

ISSN No : 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

# FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

38. Sayı

38<sup>th</sup> Issue

2013/I



İstanbul

2013

Felsefe Arkivi. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi, 1945-  
c.; 24 cm.  
Yılda 2 sayı  
ISSN 0378-2816  
1. FELSEFE.

**Dergi Sorumlusu | Editor in Chief**

Şafak Ural

**Sayı Editörü | Issue Editor**

Şafak Ural

**Yardımcı Editörler | Assistant Editors**

F. Didem Çoban Sarı

Özgüç Güven

Murad Omay

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Cengiz Çakmak

Sakine Erus

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Şafak Ural

**İletişim | Correspondence**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

**E-Posta / E-Mail:** felsefe@istanbul.edu.tr

**Telefon / Phone:** +90 (212) 440 0000 / 15806

**Faks / Fax:** +90 (212) 511 2467

**URL:** <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

**Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarına bağlıdır.**

**Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors

and do not imply endorsement by the editors.

**Yayın Türü | Publication Type**

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

**Sayfa Düzeni | Page Layout**

Kazım Taşkın

**Baskı-Cilt | Printing-Binding**

Kültür Sanat Basımevi

[www.kulturbasim.com](http://www.kulturbasim.com)

Sertifika No: 22032

## Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Taylan Altuğ	Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Varol Akman	Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar	Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ayhan Bıçak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çüçen	Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zeynep Direk	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. David Grünberg	ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık	Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa Kaçar	Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tar.
Prof. Dr. İlhan Kutluer	Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy	Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Uluğ Nutku	Cumhuriyet Üniveritesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hakan Poyraz	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan	MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zekai Şen	İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Türker	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Şafak Ural	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Türker Armaner	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe	ODTÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Hamdi Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil	29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Güneç	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Enver Orman	İstanbul Üniversitesi Felsefe Böl.
Doç. Dr. Oktay Taftalı	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen	Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Nedim Yıldız	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Can Karaböcek	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Mehmet Şiray	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Cahid Şenel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Öğr. Gör. Abrim Gürgen	MSGSÜ Felsefe Bölümü

## İçindekiler | Table of Contents

### Makaleler | Articles

---

<b>Arzu İbişi Temelli</b>	Eski Yunan'da Tarih Düşüncesi ..... 1 <i>The Idea of History in Ancient Greek</i>
<b>Jure Zovko (Zagreb/Zadar)</b>	İnsan Bilimleri ve Ahlaki Yargı ..... 27 <i>Çevirenler: Arş. Gör. Erden Miray YAZGAN İhsan Berk ÖZCANGİLLER</i>
<b>Jure Zovko (Zagreb/Zadar)</b>	The Human Sciences and Moral Judgment ..... 41



## ESKİ YUNAN'DA TARİH DÜŞÜNCESİ

*The Idea of History in Ancient Greek*

Arzu İbişi Temelli\*

### ÖZET

Bu çalışmada Eski Yunan'da tarih düşüncesinin gelişme sürecinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, tarih terimine yüklenen anlamlar; Eski Yunan'da toplumsal sınıflaşma, çok tanrılı din anlayışı gibi bazı toplumsal ve kültürel özelliklerin tarih düşüncesine yansımaları; ilk tarihçilik örnekleri olarak gösterilen ozanların anlatıları ve gerçek anlamda bilimsel tarihçilik örneği olarak kabul edilen Herodotos ve Thukydides'in tarih düşünceleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler :** Tarih, tarih düşüncesi, Herodotos, Thukydides.

### ABSTRACT

It has been aimed in this study to investigate the development process of the idea of history in Ancient Greek. In accordance with this purpose, the meanings of history; reflection of some social and cultural properties –like social classifications, the sense of polytheistic religion- on the idea of history in Ancient Greek; the stories of poets which are pointed to the first instances of historiography; and the idea of history of Herodotus and Thukydides that are admitted as first instances of scientific historiography have been discussed.

**Keywords :** History, the idea of history, Herodotus, Thucydides.

---

\* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Tarih düşüncesi, "insanı bilmek" üzerine kurulmuştur. İnsanı bilmek, insan üzerine çok yönlü olarak düşünmeyi, insanı zamansal boyutta yani geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunda düşünmeyi gerektirmektedir. Bu tip bir düşünme, üzerine eğildiği nesne her ne ise onu tarihlendirmektir. Yani insanın kökeni üzerine üç zamansal boyut çerçevesinde düşünmek, insanın tarihliliği üzerine düşünmek anlamına gelir. Böyle bir düşünme, tarih bilincinin oluşmasının koşuludur ve düşünmenin nesnesi insan olduğundan, tarih bilinci aynı zamanda kendilik bilinci olmaktadır.

Eski Yunan dünyasına bakıldığında, insana ve evrene ilişkin çeşitli açıklama denemelerini içeren renkli bir tablo ile karşılaşılır. Bu tabloda tarih düşüncesi açısından en fazla önem taşıyan unsur ise, Yunan düşünürlerinin arke arayışıdır. Nitekim bu arayış, evren açıklaması üzerinden, insana ilişkin olarak hem tarih bilincinin hem de kendilik bilincinin oluşmasına olanak tanıyarak felsefe ile tarih arasındaki bağ da kurmaktadır. Her ne kadar ilk bakışta Yunan düşünürlerinin doğaya yönelmeleri ve doğayı açıklama çabası gütmeleri dikkati çekse de, bu yönelim insanın kendisini açıklama çabasının bir ürünü olarak görülmelidir. Ayrıca bu yönelim, Eski Yunan'da tarih düşüncesinin gelişmesinde hem hareket ettirici unsur ve hem de geciktirici neden olarak yorumlanabilir. Hareket ettirici unsur olarak yorumlanabilmesine olanak veren şey, bu yönelimin, insanın kendi kökenini doğa üzerinden tanımlamasını sağlaması ve köken problemi olmak bakımından da bir tarihli düşünmeyi gerektirmesidir. Geciktirici neden olarak yorumlanabilmesinin sebebiyse, doğaya yönelimin, tarih düşüncesinin gelişimi açısından getirdiği olumsuz tablodur; yani bu yönelimin, tarihçiliğin Eski Yunan düşün dünyasında bir disiplin olarak kurulması ve ilerlemesine dair ilgiye gem vurmuş olabileceğidir. Ancak her ne kadar Eski Yunan düşünürlerinin öncelikli ilgisi doğa üzerine olsa da, bu aslında bütünlüklü bir evren açıklamasının ilk ayağını oluşturmuştur. Evren tasavvurunun ikinci ayağı insanın kültürel-tarihsel var oluşu üzerinden yapılan açıklamadır. Zaten insan, doğayı açıklama denemelerini de, evrende kendi yerini belirleme ve doğayı ne ölçüde kendi yararına kullanabileceğini anlama çabasıyla gerçekleştirdiğinden, doğaya yönelimle, insana ve onun sunduğu kültür dünyasına yönelimin birbirini tamamladığı düşünülmelidir.

Eski Yunan dünyasında, evrene ve insana ilişkin ilk açıklama denemeleri mitoslardır ve bu denemeler hem doğayı hem de insanın tarihsel-kültürel oluşunu ele aldıklarından tarih düşüncesinin de ilk örnekleri sayılabilirler. Ancak evreni ve insanı açıklama etkinliğinde mitosların zamanla yetersizleşmesi sonucunda, rasyonel açıklama denemelerine girilmiş ve burada tarih araştırmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu yönelim sonucunda, Eski Yunan dünyasında, efsanelerin aktarıcılığından yani mitolojik anlatımdan, tarihsel olayların sistemli şekilde aktarıcılığına geçiş söz konusu olmuş ve Herodotos ile Thukydides'e gelinceye kadarki süreçte, çeşitli tarih çalışması denemeleri yapılmıştır. Bu iki isimle birlikte ise, bilimsel tarihçiliğin ilk örnekleri sunulmuştur.



Bu çalışmada, Eski Yunan'da evrene ve insana ilişkin tarih bilincinin oluşmasına hizmet eden tarihçilik örneklerinin neler olduğu görülmeye çalışılacak, Eski Yunan dünyasında tarih düşüncesinin sistemli ve bütünlüklü hale gelme süreci değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede amaçtan sapmamak adına filozofların tarihe ilişkin görüşlerine değinilmeyecek, yalnızca tarihçilerin görüşleri incelenecektir. Bunun için de, ilkin tarih teriminin yüklendiği anlamlar, bu anlamların oluşmasında rol oynayan toplumsal özellikler ve sonrasında ozanlarla gelişen tarih anlatıcılığının taşıdığı nitelikler, özellikle Homeros örneği üzerinden incelenmeye çalışılacak; buradan hareketle de bilimsel tarihçiliğin gelişmesinde iki önemli isim olarak kabul edilen Herodotos ve Thukydidēs'in tarih düşünceleri/tarihçilikleri ele alınacaktır.

### I. Tarih Terimine Yüklenen Anlamlar

Tarih (ιστορία) terimi iki temel anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri, olup biten şeyler olarak tarih, yani zaman içindeki değişmelerin tümü, geçmiş, insanın dünyasında olup bitmiş olanlar anlamında tarih; diğeri geçmişin incelenmesine dayanan bilgi ve bilim türü olarak tarihtir.<sup>1</sup> Başka deyişle, olayların bir yöntemle dayalı olarak araştırılması etkinliği ve bununla ilişkili olan bilgi türü ile doğal fenomenlere ilişkin sistemli açıklama, tarih teriminin anlam içerikleridir. Yunanca *historiā* terimi, araştırma yoluyla bilme ya da öğrenme ve ayrıca, hikâye ve tarih anlamlarına gelmektedir; *historian* (tarihçi) ise, bilgin, bilge, otorite gibi anlamlara gelen *histōr* teriminden türemiştir.<sup>2</sup>

D. Özlem, tarih teriminin kökeni ve Eski Yunan'daki anlamını şöyle açıklamaktadır :

“Tarih” sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları (Latince: historia, İtalyanca: storia, Fransızca: historie, İngilizce: history, Almanca: historie) Grekçe istoria, istorein sözcüğünden gelir. Sözcük İyon lehçesinde “bildirme”, “haber alma yoluyla bilgi edinme” anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra, çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisi ve hattâ giderek “doğa bilgisi”ni kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür.

Özlem'in aktardığına göre *istoria* terimi bir de, açıklama olanağı (o an için) bulunamayan ve bu bakımdan ya olağanüstü ya da olağandışı sayılan güneş tutulması, mıknaṭis gibi doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi anlamında kullanılmıştır.<sup>3</sup> Bu

<sup>1</sup> Bkz.: B. Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s.159; ayrıca William P.Alston vd., **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, Cambridge University Press, USA, 1999, s.671.

<sup>2</sup> Bkz.: **The Oxford Dictionary of English Etymology**, Ed. By C.T.Onions, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1966, s.442.

<sup>3</sup> Bkz.: D.Özlem, **Tarih Felsefesi**, 8. bs., İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s.21.

anlamıyla istoria, bir genel açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, "tanık olunan" (istorein) olayların bilgisine verilen ad olmuştur.<sup>4</sup>

Eski Yunan'da tarihe yüklenen anlamlardan biri de, dönemin bilgi ve bilim anlayışıyla ilişkilidir. Yunanlılarda tarihe yaklaşım, ya efsane temelli açıklama modeli çerçevesinde belirlenmiştir, ya da İyonya bilim anlayışı çerçevesinde gelişen araştırmaya dayalı ampirik temelli anlayış modeliyle belirlenmiştir.<sup>5</sup> İlk dönemde geçmişin araştırılması anlamında tarih, efsane anlatımı ile neredeyse bir tutulmuştur ve bu anlamda tarih, ampirik bir araştırmaya elvermemektedir. Bu nedenle, o dönemde özellikle geçmişin araştırılması anlamında tarih çalışmasına bilimsel değer yüklenmemiştir. Sözelimi Platon, *Kritias*'ta efsanelerin, eski şeylerin araştırılmasının, ancak şehirlerde boş vakit kaldığı zaman, bazı kimseler yaşamak için gerekli şeylere kavuştuktan sonra baş gösterdiğini söylemektedir.<sup>6</sup> Bu anlamda tarih, insanın yaşamasını devam ettirmesi için zorunluluk taşıyan bir öge, bir ihtiyaç değildir. Yine Aristoteles'in bakış açısına dikkat ettiğimizde, tarihin bilim sınıflamasına alınmadığını görür ve hatta genel olanı tasvir ettiği için şiirin, tikel olanı tasvir eden tarihten daha bilimsel olduğu görüşüyle karşılarız.<sup>7</sup> Bu anlayışa göre tarih, yalnızca deneysel olguların bir koleksiyonudur; oysa şiir bu tip olgulardan tümel bir yargı çıkarır.<sup>8</sup>

Tarihe yüklenmiş olan bu anlamlar, tarih düşüncesinin felsefi değerinin de henüz bütünlüklü olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir. Meyerhoff, bilgi ve bilim açısından tarihe verilen değerden yola çıkarak, tarih felsefesinin, eski dünyanın herhangi bir yerinde –kurgusal anlamda, doğa, insan ve toplum felsefelerine benzer biçimde; ya da çözümsel anlamda, bilim, aktöre, siyaset veya sanat bilgisinin doğası içinde mantıki araştırmalar olarak- bulunmadığını iddia etmektedir. Eski dünyada tarih felsefesinin örneğine rastlanmaması Meyerhoff'a göre, özellikle Platon ve Aristoteles'in oluşun (*Becoming*) tarihsel dünyasından çok varlığın (*Being*) sonsuz alanıyla ilgilenmelerinin sonucudur; ancak bu, eski Yunanlıların tarih dışı bir halk olduğu anlamına gelmez.<sup>9</sup> Oluşun alanından çok, varlığın alanına yönelmek, yalnız Platon ve Aristoteles'te değil, onlardan önce gelen (doğa) filozoflar(ın)da da görülen bir özelliktir. Bu nedenle Eski Yunan'da tarihçiliğin önem kazanmasındaki gecikmenin, düşünürlerin esas ilgisinin doğaya yönelmesi ile bağlantılı olduğu savunulabilir.

Hegel, Yunanlıların doğaya ilgisini, merak duygusuna bağlayarak açıklamaktadır. Ona göre Aristoteles'in felsefenin meraktan doğduğunu söylemesi gibi, Yunan doğa görüşü de bu tür meraktan doğmuştur. Burada uyarılmış Yunan Tini daha çok

<sup>4</sup> Bkz.: A.e., s.21-22.

<sup>5</sup> Bkz.: Bıçak, Ayhan, **Tarih Düşüncesi II : Felsefe ve Tarih**, Dergah Yayınları, İstanbul, t.y., s.110.

<sup>6</sup> Bkz.: Platon, **Kritias**, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 110b.

<sup>7</sup> Bkz.: Aristoteles, **Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1451b 5-11.

<sup>8</sup> R.G.Collingwood, **The Idea of History**, Oxford University Press, New York, 1976, s.24.

<sup>9</sup> Hans Meyerhoff, **Zamanımızda Tarih Felsefesi**, Çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s.24.

Doğadaki doğal olan karşısında hayrete düşmektedir ve bunu yabancı bir şey olarak almaktadır; ama yine de ona bir güven duymaktadır. Bu da, doğal olanın Tin tarafından uyaran olarak alınıp kendisi için geçerli olabilecek bir Tinsele dönüştürülmesi sürecini sağlamaktadır. Bu tinsel başlangıç, Yunanlılarının kendilerine dair tasarımlarının pek çoğunda bulunmaktadır.<sup>10</sup> Yani yabancı olanın (doğanın) anlaşılması, tanıdık olanın (insanın) anlaşılmasının bir koşulu olarak görülebilir.

Yunan dünyasında doğaya yönelik ilginin kültürel alana yönelik ilgiden fazla oluşu, tarihin tümüyle göz ardı edilmesine neden olmamıştır. Nitekim insanın doğadan hareketle kendi var oluşunu temellendirmeye çalışması bir tarih sorunudur. İnsan kendi var oluşunu temellendirebilmek için kendi tarihini anlamlandırmak zorundadır. Antikçağ Yunan felsefesinin ana problemi de evreni ve insanın evrendeki konumunu temellendirmek olduğundan, bu dönemin düşünürleri felsefe dizgeleri içinde, çok belirgin olmasa da, tarih sorununu tartışmak durumunda kalmışlardır. Bu tartışma, dönemin siyasi ve toplumsal özellikleri ile de yakın bir bağlantı içinde olmuştur.

Wartenburg, antikçağ tarih anlayışına ilişkin yorumunda, siyasi görüşlerle tarih düşüncesi arasında bağlantı kurmuş; özellikle Aristoteles'te devlet tiplerinin bir form olarak bulunuşu ile ilişkili olarak, Grekler için *geçmiş* ve *geleceğin* bu formların tekrarlanıp durduğu gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutları olduğunu söylemiştir. Yani insanların ve toplumların geçmişleri de, gelecekleri de bu formlar çerçevesinde rastlantısal olarak dönenen, bir *sürekliliği* olmayan şeylerdir. Ona göre, insanî-toplumsal yaşam, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişimi olmayan bir yaşamdır. Bu yaşam, belli devlet formları çerçevesinde rastlantısal olarak dönenen, bu formlara göre *tekrar eden*, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaretti. Kısacası Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreçti. "Tarih tekerrürden ibaretti".<sup>11</sup> Meyerhoff da bu yorumu desteklemektedir, ona göre de Greklerin tarih anlayışı döngüseldir ve 18. yüzyılda Vico, *Yeni Bilim (New Science, 1725)* adlı yapıtı ile, eski Yunan'ın dairesel tarih devreleri (*cyclical phases*) konusunu yeniden canlandırmıştır.<sup>12</sup>

Wartenburg ve Meyerhoff'un bu yorumları, yukarıda belirttiğimiz gibi, tarih düşüncesinin, toplumsal yapıdan, kültürel özelliklerden bağımsız olarak şekillenemeyeceği fikrini de desteklemektedir. Bu nedenle Eski Yunan'da tarih terimine yüklenen anlamların daha iyi anlaşılması ve tarih düşüncesinin gelişim seyrinin görülebilmesi açısından, Eski Yunan'ın dikkat çekici toplumsal özelliklerine de bakmak gerekmektedir.

<sup>10</sup> Bkz.: Hegel, **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, 2.bs., İdea Yayınevi, İstanbul, 2010, s.176.

<sup>11</sup> Bkz.: Paul Yorck Wartenburg, v., **Bewusstsein und Geschichte**, 1891, yeni baskı 1956, ss.11-17; akt. : Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, s.25.

<sup>12</sup> Meyerhoff, a.g.e., s.27.

## II. Eski Yunan Dünyasında Toplumsal Özelliklerin Tarih Düşüncesine Yansımaları

İnsan yaşamının geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki üç boyutuna ilişkin bir araştırma etkinliği olması bakımından tarih, toplumsal gelişmeler ve dönüşümlerle iç içe ilerlemektedir. Eski Yunan dünyasının kendine özgü toplumsal özelliklerinden en belirgin olanı, insan anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal sınıflaşmadır. Yunanlılar sınıflı toplum anlayışını doğal bir durum olarak görmüşlerdir. Sınıf anlayışı mitolojik dönemlerden polislerin yıkılışına kadar sürmüştür.<sup>13</sup>

Yunan toplumunda soylular ile soylu olmayanlar ayrımı, sınıflaşmanın temelini teşkil etmektedir. Yönetici kesim, din adamları ve zengin toprak sahipleri soylular grubunu oluştururken, küçük toprak sahipleri, özgür olup toprağı olmayan kesim ve köleler soylu olmayanlar grubunu oluşturmaktadır.<sup>14</sup> Bu sınıflaşma, toplumun belirleyici ögesi olmuştur. Vernant'a göre, Yunanistan'da özgür yurttaş ile köle arasındaki bağlantı, her birinin konumunun diğerinin işlevi olarak tanımlandığı bir icattır. Özgür yurttaş olmadıkça köle de yoktur.<sup>15</sup> Bu, bireyin toplum içindeki yerini/rolünü belirlemesi ve buna dayanarak kendisinin bilincine varması açısından tarih düşüncesini etkilemiştir. Öte yandan bu ayrım, Eski Yunan dünyasında, soylu sınıfa özgü bir kültürün oluşturulmasının da sebebi olmuştur. Bu düşünce, kültürün ürünlerinin soylulara ait olduğu fikrini beraberinde getirmiştir.

Vernant'a göre –dönemin kültür anlayışına da etki edecek şekilde-, beysoyluların<sup>16</sup> diğerleri üzerindeki üstünlük ve özerklik ülküsü, kent olgusunun Yunan düşün dünyasındaki rolü ile ilişkilidir.<sup>17</sup> Nitekim kent<sup>18</sup> olgusu, aynı zamanda soyluluğu içermektedir. Bir dönem soyluluk, özellikle zenginlikle ilişkili olmuş, zenginlik de toprak mülkiyetine dayanmıştır. Mülkleri ellerinde bulunduran az sayıda aileden, aristokrat sınıfı oluşmuş ve soyluluk babadan oğula geçmiştir. Ancak VIII. ve VII. yüzyıllarda önemli dönüşümler baş göstermiş, özellikle kolonileşme ve ticaretin artmasının da etkisiyle, orta sınıfların güçlenmesi ve aristokratlara karşı küçük toprak sahibi köylülerin birleşmeleri, aristokratların orta sınıfa yeni haklar vermesini sağlamıştır.<sup>19</sup> Söz konusu haklar, kent yaşamı etrafında birleşmiş bireyler arasında eşitliğe doğru bir adım atılmasının da olanağı olmuştur.

Vernant da, bu süreci kent ile eşitlik olgusu arasındaki ilişkiye göre açıklamaktadır. Ona göre, özellikle VI. yüzyılda ülke-kent anlayışının şekillenmesi ile, kent içindeki tüm yurttaşlar ortak bir merkez etrafında toplanmışlar ve kamu yaşamını

<sup>13</sup> Bkz.: Bıçak, a.g.e., s.23.

<sup>14</sup> A.e., s.23.

<sup>15</sup> J.P. Vernant,, **Eski Yunanda Söylen ve Toplum**, Çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.83-84.

<sup>16</sup> Vernant bu ifadeyi aristokrat sınıf için kullandığı izlenimi vermektedir.

<sup>17</sup> Vernant, a.g.e., s.84.

<sup>18</sup> Polis, şehir devleti.

<sup>19</sup> Bkz.: Bıçak, a.g.e., s.23.

biçimlendiren kurumlardan eşit ölçüde yararlanmışlardır. Kurumlar, kültürün yapıtaşları olduğundan, bu süreçle birlikte, kurumların ortaklığı üzerinden kültür ürünleri de soylulara özgü olmaktan çıkarak, sıradan halka da açılmıştır. Vernant'a göre bu açılım, ülke-kent olgusuyla gelen yeni düşünsel çevre ile yaratılmış ve bu konudaki en önemli adım abecesel yazı yoluyla atılmıştır.<sup>20</sup> Bu adım, kültürün belli ailelerin ayrıcalığı olmadan ortaklaşa sayılmaya başlamasını beraberinde getirmiş ve bu demokratik çevre, yurttaşlar arasındaki eşitliğe katkı sağlamıştır.<sup>21</sup>

Breisach da başka bir açıdan, *polis*'in, yani şehir devletin ortaya çıkışıyla, Yunan dünyasının uğradığı değişikliğin üzerinde durmuş, bu dönemde Yunan sömürgecilerin, özellikle de Ön Asya sahilindekilerin, bir dizi farklı görenek ve inanca sahip kültürlerle karşılaştıklarında, Helen kimliklerini hatırladıklarını ve her ne kadar Yunanlıların üstünlük duygusu, bu kültürlerle kaynaşıp bütünleşmelerine sınır koyduysa da dışarıda büyük ve değişken bir dünyanın bulunduğu bilgisinin, Yunan düşüncesini etkilediğini aktarmıştır.<sup>22</sup>

Başka kültürlerle karşılaşmanın ve kültürün öğelerinin ortaklaşa sayılmaya başlamasının düşüncelerin dönüşümüne sağladığı katkı kayda değerdir. Vernant, söz konusu katkının, siyasal yetkenin kamuya açılmasına koşut olduğunu ve kültürün öğelerinin kamuya açılmasının<sup>23</sup>, düşüncelerin evrimi üzerinde belirleyici sonuçları olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, bir zamanlar, kimi ailelerin ayrıcalığı olarak kıskançlıkla gizli tutulmuş olan bilgiler, düşünsel yordamlar, artık kamusal alanda gün ışığına çıkacaktır.<sup>24</sup> Siyasetin kuralları -tanıtım, özgür tartışma, kanıtlayarak tartışma- düşünsel işleyişin kurallarına dönüşecektir. Hakikat artık gizemli esinle açıklanmayacaktır. Öğretiler, açığa vurulacak, eleştiriden, tartışmadan geçecek, kanıta dayalı usavurma biçimine bürünecektir.<sup>25</sup> Söz konusu bu gelişmeler, şüphesiz tarih düşüncesine de derinden yansımıştır. Tarihin soylulara yönelen bir etkinlik olarak anlaşılmasının önüne engeller çıkmıştır. Ancak, Eski Yunan toplumunun yetiştirdiği tarihçilerin bu dönemde tümüyle soylulara yönelik tarih anlayışından kopmuş olduklarını ve hızlıca bilimsel bir tarih anlayışını benimsediklerini iddia etmek güçtür.

O dönemdeki insan anlayışının etkisiyle özellikle, Homeros nezdinde birer tarihçi ve aynı zamanda eğitmen olarak görülen ozanlar anlattıkları destanlarda, soylulara hitap etmek ve kahramanların eylemlerini dile dökmek durumundaydılar. Ozanlar destanlarında sıradan olayları anlatamazlardı; onların, gençlerin eğitiminde pay sahibi olacak şekilde kahramanlık örnekleri vermeleri, savaş hikayeleri anlatmaları, anla-

<sup>20</sup> Bkz.: Vernant, a.g.e., s.84-85.

<sup>21</sup> A.e., s.85.

<sup>22</sup> Ernst Breisach, **Tarih Yazımı**, Çev. Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 25-26.

<sup>23</sup> Kültürün öğelerinin kamuya açılması ile Vernant, kültürel ürünlerin toplumdaki etkilerinin tüm yurttaşlar tarafından paylaşılmasını, kültür üzerinden eşitliğin sağlanmasını kast etmektedir.

<sup>24</sup> Bkz. Vernant, a.g.e., s.85-86.

<sup>25</sup> A.e., s.86.

türken de eğlendirmeleri gerekiyordu. Nitekim destanların dinleyicileri sıradan halktan olmaktan çok soylulardan oluştuğundan, sosyal tabakalaşma tarihsel düşüncenin gelişim aşamalarında tüm toplumsal dönüşümlere rağmen önemli bir yer tutuyordu. Barnes, söz konusu tabakalaşmaya bağlı kalan dönemin tarih anlayışında, önde gelen yurttaşların, kendi ailelerini seçkin bir soya dayandırarak nüfuzlu olma arzusundan kaynaklanan kişisel dürtülerinin de etkili olduğunu aktarmaktadır.<sup>26</sup>

Breisach, Eski Yunan'da tarih düşüncesinin gelişimi açısından önem taşıyan ve uzun süre etkili olan "soylular tarihi" anlayışının, dönemin tarih düşüncesini yansıtmak bakımından önemli bir isim sayılan Homeros'un İlyada'sında da örneklediğini söylemektedir. Ona göre İlyada'da anlatılan olaylarda tüccarların, zanaatkarların, köylülerin çok az rolü vardır ve dinleyiciler, destanın asıl dramatik özünü oluşturan, Akhilleus'un öyküsüne, onun gücüne, yiğitliğine, güzel ahlakına, çılgın tutkusuna ve acı kaderine, ayrıca diğer kahramanların ona ilişkin edimlerine, soylu kadınların ıstıraplarına, ilah ve ilahelerin entrikalarına vurgunlardır.<sup>27</sup> Bu durum, dönemin tarih anlayışını etkileyen bir diğer kültürel özellik olarak çok tanrılı din anlayışı ile de bağlantılıdır.

Tarihsel ürünler olarak değerlendirilen ve ozanlar tarafından aktarılan destanlarda çok tanrılı din anlayışının etkisi sıklıkla görülmekte ve tarih anlatısı çoklukla tanrılar ve kahramanlar üzerinden sürdürülmektedir. Yine İlyada bu konuda geniş bir malzeme sunmaktadır. Truva Savaşı'nın öyküsünü aktaran İlyada'da, halkın durumu, kurumlar, kronolojik sıralama gibi unsurlar sıklıkla göz ardı edilerek, bazen adaletli, bazense ahlakdışı bir şekilde insani olayları yönlendiren tanrıların ve onların ihtiraslarıyla aldıkları kararların yönlendirdiği kahramanın durumu ön planda tutulmaktadır. Kranz'a göre, bu malzeme, Homeros'un dünyasının baştan aşağı tanrılarla dolu olan esrarlı bir dünya olduğunu göstermektedir; ancak burada insan istencinin de önemi vardır, bu istenç kahramanca davranmada olduğu gibi acılara katlanmada da kendini gösterir.<sup>28</sup> Kahraman burada örnek alınması gerektir ve destandaki rolünü oynarken çoğunlukla tanrıların idaresi altında olsa da, kendi istencini de zaman zaman kullanmaktadır. Böylelikle çoğunlukla tanrıların oyuncağı haline gelmiş olan ama zaman zaman iradelerini kullanarak hareket etmelerine yine tanrılar tarafından izin verilen kahramanlar, hem anlatının zevkle dinlenmesini sağlar, hem de gençlere, bir ideal yurttaş tipi sunarlar. Bu durum, tarihin o dönemdeki amacına oldukça uygundur. Nitekim tarih henüz, bugünü yönlendirmede veri sağlayabilecek, geçmiş sistemli şekilde araştıran bir disiplin olarak görülmekten uzaktır. Breisach, tarihin o dönemdeki konumunu şöyle açıklamıştır:

Geçmişteki olayların, hali hazırdaki olayları etkileyebileceği fikri, ozanların ve dinleyicilerinin düşüncesinden çok uzaktı. Bildikleri tek şey, geçmişteki kahraman-

<sup>26</sup> H.E.Barnes, **A History of Historical Writing**, 2.bs., Dover Publications, New York, 1962, s. 27.

<sup>27</sup> Breisach, a.g.e., s. 22-23.

<sup>28</sup> Bkz.: W.Kranz, **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y.Baydur, 2.bs., Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 1.

ların, hali hazırdaki insanlara öğrettiği, bütün zamanlar için geçerli olan ülküler ve erdemlerdi.<sup>29</sup>

Breisach'ın aktardığı gibi o dönemin tarih anlatısı, eğitici ve ahlaki bir rol üstlenmek durumunda kalmıştır. Tabii ki bu rol, korku duygusunu canlandıracak bir öge ile desteklenmelidir ve bu öge doğal olarak Tanrı(lar) olmuştur. Tarihe yüklenen amaç doğrultusunda Tanrıların Yunan düşün dünyasındaki rolünü eserinde yansıtan önemli ozanlardan biri de Hesiodos'tur. Hesiodos, özellikle *Theogonia*'da evrenin oluş aşamalarını anlatırken, Eski Yunan dünyasının tipik bir özelliği olarak her duygu ve kurumun bir Tanrı ile karşılanmasının örneğini sunmakta ve aynı zamanda köken açıklaması yapmaktadır. Bu nedenle *Theogonia* bir tarih çalışması sayılabilir. Zira Hesiodos, *Theogonia*'da evrenin oluş sürecini, tanrıların özellikleri ile görevlerini ve insanın ortaya çıkışını ele alarak, evrenin ve evrensel güçler olan tanrıların tarihini ortaya koymuştur.<sup>30</sup> Ancak Hesiodos'la birlikte tarih anlatımında bir dönüşüm olduğu da sezilmektedir. Zira o, *Theogonia*'da diğer ozanlardan farklı olarak yalnızca şiirsel ve zevk veren bir anlatımla gençleri eğitmek, soyluları eğlendirmek amacı taşımadığını hissettirmektedir. Yine onun yapmış olduğu çağlar bölümlemesi de bir anlamda Yunan tarih düşüncesini Tanrıların ve kahramanların tarihi olmaktan çıkarıp, bu düşünceye insanlık özelliğini yüklemekte ve böylece sıradan halka da hitap edebilecek bir tarih anlayışı sunmaktadır. Breisach, Hesiodos'un çağlar bölümlemesini şöyle aktarmaktadır :

Hesiodos, insan topluluklarının ortak geçmişini vurgulamış ve bunu beş çağa (ırka) ayırmıştı : İnsanların tanrılar gibi, hiçbir iş tutmadan, tasasız ve ıstıraplı yaşamadıkları ve yaşlanmadan, huzur içinde öldükleri Altın Çağ ; yaşama, kıyasıya bir zulmün ve şirazeden çıkmış bir savaş tutkusunun egemen olduğu ve insanların her kutsal şeye başkaldırıp, genç yaşta öldükleri Gümüş Çağ ; olağanüstü bir bedeni güç ve gayrete sahip bir ırkın, durmadan savaşarak kendini yok ettiği Bronz Çağ; soylu kişilerin ve yarı tanrıların yer aldığı fakat maalesef bu ırkın da savaşla kendini tükettiği, ki bu savaşlardan biri de Homeros'un Troya Savaşı'ydı, (herhangi bir madenle belirlenmemiş olan) Kahramanlar Çağ ve nihayet, sıkıntıdan, adaletsizlikten ve genel olarak kötülükten, yaşlanmaktan ve ölümden başka bir şeyin bulunmadığı, Hesiodos'un ve sıradan insanların dönemi, Demir Çağ.<sup>31</sup>

Hesiodos'un çağlar bölümlemesi, Yunan kültür dünyasında insan anlayışı üzerinden tarihe bakışın değişmeye başladığının bir göstergesi olmalıdır. Ayrıca Hesiodos'un, daha sonra özellikle Hıristiyan tarih anlayışında sıkça rastlayacağımız bir fikir olan, tarihsel süreçte bir gerileme, bir düşüş olduğu fikrinin tohumlarını atmış olduğu da söylenebilir. Nitekim Hesiodos'un bu bölümlemesinde insanlar, altın çağdan demir çağa doğru bir düşüşü gerçekleştirmektedir. Hesiodos'un bu bölümlemesi,

<sup>29</sup> Breisach, a.g.e., s. 24.

<sup>30</sup> Bıçak, a.g.e., s.50-51.

<sup>31</sup> Breisach, a.g.e., s.25.

tarihi soylulara yönelik anlatılar dizgesi olmaktan ve onu tanrılarla kahramanların eylemlerinden ibaret kılmaktan uzaklaştıran önemli bir adımdır.

Eski Yunan tarih düşüncesinde sınıflı toplum yapısı ve Tanrılar ile kahramanların rolünün tarih anlatısındaki durumu, bilimsel tarihçiliğin oluşmasına kadar bu tarih anlayışının, Collingwood tarafından "yarı tarih" (quasi-history) olarak adlandırılan teokratik tarih ve mitosun<sup>32</sup> örneklerini sunduğunu savunmamıza izin vermektedir. Teokratik tarih anlayışının ve mitosun tarih anlayışındaki etkisinin Herodotos ve Thukydides'le birlikte yitirmeye başladığını göreceğiz. Ancak bundan önce, kendisine Yunan tarihçiliğinde ilk isim olma özelliği atfedilen Homeros'un ve ondan sonra bilimsel tarihin ilk adımlarını atmış olan Yunan tarihçilerinin rolünü incelemekte fayda olacaktır.

### III. Yunan Tarihçiliğinde/Tarih Yazıcılığında İlk Adımlar : Homeros ve Bilimsel Tarihe Giden Yolu Açan Yunan Tarihçileri

Homeros destanları Eski Yunan'da tarihçiliğin/tarih yazıcılığının ilk örneği olarak gösterilmekte ve Homeros, Eski Yunan'da tarih düşüncesinin ortaya çıkışında pay sahibi ilk isim olmakla taçlandırılmaktadır. Barnes, Grekler arasında ilk dikkate değer tarih yazıcılığının Homeros'a atfedilen şiirlerde bulunduğunu ve en azından, kültür ve topluma ilişkin bir bilgi kaynağı olarak, Homerik şiirlerin, geleneksel Grek tarih yazımının alan ve içeriğinin önemli malzemelerini barındırdığını söylemektedir.<sup>33</sup>

Söz konusu şiirleri içeren Homeros destanlarının Yunan tarih yazıcılığındaki ilk örnekler olarak gösterilmesinin nedeni, özellikle dönemin kültürel niteliklerini yansıtmış olmalarıdır. Yukarıda da söz ettiğimiz gibi bu destanlar, hem dinleyicileri eğlendiren, hem de ahlaki mesajlar vererek tarihsel anlatının o dönemdeki amaçlarına hizmet eden unsurlardır. Breisach'a göre, bu özellikleri nedeniyle Homeros destanları toplumsal bir rol üstlenmişler, aynı zamanda kutsal sayılmışlardır. Bunun nedeni ise, Eskiçağda Yunanlıların, büyülenmiş gibi hiç bıkmadan sürekli bunları okuyarak, özellikle gençlerin eğitiminde çok faydalı olduklarını düşünmeleridir.<sup>34</sup> A.Erhat ve A.Kadir'in yorumuna göre, Yunanistan'da eğitimin Homeros destanlarının üzerine kurulduğu herkesçe bilinen bir gerçektir, yani yalnız Atina değil, bütün Yunan devleti Homeros'u bir çeşit kutsal kitap gibi, her türlü bilginin özü diye benimsemişlerdir. Yunan insanı din olsun, politika ya da askerlik olsun, gemicilik ya da hekimlik olsun, çeşitli bilgileri öğrenmek için, Homeros destanlarına başvurur, daha doğrusu a'dan z'ye kadar ezbere bildiği bu destanları canlı bir kitaplık gibi içinde taşırdı.<sup>35</sup> Bu özellikleri sebebiyle Homeros destanları hem edebi hem didaktik hem de tarihsel niteliktedirler. Pirenne'e göre, İlyada'yı tarihmiş gibi okumaya başlayan herhangi birinin

<sup>32</sup> Bkz.: Collingwood, a.g.e., s.14-15.

<sup>33</sup> Barnes, a.g.e., s. 26.

<sup>34</sup> Breisach, a.g.e., s. 21.

<sup>35</sup> Homeros, İlyada, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 24. bs., 2008, s. 10.



onda tam bir kurgu bulacağı, ama eşdeğer biçimde, İlyada'yı kurgu olarak okumaya başlayan birinin de onda eksiksiz bir tarih yapıtı bulacağı söylenmiştir. Tüm tarih İlyada destanının bu kapsamına benzer, bütünüyle kurgusal ögeyle üstesinden gelinemez.<sup>36</sup>

Homeros'un bu çok yönlü eserlerinin tarih yazıcılığının ilk örnekleri olarak görülmesi, dönemin özelliği olarak, tarihsel hikayelerin dinleyiciye ya da okuyucuya hem zevk vermesi hem de ders vermesi gerektiği düşüncesine bağlıdır. Nitekim o dönemde, tarihsel bilginin toplumsal amacını hiç göz ardı etmeyen Yunanlı tarihçiler için dinleyiciler üzerinde istenilen etkiyi yaratacak tarzda yazmak çok önemliydi : Geçmişin öyküsü olarak tarih, her şeyden önce ders ve ilham vermeliydi (ara sıra eğlendirebilirdi de). İlyada, insanlara kahramanlık çağından, onun ilahlarından ve kahramanlarından söz ediyor, soylu ve doğru davranışları yüceltiyordu. Bu özellikleri nedeniyle Collingwood, Homeros'un yapıtlarını efsane, hatta büyük ölçüde teokratik efsane olarak nitelendirmiştir.<sup>37</sup> Yani Homeros destanlarının Yunan dünyası açısından değeri, bu dünyanın kültürel özelliklerini sunmanın yanı sıra, verdiği kahramanlık örnekleridir. Sözelimi, Hegel'e göre Yunan tasarımının önünde yüzen en yüksek şekil Akhilles'tir – Şairin oğlu, Truva Savaşının Homeros tarafından betimlenen genci. Homeros da Yunan dünyasının onda yaşadığı öğedir, tıpkı insanın havada yaşaması gibi.<sup>38</sup> Bu bakış açısıyla düşünülüğünde Homeros'un, Yunan dünyasının belirgin özelliklerini destanlarında sunarak, dönemin tarih anlayışına ciddi bir hizmette bulunduğunu söylemek gerekir. O, bir anlamda, Eski Yunan insanının kendisini yansıtmaktadır. Öte yandan, Homeros'un destanlarında aktardığı tarihsel veriler, kullandığı üslup ve yazma biçimi, dönemin tarihçiliğinin de temel özelliklerini yansıtmaktadır; ancak bütün bunlar bilimsel bir tarihin oluşmasında yetersiz kalmaktadır. Zira Homeros'un İlyada'sı olayların hangi tarihte olduğunu aktarmamıştır; çünkü kahramanlık öykülerinin gelişiminde bu çok da önemli değildir. Ancak yaşanan dönüşümlerle birlikte zamana ilişkin bir farkındalığın oluşması, bu destanlardaki anlatımdan fazlasını gerektirmiştir.

Breisach, MÖ 500 civarında Yunanlıların, zamanda devamlılık ve bunun yanı sıra yılların, içinde yaşadıkları zamandan başlayıp en uzak geçmişe kadar kesintisiz olarak birbirini izlediği bir tarih kavramını yokladıklarını söylemektedir.<sup>39</sup> Yukarıda söz ettiğimiz gibi Hesiodos, yapmış olduğu çağlar bölümlenmesi ile, tarihçilikte zaman anlayışının rolünün belirmesinde önemli bir adımı atmış bulunmaktaydı. Ancak, Breisach'ın aktardığına göre bilinçli olarak bu adımı atan ilk isim, Miletoslu Hekataios olmuştur. Yunanistan'ın antik dönemi üzerine bir eser yazmış olan Hekataios,

<sup>36</sup> H.Pirenne, **Tarihçiler Ne Yapmaya Çalışıyorlar?**, ss.115-128; Meyerhoff, a.g.e. içinde, s.115.

<sup>37</sup> Bkz.: Collingwood, a.g.e., s.18.

<sup>38</sup> Hegel, a.g.e., s.168.

<sup>39</sup> Breisach, a.g.e., s.27.

tarih yazımında coğrafyanın kullanılmasına önem vermiştir.<sup>40</sup> Ayrıca, *Soylar* adlı yapıtında, zaman sorunu üzerine eğilmiş ve o güne dek belli bir tarih düşülmemiş olan mitler çağıyla insanlık çağını birbirine bağlamak için, aradaki uzun boşluğu kesintisiz bir kuşaklar silsilesiyle doldurmaya çabalamıştır.<sup>41</sup> Öte yandan, hem Yunan nesrinin hem de eleştirel düşüncenin geliştiği yer olan Milet'te doğmuş olan Hekataios'un tarih çalışmalarında eleştirel bir tutumu benimsemesi, yine Eski Yunan dünyasında tarihçiliğin gelişimi açısından önem taşımaktadır.<sup>42</sup> Breisach, ayrıca, Hekataios'un, *Soylar* adlı eserinde, efsane ve destan geleneğini insani boyutlara indirme çabası güderek, hem Yunanlıların efsanelerinin birbirini pek tutmadığı yönünde görüş bildirdiğini ve hem de bu hikayelerin kendisine gülünç geldiğini söylediğini aktarmaktadır.<sup>43</sup> Hekataios, Doğu'da gerçekleşen olayların kronolojisine uygun olmadıklarından dolayı Yunan mitlerinin savunulamaz olduğunu göstermek için, Fenike ve Mısır başta olmak üzere, Doğu topraklarında yapılan kapsamlı açıklamaların sonuçlarından faydalanmıştır.<sup>44</sup> Bu düşünce tarzı, tarihçilikte geleneğin hakimiyetini eleştirerek ezme ve gerçek bir tarih bilincinin ilk adımlarının atılmasını sağlamak açısından oldukça önemlidir.

Hekataios'un çalışmalarıyla etkilediği bu tablo çerçevesinde tarih yazıcılığı gelişmeye başlamış, Herodotos ve Thukydides'e giden yolu açacak başka çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında, özellikle zaman sorununu ön plana almak bakımından önem taşıyanlardan biri, Pindaros'un şiirleridir. Pindaros, şiirlerinde zamanın üç boyutuna da yer vermiş ancak en çok geçmişten söz etmiştir. Ona göre geçmiş çok uzundur ve içinde sayısız olayı barındırır. Bu olayların kayıtlara geçirilmesi gerekmektedir. Ancak, geçmiş olayları keşfetmek kolay değildir. Bu nedenle, Pindaros insanlara sık sık şairleri ve *Logoi* yazarlarını dinlemeyi tavsiye etmiştir.<sup>45</sup> Pindaros, şairlerin geçmişe ilişkin anlatılarını güvenli bulsa da, efsane için aynı şeyi düşünmemiştir. O, efsanelerin yapısında görülen tutarsızlıkları tespit etmiş, yeni şekilleriyle olayları değerlendirmiş ve belli sonuçlara varmıştır. Bu özellikleriyle Yunan tarihçiliğinde önemli bir yer kazanmıştır.<sup>46</sup>

Herodotos ve Thukydides'e giden yolu açan çalışmalar bunlarla sınırlı kalmamıştır. 5. yüzyıl ortalarında Lampsakuslu Charon ile Miletoslu Dionsius, Pers tarihinden derlemeler yapmışlar, aynı dönemde Karyandalı Scylax tarihe dayalı ilk biyografiyi yazmıştır. Yüzyılın ikinci yarısında Sicilyalı Antiochos ilk tarihi yazarak Yunanlılara

<sup>40</sup> Bkz.: J.B.Bury, **Ancient Greek Historians**, The Macmillan Company, New York, 1909, s.12.

<sup>41</sup> Bkz.: Breisach, a.g.e., s.27.

<sup>42</sup> Bkz.: Bıçak, a.g.e., s.120.

<sup>43</sup> Breisach, a.g.e., s.31

<sup>44</sup> A. Momigliano, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s.43.

<sup>45</sup> Bıçak, a.g.e., s.53.

<sup>46</sup> A.e., s.55.

adamıştır.<sup>47</sup> Yine beşinci yüzyılda, Lidyalı Ksantos, kendi milletinin geçmişini Kral Kroisos'un düşüşüne kadar kayda geçirmişti. Daha o tarihte, geçmişte mit niteliğinde olan veya olmayan insani olayları, deprem ve kuraklık gibi tarih düşülebilen ve unutulmaz doğa olaylarıyla ilişkilendirmeye çalışmış; Midillili Hellenikos ise, *Troika*'sında, kuşakları sayarak olayları tarih sırasına koymaya çalışmış ve bundan hareketle, Troya'nın düşüşüne yaklaşık MÖ 1240 tarihini atmıştı. Hellenikos, *Attika Tarihi*'nde, sırf kuşakları saymanın ötesine geçerek yeni bir başvuru aracı olarak kentlerde ve tapınaklarda kayda tutulmuş olan görevliler listesini önermişti. Kendisi ayrıca Argos listesini kullanarak, Yunanlıları, Sicilyalıları ve Romalıları ilgilendiren (Roma'nın kuruluşu da dahil) bir yığın olayı tarih sırasına koymaya çalışmıştı. Hellenikos'un listeleri tarihsel belge olarak kullanma fikri, Yunan tarih anlayışı açısından oldukça önemli bir adımdır; ancak Breisach, birbirinden ayrı pek çok listenin nasıl bir zamansal sıralamaya alınması gerektiğine ilişkin o dönemde bir fikir üretilemediğini aktarmaktadır.<sup>48</sup>

VI. yüzyıl ve sonrasında gelişmeye başlayan bu tarih çalışmalarının önemli bir yönü de, Homeros destanlarından farklı olarak, pek çoğunda nesir kullanılmış olmasıdır; yani geçmişe bakıştaki değişimle birlikte tarih anlatımında nazım türünden nesir türüne geçiş meydana gelmiştir. Nitekim nesir, Homeros'un ve ozanların kahramanlık tarihlerine uygun düşmüyordu; fakat ilahların ve kahramanların soyağaçlarını çıkarmakta kullanılan, dramla ilgisiz düzenleme ve kataloglamada işe yarıyordu.<sup>49</sup>

Tüm bu gelişmeler, Herodotos ve Thukydides'e giden yolu açmış, bu iki isimle birlikte Yunan tarihçiliğinde bilimsel tarih araştırması değer kazanmaya başlamıştır. Şimdi Herodotos ve Thukydides'in Eski Yunan'da tarih düşüncesine ne tür katkıları olduğunu görmek konumuz açısından uygun olacaktır.

#### **IV. Yunan Tarihçiliğinde/Tarih Yazıcılığında Bilimselliğin Adımları: Herodotos ve Thukydides**

Herodotos ve Thukydides, Eski Yunan dünyasında tarih teriminin anlamının bilimselliğe doğru kaymasında payı olan iki isimdir. Özlem, Herodotos ve Thukydides'le birlikte tarih teriminin anlam içeriğinin değiştiğini belirtecek şekilde, *istoria* sözcüğünün, 18. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bir çift-anlamlılık kazandığını söylemektedir. Yani artık *istoria* hem doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi (ki, Aristoteles sözcüğü *emperia*'yı da içerecek biçimde kullanmıştır), hem de insanî-toplumsal olaylar hakkındaki *haber-bilgi* olarak anlaşılmaya başlamıştır.<sup>50</sup>

Özlem'in aktardığına göre, *istoria* sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamı ile sınırlamayıp insanların ve insan topluluklarının başından ge-

<sup>47</sup> Bkz.: A.e., s.121.

<sup>48</sup> Breisach, a.g.e., s.28.

<sup>49</sup> Breisach, a.g.e., s.35.

<sup>50</sup> Bkz.: Özlem, a.g.e., s.22.

çenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Herodotos'un kullandığı görülür.<sup>51</sup> O, böylece *istoria* terimini ağızdan ağıza aktarılan veya bizzat yaşayarak tanık olunan insanî-toplumsal olaylar hakkında da kullanmış oluyordu ki, *istoria*, insanî-toplumsal olayları aktarma ve kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamını ilk kez kazanmış bulunuyordu. Daha sonra ise Thukydides, *istoria* sözcüğünden sadece bir aktarma ve kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insanî-toplumsal olayları *değerlendirme* ve *yorumlama* etkinliğini de anlayacaktır.<sup>52</sup> Ancak terimin kazandığı bu anlamlar birdenbire oluşmuş değildir. Herodotos ve Thukydides'in tarih yazma ve anlatma biçimlerinde Eski Yunan dünyasının yukarıda sözünü ettiğimiz kültürel-toplumsal özellikleri de zaman zaman göze çarpmaktadır. Sözelimi, Herodotos ve Thukydides tarih anlatılarını tümüyle mitostan arındırmış sayılamazlar. Zaten insana yönelik araştırma olarak tarih, Antik Yunan dünyasının temel ilgi odağı olarak doğaya yönelik olan, başka deyişle birer kozmos anlayışı örneği olan mitoslardan bağımsız tutulamayacağından, dönemin tarihçilerinin, mitosları tarih anlatılarına ekleyerek, evreni açıklama tarzındaki dönüşüme de katkı sağladıkları göz ardı edilmemelidir. Ancak mitosların tarih anlatımındaki etkisinin giderek azaldığını da söylemek gerekir. Collingwood, bunun örneğini göreceğimiz Herodotos ve Thukydides'in, bizi Yunan tarihçiliği açısından yeni bir dünyaya soktuklarını, tarihi, efsaneden araştırmaya doğru yönlendirdiklerini ve bilimsel tarihe giden adımları bu şekilde attıklarını savunmaktadır.<sup>53</sup> Şimdi bu iki tarihçinin bizi yönlendireceği söz konusu yeni dünyanın özelliklerini onların tarih anlayışları bağlamında görmeye çalışalım.

### Herodotos

Bilimsel tarih yazıcılığına doğru giden süreçte Herodotos belkemiği durumundaki isimdir. Onu bilimsel tarih anlayışının başlangıcına yerleştiren unsur, öncelikle -yukarıda da belirttiğimiz gibi- tarih terimine yüklemiş olduğu anlamdır. O, kitabının ön-sözünde tarih çalışmasını ne amaçla yaptığını söylerken bu anlamı şöyle sunmaktadır:

Bu, Halikarnassoslu Herodotos'un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların, gerekse barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın.<sup>54</sup>

Herodotos'un, tarih çalışmasının amacını belirten bu sözleri tarihin kabaca tanımını da vermiş olmaktadır: İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve geçmişe ilişkin olaylarla ilgili merak edilenler öğrenilsin diye yapılan araştırma. Böylelikle Herodotos, tarih teriminin anlamını farklı bir boyuta taşımıştır. Herodotos'un salt

<sup>51</sup> A.e., s.22.

<sup>52</sup> Bkz.: Özlem, a.g.e., s.22.

<sup>53</sup> Bkz.: Collingwood, a.g.e., s.17-18.

<sup>54</sup> Herodotos, **Tarih**, Çev. Müntekim Ökmen, 5.bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 5.

bir soruşturma ya da araştırma anlamına gelen *history* sözcüğünü kullanması, kendisinden önce günün öykülerinin yazıya dökülmesi etkinliği olan lolografıyı sonlandırmasını sağlayarak onu tarihçiliğin babası konumuna getirmiştir. Öte yandan, Herodotos, tarihte hakikati aramıştır. Aynı zamanda Herodotos için tarih, esas anlamına uygun olarak insancıldır (humanistic). Herodotos'un amacı, insanın yapıp etmelerini betimlemektir. Kendisinin de anlattığı gibi onun hedefi, geçmişteki eylemlerin unutulmaması, gelecek kuşaklarca da bilinmesidir, yani insanın insanı bilmesine hizmet etmektir.<sup>55</sup>

Herodotos'un söz konusu hizmeti gerçekleştirme kaygısıyla bağlantılı olarak, onun *Tarih*'iyle birlikte, sıradan halkın yaşam tarzı, kültürel özellikleri ve eylemleri de tarih anlatısında yer almaya başlamıştır. Yine tarihin Yunanlılara özgü anlatılar dizisi olma özelliği zayıflamış, Yunan dışı toplumlar anlamında barbarların yapıp etmeleri de tarihin konu alanına girmiştir. Ayrıca Herodotos, yukarıda sözünü ettiğimiz Yunan tarihçilerinin açtığı yolu takip ederek tarih anlatısında coğrafi özellikler ile gelenek-göreneklere de değinmiş, kültürün öğelerinin tarihçilikte göz ardı edilemeyeceğinin mesajını vermiştir. Başka deyişle, Herodotos'un *Tarih*'inde adı geçen tüm halklar, gelenekleri, adetleri ve yaşam tarzlarıyla birlikte ele alınmıştır; kahramanlık hikayelerine yer verilse de bunlar genellikle önyargısız ve tarafsız olarak yazılmıştır; öte yandan anlatının kaynağını oluşturan savaşlar yalnız Paris, Achilleus, Zeus, Aphrodite gibi kahraman ve ilahların savaşları değil, sıradan halkın savaşlarıdır; etnografya ve coğrafyaya önem verilmiştir. Bütün bu özellikleri ile Herodotos, kültürel tarihin babası olarak görülmektedir. Herodotos, Yunan kibrini bir kenara bırakarak, barbar halkların yaşayışları ve adetlerinden, kimi zaman övgüyle söz ettiği için, tarih araştırmasının boyutlarını genişletmiştir. Bıçak, Herodotos'un *Tarih*'inin kapsam açısından oldukça geniş olduğunu dile getirmektedir. Kitapta genel konu Pers-Yunan ilişkileri olmakla birlikte, Herodotos, Mısır, Babil, İran, Anadolu, Trakya, İskitler ve Yunanistan gibi bölgenin en önemli ülkelerini gezerek onlar hakkında bilgiler derlemiştir. Sözü edilen ülkelerin coğrafyalarını, iklimlerini, şehirlerinin yerleşme biçimlerini, dini inançlarını, geleneklerini, siyasi yapılarını, giyim kuşamlarını, ordu şekillerini, çeşitli konulardaki efsanelerini konu edinmiştir.<sup>56</sup> Barnes, Herodotos'un tarihe kattığı bu özellikler nedeniyle aynı zamanda antropolojinin gelişmesinde etkili olan bir isim olduğunu söylemektedir. Ona göre Herodotos barbar olmayanlarla ilgilendiği kadar, barbarlarla da ilgilendiği için, sadece tarihin babası olarak kabul edilmez, antropolojinin de babası olarak kabul edilir.<sup>57</sup>

Herodotos'un tarih düşüncesine ve tarih araştırmasına getirdiği bu gibi yeniliklerin yanı sıra, geleneğin izlerini de taşıdığını söylemek gerekir. Sözgelimi Herodotos'un aktarıcılığında tarih, geçmişe ilişkin araştırma olma özelliğini korurken, aynı

<sup>55</sup> Bkz.: Collingwood, a.g.e., s.19.

<sup>56</sup> Bıçak, a.g.e., s. 123.

<sup>57</sup> Barnes, a.g.e., s. 28.

zamanda destansı tarih anlatılarında gördüğümüz, ders verme özelliğini de terk etmemiştir; yalnız Herodotos'ta bu ders verme biraz şekil değiştirmiştir. Artık sadece soyluların, tarih anlatıcılığı aracılığıyla, kahramanların hayran olunası özelliklerinden ilham alarak eylemesi beklenmiyordu; Herodotos *Tarih*'i, geçmişe ilişkin tecrübeleri ortaya koyarken, sıradan halka da bir ders verme, onları ve hatta gelecek nesilleri aydınlatma amacı taşıyordu. Bu aydınlatma da, geçmişin keşfi ile gerçekleşebilirdi. Herodotos *Tarih*'inin geleneğin izlerini taşıdığını düşündüren bir başka özelliği, efsanelerden, kehanetlerden, Tanrılardan ve mucizelerden bu eserde hala söz edilmesidir; hatta bazen Herodotos, her ne kadar efsanelere inanmadığı izlenimi verse de, kaynağa bağlı kalmak adına onları aktarmaktan geri durmaz. Sözgelimi o, *Tarih*'inde Skythler'in kökenlerini nasıl açıkladıklarını aktarırken, onların kendi geçmişlerini, ülkeleri boş durumdayken orada yaşamış olan ilk kişi olduğuna inanılan ve Jupiter ile Borysthene's'in oğlu olan Targitaos'a dayandırdıklarını ancak bunun kendisine pek de akla uygun gelmediğini söylemektedir.<sup>58</sup>

Bu örnekte görüldüğü gibi Herodotos, her ne kadar mitolojik öğeleri tarih anlatımında kullansa da, bunu, anlattığı halkların kökenlerini ve adetlerini aydınlatma amacı dışında yapmamıştır. Herodotos, olaylar hakkında bilgi aldığı kişilerden duyduğu efsaneleri aktarsa da bunun ötesine geçmemiştir. Herodotos'un anlattığı olaylarda önemli olan çoğunlukla insanın rasyonel eylemleridir; onda sözgelimi Homeros'un Truva Savaşı anlatısında rastladığımız türden tanrısal müdahalelere yer verilmemekte ve kehanetlere sıkı sıkıya bağlı kalınmamaktadır. Herodotos'un anlatısında insan, kendi kaderini kendisi belirlemektedir. Pers Savaşları'nın başlangıcı ve sonraki seyri, -her ne kadar kahinlere sıkça danışılmış olduğu bildirilse de- Kserkses ve diğer komutanların kendi hırsları, arzuları ve eylemleri ile şekillenmiştir. Yalnız Herodotos burada Perslerden duyduğu bir hikaye olarak, Kserkses'in, önceden çok hevesli olduğu Yunan seferine çıkmaktan vazgeçtiği sırada, arka arkaya iki gece gördüğü rüyada aldığı uyarının etkisiyle harekete geçtiğini ve ordusunu Yunanistan'a götürmeye karar verdiğini anlatmaktan çekinmemiştir.<sup>59</sup> Yani o, kehanet ve rüyalara da insanın rasyonelliği ile birlikte yer vermektedir. Ancak bunu, seyahatleri sırasında halkların yerlilerinden aldığı bilgilere dayanarak aktarmaktadır. Herodotos, olayları aktarımı sırasında getirdiği yorumlarla özgün bir anlatım tarzı yaratmış ve bütün duyduklarını tarafsız bir şekilde bildirmiştir. Onun tarafsız kalmaya çalışması, esas olarak, kullandığı yöntemin yazılı belgelerden çok sözlü anlatımlarla şekillenmiş olmasıyla ilgilidir. Momigliano'ya göre, Herodotos, yazdığı tarihi esas olarak sözlü kanıtlara dayandırmayı tercih etmiştir ve kullandığı metodun kendisi, yazılı kanıtlardan ziyade sözlü kanıtlara dayanmaktadır.<sup>60</sup> Ancak bu durum, tarihsel bilginin güvenilirliği soruna yol açan etkenlerdendir.

<sup>58</sup> Herodotus, **History**, Trans.by William Beloe, Vol. II, Print.by Luke Hansard, London, 1806, IV/5.

<sup>59</sup> Bkz.: Herodotus, **Tarih**, VII./12.

<sup>60</sup> Momigliano, a.g.e., s.49.

Herodotos tarih bilgisi açısından doğruluk/güvenilirlik problemini önemsemiştir. O, pek çok yerde, kendisine aktarılanların doğru olup olmadığını sorgulamıştır. Herodotos henüz olaylara ilişkin kanıtlar verebilen bir tarih çalışmasını başlatmış değildir ancak, görgü tanığı kimselerden edindiği bilgileri anlatırken genellikle, olayın taraflarının görüşlerini ayrı ayrı vermiş ve kendisi de güvenilir bulmadığı noktaları belirtmiştir. Ayrıca, kesinlik açısından, birincil kaynaklardan edindiği bilgileri, ikincil kaynaklardan edindiklerinden daha güvenilir bulduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Momigliano'ya göre Herodotos'un metodu, anlamasının veya düzeltmesinin mümkün olmadığı şeyleri gizlemeyen ve insanlığın (veya insanlığın büyük bir kısmının) kendini çarpıtılmamış bir aynada görmesine imkân sağlayan bir adamın metodudur.<sup>62</sup> Bu metod doğrultusunda o, bazı yerlerde, anlatılanlarla yetinmeyerek kendisinin de konuyu araştırdığını belirtmiş, ayrıca seyahatleri sonucunda öğrendiklerini, gözlemlediklerini de aktarmıştır. Bütün bunlar onun tarihsel yöntem ve doğruluk sorunlarına ilişkin kaygılar taşıdığını göstermektedir. Herodotos'un *Tarih*'indeki şu cümleler bu kaygının göstergesidir :

Şimdi Mısır'ın yerel tarihi hakkında bazı açıklamalar vereceğim; bunlardan bazıılarını yerlilerin kendilerinden öğrendim, bazıları yabancılardan aldığım bilgiler; bunlara kendi gözlemlerimi de katacağım.<sup>63</sup>

Bu kaygısı nedeniyle Herodotos, tarihin bilimselleşmesinde vazgeçilmez önemi olan gözlem ve belge toplama unsurlarının gereğini yerine getirmeye çalışmakta ve böylece kitabının başında bildirdiği hedefe -topluma yararlı olacak şekilde Yunanlıların ve barbarların eylemlerini araştırmak ve edinilen bilgileri kayda geçirmek yoluyla gelecek nesillere aktarılmasını sağlamak hedefine- yaklaşmaktadır. Herodotos'taki bu bilinç, onun, bir tarihçide bulunması gereken nesnel tavra sahip olduğunu da göstermektedir. O, bilgisinin yetersiz kaldığı durumlarda yetersizliğini açıkça belirtmiş ve bu nesnel tavrı ile, tarihsel bilgide doğruluğa verdiği önemi göstermiştir.<sup>64</sup>

Herodotos'un tarihçiliğinde gösterdiği bu tutum, Antik Yunan'ın bilgi anlayışına göre güvenilir bilgi alanının dışında kalan tarihin, bilgi çemberine girmesi açısından önemli bir adımdır. Collingwood'a göre Herodotos, ustalıklı sorgulamayla, haber verenin doksa'sından episteme'yi ortaya çıkarabilmiş ve böylece Yunanlıların bilginin olanaksız olduğunu düşündüğü bir alanda bilgiye erişebilmiştir.<sup>65</sup>

Herodotos, toplumun yararına olmasını istediği bu çalışması ile, tarihsel varlık alanının olaylarının güvenilir bilgisine ulaşarak, hem kendi toplumunda, hem de barbar halklarda bir tarih bilincinin oluşmasına hizmet etmek, bir toplumsal hafıza oluşturmak istemiştir. İşte tüm bu saydığımız nitelikler, Herodotos'un çalışmasının

<sup>61</sup> Bkz.: Bury, a.g.e., s.70.

<sup>62</sup> Momigliano, a.g.e.,s.50.

<sup>63</sup> Herodotus, **History**, Vol.I, II/147.

<sup>64</sup> Bkz.: Bıçak, a.g.e., s. 125.

<sup>65</sup> Bkz.: Collingwood, a.g.e., s. 28.

tarih düşüncesi ve tarih yazıcılığının gelişimindeki temel rolünü aydınlatmaktadır. Breisach, Herodotos'la birlikte tarih yazımının dünya üzerinde genel bir araştırma ve inceleme olmaktan çıkıp, geçmiş olayların araştırma ve incelemesine dönüştüğünü söyleyerek, Yunanlıların bu dönüşüm ile tarih kavramının yaratıcısı olduklarını savunmaktadır.<sup>66</sup>

Herodotos'un tarihçiliğinin, tarihin bilimselleşmesine sağladığı tüm bu katkıların dışında bazı eksikleri de vardır. Breisach Herodotos'un tarihçiliğinin eksikliklerini ve gelişme seyrini şöyle aktarmaktadır:

Herodotos bile ... Lidya, Pers, Mısır ve Yunan tarihleri arasında birleştirici bir bağ görmediği için, bunları tarihsel bütünlük içinde ele almamıştı ... Zaman zaman doğuların ve Yunanlıların zaman cetvellerini bağdaştırma çabaları, özellikle de Mısır hanedanları listesiyle giriştiği deneylerde başarısızlığa uğramıştı ... Ancak İonların başkaldırısından sonradır ki Herodotos kronolojisi belli bir sistematığe oturur.<sup>67</sup>

Breisach'ın dile getirdiği gibi Herodotos tarih anlatımında bazen zamansal bütünlüğü ortaya koyamamış, kronolojik sıralamalarda her zaman başarılı olmamıştır. Bury de, Herodotos'un Yunan tarih yazıcılığında kronoloji problemiyle baş etme cesareti gösteremediğini yazmakta ve bunun, doğu kaynaklarındaki sistemin Yunan geleneğine senkronize edilmesindeki güçlükten kaynaklandığını düşünmektedir.<sup>68</sup> Momigliano, Herodotos'un, aktardığı olaylarla doğru kabul ettikleri arasında kesin bir ayırım yapmamasını da bir eksiklik olarak göstermekte ve bu konuda Herodotos'un eleştirildiğini söylemektedir.<sup>69</sup> Öte yandan yukarıda söz ettiğimiz gibi, efsaneyi tümüyle saf dışı bırakmaması da Herodotos'un bilimsel tarihin oluşmasına doğru attığı adımın sağlamlığını şüpheye düşürür görünmektedir. Ancak geçmişte olup bitmiş olayların bir aktarıcısı durumunda olan ve bunu yaparken "makuliyet" ya da "inandırıcılık" gibi nesnel ve rasyonel ölçütler gözetilen Herodotos, Yunan dünyasının geleneksel mitoslarında yapılan işin de bir ölçüde aynı amacı gözettiğinin farkında olsa gerektir.<sup>70</sup> Bu nedenle Herodotos, belki de amaç birliği nedeniyle mitosların aktarımında kendisine serbestlik tanımıştır ama yine de, onları tarihsel güvenilirlik açısından sorgulamaktan geri durmamıştır. Bu durum da onu, bilimsel tarih yazıcılığı konusunda ilk isim olmaktan, *historia*'nın anlamını belirleyerek Eski Yunan'da tarihe bakışı dönüştürmekten ve tarihsel bilginin güvenilirliğini savunmaktan alıkoymamıştır. Kendisinin aynı yoldaki takipçisi Thukydides olmuştur.

<sup>66</sup> Breisach, a.g.e., s. 60.

<sup>67</sup> A.e.,s.28.

<sup>68</sup> Bury, a.g.e., s.73.

<sup>69</sup> Momigliano, a.g.e., s.51.

<sup>70</sup> S. Uslu, **Yunan Mitosunun Aklileştirilmesi Bağlamında Yunan Tarih Yazıcılığı**, Kutadgubilig-Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, 20.Sayı, Ana Yayınevi, İstanbul, 2011, ss.195-211, s.203.



### Thukydides

Thukydides'in bilimsel tarihe giden yolda tarih terimine yüklediği anlam, Herodotos'la benzerlik taşımaktadır. Thukydides, tarihin gelecek nesiller tarafından yararlı bir biçimde kullanılabilir ve ders alınabilecek olayların doğru bir anlatımı olduğunu düşünmektedir.<sup>71</sup>

Thukydides de Herodotos gibi, tarihi insanlı hale getirmiş, insan eylemlerinin tarihini yazmıştır. Ona göre tarihsel gerçeklik insanın kendisine bağlıdır ve ancak insan eylemleri incelenerek anlaşılabilir. Thukydides, her türlü insani etkinliğin temelinde insanın, yararını ya da çıkarını temin etmeye yönelik tabii güdüsünün yattığını düşünmektedir. Çıkar ya da yarar, elbette insan aklının işleyişinin de temel motivasyonudur. Tek tek insan bireyleri için geçerli olan bu durum, elbette insan bireylerinin toplamından müteşekkil olan her türlü beşeri yapılanma için de aynen geçerli olacaktır. O halde bu anlayışta tarihsel olaylar devletlerin, sitelerin, siyasi yapıların karşılıklı çıkar arayışlarının bir sonucudur, tarih ya da gündelik yaşam, çıkarların birbirleriyle çatıştığı sürekli bir mücadele ortamıdır ve güç uygulamaları bu çıkarlar savaşında meşru bir hak olmaktadır.<sup>72</sup> Thukydides'in tarih anlayışında her şey insan aklının, insani çıkarları elde etmek ve düzenlemek yolundaki tabii eğiliminin bir tezahürüne dönüşmüştür.<sup>73</sup> Thukydides tarihsel gerçekliği, insan doğasında bulunan değişmez nitelikler ve insan yaşamını yönlendiren tarihsel yasalarla ilişkilendirmiştir.

Thukydides'e göre, insanların yaşamını ve olayları, kesin yasalar yönetir. Bu yasalar, tanrılar tarafından bile değiştirilemez. Thukydides'e göre bugünü anlayan kişi, insan doğasının nasıl işlediğini de anlar. Bugün yaşananlardan, geleceği öngörmek için faydalanmak mümkündür ve benzer şekilde bugün yaşananlar geçmiş anlamanın da anahtarıdır.<sup>74</sup> Thukydides'in bu fikirleri ile, tarihteki olguların rasyonel şekilde açıklanabileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Bundan ötürü, yazarımız, olayları açıklarken doğüstü ya da tanrısal güçlerden söz etmez. Onun getirdiği bilimsel tarih anlayışının temeli, doğada olduğu gibi insan yaşamında da belirli yasaların geçerli olduğunun kabul edilmesidir. Tarih insanlara ilişkin bir gerçektir. İnsanların ve toplumun etkinliğinin bir sonucudur.<sup>75</sup> Collingwood, tarihte yasalılığa yüklediği rol nedeniyle Thukydides'i, psikolojik tarihin babası olarak nitelendirmektedir. Ona göre psikolojik tarih ise aslında tarih değil, özel türden bir doğa bilimidir. Bu tarihin baş amacı, yasaları, psikolojik yasaları tasdik etmektir. Bir psikolojik yasa ise, olaylar arasındaki ilişkileri yöneten değişmeyen bir kuraldır.<sup>76</sup> Thukydides, tarihte işleyen bu yasaların insanın akli aracılığıyla kavranabileceğini düşünmektedir. Böylelikle o,

<sup>71</sup> Thukydides, **Peloponnesos Savaşı**, Çev.Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1976, s.12.

<sup>72</sup> Bkz.: Uslu, a.g.e., s.206.

<sup>73</sup> A.e., s.207.

<sup>74</sup> Momigliano, a.g.e., s.51-52.

<sup>75</sup> Thukydides, a.g.e., s.12.

<sup>76</sup> Collingwood, a.g.e., s.29-30.

tarih anlayışında, aklın tarihsel süreçteki egemenliğini Herodotos'tan daha fazla ön planda tuttuğunu söylememize de olanak tanımaktadır. Bu açıdan tarih düşüncesi-nin tarih bilimine doğru ilerleyişinde belki de Herodotos'tan daha büyük bir adım atmış olmaktadır.

Thukydides'in tarihsel olayları anlatma biçimi de insana odaklıdır. O, olayların anlatımında ayrıntılara inmekten hoşlanır, açıklamalar yaparken ele aldığı çeşitli halkların kurumlarını, törelerini ve karakterlerini göz önünde tutar. Tarihte, genel yasaların geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte, devletlerin yönetilmesinde, büyük insanların belli bir ölçüde rolü ve etkisi olduğunu da unutmaz.<sup>77</sup> Böylelikle o, tarihin insancıl hale getirilmesine ciddi bir katkı sağlamış olmaktadır.

Thukydides, tarih anlatısında insanı ön plana alarak, tanrıların veya kahraman-ların tarihini geri plana itmiştir. Breisach'ın aktardığına göre Thukydides, ilahların hiçbir zaman insan yaşamındaki olayların seyrini doğrudan etkilemedikleri görüşün-deydi. Gene de insanların kaderlerini belirleyen kimselerin çokluk ilahlara, kâhinle-re veya falcılara olan inançları tarafından yönlendirildiğini kabul etmiş, fakat bunu tasvip etmemiştir. Mamafih ara sıra Thukydides'in de kararsızlık geçirdiği görülür. Anlatısının başında Peloponnesos Savaşı'nın büyük bir savaş olduğunu söyledikten sonra, şiddetli depremleri, kıtlığa yol açan kuraklıkları, veba salgınını ve güneş tutul-malarını bunun habercisi olarak gösterir. Fakat daha ileri incelemelerinde, artık bu gibi olgulara yer vermez. Savaşı ve imparatorluğu, insan yaşamının yapısından kay-naklanan güçlere dayanarak yorumlar. Tutkular, yanlış hesaplar ve şirazeden çıkmış hırslar, insanları ve başarılarını yıkıma uğratar. İlahlara gelince, Thukydides, onlardan söz etme gereği duymaz.<sup>78</sup> O, Peloponnesos Savaşı'nı anlatırken, Homeros ve Hero-dotos'tan farklı olarak, savaş sahnesini tutkuların çarpıştığı bir dram sahnesi olarak ele almamıştır; Thukydides, bir kez elde edilen gücün devletlerin kaderini nasıl ta-yin ettiğini gösteren incelemesinde, savaşlar ve kolektif insan yaşamını yapılandıran güçler arasındaki bağlantılara işaret etmiştir.<sup>79</sup> Bu açıdan onun tarih anlatısının daha gerçekçi olduğu söylenebilir. Yani Herodotos'la birlikte tarihsel olayların anlatımında ilahlardan sıradan halkın eylemlerine doğru görülen dönüşüm, Thukydides'le daha da şekillenmiştir.

Collingwood'a göre Thukydides, tarihin insani amacı ve kendini açığa vurma iş-levi üzerinde durmakla bir bakıma Herodotos'u geliştirir, çünkü Herodotos kanıttan söz etmemektedir ve onun kanıt hakkında ne düşündüğünü yapıtının bütününden çıkarmak bize bırakılır; ama Thukydides tarihsel araştırmanın kanıta dayandığını, "kanıtın ışığına baktığım zaman" diyerek açık bir şekilde söyler.<sup>80</sup> Bu söylem, onun tarihsel doğruluğa verdiği önemi göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Yine

<sup>77</sup> Bkz.: Thukydides, a.g.e., s.13.

<sup>78</sup> Bkz.: Breisach, a.g.e., s.32.

<sup>79</sup> A.e., s.33.

<sup>80</sup> Collingwood, a.g.e., s.19-20.

onun, olayları sıralarken, o çağda kullanılan çeşitli takvimlerin yaratacağı karışıklıktan kurtulmak için mevsimlerin art arda gelişine dayanan özel bir kronoloji kullanmış olması da yöntem anlayışında tarihsel doğruluğa verdiği önemi vurgulamaktadır.<sup>81</sup>

Thukydides'in bir başka önemli özelliği, çağının tarihsel verilerini sunmuş olmasıdır. O, tüm çalışması boyunca inatla kendi çağının tarihini izlemiştir; bu da Peloponnesos Savaşı'nın araştırılması ve sergilenmesi anlamına gelmektedir.<sup>82</sup> O, Peloponnesoslularla Atinalıların savaşının öncelerden daha önemli ve anılmaya değer olacağını söyleyerek, neden kendi döneminin olaylarını aktardığını kitabının başında açıklamış olmaktadır.<sup>83</sup> Breisach'a göre, böylelikle Thukydides, Yunan tarihini, geçmiş zamanların ve başka yaşamların geniş bir araştırması olmaktan uzaklaştırıp *polis*'in çok dar dünyası ve içinde yaşadığı dönem üzerinde yoğunlaştırmıştı. Çalışma sahasını, dönemler ve yöreler açısından sınırlayan Thukydides, devletlerin kaderini belirleyen güçleri araştırırken, sahasını enine boyuna çözümlenmiş ve anlatmıştı.<sup>84</sup> Breisach'a göre, onun tarih çalışmasında, devlet yönetimindeki görevlilere savaş, demokrasi ve imparatorluk siyasetinin klinik bir incelemesi sunulurken, alınması gereken derslere işaret edilmişti. Ancak, olayları doğru ve isabetli bir biçimde verme tutkusuna karşın, Thukydides, tarihi, bir entelektüel düşünce konusu olarak almamıştı. Gene onca doğruluk ve isabet tutkusuna karşın, bir kez bile olup bitenleri tam olarak yeniden canlandırmaya yeltenmemiş, geçmişin araştırılmasında gözetilen toplumsal amaca sıkı sıkıya bağlı kalarak eski zaman tarihçileriyle aynı safta yer almıştı.<sup>85</sup> Breisach'ın Thukydides'i eski zaman tarihçileri ile aynı safa yerleştirmesinin nedeni, Thukydides'in, belki bilinçli olarak belki de farkında olmadan, kendi dönemi ve toplumunun tarihine yönelerek, -toplumun yararına olacak şekilde- tarihi yeniden Yunanlıların bir kısmının ilgi alanına giren seçkin bir niteliğe büründürmesidir.<sup>86</sup> Yine onun Herodotos'la benzer şekilde, tarih anlatımında yöntem açısından önce kendi gözlerine ve kulaklarına, sonra güvenilir tanıkların gözlerine ve kulaklarına güvenmeyi tercih etmiş olması da<sup>87</sup>, Breisach'ın değerlendirmesini haklı çıkarır niteliktedir.

Vernant da, Thukydides'in, kendi çağının aktarıcısı olduğunu, onun tarihsel söyleminin, geleneğin dondurduğu söylen biçiminin dışında başka türlü ulaşılamayacak kadar uzak bir geçmişi bir yana bıraktığını ve Thukydides'in kendisinin tanık olmuş olabileceği ya da her birini yeterli sağlıkla soruşturabileceği kadar yakın bir tarihin olgularıyla yetindiğini aktarmaktadır.<sup>88</sup> Ancak yine de Vernant'a göre, Thukydides'de, olguların belirlenmesi sırasında gösterilen doğruluk kaygısı, ülke-kent yaşa-

<sup>81</sup> Bkz.: Thukydides, a.g.e., s.13.

<sup>82</sup> A.e., s.30.

<sup>83</sup> Thukydides, a.g.e., I /I.

<sup>84</sup> Breisach, a.g.e., s.36.

<sup>85</sup> A.e., s.36-37.

<sup>86</sup> A.e., s.37.

<sup>87</sup> Bkz.: Momigliano, a.g.e., s.53.

<sup>88</sup> Vernant, a.g.e., s.198.

mı boyunca ortaya çıkan değişiklikleri (savaşlar ile siyasal devrimler) anlatırken açık olmak isteği, "insan yaradılışının" olayların örüsündeki, olaylara anlaşılabilirlik veren düzeni ortaya çıkaracak kadar yeterince kesinlikle tanınması gibi özellikler, onun Herodotos'a karşın ilk gerçek Yunan tarihçisi olarak adlandırılabilmesine olanak tanır ve Thukydides'te, *to mythodes'in*, olağanüstü olanın küçümsemeye geri itilmesi ile birleşir.<sup>89</sup>

Thukydides tarihinin Herodotos tarihinden bir farkı da, Herodotos'un, Büyük Pers Savaşı'nı anlatmakla Yunanlıların şan ve zafer dönemlerinin tarihçisi olmasına karşın, Thukydides'in Peloponnesos Savaşı anlatısı ve incelemesiyle Yunanlıların kendilerini çökertme döneminin tarihçisi olmasıdır.<sup>90</sup> Ancak bu farka rağmen her iki tarih anlatısı da, halk tabakasının savaşlarını aktarmaktadır ve bu anlatımlarda dil de dönüşüme uğramış, şiirsel deha ve ilhamdan çok, nesir yazma ve inceleme yeteneği işe karışmaya başlamıştır. Geçmişin incelenmesi de bu anlatılarla birlikte sınırları belirsiz ve geniş bir araştırma olmaktan çıkarak, insan deneyiminin anlaşılmasına dayanan ayrı ve kendi başına bir kimlik kazanmış olmaktadır.<sup>91</sup>

Tarih araştırmasının kazandığı bu yeni kimlik, tarihçinin üslubunu da etkilemiştir. Breisach'ın aktardığına göre, Herodotos, tarih anlatısında vezin kurallarına uymak zorunluluğundan kurtulmuş, fakat bununla birlikte kafiyenin getirdiği etki-leme gücünden yoksun kalmıştı. Bu nedenle, dinleyicilerini etkilemek için onların merakını tahrik etmek ve öykülerinde iç gerilim yaratmak zorundaydı. Fakat gene de nesri, yüksek sesle okunacak kadar keyifliydi; bu, öykülerin ağızdan ağıza nakledildiği bir dönemde çok değerli bir özellikti. Fakat en güçlü ve arı nesri, hiçbir surette dinleyicilerine keyif verme amacı gütmeyen ve yapıtlarında "romantik unsurlara" yer vermeyen Thukydides geliştirmişti. Sırf ilginç ayrıntıları değil, tarihin özünü yakalamak konusunda gösterdiği ısrarlı çabanın üslubundaki karşılığı, yalın ve ritmik bir nesirdi ki yüksek sesle okunduğunda dinleyiciler üzerinde şiir etkisi bırakıyordu.<sup>92</sup> Herodotos'un yumuşak, içten ve inandırıcı üslubuna karşın Thukydides'inki sert, yapmacık, itici sayılmaktadır<sup>93</sup> ancak bu üslup yine de açıkça şiirsel bir etkiye sahiptir. Thukydides, anlattıklarında mucizelere pek yer vermemesinin, bunların kulağa hoş gelmesini engellediğini, ancak kendisinin anlatımının okuyucuya zevk vermesi gibi bir kaygı gütmeyeceğini ima etmektedir. O, anlattıklarının büyük olasılıkla kulaklara hoş gelmeyeceğinin farkında olduğunu; ama kendisi için önemli olanın, geçici bir hoşnutluk için duyulup hemen unutulacak şatafatlı bir eser değil, sağlam ve kalıcı yarar sunan bir eser yazmak olduğunu dile getirmektedir.<sup>94</sup>

<sup>89</sup> A.e., s.198.

<sup>90</sup> Breisach, a.g.e., s.29-30.

<sup>91</sup> Bkz.: A.e., s.30.

<sup>92</sup> A.e., s.35.

<sup>93</sup> Collingwood, a.g.e., s.29.

<sup>94</sup> Thukydides, a.g.e., I/XXII.

Thukydides'in tarih anlatısının bu özellikleri arasında tarihin bilimselleşmesi açısından en ilgi çekici olanı, onun kuşkucu yazım stilidir. Thukydides, ilk tarihçiler olarak görülen ozanların anlatılarını güvenilir bulmamış ve bunlardan uzak durulması gerektiğini dile getirmiştir. Onun şu ifadeleri Eski Yunan'da tarihçiliğin ilk örnekleri olarak görülen hikayelere karşı tutumunu açıkça göstermektedir :

Olayları büyüten ozanlara, gerçeğe hizmet etmekten çok kulaklara hoş gelmesi amacıyla kesinlikle kontrol edilmesi imkânsız olayları bir araya toplayan ve sonunda çoğu inanılmaz ve mucizeli bir anlatı ortaya koyan kronikçilere güvenilmeyecek. Verdiğim bilgilerin en güvenilir kaynaklardan geldiği ve eksiklikleri göz önünde tutulursa, yeterli bir kesinlik taşıdığı düşünölmeli.<sup>95</sup>

Thukydides, yetersiz kanıtı dayanan tarih anlatılarını tatmin edici bulmamaktadır. Çünkü ona göre olaylar, üzerinden zaman geçtikçe unutulmaya mahkumdurlar. Bu bakış açısı onun tarih bilgisinin güvenilirliği açısından belgelere de fazla değer vermediğini göstermektedir. Thukydides'e göre belgelere bütünüyle inanmak güçtür. Zira insanlar, geçmiş olayların anlatılarını, bu olaylar ölkeleriyle ilgili bile olsa, incelemeden kabul etmektedirler.<sup>96</sup> Momigliano'ya göre o, bu düşüncesi nedeniyle belgeleri çok da önemsememiş, en azından aktardığı belgelerin bir kısmına, özel olarak bir şeyi kanıtlamak için değil, sadece hikâyenin bir parçası olarak yer vermiştir.<sup>97</sup> Böylelikle Thukydides, kendisine olaylarla ilgili tanıklığa dayanan bilgiler verenlerin sözlerini de şüpheyle karşıladığını dile getirmiştir. O, hikayesini yazacağı savaşla ilgili olarak anlatacaklarını, karşısına ilk çıkan kişinin sözlerine güvenerek ya da kendi fikrine göre anlatmanın da doğru olmayacağını düşünerek; yalnız tanıklık ettiği ya da elden geldiğince doğru bilgilerden öğrendiği şeyleri yazdığını söylemektedir. Ancak bunun da güçlüğüne işaret etmekte, olayları görenler aynı olayı farklı biçimlerde anlatabildiklerinden, tuttıkları tarafın çıkarlarına göre aktarabildiklerinden tarih araştırmasının hiç de kolay yürümediğini ifade etmektedir.<sup>98</sup> Onun bu metodik kaygıları, tarihin bilimselleşmesinde attığı adımları önemli hale getirmiştir.

Thukydides'in söz konusu adımlarına önem yüklememizi sağlayan, kuşkuculuk dışında bir başka önemli yönü ise, yaptığı tarihlendirmelerdir. Thukydides, anlattığı olaylar için bazen yıl bilgisi vermekte, çoğu zaman da "aynı yaz", "aynı kış", veya "aynı döneme doğru" gibi ifadelerle olayları tarihlendirmeye başka deyişle kronolojik bir sıralama vermeye çalışmaktadır.<sup>99</sup> Bu adım, tarihçilikte zaman bilincinin oluşması açısından büyük önem taşımaktadır.

Thukydides'in tarihçiliğinin tüm bu özelliklerine bakıldığında, onun Eski Yunan'da tarih düşüncesinin gelişiminde ozanların anlatımından bilimsel tarihe ge-

<sup>95</sup> A.e., I/XXI.

<sup>96</sup> A.e., I/XX.

<sup>97</sup> Momigliano, a.g.e., s.53.

<sup>98</sup> Thukydides, a.g.e., I/XXII.

<sup>99</sup> Örnek için bkz.: Thukydides, a.g.e., I/CXVIII; IV/VII; IV/CIX; V/LIII vd.

linceye kadarki sürecin son ayağı olduğu ve onun Peloponnesos Savaşı anlatımıyla birlikte artık, tarih yazıcılığının sistematik şeklini almaya başladığı söylenebilir.

Eski Yunan'da tarih düşüncesinin gelişim seyrine, tarih terimine yüklenmiş olan anlamlar, toplumsal özelliklerin tarih düşüncesine etkileri ve tarihçiliğin seyri açısından bakıldığında, oldukça renkli bir tablo ile karşılaşılmıştır. Bu tabloda elde edilen sonuçlardan en önemlisi, Yunan düşün dünyasında tarihe yüklenen anlamların süreç içinde tarih bilincinin oluşmasına ve tarihçiliğin şekillenmesine olanak tanımış olmasıdır.

Bir disiplin olarak tarihin amacı, yaşama dünyasının olguları üzerinden insanı ve insanın evrendeki durumunu geçmiş üzerinden açıklamaktır. Bu açıdan bakıldığında tarih, insanın kendisi üzerine düşünmesinin bir ürünü ve kendi yaratımı olan olguları yorumlamasının bir sonucudur. İşte Eski Yunan dünyasında karşılaştığımız, öncelikle doğaya ve doğa üzerinden insana, dolaylı olarak da onun tarihliliğine yönelik ilgi, insanın, kendi geçmişini bilerek bugününe ve yarınına yön verme isteğine hizmet etmesi açısından göz ardı edilemez. Şüphesiz ki bu ilgi yalnız Yunan toplumuna özgü olmamıştır; ancak bu toplumda üretilmiş olan sorular ve araştırma tarzı, toplumsal özelliklerin etkisiyle de birleşerek tarih düşüncesinin sistematik hale gelmesini sağlamıştır. Bury'ye göre Yunanlılar, insani olayların kaydedilmesinde ilk olmasalar da, bunu yaparken eleştiriye başvurmaları bakımından ilk olmuşlardır ve bu, tarihi (disiplin olarak) onların kurduğu anlamına gelmektedir.<sup>100</sup>

Eski Yunan dünyasında doğaya yönelik ilginin bir sonucu olarak tarih terimine yüklenmiş olan ilk anlamlar doğaya ilişkin araştırmaları da kapsamış, daha sonra süreç içinde bu terimin anlamı, ozanlar tarafından şiirsel bir anlatımla dile getirilen hikayelere yüklenmiş, sistematik ve rasyonel bir araştırma ile geçmişin incelenmesi anlamında tarih disiplininin gelişmesi uzun zaman almıştır. Ancak Homeros'la başlatılan ve Herodotos ile Thukydidés'in çalışmalarıyla sonlandırılan Eski Yunan tarihçiliğinin gelişme sürecine bakıldığında, tarih düşüncesinde ciddi bir dönüşümün gerçekleştiği fark edilmektedir. İlk dönemlerde tanrılar ve kahramanlara ilişkin –çoğunlukla gerçeklikten yoksun- hikayeler içeren ve soylu sınıfa yönelen tarih anlatımı, tarihçiliğin gelişmesiyle birlikte, geçmişe ilişkin gerçek hikayeleri eleştirel gözle değerlendirip kayda geçirerek gelecek nesillere aktarma amacı tarafından yönlendirilmiştir. Bu amaç, aynı zamanda insan anlayışındaki dönüşümün de bir temsilcisi sayılabilir. Toplum içinde eşitliğe ve demokrasiye ilişkin adımlar atılması tarihçilerin anlatımlarını da etkilemiş, sözgelimi Herodotos'ta örneğini gördüğümüz şekilde, barbarların tarihi de anlatılmaya başlamıştır.

Eski Yunan tarihçiliğinin gelişim seyri, yine insana bakış açısıyla bağlantılı olarak, tarih düşüncesinde pragmatik kaygıların etkili olduğunu da düşünmemize olanak sağlar. Bury, Yunanlıların geçmişi bilerek geleceğe yön verebileceklerine inanmış ol-

<sup>100</sup> Bury, a.g.e., s.1.

duklarını ve bu fikrin en açık örneğinin Thukydides'in tarih düşüncesi olduğunu aktarmaktadır. Zira Thukydides, geçmişteki olayların kesin bilgisine ulaşmanın, bu olayların tekrarlanma olasılığı kuvvetli olduğu için yararlı olduğunu düşünmüştür.<sup>101</sup> Bu durum, tarihçilikte bilimsel adımların atılmasının da önünü açan bir etkidir. Tarihe yüklenen bu değer sonucunda, tarihsel bilginin önemi artmış, dolayısıyla tarihsel araştırmada sağlam temellere dayanan bir yöntem arayışı ön plana çıkmıştır. Güvenilir yöntem, güvenilir bilginin dayanağı olduğundan, özellikle Herodotos ve Thukydides'le tarihe yüklenen anlam ve gösterilen metodolojik kaygılar, tarihin bilimselleşmesi aşamasında dikkate değer hale gelmiştir.

Bütün bunlardan yola çıkarak, Eski Yunan tarih düşüncesinin gelişme seyrine bakıldığında, efsane aktarıcılığından, rasyonel tarih modeline doğru bir ilerlemenin gerçekleştiği iddia edilebilir. Bilimsel tarihe doğru giden yolda, ilk tarihçilerin sunduğu örnekler ışığında, insan eylemlerinin gerçeğe uygun şekilde aktarılma çabasının, sistematik bir disiplin olarak tarihin ortaya çıkmasındaki ana etken olduğu ve ilk tarihçilerin yönteminin de bu etkene uydurulmaya çalışıldığı söylenebilir. Her ne kadar bazı metodolojik eksiklikler olsa da, tarihsel varlık alanında güvenilir bilgiye ulaşma ve bunu gelecek nesillere aktarma amacının, Eski Yunan dünyasında tarih düşüncesinin/tarihçiliğin hikayecilikten bilimselliğe doğru gelişmesi sürecini sağladığı sonucuna varmak mümkündür.

---

<sup>101</sup> Bury, a.g.e., s.243.

**KAYNAKÇA/REFERENCES**

**The Oxford Dictionary of English Etymology**, Ed. By C.T.Onions, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1966

Akarsu, Bedia; **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975

Alston, P. William, vd.; **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, Cambridge University Press, USA, 1999

Aristoteles; **Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963

Barnes, Harry Elmer; **A History of Historical Writing**, 2.bs., New York, Dover Publications, 1962

Bıçak, Ayhan; **Tarih Düşüncesi II : Felsefe ve Tarih**, Dergah Yayınları, İstanbul, t.y.

Breisach, Ernst; **Tarih Yazımı**, Çev. Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009

Bury, J.B.; **Ancient Greek Historians**, The Macmillan Company, New York, 1909

Collingwood, R.G.; **The Idea of History**, Oxford University Press, New York, 1976

Hegel; **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, 2.bs., İdea Yayınevi, İstanbul, 2010

Herodotus, **History**, Trans.by William Beloe, Vol. II, Print.by Luke Hansard, London, 1806

Herodotos, **Tarih**, Çev. Müntekim Ökmen, 5.bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006

Homerus, İlyada, Çev. Azra Erhat, A. Kadir, 24.bs., İstanbul, Can Yayınları, 2008

Kranz, Walter; **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y.Baydur, 2.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994

Özlem, Doğan; **Tarih Felsefesi**, 8. bs., İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004

Meyerhoff, Hans; **Zamanımızda Tarih Felsefesi**, Çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara, 2006

Momigliano, Arnaldo; **Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri**, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011

Pirenne, Hanri; **Tarihçiler Ne Yapmaya Çalışıyorlar?**, Meyerhoff, Zamanımızda Tarih Felsefesi, Çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara, 2006 içinde.

Platon; **Kritias**, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001

Thukydides; **Peloponnesos Savaşı**, Çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1976

Uslu, Serdar; **Yunan Mitosunun Aklileştirilmesi Bağlamında Yunan Tarih Yazıcılığı**, Kutadgubilig-Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, 20.Sayı, Ana Yayınevi, İstanbul, 2011, ss.195-211

Vernant, J.P.; **Eski Yunanda Söylen ve Toplum**, Çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 1996

Wartenburg, Paul Yorck; **Bewusstsein und Geschichte**, 1891, yeni baskı 1956, ss.11-17;-Doğan Özlem, Tarih Felsefesi 8. bs., İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004 içinde.



## İNSAN BİLİMLERİ VE AHLAKİ YARGI

Jure Zovko (Zagreb/Zadar)

*Çevirenler: Arş. Gör. Erden Miray YAZGAN – İhsan Berk ÖZCANGİLLER*

### ÖZET

Bu makalenin başlıca amacı, “kültürel dönüş”, yani Batı ya da Avrupa kültürü gibi, tek bir evrenselin egemenlik düşüncesinden ayrılış ve kaynaklara ilişkin daha geniş bir spektrumdan elde edilen orijinal katkıların Avrupa kültürü ve geleneği içerisinde keşfi, soyut ve teksele kültürel globalizmin savunmasına indirgenemeyeceğinden, belirli kültürel mirasların süregelen mevcudiyetinin genişleyen karşılıklı anlayış süreci ve yargının felsefi biçimlenişine katkı sağlayan kültürel çeşitliliğin takdiriyle birlikte ortak bir yorumlama süreci, karşılaştırmalı analiz ve eleştirel değerlendirme aracılığıyla – tümü insan bilimlerinin görevleri ve ufkunu oluşturan yanlardır – sürekli yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Humaniora, modern insanı, onu soyut, izole edilmiş, ve tarihsiz bir şekilde sosyal açıdan içerisinde yer aldığı toplumda sosyal haklardan yoksun olarak kavramsallaştıran yerinden edilmiş birey olarak ele almamalıdır. Ancak bunun yerine varolan devletler ve sosyal kurumlar içerisinde insan bilimleri, kendilerini Aydınlanmanın mirasçıları olarak görenlerin medenilik seviyesini geliştirmenin peşinde olmalıdırlar. Temel soru, pleonexia'nın ahlaksal olmayan üzümlerinden refah içerisindeki devletin ahlak şarabının nasıl sıkılacağıdır ve bu insan bilimlerinin en özsel sorularından biri olmaya devam eder.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan Bilimleri, Hermeneutik, Yaşam Dünyası, Fenomenolojik Refleksiyon, Eylem.

### ABSTRACT

The primary intention of the paper is to show that, in order that the “cultural turn”, i.e. the departure from the idea of dominance of a single universal, Western or European culture, and discovery within the culture and tradition of Europe of original contributions from an ever-wider spectrum of sources, might not be reduced to an apology for abstract and unisono cultural globalism, the living presence of specific cultural heritages needs to be continually renewed through a shared process of interpretation, comparative analysis, critical evaluation – all tasks of the humanities and constituent aspects of the horizon-broadening process of mutual understanding and appreciation of cultural diversity which contribute to the philosophical cultivation of judgment.

The humaniora should not discuss the modern human being as an uprooted individual conceptualizing him as an abstract, isolated, and socially deprived subject in a society without history but they should rather aspire towards improving, within the existing states and social institutions, the level of civility for all who consider themselves heirs to the Enlightenment. The more basic question how to press the moral wine of the welfare state from the immoral grapes of pleonexia is and remains one of the most essential questions of the humaniora.

**Keywords:** Humanities, Hermeneutic, Lebenswelt, Phenomenological Reflection, Praxis.

Hans-Georg Gadamer'in de belirttiği gibi, beşeri bilimlerin en belirgin özelliği, araştırma nesnelere soyut ya da metafiziksel olmayıp, öncelikli olarak insanlığın herhangi bir anda kendisini keşfettiği belirli sosyal, kültürel ve tarihsel olayların tezahürü ve dile getirilmesindedir. Bu yüzden beşeri bilimlerin çalışma nesnesi, bizim kendisine ait olduğumuz bir şey, yani ayrımların çeşitliliğinde, yaşama biçimleri ve dünya görüşlerinin çokluğunda ortaya çıkan hümanist gelenektir. Bu konuda Gadamer şunu ileri sürer: "Beşeri bilimleri bilim yapan şey, modern bilimsel yöntem fikrinden çok *Bildung* kavramına ait gelenek ile daha rahat anlaşılabilir. Dönmemiz gereken yer hümanistik gelenektir ve hümanist gelenek yeni bir anlam kazanan modern bilimin iddialarına karşı bir direniştir."<sup>1</sup> Küreselleşme çağında *humaniora*'nın (beşeri bilimler) başlıca görevi çeşitli kültürleri ve yaşam biçimlerini muhafaza edip geliştirme amacını güderek bu kültürlere ve yaşam biçimlerine uygun bir ayrımlar çoğulculuğu geliştirmektir. Ayrımlar çoğulculuğu tekdüzeliği akılsallaştırmaya yönelik hakim olan eğilimin kültürel ve ahlaki görecilik ile yer değiştirmesi anlamına gelmez. Bu yazının amacı içinde yaşadığımız dünyanın (*Lebenswelt*) soruşturulmasında hermeneutik deneyim ile fenomenolojik düşünmenin ilişkisini vurgulamaktır. Hermeneutik felsefede incelendiği şekliyle, yani kategorik dünya görüşünün "yaşama dünyası"na indirgenmesinin ve yaşayan canlıların tarihsel ve kültürel bağlamda izah edilmesinin sonucu olarak dünya kavramı güçlü bir kültür-bilimsel (culturological) görünüş kazanır. Temel hermeneutik anlama yetisine uygun olarak felsefe yapmak dünyada olmak, dilin kullanımıyla anlama yetisi kazanmak, kendine ait kendilik kavramını yorumumuzun nesnesine ilişkin kendilik kavramıyla birleştirmek ve böylece özneler arası bir dünya kurmak demektir. Gadamer'e göre biçimlenme olarak *Bildung*, diğer bakış açılarına ya da yorumlara açık olma anlamına gelmektedir: "Hegel'i takiben *Bildung*'un ayırt edici özelliği olarak vurguladığımız şey şudur: Bir kimsenin kendisini ötekine, yani daha evrensel bakış açısına açık tutmasıdır. Bu durum kendisi ile ilişkili olarak bir pay ve uzaklık hissini kapsar ve böylece kendinin üzerine yükselerek evrensel olana bağlanır."<sup>2</sup> Gadamer beşeri bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) insani boyutunu vurgulamaya ve onları "hümanizmin hakiki savunucuları ve temsilcileri olarak ("als die wahren Sachwalter des Humanismus") kavramaya gayret gösterir.<sup>3</sup> Gadamer, Hakikat ve Yöntem'in ilk sayfasında beşeri bilimlerin en belirgin

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* [TM] Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall Second Revised Edition, New York: Crossroad Publishing 1989, 18. Platon'un erken diyaloglarında ortaya koyulan ve geç felsefesinde özel bir kutsallık ve soyluluk havası kazanan ruhun bakımı ve gelişimi (*epimeleia psyches*) temalaştırması kapsamlı bir *Wirkungsgeschichte*'ye sahip olmuş ve kabul görmüştür. Batı metafiziğindeki merkezi *topoi*'lardan biri olarak kişinin ruhuyla ilgilenmesi, Kant'ın felsefesinde kişinin kendi kimliğinin ya da bütün olarak insanlığın toplu kimliğinin geliştirilmesine dair bir felsefi ilgiye dönüşmüş ve Wilhelm Dilthey'in tasvirici psikolojisinde, insan bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) kendine özgü görevinin gerçekleştirilmesi için temel olmuştur.

<sup>2</sup> Gadamer TM, 17

<sup>3</sup> A.g.e., 9

özelliğini açıklar ve onların araştırmalarını doğal bilimlerin metodolojisinden ayırır: “Beşeri bilimlerin amacı her nerede karşılaşılabiliyorsa karşılaşılsın bilimsel yöntemin denetim alanını aşan hakikate dair deneyimleri arayıp bulmak ve bunları kendi yasallığıyla ilişkili olarak sorgulamaktır. Böylece beşeri bilimler bilimin dışında kalan diğer deneyim yollarıyla, felsefe, sanat ve tarih deneyimi ile bir araya getirilir.”<sup>4</sup>

Günümüz hermeneutik felsefesine yapılan eleştirilerin çoğu, duyu sezgisine yönelik hermeneutik iddianın belirsiz ve muğlak olarak biçimlendirildiğini iddia eder. Bu eleştiriler aynı zamanda bir dereceye kadar Heidegger, Gadamer ve hakikatin yapısını ve özünü “oyun” kavramıyla açıklayan postmodernistler tarafından savunulduğu gibi hakikate dair göreceli görüşler için de geçerlidir. Biz bir şeyi öğrenmeye ve anlamaya çalışırken dünyayı kavramak için dil oyunlarına tırmanırız: “İnanmamız gereken bir şeyi bilmek istersek, onu anlarken hakikat olayına çekiliriz ve ona vardığımızda da sanki çok geçmiş gibi gözükür.”<sup>5</sup> Modern bilim anlayışının hükmü altında bulunmaması gereken hakikatlere ulaşma ihtiyacı uyandıran hermeneutik anlama pratiği aslında anladığımız şeye ait oluşumuzu ifade eder. Bu tarz hermeneutik düşünme bütün bilimsel yöntemlerden önce gelen varsayımlardan vazgeçtiği için, güvenilir metin yorumları ve anlamayla ilişkisi son derece tartışmaya açıktır. Günümüz insan ve sosyal bilimlerini yorumlamadaki en büyük tehlike hermeneutik ve epistemik göreciliktir. Çünkü yorumun normatif ölçütleri olmadan, hiçbir yorum bir diğerine karşı avantajlı olamayacağı gibi ayrıca hiç bir açıklama da mümkün olamaz. Nitekim bu, doğal arzumuz ve bununla birlikte bilme ve anlama ihtiyacımızdan ötürü biz insanlar için tamamen katlanılamaz bir durumdur. Amerikalı fizikçi Alan Sokal “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” adlı parodi tarzı denemesinde postmodern felsefenin ana görüşünün eğilimini şu şekilde tanımlamıştır: “Bu yüzden postmodern bilimin içeriği ve yöntemi, ilerleme kaydeden politik tasarı için, açık şekilde ifade edecek olursak sınırların aşılması, engellerin parçalanması, sosyal, ekonomik, politik ve kültürel yaşamın tüm yanlarının radikal demokratikleşmesi için etkili düşünsel destek sağlar.”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> A.g.e., xxii, Dilthey’in “Açıklama” ve “Anlama” arasındaki ayrımı, bütün insan deneyimlerinin doğal olarak ikiye ayrıldığını ileri süren radikal önyargıya katkıda bulunmuştur: 1. “nesnel zorunluluk” kuralları içerisinde doğal dünyanın açıklanması ve 2. Yaşamın içsel deneyiminin egem olduğu anlama gücü. Dilthey için, “Açıklama” kavramı doğal bilimlerin yönteminden türetilmiştir ve bu bağlamda öncelikli tatbiki söz konusu alanda gerçekleşir. Wilhelm Windelband, Dilthey’i takiben, doğal bilimlerin *nomothetic* amaçları ( genelleştirme, soyutlama ve evrensel ifadeler) ve insan ile tarih bilimlerinin *ideographic* amaçları (özel örnekler, somut bireyler, özelin ayrıntılı anlaşılması) arasında belirgin bir ayrım çizmeye çalışmıştır. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, G. Misch (ed.) Stuttgart: Teubner 1924 vol. 5, p.144 sq..

<sup>5</sup> Gadamer, TM. 446.

<sup>6</sup> Krş. Social Text 46/47 (1996) 217-252; p. 229.

Sorun, yapıp etmelerimizde ahlaki doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etmek için bize bir yön sağlayacak ve modern demokrasilerimiz işliyor oldukları zaman bile modern yaşam dünyasında (lebenswelt) hiçbir şekilde yüzeysel olmayacak normatif bir evrenselliğin etik alanında kurulup kurulamayacağıdır. Şüphesiz ki, modern demokratik toplumlarda yaşayan insanlar yoğun bir şekilde bireysel özgürlük ile politik adalet ilişkisi, insan haklarının evrensel geçerliliği, biyolojik çevremizin tehlikeye girmesi ve yok olması için duyulan küresel ekolojik sorumluluk gibi temel etik problemleri tartışmakta ve dini bir otoriteye başvurmadan çözümler aramaktadırlar. Ahlakî eylemlerimizi haklılandırma konusuyla ilişkili bu soru bize önceden var sayılan ve kabul edilen ahlakî normları çözümlenme ve onların ayrıntılı olarak modern demokratik toplumumuz için uygunluklarını değerlendirme olanağı sağlar. Genel normlara dayalı olarak doğru bir şekilde somut kararların verilip verilemeyeceği sorusu defalarca ortaya konulmuştur. Bu soruya cevap vermek, eylemimizi yöneten normatif ilkeler üzerinde akılsal olarak çıkarımda bulunarak ve keskin bir şekilde somut eylemlerimizi analiz ederek mümkündür.

Tartışmalarında geleneksel *philosophica practica*'yı sürdüren bazı hermenutik filozoflar, ödevin koşulsuz olduğu genel ilkesine dayalı Kantçı biçimsel "ahlak yasaları"-nı, etik bilginin (sittliche Wissen) somut uygulanışı üzerinde düşünen Aristotelesçi ahlak ile tamamlayarak onu eleştirenler için çok daha ulaşılabilir kılmaya çalışmışlardır.<sup>7</sup> Bu Kantçı yol Hans-Georg Gadamer için tatmin edici olmamıştır. Çünkü bir kişi Kantçı ahlakın biçimsel ve düşünsel aşırı genellemesinden dolayı belirli bir durumda doğru eylemin ne olduğu sorusuyla ilişkili olarak bir yargıda bulunamaz. Gadamer farklı ahlakî taleplerle karşılaşıldığında Kantçı katı ahlakın bize yardımcı olamadığını ileri sürmüştür. Yalnızca kuralların tutarlılık testi, eylemlerimizde sorumlu ahlakî kararlar vermemizi kolaylaştırmayacaktır.

Gadamer, ahlakî karar ve ön plana çıkan failin karakterinin biçimlenişiyle ödev ve ilişki arasında zıtlık olduğunda ve bu sebeple de bu tip durumların "bir vicdan muhasebesi durumu"na<sup>8</sup> dönüştüğünde, Kant'ın ahlaksal felsefi düşüncelerinin sadece sınırdaki ve istisnai durumlardaki ahlak ilkelerine işaret ettiğini gösterir. Sadece istisnai çatışma durumlarında fark edilebilir olan vicdan uyanıklığı, ne yazık ki Gadamer'e göre kalıcı bir alışkanlık değildir. Bu her şeyden önce daimi olarak kendisine katıldığımız "etik buyruğun tözselliği"ne bağlıdır. Gadamer'in ahlakta Aristotelesçi yolda gitmenin uygun olduğunu düşünmesinin nedeni budur. Aristoteles'in ahlak felsefesi

<sup>7</sup> Krş. Hans-Georg Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", Gesammelte Werke vol. 4, Tübingen 1987, 177. Cf. John McDowell, *Mind and World*, London: Harvard University Press 1994, p. 84: "Aristoteles'in ahlakî karakteri biçimlendirmedeki düşünme yolunu genelleştirsek, kişinin ikinci bir doğa edinerek nedenleri daha iyi fark etmesi kavramına ulaşırız. Bu kavram için İngilizcede yeterli kısalıkta bir karşılık bulamıyorum ancak Almanca'da *Bildung* olarak düşünülen kavram budur.

<sup>8</sup> Gadamer, *GW*, 4, 180

*logos* ve *ethos* ya da “bilginin öznelliği ve varlığın tözselliği arasındaki” bağlantıyı göz önünde bulundurur. Ayrıca genel erdemlerin nasıl uygulanacağını çözümler ve bu erdemleri verili duruma somut bir biçimde uygular.<sup>9</sup> Benzer bir yolda, J. McDowell Aristotelesçi “ikinci doğa” felsefesi ile açık seçik belirtildiği gibi doğanın ve ahlakın başarılı bir sentezini ileri sürer. Bu sentez şu anda hakim olan bilimsel dünya ve doğa kavramına karşı muhtemel bir alternatifini ortaya koyar. McDowell şöyle yazar: “Doğamız büyük ölçüde ikinci doğadır ve ikinci doğamız sadece kendileriyle doğduğumuz olanakların değil ayrıca yetişmemizin, *Bildung*’umuzun yoludur. İkinci doğa kavramının ortaya koyuluşuyla birlikte, akıllara ait alanın yapısının yasa aleminin düzeni ile birleştirilebilmesini inkar etsek bile, yaşamlarımızın akıl tarafından şekillendiği bu yol doğaldır. Bu, hakkında konuştuğum doğanın kısmi cezbediştir.”<sup>10</sup> Wittgenstein’in sonraki eserleri, “yaşam biçimleri” [Lebens formen], “dünya resmi” [Weltbild], “ilişkiler sistemi” [Bezugssystem] ve hatta “düşünme tarzı” [Denkstil] gibi insanın kişiliğinin ve kültürel üretkenliğin çeşitli yanlarını vurgulayan çeşitli özsel felsefi kavramları içerir. İçerdikleri saklı anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, iletişimin biçimi her ne olursa olsun, bu kavramlar, en geniş manasıyla doğanın ve öteki insanlar ile kültürlerin anlaşılması amacıyla bu doğal dünyanın anlaşılmasında, nesnel bilgi elde etmek ve mümkün olduğu ölçüde “öteki”ni anlamada geniş çaplı olanaklar çeşitliliği sunar.

Aristoteles’in pratik felsefesini yenilemekle, Gadamer bilinçli olarak kendisini, bir yanda Kant’ın “deontolojik” ahlaki ve diğer yanda Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından kurulmuş olan “maddesel değerler ahlaki” olmak üzere Kıta Avrupası felsefesi geleneğinde etkili olan iki ahlak akımından uzak tutar. Nitekim Kant’ın deontolojik normatif tek tipleştirme kavramı ahlaki taleplerde bulunma konusunda bir istisna oluşturmaz. N. Hartmann da aslında ahlakın “tıpkı geometrinin geometrik olarak doğrunun ne olduğunu öğretebilmesi gibi ahlakın da ahlaki olarak doğru olanın ne olduğunu” öğretebileceğini ileri sürer.<sup>11</sup> Değerleri anlamakla insanlar kendilerini aşan karşılıklı iletişime katılırlar.

Normatif yararcı teorinin eksikliği, en iyi şekilde en yüksek düzeyde fayda sağlamayan tüm normları sorgulamaya karşı istekli oluşunda görülür. Bilhassa adalet normunu kullanmakla yararcılığa karşı yapılan eleştiriler, bizim yarar ilkesiyle zıtlık içerisinde adaleti dayatmamız gerektiğini ikna edici bir şekilde ileri sürmüşlerdir. Bu eleştiriler, kapsamının dışına çıkmadan adalet ilkelerini yararcı ahlakla birleştirmenin olanaklı olamayacağını aklı uygun kılmışlardır. *Homo oeconomicus* tarafından benimsenmiş bakış açısından, özgürlüğü yarar peşinde koşma ve en yüksek faydayı elde etme eylemi olarak yorumlayan ahlak, engelli ve rekabet edemeyecek olanlar için adil değildir. Serbest meslek rekabeti elbette ki Kantçı kategorik imperatif ile

<sup>9</sup> A.g.e. 183.

<sup>10</sup> J. McDowell (1994).A.g.e.. 87.

<sup>11</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin: W. de Gruyter,1926, 27.

değil de daha ziyade genelde, Platon'dan beri bireysel ve sosyal adaletin yapısal olumsuzlanması olarak kabul edilen *pleonexia* ilkesi ile yönlendirilir. Daha fazlasına sahip olma isteği olarak tanımlanan *pleonexia* serbest piyasa ekonomisinin temel belirlenimidir. Çünkü bütün iş etkinliği maksimum yarar ve kar (ilkelerine) uyar. Pratikte, bir kişinin kendi yararını gözetmesi her zaman diğerlerinin de refahına karşı sorumlu olmasından önce gelir. İstisnasız, serbest sermaye birikimini bireysel ve politik özgürlük için herkesin sahip olduğu dokunulmazlık hakkı ile eşitleyen düşünürler, vatandaşların onayı olmadan özel mülkü elden çıkararak kişisel özgürlüğü sınırlamaya izin verilmediği minimal devlet modelini savunurlar.<sup>12</sup> Bu sebeple klasik liberalizm temsilcileri verimlilik ideallerini ve politik özgürlük ideali ile uyumlu olduğu varsayılan düzensiz piyasayı savunurlar. Modern zamanlarda radikal neoliberalizmin, daha kesin olarak liberteryenizmin en önde gelen temsilcilerinden biri olan Robert Nozick piyasa mekanizmalarının sadece farklı egoist ilgileri düzenleyip eşitleyebileceğine inanır. R. Nozick peşinen yeniden dağılım ve sosyal aktarım çeşitlerini reddetmiştir: "...çok daha büyük bir toplumsal iyiyeye yönlendirmek için yaşamlarımızdan birine bir diğerinin ağır basacağı bir ahlak yoktur. Diğerleri için bizden birilerinin kurban edilmesinin haklı gerekçesi yoktur."<sup>13</sup> Nozick'e göre toplumsal adalet adına her türlü yeniden paylaşım aynı zamanda yalnızca yasanın ihlal edilmesidir. Çünkü yeniden paylaşım *ipso facto* özel mülk için kişisel özgürlüğü ve bireysel hakkı ihlal eder.

Yardıma ihtiyacı olan insanların hepsine karşı Nozick'in ilgisiz kalan eksiksiz insan hakları teorisindeki kişisel özgürlük ve özel mülk ikiliğine karşı sav olarak Kantçı egotizm eleştirisine başvurabiliriz. Ölümünden sonra "Antropoloji üzerine Düşünceler" olarak basılan notlarında, Kant egotist ile şeyleri ve olayları başka insanların bakış açılarından görebilmek için "diğer bir göze ihtiyaç duyan" "Kyklops"u karşılaştırır.<sup>14</sup>

Otonomi ve araçsal aklın belirlediği pazar ekonomisine ahlaki uygulama sorunu riskli bir konu olarak kalır. Eleştiri yazılarında, Karl Marx ve Friedrich Engels serbest pazar toplumunun yararcı *weltanschauung* (dünya görüşü) ile ikilik oluşturur. Alman ideolojisinde, kapitalizm hakkındaki söz konusu iki eleştiri, insanların karşılıklı olarak birbirlerini sömürmelerinden (eine „exploitation de l'homme par l'homme“) ötürü yararcılığı eleştirir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Bununla bağlantılı olarak, Robert Nozick and J. M. Buchenen konuya örnek oluşturur. Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Book 1974; F. A. v. Hayek, *Law, Legislation and Liberty- A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Vol. 2. *Mirage of Social Justice*. London 1976. J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975.

<sup>13</sup> Robert Nozick (1974), 33.

<sup>14</sup> I. Kant, *Akademieausgabe*, Berlin 1900 sq., vol. 15, 395.

<sup>15</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1956, vol. 3, 394. Ernst Tugendhat yararcılığın ahlaken pay etme sorusuyla ilgilenmeden, ekonomik büyümeye izin verdiği için, "kapitalizmin ideolojisi" olduğu görüşünü benimser." Cf. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 327.

*Humaniora* modern insanı soyut, tarihsiz bir toplum içerisinde yalıtılmış ve sosyal olarak yoksun özne olması bakımından kendisini kavramsallaştıran kökensiz bir birey olarak tartışmamalıdır. Ancak var olan durumlar ve toplumsal kurumlar içerisinde kendilerini Aydınlanmanın mirasçıları olarak görenler için, medenilik seviyesini geliştirmeyi arzulamalıdır. Daha temel bir soru ise, refah durumunun ahlak şarabını *pleonexia*'nın ahlaki olmayan üzümlerinden nasıl sıkılabileceği *humaniorasının* en özsel sorularından biridir.

Hermeneutik felsefe ve Aristotelesçi ahlak arasındaki yapıda bulunan benzerlik, kendimizi düşüncelerimizi ve eylemlerimizi daima önceden konumlanmış ve var olan ahlaki yaşam dünyasına, aileye, topluma ve devlete yerleştirilmiş olarak anlaşılan ortak görüşte yatar. Hermeneutik ve pratik düşüncelerimiz, bu var olan ahlaki yaşam dünyasının zeminine karşıt olarak gerçekleşir. Akılsallaştırmaya yönelik eğitim, zorunlu norm kavramlarını insan idaresine ve normatif kavramları akılsal politik yapıya uygulamanın önkoşulu haline gelir. Hegel'in "polis" kavramı için Aristoteles'e hayranlık duymasının sebebi budur.<sup>16</sup> Ahlaki kavrayışın karmaşık pratiği, eğitim yoluyla benimsenen ahlaki normları insan hayatının somut hallerine uygulama sürecidir. Ya da bir yaşam biçiminin kendisini ve anladıkları şeye bağlılıklarını açıkça belirten ahlaki kavrayışı edinen kişileri belirleyen bilinçli idare olarak ahlaki normları insan hayatının somut hallerine uygulama sürecidir.

Aristoteles'e göre pratik felsefenin amacı bu tarz bir bilgi değil, insan eylemi ve onun başarısıdır.<sup>17</sup> Ama insanların her biri var olan ahlaki yaşam dünyasının yapıları ve bu yapıların olasılıkları tarafından eşit bir biçimde belirlendiğinden, hedefleri kaçırma olasılıklarını dikkate almaları gerekir. Her ahlaki teori hiçbir failin eylemlerinin sonuçlarının tümüne hakim olamayacağını kabul etmelidir. Gadamer'e göre, Aristoteles felsefi ahlakın en başarılı kurucusu olarak kendisini ayırmıştır, çünkü ahlaki bilginin, *phronesis*'in, genel ahlaki erdem kavramlarında kendisini tüketmediğini hatta belirli somut durumlarda kendisini kanıtladığını fark etmiştir: "Ahlaki bilgi, neyin uygun olduğunu (tunlich) ve nerede hangi durumun gerektiğini, somut durumlarda bir kimsenin neyin uygun ve doğru olduğunu düşünmesiyle ilişkilendirerek kavrar."<sup>18</sup> Eğitimle benimsenen uygun olma durumunun ve geleneğin (Sitte) öncelikli değeri, onun bireyin ahlaki varlığı için kaçınılmaz bir koşul olmasıdır. Bu, failin karar vermesinde bir rehberdir ve kararını uygun olana göre düzenler. Ahlaki bilginin nesneni, *phronesis*, ne değişim ve sonsuz varlığı ne de en yüksek ve devamlı ilkeleri içerir. Aslında ahlaki bilgi, sadece olumsal şartlara ya da "öyle ya da böyle" [to endechomenon allos echein] olabilen şeylere işaret eder. İstisnaların sürekli mümkün olduğu durumların dışında öncelikli olarak daima tekil, tekrar edilemez ve değiştirilemez olan insan eylemlerine işaret eder. Öyleyse eylem dünyasında kusursuz

<sup>16</sup> Krş. Aristotle, *Ethica Nicomachea* 1095 a 3 ff.

<sup>17</sup> Krş.. a.g.e. 1095 a5: To telos estin ou gnosis alla praxis.

<sup>18</sup> Gadamer (1987), 183.

doğruluğun ve kesinliğin değil, ihtiyatlı düşünme ve karşılıklı ilişkilerde koşulların uygun bir şekilde çözümlenmesinin peşine düşmek akılsaldır. İnsanın kişiliği zaman içerisinde yapılan ve ihmal edilen eylemler aracılığıyla kendisini oluşturduğundan, tüm bireyler eylemlerinin sonuçlarını dikkate almakla yükümlüdürler.

Aristoteles pratik felsefenin başlıca nesnesinin iyi olduğunu ileri süren Sokratik-Platonik ahlaki entelektüalizminin ötesine doğru şüpheli bir adım atmaya çalışmıştır. Bu tavıra insan eylemlerinde rastlarız ve bu, bizi insani yaşam biçimimiz hakkında bilgilendirir. Zira insanlar soyut bir biçimde var olamazlar, fakat aile içerisinde yetişir, belirli bir şehirde yaşar, sosyal ve ahlaki çevreleri tarafından biçimlendirilirler. Bu nedenle soyut ahlaki normları dikkate almak yararsızdır. Aristoteles, erdemi, genel olarak iyi ve doğruya odaklanarak kuramlaştırmak yerine ahlaki bilgiye, *phronesis*'e göre kavradığımızı ileri sürer. Genel olan somutlaşarak belirlenim kazanır. Platon gibi Aristoteles de erdemleri *eudaimonia*'nın vazgeçilmez önkoşulları olarak değerlendirmesine rağmen, burada kesin bir başarı garantisi yoktur, çünkü burada akılsallaştırılmış yol gösterme söz konusudur. Teolojik nedenlerden dolayı, insan akılsal iç görüleriyle uyumlu bir şekilde davranmakla yükümlüdür. Aristoteles'e göre, ciddi bir hedefin peşinde olan ve aynı zamanda kendilerinden beklenenin ışığında somut durumu yargılayabilen kişilerin bu tavrı, *phronimos*'a layıktır. Hedefine onu vurmak için yönelen okçuya benzer olarak, fail ahlaki düşünme çerçevesinde, kendi amacı ve tatmin gayesiyle iyi üzerine yoğunlaşmalıdır.<sup>19</sup>

Aristoteles'in doğada var olan karşılıklı ilişkileri insan varoluşunun belirli amacına sunması tartışmanın teleolojik tavrının ana yörüngesidir. Aristoteles daha başında manasız varoluşu dışta bırakır. Yaptığı eleştiriler gerçekleştirdiği tartışma tarzında ve analogi ile sonuca varmada mantıksal hatayı kabul eder. Aristoteles tüm insan eylemleri bir hedefi amaçladığından, bunların hedeflediği bir en yüksek gayenin olması gerektiği sonucunu çıkarır. Ancak bundan, teleolojik düzende içerilen insan yaşamında bir gayenin olduğu, daha açık bir ifadeyle evrensel anlamda bir amacın olduğu, sonucu çıkmaz.<sup>20</sup> Çünkü en azından ahlaki yaşam dünyamızda yüksek bir seviyeye ulaşmak için hepimizin Aristotelesçi olduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim varoluşumuzun Aristotelesçi yapısına ilişkin, J. Nida-Rümelin şöyle yazar: "Ahlaki teori, eğer ciddi bir şekilde ele alınmak istenirse, yaşam dünyası deneyiminden, yaşamımıza bir anlamın bahşedilmesinden ve günlük karşılıklı etkileşim eyleminden kendisini uzak tutamaz."<sup>21</sup>

Aristoteles ahlaki sorularını ortaya koymakla Sokratesçi diyalogların ana konusu, yani iyi yaşamın nasıl kavranılacağı ve ahlaki düşünmenin insan eğitime nasıl hizmet edebileceği üzerine çalışır. Erken Platoncu diyaloglara göre Sokratesçi araştır-

<sup>19</sup> EN. 1094 a 23

<sup>20</sup> Vgl. Günther Patzig, Ethik ohne Metaphysik. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 41.

<sup>21</sup> Julian Nida-Rümelin, Demokratie und Wahrheit. München: Beck 2006, 113.



maların kendine özgü amacı bir paradigma olarak ahlaki normları açıkça belirtmek ve bu paradigma aracılığıyla belirli bir eylemin ahlaki olarak müsaade edilebilir olup olmadığına karar verebilmektir. Sokratesçi bilgisizlik ironisi *via negationis* ile genel geçerliliği olan bir ahlaki teori aktarmaz. Bu ironi düşünce ve varoluş deneyimini, yani diyalog içerisinde kurulan ve yalnızca diyalog içerisinde etkin olabilen bir deneyimi bize sunarak, ahlak çerçevesi içerisinde kendini sorgulama ve kendilik farkındalığının yaratılması için bir paradigma ortaya koyar.<sup>22</sup> Aristoteles'in ahlak felsefesini ve pragmatik tavrını izlediğimizde, ana görevi elemlerimizin ve yaşam biçimimizin iletişimsel yapısını yeniden düşünmek olan *philosophia practica* anlamında ahlaka yönelen bir felsefeyi detaylandırmak mümkündür. Gadamer'in pratik felsefeyle ilişkisi Heidegger'in detaylı bir biçimde *Nikhomakos'a Etik*'in altıncı kitabını ele aldığı Platoncu diyalog Sofistes üzerine verdiği Marburg derslerinden (1924/25) etkilenmiştir. Aslında, Heidegger'in Aristoteles'in en önemli felsefi kavramını orada-olma ve varoluş çözümlemesi için kullanması, eylem ve varoluşun belirlenimleri arasındaki yapısal benzerlikten dolayı, anlaşılabilir. Bu durum zaman baskısından dolayı eyleme geçmeyi reddetme seçeneğine sahip olmayan faille benzer olarak, var olan kimseye uygulanır; o vardır ve var olmalıdır ve bundan başka türlü olamaz. Fail yol boyunca seçimlerini somutlaştırarak zaman içerisinde varoluşunu gerçekleştirir. Heidegger burada, *phronesis* kavramını harikulade bir şekilde açıklığa kavuşturur. Ancak Aristoteles'in ahlaki düşünümünü takip etmez. Bunun yerine insan eylemini, varlığın anlamlı kavranışına yönelik sorular ortaya koyarak yorumlar. Heidegger *phronesis*'i iyi ve doğru bir biçimde ölçüp biçme yeteneği (überlegen) olarak tanımlar. Ölçüp biçmenin ve değerlendirmenin nesnesi (Überlegung) olgusal yaşamdır, "biz-zat zoe"dir. Amacı "ölçüp biçen kişinin varlığı", ilkesi ise insanın orada-varlığıdır.<sup>23</sup> Bunu, ahlaki eylemde merakla deneyimlemek mümkün değildir. Çünkü *phronesis*'in ahlaki bilgisi orada-var olan insanın varlığına işaret eder. Böylece yaşam dünyasında bu varlığı çözümler ve anlar. Heidegger'e göre, *phronesis* üzerine düşünürken ya "kararlı seçimin samimiyeti" ya da "kendinde eksiklik" vardır.<sup>24</sup> *Phronesis*, doğası gereği olumsal bir varlık olan, *endekhomen allos ekhon*, insanın varlığıyla ilişkili olduğundan, "her zaman yeni"dir. Çünkü o, orada-varlığın (Dasein) varlığının somut tekil olasılıklarını ortaya çıkartır.<sup>25</sup> Heidegger'in yargısına göre, *phronesis* paradoksal olarak insan bilişinin en yüksek tarzı"dır. Çünkü onun amaçladığı nesne, zamansallığı içerisinde insanın orada varlığı, "en yüksek samimiyet"i hak eder.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Krş. Gadamer (1987), 210; Cf. G. Vlastos, Socrates. Ironist and Moral Philosopher Ithaca: Cornell University Press, 1991).

<sup>23</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe, vol. 29, Frankfurt: Klostermann 1992, 48.

<sup>24</sup> A.g.e. 54.

<sup>25</sup> A.g.e. 139.

<sup>26</sup> A.ge. 135.

Heidegger Varlık ve Zaman'da orada-varlığa hitap eden, kişinin kendisini sorumluluğa çağıran vicdan çağrısı olarak tanımladığı *phronesis*'in değişimine karşıt olarak, Gadamer *phronesis*'i eylemlerimize ve yaşam biçimimize rehberlik eden "sorumluluk" olarak tanımlar. Gadamer'in geç dönem felsefesinde anahtar bir kavram olan praksis, beraberlik içerisinde kendini idare ve eylem'e işaret eder. Bu sayede beraberlik " tüm toplumsal akılsallık için belirleyici koşul"dur.<sup>27</sup> Pratik felsefe her zaman kendimizi içinde bulduğumuz somut durumla başlar. Ardından burada akılsal olan ne olduğunu ve doğru olan hissi içerisinde neyin yapılması gerektiğini" sorar.<sup>28</sup> Yapılması gerekeni diğerlerine danışarak ve birbirimiz ile deneyim değiş tokuşuna girilerek kendimiz belirlememiz gerekir. Eylemlerimiz şematik talimatlar aracılığıyla kontrol edilemez. Eylem daima farklı olasılıkların seçimini işaret eder ve çoğu zaman kararımızı o anda vermemiz gerekir. Gadamer bu iletişim sürecinin (Verständigung) tek kişiye özgü olmadığını, bu sürece diyalog yoluyla girişmemiz gerektiğini ileri sürer. Eğer birbirimize kendi durumumuzu anlaşılır kılmamız gerekiyorsa, zaten hermeneutik düşünme sürecine girmişiz demektir. Söz konusu durumu (aramızdaki) bütünleştirici karşılıklı bağlantı aracılığıyla yorumlamalıyız. Politik yurttaşlar olarak savunabileceğimiz kararlar vermemiz gerektiğinden, yorum yaparak gerçekleşmesi gereken iletişim akla dayalı kendinden sorumluluktur. Gadamer'e göre, otantik yaşam biçimimiz olarak sosyal eylem," müşterek ve düşünceli seçim aracılığıyla genel amaçları belirlemeye ve bu amaçları o andaki durumumuzda yapılması gereken üzerine pratik düşünmeyle somutlaştırmaya dayanır. Bu toplumsal akıldır."<sup>29</sup> Pratik düşünme (refleksiyon) eğitimi daima "insan varlığının varlığına"<sup>30</sup> dair bir ilişkiyi açıkladığından ve kültürel yaratımlarda ortaya çıkan *humanum*'u düşünüm nesnesi olarak seçtiğinden, Gadamer eylemin taahhütlerinin ve böylece eylemde söz konusu olan toplumsal aklın yararlılığının daima teorisyenlerin inandıklarından daha fazlası olduğunu ileri sürer.<sup>31</sup> Gadamer'e göre, anlayış gücüne dair eylem kendisi ile (ilişkili) ve kendisi hakkında bildiği ile (ilgili) olarak insan varlığının kendini idaresini açıkladığından, anlayış gücünün eylemine dair tam bir bilimselleşme olanaklı değildir. İnsan idaresine dair bilgileri ve yaşam eylemini ileten ve bilginin eyleyen kişilerin pratik bilincine nasıl katılacağı sorusunu soran bilim biçimi, yani *scientia practica*, Batılının düşünsel tarihinde ilerlediğinden, Gadamer'e göre toplumsal eylem bir yenilik değildir. Hatta modern dil felsefesince benimsenen görüş açısından da, yaşam dünyamızda temellenen ve ahlaki yaşam biçimimizi ile onun karşılıklı anlaşma eylemini belirleyen çok sayıda kurulu savunma oyunlarının olduğu da kanıtlanabilir.

<sup>27</sup> Gadamer (1987), 228.

<sup>28</sup> Gadamer (1993), 67.

<sup>29</sup> A.g.e. 72.

<sup>30</sup> Gadamer (1987), 245.

<sup>31</sup> A.g.e., 225.

Gadamer örnek olarak tıpta olduğu gibi yüksek derecede gelişmiş bilimlerde bile uygulama probleminin ne derece yüzeysel olduğunu göstermiştir. Buna göre tıpta yanlış teşhis ve yanlış sınıflamalar bilimin eksikliklerinden dolayı değil de genel bir kuralın hekimin yargı gücüne bağlı olmasından kaynaklanır. Açıkçası hekimin uzmanlığı sadece saf bilimsel araştırmayla gerçekleştirdiği eğitime bağlı değildir. Bunun dışında genel bilgisini somut yaşam durumuna uygulayabilme kabiliyetine bağlıdır. Ne var ki iyileştirme sanatında insanlık sorusunu bir tarafa koymak da olası değildir. Çünkü burada her şeyden önce hekimin kabiliyetine emanet edilen şey yaşamın kendisidir. Aristoteles'in Platon'a başvurarak hekimin uğraşını retorikle kıyaslaması kayda değerdir. Buna göre hekim, konuşma sanatının hakiki ustasına benzer olarak "doğanın bütününü görebilmeli"dir. "Tedavi uyguladığı bu 'durumun' yanı sıra yaşam durumunda insana bir bütün olarak bakmalıdır. Hatta kendi eylemi üzerine ve hastaya olan etkisi üzerine düşünmelidir."<sup>32</sup> Gadamer modern toplumdaki tıbbi uzmanlık alanının yabancılaşan değişimini tedbirli tedavisinden dolayı aile dostu olan bir aile doktorunun tıbbi uygulaması ile sadece hastalarını hastanede yattıkları süre içerisinde ziyaret eden ve onlara hasta kişiler olarak profesyonel bir uzaklıkta davranan klinik hekimleri arasındaki meşhur ayrımı örnekleyerek açıklar. Hekimin hastanın güveni ve işbirliğiyle birlikte ikna etme gücü hiçbir şekilde bilimsel bir iyileşme olarak belirlenemeyen ve uygulamada inkar edilemeyen iyileşme sürecini<sup>33</sup> hızlandırır. Gadamer soyutluğa dayanan klinik hekimin profesyonel uğraşını somut olanın hermeneutik düşüncesini dışta bırakan modern uzman bilimin ilk örneği olarak tanımlar. Bugün biz, yaptıkları işte fırsatları özellikle bir ilerleme olarak görürlerken aynı zamanda uzmanları tamamen görevlerini yerine getirmeye uyumlu hale getiren uzman bir toplumda yaşıyoruz. Böyle bir toplumda endişe verici olan şey sadece birkaç kişinin daima düşünceli olması, sorumluluk sahibi kararlar vermesi ve alandaki uzmanlar olarak cihazları sunmalarıdır. Bu durum uygulamanın teknik içerisinde yozlaşması ya da "toplumun akılsızlığa gerileyişi ile sonuçlanır".<sup>34</sup> Ahlaksal ve toplumsal eylemi insanlık modeline karşıt olarak düşünmek pratik felsefenin öncelikli görevi olarak kalır.

Yaşama eylemini ve dünyanın ahlaki deneyimini anlamaya dair evrensel iddiasından ötürü, pratik felsefenin giriştiği hemen hemen her şeyi gerçekleştirip gerçekleştirmediği kaygı konusu olmaya devam eder. Kanımca, eylemin rehberi olarak genel geçer normlara başvurmayan akıl ideası, geleneksel eğilimleri ve ahlaki adetleri *prima facie* temel kurallar olarak tanıyan ve riayet eden bütünleyici ve şartlı ahlak olarak haklılandırılabilir. Her zaman yenilenen içinde bulunulan durumu yönetmek adına kullanılan ahlaki normlardan vazgeçen bir ahlak kavramının şimdiki teknoloji dünyası tarafından ortaya konulan problemlerle uzlaşması mümkün değildir. İnsan

<sup>32</sup> Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 63

<sup>33</sup> Gadamer (1987), 258.

<sup>34</sup> A.g.e., 219.

varlığının çığnenemez değerine, ilkel geçim yoluna ve dünya tözünü korumaya dair önemli soruyu göz önünde bulundurarak ekolojik felaketlerin ya da genetik mühendisliğin ya da adaletin evrensel karakterini açıklamanın tehlikelerini tartışırken, evrensel ahlaki normlara koşulsuz şartsız başvurmamız gerekir. Gadamer'in pratik felsefesinde bireysel olanı sorumluluk alarak karar vermeden kurtaramayan ahlaki normlara uygun olarak en temel ilke, evrensel ahlaki normların nesnel haklılandırma ve kabule ihtiyaç duymasına karşı yeterli bir sav olarak anlaşılmalıdır. Ahlak alanında eleştirel felsefe, karar vermede akılsal ilkeler üzerine düşünmeli ve yargı gücümüzü geliştirebilmemiz, güçlendirebilmemiz ve somut duruma çok daha açık ve tam olarak nüfuz etmek için yönetmelidir. Genel olarak geçerli normların sınırsız bir şekilde somut durumlara uygulanmasının olanaklı olmaması gerçeği evrensel eylem normlarını ve normatif standart kavramını eskimiş olarak dikkate almamakta herhangi bir kişiyi haklı çıkartmaz. Günther Patzig'in ortaya koyduğu üzere, ahlaki normların anlamı öncelikle insanın katlanılabilir ve hatta zevkli bir biçimde beraberce yaşamı olanaklı kılan şartları sağlar.<sup>35</sup> Bunlar geniş çapta günlük eylemimizin temelini oluşturan, akılsal olarak haklılandırılabilir, genel çapta kabul edilebilir ve pek çok durumda deneyim aracılığıyla doğrulanabilir olarak insanların beraberce yaşamasının normlarıdır.<sup>36</sup> Eleştirel olarak gözden geçirilmiş ve akılsal olarak haklılandırılmış normlar bağlamında, bunlar ahlaki yaşam dünyamızın tamamlayıcı parçasıdır.

Modern demokratik toplumlarda farklı bir düşünce için doğru en yüksek ve çığnenemez değere yükseltirken, normların haklılandırılmasıyla ilişkili çoğulcu göreceliliği desteklemeye eğilim duyarlar. Çoğulcu görecilerin ahlaki normlara dair akılsal ve genel olarak geçerli haklılandırmalara karşı ortaya koydukları gerçeği akılsal konuşma aracılığıyla onların ikna gücünü reddetmekten bizi alıkoyamaz. Diğer nedenlerin arasında ahlak alanındaki göreciler tarafından ortaya koyulan sav devam ettirilemezdir. Çünkü değerlere dayalı çoğulcu görecilik "zorunlu karakterini kaybeden gevşek ahlaki yasadaki" yasal pozitivizm tarafından olumsuzlanır.<sup>37</sup> Diğer yandan yasal pozitivizm teorisyenlerinin hepsi W. Wieland'ın ortaya koyduğu gibi, pozitif yasanın normlarının "ön değerlendirmeye muhtaç" olduklarını bilmelidir. Bu normlar sadece "tam yargı gücü tarafından" uygulanabilirlerdir.<sup>38</sup> Şüphesiz, hiçbir koşulda göreceli olmayan ve tutarlı bir biçimde politik ve sosyal eylemimizi belirlemesi gereken ahlaki normlar vardır. Kantçı terimlerle söylersek, herhangi bir kişinin inkar edemeyeceği ve herhangi bir başka dengi ile değiştirilebilir olmayan bu tip normlar insan haklarını, insanın saygınlığının ortadan kaldırılamazlığını, kişisel özgürlüğü,

<sup>35</sup> Patzig, 135.

<sup>36</sup> Vgl. Patzig, 134.

<sup>37</sup> J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, S. 21.

<sup>38</sup> Wolfgang Wieland, „Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998) 1-22; p. 19.

yaşama hakkı, her yurttaş için eşit ve adil olanakları, ve çevrenin korunması amacıyla küresel sorumluluk alma konusunda ahlaki yükümlülüğü kapsar.

Ortalama günlük yaşamda insani eylem genelde kurumsal ve koşullu ahlak alanında meydana gelir. Bu eylemler çoğunlukla sınır durumlarda ve kriz zamanındaki düzenleyici normlara başvurur.<sup>39</sup> İnsan hayatı, insanın saygınlığının ve kişisel dürüstlüğü tehlikede olduğu ve insan için doğal yaşam şartlarının potansiyel olarak geri çevrilemez tehlike halinin olası olduğu müteakip kriz durumlarının gerçekleştiği bir yaşamı düşünebilmemizden daha fazlasıdır. Bu tarz durumlarda, yaşamlarımızı sadece deontolojik normlar ile dengede tutabiliriz. Hızla gelişen bilimsel araştırma ve teknolojik dünya egemenliği ne yazık ki toplumumuzu, temel ahlak normlarına başvurmadan mevcut dünyaya ait zorlu sorunlarla insanın uzlaşmadığı sınır bir durumun içine doğru sürükler. Günümüzün insanı dünyada yaşamının mümkün olmaması ve insanlığın soyunun tükenmesi ile sonuçlanabilecek dünyanın ekolojik yıkımı tehdidi altında yaşamaktadır. Ancak halen genetik mühendisliğinin ve insanı da içeren kopyalanmış canlıların tüm olası ve şaşırtıcı sonuçlarını gözetmekten uzağız. Dijital toplumdaki modern bilimsel ve teknolojik ilerleme koşuluyla insan eylemini açıklamak normatif ahlaki haklılandırmayı dışarıda tutar. Bu temel ahlaki normlar olmadan, insanlar tamamen modern toplumdaki yönelimlerini kaybederler ve ahlaki tavırlarını, yargı yetilerini geliştirmek için bir başlangıç noktaları yoktur.

Normatif değerler ve göreceli olmayan bireysel haklara ilişkin, ahlaki tartışmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan soru, deontolojik tartışmanın normatif olarak ahlaki doğruyu yanlıya karşı savunmanın ve ayırmanın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Wolfgang Wieland çoğunlukla sonuççu ahlaki kavramların yetersiz oldukları yaşam dünyamızın alanlarını analiz etmiştir. “Herhangi bir kararsızlığın sorumlusu olmayan ve herhangi bir gayeye ya da yarara göreceli olmaması gereken değerlere verilecek en iyi örnek insan haklarıdır. Özellikle insan hakları, istisnai durumlarda ve hatta ne kadar iyi olabilirse olsunlar umulan avantajların yararı konusunda herhangi bir tartışma konusu ya da görecelik durumu içine konulamaz. Bu durum söz konusu haklara atfettiğimiz iptal edilemezlik ve çığnenemezlik anlamına gelir. Bu haklara dair düşünceye göre, kendi türünden olan hiç kimse bunları insana bahşetmemiştir ve hiç kimse onlardan mahrum tutulamaz. Bir eylemin sonuçlarına dair herhangi bir değerlendirme çeşidindeki yararlarından sorumlu olmuş olabilselerdi, insan hakları olmaya son verirlerdi.”<sup>40</sup> Teolojik normlara dair tezin diğer ahlaki normların haklılandırılmalarının ötesinde bize verdikleri tüm yararları rağmen, somut bir biçimde uygulanan normlarda ya da normların ihlalini değerlendirmede, yaşam eylemimizdeki ihtiyatlı ve pratik yargı gücümüze bağlıdır.

Ahlaki yargı yetisi hem ahlak teorisinin hem de sağduyulu akıl yürütmenin tamamlayıcı bir parçasıdır. Ahlaki yargı gücü yaşamlarımızda doğru şekilde hareket

<sup>39</sup> Krş. Wolfgang Wieland, Verantwortung – Prinzip der Ethik?. Heidelberg: Winter 1999, 99.

<sup>40</sup> Wolfgang Wieland, (1999), 92.

etme sorusunu cevaplamaya ihtiyaç duyar ve yaşamın değeri ile yaşamlarımızı nasıl yaşamamız gerektiği sorularını da kapsar. Düşünsel yargı gücü olarak, çeşitli ahlaki normlar ve kurumsal görüşler arasındaki prima facie çatışmaların olduğu somut bir durumda uygun şekilde davranmamızı sağlayan gelişmiş bir yeti olmalıdır. Bu bağlamda, Kant zaten sağlıklı akıl” (gesunde Vernunft) hakkında konuşmuştur.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Kant, Akademie-Ausgabe, V, 169.

## THE HUMAN SCIENCES AND MORAL JUDGMENT

Jure Zovko (Zagreb/Zadar)

### ÖZET

Bu makalenin başlıca amacı, “kültürel dönüş”, yani Batı ya da Avrupa kültürü gibi, tek bir evrenselin egemenlik düşüncesinden ayrılış ve kaynaklara ilişkin daha geniş bir spektrumdan elde edilen orijinal katkıların Avrupa kültürü ve geleneği içerisinde keşfi, soyut ve teksele kültürel globalizmin savunmasına indirgenemeyeceğinden, belirli kültürel mirasların süregelen mevcudiyetinin genişleyen karşılıklı anlayış süreci ve yargının felsefi biçimlenişine katkı sağlayan kültürel çeşitliliğin takdiriyle birlikte ortak bir yorumlama süreci, karşılaştırmalı analiz ve eleştirel değerlendirme aracılığıyla – tümü insan bilimlerinin görevleri ve ufkunu oluşturan yanlardır – sürekli yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Humaniora, modern insanı, onu soyut, izole edilmiş, ve tarihsiz bir şekilde sosyal açıdan içerisinde yer aldığı toplumda sosyal haklardan yoksun olarak kavramsallaştıran yerinden edilmiş birey olarak ele almamalıdır. Ancak bunun yerine varolan devletler ve sosyal kurumlar içerisinde insan bilimleri, kendilerini Aydınlanmanın mirasçıları olarak görenlerin medenilik seviyesini geliştirme peşinde olmalıdırlar. Temel soru, pleonexia'nın ahlaksal olmayan üzümlerinden refah içerisindeki devletin ahlak şarabının nasıl sıkılacağıdır ve bu insan bilimlerinin en özel sorularından biri olmaya devam eder.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan Bilimleri, Hermeneutik, Yaşam Dünyası, Fenomenolojik Refleksiyon, Eylem.

### ABSTRACT

The primary intention of the paper is to show that, in order that the “cultural turn”, i.e. the departure from the idea of dominance of a single universal, Western or European culture, and discovery within the culture and tradition of Europe of original contributions from an ever-wider spectrum of sources, might not be reduced to an apology for abstract and unisono cultural globalism, the living presence of specific cultural heritages needs to be continually renewed through a shared process of interpretation, comparative analysis, critical evaluation – all tasks of the humanities and constituent aspects of the horizon-broadening process of mutual understanding and appreciation of cultural diversity which contribute to the philosophical cultivation of judgment.

The humaniora should not discuss the modern human being as an uprooted individual conceptualizing him as an abstract, isolated, and socially deprived subject in a society without history but they should rather aspire towards improving, within the existing states and social institutions, the level of civility for all who consider themselves heirs to the Enlightenment. The more basic question how to press the moral wine of the welfare state from the immoral grapes of pleonexia is and remains one of the most essential questions of the humaniora.

**Keywords:** Humanities, Hermeneutic, Lebenswelt, Phenomenological Reflection, Praxis.

The specific character of the humanities is made manifest in the fact that their object of investigation, as Hans-Georg Gadamer pointed out, is not anything abstract or metaphysical, but primarily a manifestation and articulation of the particular social, cultural and historical circumstances in which humanity finds itself at any given moment. The object of study in the humanities is thus that to which we belong: the humanist tradition, which is made evident in a variety of differences and in a pluralism of life forms and world views. In this respect Gadamer maintains: “What makes the human sciences into sciences can be understood more easily from the tradition of the concept of *Bildung* than from the modern idea of scientific method. It is to the *humanistic tradition* that we must turn, It is resistance to the claims of modern science it gains a new significance”.<sup>1</sup> The primarily task of the *humaniora* in the age of globalisation is promote a pluralism of differences with regard to appartenance to various cultures and forms of life, with the added aim of helping to preserve and develop those cultures and life forms. This pluralism of differences does not imply that the prevailing tendency toward rationalising uniformity is to be replaced by cultural and moral relativism. The intention of this paper is emphasize the relevance of experience of a hermeneutic and phenomenological reflection in the examination of the world we live in (*Lebenswelt*). The concept of world as it is elaborated in hermeneutic philosophy, i.e. as a result of the reduction of the categorial view of the world to the “living world” and the resulting explication of the historical and cultural context of living beings, gains thereby a strong culturological aspect. In keeping with the fundamental hermeneutic understanding, to philosophize means to be in the world, to gain understanding by the use of language, to integrate the context of one’s own self-conception with the self-conception of the object of our interpretation and so to establish an intersubjective world. *Bildung* as formation implies according to Gadamer an openness to other points of view or perspectives: “That is what, following Hegel, we emphasize as the general characteristic of *Bildung*: keeping oneself open to what is other – to other, more universal points of view. It embraces a sense of proportion and distance in relation to itself, and hence consists in rising above itself to universality”<sup>2</sup> Gadamer endeavors to emphasize the humanistic dimension of the humanities (*Geisteswissenschaften*) and to comprehend them as “the true advocates

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* [TM] Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall Second Revised Edition, New York: Crossroad Publishing 1989, 18. Plato’s thematisation of concern and cultivation of the soul (*epimeleia psyches*) as presented in the early dialogues, and which attains in Plato’s later philosophy a special aura of sanctity and nobility, has had an extensive *Wirkungsgeschichte* and reception. Care of one’s soul, as one of the central *topoi* in Western European metaphysics, is transformed in Kant’s philosophy into the philosophical care for the cultivation of one’s own identity, or rather the collective identity of humanity as a whole, and becomes in the descriptive psychology of Wilhelm Dilthey the basis for the justification of the specific task of the humanities (*Geisteswissenschaften*).

<sup>2</sup> Gadamer, TM, 17.



or emissaries of humanism” (“als die wahren Sachwalter des Humanismus”).<sup>3</sup> On the first page of *Truth and Method* Gadamer pleads for the specific character of humanities and distinguishes their investigation from the methodology of the natural sciences: “Its purpose is to seek out those experiences of truth, wherever they may be encountered, which transcend the area of control of the scientific method and to question them concerning their own legitimacy. So the humanities are brought together with other ways of experiencing which lie outside science; with the experience of philosophy, with the experience of art and with the experience of history itself.”<sup>4</sup>

Many critics of contemporary hermeneutical philosophy claim that the hermeneutical request for sense-discernment is indeterminate and vaguely formulated. This, to a degree, also applies to their relativistic notion of truth as advocated by Heidegger, Gadamer and postmodernists who explain the structure and essence of truth through the concept of „play“. We all, seeking to learn and realise something, climb up the language games to the understanding of the world: “In understanding we are drawn into an event of truth and arrive, as it were, too late, if we want to know what we ought to believe.”<sup>5</sup>

Hermeneutical practice of understanding, through which one needs to arrive at the truths that have to be prevented from falling under the rule of the modern notion of science, actually expresses our belonging to what we understand. Since such hermeneutical reflection dispenses with the assumptions that precede entire scientific methodology, its relevance to a reliable textual interpretation and understanding remains extremely questionable. The greatest danger to interpretation in contemporary human and social sciences is hermeneutical and epistemic relativism, for without normative standards of interpretation no interpretation has any advantage over any other and no explanation is possible at all, a condition which is ultimately insupportable to us human beings because of our natural desire and need to know and understand. American physicist Alan Sokal characterized the tendency of mainstream of postmodern Philosophy in his parodist Essay „Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity“: „The content

<sup>3</sup> Ibid, 9.

<sup>4</sup> Ibid. xxii. Dilthey's Distinction between “Explanation” and “Understanding” has contributed to the radical bias that all human experience divides naturally into two parts: 1. the explanation of the natural world, in which “objective necessity” rules, and 2. Understanding in which the inner experience of life dominates. For Dilthey the notion of “Explanation” is derived from the methodology of the natural sciences and has in this respect its primary application in this field. Wilhelm Windelband, following Dilthey, attempted to draw a clear distinction between the *nomothetic* goals of the natural sciences (generalizations, abstraction, and universal statements) and the *ideographic* goals of the human and historical sciences (particular instances, concrete individuals, detailed understanding of the particular). Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, G. Misch (ed.) Stuttgart: Teubner 1924 vol. 5, p.144 sq..

<sup>5</sup> Gadamer, TM. 446.

and methodology of postmodern science thus provide powerful intellectual support for the progressive political project, understood in its broadest sense: the transgressing of boundaries, the breaking down of barriers, the radical democratization of all aspects of social, economic, political and cultural life.<sup>6</sup>

The question whether it is possible to establish in the area of ethics a normative universalism that would give us some orientation for distinguishing the morally right from the wrong and the good from the bad in our praxis will in no way become superfluous in the modern life-world (*Lebenswelt*) even when our modern democracies are functioning. Without a doubt, human beings who are living in modern democratic societies are intensely discussing basic ethical problems such as the relation of individual freedom and political justice, the universal validity of human rights, global ecological responsibility for endangering and destroying our biological environment, and looking for resolutions without appealing to religious authority. The question as to the justification for our ethical actions gives us an opportunity to analyze presupposed and recognized ethical norms and assess their relevance for our modern democratic society at length. The question as to whether it is possible to make concrete decisions correctly based on general norms has been raised time and again; it is indeed possible to answer it by rationally reasoning on the normative principles that guide our action and acutely analyzing concrete praxis.

Some hermeneutic philosophers who take up the traditional *philosophia practica* in their argumentation have tried to make the Kantian formalistic “ethics of laws” based on the general principle that duty is unconditional more accessible (to his critics) by supplementing it with the position of Aristotelian ethics that reflects on the concrete application of ethical knowledge (*sittliche Wissen*).<sup>7</sup> The Kantian path remained dissatisfying to Hans-Georg Gadamer because one cannot make a sovereign decision on the question what is the right action in the given situation due to the formalistic and reflective overgeneralization of Kantian ethics. Gadamer held that Kantian rigorist moralism does not help us when confronted with different moral demands. The consistency test of maxims alone will not facilitate our making a responsible ethical decision in praxis.

Gadamer shows that Kant’s moral-philosophical reflections refer to “ethical principles” only in borderline or exceptional situations when there is a contrast of duty and affinity and thus turn such situations into “a case for conscience testing”<sup>8</sup> where-

<sup>6</sup> Cf. *Social Text* 46/47 (1996) 217-252; p. 229.

<sup>7</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, *Gesammelte Werke* vol. 4, Tübingen 1987, 177. Cf. John McDowell, *Mind and World*, London: Harvard University Press 1994, p. 84: „If we generalize the way Aristotle conceives the moulding of ethical character, we arrive at the notion of having one’s eyes opened to reasons at large by acquiring a second nature. I cannot think of good short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*.”

<sup>8</sup> Gadamer, *GW*, 4, 180.

by the aspect of the moral decision and its relevance for the character formation of the agent come to the fore. The vigilance of conscience, which makes itself noticeable only in exceptional cases of conflict, is unfortunately, according to Gadamer, no permanent habitus but it primarily depends on the “substantiality of the ethical order” into which we are always already integrated. That is why Gadamer think that it is appropriate to take the Aristotelian path in ethics. His moral philosophy bethinks the connection between logos and ethos or “between the subjectivity of knowledge and the substantiality of being” and analyzes how to put into effect general virtues and apply them in the given situation concretely.<sup>9</sup> On a similar path, J. McDowell pleads for a successful synthesis of nature and ethics as articulated by the Aristotelian philosophy of the “second nature”. This represents a feasible alternative to the currently predominant scientific concept of the world and nature. He writes that “our nature is largely second nature, and our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our *Bildung*. Given the notion of second nature, we can say that the way our lives are shaped by reason is natural, even while we deny that the structure of the space of reasons can be integrated into the layout of the realm of law. This is the partial re-enchantment of nature that I spoke of.”<sup>10</sup> Wittgenstein’s later work contains several essential philosophical concepts, such as “forms of life” (*Lebensformen*), “world picture” (*Weltbild*), “system of relationships” (*Bezugssystem*), but also “manner of thinking” (*Denkstil*), concepts which contain reference to various aspects of human identity and cultural productivity. Taking into account the implications they involve, these concepts offer a wide variety of possibilities for achieving as objective a knowledge and understanding of the “other” as possible, taken in the broadest sense from an understanding of nature and the natural world to an understanding of other peoples and cultures, whatever the form of communication.

By updating Aristotle’s practical philosophy, Gadamer consciously distances himself from the two most influential ethical currents in the tradition of Continental European philosophy, i.e., on the one hand, Kant’s “deontological” ethics, and, on the other hand, the “material ethics of values” established by Max Scheler and Nicolai Hartmann. Kant’s deontological concept of normative standardization does not make an exception for ethical demands and N. Hartmann holds the view that ethics is indeed able to teach “what is ethically right, as geometry is able to teach what is geometrically true.”<sup>11</sup> By realizing values, human beings are included in an interconnection that transcends them.

The shortcoming of normative utilitarian theory is best visible in the readiness to put into question all norms that they do not maximize benefits. Using the norm of justice in particular, critics of utilitarianism have convincingly argued that we must

<sup>9</sup> Ibid. 183.

<sup>10</sup> J. McDowell (1994). Ibid. 87 sq.

<sup>11</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin: W. de Gruyter, 1926, 27.

not violate justice in case of conflict with the principle of benefit. They have made plausible that it is not possible to integrate principles of justice into utilitarian ethics without going beyond its scope. An ethics, which, from the point of view adopted by the *homo oeconomicus*, interprets the freedom to act as the pursuit of benefit and profit maximization is not fair to those who are handicapped or uncompetitive. Free business competition is of course not guided by the Kantian categorical imperative but rather by the principle of *pleonexia*, which, as is generally known, has been considered as the structural negation of individual and social justice since Plato. *Pleonexia*, defined as the want for more possession, is the basic determinant of free market economy because every business activity complies with the (principles) of benefit and profit maximization. In praxis, the care for realizing one's own profits always obtains priority over one's responsibility for the welfare of others. Without exception, thinkers who equate the free accumulation of capital with the inviolable right of every person to individual and political liberty advocate a model for the minimal state in which it remains impermissible to limit personal liberty by disposing of private property without approval from its citizens.<sup>12</sup> That is why the representatives of classical liberalism advocate the ideals of efficiency and the unregulated markets which are supposedly congruent with the political ideal of liberty. Robert Nozick, one of the most prominent representatives of radical neoliberalism in modern times, or more precisely, libertarianism, believed that market mechanisms alone may regulate and equalize divergent egotistical interests. He rejected all kinds of redistribution and social transfer *a limine*: "...there is no moral outweighing on one of our lives by others so as to lead to a greater overall social good. There is no justified sacrifice of some of us for others".<sup>13</sup> Every kind of reallocation in the name of social justice is at the same time, according to Nozick, simply a violation of the law because it *ipso facto* violates personal liberty and the individual right to private property.

We could take recourse to the Kantian criticism of egotism as a counterargument to this coupling of personal liberty and private property in Nozick's supposedly quintessential theory of human rights, which is and remains regardless to all persons in need of help. In his posthumously published notes "Reflections on Anthropology", Kant compares the egotist to "Cyclops" who "is in need of another eye" to be able to see things and events "from the viewpoint of other human beings".<sup>14</sup>

<sup>12</sup> In connection to this, Robert Nozick and J. M. Buchenen are paradigmatic. Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Book 1974; F. A. v. Hayek, *Law, Legislation and Liberty- A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Vol. 2. *Mirage of Social Justice*. London 1976. J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975.

<sup>13</sup> Robert Nozick (1974), 33.

<sup>14</sup> I. Kant, *Akademieausgabe*, Berlin 1900 sq., vol. 15, 395.

The question of implementing ethics into market economy determined by autonomy and instrumental reason is and remains a precarious issue. In their critical writings, Karl Marx and Friedrich Engels already remarked that liberal market society is and remains closely coupled with the utilitarian weltanschauung. In *German Ideology*, the two critics of capitalism criticize utilitarianism for exploiting the human being through the human being (eine „exploitation de l'homme par l'homme“).<sup>15</sup>

The *humaniora* should not discuss the modern human being as an uprooted individual conceptualizing him as an abstract, isolated, and socially deprived subject in a society without history but they should rather aspire towards improving, within the existing states and social institutions, the level of civility for all who consider themselves heirs to the Enlightenment. The more basic question how to press the moral wine of the welfare state from the immoral grapes of *pleonexia* is and remains one of the most essential questions of the *humaniora*.

The essential affinity in structure between hermeneutic philosophy and Aristotelian ethics lies in the shared conviction that we understand ourselves in executing our thoughts and actions as always already situated and embedded in an existing ethical life-world, family, society, and state. Our hermeneutic and practical reflections take place against the backdrop of this existing ethical life-world. The education towards reasonability turns out to be the precondition for applying concepts of obligatory norms for human conduct and normative concepts for rational political constitution. This is why Hegel admired Aristotle for his conception of the polis.<sup>16</sup> The complex praxis of moral understanding is the process of reflexively applying ethical norms adopted through education to concrete situations of human life or as conscious conduct through which a life-form establishes itself and those who acquire moral understanding articulate their belonging to that which they understand.

According to Aristotle, the goal of practical philosophy is not knowledge as such but human action and its success.<sup>17</sup> But since all human individuals are equally determined by the structures of the existing moral life-world and their contingencies, they must take into consideration the possibility of missing their targets. Every ethical theory must accept that no agent is master over all the consequences of his action. According to Gadamer, Aristotle distinguished himself as the most successful founder of philosophical ethics because he realized that ethical knowledge, *phronesis*, does not exhaust itself in the general concept of ethical virtues but proves itself worth in specific concrete situations: “Ethical knowledge recognizes what is right (tunlich),

<sup>15</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1956, vol. 3, 394. Ernst Tugendhat adopts the view that utilitarianism is „the ideology of capitalism“, „for it permits morally justifying economic growth as such without regards for questions of allocation“. Cf. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 327.

<sup>16</sup> Cf. Aristotle, *Ethica Nicomachea* 1095 a 3 ff.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.* 1095 a5: *To telos estin ou gnosis alla praxis*.

what a situation requires, and it recognizes this based on reasoning by putting the concrete situation into a relation to what one deems right and correct in general.”<sup>18</sup> The primary substantiality of right and custom (*Sitte*) adopted by education is the indispensable condition for an individual’s ethical being. It is the guide for the decision of the agent and it conditions his decision on what is right. The object of ethical knowledge, *phronesis*, includes neither changeless and eternal being nor the highest and constant principles but it exclusively addresses contingent circumstances or “that which may be thus or otherwise” (*to endechomenon allos echein*). Except for circumstances in which exceptions are always possible, this refers primarily to human actions that are always singular, unrepeatable, and irrevocable. It is, therefore, reasonable not to pursue perfect exactness and accuracy in the world of action but rather prudent consideration and duly analysis of the state of affairs in their interconnection. Since the identity of the human person established itself through executed and omitted actions in time, all individuals are obliged to consider the consequences of their actions.

Aristotle tried taking a skeptical step beyond Socratic-Platonic ethical intellectualism indicating that the good is the primary object of practical philosophy. We encounter it in human praxis and it informs our human lifestyle. For human beings do not exist abstractly but they grow up in a family, live in a specific polis, and are molded by their social and ethical environment. That is why it is useless to consider abstract ethical norms. Aristotle demands that we realize virtue according to ethical knowledge, *phronesis*, instead of theorizing focused on the good and right in general. The general becomes determinate through concretization. Although Aristotle, as Plato, considered the virtues to be indispensable preconditions for *eudaimonia*, there is no certain warranty of success but only reasoned signposting. For teleological reasons, the human being is obliged to act in accordance with his reasonable insights. According to Aristotle, only those who pursue a serious goal (*skopos*) and are at the same time capable of judging the concrete situation in light of what is expected of them in general deserve the attribute *phronimos*. Similar to the archer who must look at his target to hit it, the agent must contemplate the good life as the scope of ethical reflection and the goal of his or her meaning and (self-)fulfillment.<sup>19</sup>

The main trajectory of the teleological mode of argumentation is that Aristotle confers the interconnections existing in nature to the determinate purpose of human existence. He excludes meaningless existence *a limine*. His critics recognized a logical error in his mode of argumentation and conclusion by analogy: by virtue of the fact that all human actions aim at a goal, he concludes that there must be a highest goal of all human actions. However, it does not follow from the view that there is a goal in human life that human life as such is embedded in a teleological order, i.e., that it

<sup>18</sup> Gadamer (1987), 183.

<sup>19</sup> EN. 1094 a 23

has purpose in cosmic terms.<sup>20</sup> At the very least, we may rightly state that we are Aristotelians to a high degree in our ethical life-world. Regarding the Aristotelian constitution of our existence, J. Nida-Rümelin writes: „Ethical theory cannot distance itself too much from the experience of the life-world, the endowment of meaning to our life, and the praxis of everyday interaction, if it wants to be taken seriously.”<sup>21</sup>

By raising his ethical questions, Aristotle tries to deepen the main topic of the Socratic dialogues; that is, how to realize the good life and how ethical reflection may serve human education. The authentic intention of the Socratic investigations, as per the early Platonic dialogues, is to emphasize clearly the ethical norm as a paradigm and with an eye to this paradigm enable us to decide whether a specific action is morally permissible or impermissible. The Socratic irony of non-knowledge does not transfer an ethical doctrine of general validity *via negationis* but it rather presents us with a paradigm for ethical self-examination and self-recognition by referring us to the experience of thought and existence, an experience that is built up in dialogue and able to take effect in dialogue alone.<sup>22</sup> Following Aristotle’s moral philosophy and pragmatic attitude, it is possible to elaborate a philosophy oriented towards ethics in the sense of the *philosophia practica* whose main task is rethinking the communicative character of our praxis and life-form. Gadamer’s engagement with practical philosophy was decisively inspired by Martin Heidegger’s Marburg lectures on the Platonic dialogue *Sophistes* from 1924/5, where Heidegger deals with the sixth book of the *Nicomachean ethics* at length. The fact that Heidegger applies the most important philosophical concept of Aristotelian ethics to the analysis of being-there and existence is understandable because of the structural affinity between the determinations of action and existence. Similar to the agent who does not have the option of refusing to act because of time-pressure, this applies to him who exists; he exists and he must exist and he cannot do otherwise but execute his existence in time making concrete decisions along the way. Here Heidegger illuminates the concept *phronesis* in a remarkable way; he does not, however, consistently follow Aristotle’s ethical reflection but he explicates human action by raising the question as to the meaningful understanding of being. Heidegger defines *phronesis* as the ability of deliberating (überlegen) well and appropriately. The object of deliberation and consideration (Überlegung) is factual life, “*zoe* itself”, his telos, “the being of the one who is deliberating” his principle the being-there of the human being.<sup>23</sup> It is not possible to experiment at whim in ethical action because the ethical knowledge of

<sup>20</sup> Vgl. Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 41.

<sup>21</sup> Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck 2006, 113.

<sup>22</sup> Cf. Gadamer (1987), 210; Cf. G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* Ithaca: Cornell University Press, 1991).

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 29, Frankfurt: Klostermann 1992, 48.

phronesis refers to the being of the human being-there and because it analyzes and understands this being in his life-world. In reflecting on phronesis there is, according to Heidegger, either „the sincerity of the resolute decision“ or „Self-failing“ Self-failure?.<sup>24</sup> Since phronesis relates to the being of the human being who is by nature a contingent being, an *endeichomenon allos echon*, it is “new every time”, since it must “uncover the concrete singular possibilities of the being of being-there (Daseins)”.<sup>25</sup> According to Heidegger’s judgment phronesis is paradoxically the “highest mode of cognition of the human being” because its intended object, the being-there of the human being in its temporality deserves “the most sincerity”.<sup>26</sup>

In contrast to Heidegger’s transformation of phronesis, which he defines in *Being and Time* as the call of conscience addressed to the being-there, in which responsibility for one’s own self is evoked, Gadamer defines phronesis as “reasonability” which guides our praxis and life-form. Praxis, as a key-concept in Gadamer’s late philosophy, denotes “self-conduct and action in solidarity”, whereby solidarity is the “decisive condition for all societal rationality”.<sup>27</sup> Practical philosophy always starts with the concrete situation in which we find ourselves and then asks “what is reasonable there, what is to be done in the sense of what is right”.<sup>28</sup> We ourselves must determine what is to be done by consulting others and entering into an exchange of experience with each other. We cannot control our praxis by means of schematic instructions; praxis always implies the choice of different possibilities and we must make our decision instantly most of the time. Gadamer holds that this process of communication (*Verständigung*) is not a matter of monologues but that we must enter into it through dialogues. If we must make each other understand our very own situation, then we have already entered into the process of hermeneutic reflection: we must interpret the situation through its integrative interconnection (between us). Communication what is to be done, as accomplished through interpretation, is reasonable self-responsibility because as political citizens we make decisions that we are able to advocate. According to Gadamer, social praxis as our authentic form of life consists in “determining common purposes through common and thoughtful choice and concretizing them through practical reflections on what is to be done in our given situation. That is societal reason.”<sup>29</sup> Since the practical instruction of reflection always articulates a relation to the “being of the human being”<sup>30</sup> and chooses the *humanum* manifesting in cultural creations as its object of reflection, Gadamer holds

---

<sup>24</sup> Ibid. 54.

<sup>25</sup> Ibid. 139.

<sup>26</sup> Ibid. 135.

<sup>27</sup> Gadamer (1987), 228.

<sup>28</sup> Gadamer (1993), 67

<sup>29</sup> Ibid. 72.

<sup>30</sup> Gadamer (1987), 245.



that the commitments of praxis and hence the efficacy of societal reason in praxis are always much greater than theorists believe.<sup>31</sup> A strict scientification of the praxis of understanding is not possible for Gadamer because the praxis of understanding articulates the self-conduct of the human being (in relation) to itself and (in relation to) what he knows of himself. The societal praxis is, according to Gadamer, not an innovation, for a form of science is running through the intellectual history of the Occident, the so-called *scientia practica*, which transports cognitions of human conduct and life-praxis and raises the question how to integrate knowledge into the practical consciousness of those who act. Even though, from the point of view adopted by the modern philosophy of language, it is demonstrable that there is a multitude of established games of justification that are grounded in our life-world and that determine our ethical life-form and its praxis of mutual understanding.

Gadamer demonstrates to what degree the problem of application is particularly topical even in the highly developed sciences by given medicine as an example. False diagnosis and false subsumptions arise in medicine not because of failures of science but as a general rule at the expense of the physician's power of judgment. The physician's expertise obviously does not depend on his training through purely scientific research alone but also on his ability to apply his general knowledge to the concrete life-situation. In any case, it is not possible to set aside the question of humaneness in the art of healing because it is primarily about life itself which is entrusted to the physician's ability. It is remarkable that Aristotle, appealing to Plato, compares the physician's occupation with rhetoric; the physician should be able "to see the whole of nature" similar to the true master of the art of speech. "Beside the 'case' that he is treating, he must also look at the human being as a whole in his life-situation. He must even reflect on his own action and how he affects the patient."<sup>32</sup> Gadamer illustrates the alienating transformation of the medical profession in modern society by exemplifying the renowned difference between the medical praxis of a family doctor who on account of his cautious assignment usually was a family friend and the clinical physician who visits his patients only during their hospitalization and treats them as ill persons with professional distance. The physician's power of persuasion together with the patient's trust and cooperation increase the healing effects,<sup>33</sup> which by no means can be determined as scientific progress or denied in praxis. Gadamer characterizes the professional occupation of the clinical physician, which has proven to be abstract, as the prototype of modern expert science that excludes the hermeneutic reflection of the concrete. Nowadays, we are living in an expert society that is at the same time a society of functionaries that attunes experts entirely to administering their function, while they see their opportunities for advancement exclusively in do-

<sup>31</sup> Ibid. 225

<sup>32</sup> Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 63

<sup>33</sup> Gadamer (1987), 258.

ing so. What is worrisome in such a society is that ever fewer people make thoughtful and responsible decisions and ever more just serve the apparatus as experts in the field. This results in the degeneration of praxis into technique or “the regress into societal unreason”.<sup>34</sup> Thoroughly rethinking the ethical and societal praxis against the model of humanity remains the primary task of practical philosophy.

Whether practical philosophy is able to perform almost everything that it undertakes because of its universal claim to understanding life praxis and ethical experience of the world remains a matter of concern. In my opinion, the idea of reason as a guide for praxis, which does not take recourse to generally valid norms, is justifiable only as integral and provisory morality, which recognizes and respects institutional conventions and ethical customs as basic *prima facie* rules. A concept of ethics that dispenses with justifying moral norms of conduct for the current situation always anew is unable to come to terms with the problems posed by the current world of technology. In discussing the dangers of ecological catastrophes or genetic engineering or explicating the universal character of justice regarding the respect for the inviolable dignity of the human being and the burning question of securing rudimentary livelihood and world sustenance, we must unconditionally take recourse to universal ethical norms. The basic principle of Gadamer’s practical philosophy according to which existing moral norms cannot relieve the individual from responsible decision-making, should not be misunderstood as a sufficient argument against the point that universal ethical norms require objective justification and acceptance. Critical philosophy in the area of ethics should reflect on the rational principles of decision-making and conduct in order to enable us to cultivate and strengthen our power of judgment and to penetrate the concrete situation clearer and more completely. The fact that it is not possible to apply generally valid norms to concrete state of affairs without limitation does not justify anybody in discounting universal norms of action and concepts of normative standardization as obsolete. The meaning of moral norms is primarily, as Günther Patzig puts it, „to secure the conditions of possibility for an endurable or even enjoyable cohabitation of human beings.”<sup>35</sup> These are norms of human cohabitation that largely underlie our everyday praxis, that are rationally justifiable, generally acceptable, and verifiable through experience in most cases.<sup>36</sup> As critically reviewed and rationally justified norms, they are an integral part of our ethical life-world.

The modern democratic societies tend to promote pluralistic relativism regarding the justification of norms, while the right to a different opinion is elevated to the highest and inviolable value. The fact that pluralistic relativists present ever more arguments against the possibility of giving rational and generally valid justifications

---

<sup>34</sup> Ibid. 219.

<sup>35</sup> Patzig, 135.

<sup>36</sup> Vgl. Patzig, 134.

for moral norms does not prevent us from refuting their power of persuasion by means of rational discourse. Among other reasons, the argumentation put forth by ethical relativists is unsustainable, because pluralistic relativism with respect to values is negated by a legal positivism in which “ethically unbinding law loses its obligatory character.”<sup>37</sup> On the other hand, every theoretician of legal positivism should know that the norms of positive law, as W. Wieland puts it, “are in need of appraisal“, which is executable “only by an accomplished power of judgment“.<sup>38</sup> Without a doubt, there are ethical norms that are made relative under any circumstances and that should consistently determine our political and social action. Such norms that anyone cannot deny and that are not, to put it in Kantian terms, replaceable by any other equivalent, include human rights, the indefeasibility of human dignity, personal liberty, the right to life, just and equal opportunity for all citizens, and the moral obligation to take global responsibility for the protection of the environment.

Human action in average everyday life usually takes place in the area of institutional and provisory morality. It takes recourse to regulative norms mostly in limit situations and at times of crisis.<sup>39</sup> Human life is more often than we can think ahead a life of subsequent situations of crises in which human dignity and personal integrity are in danger and a state of potentially irreversible damage of the natural living conditions for human beings is conceivable. In such cases, we can stabilize our lives only by justifying deontological norms. The rapid development of scientific research and technological world domination has unfortunately lead our society into such a limit situation in which the human being cannot come to terms with difficult problems of the current world without taking recourse to basic ethical norms. The human being of today is living under the threat of an ecological world catastrophe that could result in the inhabitability of earth and the extinction of humanity. We are still far away from overseeing all of the possible and shocking consequences of genetic engineering and cloning living beings including human beings. The accountability for human action under the conditions of the modern scientific and technological development in the digital society by no means dispenses with normative ethical justification. Without these basic ethical norms, the human being would entirely lose orientation in modern society and have no starting point for cultivating his ethical attitude and faculty of judgment.

The question of normative values and individual rights that are not relative—a question that has been raised in ethical discussions time and again—indicate that deontological argumentation is indispensable for normatively justifying and distinguishing the morally right from the wrong. Wolfgang Wieland has mostly analyzed

<sup>37</sup> J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, S. 21.

<sup>38</sup> Wolfgang Wieland, „Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998) 1-22; p. 19.

<sup>39</sup> Cf. Wolfgang Wieland, *Verantwortung – Prinzip der Ethik?*. Heidelberg: Winter 1999, 99.

areas of our life-world in which consequentialist concepts of ethics are insufficient. “A good example for values that cannot be accounted for in any balance and must not be made relative to any purpose or benefit are human rights. Particularly, human rights must not be put up for discussion or made relative, not even in exceptional cases, not even for the benefit of expected advantages no matter how great they may be. That is the meaning of the indefeasibility and inviolability that we use to ascribe to these rights. According to the idea of these rights, no one of his own kind has bestowed them upon the human being and no one can deprive him of them. They would cease to be human rights, if it were possible to account for their benefit in any kind of assessment of consequences of an action.”<sup>40</sup> In spite of all advantages that the thesis of teleological norms give us over other kinds of ethical justifications of norms, we depend on the prudent and practical power of judgment in our life praxis in concretely applying norms or assessing violations of norms.

The faculty of moral judgment is an integral part of both ethical theory and the application of prudential reasoning. The moral power of judgment is required for answering the question of the right conduct in our own lives and it includes more complex questions of the value of life and how to live our lives. As reflective power of judgment, it should be a cultivated faculty by means of which we should act in an appropriate way in a concrete case, especially where there are *prima facie* conflicts between several different moral norms and institutional views. In that sense, Kant already spoke of “healthy reason” (*gesunde Vernunft*).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Wolfgang Wieland, (1999), 92.

<sup>41</sup> Kant, *Akademie-Ausgabe*, V, 169.