

Yeditepe'de Felsefe

Philosophy at Yeditepe

7

T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları

T.R. Yeditepe University Publications

SAYI / Issue : 53

İSTANBUL 2008

ISSN: 1304 - 0197

Yeditepe'de Felsefe

Philosophy at Yeditepe

Yılda Bir Yayınlanan
Hakemli Ortak Kitap

Sayı: 7

Editör:

Saffet Babür

Yayın Kurulu:

Tülin Burnin
Özge Ejder-Johnson
Bülent Gözkân
H. Zeynep Gürata
C. İskender Özkan
Doğan Özlem
H. Fırat Şenol

Baskı Öncesi Hazırlık:

C. İskender Özkan
H. Fırat Şenol
Özge Ejder-Johnson
Zübeyde Karadağ

Yazışma Adresi:

Yeditepe Üniversitesi
Felsefe Bölümü
26 Ağustos Yerleşimi Kayışdağı Cad.
34755 Kayışdağı/İSTANBUL

E-mail:

infoydf@yeditepe.edu.tr

Web:

<http://ydf.yeditepe.edu.tr>

Kapak Tasarımı:

M. Gökhan Aslan

Kapak Fotoğraf:

Steve Woods

Yeditepe'de Felsefe'de yayınlanan yazılar
Uluslararası *Philosopher's Index'de* listelenmektedir.
Yeditepe'de Felsefe'ye gönderilen yazıların yayınlanmasına,
en az biri Yeditepe Üniversitesi dışından olmak üzere
uzman hakemlerin yazılı görüşlerini alarak Yayın Kurulu karar verir.
Yayınlanmayan yazılar istendiğinde iade edilir.
Yazılar Word programında yazılarak bir CD ve üç çıkış halinde gönderilmeli,
çıkışların sadece birinde yazar adı bulunmalıdır.
Yeditepe'de Felsefe'de yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu yazarlarına aittir.

DILTHEY, KANT VE RELATİVİZM SORUNU

Nebil REYHANI

Özet

Tin bilimlerinin temellendirilebilmesi için Dilthey öncelikle onsekizinci yüzyılın epistemolojisini aşmayı bir önkoşul olarak görür. Onun Kant'ın felsefesi ile olan ilgisi kendini temel olarak bu bağlamda bir eleştiri olarak gösterir. Bununla beraber, eğer bu yazıda ortaya atılacak olan, Dilthey'in aşmayı hedeflediği asıl şeyin döneminin 'kesin bilme' şeklinde kendini gösteren bilme ideali olduğu yargısı doğruysa, bu bilme idealini aşma konusunda ilk adımı yine Kant'ın attığı, çünkü onun bilmeyi fenomen alanıyla sınırlamasının tam da bu bilme idealini ortadan kaldırdığı söylenebilir. En başta temel yönelimlerinde kendini ortaya koyan tüm farklılıklarına rağmen Kant ile Dilthey arasında bilme idealleri bakımından bir uyum görmek bu nedenle mümkündür. Yine de, buradaki önemli fark şudur: Sözkonusu yeni bilme ideali Dilthey'ı, yazıda gösterileceği gibi, hayatı boyunca aşmaya çalıştığı, ama aşamadığı bir relativizme götürürken Kant aynı bilme idealini relativizme kapı açmadan temellendirebilmiştir. Bu yazının temele aldığı soru, bu nedenle, şu olacaktır: Acaba bu Kantçı temel Dilthey'a da relativizm konusunda bir çıkış yolu sağlar mıydı?

Anahtar Kelimeler: Dilthey, Kant, relativizm, tin bilimleri, hermeneutik, epistemoloji.

Abstract

The foundation of the *Geisteswissenschaften* in the 19th century depends according to Dilthey primarily on an overcoming of the fundamental position of the 18th century epistemology. Dilthey's

concern with Kant's philosophy is determined from this point of view and could be seen mainly as a criticism against this fundamental position. However, this article will put forward that it was the 'knowledge ideal' of this era which could be made out as 'certain knowledge' which Dilthey attempted to overcome and Kant's philosophy itself could be also seen in this regard as such an attempt. Then Kant's epistemological restriction of knowledge to phenomenon could mainly be regarded as a rejection of this 'knowledge ideal'. Thus, in spite of all differences between Dilthey and Kant there is a certain correspondence between their new 'knowledge ideal'. However, the same 'knowledge ideal' leads Dilthey to a relativism which he, as this article will present, try to overcome unsuccessfully whereas Kant's philosophy appears as immune against relativism. The following will be therefor the leading question of this article: Could Kantian epistemology serve Dilthey as a basis in his foundation of the *Geisteswissenschaften* which doesn't end necessarily in relativism?

Keywords: Dilthey, Kant, relativism, *Geisteswissenschaften*, hermeneutics, epistemology.

Biri onsekizinci, diğeri ondokuzuncu yüzyılda yaşamış iki filozof olan Kant ve Dilthey felsefe tarihinde iki önemli dönüşümü temsil eder: Immanuel Kant bir yandan onyedinci yüzyılda Descartes ile başlayan ve felsefenin tüm problemlerini epistemoloji problemi olarak ele alma eğilimi gösteren, bu nedenle de *epistemolojinin klasik çağı* olarak adlandırabileceğimiz dönemin bir temsilcisidir, bir yandan ise o bu çağı sona erdiren düşünürdür. Buna karşı olarak Dilthey asıl gelişimini yirminci yüzyılda gösterecek olan ve temelinde insanın, epistemolojik bir özne olmasının ötesinde, tarihsel-kültürel bir varlık olmak bakımından getirdiği problemlerin bulunduğu bir çağın başlatıcıları arasındadır. Gerçekten de Dilthey bu alandaki pek çok düşünür üzerinde görmezlikten gelinemeyecek bir etkide bulunmuş-

tur. Bununla beraber Dilthey'in, kendisini Kant'ın çağına bağlayan ve başlatıcılarından biri olduğunu söylediğim çağın perspektifinden daha çok bir geri adım olarak görülebilecek bir eğilimi daha vardır. Dilthey *epistemolojinin klasik çağını* insanın tarihsel-kültürel bütünlüğüne kör olmakla eleştirirken, diğer yandan insanın bu bütünlüğünün bilgisini hedefleyen bilimlere bizzat kendisi *epistemolojik* bir temel sunmak ister. Hartmann'ın 'ontoloji'sinin ya da Heidegger'in 'fundamental ontoloji'sinin epistemolojinin felsefedeki merkezi rolüne bilinçli bir karşıtlık ifade ettikleri düşünülürse Dilthey'in sözkonusu çabasını bu bakımdan geçmiş bir çağa dönüş olarak görmek mümkündür. Epistemolojik yaklaşımı insanı tek yanlı kavradığı için reddeden, ama epistemolojinin temel taleplerine de kayıtsız kalamayan Dilthey'in bu ikili tutumu kendisini filozofun Kant'a karşı tavrında da net olarak dışavurur: Dilthey'a göre tin bilimleri ancak Kantçı epistemolojinin aşılmasıyla mümkündür: "Tarihsel nesnelere çok farklı doğasını karşılayabilmek için Kant'ın akıl eleştirisinin o saf ve seyrek havasından çıkmamız gerekir".¹ Şu çok alıntılanan sözü de buraya ekleyebiliriz: "Locke Hume ve Kant'ın inşa ettikleri bilen öznenin damarlarında gerçek kan değil, salt düşünme etkinliği olarak seyreltilmiş akıl sıvısı dolaşır".² Bununla beraber Dilthey kendisine koyduğu ödevi gerçekleştirmek için Kant'ın ayak izlerini takip etmekten geri kalmaz: "Böylece tinsel bilimler üzerine her tür düşünmenin temel ödevini tarihsel aklın eleştirisi olarak adlandırdım. Tarihsel aklın işi Kant'ın akıl eleştirisinin görüş alanına henüz girmemiş olan ödevi çözmektir".³ Dilthey'in epistemolojiye karşı bu

- 1 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s 347.
- 2 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* Hrsg. von Bernhard Groethuysen. 9. unveränderte Ausgabe, Vandenhoeck u. Ruprecht Göttingen 1990, Bd 1, s. XVIII.
- 3 Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s 347.

ambivalent tavrı en çarpıcı ifadesini işte bu “tarihsel aklın eleştirisi” başlığında bulur. Çünkü bu başlığın aslında büsbütün çelişkili olduğu bile söylenebilir. *Tarihsel aklın* ancak bir tarihi olabilir, *eleştirisi* değil. Çünkü tarihsel olarak Descartes’ın ‘*şüphe*’sine dayanan *eleştiri* aslında saf akla harici olarak uygulanan bir operasyon olmaktan çok, akılı damıtarak *saf halde* imbikten geçiren bir fabrikasyondur. Oysa Dilthey’in istediği bunun tam tersi: akıl eleştiri öncesinde de, sonrasında da tarihsel olacak. Yani hem herkesi bağlayacak, hem de içinde akıl-dışı, tesadüfi öğeler barındıracak.⁴

Dilthey’in bu hem Kantçı hem Kant’a karşı duruşundaki çelişkiye rağmen onun Kant’a yönelttiği temel eleştiri aslında oldukça açıktır: “Biraradalık bilincinin olgularından ve düşünce ile ahlaki gerekliliklerdeki genel geçerlilikten tekil bilinçte somutlaşan bir deneysel-üstü bilinci çıkarsama Kant’ın transandantal konstruktif metodu üzerine kurgulmalarında bir dönüm noktası ifade eder. Bu bağlam, biraradalık, kavramların yer değiştirebilirliği, bağlayıcılık temelinde bağlanmanın olgularını bu ilişkileri açıklayacak bir real bağlamın altına sokar. Bu transandantal yöntemin yaratılması tarihin ölümü anlamına gelir, çünkü bu sözkonusu gerçekliklerin içine verimli tarihsel kavramlar aracılığıyla gömülmeyi dışarıda bırakır”⁵. Kant’ın transandantal yöntemi Dilthey’a göre demek ki insanın tarih dışı olarak *bütünüyle* kavranabileceği kabulüne dayandığı için terkedilmelidir, çünkü Dilthey’in insanla ilgili olarak dayandığı en temel hakikat şudur: “Ben kendi varlığımın artık araştırılmayacak derinliklerine kadar tarihsel bir varlığım”.⁶

4 Tabii *tarihsel aklın eleştirisi* başlığında dilegelen aynı zamanda bir *eleştirel aklın tarihidir*; bu da pekala hem mümkün hem anlamlıdır. Ama bu başlığın salt bununla sınırlı olmadığı da tartışma götürmez.

5 Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s 355.

6 A.g.y., s. 347.

Böyle ifade edildiğinde Dilthey'in Kant'a karşı tavrının aslında Kant'ı yanlış anlamaktan kaynaklandığını göstermek kolaydır. Kant'ın transandantal yöntemle dayanan felsefesinde insanın tarihselliğinin hesaba katılmadığı gerçi doğrudur. Ama buradan hareketle onun bu yöntemle insana tarihsel bir bakışa yer bırakmadığını iddia etmek Kant'ın klasik rasyonalizm ve empirizm arasında aldığı özgün tavrı görmezlikten gelmek, onu kendisinin aşmayı hedeflediği bu temel çerçevede değerlendirmekte ısrar etmek anlamına gelir. Oysa Dilthey'in dayandığı en temel hakikat olduğunu söylediğim düşünce bile, yani insanın artık araştırılamayacak derinliklerine kadar tarihsel bir varlık olması, aslında yine Kant'a – Kant'ın araştırmanın kendisine çizdiği sınıra – dayandırılabilir. Dilthey'in bu düşüncesi merkezi olarak onun *yaşam* kavramıyla ilgili olarak dile gelir. Dilthey çok değişik yer ve bağlamlarda düşüncenin yaşamın arkasına geçemeyeceğini söyler.⁷ Buna göre yaşam düşüncenin kendisine sürekli dayanmak zorunda olduğu temeldir, dolayısıyla yaşamın kendisini de açıklamaya yeltenen bir düşünce zorunlu olarak temelsiz olacaktır. Dilthey'in sözleriyle: "Hep dünyadan hareketle yaşamı kavramaya çalıştı insan. Oysa ancak hayatın yorumundan dünyaya giden yol var".⁸ Demek ki Dilthey'a göre düşüncenin kavradığı dünya hayatın, onun yorumundan bağımsız bir nesnel gerçeklik alanı değildir. Bunun gerekçesi ise Kant'ı dünyanın bilgisinin salt görünüşün bilgisi olduğunu, bunun ötesinde dünyanın ya da içinde yer alan şeylerin kendinde ne olduklarının bilgiye kapalı olduğunu varsaymaya iten gerekçelerle aynı. Demek ki Dilthey'in dünyanın yaşamın kendisinden bağımsız kendinde kavranamayacağı iddiasıyla Kant'ın şu ünlü *kendinde şeyler bilinemez* iddiası arasında pekala bir paralellik kurulabilir.

7 Örneğin, yalnızca *Aufbau* içinde şu yerlere bakılabilir: A.g.y., s. 277, 323, 364 ve 50d.

8 A.g.y., s. 364.

Kant'ın transandantal yönteminin insanı tarihsel bir varlık olarak kavramaya engel olduğunu iddia etmesinin arkasında Dilthey'in, Kant'ın bu yöntemle insanı *bütünüyle rasyonel* bir varlık olarak ele aldığı yolundaki bir önyargısı bulunur. Oysa Kant dünyanın da, insanın da bütünüyle rasyonel olarak ele alınamayacaklarını en keskin şekilde ifade eden düşünürdür. Dilthey'in bu konudaki önyargısı Kant'a klasik rasyonalizm ve empirizmin bilme idealini atfetmesinden kaynaklanır. Oysa Kant'ın belki en büyük başarısı bilmenin ancak kesin bilme olacağı fikrine dayanan bu ideali aşmış olmasıdır. Yani bilme idealleri açısından Kant ve Dilthey arasında bir karşıtlıktan değil, tersine – Dilthey'in farkında olmadığı – bir uyuma olduğundan söz edilebilir.

Kant ve Dilthey arasında temel ilgileri açısından büyük bir fark olduğu kuşku götürmez. Dilthey'in hedefi ondokuzuncu yüzyılda serpilip gelişen tin bilimlerine epistemolojik bir temel sağlamaktır. Bu hedef için onun insanı bütünlüğü içinde tarihsel bir varlık olarak ele alması zorunludur. Bu hedef henüz Kant'ın görüş alanından çok uzaktır. Ama bu hedefi mümkün kılan yeni bilme ideali yine de iki filozofu birleştiren ortak paydadır. Öte yandan bu ortaklık içinde Dilthey'ı Kant'tan ayıran bir önemli fark yine de var: aynı bilme ideali Dilthey'ı Kant'tan farklı olarak bir relativizme götürür. Oysa Kant'ın asıl başarısı kartezyen bilme idealini bir relativizme düşmeden aşabilmiş olmasıdır. Acaba bu Kantçı temel Dilthey'a da relativizme karşı bir çıkış yolu sağlar mıydı?

Dilthey'da relativizm sorunuyla ilgili olarak bunun onda bir temel tavır olmadığını vurgulamak gerekir. Relativizm Dilthey'in dayandığı bir öncül değil, düşüncelerinin kaçınmadığı bir sonucudur. Sözelimi Ranke ile ortaya çıkan relativizme değinirken, bunu kendisi bir 'problem' olarak ortaya koyar.⁹ Öte yandan Dilthey'da relativizme

9 A.g.y., s. 124.

büsbütün karşı olduğunu ima eden sözlerle de karşılaşmak mümkün. Hermeneutik döngünün yarattığı problemle ilgili olarak Dilthey şunu söyler: “Eğer tarihsel bakışın, kavrayışın kendilerinde bir ölçüt bulacağı koşulsuz normlar, amaçlar ya da değerler olsa bu döngüden kolay bir çıkış yolu bulunabilirdi”. Hemen arkasından Dilthey “akde dayanan bağlılığın ve insan olarak görülen her bireydeki değer ve onuru tanımanın” tarihin yarattığı böyle genelgeçer değerler olduğunu söyler: “Bu hakikatler genelgeçerdirler, çünkü bunlar tarihsel dünyanın her noktasında bir düzenlemeyi mümkün kılarlar”.¹⁰ Görüldüğü gibi Dilthey relativizme karşı bir duruş da sergiler. Ama relativizme bu karşı duruş aslında düşüncelerinin tutarsızlığına neden olacaktır. Bu nedenle Dilthey hayatının projesi olarak adlandırabileceğimiz *Tarihsel Aklın Eleştirisine* devam olarak kaleme aldığı bir yazının sonunda relativizmi “*Tarihsel Aklın Eleştirisinin* en son problemi” olarak adlandırır¹¹ ve “incelemenin sonucu” başlığı altında da, relativizmin aslında insanın özgürleşmesi olarak da görülebileceğini söyleyerek, relativizmden bir kaçış yolu bulamadığını adeta itiraf eder.

Görüldüğü gibi, Dilthey hareket noktası itibariyle relativist olmak şöyle dursun, relativizme karşı aslında sonuna kadar da direnir. Ve onu ancak “inceleme”nin sonunda kabullenir. Bunu kabullenmesinin nedeni Dilthey’in tarihsel bilginin nesnellliğini başka türlü temellendiremeyecek olmasıdır. Başka deyişle, Dilthey’in relativizmi tarihsel bilginin nesnellğine karşı verdiği bir ödündür. Çünkü Dilthey relativizme düşmeden tarihsel bilginin nesnellliğini garanti altına almanın bir yolunu bulamamıştır.

Dilthey’in tin bilimlerine aradığı epistemolojik temel ancak bu bilimlerde ortaya konan yargıların nasıl nesnel geçerliliğe sahip olabileceklerini göstermekle bulunmuş olacaktır. Bunun önündeki temel

10 A.g.y., s. 325.

11 A.g.y., s. 362.

güçlük ise Dilthey'in kendi ifadesiyle "tin bilimlerinde yaşamın eğilimleri ile bunların bilimsel amacı arasındaki bir çatışma"¹² olarak görülebilir. Buradaki çatışma tinsel gerçekliği bilimsel olarak araştıran bilim adamlarının da aslında bu tinsel varlık alanında birer *aktör* olmalarından kaynaklanır. Hiçbir önkabule dayanmadıklarını iddia etseler de, yakından bakıldığında görülür ki, geçmiş kuşaklar tizerine oluşturduğumuz kavramlar dahi kendi zamanımızın geçmişe bir projeksiyonudur. Oysa bilimsellik iddiası taşıyan her yargı genel geçer olmak zorundadır. Bu çatışmadan kaçınmanın yolu Dilthey'a göre tarihsel dünyanın kendi içinde merkezli bir "etkileşim bağlamı" olarak görülmesinden geçer.¹³ Dilthey buradan hareketle her tinsel birliğin kendi içinde merkezli olduğunu göstermeye çalışır: "Birey gibi her kültür sistemi, her toplum ağırlık noktasını (Mittelpunkt) kendi içinde taşır. Bunların içinde gerçeklik kavrayışı, değerlendirme, eşya üretimi bir bütün içinde birleşirler".¹⁴ Demek ki tarihe ilişkin yargılarımız burada karşımıza çıkan nesnelere ait oldukları dönemin kendi ağırlık noktası ile ilişkili olarak kavrayabildiği ölçüde nesnel geçerliliğe sahip olacaktır. Ama bu nesnel geçerlilik idealinin bir sonucu olarak tarihte karşımıza çıkan hiçbir şeyi tarihüstü geçerliliğe sahip bir norma dayandıramayacağımızı kabul etmemiz gerekeceği açıktır.

Dilthey'in içine düştüğü bu ikilemin, yani ya tinsel bilimlerin nesnellüğünden vazgeçmek ya da relativizmi göze almak zorunda kalmasının, yanlış bir nesnel geçerlilik tasarımıyla kaynaklandığı iddia edilebilir. Nitekim böyle bir eleştiriyi yirminci yüzyılda Jürgen Habermas ortaya koymuştur. Dilthey'in tarihsel bilginin belirli türden bir nesnel geçerliliğe sahip olması gerektiği tizerindeki ısrarı Habermas'a göre hermeneutik açısından yalnızca gereksiz değil, bunun öte-

12 A.g.y., s. 166.

13 A.g.y., s. 167.

14 A.g.y., s. 188.

sinde hermeneutiğin özüne de aykırıdır. Dilthey'in bu ısrarında Habermas bu nedenle "gizli kalmış bir pozitivizmin" izini bulur. Dilthey ona göre "hermeneutik anlamayı transandantal düzlemde içiçe geçmiş olduğu çıkar bağlamından soyutlamak ve saf betimleme idealine uygun olarak kontemplatif olana kaydırmak" istemektedir.¹⁵ Bu nedenle Habermas'a göre Dilthey da "tin bilimlerinin kendi üzerine düşünüşünü tam da pratik bilgi çıkarımın mümkün hermeneutik bilginin sakatlanması olarak değil de temeli olarak açığa çıktığı yerde kesmesi ve objektivizme geri düşmesi ölçüsünde pozitivizmin kuvvetine boyun eğer".¹⁶ Habermas'a göre hermeneutik anlama yorumlayıcının her tür ilgi ve çıkardan bağımsız olarak *dışarıdan bakıldığı* bir durumda değil, ancak bir diyalog partneri rolünü üstlendiği durumda olanaklıdır. Ona göre ancak bu *yaşamakta olan bir iletişime katılma modeli* hermeneutiğin özgül performansını açıklayabilir.¹⁷ Oysa Dilthey ısrarla savunduğu objektivizmi nedeniyle bunun tam tersi olan "*yerine koyma modeli*"ni seçmiştir. Bu modelde yorumlayıcı yaşamın içinde olup bitenlere doğrudan muhatap değildir. Onun yaptığı yaşama dışarıdan bakarak olup bitenleri kendi içinde yeniden yaşamaya (Nacherleben) çalışmaktır. Oysa anlamanın nesnelliği Habermas'a göre, Dilthey'in kendisinin de bir edebi tür olarak otobiyografi için söylediği gibi, bir insanın, toplumsal grubun ya da çağın kendi üzerine tefekkürü ilkesine dayanır. Habermas'a göre bu ilkenin öznelliği sırf görünüştür.¹⁸ Buna karşılık "Dilthey yaşam ile bilim arasında sözde bir karşıtlığı pratik bilgi çıkarımını empatinin karşılıksız (selbstlos) evrenselliği yararına ortadan kaldırmamızla çözülmüş görmek istiyor. Dilthey'in kendisinin başlattığı, bu çıkarım kaçınılmazlığına (Nichtintergebarkeit) ilişkin düşünüş buna karşı-

15 Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 224.

16 A.g.y., s. 224d.

17 A.g.y., s. 226.

18 A.g.y., s. 228.

lık bu çatışmayı bir yanılısama olarak deşifre etmeli ve hermeneutik anlamının nesnelliğini iletişimsel deneye dayanan ve diyalog ilişkisi aracılığıyla geri döndürülmez (unwiderruflich) biçimde ortaya konulan bir bilgi şeklinde meşrulaştırabilmeliydi".¹⁹

Habermas'ın Dilthey'a yönelttiği bu eleştiri açısından baktığımızda tarihsel bilginin bu türden nesnelliğinde relativizm pahasına ısrar gerçekten de gereksiz olarak görülebilir. Ne var ki Habermas'ın bu eleştirisi de bilgi problemi açısından başka bir ödüne dayanır: Habermas bilgi problemini immanent olarak, yani bilgi içi bir problem olarak ele almaz, onu kendisine dışsal olan bir noktadan hareketle çözümlenmeye çalışır. Habermas'ın bu yaklaşımı onun "radikalleştirilmiş bilgi eleştirisinin en sonunda tür tarihinin rekonstrüksiyonu biçiminde gerçekleştirilebileceği" iddiasında somut ifadesini bulur.²⁰ Bu hareket noktasına uygun olarak Habermas artık birincil olarak bilginin geçerliliğinin koşullarıyla değil, bilginin geçerliliğinin *anlamıyla* ilgilenir. Bu anlam ise yine bilgiye içkin bir şey olamaz, zorunlu olarak ona dışsal olacaktır. Bunun bir sonucu olarak Habermas transandantal öznenin yerine "kültürel koşullar altında kendini yeniden üreten, bu demek ki bir formasyon süreci (Bildungsprozeß) içinde kendi kendisini en başta kuran bir türü" koyar. Konuya tekrar relativizm açısından bakarsak, Habermas'ın Dilthey'a yönelttiği eleştiri ile bu problemi ortadan kaldırmadığını, yalnızca onun tarihselci relativizmi yerine biyolojist bir relativizm koyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Habermas bilginin geçerliliğinin *anlamının* ne olduğu sorusunu bir tür olarak insanlığın kendisini devam ettirme koşullarıyla ilişkilendirerek yanıtlar.²¹ Habermas'ın bu yaklaşımı bilgiye içkin bir yaklaşımı dışlamadığı ölçüde meşru bir bakış açısı olabilir. Yine

19 A.g.y.

20 A.g.y., s. 85d.

21 A.g.y., s. 242.

de, Habermas'ın objektivizm nedeniyle Dilthey'a yönelttiği yıkıcı eleştiriye karşılık kendisinin bilginin geçerliliğinin *anlamı* sorununa böyle objektivist bir yanıt vermesi son derece tuhaf görünüyor. Öyle ki, Habermas bilginin geçerliliğinin anlamına ilişkin olarak öznelliğe hiç yer tanımıyor gibi. Ben bilme çabası içinde olan biri olarak *kendi adıma* bilginin geçerliliğinden dünyayı kendinde nasılsa buna mümkün en yakın biçimde bir kavrama imkanı sunmuş olmasını anlıyorum. Ama bu anlam sırf öznel olduğu için meşru sayılmayacak mı? Yok eğer meşruysa Dilthey'in salt kontemplatif betimleyici yöntemine de, mümkün bir bilme tarzı olarak, bir itirazı olmamalı.

Habermas'ın sunduğu alternatif yeni bir bilme ideali önermez, çünkü herhangi bir bilme idealinden tümünden vazgeçmeyi içerir. O bilme idealiyle, yani bilginin *ne olabileceğiyle* hiç ilgilenmez, bilginin gerçeklikte ne olduğuna bakar. Bu da bilgiyi ortaya çıkışının koşulları ve bu koşullara etkisi bakımından, yani bize dışsal herhangi bir nesne gibi etkilerinden hareketle anlamak demektir. Dilthey'a bir suçlama olarak yönelttiği pozitivism kendini burada daha belirgin hissettiriyor gibi.

Dilthey'in Kant ile aynı bilme idealini paylaştığını, ama ondan farklı olarak bu bilme idealini relativizme düşmeden savunmadığını söyledim. Eğer Habermas gibi bir bilme idealinden tamamen vazgeçmeyeceksek, Kant'ın kendisinin bu ideali nasıl ortaya koyduğuna bakıp buradan hareketle Dilthey'in konuyu ele aldığı bağlama dönmek gerekecek. Kant'ın bu yeni bilme idealini, en net biçimde, onun *Saf Aklın Eleştirisinin* "Saf Aklın İdelerinin Regülatif Kullanımı" başlığını taşıyan bölümde ortaya koyduğunu görürüz.²² Kant'a göre

22 Habermas ile ilgili söylediklerim açısından son derece ilgi çekici bir nokta, burada Kant'ın kendisinin de Habermas gibi bilgi ile çıkar kavramlarını ilişki içine sokması. Oysa Habermas çıkar kavramını yine Kant'ta, ama çok farklı bir bağlama dayandırırken, Kant'ın bu bağlamda söylediklerini tamamen gözardı eder.

idelerin regülatif kullanımında akıl birbirleriyle çatışan ikili bir çıkar gözetir. Burada ancak yüzeysel olarak değinebileceğim bu görüşe göre, akıl, bir yandan bilgilerin tam bir birliğini gözetir, bu nedenle de bakılan her yerde hep bir birlik görmeye meylederken, diğer yandan aynı akıl bilginin mümkün olan en üst düzeyde kapsayıcı olmasını isteyecek, bu nedenle de bakılan her yerde bitmez tükenmez farklılıklar görecektir. Aklın birbiriyle çatışan bu iki çıkarından ilki Kant'a göre ağırlıklı olarak spekülative çalışan doğa bilimcisinde somut ifadesini bulurken, ikincisi daha çok empirik çalışan bilim adamında kendini gösterir. Bugünkü dille ifade etmek gerekirse, bu karşıtlığın örneğini teorik çalışan fizikçi ile onun deneysel çalışan meslektaşında bulabiliriz. Bunlardan ilki Kant'a göre görünüşlerdeki "çokluğa adeta düşman", çokluğu mümkün olduğu kadar birlik içine sokmak ister. Buna karşılık ikincisi görünüşü öyle bir çokluğa ayırır ki, bu çokluğun arkasında bir birlik bulunacağı fikri neredeyse kaybolur.²³ Aklın çatışan bu iki çıkarı Kant'a göre aklın regülatif kullanımının iki ilkesine karşılık gelir. Ama bu kullanımın Kant'a göre bu çatışmayı bir çözüme götüren üçüncü bir ilkesi daha vardır. 'Afinite' adını verdiği bu ilke ilk iki ilkeyi aynı anda *relative* eder. Buna göre ne bilgilerimizin herhangi bir zamanda bulduğumuz birliği mutlak anlamda, nihai bir birlik olabilir, ne de çokluk mutlak anlamda, yani her türlü birlikten izole olmak anlamında bir çokluk ifade edebilir.

Kant'ın burada *afinite* adını verdiği ilkeyle dilegetirdiği ilişkinin aynısını Dilthey'in da hermeneutik bağlamında ortaya koyduğunu görüyoruz. Kendi sözleriyle: "Yorum eğer yaşam dışavurumları tamamen farklı olsa imkansız olurdu. Ama bunlarda yabancı hiçbir şey olmasa, bu defa da gereksiz olurdu. [Hermeneutik] bu iki en uç zıtlar arasında yatıyor o halde. Anlama sanatının özümsemesi gereken ya-

23 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Werke in Zehn Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. 4, s. 572.

bancı bir şeyin olduğu her yerde talep edilir”.²⁴ Burada da hem aynılığın, hem de farklılığın Kant’a göre afinite ilkesinde talep edildiği gibi relative edildiğini görüyoruz. Yaşam dışavurumları ne tam aynı olabilirler, ne de tamamen yabancı. O halde ‘anlama’ ancak *kısmen farklı* olanda *kısmen aynı* olanı ortaya çıkarma sanatı olarak görünecek. Ne var ki, bu görmezden gelinemeyecek benzerliğe rağmen Dilthey kendisi Kant’ın *afinite ilkesi* ile doğrudan bir bağlantı kurmaz. Bu nedenle Kant’ın *idelerin regülatif kullanımı* üzerine söylediklerini Dilthey’in ele aldığı tinsel bilimlerin temellendirilmesi bağlamına taşımayı deneyebiliriz.

Birlik ve çokluğun bilimsel düşünce *öncesi*, ‘doğal’ diyebileceğimiz tavırda oynadıkları rol bakımından doğa ile tinsel alan arasında temel bir fark kendini gösteriyor. Bu bilim öncesi ‘doğal’ tavırda doğa daha çok çokluk olarak verili olup bilimden ilk olarak bu çokluğa bir birlik getirmesi beklenirken, tinsel alan, örneğin toplumsal yaşam ya da geçmiş çağlar, daha çok birlik olarak verilidir ve bilimden öncelikle bir ayrıştırma beklenir. Gerçekten de bu doğal tavırda doğada karşılaşılan her fenomen birbirinden tamamen farklı şeyler olarak görülür. Yağmurun yağması, güneşin doğması, yıldırım düşmesi, kehribarın toz çekmesi, mıknatısın metali çekmesi, kolun hareket etmesi, suyun kaynaması, elmanın düşmesi, ayın dönmesi hep birbirlerinden tamamen farklı fenomenler olarak kavranır. Tüm bunların mümkün olan en üst düzeyde bir birlik içine sokulması da bilimin işidir. Diğer yandan tinsel alanda durum bunun tam tersi: insanlar her yerde doğar, büyür, çalışır, hasta olur, zenginleşir, açlık çeker, neslini devam ettirir, göç eder, savaşır, ölür. Dünyanın tüm sathı da, tarihin en derini de, hep bu *aynı* şeylerin tekrar ettiği bir sahne olarak görünür bilim öncesi ‘doğal’ tavırda. Tam da bu, ‘tarih bilinci’ dediğimiz şeyin eksikliğidir örneğin. Farklı zamanlarda farklı toplumların

24 Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, s. 278.

kendine özgü varoluş koşullarını hiç hesaba katmadan tüm dünyayı da, tüm tarihi de homojen olarak görmek. Bu bilincin derecelerinden de aynı anlamda söz ederiz. Pek de ilgili olmayan bir öğrenci için okullarda öğretildiği kadarıyla bütün bir Osmanlı Tarihi kaftanlar giyen padişahların birbiri ardı sıra tahta geçip seferlere çıktıkları, ülkeye yeni ülkeler kattıkları bir dönem, daha sonra da entrikalara yenik düşüp habire ülke kaybettikleri bir dönemdir. Daha ilgili birisi içinse, sözgelimi onaltıncı yüzyıl ile onyedinci yüzyıl bile karıştırılmayacak kadar farklı görünecektir.

Demek ki doğa alanında bilimin *öncelikli* işi en temelde çokluk olarak verilene bir birlik getirmekken, tinsel alanda bilimin *öncelikli* işi en temelde birlik olarak verilende ayrımlar yapmak, çokluğa dönüştürmektir. Ama bu bilimlerin öncelikli işlerinden söz etmek mümkün olsa bile, Kant'ın ele aldığımız düşünceleri ışığında görüleceği gibi, bu işin, yani çoklukta birlik arama ya da birlikte çokluk görme işinin, karşıtı hesaba katılmadan saf olarak yapılması mümkün değildir. Kant'ın doğa bilimi için kendisinin gösterdiği gibi, doğa bilminde erişilen hiçbir birlik mutlak, yani nihai, artık değişmez bir birlik olarak ele alınamaz. Bu nedenle bilimin önemli bir başka işi halihazırdaki bu birliğe uymayan yeni durumlar bulmak, yani yenden çokluklar ortaya koymaktır. Tabii tinsel bilimler için de bunun tersi doğru olacak: bilim öncesi düşünce için tam anlamıyla homojen görünen bir alanda sürekli yeni ayrımlarla gerçekliğin kendisinin mümkün olduğu kadar uygun bir tasavvurunu ortaya koymak. Ama bu da karşıtı olmadan, kendi başına erişilebilecek bir ideal değildir. Çünkü Dilthey'in da pekala farkında olduğu gibi, örneğin tarihsel alanda yaptığımız her yeni ayırım, gerçi bir yandan çokluğu derinleştirecek, ama diğer yandan bu ayırımın kendisi de ancak belirli genellemeler içeren kavramlarla yapılacağı için kendi içinde başka bir birlik taşıyacaktır. Örneğin tarihteki belirli bir döneme daha yakından baktığımızda bu dönemin aslında hiç de ilk bakıştaki kadar homojen

omadığını görüp belki yeni alt dönemler ayırma ihtiyacı duyacağız. Ama burada koyduğumuz alt dönemler de en azından başlangıçta belirli bir dönemi birlik altına sokan belirli ilkelere dayalı olacak. Demek ki tinsel bilimlerden beklenen de, her ne kadar birlik olarak verilendeki çokluğu ortaya koymak ise de, bu da regülatif kullanımında aklın çokluk içinde birlik arayan diğer ilkesi tamamen gözardı edilerek yapılamaz.

Yine de burada söylenenler Dilthey'in tinsel bilimler ile doğa bilimlerinin özsel olarak farklı yöntemlere dayandığı yolundaki düşüncesini haklı çıkarmaz. Bilimin yirminci yüzyılda ortaya koyduğu gelişimin bize gösterdiği, genel olarak kabul edileceği gibi, Dilthey'in sözünü ettiği metodik ayırımın bu iki temel bilim grubu arasında bir ayırım olmaktan çok tinsel bilimlerin kendi içindeki bir ayırım olduğu. Hatta bu konuda daha ileri gidip söz konusu metodik ayırımın hem doğa bilimlerini, hem de tin bilimlerini aynı şekilde iki gruba ayırdığını söylemek mümkün. Bu metodik ayırımı bilimlerde 'indirgemeci' ve 'ayırdedici' iki temel yaklaşıma dayandırabiliriz. Doğa bilimleri, modern bilim kavramımız temel alındığında, yapısı gereği indirgemecidir.²⁵ Bunun yanında doğa bilimleri içinde son zamanlarda indirgemeci olmayan yeni bir bilim grubunun ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Doğanın her alanında *emergence* gören bu yeni bilimler metodik olarak daha çok Dilthey'in tin bilimleri ile ilgili ortaya koyduğuna yakın bir yöntem izlerler. Bunun nedeni bu bilimlerin de Dilthey'in metodolojisini dayandırdığı en temel kavramlara,

25 Yukarıda regülatif ideler için verilen örnekten de anlaşılacağı gibi, deneysel çalışan bilim insanının her zaman indirgemeci olduğunu söylemek mümkün değil. Ama indirgemeci olmadığı yerde onun katkısı çözüm üretmek değil, yeni problemler ortaya koymaktır. Örneğin, bugün bilinen dört kuvvetin yanında bir beşinci kuvvetin varlığını keşfeden bir fizikçi kuşkusuz çok büyük bir buluş ortaya koymuş olur. Ama bu buluşla o, fizik bilimini karşısında bulunduğu en önemli problemle ilgili hedeflediği çözümden, şimdi olduğundan çok daha fazla uzaklaştırmış olacaktır.

yani 'iç' ve 'dış' kavramlarına kendini dayandırmaları. Ama bunun yanında tin bilimleri için de bu iki farklı metod aynı ölçüde geçerli olarak görünüyor. Yirminci yüzyılın ortaya koyduğu gibi sosyal adı verilen bilimler de, tarih de hem indirgemeci, hem de ayırdedici, ya da – Dilthey'in kendi kavramını kullanmak gerekirse – anlamacı yöntemle yapılabilmektedir.

Özel olarak tarihe bakacak olursak indirgemeci ve ayırdedici metoda uç örnekler olarak düşünce tarihine ilişkin şu iki yaklaşımı karşı karşıya getirebiliriz: İlk yaklaşım en keskin ifadesini Whitehead'in şu çok sık alıntılanan sözünde bulur: "Tüm felsefe tarihi Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibarettir". Düşünce tarihine böyle yaklaşan biri her yerde hep aynı soruları görecektir, bunun bir sonucu olarak da gerçekten her felsefi görüşte sadece başka bir görüşün şekil değiştirmiş halini görecektir. Diğer yaklaşıma örnek olarak da Kuhn'un bilimsel teoriler için ortaya attığı *incommensurability* görüşünü ele alabiliriz. Kuhn'a göre tarihin değişik dönemlerinde, değişik paradigmlar içinde ortaya atılan bilimsel teorilerin ortak bir hakikat ölçüsü yoktur. Buna göre bu teoriler aslında özsel olarak farklı sorular sormaktadırlar. Kuhn'un özel olarak bilimsel teoriler için ortaya attığı bu görüşü bütün düşünce tarihi için genellersek, ortaya atılan her yeni görüşü, ancak içinde ortaya atıldığı paradigma içinde, yani (Dilthey'in talebine uygun olarak "kendi içinde merkezli" olarak düşünmemiz gereken) çağından hareketle anlama imkanımız olduğu, sözkonusu görüşün bu paradigma dışında bütün bir düşünce tarihinde ortaya atılan herhangi bir görüşle kıyaslanamayacağı anlamına gelecektir. Burada örnek olarak seçtiğim bu iki aşırı ucun herhangi bir düşünce tarihçisi tarafından bu aşırılıkta ciddiyetle savunulabileceği şüpheli. Ama burada önemli olan, bu iki yaklaşımın da, Kant'ın afinite ilkesi doğrultusunda relative edilmesi şartıyla, yani mutlak alınmadıkları ölçüde, meşru oldukları. Bu sonuç Dilthey'in içine düştüğü relativizm sorunu için de bir çözüm içeriyor gibi. Yorumlacının, kendisini tarihin içinde aktığı yaşamın dışına yerleştirerek

her çağı kendi içinde merkezli bir bütün olarak ele alması tarihe ilişkin bilgimizi arttıran meşru bir yoldur. Ama bu, bu bilgilerin ancak relatif geçerlilikleri olduğu kabul edildiğinde meşrudur. Her çağın kendi içinde merkezli olduğu fikri ancak Kant'ın regülatif kullanımlarında birer *focus imaginarius* olduklarını söylediği idelere bir örnek olarak anlaşılabilir – hatta bu türden idelere çok iyi bir örnektir bu. Bu sonuç Dilthey'in relativizmini relative etmek anlamına gelecektir. Gerçekten de Dilthey'in bu yöntemi çeşitli çağları, okulları, stilleri anlamak için en iyi yol olacaktır. Ama bu yöntem düşüncelerin, değerlerin, inançların, zevklerin, kısaca insanlığın, değişik çağlar boyunca nasıl bir *gelişim* gösterdiğini anlamak için uygun bir yöntem olmayacaktır. Bilgi problemini insanlığın tür olarak gelişimine dayandırmak isteyen Habermas için Dilthey'in bu yöntemi tabii ki kabul edilemezdi. Çünkü bu yöntem tarihi belirli değer, inanç ya da düşüncelerin gelişimi olarak ele almak için uygun değildir. Yine de, Dilthey'in bu yönteminin, bu gelişimin *neyin* gelişimi olduğunu anlamamız bakımından vazgeçilmez olduğunu eklememiz gerekir. Çünkü bir şeyin gelişimini göstermek, Saussure'ün dil için çok doğru olarak iddia ettiği gibi, o şeyin ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelmez.

KAYNAKÇA

Wilhelm Dilthey (1990) *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Hrsg. von Bernhard Groethuysen. 9. unveränderte Ausgabe, Vandenhoeck u. Ruprecht Göttingen, Bd. 1.

Wilhelm Dilthey (1981) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hrsg. von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Jürgen Habermas (1973) *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Immanuel Kant (1983) *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in Zehn Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Bd. 4.