

DOĞA BİLİMLERİNİN HERMENEUTİK AÇIDAN ELE ALINMASINA GEÇİŞ YOLU OLARAK KÜLTÜR BİLİMLERİ ve DOĞA BİLİMLERİ AYRIMI*

Okan OKUTAN¹

ÖZET

Doğa bilimlerinin felsefe açısından ele alınması, önceleri yalnızca bilimin mantıkî yapısı yönüyle söz konusu edilmekteydi. Fakat zaman içinde yalnızca sosyal bilimler ve kültür bilimlerinin değil, doğa bilimlerinin de tarihsel-kültürel bir yaşam dünyası zemininde vücut bulan bir alan olduğu anlayışı yaygınlık kazandı. Bu süreçte tarih ve kültür felsefesi alanlarında ortaya çıkan felsefî yaklaşımlar içerisinde tarihselci/hermeneutik yaklaşımlar anahtar bir rol oynadı. Başta yalnızca kültür bilimlerinin doğa bilimleri karşısında bir bilim olarak varlığını ve özgünlüğünü ortaya koyma çabasıyla başlayan hermeneutik eksenli çalışmalar, giderek doğa bilimlerinin de ancak hermeneutik bir yaklaşımla anlaşılmasının mümkün olduğu noktasına vardı. Bu makale söz konusu sürecin gelişim aşamalarını ortaya koyarak günümüzün hermeneutik eksenli bilim felsefesine varan yolculuğu resmetmektedir. Makalenin temel tezi, kültür bilimlerini doğa bilimlerinden ayırma çabasının bilim felsefesinde doğa bilimleri hermenötiğinin ortaya çıkmasında etkili olduğu yönündedir. Bu çaba tarihsel-kültürel “yaşam dünyası” kavramı etrafında sürdürülmüş, sözü edilen yaşam dünyasının doğa bilimleri açısından da belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır. Makalenin sonuç bölümü, doğa bilimlerini söz konusu yaşam dünyasına indirgemenin ne derece doğru olduğuna dair bir analizle tamamlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilim felsefesi, Kültür bilimleri, Doğa bilimleri, Yaşam dünyası, Hermeneutik.

* Bu makale “Tarih ve Kültür Felsefesi Açısından Doğa Bilimleri” isimli doktora seminerinin bir bölümünün geliştirilmesi ile oluşturulmuştur.

¹ Okan Okutan, Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, oknoktn@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6746-1990.

DISTINCTION BETWEEN CULTURAL SCIENCES and NATURAL SCIENCES as a TRANSITION WAY to CONSIDERING NATURAL SCIENCES from a HERMENEUTICAL PERSPECTIVE

ABSTRACT

The philosophical treatment of the natural sciences was previously considered only in terms of the logical structure of science. Over time, however, the understanding that not only the social and cultural sciences, but also the natural sciences are a field that is embodied in a historical-cultural lifeworld has become widespread. In this process, historicist/hermeneutic approaches played a key role among the philosophical approaches that emerged in the fields of philosophy of history and philosophy of culture. Hermeneutic-oriented studies, which initially started with the effort to demonstrate the existence and originality of cultural sciences as a science in the face of natural sciences, gradually reached the point that natural sciences can only be understood with a hermeneutic approach. This article reveals the stages of development of this process and portrays the journey leading to today's hermeneutic-based philosophy of science. The main thesis of the article is that the effort to distinguish cultural sciences from natural sciences was influential in the emergence of natural science hermeneutics in the philosophy of science. This effort has been continued around the concept of historical-cultural lifeworld, and it has been understood that the said lifeworld is also decisive in terms of natural sciences. The article concludes with a brief analysis of the extent to which it is correct to reduce the natural sciences to this lifeworld.

Keywords: Philosophy of science, Cultural sciences, Natural sciences, Life world, Hermeneutics.

1. GİRİŞ

Bilimin tarihsel ve kültürel boyutlarına vurgu yapan yaklaşımların son yıllarda daha çok öne çıktığı görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi -bilhassa kıta Avrupası içerisinde- daha önce ön planda olan pozitivist yaklaşımların düşünce dünyası üzerindeki etkisinin giderek kaybolması ve bunun yerine tarihselci ve hermeneutik yaklaşım biçimlerinin ağırlık kazanmasıdır. Söz konusu yaklaşım biçimleri insanın her şeyden önce tarihi ve kültürel bir *yaşam dünyası* içerisinde eylemde bulunduğunu, dolayısıyla başta din, hukuk, felsefe, sanat ve bilim olmak üzere insanın yaşam alanına dâhil olan her şeyin belli bir kültür çerçevesi içinde vukû bulduğunu ileri sürer. (Crease, 1997: 259). Bu sebeple sözü edilen yaklaşım biçimleri açısından; pozitivist bakış açısının doğa bilimlerini tarihi- kültürel boyutlarından soyutlamaya çalışması ve bilimleri sadece olgu ve kuramlardan ibaret

olan, kendi içine kapalı yapılar olarak gösterme çabası haklı görülmez. (Collingwood, 1999: 203).

Tarihselci/hermeneutik yaklaşımların yükseliş süreci 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Almanya’da Comte’un pozitivist sosyal bilim anlayışına yönelik eleştirilerle başlamıştır. (Özlem, 2015a: 17) Bazılarına göre Alman felsefe geleneğinde temeli daha evvel Kant’ın doğa yasası ile ahlak yasası arasında yaptığı ayrım ve sonrasında Hegel ve Marks’ın farklı bağlamlarda yaptıkları katkılara kadar götürülebilecek olan tinsel/manevi/kültürel dünyanın doğal dünyadan farklılığı vurgusu; Yeni Kantçı akımın bazı temsilcileriyle Alman tarih Okulu’nun doğa bilimi eleştirisi sayesinde tarihselci/hermeneutik düşüncenin vücut bulmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. (Kokelmans, 2002: 6). Söz konusu süreçte bilhassa Wilhelm Dilthey’in katkıları kritik önemdedir. Hermeneutiği tarihsel bir akıl eleştirisi biçiminde kavrayan Dilthey, ayrıca onu tüm beşeri bilimlerin metodolojisine dönüştürmeye çalışmıştır. (Kokelmans, 2002: 6).

Dilthey’den sonra başta Heidegger ve Gadamer olmak üzere farklı filozofların katkılarıyla gelişip serpiyen tarihselci/hermeneutik gelenek, öncelikle doğa bilimleri ile tinsel/kültürel bilimlerin yöntemsel farklılıklarına yaptığı vurguyla temayüz etmiş; süreç içerisinde -doğa bilimlerinin de kültürel bir varoluş içerisinde gelişip serpiştiği düşüncesinden hareketle- doğa bilimlerinin anlaşılmasında hermeneutik yöntemlerden faydalanmanın mümkün hatta zaruri olduğu noktasına varmıştır.

Bir başka ifadeyle hermeneutik bakış açısı günümüzde sadece kültür bilimleri ve sosyal bilimlerin yöntemsel özgünlüğünü ortaya çıkaran ve bu bilimlerin kullanacağı yöntemlere rehberlik eden bir yaklaşım biçimi olmakla kalmayıp aynı derecede doğa bilimlerinin yapısını ve yöntemlerini ortaya koyma çabasında başvurulması kaçınılmaz bir yaklaşım olarak görülmeye başlanmıştır. (Heelan, 1998: 273-298)

Bugün için hermeneutik yönelimli bilim felsefecileri, bilimlerin felsefi analizinde *yaşam dünyası* kavramı ve bu kavramla ilişkili olan *araştırma geleneği*, *ön yargı* ve *anlam çerçeveleri* gibi kavramlara başvurarak doğa bilimlerinin tarihsel ve kültürel doğasını ifşa etme çabası içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla, hermeneutik bakış açısının farklı alanlara olduğu gibi bilim felsefesi alanına da etkili bir şekilde sirayet etmiş olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Öyle ki kendileri bilinçli olarak hermeneutik yaklaşıma katkı verme çabası içerisinde olmasalar bile Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi 20. yüzyılın ikinci yarısından

günümüze kadar oldukça etkili olmuş bilim felsefecilerinin doğa bilimlerine ilişkin yaptıkları değerlendirmelerin bile hermeneutik bakış açısıyla birleşen noktalara sahip olduğunu iddia etmek mümkündür. (Bernstein, 2009: 48,129).

Günümüzde doğa bilimleri içerisinde hermeneutiğin rolü o dereceye varmıştır ki hermeneutiği yalnızca doğa bilimlerinin anlaşılmasında başvurulacak bir bakış açısı olarak görmekle kalmayıp onu bu bilimlerde var olan birtakım problemlerin çözümünde kullanmayı önerenler bile bulunmaktadır. Bir örnek olarak Rosen'in çalışması, hermeneutiği teorik fizikteki birleşik alan kuramının oluşumunda sorun olarak duran kütle çekim ve kuantum mekaniği arasındaki ihtilafın çözümüne uyarlamayı denemiştir. (Rosen, 2020).

Peki, bilim felsefesi tarihinde süreç bu noktaya nasıl evrilmiştir? Bilim felsefesinde hâkim bir bakış açısı olan pozitivistizmden; doğa bilimlerinin hermeneutik açıdan ele alınması gerektiği düşüncesine evrilen süreçte, ilk hareket noktası olarak doğa bilimleri ile tinsel/kültürel/manevi bilimler ayrımının önemli bir rol oynadığını söylemek gerekir.

Doğa bilimleri hermeneutiğine giden süreçte varılan noktanın anlaşılmasında söz konusu ayrımı belirginleştirme çabası içerisinde olan yaklaşımların serüvenini ortaya koymak ve bu ayrımın düşünce tarihi içerisinde vardığı safhaları takip etmek kritik önemdedir.

2. DOĞA BİLİMLERİ ve KÜLTÜR BİLİMLERİ AYRIMININ KISA TARİHÇESİ

Doğa bilimi ve kültür bilimi ayrımının tarihçesine giriş yapmadan önce özellikle kültür bilimi alanıyla ne kastedildiğini kısaca ortaya koymak gerekir. Bilindiği gibi *Kültür bilimi* (Kulturwissenschaft) ifadesi daha ziyade Windelband ve Rickert gibi Yeni Kantçıların kullandıkları bir isimlendirmeyken, *Tinsel(manevî) bilim* veya *tin bilimi* (Geisteswissenschaft) ifadesi Dilthey'in ve sonrasında başka hermeneutikçilerin kullandıkları bir isimlendirme olmuştur. (Özlem, 2015a: 9). Bu bilimlerin içine aldığı alanlar İngilizcede *Humanities* kelimesiyle karşılanır. Bu kelime her ne kadar bilim kelimesini içinde barındırmasa da Türkçeye “beşeri bilimler” olarak tercüme edilmiştir. Gerek kültür bilimi gerek tin bilimi gerekse de humanities kelimesiyle ifade edilen alanlar 19. yüzyıla kadar bilim olarak adlandırılmıyordu. Söz konusu alanlar kültürle bağlantılı olan felsefe, sanat ve edebiyat gibi sahaları kapsıyordu. Daha ayrıntılı olarak bakıldığında bu alanlar “*en başta felsefe (...), sonra da belli başlı sanatsal faaliyetleri inceleyen*

(*edebiyatlar, resim ve heykel, müzikoloji*), çoğu zaman uygulamada bu sanatların tarihini yaptığı için tarihe yaklaşan insan bilimleri (ya da sanat ve edebiyat)” idi. (Wallerstein vd.,1996: 18). Sosyal bilimler ise doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasında ama daha çok doğa bilimlerine yakın bir yerde duran sosyoloji, iktisat, antropoloji ve daha önceleri sanat ve edebiyat fakülteleri içinde yer alan –dolayısıyla kültür bilimlerine yakın duran- tarih gibi alanları kapsıyordu. Bu bilimlerin kuruluşu diğerlerine göre geç bir dönemde -19. yüzyılın son yarısında- tamamlandı. (Lee ve Wallerstein, 2005: 13).

Modern bilimin tam anlamıyla teşekkül etmeye başladığı 17. yüzyıldan neredeyse 19. yüzyıla kadar bilim (science) denildiğinde akla gelen şey sadece doğa bilimleriydi. (Wallerstein vd., 1996: 14). Humanities denilen alanda yer alan felsefe, tarih, sanat ve edebiyat gibi disiplinlerin doğa bilimleri karşısındaki konumu ikincildi. Bu durumun bir sonucu olarak 18. yüzyıl tarih felsefesinde doğa bilimlerine bir öykünme görülür. Söz konusu dönemde tıpkı doğada olduğu gibi tarihsel alanda da yasaların bulunduğu ve bu yasalar çerçevesinde tarihin sürekli bir ilerleme içerisinde olduğu şeklinde bir düşünceye rastlanır. Böyle bir düşünce geleneği 19. yüzyılda Alman idealizmi, Comte pozitivismi ve Marksizm gibi ekoller içerisinde karşılık bulmuştur. Her üç düşünce geleneği de tarihin yasalı bir biçimde sürekli ilerlediği görüşünü ihtiva eder. (Özlem, 2015a; 67).

Benzer şekilde yine 19. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül eden sosyal bilimler içerisinde de toplumun tıpkı doğa olayları gibi ele alınabileceği ve bu şekilde onda mevcut olduğu düşünülen –doğa yasalarına benzer - yasaların ortaya çıkarılabileceği şeklinde bir yaklaşım egemen duruma gelir.

Öncelikle doğa bilimlerinin bilim sıfatını hak eden tek alan olduğu ve bunun dışında kalan kültür ve tarihle ilgili alanların ikincil konumda olduğu şeklindeki hâkim yaklaşıma ilk büyük itiraz henüz pozitivism tartışmalarının ortaya çıkmadığı bir dönemde yani 19. yüzyıldan oldukça erken bir tarihte Giambattista Vico (1668-1744) tarafından yapılmıştır. Bazı felsefe tarihçilerine göre modern çağların ilk tarih filozofu olma sıfatına layık olan Vico, aynı zamanda bir tarih epistemoloğu ve ilk tin bilimleri teorisyeni olarak da görülebilir. (Özlem, 2015a; 70).

Vico, zamanının hâkim düşüncesine karşıt bir biçimde, insan bilgisinin asıl amacının -doğanın değil insanın kendisinin ürettiği- tarihi ve kültürel gerçekliğin bilgisi olduğunu iddia eder. Zira ona göre insan, sadece kendisinin meydana getirdiği şeylerin hakikatini bilebilir. Çünkü

burası insanın kendi ruhunun dünyasıdır. Burada yer alan insana ait eserlerin içyapısı ve özgünlüğü kâmilene bilinebilir. Doğa ise Tanrı'nın eseridir ve onu sadece kendisini meydana getiren ilahi akıl tam anlamıyla bilebilir. Dolayısıyla eşyanın özünü tam anlamıyla kavramak insanın gücünü aşan bir şeydir. (Cassirer, 2017: 32).

Vico sadece kültürel alana ait bilimlerin gerekliliğini ortaya koyma gayretiyle yetinmemiş daha da ileri giderek asıl bilinebilir olan şeylerin bu alana ait olduğunu ifade ederek adeta doğa bilimlerini ikincil bir seviyeye indirmiştir. Bunu yaparken çağının Kartezyen matematiksel doğa bilimi anlayışına itiraz ederek matematikteki apaçıklık ve güvenilirliğin aslında bu alandaki kavramların insana ait tasarımlar olmasıyla ilgili olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre matematik, doğaya değil insan düşüncesine ait bir olgudur ve bu nedenle matematiksel doğa bilimleri doğayı ele aldıkları esnada yalnızca kendilerine ait kavramsal çerçeveye sınırlı olarak inceleme yapabilirler ve böyle yapmakla da ele aldıkları nesneyi sadece keyfi tanımlamayla oluşturulmuş bilginin sınırları içine hapsederler. Vico'ya göre bu sınırları aşmanın yolu deneysel doğa bilgisinin ve matematiğin sınırlarını aşmaktan geçer. Bu da insan kültürüne ait olan şeyleri ele almakla mümkün olur. Zira bu alanda yer alan mitos, dil, din ve edebî eser gibi olgular insan bilgisine tam olarak uygundur. (Cassirer, 2017: 32, 33).

Vico'nun görüşlerinden haberdar olan ve tıpkı onun gibi doğal dünya ile kültür dünyası arasında tam bir farklılık olduğunu düşünen bir başka filozof, Alman Tarih Okulu'nun öncü ismi Johann Gottfried Herder (1744-1803)'dir. Herder'e göre doğal dünya; olayların süreklilik ve tekrar içinde vukû bulduğu, zorunlu nedenselliğin ve yasaların geçerli olduğu bir dünyadır. Bu nedenle doğal dünyayı yalnızca genel kavramlar ve kategoriler ışığında anlamak mümkündür. (Özlem, 2015a; 76). Herder'e göre tarihi-toplumsal gerçekliğin dünyası ise doğal dünyadan farklı olarak insanın amaçlı ve özgür eylemlerinin gerçekleştiği bir alandır. Burada "*İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar.*" (Herder, 2017: 26).

Herder açısından, insan dışındaki tüm canlı ve cansız maddeler ilk ortaya çıktıkları andan beri hep aynı şekilde davrandıkları halde insan, hata yapma pahasına özgürce seçimlerde bulunur. (Herder, 2017: 27). Bu nedenle insana ait tarihi- toplumsal dünya; doğadakine benzer yasalar ve kategorilerin olmadığı, kendine özgü ve sürekli değişen eylemlerin dünyasıdır. (Özlem, 2015a; 76). Tarihi-toplumsal dünya, doğal dünyadan farklı olduğuna göre burada yer alan olgular doğa bilimlerinde olduğu

gibi dışarıdan bir algılamayla değil, *anlamayla* kavranabilirler. (Özlem, 2015a; 77).

Tarihçi okulun bir başka temsilcisi Johann Gustav Droysen (1808-1884) de tarihi-toplumsal dünyanın doğal dünyadan farkını vurgulayarak doğa bilimlerinden farklı bir tarih biliminin özellikleri üzerine düşünceler geliştirmiştir. Ona göre doğal dünyada vukû bulan hadiseler zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eden mekanik karakterli olaylardır. (Özlem, 2015a; 79). Bu sebeple doğal dünyayı ele alırken deney, gözlem ve sayım gibi empirik yöntemlere başvurmak gerekir. (Özlem, 2018: 153). Bu yöntemlerle doğal dünyanın olgularına dair yasalar ortaya çıkarılır. (Özlem, 2015a; 79). Tarihi-toplumsal hadiselerin dünyası ise amaçlı eylemlerin vukû bulduğu iradi olayları içerir. Bu sebeple tarihi- toplumsal hadiseler, doğal dünyada hiçbir karşılığı olmayan insana özgü amaçlı ve iradi eylemleri; *anlama* ve *yorumlama yöntemiyle* ele almayı gerektirir. (Özlem, 2018: 155). Zira tarihte vukû bulmuş tüm hadiseler doğal zorunluluğun ötesinde, insanların kendileri için belirledikleri amaçların ve bu amaçlara uygun olarak oluşturuldukları kurumların ışığında anlaşılabilir. (Özlem, 2018: 154).

Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş ve bilhassa Droysen'in düşüncelerinden oldukça fazla etkilenmiş bir başka önemli düşünür de Wilhelm Dilthey (1833- 1911)'dir. Dilthey, sadece tarihselci düşünce açısından önemli bir kişi olmakla kalmaz, aynı zamanda 20. yüzyıl hermeneutik düşüncesi açısından da merkezi yere sahip bir filozof olma vasfını hak eder. Onun fikirleri bilhassa Martin Heidegger (1889-1976) üzerinden hermeneutik geleneği etkilemeyi sürdürmüştür. (West, 2013: 162).

Dilthey, öncelikle her türlü bilgi ve bilimi tarihsel koşullardan arındıran ve bunları salt aklın ürünü sayan anlayışları eleştirir. (Dilthey, 2012: 16). Onun epistemolojik bakışına göre bilginin temeli tarihseldir. (Gadamer, 1990: 89). Her tarihi dönem kendi koşullarına uygun bilgi yapıları üretir. (Özlem, 2015a; 41).

Dilthey'a göre doğa bilimleri ve tin bilimleri iki farklı gerçeklik alanına yöneldikleri için konu ve yöntemleri açısından farklılaşır. Ona göre modern doğa bilimlerine temel karakterini veren şey, ele aldığı olguları nedensellik ilişkileri içerisinde görmesi ve her şeyi yasalı bağıntılar şeklinde formüle etmesidir. Bu düşünme tarzı fizik, kimya ve mekanik gibi alanları meydana çıkarmıştır. (Dilthey, 2012: 83). Doğal olgulara yönelen doğa bilimleri, bu olgular arasındaki değişmez ilişkileri yasa adı verilen matematiksel formüllerle ortaya koyar. Burada kullanılan

yöntem, nedensel ve nicel bir açıklama yöntemidir. (Özlem, 2015a; 39) Tin bilimleri ise insan ve toplum yaşamının ürettiği değer, norm ve ideleri ele alır. Bu tinsel gerçeklikler, her şeyden evvel yaşanan şeyler oldukları için algılamamanın değil anlamamanın konusu olabilirler. (Özlem, 2015a; 39-40) Dilthey'in ifadesiyle "*insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir.*" (Dilthey, 2012: 22).

Dilthey, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaptığı konu ve yöntem ayrımından hareketle tinsel alanı doğa bilimlerinin yöntemleriyle ele almaya çalışan Comte sosyolojisini eleştirir. Zira ona göre toplumsal alan, birtakım değerler çerçevesinde vukû bulan hadiselerin alanıdır. Bu yüzden söz konusu hadiseleri anlamamanın yolu onların arkasındaki değerleri hesaba katmaktan geçer. (Özlem, 2015a; 42)

Sonuç olarak Wilhelm Dilthey, tıpkı Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu taraftarları gibi doğal gerçeklikle tinsel/kültürel gerçeklik arasındaki farklılığa vurgu yapar. Bu iki gerçeklik türünün birisinin doğa bilimleri diğzerinin ise tin bilimlerinin alanına girdiğini ifade eder. Ona göre bu iki bilim alanının arasında yöntemsel farklılıkların olması zorunludur. Her şeyden evvel tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı olarak *açıklamaya* değil *anlamaya* dayanır. Bu sebeple doğa bilimlerinin yöntemleri tin bilimleri alanına uygulanamaz. (Özlem, 2015a; 39)

Alman Tarihçi Okulu'nun tarihi-toplumsal bilimlerin alanı ile doğa bilimleri alanı arasında yapmaya çalıştığı ayrım bir başka okul tarafından sürdürülmüştür. Yeni Kantçı Heidelberg Okulu mensuplarından Wilhelm Windelband (1848-1915) ve Heinrich Rickert (1863-1936) bu hususta öne çıkan iki önemli isimdir.

Windelband, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki farklılığı ele alırken Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yer alan; aklın genelleştirme ve tekilleştirme işlevleri arasında yapılan ayırmadan hareket eder. (Bilen, 2007: 97-98). Ona göre bu bilimler arasındaki farklılık, konuları arasındaki ayrılıktan değil mantikî metotlarındaki farklılıktan kaynaklanır. (Bilen, 2007: 97). Bu temel düşünceden hareketle Windelband, bugün bile güncelliğini muhafaza eden bir bilim sınıflaması yaparak bilimleri; *nomotetik* (yasacı) ve *idiografik* (tekel olanı betimleyici) bilimler olarak ikiye ayırır. (Bilen, 2007: 98). Gerçekten de Windelband'ın bu sınıflandırması farklı bilim dallarından on bir bilim adamının bir araya gelerek hazırladıkları, 1995 yılında yayımlanan Gulbenkian Komisyonu Raporu'nda görüldüğü gibi birçok bilimsel çalışmada referans olmaya devam etmektedir. (Wallerstein vd., 1996:

18). Bu sınıflandırma, ilgili komisyonun başkanı sosyolog Immanuel Wallerstein tarafından kendisine ait başka çalışmalarda da kullanılmıştır. (Wallerstein, 2000).

Windelband'a göre doğa bilimleri, nomotetik (yasacı) bilimler kategorisine girer. Zira bu bilimler, genelleme yönteminden hareket ederek tümel yasalara ulaşmaya çalışan ve bu yasaları zorunlu yargılar (apodiktik) şeklinde ortaya koyan bilimlerdir. Kültür bilimleri ise idiografik (tekil olanı betimleyici) karakterde bilimlerdir. (Bilen, 2007: 98). Kültür bilimlerinin amacı “*tümel önermeler elde etmek değil, her olayı kendi teklifi içinde betimlemektir.*” (Özlem, 2018: 184). Bu sebeple kültür bilimlerinin yargıları yalın (assertorik) tipte yargılar olmak durumundadır. (Bilen, 2007: 98).

Windelband'a göre başta tarih olmak üzere idiografik karakterdeki hiçbir bilim doğa bilimlerindeki gibi yasa peşinde olamaz, zira bu bilimler “*bir defalık oluşların, örneğin bir dönemin, bir çağın, bir sanat akımının, bir politik devrimin vb. peşindedirler.*” (Özlem, 2018: 184).

Windelband bilimlerin epistemolojik temelleri hususunda da ufuk açıcı fikirler geliştirmiştir. Kant'ın bilgi felsefesinden hareketle o, bilginin sadece özne ile nesne arasında doğrudan bir ilişkiyle oluştuğunu iddia eden görüşlere karşı çıkar. Ona göre bilgi asla gerçekliğin doğrudan bir kopyası değil, apriori temellere göre inşa edilmiş bir üründür. Buna göre tüm bilim dalları, yöneldikleri nesnelere kendi kavramları aracılığıyla belirleyip, dönüştürür. (Bilen, 2007: 97).

Windelband'ın bu fikirleri öğrencisi Heinrich Rickert tarafından farklı katkılarla sürdürülür. Rickert öncelikle doğa ve kültür olguları arasında bir ayrım yapar. Ona göre doğa ve kültür arasındaki karşıtlık bilimlerin bölümlenmesine temel teşkil eder. (Rickert, 2006: 287). Doğa, kendiliğinden oluşan ve gelişen şeylerin, kültür ise insan tarafından ortaya konulmuş olan şeylerin dünyasını ifade eder. Kültürün nesnelere meydana getiren insan bunu, değer içeren bir amaca göre yapar. (Rickert, 2006: 284).

Rickert'a göre doğal nesnelere dünyası, doğrudan verili fiziksel ve psikolojik olayları içerdiği için algının konusudur. (Rickert, 2006: 285). Hâlbuki kültürel dünya, değerler yoluyla kurulan ve bu sebeple belirli bir önem ve anlam atfedilen nesnelere dünyası olduğundan *anlamanın* konusudur. (Rickert, 2006: 286). Rickert'ın ifadesiyle: “*Doğa, anlamdan bağımsızdır, anlaşılmaz, sadece algılanabilir; buna karşılık kültür anlam*

dolu, anlaşılabilir varlık olur ve o gerçekten de öyledir.” (Rickert, 2006: 286).

Rickert, doğa ve kültür arasında yaptığı ayırmadan hareketle kültürel dünyayı ele alan kültür bilimleri ile doğal dünyaya yönelen doğa bilimleri arasında keskin bir farklılık olduğunu söyler. (Köktürk, 2006: 56) Bu sebeple ona göre bilim kavramını sadece doğa bilimleri modeline göre tanımlamak ve onun yasacı bir karakterde olması gerektiğini düşünmek pozitivist bir ön yargıdır. (Özlem, 2008: 184) O da hocası Windelband gibi doğa bilimlerinin genelleştirici bir bakış açısından hareketle genel yasalar bulma hedefine yöneldiğini, hâlbuki kültür bilimlerinin doğa bilimlerinde olduğu gibi yasacı bir bilim olamayacağını savunur. (Özlem, 2008: 185)

Yine Windelband’da olduğu gibi Rickert’ta da doğa bilimleriyle kültür bilimleri mantıksal kuruluşları bakımından aynı zeminin üzerinde yükselir. Zira ona göre de bilgi, her şeyden önce öznenin bir inşâsıdır. Rickert, *“Biz bilimi, onun nesnesiyle ilgili kavramla oluşturmuyoruz; tam aksine nesneyi, onunla ilgilenen bilimin kavramına göre oluşturuyoruz.”* (Bilen, 2007: 98) derken bunu kasteder.

Rickert, Dilthey’da olduğu gibi kültür dünyasının gerçekliğine doğa bilimlerinin genelleştirici yöntemleriyle eğilimin kültür bilimleri alanında bunalıma neden olduğunu düşünür. (Özlem, 2015a: 43). Ona göre örneğin Comte’un anladığı manada bir sosyoloji bilimi, topluma - doğa bilimlerinde olduğu gibi- mekanist ve determinist yasalar bulmak amacıyla yöneldiği için toplumsal gerçeklik hakkında bize hiçbir şey öğretemez. (Özlem, 2008: 187).

Yeni Kantçı okulun mensuplarından birisi olan fakat kendisini bu okulla sınırlamayıp görüşlerini tarihsel bir bakış açısıyla zenginleştiren bir başka önemli düşünür ve kültür filozofu Ernst Cassirer (1874-1945) de kültür bilimleri ile doğa bilimleri arasında bir ayrıma gider. Cassirer her şeyden evvel kültürü *“toplumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az veya çok, ama sürekli değişen bir işaret ve simgeler topluluğuna göre şekillenip yönlenen bir yapay dünya olarak görür.”* (Özlem, 2015a: 47).

Cassirer, bilginin oluşumunda kavramlar oluşturma işleminin temel bir öneme sahip olduğunu düşünür. Ona göre kavram kurma, tarihsel birikimi gerektiren simgeleştirme yetisiyle mümkündür. Kültürel bir varlık olan insan, simgelerle düşünmek ve simgesel bir evrende yaşamak durumundadır. (Özlem, 2015a: 193). Her türlü bilgi simgeler tarafından tayin edilir. (Özlem, 2016a: 198). Bizatihi doğa kelimesinin

kendisi de ön-bilimsel yani simgesel bir kavramdır. (Özlem, 2015b: 208). Bu açıdan bakıldığında bilim; tıpkı din, sanat ve dil gibi simgesel bir evren olan insan kültürünün bir parçasıdır. (Özlem, 2015b: 209).

Cassirer'in ifadesiyle “*Dilde, dinde, sanatta, bilimde, insan kendi dünyasını kurmaktan başka bir şey yapmaz.*” (Cassirer, 1980: 206, Akt. Özlem, 2016a: 168). Bu sebeple insan, fiziksel gerçeklikle doğrudan doğruya karşı karşıya gelmez, onunla kendisi arasında simgesel bir evren bulunur. (Özlem, 2015a: 190) Hatta bilimin kendisi de simgelerle iş görür. (Köktürk, 2006: 105). Bu açıdan bakıldığında “*bilimsel kuramlar nesnelere değil, simgelerin kuramlarıdır.*” (Özlem, 2016a: 193).

Cassirer; her ne kadar sanat, dil, mitos ve bilgi gibi sahaları, simgesel kültür evreninin parçaları olarak izah etse de bu alanları birbirinin içinde eritip yok etmez. Her bir alanın insan zihninin kendini izhar etmesinin farklı yolları olduğunu belirtir. (Köktürk, 2006: 142). Bu açıdan o, doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasında da ayrıma gider. Ona göre doğa bilimleri algının bilgisiyle matematiğin simgelerini birleştirir. Şeylerin doğasını fiziksel ve kimyasal sabiteleri ifade eden saf sayı kavramlarıyla belirleyerek, bu kavramları denklemler ya da sabit işlevsel ilişkiler halinde formüle eder. (Cassirer, 2017: 113-114). Burada yapılan şey, ortak bir nesnelere dünyasını ve bu dünyayı ifade eden genel yasaların bilgisini inşa etmektir. (Cassirer, 2017: 115, 116). Fakat inşa edilen bu dünya ölü bir dünyadır. Burada “*ben'in herhangi bir şekilde öznel deneyimine eriştiği şeylerin hepsi bastırıldığı gibi, ortadan da kaldırılmıştır.*” (Cassirer, 2017: 114).

Cassirer'e göre kültür bilimleri ise evrensel yasalara ulaşmayı amaçlamayan, yalnızca insan hayatında gerçekleşen formların ve üslupların bilgisini anlamayı hedefleyen bilimlerdir. Bu formlar, sınırsız farklılıkta olan ve bütünlüklü bir içyapıya sahip olmayan unsurlardır. Dolayısıyla onları bilmenin yolu, ait oldukları kültürün aktif bir şekilde içine girmekten geçer. (Cassirer, 2017: 115). Burada tarihsel bilgi, vazgeçilmez bir unsur olarak sürece dâhil olmak durumundadır. Fakat söz konusu tarihsel bilginin “*görevi geçmişte var olmuş olanı ve geçmişin yaşantısını bize yalnızca tanıtır öğretmek değil, onları yorumlayarak öğretmek*” (Cassirer, 2017: 116) olmalıdır.

Görüldüğü gibi Dilthey'a kadar gelen tarihselci/hermeneutik kültür ve tarih felsefesi geleneğinde doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki sınırlar özenle korunsun da bilhassa Dilthey'da sınırlar zaman zaman bulanıklaşır. Bu düşünürün görüşleri çerçevesinde -en azından- her iki bilim alanına temel teşkil eden bilgi yapıları tarihsel ve kültürel yaşam zemininde birbirlerine yaklaşır. Dilthey sonrası hermeneutik

gelenekte bu yakınlaşma düşüncesi giderek daha fazla belirginleşmiştir. Bu hususta hermeneutik geleneğe oldukça fazla katkıları olan Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının, Martin Heidegger'in varoluşçu hermeneutiği ile Hans Georg Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin, Paul Ricoeur'un fenomenolojik hermeneutiği ve yine Jürgen Habermas'ın eleştirel hermeneutiğinin çok önemli katkıları vardır. Kendisini doğrudan hermeneutik gelenek içerisinde görmek mümkün değilse de bu gelenekten fazlasıyla beslenen Ernst Cassirer'i ve yine bilhassa Dilthey'in tarihselci görüşlerinden istifade eden R. G. Collingwood'u da bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bu isimlere eklenmesi gereken bir başka düşünür olan Erich Rothacker ise tarihselci düşüncenin epistemolojik sonuçlarını uç noktalara kadar taşınması ve buna bağlı olarak bilimsel bilgi dâhil olmak üzere her tür bilginin tarihsel ve göreceli bir yapıya sahip olmak durumunda olduğunu ileri sürmesiyle dikkat çeker. Son olarak hermeneutik gelenekle postmodern düşünce arasında bağlantı kuran filozof Richard Rorty, doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin her ikisinin de birer inşâdan ibaret olduğunu ve bu sebeple epistemolojik değer anlamında aralarında herhangi bir fark olmadığını ileri süren bir yaklaşım geliştirerek sınır problemini ortadan kaldırmayı denemiştir.

İsimlerini andığımız filozofların doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasında kurdukları ilişki anahtar bir kavram etrafında gerçekleşir. Bu kavram -ister kendisine doğrudan gönderme yapılsın isterse ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinden kendisine imada bulunulsun- kültürel ve tarihsel nitelikteki *yaşam dünyası* kavramıdır.

3. YAŞAM DÜNYASI ZEMİNİNDE DOĞA BİLİMLERİ ve KÜLTÜR BİLİMLERİ BERABERLİĞİ

Yukarıda da gördüğümüz gibi Dilthey öncesi tarihselci/hermeneutik geleneği hazırlayan filozoflarda olduğu kadar, bu geleneğin asıl en önemli öncüsü olan Dilthey'da da doğa bilimlerinin ele alınışı daha çok kültür bilimlerinin özerkliğini ortaya koyma çabası taşır. Zira Dilthey, çalışmalarında her ne kadar bilginin *yaşam dünyasıyla* ilişkili olan tarihi/kültürel zeminine vurgu yapmış olsa da, bu vurguyu daha ziyade kültür bilimlerini temellendirmek için yapmıştır. Bilgi konusuna temelden bir bakış açısı farklılığı getiren Dilthey, bazı yorumculara göre konu doğa bilimleri ve tin bilimleri ayrımına gelince doğa bilimleri konusunda pozitivist bakış açısının etkisinden tamamen kurtulamamıştır. (Özlem, 2015a: 39). Zira Dilthey, başka birçok tarihselci düşünür gibi doğa bilimlerinin araştırma konularını olgular alanı olarak gösterir ve bu alanı tinsel bilimlerin alanından ayırt eder.

Bu sebeple söz konusu hermeneutik geleneğin hem Dilthey öncesinde hem de Dilthey'da ortaya koyduğu şey, doğa bilimlerine ait yöntemlerin insan bilimlerine sirayet etmesine bir tepki mahiyeti taşımaktadır. Oysa bu iki alanın yöntemsel olarak birbirlerinden özenle ayrılması ve yine bunlara ait yöntemlerin birbirlerine indirgenemez mahiyette olduğunun ortaya konulmasına gayret edilmesi -tam da pozitivist bakışın yapmaya çalıştığı gibi- doğa bilimlerini hermeneutik açıdan ele almanın önüne set çekme potansiyeli taşımaktadır. (Crease, 1997: 259) Yine bu durum bir taraftan pozitivist eleştirilerde bulunulurken diğer taraftan pozitivist yaklaşımın ısrarla görmekten kaçındığı, doğa bilimlerinin tarihi ve hermeneutik boyutlarının daha geniş çerçevede ve daha derinlemesine ele alınmasını kısıtlamıştır. (Crease, 1997: 260). Fakat tüm bunlara rağmen özellikle Dilthey ve onun sonrasında zenginleşerek gelişen hermeneutik gelenek, tüm insani faaliyetleri olduğu gibi doğa bilimlerini de kültürel ve tarihsel bir yaşam zemininde ele alan bakış açısıyla; doğa bilimlerinin kökenlerine ve bu alanda faaliyet gösteren bilim adamlarının etkinliklerine pozitivist bakıştan daha farklı bir gözle bakılmasına imkân verecek bir miras bırakmıştır. Bu hususta Dilthey'in açtığı çığır, kendisinin hedeflediklerinden çok ötelere varmıştır. Bilhassa onun her tür insani faaliyeti, tarihi ve kültürel bir zeminde açıklamaya yönelik kavrayışı önemli bir kırılmaya işaret etmektedir.

Dilthey'a göre kendisinden önce epistemoloji alanında sergilenen çabalar önemli bir eksikliğe sahiptir. (Dilthey, 2012: 16,17). Zira bu çabalar bilginin ve bilimin tarihi/yaşamsal zeminini görmezden gelir. Oysa Dilthey'a göre "*bilim yaşamayı öncelemez; onun kendisi yaşamının ürünüdür.*" (Dilthey, 2012: 43). Dilthey bu hususta şunları da ifade eder: "*İçsel yaşanmışlık halini, yaşantıyı ve yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlamayı en temelinden düzenleyen, bu demektir ki bunları önceleyen, bunları arkasında bırakma gücüne sahip olan hiçbir bilimsel süreç yoktur.*" (Dilthey, 2012: 43).

Dilthey, insani ürünleri tarihsel ve kültürel etkileşim zemininde açıklama çabasını örneklendirmekten kaçınmaz, bunu bilhassa sanat alanıyla ilgili olarak yapar. Örnek olarak Shakespeare'in, zamanının bilimsel/meکانist tavrını eserlerindeki karakterlere yansıttığını (Dilthey, 2012: 62, 63) ve yine 17. ve 18. yüzyılların bilimsel evren kavrayışının bu yüzyılların sanatına yön verdiğini söyler. (Dilthey, 2012: 71)

Dilthey ile aynı dönemde yaşamış bir başka Alman düşünürü olan Edmund Husserl (1859-1938) -her ne kadar fenomenolojik yaklaşım adında başka bir yaklaşımın öncüsü olsa da- bilimlerin bilim öncesi

temellerini soruşturma hususunda Dilthey ile buluşur. Bilhassa son dönem çalışmalarında Husserl; bilen öznenin ortaya koyduğu felsefi ve bilimsel ürünlerin zeminini oluşturan tarihi yaşam dünyasına vurgu yapar. (West, 2013: 160). Ona göre modern bilim, doğayı daha iyi anlamaya ve ona egemen olmaya yardım etse de kendi temellerini oluşturan tinsel dünyayı bizden gizleme eğilimi içindedir. (West, 2013: 160; Heelan, 1997: 272). Oysa doğa bilimi her şeyden önce tarihi bir olaydır ve onun ne olduğunu yine doğa bilimleriyle açıklama çabası döngüsel bir açmaza neden olur. (Husserl, 1994: 34). Burada felsefenin görevi, bilimle *tarihsel yaşam dünyası* arasındaki uçurumu kapatacak bir anlama biçimini inşa etmek olmalıdır. (West, 2013: 161). Husserl'in şu tespitleri önemlidir: “*Matematiksel doğabilim başarıya, olasılığa, kesinliğe, hesaplanabilirliğe dayalı daha önce akla bile gelmeyen tümevarımları yapmak için mükemmel bir tekniktir. Başarı ölçüt alındığında insan tininin bir zaferidir. Ama yöntemlerinin ve kuramlarının akılcılığı tamamen görecelidir. Kendisi gerçek bir akılcılıktan tümüyle yoksun olan bir başlangıcı varsayar. Görünür dünya- çevresi [umwelt] bu salt öznel olan bilimsel tematik içinde unutulunca, çalışan öznenin kendisi de unutulur ve bilim adamı tema haline gelemez.*” (Husserl, 1994: 85).

Husserl ve Dilthey'in düşüncelerinden bir kısmı Martin Heidegger'in (1889-1976) ontolojik hermeneutiği içerisinde geliştirilerek onun doğa bilimlerinin tarihi-kültürel kökenleri hususunda ortaya attığı özgün fikirlere zemin hazırlar. (West, 2013: 162). Daha da ileri giderek şu söylenebilir ki Heidegger'in yaptığı özgün katkılar doğa bilimleri ve kültür bilimleri ayırımında radikal bir dönüşüme yol vermiştir. Zira Gadamer'in belirttiği gibi Husserl öncesi tarihselci/ hermeneutik gelenekte söz konusu olan tarihsel varoluşun doğanın varoluşundan ayrılması anlayışı Heidegger'de son bulur. Gadamer'in ifadesiyle: “*O da Husserl gibi tarihsel bilimlerin metodolojik tekliğini bilgi teorisi düzleminde meşrulaştırmak için tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu. Tersine, doğa bilimlerindeki bilgi türünü, “anlama”nın bir alt türü olarak gördü. (...) (Heidegger'de) anlama, insan Dasein'inin (varoluşunun) dünyadaki varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel (primordial) başarıdır. Ve anlama, pragmatik ilgi ve teorik ilgi olarak iki ayrı yönde farklılaşmadan önce, Dasein'in varoluş biçimidir; bu varoluş biçimi de onu “varolabilme-potansiyeli” (Seinkönnen) ve “olanak” olarak kurar.*” (Gadamer, 1990: 95).

Görüldüğü gibi Heidegger her şeyden önce Dasein olarak isimlendirdiği insan varlığını, tarihsel yapıya sahip bir varoluş biçimi olarak görür. Heidegger bunu şu şekilde ifade eder: “*Halbuki Dasein’in özüne ait olan bir şey vardır: Belirli bir dünya içinde varolmak.*” (Heidegger, 2008: 13). Dasein, başka insanlarla paylaşılan tarihsel yaşam dünyası içinde var olur. (West, 2013: 170, 171). Dolayısıyla insan varlığının her tür ürünü gibi bilimsel bilgi de bu tarihsel yaşam dünyası tarafından koşullanır. Onun ifadesiyle “*Bilimler Dasein’in varlık minvallerinden biridir.*” (Heidegger, 2008: 13).

Heidegger’in modern Batı düşüncesinin varoluş zeminini oluşturan tarihsel yaşam dünyasına dair tespitleri de ufuk açıcıdır. Ona göre söz konusu yaşam dünyasının temel eğilimi sabit bir töz anlayışına dayanır. (West, 2013: 163). Bu töz Platon’da *ideler*, Aristoteles’te *ilk hareket ettirici* ve Orta Çağ teolojisinde *Tanrı* gibi muhtelif şekillerde karşımıza çıkar. Batının bilimsel aklı, olguların nedensel temellerinin mutlak anlamda gerçek olduğunu iddia ederek bu sabit töz anlayışını devam ettirir. Dolayısıyla Heidegger’e göre söz konusu ontolojik bakış açısı, bilimsel bilgiyi imtiyazlı bir konuma yükselterek, tek hakiki bilgi türü olarak bilimsel bilgiyi görmek gibi bir ön yargıya neden olur. (West, 2013: 164). Ona göre Batı kültürü üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olan bilimsel akıl ve teknolojinin her yere yayılan durdurulamaz etkisinin temel sorumluluğu da bu metafizik zeminde aranmalıdır. (West, 2013: 163).

Heidegger’e göre modern bilimde matematiğin kullanımı da bu metafizik zeminle ilişkilidir. Burada söz konusu olan şey sadece; bir bilgi türü olan matematiğin doğaya tatbikinden ibaret değildir. Zira ona göre modern bilim, doğası gereği matematikseldir. (Heidegger, 1998: 47). Bunun nedeni modern bilimin ele aldığı cisimlerin –eski doğa anlayışından farklı olarak- kendi içlerinde mevcut olan güçlere göre değil, kendilerini görünür kıldıkları yer ve zaman noktalarının bağıntılarına ve onlara etki eden yasalara göre incelenmeye başlanmasıdır ki bu durum matematiksel düşünmeyi gerekli kılmaktadır. (Heidegger, 1998: 69). Yani modern bilim, doğadaki fenomenleri –her türlü deneyden önce-birbirleriyle bağıntıları içinde açıklamaya el verecek bir düşünme şekli olan matematiksel düşünmeyi zaruri hale getirmiştir. (Heidegger, 1998: 65).

Heidegger’e göre modern bilim anlayışıyla birlikte yaşanan söz konusu dönüşüm, -yukarıda belirttiğimiz gibi-ontolojik bir farklılaşmaya tekabül eder. Onun ifadeleriyle: “*O, Dasein’in radikal bir dönüşümüdür, yani varolanların Varlık’ının matematiksel olan’ın tahakkümü temelinde*

açılmasına ilişkin bir dönüşümdür. Bu dönüşüm, bilfiil tarihin yolunun sıradan görüşten zorunlu olarak gizli bir bölgesidir; daima Varlık'ın açıklığıyla ilgilenen –yoksa hiçbir şeyle ilgili olamayan- bir tarihtir bu.” (Heidegger, 1998: 81).

Heidegger'in vurguladığı gibi Batı tarihinde bu dönüşüm, tarihi ve kültürel nitelikteki başka süreçlerle de ilişki içindedir. Bunu bilhassa, evrenin bir makine gibi tasarlanması olgusunda görmek mümkündür. Collingwood'un Heidegger'in tespitleriyle ortaklaşan cümleleriyle ifade etmek gerekirse: “*Yunanlılar ve Romalılar çok az makine kullanıyorlardı: Mancınıkları ile su saatleri, yaşam biçimlerinin, kendileri ile dünya arasındaki ilişkiyi tasarlayışlarını etkileyecek ölçüde önemli bir ögesi değildi. Ama on sekizinci yüzyılla birlikte, Sanayi Devrimi yoldaydı. Matbaa ile yel değirmeni, kaldıraç, tulumba ile makara, saat ile tekerlekli el arabası ve madenciler ile mühendislerin kullandığı bir sürü makine günlük yaşamın yerleşik öğeleriydi. Herkes bir makinenin yapısını anlıyordu; böyle şeyleri yapma ve kullanma deneyimi Avrupa insanının genel bilincinin bir parçası haline gelmişti.”* (Collingwood, 1999: 18).

Görüldüğü gibi Heidegger, bilimin yalnızca kendine ait önermelerle anlaşılmasının mümkün olmadığını, öncelikle onu var eden tarihi-kültürel zeminin kavranması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre bir bilimsel faaliyetin olgulara yönelttiği sorular ve bu sorulara karşılık olarak geliştirdiği cevapların ipuçları, söz konusu faaliyetin vücut bulduğu tarihi zemin tarafından şekillendirilmektedir. (Kisiel, 344: 2010; Crease, 1997: 259).

Heidegger'in bir takipçisi olan ve modern felsefi hermeneutiğin öncü ismi olarak görülen Hans Georg Gadamer (1900-2002)'in felsefesi ise bilimsel faaliyet de dâhil olmak üzere her tür insani faaliyetin temelinde yer alan *anlama* meselesi üzerinde yoğunlaşır. (Gadamer, 2008: 33-38). Onun düşüncesinde hermeneutik, söz konusu anlama faaliyetinin doğasını ortaya çıkarmaya çalışan bir sorgulama ve araştırma disiplindir. (West, 2013: 181).

Gadamer'e göre de her tür insani faaliyet, tarihi olarak çerçevelenmiş özneler-arası bir yaşam dünyası içerisinde gerçekleşir. (West, 2013: 180). İnsanın anlama faaliyeti de bu çerçevenin dışında değildir. “*Her tür düşünüşümüz kaçınılmaz olarak yaşam dünyası içinde vukû bulunduğu ve dolayısıyla da zorunlulukla yaşam dünyası tarafından koşullandığı için, yaşam dünyasının üzerinde, hiçbir perspektif olamaz.”* (West, 2013: 178-179).

Gelenek ve otoritenin devrede olduğu bir yaşam dünyasının inşa ettiği ön yargılar çerçevesinde gerçekleşen her anlama eylemi aynı zamanda bir yorumlamadır. “Anlama her zaman bir ön-anlamayı gerektirir ki o da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belli bir geleneği gerektirir.” (Gadamer, 1990: 82). Gerçekten de Gadamer, anlama ve yorumlama eylemleri arasında kesin bir sınır çekmez. Zira anlama eylemi ön yargılarımızla yöneldiğimiz şeyin kendisini bize açması ile gerçekleştiğinden, bizim kendimizden hiçbir şey katmaksızın/yorumlamaksızın anlamamız diye bir şey söz konusu olamaz. (Bernstein, 2009: 199). Bu sebeple Gadamer’e göre Aydınlanma’nın her türden ön yargı ve otoriteye karşı geliştirmiş olduğu reddedici tavır doğru değildir.

Gadamer, Aydınlanma’nın ön yargı ve gelenekle ilgili tanımlamalarına eleştirel yaklaşır. Zira ona göre belli bir otorite ve geleneğin içerisinde yer alan ön yargılar, anlamanın koşulunu oluşturur. Aydınlanma’nın bile “ (...) kendi özünü belirleyen bir önyargısı vardır: Aydınlanma’nın temel önyargısı bizatihi önyargıya karşı önyargısıdır; bu önyargı geleneğin gücünü reddeder.” (Gadamer, 2009: 11). Bu nedenle ona göre “(...) önyargı kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez; hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsurudur.” (Gadamer, 2009: 11). Fakat burada “Önemli olan şey, kişinin kendi önyargılarının farkında olmasıdır (...).” (Gadamer, 2009: 9) ki bu sayede anlamak üzere bir metne veya olaya yönelen kişi yöneldiği şeyin kendisini ifşâ edebilmesine imkân tanır.

Anlama ve yorumlamaya verilen bu merkezi önem Gadamer’in kültür bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran temel farklılığı vurgulamasını sağlar. Ona göre hermeneutiğin/yorumlamanın kültür bilimleri (Geisteswissenschaften) açısından önemi basit bir yöntem sorunu olarak görülemez. Hermeneutik, kültür bilimleri açısından varoluşsal anlam taşır. Burada doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki farklılık her şeyden önce “yöntemde farklılık değil, bilginin amaçlarında farklılıktır.” (Gadamer, 2009: 42). Dolayısıyla hedefleri ve temel karakteristikleri itibariyle birbirlerinden köklü bir biçimde farklı iki bilim türü söz konusudur. (Gadamer, 1990: 87).

Bu iki bilim türü arasındaki ayrım Gadamer’in Heidegger analizi dâhilinde ifade ettiği şu düşüncelerle net bir şekilde ortaya konulur: “Eğer Vertsehen [Anlama] insanın “bu dünyada varoluşu”nun (in-der-Welt-sein) temel momentü ise, o zaman insan bilimleri insanın “öz anlama”sına doğa bilimlerinden daha yakın demektir. Doğa bilimlerinin nesnelliği artık ikirciksiz ve zorunlu bir bilgi ideali olmaktan çıkmıştır.

İnsan bilimleri, doğa bilimlerinin kesinlik ve nesnellğine yaklaşmadıkları halde insanın öz-bilincine katkıda bulunurlar, çünkü kendileri insanın öz-bilincinden kaynaklanırlar.” (Gadamer, 1990: 81). Hatta Gadamer açısından: *“Anlama ve anlaşılın şeyin doğru yorumu fenomeni yalnızca anlam bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojisine özel bir problem değildir. (...) Metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir; apaçık bir biçimde, genelde insanın dünya tecrübesi ile ilgilidir. Hermenoytik fenomen, özü itibarı ile hiçbir suretle bir yöntem problemi değildir.”* (Gadamer, 2008: 33).

Böylece Gadamer açısından -yukarıda sözünü ettiğimiz gibi- söz konusu gelenek ve onun içerdiği otorite ve ön yargı süreçleri kültür bilimlerinin varoluşsal boyutunu oluşturur. Yine Gadamer’in ifadesiyle: *“Her nasıl olursa olsun, geçmişle bildik ilişkimizi geçmişle aramızdaki mesafe ve kendimizi gelenekten özgürlük karakterize etmez. Aksine biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilin bir süreç değildir –yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız. Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/ en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.”* (Gadamer, 2009: 27).

Gadamer’e göre doğa bilimleri ve kültür bilimleri arasındaki farklılık -anlama meselesiyle bağlantılı şekilde- her iki bilim türünün inceledikleri konu/nesne ile ilgili olarak tezahür eder. Kültür bilimlerinin konusu bu bilimlerin zaten bir parçası olduğu yaşam dünyasının kendisinde mevcudiyet bulurken, doğa bilimlerinin nesnesi dışsal olarak belirlenebilir niteliktedir. *“Bu yüzden tarihsel araştırmayı hayatın tarihsel hareketinin bizatihi kendisi taşır ve tarihsel araştırma teleolojik olarak incelemekte olduğu nesneye göre anlaşılabilir. Açıktır ki, bu tür bir “kendinde/kendi başına nesne” hiçbir surette var olamaz. İşte bu tam da anlam bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran şeydir. Doğa bilimlerinin inceleme nesnesi doğanın tam bilgisi dâhilinde bilinebilecek bir şey olarak ideal şekilde (idealiter) belirlenebildiği hâlde, tarihin tam bilgisinden söz etmek anlamsız ve bu nedenle araştırmanın yönelebileceği bir “kendinde nesne”den (Gegenstand an sich) söz etmek mümkün de değildir.”* (Gadamer, 2009: 31).

Her ne kadar iki bilim türü arasında bu tür farklılıklar olsa da Gadamer’e göre yöntemli doğa bilimlerinin temelleri, söz konusu yaşam dünyası/gelenek içinde vukû bulan anlama faaliyetinin doğasıyla ilişkili

olmak durumundadır. (West, 2013: 177). Fakat Gadamer'in ifade ettiği bu durum onun eserlerinde sadece zayıf bir değini düzeyinde kalır; doğa bilimleri hermeneutiğine kadar vardırıılmaz. Her ne kadar o, Thomas Kuhn'un söz konusu ettiği olağan bilim evresi ve bu evrede devrede olan paradigmaları andırır şekilde *gelenek* unsurundan bahsederek, geleneğin doğa bilimlerindeki araştırma hatları üzerinde etkili olduğunu kabul etse de neticede bu durumun bilimsel keşiflerin epistemik değeri üzerinde hiçbir rolü olmadığını söyleyerek tarihsel-kültürel yaşam dünyasının doğa bilimleri üzerindeki belirleyici etkisini vurgulamaktan geri durur. (Gadamer, 2009: 29). Zaten bazı yorumculara göre doğa bilimlerinin hermeneutik kavranışına engel olan ayrıma; yani doğa bilimleri ile kültür bilimleri ayrımına baştan beri sadık kalması onun pozitivist ön yargıların etkisinden tamamen kurtulamadığının göstergesidir. Bu yorumculardan biri olan Martin Eger'e göre sadece Gadamer'de değil; Gadamer'de olduğu gibi yaşam dünyasıyla bağlantılı olmak durumunda olan anlama ve yorumlama sorununa verdikleri merkezi konuma rağmen hermeneutik hareket içerisinde yer alan filozoflar, yaptıkları analizlerin doğa bilimleri için muhtemel sonuçları üzerinde durmamışlar, hermeneutik yönelimi sadece beşeri ve sosyal bilimler için söz konusu etmişler gibi görünmektedir. (Eger, 1993: 1, 2). Robert Crease ise bu düşünürlerin içinde Heidegger'in doğa bilimleri ile sadece kendisine ait temel varlık sorunu ile ilişkisi bağlamında ilgilendiği, Gadamer'in ise bilimin bu alanıyla kurduğu irtibatın, onu hayatın geri kalanına entegre edilecek bir olgu, olarak görmesiyle sınırlı olduğu tespitini yapar. (Crease, 1997: 269).

Durum böyle olsa da Gadamer'in her anlama faaliyetini bir yorumlama olarak gören yaklaşımı doğa bilimlerinin hermeneutik çabanın içine dâhil edilmesine müsait bir zemin oluşturur. Onun doğa bilimlerinde hermeneutik sorunsal gibi bir şeyin varlığını geç de olsa fark etmiş olduğunu söylemek mümkündür. (Eger, 1997: 362). Kaldı ki Martin Eger'a göre Gadamer'in bilhassa sanatsal faaliyeti ele alış biçimi onun hermeneutiğini doğa bilimlerine genişletmemize imkân veren bir bakış açısı taşımaktadır. (Eger, 1993: 314).

Kültür bilimleri söz konusu olduğunda Gadamer hermeneutiği, tüm bu açıklamaların düşündürebileceği gibi, asla nesnellik karşıtı bir öznellik ve göreciliği savunmaz. İlk olarak, ona göre nesnellik ve öznellik kategorileri –Heidegger'in de üzerinde durduğu gibi- Batı metafizik geleneği içerisinde oluşmuş olan sabit bir töz anlayışı yanılmasıdır. (West, 2013: 177,178). Gadamer, bu şekilde bir özne-nesne ontolojisini reddeder. (Tatar, 1999: 137). Ona göre

hakikat, “*Ne nesnelciliğin kabul ettiği gibi saf bir teemmül nesnesi, ne de radikal öznelciliğin durumunda olduğu gibi, bilincin bir inşâsı ya da üretimi değildir.*” (Tatar, 1999: 42). Aksine, hakikat bir taraftan öznel ilişkiyi, diğer taraftan da nesnenin tarihsel varoluş biçiminin öznedey meydana getirdiği farkındalık halini gerektiren diyalektik bir sürecin sonucunda ortaya çıkar. Burada hem özne hem de nesne; zaman ve tarihselliğin oluşturduğu ortak bir varlık tarzını paylaşır. (Tatar, 1999: 44).

Kültür bilimleri ve doğa bilimlerini tarihsel-kültürel bir yaşam dünyasıyla temellendiren bir başka kültür felsefecisi Erich Rothacker (1888-1965) ise, yer yer Dilthey ve Heidegger’den hareket ederek geliştirdiği tarihselci bakış açısını göreciliğe kadar vardırır.

Rothacker, bilimsel çalışmayı tayin eden ve kendisinin ön-bilimsel dünya tasarımı dediği bir duruma dikkat çeker. (Rothacker, 1990: 74). Tarihsel bir yaşam evreni içerisinde vücut bulan bu tasarım, bilimsel çalışmaların yöneldiği konuları ve bu konulara yönelik tutumları belirler. (Rothacker, 1990: 76). Rothacker söz konusu ön-bilimsel dünya tasarımı olgusunu şöyle örneklendirir: “*Bizde klasik Antikçağ bilimlerinin, örneğin sinoloji, babilonistik, sanskritoloji ve diğerlerinin böylesine yoğun ve kapsamlı şekilde kurulup gelişmiş olması, kendi önbilimsel humanistik ideallerimizle bağlantılıdır. Uluslar tarihi ve folklor tarihinin bizde kolonizasyon ve misyonerlikle birlikte gelişmesi de buna örnektir.*” (Rothacker, 1990: 76)

Tüm bu süreçlerin meydana getirdiği yaşam dünyası, ürettiği *dogmatikler* vasıtasıyla bilimleri etkiler. Rothacker’in ifadesiyle “*Doğabilimleri olgulara kendi dogmatik öncülleriyle yönelirler.*” (Rothacker, 1990: 92).

Rothacker’de dogmatik kavramı, “*bir bilimin veya disiplinin özgül soru sorma alanını, problematikliğini ve metodiklerini imler.*” (Rothacker, 1990: 24). Yine pratik anlamıyla dogmatik, “*bir bilim veya branşın konu ve sistematikliğini çerçeve halinde veren bir uğraştır.*” (Rothacker, 1990: 23).

Heidegger’e benzer şekilde Rothacker’e göre de Yeni Çağ bilimine yön veren temel yaşam ilgisi, Yeni Çağ insanının “*gerçekliğe egemen olma yoluyla yaşamını güvenceli hale getirmek*” (Rothacker, 1990: 91) şeklindeki tutumuyla tezahür etmiştir. Bu ilgi doğrultusunda oluşan ve doğa bilimlerini şekillendiren dogmatik, algı içeriklerini nicel yoldan rasyonelleştirmeyi amaçlamaktadır. (Rothacker, 1990: 91). Ona göre: “*Bu dogmatikte dört yön ayırt edilebilir: 1. Matematik modelini*

örnek alan bir mantıksallık (Platonik model), 2. kavram kuruluşunda ekonomi (modern pragmatik yorum içinde), 3. keşifçilik, 4. yeniçağın dinamizminde içkinleşmiş olan teknik verimlilik (bilmek yapabilmektir; savoir pour prévoir)". (Rothacker, 1990: 85).

Rothacker, bu düşüncelerden hareketle; insanın asla gerçekliğin bizatihi kendisiyle baş başa kalamayacağını, bunun yalnızca bilim alanında değil bütün insani faaliyetlerde geçerli olduğunu, gerçekliğin yalnızca farklı dogmatik tarzlar vasıtasıyla anlamlandırılabilceğini, sonuç olarak gerçekliğin daima yorumlanan bir şey olmak durumunda kaldığını ileri sürer. (Rothacker, 1990: 70-71). Buradan kalkarak farklı yaşam ilgileri ve bunlardan doğan dogmatiklerin farklı yorumları gerektirdiğini söyler. Bu sonuç, onun göreciliğe vardığı yeri gösterir. Zira yorum çoğulluğunu aşma imkânı yoktur. Rothacker'in ifadeleriyle: "*İşte, yaşama açısından bakıldığında kalıcı olan bu çok çeşitliliktir. Ama burada daha önemli olan, yorumlar çokluğunu aşma konusundaki imkânın gerçekleşmemesi, perspektiflerin yadsınamaması olgusudur.*" (Rothacker, 1990: 71).

Rothacker'in bu düşüncelerine benzer düşüncelere -hermeneutik gelenek içerisinde yer alan filozoflardan- Paul Ricoeur ve Richard Rorty'de ve yine eleştirel hermeneutik akımın öncülerinden Habermas'ta rastlamak mümkündür.

Fransız filozofu Paul Ricoeur (1913-2005); Rothacker'a benzer şekilde, varlığa yönelme faaliyetinin her zaman için önceden bir yorumu gerektirdiğini, bu sebeple tüm ontolojik yaklaşımların bir yoruma dayanmak durumunda olduğunu söyler. (Göka vd., 1999: 70). Dolayısıyla Ricoeur'a göre: "*Tüm ontolojiler, yorumlanan varlık ve yorumların incelenmesi arasında gidip gelen bir yorumsama dairesi içinde ortaya çıkmak zorundadırlar. Tüm bu söylenenler, doğa bilimleri de dâhil olmak üzere tüm bilimsel kuramlar için de geçerlidir. Yorum riskinden kaçınarak varlığa nesnel olarak yönelmek olanaksızdır.*" (Göka vd., 1999: 71).

Amerikalı filozof Richard Rorty (1931-2007) için de, bilimsel bilgi dâhil olmak üzere, her bilgi türü bir geleneğe bağlı olarak vücut bulur. (Göka vd., 1999: 70). Farklı kültürlerin, çağların ve pratiklerin farklı doğruluk ölçütleri vardır. (Göka vd., 1999: 195). Bu yüzden hiçbir bilgi, şeyleri olduğu gibi yansıtamaz. Bilgi, gerçekliği keşfetme veya bulma değil inşa etme sürecidir. (Göka vd., 1999: 191; Günsoy, 2006: 17). Bu nedenle hiçbir bilginin kendisini nihai olarak haklı kılabilceği değişmez ölçütlerden söz edilemez. (Göka vd., 1999: 195).

Bilgiye dair bu tür görüşleriyle göreci anlayışa sahip postmodern düşünce akımlarıyla uzlaşan Rorty, klasikleşmiş doğa bilimleri ve kültür bilimleri ayrımına da karşı çıkar. Ona göre bu ayrımın temelinde her bir bilim sahasının kendilerine ait gerçekliği bir ayna gibi yansıttığı yanılgısı yatmaktadır. (Günsoy, 2006: 46-47). Oysa her tür bilgi gibi bilimsel bilgi de -belirli amaçları gerçekleştirmek için tercih edilen- işe yarar bir araç olmanın ötesinde bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla onun açısından bu ayrımı ortadan kaldırmak daha iyi olacaktır. (Göka vd., 1999: 194; Rorty, 2006: 360).

Bu görüşlerde pragmatizm geleneğinden istifade eden Rorty, tüm bilgi ve bilim türleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak için hermeneutik gelenekten faydalanır, böylelikle pragmatizm ile hermeneutik arasında köprüler kurar.

Rorty, bilhassa bilimlerin birleştirilmesi çabasında hermeneutik geleneğin tezlerinden hareketle düşüncelerini “*tarihsel-yanlılığımızın bir kader olduğunu ve herhangi bir şekilde aşılabileceğinin imkânsız olduğunu ilan etmeye*” (Göka vd., 1999: 193) kadar götürür. Her türlü bilimsel faaliyeti, bilim adamları arasındaki uzlaşımın, araştırma nesnesiyle ilgili bir gelenek paylaşımının ve söz konusu nesnelere yüklenen anlamların tayin ettiğini ileri sürer. (Göka vd., 1999: 192). Hem doğa bilimleri hem de kültür bilimlerinin faaliyetlerinin bu temelde anlaşılması gerektiğini ileri sürerek bu açıdan her iki bilgi sahasının birbirlerinden farklı olmadıkları sonucuna varır.

Rothacker’ın bilimsel bilginin temeline yerleştirdiği yaşam ilgisi anlayışına benzer şekilde, bilimsel bilgi türleriyle *insan ilgisi* arasında kurduğu ilişkiyle gündeme gelen günümüz Alman filozoflarından Jürgen Habermas (1929-) Eleştirel Hermeneutik Akımı’nın temsilcilerinden kabul edilir. Kant, Hegel ve Marks üzerinden Neo-Marksist Frankfurt Okulu’na bağlanan (West, 2013: 119) Habermas’ın düşünce ufku aynı zamanda Dilthey ve Gadamer üzerinden hermeneutik gelenekle de ilişki kurar.

Habermas, insani bilgi ve değerlerin aşkın bir öznenin zaman dışı üretimleri olamayacağı öncülünden hareket eder. (Habermas, 1997: 97; West, 2013: 119). Ona göre bilgi üretiminde değerlerden uzak durma anlayışı bile kendi içinde bir değer taşır. Dolayısıyla değerden arınmış bir bilgi ilgisi mümkün değildir. (Habermas, 1997: 97).

Habermas, empirik- analitik bilimler dediği doğa bilimlerini yönlendiren ilginin temel vasfının *teknik*, tarihsel- hermeneutik bilimler dediği kültür bilimlerinin *pratik*, eleştirel yönelimli bilimler dediği sosyal

bilimlerin ise *özgürleştirici* karakterde olduğunu ileri sürer. (Habermas, 1997: 101).

Ona göre doğa bilimlerinin temeline yerleşerek onu koşullandıran ilgi, bilgiye duyulan saf bilimsel ilgi değildir. (Ströker, 2005: 147). Burada Habermas'a göre devrede olan şey *teknik ilgidir* ve bunun temel vasfı; dış gerçekliğin kontrolünü amaçlayan, çıkara dayalı bir başarı ilgisi olmasıdır. (Ströker, 2005: 147; West, 2013: 125). Dolayısıyla bu ilgiden hareket eden doğa bilimleri, gerçekliği bizatihi gerçeklik olarak değil temeldeki kontrol amaçlı "*bilişsel bir ilgi/çıkara'nın bakış açısından tasvir*" (West, 2013: 126) etmek durumundadır. Ströker'in yerinde tahlilleriyle: "*Bu tezlere göre, teknik ilgi, bugün bilimin tüm problematiğini belirlemekte ve bilim, teknik ilerlemenin hizmetine girmiş bir araştırma etkinliği niteliği taşımakta, dolayısıyla bilim problematiğinin ana konularını ve geliştirilen çözüm denemelerini hep teknik ilgi yönlendirmektedir. Teknik ilginin yönlendiriciliği, bilimsel problematik içindeki pek çok konunun da tek yanlı olarak arka plana atılmasına ve hatta elenmesine yol açmıştır.*" (Ströker, 2005: 148).

Habermas'ın doğa bilimlerinin temeline yerleştirdiği teknik ilgiye dair analizlerinde yapmayı amaçladığı şey -kendisinin de sahip çıktığı- Aydınlanma geleneğini demokratikleştirmektir. Zira ona göre Aydınlanmanın akla verdiği önem ve özgürlük anlayışı yanlış bir yola sokulmuş; bu sebeple akıl sadece araçsal bir akla indirgenerek tahrif edilmiş, Aydınlanmanın özgürleştirme potansiyeli de doğayı ve toplumu yöneten despotik bir güce dönüştürülmüştür. (Göka vd., 1999: 59).

Sonuç olarak, görülebileceği gibi tarihselci/hermeneutik kültür felsefesi içerisinde kültür bilimlerinin doğa bilimleri karşısında özerkliğini ve ayrıcalığını temin etmeye yönelik tartışmalar, doğa bilimlerinin bizzat kendisinin de tarihi-kültürel bir yaşam zemininde ele alınması gerektiği düşüncesine kadar vardırılmıştır. Varılan bu nokta günümüzde hala devam eden hermeneutik temelli bilim felsefesi tartışmalarının buluşma zeminini oluşturmaktadır. Gerçekten de günümüzde hem doğa bilimleri hem de fenomenolojik-hermeneutik felsefi geleneğin her ikisinde eğitim görmüş bazı düşünürler doğa bilimlerinin hermeneutik açıdan analizine yönelik önemli çalışmalar yapmaktadırlar. (Crease, 1997: 260-261). Bu düşünürlerden birisi olan Robert P. Crease, hermeneutik temelli bilim felsefesi tartışmalarının günümüzde aldığı durumu şu cümlelerle ifade etmektedir. "*Hem hermeneutik-fenomenolojik hem de bilimsel geçmişe sahip birkaç profesyonel filozof (Heelan, Ihde, Theodore Kisiel, Joseph Kockelmans gibi) Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer ve diğerlerinin çalışmalarını*

doğa bilimleri uygulamalarının yeniden değerlendirilmesine yol açacak şekilde bir daha okumaya başladılar. Hermeneutik fenomenolojik felsefede (aralarında Martin Eger'in de bulunduğu) akademik bir geçmişe sahip birkaç profesyonel bilim adamı da aynı şeyi yapmaya başladı. Yine bir grup daha ana akım bilim felsefecisi, Hermeneutik kavrayışı etkili ve zeki bir şekilde kullanırken (Joseph Rouse); Analitik felsefenin terminolojisi ve varsayımları ile konuşan sosyolojik olarak eğitilmiş birçok araştırmacı, çalışmalarında tarihsel olarak konumlanmış bilginin doğasına ilişkin hermeneutik kavrayış için derin bir anlayış ortaya koymaya başladılar. (Harry Collins, Bruno Latour, Andrew Pickering, Simon Schaffer, Steve Shapin ve diğerleri sosyal inşâcılıktan etkilenmiştir.) Tüm bu çabalar, bütün söylemlerin tarihi ve kültürel olarak konumlandığı düşüncesinin yeniden keşfini ortaya koymaktadır.” (Crease, 1997: 260-261).

Crease'in söz konusu ettiği çalışmalar –her ne kadar doğa bilimlerinin hermeneutik bir bakışla ele alınması hususunda ciddi zorluklar devam ediyor olsa da- (Crease, 1997: 261) doğa bilimlerinin felsefi açıdan irdelenmesinde artık tarihsel-kültürel bakış açısının ihmal edilemeyeceği gerçeğini ortaya koymuştur.

4. SONUÇ

Tarihselci-Hermeneutik geleneğin önceleri insana ait yaşam dünyasını ele alan tin bilimleri/kültür bilimleri/sosyal bilimler ile insan üretimi olmayan doğal gerçekliği ele alan doğa bilimleri arasında yapmaya çalıştığı ayrım; giderek sadece kültür bilimlerinin değil doğa bilimlerinin de insani yaşama dünyasının bir ürünü olduğunu kabul etme noktasına varmıştır. Bu gelenek içerisinde 19. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl boyunca devam eden tartışmalar; söz konusu yaşam dünyasının doğa bilimlerinin ilke, kavram ve amaçları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ortaya çıkarmış, bilhassa Yeni Çağ Avrupa kültürünün burada başat bir rol oynadığı söylenir olmuştur.

Günümüzde hermeneutik geleneğin ortaya koyduğu söz konusu çıkarımlar doğa bilimlerinin yapısını sorgulayan bilim felsefesi tartışmalarını beslemeye devam etmektedir. Bu tartışmalarda ele alınan başlıca sorular hermeneutik bakış açısından hareketle daha da özel durumlara indirgenmiş ve Robert P. Crease'in ilgili makalesinde belirttiği gibi: “Bilimin algısal yönünün fenomenolojisi nedir? Bilimsel laboratuvar çalışmalarından bir anlam nasıl doğar? Bilim adamları gerek bireysel gerekse grup halinde önlerinde hazır buldukları mevcut kavramsal ve pratik kaynaklardan yararlanarak, ele aldıkları bilimsel meselelerle nasıl bir anlam ilişkisi kurarlar?” gibi önemli sorulara

dönüşmüştür. (Crease, 1997: 261). Kuşkusuz bilim felsefesi açısından bu tartışmalar şu soruları da beraberinde getirmektedir: Madem doğa bilimleri kültürel bir yaşama evreninde vücut bulmak durumundadır, o halde bu bilimlerin nesnelliğinden söz etmek nasıl mümkün olacaktır? Yine bu bilimler mademki 17. Yüzyıl Avrupa uygarlığının ürünüdürler, o halde başka medeniyetlerin bu bilimleri hiç sorgulamaksızın aynen benimsemesi başka bir kültürel yaşama evrenine ait unsurları kendi yaşama evrenine ithal etmek anlamına gelmez mi? Hatta daha da ileriye giderek şu da sorulabilir: Evrensel ve nesnel bir doğa bilimi mümkün müdür?

Tarihselci-hermeneutik geleneğin ortaya çıkardığı bu sorular, yalnızca bu geleneğe bağlı olanlar tarafından değil, söz konusu geleneğe eleştirel yaklaşanlar tarafından da önemsenir. Eleştirel bir bakışla bu sorular pekâlâ, doğa bilimlerine yön veren şeyin yalnızca Avrupa'nın kültürel yaşam dünyasının koşullandırdığı doğaya hükmetme ilgisiyle açıklanamayacağı aksine doğa bilimlerinin kökeninde tüm kültürlerde ortak olan doğayı anlama, açıklama ve bilme ilgisinin iş başında olduğu şeklinde bir cevapla karşılanabilir. Bu hususta –Elisabeth Ströker'den ilhamla- hermeneutik geleneğe şu eleştirel sorular da yöneltilebilir: Bilimin dayandığı temel, Batı kültürüne ait doğaya hükmetme ilgisi değil de başka bir ilgiden doğan bir temel olup, hükmetme ilgisi bu temele sonradan Batı Avrupa aklı tarafından eklenmiş olamaz mı? Böyle bakıldığında doğa bilimleri; meydana çıkışında Batı dışı başka kültürlerin de etki sahibi olduğu ama araçsal rasyonaliteyi merkeze alan Batı aklı tarafından farklı bir anlama biçimi içerisine oturtulmuş bir insanlık birikimi olarak görülemez mi? (Ströker, 2005: 145-167).

Oldukça hayati olan bu soruların cevapları üzerinde durmak ne yazık ki bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Yalnızca sonuç olarak şu düşünceler dile getirilebilir: Doğa bilimleri ile kültürel dünya arasındaki ilişkiyi tartışırken kendimizi “nesnellik-öznellik” ve “Batı kültürü-Batı dışı kültür” ikilemelerinin zorladığı kutuplaşmalara savurmadan ama bu kutuplaşmaları da tümüyle yok saymadan başka bir bakış açısı oluşturmak mümkündür. Buna göre Gadamer'den ilhamla her bilgi gibi bilimsel bilginin de tamamlanıp bitmiş ve bizim tarihi-kültürel bakışımızdan bağımsızlaşmış nesnel bir bilgi olarak görülmesi yerine; bu bilginin kendine ait bir gerçekliği olan ama bizim o gerçekliği kendi kültürel kodlarımızdan hareketle yeniden anlamlandırabileceğimiz bir özellikte olduğunu kabul etmek gerekir. Yine, insanlığın tüm tarih boyunca ürettiği bilimsel bilginin 17. yüzyıl Avrupa tarihi ve kültürü temelinde yeniden inşa edilen temel karakteristiklerine hassasiyetle eğilip

bu karakteristiklere eleştirel yaklaşarak, mevcut doğa bilimleri birikimini gerekirse başka bir anlam dünyası temelinde yeniden temellük etme gayreti içinde olmak icap eder. Sonuçta yapılması gereken şey, bu çetin yolculuğu göze almak ve bunun sonucunda özgün bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemek olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi –Bilim, Hermenoytik ve Praksis-* (F. Yılmaz, Çev.) Paradigma Yayıncılık.
- Bilen, O. (2007). *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. Şûle Yayınları.
- Cassirer, E. (2017). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. (M. Köktürk, Çev.) Hece Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) İmge Kitabevi Yayınları.
- Crease, R. P. (1997). Hermeneutics and the Natural Sciences: Introduction. *Man and World*. 30(3), 259-270.
- Dilthey, W. (2012). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (D. Özlem, Çev.) Notos Kitap Yayınevi.
- Eger, M. (1993). Hermeneutics as an Approach to Science: Part I. *Science & Education*. 2(1), 1-29.
- Eger, M. (1993). Hermeneutics as an approach to science: Part II. *Science and Education*. 2(4), 303–328.
- Eger, M. (1997). Achivement of the Hermeneutic-Phenomenal Approach to Natural Science. *Man and World*. 30(3), 343-367.
- Gadamer, H. G. (1990). Tarih Bilinci Sorunu. P. Robinow, W. Sullivan (Ed.) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* (1. Baskı, ss. 79-106) Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2008). Giriş. *Hakikat ve Yöntem-Birinci Cilt-* içinde. (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2008). İkinci Baskıya Ön Söz, *Hakikat ve Yöntem-Birinci Cilt-* içinde. (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem –İkinci Cilt-* (H. Arslan ve İ. Yavuzcan, Çev.) Paradigma Yayınları.

- Göka, E., Topçuoğlu, A. ve Aktay, Y. (1999). *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*. (2. Baskı) Vadi Yayınları.
- Günsoy, F. (2006). Rorty'nin Büyük Anlatısı: Felsefe ve Doğanın Aynası. *Felsefe ve Doğanın Aynası* içinde. (F. Günsoy, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Habermas, J. (1997). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (M. Tüzel, Çev.) Yapı Kredi Yayınları.
- Heelan, P. A. (1997). Why a hermeneutical philosophy of the natural sciences? *Man and World*. 30(3), 271-298.
- Heelan P. A. (1998). The Scope of Hermeneutics in Natural Science, *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 29(2), 273-298.
- Heidegger, M. (1998). *Bilim Üzerine İki Ders*. (H. Hünler, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) Agora Kitaplığı.
- Herder, J. G. (2017). İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler. D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Ed.) *Tarih Felsefesi –Seçme metinler-* (4. Baskı, ss. 24-30) Doğu Batı Yayınları.
- Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. (A. Sabuncuoğlu ve Ö. Sözer) Afa Yayınları.
- Kisiel, T. (2010). Heidegger ve Bilimin Yeni İmgeleri. Ö. Aktok ve M. Bal (Ed.) *Heidegger*, (1.baskı, ss. 333-355) Doğu Batı Yayınları.
- Kokelmans J. J. (2002). *Ideas for A Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*. Springer-Science+Business.
- Köktürk, M. (2006). *Kültürün Dünyası –Kültür Felsefesine Giriş-* Hece Yayınları.
- Lee, R. & Wallerstein, I. (2005). *İki Kültürü Aşmak –Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı-* (A. Babacan, Çev.) Metis Yayınları.
- Özlem, D. (2008). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. (4. Baskı) Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (2015a). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. (2. Baskı) Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (2015b). *Evrensellik Mitosu*. (1. Baskı) Notos Kitap Yayınevi.

- Özlem, D. (2016a). *Bilim Felsefesi*. (3. Baskı) Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (2016b). *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim, Ahlak ve Siyaset*. (1. Baskı) Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem D. (2018). *Tarih Felsefesi*. (8. Baskı) Notos Kitap Yayınevi.
- Rickert, H. (2006). “Doğa ve Kültür.” (M. Köktürk) *Kültür Bilimi Yazıları* içinde. Hece Yayınları.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası*. (F. Günsoy, Çev.) Paradigma Yayınları.
- Rosen, S. M. (2020). *Kendiliğinden Evrilen Kozmos*. (A. Hayreter, Çev.) Alfa Yayınları.
- Rothacker, E. (1990). *Tarihselcilik Sorunu*. (D. Özlem, Çev.) Ara Yayıncılık.
- Ströker, E. (2005). *Bilim Kuramına Giriş*. (D. Özlem, Çev.) İnkılâp Yayınları.
- Tatar, B. (1999). *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*. (1. Baskı) Vadi Yayınları.
- Wallerstein, I., Juma, C., Keller, E. F., Kocka J., Lecourt, D., Mudimbe. V. Y., Mushakoji, K., Prigogine I., Taylor, P.J., Trouillot M. R. & Lee, R. (1996). *Gülbenkian Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın – Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor-* (Ş. Tekeli, Çev.) Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2000). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu; Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. (T. Birkan, Çev.) Metis Yayınları.
- West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) Paradigma Yayınları.