

## MODERN VE POSTMODERN DÜŞÜNCELERDE BİLİM<sup>α</sup>

Ramazan ERTÜRK\*

### Giriş

Düşünce tarihi aslında bir bakıma insanoğlunun hakikati arama çabalarının tarihidir. İlk çağlardan beri hakikatin ve ona götüren yolun ne olduğu konusunda çeşitli düşünce jimnastikleri yapılagelmiş ve insan düşüncesi bu arama çabaları çerçevesinde kendisini ‘hakikata götüren yol’ olarak nitelediği bir takım metodolojik yaklaşımlar üretmiştir. Ürettiği bu yaklaşımlar arasından ‘bilgi’ye özel bir önem vermiş, son olarak da onun doğru ve gerçek yol ve metod olduğu konusunda karar kılmıştır. Ancak en genel anlamda ‘bilgi’ olarak nitelenen bu ‘yol’ veya ‘yöntem’in içi de değişik zamanlarda farklı şekillerde doldurulmuştur. Örneğin, bununla kimi zaman mitoloji ve ona dayalı bilgi, kimi zaman dine dayalı bilgi—yani, dinî bilgi— kimi zaman da bilim (veya bilimsel bilgi) kastedilmiştir. Kısacası, ‘bilgi’ kavramının içi farklı şekillerde doldurulmuştur.

İşte 17.yy.’dan itibaren yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan modern düşüncenin ‘hakikata giden yol’ veya ‘hakikata götüren metod’ olarak sunduğu şey, *bilim* olmuştur. Başlangıçta böyle mütevâzî bir iddia ile yola çıkan modern düşünce, öngördüğü bilim anlayışının zaman geçtikçe artan bir ivme ile—alternatif olabilecek diğer adayların aleyhine olarak—kazandığı başarı ve zaferlerin sağladığı özgüven sayesinde daha gururlu ve kibirli bir şekilde “hakikata *ancak* bilimsel bilgiyle—başka herhangi bir bilgiyle değil, ancak ve ancak bilimsel yöntemle elde edilen bilgiyle—ulaşılacağı” şeklinde meydan okumaya başlamıştır.

Diğer yandan, son zamanlarda paradigmanın değiştiği, modern paradigmanın yerini postmodern paradigmanın aldığı ve artık modern dönemin sona erip postmodern dönemin başladığı söylemini sıkça duyar olduk. Her şeyden önce, ne değişmiştir de modern dönem bitmiş ve postmodern dönem başlamıştır? Modernitenin bilgi

<sup>α</sup> Bu makale, 24-25 Nisan 2003 tarihlerinde Kayseri’de düzenlenen “İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu”nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

\* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

paradigması ne idi ve bunda ne tür bir değişiklik oldu? Hatta, bundan da önce, modern dönemin bilgi paradigmasında herhangi bir değişiklik olmuş mudur? Eğer postmodernite söylemi doğru ise, postmodern düşüncenin, modern düşüncenin bilgi paradigması olarak sunduğu bilim—veya bilimsel yöntem—karşısında bir tavıralış sergilemesi gerekmektedir. Bu tavıralış ne tür bir tavıralıştır? vs. Bu sorular daha da çoğaltılabilecektir.

İşte bu araştırmamızda bu ve benzeri sorulara cevap aramaya çalışacağız; yani kısacası, modern ve postmodern düşüncelerin bilim paradigması—veya diğer bir deyişle, bilim denilen (ve hakikata götürdüğü ileri sürülen) yönteme—yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Bunu, tarihsel gelişim sürecini de göz önünde tutan, analitik ve diyalektik bir bilim hermeneutiği yaparak gerçekleştireceğiz. Yani burada sizlere, bir anlamda ‘bir bilim hikayesi ya da okuması’ sunacağız. Ancak, daha öteye gitmeyip bununla yetineceğiz. Yani, anlattıklarımızdan bir sonuç çıkarma ya da bir değerlendirme yapma yoluna gitmeyeceğiz. Bunu sizlere bırakacağız.

### Modern Düşüncede Bilim

Bilindiği gibi ‘modern düşünce’ terimi, 17. yy.’da Batıda Rönesans ile başlayıp 18.yy. Aydınlanma çağıyla pekişen, 19. yy. pozitivismi sayesinde yaygınlaşarak globalleşme eğilimi gösteren ve nihayet 20. yy. Mantıkçı pozitivismiyle zirve noktasına ulaşan ve son zamanlara kadar da etkisini sürdüren düşünceyi ifade eder. Terimin ilk kelimesi olan ‘modern’ sözcüğü, ‘yeni, çağdaş (veya çağcıl)’ anlamlarına gelen bir sıfattır. Buradan da anlaşılacağı üzere ‘modern düşünce’ terimi, ilk bakışta ve doğrudan doğruya, sözü edilen düşüncenin ‘yeni ve çağcıl’ bir düşünce olduğunu söyler. Bunun anlamı şudur: 17. yy.’da ortaya çıkmaya başlayan bu düşünce, artık ‘geleneksel *eski*’ düşünce *değildir*, bu, *yeni*—yani, eskisinden farklı—bir düşüncedir.<sup>1</sup> Peki, nedir bu düşüncede yeni olan (ve onu eskisinden farklı kılan)? Zannediyorum bu soruyu cevaplamanın en iyi yollarından biri, eski ve yeni düşüncelerin temel karakteristiklerini tespit edip göz önüne sermek olacaktır. Böylece modern düşüncenin ne olduğu da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Ortaçağ Batı dünyasında düşünce, ağırlıklı olarak dinî renkli idi. Ontoloji, ahlak, siyaset ve sanat gibi farklı düşünce alanlarında bu rengin hakimiyeti rahatlıkla

<sup>1</sup> Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), p. 10; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (tr. Frederick G. Lawrence), (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), p. 5; Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1995), p. 17.

görülüyordu.<sup>2</sup> Doğal olarak, hakikate götürdüğü düşünülen ‘bilgi’ anlayışı da bu dinî renkten nasibini almıştı. Yani din ve onu temsil ettiği düşünülen kilise, ahlak, siyaset ve sanatın değer ölçütlerini belirleyen bir otorite ve kaynak olmanın yanı sıra hakikatin (ontolojik anlamda realitenin) ve ona götüren yolun (yani, bilginin) ne olduğunu da tayin eden bir kurum olma niteliğine haizdi. Bu, bir anlamda ‘bütün yollar Roma’ya çıkar’ demek oluyordu. Böylece, yüzyıllar boyu gelişen ve gittikçe de katılaştan dinî renkli bir düşünce geleneği oluşturulmuştu. Bu geleneğe göre, Tanrı evreni yaratmış ve ona yerleştirdiği kanunlar aracılığıyla onu idare etmektedir. Bilimsel faaliyet ise, evrene konulan değişmez kanunları keşif ve tespit etmek ve ona göre kendimize çeki-düzen vermektir. Örneğin, doğada işleyen kanunlar iyi bilinirse, oradan varlığımıza gelebilecek—yangın, sel felaketi, deprem, yanardağ patlaması ve günlük hayattaki diğer kazalar vs. gibi—tehditler önlenir ve doğadan daha iyi yararlanma yoluna gidilebilirdi. Tabii bu bilimsel faaliyetin mahiyet ve sınırları da din ve onu temsil ettiğini söyleyen kilise tarafından belirleniyordu.<sup>3</sup>

Fakat bu arada, kilisenin hakikatin ne olduğu ve ona nasıl (hangi yolla) ulaşılabileceği konularındaki otoriter, hegemonik ve tavizsiz belirleyiciliğine rağmen—başta akıl olmak üzere—kendi doğal bilgi yetileri ve epistemik donanımını kullanarak hakikati arayan<sup>4</sup> ve bulgularını çevresiyle paylaşan kişiler de yok değildi. İşte bu kişilerin söyledikleriyle kilise ve din adamlarının söyledikleri zaman zaman çatışıyor, bu da halkın kafasında kilise ve din ile ilgili kuşkular uyandırıyor. Bu kuşkular, kilise ve din adamlarının şüpheli bir gözle daha yakından incelenmeleri eylemini doğuruyor, bu da onların dini suistimal (ve istismar) ettiklerinin açığa çıkmasını sağlıyordu. Bu durum, bir yandan kilise ve din adamlarının, kendilerinden bağımsız ve hatta onlara rağmen hakikat arayan ve bunu çevrelerine anlatan kişilerin—ki bunlardan bazıları daha sonra Galileo, Kopernikus, Bruno, Kepler vb. adlarla modern bilim tarihine geçen meşhur bilim adamlarıdır—üzerindeki baskısını artırması; diğer yandan da bu kişilerin düşünce

<sup>2</sup> Ortaçağ düşüncesinde dinî rengin hakimiyetini gözlemlemek için, Aziz Augustine, Aziz Thomas, Duns Scotus ve William Ockham gibi ortaçağ düşünürlerinin eserlerine—hatta bu düşünürlerin kimliklerine (çünkü onlar aynı zamanda birer ‘kilise babası’ dırlar)—bir göz atmak yeterli olacaktır. Hatta bu düşünürlerin kaleme aldığı eserlerin adları bile bunu göstermeye yetecektir. Örneğin, Aziz Thomas’ın şaheserinin adı *Summa Theologica*, Aziz Augustine’in ahlak ve siyaset konusundaki meşhur eserinin adı ise *De Civitate Dei (Tanrı Devleti)*dir. Dinî rengin hakimiyetini görmek için bkz., örneğin, Thomas Aquinas, *On Law, Morality and Politics* (ed. W.P. Baumgarth & R.J. Regan), (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Comp., 1988) ve A. Hyman & J.J. Walsh (ed.), *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Comp., 1973).

<sup>3</sup> Bkz., örneğin, Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (ed. Anton C. Pegis), (New York, N.Y.: Random House Inc., 1945), Part I, Questions 1, 77-79 ve 84-89; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 207-235.

<sup>4</sup> James F. Harris, *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method* (LaSalle, ILL.: Open Court Publishing Company, 1993), p. 19

ve yaklaşımlarının yavaş yavaş toplumda yaygınlık ve geçerlilik kazanması sonuçlarını doğuruyordu.<sup>5</sup> Böylece, Ortaçağ boyunca oluşan dinî renkli *eski* (geleneksel) düşünce, kendisini din ve onun oluşturduğu geleneğin etki alanından kurtarmaya ve bir anlamda bağımsızlığına kavuşmaya başlayan *yeni* (modern) bir düşünceye yol veriyordu.<sup>6</sup>

Bu yeni düşünce, kendisinden önceki geleneksel düşüncenin sahip olmadığı bir takım özelliklere sahiptir. Bu özellikler, onu önceki düşünceden ayırmanın yanı sıra aynı zamanda bir bakıma onun temel karakteristikleri olma niteliğine de sahiptir. Bunların başında, dinin şekillendirmesinden kendini kurtarması ve bir anlamda bağımsız işleyebilmesi gelir.<sup>7</sup> Burada hakikatin ne olduğu veya ona nasıl (hangi yol ya da metotla) ulaşılabileceği artık kiliseye veya din adamlarına sorulmamakta, bunun yerine, doğal bilgi yetileri ve epistemik donanım kullanılarak hakikat aranmaktadır.<sup>8</sup> Kazanılan bu özgürlüğün yanı sıra bilimsel faaliyetin (yani, hakikati aramanın) *telos*'u da değişmiştir. Tanrı'nın evrene koyduğu kanunları keşfederek onu tanımak ve buna göre kendimize çeki düzen vererek varlığımızın devamını sağlamak şeklindeki geleneksel mütevazı amacın yerine burada 'doğanın efendisi olmak ve ona şekil vermek' temel amaç olmuştur.<sup>9</sup> Bu düşüncede insan, doğaya konulmuş olan değişmez kanunlar karşısında kendisine çeki düzen veren edilgen bir varlık konumundan kurtulmuş ve doğaya çeki düzen—ve hatta şekil—veren etkin bir varlık (efendi) konumuna gelmiştir. Buna 'yeniyi ve daha iyi olanı arama'<sup>10</sup> şeklinde özetleyebileceğimiz *ilerlemeci* anlayışı da eklersek, modern bilimsel düşünce ve yaklaşımın gerisindeki en güçlü motivasyon kaynağına ulaşırız.

<sup>5</sup> Bilim tarihi kitapları, kilise ile bağımsız bilim adamı ve düşünürler arasındaki mücadeleler ve bunların bilim adamı ve düşünürlerin mahkûmiyetine—zaman zaman da aforoz edilmeye ve hatta giyotine—kadar varan sonuçlarını konu edinen örnek olaylarla doludur. Hadd-i zatında kilise ile ondan kopan ve onu karşısına alan bilim adamı ve düşünürler arasında böyle bir mücadelenin olması, ilginç olmakla birlikte, bir dereceye kadar doğal karşılanabilir. Ancak, bundan daha ilginç ve garip olan husus, kilisenin, kendi içindeki rasyonalist eğilimli kişileri—bunlar, hayatını kiliseye adanmış birer kilise babası olsalar bile—aferez edecek kadar ileri düzeyde hegemonik bir baskı ve belirleyiciliğe sahip olmasıdır. Bunun tipik örneği, Thomas Aquinas'ın başına gelenlerdir. Thomas, kilise tarafından aforoz edilir ve kitaplarının okunması bir süre yasaklanır. Daha sonra bu yanlıştan dönülür ve ölümünden sonra kendisine 'azizlik' unvanı verilir. Bkz. A. Hyman & J.J. Walsh (ed.), a.g.e., ss. 506 ve 582-583.

<sup>6</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 2-3.

<sup>7</sup> L. Dupré, a.g.e., s. 69; J. Habermas, a.g.e., s. 19; J.F. Harris, a.g.e., ss. 4 ve 17.

<sup>8</sup> Laurence J. Lafleur, "Introduction", Descartes'in *Discourse on Method and Meditations* (tr. L.J. Lafleur), (Indianapolis, IN.: The Liberal Arts Press, 1960) adlı yapıtı içinde, p. VIII.

<sup>9</sup> L. Dupré, a.g.e., s. 71; Robert B. Pippin, a.g.e., s. 5. Francis Bacon'ın şu ifadelerinde geçen 'doğa üzerinde sınırsız kontrol ve hakimiyet kurma' çağrısı, iki düşünce ve bilim yaklaşımı arasındaki farkı güzel bir şekilde özetlemektedir: "Doğaya, sadece ve sadece ona hakim olmanın bir vasıtası olması nedeniyle boyun eğerez (*Natura non nisi parendo vincitur*)", (L. Dupré, a.g.e., s. 113'den naklen).

<sup>10</sup> 'İlerlemeci anlayış' dediğimiz, değer yüklü bu modern söylemin zihinsel arka planında, 'elde mevcut olanın—ki buna bilim anlayışı da dahildir—eskidiği ve yeterince iyi olmadığı' şeklinde bir düşüncenin yattığı rahatlıkla görülmektedir. Aksi halde, 'yeniyi ve daha iyi olanı arama'sının ve buna 'ilerleme' adını vermesinin pek bir anlamı olmayacaktır.

Kazandığı bağımsızlığa paralel olarak, hakikati arama faaliyeti (bilme eylemi)nin amacındaki bu değişmeye ilaveten, hakikatin (veya doğru ve kabul edilebilir olmanın) ölçütünde de değişme olmuştur. Artık kriter dinin dogmaları veya (kilise ve) din adamlarının sözleri değil, *rasyonelliktir*.<sup>11</sup> Bu yeni yaklaşımda bir düşünce ya da fiil, ilmîlik vasfını, dinin dogmaları ve kilise tarafından onaylanmış olmaktan değil, akla yatan (mâkul) bir şey olmaktan alır. Ancak, ‘bilimsel olmak için rasyonel olmak gerektiği’ni söylemenin de tek başına yeterli olmadığı kısa sürede anlaşılır. Çünkü bu kez karşımıza çıkan sorun, ‘rasyonellik’ ile neyin kastedildiği (veya onun nasıl anlaşılacağı) sorunudur. Zira kimi insana mâkul gelen bir şey, kimisine mâkul gelmemekte ve bunun tersi de olabilmektedir. Hatta ilk anda mâkul gibi görünen bir hususun, daha derinlemesine bir araştırma yapıldığında hiç de mâkul olmadığı anlaşılabilen ve bunun tam tersinin olduğu da görülebilmektedir.

İşte bu durum, *metodik kuşkuculuğun* bilimsel yöntem ve faaliyetin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bir bilim adamı, duyduğu, bildiği veya yeni öğrendiği bir şeyi önce kuşkuyla karşılayacak ve onun doğruluğu konusunda kanıt arayacaktır. Ancak burada şunu hemen belirtmeliyiz ki, kuşkuculuk benimsenirken rasyonellikten vazgeçilmiş değildir. Kuşkuculuğun benimsenmesiyle aslında bir anlamda rasyonelliğin içi doldurulmaya çalışılmaktadır. Ya da şöyle de denebilir: Dogmatikliğin sonucu olarak geçmişte yaşanan yanlışlıklara tekrar düşülmemesi için, bilimsel düşünce ve faaliyetin ayaklarının yere sağlam basmasının yolu aranmaktadır. Böylece, kuşkuculuk rasyonelliğin bir gereği olarak algılanmaya başlanır. Ancak bu ‘rasyonalist kuşkuculuk’ o derece ileriye gider ki, tıpkı aklımız gibi doğal epistemik donanımımızın bir parçası olan ‘duyu ve algı’ yetimizi sorgulamaya başlar ve hatta sonuçta onu güvenilmezliğe mahkum eder.<sup>12</sup>

Burada önemli bir noktayı daha tespit etmeliyiz. Yaptığı bu son iş ile modern düşünce, aslında sadece yeni karşılaştığı, duyduğu ve öğrendiği şeylere kuşku ile yaklaşma noktasında kalmamış, bunun bir adım ilerisi olan ‘eleştirel olma’ vasfını da kazanmıştır. Çünkü, yeni karşılaştıklarımız ve o güne kadar öğrendiklerimizin yanı sıra, epistemik yetilerimizin önemli bir bölümünün—ve bir süre sonra da tamamının—eleştirisini de gerçekleştirmiştir. Artık bu anlamda *eleştirelilik*, modern

<sup>11</sup> Modern düşüncenin ilk ‘okul’u olan ‘rasyonalizm’e mensup Descartes—ki o, bu okulun kurucusu ve modern düşüncenin babası kabul edilir—Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin yaklaşımlarında, artık kilise ve onun dogmalarından ziyade rasyonellik kriterinin esas alınıp gözetildiğini görürüz. Hatta bu özellikleri nedeniyle, bu üç düşünürün eserlerinden önemli bölümleri içeren, ‘Rasyonalistler’ adlı antolojiler hazırlanmıştır. Bkz., örneğin, *The Rationalists* (Garden City, N.Y.: Dolphin Books, 1960).

<sup>12</sup> Bunun en güzel örneğini, rasyonalist kuşkuculuğun âdetâ zirveye çıktığı René Descartes’de görüyoruz. Bkz. R. Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, ss. 15 ve 75-80.

bilimsel düşünce ve yaklaşımın en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>13</sup>

Eleştirelilik yaygınlık kazanıp kimi zaman birbirinden farklı kimi zaman da birbirinin tam aksi iddialarla birbirini eleştiren çeşitli yaklaşımlar ortalıkta dolaşmaya başlayınca, rasyonellik odaklı hakikat arayıcılığı, bu çeşitlilik ve anlaşmazlığı ortadan kaldırmak üzere yeni bir ölçüt ya da metod arayışına koyulur. Çok geçmeden bu ölçüt ya da metod bulunur ve ilan edilir: *Objektiflik*.<sup>14</sup> Bundan sonra 'objektiflik', bilimsel düşünce ve faaliyetin vazgeçilmez niteliği olacaktır. Peki, bu 'objektiflik' ile ne kastediliyordu? Şimdi bunun analizini yapalım.

Bilimde aranan objektiflik ile temelde üç şey kastediliyordu: a) Hakikat ve makûllük konusunda yapılan eleştiri ve tartışmalar ile her kafadan bir ses çıkmasının yol açtığı kargaşaya son verecek bir '*kişilerarası kabul edilirlilik*'; b) kişisel ya da yanlı değer yargılarından ve her türlü önyargıdan uzak bir '*tarafsızlık*'; c) görelilik ve tartışmaya açık olmaktan uzak bir '*objeye uygunluk*'. Diğer bir deyişle, bilimselliğin bu temel özelliği, subjektiflik ve değerselliğin işe karışmasından uzak durup, objeye uygunluk anlamında objektiflik ve olgusalığı esas almayı ifade eder.<sup>15</sup>

Bu durumda, objektif olduğunu söyleyen (bilimsel) bir metod, hem sosyolojik hem de ontolojik açılardan sağlam temeller üzerine oturduğunu söyleyen bir metod olacaktır. Yani, objektifliğin içi bu şekilde doldurulurken, aslında, bilimselliğin belirleyicisi olarak sosyolojik ve ontolojik kriterler sunulmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Bilimsel oluş, objeye ya da vâkıâya uygun oluşu ifade eder; objeye ya da vâkıâya uygun oluş ise topluma (veya genele) açık bir test edilebilirlik ve doğrulanabilirliğe haiz olmayı gerektirir. İşte bu iki özelliği de taşıyan yöntemdir *bilimsel objektiflik*.<sup>16</sup> Bunun—yani, hem obje ya da vâkıâya uygunluğu tespit etmenin hem de genele açık bir

<sup>13</sup> R. Descartes'de duysal bilginin eleştirisi olarak başlayan eleştirelilik, I. Kant'ta zirvesine ulaşır. Hatta eleştirelilik modern düşünce'nin merkezine öyle gelir ve yerleşir ki, 'eleştiri' terimi artık, bilimsel ya da felsefi her çalışmayı kapsayan bir şekilde, 'bir inceleme' anlamını ifade eder olur. Kant'ın kendi kitaplarına '*Saf Aklın Eleştirisi*', '*Pratik Aklın Eleştirisi*' ve '*Yargı Gücünün Eleştirisi*' gibi isimler koyması, bunun açık örneğidir. Bu nedenledir ki, felsefe tarihi literatüründe Kant'ın felsefesine 'Eleştirel Felsefe' adı verilir. Örnekle olarak bkz. I. Kant, *Critique of Pure Reason* (tr. Norman K. Smith), (New York, N.Y.: St. Martin's Press, 1965).

<sup>14</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 22-23.

<sup>15</sup> Objektiflik arayışı içindeki bilimsel faaliyet, aslında kendisine iki türlü temel aramaktadır: a) Sosyolojik (veya toplumsal) temel, b) Ontolojik temel. Bu temellere de yukarıda üç anlamını ifade ettiğimiz objektiflik vasfı sayesinde ulaşacağını düşünmektedir; şöyle ki: Bir yandan, 'kişilerarası kabul edilirlilik' ve kişisel ya da yanlı değer yargılarından uzak oluş anlamındaki 'tarafsızlık' özellikleri ile bir konsensus meydana getirerek sosyolojik bir temele kavuşmayı amaçlarken; diğer yandan, 'objeye uygunluk' özelliği ile de ontolojik bir temele kavuşmayı hedeflemektedir. Bu iki temellendirme çabasının gerisinde ise 'olgu-değer ayrımı' ve 'realist bir ontoloji (ve tabii ki bir anlamda da realist bir epistemoloji)' yatmaktadır.

<sup>16</sup> Modern bilim ve düşüncede bir kriter olarak 'objektiflik' anlayışının nasıl ortaya çıktığının güzel bir izahı için bkz. L. Dupré, a.g.e., ss. 65-90 ve J.F. Harris, a.g.e., ss. 19-26.

test ve doğrulamaya müsait olmanın—yolu ise *deney ve gözlem*den geçmektedir. Bundan sonra ‘hakikata götüren yol’ olan *bilginin* yeni tanımı, ‘deney ve gözlem yöntemlerinin hâkim olduğu objektif bilimsel bilgi’ şeklinde olacaktır.<sup>17</sup>

18., 19. ve 20. yüzyıllar boyunca, bir yanda kısaca ‘bilimsel bilgi’ şeklinde ifade edebileceğimiz bu yeni hakikat arama yönteminin teorik tanım ve belirlenimi yapılırken, diğer yanda da bunun pratiğe dökülmesi işlemi gerçekleştiriliyordu. Bu pratiğe dökülme işlemi, sözü edilen yüzyıllarda, özellikle de yeni teknoloji üretimi alanında, gittikçe artan bir ivme ile yeni başarılarla imzalar atıyor ve bir bakıma kazandığı zaferler ile de özgüvenini sağlamlaştırıyordu. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, artık sarsılmaz hale geldiğini düşünen modern bilimsel düşünce, yavaş yavaş ekstremleşmeye ve daha gururlu ve kibirli bir hale gelmeye başlar. Bunun sonucu olarak, daha önce dile getirdiği ‘hakikata giden yol olduğu’ şeklindeki mütevazı söylemini, ‘hakikata giden *tek* yol olduğu’ şekline dönüştürür. Diğer bir deyişle, *bilgiyi bilimsel bilgi* ile özdeşleştirmekle kalmaz, daha da öteye giderek, bilimsel bilginin dışında kalan iddiaların bilgi bile olmadığını seslendiren inhisarcı ve dışlayıcı bir söylem geliştirir.<sup>18</sup> Bilimci yaklaşımın bu ‘hakikata gitmeyi tekelinde tutma’ arzusu o kadar ileri bir düzeye ulaşır ki, ‘sadece bilimsel önerme ya da ifadelerin anlamlı olduğu, bunun dışındakilerin anlamlı bile olmadığı’ dahi söylenir.<sup>19</sup> Ne ilginçtir ki bu söylem, âdetâ, Ortaçağın sonlarında modern düşüncenin kendisinin de karşı çıktığı “(hakikata giden) tüm yollar Roma’ya çıkar” ifadesinin, “(hakikata giden) tüm yollar bilime çıkar” şeklindeki bir ‘*eko*’su gibidir.

<sup>17</sup> J.F. Harris, a.g.e., ss. 23-24; Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1972), p. 71.

<sup>18</sup> Bilgiyi bilimsel bilgi ile özdeşleştiren ve bilimsel bilgi dışındaki anlayış, yöntem ve yaklaşımlara pek ciddiye almayan anlayışa, *bilimcilik (scientism)* adı verilmektedir. Bilimciliğin ne olduğu, nasıl doğduğu, temel iddiaları, değişik versiyonları ve sorunlarının neler olduğu konusunda detaylı bilgi için bkz. Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (London: Routledge, 1994).

<sup>19</sup> Bilimci pozitivistizmin gittikçe ekstremleşip katlaşılarak, hegemonik bir tekelciliğe kadar uzanan yaklaşımı, ilk kez, İngiliz deneyciliğinin zirve ismi D. Hume’un şu sözlerinde ifadesini bulur: “Örneğin, İlahiyat veya Metafizik okullarına ait herhangi bir kitabı elimize alsak ve sorsak: Bu kitap, nicelikle veya sayılarla ilgili herhangi bir soyut akıl yürütmeyi içeriyor mu? Hayır. Peki, varlıkla ya da olgularla ilgili herhangi bir deneysel akıl yürütmeyi ihtivâ ediyor mu? Hayır. O halde ateşe ver gitsin; zira o, safata ve illüzyondan başka bir şey ihtiva edemez.” [A.J. Ayer, “Editor’s Introduction”, *Logical Positivism* (New York, N.Y.: The Free Press, 1959), s. 10’dan naklen]. Bu hegemonik tekelciliğin değişik bir versiyonunu, Fransız pozitivistizminin öncü düşünürü A. Comte’un, ‘kendi dışındaki anlayış ve yaklaşımları *ilkellik*le suçlayan’ evrimci pozitivistizmde (Üç Hal Kanunu) rastlarız. C. Darwin’in *biyolojik evrim teorisi*, C. Bernard’ın *deneysel tıp araştırmaları*, J.S. Mill’in  *faydacı ahlâkı ve tümevarımcı mantığı*, H. Spencer’in *evrensel evrimci bilim anlayışı*, K. Marx’ın *diyalektik materyalizmi* ve nihayet Viyana Çevresi bilimci düşünürlerinin *mantıkçı pozitivistizmi*, bilimci pozitivistizmin gittikçe katlaşılan ekstremleşme sürecinde ortaya çıkan hegemonik tekelciliğin değişik tezahürlerinden bazılarıdır. Bilimci pozitivistizmin bu gelişim sürecinin harika bir incelemesi için bkz. L. Kolakowski, a.g.e., (başından sonuna kadar). Mantıkçı Pozitivistizmin ‘anlamlılık kriteri’ için bkz. Carl G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning”, *Logical Positivism* içinde, ss. 108-129 ve A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York, N.Y.: Dover Publications Inc., 1952), pp. 33-46.

İşte tam bu noktada, başlangıçta dinî renkli düşünceye reaksiyon olarak doğan modern düşünce, aksiyon olma sürecinde zirvesine ulaşmış ve reaksiyonunu türetecek hale gelmiştir. Artık reaksiyonun doğma zamanıdır; yani, postmodern düşünce için zemin hazırdır. Şimdi konumuzun bu ikinci kısmına geçelim.

### Postmodern Düşüncede Bilim

Araştırmamızın bu kısmında, 'postmodern düşüncede bilimin yeri nedir?' ya da 'postmodern düşüncenin bilime yaklaşımı nasıldır?' sorusuna cevap arayacağız. Ancak bu arayışa geçmeden önce, 'postmodern düşünce' veya 'düşüncede postmodern dönem' ya da kısaca 'postmodernite' kavramının ne ifade ettiğine bir göz atmamız gerekmektedir.

Sözcük anlamı itibariyle 'post-modern düşünce' kavramı, 'modern-sonrası düşünce'yi ifade etmektedir. Bu, işin kolay tarafını oluşturmaktadır. Ancak, terim anlamı itibariyle 'postmodern düşünce' veya 'postmodernite'nin neyi ifade ettiğini söylemek öyle kolay bir iş gibi görünmemektedir.<sup>20</sup> Ancak biz yine de onun belli başlı bazı temel karakteristiklerini tespit ederek kabaca bir portresini çizmeye çalışacağız.

Peki, nedir postmodernite? Hemen belirtelim ki o, her şeyden önce bir reaksiyondur. Neye reaksiyon? Moderniteye, modern bilimciliğin tekelciliğine reaksiyon. Bunu biraz açalım. Nasıl modern düşünce ve genel anlamda modernite ilk başlangıçta ortaçağdaki dinî renkli düşünce geleneğinin hegemonik belirleyiciliğine bir tepki olarak ortaya çıktı ise, postmodernite de modern bilimci düşüncenin 20.yy.'daki hegemonik belirleyiciliği ve mutlakçı tekelciliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. O, modern bilimciliğin, başka yöntem, hakikat ve düşünme tarzlarına hayat hakkı tanımayan aşırılığına karşı bir reaksiyondur. Bu reaksiyon, modern bilimin bu iddiasının meşruluğunu sorgulayan ve onu reddeden bir reaksiyondur.<sup>21</sup> Modern düşünce perspektifinden bakılacak olursa, postmodern düşünce hareketi bir isyan ve bir başkaldırı hareketidir; fakat eğer postmodern düşünce perspektifinden bakılacak olursa,

<sup>20</sup> Bu zorluğun önemli sebepleri bulunmaktadır. Her şeyden önce postmodern düşünce henüz oluşumunun ilk aşamalarında bulunmaktadır. Ortada henüz olup bitmiş—yani, oluşum sürecini tamamlamış—bir düşünce olmadığı için, onun tanım ya da tarifini yapmak için henüz çok erken görünmektedir. Oluşum sürecindeki bir şeyin sonuçta nasıl bir şeye dönüşeceğini kestirmek ise güçtür. Ayrıca, postmodernite, şu ana kadarki oluşmuş şekli itibariyle öyle sınırları ve ne olduğu belli olan bir düşünce de değildir. O, bir bakıma çok sesli bir koro gibidir. Postmodernite adı altında âdetâ her kafadan ayrı bir ses çıkmaktadır. Dolayısıyla, öyle ortada tanımlanacak *belli bir şey* de yok gibidir.

<sup>21</sup> Örneğin Paul Feyerabend'e göre, ürettiği teknoloji gücünü de kullanarak tüm dünyayı istilâ etme eğilimi gösteren bilimci pozitivist Batı kültürü, kültürel açıdan kendisinden farklı olan başka dünya görüşlerini baskı altına alan ve böylece onları köleleştirmeyi arzulayan ve hatta sonuçta dünyadaki kültürel çeşitliliği yok etmeyi amaçlayan etnosentrik bir kültürel hegemonyaya doğru hızla ilerlemektedir. Bkz. P. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso Press, 1994), p. 12.



bu hareket, bir 'hegemonyaya ve düşünce totaliterliğine başkaldırı' ve bir 'düşünce özgürlüğüne zemin hazırlama' hareketidir.<sup>22</sup>

Postmodernitenin bu özelliği şöyle de ifade edilebilir: Postmodern düşünce, öncelikli olarak ve ilk çıkış şekli itibarıyla, hegemonik modern bilimci düşüncenin bir eleştirisidir.<sup>23</sup> Bu eleştiri, kimi zaman ölçülü ve ılımlı, kimi zaman da aşırı ve sert şekillerde gerçekleşir. İlimli eleştiri eğilimleri, bilimci perspektifin hakikata götüren yegane yol ya da yöntem olduğu düşüncesini eleştirir ve bilimsel bilginin diğerleri arasında bir bilgi türü ve çeşitli perspektiflerden biri olduğunu söyler.<sup>24</sup> Postmodern bilim eleştirisinin bu versiyonu, ne bilimin değerini inkar eder ne de bilimsel yöntemin bizi hakikata götürdüğünü reddeder. Bu tür eğilimler, sadece onun tekelciliğini reddederler. Aşırı eğilimler ise, sadece bilimsel bilgiyi ve hakikati değil, genel anlamda *bilgi* ve *hakikat* kavramlarının kendilerine karşı çıkarlar. Hatta bu kavramların arka planında yer alan *rasyonalite* ve *realizmi* de eleştirirler.<sup>25</sup>

Modern düşüncenin üzerine kurulduğu zemin olan rasyonalite ve realizmin eleştirilmesi, postmodern düşünceyi *rölativizm*e götürmüştür. Rölativizmi temel kabul eden postmodern düşünceye göre bir hakikat ve onun bilgisinden (veya ona götüren yol ya da metottan) değil, hakikatlar ve onlar hakkındaki bilgilerden (veya onlara giden yol ya da metotlardan) sözedilebilir. Ayrıca, rasyonalite kavramı da bu rölativizmden nasibini alır. Artık rasyonellikten değil, rasyonelliklerden bahsedilir. Çünkü bu yaklaşıma göre neyin hakikat, bilgi veya rasyonellik olduğu, nereden bakıldığına ve hangi kriter(ler) ile ölçüldüğüne göre değişebilmektedir.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ne ilginçtir ki, modern düşünce de ilk başlangıçta kendisini, 'ortaçağın dinî renkli düşünce geleneğinin totaliterliğine karşı bir başkaldırı ve özgürlük hareketi' olarak tanımlıyordu.

<sup>23</sup> Bu eleştirilere göre, modern bilimci yaklaşımın en önemli iddialarından olan 'akıl ve onun insanlığa sunduğu en büyük kazanımlardan biri olan bilim sayesinde aydınlanmanın gerçekleştiği' söylemi, "gerçek değil, bir slogandan ibarettir". (P. Feyerabend, a.g.e., s. 11). Modernitenin "mantıksal açıdan ihtimamlı bir argümantasyon yoluyla ilerleyen bilim" fikri ise sadece bir rüyadan başka bir şey değildir". (A.g.e., s. 10).

<sup>24</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (tr. G. Bennington & B. Massumi), (Minneapolis, MIN.: University of Minnesota Press, 1993), pp. 7 ve 18; P. Feyerabend, "How to Defend Society Against Science", *Scientific Revolutions* (ed. Ian Hacking), (Oxford: Oxford University Press, 1981) içinde, s. 156; Harris, a.g.e., s. 22. Thomas Kuhn'da, bu yaklaşımın bir basamak daha ileriye gittiğini görürüz. O, modern bilimci perspektif ya da paradigmanın diğerleri arasında bir seçenek olduğunu söylemekle kalmaz, çeşitli paradigmalarda yapılacak bir seçimin, rasyonellik temeli üzerine oturan bir seçim olmadığını da söyler. Bkz. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1970), pp. 151 ve 158.

<sup>25</sup> Modern bilimci yaklaşımın pozitivist rasyonalizmine, çağdaş felsefenin hemen her çeşit ekolüne mensup düşünürlerden eleştiriler gelmektedir. Bunlar arasında, W.V.O Quine, N. Goodman, M. Hesse, T. Kuhn ve P. Feyerabend gibi Bilim Felsefesi geleneğinden, H.G. Gadamer gibi Felsefî Hermenutik geleneğinden, P. Winch ve J. Habermas gibi Sosyal Felsefe geleneğinden ve R. Rorty gibi Amerikan Pragmatik geleneğinden düşünürler olduğu gibi, S. Kierkegaard, A. Camu ve F. Nietzsche gibi Varoluşçuluk geleneğinden düşünürler de vardır.

<sup>26</sup> Yukarıda isimlerini saydığımız modern bilim eleştirmenlerinin çoğu, kendilerine uygun perspektiflerden çeşitli rölativist yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Detaylı bilgi için, sözü edilen düşünürlerin kendi eserlerine

Postmodern düşüncenin bu özelliği, çağdaş felsefenin değişik gelenekleri içinde kabul gören ve farklı felsefî perspektiflerden temellendirmesi yapılan bir özelliktir. Bu tür temellendirme çabalarını, örneğin Analitik Felsefe geleneği, Pragmatizm, Bilim Felsefesi ve Felsefî Hermeneutik gibi çeşitli günümüz felsefe akımlarının canlı tartışmalarında görebilmekteyiz. Şimdi bu temellendirmelerden iki örneği burada zikrederim.

Analitik Felsefe geleneğine mensup olduğu kabul edilen L. Wittgenstein, ilk dönem düşüncelerini dile getirdiği *Tractatus*’ta *modern bir dil felsefesi* geliştirip sergilemiş, fakat daha sonra ikinci dönem düşüncesi çerçevesinde bu ilk dönem düşüncesini eleştirmiştir. İlk dönem düşüncesinde dil dünyanın aynası olarak kabul edilmekte ve bu dilin de ‘bilim dili’ olduğu düşünülmektedir.<sup>27</sup> İkinci dönem düşüncesinde ise, dünyanın dil ile ifade edilmesi eylemi oyuna benzetilmekte ve ‘çeşitli dil oyunları’ndan söz edilmektedir. Bu ‘dil oyunları’ kavramıyla Wittgenstein, ‘dünyayı yansıtan bir dil’den söz etmek yerine, dünyanın değişik şekillerde *dillendirilebileceğini* ve hatta realitede de bu şekilde *dillendirildiğini* anlatmaya çalışır. Bu yaklaşıma göre, ‘bilim dili mi dünyayı doğru anlatmaktadır, din dili mi yoksa sanat dili mi?’ şeklindeki bir soru, ‘futbol mu daha iyi ve doğru bir oyundur, basketbol mu yoksa satranç mı?’ sorusuna benzer bir sorudur. Bu sorunun cevabı, hangi kriter ile değerlendirdiğinize ve hangi amaç açısından (nerede durup) baktığınıza göre değişecektir. Dolayısıyla, bilim dilinin doğruluğu ve hakikati ifade ettiği iddiası, örneğin futbolun daha iyi ve doğru bir oyun olduğu iddiasına benzemektedir. Evet, terlemek ve kilo vermek vs. gibi amaçlar açısından futbol satrançtan daha iyi ve doğru bir oyun olabilir; fakat akıl yetimizi geliştirmek ve zihin gücümüzü artırmak vs. gibi amaçlar açısından da satranç daha iyi ve doğru (seçilmiş) bir oyun olacaktır. Tıpkı burada olduğu gibi, bilim dili, din dili ve sanat dili gibi dünyayı anlatan dil oyunlarının iyilik ve doğruluğu da izafidir—yani, neyin amaçlandığı ve hangi bakış açısından değerlendirildiğine bağlıdır.<sup>28</sup>

başvurulabileceği gibi, onların yaklaşımlarını ele alıp inceleyerek değerlendirmeler yapan şu kaynaklara da bakılabilir: J.F. Harris, a.g.e.; R. Harré & M. Krausz, *Varieties of Relativism* (Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996); M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1989).

<sup>27</sup> Wittgenstein’in ilk dönem dil felsefesi için bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (ed. D.F. Pears & B.F. McGuinness), (London: Routledge & Kegan Paul, 1974). İlk dönem dil felsefesi hakkında yazılmış izah ve yorumlar için bkz. R.J. Fogelin, *Wittgenstein* (London: Routledge, 1995), pp. 1-103; A.J. Ayer, *Wittgenstein* (Chicago, ILL.: The University of Chicago Press, 1986), pp. 17-33.

<sup>28</sup> Wittgenstein’in ikinci dönem dil felsefesi için bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (tr. G.E.M. Anscombe), (New York, N.Y.: Macmillan Publishing Inc., 1968), örneğin, paragraflar 23, 27, 290 ve 654. Wittgenstein’in dil oyunları teorisi hakkında yazılmış izah ve değerlendirmeler için bkz. A.C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 63-77; R. J. Fogelin, a.g.e., ss. 105-186; J. Schulte, *Wittgenstein: An Introduction* (tr. W.H. Brenner & J.F. Holley), (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992), pp. 97-128.

Hakikat, bilgi ve rasyonellik gibi kavramların izafî olduğu şeklindeki postmodern yaklaşımın bir temellendirmesi de Heidegger ve Gadamer'in başını çektiği Felsefi Hermeneutik geleneği tarafından yapılır. Bu temellendirme, anlamın tarihselliği zeminine dayalı bir objektiflik eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Buna göre, öyle modern bilimci düşüncenin iddia ettiği gibi her türlü önyargıdan uzak ve bağımsız olan objektif bir anlama ya da kavrayış mümkün değildir. Zira, insan tarihsel bir varlıktır ve onun anlaması da bu tarihselliğin dışında gerçekleşiyor değildir—yani, bir varoluş tarzı ya da unsuru olarak o da tarihsellikten nasibini almaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: İnsan aklı, kendisini içinde bulduğu şartlar çerçevesinde işlemektedir. Bu şartlar ise, gerek tarihsel açıdan ve gerekse toplumsal, coğrafi, ekolojik vb. bakımlardan çoğunlukla insanın iradesi dışında oluşmaktadır. Yani insan aklı, gerek oluşum ve şekillenışı ve gerekse işleyişi bakımından, iradesi dışında oluşan bu şartlara—özellikle de tarihsel olarak içinde bulunduğu devrin şartlarına—istese de istemese de bir bakıma mahkum ve mecburdur.<sup>29</sup> Diğer bir metaforla ifade edecek olursak, insan ve onun aklı, içinde doğup büyüyerek geliştiği tarihsel şartların ürünü ve çocuğudur. Bu şartlar, bir bakıma anlamının kendileriyle başladığı—zira onlar olmazsa anlam başlamayacaktır—ilk hammadde konumundadırlar. Dolayısıyla onlar, onun aklının şekillenmesi ve işleyişinde etkin rol oynayan faktörlerdir. Gerçekleşen herhangi bir anlama esnasında bu şartlar birer önarlama ya da önyargı işlevi göreceklerdir. Şu halde denebilir ki, insan anlayış ve bilgisi, en azından 'kendisini içinde bulduğu tarihsel şartlar' olarak ifade edebileceğimiz önyargıların kendisini etkilemesinden kurtulamamaktadır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her anlayış ve yaklaşımın, mutlaka bir duruş yeri ve bir bakış açısı vardır. Zaman ve mekan ile sınırlı olan—veya başka bir ifadeyle, tarihsel bir varlık olan—insan için, 'hiçbir yerden' bir bakış söz konusu olamaz.<sup>30</sup>

Bu anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Her anlama ve yaklaşımın bir tarihsel birikim ve arkaplanı, bir duruş yeri ve başlangıç noktası olacağına göre, öyle modern bilimciliğin iddia ettiği gibi tam anlamıyla objektif, tarafsız ve her türlü önyargıdan uzak ve bağımsız bir anlayış, bilgi ya da yaklaşım olmayacaktır. Böyle bir şeyin gerçekleştiğini söylemek, bir anlamda insanın tarihselliğinin üstüne çıktığını ve âdetâ Tanrısal bir anlayış ya da bilgiye ulaştığını iddia etmek gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan ütöpik bir hayal iddiası olacaktır. Şu halde, mantığı tersinden yürütecek olursak, her bilgi ve yaklaşım, kendi şartları ile bağımlı, sınırlı ve dolayısıyla da izafî olacaktır.

<sup>29</sup> H.G. Gadamer, *Truth And Method* (tr. J. Weinsheimer & D.G. Marshall), (New York, N.Y.: The Continuum Publishing Comp., 1994), pp. 276.

<sup>30</sup> A.g.e., s. 301.

Postmodern düşüncenin bir diğer özelliği *çoğulcu* olmasıdır. Aslında bu özelliği, onun hakikat, yöntem (yani, bilgi) ve rasyonellik gibi konulardaki rölativist tavrının bir sonucudur. Çünkü eğer hakikati, ona götüren yol olan bilgiyi ve rasyonelliği belirlemenin kesin ve mutlak bir kriteri yoksa ve bunlar nereden bakıldığına ve hangi amaç açısından değerlendirildiğine göre değişebiliyor iseler, o zaman bunun doğal sonucu çoğulculuk olacaktır.<sup>31</sup> Zira, örneğin bilim açısından hakikat, bilgi ya da rasyonel olan bir şey, estetik, etik veya din açısından böyle olmayabileceği gibi bunun tam tersi de olabilecektir. Bu durumda, birden fazla hakikat, bilgi ve rasyonellik ortaya çıkacaktır. Örneğin bilimsel bilgi, etik bilgi, estetiğin bilgisi ve dinin bilgisi gibi.

Postmodern düşünce sadece çoğulcu değil, aynı zamanda eşitlikçi bir düşüncedir de. Bu da aslında çoğulculuk niteliğinin doğal bir sonucudur. Çünkü çeşitli hakikat, bilgi ve rasyonellik iddiaları arasında bir yargıda bulunmak için herhangi bir kriter bulunmadığı için, bu iddialardan herhangi birinin üstünlüğünün temellendirilmesi imkânı yoktur. O halde ortada eşit üstünlüğe sahip hakikat, bilgi ve rasyonellikler ya da öyle olduğunu söyleyen iddialar vardır.

### **Abstract: Science in Modern and Post-Modern Epochs**

It is often said that science is the method to be followed in order to achieve truth. But science itself is understood variously in various epochs. Hence arises the question: Which science? And, even, for which truth? This article aims at investigating and—to some degree comparing and contrasting two concepts of science: Modern and Post-modern. The main question for which an answer is searched here is this; What are the modern and postmodern concepts of science as true method(s) for truth.

**Key Words:** Science, history of science, method, methodology, modern, postmodern.

---

<sup>31</sup> Çoğulculuğun felsefî anlamda ciddi olarak incelenmesini görmek için bkz. N. Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1995) ve W. Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism* (Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1993). Dinî çoğulculuk için bkz. J. Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY.: Westminster John Knox Press, 1995). Çoğulcu dünya görüşü hakkında bkz. R. Shweder, "Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds", *Relativism: Interpretation and Confrontation* içinde, ss. 99-139. Ahlâkî çoğulculukla ilgili olarak bkz. G. Harman, "Is There a Single True Morality?", *Relativism: Interpretation and Confrontation* içinde, ss. 363-386; L.C. Becker, "Places for Pluralism", *Ethics*, vol. 102, no. 4 (1992), pp. 707-719; T.E. Hill, "Kantian Pluralism", a.g.e., ss. 743-762; S. Wolf, "Two Levels of Pluralism", a.g.e., ss. 785-798.