

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

PROF. DR.
NECATİ ÖNER
ARMAĞANI

CİLT : XL



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

PROF. DR.
NECATİ ÖNER
ARMAĞANI



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

TERTİP HEYETİ
PROF. DR. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY
DOÇ. DR. RECEP KILIÇ

ISBN: 975 - 482 - 492 - 4

ISSN: 1301 - 0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999

TAKDİM

Ülkemizde bir türlü anlam veremediğim tuhaf alışkanlıklarımızdan birisi de, alanında temayüz etmiş ve değerli hizmetler vermiş insanların öldükten sonra takdir edilmeleri, ne büyük değer olduklarının ancak o zaman farkına varılması hadisedir. 35-40 yıl hizmet ettikten sonra aktif hayattan çekilen nice değerler bir köşede unutulur; öldükten sonra birden hatırlanır ve büyük hizmetler yaptığı anlatılır, nadiren de olsa adına armağan dediğimiz yayınlarla hakkı teslim edilmeye çalışılır.

Sonuçta kendisi ile ilgili hiçbir şey yapılmayanlara göre bu da olumlu bir davranıştır. Gecikmeli de olsa, bir hakkın teslimi olması açısından olumlu bir davranış olarak değerlendirilebilir.

Şüphesiz olması gereken, bu müstesna şahsiyetlerin, hayatta iken kendileri ile ilgili bu değerlendirmelerin yapılmasıdır. Gelenek bu istikâmette oluşursa herhalde çok daha isabetli olur.

Olması gerektiğini ifade ettiğimiz bu üslubun güzel bir örneği elimizdeki kitapla verilmektedir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 40 yılı aşkın öğretim üyesi ve yönetici olarak hizmet veren Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, dostları ve öğrencileri, bir vefa örneği olarak emek mahsulü bu eseri meydana getirdiler. Prof. Öner'i değişik yönleri ile, özellikle felsefe alanında ülkeye yaptığı ve yapmaya devam ettiği hizmetleri ile unutulmazlar arasına soktular. Şifahi ifade ve övgüler uçar gider, ama yazılı dökümanlar nesilden nesile intikâl eder, sonsuza dek bâki kalır.

Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, eski ve yeni öğrencileri onu çeşitli yönleri ile değerlendirdiler ve sonuçta felsefi ağırlıklı ve muhtevalı bir eser ortaya çıktı. Bu eserin yıllarca hizmet verdiği İlahiyat Fakültesi yayınları arasında yayınlanması en uygun yoldu. Nitekim öyle oldu; Üniversitemizin onayı ile eser elinize ulaşmış oldu. Bu ilgi ve yaklaşımı dolayısı ile Sayın Rektörümüze ve Üniversitesi Yayın Komisyonu ile Yönetim Kurulu Üyelerine şükranlarımı sunarım. Baskıyı gerçekleştiren Üniversitemiz matbaasının değerli yönetici ve çalışanlarına ayrıca teşekkür ederim.

Yeni ve olması gereken bir gelenek oluşturması dileği ile okuyucuya saygı ile sunulur.

*Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı*

PROF. DR. NECATİ ÖNER'E SAYGI!

Osmanlının en büyük şâiri kabul edilen Bâkî

*Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî
Durup el bağlayalar karşına yârân sâf sâf!*

diyor. Koca Bâkî bile zımnem, hayatta kadrinin iyi bilinmediğinden şikayet ediyor. Ferid Kam da:

*Sağlığında nice ehl-i hünerin
Bir tutam tuz bile konmaz aşına
Evvel ânu öldürürler acından
Sonra bir Türbe dikerler başına*

diyerek insanların kadir bilmezliğinden, kıymetleri heba etmelerinden, nankörlükten ve vefasızlıktan şikayet etmektedir.

Başka toplumlar nasıldır? Bilmem, ama bizim toplumumuzda vefasızlık ve kadirbilmezlik eskiden beri şikayet edilecek kadar yaygın sayılır.

Daha erken dönemlerde Üniversitelerimizde büyük hizmetler görmüş çok değerli hocaların adına çıkarılan armağanların büyük bir kısmı, onların vefatlarından sonra çıkarılmıştır. Armağan edilen değerlerin haberi olmadıktan, vefalılığın hazzını tatmadıktan sonra, armağanın değeri ne olacaktır?

İşte bu düşüncelerle Prof. Dr. Necati ÖNER hocamızın yarım asra varan hasbî (karşılıksız) hizmetlerinin hatırlanmasına vesile olması için bir "Armağan Kitabı" hazırlamayı düşündüm. Bana Doç. Dr. Recep KILIÇ her bakımdan yardımcı oldu. Türkiye'deki 70 kadar seçkin felsefeciyeye ve hocanıdan diğer bazı dostlarına haber verip yazı istedik. Hepsini memnuniyetle katılabileceklerini söyledi. Fakat bir kısım arkadaş, mazeretleri sebebiyle katılamadı. Zaman ayırıp çok değerli yazılar gönderen arkadaşların hepsine kalbî teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım. Neticede hocamıza lâayık kalıcı, muhtevalı büyük bir kitap meydana geldi.

Kitabın yayımlanması için Gazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Enver Hasanoğlu alâka gösterdi. Üniversite adına yayımlayabileceğini söyledi. Fakat Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, 'bu kitabı neşretmek bize düşen bir vazifedir' diye kitaba el koydu. Derhal Rektör Sayın Prof. Dr. Günal AKBAY ile görüşüp karar çıkarttı. Sayın Dekana ve Sayın Rektör AKBAY'a da bu sıcak alâkadan dolayı teşekkür ederim. Her bakımdan örnek bir hareket ve örnek bir kitap oldu. Bu, muhterem ÖNER'e, lâyük olduğu saygının küçük bir nişanesidir. Nice nice yıllara!... Derin saygılarımızla...

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

İÇİNDEKİLER

Sayfa

HAYATI, ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Araş. Gör. İsmail KÖZ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Biyografisi</i>	3
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER ile "Düşüncelerinin Gelişim Seyri" Üzerine Yapılan Mülakat</i>	9
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY, <i>Felsefe Yapmak ve Necati ÖNER</i>	15
Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN <i>Hocamız Necati ÖNER</i>	21
Prof. Dr. Bilal DİNDAR <i>Felsefeyi Sevmek</i>	23
Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU <i>Kendimle Sesli Bir Konuşma</i>	27
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Sosyal Yönü</i>	35
Prof. Dr. Necmettin TOZLU <i>Felsefeyi Güzelleştiren Adam</i>	39
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ <i>Prof. Dr. Necati ÖNER'in Hürriyet Anlayışı</i>	45
Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI <i>Örnek Bir İnsan Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER</i>	79
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN <i>Mantığın Kaynağı Problemi</i>	83

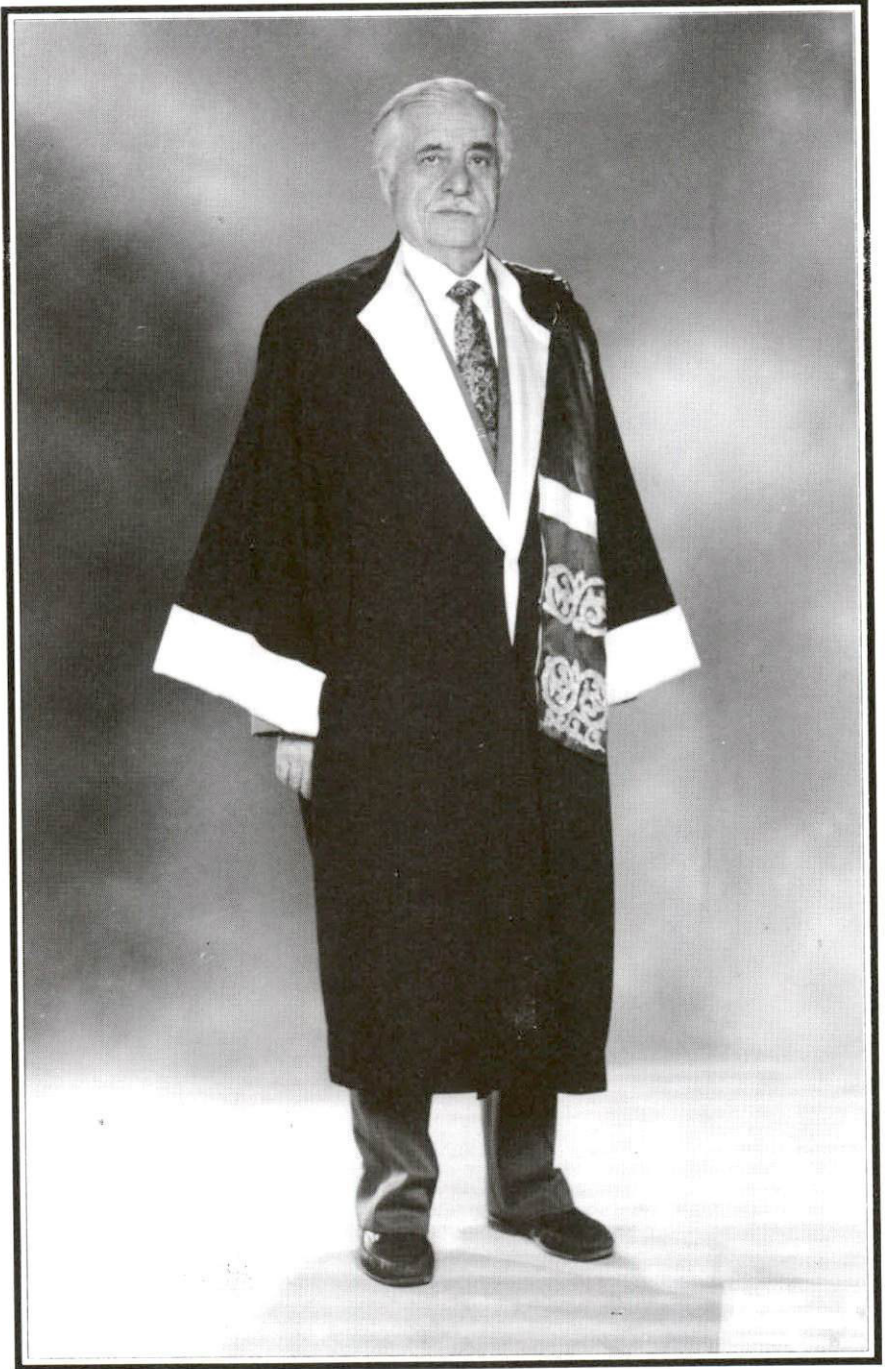
SİSTEMATİK FELSEFE İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Teo GRÜNBERG <i>Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi</i>	97
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL <i>İletişim Bağlamında Mantık ve Dil</i>	105
Prof. Dr. Teoman DURALI <i>Tarihin Dayanılmaz Ağırılığı</i>	117

VII

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM <i>Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik</i>	127
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM <i>Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri</i>	147
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN <i>Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım "Temelcilik" ve "İmancılık"</i>	157
Doç. Dr. Hakan POYRAZ <i>Ahlaki Özgürleşmenin Önündeki Bir Engel Olarak Fanatizm</i>	177
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM <i>Düşünce Özgürlüğü Üzerine</i>	189
Doç. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN <i>Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine</i>	195
Doç. Dr. Ayhan BIÇAK <i>Tarihin Yapısı ve Kültür Bilimlerindeki Rolü</i>	205
Doç. Dr. Recep KILIÇ <i>Din Öğretimini Temellendirme Problemi</i>	215
Yrd. Doç. Dr. Şahin FİLİZ <i>İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi</i>	223
Dr. Münir DEDE <i>Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar</i>	243
J. Ronald ENGEL (Çeviren: İbrahim ÖZDEMİR) <i>Sürdürülebilir Kalkınma Ahlakı</i>	255
FELSEFE TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR	
Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN <i>Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi</i>	271
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR <i>Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslâmî Kökenleri</i>	291
Doç. Dr. Nurten GÖKALP <i>Beden-Zihin Etkileşimi ve Popper İle Eccles</i>	301
Yrd. Doç. Dr. Ülker ÖKTEM <i>Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi</i>	311
Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ <i>J.P. Sartre Felsefesinde "Ben-Başkası-İletişim" Problemi</i>	333
BİLİM TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR	
Prof. Dr. Mübahat Türker-KÜYEL <i>"Ulemâ-i Kiram" ve "Tafra-Tehille"</i>	351

Prof. Dr. Esin KAHYA <i>Erzurum'lu İbrahim Hakkı</i>	371
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN <i>Kusta B. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı</i>	387
Doç. Dr. Remzi DEMİR <i>Takiyüddin İbn Maruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması</i>	403
Doç. Dr. Melek DOSAY <i>Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin "Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz" Adlı Eseri</i>	425
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR <i>Kemâlüddin el-Fârîsi ve Tenkih el-Menâzır Adlı Kitabı</i>	433
KÜLTÜR HAYATI İLE İLGİLİ YAZILAR	
Prof. Dr. Mehmet AYDIN <i>"Türk Müslümanlığı" Üstüne Bazı Düşünceler</i>	445
Prof. Dr. Şafak URAL <i>Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey</i>	451
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA <i>Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim</i>	461
Doç. Dr. Mehmet AĞÜN <i>1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar</i>	475
Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ <i>Rıza Tevfik ve Felsefesi</i>	499
Dr. Yaşar KALAFAT <i>Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları-I</i>	511



PROF. DR. NECATİ ÖNER

***SİSTEMATİK FELSEFE İLE
İLGİLİ YAZILAR***

FELSEFÎ HERMENEUTİĞE GEÇİŞ YOLU OLARAK TARİHSELÇİLİK*

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM**

ÖNNOT

Bu konferansta, kendi telif ve çeviri çalışmalarım (özellikle yayımlanmış son çalışmam *Bilim, Tarih ve Yorum* -İnkılâp Yayınları, 1998- ve yakında yayımlanacak olan *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* -İnkılâp Yayınları 1999-) çerçevesinde bir sunumda bulunacağım. Bu nedenle, konferans metninde dipnotlarına yer vermediğim gibi, metnin arkasına bir kaynakça da koymadım.

1. İki Felsefe Tipi

a) Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması

Konuya giriş olması bakımından felsefe tarihi içerisinde bir küçük gezinti yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu gezintiye de, son birkaç yıldır konuyla ilgili olarak üzerinde daha fazla durmaya başladığım bir kutuplaşma çerçevesinde yapmaya çalışacağım. Bu kutuplaşma, *evrensellik* ile *bireysellik*, *tümellik* ile *tikellik*, *genellik* ile *tekillik* kavramlarının anlaşılış biçimlerinde ortaya çıkan, mantıksal, ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bir kutuplaşmadır. Bu kutuplaşmada taraf olanlar, günümüzde daha çok *evrenselci* ve *tekilci* adlarıyla anılıyorlar.

Mantıkta önermeler söz konusu olduğunda *tümel* (*universal*), *tikel* (*particular*) terimlerinin, kavramlar söz konusu olduğunda *genel* (*general*), *tekil* (*singular*) terimlerinin kullanıldığı bilinir. Düşünülebilen herşeyin önce bir tek-olan halinde tasarlanabildiği, hiçbir tek-olanın başka tek-olanlarla özdeş olmadığını (özellikle Leibniz'in bu hususu iyice vurgulamasından beri) biliriz ve böyle bir tek-olanın kavramına *tekil kavram* deriz. Buna karşılık tek-olanlar arasında, bunların sahip oldukları ortak

* Yazarın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19.03.1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metnidir.

** Ege Üniversitesi Felsefe Profesörü.

özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde ettiğimiz kavrama *genel kavram* adını veririz. Mantık içerisinde kaldığımız sürece, genelin ve tekilin bu tanımlarıyla yetinir ve genel-tekil bağintisında biçimsel açıdan herhangi bir problem görmeyiz.

b) Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe

Oysa genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında ve bilgisel/bilimsel amaçlı kullanımlarında, karşımıza çok önemli bir felsefî problem çıkmaktadır. Gerçekten de, mantıksal, bu demektir ki, biçimsel tanımıyla tartışmasız bildiğimize inandığımız genel kavramın deneysel içeriğinin ne olduğu, deneyim dünyasında tam bir karşılığının, bir mütakabilinin (correspondent) bulunup bulunmadığı; binyılların bir tartışma konusudur. Soru şöyle sorulabilir: Mantıkça tanıdığımız genel, deneyim dünyasından bağımsız bir geçerliliğe (validity, Gültigkeit) sahip olabilir mi? Olamazsa, onun deneyim dünyasında mütakabilini bulabilir miyiz veya ne ölçüde bulabiliriz? Gerçi genelin tasarımına sahibiz; fakat bu geneli reel dünyada, fenomenler, olgular alanında, deneyim gerçekliğinde karşılayacak, ona tekabül edecek bir nesnel, olgusal hal, süreç var mıdır? Felsefede rasyonalist ve empirist tavırlara göre bu sorulara farklı yanıtlar verildiğini, hatta rasyonalizm ve empirizmin, büyük ölçüde, bu sorulara verdikleri cevaplar dolayısıyla kendi aralarında kutuplaştıklarını biliriz. “Kavram realizmi” dediğimiz bir çeşit Platoncu rasyonalizm, genelin deneyim öncesi gerçekliğinden ve deneyimden bağımsızlığından hareket eder. Ayrıca Elea Okulu’nun ve özellikle Parmenides’in rasyonalizminde tekilin inkâr bile edildiğini biliriz. Buna karşılık empiristlerin önemli bir kısmı, tam tersine, Ockham’lı William’dan bu yana, geneli bir ad (nomina), hatta bir yapıntı (fiksiyon) sayarlar ve ancak tekilin gerçekliğinden söz edebileceğini belirtirler (Bu arada, rasyonalistler içerisinde tekilcilerin -Yeni Kantçılık, Rickert- ve empiristler içerisinde genelcilerin -Locke- bulunabildiğini de ekleyelim ve bir yanlış anlamaya yol açmamak için, rasyonalistlerin tümüyle genelci ve empiristlerin tümüyle tekilci olmadıklarının altını çizmiş olalım).

Önermeler söz konusu olduğunda, tümel ile tikel arasındaki bağıntı, epistemolojide özellikle tümevarım konusu içerisinde irdelenir. Tümevarım tikelden tümele götüren akıl yürütme formu olduğu kadar, özellikle deneysel/pozitif bilimlerin yöntemidir de. Tikelden tümele eksiksiz ve istisnasız olarak ulaşılamayacağı, Aristoteles’ten beri biliniyor. Tümele, tikellerden hareketle ulaşmak, tümelin tanımı gereği mümkün değildir. Çünkü tümel, bir önermede, bir sınıfın üyeleri/fertleri için eksiksiz ve istisnasız olan bir yüklem olmayı ifade eder. Böyle bir tümele, sınırlı sayıdaki deneyimlerle, tek-olanların gözlemlenmesi yoluyla ulaşılamaz. Zaten tam da bu nedenle deneyimden elde edilen bilgi, özellikle bilimsel bilgi, kavram halinde ifade edildiğinde, genel değil *genelleştirilmiş* bilgidir. Kısacası, tümel, hiçbir şekilde, tekillerden hareketle kendisine ulaşıla-

bilecek bir şey değildir. O ancak zihinsel olarak tasarıma sahip olduğumuz bir fikir, bir ideden ibarettir.

İşte problem buradadır. Mantık içerisinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmeyen genel-tekil ve tümel-tikel bağıntısı, ontolojide ve epistemolojide tam bir problemdir. Tümelin sadece tasarımına sahip olduğumuzu savunan empiristlerin bir kısmı, tümelin sadece bir ad (normina) sayılabileceğini, onun işlevinin deneyim dünyası hakkındaki bilgilerimizi aynı kaplam altında bir araya toplamak olduğunu söylerler. Buna karşılık rasyonalistlerin önemli bir kısmı, tümelin bilgisine önceden sahip olunmadan tek bir gözlem bile yapılamayacağını ve tekiler hakkında bir bilgiye varılamayacağını iddia ederler.

Felsefenin, genelin ve tümelin peşinde olduğunu, her alanda genelin ve tümelin bilgisine ulaşmak istediğini düşünenler vardır. Onlara göre felsefenin görevi, (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) *evrene*, onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır. İşte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, *evrensel* adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılmaması amaçlanan bilgisine de *evrensel doğruluk* veya *Hakikat* adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de, hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur.

Buna karşılık tümeli reddeden septiklerden, agnostiklerden, bazı sofistlerden ve rölativistlerden, onu sadece ad sayan nominalistlere, bazı duyumculara (sensüalistlere), nihilistlere ve irrasyonalistlere kadar; bir kısım filozof için "felsefe"den anlaşılan şey farklı olmuştur. Bunların ortak yönleri, "felsefe"yi evrenselin bilgisine, Hakikat'e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz (büyük harfle) Akıl'ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğu kanıtı olamayacağını, tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı ve mantıkdışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Bu belirtilenler, tüm felsefe tarihi boyunca iki felsefe yapma tarzı ve tipini ayırt etmemize imkân sağlarlar: Ben bunlardan ilkinde *evrenselci felsefe*, ikincisine (vurguyu *özgüllük*'e yapan) *tekilci felsefe* adlarını veriyorum.

Birinci tarz veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslâm ve Batı ortaçağının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan, Leibniz'e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar, burada tek tek sıralanamayacak kadar çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon'u, Timon'u; ünlü sofistler olarak Protagoras'ı, Gorgias'ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham'lı William'ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i; geçen yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i; yine geçen yüzyılın romantiklerini, özellikle son dönem felsefesiyle Schelling'i, felsefî hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'i; irrasyonelizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i; hemen hatırladığım adlar olarak sıralayabilirim.

Bu iki felsefe tarzı veya tipi içerisinde yer alan filozoflar, felsefe tarihi boyunca, bazan çok açık, bazan örtük ve farkedilmeyen bir şekilde, ama hep kavga halinde olmuşlardır. Bu bilinen hususları burada kabaca hatırlatmamın amacı, konferansımın konusu olan ve hermeneutiği kavramak bakımından çıkış noktasını teşkil eden *tarihselcilik*'e en uygun geçişi yapabilmektir. Öyle ki, bundan sonra tarihselciliğin anlaşılması doğrultusunda belirteceklerimi, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına ve buna bağlı iki felsefe tarzı veya tipine sürekli göndermeler yaparak daha açık kılmaya özen göstereceğim.

2. Felsefe-Tarih İlişkisi

Şunu hemen belirtmeliyim ki, ister evrenselci kutupta yer alsınlar, ister tekilci kutupta bulunsunlar, filozoflarımızın (istisnalar dışında) 18. yüzyılın ortalarına kadar, alan olarak *tarih*'e pek ilgili duymadıklarını tesbit ediyoruz. Felsefenin tarihle ilişkisi, 18. yüzyıla kadar, hiç de sıcak bir ilişki değil. Bunun sebebini, yine hâkim felsefe yapma tarzı veya tipi olarak evrenselci felsefenin tarih karşısındaki tavrında bulabiliriz. Evrenselci felsefe, felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e rasyonel yoldan ulaşmak olarak koymuş olduğu için, tarihle ilgilenme gereği duymamıştır. Çünkü tarih alanı, tekillik, değişimin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır. Oysa evrenselci felsefenin peşinde olduğu ezeli-ebedî doğrular, ancak ve sadece, rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak, metafizikten, teolojiden, kosmolojiden ve (Yeniçağ ile birlikte) nihayet doğa bilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde, ikinci, hatta üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebî meşgale sayılmıştır. Tarihçiliğin felsefeyle bir ilişkisi olamayacağı gibi;

buna bağlı olarak o, evrensele deneysel yoldan ulaşmayı amaçlayan bir bilgi faaliyeti türü olarak doğa bilimi gibi bir bilim haline de gelemez. Alan olarak tarih ve bu alan hakkında bir bilgi edinme faaliyeti olarak tarihçilik karşısındaki bu olumsuz tavrın tipik, en eski ve en etkili örneğini Aristoteles’de buluruz. Aristoteles *Poetika*’sında, tarihçiliği bir edebiyat türü sayar. Ve edebiyat türleri arasında da onu en alt sıraya koyar. Aristoteles’in edebiyat türlerini sıralamadaki ölçütü ise, evrenselliğidir. Ona göre hiçbir edebiyat türü felsefî düşünmenin erişebileceği bir şey olarak evrensele ulaşamaz. Şiiri, evrensele en fazla yaklaşabilen edebiyat türü sayan Aristoteles, buna karşılık tarihçiliği, evrensele en uzak edebiyat türü sayar ve onu edebiyat türleri sıralamasında en alta yerleştirmiş olur. Bütün Grek felsefesi ve Aristoteles etkisindeki Ortaçağın İslâm ve Batı felsefeleri ile 18. yüzyıl ortalarına kadar ki gelişimiyle Yeniçağ felsefesi; böyle bir evrenselci tavır altında, tarihle ve tarihçilikle ilgilenmeyi neredeyse felsefe adına bir çeşit aşagılanma saymışlardır.

Binyılların bu tavrına karşılık, 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih alanının felsefenin ilgisini olağanüstü ölçülerde çekmeye başladığını, hele 19. yüzyılda “tarih felsefesi”nin felsefenin en fazla rağbet gören disiplini haline geldiğini, hatta bazı felsefe tarihçilerinin 19. yüzyıla “tarih yüzyılı” adını verdiklerini görüyoruz. O ana kadar felsefenin ilgisini çekmeyen, hatta dışlanan tarih alanının böylesine bir ilginin konusu olmasının tabii ki tarihsel, siyasal, sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan sebepleri vardır ve bunların başında Fransız Devrimi ve yol açtığı sonuçlar gelir. Avrupa, Devrim’in yol açtığı sarsıntılarla çalkalanmaktadır ve bunun tarihsel ve siyasal sebeplerini araştırmak, irdelemek ve yol açtığı olumsuzlukları gidermek istemektedir. Buna felsefenin katkısı ne olabilirdi? Çalkantılı Avrupa, felsefeyi tarih üzerine düşünmeye zorluyordu.

Ben burada Batı felsefesinde tarihe yönelişi ve bunun sonuçlarını, aynı felsefede Özne’ye yüklenen anlam ve işlevlere kısaca değinmek suretiyle açık kılmayı deneyeceğim.

a) Tanrı-Özne

Hâkim felsefe tarzının, hep evrenselci felsefe tarzı olduğunu yeniden hatırlatayım. Tekilci filozofların çabaları ya görmezden gelinmiş ya da bastırılmış. Evrenselci felsefenin temel alanları ise, Platon ve Aristoteles’ten Aydınlanma’ya kadar, teoloji ve metafizik olmuş. Hatta felsefe büyük ölçüde metafizik olarak anlaşılmış. Çünkü, biraz önce de belirttiğim gibi, “bu dünya”, Yeniçağ felsefesinin başlangıçlarına, bir F. Bacon’a kadar, sadece doğal olgular dünyasını değil, onun bir uzantısı olarak görülmüş olan tarih dünyasını da kuşatacak şekilde, tekillik, düzensizliğin alanı sayılmışlar. Metafizik, algılanan dünyanın da ilkelerini veren, fakat kendileri algısal yoldan değil ancak düşünsel yoldan elde edilebilecek veya zaten var olduğuna inanılan idelerin, ilkelerin alanı olarak görülmüş. Felsefeyle metafizik, işte tam da bu sebeple, büyük ölçüde

örtüşmüşler. Evrenselin peşindeki bir düşünme çabası olarak felsefe, en azından bir ilk felsefe (prote philosophia), ancak metafizik olabilirdi. Öyle ki, ahlâksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içerisinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır ve metafiziği taçlandırır. Çünkü metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Teoloji, metafiziksel "ilk sebep" in "Tanrı" olarak anlaşılmasını öngörür ve böylece metafiziğin erişebileceği en üst bilginin, en yüksek Hakikat' in ne olduğunu söyler. Tanrı'nın varlığın en yüksek noktası olması gibi, teoloji de metafiziğin son basamağıdır ve metafiziği taçlandırır. Tanrı, doğal ve insanî varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Ve aynı Tanrı, insan düşünmesinin kendisinden pay aldığı ve kendisine yöneldiği mercedir de. Kısacası Tanrı herşeyin öznesidir.

Ben Tanrı-özne'yi merkeze alan bir evrenselci felsefe tarzının ve tipinin, 2000 yılı aşkın bir süre en başat felsefe tarzı ve tipi olduğunu düşünüyorum. Günümüzde de bu felsefe tarzı veya tipi, Musevi teolojisinde, (Katolik, Ortodoks ve Protestan) Hıristiyan teolojisinde, (Sünni ve Şii) İslâm teolojisinde, bu teolojilerin kendi dogmalarının meşrulaştırılmasında en güçlü destek olarak, varlığını yaygın bir şekilde sürdürüyor.

b) İnsan-Özne

Bu arada, Yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte, Tanrı-Özne merkezli felsefeye rakip bir evrenselci felsefe tarzı veya tipi ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bu yeni tarz ve tipin yaygınlaşmasıyla, teoloji ve metafizik güdümlü tarz ve tipin gitgide geri planda kaldığını görüyoruz. Bu yeni felsefe tipinde Tanrı artık herşeyin merkezinde değildir; tersine herşeyin merkezine İnsan konulmuştur. Başka bir ifadeyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne almıştır. Bu yeni felsefe tipinde metafizik ve teoloji temel disiplinler olmaktan çıkıyorlar, daha sonra hatta 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde reddediliyorlar. Temel disiplin, artık insanın bilme imkânlarını duysal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemoloj*idir. Artık metafizik ve teoloji, hatta sahte ve yapıtimsal sorunların alanları sayılacaklardır (Fransız Aydınlanması: Voltaire, Diderot, D'Alémbert). Algılananın dışında hiçbir şey bilinemez (sensüalistler, empiristler: Berkeley, Hume, Locke); bilgi, ancak duyuların zihinsel işlemlerden geçirilmesiyle meydana gelebilir (Kant). Felsefenin temel disiplininin epistemoloji kılınmasının ardında, Descartes'la birlikte, insanın kendi varoluşunun kesimliliğini kendi düşünme yetisinden çıkarması ("cogito, ergo sum"), kendisini evrenin merkezi kılması gelmektedir: Herşeyi Tanrı'ya dayanarak değil, kendinden hareket ederek bilme, herşeyde kendini ve Akıl'ını ölçüt kılma; insanın bizzat kendi varoluşu kadar dış dünyayı ve hatta Tanrı'yı bile aynı bilme imkanları içerisinde kanıtlama. Tüm bu çabalar, bu yeni felsefe tipinde herşeyin başlatıcısı ve belirleyicisi olarak bizzat insana dayanıldığını gösteriyor. Tanrı-Özne'nin yerini, bu nedenlerle, artık İnsan-Özne almıştır.

Bu İnsan-Özne şöyle konuşmaktadır: Algıladığım şeyin ötesinde hiçbir şey bilemem. Bilgi, algılama ve algılarımı düzenleyen zihin yetilerinin birlikte çalışmalarının bir ürünü olmakla sınırlanmıştır. Algı ötesi bir Mutlak ve Hakikat yoktur. Dolayısıyla eski tip evrenselci felsefenin salt rasyonel yoldan Mutlak'a ve Hakikat'e ulaşılabilmesi iddiası, zihin yetisine deneyimden bağımsız çalışma izni vermeyen yeni felsefenin *epistemolojizmi* tarafından reddediliyor. Yeni felsefenin İnsan-Özne'si, aynı zamanda *epistemik öznedir* de.

Descartes'in *cogito*'sunun önemi de burada bir kez daha vurgulanmalıdır. Descartes'in kendi varoluşunun kesinliğini yine kendi düşünme yetisinden çıkarsamış olması, bazıları için felsefede bir devrimi de başlatmış oluyordu. Çünkü "cogito, ergo sum" diyen birisi, kendi varoluş sebebini, dış dünyanın varoluş sebebini de, artık metafizik ilkelerde, teolojik önkabullerde ve buna bağlı olarak Mutlak'ta ve Tanrı'da aramayacaktır. Onun düşünüyor olması, sadece bu, varoluşunun teminatıdır.

Aydınlanma, İnsan-Özne'nin kendi (büyük harfle) Akıl'ına güveninin doruğa çıktığı dönemdir. Bununla birlikte Aydınlanma'yı karakterize eden en önemli iki özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Akıl'ın, insanın varoluşunun kanıtlanmasında merci olmakla birlikte, yine de tek başına doğanın evrensel ilkelerinin, yasalarının kaynağı sayılmaması, onun bu evrensel ilkeleri ve yasaları ancak deneyim içeriğinden çıkarılabileceğine inanılmasıdır. Bunu da *bilim*, deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellik ise, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlâksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hatta bir *evrensel dünya cumhuriyetine* doğru gildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka birşey olmadığı inancıdır.

Aydınlanmacı düşüncenin tarihe böylesine ilgi duymasının altında yatan motif, kendi ilerleme inancının tarihte bir doğrulamasını bulmaktır. Bu, daha sonraları, "tarih felsefesi" adlı bir modern felsefe disiplininin de doğup gelişmesine yol açacaktır. Ve öyle ki, insan-merkezci bu evrenselci felsefe içerisinde epistemik öznenin yerini de hatta *tarihsel özne* almaya başlayacaktır. Ancak buna geçmezden önce şu hususların altının bir kez daha çizilmesi uygun olur: a) İnsan-Özne, kendi bilme imkanlarıyla dünyaya açılan, dünya karşısında kendi Akıl'ından başka bir başvuru yeri tanımayan epistemik öznedir. b) Tanrı, insanı öncelmez; tersine Tanrı fikri sonradanlık taşır; o, insan düşünmesinin çıkarsadığı bir şeydir. c) İnsan-Özne, bilim yoluyla, doğa yasalarını deneyimden elde edebilir, doğa düzenindeki akılsallığı deneyim yoluyla ortaya koyabilir. d) İnsan-Özne, doğada bulduğu yasalar örneğinde, kendi toplumsal yaşamını da genel ilkelere doğrultusunda akılcılaştırabilir, bu ilkeleri toplum yaşamına sokabilir. Genel ilkelerin toplum yaşamında, gitgide tüm toplumların yaşamlarında gerçekleştirilmesi, aynı zamanda "evrenselleştirme" adını alır.

Aydınlanma'da, Tanrı'ya duyulan imanın yerini İnsan Akılı'na duyulan imanın (yani yine bir imanın) aldığı sık sık söylenmiştir. İnsanın kendi Akıl'ı ile kendi yaşamını ve toplumsal yaşamı düzenleyebileceğine, bireysel ve toplumsal yaşamı kendi Akıl'ından çıkardığı ilkelere (özellikle: eşitlik, özgürlük, kardeşlik) göre şekillendirebileceğine duyulan inanç, gerçekten de iman düzeyindedir.

c) Tarihsel Özne

Descartes'la başlayan ve insanı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi ile Tanrı'yı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi arasında bir gerilim olmaması, bir çatışma çıkmaması imkânsızdı. Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne'nin almasını kabullenmeyenler çoktu. İşte Hegel, mümin bir protestan olarak, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'yi zaten türdeş veya hatta özdeş sayan Hıristiyan teolojisinin temel prensibini kullanmayı, teslisçiliğe başvurmayı, bu gerilim ve çatışmanın giderilmesinde çare olarak düşündü. Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi, Hegel'nin teolojik güdümlü felsefesinde Tanrı-İnsan-Tin üçlemesiyle ifadesini buldu: İnsanın Akıl'ı, Tanrısal Akıl'dan pay almıştır ve Tanrı-Özne kendi Akıl'ıyla doğaya ve özellikle tarihe kendi iradesinin hareket ettirici gücüyle, kısacası kendi Tin'yle bir plan sokmuştur. Bu tanrısal plan, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki çabaları ile gerçekleşecektir. Tarihin sonunda gerçekleşecek olan şey ise, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'nin tinsel özdeşliğidir, mutlak özgürlüktür.

Hegel, Tanrısal Akıl ile İnsan Akılı'nı türdeş sayan ilk filozof değil di şüphesiz. Hegel felsefesinin özgünlüğü, Aydınlanma'nın epistemolojizmi karşısında yeniden metafiziğe ve teolojiye bir dönüşü gerçekleştirmek istemesi de değildi. Bu felsefenin özgünlüğü, *tarihsellik* fikrini modern felsefeye ilk kez genişliğine sokmuş olması, felsefenin kendisini tarihsellik zemininde değerlendirmiş olmasıdır. Hegel eski evrenselci felsefe ile yeni evrenselci felsefe arasındaki köprüyü tarihsellik sayesinde kurmuş oluyor; Tanrı-Özne'nin, kendisini, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleriyle açığa vurduğunu ve hatta kendisini İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylüyordu. Bu İnsan-Özne, Descartes'ın epistemik öznesinden çok farklıydı. Descartes'ın epistemik öznesi, kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan özneydi. Oysa Hegel, tek insanın ve onun düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtık olmadığını, onun bir sosyal varlık olduğunu, onun hatta ancak bir sosyal ortamda ve zaman (tarih) içerisinde düşünme ve bilme yetisini geliştirebileceğini belirtiyordu. Hegel şunların altını çizmiş oluyordu: Akıl (Tanrısal Akıl ve aynı zamanda İnsanî Akıl) kendisini tarihsel gelişim içerisinde gösterir, onun bir gelişim öyküsü vardır. Akıl, tek insanda ("öznel tin") değil, türde (insan türünde), sosyal yaşam ("nesnel tin") içerisinde gelişir. Dolayısıyla tek insan da esasında başka tek insanlarla karşılıklı etkileşimi içerisinde ne ise o olur. Kendini bu suretle gerçekleştiren

insan, aynı zamanda Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştiricisidir de. Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirilmesi, tam da bu nedenle, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirilmesidir. İnsan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; bununla birlikte o bunu bilmez, kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna "Akıl'ın hilesi" adını veriyor. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o Tanrı'nın planının bir uygulayıcısı olmaktan öteye geçmez. İnsan, ancak "tarihin sonu"nda, mutlak özgürlük ânında, araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır.

Teolojik ve metafizik arka planları paranteze alındığında, Hegel'in tezlerinden çıkan en önemli sonuçlar şunlardır: Akıl'ın gelişimi *öznelarasılık* (intersübjektivite) zemininde mümkündür. Özne-İnsan, epistemik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlayabileceği, kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle etkileşimi içerisinde bir "tarihsel varoluş", yani *tarihsel özne* olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi, tarihsel bir üründür. Fakat o pasif değildir, hele basit bir ürün hiç değildir; o aktiftir, kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şeyin (tarihin) belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her ânında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, yani yine tarihi, değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. "Tarih bilinci", bunların farkındalığından ibarettir.

Hegel, Grek tipi metafizik ve teoloji ile Yeniçağ'a ve Aydınlanma'ya özgü epistemolojizmi bağdaştırmaya çalışmak suretiyle, hem felsefeye bir sistem ve bütünlük kazandırmak, hem de insana bir yer bulup göstermek istiyor. Gerçi o, daha önce de belirttiğim gibi, metafizik ve teolojik güdümlü bir sistem geliştirmiştir. Fakat bizi esas ilgilendiren yön, onun insan için bulup gösterdiği somut ve reel yerdir. Bu yer bellidir: İnsan kendisine ancak tarihte somut ve reel bir zemin bulabilir ve kendisini gerçekleştirme imkânını ona ancak yine kendi tarihi sağlar. Akıl, tek insana ait bir yeti olsa bile, onun gelişimi ancak ve sadece tarihte olur. Akıl'ın gelişimi, tarih içerisinde öznelerin birbirlerini etkilemeleri yoluyla, yani *öznelarasılık* zemininde gerçekleşir.

Bu son hususlar *tarihselcilik* ve *hermeneutik* açısından çok önemlidir. Tekrarlayayım: İnsan kendisini ancak tarih içerisinde ve *öznelarasılık* zemininde reel ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbirimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak vadederiz. Descartes'ın çıkış noktası yalıtık, tarihsiz bir çıkış noktasıdır. Descartes'la sadece soyut ve mantıksal "Ben"imizin farkına varabilirsiniz; fakat reel ve somut insana, tarihselliğiyle temayüz eden bu insana ulaşamazsınız. Descartes'ın kendisi de zaten oluşun, değişimin, dönüş-

menin, tekillik alanı olarak tarihi ve bu alanı konu edinen tarihçiliği pek küçümser, değersizleştirir.

d) Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik

Hegel’le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi, Batı felsefesinde son 200 yıl içerisinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekillik alanı olarak bakmasıyla *tarihselcilik*’in (*historizm*) ilk önemli adı olan Hegel, aynı tarihe evrenselci ve teleolojist bir tavırla yöneldiği, tarihin bir sonundan bahsettiği, bu sonu mutlak özgürlük olarak belirlediği için, aynı zamanda *tarihsicilik*’in (*historisizm*) de Yeniçağ felsefesindeki en önemli adlarından olmuştur. Tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel’de Tanrı ile insanın özdeşleşme ânı olarak Mutlak özgürlük, Marx’da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama’da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır. Geçen yüzyılın tarihsiciliği, insanın tarihselliği fikrinden yola çıkar; fakat tarihin zorunlu olarak gerçekleşecek bir telos’u olduğu, onun tek bir sona doğru gittiğini ileri sürmekle, hatta tarihin gidisatına ipotek koymuş olur.

Artık hermeneutik geleneğine özgü tarihselcilik anlayışına geçebilirim. Fakat daha önce kitaplarımda, yazılarımda yeri geldikçe, sürekli olarak birbirine karıştırıldıkları görüp hep açıklamaya çalıştığım iki terimin, *tarihselcilik* (*historizm*) ve *tarihsicilik* (*historisizm*) terimlerinin üzerinde biraz daha durmak istiyorum.

Bu iki terim Almanca’da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede “izm” (Alm: ismus) sonekiyle de, “isizm” (Alm: isismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. “İzm” sonekini Türkçeye “cilik”, “isizm” sonekini ise “sicilik” diye çeviriyoruz. Örneğin Almanca “Logismus” terimini “mantıkçılık”, yine Almanca “Logisismus” terimini “mantıksıcılık” ile karşılıyoruz. Almanca’da “isismus” (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötuleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca herşeyi tek bir kaynağa bağlamayı, herşeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötuleyici vurguyu versin diye “isizm” (isusmus) eklenir (Örneğin bazı neopozitivistlerin yüzyılımızın ilk yarısında felsefeyi mantığa indirgeme çabaları, Almanca’da ifadesini “Logisismus” teriminde bulmuştur). Buna göre, “historizm” (Historismus, tarihselcilik) teriminde “izm” (ismus) sonekinde bir kötuleyici vurgu olmamasına karşılık, “historisizm” (Historisismus, tarihsicilik) terimindeki “isizm”de bir kötuleyici anlam bulunacağı bellidir. Buna karşılık

İngilizce’de sadece “isizm” (icizm), Fransızca’da ise sadece “izm” (isme) sonekleri kullanılır. İşte bu durum, Almanca’da iki ayrı terimle ifade edilen “historizm” ile “historisizm”in, İngilizce’de ve Fransızca’da tek bir terimle, İngilizce’de “historicism”, Fransızca’da ise “historisme” şeklinde ifade edilmesine yol açar. Ve İngilizce ve Fransızca terimlerle Almanların kullandıkları anlamda “historizm”in mi yoksa “historisizm”in kastedildiği belirsiz kalır. Bu konudaki en ünlü örnek, Popper’in “*Powerty of Historicism*” adlı kitabıdır. Bu kitap Türkçeye “*Tarihselciliğin Sefaleti*” diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak “izm” ve “isizm” soneklerinin işlevlerini bilen Popper’in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, “tarihselcilik” değil “tarihsicilik”tir. Bu kitabın Türkçeye “*Tarihsiciliğin Sefaleti*” olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de “tarihselcilik” ve “tarihsicilik” terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır.

3. Tarihselcilikten Hermeneutiğe

Buraya kadar belirtmeye çalıştıklarımla, tarihselcilik hakkında ancak ve sadece bir hazırlayıcı bilgi sunmuş oldum. Bundan sonra tarihselciliği, Dilthey’in epistemolojik temellendirmelerini izleyerek daha geniş bir çerçevede ele almayı deneyecek ve buradan hermeneutiğe giden yolu göstermeye gayret edeceğim.

a) Dilthey: Felsefenin Bunalımı

Dilthey 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu; 20. yüzyılın ancak ilk onbir yılını yaşamış. Bununla birlikte Dilthey, getirmiş olduğu etkiler bakımından bir 20. yüzyıl filozofudur. Dilthey, felsefe tarihlerinin çoğunda büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli adlarından birisi ve “tin bilimleri”nin epistemoloğu olarak anılır. Bunlar doğrudur, ancak yetersizdir. Çünkü Dilthey’i tin bilimleri epistemolojisine götüren ve kısmen onun yaşama felsefesinden kaynaklanmakla birlikte felsefe tarihlerinde üzerinde hemen hemen hiç durulmayan çok önemli motifler vardır. Öyle ki bu motifler doğrultusunda Dilthey, son 20-30 yıldır farkına daha iyi varıldığı üzere, felsefede, hiç abartmasız, bir devrim gerçekleştirmiştir.

Dilthey, kendi özgün felsefesini ortaya koyup geliştirdiği dönemde, geçen yüzyılın son onyıllarında, felsefenin büyük bir bunalım içerisinde olduğu tesbitiyle işe başlamaktadır. Bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey, bu konuda önce, buraya kadar yapmış olduğum bazı tesbitleri sıralamaktadır: Eskiçağ’dan 18. yüzyılın ortalarına kadar, felsefe, büyük ölçüde, evrenselci, tarihüstücü ve tarihdışı, metafizik veya teolojik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik dayanağı “Varlık”, teolojik dayanağı ise “Tanrı” olmuştur. Diğer tüm konular,

insan ve doğa başta olmak üzere, bu dayanaklardan hareketle ele alınmışlardır. 18. yüzyıl metafizik ve teoloji güdümlü eski evrenselci felsefenin Varlık-merkezli (ontosantrik) ve Tanrı-merkezli (teosantrik) felsefe yapma tarzı yerine, Descartes'la başlayan, İnsan-merkezli (homosantrik) ve epistemolojiyi felsefenin temel disiplini kılan bir başka evrenselci felsefeyi, bilimci (scientificist) ve ilerlemeci bir inanç eşliğinde, geliştirip yaygınlaştırmıştır. 19. yüzyıl, Hegel'le birlikte, felsefeye tarihi ve tarihsellik fikrini sokmakla birlikte, evrenselci felsefenin totaliter, holistik tavrını sürdürmekten geri kalmamış, bu tavır tarihsiciliği de besleyip durmuştur.

Dilthey bunalımı şu noktalarda görmektedir: İnsan o ana kadarki felsefe yapma tarzları ve tiplerinin despotizmi ve totalitarizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği reel zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte; sonuçta bu özneyi, yine evrenselci, totaliter bir felsefe tipi içerisinde teolojik ve metafizik bir belirlenim altına sokup tarihsiciliğe kurban etmekten kendini alamamıştır. Dilthey'a göre, evrenselci felsefe evrenselci teoloji ve evrenselci din tipleri, bireylerin ve toplumların çoğunun bir temel ihtiyaç olarak hissettikleri bir şeye, herşeyin ilk nedenine, Hakikat'e ulaşma isteklerine, kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler ve bireysel ve toplumsal bazda çok büyük bir tatmin sağlarlar. Ne var ki, insanlık tarihinde karşılaştığımız şey, bu evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci dinlerin, kendi adlarına bulduklarını iddia ettikleri "biricik" (ve tabii büyük harfle) Hakikat'in, paradoksal olarak bir çokluk göstermesidir. Felsefe, teoloji ve din tarihleri, çok sayıda "biricik" Hakikat'lerle doludur. Ve birden fazla Hakikat iddiasının bu mevcudiyeti, paradoksal bir ifadeyle bu "Hakikat'ler çokluğu"; felsefeler, teolojiler ve dinler arasındaki ve ayrıca bunların kendi içerisindeki bitmez tükenmez rekabet ve savaşların başlıca nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyılla birlikte, bu savaşa, bir de, zaman zaman hepsini bastırarak ölçülerde, ideolojiler arası savaş eklenmiştir. İnsanlık hiçbir döneminde, felsefeler, teolojiler, dinler ve ideolojiler arasında bu kadar yoğun bir rekabet ve savaşa tanık olmamıştır. Ve tek insan şaşkındır; ne yapacağını kestiremez haldedir.

Dilthey, bu durumun, yine de kendi nitelemesiyle "en yüksek başvuru yeri" olarak felsefe alanı içerisinde ele alınması gerektiği kanısındadır. Fakat bu alanda yer alan hangi felsefe tarzı ve tipi içerisinde? Evrenselci felsefe tiplerinin bizzat kendileri, felsefedeki bunalımın kaynağıdır. Nietzsche Batı felsefesinin ve dininin (Hıristiyanlığın) evrenselci tutumuna karşı gösterdiği öfkeli tepkide ve "yaşamaya geri dönme" çağrısında haklıdır; fakat tepkilerini ve çağrılarını coşkulu bir sanatçı tınıyla ve son derecede etkili bir üslûpla dile getirmiş olan Nietzsche, bize elle tutulur bir çözüm de sunmamaktadır. O yıkmakla yetinmekte, fakat inşa etmemektedir. Dilthey, felsefenin, binyılların buyruğuna kulak vermesini, "kendini tanı!" buyruğunun gereğini yerine getirmesini talep etmekte Nietzsche

ile ortaktır. Felsefe araştırmalarının nihaî amacı “insan”dır. Felsefenin görevi insanı tanımak ve anlamak, onun kosmostaki yerini görüp göstermektir. Dilthey’a göre felsefenin bunalımı, bizatihi insanı anlayamama bunalımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bunalımdan nasıl bir inşa edici felsefe yapma tarzı altında çıkılabilir?

Dilthey’a göre, öncelikle tek, biricik Hakikat fikrinin ve tek-Hakikatçiliğin, dolayısıyla evrenselci felsefe tarzlarının reddedilmesi gerekir. Dilthey bu reddedişin gerekçelerini ise, bir bölümüne onun adını anmaksızın konuşmanın başlarında değinmiş bulunduğu bir epistemolojik irdeleme ve çözümleme içerisinde bize iletmektedir. Dilthey’a göre insanın sahip olduğu Düşünme/Bilme (Bilgi), Hissetme/Değer Verme (Değer) ve Arzulama (Eylem) yeteleri, birlikte ve aynı anda faaldirler. Dolayısıyla bunların ürünleri olduğu belirtilegelmiş olan Bilgi, Değer ve Eylem de birbirlerinden bağımsız olamazlar. Hatta tersine, Düşünme/Bilme yetisine, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yeteleri çoğunlukla öngelir. Yeniçağ epistemolojisinin, özellikle Kant’ın Düşünme/Bilme’yi teorik akıl’a, Hissetme/Değer Verme ile Arzulama’yı pratik akıl’a ve yargı gücüne havale etmiş olması; Bilgi’nin Değer’den ve Eylem’den bağımsız olduğu, hatta “objektiflik”in Bilgi’nin Değer ve Eylem’den bağımsızlığından başka bir şey olmadığı yanlıgısını besleyip durmuştur. Buna karşılık, biz, “yaşantı”larımızda ve “yaşama deneyimi”mizde, bunların birlikteliklerinin farkındayızdır. Daha Goethe, “Etkinliğimi arttırmayacak, beni heyecanlandırıp şu veya bu amacı gerçekleştirmek konusunda kışkırtmayacak olan bir bilgiyi ne yapayım ben!” diye haykırmişti (Goethe, *Gespräche*, cilt I, s. 216, 1968). O halde felsefi/epistemolojik çıkış noktamız, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetelerinin birlikte çalıştıklarını bize öğreten “yaşama deneyimi” olmalıdır. Burada “deneyim”le kastedilenin empirisitlerin veya Kant’ın anladıkları ve sadece duyusallıkla sınırlı tuttıkları “deneyim” (empiri) olmadığı, onu sadece bir öge olarak kapsayacak şekilde “yaşama deneyimi” (Erfahrung, tecrübe) olduğu, bir kez daha belirtilmelidir. İnsan, bildiği anda hisseder, bu bilme ve hissetmeye aynı anda değerler karışır ve nihayet bunların hepsi onun arzulamasının somutlaşmış görünümünde, yani eylemde açığa vururlar. İnsanın psikesinde, onun psikik donanımında, bu yetiler bağımsız kompartmanlar oluşturmazlar; tam tersine bunlar iç içe geçmişlerdir.

Öbür yandan, tek insanın “yaşama deneyimi”, o başkalarıyla sürekli bir karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğu ve bir sosyal ortamda yaşamını sürdürdüğünden dolayı, bir öznelarasılık karakteri de taşır. Öyle ki, tek insanın sosyal ortamdaki bağımsız haliyle psikesinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak hatta bir noktadan sonra mümkün değildir. Çünkü toplumsal varoluş haline geldiğinden beri, insanın psikesi onun toplumsal eylemlerinde etkili olsa bile, bu psike, büyük ölçüde sosyal

çevreden gelen etkilerle şekillenen bir şey olup çıkmıştır. Ve biz başkalarıyla ilişkimizi, pek tabii ki hiç de sadece Bilme edimi aracılığıyla kurmuş olmayız; tersine bu ilişkiyi üç edimin birlikteliği eşliğinde kurarız. Dolayısıyla, kendimizi ve başkalarını, “bilme”yi de içerecek şekilde “anlamış” oluruz. İnsanın insanla kurduğu reel bağ, üç edimin birlikteliği ile bir tek edimmiş gibi gerçekleşen “anlama”ya dayalı bir bağıdır. Hissetme/Değer Verme kaynaklı herşeyi birlikte ifadeye elveren Grekçe “pathos” teriminden türetilmiş olan “empati”, “sempati”, “antipati” terimleri, Arzulama/Eyleme kaynaklı herşeyi ifadeye elveren Grekçe “ethos” terimi, başkalarıyla ve hatta kendimizle kurduğumuz ilişkide, “logos”tan, yani Düşünme/Bilme’den ötede birşeyleri gerçekleştirmekte olduğumuzu ifade ederler. O halde, tekrarlayalım ki, insanı konu edinmek başlıca görevi olan felsefenin epistemolojik çıkış noktası, “logos”, “ethos” ve “pathos”un birlikteliğinde gerçekleşen “yaşama deneyimi”dir.

Dilthey’in çıkış noktası da, daha açık hale geldiğine inanıyorum, aslında deneyimci bir çıkış noktasıdır. Fakat yukarıda da değindiğim üzere, burada “deneyim” kavramını örneğin İngiliz empiristlerinin ve Kant’ın kullandıkları anlamla sınırlı tutmak, Dilthey’a kapıları kapatmak anlamına gelir. Bir dağ için, onu uzay ve zaman içerisinde algılayıp mantıksal özdeşlik gereği “O, bir ve başkalarından ayrı duran bir dağdır.” dediğimde; Düşünme/Bilme yetimi, yani duyumlama ve zihinsel tasarımlama yetimi harekete geçirdiğim açıktır (logos). Fakat aynı anda o dağı “yüce” de bulmuş olabilirim; o dağ Hissetme/Değer Verme edimim altında bende bir estetik nesne olarak da *aynı anda* bir etki bırakabilir (pathos) ve onun zirvesine tırmanma arzusu, amacı ve eylemi (ethos) bunlarla yine *aynı anda* bende belirmiş olabilirler.

Şimdi, “deneyim” kavramının bu şekilde genişletilmiş olması ve bu genişletme içerisinde onun yepyeni bir anlam içeriği kazanmış bulunması, gerçekten de epistemolojide bir devrimdir. Fakat Dilthey’in bu konudaki esas devrimi, “zihin” kavramını irdelemesinde kendisini gösterir. Özellikle Yeniçağ epistemolojisi, “deneyim” kavramını İngiliz empiristlerinin duyusallıkla sınırlandırmasını olumlamış, “zihin”i ise, Kant’ta en olgun örneğini gördüğümüz üzere, bilme ediminin a priori ilke ve kategorilerinin hazinesi saymıştır. “Deneyim” ve “zihin” arasındaki ilişki ise, tekbiçimli (monomorfik) ve değişmez bir ilişki olarak kabul görmüştür. Olsa olsa, duyuasal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile, “zihin”in yapısının değişmezliğinin (özellikle Kant’ta) hep vurgulandığını görüyoruz. Oysa Dilthey’a göre insan zihni tarihten ve zamandan bağımsız olma anlamında tekbiçimli ve değişmez olamaz. Tersine, zihin de tarih ve zaman içerisinde değişip dönüşür. Bu değişme ve dönüşme de, fiziksel olarak dış dünyadan, tarihsel olarak sosyal yaşamdan kaynaklanan değişmeler doğrultusunda olur. Dilthey, tıpkı Locke gibi, zihnin deneyimden sonra, a posteriori oluştuğunu düşünür. Gerçi “deneyim”den Dilthey ile Locke’un anladıklarının farklı olduğu, demin belirttiklerimden hemen çıkarsanabilir. Fakat Dilthey’in, deneyim-zihin ilişkisinde İngiliz empiristlerinin

(kendi anladıkları şekliyle de kalsa) deneyime öncelik vermiş olmalarını onayladığı da açıktır. Sonradanlık (Poshunität, posthumity) taşısı da, bir kez şekillendikten sonra, zihin de, Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi, deneyim içeriğini belirlemeye başlar. Bununla birlikte Dilthey'a göre, deneyimdeki köklü değişimler de, o âna kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değiştirmeye uğrattır. Kısacası, deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişimler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğrattır. Bunun en önemli sonucu şudur: Zihnin kendisi değişmezlik taşımadığından, onun a priori'leri de değişmez değildir; tersine bu a priori'ler de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Zihin, klasik rasyonalizmin iddiasının tersine, deneyimi inceleyemez. Veya şöyle de denebilir: Kökeni itibarıyla deneyimden türevlenen bir şey olarak zihnin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişimler olmadığı takdirde, binyıllar boyunca deneyimi inceleyen bir işlev kazanmış olabilir ve tam da bu, bizde zihnin (en geniş anlamıyla: Akıl'ın) değişmezliği izlenimini yaratabilir; zamandışı veya zamanüstü a priori'lerin bulunduğu kanısını uyandırabilir ve uyandırmıştır da. Türlü çeşitli rasyonalizmlerin ve zihinseleçiliklerin (intellektüalizmlerin) varoluşu da bunu göstermektedir. Bu rasyonalizmler ve zihinseleçilikler ve ayrıca İngiliz empirizmi başta olmak üzere türlü çeşitli empirizmler, bilgi problemini zaman ve tarih boyutundan soyutlayarak ele almış olduklarından, deneyim dünyasının değişebilirliğini belli ölçülerde kabul etseler bile, zihnin değişmezliğinde ısrarlıdırlar. Oysa Dilthey'a göre zihnin kendisi değişebildiğinden, zamandışı, tarihüstü a priori'lerden, mutlak ve ezeli-ebedî Hakikatlardan söz etmek abestir. *A priori'lerimiz, deneyim-zihin ilişkisindeki değişimlere göre değişirler. A priori'lerimizin kendileri, zamana ve tarihe bağımlı olmak anlamında, görecelidirler.* "Göreceli A priori" terimi, bilgi sorununu zaman ve tarih boyutu dışında ele almış olan binyılların felsefe tipleri içerisinde bakıldığında, anlaşılması zor, hatta anlaşılması imkânsız bir terim olarak görünebilir. Gerçekten bu terim, ancak, Düşünme/Bilme'nin tarihselliğini görmekle, bilgi faaliyetini zamanın ve tarihin içine almakla anlaşılabılır. Bilgi faaliyeti tarihsellik gösteren bir faaliyettir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde, deneyimdeki değişimlere bağlı olarak zihnin a priori'leri de değişeceğinden, yani a priori'lerimiz göreceli hale geleceğinden, bu a priori'lerimize dayalı olarak Hakikatlerimiz de değişir. Bu noktada felsefi tavrımızın *şüphelilik* olması kaçınılmazlaşır. Bu da, "Göreceli Hakikat" terimini kullanmamızı, "Mutlak" fikrini ve tabii bu arada tek-Hakikatçiliği terketmemizi gerektirir. Çünkü bizzat *zihnin kendisi tarihseldir*. Dilthey'in ancak son 20-30 yıldan beri lâyıkıyla anlaşılmaya başlanan devriminin en önemli düşüncelelerinden başında belki de bu tespit gelir. Dilthey bugün yaşamış olsaydı, deneyim ve zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin bizzat a priori'lerimizi değiştirdiğine en popüler örneği, günümüz fiziğinden verebilirdi. Örneğin bir Leibniz'in bir zihin ve bir Kant'ın bir duyarlık (sensitivity) a priorisi ve formu olarak kabul etmiş oldukları "üç boyutlu uzay", bilindiği üzere, Einstein'dan beri, çağdaş fizikte dört boyutlu sayılmaktadır. Zihin veya

duyarlık a priori ve formlarındaki bu değişmeye bağlı olarak, “cisim”in Newton fiziğindeki tanımı ile çağdaş fizikteki tanımı hiç de benzerlik göstermezler. Bilindiği üzere, Newton fiziğinde cisim, “üç boyutlu uzayda yer kaplayan, kütlesi olan şey” diye tanımlanır. Buna karşılık Einstein fiziğinde aynı cisim, “dört boyutlu uzay içerisinde kütle haline dönüşebilen enerji” diye tanımlanır. Terim aynı, fakat tanımlar tamamen farklı. “Cisim” kavramına dayanmayan bir fizik bilimi düşünmek abestir. Fakat tek bir cisim kavramına dayalı tek bir fizikten söz etmek de, artık abes görünmektedir. Klasik fiziğe özgü “uzay” ve “cisim” a priori ile çağdaş fiziğe özgü “uzay” ve “cisim” a priori arasında benzerlik, bunların Dilthey’in verdiği adla neden “göreceli a priori” olduklarını kanıtlar. Bu, bizzat bilmin de tarihselliğini kavramamızı sağlar. Tek, ezeli-ebedi Hakikat olamaz; tarihselliğimizden ötürü olamaz. Hakikat ve Mutlak, birer fikir olarak ancak yapıntı olma değerine sahiptirler.

Bu irdeleme ve çözümlemenin sonucu olarak, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideoloji tiplerinin iflâsını ilân etmek gerekir. Bununla birlikte onları, kendileri bakımından değil etkileri bakımından görmek; bu demektir ki, onları insanların kendi tarihlerini yaparlarken dayandıkları, eylemleri için belirleyici kıldıkları başat düşünsel yapılar olarak tarihin yapımındaki önemleri yönünden değerlendirmek gerekir. Ve Dilthey, her vesileyle, “evrensel kültür sistemleri”, “metafizikler”, “felsefeler”, “dünya görüşleri”, vd. adlarıyla andığı bu insan ürünlerini, yine insan dünyasında yarattıkları etkiler bakımından ele almak gerektiğini belirtir. Öyle ki Dilthey, tarihi ve tarih içerisindeki değişen konumlarıyla insanı anlamanın, tüm bu ürünlerin yazıya geçmiş örneklerini, *yazılı eserleri* hermeneutik yöntemlerle inceleyecek olan *tin bilimlerinin* görevi olduğunu belirterek, bu noktadan sonra artık hermeneutik temelli bir *tin bilimle-ri epistemolojisi* geliştirmeye geçer.

Dilthey’in, epistemolojik devriminde şu temel noktalardan hareket ettiği görülebilir: a) *Deneyimcilik*: Deneyim, duyuşsal deneyimle sınırlı değildir; gerçek deneyim, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama’nın birlikteliği zemininde ortaya çıkar. Bu da “yaşam deneyimi”dir. b) *Öznelerarası öznecilik*: Deneyim (yaşam deneyimi) öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde mümkün olabileceğinden, özne de ancak öznelerarasılık ortamında kendini tanıyabilir. Fakat bu, öznenin de öznelerarasılık ortamının, sosyal çevrenin basit ve edilgen bir ürünü olduğu anlamına gelmez; çünkü öznelerarasılık ortamı da, varoluşunu tekil öznelerin çabalarına borçludur ve ortam, tekil öznenin çabalarıyla genişler, değişime ve dönüşüme uğrar. c) *Şüphencilik*: Grek şüphencililiği, akıl (zihin) veya deneyim (duyuşsal deneyim) yoluyla bilgiye ve özellikle Hakikat’e ulaşamayacağını ileri sürerken, “zihin” ve “deneyim” terimlerine zaman ve tarih boyutundan bağımsız anlam içerikleri yüklemiştir. Grek şüphencililiğinde tarihsellik fikrine ve tarihselci bakış açısına yer yoktur ve Batı felsefesinde daha sonraları karşılaştığımız şüpheli tavırlarda da (başta Descartes’in şüphencililiği olmak üzere) bunun devam ettiği görülür.

Tarihselciliğe ve bağlı olarak hermeneutiğe özgü şüphecilik ise, tarihselciliğin herşeyin tarihsel olduğu ve kaldığı temel önermesinin doğruluğunun bile, tarih sona ermediğinden kanıtlanamayacağına farkında olan, dolayısıyla bu temel önermenin geçerliliğinin bile tarihsel kaldığını gören bir şüpheciliktir. Tarihselciliğe özgü bu şüphecilik, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin, kendi iddialarının tersine, tekil ve tarihsel kaldıklarının bizzat tarihsel deneyimden hareketle görülmesi sonucu oluşan bir şüpheciliktir. Öyle ki, bu şüphecilik, tarihsel deneyime dayalı olması nedeniyle, kendisinin zaman ve tarihdışı bir tavır olarak anlaşılması gerektiğini de ima eder. *d) Görececilik (Rölativizm):* İlk üç maddede belirtilenlerin bir sonucu olarak, insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan herşey görecelidir. Bu hususu Georg Simmel'in şu satırları ile pekiştirmek uygun olur: "Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan herşeyin zaman içerisinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözümlüşünün ve böyle sayılan herşeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi; artık ancak hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznellik ve şüphecilikle sağlanabilir. Tözsel olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözümlüğe sonsuza kadar yenik düşerler. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezci öneme sahip sayılagelen kavramlar, ...bir rölativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheli bir hoppalık ve züppelik olarak değil de, tersine tam da böyle bir *şüpheli hoppolağı ve züppeliğe karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizmin* konuları olurlar" (*Buch des Dankes an Georg Simmel*, 1958, s. 9.). Buna göre, rölativizm ve şüphecilik, tarihselci felsefede yıkıcı değil kurucu bir role sahiptirler. Onlar insan dünyasının anlaşılmasında engeller değil, tam tersine epistemolojik anahtarlardır. *e) Tekilcilik:* Tarihte düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olan herşey, zaman-ıçi bir geçerlilik taşıması bakımından geçicilik ve dolayısıyla tekillik karakterine sahiptir. Böyle olduğu içindir ki doğada veya tarihte bir son, bir erek aramak abestir. Teleolojizm, evrenselci felsefenin bir yapıntısıdır. Sadece ve ancak dönemlere, çağlara, insan gruplarına ait, yani zamanla sınırlı ve insan eliyle sağlanmış geçerlilikleri olan, dolayısıyla tekil kalan bir teloslar, erekler çokluğu vardır. Herhangi bir evrenselci felsefeye özgü bir teleolojizm altında tarihe bir erek, bir son koymak, memur-filozof Fukuyama gibilerinin "liberal son"u da dahil, insanı ve tarihi totaliter bir düşünce yapısının ürünü olan totaliter bir düzene mahkûm etmek anlamına gelir (Batı'nın günümüzdeki hâkim ideolojisi olarak liberalizmin, Yeniçağın evrenselci felsefe tiplerinin bir ürünü olması bakımından bir çeşit totalitarizmi içerdiğine, Heidegger daha 1950'lerde, haklı olarak değinmişti. Bu hususun ülkemizde liberalizmin fikrî önderliğine soyunmuş olanlarca hiç bilinmediği, bilinse bile idrak edilemediği ya da idrak edilse de, taktik gereği, bilinçli olarak atlandığı görülüyor. Bak: O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: D. Özlem, 1994, s. 75).

Böylece Dilthey'in hermeneutiğini ve tin bilimleri epistemolojisini önceleyen genel epistemolojik düşünme sürecinin ve buna bağlı tarihselciliğinin bazı temel yönlerinin altını çizmeye çalışmış oldum. Buradan hermeneutiğe ve tin bilimleri epistemolojisine giden yol artık bellidir. Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği herşeyin tarihsel olduğu ve kaldığına ilişkin temel tarihselci teze dayanacaktır. Bu tez aynı zamanda insanın kendisini tanıma/bilme imkânının tarihte bulunduğu tezini de zaten içerir. Bu tanıma/bilme, tek bir edimmiş gibi görünen bir edimler birlikteliği olarak, "anlama" adını alır. Yaşamın ve tarihin herhangi bir dönemi, bir çok yönden bir sanat eseri gibi, kurulan, inşa edilen, yaratılan bir şeydir. Bir sanat eseri karşısında nasıl ki tüm benliğimizle, sahip olduğumuz tüm yetilerin birlikte harekete geçmesiyle bir tavır alıyor ve o sanat eserini anlama şansımızı ancak böyle bulabiliyorsak; bir tarihsel dönem de ancak bir edimler birlikteliği olarak "anlama" yoluyla kavranabilir. Ve anlama, bir edim ve yöntem olarak, tarihte tekil halde gerçekleşenleri, yine kendi tekillikleri ile tanıma/bilme edimi ve yöntemidir ve bu edim ve yöntemle elde edilen ilgi de ancak "yorum" adını alabilir. Bilgi, esasında en azından bir değer ve bir değerler çokluğunun motivasyonu altında gerçekleştirilen bir "yorum"dur; çünkü o, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama/Eyleme yetilerinin bir birlikteliği zemininde elde edilmiştir. Her kuşak kendi çağını ve geçmişi, kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanır/bilir. Sonraki kuşaklar, tarihi yine kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bildikleri gibi, kendilerinden önceki kuşakların tanıyıp bildiklerini de yeniden bir anlama/yorumlama faaliyeti içerisinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisinde. Tarihle bağımızı evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojiler aracılığıyla değil, bitip tükenmeyen ve hep tekil kalan anlama/yorumlama faaliyetimiz aracılığıyla kurarız.

Tarihselcilik ve hermeneutik, Dilthey'dan sonra Heidegger, Gadamer ve Betti tarafından farklı yönlerde geliştirilmişse de, farklı yönlerden yürütenlerin de temel referans kaynakları Dilthey olmuştur.

4. Tarihselcilik, Hermeneutik ve "Postmodernizm"

Son zamanlarda bana sıkça yöneltilen bir soru var: Tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşit "postmodernizm" olup olmadığı soruluyor. Konuşmamı buna çok kısa bir cevap vererek bitirmek isterim.

Bir kez soruda bir öncelik (Priorität, priority) hatası var. Tarihselcilik ve hermeneutik son 150 yılın anlayışları olarak, bizde son zamanlara kadar pek tanınıp bilinmemiş olsalar da, felsefe tarihindeki yerlerini çoktan almışlardır. Bu 150 yıl içerisinde Batı'da fazla etkili olamamalarının sebebi, Batı'da özellikle son 30-40 yıl öncesine kadar evrenselci tip felsefelerin hâkimiyetidir. 1980'lerden sonra Batı'da ve 1990'lardan itibaren

bizde, “postmodernizm” içerisinde yapılan göndermeler sayesinde tarihselcilik ve hermeneutik ilgi çekmeye başlamıştır. Dolayısıyla sorudaki öncelik hatasını gidermek, olsa olsa, “postmodernizm”in tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığını sormak gerekir. Şunu hemen belirteyim ki, tarihselciliğin ve hermeneutiğin günümüzün “postmodernizm”inin doğuş ve gelişiminde büyük etkileri vardır. Ne var ki, “postmodern” ve ayrıca “postmodernist” düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son 150 yıldır sürekli vurguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fiçılara koymakta ve hatta bu konuda kasıtlıymış izlenimi bırakan bir belleksizlik içerisinde görünmektedirler. Kendilerinden öncekilerin katkılarını unutmak, bu katkıları görmezlikten gelmek veya aynı katkıları değişik bir üslûpla ve yeniymiş izlenimi bırakan terimlerle kendine maletmek ya da özgün görünmek amacıyla yok saymak, “yaşama deneyimi”nin bize öğrettiği insanî zaaflardan kaynaklanır. “Postmodern” düşünürlerin bir kısmının, tarihselcilik ve hermeneutik geleneğine uzak kaldıklarını, bir kısmının yanlış değerlendirmelere yol açacak şekilde bu geleneği pek bölük pörçük bildiklerini tesbit ediyorum. Bunların başka bir kısmının ise bu geleneğin temel iddialarını, yeni olma veya görünme tutkusunun güdümlendiği bir züppelikle ve bir çeşit retorik uğruna (ve hatta herşeyi retorikleştirme tutkusuyla) çarpıttıklarını görüyorum. Şunun altını bir kez daha çizmeliyim: Tarihselcilik ve hermeneutik, herşeyden önce, son 150 yılın en etkili felsefî eleştiri tarzları arasında yer alırlar. “Postmodernizm”in de, tarihselciliğin ve hermeneutiğin bu temel özelliğinden, kapitalizmin ileri aşamasını yaşayan çağdaş Batı toplumlarını eleştirme konusunda, açık veya örtük, bol bol yararlandığı açıktır. Fakat bu eleştirilerin, çağdaş Batı toplumlarını hedef alırken, aynı Batı toplumlarının günümüzde biricik ekonomik sistemi haline gelmiş olan neokapitalizmin herşeyi tüketirme politikası doğrultusunda birer entelektüel tüketim nesnesi olarak entelektüel piyasaya sürülüp pazarlandıkları da gözden kaçırılmamalıdır. Ve bu tüketim nesnesinin, moda olanı, yeniymiş gibi görüneni en geçerli sayma ve saydırma eğiliminde olan, tarihselcilik bilincinden yoksun ve fakat fikir dünyasında statü edinme ihtiyaçları yüksek bazı “entelektüel”(!) çevrelerde çok iyi alıcı bulunduğu da açıktır. “Büyük anlatılar”ı hedef alan “postmodernist” eleştiri, bir “büyük anlatı” olarak liberalizmin/kapitalizmin ve onun günümüzdeki devamı olan neoliberalizmin/neokapitalizmin meşrulaştırılmasına, bizzat kendisinin çağdaş neokapitalist kültür endüstrisinin bir ürünü olmakla da, hizmet etmektedir. Bunun böyle olduğunu da, bize ancak bazı “postmodern” düşünürlerin pek iyi bilip değerlendirdiklerini sanmadığım tarihselci bakış açısı gösterebilir.

“Postmodernizm”in kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan bir eleştirinin konusudur. “Postmodernizm” ile tarihselcilik ve hermeneutik ilişkisi ve “postmodernizm”in tarihselci ve hermeneutik açıdan eleştirisi ise, ayrı bir konferansın veya yazının konusu olabilir.