıkıştır. Bu düşünceye göre, tarihselcilik insan ve sosyal olan her şeyin tarihsel olduğunu tanıtmaktadır (Bambach, 1995).

Tarihselciliğin önemi özellikle İslam ve diğer dinler söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Neden? Çünkü, vahiy geleneğinde, farklı dönemlerde gelen Allah'ın elçileri, değişik tarihi durumlar içinde aynı mesajı anlattılar. Fakat onların şariatleri farklı oldu. Onun nedeni, değişik tarihi şartlar içinde olmalarındaydı. Dinde değişmeden kalan aynı şey nedir? Dinde elçilerin bulundukları zamanın şartlarına göre değişen ne idi ? Eğer tarihi şartlara göre din değişiyorsa o zaman dinin hangi nitelikleri değişebilir? Neler değişebilir neler değişemez? Bu soruların bağlamında dini metinlerde, tarihselcilik tartışmaları yoğunlaştığı haline gelmiştir (Paçacı, 1996).

Nesnenin ve o nesneyi bilen kişinin tarihsel bir duruma dönüştürülebildiği gerçeği, İslam tarihinde en belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Kuran'da Hz. Muhammed'in (as) yaşadığı tartışılmaz. O bir insan, belirli bir tarihin belirli bir yerinde yaşayan ve herhangi bir insan gibi yaşamını sonlandıran bir insandır. Kur'an'da Hz. Muhammed (as) kendi başına tarihi bir şahsiyettir. Ayrıca bu bakış açısıyla geliştirilen Hadis ve Siyer disiplinleri, tarihi kayıt yapmak konusunda benzersiz bir özelliğe sahiptir. Dahası, ayetlerin sebebi nuzulü, mekki-medeni ayetler, gibi terimler, vahyin ve risaletin bir tarih içerisinde gerçekleştiğine dair bir kabulün göstergesidir. Çünkü bu sorulara verilen cevaplar, Kur'an'ı anlamayı mümkünleştiren yöntemler ile ilgilidir (Paçacı, 1996).

Tarihselciliğin kavram olarak ortaya çıkışı ise batı literatüründe ilk defa XIX. yüzyılın ilk yarısında Novalis² tarafından kullanılmış. Ancak, süreç içerisinde kavram giderek farklı anlam içerikleriyle, hatta karşıt anlamlar da dahil olmak üzere, çeşitli biçimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Tarihselcilik, 1920'lerin Almanya'da çok tartışılan konulardan biriydi. Bu dönemde tarihselcilik denildiğinde, ilk düşünülen yaklaşım 'tarihsel pozitivizm'dir. Tarihsel pozitivizme göre, tarihselcilik, tarihinin fiili olarak belirlenmiş bir araştırmadan tüm geçmişi sorgulama yöntemidir. Bu yöntem, tarihsel olanın insan üretimi olduğu, tarihin taşıyıcısının insan ve eseri olduğu

² Friedrich Novalis, (1772-1801) Alman, şair ve filozof.

varsayımına dayanır. Daha çok Dilthey ve Dilthey okuluna atfedilen bu tip tarihselcilğe daha sonra E. Troeltsch tarafından tarihsel görecilik adı verilmiştir. Daha sonra E. Rothacker, ‘tarihselcilik’ ve ‘tarihsicilik’ ayrımı yapar. Rothacker’e göre tarihsicilik, Hegel ve Marks’ın tarih felsefelerinde örneklerinde gördüğümüz, ‘insanlık tarihini’ ve ‘evreni’ bir bütün olarak anlamaya çalıştığımız naif bir natüralizmdir (Özlem, 2010, s. 222).

Bu bağlamda Popper, XX. yüzyılda ‘Tarihsiciliğin Sefaleti’ adlı kitabında ‘tarihsicilik’ kavramıyla ne demek istediğini, şöyle anlatmaktadır: Tarihsicilik, sosyal bilimlerin ana amacının, tarihsel tahmin yapmak olduğu anlamına gelir. Bu amacını gerçek olması için, tarihin temelini oluşturan ‘yasaların’ ‘ritimlerin’ ve ‘eğilimlerin’ ortaya çıkarılmasıyla gerçekleştirilebileceğini düşünen bir yaklaşımdır (Popper, 1998, s. 25).

İkinci çok karıştırılan terimler ‘Historizm’ ile ‘Historicism’ ayrımıdır. İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca’da ‘historicism’ ile ‘historizm’ aynı anlamda kullanılmıştır. Ancak diyalektik ve tarihsel materyalizmin egemenliği çağında, ‘historizm’ ile ‘historicism’ ayrımı yapılmıştır. Marksizm ve Lenenizm geleneğinde, ‘historicism’ ‘burjuva’ tarih kavramlarıyla özdeşse, ‘historizm’ ise ‘gerçek bilimsel’ bir kavram olarak tanılmıştır. ‘Historism’ kavramının ‘Historicism’ kavramı ile bağlantısının olmasına rağmen İngilizcedeki kullanımı yok olmak üzeredir. Örnek olarak, James Mark Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology sözlüğünde ‘historism’ kavramına açıklama verilmektedir fakat ‘historicism’ kavramı sözlükte rastlanmamaktadır. Dagobert D. Runes (New York, 1942) düzenlediği Philosophy sözlüğünde tam tersi durum söz konusudur. ‘Historism’ historismus’un Almanca’dan İngilizce’ye çevirisidir fakat sözlüklerde ‘historicism’in daha tercih edildiği görülmektedir. Buna sebep olarak, ingilizce kelime yapısının dile daha yatkın olduğu ya da İtalyanca’daki karşılığı olan ‘Storicismo’ kavramının Benedetto Croce tarafından kullanılarak ün kazanması olabilir. ‘Historicism’ tam açıklamasının hem Alman hem İtalyan kaynaklarına dayandığı için, sonra kelimenin İngiliz kullanımında galip gelmesi varsayımına dayanarak en azından şimdilik

‘historicism’ olarak ele alınacağı söz konusudur. (Dwight lee // Robert Beck, 1954, p. 568).

Tarihselcilik, Alman ideolojisi olarak ortaya çıkmıştır. Tarihselciliğe atıfta bulunulan yeni tarihsel bakış açısı genellikle entelektüel bir gelişme olarak tanımlandı. Bilhassa bilim, beşeri ve kültürel bilimler ve siyasal ve toplumsal düzen kavramlarının eşsiz bir birleşimidir. Ortega y Gasset’in ifadesiyle söylersek, *İnsanın doğası yoktur; onun sahip olduğu tek şey (...) tarihtir* (Gasset, 2010, s. 39). Ama yine sarsılmaz bir biçimde, tarihin, anlamını ortaya çıkardığında, anlamın kendisini sadece tarihte açığa vurduğuna inanılıyordu. Zaman’ın, düşünce tarihinde farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde kavrandığı ve tarihselliği kullanan filozofların zaman anlayışı, herhangi bir düşünürün zaman anlamına dayanmaz. Fakat ‘tarihsellik’ten ‘tarihselcilik’e geçtiğimizde, burada Alman İdealist felsefesinin önemi büyüktür. Onlar tarihsellikten tarihselciliğe geçerken, Hegel’e dayanır, tam olarak zaman kavramını temel olarak tutunur. Ve bu durum tarihselciliği, bir alman ideolojisi haline getirmiştir (Görgün, 2003, s. 108). Bu şekilde görüldüğünde, tarih insani ilişkiler araştırmanın tek yolu haline geliyordu. Bu nedenle Ernst Troeltsch ve Friederich Meinecke gibi tarihçiler ve sosyal filozoflar, tarihselcilik termini hem XIX. yüzyıl Alman akademik dünyasında, hem de güçlü Bürgertum dünyasındaki egemen dünya görüşünü tanımlamak için kullandılar. Meinecke, 1936’da tarihselciliği, ‘insani şeyleri anlamamanın en üst noktası’ olarak söz ediyordu (Iggers, 2000, s. 29).

Böyle olunca da tarihselliği ortaya çıkaran düşüncenin esaslarına bir atfı nazarda bulunmak gerekmektedir. Onlardan önemli olan birkaçı Hegel ve Dilthey’in fikirleridir.

İlk olarak Hegel felsefesinde tarihselciliğin ne olduğu ve nasıl bir role sahip olduğu anlaşılmalıdır ki XIX. yüzyılda karşımıza çıkan sorunların temeli daha açık şekilde görebilmemiz için. Hegel felsefesine geldiğimizde, onun Mutlak Ruh kavramını hatırlamamız gerekir. Çünkü Hegel’de tarihselcilik Mutlak Ruh’ta yer almaktadır. Bu kavramı anlamamız için, Hegel felsefesindeki iki kavramı üzerinde durmamız gerekir. İlk olanı ‘özgürlük’ kavramıdır. Mutlak Ruh, özgürdür ve bu özgürlük insan da dahil olmak üzere dünyada zaman içinde artmaya devam ediyor

(Görgün, 2003, s. 113). *Dünya Tarihi içeriği Özgürlük Bilinci olan ilkenin gelişim sürecindeki aşamaları sergiler... İlk aşama Tinin doğallığa o daha önce sözü edilen batmışlığı, İkincisi ondan Özgürlüğünün bilincine çıkışıdır* (Hegel, 2006, s. 49). Özgürlük, bir yandan belirsizlik anlamına geldiğinden, Mutlak Ruh için, daha sonraki durumları hakkında net bir bilgiye sahip olmadığı ve yalnızca dünyada olanları takip ederek kazandığı, yani bu da kendisinin yabancılaşması anlamına geldiği anlamına gelir. *Üçüncü basamak bu henüz tikel Özgürlükten onun arı Evrenselliğine, tinselliğin özüünün öz-bilincine ve öz-duygusuna yükseliştir. Bu aşamalar evrensel sürecin temel ilkeleridir* (Hegel, 2006, s. 49). İkinci kavram ise, 'kemal' düşüncesidir. Mutlak Ruh, yabancılaşma, gözleme, tekrar yabancılaşma sürecinde, hem bilgi olarak daha kamil bir hale gelmektedir, hem de bu bilgiye bağlı olarak yabancılaşmasının gerçekleşmesinde, yani kendi kendini gerçekleştirmede, daha da mükemmel olmaktadır. Hegel'in 'akıl' dediği aslında bu sürecin kendi kendini gözlemlemesi demektir. Bu anlamda, 'akıl' felsefeyle çakıştığı için, felsefe 'düşünceye gelmiş varlıktır'. Kısacası, Hegel için, akıl dahil her şey değişiyor ve bu değişim zorunludur (Hegel, 2006, s. 61).

Burada, tarihselciliğin Hegel'in felsefesi ile ilişkisinin ne olduğunu ve nasıl temellendirdiğini anlayabiliriz. Hegel sistemine bakıldığında, her şeyin özü olan Mutlak Ruh, sürekli değişme durumundadır. Söylediğimiz bu değişim, onun kendi kendisini gerçekleştirerek, objektif ruh haline gelme yoludur. Ve bu objektif ruh olduktan sonra da kendisini dışa vurma biçiminde sürekli oluşmak halindedir. Başka bir deyişle, varlıktan değil, her zaman bir oluştan bahsetmek anlamlıdır. Hegel'in kendi ifadesiyle, *Buna göre, Dünya Tarihi, bildiğimiz gibi, genel olarak Tinin Zamanda açınımıdır, tıpkı İdeanın Doğa olarak kendini Uzayda açındırması gibi* (Hegel, 2006, s. 60). Objektif ruhu oluşturan toplum ve bunun içinde gerçekleşen değerler, daha sonra aşılacak olan mutlak bir ruh halinden oluşur. Böyle bir durumda, önceden geçerli olan 'doğru', kendi şartlarına göre 'doğru' olmalıdır, yani, yalnızca bu koşullar için geçerlidir ve geçerli olmalıdır. Ancak, koşullar değişecek ve bu gereksinimleri karşılayan 'yeni' doğrular ortaya çıkar. Önceden geçerli ve doğru olanlar yeni koşullar altında doğru olmayacaktır; Onların hala doğru olduğunu

düşünenler, yalnızca o zamanın değiştiğini fark etmeyenler olarak tanıtıyor Hegel. Çünkü her dönem kendi gerçekleriyle yaşar. Bu anlamda, her şeyin kendine ait değeri vardır ve o değerler kendi şartlarında olmak zorundadır (Görgün, 2003, s. 117-118).

Bir yapıtın ögesinin kendisinde evrensellik belirlenimi, düşünce belirlenimi kapsar; düşünce olmaksızın hiçbir nesnelliği yoktur; düşünce temeldir. Bir ulusun kültürünün en yüksek noktası yaşamının ve durumunun düşüncesini, yasalarının, hak ve törelliğinin bilimini kavrama noktasıdır; çünkü bu birlikte onda Tinin kendi kendisi ile olabileceği en iç birlik yatar. Yapıtında önemli olan şey kendini kendine nesne yapmasıdır; ama Tin kendine özelliği içinde ancak kendini düşünürken nesne olur (Hegel, 2006, s. 63).

Tarihselcilik, XIX. yüzyılda, Almanya'da özellikle Wilhelm Dilthey'in tarih bilimine ilişkin yapmış olduğu çalışmalarla ortaya çıkan bir düşünce akımıdır. Dilthey tarihselciliğin temelini oluşturmada önemli bir figür olarak tanılmaktadır. Dilthey bakışı, humanizm ve aydınlanmada mevcut olan düşüncelere karşı bir bakış olarak tanılmaktadır. Doğa bilimini kendi alanına ait bilimsel yöntemleri, Dilthey'in 'Tin' diye adlandıran biliminden farklıdır. Dilthey felsefesinde, insan bireyleri ve toplumları yalnızca tarihsel olarak anlayabilir, dolayısıyla tarih araştırmasıyla bu araştırmaya özgü olan yöntemler büyük bir önem taşımak durumundadır (Özlem, 2010, s. 193).

Alman Tarih Okulu'nun tarih bilinciyle hareket eden Dilthey, bilginin pratik-tarihsel bir ürün olduğunu söyleyerek, historia'ya dayandığını savunmaktadır. Dolayısıyla, Hegel'in eskatolojik tarih anlayışını benimsememiş, ancak, Hegel'in, 'tin' kavramından etkilenmiştir. Bununla birlikte Dilthey'de tin kavramı, tamamıyla toplumsal bir üründür, tarihsel süreç içerisinde, insani yapıp etmelerin bütünüdür (Dilthey, 1999, s. 22-25).

Dilthey'e göre, akıl, insan güçlerinin içindeki, bu güçlerle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan bir kuvvettir. Bu güçlerde bile, isteyen, hissettiren ve hedef koyan kişi güçleri ilk önce gelir. Bu yüzden tarihsel ve sosyal alanlarda yönlendirilmesi gereken anlamdır. Doğal olayları belirli bir yasaya göre işler, ancak insan eylemleri belirli bir yasaya dayanamaz. İnsanın iradesi, arzuları ve hedefleri dış faktörlerden ziyade insan

eylemleri tarafından yönlendirilir. Bu nedenle, ‘bilgi’ insanın bu total kimliği dikkate alarak ele alabilir. Dilthey'e göre, fen bilimlerinin metodu fizik ve kimya gibi doğa bilimlerinde başarılı, ancak manevi dünyaya, tarihsel, sosyal alana uygulanmasında aynı başarıyı sağlayamıyor. Dilthey'e göre, insanoğlu en önemli gerçeklik hakkındaki bilgileri, kendi yaşamından bulabilir. Başka bir deyişle insanın bütüncül yaşamından diyebiliriz. Dilthey'e göre, bu bütüncül oluşum, total insan kimliğinin doğasını anlamadan bilgi sorunun üstesinden gelinemez. Aksine, yeniçağın bilgi teorisinin yaptığı, bilginin olanaklarını ve sınırlarını araştıran, ne olduğunu belirleyen ve bu belirleme ışığında inançları, değerleri, yargıları incelemeye başlayan bir epistemolojizmdir. Başka bir deyişle, yeniçağ bilim yapmak amacıyla, 'salt akıl varlığı' tasarlayıp dış dünyayı onun önüne koymuşken, Kant'ta olduğu gibi, insanın total kimliğini koparmıştır. Ancak, Dilthey'e göre, gerçi bilime, dediğimiz salt akıllı içeren, total kimliğe değinerek ulaşılabilir. Dilthey'e göre, insanın bütünlüğü tarihsel olarak meydana gelen bir şeydir. Bu nedenle, Dilthey'e göre, ‘bütünlük’ dediğimiz yalnızca bir bilginin önceden tanındığı bir şey değil, içinde bulunduğumuz konumların toplamından kaynaklanan bir gelişim tarihidir. Ancak, bunu sadece tarihsel gelişim sağlayabilir (Dilthey, 1999, s. 17-19).

Yukarıda Dilthey'in düşüncesinden anlamamız gereken temel nokta, doğa bilimlerinin yönteminin fizik, kimya gibi doğa bilimlerinde başarı gösterdiğini, ancak bu yöntemin tarihsel, toplumsal alan olan tinsel dünyaya uygulanamayacağını söylemektedir. Daha netleştirecek olursak, Dilthey, doğa biliminde sergilenen rasyonalite, nesnellik ve kesinliği asla küçümsemez. Onun yaptığı şey bilimleri doğa ve tin bilimleri olarak bölmesidir. Doğa bilimlerine yönelik eleştirisi, pozitivistlerin doğa bilimlerinin yöntemlerini insan hayatına ilişkin araştırma ve anlamaya uygulama girişiminin insan varoluşunun özsel yönlerini kaçınılmaz olarak gözardı ettiğine yönelen eleştirisiydi. Başka bir ifadeyle, Dilthey'in doğa bilimini eleştirmesinin amacı doğa biliminin kendi alanına ait yöntemi, aynı zamanda Tin biliminin de kendi alanına ait bir yöntemi var olduğunu savunmaktır (Dilthey, 1999, s. 84-85).

XIX. yüzyıl, bilginin disiplinlere ayrıldığı ve profesyonelleştiği bir dönem olmuştur. Toplumsal bilgiye ilişkin diğer dallar gibi tarih de, XIX. yüzyılın başlarında

profesyonel bir disiplin haline gelme sürecinde, disiplin kavramını bulma isteğiyle, kendi çalışma alanını, yöntemini ve araştırma araçlarını belirlerken, hangi konuların kendi yetki alanının dışında olduğunu da sebepleriyle birlikte tanımlama gayretindedir. Bu kurma ve kurumsallaşma sürecinde, tarih disiplininin geçmişteki tarih araştırmalarına ve çağdaşı olan toplumsal bilginin diğer dallarına olan bakışı derinden bir kırılmaya uğramıştır. Geçmişteki tarihçilikle ve dönemin diğer sosyal bilim disiplinleriyle aradaki açık farkının altının çizilmesi, profesyonel tarihçiliğin merkezine alacağı araştırma alanlarının belirlenmesinde etkili olmuştur; bu dönemdeki tarihçilik esas olarak siyasal olana odaklanmıştır. XX. yüzyılda sosyal ve beşeri bilimlerde epistemolojinin yeniden temellendirilmesi yapılmıştır. Beşeri bilimler pratiğine yerleştirdiği evrensel ve tarih dışı bir insan kavramı yerine, tarihsel ve toplumsal bir beşer kavramının işlevsel kılmaya çalışmıştır. Farklı bir ifadeyle anlatırsak, doğa bilimlerinin toplum bilimlerinin pratiği için uygun ve hatta geçerli bir model sunduğu yönündeki varsayıma karşı çıkmıştır (Iggers, 2000, s. 1-2).

Modern tarih düşüncesi, önemli gelişmeler yapmış olmasına rağmen, içerdiği yanlışlıktan dolayı önemli sorunlar yaratmıştır. Modern tarih düşünce kavramı ulusçuluğa dayanır ve politik, ekonomik değerlerle beslenir. Irkçılığa yol açan ulusçuluk örnekleri, toplumları hiyerarşik bir sıraya sokmuştu ve sömürgeciliği üstün ırkların doğal hakları olarak göstermişti. Tarih düşüncesindeki ilerleme anlayışı, sömürgeciliği destekleyen faktörlerden biridir. Söylediğimiz bu modern tarihçilik, avrupa merkezli bir tarih olarak biçimlendirilmiştir. Modernleşmek için, Batı'yı tanımaya ve uygulamaya çalışan diğer uluslar, ulusçuluk ve ilerlemeye dayalı tarih anlayışını belirledi ve kendi toplumlarına uyguladılar. Kopya olarak adlandırılabilir bu tarihi tutumlar, Avrupa dışı toplumları Avrupa tarihinin bir parçası olarak tasvir etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, Avrupalı olmayan toplumların tarihlerini önemli ölçüde çarpıtmasına neden olmuştur. Ulusçuluk ve onun temeli olan sömürgecilik, insanlık tarihindeki en büyük dramalarından biri ve Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının en önemli nedenleridir. Avrupa dışı ülkelerinde sömürgecilik, yoksulluk, kendi tarihsel kimliklerine doğru yabancılaşma XX. yüzyılın genel görünüşleriydi (Bıçak, 2015, s. 10).

Modern çağ felsefesinin önemli ürünlerinden biri olan tarih felsefesinin ortaya çıkışı, tarih ve doğa bilimleri bilgisinin karşılaştırılması ile başlamıştır. Felsefedeki bilgi tanımına uygun olan doğa bilimleri merkez bilim olarak tanındığında tam tersi durum değersiz görünen tarih bilimlerindeydi. Tarih bilgilerinin daha sistematik bir şekilde yapılandırılması ve araştırmalarda uygulanacak kuralların ortaya çıkması, tarihin de doğa bilimleri gibi genel-geçerlik, yasalı, zorunlu özelliklerine sahip olduğu savunmaları, düşünürlerin, tarihi bilimselleştirme çabasıydı. Tarih hakkındaki tartışmalar iki yolda gelişmiştir. İlk olanı, tarihteki çalışmalarla ortaya çıkan bilgilerin özelliklerini inceleyen bir bilim felsefesi olarak tanılan tarih felsefesi yada analitik tarih felsefesidir. Diğer yolu, insanlık tarihinin yapısını inceleyen ve onu yasallık, amaç, zorunluluk açısından açıklayan tarih metafiziğidir (Bıçak, 2015, s. 11).

Özetle, elimizde ki çalışmamızda, şu sorunlar üzerinde temellendirme yapmaya çalışacağız. Birinci bölümde, çağdaş epistemolojinin kullandığı metodları: Nikolai Hartmann , Martin Heidegger, Gaston Bachelard, Thomas Kuhn, Karl Popper, Annales ekolü üzerinden değerlendireceğiz. İkinci bölümde ise, çağdaş epistemolojinin yöntemi olarak tarihselciliğin imkanını Dilthey, Rickert, Windelband ve Collingwood'un düşünceleri üzerinde temellendirmeye çalışacağız. Ve son olarak, üçüncü bölümde, tarihselciliğe ilişkin Henri Lefebvre ve Paul Ricoeur'in düşünceleri üzerinde tarihselciliğin bir metodoloji oluşturup oluşturamayacağı söz konusu olacaktır. Bu yöntemleri kullanarak çağdaş epistemolojide karşılaşılan problemler üzerine bir değerlendirme yapıp eleştirimizi sunacağız.

I. Bölüm: Çağdaş Dönemde Temellendirmesinde Kullandığı Yöntemler

Çağdaş epistemolojinin temel ilgi odağı, tarihte genel olarak görülenden farklı olarak, bilginin çözümsel tanımının verilmesi ve kavramsal unsurlarının açıklanması olmuştur. J.I. Pollack'ın 'Contemporary Theories of Knowledge' kitabında dile getirdiği 'Epistemoloji'nin merkezinde yatan birincil konu bilgisel gerekçelendirme'dir demektir. Ancak başka çağdaş dönemde epistemoloji konusunda fikir üreten felsefecilerden önemli bir bölümü bilginin tanımında, gerekçelendirme kavramının hiç de aydınlatıcı olmadığını savunmuşlardır. Ve bunu tam tersi önemli sorunlara ve karşılıklara neden olduğu varsayımından hareket etmişlerdi. Bunun sonucu olarak bilgisel gerekçelendirme literatürü içsellik-dışsallık, temelcilik-bağdaşımcılık ve bağlamcılık eksenleri etrafında dönen kritik tartışmalara ve birbiriyle çatışan kuramlara sahne olmuştur (Mehdiyev, 2011, s. 31)

Çağdaş epistemoloji yöntemlerine gelirsek, onlar: Hegelci nüfuza karşı açılmış G. Frege, B. Russel ve G. Moore gibi şahsiyetler tarafından kazandırıldığı analitik bilgi edimidir. Burda Russell ve Whitehead'in 'Principia Mathematica' önemli bir dönüm noktasıdır. Yani, onların ileri sürdüğü yöntem, felsefe, mantık veya matematiğin bir dalı, ne de fizik ya da biyolojiyle kıyaslanabilir bir doğa bilim olduğu için, kendisini kavramların dikkatli analiziyle sınırlamalıdır. Yani matematiği merkeze alan bilim edinme yöntemidir. Bu yöntemden türetilmiş diğer yöntem ise, daha genel olarak XX. yüzyıl filozofları tarafından gerçekleştirilen, dilin analizini içeren, bilim edinme yöntemidir (West, 1998, s. 14-15). İngilizce konuşulan yer alan bu görüşe karşı kıta Avrupa yaklaşımları tarafından tehdit edilmiştir. Onlar, hermenötik, yapısalcı, post-ampirisist, yapıçözümcü (deconstructionist) vb. yaklaşımlarıdır (Skinner, 1997, s. 14).

Çağdaş epistemolojide kullanılan yöntemlerin içinden Hartmann ve Heidegger tarafından yapılan ontolojik temelli epistemoloji üzerinde duracağız. ülkelerde Söz konusu, geleneksel felsefe yeniden incelenip, yeni bir yön verme suretiyle ilk orijinal anlamına kavuşturulmalıdır. Onu nasıl yapacakları değil, daha çok neden geleneksel

felsefenin temel ana arayışının yerine ontoloji bir yapıya geçilmesi gerektiği söz konusu olmaktadır.

1.1. Ontoloji: Heidegger ve Hartmann Örneği

Esas olarak XIX. yüzyılda filizlenmiş ve gerçek formuna XX. yüzyılda erişmiş olan pozitivist bilim anlayışı, dünyayı değiştirip dönüştürme konusunda bilim ve felsefeye büyük işler düştüğünü savunmuş, buna göre felsefeyi, salt doğa bilimleri, mantık ve matematiğe dayalı bir disiplin olmaya indirgemıştır. Bu anlayışa göre ‘evrensellik’, ‘nesnellik’, ‘akılsallık’ gibi batı kökenli kavramlar modern bilimin vazgeçilmez değerleri olarak yüceltilmiştir. Ne var ki, XX. yüzyılın yarısından bu yana pozitivist anlayış, ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu genel dönüşümler birisi, Heidegger ile Hartmann’ın geleneksel felsefenin mutlak arayışında yer alan düşünce tarzını yeniden yapılandırmaya çalışmasıdır.

Pek çok modern felsefeci, insan bilgisinin sınırlarını ve temellerini araştırmıştır; Descartes ile birlikte Locke da insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve kapsamını araştırmayı temel amacı olarak görmüştür. Dahası, Berkeley için felsefe bilgelik ve doğruluk araştırmasından ibarettir. Onunla birlikte Hume bilimler için bir çeşit temel koysa da insan bilgisinin nihai ilkelerini açıklama imkanını reddetmiştir. Kant, Hume’un etkisi altında, insanın bilme yetisinin bir eleştirisini vermeye girişmiş, yani, Descartes dahil pek çok filozofu insan bilgisinin sınırları ve temellerini, çok farklı doğrultularda inceleme altına almıştır (Çüçen, 2011, s. 50).

Bilgi sorunları başlangıçta felsefenin ana uğraşı alanlarından birini oluşturmakta; bilginin kaynağı, nasıl oluştuğu, doğruluğu, kesinliği gibi konularsa, en fazla tartışılan bilgi sorunları arasında yer almaktadır. Ancak XX. yüzyılda yaşayan Hartmann ve Heidegger’in sahip olduğu kanılara bakarsak, düşüncelerinin derin bir değişikliğe uğramış olduğunu fark ederiz. Yani, klasik felsefecilerin düşüncelerinden ve onların yürüten yaklaşımlardan farklı olduğudur.

Ontoloji, çağımızda bir öz bilimi olarak fenomenoloji ile bir arada işlenmiş, özellikle de değerler alanı içinde olmak üzere var olanların bilgidен bağımsızlığını

çıkış noktası olarak alan Hartmann tarafından yeniden canlandırılmıştır. Ama bütün felsefi sorunların temelinde ontolojik yapı olduğunu kabul etmesiyle de, yeni ontolojinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Hartmann, önümüzde sayısız duran ve çokluk teşkil eden varlığın, aynı zamanda bu çokluğu ve çeşitliliği içinde taşıyan bir birliğin ve bütünlüğünün olduğunu söyler. Bu bütünlüğü ya da birliği sağlayan şey ise, varolanın tabakalı bir yapıya sahip olmasıdır (Hartmann, 1998, s. 17).

Hartman'a göre, tarih boyunca bilgi sorunu ile kategoriler sorunu bir bağlantı içinde bulunmaktadır. Bilgide a priori söz konusu olduğunda, bu iki sorun birbirine bağlanmaktadır; bilgide a posteriori tarafının ağırlık kazandığı veya yalnız doğruluk bilincinin ve bunun ölçütlerinin ya da geçerliliğin tarihsel göreciliğinin ve yöntem sorunlarının söz konusu olduğu durumlarda ise, bu iki sorun birbirinden uzaklaşmaktadır. Bunun basit nedeninin Hartmann, her türlü bilginin, a priori olarak, bilgi kategorileriyle nesne kategorilerinin ilişkisine dayanması olduğunu göstermektedir (Hartmann, 1998, s. 1).

Bu kategoriler ilişkisinin gelişmiş bir ifadesi, transsendental idealizm temelinde Kant tarafından bulunmuş ve özdeşlik tezi olarak ifade edilmiştir. Ama bu tez daha sonraları Alman idealizminin kurgusal sistemleriyle tamamen gölgede bırakılmış, Pozitivizmin Alman İdealizmine karşı yürüttüğü yıllarca süren savaşım sonucu da unutulup gitmiştir. Ancak daha sonraları, Yeni Kantçıların daha bilge olanları onu bu unutulmuşluğundan çekip çıkarmış ve onu hak ettiği konuma getirmişlerdir; fakat bu da idealist varsayımlara dayalı biçimde ve Kant'ın başardığını tüm genişliğiyle kavramadan yapılmıştır; çünkü bilgi ve varlık kategorilerinin özdeşliği tezi, ancak ontoloji temelinde tam anlam kazanmaktadır. Sonuna kadar pozitif olarak tüketilmemiş olsa da, Eskiçağ filozoflarının kuramlarının açıkça gördüğü ve Şüphecilerin bu ilişkideki çözülmezliği kavradığı gibi, bilgi bağlantısını tüm boyutlarıyla yeniden kavramak ancak burada, ontoloji temelinde başarılabilir (Hartmann, 1998, s. 1).

Hartmann, bilgiyi tüm boyutlarıyla kavrayan bu çözümlemelerin sonunda, bilgi ilişkisinin temelde bir varlık ilişkisi olduğunu söylemektedir. Bilmenin öznenin dışına taşan bir edim olduğu; nesnenin nesne olması ötesinde kendi başına bir varlığa sahip

olduğu ortaya konulur. Bilginin ontolojik temelleri tüm boyutlarıyla sergilenir. Bu temellerin bilgisi birçok bilgi sorununu aydınlatacak niteliktedir. Çünkü bilginin niteliğini, sonuçta da onun doğruluğunu-kesinliğini belirleyen, onun ontolojik temelleridir. Bu nedenle bilgide doğruluk-kesinlik sorununu tartışabilmek için de bu ontolojik çözümlemelere ihtiyaç vardır (Hartmann, 1998, s. 9).

Ontolojik bakışla varolanları ele alan Hartmann, başlıca iki varolma tarzından, real ve ideal varolmadan bahsetmektedir; Kendi içinde de farklılıklar gösteren real varlık, kendi başına varolan şeylerin, kişilerin, olayların, eylemlerin varlığıdır. Real varlık yalnız maddesel-şeyssel varolmayla sınırlı değildir, ruhsal ve tinsel varolmayı da kapsamaktadır. Hartmann real varlığın temel özellikleri olarak, oluş ve yok oluş kategorileri ile zamansallığı; bireyselliği, tekliği, birkereliği; real belirlenimin tam olmasını saymaktadır. Bunların dışında real varolmaya yüklenecek her şeyin onun tümüne değil, ancak bir bölümüne, genellikle de onun alt tabakalarına ait olacağını söyler. Hartman'a göre, real ve ideal varlık, a priori ve a posteriori varlık olarak tanımlanmaktadır. Ona göre, real varlığın hem a posteriori hem de a priori bilgisi olanaklı iken, ideal varlığın yalnızca a priori bilgisi olanaklıdır. (Hartmann, 1998, s. 16-17).

Hartmann'da real varolma maddesel-anorganik varlıktan tinsel varlığa kadar uzanmakta, tabakalı bir yapı göstermektedir. Hartmann yaptığı kategoriler çözümlemesiyle bu tabakaların özelliklerini, aralarındaki bağlantıları, tabakalar arasındaki ortak ve farklı kategorileri ortaya koyar. Buna göre real varlık dört tabakadan oluşmaktadır: Fiziksel-maddesel ya da anorganik varlık, organik varlık, ruhsal varlık ve tinsel-tarihsel varlık. Her tabakanın hem kendine özgü ilke ve kategorileri hem de diğer tabakalarla ortak ilke ve kategorileri vardır. Üst tabakalar alttakiler tarafından taşınmakta; ancak kısmen onlar tarafından belirlenmektedirler. Üst varlık tabakaları esas olarak alttakilerden bağımsızdırlar (Hartmann, 1998, s. 17).

Hartmann'a göre, bilginin varlık tabakalarından hangisinde yer aldığı konusunda şüpheye yer yoktur (Hartmann, 1998, s. 17).

Bilgi, kendisi tinsel bir oluşum olmasına karşılık, bilme edimi her türlü varolana uzanabilir, her türlü varolanı nesne edinebilir. Hatta bilme edimi, tinsel bir

yapı olarak, kendisine de yönelip, kendini de nesne edinebilir; bilgi kuramının yaptığı da budur. Kısaca her varolan, bu ister ideal ister real olsun, bilme edimi için olanaklı bir nesnedir. Ama her varolanın bilgisi aynı özellikleri göstermez. Bilgilerin, nesnelerinin varlık alanlarına, nesnenin varlıksal özelliklerine göre farklılık gösterdikleri görülür. Bilgiye ‘ontolojinin ışığında bakmanın yararı da tam bu noktada kendini gösterir. Varlık tabakalarının aynı derecede bilinir olmadıkları ortaya çıkar. Real ve ideal varlıklar aynı biçimde bilinir olmadıkları gibi, real varlık da farklı tabakalarda farklı sunulmuşluk ve bilinebilirlik derecelerine sahiptir. Bu farklılıklar tam olarak tabakalılığı da izlememektedir. Örneğin tine en uzak varlık alanı olan fiziksel-maddesel varlığın bilinmeye en kapalı, en az bilinen varlık alanı, buna karşılık tinsel varlık alanının, tin için bilinmesi en kolay varlık alanı olduğu söylenemez. Bunun tersi bir ilişki de söz konusu değildir (Hartmann, 1998, s. 19).

Hartmann’a göre bilgi felsefesi ve varlık felsefesi karşılıklı ilişki içinde olmaktadır. Varlıkta bilinebilir olan yalnızca gnoseolojik olarak bilinebilir; ama burda anlamak gereken şey, Hartmann’a göre bilginin varlığı ve nesnenin varlığı yalnız ontolojik olarak anlaşılabilir. Yani bu iki sorun yalnızca birlikte ele alınabilir. Birbirlerinden ayrılamazlar. Onlar arasındaki temel ilişki, bilginin varlığın içine yerleştirilmesidir (Tepe, 1998, s. vi-vii).

Hartmann’ın ‘bilgi kuramı’ ya da epistemoloji yerine daha çok gnoseoloji sözcüğünü kullanmaktadır. Bunun nedeni epistemolojinin bilgi fenomeninin kimi yanlarını, özellikle bilginin ontolojik unsurlarını dışarıda bırakmasıdır. Gnoseoloji, bu ontolojik yanları da içinde taşımaktadır. Bilgi fenomenini tüm boyutlarıyla ele almayı amaçlayan Hartman, bu nedenle, bilgide ontolojik olanı da kapsayan gnoseoloji başlığını tercih eder (Tepe, 1998, s. vii).

Ona göre, tüm bilgi ilişkisi bir varlık ilişkisinde köklendiği, bilgi ilişkisinin kendisi de bir varlık ilişkisi olduğu için, her kuramsal gnoseolojik inceleme kaçınılmazcasına ontolojiye geri gitmek zorundadır; özne-nesne ilişkisinin gnoseolojik özü ancak bu ilişkinin ontolojik temellerinden hareketle anlaşılabilir. Hartmann’a göre bilgi felsefesi ve varlık felsefesi karşılıklı ilişki içinde olmaktadır. Varlıkta bilinebilir olan yalnızca gnoseolojik olarak bilinebilir; ama bilginin varlığı ve

nesnenin varlığı yalnız ontolojik olarak anlaşılabilir. Bu iki sorun yalnızca birlikte ele alınabilir. Birbirlerinden ayrılmasına izin vermezler. Onlar arasındaki temel ilişki, bilginin varlığın içine yerleştirilmesidir. Tüm bu ontolojik çözümlemelerden çıkan sonuç, bilginin bilgi nesnesinin varlıksal yerine ve özelliğine göre kimi farklılıklar gösterdiği; bilgi nesnesinin varlıksal özelliğinin, bilinme derecesini ve bilginin kesinliğini doğrudan belirlediğidir. Bu ontolojik çözümlemeleri göz ardı eden, nesnenin varlıksal özelliğini dikkate almayan bilgi görüşlerinin düştükleri yanılgının nedenleri de böylece açıklığa kavuşmaktadır. Bilgi nesnelerinin verilmişlik ya da bilinebilirlik farklılıklarını dikkate almadan, doğruluğu kesinlikle karıştıranlar ve her türlü bilgiden aynı derecede kesinlik bekleyenler, matematikteki kesinliği diğer varlık alanlarından elde edilen bilgilerde bulamayınca da onları bilgi saymayanlar yanılgıya düşmektedirler. Varlık tabakalarının verilmişlik derecelerine dayalı bir çözümleme, ruhsal ya da tinsel varlık alanlarında matematikteki kesinliğin söz konusu olamadığını bize göstermektedir. Çünkü varlık ve bilgi kategorilerinin gerçekten kapsamlı bir biçimde özdeşliğinden söz edebileceğimiz tek bir nesne alanı söz konusudur, bu da matematiğin nesne alanıdır. Yani Hartmann felsefesinde bilgi ilişkisi de bir varlık ilişkisi olarak tanınmaktadır. Bilenle bilinen, özneye nesne arasında kurulan, kurulmakla varlığa gelen bir ilişkidir. Bilgi isteme, eylem, umut etme gibi bilincin gerçek dünyayla kurduğu birçok ilişkiden biridir. İlk ya da temel ilişki de değildir; bilincin kurduğu bağlantılardan yalnızca biridir. Yalnız bilinç bilgiye sahip olabilir, birşeyi bilebilir. Bilinçle, bilgi ortaya koyan yeti de bir varolandır. Bilincin varolan birşey olduğu, hiçbir koşulda yadsınamayan ontolojik bir varsayımdır (Hartmann, 1998, s. 26).

Her türlü bilgide bir ‘bilen’ ile bir ‘bilinen’in karşılıklı varolmalarıdır. Ne bilgi tek başına öznenin ürünüdür, ne de nesne öznenin bir yaratıcısıdır. Nesne, öznenin ve kavranmasından bağımsız, kendinde bir varlığa sahiptir. Gerçi bu kendinde varolma, ne (ontolojik kendinde olma olarak) ‘kendinde şey’, ne de yalnızca (mantıksal kendinde olmada olduğu gibi) ‘ideal varolma’ anlamında bir varolmadır. Hartmann bunu gnoseolojik kendinde varolma diye adlandırır. Hartmann’ın bununla anlatılmak istenen şeyi, nesnenin, ilke olarak, bilinme derecesinden, böylece de, kesin olarak öznenin bağımsız olmasıdır. Hartmann’ın bu görüşü, onun içinden çıktığı Yeni

Kantçılar'dan ve Husserl Fenomenolojisinden ayırmaktadır. Hartmann'a göre, bilgi bağlantısı yoluyla, özne tarafından 'nesneleştirilmiş' olan varolan, kendisinin nesneleştirilmesiyle varlığa gelmez. Nesneleştirilen şey, bir öznenin bilme edimine konu olmadan önce de vardır; kendi başına varolan olarak bundan önce de varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle nesne, nesneleştirilmesine kayıtsızdır denebilir. Hartmann bunu 'nesne yalnız nesne olmaktan öte birşeydir' biçiminde ifade eder. Bununla anlatılmak istenen, nesnenin bir varolan olarak nesneleştirme ötesinde de varlığını sürdürdüğüdür. Bir varolan, bir bilme edimine konu olmasıyla ilk kez bilgi nesnesi kılınmış olur; ama ilk kez varolmaz. Bir varolan olarak nesnenin nesne olmasıyla varlığa gelmemesi, nesne olmadan önce de kendi başına bir varolmaya sahip olması, kendisinin bir özneye nesne yapılmasına karşı tamamen kayıtsız kalması anlamına gelmektedir (Hartmann, 1998, s. 8-9).

Hartmann'ın yeni ontolojisiyle günümüzün bilgikuramsal sorunlarına bakmak, günümüzün kimi yaygın bilgi görüşlerinin içine düştükleri çıkmazların nedenini gözler önüne serecek, birçok tartışmayı sona erdirecektir. Çünkü başta doğruluğun göreceliliği sorunu olmak üzere, birçok bilgikuramsal sorunun aydınlatılmasında, bilgiye nesnesinden, nesnenin varlıksal yapı özelliğinden hareketle bakmanın bugün hemen hemen unutulmuş olan bu tür bir bakmanın ne kadar yol açıcı olabildiğinin en açık göstergesi Hartmann'ın bilgi görüşü ve bu yoldan giderek daha ileri adımlar atanların felsefedeki başarılarıdır. Hartmann'ın felsefesi, bilgi nesnesini unutan bilgi görüşlerine, ontolojik bakışı ve başarılarını bir kez daha anımsatmaktır (Tepe, 1998, s. viii).

Varlığın anlamı nedir, varolmak nedir, varlık incelemesi ve varlık üzerine yaptığı etimolojik çalışmalar Heidegger'i, Sokrates öncesi doğa felsefecilerine yöneltmiştir. O bugünden sorduğu bu soruyu, insanlığın felsefi serüveninin en başından sorgulamaya başlamış, doğa felsefecilerinin, varlığı önsel ve dolaysız bir biçimde kavradıklarını, Platon'la birlikte varlığın bu tür kavranışının metafiziğinin de başlatıcısı olmuştur. Felsefe artık, metafiziğin varlığı açıklama evreni olmuştur. Aristoteles ile devam eden bu metafizik varlık anlayışı, ortaçağda dilsel bir anlam kazanarak, ilahi varlık alanına dönüşmüştür. Descartes ile başlayan modern batı

felsefesinin, varlığı epistemolojik temeli metafizik anlayışla ele alındığı ileri süren Heidegger, en büyük karşı çıkışını da, Kartezyen geleneğe yapmıştır. Heidegger'in amacı, Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temeli dualist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak, ontoloji temelli varlık (varolma) kuramı geliştirmektir (Güçen, 2003, s. 14).

Heidegger'in yorumuna göre, Batı'nın bilimsel aklı, bu teşebbüslerin başarısızlığından sonra, işe koyulur. Fakat bilimsel akıl, normatif olmasa bile, en azından nedensel temellerinden, mutlak ya da koşulsuz bir biçimde gerçek temeller diye söz etmenin anlamlı olduğu şeklindeki temel metafiziksel inancı korur. Bu bilimsel ontoloji doğa bilimini neyin gerçek olduğuyla ilgili kabullerine imtiyaz tanımasına, kültürümüzün tek hakiki bilgi olarak bilim ve bilimsel yöntem lehindeki önyargısına yol açar. Bilimsel aklın hakimiyetini sorgulamak için batı metafiziğinin, mutlak ve koşulsuz bir biçimde gerçek olan düşüncesinin ilk kez olarak kendilerinde kökleştikten dolayı, modern felsefecilerin temel kabulleriyle işe başlama zorunluluğu vardır (West, 1998, s. 138).

Heidegger'e göre Herakleitos ile Anaksimandros varlığın kendisini sorgulayan düşünürlerdir. Yani direk 'varlık nedir?' sorusunu sordular. Heidegger bu düşünürlerle dolaysız düşünürler isimlerini vermektedir. Çünkü onlar varlığı doğrudan düşündüler. Ancak Sokrat sonrası felsefecilere gelirse, onlar 'varlık nedir?' sorusunu ikinci plana koymaktadırlar. Ve bundan dolayı klasik felsefe problem olan varlık nedir problemi yeniçağ felsefesinde 'varolan objeler ne?' sorusuna dönmüştür. Heidegger'e göre, bu yeni çağ felsefesinde yer alan durum değişmesi lazım. Felsefe artık ontoloji yani varlık probleminin kendisine geri dönmelerini savunmuştur. Heidegger ve Hartman'a göre klasik felsefe yeniden incelenmeli ve araştırılmalı. Ondan sonra felsefe, orijinal formuna kavuşmalıdır demektir. Heidegger'de Varlık nedir? sorusu varlığın nasıl bir şey olduğu değil de, varlığın ne anlamına geldiği önemlidir (Çüçen, s. 8-9).

Heidegger 'Varlık ve Zaman' eserinde Varlık Dünyası içinde serimlenen Dasein'in analizi artık başat bir konu olarak tanımlamaktadır. Heidegger, 'Hümanizm Üzerine Mektup'da 'Varlık ve Zaman'dan, zaman ve varlığa dönüşten bahseder. Varlığın zaman içinde anlaşılakta olduğu sorusunu sorar. Şeylerin bir özü olduğu

fikrinin Grekler'den beri Batı düşüncesini belirlediğine ve metafiziğe zemin hazırladığına vurguda bulunur. Öz'ün oluşu bir öz olmayanın da varlığını gerektirir. Oysa kendi içinde varolan insan tarafından bir özne-nesne ilişkisi içinde bir açıklık yoktur. İnsan, varolanı epistemolojik bilme imkanıyla saptayamaz, varolanın insan tarafından anlaşılır olması, varlığın kendisini bir şekilde açmasıyla mümkündür (Pöggeler//Aleman, 1994, s. 26-27).

Heidegger için, sadece oradaki-varlık olasılığı değil, varoluşunu yalnızca kendisine karşı şeffaflaştırmak değil, varoluşsallığın kendisinin anlamını genel olarak varlığın anlamını önceden sorgulama olanağını kavramışsa, ve böyle bir soruşturmada kendi özsel tarihselliği için oradaki-varlığın gözleri açılmışsa, o zaman varlığa ilişkin olarak varlıksal-varlık bilimsel zorunluk açısından sergilenmiş olan soruşturmanın kendisinin tarihsellik tarafından belirlendiği içgörüsü kaçınılmazdır (Heidegger, 2004, s. 45).

Oradaki-varlığın bu ögesel tarihselliği onun kendisinden gizli kalabilir. Ama ayrıca belli bir yolda açığa çıkarılabilir ve gereken ilgiyi görebilir. Oradaki-varlık geleneği açığa çıkarabilir, onu saklayabilir ve onu belirtik olarak inceleyebilir. Geleneğin açığa çıkarılması ve neyi aktardığının ve nasıl aktardığının açığa serilmesi kendi başına duran bir görev olarak alınabilir. Oradaki-varlık böylece varlık türünde kendini tarih-bilimsel soruşturma ve araştırmaya getirir. Ama tarih bilimi ya da daha sağın olarak, tarih-bilimsellik sorgulayan oradaki-varlığın varlık türü olarak ancak oradaki-varlık varlığının temelinde tarihsellik yoluyla belirli olduğu için olanaklıdır. Bu tarihsellik, oradaki-varlıktan gizlendiği ve gizli kaldığı sürece, tarihî-bilimsel araştırma ve tarihin açığa çıkması reddedilecektir. Tarih biliminin eksikliği oradaki-varlığın tarihselliğine karşı bir tanıtı değildir; tersine, bu varlık durumunun eksik kipi olarak ondan yana bir tanıttır. Bir zaman dönemi ancak 'tarihsel' olduğu içindir ki tarih bilimsel olmayabilir (Heidegger, 2004, s. 45).

Buna bağlı olarak, Husserl'in fenomenolojik bilinç çözümlemesinden hareket eden Heidegger, 'varoluşun dışavurumu olarak tarihin ontolojik sorunu'na eğilir. Heidegger'e göre, insani varoluş, tarih denen 'olup bitmeler' içinde ve 'tarihsellik' damgasıyla ortaya çıkar. Tarih, insanın içinde bulunduğu varoluş ortamıdır; onun 'bu-

dünyada-olma' (In-der-Welt-Sein) halidir. Ama insanın, kendini 'tarih içinde hissetmesi' için bir 'kaygı' gereklidir. Kendini bulunduğu ortam içinde sorgulamayan, böyle bir kaygısı olmayan insan için bir 'tarihsellik' duygusu oluşamaz. Böyle bir kaygıyla tarihselliğinin farkına varan insan için tarih, özgür varoluşun tüm olgusal olanaklarını içerir ve insanın ekzistens olma olanağını sağlayan ortam olarak görülür. Öyle ki, tarih Heidegger için, 'insanın içine atıldığı koşullar toplamı'dır; onun 'bünyada olma' ortamıdır. İnsanın ekzistens olma ortamı olan tarih, bu yüzden insanın 'kendi kendisini yapma' olanağının bulunduğu yerdir. Yani Heidegger için tarih, 'bünyada-olmaya ait olup bitmeler'den ibarettir. Heidegger bu olup bitmelere, hem 'vulger tarih' hem de 'bilimsel tarih' dediği bir etkinliğin eğildiğini söyler. Buna göre tarih, 'yapılmış olanın tarihi'dir ve onu ancak kendi kendisini yapmakta olan, yani ekzistens olmaya çalışan insan anlamaya çalıştığında bir 'anlam' kazanır. Böylece tarih, kendini özgürce yapmaya çalışan insanın, ekzistens olmaya çabalayan insanın gözünde, içine atılmış olduğu ortamdır (Heidegger, 2009, s. 16).

1.2. Modern Bilim: G. Bachelard, K. Popper ve T. Kuhn

Yüzyıllarca filozofların tartışma konusu, bilimin hangi niteliğe sahip olduğu olmuştur. Aralarında genel hepsine ortak nokta çıkmazsa da farklı alanlarda farklı kavramların destekçileri çıkmıştı. Belirli dönemlerde, o zamanın siyasi, sosyal durumuna göre çeşitli kavramlar ön plana çıkarılmıştır. Özellikle de 'evrensellik', 'nesnellik', 'akılsallık' gibi batı kökenli kavramlar modern bilimin vazgeçilmez değerleri olarak yüceltilmiştir. Ne var ki, XX. yüzyılın ikinci yarısından bu yana pozitivist anlayış, sosyal felsefeciler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. O nasıl bir eleştiriydi? Ve sosyal felsefecilerin pozitivist düşünceye karşı öne sürdüğü metodlarının içinde, özellikle tarihselciliğin rolü neredeydi?

Pozitivistlerin hem akılcı, birikimci ve ilerlemeci bilim anlayışına hem de salt akılsal bir zemine oturtulan 'tarihsiz' bilim anlayışına karşı çıkan bilimin temelinde bilim dışı ve akıl dışı öğelerin de olduğuna dikkat çekmiştir. Bu devrim XX. yüzyılın ikinci yarısında bir sürü düşünürlerin mücadelesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu düşünürler bilimsel etkinliği, değişmez, soyut bir insan düşüncesi (ya da akıl) gibi tek

bir temele oturtmak yerine, onu farklı tarihsel dönemlerdeki değişkenliği ve devingenliği çerçevesinde ele alma eğiliminde olduğunu savunmuşlardı. Bu da XX. yüzyılın geleneksel epistemoloji bakış düzeyinin değişmesini sağlamıştır (Skinner, 1997, s. 14-22).

Başlangıcından bu yana bilimle yakından ilgili olan Fransız felsefesinde epistemoloji terimi, genel kullanımının tersine, bilgi teorisini değil, bilim felsefesini, hatta bilime dayalı bir felsefe anlayışını anlatır. Terimin bu anlama gelmesinde ve Fransız tarzı epistemolojinin gelişmesinde Bachelard'ın önemli bir yeri vardır.

Bachelard'ın düşüncesi Husserel'in düşüncesinden farklıdır. Bachelard'a göre modern bilim tanımında, bilgiyi mümkün kılan şey, Husserel olduğu gibi bilimin kendisine dönmek değil, bilimin kendisin kendi üretebileceğinin farkına varmaktır. Bachelard'a göre felsefenin konusu bilimi temellendirecek bir bilgi oluşturmak değil, bilimsel pratiği derinlemesini kavrayabilmek, bilimsel üretimin deneyim ve kavram düzeyindeki yaratıcılığının oluşumunu anlayabilmektir. Husserl'in pozitivizm eleştirisi ise, bilindiği üzere, olgulara ulaşmayı sağlayan yönelimselliği göz ardı eden, kısacası, olguları kendi öznelliğinden ve yaşanmışlığından soyutlayarak düşünen 'pozitivist bilim adamı' figürünü hedef alıyordu. Bachelard bu eleştiri karşısında, bilim ve felsefe ilişkisinde alternatifin pozitivizmle fenomenoloji arasında olmadığını gösterir. Alternatif, olgulara dair körü körüne bir 'inanç' ya da aksi halde her şeyi bir ilk deneyime ve bir bilince götüren metodolojik bir paranteze alma hareketi arasında kurulmak zorunda olmadığını anlatmaktadır. Bachelard'a göre modern ilimin varlığını ortaya koyduğu olguların üretimini kavramak için iki temel tutumu benimsemek gerekir: 1) bilimsel kavramların incelenmesini ve eleştirilmesini merkeze alan yeni bir akılcılık; 2) bu üretimi kolektif ve tarihsel kimliğiyle kabullenecek, kısacası bir pratik olarak kavrayacak 'inşacı' [constructivist] bir epistemoloji. Bu yaklaşım, yani bilimsel üretim bölgelerinin içinden düşünerek bilimsel kavramların tarihsel oluşumunu inceleyen tarihsel epistemoloji, özellikle Fransa'da hem fenomenolojiye hem de mantıksal pozitivizme alternatif oluşturan ve bugün hala etkinliğini sürdüren bir bilim tarihi geleneğinin merkezinde yer alır (Taylan, 2013).³

³ Ferhat Taylan, *Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji*, bu makalenin sayfası gösterilmemiştir.

Aslında, Bilimsel Zihnin Oluşumu’nda Bachelard’ın, Comte’un üç hal yasasına alternatif olarak ortaya koyduğu üç “bilimsel hal” de, giderek artan soyutlama kapasiteleri açısından okunabilir. Bachelard, bilimsel zihnin oluşumunun bu üç halini iki ayrı düzeyde, tarihsel ve psikolojik düzeylerde ele alır. Tarihsel düzey: XVII. yüzyılın sonuna dek gelen bilim öncesi dönem, bu yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başına dek uzanan bilimsel dönem ve Bachelard’a göre tam olarak 1905 senesinde Einstein’ın artık hiç sarsılmayacak olduğunu düşündüğümüz temel kavramları yerinden eden görelilik kuramı ile kendisini gösteren yeni bilimsel dönem. Psikolojik düzey: zihnin “fenomenlerin imgeleriyle kendisini eğlendirdiği” somut hal, soyutlamanın geometrik şekiller üzerinden gittiği soyut/somut hal ve zihnin artık bilgiyi gerçek mekanın sezgisinden ve dolayimsız deneyimden kurtardığı soyut hal. Her iki düzeyde de, ilk aşamada ya olgudan ideye “fazla çabuk” geçilir ya da olgunun tekil imgesiyle yetinilir. Bilim felsefesinin görevlerinden biri de, bilimsel kavramlar üretmekten aciz durumdaki dolaysız deneyimi aşmak ve «zihni gerçeğe değil yapay olana, doğal olana değil insani olana, temsile değil soyutlamaya doğru yönlendirmektir (Bachelard, 2013, s. 13).

Bachelard’ın epistemolojiye kazandırdığı en önemli kavram, kopuştur. Bachelard epistemolojik kopuş kavramını en temel noktada tartışmaya başlar: İnsan bilgisiyle hayvan bilgisi arasında bir süreklilik mi yoksa kopuş mu vardır? Fransız filozof, Meyerson’un sahibinin attığı eti havada yakalayan köpek örneğine döner. Meyerson köpeğin bu cismin yörüngesi’ni önceden bildiği ve hayvanın bilgisinin ilkel insanınkinden farklı olmadığı savını ortaya atar. Bachelard, bu görüşe karşı çıkarken bilimsel bilgi kavramına ağırlık verir: Ona göre, ne sahibinin ne de köpeğin ‘bilgisi’ bilimsel bilgi değildir; çünkü burada söz konusu olan bilimsel bilgi (yani mekanik), Meyerson’un düşündüğü dolaysız eylem alanına ait değildir. Yaşanmış hareket pekala insanla köpek arasında bir süreklilik kurabilir, diyor Bachelard, ama düşünülen hareketin mantığını bize mekanik verir ve hayvan zekasıyla rasyonel zeka arasındaki her türlü sürekliliği ortadan kaldırır. Hesap sözcüğünü hem avını havada kapatan köpeğin davranışı hem de mermisini gönderen bir topçunun yönlemsel önlemlerini nitelemek için kullanamayız. Dolayısıyla yalnızca hayvanın ‘bilgi’siyle değil, insanın gündelik bilgisiyle bilimsel bilgi arasında da bir kopukluk vardır. Bilimsel bilginin

gündelik bilgiden epistemolojik kopuşunu açmak için Bachelard, ikincinin ampirik niteliğinin karşısına birincinin rasyonelliğini çıkarır: Bilim, doğada bulunmayan, kendi yarattığı olgular üstüne akıl yürüttüğü ölçüde gündelik bilgiden, bir başka deyişle sağduyudan (sens commun) kopar (Kılış, s. 1-2).

Bachelard'ın sıradan bilgi ile bilimsel bilgi arasında sürekliliği reddettiği gibi, bilimsel bilginin tarihte ilerleyişinde de önceliği sürekliliğe değil kopuşa verdiğini göstermektedir; böylece bilimsel bilginin motoru, daha önceki her türlü bilgiden ve tasavvurdan ayrıdır. Ancak kopuş kavramı, naif ampirizmde olduğu gibi, gözlemci ya da bilim adamını bir tabula rasa olarak varsaymaz, tersine, bilim adamı kendisini kuşatan, donatan bütün bilgilerden kuşku duymalıdır; araştırmasını hazır cevaplarla değil, soruların yönetimine verdiği ölçüde cevaplamalıdır. Epistemologun görevi de, Bachelard'a göre, bilim tarihi üstünde çalışarak, geleneğin, genel kültürün, eğitimin ve şiirde anlatımını bulan insanlığın evrene ait hayallerinin bilim adamının ufkunu kaplayarak bilimin ilerlemesini nasıl engellediğini göstermektir; böylece epistemoloji, nesnesi bilim tarihi olan bir pedagoji olarak tanımlanır.

Bachelard, bilim felsefesi anlayışını, görecelik kuramı ve kuantum mekaniğinin klasik fizik karşısındaki ayrımları üzerine kurmuş, bunu yaparken Descartes'ın bilgiyi ilk doğrulara dayandırdığı epistemolojisini yadsıyarak Kartezyenci olmayan bir bilgi kuramını temel almıştır. Aslında genel olarak felsefi duruşuna bakıldığında, Bachelard'ın tüm felsefesini 'polemik' üzerine kurduğunu, dolayısıyla onun polemiğe oldukça hevesli bir düşünür olduğunu söylemek gerekir. Bachelard, ilkelerini dokunulmaz, eksiksiz ve tamamlanmış olarak ortaya koyan bilimlerin kendi içine kapalı olduklarını, bu nedenle de bilimsel açıklığa ve ilerlemeye uygun olmadıklarını ifade eder. Ona göre, bilimsel bilgi ile felsefi bilgi, yanlışlanmaya açıklıkları ve bilgisizlikten bilgiye geçiş süreçlerindeki farklılıkları ile birbirinden ayrılırlar: Bilimde, bilgisizlikten bilgiye geçiş, uzun vadede aşamalı olarak gerçekleşirken felsefede, yanlışlıktan veya bilgisizlikten bilgiye ulaşma, bir anda, aydınlanma şeklinde gerçekleşmektedir. Ne var ki, filozofun bu tür bir aydınlanma şeklinde bilgiye ulaştığına dair duyduğu güven tam da felsefeyi atıllaştıran şeydir. Bilimin işi zaman aşımına uğrayan bilgileri, sözleri bir kenara bırakmak ve yenileriyle

yoluna devam etmekken; felsefenin işi, Bachelard'a göre, mutlak ve değişmez bir aklın ürünü olan geleneksel öğretileri söyleyip durmaktır. Bu nedenle bilimcilerin kendi işlerini filozoflarınkinden ayırıp, mutlak ve değişmez olan, efsaneleşmiş ve tözleşmiş bir söylemin peşine düşmekten vazgeçmeleri gerekir. Bachelard'a göre, bilim bu tarz kısır bir üst söylemi hedef alamaz. Diğer bir deyişle hakiki bilimsel çaba, bu çabayla elde edilen bilgiyi yıpratmak pahasına da olsa genel-geçer bilgidan uzaklaşan, soru sormaktan imtina etmeyen, sürekli eski kavramları bozan, kendini yıkıp yeniden kuran ve de böylece yenilenip zenginleşen dinamik bir etkinlik, özetle polemiksel yapıda bir bilgi türü olarak faaliyet göstermelidir.⁴

Şurası açık ki, bilim adamı, kavranılan Varlığın hemen önüne ya da dış dolaylama ya da iç birliğine yerleşebileceğini sanan filozoflar gibi gerçekçi ya da usçu olamaz artık. Bilim adamına göre Varlık ne deney ne de us yoluyla bir bütün olarak kavranamaz. Öyleyse epistemolojinin, deney ile usun şu ya da bu derecede devingen biresimini (bu biresim felsefe açısından kendini çaresiz bir sorun gibi gösterse de) hesaba katması gerekir (Bachelard, 2008, s. 21).

Bachelard da, bilim ile bilim olmayanı birbirinden kesin çizgilerle ayırarak tarihsel ve toplumsal bağlamdan bağımsız soyut ilkelerden hareket edildiğinde hakikate daha fazla yaklaşılabileceğini, kısacası birikimci ve ilerlemeci bir bilimin mümkün olabileceğini savunan geleneğe karşı çıkmıştır. Bachelard, bilimsel düşüncenin sabit, değişmez, durağan yapılarıyla değil, tam da onların dinamik, süregiden ve sonuçlanmamış taraflarıyla ilgilendiğinden, onun bilimsel perspektifi de buna uygun olarak kolayca kategorize edilemeyecek denli dinamik ve değişkendir yani dağınıktır. O, bilim felsefecileri açısından, sadece dinamizme vurgu yapan bu tutumuyla bile pozitivizm karşısında konumlandırılabilir. Zira pozitivizmin tarihselliğe karşı olduğu daha evvel vurgulanmıştı. Tarihselliğe karşı değişmez akılsal ilkeleri koyması, pozitivizmin dinamizm karşıtı bir noktada olduğu yorumuna kapı açmaktadır (Bachelard, 1995, s. 15).

Popper ve Kuhn gibi düşünürlerin görüşleri aynı Bachelard bakışı gibi bu pozitivist, mutlak akılcı, birikimci ve ilerlemeci bilim anlayışına tepki olarak

⁴ Cesur, E. (2014). *Gaston Bachelard'da bilim felsefesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı.

doğmuştur. Bu positivist görüş XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, felsefi çalışmalarda büyük bir dönüşüme yol açmıştır. Genel itibariyle pozitivistlerin rasyonalist bir zemine oturttukları 'tarihsiz' bilim anlayışını eleştirerek, bilimin temelinde bilim dışı ve us dışı öğelerin de olduğuna dikkat çeken bu düşünürler, bilimsel etkinliği insan düşüncesi (ya da usu) gibi tek bir temele oturtmak yerine, onu farklı tarihsel dönemlerdeki değişkenliği çerçevesinde ele alma eğiliminde olmuşlardır.

Bilimsel araştırmanın hakiki motifi bilmek arzusu yani tamamen teorik veya 'aylakça' bir merak mıdır? Yoksa bilimi hayat mücadelesinde ortaya konan pratik problemlerin çözümüne yarayan bir araç olarak mı anlamalıyız? Bu, burada hakkında bir hükme varılması gerekmeyen bir sorudur. Bilimsel araştırmanın ancak sağlam bir yatırım olduğu anlaşıldığı takdirde tasvip edilebileceğini ileri süren ve maalesef tekrar moda haline gelen dar görüşe karşı yaptıkları mücadelede "saf" veya "temel" araştırma hakları savunucularının her türlü desteğe layık olduklarını kabul etmek gerekir. Fakat (benim de kişisel olarak eğilimli olduğum) bilimin, en çok insanoğlunun şimdiye kadar tanıyabildiği en büyük ruhi maceralardan biri olarak önem taşıdığı şeklindeki bir dereceye kadar aşırı görüş bile, ister uygulamalı, ister saf (pure) her çeşit bilimin ilerlemesi için pratik problemler ve pratik testlerin önemini kabul etme anlayışıyla biraraya getirilebilir (Popper, 1998, s. 67).

Popper, doğrulamacı yöntemin, belli bir hipotezin bilimsel sınırını belirlemede hipoteze ilişkin ulaşılmaması imkansız sayıdaki deneysel örneklerle ulaşmada yetersiz ve zayıf kalacağını savunarak, doğrulanabilirlik yerine 'yanlışlanabilirlik' ölçütünün benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Yanlışlanabilirlik, bilimsel olan ile olmayan arasındaki sınırı belirleyecek nesnel bir ölçüttür. Buna karşın, salt deneysel alanla sınırlandırılması bakımından doğrulamacı yöntem, metafiziksel içerikleri dışlayan bir yöntem olmasına rağmen, yine de mutlak olan bir genel geçerlilikten söz etmesi bakımından metafizikten tamamen arınmış bir yöntem de sayılmaz. Çünkü sınırı kestirilemeyecek ölçüde deneysel örneği kapsayan doğrulamacı yöntemin hipotezi, sınanma sınırının belirsizliğine rağmen 'bütün' hakkında genel yargılar üretir. Bu bağlamda pozitivistler, kendilerini içinden çekmeye çalıştıkları metafiziğe dolaylı

olarak bulaşmışlardır. Popper'e göre, birkaç yüzyıldır hakim olan, klasik dediğimiz bilim görüşü iki varsayıma dayanarak kuruldu. Bunlardan birisi, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören Newton modelinden bahsetmektedir. Bu neredeyse teolojik bir görüştü: Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabilirdik, dolayısıyla her şey sonsuz bir bugünde varolduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdi. İkinci varsayım, doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulunduğunu varsayan Kartezyen düalizmiydi. Yani, Popperci model, önceki pozitivist ve neo-pozitivist modellemenin çözemediği problemleri çözebildiği için onun yerini almış ve bilimsel araştırmanın mantığının modellenmesi için daha güçlü bir alternatif sunabilmiştir (Temiz, 2017, s. 654).

Popper'e göre, bilimsellik iddiasında bulunan tarih biliminin zamanın üç farklı boyutu (geçmiş, şimdi, gelecek) arasında bilimsel bir ilişki kurabilmesinin nesnesi nedir? Tarih biliminde sıkça rastlanan en belirgin problem, geçmiş ile şimdi arasında kurulan ilişkinin tespit ettiği ilkelerin, şimdi ile gelecek arasında kurulması istenen ilişki için bir dayanak oluşturmasıdır. Bu tarihsel süreçte yer alan insanların, toplumların, ihtiyaçların ayrı ayrı olmalarının yanı sıra, her dönemin kendi zamanının ruhuna uygun birbirinden farklı paradigmalarının olduğunu hesaba katmak gerekir (Popper, 1998, s. 27).

Sosyolojik kanunlar, yahut sosyal hayatın kanunları, yer ve zamana göre değişirler: Tarihselcilik, düzenli olarak tekrarlanışları gözlemlenebilen birçok tipik sosyal şartlar olduğunu kabul etmesine rağmen, sosyal hayatta görülebilen düzenliklerin, fiziksel dünyanın değişmez düzenlilikleri karakterinde olduklarını reddeder. Çünkü onlar tarihe ve kültürdeki farklılıklara dayanırlar. Onlar belirli bir tarihi duruma dayanırlar. Bundan dolayı, daha ileri nitelendirmeler yapmadıkça, mesela iktisat kanunlarından değil, sadece feodal dönemin, veya endüstriyel dönemin ilk yıllarının, iktisadi kanunlarından söz etmek gerekir; daima söz konusu kanunların hüküm sürdükleri kabul edilen tarihi dönem zikredilerek (Popper, 1998, s. 27).

Popper, bu bakımdan dönüştürücü öznesi insan olan tarihi sabit bir deneyime mahkum etmenin hata olduğunu savunmaktadır. Bu hata çoğunlukla tarihin

determinizm veya erekselcilik üzerinden okunmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, tarihin, psikolojik özne olarak tarihçinin geleneklerine veya önyargılarına sadık kalınarak sunulmaya çalışılması, bilim dışı bir perspektiftir. Tarihçi kendi ulusunun tarihçilerinden biridir; ulusuna aittir. Bu bağlamda, tarihin belirli bir anında yaşayan ve uyruğuna sıkıca bağlı olan bir tarihçinin tarihin tümü ile ilgili bir şeyler söylemeye ne kadar hakkı vardır? sorusu güncellik kazanmaktadır. En yaygın biçimiyle, bir tarihçinin, tarihin tümüyle ilgili söyleminin arkasında yer alan düşüncenin iki kaynağı vardır: birincisi, antinomi üreten ve nedensel ilişkiler (empirik veya metafiziksel) kurmaya yatkın bir yeti olarak akıl, ikincisi ise doğa yasalarıdır. Popper'e göre, bir şeyi geçmiş ve geleceği açısından inceleme sonucunda hiçbir zaman tarihte bu şunun kesin sonucudur veya nedenidir şeklinde bir yargıya varamayız. Bir tarihsel olayın geçmişini ve sonrasını ve o zamana göre geleceğini incelerken elbette nedensel bağlar kurulur ama olayın tekliği nedeniyle deneysel kanıtlanmış bir kesinlik öne sürülemez. Ayrıca tarihte rastlantısallık olarak nitelendirebileceğimiz sonsuz bir alt nedenler ve sonuçlar zinciri vardır. Bu bakımdan tarihsel geçmiş ile gelecek arasında birebir neden-sonuç halkası değil, çok etkenli geçişler olabilir. Bu karmaşık yapılar tarihçi tarafından çözümlenebilir (Temiz, 2017, s. 655).

Yukarıda söylediğimiz, sosyal bilimlerdeki bu problemi derinleştiren neden, doğa bilimlerine ait yöntem biliminin bu alana transfer edilmesi yaklaşımıdır. Çünkü doğa bilimine ait sabit bir yasayla ilgili olan iki fiziksel olay arasındaki nedensel ilişki, gerekli şartların sağlanması durumunda tekrardan gözlemlenebilir. Fakat araştırma nesnesi insan olan herhangi bir durumun, gelecekte tekrar aynı şekilde yaşanacağına dair kesin bir söylem geliştirilemez (Popper, 1998, s. 111).

Popper'e göre, ister doğa bilimleri, ister sosyal bilimler olsun, her iki alanda hakim olması gereken bilimsel tavır, olgu alanını eleştirel zemini koruma anlamında tüketmeyen varsayımlara yer vermektir. Popper bunu şöyle dile getirir: bir teorinin bilimsel olma niteliği kazanmasının şartı, mümkün bir olgu tarafından yanlışlanmaya açık olması, yani potansiyel bir yanlışlanabilirlik durumunu içermesidir. Dolayısıyla toplumu bir bütün olarak, olduğu gibi psikolojizm zemininde açıklamak ya da psikolojiye dayandırmak olanaksızdır. Sosyal bilimlerin asıl görevi, sosyal çevreyi ya

da olguyu anlamlar ağı üzerinde yükselen açıklayıcı kavramlar aracılığıyla betimlemektir. Bu bağlamda bilimin, daha özde sosyal bilimin temel prensibi psikolojik açıklamalar getirmek yerine, mantıksal üçlü dünya yaklaşımıyla değerlendirmelerde bulunmaktır. Popper'e göre dünyamız üç farklı bölümden oluşur: fiziksel durumların dünyası (dünya 1), düşünsel durumların dünyası ve nesnel anlamdaki ideler dünyası (dünya 2). Sonuncusu kendinde kavramların ve mantıksal ilişkilerin dünyası ve kendinde problem durumlarının dünyasıdır (dünya 3). Tarihsel ufkumuz ancak bu şekilde genişleme olanağı bulur. Popper bunu 'durum çözümleme yöntemi ya da durum mantığı' olarak tanımlar. Bu yaklaşım, tarihi anlamak ve açıklamak için, psikolojik yaklaşımlar yerine, mantıksal üçlü dünya ilişkilendirmelerini temel alan ve bununla birlikte, eyleme geçen insanların öngördüğü kuramları ve varsayımları göz önünde bulunduran bir yöntem diye adlandırmaktadır (Popper, 1998, s. 118).

Bilimlerin, rasyonel bilginin paradigmaları olarak kendi imgeleri doğrultusunda yaşamaya gerçekten müktedir olup olmadıkları konusunda Bilim tarihinden geniş kapsamlı kanıtlar getiren Kuhn'dur. Klasik çalışması 'The Structure of Scientific Revolutions' da bilim topluluklarının mevcut hipotezlere karşı örnekler araştırmasına ve yalnızca böyle testlerden geçen önermeleri bilgi olarak kabul etmesine ilişkin Popperci ideali nadiren benimsediğini ileri sürdü. Kuhn'un verdiği isimle olağan bilim, bunun yerine, mevcut kuralları tasdik etmeye çabalayan yöntemler benimser; karşı örneklerin ışığında terkedilmekten ziyade biçimlenmemiş karşı örneklerin terkedilmesini teşvik ettiği mevcut otorite kuramlarıdır. Kuhn şunu ekler: Eğer belirli bilimsel hipotezlerin kabullenmesini ya da reddedilmesini açıklamak istiyorsak, başvurmak ihtiyacında olduğumuz şey, tarafsız bilim adamlarının rasyonel yöntemleri değil, bir uğraşı olarak bilimin kurulu adetleridir (Skinner, 1997, s. 13-14).

Kuhn'un temel yönelimi şudur: Bilimlerin kendi pratiklerinde Popper'in öne sürdüğü şekliyle hareket etmemesinin ve edememesinin nedeni, inançlarımızı terkederek olgulara ulaşmamızın her zaman Kuhn'un verdiği adla 'paradigmalar' ya da anlam çerçeveleriyle ayaklanmasıdır. Meseleyi daha kesin bir biçimde ortaya koyarsak, kendileri hakkındaki kuramlarımızdan bağımsız olan hiç bir bağımsız olgu

yoktur ve nihayetle, dünyaya bakmanın, onu sınıflandırmanın ve açıklamanın tüm rasyonel insanların benimsemeye zorlandığı hiç bir yolu bulunmamaktadır. Elbette karşıt kuramlar karşıtlanabilirler; fakat nesnel bir ölçüte mukabil olarak yapılamaz; nihayetle kuramlar basit bir biçimde ‘tek bir ölçüte vurulamazlar’ ve sonuç, onların sembollerinin farklı dünyalarda yaşadıklarının çalıştıklarının söylenebileceğidir (Skinner, 1997, s. 14-15).

Kuhn, sosyal bilimlere dig paradigma ‘ve’ bilimsel devrim gibi önemli kavramları veren bir düşünürdür. Kuhn'a göre, pozitivistlerin aksine, bu yasalar doğrusal ve ilerici değildir. Bilimsel bilgi periyodik sıçramalar ile ilerler ve gelişir. Kuhn, bu sıçramaları devrimle açıklıyor. İlk olarak, olağan bilim öncesi dönem yaşanmaktadır. Bu dönemde birçok öneri kullanılır. Fakat zamanla, tek bir öneri öne çıkıyor ve baskın paradigmayı yaratıyor. Kuhn’a göre bu dönem bir paradigma dönemi olarak adlandırmaktadır. Üçüncü dönem, bilimsel devrim dönemidir. Bu dönemde, hâkim paradigmaya karşı olan yeni bir bilim grubu ortaya çıkmaktadır yani yeni bir görüş oluşturulmaktadır. Yeni oluşan paradigma eski paradigmaya göre çok takipçiler toplar. Bu da yeni paradigmanın hepsine ortak bir paradigma olmasını sağlar. Kendi ifadesiyle: *Olağan bilim, yani çoğu bilim adamının kaçınılmaz olarak hemen hemen tüm zamanını içinde harcadığı etkinlik, bilim topluluğunun dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı üzerine kurulu bir tanımdır* (Kuhn, 2000, s. 62).

Bilimi, ilerlemenin sonuna kadar tek entelektüel son olarak gören ve modern çağda başlayan yeni bilim anlayışının izleyicilerinden biri olan Kuhn, tarihte yalnızca bir zaman dilimi olarak görülmediği halde tarihin bizim için egemen bir bilime yol açabileceğini anlatmaktadır. Bu cümleye göre, bu dönemde ortaya atılan bilim imajının geçerli ve doğru olmadığını anlatmaktadır. Kuhn göre, bilim alanlarında bu durum daha rasyonel ve daha gerçekçi bir bilim imajıyla değiştirilebilecek bir konumda olduğunu düşüncesi anlaşılmaktadır (Topdemir, 2002, s. 46-47).

Kuhn bilimi bir etkinlik olarak görmektedir. Yani bilimin birikime dayalı olarak ilerlediğini savunan yerleşik bilim imgesinin iki farklı açmazının bulunması dolayısıyla değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Aslında sorun tarihin nasıl okunması gerektiği noktasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Aristoteles'in fizik ya

da evren görüşü bugün için geçersizdir. Bu bakımdan onu anlamsız, boş inanç ya da efsane mi, yoksa kendi dönemi içerisinde anlam taşıyan, bu bakımdan da günümüzde geçerli olan görüşlerden ne daha az bilimsel ve ne de daha az kişisel seçim ürünü olduğunu mu söylemek doğru olacaktır? Kuhn bu konuda şunları belirtmektedir. Eğer bu zamanı geçmiş inançlara efsane denilecekse, o zaman bugün bilimsel olduğu kabul edilen bilgi türünün dayandığı yöntemlerle ve mantıkla da aynı şekilde efsaneler üretilebileceği gayet açıktır. Yok eğer bunlara bilim denilecekse, o zaman da bilim bugün bizim sahip olduklarımızla hiç de bağdaşmayan inanç topluluklarını kapsamış oluyor. Bu seçenekler karşısında tarihçi ikincisini yeğlemek zorundadır. Zamanını doldurmuş kuramların, sırf bir kenara atıldıkları için, ilkece bilimsel olmadıkları söylenemez. Gel gelelim bu seçenek de bilimsel gelişmenin doğal birikim süreci olarak açıklanmasını güçleştirmektedir. Tek tek keşif ve icatları bir başlarına almanın zorluklarını ortaya seren de bilime yapılan bu bireysel katkıları birleştirdiği sanılan birikim süreci hakkında derin kuşkulara zemin hazırlamış olmaktadır (Kuhn, 2000, s. 47).

Bu tartışmalar ve kuşklar sonucunda bilim tarihi anlayışında ‘devrim’in meydana geldiğini düşünen Kuhn'a göre, artık daha eski bir bilim dalının bugünkü ilerlemiş durumuna yaptığı kalıcı katkıları araştırmaktansa, o bilimin kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğünü sergilemeyi seçmek gerekmektedir (Kuhn, 2000, s. 48-49).

Kuhn, bilimsel bir topluluğun paradigma aracıyla bir çözümü olduğu varsayılabilir sorunların seçiminde bir kriter edinme kabiliyetine sahip olduğunu söylüyor. Bunu söyleyerek, bir paradigmanın, onu seçen toplumu, azalan ancak yine de önemli olan kavramsal çerçeveler şeklinde ifade edilebilecek araçlar şeklinde önemli olan sorunları ele almasını engelleyebileceğine işaret ettiğini de belirtmektedir (Kuhn, 2000, s. 79).

Bunları yaparken Kuhn, aslında bilimsel araştırmanın ve bu araştırma üzerinde gerçekleştirilecek tartışmanın bağlamını terminolojiye varana kadar bir paradigmanın belirlediğini, bundan dolayı da, herhangi iki paradigmanın verili bir sorunun çözümü üzerine dile getirdiklerinin, ayrı ayrı her iki paradigmanın kendi çerçevesinde anlamlı

olabileceğini söylemiş olur. Yine Kuhn'a dayanarak bir paradigmanın diğerine geçişinin, dolayısıyla bilimsel bir devrimin ortaya çıkmasının, anomalilerden bunalıma doğru giden bir süreç sonucunda olanaklı olduğu söylendiğinde, bunu paradigm değişiminin bir süreci gerektirdiği ve bilimdeki devrimlerin insan-toplum yaşamının bilinçli, amaçlı eylemleri olduğu, dolayısıyla bilimdeki devrimlerin de eski ve yeni olarak kabul edilen paradigmaların kendi bağlamlarının anlam kazanacağı düşünceleri izleyebilir. Kuhn bu tutumların bilimlerin ve araştırmaların özüne de etki ettiğini söylerken, aslında bilimdeki değişim ve dönüşümleri anlamanın, bu etkinliği yaşama geçiren, insan topluluklarının belirli bir tarihsel zaman dilimindeki tercihlerini anlaması gerektirdiğini söylemiştir. Son olarak öncekinin yerini almaya aday olan yeni paradigma ile terk edilmesi zamanı gelip çatan eski paradigma arasında bir ölçüştürülemezlik olduğunu iddia eden Kuhn, bağlı bulunduğu paradigmayı değiştirmenin, bir bilimci için, algı kalıbı yahut din değiştirmeye eşdeğer olduğunu söylerken de, kurduğu bu denklik ilişkisinden hareketle bilimsel devrimlerle siyasi devrimleri birbirine benzetirken de, düşüncesinin tarihsel bir yön taşıdığı ileri sürülebilir. Eleştirmesindeki 'algı kalıbı yahut din değişimi' ve benzetmesindeki 'topluluğun ortak rızasının en yüksek standart' olduğu düşüncesinin, tarihselciliğin işaret ettiği toplumsal, tinsel, kültürel farklılıkların belirleyiciliğiyle birlikte ele alınmaya uygun olduğunu belirtir (Şenol, 2015, s. 208-209).

1.3. Tarihselcilik: Annales Okulu

XIX. yüzyılın başlarında başlayan süreç, yüzyıl dönemine gelindiğinde, tarihçiliğe ilişkin temel varsayımların, yöntemlerin ve çalışma alanlarının evrensel düzeyde kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak, tam da bu dönemde, Ranke'nin adıyla özdeşleşen profesyonel tarih yazımı paradigmasına karşı önemli eleştirilerin yükselişine tanık olunmuştur. Söz konusu eleştirilerin çekirdeğini, XIX. yüzyıl tarih yazımına özünü veren yaklaşıma muhalefet oluşturur. Yani, yeni filizlenen tarih tahayyülünün eleştirisinin temelinde, Ranke yaklaşımının salt siyasal olana

odaklanması ve dolayısıyla, ekonomik ve toplumsal olanı dışlaması yatar. XIX. yüzyılın sonunda egemen tarihçilik anlayışına karşı başlatılan muhalefet ise Lucien Febvre ve Marc Bloch'un 1929 yılında *Annales d'Histoire Économique et Sociale* dergisini çıkarmaya başlamalarıyla yeni bir boyut kazanmıştır (Sönmez, 2009, s. 296).

Annales d'Histoire Économique et Sociale dergisinin ilk sayısı 15 Ocak 1929 tarihinde yayımlanmıştır. Yayın kurulunda, tarihçilerin yanında, sosyolog Maurice Halbwachs, coğrafyacı Albert Demangeon, siyaset bilimci Andre Siegfried ve iktisatçı Charles Rist gibi isimlerin yer aldığı derginin ilk sayısında, tarihçilerden yalnızca daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirmelerinin ötesinde, diğer sosyal bilim disiplinlerinden neler öğrenebileceklerinin de farkına varmaları gerekliliği vurgulanmıştır. Bloch ve Febvre, ilerleyen yıllarda, disiplinlerarası bir yöntem düşüncesini *Annales*'in yanında yayımladıkları kitaplarla da sistemli bir biçimde uygulamaya koymuşlardır (Sönmez, 2009, s. 300).

XIX. ve XX. yüzyıldaki çoğu tarihçiler sahip olduğundan çok farklı bir tarihsel zaman kavrayışı sunmuşlardır. Bizim kuşaktan bir öncekine ait olanlar, yani 19. yüzyılın son on yıllarıyla XX. yüzyılın ilk yılları arasında bilim evrenine girenler, çok katı bir imgenin, fizik dünyasının bilimlerinin hayaletinin üzerlerine çöktüğü bir şekilde yaşadılar. Bu prestij sahibi şemayı zihnin kazanımlarının tümüne yaydıklarında; artık reddedilmesi mümkün olmayan gösterimlerle, egemen bir şekilde evrensel yasalar biçiminde formüle edilmiş kesinliklere ulaşmaktan başka bir olanağı olmayan gerçek bilgilerden başka şeyler olamayacağını sandılar. Bu hemen hemen ittifakla kabul edilen bir kanaat olmaktaydı. Diğer yandan, zihinsel atmosferimiz de artık aynı değildir. Gazların kinetik teorisi, Einstein mekaniği, kuantum teorisi herkesin eskiden bilim hakkında edindiği kanaatleri derinden değiştirmiştir. Ama bu değiştirme bilime karşı olan kanaatleri azaltma yönünde değil de, yumuşatma yönünde olmuştur. Kesin olan, bu değişikliklerin birçok noktada ihtimali getirmiş olmaları; kesin olarak ölçülebilen yerine, ölçümün evrensel göreliliği kavramını ikame etmeleridir. Demek ki artık, Öklidyen gösterimler veya değişmez tekrar yasaları olmaksızın da, bir bilginin bilimsel sıfatını hak edebileceğini kabul etme konusunda eskisinden çok daha hazırlıklıyız. (Bloch, 2013, s. 8-10)

Annales tarihçileri sık sık böyle tanımlanmış olmalarına karşın, bir ‘ekol’ü değil, daha ziyade tarihsel araştırmalarda yeni yöntemler ve yaklaşımlara açıklık ile simgelenen bir ruhu temsil ettikleri konusunda ısrarlıdırlar. Bunda büyük ölçüde haklıdırlar da. Bu çerçevede toplanan bilim insanlarının yayınları çok farklı ilgi ve yaklaşımları yansıtır. Açık bir tarih kuramı ve felsefesini formüle etmemişlerdir; aslına bakılırsa, araştırma kuramsal düşünceye göre her zaman öncelik taşımıştır. Yine de tarihsel yazıları kuramsal varsayımları yansıtır (Iggers, 2000, s. 51).

Burada önemli olan şey, Annales’in bir özelliği olan nicelikli olanın sürekli aranması, böyle bir çıkışı temsil ettiği halde, empirik araştırmanın tekniklerinin herhangi bir topyekün yeniden gözden geçirmesi değildir. Daha ziyade, her şeyi kapsayıcı toplum kuramına ve taze bir bağlamın sözde doktrinsiz tarihine yeniden müdahale etmektir (Skinner, 1997, s. 237).

Toplumsal özünü yakalamak için bir formül arayarak, Braudel Annales tarihçileri tarafından yapılan önemli yenilikler arasında en kararlı olan yeniliğin ‘bireysel ve özel olaylara aşma’ olduğunu ileri sürer. Şimdiye kadar tarihi sorunlar (eğer böyle bir şeyler yapılmışsa) analitik felsefeciler tarafından ortaya koyulmuştu. Böylece, öndeyici bir araç olarak tarihin mantıksal konumuna, nesnelliğin koşullarına ve benzeri konularına ilgi gösterilmiştir (Skinner, 1997, s. 237-238).

Bloch’un Annales yayımlanmaya başladıktan sonraki ikinci kitabı olan *La Société Feodale*, belki de en çok bilinen çalışmasıdır. Kitapta, Avrupa tarihinin X. ve XIV. yüzyıllar arasındaki dönemi incelenir. Kitabının ilk cildine Bloch, tarihsel ortamı inceleyerek, kendi deyişiyle toplumsal arka planın genel koşullarını betimleyerek başlar. Ardından, feodal toplumun duygu ve düşünce tarzından dinsel tutumlarına, halk geleneklerinden hukuki mirasa uzanan bir yelpazede önemli roller oynayan, incelenen uygarlığın özsel nitelikleri, feodaliteye rengini veren, insanı insana bağımlı kılan ilişkilerin oluşumuyla birlikte saptanır. Kitabın ikinci cildinde de sınıfların gelişimi ve yönetim kademelerinin oluşum ve örgütlenmesi üzerine yoğunlaşılır. Bu ciltte esas olarak sınıfsal yapılar, çatışmalar ve siyasal değişim ele alınır (Sönmez, 2009, s. 301).

Bloch, Feodal Toplum kitabında, feodalite üzerine o tarihe kadar yapılmış çalışmalardan farklı olarak, yalnızca savaşlar ve devletler arasındaki bağlantı, toplumsal hiyerarşi ve toprak kullanma hakkı gibi konularla ilgilenmek yerine, bir bütün olarak feodal toplumu çözümlemeye girişir. Bloch, çalışmanın bu yönünü bu kitapta, toplumsal bir yapının tüm bağlantılarıyla birlikte çözülmesine ve açıklanmasına teşebbüs edilmektedir ifadesiyle özetler ve diğer çalışma alanlarında da aynı yöntemin kullanılması çağrısını yapar (Sönmez, 2009, s. 301).

Bloch'un tarihçiliğinde altı çizilmesi gereken bir diğer önemli özellik, XIX. yüzyıldaki tarihçiliğin siyasal olanı merkezine alan yaklaşımının yerine, bütünsel bir tarih tahayyülünün savunulmasıdır. Bloch için bir toplum, ne şekilde incelenirse incelenir, son çözümlemede bireysel bilinçlerin toplamıdır. Siyasal, hukuki, iktisadi, edebi ve zihniyet sorunları arasındaki bağlar, Fustel de Coulanges'in de belirttiği gibi tarihsel birer gerçektir ve Michelet'nin deyişiyle tarihsel akışın bütünlüğünün yörüngesinde birlikte dönerler. Bloch'a göre tarihçinin görevi, ayrı ayrı unsurlar olarak algılanan bu 'gezegen'leri bütünlüğünün yörüngesinde tekrar biraraya getirmektir. Bu bütünsel tarih anlayışının, Bloch ve Febvre'den başlayarak Annales hareketinin, araştırılan tarihsel dönemin maddi yaşantısının, toplumsal düşüncesinin, insanların sosyal ve doğal ortam ile olan ilişkilerinin, kısacası dönemin bütününe ancak disiplinlerarası bir çalışmayla ortaya konulabileceği yolunu ve ilkesini oluşturduğu kaydedilebilir. Disiplinleri biraraya getirme çabası ise Bloch'a göre ancak, analizden sonra mümkündür (Sönmez, 2009, s. 306).

Bloch'a göre bütünsellik ancak gözlem ve analiz yoluyla mümkündür. Burada, önemli olan, anlamamız gereken nokta XIX. yüzyıl tarihçiliği arasındaki süreklilik, ayrıca, analiz ve açıklamaya yapılan gönderme de XIX. yüzyıldaki tarihçiliğin betimleme ve anlatıya dayalı kurgusundan kopuşu ifade eder. Eğer özetlersek, geleneksel tarihçilikten ayrılan ve yeni bir tarih paradigmasını geliştiren Annales'in, tarih araştırmalarında, bir yandan açıklayıcı-analitik bir yaklaşımı, diğer yandan da bütünsel tarih anlayışı nedeniyle birleştirici-sentetik bir eğilimi ortaya koyduğunu söylemek mümkündür (Bloch, 1983).

Febvre'in asıl uzmanlık alanı XVI. yüzyıl Avrupa düşünce tarihidir. Febvre, halkta egemen olan duygu ve düşünceler anlamındaki zihniyet olgusunun, maddi ve sosyal çevre koşullarıyla ilişkisini vurgulamıştır. Dolayısıyla, incelediği dönemin düşünce sisteminde uygarlığın maddi ve toplumsal temellerine büyük önem vermiştir. Bu yaklaşım, Febvre'i gündelik hayatın temel gerçeklerini gözetmeye götürür. Özetlersek, Febvre'in yaklaşımında tarih, üç boyutlu bir koordinat sistemi olarak okunmaya çalışılırsa, bu sistemin birbirlerinden bağımsız olmayan koordinat eksenlerinden birincisi, mekâna bağı olmak üzere dönemin düşünsel yapısı, ikincisi, dönemin insanları ve üçüncüsü de zamandır (Sönmez, 2009, s. 308).

Febvre'in bu tutumu ise tarih disiplinin dinamizmine zarar verebilecek yaklaşımların, XIX. yüzyılda oluşan epistemolojik yelpazenin katılığının ve sosyal bilim disiplinleri arasında belirlenmiş ayrımların karşısında saf tutar. Febvre'e göre, eğer tarih disiplini illa bir şekilde nitelemek gerekiyorsa, bu tanımlama, Bloch'un yaptığı gibi disiplinin sınırlarını en geniş şekilde tutmaya yönelik olmalıdır. Dolayısıyla da Febvre'e göre tarih, geçmişin bilimidir. Bununla birlikte, yine Bloch'la paralel olarak, geçmiş, yaşandığı zamanlarda da bilimin nesnesi olabilir ve böylece dünün anlaşılması o dünden hareketle ve bugüne dönerek mümkündür. Dolayısıyla da dünün anlaşılması, bir yönüyle, bugünle yapılan kıyaslamadan sonra sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilir. (Sönmez, 2009, s. 310). Tekrar Bloch'la paralel olarak, Febvre'e göre de tarihin konusu doğası gereği insandır ve bu konu yalnızca insana yoğunlaşarak değil, örgütlenmiş topluluklara, toplumlara odaklanılarak çalışılmalıdır yani Febvre'ye göre, tarihte zorunluluklar değil, yalnızca olasılıklar söz konusudur. Dolayısıyla, toplu seçimi belirleyen faktör, fiziksel çevreden ziyade, insanların hayat tarzları ve tutumlarıdır. Bloch ayrıca feodal çağı nüfus yoğunluğu, ilişkiler, din ve ticaret olguları ile de ele almaktadır. Bloch'a göre ikinci feodal çağda yaşanan ekonomik devrim, köylü sınıfı da dâhil olmak üzere feodal bir Batı yaratmıştır. Toplumsal yaşamın tüm unsurları ile beraber dinden de bahseden Bloch'a göre dönem din adamlarının soylularının düşüncesini yorumlayıcı olma ve siyasal geleneğin aktarıcısı rolü mevcuttu (Bloch, 1983, s. 137-147).

Bloch, Feodal Toplum kitabında, feodalite üzerine o tarihe kadar yapılmış çalışmalardan farklı olarak, yalnızca savaşlar ve devletler arasındaki bağlantı, toplumsal hiyerarşi ve toprak kullanma hakkı gibi konularla ilgilenmek yerine, bir bütün olarak feodal toplumu çözümlemeye girişir. Bloch, çalışmanın bu yönünü “bu kitapta, toplumsal bir yapının tüm bağlantılarıyla birlikte çözümlenmesine ve açıklanmasına teşebbüs edilmektedir” ifadesiyle özetler ve diğer çalışma alanlarında da aynı yöntemin kullanılması çağrısını yapar (Bloch, 1983, s. 8).

Febvre’in tarihçilik anlayışına ilişkin belirtilmesi gereken bir diğer husus, tarihçinin kullandığı araştırma araçlarına ilişkindir. Kuşkusuz Febvre de, Ranke’nin adıyla anılan devrimin en büyük kazanımlarından olan belgelere yönelik yaklaşımı sahiplenmekteydi. Bununla beraber, uç noktasına varıldığında, arşiv kaynaklarını fetişleştirmeye doğru evrilebilecek olan bir tarihçilik anlayışının da tam karşısında bulunuyordu. Febvre’e göre, hiçbir yazılı doküman yoksa bile tarihçi, kelimelerle, peyzaj ve kiremitlerle, tarlaların ve ayırık otlarının biçimleriyle, jeologların incelediği taşlarla veya kimyagerlerin incelediği kılıçlarla çalışabilir. Bu yaklaşıma göre tarihçi, araştırması esnasında, salt yazılı dokümanlardan değil, toplumu oluşturan tüm kalemlerden faydalanmalıdır. Bu anlayış ise tarihçiyi yeniden tarih ile diğer sosyal bilim disiplinleri arasında kurulması gerekliliği vurgulanan iş birliğine yöneltir. Febvre’in tarihsel araştırmalara bütünsel bir anlayışla yaklaşmayan ve disiplinlerarası iş birliğini içermeyen bütün tarihçilik tahayyüllerine karşı olumsuz tutum takındığını söylemek mümkündür. Febvre’e göre aktif bir tarihçinin ilkesi, disiplinlerarası, sınırlara ve bölümlere tahammülü olmayan bir tarih olmalıdır. Febvre’in sık sık tekrarladığı gibi, tarihçiler yeri geldiğinde coğrafyacı, hukukçu, sosyolog ve psikolog olmalıdırlar (Sönmez, 2009, s. 310-311).

II. Bölüm: Tarihselcilik

Son birkaç yılda, tarihselcilik hakkında Almanya, Amerika Birleşik Devletleri ve İtalya'da çok sayıda kitap ve makale yayınlanmıştır. Ancak bu literatürde terimin anlamı konusunda bir fikir birliği yoktur. Tarihselcilik hakkında, farklı temalar izleyerek ve sadece zaman zaman kesişen üç farklı bakış açısına dayanan tartışmalar feleseciler tarafından gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında 'tarihselcilik krizi' bağlamında bir dizi yazı ele alınmıştır. Burada tarihselcilik, görecelik ve modern batı kültürünün değerlerine olan inanç kaybı ile özdeşleşmiştir. Başka bir görüş, tarihselciliği, XIX-XX. yüzyıl insan bilimlerindeki bursuna dayanan tarih yazımı görünümü ile daha dar tanımlamıştır. (Iggers, 1995, s. 129).

2.1. Bilimlerin Tasnifi: Tarih ve Pozitif Bilimler

XIV. yüzyılda, Batı Avrupa'da, felsefe-bilim'in üç önemli konusu vardı: Birincisi tanrı, ikincisi evren, son üçüncü olarak da Kilise'nin kademeli çöküşün bir sonucu olarak öne çıkan, sistemin doğa hakkında doğru bilgi üretebileceğine dair inancıydı. Bunu bilim ortalarında, yeni bilim diye adlandırdılar. Ancak söylediğimiz bu sistemin yöntemleri ve kriterleri hiç de tanrı, evren ve insan ile ilgili değildir. Bu yaklaşımın savunucuları, yalnızca doğa bilimlerinin, özellikle de fiziğin, doğa hakkında doğru bilgiler üretebileceği ilkesinde ısrar ettiler. Yeni bilim, ortaçağda bilme zihniyetinin ilahiyat-metafiziksel odağına karşı kendisin fizikte konumlandırıyordu (Fazlıoğlu, 2015, s. 17).

Comte'nin çalışmalarıyla, bilim, hem dünya-tasavvuru hem de dünya üreten tarz haline gelmişti. Bilim, teorik-bilgi'den (felsefe-bilim) teknik-bilgi'ye (techno-science) dönüşmüş, bu da bilimsel bilginin emperyal içeriğini beslemiştir. Özellikle, fizik modelinde tüm bilim dalları yeniden organize edilmeye çalışıldı ve fizik, doğayı araştırırken kimya maddenin içerisine girmeye başlamıştı; canlıları evrim teorisi ile araştıran biyoloji ise, fiziksel (doğal) bir karakter kazanmıştır; bireyi psikoloji,

toplumu da sosyoloji ve antropoloji gibi hesap'ı önceleyen, anlam'ı-değer'i ikincil kılan anlayışlara dayalı yeni disiplinler incelemeye başlamıştır (Fazlıoğlu, 2015, s. 17-18).

Doğa Felsefesinin fizikten ziyade matematik olarak gören Newtoncu görüşe itirazda bulunan bir tavır felsefeciler çıkmıştı. Örneğin: Goethe gibi düşünürler alternatif bilme tarzları önerdiler ve bilimin hangi yöntemle olursa olsun doğayı açıkladığını, ancak anlamadığını savundular. Vico gibi bir sürü Avrupa düşünürlerinin etkisiyle, tarihi bilim olarak kuran Alman düşünürleri, her iki tarafın diyalogunu kısıtlayan, doğa bilimleri ile tarih bilimler arasında bir kopukluk olduğunu belirttiler. Onlara göre, dünya tasavvuru ile dünya görüşü arasındaki bu kopukluğun ortadan kaldırılması, modernite tarafından yaratılan doğal (fizik) ve insan (metafizik) arasındaki gerilimi ortadan kaldıracaktır (Fazlıoğlu, 2015, s. 17-18).

2. 2. W. Dilthey'de Tin Bilimleri

XIX. yüzyılın ortalarında, Avrupa'da, felsefe, bir kırılma noktasına gelmişti. Bu kırılmanın başlangıç noktası Kant'ın, dünya bilgisini, pozitif ilim yerine bırakması ve bu ilimlerin dışında, metafiziğin ilim olarak varlığını reddetmesiyle tanınmaktadır. Bundan sonra, felsefenin ödevi, bilinebilen konu dünyasının sınırlarını çizmek, bilginin içinde hareket edebileceği çevreyi belirtmek olarak kısaltılmıştı. Bu alanlar, mantık, bilgi teorisi ve ilim öğretisiydi. Artık felsefenin araştırdığı alanı, ayrı ayrı ilimlerin ölçülerine göre, metodlarını incelemektir. Çünkü felsefenin konusu, ilimlerin kendileri, metodları ve prensipleri olmuştur. Başka bir deyişle, felsefe bir ilim doktrinden başka bir şey değildi. Bu durum felsefenin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya getirmişti. XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan felsefi çığır, bu yüzyılın ortalarında tamamiyle kendisini kaybeden felsefeye yeniden eski değerini canlandırmak istiyordu. Bu hareketi yapan bir dizi düşünür tabiat felsefesinden önce pozitif ilimlere temas etmiş olan Kant'a bağlandılar. Yenikantçı adını alan bu hareket, Kant'ın antimetafizik düşüncesini kabul edip, felsefeye karşı tavır aldılar. Kant'a bağlanan bu hareket içinde, bir yandan Cohen'un olduğu Margburk Okullu, öte yandan, Windelband ve Rickert tarafından kurulmuş olan Güney-Batı Alman Okullu. Her iki yönetim için esas, tek tek ilimlerin bilgisini incelemek, tek tek ilimlerin

metodlarını ve prensiplerini aydınlatmaktı. Margburg, kendisini matematiğe, fiziğe göre ayarlayıp, doğa ilminin kavramlarını esas alarak kurulmuştu. Buna karşılık, Windelband ve Rickert felsefesi, tabiat bilgisinin karşısında, kültür dünyasının ve manevi hayatın çeşitliliğini tanıtmaya çabalıyordu. Rickert için, Kant'ın 'matematik tabiat ilmi nasıl mümkündür?' sorusu yeterli görünmemektedir. Rickert için bu sorunu, bir tarih ilminin nasıl mümkün olduğu sorusu ile tamamlanması gerekiyordu (Özlem, 2001).

Dilthey göre, Kant'ın doğa bilimleri epistemolojisinin sağlam temelinde ve metafizik biliminin bir bilim olduğu iddiasını sarsılmasında, önemli bir rol oynadığını hatırlamakta fayda var. Dilthey'e göre, Kant'ın felsefesinde tarihin ve sosyal bilimlerin epistemolojik ve mantıksal temelleri hakkında pek bir şey bulamıyoruz. Kant, tarihe epistemolojik bakımdan değil, etik bakımdan yönelmiştir. Burada, tarihe ve tarihsel bilgiye yönelme bağlamında, iki düşünürün bilgileri arasındaki önemli ayrım ortaya çıkmaktadır. Dilthey'in amacı bir tarih epistemolojisi geliştirmekti (Dilthey, 1999, s. 21).

Dilthey'in burda kendi eline alan, tin ilimleri için bir esas hedefi, tarih yoluyla kurulmuş bir insanlık ruhunu, manevi yapısını belirtmeydi. Ünlversal anlayıcı bir manevi tarih, Dilthey'da metafiziğin yerini almaktadır. Böylece Dilthey XVIII. yüzyılda Winckelmann'la ortaya çıkan ve XIX. yüzyılda Savigny gibi hukukçular, Ranke gibi tarihçiler ve Jakob Grimm gibi dil bilginleri ile gelişen bu okulun çalışmalarına felsefi bir temel vermek peşindeydi (Birand, 1954, s. 8-10).

Dilthey'a göre Comte'un bilgi kuramı, 'bilim' kavramını hep 'doğabilim' örneğine göre konumlandırmak istemiştir. Yani, yeniçağın bilgi kuramı 'bilim' ile 'doğabilim' kavramlarını özdeş kılmıştır. Böyle olunca da insani ve toplumsal olaylar, ya hukuk, politika öğretisi gibi normatif (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış ya da çağlar boyunca bir türlü 'bilim' statüsü tanınmayan ve daha çok yarı edebi, yarı 'bilimsel' bir yazıcılık türü sayılan tarihe bırakılmıştır; ya da en son olarak, insani-toplumsal olaylar, Comte'un pozitivist elinde, 'doğa bilimi'ni örnek alan 'sosyoloji'ye bırakılmıştır. Hukuk, politika öğretisi, devlet öğretisi gibi disiplinler, nihayetinde etik temellere dayalı normlar üreten disiplinler olarak bilim sayılamazlar.

Çünkü bilim normatif (kural koyucu) olamaz, ancak adına ‘yasa’ dediğimiz şeyleri bulmaya çalışan, nomotetik (yasa ortaya koyucu) bir etkinlik olabilir. Dilthey için bu konuda bir olanak olarak ileri sürülen Comte’un ‘sosyoloji’si, bu haliyle insani-toplumsal olguları ele alabilecek bir ‘bilim’ sayılamaz. Bu durumda insani-toplumsal olaylara olan gözüyle, yani olgu olarak bakabilecek etkinlik olarak geriye kendisine bir türlü ‘bilim’ statüsü tanınmayan tarihçilik kalıyor (Özlem, 2010, s. 192-193).

Yukarıda söylediğimiz gibi Dilthey Comte’un insansal-toplumsal-tarihsel olan araştırma yöntemi hatalı buluyordu. Daha kesinleştirecek, doğa bilimlerinin yöntemlerinin ve varsayımlarının insan, toplum ve tarihle ilgilenen bilimlere, yani ‘tin bilimlerin’e aktarılabileceği iddiasının yanlış olduğunu öne sürüyordu. Dilthey’a göre pozitivistler tarafından ‘sosyal bilimler’ adıyla adlandırılmış olan bilimler yasacı ve nedenselci tavır yöntemleriyle felsefî temelleri bakımından yanlış kurulmuş bilimlerdi. Dilthey için ‘insan dünyası’ ‘sosyal bilimler’in değil ‘tin bilimleri’nin konusu olabilirdi. Bu dünya üzerinde araştırmalarda deney ve gözlem koşulları çok farklı olduğu gibi, bu bilimlerde sorulan soruların türü bile doğa bilimlerinde ve doğa bilimlerini örnek alan ‘sosyal bilimler’de sorulanlarla aynı değildir. Tin bilimlerinin bu farklılığı, Dilthey’e göre, bu bilimlerin tarihsel gelişimine, insan dünyasının araştırılmasında dayanılacak mantıksal yapının farklılığına, bu alanda kullanılan yöntemlerin doğa bilimlerinin yöntemlerinden farklı olmasına bağlıdır (Dilthey, 1999, s. 15-17).

Sözcük anlamıyla ‘bilim’den, kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu anlaşılır ki. Bu kavramlar gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş haldedirler. Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genel-geçerlidirler ve parçaları bir bütüne bağlanmaya aracılık ederler. Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey, ya bu parçaların birbirlerine bağlanması yoluyla bir bütünlük içerisinde düşünülür ya da insani etkinliklerin bir alanı bu ilkelerce düzenlenir. İşte bu yüzden biz, ‘bilim’ teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de, bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve ‘bilim’ denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır (Dilthey, 1999, s. 25).

Dilthey, dünyanın aracısız bilinebilirliğini epistemolojik olarak haklı çıkarmaya çalışır. Dilthey'e göre yaşantı biricik ve genel geçer olandır ve başka bir açıklamaya, açıklama şekline ihtiyaç duymaz. Fakat düşünürümüze göre, bu durumun kanıtlanması lazım. Dilthey, bunu kanıtlamaya çalışırken geleneksel kanıtlama tarzını kullanmaz. Çünkü onun için dış dünya kanıtlanamaz, dış dünya bir yapıdır. Dilthey'e göre parçalanamaz yaşantının bilincine, kendi genel geçerliği içinde, en basitinden hiçbir şeyin var olmamasının mümkün olduğunu söyleyip bu arada bununla yaşantıyı da ortadan kaldıran iddiayı düşünmüş olmakla varılabilir. Daha sonra gerçeklik karşı durulamaz bir güçle önümüzde dikilir. Bu gerçeklik ise bilincimize bağlıdır (Dilthey, 1999, s. 28-29).

Dilthey düşüncesinde, yaşama ile bilinç arasındaki ilişki, özbilinç, dış dünya ve ortak dünya koşullarına bağlıdır. Bu düşünce, bilincin dünyadan bağımsızlığını reddetmektedir. Böyle olunca da bilincin ve dünyanın aşkın olduğu düşüncesi ortadan kalkar. Buna göre, bilinç yaşamayı belirlemez, tam tersi öz bilinci yaşam belirler. Dilthey'i diğer düşünürlerden ayıran yönü de, öz bilinç kavramının epistemolojik yönüyle ilgilenmesinde yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, Dilthey, yaşama üzerine refleksiyonun özelliğinin kendini bilme, kendini düşünme olduğunu söylemektedir. Buna göre Dilthey, geleneksel epistemolojiden tamamıyla farklı bir düşünce ortaya koyar; bu epistemolojide, kendini bilme ve insani/tarihsel olarak hermeneutik ile birbirine bağlanmaktadır (Dilthey, 1999, s. 29-30).

Dilthey'in tarihselciliğine iki yönden bakabiliriz. Dilthey, insani ve toplumsal olan herşeyin, tinsel-tarihsel olduğunu ortaya koymuş, bu düşüncesiyle tarihselciliği bir bilgi ilkesi olmaktan çok yaşama ilkesi olarak görmüştür. Böyle bir ilke, dogmatik bir ilkedir, çünkü doğrulanamaz. İkinci olarak ise, bu dogmatik ilke, teorik aklın, tinsel-tarihsel olduğunu söylemektedir. Bilgi edinme etkinliğinde, biz teorik aklı kullanırız. Bu durumda, teorik akılla ortaya koyabileceğimiz bilgi, anlamacı-yorumlamacı bir etkinliğin ürünü olacağından, göreceli bir bilgi ortaya çıkacak ve tarihselcilik, tarihsel göreceliğe dönüşecektir. Dilthey'in, theoria-historia karşıtlığını aşma çabasına, tarihselcilik açısından bakmak gerekir. Dilthey, tarihselciliği, yaşama ilkesi olarak benimseyerek, theoria'nın temeline historia'yı koymaktadır. Ayrıca

Dilthey insanın kendini, kendi yaptıklarını anlamasını, dış dünyaya açılma şekli olarak ortaya koymaktadır. İnsan evreni değil kendini tarih içinde anlamakta, hermeneutik yapmaktadır. Bu durumda, tarihsel dünyanın bilgisi, göreceli ve olasılıklı bir bilgidir. Yorumlama yönteminde, teorik aklın yorumları kullanıldığı için, tarihsel dünyanın bilgisine, teorik aklın imkanlarıyla ulaşıldığını unutmamak gerekir. Bu durumda tarihselcilik, hem kültür duygusudur hem de tarihsel-toplumsal gerçekliğe bilimsel olarak yönelme aracıdır (Dilthey, 1999, s. 37-38).

Yoğun derinlikli açıklama veya yorumlama, öncelikle, objeye karşı içsel yakınlık, yatkınlık ve sempati sayesinde ancak yüksek bir olgunluk derecesine ulaşabilir. Burada saf analitik ve refleksif düşünmenin yapabileceği çok şey yoktur. Açıklama veya yorumlama insanın tüm psikik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği bir yeniden anlamadır (Dilthey, 1999, s. 38).

Ancak, Dilthey ‘doğabilimci bilgi kuramı’ın yadsımaz ancak bu bilgi kuramı da ‘tinsellik’, ‘tarihsellik’ ‘yaşama’ gibi kavramlarının altında yapılabileceğini belirtmektedir. Çünkü bu kökler, doğabilimci bilgi kuramını da olanaklı kılan ‘tinsel’ şeylerdir ve bu ‘tinsel’ şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji, artık Dilthey için, bir ‘yaşama felsefesi’ tabanına dayalı olacaktır. Ona göre tarihsellik, yaşamsallık kavramıyla ilgilidir. Dilthey için yaşama evrenselci bir tarzda açıklanamaz, yaşama deneyimine dayalı bir şekilde anlaşılabilir. Dilthey’e göre, tüm bilim, gerçek deney bilimidir ama her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde.’ İşte, bir ‘yaşama felsefesi’ insanın içinde yer aldığı bu tinselliği ‘bütün’ olarak kavrama girişiminde gerçekleşecektir. Ama insan, içinde yer aldığı bir ‘bütün’ü, kendisini de belirleyerek kapsayan bu ‘tinselliği’ tam olarak nasıl kavrayabilir? Dilthey’e göre bu ‘tinselliği’ tam olarak asla kavranamaz. Ama yine de bizim felsefi girişimizin hedefi, bu bütünlüğü kavramaya yönelik kalmalıdır (Dilthey, 1999, s. 35-40).

Dilthey ‘bütün’ü kavramaya yönelik bir yaşama felsefesinin de bir ‘bilimsel taban’a dayanması gerektiğini belirtir. Fakat bu bilimsel tabanı, doğabilimsel bir taban olarak tanıtmamaktadır. Çünkü biz burada zaten doğa bilimlerinin de dayandığı köklerin, yani ‘tinselliğin’ bilgisi peşindeyizdir. O halde, Dilthey öncelikle bu

tinselliği doğabilimsel yöntemlerle ele alamayacağımızı belirtmektedir. Yani doğa bilimlerinden farklı bir tin biliminden hareket etmeliyiz. Çünkü Dilthey için tinsel yaşam bize dönük bir gerçekliktir. Biz doğayı bile bize dönük bu gerçekliğin içinden görmekteyiz. O halde doğadan farklı olan bu gerçekliği kendine özgülüğüyle ele alacak ‘bağımsız’ bir bilim tipini, bir ‘tin bilimi’ni temellendirmek gerekir. Çünkü şimdiye kadar ‘bilim’ kavramı ‘doğa bilimi’ne özdeş kılınmıştır ve tinsel gerçekliğe yönelmesi istenen bilimler de Comte pozitivist geleneği içinde ‘sosyal bilimler’ adıyla aslında büyük ölçüde doğa bilimi modeline göre temellendirilmek istenmiştir ve yukarıda da değinildiği gibi, bu çabalardan ‘sosyoloji’ adıyla bir ‘doğabilimci bilim’ ortaya çıkmıştır. ‘Doğabilimci bilim’ Dilthey’e göre, ‘gözle görülmeyen ya da bilen öznenin bakışına gelmeyen, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan’ bir bilgi kuramcılığının ürünüdür ve modern doğa bilimleri bundan başka bir çıkış noktası kabul etmemektedir. Ne var ki doğa bilimleri, tinselliğin ürünü şeyler olarak yine bu tinselliği ‘bir olgucu refleksiyon’la kendisine obje kılamaz. Tinsellik, ancak bir ‘bilinç objesi’ olabilir ve bu nedenle biz ‘bize dönük bir gerçekliğin’ bilgisine ancak bir ‘bilinç deneyimi’, bir ‘iç deneyim’le ulaşabiliriz. Dilthey Alman Tarih Okulunun anlayışıyla uygunluk içinde bulunmaktadır çünkü onun için tinsel evrenin dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın içinde kalınarak çıkartılabilir ve bu nedenle de tin bilimleri kendi içinde bağımsız bir sistem kurarlar (Dilthey, 1999, s. 13-21).

Doğa bilimlerinin konusuna karşıt olarak tin bilimlerinin konusu insan tarafından meydana getirilir. İnsanoğlu yalnızca algı ve algısal bilgiyle kavranabilir olsaydı, bizim için fiziksel bir olgu olur ve onun bilgisine yalnızca doğabilimsel bilgiyle ulaşabilirdi. İnsani durumlar bilinçli olarak yaşandığı, bu durumu yaşayanlar kendilerini ifade ettiği ve bu ifadelerde anlaşılabildiği ölçüde insanoğlu ancak tin bilimlerine konu olabilir. Elbette bu, ‘yaşama, ifade anlama’ ilişkisi yalnızca jestleri, yüz ifadelerini ve sözcükleri değil aynı zamanda sosyal yapı içindeki tinin sürekli nesneleşmelerini de kapsar. İnsani yalnızca eylemleri, sabit ifadeleri, başkaları üzerindeki etkileri aracılığıyla, yani ‘dolambaçlı’ bir anlama yoluyla bilme olanağımız vardır. Kendi yaşantı deneyimimizin ve başkalarının yaşantı ifadelerinin her türlüşüne transferiyle böyle bir dolambaçlı anlamının zemini tesis edilir. Dolayısıyla her yerde

yaşantı, ifade, anlama arasındaki ilişki insanoğlunun tin bilimlerinin nesnesi olmasıyla bu bilimler için kendine özgü bir yöntem olur. Bu nedenle tin bilimleri yaşama, ifade, anlama arasındaki ilişki zemininde tesis edilir. Tin bilimlerinin bu zeminin üzerinde tesis edilmesiyle bu bilimlerin sınırlarını çizen ve onları doğa bilimlerinden ayıran önemli ölçüte ulaşmış bulunmaktayız. Bir çalışma, yaşama, ifade anlama ilişkisi temelinde tesis edilebilen bir tutumla bizim için elde edilebilir olursa ancak tin bilimlerine ait bir çalışma olabilir (Özlem, 2018, s. 20-21)⁵.

Çağdaş dönemde bilgi edinmenin yeni bir yönünü gösteren Dilthey için kendi tinimizin bilgisiyle fiziksel şeyler hakkındaki bilgimizin arasına çizgi çizmektedir. Farklı bir ifadeyle, ikisi ayrı bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Yani, tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı türde bir bilgi peşindedir, çünkü fiziksel nesnelerin bilgisi yalnızca görünüşlerin bilgisi olarak bizim tarafımızdan bilinirken, tin dünyasının bilgisi ‘gerçeklerin’ bilgisi olarak tanınmaktadır. Bu söylediğimiz tin dünyasının ortaya konulan bilgisi de, Dilthey’e göre, yaşam, kültür, tarih gibi perspektifin ürünü olduğunu unutmamak gerektiğini söylemektedir (Dilthey, 1999, s. 84-85).

2.3. Windelband ve Rickert’e Tarihselcilik

XX. yüzyıl başlarında felsefe düzleminde ‘tarih biliminin metodolojisi’ hakkındaki çalışmalar ortaya çıkmıştır. Onlardan biri, ‘tarih bilimi’ne yönelik Alman felsefe geleneğinden Kant’ın bilgi kuramına bir dönüşü ve çağdaş felsefe sorunları karşısında Kant’a dayalı bir eleştirel tavrı benimseyen yenikantçılıktır (Özlem, 2010, s. 182-186).

Heidelberg Okulu’nun temeli mantıksal bir tarih çözme esasında gelişmiştir. Windelband’a göre, tarih kavramının nerede olduğunu anlamak için önce doğa bilimleri ile tarih arasındaki sınırları saptamamız gerekir. Windelband’a göre, doğa bilimlerinin ana amacı ‘apodiktik’ diye adlandırılan genel kavramları yakalayarak, zorunlu yargılara varabilmektir. Burada anlamamız gereken şey, doğa bilimlerinin

⁵ D. Özlem, Dilthey’in ‘Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften’ (‘Tin Bilimlerinin Sınırları’), kitabından alan alıntısı. D. Özlem’in çevrisinde.

hedefi tümel önermeleri elde etmek fakat tarih biliminin amacı ise, her olayı kendi tekliği içinde betimlemektir. Bu sebepten, Windelband bilimleri mantıksal açıdan iki gruba ayırmaktadır: Birincisi: Nomotetik bilimler, Windelband bu gruptaki bilimlerin ‘yasa bilimleri’ olduğunu belirtir. Nomotetik bilimlerin hedefi doğanın yasalarını keşfetmek ve olguları yasalar altında açıklamaktır. İdiografik başka bir deyişle ‘olay bilimleri’ bir defalık olanı betimleyici bilimler diye nitelendirir. Windelband’ın bu tasnif ışığında göstermek istediği şey, nomotetik bilimler, yani doğa bilimleri yasalara yönelirken, idiografik bilimler yani tarih bilimleri bir kez olan şeylerle tekilliği içinde yönelmektedir. Buraya kadar anlaşıldığı gibi, Windelband’ın tasnifine göre, tarih, tümeli değil tekilliği kavradığı için bir yasacı bilim olma olanağı yoktur. Bilim dediğimizde sadece doğa bilimine yönelen gelenekçi düşünceyi, Bacon’dan beri gelen pozitivist önyargıcılığın bir ürünü olarak anlatmaktadır neokantçılar (Özlem, 2010, s. 184-185).

Windelband’a göre, doğa ile tarih bilimlerinin kendilerine ait illeri ayırt edilmiştir. Onlar asıl illerini böyle belirtmektedirler: dış (external) ve iç (internal) olarak ayırt edilmektedir. Bilgiye dış doğa tarafından sunulan soruna kozmolojik veya özel olarak doğal felsefesi denilir. İçsel doğanın, bilincin, faaliyetlerin araştırılması, psikolojinin işi olarak tanılmaktadır. Tarihin felsefi düşüncesi, teorik felsefe sınırları içerisinde kalmaktadır ve ancak halkların tarihsel yaşamında geçerli olan yasaların araştırılmasıyla sınırlıdır. Tarih, bu, bir bütün olarak görülen tarih hareketinin sona ermesiyle ilgilendiği sürece ve bu amacın gerçekleşmesiyle, pratik sorunların başında gelmektedir (Windelband, 2003, s. 19).

Oysa Rickert ve Windelband’a göre, yasa peşinde koşmayan bilimler de vardır ve tarih bilimi böyle bir bilimdir. Neokantçılar için ‘yasa’ ve ‘tarih’ kavramları birbirine karşıttırlar. Bu nedenle felsefe tarihine yayılmış olan, tarihin yasal bir bilim dalı olarak kabul gören düşünceden kaçınmamızı önermektedir neokantçılar (Özlem, 2010, pp. 184-185).

Rickert'e göre, tarihe ve topluma yönelik bilimin felsefi temelleri üzerine tartışmaların ve çatışmanın kaynağı, pozitivist/natüralist anlayışı ve buna bağlı

dogmatik natüralizmi temel alan bilgi gerçekliğidir. Doğa bilimleri ile tarih (kültür)⁶ bilimleri arasında, kullandıkları mantıksal kavramlar bakımından bir fark yoktur. Bu bilimler, olsa olsa farklı hedeflere yönelirler. Mantıksal bir çözüme dayanan Heidelberg Okulu'nun düşünürleri, kültürel bilimlerin sadece kazanacakları bir bilim statüsüne değil, aynı zamanda gelişebilecekleri rasyonel bir temele ihtiyaçları olduğunu söylüyor. Aynı Dilthey gibi Rickert'e göre de, Bacon'dan beri empirik temelli bilim yerine yeni bir kavram geliştirmek gerekmektedir. Yeni bir bilim kavramı geliştirilebilir, çünkü ister doğa bilimi ister kültür bilimi olsun, bilgi etkinliği ile aynı mantıksal temele sahiptir. Rickert'e göre, düşünme düzenimiz, kavramsal bir düzen olarak, bizim yöneldiğimiz gerçeklikten farklıdır. Düşünme düzenimiz açısından, şeylerin ya da nesnelerin ne olduğunu, yani onların doğasını, bizden bağımsız olan doğasını bilmek mümkün değildir. Rickert'in söylemek istediği, bilgiyi elde etmenin çıkış noktası, gerçek olanın kendisine değil gerçekliği düşünme düzenimiz içinde, mantık formlarını araç olarak kullanarak mümkün olduğunu söylemektedir (Özlem, 2001, s. 38).

Eğer Rickert'e göre, iki bilimin mantıksal temeli aynı olsa o zaman neden doğa bilimleri ve kültürel bilimler farklı yöntemler kullanmaktadır sorusu çıkıyor ortaya. Rickert'e göre, iki bilim grubu içinde başvurulan yöntemleri farklı gösteren şey, bu bilimlerin farklı hedef ve ilgilere sahip olmalarıdır. Kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir (Özlem, 2001, s. 39).

Rickert'e göre, doğa bilimlerindeki tüm araştırmaların amacı kavram oluşturmaktır. Kavram oluşumunun incelenmesi, genel olarak doğa bilimi yönteminin temel niteliğini açıklamak için, özellikle tarihin bilimsel tedavisi sorusu ile olan ilişkileri bakımından, mükemmel bir yol gibi görünmektedir. Rickert kendi görevin, doğa bilimlerinde kavram oluşumunun sınırlarını araştırmaktadır diye tanımaktadır. Bu sorgulama, tamamlama durumunun zorunlu olarak bizim bilgimizde ne kadar

⁶ Rickert Dilthey'in 'tin bilimi' terimi yerine 'kültür bilimi' terimini yeğleyerek, doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki yöntem farklılıklarını mantıksal/biçimsel düzeyde gidirmeye yönelik bir bilgi ve bilim öğretisi geliştirmiştir.

Bkz: Doğan Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s.37.

mükemmel olması gerektiği fark etmeksizin, doğal bilimin (doğal bilim olarak psikoloji de dahil olmak üzere) boşluğunu göstermektir. Rickert'in amacı, bu boşluk alanı tarihsel bilimlerle doldurabileceğini göstermektir (Rickert, 1986, s. 27-28).

Rickert için doğa bilimleri yasacı bilimlerdir; kültür bilimleri de Rickert tasnifinde ikiye ayrılır. Birincisi, genelleştirici kültür bilimi ve tekilleştirici kültür bilimi yani tarih olarak. İşte, Rickert'in ana sorunu bu noktada ortaya çıkar. Kültür bilimleri ister tekilleştirici isterse genelleştirici olsunlar, fakat doğa bilimleri gibi 'yasacı bilim' olma olanağı yoktur (Rickert, 1986, s. 34-45).

Rickert'e göre, doğa bilimlerinin özel bir niteliği ilmi gerçeği bütünüyle kavramak istediğindedir. Doğa bilimi aslında genel bir şeyi dikkate alır ve gerçek varlıktaki baskın olan genel yasaları bulmaya çalışır. Rickert, tamamen mantıksal bir nedenin bir doğal bilim kavramı altında hiçbir zaman üstlenemeyeceği söylemektedir. Yani empirik gerçekliğin bireyselliği ancak bilimsel tedavi nesnesi olmaksızın, tarihsel olarak adlandırmak zorunda olduğumuzu söylemektedir. Bunun sebebin de, doğa bilimine sınır koyan niteliği özgün ve birey olan kavramın, tarihsel kavrama denk gelmesi olarak göstermektedir. Bunun sonucu, doğa ve tarih bilimleri arasında mantıksal karşılaştırma doğdurmaktadır (Rickert, 1986, s. 34).

Rickert'çe bilimsel düşünce, bir defalık yani ferdi gerçeklik doğurganlığı ile ilgilenmez. Canlı ve kişisel bir şey bilimsel kavramların içeriğinden çıkarıldığı anda, bu içerikte gerçek olan hiçbir şey kalmaz. Çünkü gerçekliğimiz, doğrudan denediğimiz, yaşadığımız ve doğrudan bize verilen canlı bir gerçektir. Bu nedenle, bilimsel kavramlar fertlik arasındaki derin açıklık aynı zamanda bu kavramlarla empirik gerçeklik arasındaki açıklıktır. Genelleştirici bir karaktere sahip olan bilimsel düşünce, gerçekliğin somut biçimini hesaba katmaz. Umumileştirici bir karakter taşıyan ilmi düşünce, gerçekliğin hususi şekillenmelerini göz önünde tutmaz. Aksine, bu gerçeği gerçek yapan şeyi bir yana bırakır. Böylece Rickert'e göre, biz gerçeği doğrudan yaşarız ve doğrudan deneriz. Ama bunu bilgiyle anlamak istediğimizde, onu derhal gerçeğinden mahrum bırakmaktayız (Birand, 1954, s. 47-48).

Bu nedenle, Rickert'ta göre kavram, bir ilmi araştırmanın bütün sonuçlarını içinde toplayan formdur. Bu yüzden, mantıksal araştırmalarımızın niteliği, şu anda

tasarlandıkları gibi tarihsel bilimler perspektifinden çok genel olan bir tarih kavramı oluşturarak başlamamızı gerektirir. Sadece bu analizlerin sağlanması yoluyla, bu kavram mevcut olan tarihsel disiplinlere uygulanabilecek şekilde yapılandırılacak ve tanımlandırılacaktır. Dolayısıyla, başlangıçta, tarih bilimi kavramı için dar anlamda pek bir şey oluşturmamaktır. Yine de, tamamen mantıksal tarih anlayışımız, mantıklı bir metodoloji için vazgeçilmez olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Bu, bilimler arasındaki mantıksal farklılıkların temel önemini ancak kavram kurma yardımıyla açıklığa kavuşturabiliriz (Rickert, 1986, s. 34).

Yani, Düşünürümüze göre, insanoğlunun gerçek hakkındaki bilgisi maddi bir gerçekliğe yönelmiş gerçekliktir. Yalnız, bu maddi gerçekliğin insan düşüncesi için kavranılamayacak çok çeşitli yanları vardır. Rickert için, insan çeşitli olan bu yanları sadece kavram kurma yoluyla kavrayabilir, yani maddi dünyayı anlamak için, kavram kurmayı bir vasıta olarak tanımaktadır. Rickert kavram kurma üç basamakla ortaya çıkacağından bahsetmektedir. İlk olarak, kavramın empirik umumiliği, ikincisi belirliliği, üçüncüsü ise sınırsız bağısız geçerliliğidir. Rickert kavram kurmanın, ilk derecesi olan empirik umumiliği üzerinde durur. Fakat onun hareket noktasını belirtmek için, ilk olarak maddi dünyayı tıpkı olduğu gibi, bütün çeşitliliği, canlılığı içinde tasvir eden bir bilginin mümkün olup olmadığı hakkında düşünür (Birand, 1954, s. 42).

Rickert'e göre, gerçekliği tıpkı olduğu gibi açıklama yolunda, bilgiyi elde etmek isteyen insanın önüne bir sürü engeller çıkacaktır. Çünkü, bu gerçekliğin ne mekanda ulaşabilecek bir sınırı ne de zamanda erişebilecek belli bir başı ve sonu vardır. Birbirinden farklı olduğu için, zamanla ve mekanla başarılamayacak bir gerçeklik olarak görünmektedir. Bu nedenle de şekilleri olduğu gibi tek tek kavramak, insan için yapılamayan bir iştir. Çünkü, tıpkı olduğu gibi tasvir edebileceğimiz ayrı ayrı şekillerin sayısı çok olursa, bunların karşısında her vakit kavranamayan bir olgular çeşitliliği bilinmeden kalacaktır. Yani, gerçeği bilgi yoluyla anlamak istediğimiz anda, gerçeği gerçeğe dönüştüren şeyi canlılığından atarız. İlmi teoriler ne kadar mükemmelleşirlerse, ferdi canlı ve bir kerelik, tikel olan empirik gerçeklikten uzaklaşırlar, ancak ilim yolunda da geçerliğini kaybetmezler. Empirik ve canlılar ile

ilgili kavramlar, mantık bakış açısıyla eksiksiz bir kavram haline geldiğinde, artık doygun gerçekliğin canlılığı hakkında bir ögeye sahip değillerdir (Birand, 1954, s. 48).

Peki, çağdaş batı avrupa bilgi faaliyeti, tarih, insan ve sosyal bilimlerinde nasıl gerçekleşir? Yorumlayıcı-anlama dediğimiz bir tarz yöntemi uygulayarak geçerlidir. Çağdaş dönemde beşeri bilimlerin ana merkezi anlamdır. Tüm insan eylemleri kendisinde, irâde ve anlam içerirler. Bu sebeple, onlar anlama ve o anlama üzerine bir yorum gerektirir. Doğa bilimleri insan-gözlemci yönleme bağlıysa, tarih ise insan yorumcu yönleme bağlıdır. Bir elimizde teorik perspektiften bakan doğa bilimleri olsa, diğer elimizde tarihe konumlanma üzerinden bakan ve bu konumdan hareketle, anlamak için yorumlanan perspektif mevcuttur. Çünkü yukarıda adı geçen tarihselcilik yönteminin niteliklerini inceleyen düşünürlerimize göre, anlamak ve yorumlamak bir çizginin iki kütübüdür. Anladığımız kadarıyla beşeri ya da tarih bilimlerinde, Hermeneutik, yorumlama yöntemi, çift yönlüdür. Doğa bilimlerinin perspektifiyle bakıldığında, örneğin, ağacı bilmeye çalıştığımızda, ağaç bizi tanımaya çalışmaz veya bizim bilgimize göre kendini konumlandırmaz. Bu doğa bilimlerinde olmayan özelliktir. Ancak, tarih bilimlerinde, Hermeneutik diye çift yönlü okumaya göre, bir toplum teorisine göre, yorumlama üzerine kurulan anlamayla, kendini yeniden örgütleyebilir; (Fazlıoğlu, 2018).

2.4. Collingwood'ta Tarihselcilik

Collingwood'un hemen hemen bütün çalışmaları, insan için temel deneyim biçimleri olan sanat, din, bilim, tarih ve felsefenin birbirleriyle hiç ilgisiz bilgi türleri olarak görülmesini, kabul edilemez bir durum olarak tanıtip ve ona çözüm bulmak çabadır. Başka bir deyişle, Collingwood kendi felsefi görüşlerini, farklı bilgi türleri arasında kurmaya çalıştığı bir birlik arayışı üzerin kurmuştur. Bu nedenle Collingwood, bir kültürel alan olan bütün bilgi türleri arasında, özellikle de felsefe ve tarih arasında, ikisin bir bütünün parçaları olarak ilişkiler kurmaya çalışmıştır (Aysevener, 2001, s. 34).

Bu bağlamda Collingwood ‘Tarih felsefesi’ terminini kullanmıştır. Collingwood’a göre, tarihçinin işi geçmişteki bir olayın olduğunu söylemek iken, filozof ise bu olayı tarihçinin bildiği şey olarak ve tarihçinin onları bilmesini olanaklı kılanın ne olduğu konusu ile ilgilenen olarak görür. Tarihsel bilmenin nasıl olduğu sorusuna yönelik bir felsefi anlayış geliştiren Collingwood, insan yaşamının eylemlerinin tarihsel eylemler olarak görülüp açıklanmasının gerekli olduğu bir felsefi anlayış geliştirmek istemiştir. Collingwood’a göre felsefe kendine dönük düşünmedir. Yani zihin her zaman herhangi bir nesneyi düşünürken, o düşünen nesneye ilişkin kendisinin de düşünür (Collingwood, 2015, s. 35-36).

Collingwood'un bu görüşü, farklı bilim türlerini birleştiren kapsayıcı bir bilgi türü olarak tarihe öncelik vermektedir. Bu anlamda, Collingwood'un tarih felsefesi, tarihsel yasaları, dünya görüşlerini, gelecekteki kurguları değil, tarihsel bilginin nasıl mümkün olduğuna dair bir epistemoloji içermektedir. Collingwood için, bilim doğayı sorgulamakta nasıl doğru yöntemse, tarih de zihni incelemek için doğru yöntemidir. (Collingwood, 1946, s. 209)

Burda felsefeciler üzerinde durduğu açıklama problemi, tarihsel açıklamanın mahiyeti problemidir. Daha kesinleştirirsek, mesele, tarihçinin üzerinde çalıştığı olayları açıklama usulü ile alakalı özgünlüklerin olup olmadığıdır. Tarihin, geçmiş olayların sadece ne olduğunu değil, niçin olduğunu da anlayabileceğimiz şekilde düzenlenmiş bir anlatıya sahip olduğunu Collingwood söylemiştir. Fakat, tarih anlatımında sadece ne olup bittiğini değil tüm bu tarihi olayların niçin meydana geldiği argümanında kullanıldığını görüyoruz, peki bu ‘niçin’ sorusu işin içine tarihin neresinde hangi türünde mevzuya dahil olmuştur bunu bir düşünelim ve sorgulayalım demektedir (Collingwood, 2015, s. 41)

Collingwood’a göre, bilim dediğimiz şey, doğa bilimlerindeki gibi, bilinen şeyin bir araya getirilerek düzenlenip sunulması değildir. Bilimin asıl amacı bilinmeyen bir şeye yönelmek ve onu keşfetmeye çalışmaktır. Bu yolla da tarih biliminin yöntemi demektedir. Ancak, önce bilinenlerle uğraşmak, sadece keşfedilecek şeye yönelik yardımcı bir yol yani araç olabilir. Bu düşünürümüze göre, doğa bilimlerinin seçtiği yoludur. Böylece, tarihin bilimsel tarifini yapan

Collingwood, tarihin yöntemi bilinmeyen şeylere yönelerek onları aramak olduğundan dolayı, tarihi bilim olarak tanıtmaktadır (Erdoğan, 2011, s. 573).

Collingwood'a göre, bir tarihçinin eserleri, bir doğa bilimcisinden daha karmaşıktır, çünkü tarihçinin bir doğa bilimci ile karşılaştırılabilecek bir iç ve dış tarafı vardır. Bir tarihçinin bu bağlamda yapabileceği en büyük hata, bir doğabilimciye taklit etmektir. Çünkü tarihçinin keşfetmesi gereken şey sadece bir olay değil, o olayın içinde ifade edilen bir düşüncedir. Bir şeyi keşfetmek demek, o şeyi anlamak anlamına gelir Collingwood için. Çünkü tarihçi için keşfedilecek şey, doğa bilimcinin aksine salt olay değil, onda dile getirilen düşüncedir. O düşüncüyü keşfetmek ise zaten onu anlamaktır. Eğer tarihçi ne olduğunu biliyorsa, nedenini de bilir. Dolayısıyla, Collingwood'a göre tarihçinin, anlama sürecinin bir sonrası sadece nedenselliğin bulunma süreci değildir. Zaten anlamak ayrıca nedensellik içerir. Çünkü olayın nedeni, olayı yöneten kişinin aklındaki eylemdir; bu da olaydan başka bir şey değildir. Bu demek oluyor ki, tarihçinin aradığı, düşünce süreçleridir. Yani Collingwood'un ifadesiyle söylersek, her tarih bir düşünce tarihidir (Collingwood, 2015).

Collingwood'un tarihsel düşünce çerçevesinde ilk vurgulamak istediği şey, tarihin insan için ve insanı anlamlandırmak için olduğudur. Ona göre konusu insan olan bir düşünce etkinliğinin amaç ve yöntemi, insan doğası içinde en tutarlı yoldur. İnsan kendi bilgisine ya da diğer bir ifadeyle, insan doğası bilimine yönelik bir şeyler bilebilmenin her dönem çabası içerisinde olmuştur. Böyle bir çaba sadece kendini bilmeyi arzulayan bir etkinlik değildir. Aynı zamanda, bilgini bilmek için yapmış olduğu eylemle, kendin bilmeye yönelik gerçekleştirdiği bir tür içsel bilinçlik halidir. İnsan, kendilik bilgisiyle diğer bilgileri temellendirebilecek ve onları eleştirel olarak doğrulayabilecektir. Bu noktada kendinin bilgisi olarak düşünürün vurguladığı şey, insanın beden yapısının, anatomisinin ve fizyolojisinin bilgisi demek değildir; duygudan, duyumdan ve heyecandan oluşan zihinle ilişkin bir bilgide değildir; bilme yetilerine, düşüncesine ya da anlama yetisine, aklına ilişkin bilgidir. Kendinin bilgisi olan bu zihin felsefesi buysa, peki, böyle bir bilgiye nasıl ulaşılır? Collingwood'a göre böyle bir bilgiye tarihin yöntemlerinden ulaşmak mümkündür. Ona göre, insan doğası bilimince yapılması gereken işin gerçekte tarihle yapıldığını ve ancak onunla

yapılabileceğini, insan doğası biliminin tarih olma saında olduğunu iddia etmişti. Tarih, *rest gestae* bilimidir, ve bu bilim insanların geçmişteki eylemlerini ve ürünlerini incelerken, insanın hem ne yaptığını hem de ne olduğunu inceler. Collingwood insanın kendinin bilgisinin o medeniyet içerisinde geliştiğini ifade eder. Ona göre, örneğin modern Avrupa aklı, modern Avrupa medeniyetini içinde var olmuştur. İşte bu bağlamda insanın doğasına yönelik bilgisi, bu modern Avrupa aklının öyküsünde aranmalıdır (Collingwood, 2015, s. 42-44).

III. Bölüm: Epistemolojik Yaklaşım Olarak Tarihselcilik

3.1. Çağdaş Bilgi Anlayışında Tarihselcilik Açısından Metodolojik Problemler

Felsefe, günlük yaşamda sahip olduğumuz ve ya yaptığımız şeylere dair araştırma yapar. Bilgi, günlük yaşamda ve bilimsel ve teknik konularda en sık kullanılan kelimelerden biridir. Dillerin ve düşüncelerin içeriği genellikle bilgiden oluşur. Onu biz kendimizi çevreleyen dünyayı anlamak, düşündüklerimizi başkalarına aktarmak için kullanırız. Ancak ‘bilme’ kelimesini her kullandığımızda aynı olan şeyleri kastetmeyiz. Felsefenin alt disiplini olarak tanılan epistemoloji, bilginin günlük ve teknik kullanımına yakından bakarak, anlamını, kullanım farklılıklarını, belirsizliklerini ve sınırlarını ortaya koymaya çalışır (Başdemir, 2011, s. 9).

Bilimsel bilgi özellikleri nedir? Çağdaş bir bilgi kümesinin bilim olabilmesi için, belli bir şartlara uyması lazımdır. Genel bilim ve bilimsel bilgi kavramının temel özellikleri bunlardır: İlk olarak ‘Bilim’ terimini, metodolojik şekilde elde edilip sistematik biçimde ifade edilmesi lazım; ikinci, genel doğrulardan oluşan ya da en azından genel doğruları içeren olması; üçüncü, başarılı tahminler yapmamıza imkan veren ve böylece en azından belli ölçüde gelecekteki olayların seyrini kontrol etmemize imkan veren olması; ve son olarak şahsi temayülleri ve ya özel hal ve şartları ne olursa olsun, önüne kanıt konduğunda önyargısız her gözlemcinin kabul edeceği anlamda, objektif olan bilgiye atfen kullanılması gerekmektedir (Walsh, 2006, s. 41-42).

Bilimdeki yöntemin, iki ana özelliği vardır: Birincisi saf diye adlandırılan bilimsel bilgiyi elde etme için kullanılan yöntem; ikincisi ise, bu bilginin pratik sonuçlarını elde edebilmek için kullanılan teknik. Bilim, felsefeye yaklaştığında yöntemi uygulamaktadır, pratiğe yaklaştığında tekniği kullanmıştır. Deney, bir yandan, bilginin doğruluğunu kontrol eden bir unsur olarak yöntemin temelini oluştururken, bir yandan da, doğaya hakim olmanın aracı olarak tanınmıştır. Doğayı tanımayı ayrıca onu sömürmeyi sağlayan gözlem, doğal şeyleri deney konusu yapmaktan başlamıştır. Yeniçağın ve sonraki dönemlerin en merkez bilimi, fizik

olmuştur. Fiziği başarılı bir şekilde kabul etmenin önemli nedeni, fizik bilimin, doğaya hükmetmek için gereken en önemli araçları sağlamasıdır (Bıçak, 2015, s. 132).

Modern dönemde merkeze çıkan fizik bilimi, çalışma alanındaki bilginin nesne ile mükemmel bir uyum içinde olup olmadığını kontrol etmeyi benimsemiştir. Bilginin nesne ile uyumlu olup olmadığı ya da bilgilerin doğru olup olmadığı denetleme çalışması, bilgi ile nesne arasındaki ilişkinin doğru kurulup kurulmadığı sorusunu merkez soru yerine getirmiştir. Yeniçağda ortaya çıkan düşünce, bilginin doğaya hükmetmek için kullanılması olduğudur. Doğaya hükmetmek için bilgilerin doğru olduğu ve doğru bilgiyi elde edebilmek için doğru yöntemin kullanılması gerektiği anlayışıdır (Bıçak, 2015, s. 132).

İster istemez, fizik biliminden örnek alarak kendisini kurmak isteyen kültür bilimleri de, fizik biliminde yer alan deney, test edebilirlik, hakimiyet, doğruluk gibi kavramları kendi yapılarında yaratmaya çalışmıştır. XIX. yüzyıldaki gelişmelere bağlı olan kültür bilimleri, özellikle tarih ve sosyoloji dalları, topluma ve insanlığa hükmetmenin bir aracı olarak tanınmışlardır. Bilim adamları, fiziği araç olarak kullanıp, doğaya hakim olma başarısını, tarih aracıyla insanlığa hakim olma çabasına dönüştürmüşlerdi. Ve bu çalışmalarında tarih ve sosyolojide fiziğin kullandığı teknikleri kullanmaya çalışmışlardır. Eğer, fizikten elde edilen sonuçlar gibi, yöntem açısından bilimleştirilen sosyoloji ve tarihte elde edilen sonuçların genel geçer oldukları kanıtlanırsa, o durumda, insanlığın tüm sorunlarının çözüleceği öngörülmektedir (Bıçak, 2015, s. 133).

Bu bağlamda, tarihin temel karakteristikleri, çağdaş tarihsel yöntem ve çağdaş biliminde yer alan doğruluk tartışmalarında unutulmuştur. Tarih üzerine tartışan birçok düşünürler, tarihle doğa bilimi arasındaki farklılığı, tarihin objesinde yani konusunda değil onun mantığında aramışlardır. Tarih için yeni bir mantık inşa etmek için, çok çabaladılar. Fakat bu yaptığı çabaları başarısız olmuştur. Çünkü aynı doğruluk gibi mantık ta, tek biçimli şeydir yani tektir, benzersizdir. Doğruluk veya hakikat arayışında tarihçi de bilim adamının bağlı olduğu aynı biçimsel kurallara bağlıdır. Yani, bir fizikçi gibi tarihçi de akıl yürütme, nedenleri araştırmasında, aynı kurallara uyar. Demek, insan aklının bu zihinsel eylemlerine gelince, yani mantık

konusunda, farklı bilgi alanları arasında seçim yapamayız. Yani insan akli kendisinin eğildiği değişik konulardan etkilenmez tam tersi o konular akıldan etkilenirler. Yani doğa bilimcisi, nasıl nesnelerin neden etki zincirini takip ederek kökene doğru yol alıyorsa, tarihçi de kendi nesnelerini incelerken aynı tavrı sergiler. Hatta tüm yapımlarda, aklın aynı tutuma sahip olması, bilmenin genel özelliklerini belirler. İnsan bilgisinin konuları farklı olsa olsun ancak bilim biçimleri her zaman içsel bir birlik ve mantıksal bir türdeşlik gösterdiğini kanıtlamaktadır (Cassirer, 1980, s. 166).

Yunan felsefecileri gerçek bilginin ne olduğuna dair tartışmalar yapmıştı. Onların düşüncesinde külli olan bilgi gerçek bilgiyse, cüzi olanın bilgisi yarı bilgidir. Cüzi bilgiyi onlar tarihi bilgi diye tanımamaktadır. Platon'un anlayışında varlık ile yokluk arasında şey cüz'i olandır. Bu nedenle, cüzi olanı anlama konusundaki anlayışımız, bilgi ile bilgisizliğin tam ortasındadır. Burda bilgi idealini tarihten daha fazla tatmin ettiğini görüyoruz. Söylediğimiz bu görüş, XIX. yüzyılda merkezi görüş olarak ortaya çıkmıştır. Bahsettiğimiz bu dönemde, tarihi, bağımsız bir bilim dalı olarak tanılması öne sürülüyordu. Yaygın olan bu fikre göre, XIX. yüzyıla kadar, cüzi olduğundan dolayı bilim olarak tanılmayan tarih, genel yasaları oluşturacak bir bilim seviyesine yükselmesi için, üzerinde çalışılacak gerçekleri toplarken Baconist tarzda uzun bir çiraklık geçirmesi gerekiyordu. Yani tarih, kimya ve mekanik gibi diğer bilimler arasında yerini almak için dönüştürülecekti. Tarihi, kurtarmak için yapılan bu öneri XIX. yüzyılın empirizm ve pozitivizm programının değişmez bir parçası haline geldi ve tarihin dönüştürüleceği bilim farklı şekillerde Antropoloji, İktisat, Siyasal ya da Sosyal bilim, Tarih felsefesi veya Sosyoloji olarak isimlendirildi (Collingwood, 2000, s. 52-53).

Collingwood'a göre, jeolog olmak, kırsal alanların jeolojik bir görünümüdür. Bilim adamının kavradığı nesne bir kül tablası değil, bilim insanının genelleme faaliyeti olmazsa, her zaman anlamsız duyuşal veriler olarak kalacak küçük bir davadır. Bir bilim insanının faaliyeti, bilim insanının düşüncelerinin veya sezgisinin içsel hissi ile farklı bir biçimde tanımlanabilir. Burda Collingwood'un demek istediği, bilimsel faaliyet, duyuşal verilerin kavramlarla anlaşılması ya da mantıkla anlaşılması değil, tam tersi, duyum verimlerle kavramların fark edilmesi olarak tarif edilebilir.

Düşünürümüze göre, bilim adamlarının maksadı, külli olanı bilmek değil, munferit yani bireysel olanı bilmektir. Yukarıda söylediğimiz gibi kavramlarla sezgileri yorumlamak ya da sezgilerle kavramların farkına varmaktır. Bilim adamının maksadın, genellemelere ulaşmak olduğu olarak tanımladığımızda, aynı, bilimin ders kitaplarında bulunduğunu savunmamız gibi olur. Yani, bilim dediğimiz şey, kitabın kendisinden değil, bilimsel kitaplarını kullanan faaliyetimizde aranmalıdır. Başka bir deyişle, sanat tablolarında değil, nesnesi tablolar olan faaliyetimizde aranmalıdır (Collingwood, 2000, s. 56).

Collingwood'a göre, XIX. yüzyıl pozitivistleri, tarihin daha bilimsel olabileceği düşüncesini yanlış görmektedir. Tarih, çalışmalarının bir sonucu olarak, daha kritik ve güvenilir hale gelmiştir ve aynı zamanda genel kavramlarla da daha ilgili haldeydi. Ancak tarihin arkeolojinin ve benzer bilimlerin yükselişine yansıyan genel kavramlara olan ilgisi, işçinin çalıştığı araçları geliştirme merakı gibi görünüyordu. Tarih, olguları bu davalara dayanan genel yasalar çerçevesinde belirlememiştir; bu düşünce tümevarımcı yanılmanın esas kısmını teşkil ediyordu. Tarih bunun yerine, kendi yüce amacına dayanarak, yani bireysel davanın yorumlanmasına veya belirlenmesine dayanarak kendi içinde genelleştirilmiş yeni düşünce yapıları yaratmıştır (Collingwood, 2000, s. 58).

Bilim sorun çözmelerle ilgili tanımlandığında, sorunun çözümü için izlenmesi gereken yol, yöntemi oluşturmaktadır. Yöntemle varılmak istenen amaç, doğru ve güvenilir bilgidir. Genelde tarih ve doğa bilimleri arasında temel iki fark olduğu söylenir. Doğa bilimlerinin nesnesi maddi nesne ve olaylardır yani zihin dışı şeylerdir; tam tersi tarihin nesnesi zihnidir. Doğa bilimleri, tarihsel olan kaygıları önemsemeden, geçici olmayan yasalar oluşturlarken, geçmiş olaylarla çalışması ve hem de bunlarla geçmiş olaylar olarak bakması tarihin başka bilimler dalarından ayırt edici özelliğidir. Yöntemdeki farklılık konusu. Hiçbir tarihsel bilgi dalının genel önermeler vermemiş olması şaşırtıcı bir gerçektir. Bu tür önermeleri tarih çalışmasında kullandığı doğrudur, ancak bunlar yardımıyla oluşturulan varsayımlar ve yasalar her zaman tekildir (Bochenski, 2008, s. 148-149).

Tin bilimlerinde (tarihsel bilgi de dahil) metodoloji yapan birçok kişi, bu bilgi dallarının hiçbir şekilde açıklayıcı olmadığını, ancak tamamen betimleyici olduğunu söylemektedirler; bu nedenle, varlığın dışlanmamasına rağmen yarı fenomenolojik olduğunu savunmuşlardır. Ve bu yanlış yaklaşımdır. Çağdaş beşeri (tarihsel) bilgi dalları iki yöntemle de uğraşır. Yani açıklama da hem betimleme de yapar. Tümdengelim ve tümevarım yöntemleri arasında seçim yapmak zorunda kalan düşünürler bir çıkış yolu bulamadığından belirtilen durumu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki tümdengelim ve tümevarım arasında bir tercih yapmaya zorlana yöntembilgisiyle uğraşanlar bir çıkış yolu bulamamışlar ve belirtilen durumu kabullenmişlerdir. Ancak, tüm açıklamaların zorunlu olarak tümevarıma bağlı olmadığını biliyoruz. Metodolojik bakış açısına göre, tarih, tümevarım dayanmayan indirgeyici bir bilim olarak tanımlanmaktadır (Bochenski, 2008, s. 149).

Doğa bilim insanı kendi kültüründen gelen araştırmacılar tarafından yorumlanan kendi emirlerine verilen protokol önerilerini, tarihçinin anladığı gibi, protokol önerisine benzer belgelerle başlaması gerekir. Genellikle bilinmeyen bir dilde yazılmış olan tarih kaynakları, tarihçiye oldukça yabancı olan bir kültürden aktarılır. Bu kelimelerin ardında genellikle bilinmeyen ilişkilerin bir bağı vardır. Bu belgelerin güvenilirliği her zaman şüphelidir. Bunlar, genellikle yeterli bir dürüstlük garantisi veren uzmanlar tarafından sağlanan, profesyonel standartlara ait sağlam laboratuvar raporları değildir. Eğer öyleyse, başlangıçta, tarihte protokol önermelerine tekabül eden şey görünmüyor; ancak uzun ve sıklıkla zor bir yorumlama sürecinin gerçekleştirilmesi gerektiği açıktır. Olgusal önermelerin, indirgemeli veya tümdengelimli olarak elde edilebileceği gerçeği bu şekilde gerçekleşir. Bu, tarihsel ve diğer bilimsel bilginin dalları arasındaki temel bir farktır (Bochenski, 2008, s. 150).

Bütün ilişki şu şekilde ifade edilebilir. Doğa bilimleri gibi tarihsel bilimler, biri olgular ve açıklayıcı önerilerle ilgili iki mantıksal aşama içerir. Bununla birlikte, protokol önermelerinin aşamasından önce gelen bir aşama vardır. Dolayısıyla, tarihsel bilimler modeli aşağıdaki gibidir: belgeler - olgusal önermeler - açıklayıcı öneriler (Bochenski, 2008, s. 150-151).

Açıklamalarda hiçbir genel önermeye yer verilmez; Tarihte açıklamanın genellemeler aracılığıyla yapılması yani tümevarım yöntemi kullanışlı değildir. Bu, ifadelerde genel bir ifade olmadığı anlamına gelmez; aslında, bu önerileri düzenli olarak çeşitli bilimlerden kullanır. Bu durumda, indirgenmeye dayanan önermeler, doğa bilimlerinin kanunlarına ve teorilerine karşılık gelen önermelerdir. Onlar tekil önermelerdir. Tarihsel açıklama neredeyse her zaman genettiktir. Bu yöntem tarihi bilginin dalları ile sınırlı değildir, ancak tarihi bilgi dallarında çok önemli bir role sahiptir. Burada olan, bir olayın nasıl gerçekleştiğinin bir açıklaması; yani, açıklanacak teklif, örneğin A, doğrudan geçmişe atıfta bulunan bir teklif ile, örneğin B, açıklanır; ardından B üçüncü bir C önermesiyle açıklanır ki bu önerme de yine B ile ilgili olarak doğrudan geçmişe göndermede bulunur. Tarih ayrıca dizgeler yaratır ve bu nedenle onun da kuramları vardır. Ancak, bu kuramlar genel değildir. Bu hükümle, tarih çalışmasının en son çıktısı tıpkı bilimsel çalışmanın son ürünü gibidir: bir dizi tarih önermesi mantıksal olarak dizgede düzenlenir ve bir bütün haline dönüştürülür (Bochenski, 2008, s. 154-155).

Tarihçi, çalışmalarında bilimsel yöntemi rahatlıkla kullanabilmektedir. Tarih araştırmalarında bilimsel yöntem üç aşamada uygulanır. İlk olarak tarihçi verileri yöntemli bir biçimde toplar, sistematik bir şekilde analiz edip ve güvenilirliklerini test eder. İkinci aşaması, analiz ve yorumlama. Topladığı kanıtlarla ilgili konularda mantık arıyor. Araştırmasını, kanıtlarını ve verilerini çok çeşitli araştırma melzemeleriyle analiz ederek, verilerini tüm kanıtlarıyla karşılaştırarak sürdürür. Tümevarımlı mantıkla tarihçi varsayımlarını kullanarak genellemelere ulaşılır. Üçüncü, tarihçi, uygun ve anlamlı bir ifade bulduklarını gösterir (Krug, 1987, s. 43).

Dar anlamda, yöntem her tarih çalışmasının temelidir. İlk aşama, araştırılacak sorunu tanımlamak ve sorunla ilgili belgeleri toplamaktır. Bu aşamada, soru ile belgeler arasındaki ilişki kaçınılmazdır. Oluşturulma tarihi, belgelerin yaratılma amacı ve dokümanı yazan kişinin mahiyeti ilk olarak belirlenir. Bu aşamada, tarihçi belgeleri inceler ve seçer ve belgelere yansıyan anlamı anlamaya çalışır. Tarihsel belgeden söz edildiğinde sözlü gelenek, biyolojik, arkeolojik, el sanatları ürünleri, mimari yapılar, sanat eserleri ve kutsal kitaplardan başlayarak, hepsi tarihi bir belge olarak

kullanılabilir. Belge türlerinin çeşitliliği ve hepsinin özenle ve dikkatlice okunması gerektiği önemli bir sorundur. Bu nedenle, belge ile incelenen konu arasında sağlıklı bir ilişki kurmak çok önemli bir konudur. Araştırma konusunun dönemi, türü, araştırmayı yönlendiren sorular belgelerin sınıflandırılmasını gerektirir. Öte yandan, araştırmada kullanılacak olan her belge kendi içindeki sınıfları oluşturur. Yöntemin ikinci aşaması, konunun içeriğini belgelerle oluştururken etkilidir. Yorum önce soru ile ilgilidir. Araştırma soruları belgelerin yorumlanmasında yol göstericidir. Araştırmayı yönlendiren sorular araştırmacının kaygılarını yansıtır. Kaygılar belgenin seçimini ve belgenin nasıl yorumlanması gerektiğini de belirler. Tarihçi, araştırmasını, bir anlayışı desteklemek veya çürütmek için mi, dünya görüşü açısından soruna verdiği önemden mi, siyasi anlayışını güçlendirmek için mi, belli bir olayın gerçekte nasıl olduğunu sergilemek için mi yapmaktadır? Bu soruların her biri tarih belgesinin nasıl yorumlandığını etkiler. Belge, açıklanacak konunun yapılanmasında temel unsurlardan biri olarak hizmet etmektedir (Bloch, 2015, s. 149-150).

3.2. Tarihselcilik Çerçevesinde Epistemolojik Yaklaşım Örnekleri

XX. yüzyılda bilimsel anlamda gerçeğe ulaşmanın imkansız olmasa da çok zor olduğu ortaya çıkar. 1970'lerin ve 1980'lerin çalışmaları genel olarak, artan ekonomik beklentiler, siyaset ve toplumsal süreçler pahasına, geleneksel orta sınıf kuralları hakkındaki eski kesin varsayımların sarsıldığı, dönüşüm halindeki bir toplumu ve kültürü yansıtır. Başka bir deyişle, tarihin konusu, sosyal yapılardan geniş bir anlamda günlük yaşam kültürüne doğru kaymıştır. Çağdaş dönemde epistemolojik yaklaşımlara baktığımızda, sosyal ilişkileri ve bunların çeşitli ifadelerini, politik sorunlarını, tarih bilimi olmadan anlamak zordur; Çünkü gündelik yaşam, kendince bir tarihin ürünüdür (Iggers, 2000, s. 17).

3.2.1. Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Bilimselliği

Çağdaş dönemde tanılan hermeneutik yaklaşımlar, sosyal bilimler, felsefe ve hermeneutik arasındaki ilişkiler bağlamında ‘yöntemsellik’ ve ‘bilimsellik’ gibi problemlere açılmıştır. Bu problemler modern yorumbilimler için, özellikle Dilthey ve Gadamer’in hermeneutik yaklaşımlarının yarattığı kavramsal temelde önemlidir. Bu yüzden çağdaş hermeneutikte mevcut olan ‘yöntemsellik’ ve ‘bilimsellik’ problemleri sosyal bilimlerle hermeneutik arasındaki ilişkinin önemli kısımlarından biri olarak tanımlanabilir.

Hermeneutiği bilimsel bir yaklaşım olarak kabul eden ya da başka bir deyişle hermeneutiğin bilimsel bir yaklaşım olması gerektiğini savunan ilk düşünür olarak Dilthey’i gösterilebiliriz. Dilthey’in bu yaklaşım altında, onun ortaya koymaya çalıştığı yeni sosyal ve insani bilimlerin anlayışının yattığı söylenebilir. Bu nedenle, Dilthey için, hermeneutik, sosyal bilimlerin doğa bilimleri karşısında ‘yöntemsel’ altyapının oluşturulması konusunda araştırılabilir.

Dilthey, ‘bilim’ kelimesinin anlamın, kavramlar tarafından oluşturulan bir grup ilkeler anlamını verdiğini belirtmektedir. Söylediğimiz bu ilkeler, tüm entelektüel ilişkilerin bağlantısının olması için sabitlenir yani genel geçerli olur. Çünkü gerçeklik hakkında bir şey bütünlük içinde ele alınmakta ve insan faaliyetleri alanı bu ilkeler tarafından düzenlenmektedir. Bu yüzden, Dilthey ‘bilim’ termininin manevi olayların bir koleksiyonu olarak tanımlamaktadır (Dilthey, 1999, s. 77).

Dilthey, sosyal bilimleri olarak adlandırdığı şeye doğru bir temel oluşturmak için “bilme” ve “anlama” eylemlerinin metodolojisine odaklanmaktadır. Düşünürün pozitivist bilim kavramının doğa bilimlerine uygun gördüğü epistemolojiyi kültür bilimleri için uygunsuz görerek, ‘bilme’ ve ‘anlama’ terimlerini tarihsel bir yöntemlilik içerisinde görülmesi gerektiğini söylemektedir. Bilime doğru bu yaklaşım, Dilthey açısından sosyal bilimleri ile hermeneutiğin biri birine keşitildiği, karşı olan noktaları olarak kabul edilmektedir. Çünkü Dilthey’in hermeneutiğe veren anlamına göre, hermeneutik kendi içinde bir tarihselciliği içermektedir (Dilthey, 1999, s. 91-99).

Eğer Gadamer’e gelirse, felsefi hermeneutiğin temellerini sorgular. Ona göre, felsefi hermeneutiği ilk amacı, anlamının kendisinin nasıl işlendiği ve onun

sınırlarının sorgulanmasıdır. Anlama ve hermeneutiği kendisinden önce gelen gelenekten yani Dilthey, Schleiermacher'dan farklı yorumlayan Gadamer için anlama ve yorumlama bir şeye karşı olan termler değil sadece bir şeye doğru yönelen kavramlar. Onlar bir bilimsellik altında olmak zorunda değildir, bu iki kavram, dünya deneyimlerine içkin kavramlardır. Gadamer'e göre, kişi, gerçek olana sadece kendi deneyimlerinin farkına vararak ya da onlara sahip olarak ulaşabilmektedir. Anlamak değişkendir ve yeni bakış açılarına açıktır. Burda önemli nokta anlayışın doğasını ortaya koymaktır (Gadamer, 2008, s. 21).

Burda Dilthey'in Gadamer'den farklılığı, ona göre hermeneutik, insan faaliyetini tin bilimleri olarak tanıla bu alanın gerçek olan doğasının araştırılmasıdır. Dilthey'e göre, yöntem daha önemli olarak tanılsa, Gadamer için gerçeği temel alan bir sistem kurmaya çalışır. Gadamer'e göre, bilimlerin doğası ve hakikat sorunu iki önemli sorudur. Gadamer'in felsefi hermeneutiği, Ricoeur gibi çağdaş teorisyenlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Gadamer'e göre, anlama ve yorumlama, insanın tarihselliği, bakış açısı, geleneği ile bağıntılıdır. Gelenek, düşünürümüz'e göre tarihsel bilinçimizde oluşmaktadır. Anlamaya yönelmiş ufuk, yargılar ve önyargılarla doludur ve önyargı aracılığıyla anlama gerçekleşmeye başlamaktadır (Gadamer, 2008, s. 34).

Yani hermeneutik aslında kişinin kendi kendisini anlaması daha netleştirsek kendisinin ontolojik yapısını anlamaya çalışmasıdır. Yani kendisini keşfetmesidir. Çağdaş hermeneutiğin amacı artık klasik hermeneutiğin gibi yorum kurallarını oluşturmakta değil fakat metni anlamaya çalışmaktadır. Ve ondan sonra onu açıklamaktadır (Gadamer, 2008, s. 30).

Söylediğimiz gibi Gadamer hermeneutik yaklaşımın temeleni yaparken önemseyen kavramı 'anlama' olmuştur. Gadamer'e göre anlama aslında bir dil ve yorum meselesidir. Ona göre hermeneutik bir entelektüel bir eylem değil daha çok yaşamsal bir yaklaşımdır. Yani varoluşsal bir anlama sahiptir. Anlamanın hermeneutik temele sahip olduğunu, insanın zamansallığının, tarihselliğinin ve bu zaman içerisinde yer aldığı süreçleri yorumlayarak bir şeyin var olduğunu gösteririr. Demek anlama, yorum yardımıyla kendini keşfeden duruma gelmektedir. Anlama, kişinin yaşadığı zamana ve

mekana göre tarihi bir boyut kazanmaktadır; anlama, geleneksel birikim ile tam iletişim halinde olması anlamına gelir (Gadamer, 2008, s. 30-32).

3.2.2. Ricoeur'de Tarih: Zaman ve Anlatı

Zaman ve dil, zaman ile anlatı arasındaki ilişkilerin çağdaş toplum için önemini tanıtmak, Ricoeur çalışmasının temel sorunudur. Ricoeur, anlatıyı farklı alanlarda dikkate alarak anlatı özelliklerini inceleyerek soruna yönelir. Anlatıdan söz edildiğinde akla gelen ilk şey, tarih ve edebiyat üzerine yapılan çalışmalardır. Her iki alanda da anlatıyı sorgulayan Ricoeur, anlatıyı zamanın düzenleyicisi olarak anlatmaktadır ve onu bir metodoloji olarak görmektedir. Ricoeur anlatının kaçınılmaz olarak tarihte yer aldığını düşünmektedir ve anlatı özelliklerini reddeden ve tarihi anlatı kimliği olan bir alan olarak görenlerin öne sürdüğü yaklaşımları incelemektedir.

Bu anlamda, tarih çalışmasına ‘tarih felsefesi’ demek yerine ‘tarih felsefesi hakkında sorgulama’, tarihsel bilginin geçmişle ilişkisi, tarihsel yazı ve tarihinin tutumu; tarih ile anlatı arasındaki bağlantıyı göz önünde bulundurarak insanın analizini yapar (Ricoeur, 2010).

Ricoeur, epistemolojik tarih felsefesi olarak adlandırılan ve anlatısal tarih anlayışına karşı tavır alanları sorgulamasını, Annales Okulu ile başlamaktadır.

Ricoeur'ün anlatısal tarihin eleştirisi olarak örneklediği Annales Okulu'nun tarihe bakışı, Okul'un görüşlerini inceleyen Burke tarafından üç ana başlık altında toplanır. Bunlardan birincisi; Annales Okulu'nun olaylardan oluşan tarih düşüncesi yerine, sorun yerine odaklanan analitik tarih anlayışını merkeze çıkarması; ikinci olarak, bu tarih anlayışının politik bir tarih anlayışından ziyade tüm insan faaliyetlerinin bir anlayışını yansıttığını; ve üçüncüsü, tarihin diğer disiplinlerin verilerini hesaba katmak gerekliliğinin savunulmasıdır (Ricoeur, 2010, s. 213-219).

Ricoeur'a göre, anlatı ile tarihi birbirine bağlayan anlayışa bakarken anlatılması gereken noktalardan biri de, anlatı kavramının tarihte nasıl kullanıldığı, diğeri ise

tarihçi ile öykü anlatıcısının arasındaki fark ve benzerliklerini ortaya çıkarmaktır. Bir hikaye anlatımında, anlatıcı bazen anlatısında bildiklerini aktarır ve bazen kendi kurgusunu yaratabilir. Gerçekte ne olduğunu söyleme kaygısı olan ve anlatıyı bu amaçla kullanan sadece tarihçidir. Başka bir deyişle, tarihçinin anlatıcısı bir yaratma faaliyeti yerine, ne olduğunu aktarmanın bir aracı olarak hizmet eder. Tarihçiden beklenen, kendi hayal gücü ile yaratacağı kurguların yeni yaratımlar olduğu gerçeği değil, geçmişe mümkün olduğunca farklı açılardan bakmasını sağlayan anlatılar yaratmasıdır. Bu farklılıklara ek olarak, anlatıcı ile tarihçi arasında da benzerlikler vardır. Tarihçinin araştırdığı bir olayı tanımlamak için bir takım verileri vardır. Tıpkı bir hikaye anlatıcısının anlatımı gibi, bir bağlam yaratıyor ve bilgilerini kronolojik bir sıraya sokarak verilerini anlaşılabilir bir bütün halinde sunuyor. Önümüzdeki iki anlatı biçimine bakıldığında da anlatıcının, neyi anlatacağı hakkında bilgisinin olması, veya hangi sonuçlara gideceğine yönelik amacı, tarihçinin de öykü anlatıcısının da, anlatı kurgu biçimini belirlemektedir (Ricoeur, 2010, s. 207-213).

Ricoeur felsefesinde, geçmişçi açıklamak ve aynı zamanda anlamak için dilin büyük önemi vardır. Ricoeur'a göre, dil alanı şimdi tüm felsefi incelemelerin kesiştiği bir alandır. İngilizlerin dil diye tanımlanan felsefesinden Husserl'in fenomenolojisine, Heidegger ve Hartman'ın ontolojisinden Hristiyan teolojisine, antropolojiden psikanalize kadar çalışmaların hepsi neredeyse dil alanında kesişmektedir (Ricoeur, 2007). Bu sebeple, Ricoeur felsefesinde beşeri söylemin birleştirilmesinde dilin değiştirilemez rolü vardır.

Dilin bu merkezi konumundan, Ricoeur, insan söylemini, felsefesinin temel amacının parçalanmasından özgürleştirerek hermeneutik, dilsel bir birliğe ulaşma olasılığını görür. Burada, Ricoeur, dilin neden insanlığın tüm söylemlerinde, matematikten mitosa, fizikten sanata kullanıldığı sorusunu sorar. Ricoeur'a göre, şimdi bu sorunun sorulması tesadüfen oluşan bir olay değildir. Çünkü çağdaş dönemde, insanoğlunun elinde, eleştirel hermeneutik, simgesel mantık, psikanaliz ve antropoloji gibi beşeri alanlar bulunmaktadır. Ve bu yüzden bütün bir beşeri söylemin birleştirilme olasılığı mümkündür (Ricoeur, 2007).

3.2.3. Lefebvre’de Gündelik Yaşam ve Tarih

Lefebvre’yin görüşleri ile, günümüzde bir metodoloji oluşturmada tarihselciliğin rolüne bakabiliriz. Bu perspektifi, düşünürümüzün ‘yaşam’ ve ya ‘mekan’ kavramları aracılığıyla anlatmaya çalışırız. XX. yüzyılın bakış açısıyla anlatılan, Lefebvre’yin ‘mekân’ kavramı, yaşamın tutsaklıklarından özgürleşmesinin tek yolu olarak tanılmaktadır. Ona göre, mekan canlı, üretken bir değişim, ayırım ve biçimlendirme üyesidir. Bu yüzden, mekana en temel yaklaşım ölü, statik veya hareketsiz kavramlarını bir kenara bırakmayı gerektirir. Temel olarak, mekan organik, canlı bir şeydir. Bu bağlamda, modern kapitalist mekanın iç dinamiklerini ve oluşum anlarını tüm karmaşıklıklarıyla analiz etme çabası içinde son derece görkemli bir alan felsefesi yapan Lefebvre, tarihte hem düşünmenin hem de hareket etmenin, mekanı bütünlük bir şekilde anlama ve düşünebilme aciliyetini getirmiştir.

Kapitalist dünyanın, mekanın algısını ve anlayışını neyin nasıl vurguladığına dair soruları anlamada ve yaşamadaki yetersizliğini tartışan Lefebvre için, öne çıkarılması gereken soru, mekânın üretimidir. Lefebvre’nin amacı, mekanın algılanan, tasarlanan ve yaşayan üçlemesine dayanarak, mekanı boş ve içeriksiz bir kavram veya fiziksel nesneye indirgeyen yaklaşım eleştirisi ile birlikte, mekanın kendi içinde yalıtılmış bir şey olmadığını açıklamaktır; Aksine, dinamik, canlı ve tarihsel olarak gelişen bir şey olduğunu tartışmaktır (Lefebvre, 2007, s. 21-23).

Mekan üretimi nasıl gerçekleşir ve onun anlamı nedir? Lefebvre’nin tepkisi iki temel biçimdedir: İlki, mekanın toplumsal üretimi, ikincisi ise zihinsel üretimdir. Lefebvre’ye göre, zihinsel mekan üretiminin en bilinenleri matematiksel üretimdir. Ve bunu şu sözlerle açıklıyor: Zaman ve mekan matematikten dolayı paylarını gerekli ve kendi kendine yeten bir bilim olarak almaktadır. Matematik, birinin zaman ve mekanın üst üste gelmesi ile birbirini azalttığı bir çelişki olarak görmemektedir. Bu şekilde, durmaksızın, sonsuz vb. belirlenemeyen bir dizi yeni alan üretilir. Ancak, matematiksel mekan tasarımı kendi dinamikleri içinde, hep değişen ve hareketli günlük yaşamı veremez. Ve bu Lefebvre’ye göre, zamanla fiziksel ve toplumsal olan arasında bir büyük boşluğu oluşturur. (Lefebvre, 2007, s. 25).

Lefebvre’de mekan kavramı ve bunu düşünmedeki tüm bu derin ve tarihsel ikilem şu çarpıcı ve devrimci bir soruyla sona ermektedir: Sosyal yaşamın mekanda açılması nasıl mümkün olabilir? Soruyu dikkat çekici kılan şey, tartışmaları bir ikilem içine sokan ikilemi açmaya yönelik olmasıdır. Çünkü mekanı sadece zihinsel bir şey olarak tasarlarken, onu zihnin dışına, dünyaya veya doğaya nasıl ilişkilendirebiliriz? İkiye ayrılan gerçeklik her zaman onunla bu ikisi arasındaki ilişki sorununu da beraberinde getirir. Burada ilişki, keskin bir şekilde ayrılmış parçalardan birinin diğerini tasarlaması ya da kendi varlığına dönüştürmesi gerçeğinden başka olamaz. Bu nedenle, Lefebvre’nin temel sorusu zihinsel, matematiksel, soyut alan değildir; sosyal alan olasılığını sorgulamayı temel alır. En büyük inovasyonu ve devrimi, mekanı bir bütün olarak görebileceği bir yerde kilitlenecek olan ikilemin, yani bölünme, parçalanma ve soyutlamanın ötesine geçmesidir. Burası sosyal alan ve onun üretimi. Burada üretim kelimesi kullanımının nedeni, Lefebvre’deki mekan üretiminin her zaman toplumsal üretim olarak tanılmasıdır. Bu bağlamda, çarpıcı sözünde dediği gibi, her toplum kendi mekanının üretimidir. Başka ifadeyle, sosyal mekan sosyal bir üretimdir ve bu üretime insanın günlük yaşamı önemlidir. Bu insanın yaşadığı mekânın üretimi, içi boşaltılmış, azaltılmış, indirgenmiş mekâna tarihselliğinde ulaşmanın vurgusudur (Lefebvre, 2007, s. 38-41).

SONUÇ

Bu çalışmamızda tarih felsefesinin temel çatılarından birisi olan, tarihselciliğin çağdaş bilgi anlayışında rolünü değerlendirmeye çalıştık. XX. yüzyılın sonlarındaki birçok bilim felsefecileri, tarihin rolünü sadece bilgi teorisinin, bilgisini arttırması, zenginleştirmesi ve ya teorik ilimleri kontrol etmesinde görmediler. Onlar tarihsel-bilimsel ve tarihsel-kültürel imarın, sadece modern epistemolojik araştırmanın yöntemlerinden biri olmadığını, eğer kendini ‘gerekçelendirme’ bağlamıyla sınırlamıyorsa, epistemolojinin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterdiler. Dahası, epistemolojik araştırmanın en değerli ve umut verici olması, (deneyim, akıl, neden, algı, kavram, yargı, çıkarım) gibi ayrı kategorilerinden dolayı değil, ancak gelenekler (Feyerabend), constructivist (inşacı) bir epistemoloji (Bachelard), Temalar (J. Holton) ve Paradigmalar (T.Kun) vs. olduğunu savunmuşlardı. Yani çağdaş dönemde, artık düşünürlerin amacı, bilim bilgiye ulaşmak için tek bir yol değil, bizi bilgiye ulaştıracak pek çok yol vardır ve bilim geleneği de bu geleneklerden biri olduğunu göstermekteydi.

Tarihselcilik tarih felsefesinin kavram çatılarından biri olarak tanılmaktadır. Söylediğimiz bu tarihselcilik farklı dönemlerde farklı anlamları kazanmış çünkü farklı ülkelerde farklı düşünürler tarafından işlenmiştir. Bu bağlamda, tarihselcilik fikrinin kökenine ve gelişimine batı düşüncesi çerçevesinde baktığımızda, kavramın bir şeyin temporal yapısına, tarihsel bakış durumuna karşılık geldiği görülmektedir. Tarihin, pozitivist bilim anlayışı döneminde, tarihin bilim olarak konumlandırılması Dilthey tarafından ele alınmıştır. Tarihin bir bilim olarak konumlandırılıp konumlandırılmadığı ve tarihin konumunun nerede olduğu sorunları tarih biliminin ve tarih felsefesinin ortak bir problemine dönüştü. Bir bilginin bilim olabilmesi için, ister doğa bilimleri olsun ister kültür bilimleri olsun bir metodolojiye sahip olması gerekir. Dolayısıyla, buradaki problem, en genel anlamda bir metodoloji problemidir. Dilthey’in amacı da kültür ya da tin bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı, kendisine ait metodoloji’ye sahip olduğunu tanıtmaktadır. Doğa bilim yöntemlerinin, bilimlerin hepsine aynı şekilde kullanabileceği varsayımına karşı bir tavırdı. Burada yanlış anlaşılması gereken nokta, Dilthey düşüncesi pozitif bilim anlayışından farklı bir

perspektifle işlenmektedir. Ona göre tin bilimleri kendi yöntemleriyle, sadece kendi alanında işleyebilir. Onun doğa bilimleri alanına girmek amacı yoktur. Bu düşünce de kendi sırasıyla bilimleri tasnifinin yapılmasını öngörmüştü. Whindelband ve Rickert'in yapmış olduğu bilimleri sınıflandırılması da, doğa ve kültür bilimlerinin farklı yöntem ve amaca sahip olduğu direnişiydi.

Yani, doğa bilimlerinde genel kabul gören ve onaylanan bilimsel yöntem, kendisine referans olarak nedensellik ilkesini almaktadır. Daha açık bir ifadeyle, doğa bilimlerinde kabul gören şey, iki olay arasındaki öncelik ve sonralık sırasına göre ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin benzer olaylara da genellenmesidir. Ayrıca bilimsel bilgi doğa gözlemleri ile deneylerden elde edilebilmekte ve önemli özelliği de denetlenebilmek niteliğidir. Yani bilginin yanlış olup olmadığı denetlemeyle anlaşılabilir. Buna karşın, tarih bilimi özelinde kültür ya da tin bilimlerinde, yöneldiği nesnenin insanın özgürce yapıp etmeleri olması nedeniyle, doğa bilimlerinin tutunduğu ilkelerin, yeni tikanıklıklara yol açtığını göstermiştir. Bilim insanın, bilim çevrelerine bağımlılığını ve yaşamın daha geniş (sosyal, kültürel, biyografik) unsurlarına bağlı olduğunu belirlediler. Buradan itibaren mantığın tarihe karışması, genel planın somut bir olaya dönüşmesi, keyfi olarak değil, özel bir sosyo-tarihsel fenomen olarak kabul edildi. Bu nedenle tarihin gücü, aksine, bilişin sosyalliğinin ayrılmaz bir tezahürü olan haline geldi. Bundan sonra tarih, rasyonel imarın sonucu değildir, ancak mantık tarihsel araştırmanın sonucu olup kalmaktaydı (Bıçak, 2015, s. 113-122).

Bilimi sadece doğa bilimi sınırında gören bakış açısına karşı olan eğilim yani gecikmeyle ortaya çıkmıştır, ancak XIX. yüzyılın pozitivizm görüşüne bir tepki hareketi olarak kendisini telafi etmiştir. Biraz geç ortaya çıkan, tarihselcilik, bilimi yanlış bir bilgi biçimine indirgemek ve bilginin gerçek biçimini tarihte bulmak eğilimi olarak tanılmaktadır. Ve bu düşüncede yer alan, gerçekliğin süreç, hareket, değişim ya da oluş gibi metafiziksel tasavvuru; tarihi bilginin merkezine yerleştirerek, yeniçağın 'doğa bilimi' epistemolojisine Dilthey, Heidegger, Annales Okulu, Yenikantçıların düşünceleri muhalif konumu temsil etmektedir.

Yaşam, tek bir nedenle açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Bu karmaşık yapıyı anlamak, ancak bütünün bütünlüğünün gözetildiği bir bakışla mümkündür. Bu nedenle, insanı bilen bir varlık olmasının ötesinde, irrasyonel yönleriyle birlikte bütünselliğin, gündelik yaşam, zaman, dil, anlatı üzerinde değerlendirmek gerekir işte tarihselcilik öyle bir niteliğe sahiptir.

Yaşam insan bilincinin içinde değil, insan bilinci yaşamın içindedir. Yaşamı anlamak için ise, her şeyin içinde bulunduğu tarihsel süreci anlamak gerekir. Dilthey'a göre, değişen tarihsel süreci ve aynı zamanda bu tarihsel sürecin içinde değişen insanı anlamak için, insanın tarihsel bir varlık olduğu gerçeğinin göz önüne alınması gerekir (Dilthey, 1999, s. 31-34).

KAYNAKÇA

- Anlı, Ö. F. (2015). *Pozitivist Bilim Tarihi Disiplinine ve Popperci Bilim Tarihi*.
- Aysevener, K. (2001). *Collingwood'un Tarih Felsefesi*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Bachelard, G. (1995). *Yok Felsefesi*. (A. Tümerterkin, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachelard, G. (2008). *Yeni Bilimsel Tin*. (A. Tümerterkin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Bilimsel Zihnin Oluşumu*. (A. Tümerterkin, Çev.) İstanbul. İthaki Yayınları.
- Başdemir, H. Y. (2011). *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Ankara : Hitit Kitap Yayınevi.
- Bambach, C. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Cornell University Press, 105-110.
- Bıçak, A. (2015). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Birand, K. (1954). *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından.
- Bloch, M. (1983). *Feodal Toplum*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Savaş Yayınları.
- Bloch, M. (2013). *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, M. (2015). *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bochenski, J. (2008). *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*. (M. I. Talip Kabadayı, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Bruke, P. (2010). *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*. (M. Küçük, Çev.) Ankara: Doğu Batı.

Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cesur, E. (2014). Gaston Bachelard'da Bilim Felsefesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, felsefe Anabilim Dalı.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

Collingwood, R. (1946). *The Idea of History*. London: Oxford University Press.

Collingwood, R. (2000). *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*. (E. Özvar, Çev.) İstanbul: Ayıışığı.

Collingwood, R. (2015). *Tarih Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) Ankara: Doğu Batı.

Çüçen, K. (2011). Modern Epistemolojinin iki geleneği. B N. Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Çüçen, K. *Heidegger ve Felsefe*. <https://docplayer.biz.tr/4689447-Heidegger-ve-felsefe.html>.

Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma yayınları.

Dwight lee // Robert Beck. (1954). The Meaning of Historicism. *Oxford Journals*.

Erdoğan, Ç. (2011). Robin Georg Collingwood. B Ç. Veysal, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* İstanbul: Etik, (549-603).

Fazlıoğlu, İ. (2015). *Kayıp Halka*. İstanbul: Papersense.

Fazlıoğlu, İ. (2018). *Felsefe ile Tarih İlişkisi*, İhsan Fazlıoğlu Çalışmaları.

Gadamer, H. G.(2008). *Hakikat ve Yöntem*. (H. Arslan, Çev.)İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gasset, O. Y. (2010). *Sistem Olarak Tarih*. (N. G. Işık, Çev.) İstanbul: Kültür Yayınları.

Görgün, T. (2003). Tarihsellik ve Tarihselcilik üzerine bir kaç not. *Kurani Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*.

Görgün, T. (2003). Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Bir Kaç Not. (Heyet).

Güçen, K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa : Asa Kitabevi.

Günay, M. (2004). *Metinlerle Felsefeye Giriş*. Seyhan-Adana: Karahan Kitabevi.

Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Hegel, G. (2006). *Tarih Felsefesi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Iggers, G. (1995). Historicism: The History and Meaning of the Term. *History of Ideas*.

Iggers, G. (2000). *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kılış, S. *Gaston Bachelard: Bilimsel Felsefesi ve Edebiyat Eleştirisi*.

Krug, M. (1987). *History and Social Sciences*. London: Blaisdell Publishing Company.

Kuhn, T. (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.) İstanbul: Alan Yayınları.

Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (G. Işın, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Mehdiyev, N. (2011). *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Özlem, D. (1994). *Metinlere Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 1.cilt*. İzmir: Prospero Yayınevi.

Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: İnkılap.

Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Özlem, D. (2018). *Tarihselci Gelenek*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Pöggeler//Aleman. (1994). *Heidegger Üzerine İki Yazı*. (D. Özlem, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.

Popper, K. (1998). *Tarihselciliğin Sefaleti*. (S. Orman, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Paçacı, M. (1996). *Kuran ve Ben Ne Kadar Tarihseliz? İslami Araştırmalar*. 119-134.

Rickert, H. (1986). *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. New York: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (2007). *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*. (A. Necmiye, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Ricoeur, P. (2010). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (E. Özcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Şenol, F. (2015). *Thomas Kuhn: Tarihselci Bilim Felsefesi Örneği, Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi, Mart 2015, s. 199 - 205*.

Skinner, Q. (1997). *Teorinin Dönüşü*. B Q. Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar* (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Sönmez, E. (2009). *Annales Okulu: Tarihselcilikte Paradigma Değişimi. halil İnalçıl Armağanı*.

Taylan, F. (2013). *Bachelard, Bilimsel Zihnin Oluşumu, Türkçe çeviriye önsöz*, İstanbul: İthaki Yayınları.

Temiz, S. (2017). *Sosyal Bilimlerde Yöntem Problemi: Karl Popper Örneği*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 54, 653 - 659.

Tepe, H. (1998). Nicolai Hartman ve Bilgiye Ontolojik Bakış. B N. Hartman, *Ontolojik Işığında Bilgi* (H. Tepe, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Topdemir, H. G. (2002). Kuhn ve Bilimsel Devrimlerin Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme. *Felsefe Dünyası*(2).

Walsh, W. H. (2006). *Tarih Felsefesine Giriş*. (Y. Z. Çelikkaya, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Engin Yayıncılık.

Windelband, W. (2003). *A History Of Philosophy* . Aregon : Wipf and Stock Publishers .

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Rystan Zhanerke

Uyruğu: Kazak

Doğum Tarihi ve Yeri: 3 Nisan 1994, Çimkent / Kazakistan

Elektronik Posta: rystan1994@mail.ru

EĞİTİM

Derece Yılı	Kurum	Mezuniyet
Lisans	Eurasian National University	2016

YABANCI DİLLER

	Seviye
Rusça	İleri
İngilizce	İleri
Türkçe	İyi