

# FELSEFE DÜNYASI

2022/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 75

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

## Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

## Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

## Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

## Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

## Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

**Fiyat/Price:** 120,00 TL

**Basım Tarihi :** Temmuz 2022, 500 Adet

## Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

**Tel:** 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

**Hesap No / Account No:** Vakıf Bank Kızılay Şubesi

**IBAN:** TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Bizim Büro Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef  
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA

**Tel:** 0(312) 229 99 28

# DOĞA BİLİMLERİ VE HERMENEUTİK YORUM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 37-56.

Geliş Tarihi: 22.03.2022 | Kabul Tarihi: 13.05.2022

Erdal İSBİR\*

## Giriş

Bilim tarihi içerisinde, “devrim” olarak nitelendirilen düşüncelerin, ifade edilme biçimleri dikkate değer bir soruna işaret eder. Yeryüzü ile gök-sel cisimlerin bağlantısı üzerinde dikkatle durmamız gerektiğini düşünen Copernicus, “yüksektekileri sorgularken bize yakın olanlar hakkında cahil kalmamak” ya da benzer şekilde “Dünya’ya ait nitelikleri gök-sel cisimlere yüklememek” gerektiğini söyler (Copernicus, 1978: 11). Onun devrim olarak nitelendirilen bu sözleri, bir “aksiyom” mu yoksa bir “yorum” mudur? *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı kısa ama etkili eserinde bu konuda ipuçları buluruz. “Yıldızların doğuşu ve batışı” bölümünde, “Dünya’nın üzerindeki Güneş’in yüksekliğine dair evvelki kanıtlamadaki açıklamam, Dünya’nın aşağısına doğru inişle de uyumludur” der (Copernicus, 1978: 79). Yine aynı yapıtta, Proclus’un, Euclides’in *Elementler*’i üzerine incelemelerini, “çizgisel hareketlerin bir yorumu” olduğunu ama bir merkez etrafındaki hareketin “genel bir biçimde yorumlanması” gerektiğini belirtir (Copernicus, 1978: 78-80). Bu sözlerdeki vurgu, “yorum” ve “açıklama” kavramlarıdır.

Copernicus, kedisinden önceki teoriler gibi kendi teorilerini, diğer bir deyişle hesaplamalara dayanan açıklamalarını da “gökcisimlerinin hareketinin bir yorumu” olarak ifade eder (Copernicus, 1971: 96-126). Bacon’un *Novum Organon*’daki aforizmaları, “insanın doğanın yorumcusu”; bilimsel keşiflerin de “doğanın yorumu” olduğunu kabul eder (Bacon, 2000: 33, 38, 41,

\* Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-3100-4456 e-mail: eisbir@adu.edu.tr

45, 57). Bacon'dan sonra, “doğanın yorumu” ifadesinden, doğa bilimlerinin “açıklamaları” kastedilir. Doğa felsefesinin matematiksel ilkelerini ortaya koymaya amaçlayan Newton'un incelemesi “fiziksel bir olgu olarak hareketin yorumlarıdır” (Newton, 1974). Bu kabul, modern fizik araştırmalarında da görülür. Örneğin Heisenberg, kuantum fiziğinin ilkelerini ortaya koyarken, klasik fizik teorisinin yorumlarını, “yeniden-yorumlar.” Onun kuantum fiziği bu anlamda ne tam bir “yenilik” ne de bir “tekrardır.” Kendi teorisini, kuantum nesnelere ölçümünde “klasik araçları takip ettiği için” bir tekrar; klasik mekaniğin aksine, kuantum nesnelere etkileşimine duyarlı olduğundan bir yenilik olarak kabul eder (Heisenberg, 1949: 1-13; 1958: 27-43). Kendi ölçüm ve sonuçları, Lorentz-Fitzgerald'ın “ışığın hareketi” ile “bir nesnenin boyundaki kısalma ya da uzama” arasındaki ilişki konusunda ortaya koyduğu probleme, Einstein'ın getirdiği çözümün (yorumun), bir “yeniden-yorumudur” (Heisenberg, 1958: 113-122; Popper, 2005: 216-223). Peki, doğa bilimlerinin araştırmalarını niteleyen bu yorum ifadesinin, felsefi olarak nasıl bir değeri vardır? Bu bağlamdaki yorum ifadesinin, hermeneutik dayanakları var mıdır? Bu konuda doğa bilimleri ile hermeneutik yorum arasında nasıl bir ilgi söz konusudur?

Kuşkusuz hermeneutik, insan bilimlerine yakın bir tartışma alanına ait görünür. Çünkü hermeneutik yorum, bir ifade biçimiyle görünür olan insani bir anlamın kavranış koşullarıyla (Dilthey, 1977: 123) ilgilidir. Bu durumda, yukarıdaki doğa bilimleri örnekleri düşünüldüğünde ve insan bilimleri araştırmalarının, insan yaşamını oluşturan anlamların tarihsel yorumları (yorumların yeniden yorumlanması) olduğu kabul edildiğinde şu soru akla gelir: İnsan yaşamının yorumu ile doğanın yorumu arasında nasıl bir ilgi vardır? Açıklama ve anlama arasındaki Diltheyci ayrım, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında keskin bir sınır çizmiş olsa da bu soru haklı bir sorudur. Bilimsellik ölçütünün, genel açıklama modeliyle ortaya konmuş olması, genel ya da tümel bir bilgiye hangi yöntemlerle ulaşıldığı sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu soru, yöntem tartışmasını ya da bilimler arasındaki yöntem farklılığını göz ardı eden bir soru değildir. Yorum sorunu, aksine nesnellik ve yöntem sorunlarıyla değerlendirilen doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki mesafenin çok da uzak olmadığını bir işareti gibidir. Ne deneysel açıklama modeli yalnızca doğa bilimlerine ne de insan yaşamına dair bir anlam arayışı yalnızca insan bilimlerine özgüdür. Yorum bu özgülüğü ortadan kaldıran zemin olabilir mi?

Yorumun hermeneutik çerçevesini belirleyen “yaşam” bu zemini görünür kılan unsurdur. Haliyle bilimlerdeki yorum sorunu, onların yaşamla ilişkisiyle de ilgilidir. Bir bilimin yaşama karşı duyarsız, ilgisiz kalması,

kendi varlık zeminini sarsar. Çünkü her bilme çabası gibi, sistematik, metodolojik bilme çabası da yaşama dairdir. Nihayetinde çaba olduğu için yaşama dair bir ilgiyi gerçekleştirir. Faust karakteri bu ilişkiyi gösteren iyi bir örnektir. Yaşamın anlamı arayışında, Faust'un bilimlere tutunması, bilimin, yaşamın bir başarısı ve yaşamı anlamlı kılan bir ilgiyi gerçekleştiriyor olmasındandır. Bu anlamda, doğa bilimlerinin de gerçek temellerini yaşamda bulduğunu söylemek yanlış olmaz (Dilthey, 1989: 56-76). Bu nedenle, doğa bilimlerinin teorik açıklama modelinin yaşama dair izler taşıdığı ve yaşama anlam kattığı söylenebilir. Buradaki tartışma, bu minvalde, doğa bilimlerindeki yorumun hermeneutik çerçevesini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Yaşamın tarihselliği hermeneutik bir kabuldür. Buradaki tartışmanın izlediği konusunda bu kabul, doğa bilimleri araştırmalarının neden bir yorum olduğuna dair bir ipucu verir. Doğa bilimsel araştırmalar, her zaman gelenek diye ifade edebileceğimiz bir ortaklığın ürünüdür. Örneğin “fizik ya da astronomideki bir bilimsel çalışma, geçmiş gözlem ve deneylerden elde edilmiş hesaplama ve çıkarımların bir kaydını verir. Fakat bir kayıttan daha fazlasıdır; ileride yapılacak olan gözlem ve deneylere bir işaret, bir ödevdir” (Dewey, 1929: 36). Hiçbir bilim insanı, daha önce yapılmış deney ve gözlemleri, hesaplamaları ve sonuçları göz ardı edemez. Önceki teorilerin yeniden değerlendirilmesi, hermeneutik bir ifadeyle “anlamın yeniden yaratılmasına” işaret eder. Bu bakımdan doğa bilimlerinin bilgisi, bir “yeniden-üretimdir.” Böyle olmasaydı eğer, doğa bilimleri için bir bilim tarihinden söz etmek olanaksız olacaktı. Bilimsel bilginin, bir “yeniden-üretim” sürecinin sonucu olması, kuşkusuz onu “tekrar-üretim” haline getirmez. Çünkü bilim insanının ortaya koyduğu bilgi, ardıllarının katkısız benimsedikleri bir miras değildir. Bilimsel bilgi bir anlam bağlamını ifade ediyorsa eğer, bu anlam bir miras yaratır. Miras bırakılan ve miras alınan, aslında sürekli bir değişim halindedir. Yani bu değişim öncü ya da ardıl olmak bakımından bir gelenek yaratır. Bu nedenle, Copernicus’un Aristotelesçi; Newton’un Galileocu; Einstein ve Heisenberg’in Newtoncu olduğu söylenir. Bilimsel bilgi ile “gelenekten alınan anlam” arasındaki ilişki iki şekilde kendisini gösterir. Bilimsel bir bilgi ya geçmiş bir paradigmanın eleştirisi ya da onun sürdürücüsüdür. Fakat her durumda, bir nesne durumuna ilişkin anlamı keşfederek ve aktararak yaşama değer katar.

## **Bilimsel Teori ve Yaşama Deneyimi**

Yaşama dünyası, reflektif bir farkındalıkla içinde bulunduğumuz, sürdürdüğümüz ilişkilerin alanıdır (Dilthey, 1989: 135, 340). “Yaşama dünyası”, “yaşamın birliği”, “yaşama tecrübesi” ifadeleri, olağan yaşamı betimler.

Günlük ya da olağan yaşam, bireyin çevresiyle sürekli bir iletişim (etkileşim) halinde, kendi olarak yaşadığı alandır. “Kendi olarak” denen şey, “dünya görüşünde” görünür hale gelir. Bir dünya görüşü, her zaman bir yaşam görüşünü içerir. Bu görüş, öznenin refleksiyonundan çıkar ve başka dünya görüşlerinin içselleştirilmesiyle oluşur. Dünya görüşümüz katıksız, yalıtık değildir, aksine “çevremiz tarafından –insan, ırk, sınıf, kültürel gelişmişlik düzeyi- tarafından belirlenir” (Heidegger, 1988: 5-6).

Bizler, her zaman “bir dünya görüşüyle” yaşarız, diğer bir ifadeyle yaşamı deneyimleriz. Yaşama deneyimi ve dolayısıyla bu deneyimin içeriğini oluşturan düşünme ve iletişim yetisi, her zaman “konumumuza”, “bir dünya içinde bulunuşumuza” dayanır (Heidegger, 1967: 78-86). Yaşama dünyası içerisindeki konumumuz, “algılama süreçlerimizi” ve “eylem bilincimizi” belirler. Bu belirlenim içerisinde, her akt ya da her eylem, bize “yeni bir dünya”, yeni bir anlam açar (Dilthey, 1989: 363-364). İlgi ve istenç düzeyindeki farklılıklarımız, dış dünyayı deneyimlememizi de psikolojik olarak belirler. Bu demek değildir ki deneyimimiz tümüyle bize özgü psikolojik koşullara dayanır. Aksine kendi yaşam deneyimimizi etkileyen koşulları (dilsel, kültürel), başkalarıyla ortak olan yaşama dünyasından miras alırız. Yani deneyimlerimizi belirleyen ilgi ve istenç, yönlendirilmiştir. Yaşama dünyası, iletişimsel bir ortaklık içinde bulunduğumuz, bu ortaklıkla kendimizi var ettiğimiz alandır. Yine de bu tanımlı, günlük yaşamın kendisini kategorize eden bir tanım olarak kabul etmemek doğru olacaktır. Burada konumuz açısından vurgulanması gereken, yaşama deneyiminin, bir ortaklığa kök salmış ve oradan besleniyor olmasıdır. Ortaklık, içinde bulunduğumuz dünyadır ve bu yaşamın (başkasıyla birlikteliğimizin) ontolojik dayanağıdır (Heidegger, 1967: 149-168). Bu nedenle deney, hermeneutik olarak her zaman ön-koşullara dayanır.

Anlamın ortaklığı ve ön-koşullu oluşu açısından dikkate değer soru, insanın doğayla ilişkisidir. Bir doğa bilimcinin, “doğa” karşısındaki konumu, “yaşama dünyasının koşullarından” bağımsız mıdır? Diğer bir deyişle, doğa bilimcinin doğayı algılamasının, deney ve gözlemlerinin, hesaplamalarının, çıkarımlarının, hermeneutik “yaşama deneyimi” kavramıyla nasıl bir ilgisi vardır? “Dünyaya fırlatılmış” biri olarak doğa bilimci, belirli bir “dünya görüşüyle” doğaya bakar. Hatta doğayı, yine bu koşullar içerisinde kendisine yabancılaştırır (Rogers, 2006: 2-6). O halde doğanın deneyimlenmesinden ne anlamalıyız? Akıl ile doğa arasındaki epistemolojik ilişkiyi nihai bir çözüme kavuşturan Kant’ın, doğanın ve deneyin olanağını, öznenin bilincinin koşullarına dayandırması, bu konuda yol göstericidir. Onun doğanın varlığına ilişkin yaptığı ayrım (Kant, 2004: 62-64), doğa bilimlerinin arkasındaki epistemolojinin temel kabulünü gün yüzüne çıkarır. Buna göre deney,

doğanın fenomenal varlığının etki-neden algısına dayanır. Bilincin apriori koşulları olan uzam ve zaman, doğanın bu anlamda varlığını olanaklı kılar. (Kant, 2004: 35, 46-47). Yani bizler her zaman her şeyi, belli bir yerde ve belli bir zamanda algılarız. Doğanın deneyimlenmesi, öznenin bilincinde olan uzam ve zaman formlarıyla, nesnelere bir ilişki içinde algılanmasından başka bir şey değildir. Kant'ın eleştirisinde bu koşullar, deney öncesi algının saf (tarihsellikten yoksun) koşulları olsa da hermeneutik yaşama kavramı, böylesi bir algının bile tarihsel olduğunu kabul eder. Teorik aklın koşulları da tarihseldir. Tekil fenomeni algılama biçimimiz olmasa da fenomenleri ilişkilendirmemiz, yani onları görüp aralarında bağlantılar kurmamız ve bu bağlantıları ön-görmemiz tarihseldir. Bu nedenle, doğa bilimcinin deneyi ve gözlemi, hesaplamaları ve çıkarımları, onun kendi yaşamının (öznelliğinin ve tarihselliğinin), ön koşullu etkilerini taşır. Bütün tartışma açılarını paranteze alıp söylemek gerekirse, Kuhn'un "paradigma" dediği de en temelde böylesi ön-koşullara işaret eder (Kuhn, 1996: 41-51).

Doğanın deneyimlenmesiyle çalışan teorik aklın, doğayı yorumladığını söyleyebilir miyiz? Deneyin ön-koşullarını, hermeneutik bir ifadeyle ön-anlam olarak kabul edersek, bu soruya olumlu yanıt verilmelidir. Çünkü yorum her zaman bir ön-anlamı varsayar. "Yorum" ile "anlam" arasındaki bu epistemolojik ilişki, hermeneutik bir özelliktir ve yorum sorununu içeren her bilgisel etkinliğe kök salmıştır. Anlam burada, bir "ortak yapı" olarak anlaşılmalıdır (Gadamer, 1989: 34). Bir metin, bir eylem, bir algı ve haliyle bir bilimsel bilgi böylesi bir yapıyla ortaya konulur. İşaret edildiği gibi, yaşama deneyimi anlamlı yapılarla kurulur ve sürdürülür. Bu yapılar, insanlar arası "ortaklığın zeminidir." Bizler bu zemin üzerinde iletişime geçip, ortak bir anlayışa ulaşırız ya da ulaşamayız. Anlamın dille inşa edilen ortak tarihsel bir yapı oluşu, onun tekelliğine de işaret eder. Anlamın tekelliği/tarihselliği, "bir kereliğe mahsus" olarak anlaşılmalıdır. Aksine anlamın tekelliği/tarihselliği, onun "kendine has yapısının" her zaman "önceki yapıların" üzerinde inşa edilmiş olmasındandır. Bu nedenle, yorumun dair olduğu anlam, her zaman önceden başka anlamlara sahip olmakla, önceden başka şeyleri görmekle elde edilir. Bizlerin her zaman bir şeyi, bir şey olarak kavraması bundandır (Heidegger, 1967: 193). Bu açıdan tarihsellik, yani anlamın ön-koşullu oluşu, onun özgünlüğünü bozmaz. Anlam bir kereye mahsus, değişmez mükemmel (tamamlanmış) bir yapı değildir. Yine de her anlam, içinde kendine özgü bir hakikat taşır.

İfadenin arkasına gizlenerek değil de bizzat onda taşınarak iletilen ve aktarılan hermeneutik anlamdır. Kuşkusuz bu, anlamın "her nasılsa öyle anlaşılacağı" garantisini vermez. Anlam, alıcısı tarafından kendine özgü koşullarla yeniden yaratılan bir yapıdır. Yeniden yaratılan şey ile anla-

maya konu olan şey farklıdır. Yorumun hermeneutik karakteri budur. Bir ön-anlamın yeniden yaratılmasının hermeneutik biçimi, doğa bilimsel bir teorinin, önceki teorilerin belirli varsayımlarını yeniden (yeni verilerle) yorumlamasında görülür. Aksiyomlar, kabuller bir ön-anlam; teori ise bir yeniden yorumdur. Bu açıdan bakıldığında bilimin, yorumların yorumlarından oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bugün bilimden de kastedilen, onu bir tarihsel olgu (Koyre, 2004: 255-258) haline getiren, bu bütünlüktür. Nasıl ki hermeneutik olarak bir yorum, bir bağlam içerisinde değerlendiriliyorsa, “bilimsel teori” de “her zaman tarihsel bir bağlamda geçerlidir” (Frasen, 1980: 198). Bilimsel teorinin tarihsel bir bağlam içinde geçerli oluşu, hermeneutik döngü ilkesini anımsatır. Hermeneutik döngü ilkesinin (Gadamer, 1989: 166-167; Heidegger, 1967: 191-194), bize söylediği, anlamın, bir yorum geleneği (tarihsel bağlam) içinde inşa edildiği ya da bozulduğudur. Bozulma elbette başka bir anlamın da inşası demektir. Hermeneutik döngü içerisinde yorumcu, kendi ürettiği anlamın, asıl anlam olduğunu kabul eder. Bilerek anlamı çarpıtmak amacıyla değilse (bu amaç hiç de hermeneutik değildir), hiçbir yorumcu “yanlış” bir anlam ortaya koyduğunu düşünmez. Popper’in bilimselliğin ölçütü olarak sunduğu “yanlışlanabilirlik” ilkesi bile bir “doğruluk iddiasını” varsayar ve bu iddiayı sınımayı amaçlar (Popper, 2005: 57-73). Yorumda ifade edilen anlam, “mutlak” olmasa da “biriciktir.” Ona kendine has olma özelliğini veren, kuşkusuz bağlamıdır. Bağlam ne kadar çoksa o kadar çok anlamdan ve dolayısıyla yorumdan söz edilir. Bilimsel teoriyi, deneyim ürünü bir yorum olarak kabul ettiğimizde, onun belli bağlamlarda geçerli olduğunu söylemek zorundayız.

Nasıl ki anlamın tek bir meşru yorumu yoksa yorumun da tek bir meşru bağlamı yoktur. Anlam bir ortaklık zeminiyse, yorum bu zemin üzerinde yükselir. Peki, o halde yorumların ya da bilimsel teorilerin çokluğu nereden çıkar? Kuşkusuz yaşam deneyimlerinin (ilgiler, algılar, düşünceler) farklılığı, bu çokluğun esas kaynağıdır. Deneyim ürünü olan yorum ya da bir teori, dayandığı zemini de değiştirir. Anlamın yeniden yaratılması denilen tam da budur. Deneyimle, yeni yorumlarla anlam, bağlamını aşar ve yeni bağlamlarla yeniden üretilir. Bu, yaşama dünyasının asli görüntüsüdür. Aksi halde “eski olanı” sürdürmek, yeni olana olanak vermezdi. Hermeneutik döngü içerisinde, ne “eski olan” tutucu bir tavırla sürdürülür ne de yeni olan “gökten iner.” Doğa bilimlerinin bilgisi açısından, “anlamın tarihsel bağlamını” paradigma olarak kabul ettiğimizde, bilimsel ilerleme olgusunun, aslında “anlam bağlamının değişmesi” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Anlamın tarihsel bir bağlam içinde yeniden yorumlanması, yaşam deneyiminin sürekliliğidir. Her bağlam, her anlam, her yorum yaşama dairdir.

Bu hermeneutik kabul dikkate alındığında, yeni olan anlam ve yorumun, önceki anlam ve yorumu bütünüyle ortadan kaldırmadığı kabul edilmelidir. Yapıyı bozmak, onu ortadan kaldırmaz. Sürekli değişen anlam bağlamları, paradigmlar, perspektif değişimleri, yorumlamanın genel karakteridir. Doğa bilimleri örneğinde dile getirmek gerekirse, Copernicus'un bilimsel keşfi, hareketin Aristotelesçi anlamlarının, yeni bir yorumu; Newton'un mekanizmi, Descartesci mekanizmin anlamlarının yeni bir yorumu; Einstein'ın formülasyonu, Newton'un tasarımındaki anlamların yeni bir yorumu; Heisenberg'in verileri ve hesaplamaları, Einstein'ın verilerindeki anlamların yeni bir yorumudur. Kendi amacının farkında olan doğa bilimci, her zaman kendisinden önceki "anlam bağlamlarıyla", Gadamerci bir deyimle, bir "diyalog" halindedir. Her bilimsel keşif ya da "devrim", neden ilerlemedir sorusuna da bu noktadan yanıt verilir. Bilimsel bir topluluk, her zaman bir paradigma içinde inceleme yapar. Bu bilimsel topluluk, başka bir paradigmayı reddetse, hatta yok saysa bile, aslında var olan şey, "paradigma tartışmasıdır" (Kuhn, 1996: 167), yani bir "diyalogdur."

Bu açıdan bakıldığında her deneyim, yani her bilimsel inceleme ve ulaşılan sonuç, paradigmayı sürdürme (anlamın sürekliliği) görevini yerine getirir. Paradigma, bilimsel incelemenin ön-koşuludur. Örneğin, nasıl ki metne ilişkin bir ön-anlama sahip değilsek, onunla diyaloga girmemiz olanaksızsa; bir doğa bilimci de belli bir paradigmanın anlamlarına önceden sahip değilse (hermeneutik anlamda ön-sahiplik), araştırmasını yürütemez. Doğa bilimsel araştırmalar, araştırmacının ön-sahiplik koşullarınca, "paradigmanın önceliğiyle" (Kuhn, 1996: 43-51) yönlendirilmiş sorularla yürüten bir keşiftir. Bilimsel hipotezin araştırma, deney, hesaplama ve verilerle sınanma süreci ve sonrasında bir teoriye dönüşmesi (Popper, 2005: 32-34), bir anlam keşfinin ve keşfedilen (yeniden-üretilen) anlamın içselleştirilmesi (Heidegger, 1967: 189-195), hermeneutik bir süreçtir. İçselleştirilmiş bir anlam, nasıl ki artık yaşama deneyimine aitse; her bilimsel deneyle ulaşılan teori de insan yaşamında yerini alan kültürel bir anlamdır (Heidegger, 1998: 13-15). Deneysel verilerle ortaya konmuş doğa bilimsel teorik bir çalışma, teorik anlamın ötesinde, kültürel (insani) bir anlam taşır. Bu kültürel anlam basit bir ifadeyle "insanlığa yarar" olarak anlaşılmalıdır. Her anlam, yaşamın koşullarından çıkmış ve yinelenerek yenilenmiş bir şekilde yaşamın kendisine dönen "ontik (reel) bir varlıktır."

## Bilimsel Teori ve Anlamın Tarihselliği

"Reel olanın teorisi" kabul edilen bilim (Heidegger, 1998: 15); deney, gözlem, hesaplama, kaydetme, akıl yürütme süreçlerini gerektirir. Yaşama dünyasını oluşturan reel varlıkların (anlamların), teorisini yapma süreci nasıldır? Nasıl



bir araştırma sürecini bilim olarak tanımlıyoruz? Nasıl açıklamaları “bilimsel” olarak kabul ediyoruz? Bu sorular konusunda, bilim felsefesi içerisinde ve burada da referans verilen düşünürler arasında farklı görüş ayrılıkları olsa da bilimin rotası Aristoteles tarafından çizilmiş gibidir. “Bilmek tümeli bilmektir” anlayışı (Aristoteles, 1996: 982a, 20), bilimsel açıklama modelinin temelidir. Bilimsel teori, gerçek bir nesne durumunun koşullarından hareketle, onun neden ve nasıl öyle olduğunun açıklar. Gerçek nesne durumunun koşulları deneyle gözlenir ve onun neden ve nasıl olduğu genel bir yasayla açıklanır. Bilimsel açıklamanın bu modeli (Hempel, 1964: 29-38; Popper, 2005: 38-40), deneysel verilere dayalı bir varsayım ve bu varsayımın sınanmasını içerir.

Bilimsel teori, olaylar arasındaki nedensel bağlantının yasalı bir modelini sunar. Teori aracılığıyla, karmaşık ve ilgisiz görünen olaylar arasında bir “ilgi” kurulur. Bunun hermeneutik anlamı, yasalı bir açıklama olan teorinin, salt bir bilme değil, aynı zamanda kullanımı da olan bir şey olmasındadır. Bilimsel teori, bu anlamda bir araçtır. Araçla ilgimiz, yani onu kullanmamız, onun “araç yapısının” bilgisine sahip olmamızı gerektirmez. Örneğin, bir inşaat ustası ya da demircinin çekiç kullanması üzerine düşünmeksizin gerçekleştirdiği bir eylemdir ve bu eylem, çekiğin ayırıcı özelliğinin bilgisine sahip olmak demek değildir (Heidegger, 1967: 98). Ne zaman ki çekiç kırıldığında ya da işlevini yerine getirmediğinde usta yeni bir çekiç arayışına girer. Bu arayış, gerecin “ne için” olduğunun ön-bilgisini gerektirir. Tıpkı bunun gibi, bilimsel teori de bir nesne durumunun sadece seyredilmesi değildir. Eğer öyle olsaydı, nesne durumu bilimsel olarak anlaşılmazdı. Bilimsel teori, bir nesne durumunu açıklarken, aslında ona bir anlam yükler. Bunu ön-koşul olarak belirleyen paradigmadır. Demem odur ki, bilimsel teori, bir araçsa eğer, onunla iş gören bilim insanı, çoğunlukla onun kullanımını sınırlayan paradigma üzerine düşünmez. Ancak o teori, nesne durumunu açıklayamadığında, yani işe yaramadığında yeni bir paradigmaya ihtiyaç duyulur (Kuhn, 1996: 77-91).

Bilimsel teorinin nesne durumunu açıklama biçimi yasalıdır (Carnap, 1966: 3-18). Bu yasalı açıklama biçimi, aslında gerçekliği, daha doğrusu ilişkin olduğu nesne durumunun gerçekliğini hem tanımlar hem de belirler. Bu bakımında bilimin açıklama modeli, empirik bir analiz kabul edilir. Çünkü teoriyi oluşturan genel yasalar, empirik tanımları içerir (Hempel, 1964: 8-20). Fakat diğer taraftan tanımlı yapılan her şeyin gerçekliği de sınırlanmış olur. Bilimsel açıklama da bu sınır dahilinde geçerlidir. Bu sınırın ötesinde, kendisi açıklanmaya muhtaç kalır. Bilimsel teorinin “açıklayıcı” ile “açıklanmaya muhtaç” olması, onun dayanağında bulunan ve yukarıda ele alınan hermeneutik anlam bağlamına ilişkindir. Çekiç örneğini sürdürsek, şöyle söylenebilir. Çekicinin ne olduğu, belirli bir anlam bağlamı olmaksızın

belirsizdir. Onu belirli kılan, ona yüklenen anlam bağlamıdır, yani empirik tanımıdır. Marangozun, demircinin, inşaat ustasının kullandığı araç olan çekiç, onun kullanımını belirleyen bir anlam bağlamına sahiptir. Bu anlam bağlamı, çekiç olmanın teorisidir; kullanımı ise onun pratiğidir. İkisi arasındaki ilişki son derece ilginçtir. Ne başka bir araç, çekiç olmanın teorisine (tanımına) uyar; ne de çekice başka bir teori (ad vermek) yüklenebilir. Peki, bu ilişki zorunlu mudur? Diğer bir deyişle kazma, çekicinin işlevini yerine getiremez mi ya da çekiçle çukur kazılamaz mı? Kuşkusuz “araç” ile “kullanımı” arasında zorunlu bir bağdan ziyade, sosyal-kültürel bir uzlaşıyla belirlenmiş bir ilişki vardır. Çekiç olmanın teorisi ile onun pratiği, eş yapılar değildir. Çekiçle çivi çakılacağı gibi toprak da kazılabilir.

Peki, bilimsel teori için bu söylenebilir mi? “Açıklama modeli” ile “açıklanan olgu” arasındaki ayrım, bu soruya olumlu bir yanıt verilebileceğini gösterir. Bir açıklama modeli olarak bilimsel teori ile bu teorinin açıkladığı nesne durumu (pratik) arasında birbirini zorunlu olarak belirleyen bir ilişki yoktur (Duhem, 1991: 183-188). Bilimsel devrimlere de (hermeneutik olarak yeni bir şey söyleme) olanak veren bu durumdur. Bu olanak ya açıklamanın (teori) açıklananı (pratik) değiştirmesi ya da tersi olarak gerçekleşir. Örneğin astronomide gezegen olma durumunu belirleyen ve genel kabul gören bir teori (bilimsel ölçütler) vardır. Plüton’un “gezegen” kategorisinden çıkarılmasını sağlayan, onun Charon adlı gökcsimi ile arasındaki yörüngesel ilişkisinin bu teoriye uymamasıdır. Yapılacak iki şey vardır. Plüton hala gezegen olarak kabul edilebilir ki, bu durumda güneş sisteminde çok fazla gezegen olur. Çünkü Plüton ile aynı koşullara sahip çok fazla cüce gezegen vardır. Bu kabul edildiğinde, teorinin kendisi ve arkasındaki paradigma sarsılır. Bilim insanları bunun olmaması pahasına, bir oylamayla, diğer seçeneği tercih etti ve Plüton, “cüce gezegen” olarak kabul edildi. Bu örnekte, teorik açıklama, pratik bir nesne durumunu (Plüton’un durumunu) değiştirmiştir. Ters bir duruma örnekse, buhar makinasının icadının (pratik), termodinamik teorisine neden olmasını örnek verebiliriz.

Hermeneutik hakikat anlamının tarihsel bütünlüğünü, yani yaşama dünyasını ifade ediyorsa eğer, o halde hakikatin insanın yaşama deneyimiyle ilgisinin olması gerekir (Gadamer, 1989: xxi). Heidegger’in “el altında-hazır olanla, ilgiye dayalı bir etkileşim” dediği şey (Heidegger, 1967: 102-103), yaşam deneyiminin biçimini ifade eder. Yaşam deneyiminin gelip geçici ilgilerle yönlendirilmesi, yaşamı bütünlüğünde kavrayacak bir hakikati de olanaksızlaştırır. Hermeneutik bakımdan bu durum şunu ifade eder: Her yorum, bir yaşam deneyimiye eğer, hem bilgisel bir referansa hem de pratik bir belirlenime sahip olması gerekir. Yaşamı bütünlüğünde kavrayacak mutlak bir

yorum yoktur ve her yorum tarihseldir. Bu noktada şu soru akla gelir: Bilimsel teoriyi, bir nesne durumunun yorumu ve yorumun da tarihsel bir hakikat olduğu düşünülürse, bilimin yasalı nesnel açıklamalarının mutlak olmadığı söylenebilir mi? Başka bir deyişle, doğa bilimlerinin temelinde yer alan pozitivist dürtünün, yani “bütün olguları” tek bir yasayla açıklama dürtüsünün (Comte, 2009: 516), bu hermeneutik kabule karşıt olduğu söylenemez mi? Örneğin, Carnap’ın açıklayıcı şemasının ve bilimleri birleştirme amacının (Carnap, 1995), olgu durumlarının bütünü, yani yaşama dünyasını açıklayan bir teori olduğu ve Comtecu pozitivist amacı gerçekleştirdiği kabul edildiğinde, bu sorulara olumlu yanıt verilebilir. Ancak böyle kabul edilse ve hatta böyle olsa bile, Carnap’ın açıklayıcı şeması, anlamın tarihselliğinden bağımsız bir model olduğu anda, bilimsel bir model olmaktan çıkıp metafizik bir varsayıma dönüşecektir. Çünkü bilimsellik, eğer ki deney ve gözlemle, verilerle, verilerin hesaplanmasıyla, olguların sınıflandırılmasıyla ilgiliyse, bütün bu koşullardaki değişimin, teoriyi etkilemeyeceği varsayımı hiç de bilimsel değildir. Bilimsel teori, nesne durumunu açıklayan bir yorumsa eğer, tarihsel koşullardan bağımsız olamaz. Hermeneutik bir ifadeyle söylersek, yaşama dünyasını (doğa da dahil), apriori açıklayan bir teori olamaz. Bilimsel teorisinin dayandığı deney, bir nesne durumunu apriori olarak belirler ancak, teorisinin kendisi onu apriori olarak açıklamaz. Bu ne demektir? Bilimsel teorisinin deneysel olmasının nedeni bu soruyu açık kılar.

Doğa bilimlerinin deneysel olması, “açıklama modeli” ile “açıklanan olgu” arasındaki ilişkinin deneyle kuruluyor olmasındandır. Deneyi ölçüm yapma ve veri toplama olarak anladığımızda her tek bilimin, dayandığı teori ile açıkladığı şey arasındaki ilişkinin “ölçüm” ve “verilerle”, yani deneyle kurulduğunu söyleyebiliriz. Bilimin bu konuda ilk koşulu, açıklamak amacıyla olduğu nesne durumunun ölçülebilir olduğunu kabul etmektir. Ölçülebilir bir nesne durumu, bilim için bir “anlam” taşıyor ve ölçülebilir olduğu kadar açıklanabilir. Nesne durumu ölçülerek, ondan veriler alınır. Kuşkusuz bu rastgele bir süreç değildir, aksine sistematik bir ön-hazırlık gerektirir. Nesne durumunun laboratuvar koşullarınca hazır hale getirilmesini ifade eden bu hazırlık durumu, deneydir ve o nesne durumunu apriori olarak belirler (Fjelland, 1991: 269-280). Daha açık bir ifadeyle, bir nesne durumunun gözlenmesi, ölçüm ve veri araçlarıyla o nesne durumunun ön koşullara göre hazırlanmasına bağlıdır. Bu açıdan bir doğa bilimcinin teorisinin ona verdiği gözlemlerle, “ilgisine göre” nesnesini gözlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ilgiye göre nesne durumuna bir anlam yüklediğinden, doğa bilimci sadece açıklamayı değil anlamayı da amaçlar (Koyre, 2013: 181).

Çekiç örneğinde gördüğümüz gibi, deney eğer ki bilim yapmanın gerekiyse, deneyin, teorinin verdiği bakış açısıyla düzenlenmesi ve yapılması, onun araç olma durumunu, yani pratik ve pragmatik işlevini önceden belirler. Açıklanması amaçlanan nesne durumu, bu işleve göre anlam kazanır ve açıklanır. Anlamın bir yaşam deneyiminde ortaya çıktığını işaret eden hermeneutik kabul, doğa bilimlerinin deneyi için de geçerlidir. Bir edebiyat metninin, okuyucunun geçmiş yaşam deneyimleriyle ilgisinde okuyucuda bir anlam kazanması gibi, bir nesne durumu da bilim insanı için teorik bir bakış açısıyla önceden hazırlanmış deney koşullarına göre anlam kazanır. Teorik bakış açıları ve dolayısıyla deney ve gözlemleri farklı olduğundan, “cisim”, “hareket” ve “zaman” gibi kavramların ifade ettiği olgusal nesne durumu, astrofizikçi ya da atom fizikçisi için başka anlamlar kazanabilir. Deneyle elde edilen ölçüm ve veriler, bilim insanının teorik bakış açısına göre anlamlı hale gelir. Bu teorik çerçeve, hermeneutik bir ilgiyle nesnenin içinde anlam kazandığı perspektif olarak kendisini gösterir. Kuşkusuz bir doğa bilimci, sıradan bir insanın sahip olmadığı bir teorik perspektife sahiptir. Laboratuvar verileri ve gözlem ölçümleri, sıradan bir insana “bir anlam ifade etmediği” için onları “yorumlayamaz.” Ancak doğa bilimcinin teorik ilgisi sıradan olmasa da yine de insanî yaşamsal bir ilgidir. Bilimsel teorinin uygulanma biçimleri, örneğin teorinin teknolojiye dönüşmesi onun kültürel bir değeridir ve bu, teorinin hermeneutik ilgisinden dolayıdır.

## **Bilimsel Teori ve Anlamın Kültürel Değeri**

Kültür bir ortaklığa dayanır. Edebiyat, hukuk, din, felsefe ve bilimin “kültürel” değeri, bu ortaklığa göre görünür olur (Geertz, 1983: 73-93). Doğa bilimsel teoriler, bu değere sahip olduğu ölçüde yaşama dünyasının bir unsuru haline alır. Bu değer kesinlikle pragmatik bir değer olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bilimin kültürel değeri, günlük yaşama pragmatik olarak aktarılabilme ölçüsüne göre değerlendirilemez. Bir kimsenin yaşamsal bir ilgisinden kaynaklanan her durum, ortaklaşabildiği ölçüde kültürel bir değere sahip olacaktır. Kurbağaların sindirim sistemi üzerine bir biyolojik araştırmanın pragmatik değeri düşük sanılabilir ancak bu araştırma, bir bilim insanının sahip olduğu ortak teorik bir perspektif tarafından belirlendiği ve herkese değerli ama konuyla ilgilenen insanlara “yeni bir anlam ve yorum” sunduğu için kültürel bir değere sahiptir. Bu değer, bilimsel teorinin bir nesne durumunu “anamlı” kılan hermeneutik değeri üzerinde yükselir. Pragmatik değer bile, öncelikle böylesi bir hermeneutik duruma dayanır. Diğer bir deyişle, aracın ne işe yaradığı, öncelikle ona hangi “anlamın” yüklediğine ve onunla nasıl bir “yorumlama” yapıldığına bağlıdır. Örneğin “ışık olgusu” konusunda,

Huygens'in dalga teorisini geçersiz kılan Newton'un parçacık teorisi, ışığın lenste kırılmasını açıklar. Bir nesneyi nasıl gördüğümüz ya da gök kuşağı nasıl oluşur gibi sorular, Newton'un ışık parçacık teorisiyle "anamlı" hale gelir. Ancak 19. Yüzyılda Young ve Fresnel'in çift yarık deneyi, unutulmuş olan Huygens'in dalga teorisini yeniden gündeme getirir ve bu teoriyi geliştirir. Bu teoriyle ışığın dalga olarak ilerlediği ve ışık salınımının bir ısı taşıdığı kabul edilir (Wade, 2000: 11-99). Işığın parçacık teorisinin teknolojik pragmatik değeri gözlük, teleskop, dürbün gibi araçların geliştirilmesiyle, dalga teorisindeki kızıl ötesi araçların yapımı olmuştur. Her iki pragmatik değer de ışık olgusuna yüklenen anlam ve onu yorumlama biçimlerindeki farklılığa dayanır. Bilimsel teorinin bir nesne durumuna yüklediği anlam ve onu yorumlaması, diğer bir deyişle açıklama modeli, yaşamın tarihselliğinin izlerini taşır. Bu nedenle her bilimsel teori, yaşamın koşullarından çıkıp yine yaşama anlam katar. Bilimsel teorinin kültürel değeri burada aranmalıdır. Bu onun gerçeklikle ilgisi de açığa çıkarır.

Doğa bilimlerinin bilgisinin nesnesi kuşkusuz doğal olandır. Peki, doğal olan nasıl bir gerçekliktir? Bir teorinin "anlam bağlamları" ile bu gerçeklik arasında nasıl bir ilgi kurulur? Klasik epistemolojinin doğanın kendi başına varlığının değil, zihne konu olan yönünün gözlenebilir, ölçülebilir olduğu kabulüyle bu sorulara yanıt verilebilir (Rogers, 2006: 40). Bu yanıt yeterli midir? Eğer ki bilimsel teorinin kültürel değerini tartışıyorsak yeterli değildir. Ancak onun kültürel değeri, gerçek olanla ilişkisiyle ilgiliyse bize bir ipucu sunar. Bilim için gerçek olan rasyonel olandır. Bu nedenle ölçülemeyen, kavranamayan, tasarımı yapılamayan irrasyonel durumlar bilimin sınırları dışına itilir (Wittgenstein, 2002: 5-12). Doğanın zihinde temsili olduğunu kabul eden pozitivist anlayış, "anlam" ve "gerçeklik" ilişkisinde hermeneutik yaşama kavramını dışarıda bırakır, hatta değersiz görür. Bu anlayış, gerçeğe tekabül eden kavramların "anamlı" ve anlamlı sözlerle kurulan önerme ve çıkarımların bilimsel olduğu iddiasındadır. Buna göre, "çekiç ağırdır" gibi bir önermenin doğruluğu, gerçekliğe tekabül etmesine bağlıdır. Bu önermeyi doğrulamanın yolu deneydir. Ancak bu deneyin koşulu, "çekiç nedir?", "ağır olmak nasıldır?" gibi sorulara önceden yanıt verilmiş olmasıdır. İşte "çekiç" ve "ağır" gibi terimlerin nasıl bir anlama sahip olduğu konusunda pozitivist anlayış, olağan dilin, yaşama dünyasının ve anlamın hermeneutik koşullarını dışarıda bırakır (Habermas, 1972: 113-139). Bu terimler, yalnızca gerçeklikte bir şeye tekabül ettiğinde önermenin doğruluğu sınanabilir. Oysa "olağan dilin koşulları", gerçeklik ile anlam arasındaki ilişkinin yalnızca temsil edilebilir olma durumuyla kurulmadığını gösterir. Gerçek olanın zihinde, zihinsel olanın dilde zorunlu bir temsili yoktur. Hermeneutik de bu kabul üze-

rine kuruludur. Çünkü yoruma olanak veren şey, “ifade edilen şey” ile “gerçek olan şey” arasındaki uzaklıktır ve bu uzaklıktan dolayı “hakikat”, öznenin yaşam deneyiminin tarihsel koşullarıyla, yani her seferinde yeni bir anlamla yeniden kurulur. Bu nedenle bilimsel teorinin gerçekle ilişkisi ve dolayısıyla kültürel değeri, yalnızca pozitivist varsayımlarla açıklanamaz.

Bilim, irrasyonel görünen nesne durumlarını rasyonelleştirme çabasıdır. Nesne durumlarını rasyonelleştiren bilimsel teorinin doğrulanması, o durumların gerçekliğini ve haliyle ona yüklenen anlamları değiştirir. Bilimsel teorinin doğrulanması ne demektir ve nasıl bir hermeneutik boyuta sahiptir? Öncelikle, hermeneutik olarak bir ifadenin doğrulanması, gerçek ile anlam arasında bir temsil ya da tekabül ilişkisi kurmak değildir. Bir ifade için doğrudur demek, ifadenin var olan bir duruma tekabül etmesi değil; var olan bir durum içerisinde öznenin kendi varlığını yeniden keşfetmesidir (Heidegger, 1967: 26-261). “Çekiç ağırdır” önermesi, gerçekte bir duruma tekabül ettiği için doğru değildir, bu önermeyi söyleyen kişinin “gerçekteki durumu kavrama biçimini” ifade ettiği için doğrudur. Bir nesneye “çekiç” dememiz, o nesnenin durumuna “ağır” dememiz, bizim ontolojik varlığımızın “bir çeşit” ifadesidir. Bu nedenle “çekiç ağırdır” önermesi, bu ontolojik varlığımızı açığa serdiği için doğrudur. Bu hermeneutik bakış açısına göre, dilsel bir ifade, gerçekliği temsil etmez, aksine gerçekliği “görünür kılar” ve görünür kıldığı ölçüde hakikattir. Öznenin neye “çekiç”, hangi duruma “ağır” dediği, onun varoluşunun tarihselliğinde anlam bulur. Bu anlam, “gerçek olandır.” Bu durumda “çekiç”, bir nesneden soyutladığımız bir tümellik değil, o nesneyi anlamlı kıldığımız ifadedir. Bu nedenle bilimsel teori, bir nesnede olduğu varsayılan niteliklerin soyutlanması değil, bilim insanının önceden sahip olduğu anlamlarla o nesneyi rasyonelleştirdiği ifadedir. “Anlam” ile “gerçek” arasındaki bu hermeneutik ilişkiyi taşıdığı için, doğa bilimsel bir teori, doğanın yorumudur.

Bilimsel teori, bir nesne durumunu anlamlandıran ve onu rasyonel kılan bir yorum olarak kabul edildiğinde, teorinin zorunluluğunun dayanağı nedir? Çekiç örneğini sürdürürsek, kuşkusuz bir kimse, eski bir botu da çekiç olarak kullanıp, onu “bu benim çekicim” diyerek açıklayabilir. Bu ifade yanlış bir şey söylemez, yanlış kabul edilse de onun yanlışlığı uyuşumsuz (ortak) olmamasındandır. Ama yine de öznenin kendi varlık durumunu görünür kıldığı için doğrudur. Dolayısıyla, herhangi bir nesneyi çekiç yapan şey, tözsellik değil, uyuşumsuz tarihsel bağlamdır. Şeylerin kendi başına doğruluğu yoktur. Şeyler hakkında dile gelen sözlerin doğruluğu söz konusudur. Şeyler hakkındaki doğruluk da “şeyler” ile “zihinsel temsilleri” arasındaki uyuma bağlı değildir. Doğruluk, ifadenin şeylere yüklediği anlamın tarihsel bağlamına ilişkindir. Bilimsel teori de gerçeğe tekabül ettiği için değil, o teorinin

ifade ettiği anlamların, nesne durumunu belli bir tarihsel bağlamda açıklayabildiğinde geçerli ve zorunludur (Radder, 1996). Anlam her zaman tarihsel bir bağlama sahiptir ve bu bağlam yorumu değiştirir. Bu hermeneutik kabule hiç dikkat etmeksizin bilimsel teorinin mutlak bir biçimde gerçeği açıkladığı şeklinde bir itiraz gelebilir. Eğer böyle olsaydı, hiçbir bilimsel teorinin, geçerliliğini yitirmemesi gerekirdi. Bilimsel bir teori, geçerliliğini yitirebilir çünkü tarihsel anlam bağlamı değiştiğinde, gerçeği de açıklayamaz olur.

Bilimsel teorinin, gerçekle ilişkisi, onun yaşam ile ilişkisini ve dolayısıyla kültürel değerini de belirler. Bilimsel teori, pratik bir ilgiden ayrılabilir ama bağımsızlaşamaz. Teorinin yaşam ile ilişkisi, anlam ile gerçek arasında kurduğu ilişkiye göre değişir., Bilimin belirli bir yöntemle özdeşleştirilmesi, onun nesnesiyle ilişkisinin (teorinin) önüne geçmişse eğer, bu özdeşim Nietzscheci bir deyimle yaşamı sakatlar. “Nesnesini yitirerek nesnellliğini yitiren bilim” (Dinçer, 1993: 70), hakikati yönteme kurban eder (Gadamer, 1989: 491). Böylesi bir bilimsel teorinin yaşamla ilişkisi de araçsal olacaktır. Bu, bilimin yaşam için bir araç olması değil, bilimin yaşamı araçsallaştırmasıdır. Bilimsel teorinin yaşamı araçsallaştırması, kendisine dair kuşkuları da beraberinde getirir. Çünkü doğa bilimlerinin açıklayıcı teoriler oluşturmadaki başarısı, hesaplayıcı bir özne düşünme tarzının kullanımına dayanır. Aklın özne kullanımının “doğru bir yöntemce” belirlenebileceği varsayılır. Tam da yöntemin teorinin önüne geçmesi bundandır. Ancak insan yaşamının tarihselliğine yönelik bir hakikat iddiası ve çabası, aklın nesnel kullanımını gerektirir. Kültür aklın nesnel kullanımının ürünüdür. Aklın nesnel kullanımı, hakikatin tarihselliğinden uzaklaştığı anda yaşamı “doğru bir yöntemle” belirlenmiş kendince “doğru bir ideale” indirger. Kültürün dayandığı ortak hakikat zemini yoktur artık. Heidegger’in “nesnel gerçekliğin nesnel çerçevesi” dediği bu şey (Heidegger, 1966: 46; 1968: 3-35), bilimi, yaşamı yaşam olmaktan çıkaran bir ideolojiye dönüştürür (Habermas, 1993: 36). Elbette bu yaklaşım, bilimsel teorinin değerini yadsımak anlamına gelmez.

Bilimsel teori eğer ki, pratik bir ilgi yaratıyorsa ya da pratik bir ilgi tarafından yönlendiriliyorsa, yaşamla ilişkisi konusunda kültürel bir değeri vardır. Bilim insanının araştırmaları, ölçümleri, hesaplamaları, iddiaları, “doğayı temsil eden bir teorinin” unsurları değil, başka insanlar için de yaşamsal bir algının unsurları olmalarından kültürelidir (Feyerabend, 1995: 330-337). Kültürel değeri açısından bakıldığında bilimsel teori, her zaman bir teori olmanın ötesindedir. Bir yaşama algısına dayanıyor ve yaşam algısını etkiliyorsa eğer, insanî bir yaşam için de sorumluluk almalıdır. Günümüzdeki salgın buna bir örnektir. Virüs ve aşı araştırmalarının geçerli bir teori oluşturup oluşturmadığını sormaksızın, uzman bilim insanlarının sözlerine kulak verilmesi ve hatta

bu sözlere göre resmi önlem programlarının yapılması boşuna değildir. Demek ki bilim, açık ya da gizli, doğrudan ya da dolaylı, her zaman yaşam üzerine söz söylemektedir ve buna da hakkı vardır. Sorun, bilim insanının buna ne kadar hakkı ve yeteneği olduğu değil, bunun ne kadar bilincinde olduğudur.

Bilimsel teorinin bir nesne durumunu açıklaması, o nesne durumunu kültürel kılar. Hermeneutik koşullarca gerçekleşen bu durum, kuşkusuz empirik bir algıya dayanır. Bilginin deneyle başladığını ve bilimin de her zaman deneysel olduğunu kabul etmek, yerinde ve doğru bir kabuldür. Çünkü bir nesne durumu, algılanabilir olduğu ölçüde bilinir ve açıklanabilir. Nesne durumunun bu özelliği, kendisinden kaynaklanan koşullardan ziyade, deney ve gözlemin koşullarına bağlıdır. Bu bakımdan bilimsel teorinin “açıklama kapasitesi”, algısının kapasitesine bağlıdır (Fraassen, 1980: 13-34). Bilimsel araçların gelişmesi, yalnızca deney ve gözlemin algı sınırını geliştirmekle kalmamış, bilimsel teorilerin açıklama kapasitesi ve gücünü de geliştirmiştir. Bugün eğer ki, elektron ya da virüs, insan yaşamına dair kültürel bir olgu olabiliyorsa, bu kesinlikle bilimsel teorinin algısal bir nesneyi teorik bir varlığa dönüştürmesindedir. Dönüşüm yalnızca burada kalmaz. Teorisi yapılan her nesne durumu, yani teorik varlık, yaşamsal bir etkiye sahip olduğundan kültürel bir varlığa dönüşür. Bilimin kültürel ilerlemenin unsuru olarak görülmesi bu pratik etkiden dolayıdır.

Bilimsel teori, doğal bir nesne durumunu kültürel bir duruma dönüştürdüğü için bilgisel geçerliliğin ötesinde (ki bu değişebilir) dünyayı okumak ve anlamak için pratik bir araçtır. Bu nedenle doğanın yorumu olan doğa bilimsel teoriler, hermeneutik yorumun pratik değerini de taşır. Kaldı ki modern bilim, bugün teknoloji kavramıyla tartışılan insanın doğayla bu pratik ilişkisi üzerine kurulmuştur. Öyle ki modern bilimin, henüz yöntem tartışmasına girmeksizin, ilkin astronomide gelişme göstermesi, tarihsel kültürel bilgi birikiminin o alanda olmuş olmasındandır (Cohen, 2015: 102-122). Gök cisimlerinin hareketi üzerine, gözlem ve hesaplamalara dayanan bir teori, yalnızca bir nesne durumunu açıklamaz, aynı zamanda kendisinden sonraki teoriler için de “bir kaynak” işlevi görür. Bu kaynak olma durumu, bilimsel teorinin hermeneutik bakımdan bir “yorum” olduğunu gösterir. Bu nedenle onun yalnızca teorik değil, pratik de bir yönü vardır. Çekiç örneğiyle ilgisinde söylersek, bilimsel bir teori yalnızca “çekiç olma durumunu” açıklamaz, aynı zamanda neyi “çekiç olarak göreceğimize” ilişkin de bir algı yaratır ve bu algı bize bir dil kullanımı verir (Fraassen, 1980: 198-201). Bu bakımdan bilimsel bir açıklama modeli, hem bir teori hem bir praksis kabul edilmelidir. Bu “yorum” sorunun hermeneutik bir özelliğidir: yorum, yalnızca bir anlamı açıklamaz, aynı zamanda anlam yaratır.



## Sonuç

Doğa bilimlerinin arkasındaki epistemoloji hermeneutiğe mesafeli görünür. Ancak doğa bilimsel bir araştırma ya da açıklamanın, “doğanın bir yorumu” olduğu kabul edildiğinde, bu mesafe kuşku uyandırır. Bu konuda doğa ve insan bilimlerinin farklılığını öne sürmek, doğa bilimlerinin hermeneutik yönleri olmadığını göstermez. Doğa bilimlerinin araştırmaları, bilim insanının yaşamsal bir çabasının (bilme arzusu) sonucudur. Bu çaba, doğal olanı insanî kılar. Belki kendi başına doğal olgular, örneğin bir hidrojen atomu, yoruma ihtiyaç duyan hermeneutik bir anlamdan yoksundur ancak bilimsel bir araştırmanın konusu olduğu anda, “bilim insanı için” bir şey ifade etmeye başlar. Bu ifade, bir anlam barındırır ve yorumlanan bu anlamdır. Bu bakımdan doğa bilimsel araştırma, bir *anlatıdır* ve yaşamsal, tarihsel koşullara bağlıdır. Bu bağlılıktan dolayı doğa bilimlerinin diğer kültürel durumlarda görmediğimiz “bir yapısı yoktur” (Feyerabend, 1995: 339). Doğa bilimsel araştırmaları, örneğin Plüton’un hareketinin gözlenmesi ve yörüngesindeki sapmanın hesaplanması ya da Heisenberg’in hiderojen atomunu kuantum mekaniğine göre açıklaması, bir paradigma, yani tarihsel bir anlam bağlamı içinde gerçekleşen bir yorumdur. Teori ile paradigma arasındaki ilişki, “anlam” ile “tarihsel bağlam” arasındaki ilişki gibidir. Bu ilişki “hermeneutik döngü” ilkesiyle açıklanabilir. Doğa bilimsel araştırmaların gelenek oluşturma durumu ve kültürel değeri, bu hermeneutik ilkeyle gösterilebilir.

Bir teorinin nesne durumunu açıklaması, bir çeşit hermeneutik yorumdur. Olağan bilim ve bilimsel devirim ilişkisinin (Kuhn, 1996: 23-34; 92-110) işaret ettiği şey, teorinin açıklama biçimindeki değişimse eğer, bu değişim, anlamın tarihselliğini ve yorumların çokluğunu doğrular. Bu bakımdan bir bilim tarihinden söz edilebilir. Anlamın tarihselliği, hermeneutik olarak anlam aktarımı ve dönüşümünü, yani metafora (Ricoeur, 2007: 61-69) işaret eder. Bir terimin bir paradigma içinde ifade ettiği teorik anlam, başka bir paradigma içinde değişebilir. Kaldı ki belli bir paradigmayla ortaya konan bir teorinin, bir bilgi olarak sunulması, yani ifade edilmesi bile metaforiktir ve aslında bir anlam aktarımıdır. Yer çekimi, Newton mekaniğinin bağlamı içerisinde iki kütle arasındaki ilişki olarak açıklanır. Ancak Einstein’ın görecelik teorisinde bir kütlelerin uzay-zamanda yarattığı bükülme dalgalanma olarak açıklanır (Berry, 1976: 119-136). Bu açıklama modelinin gerilmiş bir bez üzerine ağır bir topun bırakılmasıyla ya da gelişmiş bir bilgisayar simülasyonu ile açıklanması metaforik bir durumdur. Bilgisayar simülasyonları, elastik bantlar, pürüzsüz toplar, ışın tabancaları, mekanik cihazlar, kısacası

laboratuvar, doğa bilimlerindeki metaforik anlam aktarımının ve değişiminin aracısıdır ve hermeneutik bir yöne sahiptir.

Anlam değişimi ya da aktarımı ve yorumların çokluğu, doğa bilimleri tarihi açısından, bilimsel ilerlemenin yapısını işaret eder. Bu paradigmalara ilişkin çokluğu ve ilişkisiyle ilgili bir sorundur. Bilimsel teorinin ön-koşullarını işaret eden ve “ilkelerin benimsenmesi” şeklinde bir bilim topluluğu tarafından benimsenen paradigma (Kuhn, 1996: 176-187), Gadamer’in “gelenek” kavramını anımsatır. Bu nedenle, bilim insanının hangi paradigmaya ne bakımdan bağlı olduğu ve onda nasıl bir “iyi” bulunduğu, “anlam” ile “gelenek” ve “yorum” ile “referans” arasındaki hermeneutik ilişkiyle yanıtlanabilir. Newton’un Galileocu ya da Einstein’ın Newtoncu olması, bu hermeneutik durumu ifade eder. Anlamın, gelenekten kopması nasıl ki zorsa ya da yorum her zaman bir referansa bağlı olmak zorundaysa, bilim insanı da paradigmasını sürdürmeye dirençlidir. Ne zamanki anlam, “anlaşılmaktan uzaksa”, onun gelenekle olan bağı eleştiriye tabi olur. Bu değişim, yorumun dayandığı referansın değişmesi gibidir. Eleştiriyle referans değişince yorum da değişir. Bu bakımdan değişim bir eleştiri gibidir ve “özgürleştirici ilgiyi” gerektirir (Habermas, 1972: 198). Bilimsel teori, ne zamanki nesne durumlarını açıklayamazsa, o zaman bilim insanı, teorisi ile paradigması arasındaki ilişkiyi gözden geçirme ve değiştirme cesareti gösterebilir. Feyerabend’in “anarşist bilim insanı”, “paradigmayı reddedebilen” biri olarak (Saygın, 2020: 435) böylesi bir hermeneutik eleştiri yapabilen kişidir. Her bilimsel teoriyi bir anlatı olarak kabul edersek, anlamın yorumda nasıl taşındığı, yani “metaforik”, “normatif”, “metafizik” anlam dönüşümlerinin (Fiumara, 1995: 52, 61, 75) izini sürmek, böylesi hermeneutik bir eleştiri sürecini gerektirir.

Laboratuvar araçlarının kullanımını belirleyen kavramsal çerçeve, deney notları, gözlem sonuçlarının raporlanması, bu gibi durumların sahip olduğu yorumsal çerçeve ilk bakışta görülmeyebilir. Ancak bütün bunlar, nasıl bir anlamın, nasıl bir bağlamda, nasıl ifade edildiği sorunuyla ilgilidir. Deney notlarıyla deneyin aşamalarının kayıt altına alınması, tarihlendirilmesi ile gözlem sonuçlarının geçerliliği arasındaki ilişki, bu sorularla ilgilidir. Gözlem sonuçlarına dayanan bir teori, belirli bir bağlamda geçerlidir. Bu bile onun hermeneutik bir çerçeveye sahip olduğunu gösterir. Bağlam hiçbir zaman mutlak değildir, değişebilir. Bağlamın değişimi, yorumların çokluğunun nedenidir ve bu bilimin nesnellik ya da kesinlik iddiasına zarar vermez. Bilim tarihi, teorinin mutlak ve değişmez olduğunu değil, aksine yaşayan, canlı, dinamik, değişebilir bir şey olduğunu göstermektedir. Bu anlamda teori yaşamın kültürel bir parçasıdır ve parçası olduğu yaşamı dönüştürdüğü gibi, kendisi de kültürel bir değer olarak değişir.

## Öz

Doğa bilimleri ve insan bilimleri iki farklı bilimsel kültür olarak kabul edilir. Oysa bu farklılığın, uzlaşmaz bir ayrılık olmadığı söylenebilir. Doğa bilimleri, bir insan etkinliğinin başarısıdır ve insanın yaşamında kökenini bulur. Bilim insanın yaşamsal bir ilgisi vardır. Bu ilgi sayesinde, doğal bir olgu, bilimsel bir teorinin konusu olur. Bu doğal olanın insansal olmasıdır ve tarihsellik, dilsellik kategorileri olmaksızın açıklanamaz. Bu kategoriler, yaşam kavramını akla getirir. Yaşam kavramının, yorum ve anlama sorunuyla ilgisi düşünüldüğünde, doğa bilimlerinin de hermeneutikten uzak bir yapıya sahip olmadığı görülür. Doğa bilimlerinin araştırmaları ve teorileri, doğanın bir yorumu olarak kabul edilebilir mi? Bu kabul edildiğinde, böylesi yorumların nasıl bir hermeneutik çerçevesi vardır? Bir bilim insanına Galileocu ya da Newtoncu denmesini sağlayan koşullar nelerdir? Bu çalışma, bu sorular çerçevesinde, doğa bilimsel teorinin hermeneutik yönlerini ortaya koymaya amaçlamaktadır. Doğa bilimsel teoriler, doğanın yorumu olarak kabul edilir. Bunu temel alan inceleme, “doğanın yorumu” olma halinin nasıl hermeneutik bir boyuta sahip olduğunu tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa Bilimleri, Teori, Paradigma, Hermeneutik, Yorum, Yaşama Dünyası

## Abstract

### Natural Science and Hermeneutical Interpretation

Natural sciences and human sciences are considered as two different scientific cultures. Natural sciences are the achievement of mental activity and find its origin in human life. The scientist has a vital interest. A natural phenomenon becomes subject to scientific theory by means of this interest. This is the turning natural phenomenon into vital and it cannot be explained without the historicity and linguistic categories. These categories bring to mind the concept of life. Considering that the concept of life is related to the problem of interpretation and understanding, it is seen that natural sciences do not have a structure far from hermeneutics. Can the researches and theories of the natural sciences be regarded as an interpretation of nature? If this approved, what kind of a hermeneutical framework do such interpretations have? What are the conditions that make a scientist be called Galilean or Newtonian? This study aims to reveal the hermeneutical aspects of natural scientific theory within the framework of these questions. Natural scientific theories are regarded as interpretation of nature. The analysis based on this principle discusses how “the interpretation of nature” has a hermeneutical dimension.

**Keywords:** Natural Sciences, Theory, Paradigm, Hermeneutics, Interpretation, Life World.

## Kaynakça

- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Bacon, F. (2000). *The New Organon*, çev. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Berry, M. V. (1976). *Principles of Cosmology and Gravitation*, New York, London, Melbourne: Cambridge University Press.
- Carnap, R. (1966). *An Introduction to the Philosophy of Science*, Martin Gardner (ed.), London, New York: Basic Books Publishers.
- Carnap, R. (1995). *The Unity of Science*, çev. M. Black, England: Thoemmes Press.
- Cohen, H. F. (2015). *The Rise of Modern Science Explained: A Comparative History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Comte, A. (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, çev. Harriet, Martineau, New York: Cambridge University Press.
- Copernicus, N. (1971). *Three Copernican Treatises*, çev. Edward Rosen, New York: Octagon Books.
- Copernicus, N. (1978). *On The Revolutions*, çev. Edward Rosen, Jerzy Dobrzycki (ed.), London: The Macmillan Press.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*, London: George Allen&Unwin Ltd.
- Dilthey, W. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, çev. Richard M. Zaner, Kenneth L. Heiges, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Dinçer, K. (1993). *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I.*, çev. Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel; Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi (ed.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Duhem, P. (1991). *The Aim and Structure of Physical Theory*, çev. Philip P. Wiener. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Feyerabend, P. (1995). *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fiumara, G. C. (1995). *The Metaphoric Process: Connections between Language and Life*, London, New York: Routledge.
- Fjelland, R. (1991). "The Theory-ladenness of Observations, the Role of Scientific Instruments, and the Kantian A Priori". *International Study in the Philosophy of Science*. (1991/5), ss.269-280.
- Fraassen, B. C. V. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall. New York: The Continuum.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge*, New York: Basic Books.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interest*, çev. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1993). "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim", çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY Yayınları.

- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking: Translation of Gelassenheit*, çev. John Anderson, E. Hans Freund, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1967). *Being and Time*, çev. John Macquarri, Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?*, çev. J.G. Gray, New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma.
- Heisenberg, W. (1949). *The Physical Principles of the Quantum Theory*, çev. Carl Eckart, Frank C. Hoyt, New York: Dover Publication.
- Heisenberg, W. (1958). *Physics and Philosophy, The Revolution in Modern Science*, New York: Harper & Brothers Publishers.
- Hempel, C. G. (1964). *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, London: Chicago University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, çev. Gary Hatfield, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Koyre, A. (2004). *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları.
- Koyre, A. (2013). "Bilimsel Kuramların Oluşumunda Felsefi Eğilimlerin Etkisi". *Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri içinde*, ss. 169-181, der. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu.
- Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Newton, I. (1974). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World*, çev. Florian Cajori, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Popper, K. (2005). *The Logic of Scientific Discovery*, London, New York: Routledge.
- Radder, H. (1996). *In and About the World*, Albany, New York: SUNY Press.
- Ricoeur, P. (2007). *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rogers, K. (2006). *Modern Science and the Capriciousness of Nature*, New York: Palgrave Macmillan.
- Saygın, T. (2020). "Anarşist Epistemoloji ve Bilim: Paul Karl Feyerabend ve Şüphenin Garip Çekiciliği". *Özne 32. Kitap Bahar 2020 içinde*, ss.419-436, ed. A. O. Gündoğan, K. Bakır, Konya: Çizgi Kitapevi.
- Wade, N. J. (2000). *A Natural History of Vision*, Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London, New York: Routledge.