

MODERNİZMDEN POST-MODERNİZME TARİHSEL BİLGİNİN EPİSTEMOLOJİSİ (DILTHEY, HEIDEGGER, GADEMER, DERRIDA)

Serdar ŞEN*

Özet

Tarih bir bilim midir? Tarihsel yöntemin temel özellikleri neler olmalıdır? Bu sorulara verilen yanıtlar modern ve post-modern tarih anlayışlarını birbirinden ayırmaktadır. Modern tarih anlayışı, en azından teoride, tarih alanında nesnel bilgiye ulaşmanın olanaklı olduğuna inanmaktadır. Buna karşı, post-modern tarih anlayışı ne nesnel bir anlamının ne de nesnel bir bilginin varlığına inanmaktadır. Tarih insan doğasının bir ürünüdür. Öyleyse tarihi anlamak insanı anlamaktır. Dolayısıyla bu makalede yazarın şu soruya yanıt aradığı söylenebilir: İnsanı tam olarak anlamak olanaklı mıdır? Bu soru tarih bilimini tarih felsefesine bağlar. Yalnızca felsefe tarihsel yöntemi temellendirebilir ve yalnızca felsefe tarihsel bilginin doğruluğuna ilişkin bir ölçüt verebilir. Felsefe, bu anlamda, tarih disiplini için bir ön-koşul ya da varlık nedenidir. Bu çalışmanın filozoflar ve tarih felsefesi üzerine odaklanmasının nedeni budur.

Anahtar Sözcükler: Tarih, Tarih Felsefesi, Modernizm, Post-modernizm, Tarihsel Yöntem, Tarihsel Bilgi.

Abstract

Is history a science? What are fundamental peculiarities of historical method? Answers given these questions differ modern and post-modern understanding of history from each other. Modern understanding of history believes, at least in theory, that it is possible to reach objective knowledge in the field of history. Against this supposition, post-modern understanding of history believes neither in objective understanding nor objective knowledge. History is a production of human nature. So to understand history is to understand human being. Therefore it can be said that in this article writer looks for answer of that question: is it possible to understand human being exactly? The question connects history with philosophy of history. Only philosophy can establish foundations of historical method and only it can give a criterion concerning truth of historical knowledge. Philosophy, in this sense, is pre-condition of history. That's why this study focuses on philosophers and philosophy of history.

Key Words: History, Philosophy of History, Historical Method, Historical Knowledge, Modernism, Post-Modernism.

* Araş. Gör.; Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Giriş

Tarihsel Yöntem ve Epistemoloji

Geçmişin bilgisine Tarih, bilginin bilgisine epistemoloji diyelim. Bu durumda Tarih felsefesi tarihsel bilginin epistemolojisi olacaktır. Temel sorusu da şu olacaktır. Tarihsel bilgi olanaklı mıdır? Bunun anlamı 'bilgi' teriminin kavramında yatmaktadır. Eğer bilgiyi, 'nesnesine uygun bir önerme' olarak tanımlarsak, tarihsel bilgi tarihsel önermelerin yaşanmış gerçeğe uygun düşmeleri anlamına gelecektir. Bu durumda tarihsel bilgi olanaklı mıdır? sorusu şu soruya dönüşecektir: Tarihsel önermeler geçmiş olay ya da olguları kendilerinde nasılsalar, öyle temsil edebilirler mi? Son biçimiyle soru, tarih felsefesini dil felsefesine bağlar. Tarihsel önermeleri dilsel bildirimler olarak ele alan dil felsefesi bu önermelerin dilsel anlam sınırının ötesine düşüp düşmediklerini inceler.

Bir bilgi disiplininin 'bilim' olarak tanımlanabilmesi için bu bilginin ait olduğu alanın bir konusu ve bu konuya yönelmiş sağın bir yöntemi olmalıdır. Ama yöntemin özelliklerini belirleyen konunun doğasıdır. Doğaya yönelen doğabilimlerinin yöntemi doğal olguların niteliklerine uygun olarak tasarlanır. Doğal olguların niteliksel ve niceliksel olarak sergiledikleri değişmez birliktelik ya da benzerlikler genel yasalar adını alırlar. Böylece verili tekil bir olayın açıklanması bu tikelliğin tümel yasanın bir örneği olup olmamasına göre yapılır. Böylece, doğabilimsel bir açıklama tikelin tümelin altına yerleştirilmesidir. Burada tümel tikelin nedenidir. Bu nedensel açıklamaya olanak sağlayan, tümevarımın ve tümdengelimim organik birliğidir. Bir nesne sınıfına ait bireylerin sergiledikleri özelliklerin tekil gözlem ve deneyinden bu nesne sınıfının bütününe ilişkin genel yargılara ulaşmak tümevarım yönteminin temel niteliğidir. Ulaşılan bu tümevarımsal genellemenin kalkış noktası tikel duyusal verilerdir. Bu nedenle doğabilimsel yöntemlerde doğa ilgisi duyu algısı yoluyla sağlanır. Duyu algısı doğabilimsel yasa ve kuramları olgusal gerçekliğe bağlar. Doğabilimlerinin özde pozitivist olmalarını nedeni budur. Ama tarih ve genel olarak insan bilimleri bu anlamda pozitivist olabilirler mi? Soruyu bir başka yolda sunalım: Doğabilimsel nedensel açıklama yöntemi konusu insan varlığı olan bilimlerin yöntemi olabilir mi?

Sorunsala böyle yaklaştığımızda, bir insan bilimi olarak tarih belirli bir insan doğası tasarımına göre kendi ilke ve yöntemlerini belirlemelidir. İnsanın dışsal nedenler tarafından belirlenen nesnelere arasında bir nesne olarak tasarlanması onu doğanın bir kipine ya da uzantısına indirgeyecektir. Bu durumda insani fenomenleri iradi seçimler değil doğal zorunluluklar belirleyecektir. İnsan özerk ve özgür değil, doğa tarafından koşullanmış ve belirlenmiş bir varlık olacaktır. Bu insan tasarımı doğabilimsel yöntemin konusu olabilir, ama insanın insanlığından (özgürlüğünden)

vazgeçmesi pahasına. Aslında insan, bedensel yönüyle doğanın bir parçasıdır. Bu doğal yönü, örneğin barınma, açlık ve cinsellik örneklerinde olduğu gibi, dışsal belirlenime açıktır. Dışsal belirlenimde verili bir etkiye karşılık mekanik bir tepki vardır. Bu mekanik tepki ruhbilimde içgüdü adını alır. İçgüdü güderek güdümlü bir varlığa dönüştürür. Ama insan bundan daha fazlası değil midir? İnsan budur ve aynı zamanda daha fazlasıdır. Bu, sorunun Kantçı yanıtını ve dolayısıyla tarihselcilik ve/veya hermeneutiğin felsefesi antropolojisini oluşturur.

Buna göre, insanın duyuusal deneyim dünyası, fenomenal bir dünya ve insan da duyuusal yönüyle fenomenal bir varlıktır. Bu yönü ile insan özgürlükten yoksundur; çünkü özgürlük, Kant'a göre, bir varlığın kendi kendisini belirlemesidir. Kendi kendisini belirleyen bir varlık dışsal belirlenim zincirinin dışına çıkar ve özerkleşir. Diyeceğim, erkini dışarıdan değil özünden alır. Özerklikte 'öz' gürleşir ve özerklik özgürlüğe dönüşür. Ama özerklik ve özgürlüğün olanağının koşulu nedir? Kant'ın yanıtı yalındır. İnsan ancak kendi (istencinin) iradesinin efendisi olduğu zaman özgürdür. Başka ve daha sağın bir deyişle, insani eylemler ancak ussal istencin ürünü olduklarında özgür eylemler olarak adlandırılabilir. Doğal varlıklarda olmayan yeti özgür iradedir. İrade insan eylemlerini amaçlı ve dolayısıyla anlamlı kılar. İnsan iradesinin erekselliği insan eylemlerinin mekanik değil, ama ereksel nedenler aracılığı ile anlaşılmasını zorunlu kılar. Bu ereksel nedenler değerler, normlar, yasalar ve anlamlardır. Böylece özgürlüğün anlatımı olan erekler dünyası, özünde, tinsel bir dünyadır. İnsanın anlam dünyasını oluşturan bu tinsel gerçeklik doğabilimsel anlamda olgusal değildir. Doğal olgularla karşıtlıklar içinde, anlam dünyasının olguları tinseldir. Her insan eylemi (davranışı değil) bu tinselliğin dışsallaşmasıdır. İnsan eylemleri tarafından oluşturulan tarih de, öyleyse, insan tinselliğinin gerçekleşme alanıdır. Dahası, bu tinselliğin kendisidir. İnsan tını, kendisini tarihte, ve tarih yoluyla açığa çıkarır. Kendisi de tarihseldir, çünkü tarihin dışına çıkamaz. Tarihi anlamak, öyleyse, insanı anlamaktır.

Tarihsel gerçekliğe ulaşmanın doğru yöntemi nedir sorusu, burada, insanın anlam dünyasını tanımının doğru yöntemi nedir sorusuna dönüşecektir. Tarihsel olayların nedeni olgusal değil anlamsal olduğuna göre bu nedenler empirik deney ve gözlem yoluyla açığa çıkarılamaz. Dahası tarihsel olaylar, doğal olguların tersine, bireysel ve tekrarlanamaz nitelikte olduklarından tümevarım yöntemi ile açıklanamazlar. Öyleyse, tarih yasa koyucu bir bilim olamaz. Konusu tümelikler değil tekilliklerdir. Ama tarihsel yöntem tümdengelim de olamaz. Çünkü tarihe önsel hiçbir *a priori* olay olamaz. Tarihsel bilgi, yaşanmışlıktan sonra olması anlamında *a posteriori*dir. Tarihten önce yoktur, tarihten sonra da; yalnızca tarih vardır. Bu, anlamın tarihsel olduğu anlamına gelir. Anlamın tarihsel olması gibi tarih de anlamsaldır. Tarih ve tin aynı şeylerdir. Ama eğer tin özgür istencin ürünü ise tarih de özgürlüğün gerçekleştiği alandır.

Dilthey'da Tarihsel Bilgi ve Tarihsel Yöntem

Tarihsel verilerin nesnel yorumunu yapmanın bir yolu, Dilthey'e göre, tarihsel verileri ait oldukları tarihsel bağlama yerleştirmek ve bu verileri bu bağlamın bütünü ile ilişki içinde değerlendirmektir. Çünkü Dilthey'e göre yaşamın bütün öğeleri birbirleri ile ilişki içerisinde. Ama bütünü kavramak bu bütünü oluşturan öğeleri

kavramakla olanaklıdır. Bütünü anlamak parçaları anlamayı ön-gerektirirken parçayı anlamakta bütünü anlamayı öngerektirmektedir. “Bütün, anlamını parçadan almakta, aynı şekilde parçalar da ancak bütüne referansla anlaşılabilir. Buradan Dilthey’in vurguladığı kavram ‘anlam’dır: Anlam, anlamının bütün ile parçalar arasındaki karşılıklı temel ilişkisinde kavradığı şeydir”¹. Dilthey’in anlamı bağlamsal bütünün fonksiyonu olarak görmesi onun insan doğası ve yaşam anlayışından kaynaklanmaktadır.

Dilthey’e göre insan tarihsel bir varlıktır. İnsan doğası kendisini bu tarihsellik içerisinde gerçekleştirir ve nesnelleştirir. İnsan yaşamının kendisini nesnelleştirdiği, görünür kıldığı değişik ifade formları vardır. Bu ifade formlarının bütünü bugün kültür adını verdiğimiz tinsel gerçeğin kendisini oluşturur. Kültür dizgesinin ifadeleri tarihsel bir geçmişe ve toplumsal bir etkileşimin ürünüdürler. Bireysel – psikolojik düzeyden, dışsallaşma yoluyla, toplumsal ve kamusal bir düzeye çıkan kültürel ifadeler, eğer Hegelci terminolojiyi kullanırsak, “nesnel tin” dediğimiz fenomeni oluşturur. “Nesnel tin tekler arasında bulunan ortaklıkların nesnelleşme biçimleridir. Bu nesnel dünyada geçmiş, bizim için sürüp giden şimdidir. Nesnel tinin alanı, yaşam biçimlerinden ve ilişki biçimlerinden, toplumun ortaya koyduğu amaçlar bütününe , geleneklere, hukuka , devlete, dine, sanata ve felsefeye kadar uzanır.Çünkü bir dahinin yapıtı bile , idelerdeki, iç yaşamdaki, belli bir çağın ve çevrenin ideallerindeki ortaklığı gösterir. Daha çocukluğumuzdan başlayarak, besinimizi bu nesnel tin dünyasından alırız ve bu dünya başka kişileri, onların yaşam ifadelerini anlamayı sağlayan bir araçtır. *Çünkü tinin nesnelleşmesi olan her şey benden ve sende ortak bir şey içerir*”². “Nesnelleşme ile o, bir yandan, insanın yaratıcılığının dışsallaşmasını, bu yaratımın özneler-arası ulaşılabilir olmasını ,ama öte yandan, onun insanın ‘ortaklık’ ve ‘evrensellik’ alanında temsil edilmesini anlatmak ister. Daha sonra o , bunu Hegel’den ödünç aldığı “nesnel tin” terimi ile karşılayacaktır. Toplumun ortak zihniyeti yaşamın nesnelleşmesinde ifade edilir ve biriktirilir.... Yaşam ve tin kendilerini hem insan etkinliğinin maddi ürünlerinde hem de toplumun kurumsal biçimlerinde, kültür dizgesinde ve dışsal örgütlenişinde dışa vurur. Tüm bunlar birlikte, bizi her yerde çevreleyen “insan tininin büyük dışsal gerçekliğini” oluşturur. Yaşamın nesnelleşmesi, anlamının, yaşamın tarihsel boyutuna erişimini açık kılar, çünkü insan ‘ortaklık’ının daha önceki çağlarının mirası her zaman nesnelleşme formunda sunulur”³.

Bireysel tin ancak bu nesnel tin içinde ve sayesinde kendini dışa vurur. Öyleyse bireysel bir edimi ya da ifadeyi anlamak bu ifadeyi olanaklı kılan ifadeler dizgesini anlamayı, yani kültürün bütününe anlamayı ön-gerektirir. Anlam, öyleyse, orada ölece duran ve ele geçirilmeyi bekleyen durağan bir şey değildir. Bir tarihsel olayın anlamı, ilgili tarihsel belgeleri ifadeler dizgesinin hangi ögesiyle ilişkiye soktuğunuza göre değişecektir. Anlam parça ile bütün arasındaki döngünün bir ürünü olduğundan parça ile bütün arasında oluşturacağınız kompozisyon ya da düzenleme keyfi olacaktır. Çünkü tarihe yönelen anlama ediminin kendisi de

-
- 1 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (çev.: İbrahim Görener) , Anka yayınları, İstanbul, 2002, s.160.
 - 2 Kurtuluş Dinçer, “Başkasını Anlama”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.20, S.1, s.s.47-48.
 - 3 Andrus Tool, “Wilhelm Dilthey On the Objectivity Of Knowledge In Human Science”, *Trames*, 2007, 11, (61-56), 1, S.9.

tarihseldir. Bu şu anlama gelir: Tarihi anlamak isteyen kişi tarihe yine kendisinin de içinde bulunduğu bir tarihsel bağlam içerisinde yönelcektir. “Bütünün anlamı, parçaların fonksiyon ve anlamını belirler. Mana tarihsel bir şeydir; o bizim belirli bir noktadan, belirli bir zamanda ve parçaların belirli bir birleşiminde gördüğümüz parça ve bütün arasındaki ilişkiden ibarettir. Mana, tarih üstü veya dışı bir şey olmayıp, daima tarihsellikte tanımlanan hermeneutiksel döngünün bir parçasıdır”⁴. Tarih bütün düşüncelerin ve pratiklerin göreceliğini (tarihsel göreceliği) açığa vurur. *Tarihsel deneyimin* kendisi, bir çağın, yaşama ve tarihe ilişkin mutlaklık iddialarına rağmen bunların tarihsel dönemlere özgü bir görelilik taşıdığını bize gösterir. Dilthey, tarihselciliğin zorunluluğunu kabul etmekle kalmaz, onu aynı zamanda özgürlüğün ve ilhamın bir kaynağı olarak da görür⁵. Bütün dünya görüşleri yaşayan insanın yaşama ilişkin, algılama, düşünme, hissetme, arzulama ve araştırma tarzlarının nesneleşmesinden doğar. Kuşaklar dizisi içindeki sayısız görüş açısından pek çok nesneleştirme ortaya çıkar ve her kuşak da tinsel yaşamı kendi nesneleştirme biçiminde anlayabilir⁶.

Bu tarihsel bağlam tarihinin “anlama ufku”nu oluşturur. Anlama ufku, kişinin dünyasının sınırlarını oluşturduğu ölçüde kişi kendi dünyasının ötesine geçemez. Anlamanın anlama ufku ile sınırlı olması, anlamanın nesnel değil, ama göreliliği olduğu anlamına gelir. Anlamanın tarihselliği, tarihsel bilginin göreliliğini doğurur. Bu göreliliği örneklendirelim. Anlama ufku, ekonomik etmenlerin başatlığı tarafından belirlenmiş bir tarihçi tikel bir tarihsel olayı ekonomik bir tarihsel bağlama göre anlamlandıracaktır (Marxist tarih anlayışının yapmaya çalıştığı gibi). Öte yandan, anlama ufku teolojik ideler tarafından kuşatılmış bir tarihçi aynı tarihsel olayı teolojik terimlere gönderimde bulunarak anlamaya çalışacaktır. Kültürel dizge içinde kendilerine seçtikleri öğeler açısından bakıldığında bu iki yorum da tutarlı görünebilir. Ama burada önemli olan, iki yorumun da tutarlı olmasının nedeni kendi doğruluk ölçütlerini (başlangıç öncüllerini) yine kendilerinin belirlemeleridir. Bu doğruluk ölçütleri ise hem oluşumları hem de oluşturucuları (tarihçileri) bakımından, tarihsel ve dolayısıyla görelidir. “Anlam tarihseldir. O tarih ile birlikte değişmiştir ve o, olayların izlendiği perspektife daima bağlı bulunan bir ilişki meselesidir. Anlam belirlenmiş ve katı değildir⁷. Her bir parça diğerini öngördüğüne göre, anlamanın doğru bir başlangıç noktası bulunmamaktadır. Buna göre ‘öngörüsüz’ anlamak mümkün değildir. Anlama eyleminin hepsi, sunulan bir bağlam veya doğrultuda bulunur, bilimlerde dahi bir kişi belirli kaynaklara ‘dayalı olarak’ açıklamada bulunur⁸. Biz her zaman hermeneutiksel döngünün de bir parçası olarak kendi ufkumuz içerisinde anladığımıza göre, herhangi bir şeyin bağlamsız anlaşılması söz konusu değildir. Biz daima kendi deneyimimize başvurarak anlamayı gerçekleştiririz”⁹.

4 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s.161.

5 Doğan Özlem, “Dilthey’in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim”, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998, s.84; ayrıca bkz.: Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

6 Doğan Özlem, *a.g.e.*, s.85.

7 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s.162.

8 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.163.

9 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.164.

Gadamer ve Heidegger’de Tarihsel Bilgi ve Tarihsel Yöntem

Öte yandan, eğer hermeneutiğin tarihçilerin akademik bir çaba ile ulaşabilecekleri ve salt uzman tarihçilere özgü bir etkinlik olabileceğini düşünürsek, en azından Gadamer’e göre, yanılırız. Bu yanılığın nedeni hermeneutiğin insan varoluşunun ilineksel ve dışsal bir uğrağı değil, ama insan varoluşunun temeli olmasıdır. Bu yüzden, Gadamer, hermeneutiği Dilthey gibi salt bir metodoloji(yöntembilim) sorunu olarak görmez. Gadamer Heidegger’in hermeneutik anlayışını kalkış noktası olarak alır. Heidegger’e göre hermeneutik dünya-içindevarlık olarak insan varoluşunun temel varolma tarzıdır. “Heidegger’in mirasının merkezi unsuru, onun göze çarpacak ölçüde farklı hermeneutik anlayışından gelir. Heidegger’in dünya-için-de varlık olarak Dasein analizi, anlam hakkındaki kavrayışımızı türev bir fenomen olmaktan çıkararak insani tecrübenin merkezi özelliği ve mihenk taşı haline getirir. Bununla ilgili olarak Gadamer şöyle söyler: ‘Heidegger’in zamansal Dasein analitiğinin, anlamanın farklı mümkün davranışlardan biri değil yalnızca, aynı zamanda, Dasein’in bizatihi kendisinin varlık modu olduğunu ... ve dolayısıyla onun dünya ile ilgili tecrübesinin bütünü içerdiğini ikna edici bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum.’ Anlama felsefe için merkezi bir fenomene dönüştüğünde, hermeneutik artık felsefenin bir mini branşı olarak görülemez. Bunun yerine o, felsefenin bizatihi kendisi haline gelir”¹⁰. Heidegger’in büyük hamlesi, anlamanın ontolojik anlamını ortaya koymak, başka bir söyleyişle, anlama kavramının metodolojik bir problem değil, ontolojik bir problem olduğunu keşfetmek olmuştur. Heidegger hermeneutiği anlama ve yorumun ontolojisi olarak tanımlar ve Gadamer, “Heidegger’in radikaleştirmesinin bir tarihsel hermeneutiğin inşasına katkıda bulunup bulunamayacağını” keşfetmek amacıyla bu tanıma döner¹¹.

Burada Gadamer’in Kartezyen özne anlayışı yerine Heideggerci *Dasein* anlayışını benimsediği görülür. Kartezyen özne anlayışı, öznenin özbilincinin dışsal dünya ve insan karşısında biricik ve kuşku götürmez gerçeklik olduğunu, giderek dış dünyanın varlığının bile özbilincin öznelliğinden kalkılarak kanıtlanabileceğini ya da temellendirilebileceğini varsaymıştır. Bu özne-merkezli anlayış, ontolojinin yerini epistemolojinin, varlığın yerini, bilginin almasına yol açar. Bilincin kurucu ilke olarak alınması dünya ile özne arasında ontik bir yarılma doğurur. Bu yarılma, eğer modern felsefenin terminolojisini kullanırsak, “özne-nesne ayrımı” dediğimiz şeydir. Bilinç, öznenin nesne olarak dünyaya yönelirken dünyanın Varlığını atlar ve varolan olarak Varlığa yönelir. Bu, Heideggerci anlamda, “Varlığın unutulmuşluğu”na yol açar. Heidegger’in *Dasein* olarak insan çözümlemesi felsefenin yönünü varolan olarak Varlıktan varlık olarak Varlığın kendisine çevirmeyi amaçlar. Bu, Heidegger tarafından “temel ontoloji” olarak adlandırılacaktır. Varlığa açılan tek kapı *Dasein*’in varlık olarak Varlığa açıklığı olduğu için temel ontolojinin konusu da *Dasein*’dir. *Dasein*’in Varlığa açıklığı, eşdeyişle, varolanın Varlığının açığında ve ‘var’ında duruşu varolan olarak varolanı ‘var’ kılar. Temel ontoloji varolan ile Varlık arasındaki “ontolojik ayrım”ı gösterip Varlığın varolanına değil varolanın

10 David Couzens Hoy, *Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş*, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev.: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.s.252-253.

11 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (çev.:Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.135.

Varlığına erişmeye çalışır. Bu anlamda Heidegger temel varlıkbilim ile hermeneutiği özdeşleştirir: temel varlıkbilim “oradaki-Varlığın(Dasein’in) Varlığının yorumlanması olarak hermeneutik”tir¹². Aslında Heidegger’de felsefe, temel varlıkbilim, fenomenoloji ve hermeneutik kavramları temelde özdeştir ve aynı şeyi amaçlarlar: *Varlığın anlamı*. “Fenomenoloji varolan-şeylerin Varlığının bilimidir-varlıkbilim. ...Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *yorumlamadır*.¹³Felsefe evrensel fenomenolojik varlıkbilimdir, oradaki-Varlığın(Dasein) hermeneutiğinden yola çıkar¹⁴... Heidegger’e göre, tarih biliminin yöntemi olarak hermeneutik Dasein’in varoluşsal hermeneutiğinin bir türevidir ve kaynağını ondan alır. Tarih ve tarih bilimi Dasein’in Varlığı tarihsel olduğu için olanaklıdır. Dasein’in tarihselliği ise kökenini Dasein’in zamansallığında bulur. “İnsanın varoluşu, içinden dışına tamamiyle zamansaldır... İnsan varoluşunu oluşturan her şey, insanın zamansallığı bağlamında anlaşılmalıdır.. yani henüz-değil, artık-değil, burada-ve-şimdi bağlamında”¹⁵. Oradaki-Varlığın tarihselliğinin çözümlenmesi bu varolan-şeyin ... Varlığının temelinde zamansal olduğu için tarihsel olarak varolduğunu ve varolabileceğini göstermeye çalışır¹⁶. *Tarihin tarih-bilimsel açığa serilişi, ...*, kendinde varlıkbilimsel yapısına göre oradaki-Varlığın tarihselliğinde köklenir¹⁷. Dasein’in Varlığa açıklığı ve kendi Varlığının zamansallığı Dasein’in kendi olanaklarını gerçekleştirmesine yol açar.Tarihin olayları, böylece, Dasein’in tarihselliğinin görünümleri ya da açığa çıkışlarıdır. Tarihiçi, kendi Varlığı tarihsel olduğu için tarih olaylarını anlayabilir. Tarihiçinin oradaki Varlığı kendi zamansallığında Tarih’e açılan bir kapı bulur. Dasein, Heidegger’e göre “tarih biliminin varoluşsal kökeni”dir.

Gadamer Heidegger’in bu Varlık ve Dasein anlayışından kalkarak hermeneutiği ontolojik hermeneutik olarak konular. Ontolojik hermeneutiğe göre insan varoluşu ve onun dünya deneyimi, temelde hermeneutiksemdir. Bu hermeneutikseliğin kaynağı, Gadamer’e göre, insani deneyimin dilsel oluşudur. Dil, Heideggerci anlamda, varlığın evi olduğu için insanın dil ile olan bağı onun Varlık ile olan bağını oluşturur. Gadamer’e göre dil olmaksızın duygu, düşünme ve deneyim olanaksızdır. Çünkü dil tüm anlamların taşıyıcısıdır. “Dil her şeyi içine alan bir alandır”¹⁸. İnsanlığın tüm tarihsel birikimi ve anlamlar dünyası dilde kapsanmıştır. Anlam örüntüleri dilde saklandığı için insan dünyası özünde dilseldir. İnsan bu dil uzayında yaşar. Ama dil bireysel öznenin yarattığı ve içinden anlamları özgürce seçtiği bir alet değildir. Anlam, bireyler onu kullanmadan önce, daha şimdiden, ordadır. Dilin tarihselliği anlamı da tarihselleştirir. Bu demektir ki bir geleneğin ürünü ve bir geleneğin taşıyıcısı olmayan hiçbir dil yoktur. Öyleyse, bir dili anlamak bir geleneği anlamaktır ve bir geleneği anlamak bir dünyayı anlamaktır. Dil dünyanın Varlığını açığa çıkarır. Bu yüzden dilsel bir tarih metnini ya da tarihsel bir olayı anlamak her zaman için, Gadamer’e göre, gelenek dolayımından geçer. Bizler tarihi belirli bir gelenek içinden ve gelenek yoluyla anlarız. Dil varlığımızın temeli olduğu için bizim tarihi anlama edimimiz dilin taşıyıcısı olduğu geleneğin

12 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s.68.

13 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s.67.

14 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s.69.

15 William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, (çev.: Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara, 2003, s.230.

16 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.531.

17 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s.552.

18 Hans- Georg Gadamer, “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s.71.

ortamında gerçekleşir. Bu yüzden, anlama, her zaman varoluşumuzu oluşturan temel önyargılarla doludur. Önyargısız bir anlama, dil varoluşumuzun temeli olduğu ölçüde olanaksızdır. “Gadamer, insani anlamının içinde gerçekleştiği fiili durumun daima bir gelenek dahilinde dil içinde/ dil vasıtasıyla ... anlama olması ‘olgusu’ üzerinde odaklanır”¹⁹. Gadamer, bütün anlamının, gerçekliği kendilerinden hareketle anladığımız bakış açısı sağlayan dilin aracılık ettiği peşin hükümler ve önyargılar takımını (‘Vorurteile’) gerektirdiğini öne sürer”²⁰.

Dil geçmişi şimdiye bağlar. Şimdi ile geçmişi aynı geleneğin ortamına taşır. Bu ortam anlamın devamlılığını sağlar. Dil aracılığı ile tarihçi geçmiş metinlerin diline, yani dünyasına girmeye çalışır. Tarih ile tarihçi arasındaki bu ortak bağ olmamış olsaydı tarih bizim için bütünüyle yabancı ve ilgisiz bir öge olarak kalırdı. Tarihçinin tarihe ilgili soruları sorabilmesi tarihin de tarihçiye ilgili dünyayı açması soru ve cevabında aynı dile ait olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihe ilişkin bir soru sormak neyi aradığını bilmeyi ön-gerektirir. Neyin arandığını bilmek ise neyin daha şimdiden tarihte olduğunu bilmek demektir. Soru ile yanıtı birbiri ile ilişkili kılan, hem sorudan hem de yanıtta paylar taşıyan dildir. Dil böylece tarihçinin “anlam ufku”nu metnin ya da tarihsel olayın anlam ufkuna bağlar. Bu, Gadamer’in “ufukların kaynaşması” dediği şeydir. Anlam böylece, ufukların kaynaşmasında ortaya çıkan şeydir. “Gadamer, bütün bir yorumun, ufukların geçmiş ve gelecek arasında birbirine karışmasını/kaynaşmasını (‘Horizontverschmelzung’) gerektirdiğini öne sürer”²¹. İki ufkun kaynaşması/birbiri içinde erimesi, anlama ediminin başarıyla gerçekleştirilmesidir. Gadamer, bu bilinçlerin kaynaşması edimini, etkili-tarihsel bilincin görevi olarak tespit eder. ... Etkili/fiili tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisinin, onları incelememizi etkilediği gerçeğinin kabul edilmesidir²². Anlama, tarihçinin kendi anlam ufkundan, tarihe yönelttiği sorunun, dil aracılığıyla geçmiş dünyayı açığa çıkarmasıdır. Bu açıklık içerisinde ki tarihçi neyin gerçekten olmuş olduğunu görmeye çalışır. Bu çaba varoluşsal zorunluluktan ötürü her zaman geleneğin sisleri içerisinde gerçekleşmek zorundadır.

Geleneğin dilselliği ve dilin tarihselliği anlamayı görelî kılar ve onu bir yoruma dönüştürür. Anlamının tarihselliği, öyleyse, Gadamer’de tarihsel bilgiyi görelî kılan şeydir. “Dünyayı hep geçmiş, bugün ve yarın olarak görmekten dolayı anlamının kesinlikle zamana bağlı olduğu düşüncesi, anlamının tarihselliği şeklinde isimlendirilmiştir²³. Gerçekten de bugün, geçmişe ulaşabilme adına terk edilemez. Geçmişteki bir eserin ‘anlamı’, sadece kendi kavramları çerçevesinde anlaşılabilir. Aksine, geçmişteki eserin ‘anlamı’ kendisine bugün yöneltilen sorular kapsamında tanımlanır²⁴. Kişinin önyargıları sadece kendisinin yargıları olmayıp, kendisinin tarihsel oluşunun bir realitesidir. Kısaca, önyargılar kendilerinden vazgeçebileceğimiz veya vazgeçmemiz gereken şeyler değildir. Onlar bizim tarihi anlamamıza imkan sağlayan varlığımızın temelidir²⁵. Bilimin içerisinde ya da dışarısında önyargısız

19 Theodore Kiesel, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s.182.

20 Brice R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s.239.

21 Brice R. Wachterhauser, *a.g.e.*, s.245.

22 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, s.s.140-141.

23 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s.237.

24 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.238.

25 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.s.238-239.

anlama bulunamaz. Önyargılarımızı nereden alırız? İçerisinde bulunduğumuz gelenekten. Bu gelenek bizim düşüncemizin karşısında bir düşünce nesnesi olarak bulunmaz, ama o, bizim düşüncemizi gerçekleştirdiğimiz ufuk, ilişkiler örgüsüdür²⁶. Eğer ön-fikirsiz yorum olamazsa, o zaman tek 'doğru yorum' fikri kendince doğru gözükse de düşünceden uzak bir idealdir ve imkansızdır. Bugün ile alakası olmayan bir yorum yoktur ve bu da hiçbir zaman daimi ve belirli değildir²⁷. Burada anlatılan şey, anlamın bugünle bağlantılı olduğu, hermeneutiksel durumda ortaya çıktığıdır²⁸. Bu, 'anlam'ın bir nesneye ait değişmez bir mülkü olmayıp hep 'bizim için' var olduğunu tanımlar²⁹.

Bilindiği üzere, Dilthey, Heidegger ve Gadamer tarafından temsil edildiği biçimiyle *tarihselcilik* (*historismus/historizm*), Hegel, Marx ve Comt tarafından temsil edildiği biçimiyle *tarihsiciliğe* (*historicismus/historicism*) bir tepki olarak doğmuştu. Tarihselciliğin yöntemi anlayıcı ve bireyselleştirici yorum iken, tarihsiciliğin yöntemi açıklayıcı ve genelleştirici yasalara ulaşmaktır. Tarihselcilik tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmakla insan varoluşunu nesneye indirgeyen doğal ve yasal belirlenimden kaçınmaya çalışmıştır. Tarihselcilikte insan genel bir yasanın işlevi, kaçınılmaz bir en-son ereğin aracı değildir. Bu yönüyle tarihselcilik tarihsicilikten ayrılır ve modern tarih anlayışında yeni bir devimi başlatır. Ama yine de, belirli bir bakış açısından, tarihselciği de tarihsicilik gibi modern tarih anlayışı içinde konumlandırabiliriz. Bu bakış açısı '*postmodern tarih anlayışı*'dır. Postmodernizmin yapı-sökümcü tarih anlayışına göre, hem tarihselcilik hem de tarihsicilik Batı felsefesine egemen olan "bulunış metafiziği" geleneğinin devamı ve temsilcileridirler. Yani her iki tarih anlayışı da dilin dışında bulunan ve dil tarafından "varlığı"na dokunulabilecek bir gerçeklik ya da bulunış alanı olduğunu ön-varsayar. Dil bu alanın varlığını ya da bulunuşunu mutlak ya da görelî, açık ya da bulanık bir biçimde dile getirebilir ya da en azından dile getirmeye çalışmalıdır. Dil tarihselci ve tarihsici tarih anlayışında, henüz Postmodern tarih anlayışında olduğu gibi gönderimsiz değildir.

Modern Tarih anlayışı ile post-modern tarih anlayışı arasındaki temel ayrım, belki de, onların *dil* tasarımlarında yatmaktadır. Modern tarih anlayışına göre, dil, dil-dışı bir anlamın taşıyıcısı ya da temsilidir. Bu anlam bir 'yapı'ya da 'yasa' biçiminde kendini gösterebilir; ama gene de o, tarihsel fenomenlerle bir 'karşılıklı-düşme' ilişkisi içindedir. Bu ilişkide dil gerçekliğin, deyim yerindeyse, bir aynası olarak tasarımlanır. Tarihsel olayları genel yasa ya da ilkelerin ışığında '*açıklayan*' pozitivist tarih anlayışı ile, tarihsel olayları bireysellikleri içinde '*anlama*'ya çalışan yorumbilgisel (hermeneutik) tarih anlayışı dilin, dil-dışı bir gerçekliği temsil ettiği ön-kabulünden yola çıkmaktadırlar. Hegel, Marx ve Comte'da bu dil-dışı gerçeklik, tarihi ve toplumu yöneten 'yasa'lardır. Bu düşünürlere göre, nasıl ki doğayı belirli yasalar biçimlendiriyorsa insanlık tarihini de biçimlendiren belirli yasalar vardır. Buna göre, tikel bir tarihsel olay bu yasalara gönderimde bulunmadan *açıklanamaz*. Dilthey ve Gadamer tarafından temsil edildiği biçimiyle Hermeneutik tarih anlayışı ise, tarihi soyut ve genel yasalar yoluyla açıklamak yerine, tekil bireylerin tinsel yaşam dünyasının somutluğu ve biricikliği içinde *anlaşılması* gerektiğini ileri sürmek-

26 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.239.

27 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.240.

28 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.241.

29 Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s.240.

tedirler. Anlama ediminin yöneldiği şey ise insan tininin nesnelleşme ortamı olan 'dil' dir. Dil burada insan tinselliğinin dışavurum süreci olan tarihe açılan ana kapıyı oluşturur. İster pozitivist ister hermeneutik olsun, modern tarih anlayışları, post-modern tarih anlayışına göre, Derrida'nın "sözmerkezcilik (logocentrism)" dediği temel bir yanılgı içerisindedirler. Post-modern tarih anlayışına göre, *dil* gerçekliği yansıtmaz, tersine onu yaratır. Dilden bağımsız bir anlamlar alanı yoktur. Tarihsel olayları olduğu gibi tarihe yönelen tarihçiyi de kuşatan bu anlam alanı her türlü bireysel belirlenimden kaçır ve kendi bağımsız gerçekliğini yaratır. Bu gerçeklik dilin "özgür oyun"udur. Özgür oyun içerisinde anlam merkezsizleşir ve dağılır. Bu parçalanma ve dağınıklık içerisinde ne tarih ne de tarihçi kendini konumlandırabilir. Dil, tüm anlamları olduğu gibi, tarih ve tarihçiyi de birbirine geçirmiş ve aynı zamanda birbirinden uzaklaştırmıştır. Olgunun değere, değer in olguya dönüştüğü dilsel gönderim akışında, nesnellik ve öznel lik kavramları anlamını yitirmiştir. Hakikat görelilik uçurumunda gözden kaybolmuştur. İnsan, sağlam ve sabit bir kara parçasına kıyası olmayan bir anlam denizinde pusulasız sürüklenmektedir. İnsanın Post-modern durumu olarak adlandırılan bu kuramsal cinnnet durumu, içinde hem nihilizmin hem de 'türsel' solipsizmin tohumlarını barındırır.

Post-modern Tarih Anlayışı ve Derrida

Aslında postmodernistler, özellikle Derrida tarafından modern gösterenin geçersiz kılınması nesnel bilgiyi olanaksız kılar. Çünkü burada bilgi dilin anlam üretiminin bir etkisi ya da işlevidir. Ve bunu söylemek tarihin bir biliminin ya da bir bilim olarak tarihin olanaksız olduğunu söylemektir. Modern tarihçiler ve onların kitaplarındaki tarihsel bilgiler, Derrida'ya göre, sözmerkezci bir dil anlayışının ürünüdürler. Sözmerkezci dil anlayışına göre orada - ötede dışsal bir anlam dilsel göstergeye öngelir ve bu anlam gösterge tarafından temsil edilebilir. Gösterge mevcut olduğu varsayılan bir gösterilenin yapısı tarafından belirlenmektedir. Sözmerkezci tarih teorileri dışsal ve kendi başına varolduğu varsayılan bir gösterilenin gösterenini merkeze alıp, konuyla öteki tüm göstergeleri bu merkez göstergeyle neden-sonuç ilişkisine sokarak mantıksal olarak tutarlı tarih yorumları geliştirmeye çalışırlar. Derridacı yapı sökümün yaptığı şey, bu teorilerin varsaydığı "aşkın gösterilen" in mevcudiyetinin metafizik bir varsayım olduğu, dil içinde, bu teorilerin bir ilke, temel ya da töz olarak varsaydıkları hiçbir aşkın gösterilen olamayacağını, her gösterilenin aynı zamanda bir gösteren olduğunu ve anlamını öteki gösterenlerle olan ayrımsal bağıntıdan aldığını göstermektir. Ortaçağ tarih anlayışının merkezi sözcüğü olan 'tanrı', Marksist tarih anlayışının merkezi sözcüğü olan 'madde', Hegelci tarih anlayışının merkezi sözcüğü olan 'idea'; bu sözcüklerin hiçbirisinin anlamı mutlak ve belirli değildir. Dahası bu sözcüklerin anlamının tözsel olduğu varsayımı, Derrida'ya göre, dilin 'doğasız doğa'sının kavranamamasından kaynaklanmaktadır

Yapı-çözüm (deconstruction), özünde, Derrida'nın dili, dil içinde yapı çözümüne uğratma girişimini dile getirir. Bu girişim Batı metafiziğinin karakteristiği olağelmış sözmerkezciliği (logocentrism) karşı bir ayaklanmayı temsil eder. Batı felsefesinin bu özelliği "dilin, kendi başına var olan olarak, temel olarak, tasarlanan

bir anlam düzeni -düşünce, hakikat, mantık, dünya vb.- tarafından yönlendirildiği ve bu anlam düzenini yansıttığı/aktardığı inanışında temel bulur"³⁰. Batı felsefesi... bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da doğruluk olduğuna inanır. Kuşkusuz burada kendisiyle doğrudan doğruya birebir ilişkide bulunulabilecek, "aşkın gösteren" için "aşkın gösterilen" nin (yani bir Us) dengesini koruyacak bir düzen özlemi görülür. Bu türden göstergelere şu örnekler verilebilir: İdea, Madde, Dünya Tini, Tanrı, vb... bu kavramların her biri diğer bütün göstergelerin kendi çevresinde döndüğü bir düşünce ve formlar dizgesinin temelini oluşturur. Derrida bu türden her aşkın anlamın kurgudan öte bir şey olmadığını savunur³¹. Toplumda, kendilerine büyük önem verilen Yetke, Özgürlük ve Düzen türünden gösterenlerle ilgili belli gösterilenler ya da anlamlar bulunur. Kimileyin bu anlamları sanki diğer bütün anlamların kaynaklarıymış gibi düşünürüz. Ne var ki, bu anlamların olanaklı olabilmesi için başka göstergelerin bunlardan daha önce var olmuş olmaları gerekir. Ne zaman bir kaynağı düşünsek hemen hep o kaynağın daha öncesindeki bir başlangıç noktasına geri gitmeyi isteriz. Oysa bu anlamlar kaynağa bakılarak görülemezler; bunlar ancak diğer bütün anlamların ilerlemesine önyak olan belli amaçlar doğrultusunda gözlenebilirler. Şeyleri türeyişlerine bakarak bir telos ya da bir son nokta -erekbilgisi (teleology)- doğrultusunda kavramaya çalışmanın yollarından biri, anlamları belli bir anlam sıradüzenine (hierarchy) oturarak düzenlemektir. Derrida, "metafizik" diye adlandırdığımız her düşünce dizgesinin bir dayanağa, bir temele ya da bir ilk ilkeye dayandığını ifade eder. İlk ilkeler çoğunluk bu ilkelere dışladıklarıyla, diğer kavramlara ilişkin bir "karşıtlık" yoluyla tanımlanırlar. Bu ilkeler ve onların bildirdikleri "karşıtlıklar" her zaman için yapı-söküme uğratılabilirler³².

Anlamın nesnel varlığından edilmesi ya da dilin kendisi tarafından üretilen bir şeye indirgenmesi bizi *bir* değil ama sonsuzca hep yeniden yaratılan anlamlar çokluğuna götürür. Bir anlamlar çokluğu ki hiçbiri ötekenden daha 'gerçek' ya da üstün olduğunu ileri sürememektedir. Çünkü tüm dışsal ölçütler buharlaşmıştır artık. Anlamlandırma, böylece, yorumlama edimine dönüşür. İşte, anlamın yapı-çözümüne uğratılarak nesnel konumundan edildiği bu durum, Taylan Altuğ'un da vurguladığı gibi, "postmodern dil durumu" olarak adlandırılır.

Derrida'nın yapı-çözüm yönteminin tüm metinlere olduğu gibi tarihsel metinlere de uygulanabilir olması tarihçilere tarihi araştırmanın ve onun niteliğini anlamının yeni yollarını sunmuştur. Yapı-çözüm yöntemi tarihsel önermelere uygulanabilir, çünkü tarihsel bir olgunun varlığı tarihsel verilerden kalkarak kanıtlanır. Bu veriler çoğunlukla yazılı yapıtlardan ya da belgelerden oluşmaktadır. Her bir yazılı kaynak bir gösterge öbeği ve örüntüsüdür. Yapı-sökümcü tarih anlayışına göre bu göstergeler anlamını yalnızca gösteren gösterilen dikey ilişkisinden değil, gösteren-gösteren yatay ilişkisinden almaktadır. Dahası tarihsel bir olgu tarihçi açısından edimsel olarak şimdi ve burada varolmaz. Tarihsel belge tarihsel olguyu

30 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.230.

31 Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (çev.: Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s.58.; Ayrıca bkz.: Rosenau, Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplumbilimleri*, (çev.: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 2004.; Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, (çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2000.

32 Madan Sarup, *a.g.e.*, s.s.58-59.

onun yokluğunda temsil eder. Böylece tarihsel bir önermenin doğruluk değerini "tekabüliyetçi doğruluk kuramı"yla kanıtlamak olanaksızlaşır. Çünkü burada önermenin kendisine karşılık düşen nesnenin edimsel varlığı eksiktir. Tarihsel anlatılar, kendi önermelerini kanıtlarken zorunlu olarak nesnel bir gösterilene değil, semiotik bir kendilik olan bir başka gösterene gönderimde bulunur. Dolayısız olgusal bağıntıdan yoksun tarihsel göstergeler, her bir gösterenin bir başka gösterene gönderdiği ve tek bir gösterenin tüm öteki gösterenlerin "iz"ini kendinde taşıdığı belirsiz ve oynak bir dil dizgesi içinde değişken bir işleve sahiptirler. Bu dizge içerisinde bir sözcük her kullanımında ve öteki sözcüklerle girdiği her bağlamsal ilişkide farklı bir anlam kazanacaktır. Anlam, postmodern dil anlayışında, bağlamsal bir nitelik taşır. Bunu söylemek bir sözcüğün bağlamına göre değişik ve çok sayıda yoruma açık olduğunu, sabitlenebilir, değişmez ve tözsel bir anlamın olmadığını söylemektir. Bu nedendir ki tarihsel bir belgenin ya da bu belgeye ait bir sözcüğün farklı tarihçiler tarafından değişik ve sayısız yorumları yapılmaktadır. Bu doğrultu da, örneğin, "ortaçağ", "aydınlanma", "modernizm", "sanayi devrimi" gibi sözcükler farklı tarihçiler açısından farklı anlamlar taşımaktadır. Bunun nedeni, postmodern tarih anlayışına göre, her bir tarihçinin belgeler arasında kurduğu gönderimsel ilişkinin öteki tarihçilerinkinden farklı olmasıdır. Bir tarihçi kendi saptadığı göstergeler dizisini, kendi kafasındaki anlatıyı oluşturmak için, bu anlatıya uygun öteki göstergelerle ilişkiye sokar ve birini ötekinin dayanağı olarak kullanır; başka bir tarihçi aynı göstergeleri bu kez başka bir anlatı oluşturmak için başka göstergelerle ilişkiye sokar. Her iki anlatı da kendi içinde tutarlı olabilir. Ama bu anlatılardan hangisinin nesnel olarak doğru olduğunu belirlemek olanaksızdır. Çünkü burada kanıtla gösterenden gösterilene gidilerek değil, başka bir gösterenin gösterilen yapılmasıyla yapılmıştır ve kanıtlamanın temeli olan bu gösterenlerin seçimi ise keyfi ve uzlaşımaldır. Örneğin, Irak Savaşı A.B.D açısından "demokrasi"nin egemenliği terimleriyle yorumlanmaktadır. Çünkü Sorosçu tarihçiler 'Irak Savaşı' ile ilgili yalnızca kendi yorumlarını haklı çıkaracak göstergeleri keyfi olarak bir araya getirmektedirler. Buna karşı, aynı olay (Irak Savaşı), namuslu ve dürüst tarihçiler tarafından bir "insanlık dramı", "bir sömürü" ve "yağma" olarak yorumlanmaktadır.

Anlamın bir göstergeden öteki göstergeye, bir tarihsel metinden bir başka tarihsel metine gönderimde bulunarak yaratılması, anlamın metinler-arası olduğu sonucuna götürmektedir. Buna göre, tarih kitaplarının tarihsel anlatıları metinler-arası bir kurgudan, metinler-arası bir anlam yaratma oyunundan başka bir şey değildir. Tarihçi olguları bir metine dönüştürmemekte, tersine keyfi ve uzlaşımalsal bir metni, olgulara okumaktadır. Eğer Saussure'nin 'dil' ve 'söz' ayrımını kullanırsak, dil tarihçinin yalıtılmış salt tikel bir önerme kurmasına izin vermez. Her önerme daha şimdiden dil dizgesini ön-gerektirir. Dolayısıyla her tarihsel bildirim dilin bağımsız ve özgür oyununun ön-görülmemiş ve belirlenmemiş metnini beraberinde sürükler ve zaten, işte, onun bir fonksiyonudur. Tarihçi bir sözcük ya da hipotezle aydınlandığı an, bu hipotezi oluşturan göstergelerin onu bir metine götüreceğini sezer. Çünkü hipotezin temel önermeleri bu metinle birlikte akar tarihçinin zihnine. Tarihçinin yaptığı şey daha şimdiden orada bulunan metnin kodlarını deşifre etmek, ve onu tikel önerme diline aktarmaktır. Bir gösterge öteki göstergelerin izini taşıdığı ve bu sayede kendisi olduğu için, gösterge dile geldiğinde, kendisi olmayanı da dile getirir. Söylenenin anlamı söylenenlere olduğu kadar söylenmeyenlere de bağlıdır.

Söylenen varolduğunda söylenmeyen daha şimdiden buradadır. Tarihinin sezdiği ve arkasından koştığı şey söylenmeyenin söylenende bırakmış olduğu izlerdir. Dolayısıyla tarihinin yorumu bir icat değil, bir açığa çıkarma ya da bir izini sürmedir. Bu izlerin hiçbir durağanlığı ve kalıcılığı yoktur. Dahası tarihinin izlediği izlerin aşkın bir yol göstericisi yoktur. Her gösterge farklı bir yoruma giden patikanın izlerini taşıyabilir. Bu göstergenin ilişkiye sokulduğu öteki göstergelere bağlıdır ve bu ilişkinin kendisi keyfi ve rastlantısaldır. Aydınlanmış bir tarihçi konusyla ilgili metnin bütününe dil kodunun ayrımlarında sezer ve tarihsel belgelere ya da kaynaklara başvurarak, metine ilişkin her izi, kanıtlamaya çalışır. Ortak göstergeleri kullanmayan tarihçiler, ortak izlerin peşine düşmeyecek ve dolayısıyla ortak bir yoruma ulaşamayacaklardır.

Belgelerin yok edilmesi, değiştirilmesi ve yanlış çevirisi tarihinin gösterge kullanımını etkiler ve onun yorumunu yanlışlığa tutsak eder. Böyle bir durumda tarihçi göstergelerin gerçek izlerini süremez, ve bu anlatısında boşluklar oluşmasına yol açar. Tarihçi hangi göstergenin eksik olduğunu varolanlardan saptamaya çalışacaktır. Ama eğer varolan göstergelerde dışsal etkiler tarafından değiştirilmişse tarihçi bir yanlış döngüsünün içine düşecektir. Sonuçta, tarihsel göstergelerin tahrip edilmesi de edilmemesi de tarihsel yorumu sonsuz ve sonuçsuz bir çabaya dönüştürmektedir. Post-modern tarihçilerin tarihi nesnel bir bilim olarak değil de, kurgulamacı ve yaratıcı bir edebi tür olarak görmelerinin nedeni budur.

Epistemolojiden İdeolojiye, Kuramdan Yaşama

Tinsel kendiliklerin özsel niteliği onların doğada olgusal karşılıklarının olmaması ve onların (en azından değerler söz konusu olduğunda) mekanik nedensellik tarafından belirlenmemesidir. Onlar anlamlarını ve işlevlerini insan yaşamında bulurlar. Öyleyse onlar bir doğal nesne gibi açıklanmayı değil, ama anlamlarının anlaşılmasını gerektirirler. Bu anlaşılmaya çalışılan 'anlam', eş deyişle, insanın tinsel dünyası bir boşlukta doğmaz; tersine, o her zaman için bir tarihsel-toplumsal koşullar örgüsünün ürünüdür. Ya da, şöyle söylersek, tin ya da kültür, nesnel düzenini ve toplumsal ilişkileri koşullandıran tarihsel sürecin belirli bir zaman aralığına sıkışmış insan doğasının nesnelleşmesi (nesneleşmesi değil) ya da dışsallaşmasıdır. Tinin ya da anlamın tarihselliği, böylece, insanın tarihselliğidir ve insanı anlamak (ki tarihselciliğin amacıdır) onun tinselliğini anlamaktır, çünkü tinin gerçekleşmeleri insanın kendisidir. Tin, doğal zorunluluk ya da yasallık alanında usun kendiliğindenliğinin özgür erekselliğidir. Ama bu öznel özgürlük edimi, içeriği ya da uygulanma alanı bakımından sınırlanmıştır. Bu sınır, hiçbir istenç hakkı ya da seçme özgürlüğü bulunmaksızın insan varoluşunun tikel bir tarihsel-toplumsal tinsellik içerisine "fırlatılmış" olmasıdır. 'Kendi-buradası'na fırlatılan, kendisi istemeksizin kendisine verilen ve böylece zorunlu olarak kendisi olan insan varoluşunun olumsuzluğu ve rastlantısallığı, bizim onun tarihselliği dediğimiz şeydir. 'Benlik', böylece, tarihsel bir yapıdır ve 'kişi' de yalnızca kendi tarihsel "olanağıdır". Kendi varoluşunun öngörülmemiş zorunluluğunu yaşayan insan, kendisinin bir yazgı olmadığını, tersine, (her tarihsel olayın tekliğini, biricikliğini ve tekrar edilemezliğini vurgulayan 'tarihselcilik' açısından konuşursak) onun tarihsel olayların kaotik akışında rastlantının bir şimşek çakması olduğunu duyumsar. Böylece, onun varoluşu anlamsızdır, herhangi

bir ereksel tasarımın ürünü olmaması anlamında. Ve öyleyse bir 'tarihselcilik' eleştirisi açısından yaşamsal önemde olan şu soru doğar: İnsanın anlamsız var oluşunu ya da yaşamını '*anlamaya*' çalışmanın anlamı nedir? Eğer insanın tinsel dünyası genel yasalar tarafından yönetilmiyor ise ve onun edimselleştirmeye çalıştığı hiçbir tarih-üstü (aşkın) ya da tarih-içi (içkin) bir amaç yok ise, bu amaçsızlık denizinde insanın kendisi için oluşturduğu rastlantısal, olumsal, öznel, görelî ve öyle ise *anlamsız* değerleri *anlamaya* çalışmanın hiçbir önemi/değeri ya da gereği yoktur.

'*Tarihsicilik*' (historicismus/historicism) haklı ise tarihsellik ve anlam vardır; '*tarihselcilik*' (historicismus/historicism) haklı ise ne '*tarihsicilik*' ne de anlam vardır. Böylece '*tarihsicilik*' tarihte bir anlam ya da erek bulma isteminin anlatımıdır ki insan varoluşunun aradığı budur. '*Tarihselcilik*' ise tarihsel *bütünlüğü* çözüme uğratarak onu bir anlamsızlıklar çokluğuna dağıtır ki nihilizmin, varoluşçuluğun ve post-modernizmin kaynağı budur. Bir '*tarihsici*' insanın oluşumu açısından tarihsel-toplumsal koşulların önemini '*tarihselci*' denli vurgular. Onun ayırt edici özelliği, '*salt tarihselcilik*' ile karşıtlık içinde, insanın bu tarihsel varoluşuna bir erek ya da yasallık bulmaya çalışmasıdır. Tarihi ussal bir süreç olarak görmek, insanı bu sürecin bir parçası yaparak onun yaşamına bir erek ya da anlam verir. Ama bununla birlikte, tarihin ve tarihsel bir varlık olarak insanın nesnel bir erek ya da anlam tarafından belirlenmesi onun *bireysel* özgürlüğünü yadsır. Diyeceğim, '*tarihsicilik*' '*kendi-burada ve şimdisi*'nde var olan insanın dünyaya *özgürce anlam vermesine*, onu kendi gördüğü gibi yorumlamasına ve *kendi* yaşamını yönetecek ahlaksal değerleri yine kendisinin oluşturmasına izin vermez. '*Tarihsicilik*' insan yaşamına anlam ve erek vermeye çalışır ama bunu onu özgürlüğünü, varoluş olanaklarının (ki onun tüm tinsel iyeliğidir) bu zorunlu koşulunu yadsımaksızın yapamaz. Buna karşı '*tarihselcilik*' tarihten belirlenimciliği dışlar ve bizi bireysel özgürlük ve değerlere saygı duymaya ya da onları kendi özgüllükleri içinde *anlamaya* çağırır. Tarihsel olayları, evrensel yasaları ölçüt olarak değerlendirdiği ya da yargıladığı ölçüde '*tarihsicilik*', bu ölçütlere uymayan kültürlerle karşı oluşturulan totaliter, emperyalist, dışlamacı ideolojilerin kuramsal dayanağı olma tehlikesine açıktır (Hegel, Marx ve Comte felsefelerinde olduğu gibi). Çünkü eğer tarihin bir ereği varsa bu ereğe daha yakın ya da ona ulaşmış bir kültür, kendi değerlerini ya da yaşama biçimini, evrensel gerçeğe (hakikate) saygı uğruna, öteki kültürlerle dayatmaya çalışacaktır. '*Tarihselcilik*', evrensel yasaları ve en-son ereklere yadsıdığı ölçüde, belli bir kültürü bu kültürün içsel değerlerine ya da hakikatlerine bakarak *anlamaya* çalışacak ve özgünlüğünü tanyacaktır. Bu, *bir* hakikat değil, ama hakikatler çokluğunu var sayar ki bu görüş hakikatin tarihsel ve öyleyse görelî olduğunu öne sürer ve giderek hiçbir nesnel hakikatin olmadığını kuşklarını doğurur.

Kişinin varoluşsal olanaklarını sınırı, bilgisinin sınırlarıdır ve bu bilginin ufuk çizgisini bir kültürün belirli bir çağdaki tinsel iyeliklerinin tümü oluşturur. Onun hakikat tasarımının içeriği daha şimdiden verilidir. O kendi hakikat anlayışını, kimi deha sahibi müstesna insanları dışlarsak, kültürünün sunduğu verili almasıklar (alternatifler) arasından seçer. Böylece o, görelî bir hakikatte, ya da hakikat olmayan bir hakikatte tutsaktır. Yaşadığı şey, öznel bir hakikati nesnel olarak görme yanılmasıdır. Bunun bilincinde değildir, çünkü kendisinin dışına çıkamaz; kendi tinselliği üzerine kilitlenmiştir. Kapıyı aralayıp bakabilme şansını bulanlar, başka kültürlerdeki tutsakları görececek ve kendi gerçekliğinin hiç de saltık gerçek-

lik olmadığını anlayacaktır. Bir hakikatte barınamayan birey tüm hakikatlerden sürüleceği için artık kendi tinselliğinde bir yaban olarak yaşar. Varoluşu hakikatler arasındaki boşlukta askıya alınmıştır. Bir hakikati seçmek yerine, seçmemeyi seçmiştir. Herkes yerel yiyecekler ile yetinirken o aklıktan ölmektedir; çünkü aradığı şey bengiliğin, tözselliğin, evrenselliğin saltık sofrasıdır. Hakikate karşı başlatılmış uçurum kenarındaki bu ölüm orucu, kendi tarihsel varoluşu ile tarih içinde tarihdışı olanı arayan *bireyin* kaçınılmaz yazgısıdır. O, kendi yazgısının efendisi olmak isterken tarihselliğin kölesi olmuştur. Kendisini sonsuz zamana yaymak, saltık hakikatin bağrında uyumak isterken, tarihin sessiz unutulmuşluğunda kalmıştır. Önem-siz bir ayrıntıdır o, hatırlanmayan bir nicelik ya da herhangi biridir. Yaşadığı bile kanıtlanamaz, çünkü varoluşu kendi ölümü ile sona ermiştir.

Tarihselcilik böylece, *kişiliğimi* çağımın bir işlevi kılar. Savurup atar beni dışlıları tarihin. Bende konuşan tarihtir, tarihtir yazan bende. Olgusalılık ile insan arasına giren 'kişilik' dolayımıdır o, o kişiliğimin kendisidir ve kişiliğim de *dünyam*. Kişiliğimi bu tinsellikten arındırıp 'öz-kendim' olmak isterdim; ama insan tarihsel elbiselerini çıkardığında bu elbiseleri taşıyan tözsel bir '*kendi*' de kalmaz. Diyeceğim, 'kendi' olmak, kişi olmaktır; kişi olmak ise bir kültürün üyesi olmak. Buradan ahlaksal bir yükümlülük doğar: Kişinin kendisini ve kendisinin bir temsilcisi olduğu '*insanlığı*' yetkinleştirmek ya da onurunu korumak onun ahlaksal bir ödevi olduğu ölçüde, onun kendi kültürünü benimsemesi ve yüceltmesi de onun ödevi olur. Çünkü insan *her zaman* bir kişidir ve kişi her zaman *bir* kültürün çocuğudur. *Kültür* milliyetçiliği (ulusalcılığı), öyleyse varoluşsal bilincin ya da duyarlılığın anlatımıdır. Kültürümü yüceltmekle varoluşumu ve varoluşumu yüceltmekle de genel olarak 'insanlık'ı yüceltirim, çünkü ben de insanlığın bir parçası ve temsilcisiyimdir.

Tarihsellik bilinci, öyleyse, kişiyi varoluşsal bir boşluğa (nihilizme) yöneltebileceği gibi, ahlaksal bir üstlenim yoluyla anlamsızlığa başkaldırmaya ve insanlık onurunu yüceltmeye yöneltebilir. Tarih tarafından koşullanmasına karşın, unutulmamalıdır ki, tarihi *yapan* insandır. Ve bizim tarihsel dönemlerin ardışıklığı dediğimiz şey, bir çağın (tinselliğin) başka bir çağı olumsuzlaması ya da aşışdır. Diyeceğim, insan kendini aşabilen, değiştirebilen, yeni olanaklar yaratabilen bir varlıktır. Ama, okuyucu, işte trajik olanı atıyorum yüreğine! Burada tarihi değiştiren 'insan(lık)'tır, 'ben' değil, 'sen' de değil. Tarih yazamayan kişi, yazılmış bir tarihin adsız bir figürandır.

Öte yandan, tarihselcilik ve tarihsiciliğin yanı sıra, postmodern tarih anlayışının da varoluşsal imlemlerini çıkarsamak olanaklıdır. Postmodern kuramın anlamı merkezlesizleştirilmesi, nesnel ve evrensel doğruluk ölçütlerinin öne sürülmesini olanaksız kılar demiştik. Anlam, böylece, kişiden kişiye ve kültürden kültüre değişecektir. Bu durum modernitenin bilim kavramına yüklediği içerik ya da tanım ile bağdaşamaz. Nesnel gerçeklerin akıl yoluyla saptanması ve bu gerçeklere uygun bir yaşam biçimi oluşturulması modernitenin aydınlanma çabasının ideali idi. Bireysel ve toplumsal yaşama biçimlerinin evrensel akıl yoluyla belirlenmesi, rasyonel ölçütleri, olanaklı tüm insanları kapsayan bir geçerlilik düzeyine yükseltmekte idi. Bu ölçütlere erişemeyen birey ve toplumlar eksik ve 'az gelişmiş' olarak nitelenmektedir. Bunun tarihsel sonucu az gelişmiş birey ve toplumları bilimsel bir aydınlanmaya doğru gelişmeye zorlamaktır. Bilim, burada, bir tahakküm aygıtı

haline gelecektir. Batı aydınlanmasında aklın öteki olarak konumlandırılan gelenekler, us-dışı olmakla, daha şimdiden yadsınmayı ve giderek yok edilmeyi hak etmiş sayılmaktadırlar. Bir topluma ilişkin tarihsel bilgi eğer nesnel ve evrensel bir doğruluk savı ile ileri sürülürse, bu öne-sürüm dışında kalan tüm önermeler zorunlu olarak yanlış olacaktır. Bu durumda tarihin bilimsel bir bilgisi kişilerin ve toplumların tarihsel olayları nasıl yorumlayacaklarının biricik ölçütü haline gelir. Tarihsel önermelere yüklenen nesnellik rasyonel ya da 'bilimsel' kültürlerin öteki kültürlerle bir kimlik ya da tarih dayatma aracına dönüşebilir. Bu Batı-dışı toplumlarda çoğu zaman bir kimliksizlik ve özgüven eksikliği yaratmaktadır. Bu eksiklik ve yetersizlik duygusu Batı-dışı toplumları kendileri değil de, başkası (batı) gibi olmaya itmektedir. Kendisi olamadığı gibi başkası da olamayan kültürler varoluşsal bir boşlukta salınmaya başlar. Değersizleştirilen 'değer'leri artık onlara bir yaşama ideali sunamaz olur. Bunun sonucunda kendi benliğine ait olan her şeyi küçük görmeye başlar. Kendini ne denli küçültürse, Batılı olan her şey ona daha büyük görünmeye başlar. Kendini küçük görme o denli ileri gidebilir ki, kendi toplumunun Batılı bir ülkenin mandası altına girmesine bile razı olabilir. Ya da örneğin kendi ekonomisini, hukukunu, politikasını, 'Avrupa Birliği'nin yönetimine vermek isteyebilir. Batı ussallığı böylece sömürgeciliğin ve emperyalizmin 'demokratik' bir örtüsü haline gelir. Sömürgeciliğin demokratik yöntemi silah yerine 'medya'yı, kurşun yerine de 'söylem'i kullanır. Stratejik amaçlara göre oluşturulan bir söyleme, bilimsel kavramlar yoluyla nesnellik ve evrensellik verilmeye çalışılır. Bu kavramların ideolojik anlamını ya da sonuçlarını sorgulamayan bir toplum bilinçsiz olarak Batılı bir söylemin taşıyıcısı ve yayıcısı konumuna düşer. Bu davranış bilinçsizce buna cehalet, bilinçli ise ihanet denebilir. Dolayısıyla Batı ussallığı sömürgeci yayılcılığında insanların cehaletinden ya da ihanetinden yararlanır. Batı ussallığında bilgi kendi başına bir amaç değil, ama doğaya ve topluma egemen olmanın bir aracıdır. Salt bilmek için bilmek, yerini, egemen olmak için bilmeye bırakır. Bilginin arı hakikat sevgisi ile bağı koparılır ve teorik bilgeliğin sevgisi nostaljik bir fantezi olarak kalır.

Aklın gerçek bir aydınlanması, tüm insanlar için istemediği şeyi salt kendisi için isteme bencilliğine düşmez. Batı ussallığı özgürlük, eşitlik ve ilerleme gibi aydınlanma değerlerini yalnızca kendisi için istemiş ve insanlığın geri kalanını kendi idealleri uğruna sömürmüş ve salt bir araç olarak görmüştür. 'Öteki' insanların 'araç' olarak görülmesi aslında aklın bir araç olarak görülmesidir. Çünkü tek tek tüm insanlar insan ussallığının ve onurunun potansiyel taşıyıcıları ve temsilcileridir. *Batı sömürgeciliği, böylece, Batı ussallığının aklın kendisine ihanetidir.* Batının yayılcı eğilimi, Batı ussallığının kendi kendini bir yadsımasıdır. Batı ussallığının kendine ihaneti insanlığın aydınlanma değerlerine kuşkuyla yaklaşmasına yol açmış ve aklın egemenliği sorgulanma başlamıştır. Bu sorgulama en ileri evresine post-modern düşüncede ulaşmıştır.

Kavramsal düşünme Batı ussallığının gerçekliğe ulaşma yöntemini oluşturur. Epistemolojik olarak konuşursak, doğanın ve toplumsal fenomenlerin kavramsallaştırılması bu fenomenlerin özlerinin ele geçirilmesidir. Kavramda aynı 'şey' grubunun ortak nitelikleri soyutlanır. Bu yapısal ortak nitelikler bir şeyin özünü oluşturur. 'Öz' sel nitelikler, bu nitelikler olmaksızın bir şeyin kendisi değil de başka bir şey olduğu niteliklerdir. Başka bir deyişle öz, bir şeyi o şey yapan şeydir. Bu özün soyut düşüncede kavramsallaştırılması doğal ve toplumsal fenomenleri

sınıflara ayırır. Kavramlar aracılığıyla dünya türlere ve cinslere ayırır. Kavramsal düşünme kendinde içkin ve bütünsel olan fenomenleri ayırmaştırır ve birbirinden yalıtır. Bu yalıtılmış kendiliklerin doğası Batı Aydınlanmasının hedefidir.

Şeylerin doğası bilimsel kavramlarda ele geçirildiğinde bu kavramlar her türlü manipülasyona açık hale gelirler. Deney ve gözlem, böylece, bilimsel bilgi üzerindeki insani denetim yöntemine dönüşür. Bu denetim ve kontrol yoluyla kavramsal bilginin nesnelere herhangi bir ideolojinin ya da yaşama tarzının gereklerine göre düzenlenebilir. Bilimsel dünya görüşü bir kültürün doğaya ve topluma egemen olmasının aracı haline gelebilir. Batı aydınlanmasının rasyonel bir kültür yaratma ideali, bilimsel nesneliliği ve evrenselliği her türlü söylemin meşruluğunun temeli yapar. Batı ussallığının bu varsayımı Batıyı tüm söylem ve yaşam biçimlerinin yargılayıcısı konumuna yükseltir. Batı ussallığı kendisini doğanın efendisi ve tüm toplumları yöneten ya da belirleyen bir otorite olarak görmeye başlar. Dolayısıyla Batı için bilim hiçbir zaman salt bilim değildir. Kavramlardan genel yasalara ulaşmaya çalışan pozitivist insan bilimi anlayışının, Batı-dışı toplumlarca benimsenmesi, eğer bu benimseme bilinçli değilse, bu toplumları ister istemez Batı'nın yörüngesine sokar. Bu toplumlar kendi özlerini kavramlaştırıp bilimsel bilgi formu altında Batı'nın stratejik aklının hizmetine sunabilir. Öz bir kez kendi kullanımına sunulduğunda Batı ussallığı Batı-dışı toplumları dilediği gibi biçimlendirebilir, onları sınıflara, ırklara ve mezheplere ayırabilir. Bu bilim anlayışı insanlığı birleştirici ve ilerletici değil, ayırıcı ve gerileticidir. Bilim burada aydınlanmanın idealleri olan eşitlik, özgürlük ve ilerleme adına varolmamaktadır. Kısacası insan için varolmamaktadır. *Batının bilimsel aydınlanması bu yüzden anti-hümanisttir, insan-karşıtıdır.* Batı Aydınlanması kendi temellerine ihanet etmiştir derken, anlatmak istediğim şey budur. Bu ihaneti adlandırmaya cesaret edelim: 2. Dünya Savaşında ihanetin adı atom bombasıdır; ihanetin adı Irak'ın işgalidir; ihanetin adı Güneydoğu Anadolu'da yürütülen bölücülük söylem ve eylemleridir. İhanetin adı BOP projesidir. BOP projesinde bölücülük, katliam ve sömürgecilik bilimsel kavramlar arkasına, 'demokrasi' ve 'insan hakları' kavramları arkasına saklanmıştır.

Öte yandan, tarih 'bilim'i de içinde olmak üzere, insan bilimlerinin nesnel ve evrensel kavramlara ulaşamayacağı yönündeki post-modern düşünce ilk bakışta Batı ussallığının kendisine yönelttiği bir öz-eleştiri olarak yorumlanabilir. Gerçekten de nesnellik ve evrensellik kavramlarının giderek aklın kendisinin de bir yapıntı ya da kuruntu olduğu düşüncesi post-modern söylemin ana tezini oluşturur. Bu teze göre Aydınlanmanın aklı ve öznesi kurucu ilke değil, ama kurulmuş bir şeydir. Anlam aklın belirleniminde değildir, anlam dilin merkezsiz işleyişinin bir fonksiyonudur ve bu işleyiş insanın tüm etkinliklerine ön-gelir. Dilin özgür oyunu içinde yaratılan anlam rasyonel bir yöntem izlenerek bulgulanamaz. Çünkü her rasyonel yöntem daha şimdiden dil dizgesi tarafından kapsanmıştır. Bu durumda insanı *açıklamanın* (pozitivizm) ve *anlamanın* (hermeneutik) hiçbir nesnel ve evrensel yöntemi olamaz. Modernizm insanı genel yasaların belirlenimi altına alırken, post-modernizm insanı mutlak bir belirlenimsizliğe itmektedir. Nesnel anlamın olmadığı bir yerde yargıların doğruluğunun hiçbir nesnel ölçütü de yoktur. Bu yüzden, Post-modernizm için insan bilimleri ancak yorumlayıcı bir etkinlik olabilir. Üstelik bu yorumlama sürecinde hiçbir yorumun öteki yorumlara bir önceliği ya da üstünlüğü varsayılmaz. Yorumların bilgikuramsal eşitliği yaşam biçimlerinin ya

da dünya görüşlerinin politik eşitliği düşüncesini doğurur. Her yaşam biçimi kendi kurallarını ve değerlerini kendisi koyar, bu kuralların ve değerlerin doğruluğunun ve geçerliliğinin ölçütü yine kendisidir. Tüm değerler eşittir, doğruluk yereldir, hakikat görelidir.

Batı ussallığının hegemonyası karşısında ilk bakışta özgürleştirici görünen post-modern söylem gerçekte Batı tahakkümünü pekiştirir. Düşüncem şudur: Eğer tüm değerler görelî ise insan yaşamında nesnel ve evrensel olan hiçbir şey yoksa, hiçbir değer kendinde değerli değildir. Görelilik ilkesi hiçbir değer için kendinde değerli, hiçbir önermenin kendinde doğru olmadığı sonucunu doğurur. Tüm değerlerin değersizleştirilmesi, tüm hakikatin görelileştirilmesi ise nihilizmden başka bir şey değildir. Post-modernizmin insanı özgürleştirme savı insanın yitimiyle sonuçlanır. Değerlerin görelileştirilmesi birlikte yaşama kültürünü, kamusal yaşama kültürünü olanaksız kılar. Çünkü nihilist bir değerler alanında hiçbir değer belirleyici ve bağlayıcı olamaz. Ortak değerlerin yaratılmadığı bir ortamda toplumsal uzlaşma olamaz; değerler karmaşası kamusal alanın oluşturulmasına engel olur. Dolayısıyla post-modernizm Batı-dışı toplumlarda toplumların ve devletlerin çözülmesine yol açmaktadır. Toplumsal çözülme ise bir toplumu dışsal belirlenime ve giderek sömürülmeye itmektedir. Görülüyor ki modernizm gibi postmodernizm de Batı emperyalizmine bilgikuramsal temeller sağlayabilmektedir. Modernizm Batı kültürünün bilincini (ussal yönünü) temsil ederken; postmodernizm 'bilinç-altı'nı (us-dışı) yönünü temsil etmektedir. Her iki yön ise ölümlü beslenen bir yaşamı temsil etmektedir.

Sonuç

Bilim kendinde olumludur. Olumsuz olan onun kötüye kullanımudur. Olumsuz olan kuramların epistemolojik ya da mantıksal sonuçlarının ideolojik amaçlara temel yapılmasıdır. Bu olumsuzluktan etkilenmemenin bir yolu tarih 'bilim'i de içinde olmak üzere insan bilimleri öğretiminin ulusallaştırılmasıdır. Bilginin ulusallaştırılması kendinde hakikatin ulusallaştırılması değildir, bu hakikati arayan insanların korunmasıdır. Bilginin ulusallaştırılması "bilgi olarak bilgi"yi değil, bilginin kullanımını kapsar. Bilginin ulusallaştırılması ulus-devleti ön-gerektirir. Ulus-devlet, böylece, toplumların gerçeklik arayışının garantisi ve önkoşuludur. Gerçeklik arayışı olarak bilim, gerçeği arama ve ifade etme özgürlüğünü varsayar. Ulus-devlet bu özgürlüğün baskı altına alınmamasının ve sömürgeleştirilmemesinin güvencesidir. Sömürmeyen ve sömürülmeyen insanlar toplumuna ulus, bu ulusun nesnel ya da kurumsal örgütlenmesine devlet dersek, ulus-devlet hümanizmin gerçek barınağıdır. Gerçek hümanizm ötekine yaşama olanağı sağlamakla, ötekini salt öteki olduğu için sömürmemekle, yayılcı olmamakla Batı hümanizminden ayrılır. Gerçek hümanizm, böylece, "Yurtta sulh, dünyada sulh" diyen hümanizmdir, Atatürk hümanizmidir.

KAYNAKÇA

- ALTUĞ, Taylan , *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- BARRETT, William, *İrrasyonel İnsan*, (çev.: Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara, 2003.
- DİNÇER, Kurtuluş, "Başkasını Anlama", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003. C.20, S.1.
- GADEMER, Hans- Georg, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev.: Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- HEİDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
- HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gademer, Foucault ve Derrida*, (çev.: Hüsametdin Arslan - Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- HOY, David Couzens, "Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev.: Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- KİSİEL, Theodore, "Geleneğin Vukubulması: Gademer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev.: Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- MUNSLOW, Alun, *Tarihin Yapısökümü*, (çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÖZLEM, Doğan, "Dilthey'in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim", *Bilim , Tarih ve Yorum*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1998.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- PALMER, Richard E., *Hermenötik*, (çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- ROSENAU, Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplumbilimleri*, (çev.: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- SARUP, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (çev.: Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- TOOL, Andrus, "Wilhelm Dilthey On the Objectivity Of Knowledge In Human Science", *Trames*, 2007, 11, (61-56), 1.
- WACHTERHAUSER, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev.: Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.