

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

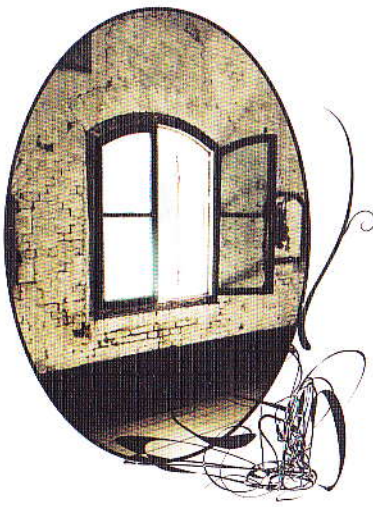
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

TARİH FELSEFESİNE GİRİŞ

W. H. WALSH





W. H. Walsh Tarih Felsefesine Giriş adlı kitabında, büyük ölçüde birbirinin rakibi genel bilgi teorilerinin unsurlarını bir araya getiren bir sentezden müteşekkil analitik bir tarihsel bilgi teorisi sunmaktadır.

Walsh, eleştirel tarih felsefesi ve spekülâtif tarih felsefesi olmak üzere iki ana bölüme ayırdığı kitabında Kant'ı, Herder'i ve Hegel'i detaylı olarak inceler. Comte'a, Marks'a ve Toynbee'ye de kısaca değinmekle beraber bu üç filozofla ilgili değerlendirmeleri oldukça etkileyici ve bilgilendiricidir.



ISBN 975-8984-45-X



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HECE YAYINLARI / FELSEFE

William Henry Walsh (1913-1986): 1947'den 1960'a kadar Oxford Üniversitesi'nde felsefe dersleri veren Walsh, 1960-1979 arası Edinburgh Üniversitesi'nde mantık ve metafizik profesörü olarak çalışmıştır. Tarih Felsefesine Giriş / An Introduction to Philosophy of History (1951) dışında, Reason and Experience (1947) ve Kant's Criticism of Metaphysics (1975) gibi iki önemli çalışmanın da müellifidir.

Yusuf Ziya Çelikkaya: Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Manchester Üniversitesi'nde eğitim gördü. Muhtelif ilçelerde kaymakamlık yaptı. Sosyal disiplinler sahasında çevrileri vardır.

TARİH FELSEFESİNE GİRİŞ

W. H. WALSH

**Türkçesi
YUSUF ZİYA ÇELİKKAYA**

HECE YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Hece Yayınları: 137
Felsefe: 6

Birinci Basım: Ocak 2006
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE
Tashih: M. Fatih Çelikkaya
Baskı: Öncü Basımevi

ISBN: 975-8988-45-X

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hecedergi@yahoo.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ/	7
BÖLÜM I	
Tarih Felsefesi Nedir? /	9
BÖLÜM II	
Tarih ve Bilimler /	33
BÖLÜM III	
Tarihsel Açıklama /	55
BÖLÜM IV	
Tarihte Doğruluk ve Hakikat (Vakıa) /	83
BÖLÜM V	
Tarih Objektif Olabilir mi? /	109
BÖLÜM VI	
Spekülatif Tarih Felsefesi: Kant ve Herder /	139
Bölüm VII	
Spekülatif Tarih Felsefesi: Hegel /	159
BÖLÜM VIII	
Sonraki Bazı Yazarlar /	179
EKLER /	197
İlave okumalara dair notlar /	201
Dizin /	205

ÖNSÖZ

Bu kitabın ihtiva etmeye çalıştığı konuların sahası, giriş bölümünün mevzuudur. Mesele iddialı ama uygun ifadelerle özetlenecek olursa, Bölüm II-V'in tarihsel düşünüş mantığına dair meseleler üzerinde durduğu; Bölüm VI-VIII'in de bir tarih metafiziği ya da tarihin metafizik yorumunu yapmaya yönelik teşebbüslerin eleştirel bir değerlendirmesini oluşturduğu söylenebilir. Okuyuculardan, onca farklı meselelerin tek bir ciltte ele alınmasını yadırgadığını ifade edenler olabilir. Kitabımın son bölümlerinde temas edilen problemlerin, daha önceki kısımlarda ele aldığım meselelerle tamamen alakasız olduğu hususunda eskisi kadar net kanaate sahip olmamakla beraber, okuyucuların yadırgadığı mezkur insicamsızlığın bizat bilincinde olduğumu belirterek onlara kısmen katılabilirim.

Yanlış anlamaya meydan vermemek için burada temel amacımın tarihçilere yönelik değil de, felsefecilere yönelik yazmak olduğunu beyan etmiyorum. Felsefe hocalarının, hemen hemen istisnasız, öğrencilerinden, pek azının yakın aşinalığa sahip olduğu konular olan matematik ve tabii bilimlerin mantığı üzerine konuşup yazmalarını beklemeleri ve çoğu durumda bu öğrenciler felsefe öğrencisi olduğu kadar tarih öğrencisi de oldukları halde, onlara tarihçilerin önermeleri ve usulleri konusunda nadiren soru sormaları, bana çok garip gelen bir durumdur. Eğer felsefecilerin dikkatlerini bihakkın vermeleri gereken tarihe dair problemler olduğunu ortaya koyabilirsem, esas maksadımı tahakkuk ettirmiş alacağım. Gayet tabii, tarihçilerin benim ifade etmek durumunda olduğum hususlarla alakalanmalarından da memnun olurum. Mamafih sorularımın bana büyük ölçüde, hatta bütünüyle gerçek tarih çalışmalarıyla alakasız olduğu söylenecek olsa da, bunu ciddi bir kusur telakkî etmem. Felsefeciler bilinen halleriyle açık sözlü insanlardır. Ama umarım hakkımda, tarihçilere kendi işlerini nasıl yapmalarını söyleme gibi bir cüretkarlığa sahip olduğum düşünülmez.

Kitapta Collingwood'a ne kadar minnettar olduğum açıktır. Ama onu öyle hiç eleştiriye tabi tutmaz biçimde takip etmemeye çalıştım. Ayrıca ilk beş bölümden dördünün taslaklarını okuyup, yorumlarıyla son derece yavan kaçan bazı mütalaalara dikkatimi çeken Manchester Üniversitesinden Mr. P. G. Lucas ile olan tartışmalarımdan çok şey öğrendim. Geriye kalan bu mahiyetteki mütâlâalardan o mesul tutulmamalıdır. Lucas'a ve keza kitabın bütün metnini okuyan, diğer hususlar yanında beni bölüm VI'da büyük bir kusurdan kurtaran Profesör Paton'a teşekkür etmek isterim.

Aralık, 1950
W. H. W.

Kitabın bu yeni baskısında, ilave okunabilecek kitaplara dair notlar kısmı gözden geçirilip, yeniden düzenlendi. Ama küçük bir-iki kelime değişikliği dışında metin korundu.

Aralık, 1953

W. H. W

Toynbee'nin ele alındığı bölüm (VII, § 3) bu yeni basım için yeniden kaleme alınmıştır. Bunun dışında ana metin değişmedi. Ancak bazı eleştirileri dile getiren ve bunları kısaca cevaplandıran Ekler ilave edildi. Yine, kitaplar üzerine notlar kısmı güncel hale getirildi.

Aralık, 1958

W. H. W

BÖLÜM I

Tarih Felsefesi Nedir?

1. Konuya ilişkin Mevcut Tereddüt

Bir tarih felsefesi yazarı, en azından Büyük Britanya'da, önce konusunun bilfiil varlığını haklı bir temelde savunarak işe başlamak durumundadır. Bunun böyle olması bir şaşkınlığa yol açabilir, ama hadise açıktır. Fizikî bilimler felsefesine giren, yine bu bilimlerin metot ve varsayımları üzerine ya da bilimsel bilginin kendi şartları ve tabiatı üzerine düşünürken ortaya çıkan gayet iyi tanımlanmış bir problemler grubu olduğu fikrine hiçbir filozof itiraz etmeyecektir. Bilim felsefesinin bir anlamda, meşru [makul ve haklı temelde savunulabilir] bir faaliyet olduğu hususunda mutabakat vardır. Fakat tarih felsefesi konusunda böyle bir mutabakat mevcut değildir.

Bu durum nasıl olup da böyle olmuştur? Bu galiba sormaya değer... Zira böyle bir sorgulamanın bizim meşgul olmayı düşündüğümüz çalışma dalının konusuna ışık tutması beklenir. Tarihsel çalışmalar Büyük Britanya'da iki yüzyılı aşkın bir süredir ilerleme arz etmektedir. Ama son yıllara gelinceye kadar, tarih felsefesi neredeyse namevcut durumdadır. Peki neden?

Bunun bir nedeni şüphesiz, Avrupa'daki felsefî düşüncenin genel istikametinde aranmalıdır. Modern Batı felsefesi, yükselişim 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başlarındaki matematiksel fizikle ortaya konulan olağanüstü ilerleme üzerine tefekkür sayesinde kazanmış; doğal bilimle bağlantısı o zamandan beri de kesilmeden devam etmiş bulunmaktadır. Gerçek bilginin bilim metoduyla elde

edilen bilgi ile aynileştirilmesi, Descartes ve Bacon'dan Kant'm dönemine kadar neredeyse bütün önde gelen filozoflar tarafından yapılmıştır. Aslında bu düşünürler arasında, iki okul şeklinde net bir ayırım yapılabilir. Bunlar, matematiksel fiziğin matematiğe dair yönünü vurgulayanlar ile matematiksel fizik konusunda en önemli husus olarak onun deneye dayanma ve gözlem temellerine işaret edenlerdir. Bu şekilde ikiye ayrılmakla beraber, söz konusu yazarlar, metafizik ve teoloji hariç olmak üzere, fizik ve matematiğin yegane sahîh bilgi kümeleri olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Konu üzerine yazdıkları dönemde bu bilimlerin (yine metafizik ve teoloji hariç) hakikaten yegane gelişmiş ilim dalları olduğu dikkate alındığında, en azından klasik felsefecilerin bu görüşte olması şaşırtıcı da değildir.

Britanyah filozofların bu güne kadar tarih konusunda söyleyecek pek bir şeyleri olmaması şu hâlde, modern Avrupa felsefi geleneğinin genel karakteri ile açıklanabilir. Bu gelenek her zaman, çalışmalarındaki malzeme için doğal bilimlere bel bağlama eğiliminde olmuş ve neyi kabul edeceğine dair kriterini, bilindiği üzere bilimsel modellere başvurarak oluşturmuştur. *Discours de la methode* adlı eserinin birinci kısmında Descartes tarafından bilgi cümlesinden dışlanan tarihe, bugün onun takipçileri tarafından hala şüpheyle bakılmaktadır. Ne olursa olsun, bugün bildiğimiz şekliyle tarih, kendine ait metotları ve standartları ile gelişmiş bir ilim dalı olarak, nisbeten yeni bir şey olup, haddizatında 19. yüzyıldan önce tarih pek mevcut değildi. Fakat, bu mülâhazalar geçerli olmakla beraber, bütün hadiseyi açıklayamaz. Zira diğer Avrupa ülkelerinde tarih felsefesi itibar gören bir çalışma dalı haline gelmiştir. En azından Almanya ve İtalya'da tarihsel bilgiye ilişkin meseleler canlı bir ilgiye yol açmış ve yol açmaya devam etmektedir. Ama gariptir, Büyük Britanya'da bu problemlere pek az alaka vardır. O zaman bu tutum (attitude) farkı nasıl açıklanabilir?

Sanırım bu sorunun cevabı, Britanyalıların zihniyet ve mizacının hakim özelliklerine bakarak bulunabilir. Soyut türden metafizik spekülasyona karşı pek sıcak olmadıklarını göstermiş olmaları münasebetiyle, felsefi istidadın, bu adalarda yaşayanların sahip oldu-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

ğu kâbiliyetler arasında olmadığına inandığını beyan eden Almanlar vardır. Fakat bunu söylemek Locke ve Hume gibi yazarlar tarafından *eleştirel* felsefeye yapılmış, en azından diğer ülke düşünürlerinki kadar kayda değer olan pek müstesna katkıları görmezlikten gelmektir. Felsefî analiz problemlerini -bilimlerden bilgiyi elde etme ya da moral davranışların ifası gibi faaliyetlerin halleri ve doğası üzerine düşündüğümüzde ortaya çıkan problemleri- ortaya koyup çözmeye İngiliz düşünürlerin fevkalade iyi oldukları husustur. Bu problemler, ihtiyat ve eleştirel görüş terkibine sahip bu toprağın ruhuna gayet uymuştur. Buna mukabil, tecrübenin top yekun bir yorumunu ortaya koyma ya da bütün eşyayı, her şeyi kuşatan tek bir sistem bakımından açıklama teşebbüsü olarak anlaşılan metafizik, burada nisbeten pek az itibar bulmuştur. Burada metafiziğin parlak sözcüleri pek az olmuş ve genelde metafiziğe şüpheci bir göz ve tereddütle bakılmıştır.

Bu ahvale vakıf olunca, geçmişte Britanyalı felsefecilerin tarih felsefesini ihmalı daha anlaşılır hale gelir. Zira tarih felsefesi, geleneksel olarak tasavvur edildiği gibi, tartışmasız metafizik bir konu idi. Bunu tarih felsefesinin gelişimine kısaca göz atarak görebiliriz.

Tarih felsefesini kurma şerefine kime ait olduğu sorusu tartışmalı bir meseledir. Bu şeref, her ne kadar çalışması o günlerde büyük ölçüde gözden kaçmış olsa da, İtalyan filozof Vico'ya (1668-1744) ait olduğu fikri ileri sürülebilir. İleri sürülebilecek başka bir iddia da Aziz Augustine'e, hatta Ahdi Atik'in bazı kısımlarına kadar geri gitme yönündedir. Bununla beraber pratik amaçlar bakımından, tarih felsefesinin ayrı bir konu olarak ilk, Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas for a Philosophical History of Mankind*) adlı eserinin ilk kısmının 1784'te yayınıyla başlayan ve Hegel'in, ölümünden sonra 1837'de yayınlanan *Lectures on the Philosophy of History* adlı eserinin çıkışından hemen sonra kapanan bir dönemde kabul gördüğünü iddia etmekte haklıyızdır. Fakat bu dönemde anlaşıldığı şekliyle tarih felsefesi çalışması, daha çok bir metafizik spekülasyon konusuydu. Amacı, bir bütün olarak tarihin seyrine dair bir idrak kazanmaktı;

W. H. WALSH

tarihin, arzettiği bir çok bariz düzensizlik ve insicamsızlıklara rağmen genel bir plan -bir kez kavradık mı hem olayların ayrıntılı seyrini aydınlatacak, hem de tarihsel süreci, özgün bir anlamda, akli tatmin edici şekilde incelememizi kâbil kılacak bir plan- ihtiva eden bir bütünlük teşkili olarak telakki edilebileceğini göstermekti. Yine bu tarih felsefesinin temsilcileri mezkur amacı gerçekleştirmede, spekülâtif metafizikçilerin bildik özelliklerini sergilemişlerdir: tahayyülde sınır tanımama, hipotezler konusunda velûtluk, "salt" görgül (empirical) olarak sınıflandırılan hakikatleri tahrif etmenin ötesine geçmeyen bütünlüğe (unity) düşkünlük. Bunlar, meslekten tarihçilerin ortaya koyabileceği herhangi bir şeyden daha şümüllü ve sağlam bir kavrayış getirme iddiasında bulunuyorlardı. Bu kavrayış, bu yazarların tartışmasız en büyüğü olan Hegel örneğinde (hakikatler konusunda Hegel bazen karşımıza çıktığı kadar kayıtsız olmasa da) temellerini tarihsel kanıtın doğrudan bir incelenmesinde değil, saf felsefî mahiyetteki mülâhazalarda bulan bir kavrayış idi. Bu yazarlarca ele alındığı şekliyle tarih felsefesi, böylece, top yekun tarih seyrine ilişkin spekülâtif bir ele alışı, tarihin esrarını kat'î surette ortaya çıkarması umulan bir ele alışı temsil eder hale geldi.

Bu felsefe külliye, ihtiyatlı Britanyalı mantığına son derece ters bir şeydi.¹ Bu, dönemin Alman metafizikçilerinin zaten nâm-dâr olduğu malum tabiat felsefesini fazlasıyla andırıyordu. Tabiat felsefecileri, en azından muhalif eleştirmenlere göre, tabiatı anlamada kestirme bir yola, ampirik araştırmanın sıkıcı çalışma usulünü takip etmeden hakikatleri keşfetmenin bir yoluna işaret ediyorlardı. Bu felsefecilerin kendi ifadeleri itibarıyla amaçları, tabîî süreçlerin "nazarî (spekülâtif)" bir ele alınışını başarmaktı ve binaenaleyh bu bağlamda spekülasyon, tahmin yürütme işinden kolay tefrik edilmiyordu. Pek çok örnekleri bakımından tabiat felsefecilerinin işi, akli başında insanların gözünde işin itibarını son derece

Coleridge ve Cariyle örneklerinin gösterdiği gibi, elbette bu düşünüş tarzlarının sempatik geldiği bazı insanlar vardı. Fakat genelde, Romantizm İngiliz felsefesinde kendini pek başarılı şekilde tebarüz ettirmiş değildir.

düşüren tuhaf bir önselcilik (apriorism) ile damgalanıyordu. Bu bakımdan tabiat felsefesine, bu felsefeye karşı soğukluklarını -tabiat felsefecilerinin kendi alanlarında teşebbüs ettikleri şeyi tarih sahasında yapma teşebbüsünden ibaret gördükleri- tarih felsefesine taşıyan İngiliz düşünürlerce son derece mütereddit bakıldı. Her iki durumda da hem tasarının hem de sonuçların saçma olduğu düşünülüyordu.

Böylece tarih felsefesine karşı husule gelen bu peşin hüküm, İngiliz felsefesinin daimî bir özelliği olarak kalmıştır. Bu bağlamda söz konusu antipatinin hiç de tek bir okula münhasır olmadığına bakmak fevkalade aydınlatıcıdır. Bu çalışma dalım ihmal etmiş olanlar sadece görgülcüler (empiricists) değildir. 19. yüzyılın sonuna doğru ve 20. yüzyılın başlarında idealist bir zihni dönüşümün Kıta Avrupası filozofları (örnek olarak Almanya'da Dilthey ve Rickert, İtalya'da Croce zikredilebilir), tabii bilimlerin sunduğu soyut ve genel bilgiyle karşılaştırıldığında somut ve özel telakkî edilebilecek bir bilgi formunu sunması sıfatıyla tarihe sarıldılar ve bu hakikat -ya da varsayılan hakikat- etrafında sistemlerini kurdular. Gel gelelim İngiliz idealizmde buna tekâbül eden herhangi bir hareket yoktu. Bradley'in, kariyerine *Eleştirel Tarihin Önkabulleri* (*The Presuppositions of Critical History*) üzerine son derece ilginç bir yazıyla (1874'te) başladığı doğrudur; fakat genel metafiziksel görüşünü ortaya koyarken tarihe herhangi bir özel anlam atfettiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Meslektaşı Bosanquet'in de tabii ki mezkur meselede hiç tereddüdü yoktur. Bosanquet "tarih, 'mevcudiyet ya da doğruluğu' mümkün olmayan melez bir tecrübe formudur" diyordu.¹ Sahih bir idealizm, estetik ya da dinî tecrübenin hakikatleri üzerine, yahut aynı şekilde sosyal hayatın hakikatleri üzerine kurulmalıdır. Kıta Avrupası yazarlarının söz ettikleri somut idrak için bakmamız gereken yer bu alanlardır, tarih değil. Binaenaleyh Bosanquet'in görüşü Collingwood'dan önceki bütün İngiliz

The Principles of Individuality and Value, ss. 78-79

idealistleri tarafından genel olarak paylaşılmıştır. Bugün bile tarih, sırf tarihle uğraşanların gösterdiği yegane geçerli bilgi formu olarak tarihin bilfiil felsefeyi masnetmesi gerektiğini söyleme temâyülü münasebetiyle, bu okulun bazı mensupları için tereddüt içeren bir konu olarak durmaktadır.¹

2. Eleştirel ve Nazarî (Spekülatif) Tarih Felsefesi

Bizim işlemeyi düşündüğümüz konuya İngiliz filozoflarının böyle genel tepkileri varken, onlardan ayrılmaya neden cüret edelim ki? Bu soru pekala sorulabilir. Tarih felsefesi böyle genel olarak hakir görülüyorsa onu ihya macerası niye? Şimdi buna bir cevap şu olabilir: geleneksel haliyle tarih felsefesi Hegel'in ölümüyle son bulmadı. Geleneksel formda tarih felsefesi, çok farklı bir görünüşte olmakla beraber Marks tarafından sürdürüldü; keza bugün de Spengler ve Toynbee gibi yazarlarca takip edilmektedir. Hakikaten, metafiziğin diğer yönleri gibi tarih felsefesinin de, muhaliflerin onun anlamsız önermeler kümesinden oluştuğu yolunda biteviye iddialarına rağmen, insanoğlu üzerinde sürekli bir çekicilik arzettiği görülür. Binaenaleyh konunun geleneksel problemlerine ilişkin ayrıntılı bir tetkikin müdafaası, bu fikirler doğrultusunda geliştirilebilir. Ama bulunduğumuz noktada bazılarının gayri mâkul bulacağı argümanlara sırtımı dayamak istemiyorum. Onun yerine, bütün okullara mensup felsefecilerin, tarih felsefesinin gerçek bir araştırmancının adı olduğunu kabul etmelerinin bir anlamı olduğunu göstermeye çalışmak istiyorum.

Buna bir başlangıç olarak, "tarih" kelimesinin kendisinin muğlak olduğu şeklindeki açık ve bildik keyfiyete işaret etmeliyim. Tarih, a) geçmiş insan faaliyetlerinin bütünü ve b) bu faaliyetlere

Tarilicilik (Historicism) diye bilinen (ki tarih felsefesiyle hiçbir temel bağlantısı yoktur) bu eğilim, Collingwood'un daha sonraki çalışmasında çok güzel tasvir edilmiştir. Bu çalışmayı ortaya koyarken Collingwood kendisi Croce ve Gentile'den etkilenmişti. Okuyucu, çağdaş bir idealistin *histocisme* yönelik duruşu konusunda, Profesör Collingwood'un öldükten sonra yayınlanan *The Idea of History* adlı kitabına T. M. Knox tarafından yazılan girişe başvurmalıdır.

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

dair şimdi inşâda bulunduğumuz anlatım (tahkiye) ya da açıklamayı kapsar. Tarih felsefesine ilişkin aynı anda iki muhtemel alanı ortaya koyması münasebetiyle bu muğlaklık önemlidir. Bir cihetten tarih çalışması, yukarıda kısaca tasvir edildiği gibi geleneksel formunda tarihsel olayların fiilî seyri üzerinde durabilir. Diğer yandan, tarihsel düşünüş yöntemleri ile, ikinci anlamdaki tarihe bilvasıta ulaşılan araçlar ile iştigal eder. Ve gayet tabîî bu iki formdan hangisini seçtiğimize bağlı olarak, tarih kelimesinin içeriği farklı olacaktır.

Şimdiki amacımız itibariyle bu ayrımın uygunluğunu görmek için tek yapacağımız, dikkatimizi bir an için tabîî bilimlerle alakalı paralel duruma çevirmektir. Burada hakikaten, tefrik ettiklerimize tekabül eden tetkik sahaları için -her zaman tamı tamına doğru kullanılıyor olmasa da- iki tabir vardır. Bunlar, tabiat felsefesi ve bilim felsefesidir. Birincisi bir kozmoloji inşâsı veya bir bütün olarak tabiatı açıklama maksadıyla, tabîî olayların fiilî seyrinin incelenmesiyle uğraşır. İkincisi tek mil bilimsel düşünüş süreci üzerine tefekkürü, bilim adamlarınca kullanılan temel kavramların incelenmesini ve bu türden meseleleri iş edinir. Profesör Broad'ın terminolojisiyle birincisi spekülâtif, ikincisi eleştirel bir disiplindir. Bu çalışma sahalarından birincisinin kabule şayanlığını reddeden bir filozofun bu yüzden ikincisinin de uygunluğunu reddetme mecburiyetinde olmadığını pek fazla tefekküre hacet yoktur.

Bazılarının savunacağı gibi, belki tabiat felsefesi (doğal olayların seyri konusunda, tabîî bilimciler tarafından icrâ edilenin bir bakıma mütemmimi şeklinde bir çalışma anlamında), anlamsız bir teşebbüstür; belki kozmolojiye dair öğretiler de gerçekten ya bilimsel sonuçların hulasası (ki bu durumda bunların oluşturulmasının, bilim adamlarına bırakılması daha iyidir) ya da muhayyileye dayalı anlamsız düşlerdir. Fakat bu böyle olsa bile, bundan bilim felsefesi diye bir konunun olmadığı çıkmaz. Felsefeci tabiata dair bilgilerimizin toplamına veya tabîî süreçlere dair anlayışımıza herhangi bir şekilde ilavede bulunamasa bile, yine de bilimsel düşünüşün önkabulleri ve mahiyeti, bilimsel fikirlerin tam analizi ve bir bilim dalının diğeriyle ilişkisi hakkında söyleyeceği faydalı bir şeyleri ola-

bilir, keza felsefecinin mantık tekniği konusundaki mahareti bilimsel çalışmadaki pratik zorlukları ortadan kaldırmaya normal olarak yardım edebilir. Felsefecinin, bilim adamlarının yaptığı türden şeylere normal bir âşinalığı olmadıkça, bu konulara dair değerli herhangi bir şey söylemesi nadiren ihtimal dahilindedir. Fakat buna rağmen sorduğu soru yine de bilimsel sorular olmayacaktır. Sorduğu sorular, bilimsel tahkikin amacı olan vakıya ilişkin doğruya yönelik doğrudan araştırmaya ait değil, daha ziyade bilfiil bilimsel faaliyetlerin mahiyeti ve tazammunlarını nazara almaya başladığımızda ortaya çıkan tefekkür safhasına ait olacaktır.

İmdi, başlangıçta da ifade edildiği gibi bilim felsefesinin sahi- den bir bilim olduğu hususunda genel olarak mutabık kalınacaktır. Hatta en anti-metafizik zihniyete sahip felsefeci de kabul edecektir bunu. Fakat bu durumda felsefecinin, en azından formlarından biri itibariyle tarih felsefesinin mümkünatını kabul etmesi de lazımdır. Zira tıpkı bilimsel düşüncesün birisi faaliyetin bilfiil kendisiyle alakalı, diğeri de faaliyetin amacıyla alakalı olmak üzere iki muhtemel çalışma alanı doğurması gibi, tarihsel düşünüş de aynı şekilde iki çalışma alanı doğurur. "Tarih felsefesi" aslında felsefî problemlere ilişkin ikili bir grubun adıdır: hem spekülatif hem de analitik bir yönne sahiptir. Bunlardan birinci yönü reddedenler bile ikinci yönü pek ala kabul edebilirler (gerçekten etmeleri de gerekir).

3. *Eleştirel Tarih Felsefesi*

Burada konumuzun ayırt ettiğimiz iki cephesiyle meşgul olan insanlarca hangi meseleler tartışılır ya da tartışılmalıdır? Elverirse şöyle başlayabilirim: bana öyle geliyor ki, eleştirel tarih felsefesinin problemleri dört ana gruba ayrılır. Bu noktada bunların ne olduğuna kısaca işaret edersem, okuyucu için herhalde faydalı olacaktır.

(i) *Tarih ve Diğer Bilgi Formları*

Birinci grup problemler, tarihsel düşünüşün gerçek mahiyetine ilişkin meselelerden oluşur. Tarih ne tür bir şeydir ve diğer çalışma sahalarıyla nasıl bir alakaya sahiptir? Burada mevzubahis olan hu-

sus, tarihsel bilginin *nev-i şahsına münhasır* olup olmadığı ya da diğer bir bilgi formuyla -mesela doğal bilimlerde elde edilmeye çalışılan bilgi ya da aynı şekilde algıya dayalı (perceptual) bilgi- vassıf açısından aynı olarak gösterilip gösterilemeyeceğine dair can alıcı bir husustur.

Muhtemelen en yaygın kabule sahip tarih görüşü, tarihsel bilgiyi algıya dayalı bilgi ile aynı sıraya koyar. Bu görüş, tarihçinin aslî görevinin geçmişe dair müstakil vakıaları keşfetme olduğunu savunur; aynen algılamanın aslî görevinin bu güne dair müstakil vakıaları keşfetmek olduğu gibi. Ve keza algılama verilerinin tabîi bilimcinin üzerinde çalıştığı malzemeyi oluşturması gibi, aynı şekilde tarihçinin verilerinin de, sosyal bilimci -ki işi bilhassa önem arz eden insan bilimine katkıda bulunmaktadır- için malzeme sağladığı ileri sürülür. Fakat, tarihçiye ne vuku bulduğunu bulup çıkarma görevini, sosyal bilimciye de onu açıklama görevini yükleyen bu muntazam işbölümü, tarihsel çalışmanın fiilî örneklerine geldiğimizde işlemez hale gelir. Bu fiilî örneklerde bizim hemen karşımıza çıkan, tarihçilerin geçmişin öyle sadece keşfi ile yetinmemeleri keyfiyetidir. En azından sadece ne vuku bulduğunu söylemenin değil, ayrıca onun neden vuku bulduğunu göstermenin de peşindedirler. Tarih geçmiş olayların yalın bir kaydından ibaret olmayıp, bunun ötesinde, benim ilerde "anlamlı (significant)" kayıt -olayların birbiriyle bağlantılarının kurulduğu bir açıklama- diye adlandırdığım şeydir. Burada hemen, bu olayların irtibatlandırılması keyfiyetinin, tarihsel düşünüşün mahiyeti konusunda neye işaret ettiği sorusu ortaya çıkar.

Şimdi buna muhtemel cevaplardan biri (bazılarınca tek mümkün cevap olarak alınır) şudur: tarihçi hakikatlerini bir biriyle, doğal bilimcinin kendi hakikatlerinde -onları genel yasaların örneklendirmesi şeklinde görerek- yaptığı ile tamamıyla aynı usulde irtibatlandırır. Bu argüman doğrultusunda, tarihçilerin tasarrufunda, hakikatlerini bilvasıta tavzih etmeyi umdukları "A tipi durumlar B tipi durumları doğurur" formunda yekun bir genelleştirmeler kümesi vardır. 19. yüzyıl Pozitivistlerinin, tarihsel düşünüşün aslında

bilimsel bir düşünüş formu olduğu şeklindeki teorisinin ardında yatan, bu fikirdir. Bu yazarların vurguladığı şu idi: tabiat yasaları olduğu gibi tarih yasaları da vardır. Bu bakımdan da, tarihçilerin bu yasaları açığa çıkarmak konusu üzerinde yoğunlaşmaları gerektiğini ileri sürüyorlardı. Fakat fiiliyatta, tarihçiler bu programa pek az ilgi gösterdiler ya da hiç göstermediler; buna mukabil, dikkatlerini önceden olduğu gibi muayyen olayların ayrıntılı seyrine çevirmeyi -fakat her şeye rağmen, söz konusu seyir hakkında bir açıklama getirme iddiasında da bulunarak- tercih ettiler. Tarihçilerin bu istikametleri, en azından tarihsel düşünüşün netice itibarıyla kendine has bir düşünüş formu olduğu, bilimsel düşünüşle bir giden ama ona ırca edilemez olduğu ihtimalim düşündürür. Zikredilen diğer teorilerde *ilk bakışta görülen (prima facie)* bir iki zorluğa binaen tarihsel düşünüşün vasfının böyle olduğunu kabul edemeyiz: eğer tarih muhtar ise, muhtariyeti açıkça, bağımsız temeller üzerinde ortaya konulmak zorundadır. Fakat mezkur görüşün bir temeli olduğunu inkar etmek de zordur.

(ii) *Tarihte Doğruluk ve Vakıa*

Tarihsel düşünüşün statüsü ve onun diğer çalışma alanlarıyla ilişkisi hakkındaki bu meseleler, kanaatimce bütün okullara mensup felsefeciler tarafından hakikî manada meseleler olarak görülse gerektir. Eleştirel tarih felsefesine ait, tarihte doğruluk ve hakikat kavramları merkezinde dönen ikinci grup problemler hakkında da aynı şey söylenebilir. Burada, bundan sonraki alt başlıkta tartışacağım tarihsel objektiflik probleminde de olduğu gibi, genel olarak bilgi teorisinde ortaya çıkan ama tarih sahasıyla ilişki bakımından ele aldığımızda, kendine mahsus bazı özellikleri olan meseleler üzerinde duracağım.

Bir tarihsel vakıa nedir, yine, tarihçilerin önermelerinin neye binaen doğru veya yanlış olduğunu söyleyebiliriz? İşte bu soruları sordüğümüzda kastedilen özellikler yeterince açıktır. Herhangi bir ilim dalındaki vakıaların bir şekilde doğrudan tetkike açık olması gerektiğini ve her bir alandaki uzmanların önermelerinin o vakıala-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

ra uygunluğu bakımından test edilebilir olduğunu varsayma eğilimindeyizdir. Ancak, diğer vasıfları ne olursa olsun, bu açıklama tarzı tarih sahasına hiçbir güvenilirlik ölçüsünde tatbik edilemez.

Tarih konusunda en çarpıcı husus, tarihin tasvir etme iddiasında olduğu vakıaların geçmiş vakıalar olması; binaenaleyh geçmiş vakıaların da artık doğrudan tetkik mevzuu olmamalarıdır. Hasılı kelimeler, tarihe dair ifadelerin doğruluğunu öyle sadece bu ifadelerin müstakil şekilde bilinen bir gerçekliğe tekâbül edip etmediğine bakarak test edemeyiz. O zaman onları nasıl test edebiliriz? Meslekten bir tarihçinin bu soruya vereceği cevap, tarihsel kanıta baş vurarak test edeceğimiz şeklinde olurdu. Geçmiş, her ne kadar doğrudan tetkike konu olmasa da, bugüne dokümanlar, binalar, sikkeler, kurumlar, usuller ve daha başka biçimlerde kendisi hakkında bolca izler bırakmıştır. Kendini bilen bir tarihçinin geçmişe dair yeniden-inşâ işini binâ etmesi işte bu izler üzerinedir. Bu tarihçi, tarihçinin bulunduğu her iddianın, doğrudan ya da dolaylı, bir tür kanıtla desteklenmesi gerektiğini söyleyecektir. Bunlar dışında diğer temellere (mesela tarihçinin temelsiz tasavvuruna) dayanan sözde tarihsel önermelere itibar edilmeyecektir. Bunlar en iyi haliyle ilhama dayalı tahminlerdir; en kötü haliyle de hayal mahsulü hikayelerdir.

Bu bize elbette tarihsel doğru konusunda anlaşılır işe yarar bir teori verir, fakat tüm felsefî çevreleri tatmin eden bir teori değil... Bunu bilfiil tarihsel kanıtın mahiyeti üzerinde düşündüğümüzde görebiliriz. Bugün mevcut olan geçmişin izleri, hâlihazırda söylediğim gibi dokümanlar, sikkeler, usuller ve benzeri şeyleri içerir. Fakat düşünmeye başladığımızda bu tür şeyler ne anlamlarını izhâr eder ne de görünüşlerindeki sahilhiklerini... Bu bakımdan bir tarihçi üzerinde çalıştığı döneme ilişkin "orijinal kaynaklardan" birinde ya da diğerinde bir önerme okuduğunda, onu hemen otomatik olarak kabul etmez. Eğer işinin erbabı ise, tarihçinin o önermeye yönelik tutumu her zaman eleştireldir: buna inanıp inanmayacağına, ve keza ne kadarına inanacağına karar vermek durumundadır. Collingwood'un işaret etmekten hiç bıkmadığı gibi, gerçek tarihe şuradan buradan derleme, bir kes-yapıştır işi olarak bakılamaz. Gerçek

tarih, tarihçinin bir otoriteden veya bütün bir "otoriteler" silsilesinden bütünüyle güvenilir mahiyetli bilgi parçalarını toplamasiyla oluşmaz. Tarihsel vakıalar her halükarda kanıtlanmak zorundadır: onlar asla öylesine veri değildir. Ve bu kanıtlanma kaydı, sadece tarihçinin ikmal olmuş düşünce mahsullerine tatbik edilmez; tarihçinin başlangıç aldığı önermelere de tatbik edilir. Mamafih bu keyfiyet, daha sonra göreceğimiz gibi, çıkış noktası olarak alınan ifadelerden bazılarının tarihçi tarafından diğerlerinden çok daha fazla bir güvenilirlik derecesine sahip olduğu şeklinde telakki edildiği fikrine sahip olmak ile insicamsızlık arz etmez.

Bunu şöyle ifade ederek özetleyebiliriz: tarihçinin görevi sadece tüm önermelerini mevcut kanıta dayandırmaktan ibaret değil, bunun da ötesinde hangi kanıtın mevcut olduğuna karar vermektir. Diğer bir ifadeyle, tarihsel kanıt, tarihsel hükümlerin doğruluğunu test etmek için başvurabileceğimiz nihaî bir veri değildir. Ama açıkça görüleceği üzere bu, tarihte vakıa ve doğruluğa dair tekml meseleyi yeniden açar. Bu konuyu daha ayrıntılı ele alma teşebbüsleri -ki bu teşebbüsler konusunda burada, bazı tarihsel kanıtların (diğer ifadeyle bazı hatıra hükümlerince sunulan kanıtın) ne olursa olsun itiraz kabul edildiği fikrini ve tüm tarihin çağdaş tarih olduğu (yani tarihsel düşüncesinin aslında geçmişle değil hâl ile uğraşması keyfiyeti) şeklindeki muhalif idealist iddiayı zikredebiliriz- üzerinde durmamız burada mümkün değildir. Bu hususlar daha sonraki bir bölümde tartışma konusu olacaktır. Fakat herhalde, bu meseleler üzerine düşünmeye başladığımızda ciddi problemlerin ortaya çıktığını göstermek, keza, bu problemlerin felsefî tahkik için uygun bir konu olduğunu açıklığa kavuşturmak için yeterli şey söylenmiş bulunmaktadır.

(iii) *Tarihsel Objektiflik*

Soru gruplarımızın üçüncüsü, tarihte objektiflik kavramına da-irdir. Kavramın, eleştirel tetkike bilhassa muhtaç olduğunu söylemek aşırı bir ifade olmayacaktır. Bu kavramın¹ ortaya çıkardığı

¹İleride sayfa 41'e müracaat, takip eden hususları anlamada faydalı bulunabilir.

müşkülât belki en iyi biçimde, birbiriyle bağdaştırılması kesinlikle 1
kâbil olmayan aşağıdaki iki durum ele alınarak ortaya konulabilir.

(A) Bir yanda, muteber her tarihçi çalışmasında bir tür objektif-
lik ve tarafsızlığın gereğini kabul eder: tarihi propagandadan ayırır, !
yine hislerinin ve şahsî peşin hükümlerinin geçmişin yeniden-inşâ]
faaliyetlerini etkilemesine müsaade eden yazarlar hakkında, işinin
ehli olmayan vasıfsız işçiler şeklinde hüküm verir. Tarihçilere so-
rulduğunda şüphesiz çoğu, konu hakkında bilgimizin her zaman _
cüz'î mahiyette ve eksik olduğunu eklemekle beraber, faaliyetleri-
nin esas olarak idrakî bir faaliyet olduğu; bağımsız bir konu ile, ma-
hiyetini sırf merak maksadıyla tetkik etmek durumunda oldukları
geçmiş ile alakalı olduğu üzerinde mutabık olacaklardır 1

(B) Diğer cihetten, tarihçiler arasındaki anlaşmazlığın sadece
yaygın değil, son derece keskin de olduğu; keza, şu ya da bu kanıt
numunesinden tam olarak ne sonuç çıkarılabileceğine dair teknik
meseleler halledildikleri nazarıyla değerlendirildiğinde, zuhur eden
herhangi bir dönem hakkında üzerinde mutabık kalınacak bir yo-
rum yerine, o dönem hakkında farklı ve açıkça tutarsız anlayış
[okuma biçimleri] furiasının -Marksist ve liberal, Katolik, Protes-
tan ve "rasyonalist", kralcı ve cumhuriyetçi ve benzerleri- geliştiği
gerçeği meydandadır. Bu teoriler öyle bir tarzda savunulur ki, taraf-
tarları bu teorilerin her birinin, üzerinde çalışılan dönem hakkında
nihaî doğru değilse bile her halükarda esaslar bakımından doğru ol-
duğunu düşünürler: işte onlara tüm muhalif rakip görüşleri kesin
surette yanlış diye reddettiren bir akide... Bu durum, tarafsız dışa-
rıdan bir gözlemciye şunu telkin eder ancak: en azından modern ta-
rihçiler için sıkça ileri sürülen bilimsel statü iddiası destekleneme-
yecek bir iddiadır, çünkü tarihçiler, tarihe dair bir "genel bilinç" di-
ye adlandırılabilir, konu üzerinde çalışan herkesin kolaylıkla ka-
bul edeceği, üzerinde mutabık kalınmış yorum ilkeleri manzumesi
geliştirmekte açıkça başarısız olmuşlardır.

Bu duruma ne buyrulur? Bunun üstesinden gelmeye çalışabile-
ceğimiz başlıca üç yol var gibi gözükmektedir.

Birincisi (ve bu bugün bazı felsefî çevrelerce şüphesiz makbul bir teori), sadece tarihçilerin sübjektif faktörlerden etkilendiğini değil, ayrıca bunlardan etkilenmeleri gerektiğini de savunmaya çalışabiliriz. Şimdiye dek ideal olmaktan uzak tarafsız tarih, tam anlamıyla bir imkansızlıktır. Bunu destekleme bakımından, her tarihçinin geçmişe, coşkudan kendini alamadığı, belli bir bakış açısından baktığına işaret edebiliriz. Ayrıca şunu da ileri sürebiliriz: dikkatle analiz ettiğimizde, tarihçilerin anlaşmazlıklarının ucunun, argüman meselesi hususlara değil de, daha ziyade ister kişisel ister grup ölçeğinde olsun, karşı tarafların menfaat ve arzularına dayanan hususlara çıktığı görülür. Bu düşünüş tarzına göre, tarihsel ihtilaflar esasen neyin doğru ya da yanlış olduğu ile alakalı değil, neyin arzu edilir neyin arzu edilmez olduğu ile alakalıdır; ve temel tarihsel hükümler neticede, tam olarak idrakî (cognitive) değil, "hissî (emotive)"dir. Bu keyfiyet, tarih ile propaganda arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya, binaenaleyh oradan da tarihin gerçek anlamda bir bilim olduğu (ya da bilim haline gelebileceği) iddiasını zayıflatmaya kadar gidecektir.

İkinci olarak, tarihçilerin objektif doğruluğa ulaşmadaki geçmiş başarısızlıklarının, onların objektif doğruluğu anlamaya hiçbir zaman muvaffak olamayacaklarının bir kanıtı olmadığını ileri sürmeye çalışabiliriz. Yine, bir genel tarih bilicinin gelişmesinin imkansız olmadığını göstermeye koyulabiliriz. Böyle yapmakla Alman filozof Dilthey'in hareket ettiği 19. yüzyıl pozitivistlerinin pozisyonlarını kabul ediyor olacağız (gerçi Dilthey bu hususta fikrini daha sonra değiştirmiştir): objektif tarih insan tabiatının objektif tetkikine dayanmalıdır. Bu tasavvurun zorlukları açıkça pek çoktur ve en azından bunda Pozitivist görüş bütünü açıktır. Ama bu tasavvur sırf bu yüzden reddedilmemelidir. Daha sonra tartışacağımız gibi, beşerî tabiat hakkındaki genel hükümlerin tarihsel yorum ve açıklamada önemli bir role sahip olması, açıkçası bu tasavvurun lehinde bir husustur.

Üçüncü ve son olarak da, tarihsel objektiflik kavramının bilimsel objektiflik kavramından kökten farklılık arz ettiğim ileri sürebiliriz. Söz konusu fark, bütün itibarlı tarihçilerin yanlı ve taraf tutan

çalışmayı kınarlarken, bütünüyle gayri şahsî düşünüş şeklindeki bilimsel ideali pek o kadar açıkça desteklememeleri gerçeğinde görülmektedir. Sanatçının gibi, tarihçinin çalışması da bir anlamda onun şahsiyetinin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Binaenaleyh tarihçinin çalışmasının şahsiyetinin bir ifadesi olması keyfiyetinin, ele aldığımız konu bakımından hayati önemde olduğunu ileri sürmek akla yatkındır. Zira, sanatı saf pratik bir faaliyet olarak kabul etmemek revaçta olmakla beraber, sanattan sık sık bir anlamda idraki imiş gibi söz ettiğimiz de ortadadır. Sanatçının yalnızca duygulara sahip olup onu ifade etmekle yetinmediğini söyleriz: sanatçı ayrıca eşyanın tabiatına dair belli bir vizyon ya da bakış olarak edindiklerini başkalarına yayıp nakletmek ister. Tam da bu sebepten sanatçı, çalışmasının objektifliği ve doğruluğu iddiasında bulunacaktır. Hasılı tarihsel objektiflik problemini ele almanın en iyi yolunun, tarihsel düşünüşü bu bakımdan sanatçının düşünüşüyle mukayese etmek olduğu savunulabilir. Bu takdirde tarihin bize geçmişe dair farklı ama birbiriyle bağdaşmaz mahiyette olmayan bir portre dizisi -her biri bu geçmişi farklı bir bakış açısından yansıtan- verdiği söylenebilir.

Bunda, geçen iki teoride olduğu gibi açık zorluklar vardır, ama bunları burada tartışmak mümkün değil. Bu kısa mütâlaada en fazla şunu başarmış olduğumu ümit edebilirim: tarihte objektiflik kavramının eleştirel tetkike muhtaç olduğu şeklindeki başlangıç ifadenin cidden âşıkâr şekilde doğru olduğunu göstermiş olmak ve okuyucunun dikkatini mevzubahis kavram hakkındaki bazı düşünce silsilelerine çekmiş olmak. Bununla konuyu şimdilik burada bırakıp eleştirel tarih felsefesindeki benim problemler grubumun dördüncü ve sonuncusuna geçmeliyim.

(iv) *Tarihte Açıklama*

Bu gruptaki merkezî problem, tarihsel açıklamanın mahiyeti problemidir. Burada mesele, tarihçinin üzerinde çalıştığı olayları açıklama (ya da açıklamaya çalışma) usulü ile alakalı özgünlüklerin olup olmadığıdır. Halihazırda tarihin, geçmiş olayların sadece

ne olduğunu değil, niçin olduğunu da anlayacağımız bir şekilde tanzim edilmiş bir anlatımı (tahkiyesi) olduğunu ifade yönündeki argümanı görmüş bulunuyoruz. Şimdi de, tarih sahasında hangi tür ya da türlerden "niçin" sorulan işin içine girmektedir, bunu sormalıyız.

Bu meseleye en iyi şekilde, açıklama kavramının tabîî bilimlerde kullanılma usulünü ele alarak yaklaşabiliriz. Bilim adamlarının artık uğraştıkları olguyu nihaî anlamda açıklamaya teşebbüs etmedikleri keyfiyeti felsefî alanda genel bir kabuldür: bilim adamları, bize, görünüşün ardındaki maksadı açığa çıkaracak ölçüde, eşyanın niçin olduğu durumda olduğunu söyleme amacı taşımazlar. Bilim adamları çok daha mütevazı bir görevle yetinirler. Bu, kendisiyle incelenmeye konu bir durumu aydınlatmayı umdukları bir gözlemlenmiş tekdüzellikler (uniformities) sistemi binâ etme görevidir. Böyle bir durum göz önüne alınırsa, bilim adamlarının usulü, söz konusu durumun, -bilfiil kendileri daha geniş mahiyetli diğer yasalardan çıkan veya onlarla irtibatlı olduğu kabul edilebilecek- bir veya daha fazla genel yasayı örneklendirdiğini göstermektir. Bu sürecin başlıca özellikleri şunlardır: Birinci olarak, bu süreç, muayyen olayların genel yasalardaki durumlara ayrıştırılıp sadeleştirilmesine istinat eder. İkinci olarak, mezkur süreç, inceleme altındaki olgunun haricî görünümünden başka bir şey ihtiva etmez (zira bilim adamı onların ardındaki maksadı ortaya çıkarma iddiasında değildir). Bu sıfatla bu sürecin, tam olarak "soyut" şeklinde vasıflandırılabilir bir anlayışa götüreceği söylenebilir. Bu şartlar altında tarih felsefesiyle alakalı bir çok yazar tarafından, tarihsel anlayışın öyle soyut değil aksine bir anlamda somut olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiada ciddî bir husus var mıdır? Bu sorunun, tarihçilerin ellerindeki vakıaları tabîî bilimcilerin ellerindeki vakıaları açıklamalarıyla aynı usulde açıklayıp açıklamadıklarına veya tarihçilerin, ellerindeki konunun özel mahiyetini kavramalarını kâbil kılan konuya yönelik özgün bir içebakışa sahip olmalarının gösterilip gösterilemeyeceğine dayandığı yeterince açıktır.

Sırf böyle bir soruyu negatif anlamda cevaplandırmak için ortaya koyma durumunda olan bazı filozoflar vardır. Bu filozoflar id-

dia etmektedir ki, açıklama ancak bir tiptir ve ancak bir tip olabilir: bilimsel düşüncede kullanılan tip. Bir açıklama süreci esas itibarıyla bir tündengelim sürecidir ve bu itibarla bu sürecin merkezinde her zaman genel terimlerle ifade edilebilir mahiyette bir şey vardır. Fakat tarihte özel bir açıklama kavramının olamayacağı gibi, gerekçeler üzerine bir sonuca varmak ikna edici değildir. Meselenin üstesinden gelmenin doğru yolunun tarihçilerin tarihsel olay ya da olaylar dizisini aydınlatmaya koyulduklarında fiilen attığı adımları tetkik ederek başlamak olacağını düşünebiliriz. Bu durumda hemen, tarihçilerin bilim adamlarının kullanımlarıyla aynı tarzda genelleştirmeler kullanmadıkları gerçeği karşımıza çıkar. En azından görünüme göre, tarihçiler muayyen durumları aynı tip diğer durumlara referansla aydınlatmaya girişmezler; onların başlangıç usulleri her halükarda oldukça farklıdır. Bu bakımdan belli bir olayı -diye- lim, 1926 İngiliz genel grevini- açıklamaları istendiğinde, tarihçiler bu olay ile olayın derin ilişkiler içinde bulunduğu diğer olaylar (söz konusu durumda Büyük Britanya endüstri ilişkileri tarihindeki daha önceki olaylar) arasındaki bağlantıların izini sürmekle işe başlarlar. Burada temelde yatan varsayım, farklı tarihsel olayların, tek bir süreç teşkil etme istikametinde birlikte seyrettiği şeklinde nazara alınabileceğidir. Söz konusu tek süreçte bu olaylar tümüyle, süreç bütünüün cüzleri olup, bilhassa sıkı sıkıya yan yana giderler. Binaenaleyh falan ya da filan olayı açıklaması istendiğinde, tarihçinin ilk amacı, o olayı böyle bir sürecin parçası olarak görmek, olayı ihata eden diğer olayları zikrederek bağlamına oturtmaktır.

İşte (19. yüzyıl mantıkçısı Whewell'in tabirini takip ederek) "irtibatlandırma (colligation)" süreci şeklinde ifade edebileceğimiz bu süreç, elbette tarihsel düşüncün bir özgünlüğüdür ve binaenaleyh tarihsel açıklamanın mahiyetini incelerken büyük öneme sahiptir. Fakat bu irtibatlandırma konusunda aşırıya gitmemeliyiz. Konuyla ilgili bazı yazarların belli tarihsel olaylar arasında dahili bağlantılar tesis edebileceğimiz önermesinden, tarihin bütünüyle anlaşılabilir olduğu şeklinde çok daha genel bir iddiaya geçtikleri ve neticede bu yüzden tarihin doğal bilimlere üstün olduğunu savundukları gö-

rülür. Tabii bu açık bir hatadır. Doğru olan öyle görünmektedir ki, tarihsel düşünüş bu sıfatla kendine ait bazı özgünlüklere sahip olmakla beraber, bilimsel düşünüşten *toto cado* (külliyen aksi) farklı değildir. Özellikle, her ne kadar bilim adamının yaptığıyla aynı âşikarlıkta olmasa da, tarihçinin, çalışması boyunca bilim adamı gibi, genel önermelere müracaat ettiğini inkar etmek zordur. Tarih, tarihçinin amacının bir genel yasalar sistemi formüle etmek olmaması bakımından, doğal bilimlerden ayrılır; fakat bu demek değildir ki tarihsel düşünüşte öyle hiçbir yasa varsayımında bulunulmaz. Hakikaten, daha sonra ayrıntısıyla göstermeyi umduğumuz gibi, tarihçi genelleştirmelerden, insanoğlunun farklı türden durumlara tepki verişindeki farklı usullere dair muayyen genelleştirmelerden sürekli yararlanır. Bu bakımdan tarih, insan tabiatına dair genel önermeler varsayımında bulunur. Bu keyfiyetin gerektiği şekilde önemi kavranmaksızın, tarihsel düşünüşe dair bir açıklama tam olmayacaktır.

Eleştirel tarih felsefesinin önde gelen meseleleri olarak görülen hususların başlangıç babından tasviri ile buraya kadar geldik. Değerlendirmemiz, hem mezkur konu bakımından hakikî manada bir hayli zorluklar olduğunu, hem de bu zorlukların (İngiltere'deki felsefeciler tarafından son zamanlara kadar hiçbir surette itinalı şekilde nazarı dikkate alınmaları söz konusu olmamakla beraber) tahlilci felsefecilerin geleneksel olarak ele aldıkları zorluk türü olduğunu açıklığa kavuşturmuş olmalıdır. Bu zorluklar hakkındaki temel problem muhtemelen bunların birbirleriyle özellikle yakın ilişki içinde görünmeleridir. Bunun neticesi bir grubu -diyelim, tarihsel objektifliği ilgilendiren grup- ele alırken, sıkı sıkıya diğer gruba ait olan sorular -mesela, tarih ve bilimler arasındaki ilişkilere dair veya yine tarihsel açıklamaya dair meseleler- ortaya koymaya mecbur kalırız. Fakat bu zorluk, eğer tarih felsefesinde hassas bir zorluk ise, hiç de bu konuyla mahdut değildir. Problemleri gruplandırmamızın kendinden menkul bir kıymeti olduğu düşünülmemeli; bu gruplandırma sadece aynı anda çok fazla soru sormamızı önlemek için dizayn edilmiş metodolojik bir vasıttan ibarettir. İşte bunu hatırlayarak söz konusu zorluğun üstesinden gelmek için yapabileceğimizi yapmalıyız.

4. *Spekülatif Tarih Felsefesi*

Şimdi spekülatif ya da metafizik yönüyle tarih felsefesine ait problemlere gelelim. Burada daha başlangıçta, bu problemlerin sahididen problemler olup olmadığı konusunda çok daha fazla anlaşmazlık olduğunu ifade etmek durumundayız. Bazıları, tarih felsefesinin meşgul olması gereken yegane sahanın, hâlihazırda tasvir edilen türden analitik problemler olduğunu ve bunun ötesindeki tahkiklerin (Hegel gibi yazarlarca takip edilen tahkiklerin meselâ), aslında boş olduğunu söyleyecektir. Fakat kabul edilmelidir ki, tarihsel düşünüşün mahiyeti konusunda olduğu kadar, tarihin seyri konusunda da meseleler ortaya koyma yönünde her şeye rağmen ciddi bir merak vardır.

Bu türden meseleleri iki gruba ayırabiliriz: birinci grup, hâlihazırda ifade edildiği gibi, benim geleneksel tarih felsefesi diye adlandırdığım şeyin içinde ele alınan, tüm metafizik problemleri kapsar. Bu çevredeki filozofların tüm tarihsel sürecin anlam ve hikmetini keşfetme peşinde olduklarını ifade edersek, üzerinde durdukları temel nokta ortaya konulabilir. Bu filozoflara, normal tarihçilerce sunulan şekliyle tarih, son derece ritimsiz veya mantıksız, irtibatsız bir olaylar silsilesiyle hemen hemen aynı şeyden ibaret gibi geliyordu. Adandırıldığı şekliyle "tecrübî (empirical)" tarihte, fiilen vuku bulan şeylerin ötesine geçip bunların ardındaki tasavvura gitme teşebbüsü yoktu, tarihin temelini teşkil eden olaylar düzenini ortaya çıkarma teşebbüsü yoktu. Mezkur filozoflar, şayet tarih tümüyle irrasyonel olarak telakki edilmeyecekse, böyle bir olaylar düzeni olduğunun gün gibi ortada olduğunu düşünmüş, dolayısıyla da onu bulmayı kafalarına koymuşlardı. Bu filozoflar, tarih felsefesi işinin, tarihin doğru anlamı ve özdeki mantığı (rationality) ortaya çıksın diye tarihsel olayların ayrıntılı seyrinin bir açıklamasını yazmak olduğunu düşünüyorlardı. Gördüğümüz gibi, böyle bir tasavvuru eleştirme hayli kolaydır. Ve zaten program, hem meslekten tarihçiler (programda kendi işlerini ellerinden kapma gayreti görenler) tarafından, hem de metafizik karşıtı felsefeciler (bu programın tahakkuk kabiliyetinden külliye uzak olduğunu düşünenler)

W. H. WALSH

tarafından sert biçimde eleştirilmiştir. Fakat bu programın arz ettiği temel problem, -genel bir tabirle ifade edilirse, tarihin anlamı problemi- belirgin şekilde zaman zaman tekrarlanır bir teveccühe sahip ve bizim halihazır konumuzla alakalı hiçbir değerlendirmenin büsbütün ihmal edemeyeceği bir problemdir.

İkinci grup sorulara gelince: Marksizme olan itibar sayesinde her ne kadar umum halkın tarih felsefesini ilgi sahasına dahil etmesi çoğunlukla ikinci grup sorularla olsa da, bunlar hiç de öyle tam anlamıyla felsefî mahiyette değildir. Marksist tarih felsefesi diye adlandırılan şeyin birden çok yönü vardır: Marksizm, tarihin seyrinin sınıfsız bir komünist toplum yaratma yönünde olduğunu göstermeye teşebbüs etmesi bakımından mesela, geleneksel tür bir tarih felsefesine yakınlık arz eder. Fakat Marksist tarih felsefesinin ana maksadı bir tarihsel yorum ve nedensellik teorisi ortaya koymaktır. Marks haklıysa, tarihte temel muharrik unsurlar tümüyle iktisadîdir; binaenaleyh, olayların ayrıntılı seyri hususunda bunu idrakte akîm kalan bir yorumun hiçbir değeri yoktur. Şimdi burada cümlelerin başı ele alınarak, tarihteki temel itici faktörlerin neler olduğu meselesinin felsefî bir mesele gibi görünmediği ifade edilmek durumundadır. Temel itici âmillerin neler olduğu meselesi, ancak tarihte fiilî nedensel bağlantılar üzerinde bir çalışmayla cevaplandırılabilir bir meseledir; sonra, neden bir filozofun böyle bir çalışmayı yapmak için özel olarak mücehhez olduğu düşünölsün, bu açık değildir. Böyle bir çalışma gayet tabii, yetenekli meslekten bir tarihçi tarafından çok daha verimli şekilde ifa edilebilirdi. Dahası bu çalışma, apaçık doğrunun (self-evident) formüleştirlmesi ile değil de, müstakil tarihsel durumlara ışık tutmadaki verimliği bakımından test edilecek ampirik bir hipotezin formüleştirlmesi ile sonuçlansa gerektir. Bu doğru olduğu sürece, bir tarihsel yorumlama teorisi ortaya koyma işi, tarih felsefesinden ziyade tarihin kendine ait gibi görünmektedir; tıpkı hangi nedensel âmillerin en önemli olduğunun belirlenmesi meselesinin, bilim felsefesine değil de bilime ait olması gibi.

Bununla beraber Marks'in bu mezkur meseleler hakkındaki kendi görüşlerini, bu konularla alakalı felsefî bir değinmeden daha

fazlasına sahip olduğu şeklinde değerlendirmek için biraz sebep vardır. Tarihsel yoruma dair Marksist teorinin, ana muhtevasını sadece tecrübi bir hipotez olarak değil de daha ziyade *a priori* bir doğru olarak sunduğu sürece felsefî mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Görüşlerine dikkatle baktığımızda göreceğimiz gibi, Marks sadece ekonomik faktörlerin tarih seyrini belirleyen *asıl* en müessir güçler olduğunu iddia ediyor görünmemektedir. Marks bunun da ötesinde, normal *şartlar altında*, bu faktörlerin her tarihsel durumda temel unsurlar olduğu *ve olması gerektiği* fikrine sahip görünmektedir. Marksistlerin tezlerine, görgül bir hipotez olarak telakki ettiklerinde hak edeceğinden daha büyük bir geçerlilik atfettiklerini görmek için, onları kullanma biçimi üzerine bir düşünelim. Hakikaten Marksistlerin yapmaya çalıştıkları, zorunlu bir doğru -öyle ki istikbaldeki hiçbir tecrübe muhtemelen çürütemeyecektir- olarak tarihsel materyalizm prensibinin savunmasını yapmakta oldukları aşîkardır. Eğer bu gerçekten doğruysa, Marksistlerin usulü pek tabîî felsefecilerin dikkatlerini çevirmelerine değer.

Bu ifadelerin işaret ettiği hususlar yanlış anlaşılmalıdır. Ben Marksistlerce ve diğerleri tarafından, tarihsel yoruma dair genel teoriler ortaya koyma teşebbüsünün her hangi bir şekilde anlamsız olduğunu öne sürmüyorum. Bilakis bu teşebbüsün, içinde tarih çalışması ile alakalı her konuya ilgi gösterilmesi gereken bir şey olduğunu düşünmekte olsam gerektir. Bu konuda benim görüşüm böyle bir teoriyi ortaya koyma görevinin felsefeciye değil tarihçiye ait olduğu noktasındadır. Aslında, Marks'ın tarih anlayışına olan katkısı, tarih felsefesine katkı sadedinde hiçbir surette tam anlamıyla bir katkı olmamıştır. Fakat Marksist teori, Marks'ın, temel prensibine hamlettiği görülen önemden ötürü felsefecilerin alakasını muciptir. Marksistler tarafından mevzubahis prensibe atfedilen kayıtsız şartsız geçerlilik, bu prensibin tamamen ampirik bir hipotez olarak görülmesi durumu ile tutarsızlık arz eder (her ne kadar prensibin tecrübe ile ortaya konulmuş olması durumu ile tutarsızlık arz etmese de). Söz konusu prensibin bu şekilde görülmesinin hangi haklı temeli olduğu meselesi elbette yakın alakaya değer.

Tüm bu noktalar daha sonraki bir aşamada detayıyla tartışılacaktır. Şu anki açıklamaların amacı sadece, tarih felsefesinin kendine konu edildiği ya da konu etmesi düşünülebilecek mesele türünü resmetmektir. Belki şöyle özet yapabiliriz: eğer felsefecinin tarihin seyriyle spesifik bir ilgiye sahip olduğu söylenebilecekse, bu spesifik ilginin, söz konusu seyirle bir bütün olarak, yani bütün tarihsel sürecin anlamıyla olması gerekir. Çalışmamızın ikinci kısmı da hakikaten ya metafiziğe dair olmak durumundadır ya da bu kısım hiç konulmamak durumundadır.¹ Şüphesiz bunu söylemek bu ikinci bölüme ilişkin bir ölçüde önyargı doğuracaktır. Ama genel bakımdan ya da önümüzdeki özel durum bakımından böyle bir önyargının haklı temelleri olduğu aşıkâr değildir. Bu önyargının kat'iyetle haklı temelleri olduğunu düşünmek zor savunulabilir.

5. Kitabın Planı

Kitabımızda tarih felsefesinin ele alınışı, hâlihazırda yapmış olduğumuz ayrıma tekâbül edecek şekilde, iki kısma bölünmüştür. Bunlardan birincisi ve hacimli olan kısımda, esas olarak tarihsel düşünüşün tabiatıyla meşgul olacağız. Tarihsel düşünüşün vasıfları arasından bu düşünüşü diğer düşünüş türlerinden farklı kılan vasıfları keşfetmeye çalışarak, bu tür düşünüşün en önemli vasıflarını ifade edeceğiz veya ifade etmeğe çalışacağız. Tarihsel düşünüşün önkabullerini tartışıp neticelerinin epistemolojik niteliğini inceleyeceğiz. Burada usulümüz tamamen tefekkürî (reflective) olacaktır: insanların tarihsel meseleler üzerine düşündüğü gerçeğinden hareketle, amacımız onların tam olarak ne yaptığını keşfetmek olacaktır. Belirtilen bu yollarla, eleştirel tarih felsefesine dair yukarıda ifade edilen bütün meselelere temas edebileceğiz. Böyle başlangıç düzeyinde bir çalışmada, ortaya çıkan temel problemlerin neler

Bu, "ilerleme", "tarihsel olay", "tarihsel dönem" gibi kavramları tavzih etmenin tarih felsefesinin işlevinin bir yönü olduğu gerekçesiyle reddedilebilir. Şahsen belirtilen hususun tarih felsefesinin işlevinin bir yönü olduğuna emin değilim. Ama eğer öyleyse, mesele açıkça yukarıda § 3 nolu alt başlıkta zikredilen konuyla bağlantılıdır.

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

olduğuna işaret etmekten ve keza bu problemlere ilişkin en bariz çözümlerden bir ikisini, az çok dogmatik şekilde tartışmaktan daha fazla bir şey yapmanın mümkün olmayacağını vurgulamamıza lüzum yoktur. Fakat bunun bile, bu kadar ihmal edilmiş bir konu için herhalde katkısı olacaktır.

Tarih felsefesine ilişkin geleneksel problemler üzerinde duran incelememizin ikinci kısmı zarurî olarak çok daha özet olacaktır. Hakikaten burada en fazla yapabileceğimiz, metafiziksel türden tarih felsefeleri inşâ etmeye yönelik birkaç meşhur teşebbüsü ana hatlarıyla incelemek ve onlar üzerine tefekkürden bütün projenin uygunluğu konusunda bazı neticeler çıkarmak olacaktır. Bu ikinci kısma ek koyarak, söz konusu bölümde hakkında işaret edilen konuları geliştirerek, tarihsel materyalizmin kısa bir değerlendirmesini yapmayı düşünüyorum. Bu ele alış tarzının kısalığından dolayı okuyuculardan memnun olmayanlar olabilir. Buna ancak üzgün olduğumu söyleyebilirim. Fakat şunu açıkça ifade etmeliyim: kanaatimce mevzubahis teorisinin geçerliliği konusundaki nihaî karar, felsefeciye değil bizatihi tarihçiye düşer.

BÖLÜM II

Tarih ve Bilimler

1. Tarihin Temel Vafı, Tarih ve Duyu-algılaması

Geçen bölümde tarihsel düşünüş diye adlandırılan farklı türden bir düşünüş olduğu varsayımında bulunmuş ve bu düşünüşün getirdiği bazı ilk elde göze çarpan (*prima facia*) problemlere işaret etmiştik. Şimdi de, varsayımımızı incelemeye tâbi tutmak ve tarihsel düşünüşün ne menem bir şey olduğunu, diğer düşünüş türlerinden -mesela tabiî bilimlerdeki düşünüş tarzından- nasıl farklılık arz ettiğini ifade etmeye çalışmamız gerekiyor. Böylece, tarihî bilginin yerinin (*status*) ne olduğuna dair tek mil probleme bir açıklama getirmiş ve tarihin bilimsel bir çalışma iddiasında bulunup bulunamayacağını, keza hangi manada bu iddiada bulunabileceğini sorgulamanın ortaya çıkardığı müşkül meselelere temas etmiş olacağız.

Tarihçi neyi tahkik etme peşindedir ve neyi keşfetmeyi beklemektedir? Meseleye yaklaşımın belki en iyi yolu bunları sormaktır. Akla gelen ilk cevap, tarihçinin geçmişin zihnî olarak yeniden-inşâsını amaçladığı şeklindeki malum cevaptır. Kendi içinde bu yeniden-inşâ amacının, tarihin ayrı bir bilgi dalı olarak sınırlarını çizip durumunu belirlemeye yarayacağı düşünülebilir. Doğal bilimlerin çevremizdeki dünya ile meşgul olduğu varsayımı açıktır. Bu bilimler sahip olduğu veriler bakımından duyu-algılamasına (*sense perception*) dayanır. Tarih ise aksine, geçmiş ile meşgul olur ve bu münasebetle hatıradaki yer alan şeyler (memory-impressions) tarihin hammaddesinin vazgeçilmez bir parçasını oluşturmak durumunda-

dır. Ama aslında tarih ile doğal bilimler arasındaki zıtlık o kadar da keskin değildir. Birinci olarak, bilim adamının, hâl (şimdiki zaman) üzerinde geçmişi dışarıda tutma pahasına durduğu doğru değildir. Hafıza bilgisinin, eşyaya ilişkin hâldeki tüm algısal değerlendirmelerde işin içine girmesi keyfiyeti bir yana, hâlden ziyade geçmiş üzerine çalışan bilimsel araştırma dallarının olduğunu görmek için tek yapacağınız, jeoloji ve paleontoloji gibi çalışmaların mevcudiyetini hatırlamaktır. Yine, tarihin, kayıtsız şartsız, geçmişin incelenmesi olduğu yönünde iddiada bulunulamaz. Normal anlaşıldığı şekilde tarihin, hiçbir şekilde dikkate almadığı geçmişe ilişkin geniş dönemler -mesela, insanın şu andaki olduğu yaratık türü gibi bir şeye tekamül etmesine takaddüm eden tüm devirler- vardır.

Tarihi geçmişe dair *maruf* çalışma (*the study*) olarak tanımlama ve bir bilgi formu olarak bağımsızlığını bu noktaya oturtma girişimi, bu bakımdan savunulamaz. Fakat tarih elbette bir anlamda geçmişin *bir* çalışmasıdır. Ama neyin geçmişi? Cevap, insanoğlunun geçmişidir. Tarih, geçmişle ilgilenmeye insanoğlunun geçmişte ilk görüldüğü zamanla başlar. Tarihin esas meşguliyeti beşerî tecrübe ve faaliyetlerdir. Elbette tarihin sadece insanoğlunun ne yaptığı ve neler çektiğini kaydetmekle kalmadığı, ayrıca geçmişte kayda değer sayıda *doğal* olayları da -depremler, seller, kıtlık ve benzeri olaylar- kaydettiği doğrudur. Fakat tarihin bu olaylarla ilgilenmesi son derece tâlî mahiyettedir. Çalışmasının hiçbir noktasında, tarihçi doğayı sırf onu ele almış olmak için ele almaz; doğa üzerinde sadece beşerî faaliyetlerin bir arkaplanı olarak durur. Tarihçi doğal olaylardan söz ediyorsa, bunun nedeni, söz konusu olayların, tarihinin tecrübelerini tasvir ettiği kadın ve erkeklerin hayatları üzerinde etkiye sahip olmasıdır. Olayların böyle etkileri olmasaydı, tarihçi onlardan söz etmezdi.

Bunun sırf gözü kapalı kabulcülükten (dogmacılık) ibaret bir şey olmadığını okuyucu bizzat tarihe dair güncel yazılar üzerinde düşünerek görebilir. Dünya tarihi üzerine bir çalışma normal olarak evrenin kökenleri konusundaki spekülasyonlarla başlamaz; bu gezegen üzerinde canlı hayat başladığı zamanki bitki ve hayvan tür-

lerinin mutasyonlarına dair bir açıklamayı da içermez. Dünya tarihinin müessir menzili çok daha kısadır: nisbeten kısa bir zaman aralığı boyunca bilinen insan faaliyetleri üzerinde yoğunlaşır. Şayet herhangi biri bunun tamamen, tarihçilerden gelen, eğitimlerinin bilim-karşıtı temâyülünü yansıtan bir dar görüşlülük olduğunu düşünecek ve H. G. Wells'in *Outline of History* adlı eserinde çok daha kapsayıcı bir şey sunduğuna işaret edecek olursa, bu takdirde Wells'in de çalışmasında esas itibarıyla insanoğlunun faaliyetlerini ele aldığı, keza kitabındaki ilk bölümlere, zahiri amacı ne olursa olsun, aslında insan tabiatına ışık tutacağı düşüncesiyle yer verdiği ifade edilebilir. İnsanların fiillerinin tabii arkaplanına ne önem verileceği ve bu eylemlerin insanın ilkel tabiatıyla ne ölçüde irtibatlandırılacağı, tarihçilerin tek tek kendilerinin karar vermesi gereken hususlardır. Wells çok gerilere gitmeyi tercih etmiştir, fakat bunu yaparken tarihin tabiatını değiştirmemiştir.

Bu yüzden tarihçinin çalışmasının başlıca nesnesinin beşerî geçmiş olduğu hususunda mutabakat olduğunu kabul edelim. Ele alınacak sonraki nokta, tarihçinin amaçladığı anlayış tipidir.

Burada göz önüne alınacak iki ihtimale sahibiz. İlki, tarihçinin kendini, vuku bulamın tam tasviriyle, geçmiş olayların açık bir tahkiyesi denilebilecek şeyi inşâ etmeyle sınırlandırmasıdır (ya da sınırlandırması gerektiğidir). Diğeri de tarihçinin böyle açık bir tahkiyenin ötesine gitmesi ve sadece neyin vuku bulduğunu söylemeyi amaçlamakla kalmayıp, onu (bir anlamda) açıklamayı da amaçlamasıdır. Bu ikinci durumda tarihçinin inşâ ettiği tahkiye türü, "açık (plain)"tan ziyade "anamlı (significant)" şeklinde tavsif edilebilir.

Burada önerilen ayırımın uygunluğu emsal bir problem ele alınarak ortaya konulabilir. Veri bir bölgenin veri bir dönemdeki hava durumunun incelenmesi bariz olarak, burada biraz hoşla gitmeyecek tarzda, profesyonel ve amatör şeklinde ayırabileceğimiz, iki düzeyde yürütülebilir. Bunlardan birincisinde, gözlemci kendini barometrik basınç, sıcaklık, rüzgarın yönü ve kuvveti, yağmur vb. hususlara ilişkin ayrıntıların tam ve doğru kayıtları ile, binaenaleyh bölgenin hava durumuna ilişkin basit bir vukuat kaydı çıkarmayla

sınırlayacaktır. İkincisinde ise, gözlemci böyle bir vukuat kaydı ile yetinmeyip, kayıt tutmanın yanında ayrıca, verilerinin ona imkan tanıdığı ölçüde, meteorolojinin vazettiği genel yasaların olaylardaki işleyişini takip ederek meşgul olduğu bu olayları anlamaya çalışacaktır.

Tarihçinin, geçmiş olayların açık bir tahkiyesini mi yoksa benim anlamlı dediğim bir tahkiyesini mi kurduğu meselesi, onun usulünün tasvirimdeki amatörün usulüne mi yoksa profesyonel meteoroloji uzmanının usulüne mi yaklaştığı meselesidir. Fakat problem yanlış anlaşılmalıdır. Buradaki husus tarihsel düşünüşün bilimsel düşünüşle nihaî özdeşliği hususu değildir: bu ancak daha sonraki safhada ortaya çıkan bir meseledir. Daha doğrusu mesele, tarihin var olduğu düzey basit algılama düzeyi ayarında mı, yoksa bilimin düzeyi ayarında mı olduğu meselesidir. Eğer birincisi doğru açıklama ise diyebiliriz ki, tarihçinin gerçek görevi bize Ranke'ın ünlü ifadesiyle "tam olarak ne vuku bulduğunu" söylemek ve meseleyi orada bırakmaktır. Yok eğer ikincisi doğruysa, tarihçinin inşâ etmek zorunda olduğu tahkiye türünün "anlamlı" bir tahkiye olduğunu -bunun nasıl kâbil olduğunu (yani onun anlamının neden müteşekkil olduğunu) takip eden tetkike bırakarak- kabul etmek zorundayız.

Zannederim şimdi asıl tarihin insanoğlunun geçmiş tecrübelerinin açık bir tahkiyesinden ziyade anlamlı bir tahkiyesinden müteşekkil olduğunu göstermek zor değildir. Tarihçi bize sadece vuku bulan şeyi söylemekle yetinmez, vuku bulan şeyin niçin vuku bulduğunu anlamamızı da arzu eder. Diğer ifadeyle, başlangıçta da işaret edildiği gibi, geçmişin hem zihnî hem de anlaşılır bir yeniden-inşâsını amaçlar. Tarihçilerin çok defa bu üst merhaleye ulaşmada akîm kaldıkları doğrudur. Şöyle ki, ya kanıttan ya da sağlıklı bir yeniden-inşâ için gereken içebakıştan mahrumdurlar, dolayısıyla sonuçta kendilerini izole hâldeki vakıaları -uyumlu bir tabloya oturtmaları kâbil olmaksızın- nakletmeye mecbur bir hâlde bulurlar. Fakat onların bu keyfiyette hareketleri sadece tarihçinin altında çalıştığı şartların genel zorluklarına şahadet eder, tarihsel tasavvurun tabiatında mündemiç herhangi bir zafiyete değil. Doğru-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

su tarih çok defa sanıldığından çok daha zor bir konu olup, onunla başarılı şekilde meşguliyetin sürdürülmesi, bir çok şartların tahakkukunu icap ettirir. Ki bu şartların hepsi tarihçinin kendi kontrolünde de değildir. Fakat tarihsel doğruluğa vakıf olmanın adeta imkansız olması, tarihsel doğruluğun özel mahiyetini ret için bir gerekçe değildir.

Theory and History of Historiography adlı kitabının başlangıcında Croce tarafından yapılan, bu bağlamda aydınlatıcı olarak görülebilecek bir ayrım vardır. Croce orada gerçek tarihi, geçmişe dair yaşayan düşünce, vakayinameyi de olduğu gibi ölü ve anlaşılmaz vasıflarıyla tasvir ederek, ikisini karşılaştırır. Croce'nin bu ayrımı, tüm tarihin çağdaş tarih olduğu şeklindeki kendi teorisi lehinde kullanımının burada bizi ilgilendirmesi gerekmez. Fakat kanaatimce Croce'nin ayrımının tarihsel anlayış düzeylerinde gerçek bir farka cevap teşkil ettiğini kabul etmemiz lazım. Croce'nin kendine ait bir örnek alınacak olursa, kadim Grek tarihine dair sahip olduğumuz bilgi türü, mesela 19. yüzyıl Avrupası siyasal tarihine dair sahip olduğumuz bilgi türünden çok farklı olup, hakikaten mezkur fark o kadar belirgindir ki, söz konusu iki tarihin ayrı sınıfta yer alan yazım türlerine ait olduğu söylenebilir neredeyse. Keyfiyet sadece 19. yüzyıl siyasal tarihi örneğinde, pek az doğrudan kanıtın kaldığı Grek resim tarihiyle uğraşırken sahip olduğumuzdan üzerinde çalışacak çok daha fazla materyale sahip olmamız değildir. Ayrıca, 19. yüzyıla daha yakın bulunmamız münasebetiyle, çağın düşünce ve duygularına çok daha kolay nüfuz edebilme ve böylece kanıtlarımızı çok daha etkin bir şekilde kullanabilme keyfiyeti vardır. 19. yüzyıl siyasal tarihi hakkında kurabileceğimiz tahkiye hem tam hem de tutarlıdır: bu tahkiyedeki olaylar öyle bir tarzda sunulur ki, olayların seyri düzenli ve idrak edilebilir görünür. Bu tür bir tarih iyi şekillendirilmiş ve mantıkî önermelerle ortaya konulmuş maniyettir. Fakat Grek resim tarihi ya da böyle telakkî edilen şey, antik dönem yazarlarınca kaydedildiği şekilde birkaç meşhurun çalışmalarının başlıklarıyla beraber onların isimleri ve yaklaşık doğum-ölüm tarihleri dışında pek az şey içeren, nisbî olarak değersiz bir şeydir.

W. H. WALSH

Bu bize kadîm dünyada resmin fiilî gelişmesine dair hiçbir vukufiyet vermez. Bu aslında sadece, yetersiz bir vukuat kayıdır; bir tarih iskeletinden ibarettir.

Her ne kadar asıl tarih ve vakayinameden oluşan bu iki düzeyi yazılı tarihte bulmak mümkünse de, vurgulamak istediğim nokta, -en mükemmel tarihte vakayiname unsurlarını, en ilkel vakayinamede de asıl tarihin unsurlarını bulmak mümkün olmakla beraber-tarihe ilişkin idealin, her zaman vakayiname merhalesini aşıp, tarih merhalesine ulaşmak olduğu hususudur. Her tarihçinin peşinde olduğu şey, birbiriyle irtibatsız vakıaların kuru bir nakli değil, her olayın, olduğu gibi normal yerine oturduğu ve anlamlı bir bütüne ait olduğu muntazam bir tahkiyedir. Bu bakımdan tarihçinin ideali prensip olarak romancı ya da drama yazarının ideali ile aynıdır. Tıpkı iyi bir roman ya da iyi bir oyunun kopuk hikayeler serisinden oluşmıyıp, roman ya da oyunun doğduğu karmaşık durumun düzenli bir tarzda gelişmesinden oluşması gibi, aynı şekilde iyi bir tarih de belli bir konu veya olaylar silsilesinin bütünlüğüne sahiptir. Mamafih böyle bir bütünlük bulamadığımızda beklentilerimizin karşılanmadığı ve tatminsizlik hissi yaşarız: tetkikine koyulduğumuz vakıaları gerektiği kadar iyi anlamamış bulunduğumuzu düşünürüz.

Şimdi bunlar eğer bir parça doğruysa (okuyucu bunun nihaî bir analiz olarak değil sadece tarihçilerin özlemleri ve fiilî usulün *ilk görünüşteki* tasviri olarak ileri sürüldüğü hususunda uyarılmalıdır), zannederim emin olarak şu neticeye varabiliriz: tarihi sadece duyusal algılamasıyla eşit bir şey olarak telakkî etme teşebbüsü yanlış olmak durumundadır. Alternatifler geniş kapsamlı alınarak, tarihçinin düşüncesinin algısal düzeye mi, bilimsel düzeye mi yakın olduğu sorulursa verebileceğimiz sadece tek bir cevap vardır. Fakat bu cevabı vermek tarihsel düşüncesin keyfiyeti meselesini çözmek değildir. Zira bu cevap hemen, olsa olsa içinde tarihsel ve bilimsel düşünüşü bir tutmanın kabul gördüğü, J. B. Bury'nin meşhur ifadesiyle söylenecek olursa, "tarih bir bilimdir, ne fazlası ne eksisi" biçimindeki malum anlayış meselesini ortaya çıkarır. Dikkatimizi şimdi bu meseleye çevirmek durumundayız.

2. *Bilimsel Bilginin Özellikleri*

Bir bilgi kümesini bilim diye adlandırmaktan neyi murad ediyoruz? Evveleminde, bu bilgi kümesini gelişi güzel malumat parçaları cümlesinden ayırmayı murad ediyoruz. Tahmin edilebilir belli maksatlarla dün öğrendiğim bütün vakıaların, birlikte ele alınması gerekebilir; fakat hiç kimse bu öğrenilenleri bir bilim teşkil etme vasfıyla görmez. Bir bilimdeki farklı önermeler, sözü edilen türden bir mecmuun unsurlarının aksine, birbiriyle sistematik biçimde ilişkilidir. Hangisi olursa olsun bir bilim, oturmuş bir rehber ilkeler kümesini takip eden, yönetime dayalı bir tarzda belli bir konuyu inceleme teşebbüsü sonucunda elde edilmiş bir bilgi kümesidir. Ve aslında malzememize, zihinde olan -elde ettiğimiz sonuçlara birlik ve sistem veren- bir ilkeler manzumesiyle yaklaşıyoruz. Buradaki esas nokta, belli önkabuller kümesinden hareket ederek soru soruyor olmamız ve cevaplarımızın da sırf bu yüzden mantıkî bağ içinde olmasıdır. Burada bir hususu eklemeliyiz. Şöyle ki, bilimsel araştırmacıların çok defa kendi önkabullerinden bihaber olmaları durumu söz konusu olabilir. Yani düşünme sürecinde bir ilkeyi kullanabilmek için, illâki zihinde açıkça ifadesini bulmuş bir ilkeye ihtiyaç duymayız. Ama bu hâl yukarıdaki açıklamanın esasını değiştirmez.

Bu bakımdan bir bilim, en azından düzenli bir şekilde tanzim edilmiş, sistematik şekilde birbirleriyle ilişkili bilgi bütünü olarak anlaşılabilir. Fakat bir tanım sunmaya yeterli midir bu? Hayır, yeterli olmadığı ortaya konulmuştur.¹ Zira, yeterli olsaydı, tren seferlerinin zamanını gösteren bir tablo veya bir telefon rehberinin bilimsel ders kitabı örneği oldukları hususunda hem fikir olmamız gerekirdi. Bu tür çalışmalarda malumat, yöntemli bir araştırmayla elde edilip, düzenli bir tarzda tanzim edilir; fakat bunun normal olarak bilimsel malumat olduğu söylenmez. İyi de, bize burada bilimsel etiketini reddettiren nedir? Bunun cevabı şudur: bilimsel etiketini reddettiren şey, "bilimsel" kelimesini sadece bir *genel* öner-

Bak.: Cohen ve Nagel, *Introduction to Logic and Scientific Method*, muhtasar basım, s. 80.

meler kümesi ile alakalandığımız yerde kullanma eğiliminde olmamızdır. Bir bilimin, özel değil, "her ne zaman", "şayet", "herhangisi", "hiç" gibi kelimelerle başlayan cümlelerde ifade edilebilir genel doğruların bir derlemesi olduğunu belirtmemiz lazım. Bilim adamlarının özel hallerle sırf özel hâl olmaları münasebetiyle ilgilenmediklerini, genel ilkelerin örnek vakaları olarak sadece belli tür özel hallerle ilgilendiklerini söylemek yaygın ve harcıalem bir ifadedir. Bilimsel bilgiye dair bu açıklama Aristo tarafından yapılmış olup, bilimsel metot üzerine ders kitaplarında bu güne kadar tekrarlanmıştır.

Bilimsel diye adlandırdığımız önermelerin genel özelliğine ilişkin bu husus bir başka husus ile çok yakından bağlantılıdır. Bilimsel bilgiyi her zaman bir ölçüde yararlı, hâli kontrol etme ve geleceği tahmin etmemize imkan verme bakımından yararlı bilgi olarak düşünme eğilimindeyizdir. Bu ifade yanlış anlaşılmalıdır. İşaret edilen husus, yararlılığı hemen anında görülemeyen bir çalışma sahasına bilim adının kullanılmasını reddetmemiz gerektiği değildir: kendisinden bekleyebileceğimiz herhangi pratik bir neticeye bakmaksızın, ilk bakışta sırf meşgul olmuş olmak için meşgul olunan şeyler gibi görünen hayli bilim dalı vardır. İşaret edilen husus daha ziyade, bilimsel bilgiye sahip olduğumuz yerde, onun, -mesela jeolojinin soyut neticelerinin madencilik faaliyetlerinde ya da mekaniğin sonuçlarının köprü inşaatında pratik değere tahvil edildiği tarzda- her zaman uygulamaya yönelik değere tahvil *edilebileceğini* farz etmemiz keyfiyetidir. Binaenaleyh bilimsel doğruların uygulamaya yönelik değere tahvil sonucunu mümkün kılan özelliği işte doğruların genel vasfıdır ki bu vasf, mezkur doğruların tahminde bulunma maksadıyla kullanılabilmesini kâbil kılar. Bilim adamının, üzerinde çalıştığı olaylarla sadece münferit olaylar olarak değil de, aksine onları belli bir tipte durumlar olarak değerlendiren ilgilenmesi münasebetiyle, bilgisi onu dolaysız mahiyetteki [doğrudan] tecrübesinin sınırlarının ötesine taşıyarak, onun gelecekte vuku bulacakları önceden tahmin etmesini ve böylece belki de onları kontrol etmesini kâbil kılar. Bilimin genelleştirmelerde

bulunması ve böylece tahminler doğurmasıdır ki bizi, Descartes'ın çarpıcı ifadesiyle, "tabiatın efendileri ve hakimi" haline getirir.

Tüm bunların tarihin mevkiine nasıl tesir ettiği sorusuna geçmeden önce, genel olarak anlaşıldığı şekliyle bilimsel düşüncesün zikretmeye değer son bir özelliği daha vardır. Burada, genellikle bilimsel hipotezlerin doğruluk ya da yanlışlığının, bu hipotezleri kuramların şahsî hâl ve şartlarından veya görüşlerinden bağımsız olduğunun zannedilmesi keyfiyetine işaret ediyorum. Bu yoruma göre bilimsel ifadeler evrensel kabul iddiası taşırlar; bilimsel ifadeler herhangi bir tarafgirliğin sergilenmesine müsait bir alan değildir. Bunu söylemek, elbette bilimsel sonuçlara yönelik hiçbir itirazın olamayacağı şeklindeki saçma doktrine kendimizi mahkum etmek değildir: her bilimin içinde tartışmalar olabilir ve olması da gerekir; ve hatta, yeni kanıtlar ortaya çıkarken veya eski kanıtları yorumlamanın yeni usulleri ortaya konulurken, kabul edilmiş sonuçların bile tashihe açık olması gerekir. Fakat tüm bunlar bilim adamımın, vardığı sonuçlara diğer gözlemcilerin tetkik edip paylaşabileceği gerekçeleri mesned alarak ulaşılması biçimindeki temel prensibinden vazgeçmemesiyle mümkündür. Bilimsel teoriler ve argümanlar, o sahanın yabancıları bakımından anlaşılması zor olabilir. Fakat bu teori ve argümanlar kaale almaya degeceklerse, asla bazı tartışmalı şahsî bakış açılarına binaen kabul şeklinde menfî anlamda batınî (asetoric) veya özellikle bir imtiyazlı insanlar zümresine yönelik olmamaları gerekir. Bu cihetten test sayesinde ki, astrolojinin bilimsel görünümünü reddeder ve fizikî araştırma başlığı altında gruplandırılan çalışmaların en azından bazılarının tamamen bilimsel karakterde oldukları hususuna ihtiyatla yaklaşıyoruz.

Genel bilim ve bilimsel bilgi kavramının temel özelliklerini ortaya koymaya matuf bu kısa teşebbüsün sonuçlarını şöyle özetleyebiliriz. "Bilim" terimini, (i) metodolojik şekilde elde edilip sistematik biçimde ifade edilen; (ii) genel doğrulardan oluşan ya da en azından genel doğruları içeren; (iii) başarılı tahminler yapmamıza imkan veren ve böylece en azından belli ölçüde gelecekteki olayların seyrini kontrol etmemize imkan veren; (iv) şahsî temâyülleri ve-

ya özel hâl ve şartları ne olursa olsun, önüne kanıt konduğunda önyargısız her gözlemcinin kabul edeceği anlamda, objektif olan bilgiye atfen kullanırız.

3. Tarih ve Bilimsel Bilgi

Aklımızda bu mülâhazaları tutarak, şimdi tarihin bir bilim olup olmadığı sorusunu karara bağlamaya çalışalım.

Tarihin, kendine has metodu ve tekniğine göre yürütülen çalışma anlamında bilimsel bir çalışma olduğu herhalde reddedilemez. Tarihçilerin ortaya koymaya çalıştığı neticelere, takip eden araştırmacı nesillerin giderek daha mükemmel hale getirmiş oldukları kurallara göre yürütülen, açık şekilde tanımlanmış bir konunun -insanoğlunun geçmişteki faaliyetleri ve başından geçenler konusunun- incelenmesiyle ulaşılır. Bu mesele üzerinde ciddî bir tartışmaya pek mahal yoktur. Üzerinde çalıştığı konuyu ele alma kabiliyeti sıradan insanların kabiliyetinden bütünüyle farklı olan bir meslekten tarihçiler sınıfının mevcudiyeti gerçeği üzerine bir düşünelim. Konuya dair tecrübesi olan herkesin bileceği gibi, ileri düzeyde tarih öğretimi, vakıaları nakletme meselesinden ziyade vakıaları ortaya koyup yorumlamak için belli bir tekniği verme meselesidir. Ve bu teknik, halihazırda işaret ettiğimiz gibi, zaman içinde, özellikle de son iki yüzyıllık dönemde esaslı şekilde gelişmiş bulunmaktadır. Öyle ki geçmişte oldukça usta yazarların yaptığı hatalardan bugün, konusunda olsa olsa ancak ortalama yetkinliğe sahip akademisyenler tarafından bile uzak durulabiliyor.

Burada, bu ifade edilenlerin tarihsel anlayışın zorluklarını abartmak olduğu şeklinde itiraz serdedilecektir. Tabî ki, tarihçilerin mahsullerini doğa bilimcilerin mahsulleriyle mukayesede en çarpıcı bulduğumuz noktanın, tarihçilerin ortaya koyduğu mahsuller meslekî hiçbir eğitime sahip olmayan kişiye anlamlı gelirken, doğa bilimcilere ait mahsullerin uzmanlar dışında kimse tarafından anlaşılamayacak teknik hususlarla dolu olması durumu olduğu söylenecektir. Fakat tarihin kendine ait özel bir lügat geliştirmeyerek gündelik dilde yazılması keyfiyetinden, her hangi bir cahil cühela-

nın da tarih yazabileceği sonucu çıkmaz. Doğrusu, diğer alanlarda olduğundan daha az bariz olmakla beraber, dünyada ilmin diğer dallarındaki gibi tarih dalında da amatör ve profesyonel yaklaşımlar arasında farklılık hep söz konusudur. Gündelik hayatın zarurî icaplarıyla hepimizin tarihçinin tekniklerinden yararlanma mecburiyetinde olması durumu bunu açıklamaktadır. İçerdiği malumatın güvenilirliği konusunda soru sormaksızın günlük gazetelerimizi aklı başında bir şekilde okuyamayız: tarihçinin görevlerinin en önemlileri arasındaki delil değerlendirmesi, deruhte etmemiz gereken bir husustur hep. Bu yeterince açıktır. Bundan başka, aynı şekilde hepimizin mezkur işi aynı maharetle yürütemeyeceği, keza tarihsel yöntem konusunda eğitilmiş birinin, bu konu üzerinde dayanak olarak sadece kuru (eğitim görmemiş) zekası olan birisi karşısında büyük bir avantaja sahip olduğu da aşîkardır. Bundan şüphesi olan ve tarihin harcıalem bir işten başka bir şey olmadığını düşünen biri, bu fikrini pratik bir teste tâbi tutmaya buyur edilebilir. Diyelim, Birinci Dünya Savaşının temelindeki nedenlerle alakalı dokümanların koleksiyonunu alsın ve bu temel üzerine Birinci Dünya Savaşına yol açan olayların bir tarihini inşâ etsin. İçine düşeceği zorluklardan şaşkına dönecek ve herhangi bir meslekten tarihçinin işaret edeceği düşünme faaliyetindeki sığılıklar karşısında afallayacaktır.

Bu bakımdan tarihin her şeye rağmen bir açıdan bilimsel olarak vasıflandırılabilmesini, yani, bu alanda ehliyetli olmayı düşünen biri tarafından iyi öğrenilmesi gereken, kendine mahsus kabul görmüş metotları olan bir çalışma olduğunu benimsemiş fikrindeyim. Burada tarihin yukarıda belirtilen diğer üç özellik karşısındaki durumunun ne olduğu meselesi ortaya çıkar.

İşaret ettiğimiz hususların ikincisine -genel doğrulardan oluşma ya da en azından genel doğruları içermesi- gelince, tarih ile bilimler arasında bariz bir fark var gibi görünür. Tarih ile son derece sathî ve öylesine âşinalık, tarihsel çalışmanın açık bir genelleştirmeler dizisiyle sonuçlanmadığını tesbit için yeterlidir. Doğrudur, tarihin bazen belli derslere işaret ettiği ve bunların da tabîî ki genel doğrular formunu aldığı söylenir: Lord Acton'ın meşhur "bütün iktidarlar yozlaşır, mutlak iktidar ise mutlaka yozlaşır" hükmü bir ör-

nektir. Ancak tarihsel çalışmalarda zaman zaman bu türden değerlendirmelere rastlansa bile, bunların tarihçinin ana konusunu oluşturduğu söylenemez.

Tarihçinin asıl meşguliyetinin genelleştirmelerle değil muayyen hadiselerin tam seyriyle olduğundan şüphe yok gibi görünmektedir: tarihçinin sayıp dökmeyi ve anlamlı hale getirmeyi ümit ettiği, bu hadiselerin tam seyridir. Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi, tarihçi tam olarak ne olduğunu söylemek ve bunu yaparken de vuku bulan şeyin neden öyle vuku bulduğunu açıklamak ister. Bu demektir ki, tarihçinin dikkatinin tetkikinin doğrudan nesnesi olan olaylara yoğunlaşmış olması gerekir: bilim adamının aksine, tarihçinin her zaman bu olayların ötesine, olayların gösterdiği genel prensiplerin mütâlaasına yönelmesi söz konusu değildir. Tarihçi, örneğin 1789 Fransız Devrimi ya da 1688 İngiliz devrimi ya da 1917 Rus devrimi ile ilgilenir; devrimlerin (tâlî mahiyette ilgilenme dışında) öyle genel karakterleriyle değil. Bu nedenle ortalama tarih kitapları, yazarın, konu olarak ele alınan dönemle alakalı açıklamasını bitirmesiyle sona erer. Halbuki tarihçinin ilgilenmesi bilim adamının ilgisi ile aynı olsaydı, kitap, içinde mevzubahis olayların temel sonuçlarının genel ifadelerle ortaya konulduğu, çalışmada en fazla önem arz eden başka bir bölüm daha içerirdi.

Septik bir okuyucu buradaki argümanın sıhhati konusunda iki nedenle tatmin olmamış olabilir. Biri tarihsel çalışmalarda Lord Acton'ın veciz ifadesiyle örneklendirilen türden açık genelleştirmelerin varlığıdır; bunlara döneceğim. Daha kolay anlaşılacak mahiyetteki diğer neden ise, yukarıdaki açıklamanın dışarıda bıraktığı görülen, tarihsel düşünüşün bir genellik unsuru içerdiği şeklindeki değerlendirmedir.

Burada tarihçilerin, veri bir döneminin olaylarını *bir bir* sayıp dökmekle iktifa etmeyip, bunun ötesinde, mesela bütün bir kuşak veya halkın mizaç ve vasıflarını aydınlatmayı görev addetmeleri keyfiyetine atıfta bulunuyorum. Nitekim tarihçiler ortaçağ İngiltere'si veya Fransa'daki Aydınlanma veya Victoria devri gibi konular üzerine yazıyor ve çalışmaları sırasında söz konusu zaman ve

muhitlerde yaşamış olanların *genel* karakteristikleri hakkında bize çok şey aktarmaya muvaffak oluyorlar. Ama, tarihçilere ait bu iş çok önemli olmakla beraber ve tabii ki onların asıl sahasına girmekle beraber, bu tarihsel düşünüş ile bilimsel düşünüşü karıştırmak için tek başına bir sebep oluşturmaz. Zira bu faaliyetin ortaya çıkardığı hükümler, özel hadiselerle ilişkin önermelerle karşılaştırıldığında genel olmakla beraber, gerçek anlamda küllî (evrensel) hükümler değildir. Bunlar özel vakaların hayli kısaltılmış özetlerinden ibarettir sadece.

Tarihsel usul ile tam olarak bilimsel usulün kısa bir mukayese-si bunu ortaya koyacaktır. Bir fizikçi hareket eden cisimlerin davranışları ile alakalı yasalar formüle ettiğinde, bu yasalar onun tarafından söz konusu ilmi ifadenin tanımına halen uyan, uymuş ve uyacak her şeye tatbik niyetiyle düşünülmüştür. Bu yasalar mantık dilinde "açık" kümelere, elemanlarının adet bakımından potansiyel olarak sonsuz olmaları münasebetiyle tek tek sayılıp dökülemeyen kümelere atfen kullanılır. Fakat tarihçiler, diyelim 18. yüzyıl Fransası'ndaki eğitilmiş insanların görüşlerini tartıştıklarında, "kapalı" olan bir kümeye, mensuplarının esas itibariyle isim isim sayılabildiği bir kümeye referansta bulunuyorlardır. Tarihçiler, bir bilim adamının (mesela bir sosyologun) yaptığı gibi belli özelliklere sahip geçmiş, hâl ve gelecekteki tüm insanlar hakkında değil, belli özelliklere sahip, ama fiilen belli bir zamanda ve belli bir mekânda yaşamış tüm *marufinsanlardan* söz ediyorlardır. Doğrusu bunlar da çok farklı iki şeydir.

Tarihte bu genelleştirme konusunun, üzerinde daha fazla şeyler söylenmeye muhtaç, zor ve nazik bir konu olduğu hususunu kapalı geçmek istemiyorum. Fakat okuyucu bu noktada genelleştirme konusuyla alakalı olarak, tarihi doğal bilimden tefrik için en azından bir *zahirî (prima facie)* gerekçe olduğunu kabul etme arzusunda olabilir. Mezkur izlenim tarihte kehanet meselesini ele almaya geçtiğimizde belki teyit edilecektir. Yukarda da gördüğümüz gibi, bilim adamının başarılı öngörüler yapma kabiliyeti doğrudan, tipik olanla meşguliyetinden ya da soruşturduğu olaylarla olan genel il-

1

¶

I

azın- ffl

I

1

I

W. H. WALSH

giden kaynaklanır. Öte yandan, tarihçilerin en azından zahirde, kehanette bulunmakla hiç mi hiç ilgilenmemeleri keyfiyeti, onların hadiselerle karşı temel tavırlarının bilim adamlarının takındığı tavırdan hayli farklı olduğunu gösterir.

Tarihçilerin geçmişi çalışmalarının, olayların gelecekteki seyri- ne tutması beklenen ışık için değil de, sırf geçmişi araştırmış olma aşkına çalışmaları genel olarak basmakalıp bir ifade olarak telakki edilecektir. Fakat mesele burada telkin edildiği gibi belki öyle basit değildir. Birinci olarak, sormak durumundayız: acaba tarihçinin geçmişle alâkası ilk bakışta görüldüğü kadar fayda gözetmeyen bir mahiyette midir? Elbette, geçmişi çalışmanın hâli aydınlatacağım düşündüğümüz için geçmişi çalıştığımızı savunmak kesinlikle anlamsız değildir. Zaten geçmişi çalışmanın hâli aydınlatacağı inancında olmasaydık, çalışmazdık. Eğer geçmiş hâl ile o derece ilgisiz olsaydı, ona hiç alaka duyar mıydık? Eğer bunun, tarihçileri kahinlere döndürmeksizin (zira hâl nihayet gelecek değildir) kabul edilebileceğine işaret edilecek olursa, buna şunu sorarak mukabelede bulunabiliriz: bir ülkenin ya da hareketin tarihi üzerine çalışmanın, bizi geleceği tahmin edecek daha iyi bir duruma getirdiği vakıya değil midir acaba? Bir konuda, diyelim Almanya tarihi hakkında, oldukça bilgili bir kimse, Almanya'nın ileride muhtemelen nasıl gelişeceğini söyleme hususunda, bu tarih hakkında son derece bilgisiz olan birinden en azından bazı bakımlardan daha iyi donanımlıdır. Tarihçiler kahin değildir, ama çok defa kehanette (öngörude) bulunacak bir konumdadırlar.

Bu bağlamda dikkate alınacak başka bir nokta daha vardır. Geleceği tahmin etmenin kat'iyetle tarihçilerin işi olmadığı, ama geçmişi "geriye doğru okuma (retrodict)"¹ işinin pekala onların işi olduğu ifade edilmiştir. Geçmiş acaba neye benzer şekilde olmuş olmalı? İşte geriye doğru okuma işi hâldeki kanıta müsteniden bu sorunun cevabını ortaya koymaktır. Gerek geriye dönük tahmin, ge-

Bu kullanışlı terim, zannederim Prof. G. Ryle tarafından önerilmiştir.

rekse geleceği tahmin etme durumunda hükmün, özel öncüllerin (filan şey şimdi şu hâldedir şeklinde) genel doğrularla eklemelenmesinden meydana gelmesi münasebetiyle, "geriye doğru okuma" işinde tarihçinin usulünün, bilim adamının geleceği tahmin etme işindeki usulüyle tıpa tıp paralel olduğu ileri sürülmektedir.

Bu mülâhazalar tarihsel düşünüşte genelleştirmelerin yeri konusundaki tek mil meseleyi yeniden önümüze getirir. Fakat bu bağlamda bu mülâhazaların ortaya çıkardığı meselelerle daha fazla meşgul olmayacağız. İkinci ve üçüncü hususlar bakımından tarih ve bilim arasındaki sathî farkı teyit etmekle yetinmek durumundayız. Gördüğümüz gibi bilim adamları esas itibariyle genel doğrularla ilgilenirler, tahminde bulunmayı işleri olarak benimserler; tarihçiler ise aksine esas itibariyle münferit olaylarla meşgul olurlar ve çalışmalarının seyrinde nadiren gerçek manada külli sonuçlar beyanında bulunurlar. Tarihçilerin münferit mahiyette olan şey üzerine yoğunlaşmaları -çalışmaları bu konuda onlara tarihe dair hiç bilgisi olmayanlar karşısında avantaj sağlamasına rağmen-, onların tahmin yürütmedeki başarısızlıklarını açıklar belki. Fakat bu konuyu ve "geriye doğru okuma" konusunu daha sonraki bir tartışmaya bırakmak durumundayız.

Bilimsel düşünüşün dördüncü vasfının -objektifliğinin- tarih bakımından arzettiği problemler o kadar karmaşıktır ki, bunlara başlı başına bir bölüm ayırmak gerekir. Şimdilik okuyucuya Bölüm I'deki kısa tartışmayı referans vermekle yetinmek durumundayım. Okuyucu oradaki tartışmadan, sırf tarihsel önermeler ve yorumların bunları ortaya koyan sahiplerince doğru veya yanlış olmaya matuf düşünölmeleri hasebiyle, tarihin objektif bir çalışma olma iddiasında bulunduğu bir mantığın mevcudiyetini anlayacaktır. Fakat, konuyla alakalı basit bir formöl içinde bir netice beyan etmeye kalkarsak mesele son derece yanlış sunulmuş olur. Binaenaleyh meselelerin tam tek mil değeriendirilmesi kâbil oluncaya kadar hükmü sonraya bırakmak çok iyi olacaktır. Bereket versin ki bu ertelemeyi, halihazır bölümdeki temel konumuzun muhtevasının tayinine zarar vermeden yapabiliriz.

4. *Tarihsel Düşünüşe Dair iki Teori*

Şimdi de tartışmanın bu safhasında neredeyiz özetlemeye çalışalım. Tarihin duyu-algılaması ile eş olduğu görüşünü (ki bu, hâl-deki tecrübenin geriye doğru genişletilmesinden ibarettir) reddettikten sonra, tarihin bilimle olan ilişkisini ele almaya geçtik. Bilimsel düşünün özelliklerini saydık ve tarih sahasında bu özelliklere tekâbül eden herhangi bir şeyin bulunup bulunamadığını sorduk. Vardığımız sonuç biraz netlikten uzak bir sonuç oldu. Zira tarihin, zikredilen özelliklerden birine sahip olduğunu görmekle beraber, diğer özellikler konusunda emin olmak pek kolay değildi. Bununla beraber, tarihinin düşüncesinin tek mil istikametinin bilim adamınıninkinden farklı olduğu açıktı. Şöyle ki, burada bilim adamının amacı evrensel yasalar formüle etmek iken, tarihçi esas olarak geçmişte münferit özellikte vuku bulan şey üzerinde durmaktadır. Mafih tarihsel düşünüşte açıkça ifade edilmeksizin genel doğruların varsayıldığı anlaşılabilecek olsa bile, mevzubahis fark değişmeyecektir. En azından hiçbir tarihçi mezkur türden doğrulara ulaşmayı temel amaç olarak almaz.¹

Bu keyfiyetin anlamı nedir? Aslında bu keyfiyetten felsefeciler birbirinden oldukça farklı iki netice çıkarmış ve yukarıda işaret edilen farklı argümanları karşılayacak oldukça farklı mahiyette iki teori üretmişlerdir. Bu bölümü birbirine muhalif bu teorilerin gözden geçirilmesi, her birbirinin zayıf ve sağlamlığına dair bazı noktaların kısa bir değerlendirmesiyle bitireceğim.

Son yüzyılın² sonuna doğru Almanya'da doğan, kısa süre sonra İtalyan filozof Croce tarafından benimsenen ve takipçisi R. G. Collingwood yoluyla İngiliz felsefesine aktarılan birinci teori, tarihsel bilgiye ilişkin standart idealist açıklamadır.³ Kabaca bu teori şöyle işler: tarih metodik şekilde elde edilen birbiriyle irtibatlı bilgi cüm-

Profesör Toynbee bu hükmün bir istisnası olarak görülebilir. Bu görüşün kısa bir değerlendirmesi için ilerdeki VIII. Bölüme bakınız.

Kastedilen 19. yüzyıldır (ç. n.).

Hoş, bunu İngiliz felsefecilerin hepsi kabul edecek değildir. Bak.: yukarıda s. 12-13.

lesi sunması münasebetiyle bir bilimdir, fakat özgün bir tür bilimdir. Soyut değil somut bir bilim olup, sonu genel bilgiye değil, özele dair doğruların bilgisine çıkar. Soyuta değil de (eğer iddia doğru ise) somuta çıkması, tarihin zayıflık değil, aksine güçlülük vasfı olarak görülmesi gerekir. Bunu şu mülâhazalar üzerine düşünerek anlayabiliriz. (1) Bütün hükümlerin nihaî amacı gerçekliği (reality) özgün ayrıntısıyla tanımlamaktır. (2) Soyut bilimler (İngilizcede normal olarak başına "the" [harfî tarif] takısı getirilerek "*the sciences*" ifadesinden anladığımız bilimler, yani doğal bilimler) bu amaca ulaşmada bariz şekilde akım kalır. Zira, bu bilimler, Descartes'in bilimsel metodu tartışırken çok önceleri gördüğü gibi¹, somut olay tasvir etmez, yalnızca olasılıklarla uğraşır. Burada, " $p \rightarrow q$ " bu bilimlerin vardıkları sonuçların aldığı biçimdir. Böyle farazi önermeler formüle edilebilir ve dahası, mevzubahis bağlantıların hiç gerçek örneği olmasa bile bu farazi önermeler doğru olabilir. Bu, tümevarıma bilimlerin her halükarda, temelleri algı yoluyla elde edilen veriler üzerine derinlemesine fikir yürütmeye dayanacak ve daima bu fikir yürütmeyi çağrıştıracak biçimde, gerçeklikle bir irtibat noktasına sahip olduğu şeklindeki açık hakikati inkar etmek değildir. Bu, daha ziyade böyle bilimlerin, küllî bağlantıları ifade etme iddiasında olmaları münasebetiyle vardığı sonuçlardan hiçbirinin kategorik şekilde hakikat-i hâl olmadığını vurgulamaktır. Bunlar mantıksal dille, varlıksal varsayımdan (existential import) mahrum önermeler şeklinde formüle edilir. Bunlar durumun fiilen ne olduğunu değil, bazı koşullar tahakkuk ettiği takdirde ne olabileceğini ifade ederler.

Bilimsel önermelere ilişkin bu açıklama, idealist bakış açısına genel olarak yakınlığı olmayan filozoflarca pek ala kabul edilebilir. Teorinin diğer kısmına, tarihin bize özeline bilgisini sunmasına ne diyeceğiz? Burada tarihçilere çok ciddî bir iddia yöneltildiğini belirtmeliyiz. Filhakika şu iddia ileri sürülmektedir: tarihsel düşünüş mantıkî yoldan sonuca varan bir şey değildir; yani sonuçlarına, ge-

W. H. WALSH

nel kavramları özel durumlara darp ederek ulaşmaz, aksine, bir anlamda sezgiseldir. Bu iddianın mesnedleri, teorinin destekçilerine bakılırsa, tarihin ilgilendiği konunun özel doğası göz önüne alındığında görülecektir.

Yukarıda, tarihçinin asıl dikkat odağının, insanoğlunun geçmişteki tecrübe ve yapıp ettikleri olduğunu ileri sürmüş bulunuyoruz. Bu tez, tüm okullara mensup felsefecilerce kabul edilmesi gereken bir tez olarak ortaya konuldu; ama tezin idealistlere bilhassa yakın olduğuna işaret etmek son derece yerindedir. İdealist yazarlar, zira demektedirler, insanoğlunun tecrübe ve faaliyetleri aklın tecrübe ve faaliyetleri olup, biz sırf kendimiz akla sahip (veya akıllı) olduğumuz için bunları somut ayrıntılarıyla kavrayabiliriz. Tabiatı dışarıdan müşahade etmek durumundayız, ama düşünceler ve tecrübeler bizim için içeriden nüfuz edilip vakıf olunabilir mahiyettedirler. Bu düşünce ve tecrübeleri, kendimizi tasavvurî şekilde onları ilk kez düşünen ya da yaşayan geçmişte ya da hâldeki kişilerin yerine koyarak, yeniden-düşünebilmemiz ve yeniden-yaşayabilmemiz sayesinde özgün bir şekilde kavrayabiliriz. Bu tasavvurî yeniden-yaşama sürecinin tarihsel düşünüşte merkezî nitelikte olduğu ve tarih çalışmasının neden diğer bilimlerin sunmakta akım kaldığı özel bilgiyi bize sunabildiğini açıkladığı ileri sürülür.

Ana hatları ortaya konulan teorinin sağlamlığı tabii ki onun fiilî gerçeğe tekâbüliyetinde yatar. Gündelik hayatımızda hepimizin kendimizi en azından bir ölçüde diğer insanların yerine koyması ve bu yolla onların düşünce ve duygularına nüfuz etmesi mümkündür. Bu duygu iştiraki (sempatik anlayış) süreciyle onların zihnine nüfuz etmemiz kâbil olup, onların neden öyle davrandıklarını anlayabiliriz. Binaenaleyh, en azından görünürde, bu süreç muhakeme süreci değildir. Acı çektiği aşikar birini görünce kendimize, "haa... İşte yüzü buruşmuş, feryat, inilti vb. sesler çıkaran birisi. Bunları yapan kişiler acı çeker; öyleyse bu adam da acı çekiyor" demeyiz. Onun acı içinde olduğunu *derhal* anlarız, ona *hemen* merhamet hissi duyarız. Eğer kendi zamammızda yaşayanlara karşı anlayışımız konusunda bu doğru ise, o zaman mezkur anlayışımızı geçmişteki insanların

düşünce ve tecrübelerini anlama konusuna da *durumun özelliği dikkate alınarak (mutatis mutandis)* teşmil etmek tabîî görünür. Zira iki küme durumda da işin içinde prensip farklılığı yoktur. İşte burada da kavrayışımız bir anlamda doğrudan/vasıtasız ve sezgisel gibi görünür: bu tür idrak, tahayyül kâbiliyetinin başarılı bir tarihçinin özellikler listesinde üst sıralarda yer almasıyla mümkündür.

Fakat teori bu sıfatla hemen bir çekicilik arz etse de, kabul edilmelidir ki ona yönelik açık itirazlar da vardır. Tarihin tam olarak beşerî tecrübelerle alakalandığı şeklindeki bizim kabul etmiş bulunduğumuz başlangıç tezinin eleştirilerini geçelim, vakıa ile açık uygunluğun idealist programdaki temel ilkenin yeterli bir teminatı olup olmadığını pek ala sorabiliriz. Faraza, başkalarının beyyineye (âşîkar delil) sahip olmayan düşüncelerine nüfuz için vasıtasız bir şekilde onları düşünmeye kalktık, işin içine hiçbir zımnî istidlal girmediyi o kadar kesin midir? Eğer süreç bazı idealistlerin ileri sürdüğü gibi doğrudan/vasıtasız ise, bazen neden yanlış neticelere yol açmaktadır? Zihnî bilimi olma iddiası taşıyan psikolojide araştırmacıların ancak sezgisel metotları bırakıp, konularına doğal bilime ait önermelerle yaklaştıklarında başarı sağlanmış olduğu gerçeğini nasıl açıklayacağız? Yine tarihsel argümanlarda zaman zaman genel önermelerin ortaya çıkmasını nasıl açıklarız? Bu genel önermeler onları ifade eden tarihçilerin yanlış bir felsefî teori tarafından ifsat edilmeleri nedeniyle mi varolduğudur sadece, yoksa mevcudiyetlerinin başka bir nedeni mi vardır? Sözü ettiğimiz sempatik anlayışla tamamen meczolmuş, "geriye doğru okuma (retrodiction)" süreci hakkında yukarıda söylenenler bütünüyle ihmal edilebilir mi?

Bu sorulara yönelik idealist okulun cevapları vardır, fakat onları burada tartışmayacağız. Amacımız sadece, tarihsel düşünüşün otonomisini hassaten aşırı bir formda vurgulayan bir teorinin başlangıç babından genel hatlarını vermektir. Şimdi çok farklı İni pM rüşü ele almaya geçmek durumundayız.

Bu ikinci teorinin kökeni 19. yüzyıl pozitivizminde Ltı-jıınn/n çıkar. Pozitivizme pozitivist tez olarak referansla bulınnııık kullu

W. H. WALSH

nışlı olacaktır. Çoğu formları itibariyle pozitivizmin temel amaçlarından biri, bilimlerin bütünlüğünü savunmak olmuştur: matematik ve formel mantık gibi saf analitik disiplinlerden mada, adlarını hak etmiş tüm bilgi dalları aynı gözlem, kavramsal düşünme ve doğrulama şeklindeki temel usullere dayanır. Bu program tarihe ilişkin idealist açıklama gibi şeyleri açık şekilde dışlar ve aslında, tarihin bağımsız bir ilim dalı olduğu görüşünün reddini ihtiva eder. Buna karşı olarak, tarihteki usulün esas itibariyle tabii bilimdeki usulden farklılık arz etmediği iddiası ileri sürülür. Her iki durumda da sonuçlara genel doğrulara müracaatla ulaşılır. Ortadaki tek fark, bilim adamı müracaat ettiği genelleştirmeleri açık seçik hale getirirken, tarihçinin genellikle bunu yapmamasıdır.

Bu noktada pozitivist okul içindeki bir ayrılığı kaydetmemiz lazımdır. Comte'un takipçileri olan selefi pozitivistler, tarihin, bildikleri form bilim olmadığı üzerinde mutabık kalmakla beraber, onu yine de bilimsel statüye yükseltmeyi umdular. Bu pozitivistler şunu düşünüyorlardı: tarihçiler, dikkatlerini münferit vakılardan kendilerinin tasvir ettikleri ilkelere çevirmeleri durumunda, yani sırf hadise eşelemekten ibaret işi bırakıp tarihin yasaları ya da tecrübelerini formüle etmeye koyuldukları takdirde söz konusu ilerleme mümkün idi. Comte, bunu yaptıklarında tarihin bilimsel düzeye ulaşacağını ve sosyoloji bilimi ile aynı düzeye geleceğini düşündü. Fakat daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu fikir meslekten tarihçilerin itibarına mazhar olamamış ve son zamanlardaki pozitivist program sempaticanları da tarihe karşı farklı bir tavır benimsemişlerdir. Bugün tarihçinin muayyen hadiselerle meşguliyeti sürdürmesi kabul ediliyor (mesela K. R. Popper tarafından¹), yine bu hadiseleri daha ulvî şeyler için bırakmaya -Comte tarafından tazyik edildiği gibi- tazyik edilmiyor. Lakin söz konusu muvafakat tarihçiye tarihin bilimden daha aşağıda bir şey olduğunu kabul etme pahasına lütfediliyor ancak. Tarih tipik bilimlerle değil, mühendislik gibi pratik faaliyetlerle mukayese kabul eder. Her iki durumda da

¹ Bak. *The Open Society*, Vol. II, s. 248-52, 342-4.

genel bilgi işin içine girer ve tatbik edilir, fakat her iki durumda da ilgi merkezi inceleme altındaki özel numunedir. Hangi genel bilginin mevzubahis olduğu sorulacak olursa, cevap, bunun tarih türüne bağlı olduğu şeklinde olacaktır. Tarihçiler konularına göre, alelade ve teknik, her türlü genel bilgiyi kullanır. Ama hiçbir surette genel önermelere başvurmaksızın sonuçlara ulaştıkları bir durum yoktur.

Bu görüşün cazibesi tüm pozitivistizmin cazibesidir: gizem yaratıcılıktan uzak durması. Bazı filozofların tarihten söz etme usullerinden bir hükme varacak olursak, tarih, diğer bilimlerin beyhude uğraştıkları, özel mahiyetli bilgi sunması münasebetiyle hepimizin özellikle ciddiye alması gereken bir şeydir. Fakat pozitivist teori özellikle de sonraki dönemlere ait formuyla, bu ciddiyete dair tüm zemini ortadan kaldırır. Pozitivist teori tarihçilerin muayyen olaylarla meşgul olmaları keyfiyetinde özel hiçbir husus görmez: gündelik hayatımızda bizler de aynı şekilde muayyen olaylarla ilgileniriz. Dolayısıyla pozitivist teori, tarihsel anlayışın, genel doğrulara yönelik her hangi bir tümdengelimli (deductive) argümanda yapılan referansın tamamen aynısını içerdiğini ileri sürer. Bu sıfatla tarihsel düşünüş, kendine has hiçbir özgünlüğe sahip olmayan, ama ilke olarak bilimsel düşünüş niteliğine sahip bir düşünüş olarak görülebilir. Tarih bir bilim değildir ama aynı şekilde bilim-ötesi (extra-scientific) mahiyette bir bilgi kaynağı da değildir.

Hiç şüphesiz bu, özellikle de bilimsel zihniyetli isek, insanı rahatlatan bir sonuçtur. Fakat bu sonucu ortaya koyan muhakemenin bütünüyle sağlıklı olup olmadığı sorulabilir. Bu bağlamda, tekmil pozitivistizm felsefesinin, metafiziğe böylesine karşı bir okul olması bakımından oldukça paradoksal biçimde, metafizik hakkında ciddî bir *a priori* havası taşıdığını kaydetmek uygundur. Pozitivistler, daha baştan tüm bilginin tek olması gerektiğine karar vererek, bilimsel bilgi ve bilimsel argümanı neyin meydana getirdiği hususunda bir formül kurmaya ve ardından da tüm mevcut disiplinleri Procrustes'in¹ yatağına uyma kabiliyetleri bakımından test etmeye ko-

Grek mitolojisinde, yakaladığı kurbanlarını yatağa uydurmak için azalarını gerip uzatan, uzun gördüklerinin de azalarını kopartıp atan mitolojik bir yaratık (ç. n).

W. H. WALSH

yulurlar. Bazı disiplinlerin, mesela metafizik ve teoloji gibi, anlamsız önermelerden oluştuğu söylenir; tarihe karşı daha nazik muamelede bulunulur, ama yine de biraz tepeden bakar tarzdadır bu muamele... Ve pek tabii merak edebiliriz, acaba konuya, genel bir teoriden değil de tarihçilerin güncel usullerinin tetkikinden yola çıktığımız farklı bir yaklaşım pozitivistlerin söylediği her şeyi destekleyecek mi?

En azından zahirde, çoğu ileri düzeyde tarih çalışmaları konusunda şahsî tecrübelerine sahip olan idealistler konuya dair görüşlerinde hepten yanlış gibi görünmemektedir. Fakat idealistler ile pozitivistler arasında bir karara varmak için, tarihsel açıklama konusunu bütünüyle tartışmaya açmak durumundayız. Bu da, başlı başına bir bölümü gerektirir.

BÖLÜM III

Tarihsel Açıklama

1. Collingwood'un Tarih Teorisi

Bu konuya dair değerlendirmeme, geçen bölümün sonuna doğru kısaca göz atılan idealist tarihsel düşünüş teorisini tam tekmil şekilde ele alarak başlamayı düşünüyorum. Böyle düşünüyorum, zira, idealistler *tarihte açıklama* mevzuuna konuyla uğraşan birinin mutabık kalacağı açık ve net bir izahat getirmek durumundadırlar. Kaldı ki bir İngiliz yazar için, bu teoriye dikkatini verme daha zardır. Bu babda, mezkur teorinin bir formu, literatürde tarih felsefesi konusunda en son ve en kayda değer yazar olan R. G. Collingwood tarafından savunulmuştur. Collingwood ölümünden yıllar önce planlamış olduğı konu üzerindeki geniş çaplı çalışmasını tamamlayacak kadar yaşamadı, zamansız bir şekilde 1943'te öldü. Ama ölümünden sonra ardında bıraktığı not ve derslerden derlenen *The Idea of History*, daha önceki yayınlarıyla beraber vazetmeye çalıştığı görüşler hakkında hayli fikir vermektedir.

İdealist tarih teorisinin temel iki önermeden teşekkül ettiğine işaret ederek başlayabilirim. İlk önerme şudur: tarih, -ayrıntısıyla ortaya konulması icab etmesi anlamında- tam olarak beşerî düşünceler ve tecrübeleri ele alır. Tamamen buna bağlı olarak ikinci önerme de, tarihsel anlayışın özgün ve vasıtasız bir karakterde olduğudur. Tarihçinin, incelediğı olayların iç mahiyetine nüfuz edebileceğı, olayları içerden nasılsa öyle kavrayabileceğı savunulur. Bu nitelik, tabii bilimcinin asla sahip olamayacağı bir avantajdır:

W. H. WALSH

tabiî bilimci, tarihçinin Jul Sezar olmanın nasıl bir şey olduğunu bildiği bir tarzda bir fizikî obje olmanın nasıl bir şey olduğunu asla bilemez. Collingwood'un ifadeleriyle:

"Bilim adamı için tabiat, gerçeklik bakımından eksikliği olma anlamında değil, bilim adamının akıllı gözlemine sunulan bir manzara olma anlamında, her zaman ve sadece bir 'zahir olan (phenomenon)'dır; oysa tarih olayları, asla zahir olanlardan ibaret olmayan, asla gözlem için manzaralardan ibaret olmayan, ama tarihçinin onların içindeki düşünceyi idrak için karşıdan değil, içinden nüfuz ederek baktığı şeylerdir." (*Idea of History*, s. 214.).

Tarih, zihnin bir tezâhürü olduğu için bu şekilde anlaşılabilir mahiyettedir. Tabiatın zihin izhâr edip etmediğini aslında söyleyemem: bu şimdiye kadar üzerinde hiç mutabakat sağlanamamış metafiziksel bir sorudur. Fakat en azından tabiî bilimcinin, tabiatı zihin izhâr etmediği şeklinde ele almak zorunda olduğunu biliyoruz. Kadim ve ortaçağ fiziğinin verimsizliği, tabiatın zihin izhâr ettiğini varsaymanın pratik imkansızlığını göstermiştir.

Şimdi burada, yukarıda ifade edilen iki önerme konusunda, birincisi doğru olmadıkça ikincisinin doğru olmasının zor olduğuna; ikincisi yanlış olsa bile birincisinin doğru olabileceğine dikkat edilmelidir. Tüm tarih bir anlamda düşünce tarihi olabilir, fakat bundan hemen tarihsel anlayışın özgün ve vasıtasız olduğu sonucu çıkmaz. Ama bu hususta bir şey söylemeden önce dikkatimizi birinci önermeye çevirmeliyiz, özellikle de önermenin kilit kelimesi "düşünce (thought)" kelimesine.

Tarih esas itibarıyla "düşünce" üzerinde durur derken neye atıfta bulunmaktadır? Terim hem geniş hem de dar bir anlam taşıma kabiliyetine sahip olup, bu muğlaklık idealist teorinin taraftarları arasında önemli bir ayrımda aksini bulmaktadır. Alman filozof Wilhelm Dilthey'e (1833-1911) göre tarih, mesela iktisat, edebî eleştiri ve sosyoloji ile beraber zihin (mind) bilimi (*Geisteswissenschaften*) diye adlandırdığı çalışmaların grubuna aittir. Bu çalış-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

maların özelliği, doğal bilimlerin (*Naturwissenschaften*) aksine, konularının "görüp geçirilebilir" (*erlebt*) ya da içinden vakıf olunabilen mahiyette olmasıdır. Burada Dilthey'in anlayışında görüp geçirilmiş olabilecek şey, terimin en geniş anlamıyla beşerî tecrübelerdir: insanoğlunun düşünüş ve muhakemeleri kadar, duyguları, kanaatleri ve hissedişleri... Bu bakımdan Dilthey'e göre tarihin normal olarak beşerî düşünceler ile alakalanması demek, tarihin beşerî tecrübelerle alakalanması demekle aynı şey olacaktır: "düşünceler" kelimesi Descartes felsefesindeki *cogitatio* terimine çok benzer şekilde, geneli şâmil şekilde kullanılacaktır. Eğer tüm tarihin *düşünce* (*thought*) tarihi olduğu tam olarak *düşünme faaliyeti* (*thinking*) tarihini ifade eder şekilde anlaşılırdı, Dilthey, böyle bir kavramın vakıf olamayacak kadar dar ve entellektüelistik olduğunu göz önüne alarak, tüm tarihin düşünce tarihi olduğu fikrini reddederdi.

Fakat Dilthey'in teorisine normal olarak âşinâ olan Collingwood bilinçli olarak bu dar görüşten yana tercih yaptı. O tüm tarihin düşünce tarihi olduğunu söylerken, tarihin tam olarak entellektüel faaliyetler üzerinde durduğunu kastediyordu. Collingwood her tür düşünüşün bir duygu ve his arkaplanına karşı yer aldığını, fakat tarihçilerin ilgilendiklerinin bu arkaplan olmadığını açıklıyordu. Tarihçi bu arkaplanla meşgul olamazdı, zira bu arkaplanı yeniden yaşama beklentisinde olamazdı. Yeniden canlandırılması kâbil olanlar dar anlamda düşüncelerdi ancak; ve binaenaleyh tarihin konusunu ancak düşünceler oluşturabilirdi.

Collingwood'un böyle aşırı ve paradoksal olduğu âşık bir teoriyi savunmasına ne yol açmıştır? Bu hususa okuyucu pek tabii şaşıp kalabilir. Bu bakımdan birbirine muhalif görüşlere daha yakından bakmak, zahmetimize degecektir.

Dilthey zihnî bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) bağımsızlığı teorisini, zihnî (mental) faaliyetlerin nasıl bilineceğine dair bir açıklaması ile destekliyordu. Bu teorisinin merkezinde Dilthey'in ifade etme (*expression*) ve anlama (*understanding*) kavramları yer alıyordu. Ona göre tüm zihnî hayatımız - sezgiler, duygular, düşünüşler- bir tür maddî (external) ifadeler kazanma temâyülü taşır.

W. H. WALSH

Örneğin düşünme faaliyetine, normal olarak konuşulan ya da yazılan kelimeler veya sembollerce; üzüntü ve kedere yüz ifadesi ve beden hareketince; neşeye bir başka şeyce eşlik edilir. Benzer örnekler böyle uzar gider. Diğer insanların kafalarındakini anlama süreci bu ifadeleri yorumlama sürecidir. Hoş bizzat kendi kafamızdaki-leri anlama sürecine gelince de öyledir. Fakat Dilthey bunun bir hüküm çıkarma süreci olmağında ısrar etmiştir. Dilthey'in şöyle düşündüğü anlaşılmaktadır: ifade tarzını idrakten o ifade tarzının ifade ettiği şeyin idrakine *doğrudan* intikal ederiz; ya da daha ziyade, orijinal tecrübenin kendine ulaşamamakla beraber, kendimiz tam olarak onun gibi bir tecrübeye sahibizdir. Nitekim acı çekmenin tüm emarelerini gösteren birini gördüğümde, hemen bizzat kendim acı duyarım. Zihnî durumumun tamı tamına o adamınkine tekâbül etmesi münasebetiyle, söz konusu adamın halinde olmak nasıl bir şeydir, bilirim.

Bu açıklamaya iki eleştiri getirilebilir. Birincisi şu sorulabilir: madem Dilthey söz konusu sürecin doğrudan ve vasıtasız olduğunu düşünmede haklıdır, bu süreci neden çoğu zaman yanlış kavrarız? İnsanların düşünce ve sezgilerini genellikle yanlış okuduğumuz inkar edilemez; yine yanlış okuduğumuzda da elimizdeki kanıttan -Dilthey'in söz ettiği ifade etme biçimlerinden- yanlış netice çıkardığımızı söylemek son derece normal gibidir. Bu durumda mezkur süreç her şeye rağmen dolaylı bir süreçtir. Ve ikinci eleştiri olarak, Dilthey'in teorisinin esastan septik bir duruşa yol açtığı ileri sürülebilir. Madem belli bir ifade tarzını doğuran fiilî tecrübeye hiçbir zaman ulaşamayız, o zaman bizzat kendi tecrübemizin, Dilthey'in bize telkin ettiği şekilde aynen o ifade tarzı gibi olduğunu nasıl biliriz ki? Burada sanki Dilthey'in, temsili (representative) bilgi teorisinin genel zorluklarına düştüğü ve onları nasıl bertaraf edeceğini yeterince düşünmediği anlaşılmaktadır.

Dilthey'in bakış açısına genel bir sempatisi olmakla ve ifade tarzı açıklamasının tarih bakımından son derece önemli olduğunun farkında olmakla beraber, Collingwood buradaki mezkur her iki eleştiri noktasının da sağlam dayanağa sahip olduğu kanaatindeydi.

Fakat Collingvood tarihsel bilgi konusundaki septisizmden sakınmak istemiş, keza bu meyanda geçmişteki insanların zihinleri dahil, başka insanların zihinleri hakkında ancak bir dereceye kadar sağlam temellere dayanan tahminler yapabileceğimizi söylemek durumuna düşmemek istemiştir. Binaenaleyh bunlardan uzak durmanın tek çaresi olarak gördüğü, insanlar hakkında tüm bilebileceğimizin onların dar anlamda düşünüş ve muhakemeleri olduğunu ileri sürmek olmuştur.

Collingvood bu ölçüde bilebileceğimizi, düşünce faaliyetlerinin, hissedilen bir arkaplana mukabil olarak gerçekleşmesinin aksine, tabiatı icabı (intrinsically) bir kesintiden sonra yeniden canlanmasının kâbil olduğu gerekçesine dayanarak savunmuştur. Mesela yıllardır üzerinde durmadığım bir konu hakkında düşünmeğe başladığımda, düşünüşüm, şimdi o zamankinden farklı bir duygu ve his arkaplanına sahip olsa da, konu hakkında önceki düşüncelerimi (her zaman olmasa da) canlandırmaya muvaffak olsam gerektir. Keza Jul Sezar'ın tarihi hakkında düşündüğümde onun düşüncelerini de canlandırmayı başarabilsem gerektir. Sezar'ın düşüncelerinin daha önceden benim zihnî geçmişimin parçasını teşkil etmemiş olması keyfiyeti, buna engel değildir: Collingwood, aynı düşünce fiilinin iki farklı zihnî silsilede yer almasına mânî "elle tutulabilir bir şahsî kimlik teorisi olmadığını" söylüyordu. Bu bakımdan sıkı sıkıya düşünme tarihiyle mahdut bir tarih tamamen anlamlı bir teşebbüs iken, geniş anlamdaki bir tarih öyle değildi.¹

Buna uygun olarak Collingvood için tarihin merkezî kavramı eylem kavramıdır, yani haricî davranışlarda ifadesini bulan düşünce kavramıdır. Collingvood, tarihçilerin bütünüyle maddî olandan ya da bütünüyle fiziksel olanın tasvirinden yola çıkmak durumunda olduklarına; ama amaçlarının bunların ardında yatan düşünceye nüfuz etmek olduğuna inanıyordu. Bu sıfatla tarihçiler, Jul Sezar diye bilinen bir şahsın (veya daha doğrusu, birisinin) M.Ö. 49 yı-

Bu anlaşılması müşkül argüman için bkz.: *The Idea of History*, s. 282 ve devamı; yine aşağıdaki sayfalarda 106-108.

W. H. WALSH

İmnda bir gün şu şu kuvvetlerle Rubicon Nehrini geçtiği şeklinde kuru bir vakiadan yola çıkabilirler. Fakat tarihçiler burada durmakla iktifa etmezler; daha ileri gidip Sezar'ın zihninde ne olduğunu, o muazzam hareketlerin arkasında ne yattığını bulmak isterler. Collingwood'un kendi terminolojisiyle olayların "dışından" "içine" geçmek isterler. Collingwood, bu geçiş bir kez sağlandı mı, mezkur hareketin tarihçiler için tamamen anlaşılır hale geldiğini ileri sürer:

"Tarih için, keşfedilecek nesne sırf olay değildir; ayrıca olayda ifade bulan düşüncedir. O düşüncüyü keşfetmek zaten olayı anlamaktır. Tarihçinin vakıaları tesbit etmesinden sonra, nedenleri soruşturmaya dair fazladan bir araştırma süreci yoktur. Tarihçi neyin vuku bulduğunu bildiğinde, onun neden olduğunu zaten bilir." (*Idea of History*, s. 214.)

>
İ

Collingwood'un çok tutulan bir örneğini kullanacak olursak, eğer Trafalgar Muharebesinde¹ Nelson'un ne yaptığını bilirim, yaptığı şeyi neden yaptığını da bilirim. Çünkü Nelson'un düşüncelerini, kendi düşünme eylemim bakımından yapmam gerektiği gibi, içselleştirip kendi düşüncem yaparım ve bir hâlden diğerine intibak ederim. Bu anlayışa kavuşmak için deniz savaşlarında amirallerin davranışlarına dair herhangi bir genel bilgiye ihtiyacım yoktur. Hakikaten bu bir mantıkî yoldan sonuca varma konusu değil, vasıtasız (immediate) bilgi konusudur. Fakat bu keyfiyet, düşünce, yalnız düşünce mevzubahis olması münasebetiyle münhasıran böyledir.

2. Collingwood'un Teorisinin Eleştirisi

Halihazır amacımız bakımından Collingwood'un idealist teori versiyonunu, idealist teorinin standardı olarak kabul etmekte hemfikir olabiliriz. Bu nedenle şimdi bunun üzerinde yorumumuza devam edeceğiz. İlk olarak onun eylem kavramının tarih bakımından

¹ Fransız-İspanyol ittifakı karşısında amiral Nelson komutasındaki İngiliz donanmasının kazandığı muharebe (21 Ekim 1805). Nelson muharebede ölmüş, ama galibiyet Napolyon'un İngiltere'yi işgal planından vazgeçmesini sağlamıştır (ç. n.).

arzettiği merkezî önemi üzerine söylemek durumunda olduklarına ve tarihinin usulü konusunda geçmiş düşünceleri yeniden-düşünme şeklindeki tanımı üzerinde yoğunlaşacağım.

Bu görüşlere muhtelif gerekçelerle itiraz getirilebilir. Şöyle ki: (1) materyalist tarihsel yorum teorilerinin taraftarları, tarihsel olayların arkaplanlarının garip bir şekilde ihmal edilmiş olduğuna işaret ederek bu görüşleri elbette hafife alacaklardır. Tüm tarihin düşünce tarihi olduğunu söylemek, en azından tabîî güçlerin belirleyiciliği söz konusu olmaksızın insanların kendi tarihini kendilerinin yaptığını ileri sürmek olup, bundan daha saçma ne olabilir ki? Fakat bu eleştiri aslında olduğundan daha tahripkar hava taşır. Eleştirinin keskinliğini hafifletmek için, sadece Collingwood'un sözünü ettiği düşüncenin soyut spekülasyona ait düşünce değil, eylemde düşünce olduğunu hatırlayalım. Onun, böyle bir düşüncenin beşerî âmillerin olduğu kadar doğal âmillerin bir arkaplanından ve bu arkaplana karşı geliştiğini dikkate almadığını neden varsayalım ki? Collingwood'un teorisi eğer bu hakikati ihmal etmişse tabîî ki saçma olacaktır. Fakat böyle bir ihmalin olduğunu varsaymak için herhangi bir sebebimiz var mı?

(2) Bu noktayı geçtikten sonra, yöneltilen diğer eleştiriye ele alabiliriz. Bu eleştiride denir ki, Collingwood'un görüşünün ancak, eğer tüm beşerî eylemler bilinçli olsaydı -çoğunun hiç de öyle bilinçli olmadığı ortada iken- tutar bir tarafı olurdu. Collingwood bize, tarihinin yapmak zorunda olduğu şeyin, zahirî olaydan onu teşekkül ettiren düşünceye nüfuz etmek ve bu düşünceyi *yeniden-düşünmek* olduğunu söyler. Fakat tarihin tetkik ettiği külliyetli sayıda hareket hazırlık olmadan o anın sâikiyla, ânî bir sâika mukabil olarak cereyan etmiştir; ve binaenaleyh bu hareketler mevzuunda Collingwood'un tasavvurunun nasıl işletileceği hemencecik anlaşılacak şekilde bariz değildir.

(3) Bu eleştiri ile bir diğer eleştiriye ilişkilendirebiliriz. Bu, mezkur teorinin ancak belli tiplerdeki tarih nazara alındığı sürece anlamlı olabileceği eleştirisidir. Dikkatimizi biyografi, siyasî ve askerî tarihe verdiğimiz sürece teori yeterince mâkul gözüktür; fakat,

W. H. WALSH

mesela ekonomik tarihi nazarı itibara almaya geçerse, tatbik etmek çok daha zor hale gelir. Diyelim fiyatların seyri tarihi ile uğraşan birinin aslında insan fiilleriyle uğraştığını ve onun gerçek işinin o fiilleri yapan faillerin düşüncelerini yeniden-düşünme olduğunu söylemek herhangi bir surette aydınlatıcı mıdır? Hangi eylemler ve kimin fikirleri söz konusudur burada?

Buradaki son iki itirazdan birincisine belki şu fikirle karşılık verilebilir: denilebilir ki, biraz daha tetkik edildiği takdirde, gayri ihtiyarî olan ve o ölçüde "düşüncesiz" görünen çoğu eylemin, her şeye rağmen düşünce ifadesi olduğu gösterilebilir. Bir adamı hiddet galeyaniyla darp ettiğimde, eylemim elbette bilinçli değildir; ama dediğimiz gibi ardında bir fikir olduğunu inkar etmek de saçma olacaktır. O insana vurmak ve hoşnutsuzluğumu ifade etmek istemişimdir, ne kadar az olsa da zihnimde önceden açık bir niyete sahibimdir. Anî tepkisel hareketleri tetkik ve onların arkasındaki düşünceleri açığa çıkarmaya çalışma işinde tarihçinin, bazı noktalarda, zahiren irrasyonel mahiyette olan eylemlerin arkasında yer alan hassasiyetle keşfedilmiş niyetleri ortaya koymadaki başarısı, bizim üzerinde durduğumuz konu ile kesinlikle alakalı olan psikoanalistin görevine tekabül eden bir göreve sahip olduğu mâkûliyetle ileri sürülebilir.

Diğer itirazın ikna gücü de, teorinin, sözü edilen düşüncelerin, münferit faillerin zihinlerinde zuhur eden bilinçli [bir maksat ve niyete matuf] düşünme fiillerinde tecessüm ederse ancak geçerli olacağı şeklindeki varsayıma dayanır. İktisat tarihinin meşgul olduğu hareketler sayısız faillerin -aslında tetkik altındaki ekonomik süreç içinde tüm yer alanların- fiilleridir. İktisat tarihçisinin ulaşmaya çalıştığı düşünceler, çoğu zaman yeterli ölçüde, uzun bir zaman aralığı boyunca -tüm hareketin istikametine olsa olsa pek azı müdrîk olan- farklı kişiler tarafından icra edilen karmaşık fiiller silsilesinde ifadesini bulur. Burada herhangi bir bilinçli niyet tesbit etmek gayet tabîî imkansız olabilir; ama bu idealist teori için başa çıkılmaz bir itiraz mıdır? Bir fikrin herhangi bir insanın zihni indinde öteden beri bulunmaksızın daimî şekilde etkili olabileceği şeklindeki görüşün, yeni ve kökten farklılık arz eden bir tarafı yoktur ta-

biî ki. Fikir, daha önce hakkında açık olarak hiçbir zaman düşünmemiş kimseler tarafından bilinçsiz olarak kabul edilen, tabiri caizse, bir arkaplan tesirine sahip olabilir. Vakıa bu keyfiyetin, diyelim siyasal veya kültürel tarih sahasına uygulandığı kadar, neden ekonomik alana da tatbik edilmeyecekmiş, anlamam mümkün değil.

Her iki eleştirinin ikna gücü, bir kişinin *zihninde* sahip olduğu şeyin *zihninden* önceki şey ile hatalı şekilde bir tutulmasından kaynaklanır. Tarihçilerin insanların açık eylemlerinin ardındaki düşüncelere nüfuz etmek zorunda olduğunu söylediğimizde, yanlış bir şekilde, her eylemin birincisi düşünme ve ardından da fizikî fiilde bulunma olmak üzere iki yönü olduğuna işaret ettiğimiz zannedilir. İşte o zaman, demin beyan edilmiş formun uymayacağı açıkça bir çok durumlar olması veçhile, tartışmakta olduğumuz müşkülâtlar zuhur eder. Fakat Collingwood'un ifadesi bu bağlamda (özellikle geçmiş düşünceleri *yeniden-düşünme* lüzumu üzerine vurgusu) muğlaklıktan uzak değilse de, bu durum onun itiraz götürür nitelikteki mezkur [her eylemin iki yönü olduğu şeklinde] varsayımda bulunmakta olduğu biçiminde yorumlanmasına temel teşkil etmez. Düşünmenin açık eyleme takaddüm *etmediği* durumlarda bile fizikî bir eylemin ardındaki düşünceyi keşfetmekten bahsetmenin bir mantığı vardır; ve işin aslı bunu gündelik hayatta, mesela mahkemelerde çoğu zaman yapmaya çalışırız.

(4) Bu ayrıca eyleme tatbik edilmiş iç/dış ikilemesine, Profesör Ryle'in yakın zamanlarda çıkan kitabı *The Concept of Mind*'da ileri sürülen¹ doğrudan karşı çıkışa cevabımız olsa gerektir. Profesör Ryle bu terminolojiye şu gerekçelerle itirazda bulunur: insanın *hem* açık fiilleri *hem de* bu fiillerin ifade ettiği düşüncelerden söz edip, birincisinden ikincisine geçmenin tarihçinin işi olduğunu ileri sürdüğümüzde, tarihçiye imkansız bir görev yükleriz. Zira burada ifade edilmiş düşünceler, tanım itibariyle ona sahip kişiye hasır ve başka bilişince nüfuz edilemez mahiyettedir. Açık fiillerden bu fi-

¹ Ss. 56-58.

W. H. WALSH

illerin ifade ettiği düşüncelere geçerek, kendimizi başka zihinlere dair bilğimiz konusundaki geleneksel felsefî problem içinde, külli-yen yanlış anlamaya dayanması gibi basit bir nedenle yeterince çö-züme kavuşturulamayan bir problem içinde buluruz. Ancak Profesör Ryle'in "açık zihne dayalı sergilenen hareketler zihinlerin işle-mesinin işaretleri değildir; işleyenler bu zihne dayalı sergilenen ha-reketlerdir"¹ şeklinde belirttiği hususu kabul edecek olursak, yanlış anlama ve problem birlikte ortadan kalkar.

Fakat iç/dış terminolojisi Profesör Ryle'in bu terminoloji taraf-tarlarına hamlettiği suçlamaları kabul etmeyerek savunulabilir. Bu terminolojinin ampirik şekilde aydınlatıcı olduğu muteber bir ze-minde kabul edilebilir: terminoloji tarihçiler, hukukçular, siyasetçi-ler ve sıradan insanların normal düşünme seyri içinde yaptıkları temsil eder. Bazen bu insanlar (çok defa tarih söz konusu olduğun-da) kendilerini bir failin maddî fiillerinin kuru bir kaydıyla karşı karşıya bulurlar ve bu durumda söz konusu failin, açık şekilde ol-sun veya olmasın, "zihinde" sahip olduğu düşüncelerini, fikirlerini veya maksatlarını keşfetmeye koyulurlar. Onların bu durumda bir eylem ya da eylemler kümesinin "harici" veçhesinden "dahili" veç-hesine geçmeğe çalıştıklarını söylemek, filozoflar için son derece yanıltıcı olabilecek bir mecaz kullanmaktır. Ama bu bir tarihçi ve-ya eğitimli aklı başında birini yanlışlığa götürmeyecektir. Bu, neti-ce itibarıyla siyasal dünyada cari olayları takipte, mesela Vyshinsky'yi² Washington'a gönderirken Stalin "aklından ne geçi-riyordu" diye sorduğumuzda ya da muazzam Rus birliklerinin Po-lonya'yı doğudan batıya baştan başa geçmeleri şeklindeki az çok tevsik edilmiş maddî gerçeğin "ardında yatanın" ne olduğu üzerine spekülasyonda bulunduğumuzda hepimizin yaptığı bir şeydir.

Profesör Ryle'in yapmış olduğu, Collingwood'un "yeniden-dü-şünme" ifadesinin, murad edildiği maksada uygun düşmeyen, yan-lışlığa yol açan karakterini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktır. Ta-

¹ Op. cit., s. 58.

² Andrey Yanuaryevich Vyshinsky, Stalin devri SSCB başsavcısı ve diplomatı (ç. n.).

rihçi kesinlikle -hatta eylemlerin maksada matuf olduğu durumlar- da bile- eylemleri üzerine çalıştığı insanların kafaları indinde açık mahiyette mevcut düşünceleri yeniden-düşünmekten daha fazlasını yapmak zorundadır. Hegel'in de işaret ettiği gibi, tarihsel karakterler çok defa bildiklerinden daha fazlasını başarırlar (ve aslında teşebbüs ederler) ve binaenaleyh herhangi bir mâkul tarihsel düşünüş açıklamasında bu husus hesaba katılmalıdır. Fakat şahsen, teorinin ana muhtevasını bozmadan, belirtilen hususun hesaba katılması, idealist teorinin bağlamı içinde söz konusu olabilir kanaatindeyim.

Bu şuna çıkar: Profesör Ryle'e rağmen İdealist ifade teorisini esas itibariyle doğru olarak kabul etsek iyi olur. Şeref hanelerinde külliyyatlı sayıda sahih tarihsel çalışmaya sahip olan idealistlerin (sadece üçünü zikredecek olursak, Dilthey, Croce ve Collingvood, hepsi tecrübeli tarihçilerdir), tarihsel düşünüşün tabiatını bütünüyle yanlış kavramış olmalarının pek mümkün gibi gelmediğini daha önce ifade ettik. Yine halihazır örnek de bu hususu desteklemektedir. Teorilerinin geri kalan kısmı hakkında görüşümüz ne olursa olsun, idealistlerin haklı olarak, bir doğa bilimcisinin soruşturduğu hadiselerle yönelik kabul ettiği tavır ile, tarihçilerce kendi kanıtlarına yönelik takınılan tutum arasındaki farkı vurgulamış olduklarını inkar edemeyiz.

Halihazırda iktibas ettiğimiz bir pasajda, bu fark Collingvood tarafından çok güzel ortaya konulmuştur. Orada Collingvood tarihsel olgunun içindeki düşünceyi anlamak için ona bakan değil de onu tetkik eden tarihçilerden söz eder. Bunu bir paleontolog ile arkeologun kendilerine mahsus "bulgularına" yönelik usullerini karşılaştırarak tasvir edebiliriz. Birincisi buluntularını, kemikleri orada duran hayvanların özellikleri ve fizikî görünüşünü yeniden km maya ve şu anda mevcut türlerin tekamülünü ortaya koymaya imkan veren kanıt olarak görür. Fakat arkeologa gelince, o, bu ıskan mahalli veya bir kampın kalıntılarını keşfettiğinde, İni malı,ille lı ilen yerleşildiğinde arz etmiş olabilecek Fizikî görünüşü yeniden inşâ etme işiyle iktifa etmez; bunun ötesinde, yeniden kındıpu lı zikî görünüşü, orada yaşamış veya savaşmış insanların düşün e ve

W. H. WALSH

tecrübelerine ışık tutacak kanıt olarak kullanmak ister. Meseleyi başka bir şekilde ifade edersek, tabiat zahirde bir bütün iken (Goethe'nin vecîz şekilde işaret ettiği gibi tabiat "ne kabuğa, ne de öze" sahiptir), tarih hem iç veçheye hem de dış veçheye sahiptir. Tarihçinin tam olarak ilgilendiği işte tarihin bu içidir.

Bu şekilde idealist teorinin birinci yönünü savunabiliriz, fakat bundan bizim tüm tarihsel açıklamaya dair idealist görüşü kabul ettiğimiz sonucu çıkmaz. Tarihçilerin çalıştıkları zahirî olanların (phenomena) öte yanına nüfuz etmeleri gerektiğini söylemek başka bir şeydir; böyle bir nüfuzun sezgiye dayalı (hadsî-intuitive) bir fiil ile kazanılabileceğini iddia etmek ise çok başka bir şeydir.

Böylesi iddialı bir görüşü kabul için bir neden bulabilir miyiz? Görmüş olduğumuz gibi Collingwood, Dilthey'in tüm zihnî tecrübelerle şamil kılmaya hazır olduğu duygu iştirakini (sympathetic understanding), dar anlamda düşünme eylemine münhasır kılmıştır. Ama bu hususta da onu takip edebilir miyiz, emin değilim. Collingwood bize, kanıt üzerinde bir çalışmanın bize tek bir hareketle Nelson'un Trafalgar'da hem ne düşündüğünü hem de onu neden düşündüğünü kavramamıza imkan verdiğini ve bu bilginin amirallerin davranışlarına dair herhangi bir genel önermeye müracaatta bulunmaksızın elde edilir olduğunu söylediği zaman, tabîî merak ederiz: acaba Collingwood kendi örneği tarafından yanıltılmamış mıdır? Pek tabîî şekilde Nelson ve Sezar'ın bizim gibi insanlar olduğunu farz etmemiz sebebiyle, bunlar gibi kişilere tatbik edildiğinde mezkur açıklama konusunda ciddî bir problem olmadığını düşünürüz. Ama doktrini Afrikalı bir büyücü-hekimin ya da bir Viking şefinin fiillerine tatbik çalıştığımızda açıklama hakkında ciddî şüpheler duymaya başlarız. Bu insanların davranışlarından bir anlam çıkarmak için duygu iştirakinden öte bir şeye ihtiyacımız olduğunu söyleme temâyülünde oluruz; bu insanların kendilerini içinde buldukları durumlar karşısındaki genellikle verdikleri tepki tarzları hakkında ilk -veya ikinci- elden tecrübeye ihtiyaç duyarız.

Ama, bir idealist için bunları kabul etmek tüm davasından sarfı nazar etmek demektir, zira bu tecrübe açık veya zımnî bazı *genel*

doğruların bilincine götürür. Aslında söylenen, söz konusu davranışı yorumlama sürecinin olağan anlamda hüküm çıkarma süreci olduğu hususudur. Ve eğer bu, büyücü-doktor örneğinde olduğu gibi alışılmadık örnekler için geçerli ise, benzer bildik örnekler için de geçerli olması gerekmez mi? Nelson'a dair yorumumuzun, önemli ölçüde deniz savaşlarının icrâsı konusunda genel olarak bir şeyler bilmemize dayandığı doğru değil midir? Hiç böyle bir bilgiye sahip olmasaydık, Nelson'un eylemini hiç anlar mıydık?

Collingwood'un temel tezinin tetkikine lüzum olmayacağı sonucuna varıyorum. Geçmişteki insanların düşüncesini tek bir sezgiye dayalı (intuitive) içe bakış fiili ile kavrayıp anladığımız doğru değildir. Önümüzdeki kanıtı yorumlayarak onların ne düşündüğünü keşfetmek ve o düşündükleri şeyleri neden düşündüklerini bulup çıkarmak durumundayız. Buradaki yorum süreci, genel doğrulara en azından zımnîen atıfta da bulunduğumuz bir süreçtir. Tarihçi, bilim adamından elbette farklı bir şey yapmak durumundadır, fakat bu görevi ifade ona yardım edecek içebakış konusunda herhangi özel bir kabiliyete sahip değildir. Tarihçi geniş ölçüde bir tahayyüle ihtiyaç duyar, ama tecrübeye de ihtiyaç duyar. Tarihçinin işini, kendini üzerinde çalıştığı insanların yerine koyarak yapabileceğini ileri sürmek, gerçeklere uyuyor gözükmekle beraber, kat'î bir açıklayıcı vasfa sahip değildir. Zira birinin kendini başkasının yerine koyması süreci bizatihi daha geniş bir analizi icap ettirir.

En az tarihsel açıklama meselesi kadar tarihsel doğruluk meselesi ile de alakalı olan geçen tartışmanın ortaya çıkardığı öteki problemler üzerinde, kitabın ilerdeki sayfalarında duracağım. Şimdilik burada sadece şu kaydı ilave etmem lazım: teorinin Collingwood versiyonunun reddi, Collingwood'un tarihin alanı konusundaki çok dar tanımını kabul etmek için mevcut herhangi bir sebebi de ortadan kaldırmaz. Bizzat Collingwood düşünme faaliyetinin müstakilen, kendisinin ortaya koyduğu özgün manada anlaşılabilceği ne inanıyordu ve bu münasebetle de tarihi tam olarak düşünceye münhasır kılma fikrini ileri sürüyordu: bireysel ve doğrudan bilgiye sahip olabilmemiz ancak düşünme faaliyeti konusundadır. Fakat

W. H. WALSH

onun görüşünü reddetmeye matuf nedenleri görmüş bunuyoruz. Ve bu münasebetle başlangıç aldığımız daha geniş formüle -tarihin, insanoğlunun geçmişte yapıp ettikleri ve tecrübelerini ele aldığı şeklindeki formüle- tereddütsüz müracaat edebiliriz. Tarihçinin geçmişin düşüncelerini diriltmeye çalıştığını, ama tam olarak sadece düşüncelerle ilgilenmeyip, bunun ötesinde bu düşüncelerin sahip olduğu duygu ve haleti ruhiye arkaplanı ile de ilgilendiğini ifadeye devam edeceğiz. Bir çağın ruhunu açığa çıkarmaya koyulduğunda onun nüfuz etmeyi beklediği, çağın entelektüel hayatından ibaret değildir: çağın duygusal hayatına da vakıf olmak ister. Collingwood'un da farkında olduğu gibi, tarihçinin mezkur işi ifa etmesinde şüphesiz zorluklar vardır. Ama bu zorluklar işin her iki cephesi için geçerlidir. Eğer tarihsel şüphecilik haklı temelde savunulursa, bu, duygu için olduğu kadar düşünce için de geçerlidir.

3. Tarihte "İrtibatlandırma"

Şimdi gelineen noktada durum şudur: idealistlerin tarihsel açıklama konusundaki temel iddiasını reddetmiş ve tarihsel açıklamanın genel doğrulara bir tür referans içerdiği ileri sürmüş bulunuyoruz. Bu kendimizi sessiz sedasız bir tür pozitivist teze (yukarıda ss. 51-54) hasretmek gibi görünebilir. Fakat bu neticeyi kabul etmeden önce, belki tarihçilerin fiilî uygulamalarına daha yakından bakmamız iyi olacaktır. Bu uygulamalara yakından baktığımızda, tarihçilerin pozitivist teoriden daha fazla idealist teoriye uyan bir usulü, bir olayı diğer olaylarla tabiatının gereği olan ilişkilerinin izini sürerek ve onu tarihsel bağlamına oturatarak inceleme usulünü kullanmalarına şaşırırmaktan kendimizi alamayız. Bu, giriş bölümümüzde irtibatlandırma (colligation) süreci olarak tarif edilen süreç olup, mahiyet ve önemini ele alma emeğimize değer.

Bir tarihçiden belli bir tarihsel olayı açıklaması istense, sanırım açıklamasına çoğu zaman söz konusu olayın, kastedilen zamanda cereyan eden genel gidişatın bir parçası olarak görüleceğini söyleyerek başlama eğiliminde olacaktır. Bu sıfatla Hitler'in 1936'da Ren Bölgesini tekrar işgali, onun iktidara gelişinden itibaren takip ettiği hak iddiası ve yayılmacılık şeklindeki genel Alman politika-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

sına atıfla açıklanabilir. Tek taraflı silahsızlanmanın tanınmaması, Almanya'nın Cemiyeti Akvamdan çekilmesi, Avusturya'nın ilhaki ve Sudet Bölgesiyle birleşme gibi söz konusu politikanın ifadesi ve politikanın icrâsındaki daha önceki ve sonraki adımların örgüsü, çıkış noktası aldığımız müstakil eylemi hakikaten daha anlaşılır hale getirmeye yardım eder. Politikaya referans ve mezkur adımların örgüsü bunu bize, mezkur eylemi (işgal eylemini) bağlamına oturtma ve onu az çok bütünlük arz eden bir politikanın tahakkukunda bir adım olarak görmemizi kâbil kılarak yapar. Bu politikanın ne olduğunu kavramak ve müstakil olayların politikanın tahakkukuna katkıda bulunduğu seyri anlamak, en azından bir çok durumda normal olarak bir tarihsel açıklama getirerek anlaşılan şeylerin parçasıdır.

Şimdi burada tarihçinin bu formda açıklamayı kullanma kâbiliyetinin, elindeki konunun özel mahiyetine bağlı olduğunu görmek önemlidir. İdealistlerce haklı olarak vurgulandığı gibi, tarihçinin her dâim bu tarzda düşünebilmesi bütünüyle eylemler üzerinde durması münasebetiyledir. Gerçek şu ki, her eylem, bütün hadiseyi mümkün kılan bir düşünce veçhesine sahiptir. Çünkü eylemlerin, geniş anlamda ifade edilecek olursa, maksatların tahakkuku olması münasebetiyle, keza, mücerret bir maksat veya politika bütün bir eylemler -ister bir kişi ister bir çok kişi tarafından icrâ edilsin- serisinde ifade bulabileceği için, açık surette bazı tarihsel olayların birbiriyle alakalı olduğunu, bu alakalı olma keyfiyetinin de tarihsel olayların aslı (tabiatında mevcut bir vasıf) vasfı olduğunu söyleyebiliriz. Tarihsel olaylar, söz konusu eylemler serisinin bir bütün oluşturması nedeniyle böylesine birbiriyle alakalıdır. Öyle ki, bu bütünlükle alakalı olarak, sadece bütünün daha sonraki parçalarının daha öncekiler tarafından belirlendiğini değil, ayrıca bu belirlemenin karşılıklı olduğunu, bilfiil daha önceki parçaların sonrakilerin tasavvur edilip düşünülmesi keyfiyetinden etkilendiklerini de ifade etmek doğru olacaktır. Bu durum, tabiatla¹ karşılaşmadığımız, her

Organik varlıkların mevcudiyeti bu ifadeyi tekzib eder gibi görünmektedir. İ akal bunları, maksat kavramını işin içine katmadan açıklayanlayız- Onların davranışını beşerî davranışta olanla aynı anlamda maksada matuf olarak telakki etmek kesinlikle mümkün değildir.

W. H. WALSH

hangi bir şekilde bilimsel amaçlar bakımından hiçbir "iç cihete" sahip olmayan ve bu yüzden de sadece haricî bağlantılara imkan veren tabii olaylarda karşılaşmadığımız bir durumdur.

İşaret ettiğimiz nokta, tarihsel düşünüşün, tarihçinin konusunun mahiyeti münasebetiyle, çoğu zaman teleolojik şartlarda gelişmesidir. Fakat işaret ettiğimiz noktaya, tarihi gerçekte olduğundan daha bilinçli tasavvur mahsulü ve nizamî hale getirme istikametinden dolayı karşı çıkılacaktır. Elbette tarihçiler muayyen çağları karakterize eden genel hareketlerden söz eder: Aydınlanma, Romantik hareket, 19. yüzyıl İngiltere'si reform çağı, tekelci kapitalizmin yükselişi gibi. Fakat bu hareketlerin her durumda, bütünlük arz eden bir politikayı ifade etmeye yönelik bilinç mahsulü teşebbüsler olduğu akla yatkın bir şekilde savunulabilir mi? En azından bu hareketlerin birçoğu hakkında böyle bir iddia ayan beyan doğru olmayacaktır. Hiç şüphesiz tarihte, esasları bakımından daha önce formüle edilmiş bir programı icrâ etme teşebbüsü olan bazı hareketler-son yüzyılın ilk yıllarında Büyük Britanya'daki hukuk reformu buna bir örnek olacaktır- vardır. Fakat bunlar tarihte kural olmaksızın ziyade istisna gibi görünmektedir. Diğer yandan kanıt babından, tekelci kapitalizmin yükselişi veya Romantik hareketin kendini kimin planladığını bir sorulur.

Bu itirazın ikna ediciliği peşinen kabul edilmelidir. Tarihi, bilinçli şekilde planlanmış vakıalar serisinden müteşekkil olduğu şeklinde bir varsayıma dayanarak açıklamak saçma olacaktır. İnsanlar o kadar hesap edici değildir, ve her hadisede dikkatle formüle edilmiş bir politikaya göre davranmaya çalışsalar bile, beşerî ve tabii hâl ve şartların bazen onları aştığını görecektir. Fakat tüm bunlar, zannederim teorimizin temel noktasını feda etmeksizin kabul edilebilir.

Zira, birinci olarak, eğer tarihe bilinçli hareketler silsilesi olarak bakmak saçma ise, aynı şekilde insanoğlunun bazen insicamlı politikalar takip ettiği doğrusunu göz ardı etmek de saçmadır. Netice itibarıyla Naziler Avrupa'yı işgal etmeyi planlamıştı, binaenaleyh 1933-1945 yılları üzerine hiçbir tarih onların planından söz etmeyi

ihmal edemez. Açık bir gaî (teleolojik) açıklama bu sıfatla bazı tarihsel olaylar bakımından bütünüyle savunulabilir. İkinci olarak da, en basit formunda böyle bir açıklamaya başvurmak çok defa mümkün olmasa bile, tarihçiler tarihsel olayları genel hareketler ve genel eğilimler altında gruplandırmaya çalışmakta olup, bu keyfiyet, tarihçilerin söz konusu açıklama tarzının yerine bir ikamenin özlemine çektiklerim gösterir. Tarihçiler aslında açık gaî biçimde düşünemeseler bile, yine de yarı-gaî bir usul kullanırlar. İlgili kimselerin bir çoğunun olsa olsa söz konusu düşüncelerine dair pek az bilinçli idrake sahip olduğunu bildikleri hâlde, tarihçiler aslında olayları, dile getirdikleri düşüncelere işaret ederek ve düşüncelerin sıkı sıkıya irtibatlı olduğu diğer olayları zikrederek açıklarlar. Neden böyle yaparlar? Bu konuda savunmaları şudur: fikirler -bu fikirlere göre hareket eden kişilerin zihinleri içinde sürekli şekilde varolmasalar bile- halkın davranışı üzerinde etki icrâ edebilmektedir. Nitekim İngiltere'nin emperyal bir misyona sahip olması fikri, her ne kadar ülkede zamanın ancak küçük bir azınlığı tarafından açıkça savunulsa da, Victoria devrinin sonuna doğru bu fikir, İngiliz dış politikasının icrâ tarzı üzerinde fevkalade önemli bir tesir arz eder hale geldi. Bu politikaya dair yapılacak hiçbir açıklama bunu zikretmeden geçip gidemez. Emperyalizm politikası, bilinçli şekilde kabul edilmiş veya bir maksada matuf niyet taşıyarak zamanın iktidarında olanların ekseriyetince takip edilmiş olmasa da, hakikaten İngiliz siyasal tarihinde kolayca takip edilebilir bir emperyalist dönem vardı.

Whewell'in terimlerini kullamrsak, bu olayları "uygun kavramlar" altında "irtibatlandırma" sürecinin, tarihsel düşünüşün önemli bir yönünü teşkil ettiği bana çok açık gibi gelir. Dolayısıyla ben bu süreci, tarihçinin üzerinde çalıştığı olaylardan tutarlı bir bütün oluşturma amacı konusunda geçen son bölümün başlangıcında söylenenler ile ilişkilendireceğim. Fikrimce Whewell'in söz konusu irtibatlandırma usulü, bazı ağırlıklı temel kavramlar veya üzerinde durduğu olayları aydınlatacağı önemli fikirler aramak, bu fikirlerin kendi aralarındaki bağlantılarının izini sürmek ve sonra da söz konusu dönemdeki olayların "anlamalı" bir tahkiyesinin inşâsıyla ay-

W. H. WALSH

rmntılı vakıaların bu fikirler ışığında nasıl anlaşılır hale geldiğini göstermektir. Hiç şüphesiz bu program, herhangi bir müşahhas durumda ancak kısmî başarı ile icrâ edilebilecek bir programdır: hem doğru anahtar düşünceler hem de bunların ayrıntılı vakıalara darbı istikametindeki içebakış gözümüzden kaçabilir, halbuki peşinde olunan anlaşılabilirlik, indî şekilde sınırlanmış bir dönem içindeki "anlaşılabilirlik" olabilir (tarihçi çalışmak için bir olaylar kümesi sınırı çizmedikçe, onları irtibatlandırma işine başlayamaz bile). Fakat bunların kabul edilmesi temel noktayı değiştirmez: mezkur usul tarihçilerin kullanacağı bir usuldür. Dolayısıyla tarihsel açıklama konusundaki bir değerlendirmenin ona yer vermesi gerekir.

Bununla beraber tasvir etmekte olduğum sürecin önemini çok büyütme kolaydır. Değerlendirmemi bu nokta üzerine bazı kayıtlarla bitirirsem, bir kısım okuyucuların şüpheleri belki yatışacaktır. Şunu açıklıkla belirtmeliyim ki, birincisi, tarihsel olayları ihtiva ettikleri fikirlere referansla açıkladığımı söylemek, tarihin tartışmaya açık olma bakımından rasyonel bir süreç olduğunu savunmak değildir; ikinci olarak da bunun tarihçilerce kabul edilen yegane açıklama usulü olduğu fikrinde değilim.

(1) Daha önce irtibatlandırmanın idealist tarih görüşüne pozitivist tarih görüşünden daha fazla uyduğunu (bu açıkça tüm tarihin düşünceye dair olduğu teziyle bağlantılıdır) açıkladım. Keza bazıları, benim onu savunmamda idealizmi ileri sürme teşebbüsünü şüphesiz görecektir. Bana sorulacaktır, Hegel'inkılık değiştirmiş somut evrenselleri dışında ağırlıklı kavramların nelerdir? Şimdi itibardan düşmüş bir rasyonalizmin canlandırılması dışında, tarihi anlaşılabilir bir bütün olarak gösterecek teşebbüs nedir? Bu tür bir şey olmadığını ifade etmek isterdim. Tarihçinin uygun fikirlere göre olayları irtibatlandırarak tarihte anlaşılabilirlik özelliğini bulmaya çalıştığını söylerken, ben tarihte bir nihaî muharrik güç teorisi önermiyorum. Tarihçinin sarıldığı fikirlerin *kökeni* hakkında bir şey söylemiyorum; benim için o fikirlerin tarihçinin yazdığı zaman müessir olması yeterlidir. Bu sıfatla teorimin benimsediği tarihsel süreçteki tek rasyonalite, bir tür sathî rasyonalitedir: doğrusu, falan olay, filan

olay ve bir diğer olay tek bir politikanın ya da genel hareketin cüzleri olarak birlikte gruplandırılabilir. Politika ya da hareketin kendisi daha başka bir anlamda muhakeme mahsulü mü idi değil miydi? Bu daha geniş meseleye dair burada söyleyecek bir şeyim yoktur.

Bundan, teorimin, bazılarının menfî bir manada alacağı rasyonalist mahiyette (rationalistic) olmadığı, fakat daha ziyade tüm okullara mensup yazarlar (Marksistlerin bile neden reddetmesi gerektiğini anlamıyorum) tarafından kabul edilebilecek bir teori olduğu sonucu çıkar. Fakat bu keyfiyet kendi içinde, eğer tarihsel açıklama tam olacak ise, irtibatlandırmanın daha başka usullerce desteklenmesi gerektirdiğini düşündürür.

(2) Tarihsel olayların fikirler bakımından bir açıklaması, kısmî olmaktan öte gidemez, çünkü bu açıklama oradaki fikirlerin neden kabul edildiği (onlara, özgün çekiciliği ne verdi?) ve sözcülerinin (tabîi ve beşerî engeller karşısında) ne ölçüde bunları fiiliyata dökmeyi başardıkları gibi önemli sorular üzerine hiçbir şey söylemez. Tam tekmil bir açıklamanın bu meseleleri açıkça ortaya koyması gerekir. Gel gelelim, sadece üzerinde çalıştığı eylemlerin içeriğine yoğunlaşan irtibatlandırma teorisi bunları atlamaktadır. Genelleştirme kabul edildiği sürece irtibatlandırma teorisinin bu durumunda bir beis yoktur; mesele ancak bu genelleştirme vasfı göz ardı edildiğinde ortaya çıkar ve mezkur teori, veya onun benzeri, tek doğru olarak öne sürülür. İşte o zamandır ki yukarıda incelediğimiz idealistlerin ifratına düşeriz. Fakat tüm ayrıntıları hatırimızda tutarsak böyle saçmalıklara düşmemize lüzum yoktur.

Tarihçiler, irtibatlandırma yanında başka hangi açıklama sürecine başvurlar? Bunun, genel prensiplerin özel hadiselere darbını ihtiva eden yarı-bilimsel bir tipte açıklama tarzı olacağı açık gömür. Böylece, idealizm tartışmamızın sonunda yaptığımızı/ gibi, >0/1 tivist tarihsel düşünüş teorisi gibi bir şeye geri döndiik. İhı bolumlulu geri kalanında, bu teorinin merkez aldığı ve herhalde herhalde bu açıklamanın da kabul etmek zorunda olduğu, tarihle j'eucl >u*imlere referans mevzuunun bir tetkikini iş edinmemi/ ^H'iekıııkieılu

4. *Tarih ve İnsan Tabiatına Dair Bilgi*

Bir tarihsel durumu anlamak için, onun hakkında biraz genel bilgi sahibi olmamız gerektiği hususunda mutabıkızdır. Binaenaleyh burada sorulacak ilk soru tabîî ki, bu genel bilginin neden müteşekkil olduğudur. Daha önce de gördüğümüz gibi, modern pozitivistlerin buna çok basit bir cevapları vardır. Bu cevap, ihtiyaç duyulan genel bilginin bir tarihsel durumdan diğerine farklılık arz etmesi münasebetiyle, tarihçilerin başvurduğu özel bir genelleştirmeler manzumesi olmadığı şeklindedir. Bu sıfatla, geniş ölçekli nüfus hareketleriyle uğraşan bir tarihçi, diğer doğrular yanında coğrafyacı ve iktisatçının bulgularına müracaat edecektir. Klasik ilim tarihi konusunda çalışan birinin, kağıt ve mürekkep kimyasına dair bazı şeyler bilmesi gerekir. Bir biyograficinin psikoloji yasalarına aşina olması gerekir. Keza benzeri örnekler verilebilir. Her bir farklı alanın tarihçisi, özel tür bir ilgi sahasına sahiptir ve her biri uygun genel bilgi ile mücehhez olmak durumundadır.

Bu izah tarzı, tarihten her ne surette olursa olsun spesifik bir çalışma sahasının adı olarak söz edilmesinin yanıltıcı olduğu şeklindeki -çoğu zaman pozitivist okul taraftarlarınca ileri sürülen- görüşle bağlantılıdır. Tek başına tarih diye bir şey yoktur; sadece farklı tarih türleri vardır. Tarih, genel bir terim olup, tasnif, sadece tarihin türleri -siyasî tarih, askerî tarih, iktisat tarihi, dil, sanat ve bilim tarihleri ve diğerleri- bakımından doğrudur. Tarihin *tarih olma sıfatıyla* hangi genel önermeleri ortaya koyduğunu sormak, cevaplandırılmayacağı için nafiye meşgul olunacak bir soru sormaktır.

Yayılcı (diffusionist) tarih açıklaması olarak tavsif edilebilecek bu açıklamanın, özellikle muhtasar hiçbir tür görüşten pek haz almayan bir çağa anlamlı ve çekici geldiği pek inkar edilemez. Açıklamanın en azından müsbet iddiaları kusurdan münezzeh görünmektedir. Elbette bir çok farklı tarih türleri olduğu vakıadır ve elbette her dalın mensubu, görevini ifa etmek için uzman bilgisine ihtiyaç duyar. Şüphesiz yine bir türün ayrı mütâlaa edilmesi, tarihsel bilgi elde etme sürecinin zarurî bir yönüdür: tüm güncel tarih sahaları, geçmişe belli bir bakış açısından bakmaları ve geçmişin

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

sınırlı bir cephesine yoğunlaşmaları gibi önemli bir cihetten şubelere ayrılmış mahiyettedirler. Fakat, bunun tümüyle kabul edilmesi gerekmele beraber, bundan pozitivist sonuç çıkıp çıkmayacağından şahsen emin değilim. Zira bana öyle geliyor ki, her türden tarihsel çalışmada tek bir öncelikli amaç vardır: beşerî geçmişin müşahhas bir bütün olarak anlamlı bir resmini binâ etmek. Böylece söz konusu geçmiş, tıpkı kendimiz ve devrimizdeki başka insanların hayatları gibi bizim için canlı hale gelir. Farklı tarih türleri, bu temel dizayna farklı şekillerde katkıda bulunur. Ama zannederim bu tüm tarihçilerin aklında da vardır. Tarihçilerin hepsi insanın geçmişine ışık tutmayı beklerler; ve eğer özel çalışmalarının en azından belli düzeyde bunu ifa ettiğine inanmasalardı söz konusu çalışmalarını deruhte etmezlerdi.

Simdi eğer bu iddiada bir doğruluk payı varsa, bundan, tarihçilerin farzettikleri her biri tarihinin muayyen amaçlarına matuf spesifik genelleştirmelere ilave olarak, ayrıca her bir tarihinin tüm düşünme faaliyetinin dayandığı temel bir hükümler kümesi olduğu neticesi çıkar. Bu hükümler insan tabiatıyla alakalıdır: bunlar insanların, hayatları seyrinde ister içinde yaşadığı doğal koşullar tarafından ister hemcinsi insanlar tarafından olsun, kendilerine yönelik tertip edilmiş muhtelif meydan okumalara verdiği karakteristik mukabelelere dair yargılardır. Şüphesiz bu hükümlerden bir kısmı formülleştirmeye pek değmeyecek kadar aleladedir. Mesela, büyük fizikî sıkıntılara maruz kalan insanların ekseriya zihnî enerjiden mahrum oldukları şeklindeki doğruyu, hiç kimsenin biçimsel olarak vaz etmesi lazım gelmez. Fakat tarihinin nihaî raddede hem neyi doğru olarak kabul edeceğine hem de kabul ettiği şeyi nasıl anlayacağına karar vermesi gerekmele olup, bu kararların tarihçinin beşerî tabiat konusundaki anlayışının ışığında verildiği düşünüldüğünde, önermeler kümesinin bir bütün olarak son derece önemli olduğu ortaya çıkar. Tarihinin neyi itibara değer gördüğü, neyi beşerî kudret dahilinde mümkün gördüğüne bağlıdır; ve hımdaki mevzubahis hükümlerin taalluk ettiği de budur. İnsan labialı bilimi bu bakımdan her tarih dalı için temel olan disiplindi!. İlinin

diğer dallarının sonuçları şu ya da bu tür tarih için gereklidir; ama hiçbirisi, adı zikredilen çalışma sahası kadar geniş ehemmiyete sahip değildir.

5. *Bu Kavramdaki Zorluklar*

Şayet buraya kadar kabul ise, o zaman, tarihinin insan tabiatı hakkındaki bu hükümlere dair bilgisi ve onları kullanımı konusunun tekмили birden bir çok zorlukları ihtiva ettiğine de katılmak gerekir. Dolayısıyla bu zorlukların sadece tarihsel açıklama meselesiyle alakalı olmayıp ayrıca tarihsel önermelerin objektifliği meselesiyle de alakalı olması münasebetiyle, bunların biraz daha genişçe tartışılması gerekecektir.

İlkönce tarihinin bu temel fikirleri nasıl elde ettiği problemi vardır. Burada açık cevap şu olacaktır: "konu üzerinde kabul edilmiş otoritelerden", yani modern psikoloji ve sosyoloji içinde insan tabiatını çalışmayı iş edinmiş olanlardan şeklinde olacaktır. Fakat şaşırtıcı olan şudur: bu bilimlerden, bu bilimlerin yöntemlerinden ve sonuçlarından büyük ölçüde habersiz çok sayıda yetkin tarihçi, belli tarihsel durumlara dair değerlendirmelerine güvenilebilecek insanlar vardır. Her ne kadar insan zihni veya beşerî toplumun genel özellikleri konusunda asla düzenli bir eğitim almamış olsalar da, bunların insan tabiatı konusunda hayli bilgiye sahip oldukları ve bilgilerini çok güzel kullanabildikleri anlaşılıyor.

Bunlar bilgilerini başka hangi kaynaktan alabilirler? Tek şıklı cevap, "tecrübeden" şeklinde olacak gibi görünmektedir. Tabii bu bazı filozofların âşinâ bulacakları bir cevaptır. Bu filozoflar, tarihçilerin sergilediği insan tabiatına dair idrakin, hepimizin günlük hayatlarımızda sergilediği idrakten farklı olmadığını ve onunla aynı kaynaktan geldiğini söyleyeceklerdir. Bu idrak, hepimizin gündelik amaçlarla kabul ettiği ve "aklıselim" diye bildiğimiz, genel tecrübeden kaynaklanan ve bizzat kendimizin az çok teyit ettiği, halihazırda kabul edilmiş genelleştirmelerden oluşan geniş halitanın parçasıdır. Burada ikinci cevabın üstünlüklerinden şüphe olmasa gerektir. Bu kabul edilecek olursa, ele aldığımız konuda olması muh-

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

temel bütün sır ortadan kalkar. Tarih kategorilerinin akliselim (common-sense) kategorileriyle aynılık gösterdiği ortaya çıkacağı için, tarihçinin insan tabiatı anlayışının ehemmiyeti konusunda kendimizi zora sokmamıza gerek olmayacaktır artık. Bu şartlarda, tarihsel bilginin özel bir dikkate değer olduğu ya da özel bir felsefi tetkik hakkı ileri sürebileceği şeklinde bir iddia olamaz.

Tarihçinin insan tabiatı hakkındaki anlayışının bir biçimde tecrübeden kaynaklandığım ve hatta bizim sağduyu-bilgisi dediğimiz şeyle devamlılık arz ettiğini reddedecek değilim. Fakat büyük tarihçilerce sergilenen beşerî tabiatın açılımlarına yönelik bakış derinliği ve zeka kıvraklığının hakkını teslim etmeden konuyu burada bırakabilir miyim acaba, mütereddidim. Böyle insanların özelliklerinden biri beşerî durumlara dair kavrayış ve sezgilerinde sağduyunun çok ötesine geçmeye muvaffak olmalarıdır. Onların tahayyül güçleri veya sezgi de denilebilecek güçleri, okuyucularına, kendi zihniyetlerinden çok farklı olan dönemlerin zihniyetlerine nüfuz etmeye kabil kılan tasavvur edilemeyecek ufuklar açar. Bu cihetten ve aynı şekilde diğer bazı cihetlerden, bu yazarların çalışması diğer alanlardaki yazarların çalışmasına yakın bir benzerlik taşır. Keza edebiyat sanatı da, özellikle de drama ve roman, emsalleri bakımından özellikle derin renklere sahip insan tabiatına dair açılımları gerektirir ve yine burada içebakış nadiren formel eğitimin neticesinde elde edilir. Her iki durumda da içebakışm, yazarın tecrübesine ve onun devrinin müşterek tecrübesine dayandığını söylemek şüphesiz doğru olmakla beraber, bu ifade hakikaten pek aydınlatıcı değildir.¹ Zira açıklama üzerine düşündüğümüzde çetin bir soruyla baş başa kalırız: neden bazıları tecrübelerinden o kadar yararlanabilirken, bazıları pek az yararlanabiliyor? Şekspir ya da Tolstoy tarafından sergilenen insan tabiatına dair çok yönlü kavrayışı açıklamak için tecrübe yeterli midir? Tecrübe, Emily Bron-

Profesör Ryle'in antitezinde (*The Concept of Mind*, Ch. II) bu bilginin hep "neyin bilgisi"ne muhalif olarak "nasılın bilgisi" olarak tasnif edilmesi önerisi hakkında da aynı şeyi söylerim.

W. H. WALSH

te'in, gerçek hayatta bir benzerine ne kendisinin ne de okuyucularının karşılaşması imkansız ama buna rağmen bizi bütünüyle inandıracak şekilde etkileyen bir yaratık olan Heathcliff karakterine verdiği müthiş inandırıcılık kabiliyetini açıklayabilir mi? Edebî sezgiyi açıklamak için gerekli tüm şeyin sağduyu ve genel tecrübe olduğunu söylemek, açıkça doğruluktan uzaktır: yetenek de gereklidir. Ortalama tarihçi yerleşik akli selimin aradığı vasıfların ötesine geçmeyen vasıflarla işlevini yeterince uygun şekilde ifa edebilir olmakla beraber, bu alanda da hakikaten kendini gösteren bir çalışma için yetenek gibi bir şey gerektiği kesinlikle ileri sürülebilir.

Vardığım sonuç, tarihçinin insan tabiatına dair bilgisi hakkında sahiden bir problem olduğudur ve fikrimce bu problem edebî eser ve edebî sezgi bakımından zuhur eden probleme çok yakındır. Fakat bu meseleyi tartışmadan burada bırakıp, insan tabiatı bilimi konusunda başka bir müşkülât noktasına geçmek durumundayım.

Bu nokta bilimin temel önermelerinin değişkenlik vasfı konusuyla ilgilidir. Tarihçinin neyi hakikat olarak kabul edeceği konusunda nihai kararını, insan tabiatına ilişkin anlayışı ışığında vermesi gerektiğini hâlihazırda ifade etmiş bulunuyoruz. Fakat konu üzerinde tefekkür ettiğimizde, insan tabiatına ilişkin anlayışlar çağdan çağa çok çarpıcı bir şekilde değişir. Bir dönemde (mesela Orta Çağlarda) normal görünen bir diğerinde (mesela 18. yüzyılda) son derece anormal görülebilir. Üstelik fark o kadar belirgindir ki, önceki dönem daha sonraki dönem için kesinlikle kavranamaz bir hâl alır. İşte dine dair meseleleri ele alırken Gibbon¹ gibi bir yazarın yazdıklarını mahveden yanlış anlamalar... Böyle yanlış anlamaların sadece geçmişe ait olduğu ve seleflerimizden daha zeki olduğumuz da düşünülemez. Zamammız ile geçmiş çağlar arasında farklılıklar olduğu konusunda şüphesiz Gibbon ve Voltaire'den daha çok bilinçliyiz. Ama bundan farklılıkların üstesinden gelme hususunda

Gibbon, Edward (1737-1794), zamanının büyük İngiliz tarihçisi, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* adlı eserin sahibi (ç. n).

tamamen başarılı olduğumuz sonucu çıkmaz. Gerçekten başarılı olmamızı beklemek gayri mâkul gibi görünmektedir; zira bu hususta, kendi zamanımız dışında adım atabilseydik ve geçmişi *sub specie aeternitatis* tasavvur edebilseydik başarılı olmayı bekleyebilirdik ancak.

Şimdi temel önermeleri bu şekilde değişiklik arz eden bir bilimin, hiçbir surette bilim olmadığı düşünülebilir pekala. Ve zaten bu neticeye de varılmıştır. Örneğin Collingwood, beşerî tabiata dair hiçbir "ebedî" doğru olmadığını, ancak insanoğlunun şu ya da bu çağdaki davranış tarzı hakkında doğrular olduğunu ileri sürmüştür mütemadiyen. Beşerî tabiata ilişkin hiçbir ebedî doğru olmadığını ileri sürer, çünkü beşerî tabiat daima değişmektedir. Fakat görünüş itibariyle mâkul olan bu iddiayı biraz dikkatle tetkik etmemiz lazım. İnsan tabiatının çağdan çağa değiştiği ifade edilirken, geçmiş ve hâl arasında *hiçbir* aynılığın olmadığı, birinden diğerine sürekli bir gelişme olmadığı, bundan başka bu ikisinin -geçmiş ve hâl- tamamıyla farklı olduğu neticesine ulaştığımız varsayılr mı? Eğer (Collingwood'un daha şüpheli zamanlarında bizzat düşündüğü gibi) böyle varsayılıyorsa, bu herhangi bir zihnî idrakin olabilirliğini ortadan kaldırmaz mı? Mesela Antik Yunan veya Orta Çağlardaki insanlar bu günün insanı ile ortak hiçbir şeye sahip değilse, onların tecrübelerinden herhangi bir anlam çıkarmayı nasıl bekleyebiliriz? Bu anlam çıkarma işine kalkışma, çözümünü hatırlayamadığımız daha önceden tanzim edilmiş bir şifre metnini okumaya çalışmak gibidir.

Bu, kendi içinde *mantığa değil hisse hitabeden (ad hominem)* bir argümandan öte bir şey değildir: bu, insan tabiatında sabit [değişmez] bir şey olduğunu ve bu bakımdan da bir insan tabiatı biliminin mümkün olduğunu kanıtlamaz. Bu sadece tıpkı çağdaşlarımızı anlayabileceğimizi düşündüğümüz gibi geçmiş dönemleri de anlayabileceğimizi düşündüğümüz gerçeğine dikkat çeker. Ama tarihsel anlayış konusundaki top yekun şüpheliğin edebî anlayış konusunda da top yekun şüpheliği getireceğini düşündüğümü/dr, mezkur kanaat ne olursa olsun haklılık bulur. Eğer geçmişteki insanların eylemlerini anlayamazsak onların edebiyatlarındım he

W. H. WALSH

hangi bir şey çıkarmayı da bekleyemeyiz. Ama onlardan yine de -bazı yazarların bize diğerlerinden daha kolay anlaşılır geldiği ve bazı edebî mahsullerin, onları yorumlama çabamıza rağmen bizi aciz bırakmaya devam ettiği fikrinde olsak da- en azından bir ölçüde, bir şeyler çıkarabileceğimizi tabî ki düşünürüz.

Bu sıfatla davranış ve inançlarda çağdan çağa arz eden farklılıklara rağmen insan tabiatı biliminin ilke olarak mümkün olduğu ileri sürülebilir. Fakat insan tabiatı bilimi kâbili imkan olsa bile, bu, tarihsel anlayış konusunda herhangi yanlış bir iyimserliğe sebep olmamalıdır. Gerçek şu ki çalışmalarına insanların nasıl hareket ettikleri ve (ve belki eklememiz gerekir) nasıl davranmaları gerektiği konusunda farklı tarihçiler farklı tasavvurlar getirir, ve bu keyfiyet onların ulaştığı neticeler üzerinde son derece önemli bir tesire sahiptir. Burada mezkur keyfiyetin öteki tazammumlarını tetkik ile meşgul olmuyoruz:¹ amacımız sadece bu durumun tarihsel açıklama konusuyla alakasını ortaya koymak olmuştur. Şahsen söylemeliyim ki, bunun hem önemli hem de yerinde olduğundan şüphe yoktur.

İnsan tabiatı bilimiyle alakalı sonuç bakımından kısaca temas edeceğim (geçen iki hususla alakası yeterince açık olmalı) bir başka zorluk daha vardır. Beşerî tabiat hakkındaki doğruların tarihsel anlayışta *önkabul* olarak alındığım ileri sürmüş ve tarihçinin, çalışmasına belli bir insan tabiatı tasavvuruyla *yaklaşmasından* söz etmiş bulunuyorum. Fakat mesele burada bırakılamaz. Çünkü, insan tabiatı hakkında düşünmeye başladığımızda, tarih idrakine beşerî davranış açımlarıyla alakalı bazı fikirler katmamız sadece doğru olmakla kalmaz; ayrıca tarihsel çalışmamız sürecinde bu konuya dair fikirlerimizi de gözden geçiririz. Roma İmparatorluğunu parçalayan barbarlar gibi bizden oldukça uzak insanların yapıp ettiklerinin bir açıklamasını yorumlamada, onların davranışlarını bilvasıta yargılayacağımız ve yorumlayacağımız bazı kriterlerle işe başlarız. Fakat bu yorumlama faaliyetimiz, düşünmediğimiz açımlara

Başka bazı tazammunlar için bakınız aşağıda Bölüm V.

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

dikkatimizi çekerek çok geçmeden bizi söz konusu kriterlerde önemli cihetlerden değişiklik yapmaya sevk edebilir. Tarihin durumu burada yine edebiyat örneğine paraleldir. İyi bir roman ya da iyi bir oyunun çok defa bize kendimiz hakkında bir şeyler öğrettiği söylenir; mamafih, bildiğimiz gibi o roman veya oyuna insan tabiatına dair önceden mevcut bazı fikirler katma ihtiyacı duyarız.

Zannederim, insan tabiatına dair bilginizin tecrübeye dayanması ve tecrübemiz genişlerken sürekli revizyona tâbi olması şeklindeki âşîkar sebeple bunda şaşırarak bir şey olmadığını söyleyerek bu hususu halletmek yetmez. Muhakkak ki öyledir; fakat bu mevzuu (insan tabiatı) üzerindeki fikirlerimizin hala tecrübeden gelen değil de, *a priori* ya da arzuya göre değişen (subjective) diye adlandırılacak bir unsur içermekte olduğu gerçeği ortadan kalkmaz. Bu sübjektif unsurun varlığı, tarih felsefesi için başta gelen bir mesele teşkil eder ve gerçekten tarihin kamilen bilimsel bir çalışma haline gelme kabiliyeti olduğunu kabul etmeleri istendiğinde bir çok sıradan insanın duyacağı tereddüdün temel sebebidir.

Tekrar döneceğimiz bu meseleleri şimdi bırakıp, uzun ve müşkül bir tartışmanın sonuçlarını toplamaya çalışalım. Tarihte açıklamanın mahiyeti konusundaki değerlendirmelerimize iki görüşü aklımızda tutarak başladık. Biri tarihsel anlayışın vasıtasız ve sezgisel olduğunu vurgulayan görüş; diğeri de tarihsel anlayışı fiilen ampirik bilimlere dair düşünüşün bir alt formuna indirgeyen ve onun yöntemini akliselime (common sense) benzeten görüştür. Bu görüşlerden birincisini kat'î surette reddetmenin mantığını gördük; fakat bu bize, ikincisini doğrudan doğruya kabul etme mecburiyeti yüklemiyordu. Zira her ne kadar idealist okul iddialarında çok ileri gitse de, gördük ki, bu okul eylem kavramım tarihçi için merkeze koyma hususunda yanlışta değildi ve tarihteki nihaî muharrik güçlere dair görüşleri ne olursa olsun tarihçilerin takip ettikleri ileri sürülen teleolojik ya da yarı teleolojik usulleri kendisiyle alakalandırmayı önerdiğimiz bu kavram idi. Bununla beraber, tarihsel olayları irtibatlandırma sürecinin -önemi büyük olsa da-, tarihsel açıkla-

W. H. W A L S H

manm tüm vasfım teşkil edemeyeceğini kabul ettik.¹ Bilimsel tipte doğrulara dair açıklamalarda olduğu gibi, genel doğrulara referansa da ihtiyaç duyulmaktaydı ve bu noktada pozitivist bakış açısıyla genel bir mutabakat içinde olduğumuzu gördük. Ama beşerî tabiat ilmine ait temel bir genelleştirmeler kümesinin tüm tarihsel çalışmalarda farz edildiği fikrini savunmada pozitivistlerden ayrıldık; netice olarak bu genelleştirmeler ve bunlara dair tarihçinin bilgisi hususunda ortaya çıkan bazı müşkülatlara işaret etmeye çalıştık. Vardığımız genel sonuç şöyle özetlenebilir: fikrimizce tarih, her ne kadar doğal bilimler hatta bazılarının bizi inandıracığı gibi aklıselim bilgisinden o kadar farklı olmasa da, kendine has özellikler taşıyan bir bilgi formudur.

Bunu ortaya koymanın başka bir yoiu, herhangi bir veri eylemin tam bir açıklaması bariz şekilde nedenler ve saıklara referans gerektirken, tarihte genel hareketlerin izini sürme üzerine yoğunlaşan tarihçilerin, esas itibariyle niyetler ya da maksatlarla meşgul olduğunu söylemek olurdu. Bir eylemin saikını bulmanın, o eylemi belli bir tipin varlığı olarak tasnif etmek olduğu hususunda Profesör Ryle ile (*The Concept of Mind*, ch. IV) hemfikirim.

BÖLÜM IV

Tarihte Doğruluk ve Hakikat (Vakıa)

1. Giriş

Daha önce Bölüm H'de, tarihi, geçmişteki beşerî faaliyetler ve tecrübelerin "anlamlı" bir tahkiyesi olarak tarif ettik. Bu tarifi ilk iki cephesini açıklığa kavuşturmak ve savunmak için bir şeyler yapmış bulunuyoruz. Şimdi de tarihçinin geçmişi yeniden-inşâ iddiasının ne anlamda haklı bir temeli olduğunu sorarak tarifi üçüncü veçhesine bakmamız lazım. Bu bizi doğrudan *tarihsel doğruluk* problemine, ve sonunda da tarihsel objektiflik problemine götürecektir. Dolayısıyla bu minvalde söz konusu iki problem, gelecek iki bölümümüzün konusunu oluşturacaktır. Göreceğimiz gibi, bu iki konu birbiriyle yakından alakalı olup, haddi zatında tek bir konunun farklı yönleri olarak görülmelidir.

Doğruluk problemi tarihe has değildir; daha doğrusu herhangi bir ilim dalma has değildir. Herhangi bir hüküm, önerme veya ifadenin (istediğiniz terimi seçiniz) hangi ölçüde gerçekliğin (reality) doğasını anlattığı veya olguyu/vakıyı (fact)¹ ifade ettiğini bilmek, genel bir felsefî meseledir. Fakat daha baştan burada ne sorulduğu hususunda net olmamız lazım. Burada herhangi bir türden özel önermelerin mesnedlendirilmesini -mesela Sezar'ın katledildiğinin veya ateş püsküren ejderhaların tahayyülî yaratıklar olduğunun doğruluğunu nasıl bileceğimiz konusunu- ele almıyoruz. Bu tür so-

Düşünceden bağımsız olarak mevcut, vuku bulmuş gerçeklik dünyasında meydana gelen şey anlamında.

W. H. WALSH

rular başka sahalardaki ilgili saygın uzmanlarca veya belli tecrübelerle atıfta bulunarak cevaplandırılması lazımdır. Felsefî mahiyetteki doğruluk problemi farklı bir boyutta kendini gösterir. Burada felsefecinin nazarım çevirmesi gereken, belli hükümlerin doğruluğu hususundaki tereddütler değil, insanoğlunun herhangi bir surette doğruya ulaşip ulaşamayacağı veya tam olarak hakikati ifade edip edemeyeceği hususundaki şüpheciliktir (scepticism). Mevcut tartışmada üzerinde duracağımız, hususiyet taşıyan tarihsel hükümlerle alakası ölçüsünde işte bu formdaki şüpheciliktir. Tarihçinin deruh-te ettiğini söylediği şeyi, yani geçmişini yeniden-kurma işini icrâ kabiliyeti hususundaki belli bazı genel zorlukları tetkik etmemiz gerek-mekte olup, bu tetkik bizi, hem tarihsel vakıa olmanın ne oldu-ğu hakkında, hem de tarihsel kanıtın doğası hakkında eleştirel bir inceleme işine sokacaktır.

Burada günümüzde, yukarda ifade edilen türden gerçek bir doğruluk probleminin mevcudiyetim reddeden felsefecilerin olduğuna işaret etmek cidden yerinde olacaktır. Bu felsefeciler doğruluk konusunda yegane sahih soruların, belli önermelerin mesnedlerine yönelik yapılan araştırmalardan doğduğunu ve bu soruların hepsinin, yer aldığı sınıflar itibariyle ayrı ayrı cevaplandırılması gerektiğini söylerler. Bu yazarlara göre felsefî şüphecilik, bir zamanlar düşünül-düğü gibi açık ve eleştirel düşünme tarzının vazgeçilmez bir çıkış noktası olması şöyle dursun, aklı başında herhangi bir insanın uzak durmayı dileyeyeceği bir hareket olan yakamoz peşinde nafîle koşmaktır.

Bu sözünü ettiğimiz bakış açısının doğruluğuna itimat edenler, illâki tartışmaların neticelerine bütünüyle soğuk bakacak olmasalar da, pekala bu bölümdeki tartışmaların biraz modası geçmiş bir hava taşıdığını düşünebilirler. Doğrusu, bu tartışmaların (muhtemelen) modası geçmiş olup olmadığı hususu kadar, aydınlatıcı olmaktan uzak olup olmadığını da okuyucunun hükmüne bırakmam gerekir. Sadece peşinen belirtmeliyim ki, ele alacağımız bakış açısı birden çok felsefî alanda müzminleşmiş problemlerin ortadan kaldırıl-masına yardımcı olduğunu kesinlikle kanıtlamış bulunmakla bera-

ber, bu bakış açısının yöntemleriyle felsefeye dair bütün geleneksel problemlerin tatminkar ölçüde üstesinden gelinebileceği; keza doğruluk probleminin kapandığı -ki konu fikrimce hala şüphelidir- hiç de aşıkâr değildir.

2. *Uygunluk (Tekâbüliyet) Sıfatıyla Doğruluk ve İç-tutarlılık (iltisak, Tezadın Reddi) Sıfatıyla Doğruluk*

En yaygın şekilde benimsenen doğruluğa dair felsefî teorilerden ikisinin kısa bir tasviri ile bunların sırasıyla üstün vasıflan ve kusurları üzerine bazı değerlendirmelerle başlamak uygun olacaktır. Tarih alanına tatbik kâbiliyetlerini ayrı bir değerlendirmeye bırakarak, bu teorileri önce mezkur alana özel bir atıfta bulunmaksızın ele alacağız.

Birinci teori (Uygunluk sıfatıyla doğruluk) hepimizin en azından tabir olarak katkıda bulunduğu bir teoridir. Bir ifade doğrudur, eğer vakıalara tekabül ediyorsa; yine tersinden alırsak, eğer ifade vakıalara tekâbül ediyorsa, ifade doğrudur, deriz. Doğruluk ve vakıayla uygunluk (tekâbüliyet) bu sıfatla birbirinin yerine konulabilir terimler olup, mezkur teori terimlerin mantıksal eşitliğinin vurgulanmasına dayanır. Teorinin taraftarları, doğruluğun vakıa ile uygunluk arz etme *anlamına geldiğini* ve bu bakımdan böyle uygunluk arz etmeyen hiçbir ifadenin de doğru olamayacağını söylerler.

Bu surette ifade edilen, Tekâbüliyet teorisi (Correspondence theory of truth) diye adlandırılan mezkur teori, mütecessis olmayan zihinlere apaçıklık (truism) ilkesinden sadece bir parça öte bir şey gibi gelecektir. Fakat teorinin görünüş itibarıyla sade formülünü tahkik etmeye çalışınca, zorluklar başlar. Bize bir ifadenin vakıaya uygunluk arz etmesi halinde doğru olacağı söylenir; ama vakıa nedir? Burada gündelik dil, bir cevapla bu soruya hazırdır. Normal olarak, herhangi bir alandaki vakıaların onu inceleyenlerden bağımsız şekilde varolan şeyler olduğunu söyleriz; bunlar bir anlamda, insanlar onlara dair bir fikre sahip olsun ya da olmasın mevcuttur. Vakıalar, bizim başına "acı", "çetin" veyahut "veri" sıfatlarını getirerek tasvir ettiğimiz şeylerdir. İşte böyle anlaşılan vakıalar genel olarak, bu oturaklı sıfatlardan hiçbirisi üzerinde öyle iddiada

bulunamayan fakat nihayetinde "sağlam mesnedli" ya da "sağlam temelli" olmakla yetinmek durumunda olan teorilerle karşılaştırılır. Bir teorinin hakikî fonksiyonu vakıaları "açıklamak", onları "hakkıyla ele almak" ve "kuşatmak"tır. Ki bu sıfatla, teori için vazgeçilmez bir temel dayanak oluşturlar.

Bu analizin açık şekilde geçerli olduğu durumlara dair uygun örnekleri düşünmede okuyucu zorluk çekmeyecektir. Bu veçhile mesele görme ile alakalı şu şu tecrübelerle sahip olmam vakıadır. Bir göz hekimi görme kâbiliyetim hakkında bir teori oluşturabilir; bu teori de doğru veya yanlış olabilir. Teorinin doğru olup olmaması, kendi başlarına doğru ya da yanlışlığı mevzubahis olmayan -sadece meydana gelen- tecrübelerimi "ihata edip etmediğine" veya "hakkıyla ele alıp almadığına" bağlıdır. Teorinin, benim tecrübelerimi cevaplandırma da akîm kaldığı hâlde yine de doğru olabileceği söylenirse, bu ifadeyi boş bir laf şeklinde itham etmede tereddüt etmem. Göz hekiminin teşhisinin, çıkış noktası aldığı vakıalan açıklaması gerektiğini söyleyim; teşhisi bu vakıaları göz ardı ederse, bu iyi değildir.

Bu bakımdan Uygunluk (Tekâbüliyet) sıfatıyla doğruluk teorisinin, en azından belli bir mükemmellik düzeyinde olma vasfıyla, vakia ile uygunluk arz etme vasfına sahip olduğu söylenebilir. Fakat teorinin problemleri hiç de hallolmuş ve ortadan kalkmış değildir. Hiç şüphesiz pratik nedenlerle "kesin" gerçek şeklinde değerlendirdiğimiz şey ile, "salt" teori olduğunu düşündüğümüz şey arasında bir ayırım yapmak mümkündür -aslında vazgeçilmezdir-; ama ayırımın teorik temeli o kadar net değildir. Hepimiz, teorilerin insanların kafalarında mevcut şeyler olduğunu tasavvur etme eğilimindeyizdir. Hoşumuza giden olsun, hoşumuza gitmeyen olsun vakıalar ise, ortada mevcut durmaktadırlar. Teoriler, kabul edilen ya da reddedilen hükümler veya önermeler formunu veya daha az teknik ifadeyle sözlü, yazılı ya da zımnî ifadeler formunu alırlar; vakıalar ise, hakkında önermelerin ortaya konduğu veya hükümlerin formüle edildiği müşahhas maddî şeylerdir. Ancak burada yüz yüze gelmek durumunda olduğumuz mesele şudur: teorilerimizin uyması gereken bu bağımsız vakıalara nasıl ulaşacağız? Mafatih bu,

cevabı hiç de öyle kolay bulunacak bir soru değildir. Zira üzerinde düşünürsek, fiilî duruma ait ya da ihtimal mahiyetli önermeler formunda vücut bulan teorilerimizin kendileri zaten başka önermelere müracaatla test edilir. Mesela göz hekiminin görme bozukluğuma dair değerlendirmesi, onun sorularına mukabil verdiğim cevaplara uymak durumundadır. Vakıaları doğrudan bilebilmesi ve buna göre teorisini şekillendirmesi söz konusu değildir; verdiğim cevapları nazara alarak vakıaların ne olduğuna karar vermek zorundadır.

Burada belki bu argümanın akla yatkınlığının sadece seçilen örneğin hususiyetine dayandığı söylenebilir. Hiç şüphesiz bir göz hekiminin benim görmem konusunda vakıalara doğrudan vakıf olamayacağı doğrudur, çünkü betim gözlerimle göremez. Fakat vakıalara her zaman doğrudan vakıf olunamayacağı keyfiyetinden, vakıalara asla böyle vakıf olunamayacağı sonucu çıkmaz. En azından durumla alakalı doğru vakıaların bizzat idrakinde olmam ve görüp görmediğimi bilmem gerekmez mi? Örneğimizde vakıalarla yukarda denk tutulan görmeye ilişkin tecrübeler, neticede benim tecrübelerimdir ve herhalde herkes kendi tecrübesini doğrudan bir biçimde (vasıtasız) bilir.

Ama durum yine de bütünüyle açık değildir. Zira unutmayalım, bir teoriyi tecrübelerle başvurarak test ettiğimizi söylediğimizde, bu ibarede biraz muğlak bir kullanım söz konusudur. Tecrübeler teorileri test etmek için kendi hâllerinde kullanılamazlar; bu maksatla devreye sokulmadan önce ifadelendirilmeleri, kavramsal biçime kavuşturulmaları, hüküm düzeyine getirilmeleri gerekir. Fakat bu ifade sürecinde hareket noktası alıp yola çıktığımız fiilî tecrübe, kaçınılmaz olarak değişikliğe uğrar. Fiilî tecrübe yorumlanarak -aynı türden daha önceki tecrübelerle ilişkili hale getirilerek ve genel kavramlar altında tasnif edilmek suretiyle- değişikliğe uğrar. Bir tecrübe ancak böyle yorumlandığında tarif edilebilir, yine ancak la rif edildiği veya kişi tarafından bilinçli olarak idrak edildiği takdir de bir teoriyi test etmek için kullanılabilir. Tarif edilmemiş olup s n de ce yaşanmış olmaktan ibaret bir tecrübe, -ifadelerimizin kincilik olarak uygunluk arz etmesi gereken vakıaları bilmemi/ (It/ıınnı mı lamında- bilinemez.

W. H. WALSH

Bu işaret ettiğimiz hususların tazammunu yanlış anlaşılmalıdır. Bu hususlar, bilgide, bir ilk bilgi (veri) unsuru, veya bazı filozofların tercih ettikleri ifadeyle "aracısız (immediate)"¹ bilgi unsuru olduğu kaziyesini reddetmek anlamına gelmez. Veri unsurunun varlığının açık olduğunu ve vakıya dayalı her türlü doğrunun kaynağı olarak bu veri unsuruna vurgu yapan yazarların haklı olduğunu söylemeliyim. Fakat buradan çıkarak veri alanını vakıa alanıyla eşitleyerek mesafe alamayız, doğruluk mevzuundaki felsefî meselelerin çözüldüğünü farz edemeyiz. Zira veriyi, mevcut haliyle kavramaya dair zorluk ortadan kalkmaz ve öyle görünmektedir ki, söz konusu kavrama işine muvaffak da olamayız. Sahip olduğumuz muayyen duygular ve bireysel algılamalar, onları yorumlamaya başladığımızda dönüşüme uğrarlar. Fakat yorumlamadıkça da, onları bilgi inşasında kullanamayız.

Buradan, Uygunluk teorisi taraftarlarının dayandığı vakıa ile teori arasındaki ayrımın, mutlak bir ayrım olarak alınamayacağı sonucu çıkar. Teorilerimizin isnad edileceği vakıalar, eğer bu kendilerine isnad edilme fonksiyonunu deruhte edeceklerse, kendilerine önerme vasfında biçim verilmesi (isterseniz, olabilir² önermeler veya halihazırda olmuş³ önermeler biçimini alması) gerekir. Ancak bu demektir ki, vakıaya tekâbül etme anlamında doğruluğun bir açıklaması, nihayetinde olsa olsa kısmî bir açıklama olabilir. Vakıa mefhumunun ayrıntılı tetkiki ve hakkında alternatif bir analizin ortaya konulması gerekir.

Bu noktada rahat bir şekilde ikinci temel teorimiz olan doğruluğa dair İç-tutarlılık teorisine (Coherence theory of truth) geçebiliriz. Burada doğruluğu, önerme ile vakıa arasında bir ilişki olarak değil de, bir önerme ile diğer bir önerme arasındaki ilişki olarak tanımlama teşebbüsü söz konusudur. Bir önermenin kabul etmeye

¹ Aracısız; hafızaya, deneye veya muhakemeye başvurmadan doğrudan elde edilebilme anlamında ilk olma vasfı (ç. n.).

² Olması imkan dahilindeki durum ve şeylere dair, olasılıklı önermeler (ç. n.).

³ Halihazırdaki durum ve şeylere, fiilen vuku bulmuş olana dair önermeler (ç. n.).

hazır olduğumuz tüm diğer önermelerle tutarlılık arzettiği ya da denk geldiği gösterilebildiği takdirde doğru olduğu savunulur. Kurduğumuz hiçbir fiilî önermenin dışı bütünüyle bir kapalılık (tecrid) içinde kurulmadığı, yani, bu önermelerin hepsinin bazı önkabulle-re ve şartlara dayandığı ve keza bu önkabul ve şartların arkaplanı-na dayalı olarak yapıldığı ileri sürülür. Aynı şekilde sahip olduğumuz bir fikrin, diğer fikirleri kabul mesnedimizin bir cüzünü veya tamamını teşkil etmesi, ya da diğer fikirlerin sahip olduğumuz fik-ri kabul mesnedimizin cüzünü veya tamamını teşkil etmesi itibariy-le, sahip olduğumuz her fikir diğer fikirlere sıkıca bağlıdır. Aslın-da bilgimizin ayrı parçacıkları bir sistemin parçasını oluşturur ve ne kadar farkında olamasak da, tüm sistem, bu sistemin herhangi bir parçasının ihtiva ettiği iddianın zımında mevcuttur. Bu bakımdan ele aldığımız teorinin merkezî iddiası şudur: eğer doğruluğa dair tatminkar bir açıklama getirecek isek, dikkatimizi teksif etmemiz gereken husus, bilgimizin sistematik özelliği olması gerekir.

Teori üzerine herhangi bir yorum yapmadan önce onu bir ör-nekle tasvir etmeye çalışmak çok iyi olacaktır. Yarın havanın yağ-murlu ve rüzgarlı olacağı iddiasını alalım ve İç-tutarlılık teorisini destekleyenler tarafından bunun nasıl ele alınacağını düşünelim. Birinci olarak, bu teoriden yana olanlar, söz konusu iddianın, bu id-diaya has olmayan ama aynı türden tüm önerme ve kanaatlere ha-kim olan bütün bir kavram ve ilkeler dizisinin, -yani burada mete-oroloji biliminde sistematik şekilde ortaya konulmuş prensipler ve kavramların- kabulünü içerdiğini ileri süreceklerdir. İkinci olarak söz konusu fikrin, başka şeylerden kopuk şekilde (tecrid içinde) oluşturamayacağımız bir fikir olduğunu iddia edeceklerdir. Bura-daki örnek alınırsa, halihazırda gökyüzünde yüksek tüy bulut oldu-ğu, bugün güneşin batışının belli bir görünümde olduğu ve diğer benzer iddialar gibi başka bazı iddialar çerçevesinde hareket ettiği-miz için, havanın yarın yağmurlu ve rüzgarlı olacağı sonucuna va-rırız. Bu durum uyarınca, kendi içinde eksiği yokmuş gibi yola çık-tığımız yargının doğruluğunu tartışamayacağımız ama onu bütün bir yargılar sisteminin parçası olarak nazarı itibara almamız gerek-tiği söylenir. Sistem, bir buzdağı gibi ancak kısmî olarak görülebi-

W. H. WALSH

lir, ama ne olursa olsun şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ortadadır.

İç-tutarlılık teorisinin vakıa mefhumundan vazgeçmediğine, ama onun hakkında taze bir yorum sunduğuna dikkat edilmelidir. Bu teoriye göre bir vakıa (hakikat), herhangi bir kimse farkında olsun ya da olmasın varolan bir şey değildir; vakıa, daha ziyade bir düşünme sürecinin neticesidir. Vakıalar, Uygunluk teorisinde tasavvur edildiği gibi öyle basitçe idrak edilemez: *kabul edilmiş* olmaları gerekir. Bu da, bir vakıa ile teori arasında hakikaten bir prensip ayırımı olmadığı anlamına gelir. Bir vakıa sadece kendini kabul ettirmiş bir teoridir; artık güvenilirliği hakkında ciddi şüphelerin olmadığı bir teoridir. Burada belki şuna işaret edebiliriz. Vakıa mefhumunun bu tarz ele alınışı bakımından, genel dilin teyidi-ne müracaat edilebilir: mesela evrimden, onun artık teori değil de vakıa (hakikat) olduğu şeklinde söz edilir bazen.

Bu yorumun kabulünün, bizi, herhangi bir konudaki hakikatlerin ancak geçici olduğu ve her durumda gözden geçirilme imkan ve ihtimali olduğu şeklinde ilk bakışta paradoks mahiyetli bir iddiaya götürdüğü doğrudur. Ama bu iddiayı, tüm görüşlerin aynı ölçüde şüpheli olduğu biçiminde çok farklı mahiyetteki bakış açısıyla karıştırmamaya itina gösterirsek, bu yoruma katılmamamız için bir neden yoktur. Unutulmamalıdır ki, tüm bilim tarihi, bir çağda gerçek olarak değerlendirilen şeyin diğer çağda reddedildiğini gösterme istikametinde olup, hakikaten durum başka türlü olsaydı, ilmin farklı dalları tahakkuk ettirdikleri ilerlemeyi nasıl başarabilirlerdi anlamak zordur. Bilgi tasavvurunun nihaî formunu başlangıçtaki formdan alacağını ve yapı bakımından hiçbir değişme olmaksızın ancak toptan gelişeceğini düşünen Aristo tarafından formüle edilmiş bilimsel ilerlemeye dair alternatif anlayış, bugün her yerde itibarını yitirmiştir.

Teorinin özet açıklamasını burada tamamlamış oluyoruz. Burada hemen teoriye karşı ileri sürülen onca itirazla alakalı olarak, bu itirazların bazılarının cidden teori taraftarlarının ifratı olduğu düşünülebilecek şeylerden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim mezkur

tarafıtarlar, teorinin mümkün her türlü hüküm ya da önermeler için geçerli olduğunu ileri sürmeye çalışmışlar, bu da onları hem matematiksel ve mantıksal doğrular (ki bunlar vakıaya dayalı (factual) doğrularla aynı şekilde revizyona tâbi gibi görünmezler) konusunda, hem de, üstelik daha açık biçimde, teoriye dair bizzat kendi ifadeleri konusunda zorluklara duçar etmiştir. Eğer hiçbir önerme nihai raddede doğru şeklinde vasıflandırılmazsa, doğruluk uygunluktur önermesine ne diyeceğiz? Yine mezkur çevre, teveccüh ettiği monistik metafizikten yana olmak üzere, tüm doğruların tek bir sistemin parçası olduğu fikrini -dolayısıyla bunun tüm standart düzene sahip iddialarda önkabul olarak alınması gereklidir- ileri sürmüştür. Bu görüşün en azından, her gerçeğin bütün diğer geçekler üzerinde doğrudan etkiye sahip olması gerektiğini -mesela bugün Avustralya'daki hava durumunun Oxford'ta çayımda ne yiyeceğim hususunda bir etkiye sahip olması gerektiğini- telkin eder bir hâli vardı. Halbuki normal tecrübe bunun son derece alakasız bir şey olduğunu telkin edecektir. Fakat, kendimizi hiç böyle anlamsız şeylere kaptırmaksızın, teoriyi, vakıaya dayalı (factual) doğrulara şayanı kabul bir açıklama getirmesi sıfatıyla da kabul etmek mümkün görünmektedir. Matematiksel ve felsefî önermelerin doğruluğuna ilişkin görüşümüz ne olursa olsun, vakıaya dayalı doğrular yine de İç-tutarlılık teorisi tarafından şayanı kabul şekilde açıklanabilir. Hiçbir hükmün dış dünyadan bağımsız olarak (tecrid halinde) doğru olamayacağı, aksine her şeyin bir sisteme ait olarak görülmesi gerektiği tarzındaki iddia da, her şeyin içinde yer aldığı tek bir sistem bulabileceğimize dair şüpheler nedeniyle bir kenara atılamaz. İç-tutarlılık teorisi, monistik bir metafiziği desteklemek için kullanılamasa bile, esas itibarıyla doğru olabilir.

Yine de kabul edilmelidir ki, söz konusu teori bir paradoks havası taşımaktadır. Teori eğer sadece, iç tutarlılığın doğruluğun *testi* olarak alınacağını ileri sürseydi, bu mâkul ölçüde kabul edilebilirdi. Zira, muhtelif kanaatlerimizin bilinen sistemler içinde yer aldığı aslında doğrudur. Gelgelelim, doğruluğu iç tutarlılık ile *özdeşleştirmede* teorinin vahim bir ihmale düştüğü görülür. Teori, bizim doğruluk ile özdeşleştirdiğimiz bağımsızlık unsuruna herhangi bir

referansta bulunmaz; atladığı budur. Hepimiz, sevdiğimiz, sevmediğimiz şeyler ihtiva eden doğru ile, kendimizi uydurmak için oluşturduğumuz kurgu (fiksiyon) arasında bir fark olduğuna inanırız. Fakat vakıalar bizim düşünme faaliyetimizin mahsulü olarak beyan edilecek olursa, sanki onları meydana getirmeye de muktedir olmamız lazım gibi gelir ve bu surette vakıa ile fiksiyon ayırımı bulanıklaşır. Elbette İç-tutarlılık teorisi taraftarları bu itirazın tamamen farkındadırlar ve onu reddetme kaygısındadırlar. Bu çevre, vakıanın tesbitine giden düşünüş faaliyetinin keyfî zannedilmemesi gerektiğini belirtir¹: doğruya, ancak nefsimi bastırıp, düşünme faaliyetimi objektif evrensel geçerli ilkelerin kılavuzluğuna bıraktığım sürece ulaşılabilir. Fakat, tecrübedeki veri unsurun teori tarafından tatminkar şekilde izah edilmediği intibai, keza kabul edildiğinde hakikatin "acı olma" keyfiyetinin -ki felsefe dışı zamanlarımız bakımından hepimiz bu keyfiyetin hakikatin bir özelliği olduğunu kabul ederiz²- ortadan kalkacağı intibai devam eder.

Şunu ifade ederek toparlayabiliriz: doğruluğa dair bu standart teorilerin her biri cazip özelliklere sahip olmakla beraber, hiçbirisi sınıktılardan bütünüyle müstağni değildir. Öyle görünmektedir ki, dört başı mamur (veya daha) tatminkar bir açıklama, her iki teoriden de alınmış hususlar ihtiva etmek zorundadır. Fakat burada mezkur iki teorinin sahih bir sentezini yapıp yapamayacağımızı sorma yeri-ne, bu bölümde bizi ilgilendiren özel probleme geri dönmemiz, dolayısıyla tarihte doğruluk ve hakikatin tabiatına bakmamız gerekir.

3. Tarih ve Uygunluk (Tekâbüliyet) Teorisi

Tahlil etmiş bulunduğumuz her iki teori için, -her iki hâlde de bir mâkûliyet ölçüsünde- tarihin desteğine müracaat edilmiştir.

Mesela bakınız, H: H; Joachim'e ait *Logical Studies* adlı eserde Part III. Joachim'in daha önceki kitabı *The Nature of Truth* belki de iç-tutarlılık teorisinin İngilizce literatürde en anlaşılır açıklamasıdır. Teori "doğru bir bütündür" şeklindeki meşhur vecizeyi ortaya koyan Hegel'e kadar gitmektedir.

Dilimizde de "hakikat acıdır", "gerçekler acıdır", "acı gerçek" gibi ifadelerin bu bağlamda kullanıldığını hatırlatalım (ç. n.).

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

Nitekim Uygunluk görüşü taraftarlarınca¹ tarih sahasında olsa olsa, sırf geçmiş olmaları münasebetiyle sabit ve kat'iyet kazanmış vakıalarla, herhangi bir tahayyül genişliği ile şu anda düşündüğümüz şeye tâbi olduğu şeklinde değerlendirme yapılamayacak vakıalarla ilgilendiğimiz belirtilir. Geçmiş olayların kaydı anlamındaki tarih, *res gestae*² anlamındaki tarihe uymalıdır; eğer uymazsa onu sahte diye itham etmede tereddüdümüz olmayacaktır. Bilimsel doğrular, bilimsel düşünüşün kat'iyetle ihtiva ettiği standart yöntemler unsuru nedeniyle, belki İç-tutarlılık teorisinin gereklerine uygun hale getirilebilir, fakat tarihsel doğrular getirilemez. Zira tarihin uğraştığı vakıalar fiilen vuku bulmuş durumdadır, dolayısıyla bu gerçekler hakkında şimdi söyleyeceğimiz ya da yapacağımız hiçbir değerlendirme onları değiştirmeyecektir.

Tüm bunlar yeterince ikna edicidir, ama diğer yanda da çetin bir durum vardır. İç-tutarlılık teorisinin esas itibarıyla ısrarlı olduğu nokta olan bütün doğruların izafî olduğu hususu, tarih alanında dikkate değer açıklıkta kendini gösterir. Her ne kadar tarihçi bitmiş ve vuku bulmuş bir geçmiş hakkında konuştuğunu düşünse de, bir ölçüde bu geçmiş hakkında fiilen inandığı her şeyin, elan elindeki mevcut kanıtın ve bu kanıtı yorumlamadaki kendi kâbiliyetinin bir fonksiyonu olduğu ileri sürülebilir. Tarihçinin kabul ettiği söz konusu vakıalar -ki her şeye rağmen onun bildiği yegane vakılardır- İç-tutarlılık teorisinde tarif edildiği usulde tesbit edilmiştir: bu vakıalar, düşünme sürecinden sonra ulaşılan neticeleri temsil eder. Ki burada neticeler, zaman zaman sistematik olarak o kadar ilişkilidir ki, birisindeki bir tağıyir tüm geri kalanlar üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla tarihçinin vakıa hakkında konuşurken söylemek istediğinin bunlardan ibaret olamayacağı, tarihçinin sadece geçmişe dair halihazırdaki yeniden-inşâmızı değil de fiilî geçmiş, geçmiş konusunda şimdi inandığımız şeyden ziyade aslında ne vu-

¹ Bu argümanların bazıları için, bkz., A. M. MacIver, *Aristotelian Society Supplementary Volume XXI*, s. 33 ve devamı.

² "Olup bitmiş, vuku bulmuş" anlamında Latince terim (ç. n.).

W. H. WALSH

ku bulduğunu düşündüğü şeklinde fikir serdedilirse, cevap şöyle gelecektir: bu, son tahlilde muhal olduğu ortaya konulabilecek bir başka husustur. Zira mevcut kanıtla hiçbir alaka taşımayan vakıalar meçhul (unknowable) mahiyette olmak durumundadır ve bu şartlarda bu vakıalar tarihçiler için olsun başkaları için olsun nasıl bir ehemmiyete sahip olabilir, belli değildir.¹

Teoriler arasında söz konusu olan esas noktamn, geçmişin daha sonraki bilgi tarafından ulaşılabilirliği üzerinde döndüğü yeterince açıktır. Uygunluk teorisi, her şeyi bir zamanlar olup bitmiş ve vuku bulmuş ve en azından bir ölçüde yeniden-inşâsı kâbil bir geçmiş kavramına bağlar. Karşılaştırıldığında, İç-tutarlılık fikri taraftarları ise söz konusu iki gerekliliğin (olup bitme keyfiyeti ve yeniden-inşâ kâbiliyetinin) birlikte yerine getirilemeyeceğini ifade edip, bağımsız olan bir geçmiş ile bilinebilecek bir geçmiş arasında tercih yapmak zorunda olduğumuzu ileri sürerler.

Uygunluk açıklamasını biraz ayrıntısıyla inceleyerek bir çözüme doğru gitmeye çalışalım. Bu çeşitli ayrıntı seviyelerinde ortaya konulabilir. Teorinin tüm formları itibariyle, tarihçinin işini bir mozaik yapmaya benzettiği söylenebilir. Teori, geçmişin bağımsız bir olaylar silsilesinden oluştuğunu ve söz konusu silsileyi, ya da silsilenin bir kısmını elden geldiğince tam olarak yeniden-kurma işinin tarihçinin işi olduğunu savunur. Burada bu işin nasıl yapıldığı sorulacak olursa, en yalın cevap şudur: bazı olaylar vuku bulurken kaydedilmiş olup, bu bakımdan bütün yapmamız gereken kayıtları okumaktır. Thucydides ve Sezar gibi çağının olaylarını yazan kadim tarihçiler, yaptıklarını anıtlılaştırmak için tabletler diken asker ve sivil yöneticiler, ortaçağ vakanüvisleri ve modern zamanların günlük yazarları olayları fiilen vuku bulduğunda (belki hemen ardından) kaydeden ve kayıtları, tarihçinin tahkiyesinin geri kalanını etrafında binâ edebileceği kesin delilli bir temel sunma olarak görülebilecek kişilerin örnekleri olarak zikredilebilir. Tarihsel doğru-

Tarihe uygulandığı şekliyle İç-tutarlılık teorisinin iyi bir ifadesi, M. J. Oakeshott'un *Experience and its Modes*, bölüm III'de yer almaktadır.

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

luk, bu açıklama uyarınca, en azından beyanlarının bazıları bütünüyle güvenilir olarak değerlendirilen belli başlı otoriteler kabul etmemize dayanır.

Bu otoriteler fikrinin tarihsel düşünüşte önemli bir role sahip olduğunu reddetmek istemiyorum. Fakat yine de, tecrübeli bir tarihçinin sırf böyle bir otorite tarafından kaydedilmiş olması münasebetiyle bir ifadeyi hemencecik doğru olarak kabul edeceğini varsaymak kesinlikle saçma olacaktır. Hiç şüphesiz geçmiş bir olay için yegane kanıtımızın bu türden bir kayıt olduğu durumlar vardır. Fakat bu, tarihçinin temel kaynaklara ilişkin güveninin boyutunu değil, daha ziyade onun çalıştığı malzemelerin kifayetsizliğini gösterir. En yetkin otoritelere bile güvenimiz, otoritelerin söylediklerine yönelik objektif kanıt keşfiyle artmaktadır. Bu keyfiyetin normal bir şekilde göz önüne alınması, otorite teorisinin anlamsızlığını sergilemeğe yeterlidir. Gerçek şu ki, bu teori şimdi miadını doldurmuş bir tarihsel düşünüş safhasına aittir. Bir otoritenin *kanısız sözüne* (*ipse dixit*) bağımlılık, tarih yazıcılığının (historiography) ilk zamanlarında, keza otoriteye müracaatın her alanda normal olduğu devirlerde gayet doğal görülüyordu. Fakat itimadın, başka alanlarda oynamak durumunda olduğu rol ne olursa olsun, modern gelişmiş tarihsel düşünüşte hiç yeri yoktur. Otoritelerine karşı modern tarihçinin tavrı her yerde eleştirel olmalıdır: kanıtını başka zahmete girmeden gerçek diye almaktan ziyade, gerçeklerini onun dışında binâ ederek, tüm kanıtını hangi inandırıcılık kâbiliyetiyle gelirse gelsin, aynı şüpheli tetkike tâbi tutması gerekir.

Bu bakımdan otoriteye müracaat, tarihsel doğruluğa dair bir uygunluk teorisi için bir zemin olarak hizmet etmez. Fakat önceki paragrafın son cümlesi alternatif bir açıklama fikrini uyandırabilir. Her meslekten tarihçinin, ulaştığı sonuçlar, sonunda binâ ettiği geçmişin resmi ile, tarihsel kanıt şeklinde -belgeler, sikkeler binâ kâlıntıları ve benzerleri- mevcut yola çıktığı malzeme arasında bir ayırmada bulunduğu ileri sürülebilir. Tarihçi vardığı sonuçları sadece geçici vasıfta görebilir, ama kanıtına da aynı tavırla yaklaşamaz. Kanıt sağlam ve şüpheden uzak, keza sorgulanması mevzubahis ol-

mayacak bir temel olarak alınmadıkça, tarihsel doğruluk istikametinde hiçbir mesafe alınamaz.

Burada yine gündelik fikirlere çok denk düşen ve hakikaten bu nedenle çekici olan bir çok şey ihtiva ettiğinden şüphe olmayan bir teoriyle uğraşıyoruz. Mamafih teori, cazibesinin bir kısmını önemli bir muğlaklığa borçludur. Her tarihçinin geçmişe dair bir kanıt olduğuna inandığını ve keza bu kanıtın da tarihçinin şüphe duymayı hiç aklına getirmeyeceği bir şey olduğunu söylerken, bundan muradımız nedir? Eğer muradımız sadece, şimdi şu ya da bu tarihten kalmış olduğuna inanılan bazı dokümanlar, binalar, sikkeler ve benzeri şeylerin mevcut olduğu ise, ifadede bir mesele yok gibidir. Duyularının kanıtından şüphe etmek tarihçinin görevinin bir parçası değildir: tarihçi kanıtı tıpkı doğa bilimcisinin kabul ettiği gibi sahih kabul eder. Fakat ifadeyi farklı bir anlamda (ve tam olarak tabii anlamda) anlarsak, durum değişir. İfade eğer, bakacak herkes için tazammunları çok açık olan sabit bir tarihsel kanıt bünyesi olduğu anlamında alınırsa, mezkur ifade hakkında ciddi şüpheler ortaya çıkacaktır. Evet ciddi sorunlar zuhur eder; zira evveleminde tarihsel çalışmaya dair birinci el tecrübeye sahip herkes için yeterince açık olan şu mülâhaza mevcuttur: tarihçiler kanıtlarının hangi sonuçlara işaret ettiğine karar vermek zorunda değiller sadece; bunun da ötesinde, neyi kanıt olarak kabul edeceklerine de karar vermek zorundadırlar. Elbette bir anlamda bugün fizikî dünyadaki her şey geçmişin ve çoğu da beşerî geçmişin kanıtıdır. Fakat fizikî dünyadaki şeyler veri herhangi bir geçmiş olaylar serisi için hep aynı ölçüde delil değildir ve sırf bu yüzden tarihçi için problem teşkil eder. Problem, gayri sahih kanıtı dışarıda tutma ve tetkik altındaki olaylar bakımından sadece sahih kanıtı kabul etme problemi olup, tam olarak çözüme kavuşturulması lüzumu tarihsel çalışmanın son derece önemli bir yönüdür.

Yine vurgulanması gereken başka bir nokta daha vardır. Geçmişin kanıtı olduğu iddiası, farklı bir iddia olan geçmişe dair kesin şekilde tasdik edebileceğimiz önermeler olduğu iddiasıyla kolaylıkla karıştırılabilir. Bu karıştırma, eğer Uygunluk teorisinin üstün vasıf-

larını tartışıyorsak, hassaten önemlidir. Zira görmüş olduğumuz gibi, bu teorinin taraftarlarının, argümanlarını delillendirecekler ise, bilvasıta fikirlerimizi test edeceğimiz bir bilgi (terimin tam olarak bildiğimiz şeyin şüpheden arî olması anlamında) manzumesini delil göstermeleri gerekir ve incelediğimiz argümanda tarihsel kanıt müracaatları tam da bu maksatla deruhte edilmiştir. Fakat teori taraftarlarını bu şekilde yorumlamanın ve onlara tarihsel kamtın bize geçmiş hakkında onca bilgi verdiğini söyletmenin fiilen otorite teorisini canlandırmak olduğunu görmek çok zor olmasa gerektir. Tek fark şudur ki, kanaatlerimizi yazılı metinlere dercetme yerine, şimdi kendimizi edebî ve epigrafik veriler gibi arkeolojik ve nümizmatik de dahil olmak üzere genel olarak tarihsel kanıtlara dayarız. Fakat usul birinde diğerinden daha fazla anlamlı değildir, zira her türden kanıtın yoruma muhtaç olduğu ortadadır, ve doğrusu bu da geçmişe dair hiçbir önermenin müstakilen (tecrid içinde) doğru olamayacağı anlamına gelir.

Fikrimce doğru olan şudur: geçmişe dair *herhangi bir* önermenin şüpheden müstağni olduğu kanaatini taşımaksızın geçmiş için sağlam kanıt olduğuna inanabiliriz. Eğer Uygunluk teorisinin ileri sürdüğü bundan ibaret olsaydı, ona yöneltecek bir itiraz gerekçesine sahip olmazdık. Fakat teori nadiren böyle mütevazı tarzda formüle edilir, ve belki de tatminkar şekilde formüle edilemez. Doğruluğu uygunluk ile aynileştirenlerin normal usulü, algılama alanında olduğu gibi tarih alanında da, vakıya dair kesin ve şüpheden müstağni temel ifadeler aramaktır; üzerinde tashih ihtimalinin olmadığı ölçüde bildiğimiz söylenebilecek temel önermeler aramaktır. Fakat mezkur arayış tarih alanında başka yerlerde olduğundan daha fazla başarılı değildir. İşaret ettiğimiz temel önermeler -"işte Vespasian¹ tarafından basılmış bir sikke", "bu 1752 tarihli bir okul kayıt defteridir" önermeleri örnek olabilir- hepsi veri bir şeyi ihtiva ettikleri kadar bir yorum unsuru da ihtiva ederler. Gerçeği tam

M.S. 69-79 arası Roma İmparatoru (ç. n.).

olarak "resmeden" "atomik" önermeler diye adlandırılan önermeler, açıkçası en azından tarih alanında bulunmaz.

Buna belki, hafıza bilgisinin tarihçi için son derece önemli olan özel durumunu göz ardı ediyor diye karşı çıkılabilir. Aslında tarihsel geçmişin hatırlanan geçmişle aynileştirilemeyeceği ileri sürülmektedir.¹ Nitekim tarihçiler olarak bizlerin geçmiş olayları yeniden-inşâ etme işinde mevcut hatıra menziline çok ötesine gitmeyi arzu ettiğimiz göz önüne alınırsa, bu yeterince açık şekilde görülecektir. Hafıza bilgisi tarihçilerin her zaman ve belki çok zaman kendinden hareketle sonuca gittikleri açık veriler arasında değildir hiçbir surette. Fakat bu keyfiyet, tarihsel düşünüşün oldukça özel bir biçimde hafızaya dayandığı gerçeğini değiştirmez. Eğer hafıza gibi bir şey olmasaydı, acaba geçmiş kavramı bizler için en küçük bir anlam taşır mıydı? Bu şüphe götürür. Burada kabul etmek durumunda olduğumuz argüman, hafızanın geçmiş hakkında ilke olarak kesin mahiyetli önermeler kurmamızı kâbil kılarak, geçmiş ile en azından bazen doğrudan bağlantı kurmamızı sağladığıdır. Hafızanın dar anlamda bir bilgi formu olması gerektiği söylenir: bazı hatıra olan şeyleri itimat edilmez intibalar şeklinde tavsif etmemiz keyfiyeti de bunu gösterir. Hüküm için kanıt olarak alınan cihet -ki hafıza bunda yanılgıya açıktır-, hakkında hafıza tarafından bizzat yanıltılmış bulunduğumuz hadiselerle dair hatıralardan teşekkül eder ve bu hatıralara güvenilir (otantik) olarak bakılmadıkça asla daha şumullü hüküm ortaya konulamaz.

Bu bağlamda, hafıza meselesini hak ettiği ayrıntıda tartışmak, hatta yukarıdaki teoride ortaya konulması gerekli kaydı ihtirazları göstermek pek mümkün değil. Tüm yapabileceğimiz hafıza meselesine dair genel bir hususu -mütâlaa ettiğimiz itiraza ters görünen bir husus olsa da- belirtmektir. Bu husus, saf hafıza mahsullerini, bunlar üzerine bizzat binâ ettiğimiz inşâlardan ayırmanın mümkün olmaması keyfiyetidir. Bir şeyi şimdi hatırladığımızı söylediğimiz-

Bkz. Oakeshott, *op. at.*, s. 102.

de, hafızamız bize geçmişte vuku bulmuş bir olayın tam ve değişmemiş bir resmini verir mi? Şüphesiz çok defa verdiğini düşünürüz ve şüphesiz varsayımımız pratik amaçlar bakımından geçerli bir varsayımdır. Fakat geçmişe bugünün gözüyle bakmak ve gördüğümüzü şimdi kullandığımız kavramsal şemaya uydurmak zorunda olduğumuzu düşündüğümüzde, güvenimiz sarsılır ve saf hafıza diye adlandırılacak şey ile hafıza yargısının prensipte ayrılabilir, ama pratikte ayrı tutulamayacak şeyler olduğunu anlamaya başlarız. Binaenaleyh bunu anladık mı, bazı hafıza ifadelerinin gerçeğin saf suretleri olduğu iddiasını desteklemenin çok zor olduğunu görürüz.

Hafıza durumu burada yine duyu-algılaması durumuyla tamı tamına paralel gibi görünür. Uygunluk sıfatıyla doğruluk teorisi taraftarları, sık sık duyu-algılamasının bize gerçek dünyaya dair doğrudan bilgi verdiğini ve duyu-algılamasının vakıya dair değişmesi gayri kâbil doğruların bir kaynağı olduğunu ileri sürmeye çalışmışlardır. Fakat bu argüman, sezgi (sensation) ile tam anlamda duyu-algılaması (sense-perception) arasında önemli bir ayırım çizdiğimizde geçerliliğini kaybeder. Sezgi şüphesiz bize gerçekle aracısız irtibat sağlar; fakat tecrübe hakkında bir şey söyleyecek isek, öne çıkarmamız gereken duyu-algılamasıdır ve dahası gerçek anlamında duyu-algılamasının hükümleri tabii ki tashih edilemez mahiyette değildir. Hafıza bilgisi için de benzer durum söz konusudur. Salt hafıza dediğimiz şey, bize geçmişe doğrudan erişim temin eder; fakat bundan geçmişi, adeta ona bir çeşit saf sezgi ile muttali, tam olarak hafızadaki şekliyle kavradığımız sonucu çıkmaz. Geçmişi binâ edeceğimiz bir temele sahibizdir, ama geçmişle yüz yüze gelme imkanına sahip değildir. Hakikat daha ziyade bu minvalde gibi gözükmektedir.

4. Tarih ve İç-tutarlılık Teorisi

Okuyucu, tarih alanında kabul edilen Uygunluk teorisi üzerine bu değerlendirme boyunca, bu teorinin muhalifi teoriye ait sermayeden alınan eleştirilerden yararlandığımızı gözlemleyecektir. Binaenaleyh okuyucu merak edebilir: acaba bu, tarih sahasında İç-tu-

tarlılık teorisini doğru kabul ettiğimiz anlamına mı gelir? Eğer böyleyse teorisinin içerdiği paradokslarla baş etmeye yönelik ne ileri süreceğiz?

Bilhassa tarihsel doğruluğa ilişkin bir İç-tutarlılık görüşünün genel hatları geçen sayfalarda ifade edilmişken, daha geniş bir tetkik ve eleştiri ifa etme derdinde değilim. Bu münasebetle de elverişirse böyle bir görüşte daha fazla ehemmiyet arz eden sadece bir ya da iki zorluğu ele almak istiyorum.

Tarih alanında doğruluğa dair bir iç-tutarlılık teorisine karşı argümanı belki şu çizgiler üzerine oturtabiliriz. İç-tutarlılık teorisine göre tüm doğruların esas itibarıyla izafî olduğunu gördük. Bütün doğrular evvelemirde hareket noktası olarak aldığımız önkabullere ve kavramsal çatıya, sonra da mevzubahis alandaki diğer kanaatlerimize dayanır. Şu var ki, tam manasıyla tatbiki durumunda teorisinin bir tarihsel doğru bünyesi inşâ etmemizi fiilen engelleyeceği iddiası karşımıza çıkacaktır. Tarihçi kesin şekilde bildiği bazı gerçekler olduğuna emin olamadığı sürece, tarihçinin, üzerine binâ edeceği hiçbir şey olmaz. Bütün bilgiler kat'îyet vasfıyla kabul edilen bir temelden, keza bütün vakıya dair (factual) bilgilerin de vakıada bulunan bir temelden başlaması gerekir. Öbür türlü, İç-tutarlılık teorisinin izafiliği, gerçek ile tahayyülî olan arasında geçerli hiçbir ayırımı sahip olmamamıza müncer olarak, bütün yapıyı muallakta bırakır. Kısacası İç-tutarlılık, tarihsel doğruluğun bir açıklaması olarak yeterli değildir: realite ile bağlantıdan da emin olmamız lazımdır. Sonra güncel tarihsel usule kısa bir bakışın, bu iddiaları teyit ettiği ilave edilebilir. Bu meyanda, tarihçiler bazı vakıaları -Kraliçe Victoria'nın 1837'de tahta çıkmış ve 1901'de ölmüş olması mesela- muhakkak ki şüpheyi mahal olmaksızın tesbit edilmiş şeklinde kabul ederler ve tüm açıklamalarını binâ etmeleri bu vakıalar temeli üzerinedir.

Bu eleştiride günümüz yazarlarına göre biri diğerinden çok daha ehemmiyet arz eden iki temel nokta vardır. Birincisi, tarihçinin elindeki vakılardan bazılarını kesin sıfatıyla görmesi ve bunun da

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

İç-tutarlılık teorisiyle bağdaştırılamaz olduğu şeklindeki açık bir iddiadır. Fakat neden bağdaşmasın ki? İç-tutarlılık teorisinin savunduğu aslında, tüm tarihsel hükümlerin -tam olarak ifade edilecek olursa- ihtimal olduğu, ne var ki, bilgi birikimsel süreç içinde seyrederken her bir hükmün ilke olarak revizyona tâbi bulunması hususudur. Fakat her tarihsel önermeye *aynı* ihtimaliyyat derecesi hamletmeksizin, bu fikrî duruşu kabul etmek bütünüyle mümkündür. Tarihsel doğruluk konusundaki İç-tutarlılık teorisi taraftarları, bazı hükümlerin diğerlerinden daha kanıtlanmış hatta kıyası kabul edilemez derecede daha sağlam kanıtlanmış vasfıyla kabul edebilirler; bu engellenemez: herkes gibi onlar da belli bir hükme çok güvenebilir, bir ikinciye bayağı güvenebilir, bir üçüncüye de hayli şüpheyile bakabilirler. Söyleyemeyecekleri bir şey şudur: bir hüküm prensipte de olsa sarsılamayacak kadar sağlamdır. Fakat tarihsel düşüncenin fiilî seyri hakkında bir şeyler bilen hiç kimse, onların böyle bir iddiada bulunmasını beklemeyecektir.

Durum kanaatimce gayet açık olmakla beraber bu bir paradoks gibi görülebilir. Collingwood'un güzel bir temsili tam da buradaki hususa birebir uyar. Buna göre tarihçinin usulü detektifin usulü ile karşılaştırılarak tasvir edilebilir. Bir davayı soruşturan bir detektif işe, tartışılması muhal vakıa olarak telakkî edebileceği şeye karar vererek başlar ki, o vakıa etrafında teorilerinin bir çerçevesini binâ etsin. Eğer teoriler işe yararsa çerçevenin iyi kurulmuş olduğu belirtilecek ve çerçeve hakkında daha başka sorular sorulmayacaktır. Fakat netice çıkmıyorsa geriye başlangıca gitmenin zorunlu olduğu ve davanın başlangıçtaki "vakıalarından" bazıları hususunda şüphe duymanın zarurî olduğu bir safhaya gelinecektir. Normal olarak başka her çare sonuçsuz kalıncaya kadar bu adımı atma hususunda bir sâik olmasa da, Uygunluk teorisine bağlılığı yüzünden bu adımı atmayı reddeden bir dedektif mesleğinde pek fazla faydalı olmaya çaktır. Tarihçinin durumu da tamamıyla aynı paraleldedir. M.una fih bundan tarihçinin kendini biraz sıkıntıya sokacağı anlamı çıkmasa da, gerektiğinde en sağlam kanaatleri hakkında bile mesela

içinde, vardığı neticeleri tanzim ettiği kronolojik çerçeveden bile¹—şüphe duymaya hazır olması gerekir. Bu adımı [mezkur şüphe duyma fiilini] ancak son çare görerek tabii ki ondan kaçınmak için elinden geleni yapacaktır, fakat her şeye rağmen ilke olarak bu adımı reddetmemesi gerekir.

Bazı tarihsel gerçeklerin kesinliğine güvenimiz konusundaki nokta bu bakımdan İç-tutarlık teorisine hâle getirici mahiyette değildir, zira burada mevzubahis olan kesinlik, matematiksel değil pratik kesinliktir. Hume'un da düşündüğü gibi, vakıya dayalı [apaçık gerçeğin söz konusu olduğu] sahada, "kanıtlanmış" şeklinde göz önüne aldığımız ile ihtimalden "ibaret" olarak gördüğümüz arasında ayırım yaparız. Fakat söz konusu ayırım, Hume'un da ilave etmesi beklendiği üzere, nihayetinde izafî bir ayırımdır. Zira hakkında son derece emin olsak bile, her apaçık gerçek mahiyetindeki ifadenin zıddı, mantıksal açıdan her zaman mümkündür. İster tarih ister başka alanda olsun böyle bir ifade mantıksal açıdan zorunlu bir doğru konumuna getirilemez.

Yukarda ana hatları çizilen tarihsel doğruluğa dair İç-tutarlılık teorisini konusundaki eleştiride diğer temel itham bununla beraber, farklı bir konudur. Bu, tutarlılık bakımından tarihsel doğruluğa dair bir açıklamanın, realite ile olması gereken herhangi bir bağlantıya sahip olmaksızın, sadece tarihsel fikriyata dair tüm yapıyı muallakta bıraktığı şeklindeki ithamdır. Gayet tabii bir şekilde, bu pozisyon tarihsel bilgiye dair tam bir septisizm pozisyonuyla kolayca bir tutulabilir. Binaenaleyh bunu biraz itina ile kesinlikle incelememiz gerekir.

Aynı zamanda meslekten tarihçi de olan İç-tutarlılık teorisinin meşhur bir destekçisi Michael Oakeshott tarafından ortaya konulan tarihte doğruluk ve vakıa açıklamasını göz önüne alarak, mezkur ithamı tetkik edelim. Oakeshott *Experience and Its Modes* adlı kitabında² (s. 106) tarihinin, "geçmişi, bugünün gerisinde uzanan sa-

¹ Nitekim, eski Mısır tarihine dair birden fazla kronolojik çerçeve tanzim edilmiştir.

² Eser 1933'te yayınlandı. Oakeshott burada tartışılan görüşleri hala kabul eder mi, bilinmez.

bit, bitmiş ve bağımsız, sadece keşfedilmeyi bekleyen tam ve bakir bir dünya olarak düşünmeye alışık" olduğunu kabul eder. Ardından şunu ekler: "tarihçi görevinin bir zamanlar canlı olmuş olan şeyin yeniden-canlandırılması olduğuna inanmadığında, onun, işine nasıl devam edebileceğini anlamak zordur" (s. 107). Fakat her şeye rağmen mezkur fikir bir saçmalaktır.

"Sabit ve bitmiş, hâl ile ilgisini koparmış ve ondan etkilenmemiş bir geçmiş, kanıtla ilgisini kesmiş bir geçmiş (zira kanıt her zaman hâldir) olup netice itibariyle hiçbir şey değildir ve bilinemez mahiyettedir. Gerçek tarihteki geçmişin hâl ile değiştiği, hale dayandığı, hâl olduğudur. Eğer tarih hayalden ibaret bir şey olmaktan kurtarılacak ise 'gerçekten ne vuku buldu' sorusunun yerine 'kamt bizi neye inanmaya mecbur kılar' ... sorusu konmalıdır. Geçmiş vakıaların âlemi ve o geçmiş vakıalara dair hâldeki bilgilerimizin âlemi şeklinde iki âlem yoktur; sadece tek bir âlem vardır, o da mevcut tecrübemize dair bir âlemdir".¹

Hakikaten, tarihinin bu ifadenin tek mil tazammunlarını kabulü nihaî raddede reddetmesi münasebetiyledir ki, -tarihinin iflah olmaz biçimde bağımsız bir geçmiş fikrine sarılıp kendisinin geçici doğruluk teorisindeki uygunluk unsurunu muhafaza etmesi münasebetiyle-Oakeshott sonunda tarihsel düşünceyi tam rasyonel olmamakla, sadece bir tecrübe "modu" ya da tecrübenin "esiri" sıfatıyla tavsif eder.

Burada tarihsel doğruya ilişkin İç-tutarlılık teorisinin, tüm çıplaklığıyla ortaya konan temel paradoksunu görürüz. Bu, Croce'nin bütün tarihin çağdaş tarih olduğu şeklindeki meşhur vecizesinde ifade edilen paradokstur ve zannederim hiçbir meslekten tarihiye kabul ettirilemeyecek bir paradokstur. Michael Oakeshott'un kendisinin de bunun farkında olduğuna işaret edilmelidir. İktibas ettiğim pasajda Oakeshott *tarihe göre* geçmiş (past for history) ile *tarihteki* geçmiş (past in history) arasında ayırımında bulunmakta olup,

¹ Op. a"/., s. 107-108.

birincisi tarihçi tarafından görülen geçmiş, sonraki de felsefî olarak yorumlanan geçmiştir. Tenkitlere aldırmayarak Oakeshott *tarihe göre* geçmiş konusundaki genel anlayışın, *tarihin geçmişi* veya *tarihteki geçmişin* mahiyetinin basit bir yanlış kavramlaştırılması olduğunu söyleyerek, onu (*tarihe göre geçmişi*) bir kenara bırakma istikametinde yürür.

Fakat evveleminde, tarihçiye daha önceden formüle edilmiş felsefî bir pozisyonun neticelerine uymayacağı için kanaatlerinin anlamsız olduğunu söyleyen görünüş itibarıyla indî olan bu usulün sağlıklı olup olmadığı sorulabilir. Bu usul savunulabilse bile (maafih bazı felsefeciler elbette onu savunulabilir bulacaktır) Oakeshott'un argümanında vahim muğlaklıklar olduğu görülür.¹

Geçmişe dair bilginin hâlde mevcut kanıtı dayanması gerektiği söylendiğinde bu ayrı bir şey; geçmiş hâldir sonucuna varılması ise çok başka bir şeydir. Geçmişe dair kanıtın kat'iyetle bize şimdi sunulma anlamında hâlde mevcut olması gerekir. Fakat bundan geçmişe dair kanıtın şimdiki zamana *referansta* bulunması gerektiği sonucu çıkmaz. Oysa Oakeshott'un vardığı netice haklı bulunacak olsaydı söz konusu kanıtın şimdiki zamana referansta bulunması gerekecekti. Ve gerçekten kanıtın hale değil de geçmişe referansta bulunması, tarihçinin meşgul olduğu kanıtın bir özelliğidir. Kanıt, tamamen yukarıda kaydedilen tarih ile hafıza arasındaki yakın bağlantı münasebetiyle geçmişe kök salmıştır. Gördüğümüz gibi hafızanın bizi geçmiş vakıa ile doğrudan tanıştırdığı söylenemez, fakat her şeye rağmen geçmişe erişimimizi sağlar. "Filan şey vuku buldu" önermesindeki iddiayı içeren geçmişe referans, hatırlamanın aslî bir yönüdür; tıpkı "maddî nesneler veya olaylar vardır" önermesindeki iddiayı içeren maddî dünyaya yönelik bir referansın algılamının aslî bir unsuru olması gibi. Farklı felsefecilerin bu önermelerle alakalı sunacakları çok farklı analizleri vardır. Ancak felsefecilerin yapamayacakları bir şey, bu önermeleri bütünüyle farklı tevil etmektir.

Kr\$: G. C. Field, *Some Problems of the Philosophy of History* (British Academy lecture), s. 15-16.

Şimdi en azından normal formuyla İç-tutarlılık teorisinin tarih için geçerli olmayacağı sonucuna varabiliriz. İyi de, biz daha önce tarihsel doğruluğa dair bir Uygunluk teorisi beyan teşebbüslerini eleştirmiş bulunuyoruz. O zaman, açık bir şekilde şunu sormamız gerekir: biz nerede duruyoruz? Cevabın şu olacağını düşünüyorum: biz burada iki görüşün bir sentezine çalışıyoruz. Tarihçilerin mutlak surette kesinlik vasfı taşıyan geçmişe dair herhangi bir vakıayı bileceği şeklindeki önermeyi reddederken, keza tüm tarihsel önermelerin izafî olduğu istikametini tutan İç-tutarlılık cephesine itiraz ederken, beri yandan, algılama örneğindeki gibi, tarihte bağımsız bir realiteyi tanımlama teşebbüsünün mevcudiyeti iddiasında Uygunluk görüşü taraftarlarıyla hemfikiriz. Binaenaleyh, tarihsel hükmün-üst yapısı ne olursa olsun-, özgün türde bir tecrübeye, hakkında doğrudan bir vizyon olmasa da geçmişe bir erişim sağlayabileceğimiz türden bir tecrübeye temele sahip olması münasebetiyle, mezkur iddianın boş olmadığı fikrim korumamız lazım. Hakikaten tarihsel düşünüşte, müstakil hale getirilemese bile bir veri unsur [mebde, ilk bilgi unsuru] vardır. Geçmiş nasıl olduğunu görme maksadıyla inceleyemememiz münasebetiyle, Uygunluk teorisinin teknil programını icrâ edemeyiz; ama geçmiş yeni-inşâmız bundan dolayı keyfi ve indî de değildir. Tarihsel düşünme, kanıta hakkıyla muamele ihtiyacının denetimindedir ve binaenaleyh tarihsel düşünme, bazılarının bizi inandıracağı tarzda sabit olmadığı gibi, mamafih tarihçi tarafından da icad edilmiş değildir. Tarihsel düşünüş konusunda "çetin" bir şey, sonuca bağlanması mümkün olmayan, sadece kabul edilmek durumunda olan bir şey vardır. Ve şüphesiz bu unsurdur ki, Uygunluk teorisinin destekçilerini, önermelerin müstakilen mevcut vakıalara uygunluğu bakımından tarihsel doğruluk kriteri bulma çabasına sevk eder. Mezkur proje başarısızlığa mahkum bir projedir, ama yine de onu takip azmi ve iştiyakı devam etmektedir.

5. Orta Pozisyonun Eleştirisi

Teşebbüs ettiğimiz sentez hiç şüphesiz her iki taraftan da hücum maruz kalacaktır: bir taraftan, bu sentezin kanıtlanmamış iddialardan öte bir şeye dayanmadığı fikrinin; diğer taraftan da bu sen-

tezin tarihsel şüpheciliğin hücumlarına karşı çok zayıf bir savunma sunduğu fikrinin yöneltmesini bekleyebiliriz. Birinci eleştiriye karşı, eğer bir varsayımda bulunuyorsak bunun tiim tarihçilerin, aslında tüm mâkul insanların paylaştığı bir varsayım olduğu şeklinde karşılık verebiliriz. Her halükarda başka ne sunulabilir ki? Geçmiş hadiseler olduğunu *ispat etmemiz* mi gerekir? Bazıları, eğer açıklamamız bütünüyle savunulabilir olacaksa, ispat etmemiz gerektiği fikrinde olabilir ama bunlar burada acaba kendilerini tatmin olamayacakları bir duruma sokmuyorlar mı diye sorabiliriz pekala. Tecrübemiz, olayları, tıpkı haricî dünyada vuku bulan ya da içimizde vuku bulan şeklinde sınıflandırdığımız gibi, geçmiş, hâl ve gelecek olarak tasnif ettiğimiz ve geçmiş olayların vuku bulduğunu kanıtlamamız lüzumunun, bir dış dünya yaşadığımızı kanıtlama lüzumundan daha fazla olmadığı şeklindedir. Hafızamız birine (geçmişe) dair yegane sağlamamızdır; tıpkı dış duylara sahip oluşumuz diğerine (dış dünya tecrübesine) dair yegane sağlamamız olması gibi. Bu demek değildir ki, geçmiş ve dış dünya gibi mefhumları *analiz etme* teşebbüsleri, bazı modern filozofların ileri sürdüğü gibi, sonuçsuzdur. Hayır, tam aksine bu analizler sahiden aydınlatıcı olabilir. Ama mezkur ifade şu anlama gelir: mantık açısından zarurî mahiyette bir temel bularak bu analizlere ulaşmak için gösterilecek her çaba, akîm kalsa gerektir.

Bize yöneltebilecek ikinci eleştiri, tarihsel şüpheciliğe karşı çok zayıf bir savunma getirdiğimiz şeklindeydi. Biz daha önce, çok daha esaslı şeyler ileri sürmeye çalışan teorilere karşı argümanlar getirmiş bulunuyoruz. İşte bu ikinci eleştiriye sözünü ettiğimiz daha önceki argümanlarımızı tekrarlayarak mukabelede bulunabiliriz. Bu bölüm boyunca, tarihçi için bilgisine temel teşkil edecek bir değişmez hakikatler manzumesi ortaya koymaya yönelik muhtelif teşebbüsleri incelemiş bulunuyoruz. Fakat gördük ki, her durumda açıklamalar eleştiriye açıktır. Aynı genel çizgide seyreden diğer teorilerden, Bölüm III' de tartışılan Dilthey ve Collingwood'un görüşlerini zikredebiliriz. Fakat, yukarda (s. 58) gördük ki, Dilthey'in açıklaması, temsili bilgi teorisinin (representative theory of know-

ledge) gene] müşkülâtlarını ortadan kaldırmıyordu; öte yandan Collingwood'un açıklaması da -tam da bu müşkülâtları bertaraf etmek için düşünülmüş olsa da-, amacına son derece tartışmaya açık bir çareden yararlanma yoluyla ulaşılabilirdi. Bunun ne olduğunu göstermeye çalışmak yararlı olabilir.

Collingwood *Idea and History* adlı eserinin anlaşılması zor olan bir bölümünde, (Part V, Section 4, ss. 282 ve devamı) şöyle bir cihetin mevcudiyetini ileri sürmektedir; ister bana ait olsun ister başka birine ait olsun geçmiş bir düşünme fiilî, her ne kadar tamı tamına orijinallikte sahip olduğu arkaplanla aynı arkaplanda olmasa da şimdi tarafımdan canlandırılabilir. Collingwood iddiasını şu mülâhazaya dayandırmaktadır: düşünce faaliyetleri sadece geçici bilinç cereyanı terkipleri değildir; bir zaman boyunca yaşatılabilen ve bir kesintiden sonra yeniden canlandırılabilen şeylerdir. Mesela bir Öklid önermesi saniyeler zarfında tarafımdan zihnî mütâlaaya tâbi tutulabilir, keza dikkatim ondan uzaklaştıktan sonra zihnimde toparlanabilir. Ve buradaki durumların birinde ya da ya da diğerinde kaç tane düşünme faaliyetinin işin içine girdiğini soracak olursam, bu konuda Collingwood'un tam cevabı her bir durum için sadece bir olduğu şeklindedir. Fakat bu benim kendi düşünme fiillerim için geçerliyse diğer insanların düşünceleriyle uğraştığım durumlar için de geçerli olmalıdır: Sezar'ın düşünceleri mesela. Her ne kadar düşünme eyleminin arkaplanı olan duygu ve his arkaplanının canlandırılması kâbil değilse de, burada da aynı düşünme eyleminin prensipte canlandırılması kâbilidir. Ve böyle olduğu için de geçmişin bilgisi gerçek bir ihtimaldir: geçmişe yani bazı geçmiş düşünme fiillerine dair gerçekten kavrayabileceğimiz bir şey vardır. Her ne kadar, bu kavrama süreci, Collingwood'un zorluklarını hiç kaydetmek arzusunda olmadığı bir süreç olsa da...

Argüman, Collingwood'da her zaman olduğu gibi, büyük bir maharetle ifade edilmiştir. Fakat bu argümana hemen bir itiraz zühur eder: gerekli ayniyet teşkil etme durumu, düşünme fiilinin kendinden ziyade düşünülen şeyin muhtevasında bulunacaktır. Eğer bu doğruysa aynı düşünce muhtevası anlamında, Sezar gibi aynı dü-

şünceyi düşünebilirim; fakat onun tamı tamına düşünce fiilini canlandıramam. Mezkur itiraz Collingvood tarafından sezinlenmiş ve şu gerekçeyle reddedilmiştir: eğer sadece Jul Sezar gibi aynı düşünce-muhtevasım düşünebilip de onun düşünme eylemini canlandırmasaydım, düşüncelerimin onun düşünceleriyle ayniyet arz ettiğini asla bilemezdim. Fakat bu durumda da önemli muğlaklıklar var gibi görünmektedir. "Düşünce" kelimesinin, düşünme süreci veya fiili anlamına gelmek üzere alındığı manada, düşüncelerim asla başkalarınıninkiyle aynı olamaz: "benim düşüncelerim" ifadesi buna işaret eder. Ancak düşüncenin bir insanın düşündüğü şeyle eşitlendiği bir başka anlamda ise, iki kimse elbette aynı düşüncelere sahip olabilir, ve dahası, bu iki kişi aynı düşünceyi düşündüklerini bilirler. Fakat onlar bu keyfiyeti düşünme eylemlerinin ayniyet taşıması nedeniyle değil de (nasıl taşıyabilirler ki?), birbirlerini anlayabildiklerini görmeleri münasebetiyle bilirler. "Bilmek" kelimesi netame- li bir kelimedir. Bu kelime tarafından diğer bir çokları gibi yanılgıya düşürülmüş olan Collingwood belki de gerçekte hiç olmayan bir müşkülâtı çözmek için muhal bir çözüm ileri sürmektedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, tarihsel bilgi için bir temeli, bir kısım değişmez geçmiş vakıalara sahip olmamız keyfiyetinde değil de, daha muğlak bir şekilde, tarihsel kanıttaki veri unsurunda bulmaya çalışmamız gerekmektedir sanki. Göstermeye çalıştığım gibi, hafıza bize geçmişe erişmeyi temin eder fakat geçmişe dair doğrudan bir görüş kabiliyeti (vizyon) sunmaz. Bu sıfatla tüm iddia edebileceğimiz, geçmiş olaylarla bir bağlantı noktasına sahip olmaktır. Bize o olayların gerçek şeklini belki bir ölçüde okumaya imkan veren, -ama yeniden-inşâ ettiğimiz şeylerin ne kadar doğru olduklarını söz konusu gerçek şekille karşılaştırmak suretiyle sağlamasını yapabilecek kadar değil- bir bağlantı noktası... Geriye şu kalıyor, gerçeğe dayalı bilginin diğer alanları bakımından olduğu gibi tarih bakımından da sahip olabileceğimiz yegane doğru kriteri, bu temel (bağlantı noktası) üzerine binâ ettiğimiz fikirlerin iç tutarlılığıdır.

BÖLÜM V

Tarih Objektif Olabilir mi?

1. Tarihte Objektiflik Fikrinin Önemi

Yukarıdaki tartışmaların uzunluğuna rağmen tarihsel doğruluk meselesini yüzeysel şekilde ele almaktan öte bir şey yaptığımızı iddia edemeyiz. Zira geçmişe dair doğrunun tarihçilerce prensipte ulaşılabildiğini tartışmış (ve belki sadece iddia etmiş) olmakla beraber, tarihçinin doğruya ulaşmasına pratikte engel teşkil etmesi beklenebilecek bir çok zorluğa ilişkin, şimdiye kadar bir şey söylemedik. Bu zorlukları tartışmak için, elinizdeki kitabın yazarına eleştirel tarih felsefesinde aynı zamanda en önemli ve de son derece yanlışlığa yola açan bir konu olarak görünen şeye, yani tarihsel objektiflik problemine geçmemiz gerekir.

Peki bu problemin tarih felsefesi bakımından merkezî öneme haiz olduğunu neden düşünüyorum? Bunu ortaya koymaya çalışmamda herhalde fayda vardır. Buna teşebbüs, biraz karmaşık bir yaklaşımı ve korkarım halihazırda söylenmiş olan şeylerin bayağı bir tekrarı getirecektir. Ama bu karmaşık yaklaşım ve tekrar, can alıcı bir noktayı açıklığa kavuşturmaya yararsa, herhalde hoş görülecektir.

Bu kitabın geçen bölümlerinde başlıca meşguliyetimiz, tarihsel düşünüşün özünü incelemek ve tarihin diğer ilim dalları ve beşerî faaliyet tipleri karşısındaki durumunu belirlemek olmuştur; özellikle de tarihin doğal bilimlerle ilişkisi meselesi mesaimizi almıştır.

Mezkur problem bizi aynı anda iki yandan tazyik altında bırakmaktadır. Bir yandan pozitivist zihniyetli filozofların iddiasına sahibiz. Doğal bilimlerin, yegane beşerî bilgi kaynakları olduğu şeklindeki bu iddianın kabulü, tarihi bilişsel (idrakî nitelikte) bir faaliyet olmaktan çıkarıp başka bir şey yapmaktır. Diğer yandan birinci el tarihsel çalışma tecrübelerine bizzat sahip olan bazı idealist felsefeciler tarafından öne sürülen görüşe sahibiz. Bu görüşe göre tarih, doğal bilimlerin üstünde değilse de yanında sıralanmayı hak eder: tarih, kendine mahsus konusu ve yöntemleri olan, bir başka bilgi tipine irca edilemez mahiyette bir bilgi tipi sağlayan ilmin otonom bir dalıdır. Mezkur iki durum birbirine tamamen muhalif bir hâl arz etmektedir. Bazen öne sürülen (örneğin Collingvood tarafından) tarihin otonom bir bilim olarak zuhurunun, günümüz entelektüel hayatının ayırıcı bir özelliği olduğu iddiasını dikkate aldığımızda, söz konusu iki durumu incelemek hepten aciliyet arz etmektedir. Eğer bu iddiada bir hakikat varsa, tarihi göz ardı etmeyi sürdüren felsefecilerin işlerini yapmada basbayağı başarısız oldukları açıktır.

Şu hâlde genel olarak önceki tartışmalarımızın sonuçları, tarihin mevkii konusunda bizi pozitivist görüşten ziyade idealist görüşe yakılaştırır. Bölüm II'de tarihin basit idraktan ziyade doğal bilimle eşit mertebede olduğunu ileri sürmüş, ardından Bölüm III'de tarihsel düşüncü gündelik düşünüş ile aynileştirmeyi reddetmenin nedenine bakmıştık. Yine aynı bölümde, tarihsel açıklamanın kendine mahsus gibi görünen bazı özelliklere sahip olduğunu ileri sürmüştük. Hakikaten, özgün bir sezgisel kavrayış usulü vasıtasıyla tarihçilerin muayyen bir vakiya dair somut bilgiye ulaşabilmelerinin kâbil olduğu iddiasını reddetmiştik. Şöyle ki: bazılarının tanımladığı gibi, tarihi "özelin bilimi" olarak tanımlamak, ya çok yavan ya da savunulamaz mahiyette bir şey gibi görünmektedir. Fakat tarihsel düşünüşte, diğer disiplinlerden ödünç alınmış olup, ekseriyetle tarihçiler tarafından ortaya konulmuş olmayan genelleştirmelerin işleyişini vurgulamakla beraber, tarihin otonom bir ilim dalı olduğu ve bu sıfatla da kendi başına bir tür bilim olduğu görüşünü kabul eğilimini muhafaza etmiştik.

Ancak burada, tarihin, sahiden bir bilim -terimin geniş anlamında- olduğu iddiasında karar kılmadan önce, evvelce atıfta bulunulmuş ama üzerinde durulmamış bir meseleye bakmamız gerekir. Acaba tarihçinin objektif bilgiye ulaşma umudu var mıdır, varsa ne anlamda vardır? İşte söz konusu mesele buna dairdir.

Daha önceki bir bölümde (yukarda s. 41) objektiflik vasfının, genel anlayışa göre bilimsellik mevkîi iddiasında bulunabilecek herhangi bir bilgide varolması gereken özelliklerden biri olduğu belirtilmişti. Bu bağlamda bir önermeler kümesini "objektif" olarak tavsif etmekle, bu önermelerin, inceleyen herkesin kabulüne mahzar olacak durumda olmalarını kastediyoruz. Nitekim, fizikte muayyen bir çalışma örneğini tekrarlayan *herhangi bir* yetkin fizikçinin o çalışmayla aynı sonuçlara ulaşacağını düşündüğümüzde, söz konusu çalışma örneğinin sonuçlarını objektif bilgiye katkıda bulunma olarak tavsif ederiz. Mezkur tavsifin önemli yönü bilimsel düşüncesin evrensel karakterini vurgulamaktır: bu bilimsel düşüncesin evrensel karakterinin kısmî ve gayrişahsî olması ve netice itibariyle başkalarına ifade edilebilir nitelikte ve tekrarlanma kabiliyetinde olması keyfiyeti... Doğal bilimlerdeki düşüncesin bu tür objektiflikte, iki ya da daha fazla yetkin fizikçinin aynı sonuçlara ulaşacağını normal olarak ummamızı mümkün kılacak kadar yüksek seviyeye ulaşmış bulunduğu, son derece açık bir gerçektir. Bunu mümkün kılan hususun ne olduğu ise, başka bir meseledir.

Burada tabii bilimlerde objektiflik kavramının ayrıntılı bir tartışmasını yapmam zordur ve bu nedenle burada kanıta dayanmaksızın bir kabul olarak şunu öne sürebilirim sadece: objektiflik kavramının temeli, pek o kadar bu doğal bilimlerin bağımsız bir obje ile, fizikî dünya ile ilgilenmeleri keyfiyetinde değil de, daha ziyade bu bilimlerin her birinin kendi konusuyla alakalı standart bir düşünme usulü geliştirmiş olmaları keyfiyetinde bulunacaktır. Bir bilimin herhangi bir gelişme safhasında, o bilimin mensupları, konularına dair yapacakları temel varsayımlar ve onunla uğraşırken kabul edecekleri temel prensipler üzerinde az çok mutabıktırlar. Fiziğe dair düşüncesin ana önkabulleri mesela, tüm fizikçiler tarafından

paylaşılır; fiziğe dair sorular üzerine bilimsel olarak düşünmek, bu önkabullere uygun biçimde düşündürmektir. Bu durum, her halükarda fizikçilerin vardıkları sonuçlara geçerlilik veren şeylerden biridir: bu sonuçlar, bu sonuçlara varanların herhangi bir ciddî ölçüde şahsî bencillikleri ve özel duygularına dayanmayıp, aksine bu sonuçlara şahsî bencillik ve duygulardan bütünüyle tecridin söz konusu olduğu bir süreçle ulaşılır.

Bu ifadeler yanlış anlaşılmalıdır. Her biri konusuyla alakalı standart bir düşünme usulü geliştirmiş olan doğal bilimlerden söz ederken, onların her birinin, konu üzerinde çalışan herkesin açıkça görebileceği temel, değişmeyen bir önermeler kümesi manzumesine sahip olduğuna işaret ediyorum zannedilmemelidir. Böyle bir fikir serdi, bir bilimin ilkelerinin onu takip edenlerce ancak noksan şekilde kavranabileceği ve bu ilkelerin bilfiil kendilerinin zaman seyri içinde ıskat edilme veya her halükarda geliştirilme ihtimaline açık oldukları şeklindeki hakikatlerle çelişecektir. Burada işaret edilen değişikliklerin doğru yorumlanması fevkalade ilginç bir meseledir. Fakat şimdi bu konuya girecek değiliz. Zaten girmemiz de zarurî değildir. Tarihin ortaya koyduğu önermelerin yerini değerlendirmek için doğal bilimlerdeki sözünü ettiğimiz standart düşünüş usullerinin genel olarak herhangi bir muayyen dönemde kabul edildiğine dikkat etmek yeterlidir. Buradan, doğal bilimlerdeki argüman ve neticelerin, bilimsel dünyada genel kabul iddiasında bulunabileceği sonucu çıkar. Doğal bilimler bu önemli cihet itibarıyla objektif bilgi sunarlar. Burada karşı karşıya olduğumuz mesele, aynı şeyin tarih için söylenip söylenemeyeceği meselesidir.

Belirtmek istediğim husus (bazıları bunun daha başta fikrin mesnedsiz desteklenmesi olduğunu düşünse de) şudur: eğer tarih, bilim kavramının herhangi bir anlamında bir bilim olarak ilan edilecekse, tarihte doğal bilimlerdeki objektifliğe tekâbül eden bazı özellikler bulunması gerekir. Tarihsel objektiflik bilimsel mahiyetli objektiflik türü ile tamamen aym olmayabilir; ama tarihsel objektiflik ile bilimsel objektifliğin müşterek hiçbir şeye sahip olmaması da elbette çelişki arz edecektir. Özellikle, tarihsel düşünüş felse-

fî bakımdan itibar edilir vasıfta ortaya konulacak ise, doğa bilimle-
rindeki bilimsel tarafsızlık idealinin bu düşünüş tarzında (tarihsel
düşünüşte) yansımaları bulmasını bekleyebiliriz. Tarihsel düşünüşün
felsefî bakımdan itibar edilir vasıfta ileri sürülmesi gibi bir kay-
gımız yok ise -eğer tarihsel yorumların filan ya da falan kimse hat-
ta şu ya da bu sınıf fertleri savunduğu söylenebiliyorsa- o zaman
yaygın düşüncenin en azından tarihin sahih bir bilim olarak tanım-
lanması hususunda mütereddit olması beklenir. Binaenaleyh, doğ-
ruluk kavramının kendisi, -vakıya dair (factual) doğrular duru-
munda, bu doğrulara ulaşmada temel alınan kanıt karşısındaki ta-
rafsızlık olmasa da-, kişiler ya da mevkiler karşısında tarafsızlığı
icap ettirdiği için, felsefecilerin de elbette buradaki yaygın düşün-
ceye yakınlık duymaları için gerekçeleri olacaktır.

2. Problemin Başlıca ifadesi

Bu değerlendirmeleri hatırimızda tutarak, şimdi tarihin kendine
dönüp, oradaki durumun ne olduğunu soralım. Tarihçiler, bilimsel
manadaki şekliyle bir objektifliği hedeflerler mi? Tarihçiler aynı
kanıttan yola çıkan herhangi bir araştırmacının kabul etmesi bekle-
nebilecek sonuçlar ortaya koyma umudu içinde olabilir mi?

Bu sorulara kestirme bir cevap vermek kolay değildir, zira va-
kıalar yalın değildir. Elbette itibarlı tarihçilerin, tarih çalışmasında
tarafsızlık ve gayrişahsîlik özelliklerinin gerekliliği üzerinde birleş-
tikleri doğrudur: içinde argüman ve sonuçların kişisel önyargılara
veya yazarın propagandacı amaçlarına uydurulmak için eğilip bü-
küldüğü tarihe dair yazılar her yerde menfî sıfatlarla kınanır. Ne
olursa olsun, tarihçiler tarafından sahici tarihin propagandadan ay-
rılabilir mahiyette olduğu düşünülür. Ve sahih tarihin de sırf bu
yüzden objektif geçerliliğe sahip olduğu söylenir. Fakat meselenin
bir diğer yönü vardır. Tarihe baktığında dışarıdaki birisini en fazla
şaşırtan şeylerden biri, aynı konuya ait karşılaştığı birbirini tutma-
yan açıklamaların çokluğudur. Her neslin, selefleri tarafından ya-
zılmış tarihi yeniden yazmayı lüzumlu gördüğü doğrudur. Ama sa-
dece bu kadarıyla değil. Herhangi bir veri zaman ve mekânda aynı

olaylar kümesinin farklılık arz eden ve bayağı insicamsız versiyonları mevcuttur. Bu versiyonlardan her biri olaylar kümesi hakkında, tüm doğruyu değilse bile, bu gün itibariyle elde edilebilme ölçüsünde çok doğru sunma iddiasındadır. Bir tarihçinin yorumları bir diğeri tarafından şiddetle reddedilir ve bu yorumların nasıl bağdaştırılacağı belli değildir. Zira aradaki tartışma sadece teknik mahiyette (kanıtın doğru yorumu üzerine) olmayıp, daha ziyade mezkur durumda kat'iyetle herkesçe paylaşılır mahiyette olmayan mutlak önkavramlara dayanır.

Bundan anlaşılmaktadır ki, tarihsel düşünüşte, bilimsel düşünüştekinden farklı bir sübjektif unsur işlemekte ve bu âmil tarihçinin ulaşmayı umabileceği objektifliği sınırlamakta veya objektifliğin karakterini değiştirmektedir. Binaenaleyh mezkur önerinin bizzatıhi tarihçilerin illâki reddedecekleri bir öneri olmadığına dikkat etmek önemlidir. Elli yıl önce selefleri ne düşünmüş olursa olsun, tüm ön kavramlardan kurtulmaları ve ellerindeki vakıalara bütünüyle gayrişahsî bir tarzda yaklaşmaları istendiğinde, bu gün bir çok tarihçinin bundan rahatsızlık duyacağından şüphe yok gibi görünmektedir. Bu tarihçiler, tarihte fizikteki gayrişahsîliği hedeflemenin hiçbir surette tarih olmayan bir şey ortaya koymak olduğunu söyleyeceklerdir. Ardından her tarihin belli bir bakış açısından yazıldığını ve ancak böyle bir bakış açısından anlam ifade edeceğini ileri sürerek iddialarını destekleyeceklerdir. Tüm bakış açılarını çekip alın, herhangi bir muayyen bakış açısı olmadan fizikî bir nesneye bakmanız istendiğinde, görülebilir mahiyette bir şeye sahip olmaktan öte, elinizde anlamlı hiçbir şeyiniz olmayacaktır.

Kanaatimce önemli bir argüman olan mezkur argüman başka değerlendirmelerle de desteklenebilir. Tarihsel düşünüşte son derece önemli olan bir kavram *seçme* (*selection*) kavramıdır. Tarih [çalışması] en azından iki manada seçicidir, (a) Tarih konusundaki güncel her çalışma örneği bir şube mahiyetindedir. Zira bu çalışma geçmişin ancak tarihçinin dikkatini yoğunlaştırabileceği bir cephesi ya da sınırlı cephelerinin bir kümesi üzerine olup, bu, tarihçinin ilgi sahası ne kadar geniş olursa olsun böyledir, değişmez. Hayatın geçmişte yaşandığı gibi müşahhas bir tasvirini inşâ etmek, daha ön-

ce de beyan edildiği gibi, tarihin ideali olabilir ama bu fert olarak hiçbir tarihçinin -sınırlı olmanın ötesinde- katkı yapamayacağı bir idealdir, (b) Dolayısıyla hiçbir tarihçi çalışma için seçtiği saha içinde yer alsa bile, geçmişte vuku bulan her şeyi aktaramaz: hepsi, özel vurgu için bazı vakıaları seçmek, diğerlerini göz ardı etmek durumundadır. Çok harcıalem şekilde koyacak olursak ders kitaplarında yerlerini alan yegane vakıalar belli bir ehemmiyet derecesine sahip vakıalardır. Fakat tarihte neyin önemli olduğu fikri iki açıdan izafidir. Neyin önemli olduğu konusundaki düşünce: a) birinin şu anki düşüncesinden bağımsız olarak vuku bulan şeyle; b) önem değerlendirmesinde bulunan kişi ile alakalıdır. Her tarihçinin, çalışmalarında işin içine neyi önemli gördüğü hususunda bir etkiye sahip olacak bir menfaatler, inançlar ve değerler kümesini basbayağı kattığı yönündeki mülâhazalardan anlaşılacağı gibi, tarihte neyin önemli olduğuna dair düşünce meselesi üzerinde dururken zikredilen ikinci faktörü reddedemeyiz.

Bu safhada tarihin esaslı şekilde ve son derece sübjektif olduğu hükmünü ileri sürmek ve bunun ışığında tarihin, terimin herhangi bir anlamında bilimsel olarak görünme gayretini başarısız bulmak çok kolay olacaktır. Fakat fikrimce böyle bir yaklaşım tamamıyla sığ bir yaklaşım olacaktır. Tarihte "bakış açısı" kavramı kesinlikle eleştirel bir tetkike muhtaçtır ve onun bir analizi olmadan konumuz üzerine tatminkar bir görüş serdetmek zordur. Bu nedenle bu noktada tartışmaya daha müşahhas bir yön vermek ve tarihçileri anlaşmazlığa götüren şeyin ne olduğunu sormak fikrindeyim. Bu usul sorunun arzettiği değişik düzeyleri tefrik ederek, gerçek izdüşümüyle "tarih objektif olabilir mi?" sorusunu ortaya atmamızı kâbil kılma gibi bir üstünlüğe sahiptir. Zira tarihte önyargı konusunda sonu gelmez yaygın tartışmalarda açık bir şey var ise, o da tarihsel düşünüşe farklı sübjektif faktör türlerinin karışabileceği ve bunların bazılarının tarih felsefesi bakımından diğerlerinden çok daha ciddî bir problem teşkil ettiğidir. Hiçbir cevap verilemeyince yalın bir cevabın beklendiği birbiri içine girmiş sorulardan müteşekkil kaynaşık sorular vardır. İşte devam eden değerlendirme bizi en azından bu türden bir soru sormaktan alıkoyacaktır.

3. Tarihçileri ihtilafa Götüren Faktörler

Tarihçiler arasında bilfiil anlaşmazlığa yol açan temel faktörlerin¹ şu dört başlık altında gruplandırılabilceği görüşündeyim. Birincisi, ister bireylere ister bireylerin mensup olduğu sınıflara yönelik olsun, şahsî sevgi ve nefretlerdir. Tarihçi A (Cariyle bir örnek olabilir) büyük insanlara hayranlık duyar; tarihçi B'nin (mesela Wells) ise onlara karşı büyük bir antipatisi vardır. Tarihçi A neticede bütün tahkiyesini, zamanın tarihi bakımından belirleyici olarak sunduğu kahramanının hareket ve düşünceleri üzerinde yoğunlaştırır. Tarihçi B de aynı hareketleri (örneğin) sersemce, ikiyüzlü, kötü ya da dirayetsizlik vasıflarıyla kayda geçirme yolunu tutar. İkinci olarak önyargılar ya da, daha sade ifade kullanılırsa, tarihçinin belli bir gruba mensubiyeti ile özdeşleştirilen varsayımlar söz konusudur: tarihçinin mesela şu ya da bu fikre, ırka veya sosyal sınıfa mensup olarak veya şu ya da bu dinî inancı ikrar etme sıfatıyla yaptığı varsayımlar. Üçüncüsü, tarihsel yorum konusunda birbirleriyle çatışan teorilerdir. Tarihçi A Marksisttir ve tarihsel olayların nihai açıklamasını iktisadî faktörlerin işleyişinde görür; tarihçi B ise (Russel bir örnektir) bir çoğulcudur ve tarihte tek bir nedensel faktörü belirleyici olarak görmeyi reddeder. Bazı Marksist neticelerle mutabık kalırken bir türlü kabul edemediği başka neticeler de vardır. Dördüncü olarak, temelden farklı ahlakî inançlar, insan tabiatına dair anlayış ya da başka bir terim yeğlenecek olursa *Weltanschauungen* (dünya görüşü). Bu son grubun etkisi belki en anlaşılır biçimde, tarihe Hristiyan inançlarının bir arkaplanı ile yaklaşanlar ve yaklaşımları 18. yüzyıldaki anlamıyla "rasyonalist" olanlar tarafından ortaya konulmuş olan farklı sonuçlarda tasvir edilir.

Bu sınıflandırmanın uygunluğu veya kapsayıcılığını değerlendirmeye girmeksizin, mevcut tartışmamızda özel dikkatimizi ge-

Burada devam eden satırlarda üzerinde durduğum ihtilaf türünün, veri bir kanıt (çoğu zaman uygun olmayan) kümesinden ne neticeler çıkarılacağı konusunda ihtilaf değil de, çıkarılan neticelerin doğru yorumu konusundaki ihtilaf olduğunu beyan etmeliyim. Bölüm IV'den anlaşılacak nedenlerden dolayı, vakia ve yorum arasındaki ayırımı nihai raddede savunulabilir olarak kabul etmediğimi eklemem gerekse de, birinci türden ihtilaf bana büyük ölçüde teknik bir konu gibi gelir.

rektirenini belirleme maksadıyla dört grup etkenin her biri üzerinde bazı yorumlara geçeceğim hemen.

Şahsi eğilim. Bu kavrama ilişkin meram, zannederim nisbeten açıktır. Elbette hem tarihçilerin verdiği hükümlerde hem de (daha önemlisi) tarihçilerin vakıaları genel sunuşlarında şahsî sevgi ve nefretin etkisine dair yeterince kanıt vardır. Ama bu tür eğilimi tarihte objektif doğruya ulaşma önünde ciddi bir engel olarak göreceğiz miyiz acaba? Ne olursa olsun bu şüphelidir. Açık bir nedenle şüphelidir: hepimiz tecrübemizden biliriz ki, bu tür eğilim düzeltilabilir veya her şeye rağmen hesap edilebilir. Kendi tarafgirliklerimizin farkında olunca -ki pek tabii olabiliriz- zaten onlara karşı müteyakkız oluruz ve yeterince septik olduğumuz sürece, bu tarafgir tavırların bizim için daha fazla endişe kaynağı görülmesine mahal yoktur. Binaenaleyh tarihçinin şahsî önyargısından kurtulması lazım geldiğini savunuruz ve şahsî önyargısından uzak duramayan tarihçileri kınarız. Mesela Thucydides'e genel yaklaşım, onun Cleon'a¹ olan nefretinin çağma ilişkin siyasal tarihi doğru olmayan bir şekilde açıklamaya sevkettiği yönündedir. Thucydides mezkur kişi hakkında beslediği duygulardan kendini alamamıştır, ama bu durumu tarih çalışmasına ithal etmemesi lazım gelirdi. Tarihçinin hayranlık veya nefretinin he-definin tüm bir sınıf -örneğin ruhbanlar veya bilim adamları ya da Almanlar- olduğu durumlar konusunda da *mutatis mutandis* (halin gereği değerlendirilerek) aynı şey söylenecektir. Well'in *Outline of History* adlı eserinde tüm önemi askerî simalara olan antipatisi, sırf bu nedenlerle umumca kötü bir tarih örneği olarak itham edilir.

Grup önyargısı. Bazı önemli istisnaî noktalarla beraber, temelde, birinci kategorideki faktörlerde olduğu gibi bu başlık alımda yer alan faktörler konusunda da aynı açıklamalar söz konusu olacaktır. İstisnalar evveleminde, bir grup üyesi olarak yaptığımı/, v.ii sayımların tesbiti ve binaenaleyh düzeltilmesinin, şahsî scvy.ı ve nefretimizin tesbit ve düzeltilmesi kadar kolay olmaması şeklimle ki açık keyfiyetten doğar. Bu başlıktaki faktörler, işleyinici Utlu

¹ CJeon (öl. M.Ö. 422), Atina'nın siyasî ve askerî liderin mülkü. şul<1« ii ihı-,t iulij,m m demagogluğu ile ünlüdür. Sparia'ya karşı bir selerdi- nldılınıldı <4 n i

mmdan daha karışık ve yaygın olup, grup içinde genel kabul görmelerinden dolayı bunların bilincinde olmamız ve dolayısıyla bizim için onların üstesinden gelme hususunda daha az sâik vardır. Bundan başka, bu sınıfta yer alan faktörlerin bazılarıyla alakalı olarak birinci sınıfta yer alan faktörlerde hiç bulunmayan bir zorluk vardır. Bizim şahsî sevgi ve nefretimiz esas olarak hislerimize dayanır; fakat grup halindeki kabullerimizin bazılarının bütünüyle başka nitelikte olduğu fikri ileri sürülecektir: grup kabulleri rasyonel haklı sebebe sahiptirler; bu münasebetle bunlar tam olarak önyargı meseleleri olmayıp, prensip meseleleridir. Mesela hepimiz, bir insanın dinî kanaatlerinin, onun kanaatlerini paylaşmayan insanların faaliyetlerine karşı onu âdil davranmaktan alıkoyacak ölçülerde tarihini etkilememesi gerektiğini söyleriz. Fakat bir çok insan da, o kişiden, yazdıklarından kendini bütünüyle soyutlamasını talep etmenin saçma olacağını ekleyecektir. Bu görüş lehindeki gerekçe, konu üzerindeki çok sathî varsayıma rağmen, dinî inançların sadece irrasyonel önyargı ürünü olmaktan ibaret olmayıp, rasyonel bir görüş olarak da alınabileceği iddiasına dayanacaktır. Ve eğer böyleyse, dinî inançların tarihçinin düşüncü üzerinde bir etki icrâ etmesi keyfiyeti sadece kaçınılmaz değil, tamamen uygundur da.

Bu özel durumu sırf tartışmış olmak için tartışmak istemiyorum. Ama yine de genel bir vurgu yapmak isterim. Söz konusu durumun mevcudiyeti bununla beraber, bu sübjektif faktör kategorisi hakkında bizim ana iddiamıza hâlel getirmez. Ki bunu şöyle ortaya koyabiliriz. Tarihçilerin (mesela) vatansever İngilizler, proletaryanın sınıf bilincine sahip üyeleri veya samimi Protestanlar şeklinde yaptıkları varsayımların, tarihçilerce rasyonel gerekçelerle haklı temelde savunulabilecek şekilde olmaları; ya da bu varsayımların bu tarihçilerin tarihinden çıkarsanmaları gerekir. Nitekim hepimiz en azından prensipte, mezkur çıkarsama işinin mümkün olduğunu düşünürüz. Bunu iddia etmek aslında, rasyonel düşüncünün mümkün olduğunu, kanaatlerimizin gerekçelendirilebileceği gibi delillendirilebileceğini de iddia etmektir sadece. Bundan öte bir iddia değil. Mezkur iddianın bugün bazı çevrelerce tartışmaksızın reddedilecek

bir iddia olduğu doğrudur: Marksistler ve Freudcular farklı şekillerde, hepimize zahirde tamamen rasyonel görünen inanç ve fikirler için gayri-rasyonel nedenler aramayı öğretmiş ve rasyonel düşünüşün bu sıfatla bir imkansızlık olduğuna bazıları inandırmış bulunmaktadır. Şimdi bu konularda büyük babalarımızın sâfiyene güvenlerine dönemeyiz (dönmememiz de gerekir), ama aynı şekilde burada anti-rasyonalist istikametli iddianın da çelişkisiz olduğunun ifade edilemeyeceğine işaret edilmesi gerekir. Antirasyonalist iddia sadece taraftarlarının tasvip etmediği teorileri çürütmez, kendisini de çürütür. Zira antirasyonalist iddia bir rasyonel kanaat konusu olarak, bizden rasyonel kanaatin imkansız olduğuna inanmamızı ister. İşte bunu yapamayız.¹

Tarihsel Yoruma İlişkin Çatışan Teoriler. Bir tarihsel yorum teorisiyle, tarihte farklı nedensel faktör türlerinin nisbî önemine dair bir teoriyi kastediyorum. Tarihçilerin, açıkça formüle etmeseler bile böyle teoriler kullandıkları ve yine bu tür mümkün bir çok teori-den hangisinin doğru olduğu hususunda aralarında hiçbir mutabakat olmadığı yeterince açıktır. Bu bakımdan tarihsel açıklamaya dair çelişen teoriler tarihe dair anlaşmazlığın önemli bir kaynağıdır. Ve bu çelişen teoriler en azından ilk bakışta, şimdiye kadar dikkate aldığımız iki sınıf sübjektif faktörden daha ciddî bir problem arz eder. Gayret gösterdikleri takdirde tarihçilerin şahsî tarafgirlik ve grup önyargısının etkilerinin üstesinden gelebilecekleri fikrini ortaya koymuş bulunuyoruz. Fakat, tarihçilere herhangi bir tarihsel açıklama teorisi olmadan idare etmelerini söyleyerek, şimdi karşımızda duran zorluklar konusunda aynı çözümü öneremeyiz. Zira gerçekleri anlayacak ise tarihçinin böyle bir teoriye sahip olması gerekir.

Bu noktada bize zorluklarımızın gerçek olmaktan ziyade talın yülî olduğu pekala söylenebilir. Zira bir tarihsel yorum teorisini»,

Bizden aynı halaya düşmemizi isteyen zümreye, Davranışlı,' «"kul it»»»lt- yın ulun p.1 kologlar ve günümüzdeki belli bazı sosyologlar (mesela Mannlu nııl dnlıMıı İlly ikincilere yönelik sert bir eleştiri için bak : K Poppeı, *On u Sm u n İ n I m un es.* Böl. XXIII (Cilt II, s. 200 ve devamı).

eğer herhangi bir haklılık iddiasında bulunacak ise, fiilî tarihsel değişim vakıalarının yakından tetkikine dayanan sağlam vazedilmiş ampirik hipotezler olması gerekir. Eğer hiçbir teori henüz herkesin yaygın genel kabulüne mazhar olmamış ise, bir teorinin bunun temini sadece bir zaman meselesi olabilir, ve teori genel kabule mazhar olunca bu belli anlaşmazlık kaynağı da ortadan kalkar. Fakat bu iyimser anlayışın sürdürülebileceği hiç de kesin değildir. Aslında durumun paradoksu, aynen şurada yatmaktadır: bu tür kapsayıcı teorileri öne sürenler, bu teorileri vakılardan çıkarma fikrini beyan ederlerken, bu teorilere, ampirik hipotezlerden ibaret olsalardı sergileyecekleri tavırdan daha sağlam bir güvenle sarılırlar. Bu insanlar bu teorilere elverişsiz kanıta rağmen arka çıkmağa, onlara hipotezler statüsünden ziyade âşîkar doğrular statüsü vermeye hazırdırlar. Tarihsel materyalizme ilişkin olarak Marksistlerin yaklaşımı bu hususun en açık tasvirdir. Ancak söz konusu yaklaşıma paralellikler diğer okulların yaklaşımında da bulunabilecektir.

Zikretmiş olduğumuz teorilerin savunulduğu ya da reddedildiği kararlı inancın kaynağı nedir? Çoğu durumlarda şüphesiz kaba önyargıdan öte bir şey değildir. Belli bir teori bize entelektüel bakımdan olduğu kadar duygusal olarak da çekici veya itici gelir ve bu münasebetle de teoriye yönelik vaziyet alışıımız tarafsız bir gözlemcinin vaziyet alışından çok bir tarafgirin vaziyet alışıdır. Teoriyi kabul veya ret konusunda nihaî sebebimiz, teorinin doğru ya da yanlış olmasını arzu etmemizdir. Fakat bu tip açıklamanın tüm durumları kapsadığı açık değildir ve bu nedenle de gayet tabii mesele yetkin Marksistler tarafından kabul görmeyecektir. Bu Marksistler, tarihsel materyalizmin öyle açıkça gerçeklere dayanmasa bile, her şeye rağmen rasyonel şekilde savunulma kabiliyetinde olduğunu, zira tarihsel materyalizmin insan tabiatına ilişkin ve insanın çevresiyle ilişkisine dair belli bir anlayışla, doğruluğu bir çok alanda teyid edilmiş bir genel teoriyle çok sıkı bağlantıya sahip olduğunu gösterebileceğimizi iddia edeceklerdir. Tarihsel çalışmalarında Marksistlerin zımnen müracaat ettikleri bu felsefe olup, binaenaleyh yorumlarının değeri nihaî raddede bu felsefenin geçerliliği üzerine dayanmak durumundadır.

Eğer bu doğruysa tarihsel yoruma dair farklı teoriler arasındaki çatışmanın bizim amacımız bakımından özel hiçbir sorun arz etmediği görülür. Farklı tarihsel yorum teorileri arasındaki çatışma tarihçiler arasında elbette ciddi bir anlaşmazlık kaynağıdır. Fakat anlaşmazlığın eksenini, basit önyargıda bulunamıyorsa, farklılık arz eden felsefî anlayışlarda aranması gerekir. Sübjektif faktöre dair bu üçüncü kategorinin değerlendirilmesi bu nedenle bizi doğrudan dördüncü bir grubun değerlendirilmesine götürür. Şimdi hemen bu dördüncü gruba geçelim.

Arkaplanda yatan felsefî çatışmalar. Mütecessis insanlar bu başlığının kendisine mütereddit bakacaklardır. Bu yüzden bu grup içine giren faktörleri daha iyi şekilde belirlemeye çalışarak konuya girmeliyim. Bu hususta kafamdan geçenler hiç şüphesiz moral ve metafizik inançlardır. Moral inançlar terimiyle tarihçilerin geçmişe dair anlayışlarına kattıkları nihaî değer hükümlerine; ikinci terim metafizik ile de, insan doğasının teorik kavramlaştırılmasına ve bu değer hükümlerinin özdeşleştirildiği âlemde insanın yerine referansta bulunmayı amaçlıyorum. Her ne kadar, bu iki küme fikre sahip olanların hepsi açık şekilde farkında olmasalar da, bu fikirlerin birbirlerine yakından bağlı olduğunu söyleyeceğim.

Öne sürdüğüm şey şudur: tarihçiler geçmişe her biri kendine ait felsefî fikirlerle yaklaşır ve bu onların tarihi yorumlama tarzı üzerinde belirleyici bir tesire sahiptir. Eğer yanılmıyorsam, tarihçiler arasındaki farklılıklar nihaî raddede felsefeler arasındaki farklılıklar olup, bunları çözüme kavuşturup kavuşturamayacağımız, felsefî çatışmaları çözüme kavuşturup kavuşturamayacağımıza bağlıdır. Fakat bu iddiaların okuyucunun sâfiyene inanma temâyülü üzerinde zihnî bir gerilim bırakacağım çok iyi düşünebiliyorum. Bana şu soru tevcih edilecektir: "cidden *tüm* tarihçilerin çalışmalarına moral ve metafizik önyargılarını kattığını mı iddia ediyorsunuz; bu sıfatla tabir caizse geçmişi çıkarılıp atılamayan gözlük vasıtasıyla mı temaşa ediyorsunuz? Eğer bunu iddia ediyor ve geçmişi böyle temaşa ediyorsanız, yüzeysel mahiyette ve bilimsel olmayan bir düzeyde tarihe dair doğrunun ne olduğunu, sadece tüm tarihe dair

doğrunun ne olduğu ile karıştırmıyor musunuz? Hiç şüphesiz ahlakî, dinî veya isterseniz metafizik mahiyetteki önyargılar deyin, bunların her türlü popüler tarihsel çalışmalara gölge düşürdüğü gösterilebilir; fakat aynı şey itibarlı tarihçilerin yazıları için de söylenebilir mi? Tarihsel düşünüşün, ancak tarihçinin ahlakî, dinî ve metafizik görüşünü unuttuğu ve gerçeklerini hakkında yazdığı kişilerin gördüğü tarzda görmeye çalıştığı sürece geçerli olabileceği açık değil midir? Tarihçinin, geçmiş insan tabiatının ne olduğu ya da ne olması gerektiğine dair kendi anlayışı bakımından değil de incelediği devirde yaşamış olanların sahip olduğu fikirler bakımından okuması gerekmez mi? Yine, belli yazarların bunu ne ölçüde yapmış olduklarını inceleyerek -ne ölçüde kendilerini kendi ön kanaatlerinden kurtardıklarına ve eylemlerini dikkate aldıkları kişilerin yerine kendilerini koymaya muvaffak olduklarına bakma suretiyle- tarihte iyi ve kötü tarih çalışması arasında ayırım yapmaz mıyız?"

Gayet tabîi bu eleştiri çok anlamlıdır. Ama yine de bütünüyle geçerli olduğundan şüphem var. Elbette tarihte iyi çalışma ile kötü çalışma arasında gösterilen bir tür farkı vardır. Elbette birincisini "orjinal (authentic)" sonrakini de "tasavvur kabiliyetinden mahrum (unimaginative)" şeklinde vasıflandırarak ortaya koyduğumuz bir fark vardır. Tasavvurda bulunma faaliyeti tarihsel düşünmenin önemli bir parçasıdır ve, faaliyetleri üzerine çalıştıklarımızın yerine -elimizden geldiği kadar- kendimizi koymaya çalışmayı içerir. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, insanın kendisini başka birinin yerine koymasının basit bir sezgisel süreç olduğunu iddia etmede çok ciddi müşkülâtlar vardır. Kendini başka birinin yerine koyma daha ziyade bunu yapan kişinin birikimsel tecrübesine dayanır. Burada "tecrübe"den söz etmişken, zannederim bunun da basit bir terim olmadığını kabul etmek durumundayız. Antik dünyaya dair anlayışım bizzat görüp geçirdiklerime [tecrübeme] ya da başkalarının tecrübelerinden kendime malettiklerime dayanır; fakat Bölüm III'de de işaret edildiği gibi, tüm bu tecrübeye bizzat benim dahlim olan bir subjektif unsur, ya da *a priori* unsur var gibidir. Antik dünya, ortaçağ kilisesi veya Victoria dönemi ailesinin tarihini yazmak

için kendimi antik dönemdeki bir Grek'in, bir ortaçağ din adamının veya Victoria dönemindeki bir aile reisinin yerine koymaya çalışırken, elbette elimden geldiği kadar kendi zamanıma ait değerlere dair (moral) ve metafizik mefhumları bir kenara bırakmam gerekir. Fakat malzememden bir anlam çıkaracak isem, insan tabiatına dair bazı yargılarda bulunmaktan kaçmamam; bu yargılarda bulunurken de mütemadiyen kendi görüşlerimin öne çıktığını görürüm. Falan olayı mâkul filan olayı da tersi vasıfta görerek, gayri ihtiyarî kendimi birine şaşırmış, ötekinden dolayı da memnun olmuş bir durumda bulurum. Dolayısıyla ne kadar kendi önyargılarımdan kaçındığımı söylersem söyleyeyim ve fiilen vuku bulanı anlamaya yoğunlaşırsam yoğunlaşayım, anlama fiilinin kendisinin pasif bir süreç olmayıp, doğruluğu bağımsız olarak tasavvur edilen prensiplere göre kamt değerlendirilmesini içermesi münasebetiyle, mezkur tembihe [önyargılardan uzak durma] işine tamı tamına uymada muvaffak olamam.

Burada belirttiğim husus, Hume'un Mucizeler Üzerine Makalesinde (*Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eseri içinde) ve Bradley'in *Presupposition of Critical History*¹ adlı eserinde bulunan tarihsel ifadeye dair klasik tartışmayla ilişkilendirmeye çalışırsam, herhalde bazı okuyucular için daha açık hale gelecektir. Ne Hume ne de Bradley tarihsel objektiflik meselesinin bütünüyle ilgilenir. Her ikisinin de kafasında sadece mucizevî olaylara dair esâtire inanıp inanamayacağımız şeklinde, daha dar bir problem vardır. Yine de onların vardığı sonuçlar mevcut tartışmayla yakın alakaya sahiptir. Hume aslında vukuu fizikî tabiat yasalarını ilgâ eden geçmişteki olayların açıklamalarına itimat edemeyeceğimizi söyler; Bradley de aynı neticeyi ileri sürerek, geçmiş konusunda ancak kendi tecrübemizden bildiğimiz şeylerle bir benzeşme taşıyan açıklamaya inanabileceğimizi söyler. Mevcut izah, iki hususta Hume ve Bradley'i aşmaya çalışır. İzah, Bradley'in tarih formülünü kabul ettiğimiz takdirde, "tecrübe" ile sadece fizikî tabiat tecrü-

besini değil ayrıca insan doğasından gelen tecrübeyi de anlamak zorunda olduğumuzu ileri sürer. Birinci husus bu fikri serdetmesidir. İzahın Hume ve Bradley'i aşmaya çalıştığı ikinci cihet ise, böyle bir tecrübenin, hiçbir surette veri olmadığı ama buna mukabil bir *a priori* unsur ihtiva ettiğini savunmasıdır.

(1) Bu noktalardan birincisi, tarihsel açıklamaların ardında yatan şeyin insan doğası hakkındaki genelleştirmeler olduğunu göstermeye çalıştığımız Bölüm IU'deki tartışmalardan yeterince anlaşılmış olmalı. Bu birinci husus orada ileri sürülen, tarihin asıl konusunun geçmişteki beşerî faaliyetler olduğu iddiasına dayanır. Tarihin asıl konusu geçmişteki beşerî faaliyetler ise, Bu takdirde açıktır ki, herhangi bir surette tarihi anlamlandırmak için insan doğası hakkında biraz bilgi sahibi olmak zorundayız.

(2) Mamafih burada can alıcı soru, hangi bilgiye ihtiyaç duyduğumuzdur. Burada ileri sürdüğüm husus şudur: beşerî tabiata dair anlayışımızın içeriğinin geniş bir kısmı tecrübelerden gelirken ve tecrübemizin artışında mezkur kısım değişirken, aynı yolla elde edilmeyen bir öz olduğu da ortadadır. Moral ve metafizik inançlarımızla irtibatlandırıdığım işte bu müşkül özdür. Geçmişe baktığımızda geçmişe dair nasıl bir anlayış iktisap edeceğimiz esas olarak kendimizi çalıştığımız konunun öznelерinin yerine koymada, o öznelерin duyduğu ve düşündüğü gibi duyup düşünmede muvaffakiyet derecemize bağlıdır. Fakat insan doğası konusunda bazı önermeler ileri sürmedikçe, keza insan davranışında neyin mâkul veya normal olduğuna ilişkin bir fikri devreye sokmadıkça geçmişe anlamaya başlayamazdık bile. Kendi bakışımızın tesir icrâ etmesi ve yapığımız yorumu etkilemesi işte budur.

Şüphesiz tarihçilere kendi moral ve metafizik ön-mefhumlarının farkında olmalarını ve bu ön-mefhumları mütevacı şekilde tarihlerine karıştırmaya karşı müteyakkız olmalarını söylemek, akılcıca bir pratik tavsiye örneğidir. Fakat bundan, zihinlerinin yalnızca geçmişte bulduklarından etkilenmesine müsaade ederek, tarihçilerin geçmişi sadece, hiçbir ön-mefhuma sahip olmadan tasavvur edebilmek için çaba göstermek zorunda oldukları şeklinde bir so-

nuç çıkarmak tabîî ki son derece safdilliktir. Elbette bu safhada hepimizin geçmişe kendi moral ve metafizik gözlüğümüzden bakmamız keyfiyetine müsteniden, geçmişin objektif anlaşılmasının imkansızlığı sonucuna varmak yanlış olacaktır: farklı bakış açılarının bir sentezi ve birini diğerine meczetme imkanının değerlendirilmesi gerekir. Bununla beraber nihaî bir tarihsel şüphelikten yana, tarihçiler arasındaki fiilî farklılıkların arz ettiği manzaranın büyük ölçüde güçlendirdiği *ilk bakışta haklı görünen (prima facie)* bir mesele vardır şüphesiz. Bu meseleyi bütünüyle göz ardı etmek başımızı kuma gömmektir.

4. *Hulasa*

Bu noktada tartışmamıza ara verip nerede durduğumuza bakmamız yararlı olabilir. Bu bölümün ilk kısmında her tarihçinin geçmişe kendi bakış açısından baktığını söylemekten yana bir durum olduğunu gördük. Öyle görünmektedir ki bu iddianın kabulü bizi sübjektivist bir tarih teorisine götürür. Fakat "bakış açısı" ibaresinin kendisinin bizatihi analize tâbi tutulması gerektiğini kabul ettik ve tarihçilerin anlaşmazlığa düşmesine yol açan temel faktörlere dair yukarıdaki değerlendirme bu gayeyle yapıldı. Bunun neticesinde şimdi, bakış açısının, kurucu unsurları hiç de homojen olmayan bir şeyin adı olduğunu anlayacak bir noktadayız. Tarih yazmaya başladığımızda bakış açımızda sadece tecrid edebileceğimiz değil, tecrid etmemiz de gerektiğini düşündüğümüz bazı şeyler (şahsî beğenilerimiz ve beğenmediğimiz şeyler mesela) vardır. Ama tecrid edilmesi büsbütün zor olan -aslında tam bir tecridin imkansız olduğu görülen- başka şeyler de vardır ve işte burada çok ciddi biçimde tarihin objektif bilgi sunup sunamayacağı meselesi zuhur eder.

Bir bakış açısında tecridin (ayrı tutmanın) mümkün olmayacağı bazı unsurların olduğu göz önüne alındığında, muhtelif alternatif tarih teorileriyle karşı karşıya buluruz kendimizi. Birincisi ve muhtemelen en kolay sahip olunacak olanı, analiz ettiğimiz manada bakış açılarının, hangi argümanın başarısız olduğuna dair sübjektif tutumlar ifade ettiğini bu nedenle de bu bakış açılarının geçmişin

doğru bilgisi önünde üstesinden gelinemez bir mania teşkil ettiğini ileri sürecektir. Bu tarihsel şüpheciliğin çözümüdür. Benim perspektif teori diye adlandırmayı önerdiğim ikinci alternatif teori ise, tarihçiler arasında basite irca edilemeyecek şekilde farklı bakış açılarının varlığını kabul edecek, fakat bu farklılıkların varlığının geçmiş konusunda tüm objektif bilgiyi hükümsüz kıldığı şeklinde varılacak bir sonucu reddedecektir. Teorinin iddiası tarihte objektifliğin zayıf bir anlamda alınması gerektiği şeklinde olacaktır. Şöyle ki, eğer bir tarih kendi bakış açısından gerçekleri doğru şekilde resmetmişse objektif olduğu söylenebilir, aksi durumda değil. Dolayısıyla farklı tarihler bir birine tenakuz teşkil etmeyip, birbirini tamamlayıcı olacaktır. Nihayet son olarak da, tam anlamında objektifliğin her şeye rağmen tarihçilerce ulaşılabilir olduğu -zira her şeye rağmen prensip olarak genel kabul kazanacak bir bakış açısı geliştirme ihtimali göz ardı edilemez- şeklindeki teori gelir.

Bu bölümün geri kalan kısmında bu üç teorinin kısa ve maalesef bütünüyle yeterli ölçüde olmayan bir değerlendirmesine girişmem gerek. Buna tarihsel şüphecilik üzerine bazı temaslara başlayacağım.

5. *Tarihsel Şüphecilik*

İtibar edilen herhangi bir felsefeci tarihsel bilgi konusunda saf şüpheciliğin sözcülüğünü yapar mı, bilmiyorum. Fakat, teorisinin geri kalan kısımlarıyla ne kadar insicamsız olursa olsun, Collingwood bunu yapma temâyülündedir¹ ve bu durum bir tarihçinin bakış açısının farklı unsurlarına dair yukarıda sunulan analizi kabul eden herkese son derece tabii gelecektir. Hiç şüphesiz, beşerî tarihe dair objektif bilginin mümkün olduğunun reddi büyük bir paradoks unsuru ihtiva eder. Fakat göreceğimiz gibi tarihin fonksiyonuna ilişkin alternatif bir açıklama bunu izale etmede bir şeyler yapar.

Tarihsel şüpheciliği, yukarıdaki analizleri kabul eden her hangi bir kişi için şu gerekçeleri benimsemenin çok normal olduğu bir

¹ Özellikle *The idea of History* adlı eserinin girişinde s.ix'da profesör T: M: Knox tarafından zikredilen pasajla karşılaştırınız.

duruş olarak tasvir ediyorum. Birinci gerekçe, bugün adeta felsefî ortodoksinin bir akidesi haline gelecek kadar yaygın bulunan, metafizik önermelerin bilimsel önermelerde olduğunun aksine vakıanın hakikî özelliklerinin tasvirleri olmayıp olsa olsa hakkında rasyonel argümanın mümkün olmadığı tutumların ifadeleri olduğu görüşü... İkincisi de, ahlakî önermelere benzer bir analizin tatbiki... Burada durum C. L. Stevenson¹ tarafından çizilen inanç bakımından anlaşmazlık ve tutum bakımından anlaşmazlık arasındaki ayırım ile çok daha iyi açıklığa kavuşturulmuş bulunmaktadır. Burada moral meseleler hakkında tartışan insanların ya vakıaları tasvirleri bakımından (mesela inançlar bakımından) ya da onlara yönelik tutumları bakımından (veya da her ikisi bakımından) ayrılabilirler. İşaret edilir, yine bu meseleler konusunda tartışmada ciddi bir hakikat payı olduğu şeklinde hepimizin sahip olduğu izlenimin, sadece birinci tür ihtilafın çözülebilirliği ile bağlantılı olacağı iddia edilir. Bir ahlakî durumla alakalı vakıalar konusunda başlangıçta ayrı düşen iki insan, yeterli sabır ve zihni feraset içinde, bu vakıalar üzerinde mutabakat noktasına gelebilirler. Ama bu illâki bütün ihtilafı sona erdirmez. Zira durumun gerçeklerine dair değerlendirmelerimizi değiştirmek, o duruma yönelik takındığımız tavrı belki değiştirebilir ama bunun böyle olacağının garantisi yoktur. Değerlendirmelerimiz mezkur duruma karşı tutumumuzu değiştirmeyecekse, moral tutumların hiç tartışma meselesi olmadığını kabul etmek zorundayız (aynı şekilde tartışma meselesi olmadığı söylenir).

Bu bağlamda bu müşkül meseleleri tartışmaya hiç arzulu değilim. Yukarıdaki paragrafı düşmekteki amacım sadece, felsefe sahası dışındaki okuyuculara moral ve felsefî inançlar denilen inançların, kelimenin tam anlamıyla tamamen rasyonel olmayan (non-rasyonel) vasıf taşıdığı şeklindeki görüşün arkaplanını göstermektir: yani bu inançlara, vakıanın yapısına herhangi bir vukufiyetten dolayı değil de sadece çevremizden olsun ya da içimizden olsun üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadığımız faktörler nedeniyle kabul

C. L. Stevenson'un *Elhics and Language* adlı eserinde, Ch. I. Ayırım kısmen Hume'un ahlak teorisinde öngörülmektedir.

etmeye sevk edilmemiz münasebetiyle sahibizdir. Bugün çok sayıda felsefeci bu görüşe en azından sıcak bakacaktır. Fakat durum bu ise (benim fikrim budur), kanaatimce bu felsefeciler kendilerini tarihsel bilgi konusunda nihaî bir şüphecilığe atma gibi ciddî bir tehlike içinde dirler. Eğer benim önceki iddialarım doğru ise, farklı tarihsel yorumlamaların arkasında farklı moral ve metafizik inançların yattığını kabul etmeleri gerekir, keza bizzat kendileri bu inançların bilimsel anlamda inançlar olmadığını, rasyonel olmayan (non-rasyonel) tutumlarının ifadelerinden başka bir şey olmadığını kabul etmeleri gerekir. Bundan, bu zümre felsefecilere göre tarihsel düşünüşün, geçmişe dair herhangi bir anlama faaliyetinin kaçınılmaz olarak rengini değiştirecek, aslî mahiyette sübjektif bir şeye sahip olacağı sonucu çıkar.

Bu görüşleri ciddiye almaya değmeyecek ölçüde aşırı bulacak bazıları vardır. Dolayısıyla tabii ki bu görüşleri kabul etmenin, tarihin nihaî raddede hiç de bir bilgi dalı olmadığı paradoksunu kabul etmeyi içerdiği kaydedilmelidir. Ancak bu paradoks, tarihin fonksiyonuna dair farklı bir yorum sunarsak mutedilleştirilebilir. Kitabımızda daha önce, tarihinin başlıca amacının geçmişe dair doğruyu sırf keşfetmiş olma uğruna keşfetmek olduğunu söylemiştik. Şimdi bunun yerine tarihin pratik bir maksada yaraması üzerinde durmamız lazım. Tarihin pratik bir faaliyet olarak o kadar da bir bilim dalı olmadığını ileri süreceğiz. Ve iddiamızı da uygarlık ortamında insanoğlunun, kendisinin bugünkü faaliyetleri için geçmişin bir resmi ni oluşturma ihtiyacı hissettiği şeklindeki psikolojik gözleme dayanacaktır. Yani insanoğlu geçmişe meraklı olup, orada yansımasını bulmuş kendi özlemlerini ve alakadar olduğu şeyleri görmeyi ümit etmesi münasebetiyle geçmişe yeniden-kurmayı arzu eder. İnsanların tarihi okuma biçimi, bakış açılarınca belirlendiği için, bu ihtiyaç her zaman bir ölçüde karşılanır. Fakat belirtmemiz gereken netice şudur: tarih "objektif" olaylara değil onu yazan kişilere ışık tutar; geçmişe değil hâli aydınlatır. Ve şüphesiz bu nedenledir ki, her nesil tarihlerini yemden taze şekilde yazmayı zarurî görür.

Tarihin fonksiyonu konusuna dair bu görüşü kabul etmenin, fikre en azından temas eden Collingwood örneğinin gösterdiği gibi,

tarihsel çalışmalara büyük önem atfedilmesi keyfiyeti ile bağdaşmazlık içinde olmadığı belirtilebilir. Bu bakımdan her halükarda, şüpheli teori kendisine yönelik eleştiriye karşı savunulabilir. Fakat bir cevap bulunması zor bir başka muhtemel itiraz daha vardır. O da şudur: teori bütün muteber tarihçilerin tarih ile propaganda arasında yaptıkları ayırımı bulanıklaştırır, (Oakeshott'un diliyle) "pratiğe ilişkin" olanla "tarihsel" olanı karıştırır. Daha önce tarihçilerin adım hak eden bir tarihsel çalışmada objektiflik ve tarafsızlık vasfı aradıklarını ve duygu ve menfaatlerimizi hüsnükuruntu mahsulü olarak yansıtan geçmişin inşâlarını kabul etmediklerini gördük. Böyle inşâlar pekala bir fonksiyona sahip olabilir (aslında hepimiz bir ölçüde bunlara saygı besleriz), ama bunlar kat'iyetle tarih değildir. Mamafih bir şüphelilik teorisi taraftarının böyle bir sonuca varamayacağı söylenebilir: ona göre geçmişi yeniden-inşâya yönelik tüm teşebbüsler propagandist olmak zorundadır.

Şüpheli teorisinin ön yargıdan müstağni tarih diye bir şey olmadığını kesinlikle dikkate alması ve bu ölçüde teori taraftarlarının burada öne sürülen eleştiriye kabul etmeleri gerekir. Mamafih, şüpheli teori taraftarları, tarihçi için bazı propaganda türlerin diğerlerinden daha berbat olduğunu değerlendirip muhtelif propaganda türleri veya düzeyleri arasında ayırımda bulunarak, subjektif önyargının müşkülâtlarını bertaraf etmeye çalışabilirler.

Açıklamanın vardığı nokta şudur: tarihi, eğer dosdoğru oynayacak isek kurallara göre oynamamız gereken, özgün mahiyette bir oyun olarak düşünmemiz gerekir. Herkesin propagandist olarak kabul edeceği tarih çalışmaları konusundaki mesele bu sebeple, bu tarihleri yazarların belli bir tesir hasıl etme şeklindeki nihaî amaçlarına hizmet için kurallar icat etmeleri ya da kuralları ihlal etmeleridir. Halbuki muteber tarihçiler bu hileli tarzda ulaşılan sonuçların değersiz oldukları fikrindedir. Durum belki sanata dair faaliyetlerdeki paralel örneğe referansla aydınlatılabilir. Bütün amacı belli bir tesir sağlamak ve bunu sağlarken kullandığı araçlar konusunda hiçbir şeye bakmayan bir sanatçı, meslektaşlarınca şarlatan veya bir gösteriş budalası olarak kınanacaktır. Gerçek bir sanatçı ise sanatı-

nm kurallarına uygun düşen yollar dışında bir yolla problemini çözmekten mutmain olmayacaktır. Tarihte de bezer durum vardır: sahte tarihçinin aksine gerçek tarihçi, kendisine riayet ederek bilvasıta iddiada bulunma durumunda olduğu bazı objektif kuralları gözetecek (kanıta saygı bir misaldir), dolayısıyla bu kurallara bağlılığı bakımından ayırt edilebilecektir. Fakat tüm bunlar, tarihin esas itibariyle pratik bir faaliyet olduğunu reddetmeksizin, ya da tarihin herhangi bir başka anlamda objektifliğini ileri sürmeksizin de savunulabilir.

Eğer bu vasıf sağlanırsa, incelemekte olduğumuz teori tabîî ki çok daha anlamlı ve ilgiye mazhar hale gelir. Fakat bu vasfı kabul etmenin aslında, bütünüyle başka bir tarih görüşüne -yukarıda zikredilen perspektif teorisine- geçmek olduğu ileri sürülebilir. Şimdi buna geçiyorum.

6. *Perspektif Teorisi*

Perspektif teorisinin sözcüleri, her tarihçinin geçmişi kendi duruş noktasından düşündüğü fikrinde olup, ayrıca bu durumun, tarihçinin gerçekten ne vuku bulduğuna dair bir anlayışa ulaşmasına mânî olmadığını ekleme arzusundadırlar. Mezkur teorisinin sözcülerinin bu konudaki argümanları basittir: olup bitmiş bir tarih iki faktörün ürünüdür. Bu faktörlerin biri, tarihçinin (onun bakış açısının) katkısı olan sübjektif unsurdur; diğeri de, beğensin ya da beğenmesin kabul etmek zorunda olduğu (yada daha ziyade kabul etmesi lazım gelen), hareket noktası olarak aldığı kanıttır. Hiç şüphesiz birinci faktörün varlığı, en iyi tarihçinin bile geçmişi fiilen olduğu şekliyle yeniden-yaşamasına engel olur; fakat buna müsteniden tarihçinin yeniden-inşâ faaliyetinin kökten yanlış olduğunu iddia etmek anlamsız görünür. Durumun daha doğru bir tasviri şöyle ifade edilebilir: her tarihçi bakımından geçmiş kendi bakış açısına göre tecellî ettiği için, her biri gerçekte ne vuku bulduğuna ilişkin bir içe bakışa sahiptir. Burada sanat faaliyeti konusundaki örnekleme yine yararlı olacaktır. Tıpkı bir portre ressamının, konusunu bizzat kendisinin özel bakış açısından görmesi, ama bununla beraber ressamın konusunun "gerçek" tabiatına ilişkin bir içe bakışa sahip oldu-

ğunun da söylenebileceği gibi, aynı şekilde tarihçi de geçmişe kendine ait varsayımlarla bakmak zorundadır, fakat bu surette geçmişin tüm idrakinden kopuk değildir.

Bu teori ile tam olarak neyin iddia edildiği konusunu olabildiğince netleştirmemiz lüzumu önemlidir. Bu bağlamda teorinin bir destekçisi için tarihsel doğrudan söz etmenin hangi anlamda mümkün olduğunu sormamız yararlı olabilir. Burada dikkat edilecek esas nokta, teorinin bizim tarihe dair farklı bakış açılarının doğruluğu konusunda soru serdetmemize mânî olmasıdır. Eğer bize "hangisi daha doğrudur, reformasyon hadiselerinin Protestan versiyonu mu, Katolik versiyonu mu?" sorusu yöneltilirse, buna, bir şey söyleyemeyeceğimiz şeklinde cevap vermemiz gerekir. Açıkçası her biri kendi içinde noksansız olan söz konusu iki açıklamayı karşılaştırmanın bir yolu yoktur. Katolikler Reformasyona bir bakış açısından bakıp konu hakkındaki yorumlarını ortaya koyarlar; Protestanlar bir başka açıdan bakarlar ve farklı bir yorum getirirler. Bakış açıları, nihayetinde argüman konuları olmadığı için (burada perspektif yanlıları septiklerle aynı noktadadır) birinin diğerinden objektiflik açısından daha iyi olduğunu söyleyemeyiz ve bu bakımdan Katolik ve Protestan versiyonları aslında birbiriyle, farklı sanatçılar tarafından yapılan aynı kişiye ait iki portre arasındaki durumdan daha fazla çelişki arz etmediğini kabul etmemiz gerek. Keza aynı şey farklı yüzyıllarda temelden farklı bakışlarla yazılmış tarihler hakkında da söylenebilecektir. Bu sıfatla eğer bu teoriye bağlı kalırsak burada Mommsen'in¹ Roma tarihi konusunda Gibbon'dan daha doğru bir kavrayışa sahip olup olmadığını sormaya çağımız şeklinde bir anlam vardır: her birinin kendi ön-varsayımlarıyla yazdığını ve her birinin bu ön-varsayımlar bakımından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek zorundayız.

Mamafih, tarihçiler için doğruluk ve objektiflik kavramları bu teoride bir anlama sahiptirler. Anlama sahiptirler, zira mevcut her-

Theodor Mommsen, (1817-1903), 19. yüzyıl Alman tarihçileri üzerinde en etkili Alman tarihçisi. Ayrıca 1902 Nobel Edebiyat ödülü sahibidir (ç:n).

hangi bir ön varsayımlar kümesi dahilinde tarihsel çalışma az çok daha iyi yürütülebilir. Parti propagandacıları tarafından sadık seçmenleri teşvik ve kararsızları kendi taraflarına çevirmek için kullanılan tarih, taraflı olduğu için değil (ki tüm tarih öyledir) yanlış istikamette taraflı olduğu için kötü tarihtir. Bu tarih, neticelerini bütün muteber tarihçilerin kabul ettiği belli temel kuralları -yani kanıtınızı inceden inceye tetkik ediniz, neticeleri ancak onlara dair sağlam kanıt olduğunda kabul ediniz, argümanlarınızda entelektüel bütünlüğü koruyunuz ve benzeri şeklindeki kurallar- ihmal pahasına ortaya koyar. Bu kuralları ihmal eden tarihçiler menfî anlamda sübjektif çalışmalar ortaya koyar; bu kurallara bağlı olanlar doğruluk ve objektifliğe -tarih alanında ulaşılabilir oldukları ölçüde- ulaşacak bir pozisyonadırlar.

Bundan şu çıkar: perspektif teorisine göre tarihte objektiflik, ancak zayıf bir mahiyette ya da tâlî anlamda mümkündür. Durum bilimsel objektiflik kavramına bir kez daha bakılarak ortaya konulabilir. Gördüğümüz gibi bilimsel sonuçların, aynı kanıt nesnesinden yola çıkan bir gözlemci için taşıma iddiasında oldukları manada objektif oldukları düşünülür. İddianın arkasında, bilimsel düşünüşün temel ilkelerinin, en azından herhangi bir veri bilimsel gelişme safhasında, tüm gözlemciler için aynı olduğu fikri yatar.¹ Fakat, perspektif teori doğruysa, tarihsel neticelerin aynı geçerliliğe sahip olduğu söylenemez. 19. yüzyıl siyasî tarihinin Marksist yorumu, bu görüşe göre, ancak Marksistler için geçerli olacak; liberal yorum da liberaller için... Bu konuda başka emsal durumlar sıralanabilir. Fakat bu keyfiyet hem Marksistleri hem de liberalleri objektif şeklinde adlandırılacak bir şekilde tarih yazmaktan alıkoymayacaktır: yani mevcut önkabuller dahilinde, kabul ettikleri tüm kanıtlara hakikaten hakkıyla muamelede bulunan bir açıklama inşâ etmeye teşebbüsten alıkoymayacaktır. Nisbî olarak objektif ve nisbî olarak sübjektif Marksist açıklamalar olacak; liberal bakış açısından kaleme

"Sovyet" biyolojisi ve "burjuva" fiziği şeklinde şeylerin mevcut olmadığını kabul ediyorum.

alınmış nisbî olarak objektif ve nisbî olarak sübjektif tarihler olacaktır. Fakat bilimsel teorilerin iddia ettiği şekilde mutlak vasıfta objektif tarihler olmayacaktır.

Bütün olarak bu teori hakkında ne söyleyeceğiz? Teorinin bazı üstün vasıfları olduğu elbette inkar edilemez. Bu sıfatla teori, aralarındaki önemli farkları gözden kaçırmaksızın tarih ve bilimler arasındaki değişmeyen bazı hususları (mesela her ikisinin de esasen idrakî/bilişsel faaliyet olması) kabul edebilir mahiyettedir. Teori özellikle, tarihin bir bilim olduğu kadar sanat olarak da telakki edileceği cihetler olduğu şeklindeki yaygın kanaate hakkını teslim eder. Mezkur teorinin tarihsel objektiflik konusunda sunduğu yorumun önemli bir üstünlüğü vardır: kavramın manasını sadece diğer çalışma sahalarına referansla tesbit yerine, bu esnek kavrama özel bir anlam atfetmektedir. Yine teorinin genel olarak, paradoksları insanın inanma tabiatını bayağı bir zorlayan şüphecî (sceptical) teoriden, mutlak surette daha fazla akla yatkın olduğu söylenebilir.

Bununla beraber, teorinin tarihçilere her istediklerini bir tarihsel doğruluk açıklaması tarzında verip vermediğinden şüphe duyabiliriz. Zira, her şey bir yana, teorinin taraftarları için aynı küme olayların farklı versiyonları arasında, saf teknik bir mukayese dışında, herhangi bir mukayeseyi kabul etmenin imkansızlığı ortadadır. Mevcut herhangi bir tarih şu ya da bu kanıtı tam olarak hesaba almakta akîm diye zihnen eleştirilebilir; fakat teori bundan öte gitmeye izin vermeyecektir. Buna rağmen tarihçiler devamlı daha ileri giderler ve bunun tam da yapmaları gereken işlerinin parçası olduğunu düşünürler: birbirlerinin önkabullerini eleştirip farklı bakış açılarını değerlendirmeye girişirler. Farklı bakış açılarından yazılmış farklı tarihlerin çokluğunu müspet olarak kabul etmekle beraber bununla yetinmezler: bazı bakış açılarının diğerlerinden daha sağlıklı, doğruya daha yakın, daha aydınlatıcı olduğu kanaatini ısrarla sürdürürler. Keza meslektaşları tarihçilerin hatalarından istifade ederek ve onların yorumlarında değerli ne bulurlarsa kendi çalışmalarına katarak, onların yorumlarından malumat sahibi olabileceklerine inanırlar.

Tabî ki bu mezkur varsayımlarda bulunurlarsa, tarihçilerin aldanmaları; mâkul eleştiri ile gayri mâkul eleştiriye, hakkında faydalı tartışmalar yapılabilecek mevzular ile tartışılamayacak mevzuları karıştırmaları çok mümkündür. Fakat bu aldanma ve karıştırmaya ihtimalinin varlığı bizi, tarih adına yapılan iddiaları hesaba katacak bir tarihsel objektiflik açıklaması tasarlanıp tasarlanamayacağına bakma sorumluluğundan ibra etmeyecektir. Ve haddizatında, bu seçenek ortaya konulup reddedilmedikçe perspektif teoriiyi herhangi bir güvenle kabul edemedik.

7. Objektif Tarihsel Bilinç Teorisi

Perspektif teorisinin sadece geliştirilmiş bir haline dayanan ve pek ala bir çok meslekten tarihçilerce desteklenebilecek bir argümana dikkat çekerek başlayabiliriz. Argüman şudur: önkabullerin uygunluğunun tarihsel çalışmaların detayında açıkça görülmesi münasebetiyle, bir tarihçi için -kendisine ya da başkasına ait olsun- bu önkabulleri eleştirmenin mümkün olması gerekir. Önkabul kümeleri, kendilerine tesir eden kanıtla bizim çalışmamızı mümkün kıldıkları ölçüde, uygun ya da uygun olmayan, doğru ya da yanlış şekilde ifade edilebilir. Kötü bir kılavuz ilkeler seti ile çalışırsak, önceden kafada taşınan bir teorinin lehinde olmak üzere kanıt sapırtmaya ya da örtbas etmeye mecbur kalırız ve bu da, tarihsel çalışmanın temel kurallarından birini ihlal eder. Tersinden ifade edilecek olursa, iyi bir önkabuller kümesi, bizim hem mevcut kanıtlara hakim olmamıza hem de bu kümenin farklı parçalarını hep birlikte ilişkilendirmemize imkan verecektir.

Böyle mücerret şekilde ifade edilen argüman yeterince ikna edici görünür, ama yine de argümanın ikna gücünü, halihazırda şüphe duymak için bir sebep olduğunu görmüş bulunduğumuz bilinçsiz bir varsayıma borçlu olup olmadığını sormamız gerekir. Tarihsel önkabullerin "maruf" kanıtı layıkıyla ele alma kabiliyetlerine göre test edilebileceğini söylediğimizde, hangi kanıttan söz ediyoruz acaba? Herhangi bir tarihsel olaylar seti için tüm tarihçilerin kabul edeceği, bakış açıları ne olursa olsun hepsinin çıkış noktası aldığı

tek bir veri mahiyetinde sabit bir kanıt mevcudiyeti olduğunu düşünmek son derece kolaydır. Fakat bu varsayımda bulunacak olursak, bu savunması kolay olmayan bir varsayımdır. Tarihsel kanıt kavramının müşkül bir kavram olduğunu Bölüm IV'de gördük. Şöyle ki: tarihsel veriler bir bakıma her bir tarihçiden bağımsız iken, bu keyfiyetin yanında tarihçilerin kanıttan ne sonuç çıkaracakları hususuna olduğu kadar neye kanıt muamelesi yapacaklarına karar vermek zorunda oldukları da doğrudur. Fakat bu doğru ise perspektif teorisi yukarıda belirtilen şümule sahip olamaz. Elbette belirtmeliyiz ki, hiçbir tarihçi kabul ettiği tüm kanıtların yorumunu sunma görevim reddedemez ve tarihçilerin bunu yapıp yapmadığı hususu en azından tarihsel çalışmayı değerlendirmede hesaba katacağımız şeylerden biridir. Yine herhangi bir muayyen yazar kendisi için bir şeyin delil olmadığına (mesela belli bir belgenin sahte olması) karar verirse, nihaî raddede başka birinin de bu konuda yapabileceği bir şey yoktur. Çatışan tarihsel yorumlar arasında karar vermede müşkülâtın zuhur etmesi de işte tam buradadır. Bizden aslında istendiği gibi, bir değişmez hakikat kümesine referansla ihtilafı çözemeyiz; çünkü bir açıklamada hakikat olan diğer açıklamada illâki hakikat değildir. Yakın dönem siyasî tarih konusundaki Marksist ve anti Marksist açıklamalar üzerine düşünen birisi bunu görmekte hiç zorluk çekmeyecektir

Müstakil gerçeklere müracaat ederek perspektif teorisinin anlatılan gelen versiyonunun ötesine gitmek bu sıfatla mümkün değildir. Bu durumda hangi alternatif kalıyor? Günümüz yazarının önündeki tek alternatif olarak şunu bekleyebiliriz: tek bir tarihsel bakış açısına, tüm tarihçilerin kabul etmeye yanaşabileceği bir önkabuller kilitlisine ulaşmak... Eğer bu mümkün olsaydı tarihte objektiflik prohle mi, "genel" bir tarihsel "bilincin", tarih meselesinde standart bu dil şünüş usulünün gelişmesiyle, Kantçı çizgilere dayanarak çözüldü

Bu yeni olmayan bir çözümdür. Aslında bu çözüm, 1⁶). yii/vıl pozitivistleri tarafından, psikoloji ve sosyolojinin bilimsel nlaulk çalışılmasına dayandırarak tarihi bilimsel hale gelinmeyi onenlikle rinde ileri sürülmüştü. Bu Dilthey tarafından ilk ve oıla doneni ^

lışmalannda farklı bir biçimde öne sürölmüştü. Söz konusu dönemlerinde Dilthey tarih ve beşerî çalışmaların arkasında genellikle temel bir beşerî tabiat bilimi -ki açığa çıkarılması esas itibariyle bu çalışmalara sahip herkes için önemli bir görev idi- yattığım savunuyordu. Söz konusu görev, bu kitabın III. Bölümünde bizzat sunduğumuz tarihsel açıklamaya dair izahatın tabii bir uzantısı olacaktır.

Bununla beraber, eğer bu çözümü kabul edeceksek, bunu gözümüzü dört açarak yapmak zorundayız: onun caziplikleri kadar zorluklarının da bilincinde olmak zorundayız. Özellikle, Comte gibi yazarlarca formüle edildiğı şekliyle pozitivist programı yürütmeyin, bizim tarihsel meseleler konusunda daha yakın mutabakatta buluşmamız için pek az şey yapmış, ya da hiçbir şey yapmamış olduğunu kabul etmemiz gerekir. Beşerî tabiata dair bilimsel bilgiye sahip olduğumuzu söylemek için çok erken olsa bile, en azından bu bilginin temellerine sahip olduğumuzu iddia edebiliriz. Yine de beşerî tabiat açılımlarının doğru bir değerlendirmesine dayanan "genel" bir tarihsel "bilinç" inkişafı yoldadır.

Bu nedendir? Bunun cevabı bu bölümün argümanında açık olsa gerektir. Kabaca ifade edilecek olursa cevap, tarihçinin insanlann sadece değışik durumlarda nasıl davrandığı konusunda standart bilgiye ihtiyaç duymakla kalmayıp ayrıca nasıl davranmaları *gerektiğine* dair standart bir kavrama da ihtiyaç duyması keyfiyetidir. Tarihçi, sadece halkın gerçeğe ait mahiyetteki bilgisine değıl ayrıca onun moral ve metafizik düşüncelerine de vakıf olmaya ihtiyaç duyar. Bu önemli ilave pozitivist okul tarafından değerlendirilmemiştir.

Bugün standart bir ahlakî ve metafizik fikirler seti sunmaya yönelik bir programın son derece zor olmakla kalmayıp, bunun haki-katen ulaşılması imkansız bir şey olduğunu söyleyecek bir çok felsefeci vardır. Moral ve metafizik fikirlerimiz, (sözü edilen filozofların savunmalarına göre) rasyonellik dışı (non-rasyonel) yaklaşımlardan neşet eder, ve bu fikirler setinden hangisine sahip olmanın rasyonel olduğunu sormak, cevaplanamayacak bir soru sormaktır. İşte moral ve metafizik doğru konusundaki bu şüphecilicedir kendimi bağlamak istemediğim. Metafizik ihtilafların pratikte değılse

bile prensipte çözülebilir olduğunu başka yerde¹ de ileri sürmüş bulunuyorum. Binaenaleyh, hakkında son sözün söylenmiş olduğundan emin olmadığım bir konu olan, moral ilkeler üzerine genel muhabakatın imkan dahilinde olma ihtimalini göz ardı etme niyetinde olmasam gerektir. Fakat, bu müşkül problemlere bir çözümünün bütünüyle imkansız olmadığı beyan edilebilse dahi, bir çözüme ulaşma açıkçası yakın gelecekte tahakkuk ettirilemeyecektir. Yine bir çözüm tahakkuk ettirilinceye kadar, ilkeleri tarihte rasyonel düşünce için bir çerçeve sunacak bir objektif tarihsel bilinç, ancak ulvî bir gaye olarak kalmak durumundadır. Eğer bir objektif tarihsel bilinç tahakkuk ettirilemezse yukarıda tartışılmış olan perspektif teorisinin gerisine düşmekten başka alternatifimiz kalmaz.

BÖLÜM VI

Spekülatif Tarih Felsefesi: Kant ve Herder

1. Genel Hususlar

"Tarih felsefesi" ibaresi yüzyıl önce, kitabımızın geçen bölümlerinde atfedilen anlamdan genel olarak çok farklı bir anlamda anlaşıyordu. Bu terimi, tarihsel düşünüşün özelliğine yönelik bir eleştirel tetkiki, tarihçinin usullerinden bazılarının bir analizi ve bu usullerin diğer disiplinlerde, özellikle de doğal bilimlerde takip edilen usuller karşısındaki durumunu belirtmek üzere kullanmış bulunuyoruz. Bu surette anlaşılmaktadır ki, tarih felsefesi, bilgi teorisi veya epistemoloji olarak bilinen felsefe dalının parçasını oluşturmaktadır. Ama 19. yüzyılda konuyla alakalı çoğu yazarlarca tarih felsefesine dair tasavvur, tamamen farklıydı. Onların başta harf-i tarif/belirlilik takısı koyarak -"The" philosophy of history- adlandırdıkları tarih felsefesi, tarihi *historia rerum gestarum*¹ anlamında değil de, *res gestae*² anlamında konu olarak almıştı; ve bu tarih felsefesi temsilcilerinin görevi de, olayların fiilî seyrinin, bu seyir içinde özel bir anlaşılabilirlik (intelligibility: kavranabilir olma niteliğine sahiplik) tesbit edilebileceğini gösteren bir yorumunu ortaya koymak idi.

Tarihin neden felsefeci için bir problem arzettiği düşünülür acaba? Bunu soracak olursak cevabı şudur: böyle düşünülür, zira tarihi teşkil eden hadiseler, anlaşılan kaotik mahiyettedir. 19. yüzyılın

¹ Vuku bulmuş olanın tahkiyesi, mevzu-u tarih (ç. n.).

² Sayfa 93'teki ilgili dipnota bakınız (ç. n.).

felsefî bakışından, tarihin, her halükarda ilk bakışta içinde hiçbir net düzen ya da kalıbın takip edilemediği, az çok gevşek biçimde veya tesadüfen bağlantılı olaylar zincirinden teşekkül ettiği görülüyordu. Fakat tarihin bu tanımını kabul etmek, yani tarihi satıhtaki değeriyle almak, dönemin bir çok felsefecisine göre fiilî bir imkansızlık idi. Zira bu, (bu filozofların da düşündüğü gibi) evrende eninde sonunda kavranılamaz nitelikte bir şeyin varlığını kabul etme anlamına geliyordu. Hegel ile gerçeğin (real), aklî (rational); aklînin de gerçek olduğuna inanacak şekilde yetişmiş kimselere göre, bu, varılacak çok şaşırtıcı, bir yolu bulunabilirse de bertaraf edilmesi gereken bir hüküm idi. Bu hükmü ortadan kaldırmak için akla gelen yol, tarihsel olayların takip ettiği düzeni açığa çıkararak onların seyrinin temelinde yatan rasyoneliteyi ortaya koyması umulan, tarihe dair bir "felsefenin" veya felsefî yorumun tafsilatlı açıklaması idi.

Bu özel anlamdaki tarih "felsefesi", açıkça görüleceği gibi, ayrıntılı tarihsel gerçeklerin spekülâtif bir ele alınışı manasına geliyor, ve bu sıfatla da bilgi teorisinden ziyade metafizik sahasına ait oluyordu. Bizzat Hegel'in indinde tarih felsefesi i lanılmaz cüretkarlıkla -beşerî tecrübenin tüm cihet ve cephelerinin temelinde yatan rasyoneliteyi sergilemek- tasarlanmış, kapsayıcı bir projenin sadece parçası idi. Tarih felsefesi bu projede, hepsi için aynı genel muamelenin geçerli olduğu Tabiat, Sanat ve Din felsefeleri ile yan yana yerini alıyordu.

Bu tip fikrî mütâlaanın bugün kolayca irtibatlandırıldığı isim Hegel olmakla beraber, bunun mucidinin Hegel olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Böyle bir varsayımda bulunmak hakikaten katlamalı şekilde yanlışlık olacaktır. Zira birincisi, Hegel'in 1820 Terdeki ünlü derslerinde ele aldığı şekliyle tarih felsefesi Alman halkına en azından üst kesim bakımından yabancı değildi: Herder, Kant, Schelling ve Fichte, bunların hepsi tarih felsefesine katkıda bulunmuştu; bunların sorularının ve vardıkları sonuçların bizzat Hegel'in görüşleri üzerinde ağırlıklı bir etkisi olmuştu. Ve ikinci olarak, Hegel'in de iyi bildiği gibi, hem kendisinin hem de adı geçenlerin üzerinde durdukları temel problem, felsefecilerin ve

felsefeci olmayanların aynı şekilde aklına gelen çok kadîm bir problem idi. Hegel'in derslerinin son paragrafında şunları okuruz: "Dünya tarihine dair vakayinamelerin arz ettiği bütün değişen manzaralara rağmen, bu tarihin mezkur gelişme süreci ve Ruhun tahakkuku olması keyfiyeti... Bu, gerçek Theodicaea'dır¹, tarihte Tanrının savunulmasıdır." Tanrının insana yaklaşımının savunulması ve özellikle de tarihin seyrinin ilâhî takdir anlayışını kabul etme ile tenakuz arz etmeyen bir tarzda yorumlanabileceğini göstermek, teologlar ve Hristiyan teologları (apologists)² için yüzyıllardır kabul edilen bir görev olmuştur. Ahdi Atik'in yazarları bunun öneminin farkındaydı. Yine, mesele Aziz Augustine tarafından *Tanrı Ülkesi (Civitas Dei)* adlı kitabında uzunca ele alınmış, Bossuet'in 1681'de yayımlanmış *Discourse on Universal History* ve aynı şekilde Vico'nun *New Science* (1725-30) adlı eserlerine konu teşkil etmiştir. Bu çerçevede tarihin felsefî bir yorumunu ortaya koymanın, öteden beri, genel metafizik bir mesele olan kötülük problemine bir çözüm getirme bakımından açık bir lüzum olduğu düşünülmüştür.

Bu çeviri kitabın giriş mahiyetinde olması münasebetiyle, konuya uzmanlık derecesinde yakın olmayan veya bir arkaplan malumatına sahip olmayan okuyucular için, *Theodicaea* terimi üzerine şu ifade edilebilir. Her şeyin hakimi kutsal ve merhametli Allah, kötülüğün var olmasına nasıl müsaade edebilirdi? Bu soru ve cevabı kilise müessesesinin başlangıcından beri tartışılmıştır. İşte *Theodicaea*, kısaca yeryüzünde kötülük probleminin incelenmesi ve kötülüğün mevcudiyeti meselesinde, Allah'ın iyiliği ve kâdir-i mutlaklığının dinî-felsefî açıdan *savunusu* ile bu babbaki çalışmaların genel adı olmakla beraber, özelde Leibniz'in "*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Kötülüğün Kaynağı, insanın Özgürlüğü ve Tanrının İyiliğini Savunma Üzerine Denemeler, 1710)*" adlı eserini akla getirir. Leibniz'in kullanışı da dikkate alındığında, terimin ilahiyat veya ilm-i ilâhînin tam tekabülü olması nedeniyle *Teodicaea* şeklinde bırakılması tercihe şâyân olsa gerektir (ç. n.).

Burada *apologists*, Hz. İsa'nın şahsiyeti, Hristiyanlığın Kitab-ı Mukaddesinin güvenilirliği, tarihte ve arkeolojide Kitabı Mukaddese dair deliller, itirazlara cevaplar, kısacası Hristiyanlığın doğru din olduğunun savunulduğu disiplin olan *apologetics* ile meşgul olanlardır. Bu savunuda *bulunanlar (apologists)* İslam ilim tarihi ve geleceğinde "kelam ilmi" olarak sınıflandırılan disiplinle meşgul olan "kelamcılar"a tekabül etse de, gerek *kelam/kelamcılar* gerekse *apologetics/apologists* terimlerinin özgün ve tamamen ayrı âlemlere ait olması nedeniyle, çeviride *apologists* teriminin karşılığı olarak *ke'aniclar* yerine *teolog/ar* -apologists terimi nisbten daha dar bir anlama gelmekle beraber- terimi daha uygun olsa gerektir (ç. n.).

Hepsi bu kadar değil. Zira, yukarıda işaret edilen hususların telkin edeceği gibi, eğer bu fikrî mütâlâaların teolojik bir temeli ve Hristiyan teolojisinde (apologetics) kabul edilen bir yeri varsa, seküler karşılıkları da -Aydınlanma dönemi düşünürlerince çok itibar edilen beşerî tekamül ve ilerleme teorilerinde- vardı. Mesela Fransız Ansiklopedistleri gibi bu teorileri ileri süren yazarlar tuttukları istikamette, ayrıca tarih felsefeleri inşâsı işine de giriştiler. Bu yazarlar da tarihsel değişim seyrinde bir kalıbın izini sürmeye teşebbüs ediyorlardı; keza, kabaca belirtecek olursak, tarihin bir yerlere gittiğine kânî idiler. Bunlar teolojik zihniyetlilerden birçok farklılıklarına rağmen, beşerî tarihin manzarası ile karşılaşınca aynı lüzumun, insanların yaşadığı sefaletlerin boşuna olmayıp, bu sefaletlerin daha ziyade ahlakî bakımdan müsbet bir hedef yolunda zararî safhalar olduğunu göstermek lüzumunun bilincine vardılar.

Bu tür tarih felsefesine yönelik zaman zaman yeniden beliren alakayı (mesela bugün Profesör Toynbee'nin yazılarındaki alaka) açıklamaya hizmet etmesi münasebetiyle, son noktanın bilhassa vurguya değeceğini düşünüyorum. İlk bakışta yukarda zikredilen program -tarihin sathının altından onun saklı anlamına nüfuz etme projesi- pek itibara şâyân gibi gelmemektedir. Proje bir çeşit mistik tahminde bulunma işini andırmakta olup meselelere soğukkanlılıkla yaklaşan bir çok insana da tatbikatını böyle isbatı vücut etmiştir. Fakat bu çerçevedeki araştırmaları doğuran temel faktörü hesaba almadığımız takdirde, araştırmaların esasını kavrayamayız. İnsanları tarihsel olaylar zincirinde bir doku düzeni aramaya sevk eden âmil, tarihin içinde hiçbir uyum ve mantığa sahip olmadığı anlayışında gerçekte zalimâne bir cihet olduğu hissidir. Eğer genel olarak söylediğimiz gibi hiçbir doku düzeni yok ise, o zaman tarihçilerin tahkiye ettiği çekilen sıkıntı ve felaketler "önemsiz" ve "anlamsız" demek olur. Dolayısıyla insan tabiatında böyle bir neticeyi kabule karşı isyan eden köklü bir unsur vardır. Mezkur programın eleştirmenleri, programı tasarlayanları hüsnükuruntuyla itham ederler. Program hiç şüphesiz bu ithamı ileri sürmelerine müsaittir. Fakat böylesi bir itham, teoriyle ulaşılabilecek iddia edilen neticelerin bir tetkikini deruhte etmeden kabul edilemeyecek bir ithamdır.

2. Kant'm Tarih Felsefesi

Bu genel niteliklerin ardından mevzubahis nazariyelere dair muayyen örneklerle geçelim.

Niyetim önce, Kant tarafından Kasım 1784'te *Berlin Monthly* dergisinde "Idea of Universal History from Cosmopolitan point of view" başlığı altında kaleme alınan makaleyi tartışmaktır. Bazıları bunun garip bir tercih olduğunu düşünebilir. Bunun nedenlerini belirtmek işe başlamalıyım. Kant'ın tarih felsefesi konusunda ilk olduğu da, bu alandaki (topu topu iki kısa makale ve uzun bir eleştiri olan) çalışmasının sonradan gelecek nazariyenin seyrini belirlemede birincil öneme sahip olduğu da iddia edilemez. Her iki bakımdan da tahtı kesinlikle Herder'e teslim etmek durumundadır. Yine Kant'ın tarihle sırf tarih aşkına hakikî bir ilgiye ya da tarihsel araştırmaların imkan kâbiliyeti konusunda bir hakimiyete sahip olduğu da iddia edilemez: çok defa onun genel felsefesini eleştirenler tarafından ifade edildiği gibi, onun bakışı son derece tarih-dışı mahiyette idi ve diğer bakımlardan olduğu gibi bu hususta da, daha ziyade Aydınlanmanın bir mahsulü idi; hemen ardından gelen Romantik Çağın bir öncüsü değil... Fakat ne olursa olsun, tarih felsefesi üzerine çalışması ve özellikle de bizim etüd edeceğimiz yazısı, günümüz okuyucusu için aydınlatıcı vasfını sürdürmektedir.

Kant'ın mezkur yazısının iki temel nedenle aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum. Birinci neden, yazının spekülâtif tarih felsefecilerinin yapmaya çalıştıklarını çok açıklıkla kavramamızı kabil kılmasıdır. Kant'ın tabîî mütevazılığı ve kendi sınırlarının idrakinde oluşu, onu bu bağlamda özellikle değerli kılar. O, muayyen tarihsel hakikatlere ilişkin geniş bir bilgi olmaksızın, kafasındaki türden tarihin felsefî mahiyette ayrıntılı ele alınması işini kimsenin deruhte edemeyeceğini görmüştü. Keza kendini böyle bilgiye sahip göstermeye hiç çalışmayıp, kendini bir tarih felsefesi fikrinin ana hatlarını çizme -geliştirme ve ikmalini başkalarına bırakarak- işiyle (ya da kendi ifadesiyle, "bir anahtar bulma" ile) sınırladı. Bu konularda Kant'ı okurken, mesela Hegel veya Herder'i okuduğumuzda karşılaştığımız gibi, bir teoriyi onun tatbikatından ayırma proble-

miyle de, yetersiz ampirik bilgiyi hesaba katma problemiyle de karşılaşmayız.

İkinci olarak Kant'ın çalışması, bu tür spekülasyona açık bir şekilde ahlakî bir arkaplan geliştirmesi münasebetiyle aydınlatıcıdır. Kant ile en azından, tarih felsefesi ahlak felsefesine bağlı bir halka oldu. Kant tarihin arzettiği moral meseleler olmasaydı da her halükarda tarihi ele alır mıydı? Gerçekten Kant hakkında bu soru "alır- dı" şeklinde pek cevaplanamaz. Mezkur makalede işte bu soruların ne olduğu müteaddid defalar kuvvetle ve açıklıkla gösterilmiştir. Nitekim yazının giriş bölümünde¹ şunları okuruz:

"Dünyanın bu geniş sahnesinde sergilenen insan eylemlerini müşahede ettiğinizde bir tiksinti duygusundan kendinizi alamazsınız. Evet şurada veya burada bireyler tarafından bilgelik ortaya konulmaktadır; fakat beşerî tarihin ağı bir bütün olarak, budalalık ve toyca kibirden, üstelik sık sık da anlamsız şeytanlık ve tahrip etme hır- sından örülmüş görüntüsü arz eder. Binaenaleyh nihayetinde, üstünlükleri üzerine o kadar şeref duyan türümüz hakkında ne fikir oluşturacağınız hususunda kafanız karışır."

Daha sonraki bir pasajda² da şöyle sorar:

"Eğer Yüksek akim tecellî ettiği büyük sahnede, tüm tabîî sürecin, yani beşerî tarihin nihaî hedefini teşkil eden bu cihet, böyle bir tavrı kabulümüze sağlam bir itiraz arz edecekse, irrasyonel tabiat âleminde gösterilen Hilkat mükemmelliğini ve hikmetini methüse- na veya yüceltmeye ne lüzum var?"

Tarih eğer görüldüğü gibi ise, ilâhî takdire olan iman, imkan dışı kalır; mamafih bu inanç veya (malum argümanın ileri sürdüğü)³ benzeri inanç, ahlakî (değerler çerçevesinde) bir hayat sürececek isek, esastır. Tarih konusunda felsefecinin görevi bu veçhile, tarihin, çifte anlamda -zevahir ne olursa olsun, anlaşılır bir plan üzere seyre- den bir süreç olması ve vicdamn tasvip edebileceği bir amaç istika-

¹ Kant'm külliyatının Berlin basımı, VIII, 17-18.

² VIII, 30.

³ Kant'ın *Critique of Judgement* adlı eserinin § 87 nolu kısmında yer alan argümanla karşılaştırınız.

metinde bir süreç olması şeklinde- rasyonel bir süreç olduğunu göstermektedir.

Peki bu neticeye nasıl varılır? Kant'ın sunmak durumunda olduğu tarihe dair felsefî yorumunun "anahtarının" çok basit olduğu ortaya çıkar: bu fiilen, 18. yüzyıl genel ilerleme teorisinin bir varyasyonudur. Kant, tarihin ancak daha iyi bir ahvale doğru, belki düz bir çizgi halinde değil ama sürekli bir ilerleme olarak görülmesi durumunda anlamı olacağını ileri sürer. Böyle bir ilerlemenin gerçek olduğunu farz etmek için herhangi bir gerekçemiz var mı? Kendimizi, tarihsel olarak vuku bulan şeylere sadece ilgili bireylerin noktai nazarından bakmakla sınırlı tutarsak, bunun için herhangi bir gerekçemiz elbette yoktur. Kendimizi böyle sınırlı tutmamız durumunda, âşîkar surette anlamsız ve birbiriyle bağlantısız olayların kaotik bir yığınının başka bir şeyle karşılaşmayız. Fakat dikkatimizi bireylerin kaderlerinden tüm nev'i beşere çevirdiğimizde durum belki farklı olabilir. Bireysel bakış açısından "insicamsız ve yasasız" görünen bir şeyin, nev'i beşer bakımından her şeye rağmen nizamî ve anlaşılır olduğu ortaya çıkabilir; önceleri her bakımdan nakıs görünen hadiseler şimdi daha geniş bir maksada hizmet edebilir. Tarih sathında Tabiatm veya İlahi Taktirin (Kant iki terimi birbirinin yerine kullanır), süreçteki tek tek bireylerin iyiliğini feda etme pahasına olmakla beraber, nihaî sonucu bir bütün olarak insan türünün faydasına olacak, uzun dönem bir plan icrâ ediyor olması netice olarak mümkündür.

Şimdi bunun boş bir ihtimalden ibaret bir şey olup olmadığını sormak durumundayız. Kant mezkur düşüncüyü sadece kabul edebileceğimizi değil kabul etmemiz de gerektiğini gösterecek bir argüman geliştirmeye devam eder. İnsan kendi içinde (kabul edilen duruş noktası baştan başa teleolojiktir) bir çok eğilimler, istidatlar ya da potansiyellerin tohumunu barındırmaktadır. Bu potansiyellerin bazıları (özellikle akılla yani insanın keşfetme kâbiliyeti ile bağlantılı olanlar) bakımından tam gelişmenin tek bir bireyin ömrüne sığmayacağı pek tabîi ortadadır. Ama yine de burada bu potansiyellerin mevcut olduğunu ama asla geliştirilemeyeceğini varsaymak, (Tabiatın hiçbir şeyi boş yere yapmadığı ilkesine aykırı düşeceği için) akla aykırı olacaktır. Bu münasebetle, bu tür potansiyellerin

uzun bir donem içinde gelişmelerini sağlamalarını, binnetice insan türünün tek tek tüm üyeleri bakımından olmasa da genel olarak insan türü bakımından tahakkuklarını temin için Tabiatın bir vasıtaya sahip olduğunu tasavvur etmemiz gerekir.

Söz konusu vasıta Kant'ın insanın "toplumdışı sosyalleşebilirliği (unsocial sociability)"¹ diye ifade ettiği keyfiyettir. Uzun bir şekilde iktibas edeceğim bir pasajda kendisi bizzat şu açıklamada bulunur:

"Kişi diğerleriyle arkadaşlık kurma temâyülüne sahiptir. Zira, böyle bir koşulda doğal kapasitelerini geliştirmeye muktedir olması sayesinde kendini sırf bir kişi olmaktan öte bir şey olarak hisseder. Diğer yandan, hemcinsleriyle olan irtibatını kesme (kendim tecrid etme) yönünde ciddî bir temayüle de sahiptir, çünkü aynı zamanda, her şeyi kendi fikirlerine göre tanzim etme arzusu şeklinde anti-sosyal özellik bulur kendinde. Ki bunun bir sonucu olarak, kendisinin de diğerlerine karşı bir düşmanlık temayülü içinde olması şeklindeki tecrübesinden hareketle, her yerde düşmanlıkla karşılaşmayı bekler. Şimdi işte bu düşmanlıktır ki, insanın güçlerini uyandırır; insanı, gevşeklik temâyülünü aşmaya zorlar ve onu şeref, iktidar ve servet arzusu aracılığıyla, ne onlarla ne de onlarsız yapamadığı akranları arasında kendine bir mevki temin etmeye sevk eder. Bu surettedir ki, insanlar barbarlık durumdan, tam olarak kişinin sosyal değerini teşkil eden uygarlık durumuna ilk gerçek adımları atar; bu surettedir ki, her türlü kâbiliyet tedricî şekilde gelişir, zevkler gelişir ve ahlakî meziyetlere olan ham doğal istidadı muayyen pratik ilkelere dönüştürmeye kâbil, yani, patolojik ihtiyaçlardan kaynaklanan bir sosyal birliği sonunda moral bir bütüne çevirmeye kâbil bir düşünce tarzının tesisi istikametinde bir başlangıç yapılır. Fakat her insanın kendi egoistik iddialarına müteallik zorunlu olarak karşılaştığı düşmanca anlayışın neşet ettiği kendi başına sevimsiz olan bu anti-sosyal vasıflara gelince, bu durumda insanlar, tam bir uyum, memnuniyet ve karşılıklı sevgi içinde, kâbiliyetleri bütünüyle körpe durumda hep öyle gelişmemiş bir hâlde, Arcadia'lı çobanların hayatını yaşamaları beklenir."²

¹ *Op. cit.*, VIII, 20.

² VIII, 20-22.

Hakikaten, Tabiatın insanı barbarlık durumundan uygarlık durumuna yönlendirmek maksadıyla yararlandığı işte beşerî tabiatın aynen bu menfî yanıdır (tarihin seyrine ilk baktığımızda bizi umutsuzluğa sevk eden şeyin ta kendisi).

Bu geçiş iki temel safhada etkili olur, daha doğrusu (tam olduğu düşünülmediği için) etkili olacaktır. Birincisi tabiat durumundan uygar toplum durumuna bir intikalden teşekkül eder. Fakat her uygar toplum formu Kant'ın kafasındaki amaca uygun değildir: mesela despotik ya da totaliter toplum uygun olmayacaktır. İstenen şey Kant'ın kendi ifadesiyle, "her bir ferдин özgürlüğünün diğerlerininle birlikte varolabileceği bir şekilde, mümkün olan en büyük özgürlük ile neticede üyelerinin düşmanlığını; bu özgürlüğün sınırlarının en sağlam şekilde belirlenmesi ile bu sınırların teminat altına alınmasını bir araya getiren bir toplumdur.¹ İstenen aslında tüm rolün özel teşebbüste olduğu, liberal bir toplumdur. Fakat tek bir toplumda gerçekleştirilmesi bu ideal için yeterli değildir (burada geçiş sürecinin ikinci safhasına geliriz). Hobbes'u tanıyanlara âşinâ gelecek olan bireylerin birbirlerine karşı savaşı durumu, onun da ayrıca gördüğü gibi, uluslararası alanda tekerrür eder. Dolayısıyla kamil bir sivil topluma kavuşma ulusal meselelerin olduğu kadar uluslararası meselelerin de bir tanzimini icab ettirir. Bu bakımdan tarih alanında Tabiatın nihaî amacının bütün üyelerinin üzerinde otoriteye sahip, uluslardan müteşekkil bir konfederasyonunun tesisi olduğunu ve böyle bir müessesenin yokluğundan ortaya çıkan felaketler sebebiyle insanların zorlanacağı istikametini nihayetinde bu hedef olduğunu kabul etmeliyiz. Fakat kaydedilmelidir ki bilfiil bu felaketler - en önde geleni savaştır- bütünüyle önemsiz de değildir: aksine, savaş insanları başka türlü yapma durumunda olmayacakları keşiflere ve çalışmalara sevk eder; böylece tabiatın dizaynının la hakkukuna katkıda bulunur. Uluslararası bir otorite tesis edildiğinden bile Kant ulusların kimliklerini kaybedeceğini ya da birbircini le yarışmalarının sona ereceğini kesinlikle düşünmez. Aksı lakdu

¹ VIII, 22

de, Kant'ın işaret ettiği gibi "insan ırkının tabîî yetenekler terkibi uykuya dalacaktır."¹

"Bir bütün olarak nev'i beşerin tarihi, gerek dahilî cihetten gerekse haricî cihetten mükemmel bir siyasal bünyeyi vücuda getirmeye yönelik Tabiatın esrarlı bir planının tahakkuku olarak telakkî edilebilir: Tabiatın, insan doğasına yerleştirdiği tüm kapasiteleri tam olarak geliştirebileceği yegane koşul olan bir bünye..."² Kant tarafından geçen argümanlardan çıkarılan netice bu olup, onun tarafından bir tarih felsefesi inşâsı için bir anahtar olarak önerilir. Bu neticeye götüren argümanın büyük ölçüde *a priori* olduğunu Kant'ın reddetme gibi bir arzusu yoktur. Peki olayların fiilî seyri- nin ampirik bir incelemesi, bu *a priori* açıklamaların güvenilirliği- ni teyid eder mi? Kant ferasetle, hakkında tarihsel kayıtlara sahip olduğumuz dönemin, içinde tarihin bir bütün olarak almak duru- munda olduğu genel form gibi bir şeyin izini takip etmeyi ümid edemeyeceğimiz kadar kısa olduğuna işaret ederek, her şeye rağ- men kanıtın belli bir dereceye kadar fikirlerini teyit ettiğini düşü- nür. Ama Kant sadece projeyi öne sürmesinin, hiçbir şekilde tarih- sel çalışmaları tetkik faaliyetinden ampirik araçlarla çıkarımlarda bulunma niyeti taşımadığına işaret ederek, felsefî bakış açısından bir genel dünya tarihi yazmayı, konu üzerinde kendisinden daha deneyimli olan başkalarına bırakır. Kant'ın önerdiği, tarihsel ger- çeklerin keşfine bir kestirme yol değil, sadece zaten keşfedilmiş gerçeklere bir bakış tarzıdır.

3. Kant'ın Teorisinin Eleştirisi

Kant'ın teorisinin özetiyle buraya geldik. Şimdi de konuyu or- taya koyma işinden, onu değerlendirmeye geçmemiz gerek.

Önceki sayfaları okuyanların kolayca hatırlayacağı bir hususla başlayacağım. Bu husus Kant'ın tarihe yaklaşımının haricî karakteri- dir. Burada Kant'ın teorisinde, geçmişe dair hakikatleri keşfeden

¹ VIII, 26.

² VIII, 27.

tarihçinin faaliyeti ile bu gerçeklerin anlamlandırılabilceği bir görüş açısı ortaya koyan felsefecinin faaliyeti arasında tam bir uçurum olduğu gerçeğine atıfta bulunuyorum. Felsefecinin ayrıntılı tarihsel değişim seyrini hesaba katmaksızın, bir tarih mantığı ortaya koyabileceği anlaşılmaktadır. Onun duruş noktasına, insan davranışı konusunda bazı geniş genelleştirmelere -tarihsel kayıtların tetkiki ile teyit edilebilen ama tarihsel araştırma süreciyle illâki ulaşılır mahiyette olmayan genelleştirmeler- sahip bir takım *a priori* ilkelerin (tabiatın anlamsız hiçbir şey yapmayacağı gibi mesela) bir bileşkesiyle ulaşılır. Bu konuda yapmamız gereken yorum şudur: Kant, zihnî bakış açısını, gelecekteki bir tarihçinin çıkış noktası olarak tatminkar bir dünya tarihine teşebbüs edebileceği bir zihnî bakış açısı olarak ileri sürmekle beraber, projenin meslekten tarihçiler için herhangi bir çekiciliğe sahip olacağı hiç de açık değildir. Zira madem tecrübe öncesinde, tarihin bazı doku kalıplarına uyduğu ve uyması gerektiğinden eminiz (göreceğimiz gibi, bu husus müşkül bir husus olmakla beraber bazı bakımlardan eminizdir), o zaman, bu doku kalıbının ampirik şekilde izini sürme görevini üslenmek için hangi saik vardır?

Bu zorluğun üstesinden gelmenin iki muhtemel yolu burada göz önüne alınmalıdır.

Birincisi, Kant'm tarih felsefecisine hamlettiği *a priori* bilginin, kendi hesabına göre alan bakımından çok sınırlı olup, pozitif tarihsel araştırmaya bir mania teşkil etmekten böylesine uzak olması keyfiyetinin, pozitif tarihsel araştırmayı daha ziyade teşvik edici bir rol oynaması lazım geldiği ileri sürülebilir. *A priori* bilginin bu rolü oynaması yönündeki argümanın, ikna ediciliği bakımından emsal bir duruma -tabiat felsefesinin durumuna- müracaat ihtiyacı vardır. Kant, *Critique of Pure Reason* ve başka yerlerde, felsefecilerin tecrübeden bağımsız olarak tabiat hakkında ileri sürebilecekleri çok genel türden bazı önermeler olduğunu göstermeye çalışmış ve bu önermelere dair bilgilerin tecrübî incelemeye müsbet bir teşvik (mesela, umut kırıcı sonuçların alındığı şartlarda tabiatın daha ileri araştırmalar için Kepler'i devamlı kamçılادığı kanaati) oldu-

ğunu ileri sürmüştür. Benzer şekilde tarihsel süreçte belli bir doku kalıbının olduğu önermesindeki bilginin tarihçilerin çalışmalarını takip etmeye teşvik edeceği söylenebilir. Aynen bir labirentte çıkış yolu olduğu fikrinin, kaybolam o çıkışı aramaya devam etmesini teşvik ettiği gibi.

Fakat bu savunma tarzı, ileri sürülen emsalin tamı tamına doğru olamadığını müşahade ettiğimizde iflas eder. Kant'm *Critique of Pure Reason*'da ileri sürdüğü *a priori* bilgi sahibi olmamız keyfiyeti ve genel nedensellik yasasının en iyi örnek teşkil ettiği evrensel tabii yasaların her biri formal ilkelerdir: onlar tecrübenin değil fakat sadece tecrübenin genel formunu tahmin etmemizi kâbil kılmada faydalıdır. Mesela her olayın bir nedeni olduğu ilkesini bilmekle muayyen olaylar arasındaki bağlantılar konusunda hiçbir şey bilemeyiz. Söz konusu ilkeyi bilmekle sadece, doğal olaylarla her karşılaştığımızda nedenlere bakmanın, mâkul bir şey olduğunu biliriz. Bu hususu başka türlü ifade edecek olursak, bütün olayların sebepleri olduğu önermesinden, tabiatta karşılaşacağımız muayyen nedense] ilişkiler hakkında hiçbir anlam çıkmaz. Fakat Kantçı tarih felsefecilerince kabul gören ilke bu cihetten oldukça farklıdır; zira, Kant'ın da düşündüğü gibi, bu ilkeden emin olduğumuzda sadece tarihte bir doku kalıbı olduğundan emin olmuyoruz, bunun yanında ayrıca *belli bir tür* doku kalıbından da emin oluyoruz. Diğer ifadeyle Kant'ın tarih felsefesinde farz edilen ilke müşahhas bir ilkedir ve sırf bu yüzdendir ki, faal tarihçilerin iddialarıyla ilgisi önemlidir.

Bu nedenle, benim biraz karmaşık bir yaklaşım ortaya koyacağım alternatif savunma çizgisine mecbur müracaat ederiz.

Bu gün felsefeciler arasında doğru önermeleri gerçeğin doğruları ve aklın doğruları şeklinde ayırma bakımından Leibniz'i takip etmek genel bir uygulamadır. Gerçeğin doğruları muayyen tecrübelerle referansla doğrulanır veya çürütülür; mahiyeti ve sayısı konusunda çok tartışma olan aklın doğrularının ise özel olarak ne vuku bulduğuna bakılmaksızın geçerli olduğu kabul edilir. Şimdi Kantçı tarih felsefecisinin ilkesini hangi sınıfa koymamız gerektiği sorusu

sorulabilir (bu şekilde yukarda sayfa 148'de zikredilen cümleye referans yapabilirsek). Buna cevap bulmak kolay değildir. Zira bir yanda, gördüğümüz gibi ilkenin, biçimi değil, geniş anlamda tecrübe meselesini alakalandırması münasebetiyle, gerçeğe müteallik (factual) bir doğru gibi görüldüğünü söylemek durumundayız. Diğer yandan da, Kant'ın mezkur ilkenin tecrübeyle çürütülmeye açık olduğunu düşünmeyip, onu *a priori* temellere dayanır olarak telakki ettiği, ve bu bakımdan da ilkenin aklın bir doğrusu gibi geldiği gayet açık gibidir.

Bu hususlar şunu gösterir: Kant'ın prensibinin yeri meselesi ve buna dair varsayılan bilgimiz, başlangıçta ona hasrettiğimizden daha fazla itinalı tetkiki gerektirir. Kant'ın tarih hakkında söylemek durumunda olduğu şeyi diğer doktrinleriyle (özellikle *Critique of Pure Reason*'da yer alan Dialectic'in ekindeki doktrinler ve *Critique of Judgement* deki fikirlerle) karşılaştırdığımızda, onun aslında vazetmeye çalıştığı prensibe özel bir mevki atfetmekte olduğunu görürüz. Kant aslında söz konusu prensibi ne ampirik bir önerme ne de -genel nedensellik yasasının ona göre zorunlu bir doğru olması anlamında- zorunlu bir doğru olarak telakki eder. Fakat daha ziyade, ampirik araştırma takibinde yararlı fakat kendi başına herhangi bir beyyineye elverişli olmayan, birinci *Critique*'de (*Critique of Pure Reason*) adlandırdığı şekilde düzenleyici ve hōristik bir prensip olarak telakki eder. Ve bu nedenle de prensip, kelimenin tam anlamıyla kimsenin "malumu" değildir. Kant'ın görüşüne göre bilinebileceği söylenebilecek yegane önermeler, bir yanda vakıaya dair meseleleri alakalandıran önermeler, diğer yanda da yukarıda zikredilen evrensel tabii yasalar şeklindeki önermelerdir; binaenaleyh üzerinde durduğumuz mezkur ilke her iki sınıfın da içinde yer almaz. Bu, doğruluğu hakkında objektif değil sübjektif kesinliğe sahip olabileceğimiz bir ilkedir; ahlakî tatbikatta işin içine girmesi sayesinde hakkında emin olabiliriz, bunun ötesinde bir iddiada bulunamayız.

Bu anlaşılması güç ayrıntıların bilinmesi Kant'ın argümanına farklı bir ışık tutar. Ama yine de durum bütünüyle açık değildir.

Burada felsefî tarihçiye kılavuzluk eden prensibin araştırmayı teşvik edici (höristik) bir prensip olduğuna inanmamız istenmektedir ki, buna inanma, söz konusu prensib, mesela Kant'ın meslekten biyologların başvurması gerektiğini düşündüğü teleoloji prensibiyle aynı mevkiyi vermek olacaktır. Bu prensibi kabul ettiğimizde, bilimsel çalışmalarımıza tabiatın -en azından neticelerinin bazıları bakımından- gaî şekilde (amaca yönelik) işlediği varsayımı temelinde istikamet veririz; bu da bilimsel keşif yolunda önemli bir adımdır (veya adım olabilir). Eğer bu emsal durum haklı temelde savunulabilirse -eğer felsefeden tarihçinin elde ettiği ile biyologun elde ettiği arasında tamı tamına bir temsil (analoji) olduğunu gösterebilirsek- bu durumda Kant'ın iddiası her halükarda itibara layık bir iddiadır. Ama maalesef burada yine ileri sürülen emsal durum tam gibi gözükmemektedir.

Burada mesele Kant'ın, felsefecilerin meslekten tarihçilere sadece genel bir ilke (meslekten biyologlara genel teleoloji prensipleri sunabilmeleri gibi) değil, özel tür bir prensip de sunabilecekleri yönündeki iddiasıdır. Eğer tabiatta teleolojik prensibi varsayım da emin isem, tabiatta amaçsal davranış örnekleriyle karşılaşacağımı beklemekte de emin olurum ve dolayısıyla araştırmalarımı ona göre planlarım. Burada yapmış olduğum, teleolojiyi metodolojik bir *postula* veya işe yarayan bir varsayım olarak kabul etmektir. Fakat bu tür bir varsayım beni tabiatta muayyen tür herhangi bir gaî kalıp bulma ümidine götürmez. Aksine Kantçı tarihsel yorum ilkesini kabul edersem, tecrübeye referansta bulunmaksızın, sadece tarihin bir düzene sahip olduğunu değil ayrıca genel olarak bu düzenin ne olduğunu da söylemeye muktedir olurum. Daha önce gördüğümüz gibi Kant'ın ilkesinin beni öngöründe bulunmaya muktedir kıldığı, sadece tecrübenin biçimi değil önemli bir ölçüde onun mahiyetidir de... Kant'ın açıklaması konusunda normal tarihçileri şüpheyne düşüren işte budur.

Kant'ı tam olarak takip edecek olursak, bu bağlamda, tarihin takip etmesi beklenebilecek genel planı tecrübeden önce "bilebileceğimizin" söylenemeyeceğini belirtmeğe lüzum yoktur. Aynen hö-

ristik türden diğer ilkeler hakkında olduğu gibi genel plan hakkında da bilimsel bilgiden hakikaten mahrumuzdur; fakat bunun durum üzerinde bir tesiri yoktur. Zira Kant'ın fikrine göre söz konusu ilkeden pekala emin olmamız keyfiyeti ortadan kalkmaz. Söz konusu prensibi belki kanıtlayamayız ama bu demek değildir ki prensip şüpheye açıktır.

Kantçı doktrin ilk bakışta görüldüğünden daha çok kompleks ve sofistike olmakla beraber, yine de tarihçilerin keyfilik vasfı dışında tavsif etmenin zor olduğunu düşünecekleri bir doktrin olduğu sonucuna varıyorum. Bu tip bir teoride mesele, felsefî tarihçilerin gerçekleri sadece kendi arzularına uydurmak maksadıyla tanzim ettikleri ya da seçtikleri şekilde kolayca yapılabilecek ithamı bertaraf etmek için mezkur *a priori* ampirik unsurlarla ilişkisine felsefî tarih bakımından bir açıklama getirmektir. Bana Kant'm bu meseleye uygun bir cevabı var gibi gelmiyor. Az ilerde göreceğimiz gibi emsal zorlukların Hegel'in tarih felsefesi hususunda da bulunduğunu müşahade etmek rahatlatıcı değildir.

Yukarıda işaret edilen hususlarda Kant'ın tarih felsefesinin münhasıran epistemolojik yönüne yoğunlaşmış bulunuyorum. Bu noktada Kant'ın görüşlerine moral gerekçelerle de hücum eden, tarihin amaçlarının tahakkukunda onca masum kurban istemesi durumunda (aynı şekilde Kant da böyle söylüyor gibidir) moral bir noktaya sahip olamayacağını ileri süren Carritt¹ gibi eleştirmenler olduğunu ilave etmeliyim. Fakat bu tartışmayacağım bir ithamdır. Çünkü bana göre, başarılı şekilde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunda Kant'ın teorisi ayrı bir zemini gerektirir.

4. Herder'in Tarih Felsefesi

Kant'ın yazılarından, ikinci olarak ele alacağımız yazar olan Herder'in yazılarına geçmek demek, bir çağdan başka bir çağa geçmek demektir. Herder'in şaheseri *Ideas for Philosophical History*

¹ Carrit'in *Morals and Politics* adlı eserine bakınız.

of Mankind adlı çalışmanın ilk bölümü, Kant'a ait incelediğimiz makaleden birkaç ay önce yayınlandı. Herder gençliğinde Kant'ın öğrencisi olmuştu fakat bu iki insanın yetişkinlik dönemi fikirleri ve bakış açıları bir birine daha fazla muhalif olamazdı. 1724'de doğan Kant, Aydınlanma döneminin mahsulü idi: mizaç itibariyle soğuk ve eleştirici, spekülasyonda ihtiyatlı ve mistisizmin tüm formlarına mütereddit bakan biri idi; 18. yüzyılın son yıllarında Alman entellektüel hayatı üzerinde o kadar tesir bırakmış Romantizmin yükselişinden sadece hafifçe¹ etkilenmişti. Herder'e gelince, o yirmi yıl sonra doğmuştu; soğuk bir entelektüelden ziyade hissiyatlı bir adamdı; spekülasyon ve hırs kanında vardı. Bu şartlar altında Herder'in, insan zihninin bilgi kazanma yetkinliği konusunda Kant'ın ampirik mahiyet ve *a priori*, muhteva ve biçim zıtlıklarından çıkardığı tüm neticelerle beraber tamı tamına Kantçı mahiyet-teki bu mezkur zıtlıkları hafife almaya başlamış olması pek şaşırtıcı değildi. Herder tabiat itibariyle kendisinin muhakeme zekasından ziyade sezgiye güvenme eğiliminde olduğu kanaatindeydi. Bekleneceği gibi, Herder'in neticeleri zaman zaman parlak ve öğretici iken, zaman zaman da son derece garip mahiyette idi.

Herder'in şaheseri (her şeye rağmen böyle adlandırılmalı), özetlemesi zor bir çalışmadır. Bir defa tamamlanmamış (planlanan yirmi beş kitaptan son beşi yazılmamıştır) bir çalışmadır; fakat bu husus çalışmadaki müşkülâtların en hafifidir. Fakat esas mesele Herder'in, konusunu son derece geniş bir tarzda tasarlamış olmasıdır. Kant'ın aksine, Herder felsefî tarihin sadece kâbili imkan içinde olduğunun tartışılmasını değil, onun yazılmasını da önerir; ve zamanı geldiğinde öneriyi fiiliyata dökmeye teşebbüs eder. Fakat bu safhadan önce, okuyucu geniş bir konu kapsamına sahip, fiilen başlı başına felsefî bir külliyat teşkil eden temel konulara dair en az on adet kitabı halletmek zorundadır.

Herder'in onun etkisini bir ölçüde hissettiği inkar edilemez: *Critic/ue of Judgement* (özellikle, Goethe'nin ilgisini çeken teleoloji tartışması) buna şahitlik eder. Fakat o tefekkür ederken kendi usulünün riskli karakterine işaret etmede her zaman itina gösterir. İşte bu bakımdandır ki, kendinden hemen sonra gelenlerden farklılık arz eder.

Usulü konusunda Herder'in savunması şu olacaktır: eğer insanlık tarihini anlayacak isek önce insanın âlemdeki (kozmozdaki) yerini anlamak ve konuyu hakikaten ciddiye almak durumundayız. Nitekim Herder'in kendisinin konuyu ne kadar ciddiye aldığını, dünyanın fizikî niteliği ve onun diğer gezegenlerle ilişkisi üzerine bir yazıyla başlaması göstermektedir. Ardından Herder nev'i beşerin özel karakterlerini açıklama niyetiyle, bitki ve hayvanların hayatı konusunda bir incelemeye geçer. Herder'in fikrine göre bu özelliklerin en şâyâm dikkat olam, insanın dik bir vaziyette duruşu, diğer hayvanlardan farklı olarak iki ayak üzerinde yürümesi keyfiyetidir. Herder bu iki ayak üzerinde yürüme özelliğine şâyânı hayret bir beşerî olgu farklılığı atfeder. Bu şâyânı hayret farklılık sadece insanoğlu tarafından muhakeme gücünün geliştirilmesi (insanın dik vaziyette duruşu beynini etkiler) ve dil kullanması değil, fakat (diğer hususlar yanında) moral ve dinî istidatlara da sahip olmasıdır. Fakat bütün bunlar daha geniş bir spekülasyon örneğine sadece bir giriştir. Herder, en basit inorganik madde formundan, karmaşıklığı münasebetiyle en yüksek canlı hayat formu olan insana doğru sürekli bir tedricî gelişme serisi olması durumundan etkilenmiştir; bu nedenle bütün evrene ruhun özgürce tecellisi için çalışan tek bir tanzim edici güç ya da tanzim edici güçlerin bütünlük arz eden kümesi tarafından hayat verildiği hipotezini ortaya koyar. İnsan bu hayat gücünün yeryüzündeki en yüksek mahsulüdür ve oradaki her şey bu gelişmeye yardım için mevcuttur; fakat insanın evrendeki ruh sahibi tek yaratık olduğunu zannetmek yanlıştır. Aksine her şey insanın iki dünyanın ortasında bir yerde durduğunu gösterir. Bu keyfiyet iki dünya arasında irtibatı sağlayan bağı oluşturur. Yani insanın en üst üyesi olduğu bir hayvanlar âlemi ile yine insanın en aşağıdaki üyesi olduğu ruhsal varlıklar âlemi arasında...

Bu bizi V. Kitabın sonuna götürür. Girişin geri kalanı (VI-X. Kitaplar) daha az ilginçtir, fakat bu konuları kapsadığı gibi tarih üzerine coğrafya ve iklimin etkisi ve cinslerin farklılaşmasını da kapsayan çalışmanın ana konusuna daha yakındır. Herder'e göre tarih, iki küme gücün karşılıklı etkileşiminin bir bileşkesidir: beşe-

rî çevreyi oluşturan haricî güçler, ve insan ruhu ya da daha doğru bir şekilde, homojen insan türünün şubelere ayrıldığı muhtelif halkların ruhu olarak tarif edilebilecek dahilî güç. Bir milletin tarihini anlayabilmek için elbette o milletin coğrafî ve iklimle dair arkaplanını dikkate almamız gerekir; ama bazı yazarların yaptığı gibi o ulusun bütün gelişmesini bu terimlerle açıklamayı ümit edemeyiz. Tersine her ulusa, ulusun üyelerinin yaptıklarında ifadesini bulan belli bir ruh tarafından hayatîyet verildiğini kabul etmeliyiz.

Bu düşüncenin önemi, düşüncenin buradaki kabaca ifade edildiği nazarı itibara alınarak değerlendirilmemelidir. Herder bu düşüncüyü ileri sürerken sadece külliye materyalist mahiyetteki bir tarih teorisinin yetersizliğini ortaya koymakla kalmıyor, ayrıca çağının tarihsellik dışı bakış özelliğinden ayrılma istikametinde bir adım atıyordu. 18. yüzyılda insan tabiatının, sadece farklı şartlarda farklı şekilde davranma dışında temel bakımdan değişiklik arz etmeyen, bir sabite olarak düşünülmesi yaygın idi. İnsanlar arasında önemli bir ayrımın medenî ve barbar arasındaki ayrım olduğu düşünülüyordu; fakat medenî insanlar her zaman her yerde aynı idi. Bu gün bu varsayımın önemli pratik etkileri olmuştur -bu kabul mesela Doğuluların ırkî önyargı olmaksızın erdemlerine göre ele alındığı anlamına geliyordu-; fakat varsayımın tarihsel çalışmalar üzerindeki tesiri daha az müspet durumdaydı. Bu varsayım, geçmiş konusunda hiç eleştiriye tâbi tutulmadan kabul edilen ve sığ olan bir tavrı beslemiştir. Herder'in bugün de apaçık görülebilecek bir gözlemi¹ bu eleştirel olmayan manaya dikkat çekmiş ve böylece tekdüze ve değişmez olmayan ama farklı halklar arasında farklı özellik arz eden modern uygarlık kavramını mümkün kılmıştır.² Gözlem şudur: eğer Yunanlar Çin'de; Çinliler de Yunanistan'da yaşamış olsalardı Yunanistan ve Çin tarihleri geçirdikleri seyri geçirmezlerdi.

¹ *Ideas*, Book XIII, CH. VII

² Aslında Herder'in, uygarlık fikrinin kendisine muhalif olarak bir uygarlık fikri keşfetmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca, millî karakter anlayışını ona atfedebiliriz.

Herder'in malzemesini tanzim etme usulünün Hegel tarafından takip edilmiş bir model gibi görünmesi keyfiyeti işaret etmeğe değer bir husus olmakla beraber, onun, dünya tarihine ilişkin hadiseleri ele alışının ayrıntıları -ki bu *Ideas* adlı kitabının geri kalanını teşkil etmektedir- üzerinde oyalanmamıza lüzum yoktur. Düzenli aralıklarla tahkiyesini kattığı genel teemmüller daha ilginçtir. Zira kendisinin tarihe dair felsefî dersler olarak telakkî ettiği şeyler yansımasını bu fikirlerde bulur. Bu pasajlardan bir değerlendirme yapacak olursak bir tarih felsefesi için uğraşırken Herder'in iki şey yapmakta olduğu görülür. Birincisi tarihsel olayların yasadışı olmadığını, aksine tıpkı doğal olaylarda olduğu gibi yasalara göre seyrettiğini göstermeye çalışmaktır. Bu maksatla Herder sürekli herhangi bir tarihsel durumun anahtarının tarihsel durumun yer aldığı şartlar içinde (yukarıda zikredilen dahilî şartlarda dahil olmak üzere) bulunabileceği iddiasını tekrarlar: eşyanın olduğu biçimde olmuş olmak durumunda olduğunu görmek için bu şartları bir sayıp dökelim, faal unsurları keşfedelim. Herder'e göre bir uygarlığın açması bir gülün açması kadar doğal olup, mucizeler fikrine müracaat etme, birincisinde [yani uygarlığın açması mevzuunda], ikincisinde [yani gülün açması mevzuunda] olduğundan daha fazla gerekli değildir. Ve ikinci olarak yaptığı şey de, tarihte, bütün tarihsel süreci bir gaye ile mücehhez kılacak bir şey, bir genel amaç keşfetmeye çalışmaktır. Böyle bir amacın insana yabancı bir şey olduğu şeklinde -ikna kabiliyeti olan bir tarzda (burada bir kez daha spekülatif tarih felsefesinin ahlakî istikamete dönüşüyle karşılaşırız)-- fikir serdedilemeyeceğini savunur¹: insanın mukadderatı kendi potansiyelleri içinde yer alsa gerektir. Herder biraz muğlak bir şekilde tarihin amacının insanlığın (humanity) tahakkuku, yani (muhtemelen) insanların en hakikî manada kendileri oldukları bir duruma ulaşma olduğunu beyan eder. Sonra Herder zaman zaman, bu, insanın bilinçli olarak tahakkukuna yardım edebileceği bir ga-

¹ Book XV. Ch. i.

ye imiş gibi konuşur; mamafih bu yardımı yaparlarken, hadiseler vuku bulması durumunda söz konusu yardım nasıl olacaktır, açık değildir.

Her ne kadar kendisi mukayeseyi istemeyecek olsa da, Herder'in vardığı netice bu sıfatla Kant'inkinden kökten farklı bir mahiyet arz etmez. Herder'in Kant'm teorisine tepkisi, teoriyi *a priori*, bir parça metafizik -terimin bugün olduğu gibi o zaman da itibarsızlık vasfıyla düşünülen anlamında- olarak değersiz addetme şeklinde olacaktır. Kendi görüşleri, aksine, vakıaların itinalı bir şekilde tetkikine dayandığı iddiasındadır. Fakat pekala şunu sorabiliriz: Herder bu meselede acaba çok iyimser değil midir? Spekülatif bir zihniyete sahip diğer yazarlar gibi, Herder de vakılardan hareket eder; fakat onları nihaî bir dayanak zemini olmaktan ziyade, analogiler ve daha mâkul kişilerde savunulamaz şeklinde intiba bırakan bir tarzda cesur hipotezler geliştiren bir sıçrama tahtası olarak kullanılır. Son derece ihtiyatlı yaklaşılması gereken mezkur eleştiri -Kant¹ tarafından yapıldığında-, Herder'e felsefî tarih anlayışı için gerekli içebakıştan mahrum bir kafanın, sığ ve tahayyül gücünden mahrum bir reaksiyonu gibi geldi. Herder'in nihaî olarak değerlendirilmesi gereken cihet, burada iddia edilen bakışın sahihliği ya da tersi durum açısından dır.

Ideas'ın ilk iki bölümünü değerlendirmesindeki septik hava yazarı son derece incitmişti.

BÖLÜM VII

Spekülatif Tarih Felsefesi: Hegel

1. Hegel'e Geçiş

Halihazırdaki tartışmaların amacı, konunun bütün bir tarihini yazmak değil, spekülatif tarih felsefesinin mahiyetini resmetmektir. Bu bakımdan, her ne kadar Herder'in *Ideas* adlı eserinin yayımlanışı ile Hegel'e ait *Lectures on the Philosophy of History* adlı eserin yayınlanması arasında elli yıllık bir aralık olsa da, burada Schelling ve Fichte gibi yazarlara tüm referansları bir kenara bırakıp, hemen Hegel'in konumuzla alakalı görüşlerine geçeceğim. Bu geçiş mamañ pek fazla insicamsız görölmemeli; zira Hegel'in teorileri kolaylıkla halihazırda ele aldığımız teorilere ara vermeden sunulabilir. Hegel, Herder tarafından hayranlık duyulan tutku ve tasavvur sağlamlığı ile Kant tarafından çok itibar edilen zihin mükemmelliğini bir araya getirerek hakikaten her iki seleftinin meziyetlerini taşıma iddiasında pekala bulunabilir.¹

Hegel'in tarih felsefesini birkaç sayfada ortaya koymak ve üzerinde yorumda bulunmak biraz cüret gerektiren bir iştir. Çünkü böyle bir iş, kısa da olsa bütün bir Hegelci felsefenin ana hatlarını vermeyi işin içine katar. Bölüm VI'nın başlangıcında da ortaya ko-

Hegel'e göre Kant'ın felsefesi bilimsel anlayışın bakışını ihtiva ediyordu, halbuki Herder bu bakış karşısında kendini Romantik duygu felsefelerinde ifade eden reaksiyona mensup idi. Hegel'in kendi felsefesi bu ikisini yeni bir nokta da, spekülatif akıl noktasında sentez etme niyetindeydi. Takip eden sayfalara bakınız.

nulduğu gibi, tarih Hegel'in rasyonel şekilde "kavramayı" önerdiği alanlar serisinin yalnızca biridir. Açıklığa kavuşturmaya çalışmamız gereken husus, bu rasyonel kavrama fiilinin arkasındaki genel prensip ve yine bu prensibin özel tatbikidir. Fakat bu usule bakmadan önce önemli bir kayıt düşmeliyiz. Hegel'in tekmil sisteminde tarih bir diyalektik ilerleme ile açıklanır; diyalektiği anlamak için tüm felsefî disiplinlerin en soyutuna, yani mantık disiplinine başvururuz. Bu Kant'a yönelttiğimiz gibi Hegel'e de hemen itiraz yöneltebileceğimizi akla getirir belki. Şöyle ki, Hegel'in tarihe yönelik çıkış noktası maddî bir noktadır ve hakikaten bu tenkidin bir ölçüde kabul edilmesi gerekir. Ancak yazılarının mantikî düzeninin Hegel'in felsefî gelişiminin takvim düzenine tekabül etmediğini belirtmek önemlidir. Her şey, fikrî olgunlaşma yıllarında kafasını meşgul eden problemlerin, soyut mantık ve metafiziğe dair problemler değil, aksine çok daha somut konular, özellikle de tabiatın felsefî yorumu meselesi ve din tarihi¹ olduğunu gösterme istikametindedir. Bu sıfatla Hegel'in önce diyalektiği *a priori* olarak ortaya koyduğu sonra da Procrustes misali onu ampirik gerçek alanına tatbik geçtiğini ileri sürmek yanlışlığa yol açar. Diğer alanlarda meselenin doğrusu ne olursa olsun, Hegel'de, tarih mevzuunda vakıalarla sahici bir ilgi, bu gerçeklerin diyalektik bağlantılarının keşfinden önce geliyordu.

2. *Diyalektik ve Ruh (Spirit) Felsefesi*

Her şey bir yana, Hegel'in tarih felsefesi ancak geniş bir bağlamda ortaya konulursa anlaşılabilir. Dolayısıyla işe bu bağlama dair biraz açıklama yaparak başlamak durumundayız. Hegel'in adlandırdığı şekliyle felsefî bilimler, iki ana bölümü içeriyordu. Birinci bölüm mantık veya Düşünce (Idea) bilimi; ikincisi de Düşünce'nin müşahhas varlığının bilimleri olan Tabiat ve Ruh felsefeleri

Hegel's Early Theological Writings adlı kitapta yer alan T. M. Knox ve R. Kroner tarafından çevirisi yapılmış 1795-1800 dönemine ait (Hegel'in kendisi tarafından yayınlanmamış) çalışmaları karşılaştırınız.

idi. Mantık, saf aklın kavramlarının formel ifadesi ile uğraşıyordu. Bu kavramlar (Hegel'in düşündüğü), muayyen şeylere değil, bir bütün olarak görülen realiteye yüklem kılınabilir (isnadı mümkün-predicable) mahiyette kavramlardı. "Varoluş" ve "ölçülebilirlik" gibi her bir şeye tatbik edilen ya da tatbiki düşünülen (terimin geniş anlamında) bazı yüklemeler (müsnedler) vardı. Bu görüşte formal mantık geleneğinden oldukça farklı anlaşılan mantığın da, bu temel yüklemelerin tetkiki olduğu ifade ediliyordu. Mantığın amacı hem bu muayyen sınıfın -temel mahiyetteki yüklemeler- içine hangi kavramların girdiğini, hem de bu kavramların birlikte nasıl irtibatlı olduklarını tesbit etmektir.

Hegel'in görüşüne göre her iki problem de, düşüncenin diyalektik tabiatı sayesinde çözülebilirdi. Diyalektik ile bu bağlamda ne kastedildiği konusunda okuyucunun biraz fikri olması son derece önemlidir. Bu çok müşkül konuya yaklaşımın bir yolu, sadece bir seriyi değil fakat kendi kendini-üreten serileri oluşturmak için saf aklın kavramlarına sahip olmanın usulüne bakmaktır. Söz konusu kavramların birini, bir bütün olarak gerçeklik (reality) hakkında tatminkar bir önerme kurma çabasında kullandığımızı varsayın; mesela gerçeğin (real) ölçülebilir olduğu yargısında bulunduğumuzu varsayın. Akabinde, meseleye yeterince itina gösterilirse, kullanılan kavram üzerine tefekkürün, kavramdaki bazı uyumsuzluk ve çelişkileri ortaya çıkaracağı söylenir. Ve bu bizi, gerçeğin (real) ölçülebilir olduğu yargısından sadece vazgeçmeye değil, ölçüm kavramının realiteye hiçbir surette tam olarak tatbik edilemeyeceği şeklindeki aksi görüşe götürecektir. Mesela, vasıtasız/doğrudan tecrübe-mizden realitenin sahip olduğunu bildiğimiz bir özelliği süreklilik iken, her hangi bir şeyi ölçmenin onu ayrı parçalara bölmeyi gerektirdiği şeklinde iddiada bulunduğumuzda, bu fikre ulaşabiliriz.

Fakat dikkatle incelediğimizde yeni hükmün, birincisinden daha tatminkar olmadığı ortaya çıkar: yeni hüküm de bizi zorluk ve çelişkilere duçar kılar. Realitenin ölçüm dışında olduğunu söylemek, onun esas itibarıyla ölçme kâbiliyetinde olduğunu söylemek kadar yanıltıcıdır; doğru olan aynı anda her iki iddiada da bulunma-

mız lazım geldiğidir. Bu yüzden, her ikisinin iyi noktalarını hakkıyla ele alan, her ikisinin hatalarından kaçman yeni bir gerçeklik tanımlaması yapmaya yöneliriz. Bu yeni görüş açısını sağladık mı (Hegel bunun sağlanmasının prensip olarak her zaman mümkün olduğunu savunur), düşünce, kesin bir ilerleme kaydetmiştir; fakat bundan düşüncenin ilânihaye tatmine kavuştuğu anlamı çıkmaz. Aksine, sonuç mevkiindeki kavram ciddi olarak tetkik edildiğinde, bütün süreç kendini tekrarlayacak ve yeni bir düşünceler silsilesi hasıl olacaktır.

Saf aklın kavramlarının, Hegel'in ifadesiyle kategoriler ya da *Denkbestimmungem* diyalektik olarak ilişkili olduğunu söylemek, Kategorilerin sahip olduğu birinin diğerine sebep olma özelliğine dikkat çekmektir. İddia şudur; kategorilerin muhtevası doğal olarak tez, antitez ve sentez üçlemesi şeklinde yer alır; ve her bir üçlemenin sentez-kavramı, yeni bir üçlemenin tez-kavramı haline gelir. Belki bu bağlamda şu husus kayda değer: mezkur ilişkinin evveleminde olaylar ya da hadiseler arasında değil, kavramlar ve düşünceler arasında mevcut olduğu ifade edilir. Günümüz siyasetinde kapitalizmin çelişkileri beyanını çokça duyarız. Bu konuşma tarzının ucunun uzatılması gereken yer Hegelci mantıktır. Fakat diyalektiğin orijinalinde tatbik edildiği yer hiçbir surette bu türden bir alan değildi.

Hegel tarafından anlaşıldığı haliyle, mantık işi, diyalektiği sonuna kadar götürmektir; bu, düşüncenin normal olarak nüfuz ettiği fikirler silsilesine bir alt ve üst sımır tayin etme mümkün olduğu için yapılabilir. Hiçbir düşünce saf hâlindeki durumundan daha ya-
lın olamaz, ve düşünen kimse en tepedeki kategori olarak bilinen Mutlak Düşünce kavramına ulaştığında, artık düşünen için mantık alanında atacak daha başka adım yoktur.

Fakat burada "mantık alanında" ibaresi vurgulanmalıdır. Mantıkçı sonunda Mutlak Düşünce kavramına ulaştığında, bir mantıkçı olarak üzerine düşen her şeyi deruhte etmiştir: kategorilerin bütün diyalektik sürecini sonuna kadar götürmüş ve karşısına çıkacak başka hiçbir çelişki kalmamıştır. Fakat Hegel buna rağmen tatmininin tam olmayacağı fikrindedir. Zira mantık disiplinince ele alınan

bütün düşüncelerin soyut karakteri Hegel için müşkülât arz edecektir; onun da düşüncelerin içeriğinin sadece bir tür Platonik âlemde değil, ayrıca ve tam olarak gerçekler dünyasında da var olduğunu göstermesi lazım gelecektir. Bilfiil Tabiat ve Ruh felsefelerinin problemleri ile, îdeanın somut ya da "olgusal" tecessümü problemi ile karşılaşacaktır.

Hegel'in tarihe karşı fikrî duruş ve tutumunu (attitude) anlamak bakımından, bu tuhaf gelen kavramın ardında yatan şeyi, en azından genel bir şekilde kavramak oldukça önemlidir. Aşağıdaki değerlendirmelerle bunu belki açık ya da daha açık şekilde ortaya koyabiliriz.

Hegel'e göre gerçeklik, ruhtur: evren bir anlamda zihnin bir mahsulüdür ve bu münasebetle de zihin için anlaşılması kâbildir (anlaşılabilir mahiyettedir). Hegel'in felsefesi bu bakımdan haklı olarak "rasyonalist" sıfatıyla karakterize edilir. Fakat zihin, dünyayı düşünmeye çalışırken neyi idrak eder, bunu sormamız gerekir. Mantık konusuna gelince, bütün görünen odur ki, mantığın kavradığı tamamen genel özelliklere sahip, müşahhas durumlara izafesi tamamıyla şarta bağlı (contingent) ihtimal içeren yüklemelerden (müsned) ibaret bir seridir. Bu sıfatla galiba mantığın bize sunduğu, Bradley'in tasvirî kelimeleriyle, "ruhsuz kategorilerin hayaletvârî bir dansıdır". Böyle bir sonuç, Bradley'den mada aralarında bizzat Hegel de olmak üzere diğerlerine, hokkabazlık olarak görünüyordu. Hegel kendi zamanında, Kant'in ve (genel olarak) Kant-öncesi rasyonalistlerin teveccüh ettiği soyut akıl mefhumuna, bir çok duygu felsefesince muhalefet edildiğini görüyordu; bu felsefelere muhalefet ederken, teşkilinde muhalefet ettiği mezkur felsefeleri istinatgah aldığı doğruluk mefhumunu, kendisine ait sistem içine katma arzusundaydı. Onun yeni form bir rasyonalizm tasarlamaya çalışması bu amaca yönelikti. Özellikle rasyonel kavramları anlamsız soyutlamalardan öte bir şey olarak gören bir rasyonalizm; düşüncelerin, inkişaflarının tohumunu bir bakıma müşahhasla barındırdığı telakkisinde bulunan bir rasyonalizm... Böyle bir bakış noktası haklı bir temelde savunulabildiği takdirde, kategorilerin canlı olduğu gösterilebilir ve duygu felsefecilerinin ithamları cevaplandırılabilirdi.

Hegel'i açıklamaya çalıştığımız adımı atmaya sevk eden, soyut bir rasyonalizmden işte bu uzak durma ihtiyacı idi. Şimdiye kadar diyalektikten sanki mantık alanına münhasırmış gibi söz etmiş bulunuyoruz. Ve hakikaten mantık diyalektiğin özgün yeridir. Fakat şimdi mantığın bütün dahilî üçlemelerine ilave olarak öğrenmiş bulunuyoruz ki, mantık ya da İdeanın kendisi de bizatihi bir üst-üçlemenin -Tabiat antitezi oluşturmak, Ruh (zihni hayat) da tezi oluşturmak üzere- parçasıdır. Tamamen kendisi olmak için, Düşünce (İdea) tabiat şeklinde kendini "dışa vurarak" ve Somut Ruh şeklinde kendine "dönerek" bulduğu somut tecessüme muhtaçtır.

Bundan şu çıkar: ister doğa ister ruhî âleme ait olsun ampirik vakıaların felsefî olarak anlaşılması, Hegel'e göre kendisinin ortaya koyduğu mantığın kategorilerinde bulunur ve sonrakinin (Ruhî âlemin) diyalektik değişimleri, tekâbülünü öncekinde (tabiî âlemde) bulur. Fakat bu ilişki yanlış anlaşılmalıdır. Hegel hali hazırda yapılan açıklamayı belki kabul edecektir. Ama kendisinin, vakıa âleminin zihnî düşünceler âleminin zayıf bir yansımasından başka bir şey olmadığını savunduğu şekilde takdim edilmesi teşebbüsüne şiddetle itiraz edecektir. Mezkur tür görüş Hegel'in, kendileriyle bir yakınlığa sahip olduğu geçmiş filozoflar tarafından savunulmuştu. Mesela Eflatun tarafından. Ama bu görüş kat'iyetle Hegel'in görüşü değildi. Hegel'e göre Tabiat ve Ruh sadece mantıksal İdeanın görünüşlerinden ibaret değildi. Bunlar mantıksal Düşünceye dair gelişmeler idi. Bu da şu demek idi: Tabiat ve Ruh anlamak için İdea bilgisinden daha fazla şey gerekiyordu. Diğer bir ifadeyle, geri kalan bizler gibi Hegel'e göre de, felsefecilerin ampirik doğruları *a priori* istihraç edebileceği şeklindeki beyan saçma idi. Mantık, felsefeye tecrübe labirenti boyunca bir rehber-düşünme tarzı sunabilirdi, ama bilfiil tecrübenin yerine ikame olarak hizmet edemezdi.

3. Hegel'in Tarih Felsefesi

Okuyucu artık Hegel'in tarihe bakışıyla alakalı bazı ayrıntıları ele alacak bir durumda olsa gerektir.

Tarih felsefesi, Hegel'e göre Ruh felsefesinin bir cüzü olup, bu fikrin temsilcilerinin karşısına çıkan problem, özellikle ampirik sa-

hada, aklın işleyişini araştırma problemidir. Aklın tarih sahasında iş gördüğü şeklindeki ifade, tarih felsefecisinin kanıtlamaya kalkmadığı hatta incelemeyeceği bir önermedir: Tarih felsefecisi bu ifadeyi mantık tarafından veya tercihe şâyân bulacağımız ifadeyle, metafizik tarafından kanıtlanmış olarak alır. Tarih felsefecisinin görevi, vakıalara dair bir açıklamanın mezkur ilke ile (önerme ile) tutarlılık içinde verilebileceğini göstererek, onu tatbik etmektir.

Bu bize ampirik ya da bildik tarihin karşısında felsefî tarihin alâmeti fârikasını verir. Normal tarihçiler, bu ister Thucydides ve Sezar gibi "orijinal" yazarlar olsun ister Livy gibi daha geniş bir tuvale resmeden "aksettirici" tarihçiler olsun, ilk görevlerinin vakıaların tam tasviri olduğunu düşünürler. Tarihçiler tahkiyelerini belli bir farklı bakış açısından sunarak canlandırabilirler, veya bunu güncel mevzuları yansıtarak çeşnilendirebilirler. Fakat belli olaylar ana ilgi alanları olarak kalır. Felsefî tarihçi ise aksine, bu şekilde ulaşılan sonuçların bölük pörçük ve neticesiz mahiyetini yadırgar ve daha iyi bir şey arar. Burada daha iyi bir şey, tüm tarihsel sürecin anlam ve hususiyetinin okunması, tarih sahasında aklın işleyişinin ortaya konmasıdır. Bu görevi tam olarak yerine getirmek için, filozofun ampirik tarihin sonuçlarını veri olarak alması gerekir. Ama felsefeci için onları sadece ortaya koymak yeterli olmayacaktır. Filozofun, aklın formel ifadesi olan İdea bilgisini tarih üzerinde kullanarak onu aydınlatmaya çalışması; gayretle, Hegel'in başka bir yerdeki¹ ibaresiyle, ampirik içerikleri zorunlu doğru mertebesine yükseltmeye çalışması gerekir.

Bu etkileyici ve heyecan verici bir program gibi görünür, fakat bunu tartışmaya geçmeden önce Hegel'in teorilerine biraz daha detaylı olarak göz atmamız gerek.

Tarihin anahtarı Hegel'in görüşüne göre özgürlük fikrinde bu lunabilir. Derslerindeki ifadeyle şöyle der: "Dünya Tarihi, ruh tarafından özgürlük bilincinin ve bu özgürlüğün nihaî tahakkukunun inkişaf ettirilmesini ortaya koyar."² Bu ilkenin hem soyul mantıksal

Encyclopedia, s.12 (*The Logic of Hegel*, çeviren: W. Wallace, s. I')

Lectures on the Philosophy of History, çeviren J. Sibree (Bohn's Lihiau-s), s. M>

kanıtı hem de ampirik teyidi kâbildir. Bildiğimiz gibi tarihsel olgular Tabiatın aksine (Hegel insan eylemlerindeki tabiatla alakalı arkaplanın önemim gözden kaçırılmamakla beraber), Ruhun ifadeleridir ve:

"Özgürlüğün ruha ilişkin yegane doğru olması, spekülatif felsefenin vardığı bir neticedir. Madde, merkez noktasına doğru istikameti hasebiyle çekim gücüne sahiptir. Esas itibarıyla, birbirini dışlayan parçalardan oluşan bileşimdir. Madde birliğini arar ve bu yüzden kendini, muhalifinin sınırını istikametinde olmak üzere kendini-yıkıcı olarak tebâruz ettirir. Bunu başarabildiğinde, artık madde olmayacak, yok olmuş olacaktır. Madde düşüncesini gerçekleştirmenin peşinde koşar, zira birlik içinde ideal şekilde varolur. Ruh ise aksine, kendi içinde kendi merkezine sahip olan şekilde tanımlanabilir. Halihazırda ulaştığından başka kendisi dışında bir birliğe sahip değildir; kendi içinde ve kendisiyle varolur. Maddenin ise kendisi dışında cevheri vardır. Ruh kendi kendine yeten varoluştur. İşte bu aynen özgürlüktür."¹

Tarihsel olayların fiili seyrine bir göz atma, bu soyut değerlendirmeleri teyit eder. Doğu Dünyasında (Çin, Babil ve Mısır uygarlıkları) despotizm ve kölelik kural idi: özgürlük tek bir insana, hükümdara münhasır idi. Fakat Greko-Romen dünyası, kölelik müessesesini muhafaza etmekle beraber, özgürlüğün -tüm bireylerin değilse bile— vatandaşların hakkını tanıyarak özgürlük alanını genişletti. Mezkur süreç, - Hegel'in de kaydettiği gibi, her ne kadar, müesseselerinde bihakkin icra ettikleri anlamına gelmese de- insan olma sıfatıyla şahısların mutlak değeri konusundaki Hristiyanlık ilkesini kabul etmiş ve böylece özgürlük düşüncesini açıkça kabul etmiş bulunan Modern Avrupa'nın Germanik² ulusları tarafından tamamlanmış bulunuyor.

Geriye bu bağlamda özgürlüğün hangi anlamda anlaşılacağını belirleme kalır; ama Hegel'in duruşunun ana hatları zaten bellidir. Kant ve Aydınlanma filozofları gibi Hegel de ilerleme mefhumu aracılığıyla tarihi yorumlamayı önermektedir; onlardan, diyalektiği

¹ *Op. m.* s. 18?

² İngilizce, Felemenkçe ve Almanca'yı içine alan dil grubuna ait veya onunla ilişkili anlamında kullanılmaktadır (ç. n.).

işin içine katma bakımından, dolayısıyla teoriye *a priori* bir zemin verme iddiasında bulunma bakımından ayrılır sadece.

Şimdi Hegel'in görüşüne göre tarihin teşekkül ettiği İlerlemenin safhalarını tetkik etmeliyiz. Burada Hegel, başlıca seleflerinin her ikisinden de öğrendiği şeyler olduğu işaretini verir. Kant'tan felsefî tarihin münferit insanlardan daha geniş bir birimle uğraşması gerektiği fikrini alır. Ve bu birimi, Herder'i takip ederek, farklı millet veya halklar olarak belirler. Her millet ilişkilendirildiği tüm olgularda, dininde, siyasal kurumlarında, ahlak prensiplerinde, hukuk sisteminde, gelenek göreneklerinde, hatta bilim ve sanatta ve ulaştığı makine gücü kabiliyeti düzeyinde kendini yansıtan karakteristik ilke ya da hususiyete sahiptir.¹ Her milletin, sırası geldiğinde, dünya tarihi sürecine yapacağı mukadder özgün bir katkısı vardır. Bir milletin vakti saati geldi mi, diğer tüm milletler ona yol vermek durumundadır; zira bu muayyen devirde dünya ruhunun seçilmiş taşıyıcısı artık ötekiler değil de, o millettir.²

Tarihe felsefî bir yaklaşım bu sıfatla bizi, (i) tarihin teşekkül ettiği dramının ana motifine ve (ii) mezkur dramamn ayrı rollere ayrılması keyfiyetine vakıf kılar. Peki tarihe felsefî yaklaşım bizi daha ileri götürebilir mi? Burada Hegel bir an ihtiyatkardır. Der ki;³ "falanca spesifik vasfın bir halkın özgün hususiyetini teşkil etmesi keyfiyeti, tecrübeye dayandırılması ve tarihsel olarak kanıtlanması icab eden araştırmamızın bir unsurudur." Daha önce gördüğümüz gibi felsefe, tecrübenin ayrıntılarını önceden görmeğe muktedir olduğunu iddia etmez. Fakat her şeye rağmen, felsefenin bu detaylar hususunda bize söyleyecek bir şeyleri olduğu görünmektedir. Nitekim az önceki pasaj hemen söyle devam eder: "Bunu [mezkur hususun tecrübeye dayandırılması ve kanıtlanması] ikmal etmek, sadece disiplinli bir soyutlama kabiliyetini değil, Düşünce (Idea) ile derin bir içli dışlılığı ön şart olarak icab ettirir." Ve derslerin muhtevasının özet biçiminde nazarı itibara alındığı *Philosophy of Right*⁴ adlı eserde bize, tarihsel sürecin ana safhalarının sayıca dört

¹ *Op. cit.*, s. 66-67.

² Krş., *Philosophy of Right*. § 347.

³ *Lectures*, s. 67.

⁴ *Philosophy of Right*. §§ 352-53.

olması (ampirik araştırmanın tesbit ettiği, "dünya-tarihine dair" dört âleme tekâbül eden Şark, Yunan, Roma ve Cermen safhaları) gerektiğini gösterme değil sadece, ayrıca ilaveten her birinin *a priori* temel karakteristiğini istidlal etme manası taşıyan bir argüman sunulur.

Hegel'in tarih felsefesinin, ne kadar kısa olursa olsun hakkında yapılacak hiçbir açıklamanın ihmal etmemesi gereken bir başka özelliği vardır: bu da Hegel'in tarihsel değişimde muharrik güçler doktrininidir. Hegel burada da şaşılacak biçimde Kant'a borçlu gibi görünür. Aynen Kant'm Takdirin (Providence) tarihte amacım tahakkuk ettirmek için insan tabiatının menfî yanından yararlandığını ileri sürmesi (bk. yukarıda s. 146) gibi, Hegel de aklın muhteşem dizaynının ancak beşerî tutkuların bir araya gelmesi ile icrâ edilebileceğini iddia eder. Bazı fertler Sezar ve İskender gibi büyük insanlar, kaderin seçilmiş vasıtalarıdır. Bunların her biri bireysel tatminleri peşinde amaçlarını takip ederler. Fakat bunları yaparken kendilerinin bile öngöremedikleri uzun döneme sari ehemmiyete sahip neticeler husule getirir. Düşünceler, arkalarında irade kudreti bulunmadıkça güçsüzdürler. Bu münasebetle, eğer tarihin ana çizgileri tahakkuk edecek ise bu insanlar vazgeçilmezdir. Hegel bunların nihayetle olağan değer ölçüleriyle yargılanmaması gerektiğini ilave eder:

"Bu tür insanlar, diğer büyük, hatta kutsal menfaatlere kıymet vermez bir nazarla bakabilirler; onlara ahlakî ikazlara nisbetle hakikaten nefret çeken bir şekilde tavır koyabilirler. Ne var ki öylesine güçlü bir bünye bir çok masum çiçeği çiğnemek ve yolu üzerindeki bir çok nesneyi tarumar etmek durumundadır."¹

Bu insanların durumunda en azından, kendilerinin tam olarak bilincinde olmadıkları amaç, başka durumda itiraz edilebilir araçları meşrulaştırır.

Bu sonucun ve Hegel'in doktrininin diğer yönlerinin görünüş itibariyle kînik mahiyeti, şu soruyu getirir: acaba bu çizgilerde tasavvur edilen bir tarih felsefesi, ahlakî anlayışa uygun düşmez mi? Bu bizatihi Hegel'in hakikaten haklı olarak hassas olduğu bir nok-

ta idi, zira diğerleri gibi ona göre de tarihin mantığını ortaya koymak, sadece olayların seyrinin zihnî (entellectual) bir açıklamasını değil, onun ahlakî savunusunu da sunmaktır. Hegel'in mezkur müşkülâtın ele almada veya ele alma teşebbüsünde temel usulü, gerçek ahlakî birimin münferit birey değil de, "ahlakî yapı" (moral organism), bireyin içinde yetiştiği devlet ya da toplum olduğu ve ikincisinin yani devlet ya da toplumun taleplerinin, birincisinin yani bireyin taleplerine takaddüm etmek durumunda olduğu fikrini ileri sürme olmuştur. Bireyin, "bütünün" iyiliği için feda edilmesi lüzumu ona ahlaken çirkin gelmez. Eğer bu anlayışın, vicdanın kınadığı çoğu şeye göz yummayı icap ettirdiği söylenirse, Hegel'in cevabı şu şekildedir: bu konularda en yüksek hüküm merciinin bireysel vicdan olduğu aşikar değildir. Bilinç ahlakının (vicdanın) yerine aslında toplum iyiliğine dayalı bir ahlak felsefesi (ethics) getirilmesi gerekir, ve eğer bu hareket noktasını kabul edersek ve hadiselelere dair ufuk sahibi olursak, önceden şikayet sebebi görünen çok şeyin gayeye sahip olduğu görülecektir.¹

Hegel'in özgürlük kavramının bu "sosyal ahlak felsefesi (social ethics)" doktrini ışığında yorumlanması gerektiği de ilave edilebilir. Tabii ki siyasal bakışı belirgin şekilde anti-liberal olan birisinin, özgürlüğün tahakkuk ettirilmesine yönelik ilerlemeyi tarihin gayesi yapması paradokstur. Fakat özgürlük ile Hegel elbette sadece tahdidin olmayışını kastetmiyordu. Doğal haklar doktrinini şiddetle reddediyordu. Yukarıda sayfa 166'da iktibas edilmiş anlaşılması zor pasaj, Hegel'in özgür kişiyi, müstakil varlığa sahip ya da kendine-yeten ile özdeşleştirme eğiliminde olduğunu ve onun bu koşulun bireyde değil toplumda tahakkuk ettiğini keşfettiğini gösterir. Tarihin istikamet olarak aldığı özgürlük bu bakımdan bir bütün olarak -koşulları birey vatandaşlara haricen dayatılmış addedilebile-

Hegel ahlak felsefesi (ethics) üzerine bu görüşleri, felsefî tekamülünün ilk yıllarında geliştirdi. Bir karşılaştırma için Hegel'in doğal hukuk üzerine yazısıyla katkıda bulunduğ, Schelling'e ait 1802 tarihli *Critical Journal of Philosophy* başlıklı çalışmaya bakınız. Bradley *Ethical Studies* (1876) içinde yer alan "My Station and Duties" başlıklı meşhur makalesinde, Hegel'in mezkur yazısından çokça yararlanmıştı.

cek (böyle addedilmemesi gerekse de)- toplumun özgürlüğü olmuştur. Bununla beraber Hegel'in örneğinde birey ve toplum antitezini haddinden fazla öne çıkarmak yanlış olacaktır. Zira üyeleri ne anlamsız bir davranış tekdüzeliliği empoze eden bir toplum, tam serbestliğin hakim olduğu bir toplumdansa daha iyi gelmeyecektir Hegel'e. İşte başka yerde olduğu gibi burada da onun tasavvuru, çeşitlilik içinde birlik, kendini üyeleri içinde gerçekleştiren ve onlardan ayrı düşünölemeyen bir bütün idi.

4. Hegel'in Teorilerinin Eleştirisi

Bu kanaatlerin bazılarının fevkalade güncellik vasfı, tüm teorisinin tarafsız bir eleştirisini kolay olmaktan çıkarır. Yine de biz Hegel adının etrafını sarmış heyecan sislerini yarıp geçmeye çalışarak, onun görüşlerini öne çıkan vasıfları bakımından değerlendirmeye çalışmak durumundayız.

Hegel'in kendisinin tarihsel çalışmalara esaslı bir katkı sağladığından şüphe yok. Hegel ilk felsefe tarihi yazacak birisi idi ve bu bağlamda onun eseri sonradan gelenler üzerinde büyük bir etki bırakmıştı. Bunun da ötesinde yazıları boyunca, çoğu 18. yüzyıl felsefecilerinin düşüncesinde tamamen veya geniş ölçüde eksik olan, bugünün anlaşılması için geçmişin esas olduğu şeklinde bir anlayış sergilemektedir. Hegelci okulun 19. yüzyıl boyunca doğal bilimlerin gelişmesi üzerinde pek veya hiç etkisi olmamışsa da, bu dönemdeki sosyal çalışmaların takibi konusunda elbette hatırı sayılır bir teşviki olmuştur.

Ayrıca tüm bunlar, Hegel tarih felsefesi mevzuu üzerine hiçbir şey yazmamış olsaydı da doğru olsa gerektir. Hegel'in bu alandaki çalışmasının, tahakkuk ettirmek için yola çıktığı şeyi, yani tarihi daha önceleri olmadığı ölçüde anlaşılabilir kılmayı hakikaten tahakkuk ettirdiği iddia edilebilir mi?

Meslekten tarihçilerin tepkileriyle hüküm verilirse bu sorunun tam cevabı "hayır" gibi gözökmektedir. Onlara göre, Hegelci tarih felsefesi ve aslında her türlü spekülâtif tarih felsefesi pek fazla ya da hiç ilginç değildir. Bu kesim bir şekilde böyle çalışmalar üzeri-

ne konuşup yazdıklarında, onlara, olayların aktüel seyri üzerine önceden tasarlanmış bir kalıp empoze etme istikametinde kusurlu teşebbüsler olarak bakarlar. Mezkur tarihçilerin tarihten bekledikleri anlaşılabilirlik, bu teorilerin sunma iddiasında olduğu türden anlaşılabilirlik değildir.

Bununla beraber bu fikri, itirazı bizatihi Hegel'in bir ölçüde önceden sezinlemiş olması dikkate alınınca, meseleyi fazla uzatmadan halletme şeklinde almak doğru olmayacaktır. Görmüş olduğumuz gibi, Hegel bir tarih felsefesi inşası konusunda kendi girişimini sıradan tarihçilerin geçmişe dair gerçekleri tesbit konusundaki girişimlerinden ayırt etmeye çok arzuldur ve güttüğü amaçların bu tarihçilere pek fazla cazip gelmediğinin söylenmesine hiç şaşkınlık ifadesi göstermezdi. Diğer yandan Hegel, teorisinde hem *a priori* hem de ampirik unsurların yerli yerinde olduğunu ve hiçbirisinin bir diğerinin yerini almadığını savunmakla, olayların gerçek seyri üzerine önceden tanzim edilmiş bir kalıp empoze etmeye çalışma ithamını tabî ki reddetmiştir.

Şimdi bu savunmanın mâkuliyetini değerlendirmeye çalışalım. Birinci hususla alakalı olarak, savunma tabî ki başarılıdır. Bu bölüm boyunca ve en son bölümde spekülatif tarih felsefesinin ortaya çıktığı ve meşgul olunduğu metafizik ve moral bağlamı vurgulamaya çalıştım. Görmüş olduğumuz gibi, bu araştırmalara girişenler bir bütün olarak tarihsel sürecin arkasındaki "anlam" ya da "maksat" veya rasyoneliteyi okuma ile uğraşmış olup, bu meseleyi esas olarak metafizik ilintisinden ötürü ele almışlardır. "Anlam", "husus" vb. muğlak terimlerle başka ne murad etmiş olurlarsa olsunlar, mezkur terimlerin tazammunlarma elbette değere dair (moral) bir unsur dahil etmişlerdir. Bu insanlar tarihin anlaşılabilir olarak ortaya konulmasını isterken, ona dair tasavvurun bizi değer bakımından memnun -en azından gayri memnun olmayan bir durumda- bırakmasını istiyorlardı. Bu elbette normal tarihçi için oldukça yabancı, tarihçi vasfıyla onu hiç ilgilendirmeyen bir amaçtır.

Bu husus üzerindeki mutabakat, yine de, çoğu meslekten tarihçiler bakımından tarih felsefesi üzerindeki şüpheleri ortadan kaldır-

mayacaktır. Bu kesim, Hegel gibi bir yazara tereddütle bakmayı, çalışmasında esastan ciddî şekilde bir şeylerin yanlış olduğu, çalışmasının moral ve metafizik eğilimi bir yana kendilerine hayli yabancı bir şeyler olduğu intibasıyla bakmayı sürdüreceklerdir. Eğer tereddütlerini temellendirmeleri sorulacak olursa, muhtemelen yine "anlaşılabilir" gibi kelimelerin muğlaklığını itham edeceklerdir. Onların şöyle dediğini tahayyül edebiliriz: "spekülatif tarih felsefecileri, tarihin anlaşılabilir bir süreç olduğunu göstermeye çalışırken sadece bizleri tarihçiler olarak ilgilendirmeyen ahlakî taleplerde bulunmakla kalmıyorlar, ampirik araştırmacılar olarak bizlerin tesbit edemediği bir kalıp ya da ritim bulma iddiasında bulunuyorlar. Binaenaleyh aslında bu insanların iddiaları aldatmacadır; zira, hilelerini her halükarda soyut mantık mülâhazalarına başvurarak yapabiliyor gibidirler. Bu mülâhazalar asıl alanlarında geçerli olabilir ya da olmaz ama tarihin kendisiyle açıkça alakasızdır."

İşte burada Hegel'in durumuna benzer bir duruma ilişkin temel zorluklarla karşı karşıyayız. Derslerinin başlangıcına yakın bir pasajda şunları okuyoruz:

"Felsefenin tarih tasavvuruna beraberinde getirdiği tek düşünce yalnız akıl düşüncesidir, bu akıl dünyayı idare eder ve neticeten bu dünya tarihi de aklî bir süreçtir."¹

Fakat "aklî (rasyonel) süreç" ile bu bağlamda ne kastedilmektedir? Böyle bir süreçten aklın açıklayabileceği veya anlamlı hale getirebileceği bir süreci anlama konusunda mutabık olabiliriz; gelgelelim bu defa da sürecin neyi açıklayacağı ya da neyi anlaşılır hale getireceği meselesi ortaya çıkar. Hegel ve eleştirmenlerinin bu soruya farklı cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Meslekten bir tarihçi tarihsel bir süreci açıklamak ya da anlaşılabilir hale getirmekten söz ederken, zihninde önceki bir bölümde

analize çalıştığımız usuller -sürecin teşekkül ettiği olayların "uygun kavramlar" vasıtasıyla "irtibatlandırılması", süreç içinde genel yasalar (ister psikolojinin, sosyolojinin v.b. ya da daha bildik ahlâselim genelleştirmeler olsun) ve benzerlerinin işleyişinin izini sürme-vardır. Eğer söz konusu süreç bu usullere ve itibarlı tarihçilerin kabul ettiği diğer usullere uygunluk arz ederse, sürecin açıklanabilir veya anlaşılabilir (intelligible) olduğu söylenir. Usul tatbik edildiğinde araştırmacı tabiata sahip biri tarihçiden daha fazla bir açıklama istediğinde, basitçe aynı türden bir cevap alacaktır: sürecin temellerine daha fazla ısrarla inilecek, ayrıntıları daha kamilen araştırılacaktır. Her iki durumda da, mezkur sürecin, tarihçi kendini ele alınan olayların "anamlı" bir tahkiyesi diye adlandırdığımızı şeyi inşâ edecek bir pozisyonda düşündüğünde açıklanabileceği söylenecektir.

Burada Hegel rasyonel bir süreç olan dünya tarihinden söz ederken, şüphesiz bu tarihin teşekkül ettiği olayların (birbiriyle bağlantısız olaylara dair bir vakayinamenin aksine) "anamlı" bir tahkiyesini inşâ etmenin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Fakat bundan daha fazla bir şeye de, yani öyle veya böyle prensip olarak, sadece vuku bulanın *nedenleri* (*causes*) hakkında değil, onun *dayandığı zeminler* (*grounds*) hakkında da bir şeyler söyleyebileceğimize işaret ediyor gibidir. Olayda etkin olan farklı nedensel faktörleri ayırıp önemlerini değerlendirdiğimizde bir tarihsel olayı açıklarız şeklindeki görüş, Hegel'i tatmin etmez: bundan daha fazla açıklama ister. Bu bağlamda "daha fazla" ibaresinden muradı daha önceki türden daha fazla açıklama değildir. Hegel'i rahatsız eden meslekten tarihçiler tarafından anlatılan hikayenin tam olmayışı değildir; hikayenin son derece sathîliğidir. Tarihi tam anlamıyla anlamak için, ampirik bakış noktasının bütünüyle ötesine geçmemiz ve tarihe oldukça farklı bir cepheden yaklaşmamız lazımdır.

Hegel'in tarih hakkında "neden?" sorusunu meslekten tarihçelerin soruşundan farklı bir anlamda sorduğunu; daha doğrusu Hegel'in, "neden?" sorusunu önce basit tarihsel anlam ya da anlamlarda, ardından da kendisine ait olan daha ileri bir anlamda sorduğunu söylersek, mezkur husus belki daha açık hale gelecektir. He-

gel'in soruyu böyle farklı sorması, onun tarihsel fenomenin yüzeyinden arkasına, bu olguların temelinde yattığından şüphe etmediği realiteye nüfuz etme arzusuyla ilgili olacaktır. Bu, Hegelci jargon ile düşünceleri "kavrayış düzeyinde hareket eden" normal tarihçilerden bekleyemeyeceğimiz; ama çok açık bir şekilde vakıalara vukufiyetini derinleştirmek için Idea bilgisine sahip felsefecinin sahasına giren bir iştir.

Fakat Hegel'in peşinde olduğu bu ise, nasıl müşahhas sonuçlara ulaşmaya kalkabilir? Anlayabildiğim kadarıyla onun önünde iki yol vardı. Birisi, tarihin detaylarını kendi mantık anlayışındaki kategorilerden istidlal etmeye çalışmak idi. Bu durumda tarihin İdeanın soyut diyalektiği tarafından husule getirildiği gösterilebilirse, tarih Hegel'in anlayışındaki gerçek anlamıyla rasyonel bir süreç olacaktır. Fakat gördüğümüz gibi Hegel'in kendisi böyle bir istidlal yürütme imkanı konusunda yanılığında değildi. Hegel bu nedenle, tarihin detaylarını değil de, tamamen felsefî öncüllerden tarihin ana hattını veya iskelet taslağını istidlal etmeğe çalışacak alternatif bir usulü tercih etmiştir.

Yine de bu alternatifini seçmekle öylesine hararetle reddetmeye çalıştığı *önselcilik (a priorism)* ithamına açık bırakmıyor mu kendini? Ve bu ithama hakikaten ikna edici bir cevap verebilir mi? Kendi ifadesine bakarak, Hegel'in, herhangi bir tarihsel vakıaya muttalî olmasından önce, tarihin arz etmek durumunda olduğu seyrir konusunda bayağı şey bildiği açık değil midir hiç? O mesela tarihin, özgürlüğün tedricî tahakkuku olması gerektiğini, hatta bu sürecin kendini dört farklı aşamada tamamlaması gerektiğini de bilir. Gerektiğinde Hegel bu önermelerin felsefî kanıtlarını ortaya koyacaktır. Eğer, tecrübe bir yana, tarih seyrini bu süreç belirlemiyorsa, neyin belirlediğini bilmek çok zordur.

Hegel'in, mezkur eleştirinin sakat olduğu şeklinde cevap vermesi beklenir: eleştiri, "anlamayı" çıkış noktası olarak almakta ve felsefî gerekçenin sadece muhakemeye dayalı değil, ayrıca sezgici güçlere de sahip olan özel tabiatını hesaba katmada başarısız kalmaktadır. Fakat sormamız gerekir, bu sezgisel gücün nasıl ve nere-

de kullanılması gerekir? Felsefecinin ampirik gerçekleri akıllıca tetkik ederek onların zorunlu olarak uyduğu kalıbı idrak edebileceği (mesela Herder'in düşünmüş olabileceği gibi) düşünülür mü? Eğer düşünülürse o zaman meslekten tarihçilerin kalıbı neden idrak edemedikleri meselesi de zuhur eder. Binaenaleyh cevap bu tarihçilerin Hegelci mantıkla tanışık olmadıkları keyfiyeti ise, buna yorumumuz, bu fikir serdinin mantığının, bu mantığı eleştirenlerin iddia ettikleri biçimde ziyadesiyle *deus ex machina*¹ mantığı gibi görüldüğü şeklinde olmak durumundadır.

Bu bağlamda daha ileri değerlendirmeler hak edecek bir husus vardır. Bazen şu söylenir: Hegel tarihi rasyonel bir süreç olarak düşünür, zira bizzat hizmet verdiği Prusya devletinde bu anlayış en üst noktaya ulaşmıştı. Mezkur tahkir bayağı bir şey olup, Hegel'e onun kusurları arasında olmayan bir taşralılık isnad etmektedir.² Fakat mezkur eleştirinin ardında ciddî bir zorluk da vardır. Hegel bize dünya tarihinin tertibini (tuzağını) beyan etme iddiasında bulunur, ve meseleye dair açıklamasının spekülâtif-kelimenin menfî anlamında- olduğunu kabul etmez. İyi ama, tamamlanmamış bir süreç olması münasebetiyle tarihin genel tertibi ampirik olarak nasıl keşfedilebilir ki? Kant ile beraber söyleyebileceğimiz en iyi şey, *şimdiye kadar mevcut olduğu haliyle* tecrübenin, saf aklın ileri sürdüğü tarih yorumunu teyid ettiği hususudur. Fakat bunu söylediğimizde tarihin hedefini geleceğe koymaya, onu Hegel'in yaptığı gibi bu gün son kertesine ulaşmış şeklinde telakkî etmemeye aklımızın yetmesi gerekir. Derslerdeki bir pasajında onun bizzat "önümüzde uzanan çağlarda dünya tarihinin ağırlığının arzı endam edeceği Amerika geleceğin ülkesidir"³ şeklinde müşahadede bulundu-

¹ *Deus ex machina*, Yunan amfi tiyatrolarında görülen bir yöntem. Oyunda kahraman kurtulamayacağı bir şekilde köşeye sıkıştığında ya da müşkül bir duruma düştüğünde, yukarıdan çiçeklerle süslü bir iskemle inerdi. Buna binen kahraman yukarı çekilir ve o durumdan kurtarılırdı. Tabii sahnedeki sembolizm kolayca kavranırdı: kahraman Tanrı tarafından kurtarılmış, her şey çözüme kavuşturulmuş ve adalet tecelli etmiştir (ç. n.).

² Ona göre dünya tarihinin dördüncü safhasını oluşturan *die deutsche Welt* değil, *die germanische Welt*dir.

³ Sibree, s. 90.

ğunu kaydetmek manidardır; ama bu çağların onun şemasına nasıl uygun düşeceği açık değildir.

Bundan Hegel'in tarih felsefesinin, Kant'ın tarih felsefesinde-kiyle aynı itirazlara açık olduğu anlaşılır. Ve gerçekten kânik biri, Hegel'in tarih felsefesinin, Kantçı tezin -onu çok daha derin gösteren bir mantıkî sistemle bezenmiş şekilde- geliştirilmesinden öte pek fazla bir şey getirmedeğini söyleyebilir. Hegel Kant'tan elbette çok daha fazla tarihî-kafalı idi, dolayısıyla Hegel'in *Philosophy of History* adlı eseri hiç şüphesiz Kant'ın konu üzerine yazacaklarından daha ilginç bir çalışmadır; ama esas bakımından aralarındaki uyuşma devam eder. Her ikisine karşı, tarihin idrakine yönelik felsefenin ne katkıda bulunabileceği hususunda kendilerinin ne düşündükleri sorusunu sorma durumunda buluruz kendimizi ve ne birinden ne de diğerinden tatminkar bir cevap alırız... Felsefenin tarih üzerine doğrudan etkileri üzerinde yoğunlaşırsak, sadece iki cevap mümkün gibi görünmektedir. Birisi, üzerinde durulmayacak kadar açık, diğeri ise inanılmaz derecede çetindir. Birincisi, felsefenin tarihçileri, yeterince sabırlı ve sıkı çalıştıkları ve elverişli tarihsel kanıt bulmak için yeterince talihli oldukları takdirde, en sonunda herhangi bir tarihsel durumu anlamlı hale getireceklerine ikna etmesi keyfiyetidir. Bu bütün tarihçilerin kabul edeceği bir "doğru"dur; bunu onlara felsefe söylesin ya da söylemesin... Mümkün ikinci cevap da şudur: tarihin vakıalarına baktığımızda, bu vakıaların, saf aklın her türlü tecrübeden bağımsız olarak ortaya koyabileceği bir kalıba uygunluk arz ettiğini görürüz. Bu hiçbir hakikî tarihçinin inanmayacağı bir görüş serdidir. Ne Kant ne de Hegel üçüncü bir alternatif cevap ortaya koyar.

Meseleyi bu şekilde koymak yanıltıcıdır, zira bu kaçınılmaz olarak, spekülâtif tarih felsefesine yönelik her türlü çalışmanın en azından teorik bakış açısından, fevkalade bir zaman israfı olduğuna işaret şeklinde alınacaktır. Aynı şekilde mesela Mısır Büyük Piramidini ölçerek geleceği okuma çabaları bakımından da israfa işaret şeklinde alınacaktır; üstelik mesele kesinlikle öyle değildir. Safderun insanlarca son derece kabul gören, zihnen mâkul insanlar ta-

rafından icrâ edilen bilim denilen lüzumlu bir faaliyet ile sahtekar ve hokkabazlar tarafından icrâ edilen metafizik namlı yararsız bir şey arasındaki keskin ayrışma, başka hiçbir yerde buradaki kadar yerinde değildir. Doğrusu, tartışmış bulunduğumuz spekülasyonlar, tarihsel çalışmalar üzerine dolaylı şekilde müspet bir etki yapmıştır. Bu spekülasyonlar, tarihsel vakıaları insicamlı ve anlaşılabilir bir bütün olarak sunma ihtiyacını vurgulayarak, 18. yüzyılın sonunda hala geniş ölçüde tarih diye bilinen dağınık kronikler ve manasız ahlaki eleştiri yazılarının yetersizliği kanaatini uyandırdı ve böylelikle bu gün tarih diye bildiğimiz kompleks ve eleştirel çalışmanın en nihayetinde şekillendiği 19. yüzyıl boyunca konunun namütenahi gelişmesine esaslı ölçüde katkı yaptı. Spekülatif tarih felsefecilerine, özellikle de Hegel'e ait düşüncelerin bazıları, daha sonraki tarihçilerin iyi açıklamalar getirecekleri derin bir bakış açısı arz ediyordu. Sadece bir örnek vermek babından, veri bir zamandaki veri bir milletin tarihi üzerinde çalışırken daha önce bütünüyle ayrı düşünülen olgular arasında irtibatlandırıcı bağı millî rılı kavramında bulabileceğimiz fikrinin, ampirik hipotezler için zengin bir kaynak sağlamış olduğu, bu sıfatla da, tarihteki bazı karanlık noktalara hakikaten ışık tutmuş olduğu söylenebilir.

Spekülatif tarih felsefesi üzerine varacağımız netice, dolayısıyla karışık bir netice olacaktır. Bir bakıma, Spekülatif tarih felsefesini, programının, tarihi dışarıdan kavrama teşebbüsüne < Y<«r'nı çok önceleri açıklığa kavuşturduğu gibi¹ faal tarihçiler için tırılımı gi bir çekiciliğe sahip olamayan bir teşebbüs- varması mtlmiMh> tiyle, ilke bakımından son derece yanlış biçiminde Hıvs/ rlılık mecburiyetindeyiz. Diğer yandan, göstermeye çalıştığımız/ ittl'l. spekülatif tarih felsefesinin en şöhretli temsilcileri laıılıM-l ul^nnı ların gelişmesine tabii ki ciddi ölçüde dolaylı katkıda l'ılıııııııflnt dır. Bu tür felsefe yapmanın bir geleceği olup olunnlıpı Im^h İni mesele olup görünen odur ki, bu husus, taı ilnn aı / <Hm> uMtjtjt «di

recin anlamlı bir ahlakî savunmasını ortaya koyma şansınızın ne kadar olduğuna bağlıdır. Bu konuda sadece şuna işaret edebiliriz: böyle bir savunma istikametindeki daha önceki tüm teşebbüsler -mesela Kant'm ya da Hegel'in- şiddetli şekilde eleştirilmiş olmakla beraber, bu durum genel projenin terkine sebep olmamıştır. Bu tür tarih felsefeleri görünmeye devam eder, ve anlaşılan kötülüğe metafizik bir problem teşkil ettiği şeklinde bakıldığı sürece, görünmeye de devam edecektir.

BÖLÜM VIII

Sonraki Bazı Yazarlar

Bu son bölümde, teorileri, tartışmış olduğumuz teorilerle belli bir yakınlığı olan Hegel sonrası üç yazar üzerine kısaca yorum yapmak isterim. Söz konusu yazarlar, Auguste Comte, Kari Marks ve Profesör Toynbee'dir. Bu üçü arasında çok yakın bir ilişki olduğu iddiasında değilim. Nitekim aşağıdaki alt başlıklar bir bakıma bir-biriyle bağlantısız gibidir. Bu durumda okuyucunun bu alt başlıkları fiilen oldukları şekliyle -kitabın ikinci yarışma ayrı bir ek serisi olarak- değerlendirmeleri uygun olacaktır.

1. Comte ve Pozitivist Hareket

Yukarıda Bölüm VII'de Hegel'in, felsefesini Aydınlanmanın soyut rasyonalizmi -bilimsel bakış- ile ona muhalif olarak gelişmiş olan duyguya dayalı Romantik felsefelerin bir sentezini sunma şeklinde nasıl ele aldığını görmüş bulunuyoruz. Hegel'in 1831'de ölümünün ardından bayağı kısa bir zaman sonra bu sentezin çöküşü, 18. yüzyıla ait bilimin kadir-i mutlaklık vasfına olan güven anlayışında bir canlanmaya ve özellikle de bilimsel metodun beşerî meselelerin incelenmesinde tatbik edilmesi yönünde taze bir teveccühe yol açtı. Açık amacı sahil bilgiyi saf hurafeden ve asılsız kehanetten ayıklayıp, şimdiye kadar metafizik spekülasyonun sahası olarak görülen konuları sağlıklı bir bilimsel temel üzerine oturtma imkanı sunmak olan yeni bir bilimsel felsefe, dünyaya Pozitivizm başlığı altında sunuldu. Bu felsefenin baş mimarı, 19. yüzyıl tarih yazıcılığı üzerinde ciddî bir etkisi olacak olan, Fransız yazar Auguste Comte idi.

Pozitivist ve spekülâtif tarih felsefecileri ampirik tarihten tatmin olmama noktasında, yine tarihin bölük pörçük ve birbiriyle bağlantısız vakıalarından anlam çıkarılması iddiasında aynı fikirde idiler. Pozitivistler ve spekülâtif tarih felsefecileri şu bakımdan birbirlerinden ayrılıyorlardı: Hegel gibi bir yazara göre tarihin anahtarı Düşüncenin (Idea) diyalektiğinde bulunabilecek iken, Pozitivistlere göre bu anahtar, Comte'un "sosyal dinamik" diye adlandırdığı yeni bir bilimin açıklamasıyla ulaşılacak tarihsel değişimi idare eden yasaların keşfine dayanıyordu. Bu neticeye ulaşmada takip edilecek metod iddiaya göre ampirik idi: farklı tarihsel durumları tetkik ederek bu durumların örneklendirdiği genel yasalara kavuşacaktık. Şu kadar var ki, ilk dönem pozitivistlerin zihinlerindeki bu ampirik yaklaşıma ne kadar a priori kuramsal düşünce tesisi karıştığı Comte'un kendi örneğinde çok iyi görülür.

Comte 1822'de, 24 yaşında genç bir adam iken, kendine göre çağ açan bir keşif yaptı: insan zihni, olgular üzerindeki düşüncü bakımından tabîî olarak üç temel safha geçirir. Birinci ya da "teolojik" safhada insan zihni, olaylara, onları kontrol edici ruhların ya da tek bir kontrol edici ruhun faaliyetine atfederek açıklama getirir. İkinci safha olan metafizik safhada bu ruhların yerine yerçekimi gibi soyut güçleri koyar ve Tanrının yerine gayrişahsî mahiyetli Tabiatı kaim kılar. Üçüncü safha pozitif ya da bilimsel safha olup, bu safhada, zikredilen kurgular ilgâ edilmiştir ve insanoğlu olguları olduğu şekliyle kaydetme ve olguların bağlamına ilişkin yasaları ifade etme arzusundadır.

Tarihin gerçeklerinin anlamlandırmak için yola çıktığında Comte'un başvurduğu, kendinin ifade ettiği şekliyle, bu Üç hâl Yasası idi. Comte tarihin anlaşılabilir olduğuna inanıyordu, çünkü tarihte Üç hâl Yasasını ayan beyan görüyorduk.

Buna göre Comte'un insanlık tarihini (ya da daha ziyade Avrupa tarihini), içinde üç safhanın açık biçimde takip edilebileceği bir ilerleme olarak ortaya koyduğunu görürüz. İlk önce, ilkel kölelik de dahil Grek, Roma ve orta çağlara ait uygarlıkları kapsayan, fetişizmden (animizm) tedricî şekilde çoktanrıcılık ve oradan tektanrıcılığa geçişle tefrik edilen uzun bir teolojik dönem gelir. Ardından

Rönesans, bilimin yükselişi ve sanayinin doğuşu ile metafizik safha geldi: bu dönem eski müesseselerin çöküşü ile karakterize edilen ve Fransız Devrimi ile sonuçlanan bir eleştiri ve retçi düşünce dönemidir. Son olarak, ancak kısmen gerçekleşmiş olan, ortaçağ Hıristiyanlığının birçok özelliğini ihtiva edecek, ama hurafeye değil bilime dayanması ve baş ruhanisi Papa değil Auguste Comte olması gibi önemli fakhlıkları olan pozitivist döneme geçeriz.

Bu hususta daha geniş yoruma pek gerek yok. Burada Comte'a göre tarihin seyrinin en azından Hegel'deki kadar tarih-dışı âmiller tarafından belirlendiğine işaret etmek yeterlidir. Vakıalar, metafizikten ziyade bilimsel şeklinde vasıflandırılması en azından itiraz götürür mahiyette olan ve Comte'un şahsî peşin hükümlerine uydurmak için inşâ edilmiş olduğu kolayca görülebilen katı bir çerçeveye sıkıştırılmıştır. Meslekten tarihçiler bakımından, ele alınan tekmiil hususların, en metafiziksel türden spekülative tarih felsefelerinin sahip olabileceği çekicilikten daha fazla bir çekiciliği yoktur.

Buna rağmen Pozitivist hareket, pek kurucusunun himayesinde olmayan bir istikamette olsa da, halihazırda işaret ettiğimiz gibi, yüzyıl boyunca tarihsel çalışmaların gelişmesi üzerinde esaslı bir etkiye sahip oldu. Bu etki, Pozitivist hareketin tarihî kayıtların tetkikine ve 19. yüzyıl tarih yazıcılığının belirleyici özelliği olan tarihe ilişkin veri birikimine verdiği hız şeklinde kendini gösterdi. Tarihi bilimsel kılma şeklindeki Pozitivist idealden etkilenmiş tarihçiler, heyecanla bu bilimselliğe ulaşmada ilk adım olarak düşünülen şeye, yani tam olarak vuku bulanı tesbit etmeye giriştiler. Bu da zengin kaynak malzemelerin (mesela Latin ve Grek kitabeleri koleksiyonu), eleştirel ilavelerle derlenmiş orijinal metinler ve sonraki kuşaklar için fevkalade değerli diğer temel verilere ait koleksiyonların birikimini getirdi. Maalesef Pozitivistler cephesinden, programın geri kalanı, olaylardan sosyal değişimi sevk ve idare eden genel yasalar çıkarmak, bu güne kadar kendi araştırmalarında sessizliğini korumuş tarihçilere pek fazla -ya da hiç- cazip gelmedi.¹

Croce'nin de gözlemlediği gibi, tarih alanında Pozitivist hareket, metafizik hareketin mukabil tersyüzü idi. Her ikisinin temellerinde de anlamlı bazı şeyler yatmaktadır: muayyen olayların kuru, "gayri ilmi" bir tahkiyesinin ötesine, onların bağlantılı ve anlaşılabilir açıklamasına geçme sâikı çok sağlıklı idi. Daha önce de ileri sürdüğümüz gibi, Pozitivistler, tarihi anlamayı daha geniş bir konuyla, genel olarak insan tabiatını anlama ile irtibatlandırmaya çalışma konusunda da yanlışta değillerdi. Yanlışta oldukları hususlar, birincisi, beşerî tabiatın tetkikini bilimsel temellere oturtmanın zorluklarını çok fazla basite almaları; ikinci olarak beşerî tabiatı etüd etmenin diğer çalışma sahalarıyla bağlantısı konusunda tamamen basit bir görüşe sahip olmaları ve üçüncü olarak da tarihçileri kendi çalışmalarından vazgeçilip onları sosyal bilimcilere dönüştürebileceklerini düşünmeleri idi. Yine pozitivistler son bir hata daha yaptılar. Şöyle ki: metafizikçiler gibi onlar da, tarihin, diğer ilim dallarıyla kesin surette ilişkisi olan ama böyle diye onlardan herhangi birine tahvil edilemeyecek bağımsız bir disiplin olduğunu göremediler.

2. Marks ve Tarihsel Materyalizm

Comte'un adı bugün büyük ölçüde unutulmuş olsa da, Marks'ın adı her tarafta fevkalade umut ve heyecan uyandırmaktadır. Bir yanda heyecan dolu taraftarlık ve diğer yanda şiddetli antipati, onun görüşlerinin mâkul bir değerlendirmesini yapmamızı önlemektedir. Söz konusu değerlendirme işi her halükârda kolay olmayan bir iştir. Zira, Marks'm yazıları sistematiklikten uzak mahiyettedir ve doğrusu Marks'ın entelektüel bakımdan sağlam bir teori sunma amacı, siyasal eylem için etkin bir temel sunma amacı ölçüsünde değildir. Marks'ın filozofluğu -sözgelimi Kant ve Hegel'in filozoflukları anlamında-, ancak tâlî bir mahiyettedir. Bununla beraber görüşleri ahlakî bakımdan olduğu kadar entelektüel bir meydan okuma da teşkil etmekte olup, böyle bir çalışmada bu görüşleri elbette zikretmeden geçemeyiz.

Ancak burada Marks'ın tarih teorisinin tam bir ifadesi ve eleştirisini ortaya koyma gibi bir işe kalkışmayı düşünmüyorum. Sade-

ce Marks'm tarih teorisinin zamanın diğer cari görüşleri ile ilişkilerini belirtmeye ve onun tarih teorisine yönelik lehte veya aleyhte nihâî hükümlerin felsefeciler tarafından verilemeyeceğini göstermek amacıyla, teorisinin iddialarının genel karakterini incelemeye çalışacağım.

Kısa da olsa, Marks'a dair bir tartışma onun Hegel ile olan ilişkisini nazara alarak başlamak zorundadır. Marks, Hegel'in ününün zirvesinde olduğu 1818'de doğdu. Marks sonra 1836'da Berlin'de üniversiteye başladı. Bu sıralarda Hegelci felsefenin meziyetleri üzerine tartışmalar hala ortalığı alıp götürüyordu. Marks daha sonraları Hegelci bakış açısından ne kadar uzaklaşmış olursa olsun, Hegelciliğin bazı unsurlarının onun düşüncesi üzerinde dâimî bir tesire sahip olduğu gerçeği ortadadır. Öyle ki söz konusu unsurlara referansta bulunulmaksızın Marks'm bakış açısı anlaşılamaz.

Marks'ın tarih teorisi bakımından özel önem arz eden Hegelci iki doktrinden söz edeceğim. Birincisi diyalektiktir. Burada şunu tebâruz ettirmemiz lazım. Marks daha baştan Hegelci metafiziğin idealist veya (terim tercih edilirse) rasyonalist karakterine, yani tam olarak ifade edecek olursak, evrenin, Ruhun kendini-ifadesi olduğu görüşüne itiraz etmişti. Böyle bir açıklama ona bütünüyle anlamsız geliyordu. Marks, Hegel'in hakikati tersyüz ettiğini söylüyordu: zira (bilimin gösterdiği gibi) Madde, Ruhtan önce gelir; Ruh, Maddeden önce değil.¹ Ama bu Ruhun önceliğinin reddi, diyalektiğin reddiyle eş gitmedi (normalde birlikte gitmeliydi): Marks da Hegel gibi diyalektik üzerinde ısrarlıydı. Gerçeklik ruhun kendini ifadesi olmasa gerekti, fakat diyalektik örüntünün ilişkileri her şeye rağmen her yerde hadiselerde müşahade edilebilirdi. Diyalektik, düşüncenin tabiatma cevap verdiği için değil, eşyanın tabiatma cevap verdiği için önemliydi.

İkinci olarak, Marks, herhangi bir zamandaki bir toplumun hayatının farklı yönlerinin organik olarak birbiriyle ilişkili olduğu görüşünü -her ne kadar üzerinde kendine mahsus bir değişiklik yap-

Metafizik bakımından Marks sıradan bir materyalist değildi, ama *emergent evolution* teorisinin (*zuhuri tekâmül* teorisi) destekleyicisi idi. Bu teoriye göre bilinçli hayat, başlangıçta bütünüyle maddî nitelikte olan koşullardan gelişmiş bulunmaktadır.

miş olsa da-, Hegel'den almıştı. Gördüğümüz gibi Hegel herhangi bir zamandaki bir toplumun örneğin siyasî, iktisadî ve kültürel hayatı arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim olduğunu savunma peşindeydi; söz konusu karşılıklı etkileşimi, bu farklı alanlarda ifadesini bulan bir ulusal ruh veya karakter postulatında bulunarak açıklıyordu. Marks burada da yine Hegel'in vardığı sonuçları, onun öncüllerini kabul etmeksizin benimsemiştir. Marks'a göre Hegel'in sözünü ettiği organik bağlantı gerçek bir bağlantıydı; fakat bu bağlantıyı açıklamak için ulusal ruha ilişkin muammalara sığınmamıza lüzum yoktu. Geri kalan tüm diğer cephelerde yansımaları bulma temayülü arz edecek kadar öneme sahip olup, netice olarak, tüm hadiselerin nihaî raddede iktisadî şartlar bakımından anlaşılması gerekir. İşte Marks'a göre bunlara dikkat ettiğimizde, söz konusu organik bağlantı daha mükemmel şekilde açıklanıyordu.

Marks'ın ele aldığı şekliyle alınan bu Hegelci iki doktrin, Marksist tarih teorisinin temellerini oluşturur. Sosyal hayatın herhangi bir zamanda herhangi bir alanındaki durumunun aydınlatıcı bir analizini yapmak için, toplumdaki hakim ekonomik koşullara referansla bulunmamız; bu koşulların neden öyle olduğunu anlamak için bunların diyalektik gelişimini ele almamız gerekir. Bir toplumun ekonomik organizasyon ya da sosyal yapısının, bizzat toplumdaki mevcut üretim güçlerinin durumu tarafından belirlenen belli bir üretim problemini çözme ihtiyacına cevap olmak üzere nasıl evrimleştiğini anlamak ve mevcut ekonomik organizasyonu -"üretim ilişkilerini"- ortadan kaldıran, böylece temel toplumsal değişiklik ihtiyacını doğuran üretim güçlerindeki gelişmelerin nasıl olduğunu gözlemlemek zorundayız.

İstersek Marks'ın tarih felsefesini Hegel'in felsefesinin tadil edilmiş bir versiyonu olarak sunabiliriz. Tabii ki bu ikisi zahiren hayli ortak özelliklere sahiptir. Hegel, tarihi Batı uygarlığında bir dereceye kadar tahakkuk ettirildiği beyan edilen, özgürlüğün gerçekleştirilmesi istikametinde diyalektik bir ilerleme olarak resmetmiştir. Bu ilerlemede farklı uluslar, her biri nihaî amaca kendi katkısını yaparak, birbirini ardınca ön plana çıkmıştır. Marks da tarihi,

moral açıdan şâyânı arzu bir hedefe doğru, -hoş bu mutlu durumun tahakkukunu bugünden ziyade çok uzak olmayan bir geleceğe koymuş olsa bile- aslında hakikî anlamda özgür bir toplum olacak sınıfsız komünist topluma doğru diyalektik bir ilerleme olarak düşünüyordu. Binaenaleyh onun nazarında tarih sahnesinin baş aktörleri, uluslar ya da halklar değil -burada yine yapacakları kendi özel katkıları olmakla beraber-, ekonomik sınıflar idi.

Bu açıklamaya göre, Marks daha çok zamanının ürünü, çağın tarihi anlamlandırma arzusundan etkilenmiş ve incelemiş olduğumuz spekülâtif felsefeleri ortaya çıkaran ahlakî mülâhazaların tahakkümünde kalmış olarak değerlendirilir. Bunun bütünüyle yanlış bir yorum olmadığını göstermiş olmayı umuyorum: bu hususta Marks ile selefleri arasında hakikî bir süreklilik vardır. Mamafih yorum konunun tam açıklaması mesabesinde bir şey olarak sunulursa, çok yanlış bir şey olur.

Zira eğer Marks önemli bakımlardan şüpheye mahal olmayacak surette Hegel'in bir takipçisi ise, o aynı zamanda çok farklı bir düşünce geleneği ile de müşterek çok şeye sahiptir. Burada pratik meselelerde Benthamcılar, teori sahasında ise Comte ve pozitivistler tarafından temsil edilen 18. yüzyıl Ansiklopedistlerinin bilimsel geleneğine referansta bulunuyorum. Her iki gruba yönelik olarak Marks bizzat istihfaf hissinden başka bir şeye sahip değildi. Fakat bu durum Marks'ın onlara muhabbetini ("minnettarlığını" demiyorum) gözden kaçırmamıza yol açmamalı. Comte gibi Marks da tarih çalışmasını bilimsel bir temele oturtmayı umuyordu. Bu onun için de tarihsel olguları mistik ve metafizik dışındaki koşullar bakımından açıklamayı ifade ediyordu. Marks tarih çalışmasını bilimsel bir temele koyma konusunda çok arzuluydu, zira Bentham gibi o da, "önceki filozoflar dünyayı sadece anlamaya çalışmışlardı ama mesele onu değiştirmektir" şeklindeki meşhur ifadesinde somutlaşan bir pratik reform tutkusunu ile doluydu.

Bu değerlendirmeler Marks'ın tarih teorisine, başka bir şekilde bakmayı düşündürür. Marks'ın tarih teorisini, bir bütün olarak tarihsel süreçte birlik ve anlaşılabilirliği bulma teşebbüsünü içeren

spekülatif türden sıradan bir başka felsefe olarak görme yerine, daha ziyade belli durumların açıklanması üzerinde duran bir tarihsel yorum teorisi olarak ele alabiliriz. Bu görüşe müsteniden Marks'ın tarih teorisi, tarihçilere, açıklamaları istenebilecek herhangi bir olay üzerindeki çalışmalarında bir usul önerisinde bulunma olarak görülebilir. "Tarihte herhangi bir değişim sürecini anlamak için" Marks'm, "vuku bulan değişimin arkasındaki iktisadî arkaplamna bir bakın ve bu arkaplanı teorimin sunduğu kavramlar vasıtasıyla analiz edin. Ancak bu yolla süreç anlaşılabilir hale gelir, zira ancak bu yolla temel sorulan ciddiyetle ele alabilirsiniz" dediğini kabul edebiliriz.

Teorinin bu yorumu elbette Marks'ın kendi duruşuyla uyum içindedir. İlgilendiği şeyler ağırlıklı şekilde pratiğe dair olmak sıfatıyla Marks, mezkur teoriye, teorinin tahminde bulunma özelliğinden dolayı ihtiyaç duyduğu kadar öyle spekülatif içeriğinden dolayı ihtiyaç duymadı. Sadece bir bütün olarak tarihi anlamlandırmak değil fakat zamanında ne cereyan ettiğini ve nisbeten yakın zamanlarda ne olduğunu anlamlandırmak için çağdaş olayların kesafetinde çıkış yolu bulmak istedi. Marks için teorinin, kapitalizmin yükselişinden bu güne doğru olan modern Avrupa tarihi dönemi için geçerli olması, teorinin uzak zaman ve halklara tatbikinin zor olma ihtimalinden çok çok önemli idi. Herhangi birisi teorinin böyle uzak dönemlere tatbik *edilemeyeceğini* göstermiş olması durumunda, sağlam spekülatif bir tabiat taşıyan Marks'ın, tabî ki guru ru incinirdi; fakat Marks, teorisinin yakın tarih bakımından müesiriyetinin rakipsiz oluşu devam ettiği sürece, bu hususu her şeye rağmen sükunetle kabul edebilirdi.

Marksizme meslekten tarihçiler tarafından gösterilen ilginin, teorinin belli tarihsel durumların yorumuna bir kılavuz, ampirik hipotezler için bir tür tarife olarak hizmet etmesiyle bağlantılı olacağı da ilave edilebilir. Seleflerinden farklı olarak Marks, güncel tarihsel çalışma bakımından, yazarının iddiaları doğrultusunda açıklamaya dönüştürülebilecek bir şey ortaya koymuştu; sonra söz konusu iddialar kesinlikle hepten yanlış da değildi. Binaenaleyh nihaî raddede kanıtlanabilirliği konusundaki görüş ne olursa olsun, orta-

lama tarihçinin Marksist teoriye yönelik duruşu daha önce tartıştığımız yazarlara yönelik duruşundan oldukça farklı olmuştur. Sebep, tartıştığımız yazarların teorileri ampirik bir cihete sahip olmazken¹ Marksın teorisinin bu cihete sahip olmasıdır.

Burada felsefecilerin, Marks'ın görüşlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı konusuna nasıl ışık tutabileceklerini sormak durumundayız. Felsefecilerin bu görüşler üzerine faydalı bazı yorumlar yapabileceklerini inkar etmek istemiyorum. Zira ne de olsa, ortaya koyduğumuz yoruma göre, Marks tarihçilere *akla yatan* bir fikir sunduğunu iddia etmektedir; kendince teorisi, aynı kapsayıcılığa sahip mahiyetteki diğer görüşlerden (örneğin tarihsel materyalizmin diğer versiyonlarından) "bilimsel" bir temele sahip olması bakımından farklılık arz etmektedir. Ve elbette bu bilimsel temel felsefî incelemeye değer, zira bu temeli teşekkül ettiren önermelerin tam tabiatı hiç de açık değildir.

Bir örnekle, Marks'ın açıklamasındaki diyalektiğin fonksiyonunu kısaca ele alalım. Marks'ın, Hegel'in diyalektiği desteklemek için kullandığı argümanları reddederken nasıl olup da diyalektiği kabul ettiğini görmüş bulunuyoruz. Düşüncenin diyalektik mahiyette ilerleyeceği onun görüşüne göre eşyada mevcut diyalektik ilişkilere dayanıyordu; keza böyle bağlantıların olması ve gerçekten de bu bağlantıların her dâim her yerde bulunması açık bir hakikat olarak ona çarpıcı geliyordu. Fakat tüm bunların Marks'ın teorisinin mantikî temelleri bakımından neye işaret ettiğini sormak durumundayız. Her şeyin diyalektik olarak birbirine bağlantılı olduğu şeklindeki önermenin Marksist açıklamadaki yeri nedir? Vakıaların, bizzat aklın kendi tabiatına nüfuzu ile sağlanan düşüncenin diyalektik vasfım yansıttığına inandığı için, Hegel bu önermeyi delille ispatlanabilir, zorunlu bir doğru olarak benimseyebilirdi. Fakat bu idealist doktrinleri bir tarafa bırakan Marks böyle bir iddiada bulunamazdı. Kendisiyle tutarlı olmak için Marksın tüm söy-

¹ Ya da sahip görünmüyorlardı. Ayrıca yukarıda s. 177'de Hegel üzerine ifadelerle karşılaştırdınız.

leyebildiği, şu idi: her şeyin diyalektik biçimde birbiriyle irtibatlı olduğunu, yani mevzubahis önermenin ampirik bir doğru olduğunu tecrübeden çıkarabiliriz. Yine de, bütün duruşu diyalektik şablonun uymayacağı durumların ortaya çıkması ihtimalini yok saymaya dayanırken, bunu kabul etme durumunda olmak, söz konusu ihtimali açık bırakması nedeniyle Marks için açık şekilde müşküldür.

Bu ifadeler, Marksist teorideki önemli bir muğlaklığı ortaya koymak için herhalde yeterlidir. Gördüğümüz gibi diyalektik, bu teorianın çok önemli bir kurucu unsurudur; kendi tarih yaklaşımını savunması istenen her hangi bir Marksist, er geç bu unsura müracaat edecektir. Fakat şu mesele ortadadır: acaba diyalektik Marks'm ona attettiği ağırlığa sahip midir? Diyalektik eğer bütünüyle geçmişe dayanırsa elbette bu ağırlığa sahip olmayacaktır: eşyanın diyalektik olarak birbiriyle irtibatlı olduğu şeklindeki genelleştirme ne kadar sağlam kurulmuş olursa olsun, böylesi hiçbir genelleştirme istikbaldeki tek mil tecrübe (yaşanacak ve vuku bulacaklar) konusunda tartışmasız kaide vasfıyla kabul edilemez. Eğer Marks diyalektiğin ampirik bir doğru değil de *a priori* bir önerme olduğunu söylüyorsa, o zaman onun felsefî bir savunusuna da girişmek zorundadır; bu da onun yapmakta tamamen akîm kaldığı bir husustur.

Marksist teoride felsefecilerin istifadeli bir şekilde dikkatlerini verebilecekleri diğer unsurlar da vardır. Üretim güçlerinin "gelişeceğinin" (Marks bakımından temel öneme haiz bir konu) iddia edildiği cihet bir örnektir. Bir mütemmimin [kurucu unsurun] diğerlerinin çok üstünde ağırlıklı olmasına rağmen, sosyal hayatın farklı cephelerinin organik bir bütün oluşturması ciheti de bir diğer örnektir. Her ne kadar burada bu işe girişmeyi düşünmesem de, Marks'ın buradaki her iki husus konusunda zorluklarla karşı karşıya olduğunu ya da en azından bu hususlarda net olamadığını göstermek, zannederim mümkündür.

Felsefî eleştirinin Marksist teoriye yapabileceği tahribat ne olursa olsun Marksizmi tümüyle alaşağı yapamadığı yine de açıktır. Bunun nedenini anlamak zor değildir. Teori (en azından bizim onu yorumlamamıza göre) tarihçilere ampirik durumlar üzerinde

çalışmak için bir usul önermektedir; bu arada bu usulün nihaî testi de, usulün gerçekten semereli olup olmadığı hususu olması gerekir. Bu usul, üzerine hiçbir *a priori* beyan yapılamayacak bir şeydir: buna ancak bilfiil öneriyi takip etmekle ve ne olduğunu anlamakla karar verilebilir. Binaenaleyh Marksist tarih yaklaşımı lehinde veya aleyhinde nihaî karar, bu yaklaşımı takip eden tarihçilere düşse gerektir. Bu tarihçilere sormak durumundayız: yaklaşım aydınlatıcı bir yaklaşım sunar mı, yaklaşımın önerileri işe yarayacak ölçüde belirgin mi, yaklaşımla alakalı bir takım akla yatmayan hususlar (büyük insanlar konusundaki zorluklar, milli duygular vb.) tatminkar ölçüde cevaplandırılabilir mi? Fakat bunlar tarihçi olmayanların kendi başlarına cevaplandırmayı bekleyemeyecekleri sorulardır. Nihaî raddede Marksist yaklaşımı kurulu bir sofraya kabul edersek ortadakilerin tadı tuzu denemeyle ortaya çıkar. Ne ki, Marks'ın yemeğini tatmaya davet ettikleri, filozoflar değildir.

İşte bu yüzdendir ki, kitabımın başlangıç bölümünde (s. 29) şu mealde beyanda bulunmuştum: Marks'ın tarihin anlaşılmasına yapmak durumunda olduğu esaslı katkı, tarih felsefesi alanına gelince -tam olarak söylenecek olursa- hiç söz konusu olmasa gerektir. Marks'ın teorisi tabîî ki felsefecilerin semereli bir şekilde inceleyebileceği varsayımlar içerir: Marks'ın yaşadığı zamanı ve yazılarını yazdığı arkaplanı hatırladığımızda, böyle olmaması hakikaten tuhaf olurdu. Fakat onun bu varsayımların her birini oluşturmada yanlışta olduğu gösterilebilse bile, bu keyfiyet, teorinin geçerliliğini ortadan kaldırmayacak; sadece Marks'ın teori için gösterdiği gerekçeleri itibardan düşürecektir. Her şeye rağmen, Marks'ın bu görüşü destekleme babından iddia ettiği her şey yanlış veya anlamsız olsa bile, keyfiyet belki iktisadî nedenlerin tüm tarihsel durumları anlamada temel olduğudur.

3. Toynbee'nin Tarih Çalışması

Çalışması çok geniş bir ilgi ve tartışmaya konu olmuş bulunan dünya tarihi sahasındaki modern bir yazar hakkında bazı şeyler söylemek gerekir. Burada, 1934'te yayınlanmaya başlayıp yirmi yıl

sonra tamamlanan on ciltlik *A Study of History (Bir Tarih Çalışması)* adlı eserin sahibi, Profesör A. J. Toynbee'yi kastediyorum.

Toynbee ile alakalı ilk zorluk, çalışmasının nasıl ele alınacağı hususudur. Esas itibariyle, Toynbee'nin kafasında uygarlıkların doğuş, gelişme ve düşüşünün mukayeseli tetkiki dışında başka bir şey yok gibi görünmektedir. Toynbee bir uygarlığın tarihe ilişkin çalışmada tek anlamlı çalışma birimi olduğunu ileri sürmekle başlayıp, geçmişe ve bugüne ait yirmi bir uygarlık belirlemeye girişmiş ve oradan da bu uygarlıkların tarihlerinde tekerrür eden özellikler olarak düşündüğü şeyleri ayırmaya geçmiştir. Burada onun tavır ve vaziyet alışı, kendi beyanına göre, tamamen ampirikti; bu bakımdan kendim özellikle, *Decline of the West* (1918) adlı eserine, amaçları itibariyle açıkça benzer olmakla beraber, bir "filozof-kahin" in eseri şeklinde hayran olduğu Alman yazar Oswald Spengler ile mukayese etme derdindeydi. Bununla beraber çok geçmeden Toynbee'nin ampirik metotlar anlayışının biraz kendisine özgü olduğu ortaya çıktı. Elbette tarihsel gerçekler hakkında geniş, hakikaten ansiklopedik bir bilgiye sahipti ve teorilerini desteklemede hep kanıt göstermeye meraklı idi. Fakat bu teorilere bayağı ihtiraslı bir inançla sarıldı (çalışması daha baştan yoğun şekilde kişisel bir havaya sahipti), hatta birinci ciltte teorilerini daha mâkul araştırmacıları sıkıntıya sokan mitolojik ve şiirsel düşüncelere referanslarla destekledi. Muayyen tarihsel durumlara dair ayrıntılı yorumları bu alanlardaki uzmanların itibarına her zaman mazhar olmuş da değildir: Toynbee'nin az ya da çok ölçüde gerçekleri teorilerine uydurmak için saptırdığı söylenmiştir yaygın olarak. Eğer Toynbee'nin *Çalışması* bu sıfatla Comte'un özelemlerini akla getiren çizgiler üzerine tasavvur edilmiş ise, elbette dosdoğru bir bilimsel tarzda icrâ edilmiş değildir.

Bunu söylemek illâki Toynbee'yi hemen mahkum etmek değildir. Zira usulleri şahsî olan ama buna rağmen çarpıcı sonuçlara ulaşmış başka yazarlar olmuştur. Birisi, aşırı şematik ve itinasız tarihsel ayrıntıya sahip olması itibariyle illetli, oldukça etkileyici mahiyetteki çalışması hala bir çok okuyucu bulan, Spengler'in ta kendisi; diğeri de, 18. yüzyılın başlarındaki İtalyan filozof Giambattis-

ta Vico'dur. Toynbee bir çok bakımlardan Vico'yu andırır.¹ Bu benzerlik, Toynbee'nin Vico'nun "ideal beşerî tarih" diye adlandırdığı, tüm toplumların geçmek zorunda olduğu bir tür hayat-devri daimînin izini sürme arzusu bakımından; problemine, tek bir hadise üzerine dikkatle tefekkür ederek yaklaşma bakımından; son olarak da, kendisinin oldukça tahayyülî mahiyetli neticelerini daha ileriye götürmek için, canlı anolojik argümana ve gelenek takipçisi çoğu araştırmacıların pek fazla üzerinde durmadığı kaynaklara dayanma bakımındandır. Şahsen Toynbee'nin Vico'nun istidadı gibi bir şeye sahip olup olmadığı hususunda çok şüphem var, ama en azından Vico'nun örneği göstermektedir ki, böyle geniş ve şekli şemai olmayan bir konuyla uğraşmada hipotezlerin verimliliği ve görüş gücü, yalın bilimsel doğruluktan daha önemli faktörler olabilir. Eğer Toynbee bazen vakıalarını yanlış kavırıyorsa bu husus üzerinde kırk kırk yarar şekilde durmasak iyi olur, zira bu alanda en azından insan ayrıntıda yanlış, esaslar bakımından ise doğru olabilir.

Bu savunma yerindedir veya değildir, ama Toynbee'nin bu savunmaya tamamen güvenemediği açıktır. Bunu, çalışmasının son bölümünde âşıkare hale gelen yazarın alakasındaki kayda değer değişme nedeniyle söylüyorum. İşaret ettiğim gibi, başlangıçta Toynbee'nin yaklaşımı genel anlamda bir sosyolog yaklaşımıdır; uygarlıkların yükseliş ve düşüşünü yönlendiren faktörlerin ampirik bir tetkikini yapıyor gibidir. Buna mukabil, son bölümde kendine biçtiği rol daha çok bir kahinin rolüdür. Burada aslında Toynbee'yi yukarıda çalışmalarını analiz etmiş olduğumuz spekülâtif tarih felsefecileri tarafından takip edilen usulü çok andıran bir usulde tarihin anlamı üzerine tefekkür ettiğini görürüz. Spekülâtif tarih felsefecileri gibi onun da ortaya attığı soru, tarihin bir bütün olarak anlam ifade edip etmediği sorusudur, ve yine onlar gibi bu soruya ancak, tarihin ahlakî bakımından tatminkar bir hedef istikametinde seyrettiğini varsaymak için iyi bir neden varsa müspet cevap verilebileceğini düşünür. Geçmişte

Fakat çok gariptir, Toynbee *A Study of History* içinde hiçbir yerde Vico'dan söz etme/..

uygar insanı gafil avlamış bir çok afetin arkasındaki -kendi terimini kullanacak olursak- "raison d'etre (hikmet-i viicud¹)"i keşfettiğini düşündüğü için bu cevabı verebileceğine kendini ikna etmiş bulunmaktadır. Bu felaketlerin maksadı anlaşılan dört büyük dinin müstakbel bir sentezini hazırlamak idi. İstikbalde yer alan ama Toynbee'nin önceden davranıp *A Study of History*'nin en son sayfalarında bir takım numune âbidlerini hazırlamış olduğu bir sentez...²

Böyle sosyolojiden metafiziğe geçiş bakımından Toynbee, tarihte yasalar ve kalıplar meselesiyle meşgul olanlar arasında hiç de yalmz değildir. Vico da kendine ait devrevî tekrür doktrinini bir ortodoks Hristiyan Kader/Takdir (Providence) inancı ile bağdaştırmanın yolunu ararken aynı geçişi yapmış; keza (Toynbee'nin başka bakımlardan da, mesela tarihsel süreçleri biyolojiden alınan temirlerle anlamaya düşkünlüğü bakımından benzediği) Herder de düşüncesinde yarı-bilimsel ve daha doğru bir spekülâtif yana sahipti. Belki bu sulara balık avlayanların bazı tuhaf avlara rastlayacak olması hiç şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan, modern bir balıkçının kendinden öncekilerin tecrübelerini pek kaale almaması ve teşebbüs ettiği şeyin zorlukları bir yana onun farklı mahiyeti hakkında son derece bilinçsiz olmasıdır. Toynbee'nin hacimli eserinin sonunda yeni doğrular ortaya koyduğuna bizi ikna etme hususundaki beklentisi, orada ileri sürülen tasvirin açık bir kabulüne dayansa gerektir. Gel gelelim onca eleştiriye rağmen görünen o ki Toynbee'nin kendisi meselenin pek idrakinde değildir.

Hakikaten onun karıştırması şimdiye kadar işaret edilenden daha kötüdür. Zira anlaşılmaktadır ki, Toynbee sadece tarihte kalıplar keşfetme ile bir bütün olarak tarih seyrinin koordinatlarını tesbit arasında fark görmemekle kalmaz: *ifadeye kavuşturmaksuun*, her ikisini [söz konusu keşfi ve tesbiti] tarih yapmakla bir tutar. *A Study of History* adlı eserin yazarı umuma kendini ısrarla bir tarihçi, ne vuku bulduğuna bakan ve açık gerçekleri kaleme alan geçmişin

¹ /1 *Study of Hismry*, VII, 422

² *Op.cit.*, X, 143-4.

mütevazı bir yazarı olarak sunar. Mamafih doğrusu Toynbee hakkında ancak bu kadar muvafıklıktan uzak bir tasvir olabilir. Toynbee tarihsel değişimi idare eden yasaları keşfetmeye uğraştığı çalışmasının başlangıcında bir tarihçi değildir. Zira, ilgi sahası orada muayyen olaylar değil, tekrar eden kalıplardır. Tarihsel yasaları araştırmak olağan anlamda tarih yapmakla aynı şey değildir, ama bu yasaları araştırma işi tarihin varlığına işaret eder: normal tarih önce olmadıkça böyle bir araştırma yapılamaz. Toynbee belki Sparta tarihi gibi kendisinin çok önemli katkılarda bulunduğu alanlar olması nedeniyle bu son derece açık olan noktayı dikkatinden kaçırmaktadır. Fakat mezkur husus, onun sözgelimi -bu kültürlerin birinci dereceden uzmanlarınca ortaya konulmuş sonuçlara bağımlılığının apaçık olduğu- Orta ve Güney Amerika uygarlıklarını ele alışı müşahede ettiğimizde ayan beyan anlaşılır hale gelir. Toynbee'nin kitabının sonunda ortaya attığı sorular tam olarak tarihsel sorular da değildir. Doğrudur Toynbee orada münferit olayların seyri üzerinde durmaktadır, ama tarihçilerin durduğu gibi değil. Bu ikinciler yani tarihçiler, kendilerini geçmişte neyin cereyan ettiğini anlamaya ve onun keşfine verirler; bir şeyi anlamlandırmayı amaç edinmelerine gelince, anlamlandırmayı amaçladıkları şey, hem zaman hem mekân bakımından sınırlı, şimdi sona ermiş ve tamamlanmış bir olaylar kümesidir. Toynbee ise aksine, sahası olarak tüm tarihi almakla kalmaz sadece; araştırmasını geçmişten geleceğe uzatmakta ve "batı uygarlığının geleceği" üzerine söz söyleme amacındadır. Toynbee'nin kitabını -okuyucularının acaba çalışmaları neden aynı ilgi çekici vasıflara sahip olamıyor ki diye sorduğu gerçek tarihçileri hayıflandırırcasına- bu kadar dikkat çekici kılan şüphesiz bu geleceğe uzanma keyfiyetidir; ama bu da zihni karışıklık mahsulü olup, kitabı es geçmenin bir nedeni değildir.

Doğru olan sadece Toynbee'nin bir tarihçi olmadığı değildir;¹ kitabına dolmuş bulunan onca suistimalin, teşebbüs ettiği şey konu-

¹ *Op.cit.*, X, 97.

sunda kendisi kadar zor anlaşılır olan tarihsel zihniyetli eleştirmenlerden gelmiş bulunduğu hakikatinin farkında olması çok yararındır. O zaman neden mezkur tasvirde vazgeçmeye o kadar istekli değildir? Belki buna cevap, Toynbee'nin Cilt. X'da yer verdiği (özellikle s. 91-92), çalışmasının teşekkülüne dair otobiyografik açıklamada bulunacaktır. Buradan, sadece Toynbee'nin kendini Gibbon'un çalışmasının bir bakıma tekrarcısı şeklinde görmesi değil, ayrıca başlangıçtaki niyetinin Greko-Romen ve batı uygarlıklarının çöküşünün mukayeseli bir tarih yazmaktan öteye geçmek olmadığı açık biçimde anlaşılmaktadır. Elbette onun ufku projeye daldıkça hızla genişlemeye başladı: "başlangıç itibariyle iki mercekli tarih vizyonundan" basbayağı çok mercekli olan bir vizyona doğru geçiş yaptı. Binaenaleyh bunun neticesi çok geçmeden sadece Roma İmparatorluğunun zayıflama ve yıkılışı değil, ayrıca güneşin altındaki her imparatorluğun zayıflama ve yıkılışı, -ilaveten bunların yükselişlerine dair açıklamaları- yazıyordu. Yukarda da tartıştığımız gibi burada o herhangi bir tarih türünün menziline dışarı geçmişti: Gibbon'un cübbesi Comte'unkiyle değiştirilmişti. Fakat mezkur geçişin safha safha olması ve kadim klasik dünyanın çöküşünün gerçek nedenleri meselesinin Toynbee'nin temel meşguliyetlerinden birisi olarak kalması keyfiyeti, en azından şimdiye kadar, mezkur geçişin mevcudiyetinin, diğer hususlarda çok çalışkan bu "post-modern batılı tarih uzmanının" nazarından kaçmasına hizmet etmiş bulunmaktadır.

A Study of History adlı eseri elli yıl içinde kimse okuyacak mıdır? Mezkur kitap, yazarının o kadar -her zaman değil ancak istisnaen ilginç olan- şahsî görüş ve önyargılarının mahsulüdür ve en azından son bölümlerinde o kadar kötü yazılmıştır ki, okuyan çok olur mu emin değilim. Bu bakımdan sanki Toynbee de, şöhretli bir başka sentetik felsefeci olan Herbert Spencer'in kaderini paylaşacaktır. Böyle olsa da, ihtimal, fikirleri akis bulacaktır. Eğer uygarlıkların mukayeseli tetkiki alanına mufassal katkısının sonunda büyük öneme sahip olmadığı ortaya çıkarsa -ki eleştirmenlerin işaret ettiği gibi onun mesela meydan okuma ve mukabelede bulunma (challenge-response), çekilme ve dönüş (withdrawal-return) gibi

kılavuz mefhumlarının bir çoğu umulmayacak ölçüde belirsizdir- bu keyfiyet, mezkur tezin ana hatlarını belirleme ve onu ikmal etme yolunda başlangıç adımları atmış olma başarısının değerini düşürmeyecektir. Toynbee kendinin bir öncü olduğunu düşünüyor görünmektedir. Öncülüğü şüphesiz kendinin düşündüğü kadar değildir ama her şeye rağmen öncü olma şerefini hak eder. Fikrimce, bu noktada Toynbee'nin neticeleri her halükarda onun bir spekülatif tarih felsefecisi -ki burada canlı tasavvurunun artıları, son derece karmaşık bir zihne sahip olmasının eksilerini zor kapatır- olarak deruhte ettiği her şeyden daha çok önem arz eder gibidir. Toynbee'nin mezkur çalışması umulur ki, umumiyetle göz ardı edilen tetkik konularının bütününe dikkat çekerek meslekten tarihçilerin dar görüşlülüğünü yıkar. Çalışmasının bunu sağlaması ölçüsünde Toynbee'nin başlıca hizmeti, herhalde tarihin bilfiil kendisine olacaktır. Hakkında ne söylenirse söylensin, Toynbee geçmişi, sadece üzerinde bir dizi teknik becerileri kullanmak için bir malzeme kaynağı olarak değil, en azından, hakkında olduğu gibi sahil bilgi sahibi olmaya değer bir şey olarak düşünüyordu. Meslekten tarihçiler onu eleştirmede çok defa haklıdırlar; fakat bu kesimden birçoklarının biraz onun fikir genişliğine sahip olması fena olmayacaktır.

EKLER

Eki

Bcilüm III'e ilave not

Profesör A. Donagan, "The Verification of Historical Theses" (*Philosophical Quarterly*, July 1956) başlıklı makalesinde Collingwood'un tarih konusundaki görüşleri üzerine burada ve başka eleştirmenlerce yapılan yorumlara itiraz eder, ve ne teorisinin ne de tarihe dair pratiğinin Collingwood'u tarihte geçmiş düşüncelerin kat'iyetle sezgiyle öğrenildiği fikrine bağlı kılacağını ifade eder. Collingwood'un tüm tarihin düşünce tarihi olduğu şeklindeki hükmü, tarihçinin ne yaptığı hususunda bir açıklamadan ziyade, tarihsel bilginin kavramsal yapısını ortaya koyma teşebbüsü olarak alınmalıdır. Şahsen ben de Collingwood'un amacının tarihsel bilginin özgün vasfını açıkça ortaya koymak olduğunu vurgulamak isterim. Keza, Profesör W. Dray'm *Laws and Explanation in History* adlı eserinin V. Bölümünde takip edilen istikamette, Collingwood'un doktrininin sezgiye herhangi bir referansta bulunulmaksızın yenden-kurulabileceğini kabul ederim. Dray orada, tarihçilerin çoğu zaman, -Dray'm kendi ifadesiyle- "eylemlerin mantığı (the rationale of actions)" ile alakalandığını ve bu ilgilenme işinde tarihçilerin geçmiş davranışlara dair genelleştirmeleri değil, "eylem ilkelerini", yani üzerinde durdukları özellikler bakımından "yapılacak şeyi" ifade etme şeklinde (tarihçilerin varsayımına göre) kabul edilen kuralları etkinleştirdiklerini belirtir. Bunun meseleyi tavzih ettiği düşünülse bile, ben yine de burada üç yorum getirmek isterdim. (1) Dray'm açıklamalarına dayanarak tarihçinin eylem ilkelerini

mantıksal yoldan çıkarmak (istihraç etmek) için emsal durumları tetkik etmesine lüzum olmamakla beraber, tarihçi mezkur özel durumun ötesinde bir miktar genel bilgiye lüzum duyar. Nelson'un Trafalgar'da mesned alarak hareket ettiği ilkeleri bulmak için en azından Nelson'un orada amirallik mevkiinde bulunduğunu ve bir amiralin ne olduğunu bilmem gerekir. (2) Collingwood (bu türden) tarihsel anlayışın genel yasalar bilgisine dayanmadığı şeklinde menfî bir işaretle bulunur, fakat tarihsel anlayışın neden müteşekkil olduğuna dair pek fazla bir şey, hatta hiçbir şey söylemez. Bilhassa soyut olan bilimsel bilgi konusunda başka yerlerde söylediklerini hatırladığımızda, Collingwood'un tarihsel anlayışın dolaysız olması gerektiğini düşündüğü şeklinde bir sonuca varmak gayet tabiidir. (3) Collingwood'un geçmiş duyguların değil ancak geçmiş düşüncelerin yeniden-canlandırılabilceğine inanması keyfiyeti, onun tarihsel şüphecilik meselesiyle meşguliyetini göstermekte olup; bu meseleye çözümünün, düşüncelerin tek başına hata ihtimali olmaksızın kavranabildiğim söylemek olduğu şeklinde neticeye varmak neredeyse kaçınılmaz görünür. Mamafih Donagan'ın yukarıda sayfa 60'ta *The Idea of History*'den iktibas edilmiş pasajın ikinci cümlesindeki "onun" kelimesinin, birinci cümledeki "olay" kelimesine atfen kullanılma maksadı taşıdığına beni ikna etmiş olması veçhile, Collingwood'un düşüncenin kendi kendini açıklayıcı olduğu fikrini taşıdığını göstermek için söz konusu pasaja bel bağlamak istemem. İlave bilgi için bak.: Dray'a ait "Historical Understanding as Re-thinking", *University of Toronto Quarterly*, January 1958).

Ekil

Bölüm Ve ilave not

Christopher Blake, "Can History be Objective?" (*Mind*, January 1955) başlıklı makalesinde, tarihin objektif olup olamayacağını sormanın anlamsız bir soru sormak olduğunu belirtir: bir kısım tarih objektif olmasa *idi* sorunun ne anlama geldiğini bilmememiz gerekirdi. Profesör J. A. Passmore'un işaret ettiği gibi ("The Objectivity of History", *Philosophy*, April 1958), eğer bir başka türden araştırmanın objektif şekilde yürütülebileceği söylenebilirse mezkur itiraz iflas eder; mesele o zaman tarihin aynı özelliğe sahip olup olmadığı veya olup olamayacağıdır. Metinde en azından fiziğin objektif bir çalışma olduğunu kabul ettim. Passmore (*Op. cit.*, s. 108) tarihi fizikle kıyaslama usulünü eleştirir ve tarihin daha iyi bir mukayesesinin psikolojiyle, sosyolojiyle hatta biyolojiyle olacağını söyler. Burada buna katılmaktan yanayım ama Passmore'un tarihsel objektiflik probleminin mezkur durumda sona ereceği biçiminde vardığı neticeye değil... Mamafih özel bir problem olması münasebetiyle meseleyi burada özellikle aşağıdaki noktalan vurgulayarak metindekinden biraz farklı ortaya koymayı tercih edeceğim. (1) Tüm tarihsel tahkiye ve tasvirler, tarihçinin geçmişte esas itibarıyla neyin önemli olduğu konusundaki kanaatlerinde ifadesini İni lan değer yargılarına bağlıdır. Tarihsel bakımdan nc-yın önemli olduğu konusundaki bir çok soru, nedensel bakımdan neyin inisiessı olduğu ve ampirik olarak neyin ortaya konılabileirvgıme dan olan sorulardır, ama soruların hepsi mezkur tasvire karşılık i'.ı-lıııv Ta

rihte gerçekten önemli olanın kral veya generallere ne olduğu değil de umum halkın yaşadığı tecrübeler olduğunu söyleyen kimse ampirik bir önerme kurmuyordun Çatışan tarihler çoğu zaman esas itibariyle önem konusunda farklı yargılara dayanır. (2) Tarih yazımında bir tarihçinin kafasında hep, özel bir dinleyici kitlesi (tarih eninde sonunda bir "hikaye"dir), zannederim geçmişi değerlendirip zamanı ile karşılaştırmak istemesi münasebetiyle geçmişe meraklı olan bir dinleyici kitlesi vardır. Tarih okuyucuları, yabancı bir ülkede seyahat edenlere benzer. Ellerinden geldikince öğrenmek ve anlamak isterler, ama böyle davranmaları konusunda genellikle daha ötede bir sâika sahiptirler. Tarihin sürekli yeniden yazılmasına yol açan ve tarihin vardığı neticelerin objektifliği meselesini, yani genel kabul edilebilirliği meselesini ortaya çıkaran, -başka herhangi bir âmilden daha fazla- işte bu âmildir.

İLAVE OKUMALARA DAİR NOTLAR

I. Eleştirel Tarih Felsefesi

İngilizcede bu alanı bihakkın tatminkar şekilde ele alan bir çalışma mevcut değil. Collingwood'un ölümünden sonra çıkan *The idea of History* fed. T. M. Knox, 1946) adlı eseri -eleştirel meseleler üzerinde duran V. kısmı kitabın daha önceki kısımlarından mükemmellik bakımından hayli geride kalsa da- oldukça ilginç değerlendirmeler yapmakta olup, konuyla alakalı giriş mahiyetindeki mevcut en iyi çalışmadır belki de. Yine Collingwood'un *Autobiography* (1939) adlı çalışmasına başvurulmalıdır. Croce'nin *The Theory and History of Historiography* (ilk yayınlanışı 1915) ve *History as the Story of Liberty* adlı eserleri okunabilir, ama İngilizce tercümelerine bütünüyle güvenmemek lazım. Dilthey'in İngilizcede tam bir kitabı henüz çıkmadı. Ama görüşleri H. A. Hodges'in *Wilhelm Dilthey, an Introduction* (tercüme pasajlardan oluşan bir ekle birlikte; 1944) ve *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952) adlı iki eserinde ortaya konulup tartışılmaktadır. Bradley'in ilk 1874'te çıkan *Eleştirel Tarihin Orakabulleri* (*The Presuppositions of Critical History*) üzerine ilk dönemlerdeki yazısı, *Collected Essays*, vol. I içinde yeniden basılmış olup, hakikaten hala okumaya değer. Bu çalışmanın, Hume'un mucizeler konusundaki yazısıyla (*Inquiry Concerning Human Understanding*, § 10) mukayesesi aydınlatıcı olacaktır.

Collingwood, Croce ve Dilthey, bu üçü, M. J. Oakeshott'un *Experiences and Its Modes* (1933) adlı eserinde yaptığı gibi, idealist tarih felsefesinin versiyonlarının sözcülüğünü yaparlar (krş. s. 42 ve öncesi). Pozitivist tez (s. 45) cn açık şekliyle ('. (i. Hempel'in

"The Function of General Laws in History" (*Journal of Philosophy*, 1942; yeniden basım *Readings in Philosophical Analysis*, ed. Feigl ve Sellars, 1949) adlı çalışmasında ifade edilir; yine teoriyi kurmuş olduğunu iddia eden K. R. Popper'in *The Open Society* (1945) ve *The Poverty of Historicism* (1957; ilk yayınlanışı *Económica* 1944-45) adlı eserlerindeki açıklamalarına bakınız. Tarihsel açıklama mantığı üzerine iki yeni mükemmel çalışma var: Patrick Gardiner'in *The Nature of Historical Explanation* (1952) ve William Dray'ın *Laws and Explanation in History* (1957) adlı çalışmaları. Gardiner, Popper-Hempel tezinin değişiklik yapılmış bir versiyonunu öne sürer; Dray bunu şiddetle eleştirerek, Collingwood'un alternatif görüşünün ikna edici bir şekilde yeniden-inşasını sunar.

Başvurmaya değer diğer kitapların listesi şunları içine alır: Maurice Mandelbaum'un *The Problem of Historical Knowledge* (1938) Ernst Cassirer'e sunulmuş yazıların bir cilt olarak toplamı olan ve Klibansky ile Paton'm derlediği (1936) *Philosophy of History* adlı eserleri. Konu üzerine kafa yoran tarihçilere ait kitaplar da şunlardır: H. Butterfield'in *Whig Interpretation of History* (1920), G. J. Reinert'in *History, its Purpose and Method* (1951) ve Marc Bloch'un İngilizce tercümesi *The Historian's Craft* başlığı altında 1954'te çıkan *Métier d'Historien* (1949) adlı eserleri. Ayrıca Fritz Stern, *The Varieties of History* (1956) içinde toplanmış makalelere bakınız.

II. Spekülatif Tarih Felsefesi

Bu bölümde tartışılan ya da işaret edilen klasik yazarlara ait şu İngilizce tercümeler vardır: çevirisi T. G. Bergin ve M. H. Fisch tarafından yapılan Vico'ya ait *New Science*; Kant'ın "idea of Universal History" başlıklı yazısının de Quincey tarafından *Collected Works* içinde ve W. Hastie tarafından *Kant's Principles of Politics* adlı eser içinde yapılmış çevirileri (her iki çeviri de çok zayıftır); T. M. Knox tarafından Hegel'in *Philosophy of Right*'m ve J. Sibree tarafından *Lectures on the Philosophy of History* adlı çalışmalarının çevirileri; Comte'un *System of Positive Polity*, vol I-II'ün E. S. Beesly ve diğerlerince yapılan çevirisi. Ayrıca Herder'in *Ideas* adlı çalışmasının eski bir tercümesi vardır.

Robert Flint'in tarih felsefesine dair muhtelif yazıları, sözü edilen yazarlar ve daha az bilinen bir çok yazarın görüşlerinin özetlerini içermektedir. J. B. Bury'ye ait *Idea of Progress* de bu formdaki düşünüş (speculation) tarihine kayda değer ölçüde ışık tutar. Kant'ın tarih felsefesinin son zamanlardaki en iyi değerlendirmesi E. F. Fackenheim tarafından *Kantstudien*, 1956-57 içinde yapılmaktadır. Hegel konusunda Jean Hyppolite'in -Hegel'in ilk yazılarını ele alan- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948) adlı eseri özellikle bilgilendiricidir. Comte konusunda H. B. Acton'm "Comte's Positivism and the Science of Society" (*Philosophy*, 1951) başlıklı yazısına bakınız.

Marks'm tarih üzerine görüşleri de dahil felsefî görüşleri hakkında en tarafsız tartışma ve değerlendirme H. B. ActonTn aydınlatıcı bir çalışması olan *The Illusion of the Epoch* (1955) adlı çalışmasında bulunabilir. Ayrıca S. Hook, *Towards the Understanding of Karl Marks* (1934; Engels tarafından tarihsel materyalizm üzerine yazılmış dört mektubu içeren bir eke sahip olması bakımından özellikle faydalıdır); M. M. Bober, *Karl Marks's Interpretation of History* (2. basım) ve (Marksistliğini açığa vuran birinin görüşü için) Maurice Cornforth, *Historical Materialism* (1953) adlı eserlere bakınız.

Toynbee ile alakalı olarak M. F. Ashley Montagu'nun *Toynbee and History* 1956) adlı eseri içinde toplanmış yazı ve değerlendirmelere bakınız. Spengler konusunda bkz.: H. S. Hughes: *Oswald Spengler, a critical estimate* (1952). Tarihi teolojik bakış açısından ele alan çalışmalar arasında özellikle şu eserler kayda değer: H. Butterfield, *Christianity and History* (1949); Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (1949); R. Bultmann, *History and Eschatology* (1957). Tarihte yasalar keşfetme ya da kalıplar izleme teşebbüsünde işin içine giren mantıksal problemler konusunda Popper'in *Poverty of Historicism* (yukarda zikredildi) ve Isaiah Berlin'in *Historical Inavitability* (1954) adlı eserlerine bakınız. Şahsen ben de meseleyi, P. Gardiner'in tam bir kaynakçaya sahip, genel olarak tarih felsefesi üzerine malzemelerin güzel bir koleksiyonu olan *Theories of History* (1959) adlı eseri içinde ele almış bulunuyorum.

DİZİN

- A priori, Hegel'in tarih teorisinde, 160, 164, 166, 168 vd.
A priori, Kant'ın tarih teorisinde, 149 vd.
Acton, Lord, 44, 202
Anlamlı tahkiye, 35-36, 38, 71, 83, 173
Aristo, 40, 90
Arkeoloji ve Paleontoloji, 65
Augustine, St., 11, 141

Bacon, F., 10
Bentham, J., 185
Bilim felsefesi, 9, 15
Bilim ve metafizik ikilemesi, 177
Bilimsel bilgi, genel kavram olarak, 39 vd.
Bosanquet, B., 13
Bossuet, J. B., 141
Bradley, F. H., 13, 123, 163, 169, 201
Britanyalı filozoflar ve tarih felsefesi, 9 vd.
Broad, C. D., 15
Bury, J. B., 38, 202

Cariyle, T., 12, 116
Carritt, E. F., 153
Cohen, M. R., 39
Collingwood, R. G., 8, 13-14, 19, 48, 55-67, 79, 101, 106 vd., 126, 129, 197, 201
Comte, A., 52, 136, 179-185, 190, 194, 202
Croce, B., 13-14, 37, 48, 65, 103, 177, 182, 201
Çatışan teoriler, tarihsel yorumda, 119 -121

Descartes, R., 10, 41, 49, 57
Dilthey, W., 13, 22, 56- 58, 65-66, 106, 136, 201
Diyalektik, Hegel'de, 160 vd.
Diyalektik, Marks'da, 182 vd.
Doğruluk, tarihte, 18 vd., Böl. IV-V

Eylem/hareket, 59 vd.

Fichte, J. G., 140, 159
Field, G. C., 104

Gentile, G., 14
Geriye doğru okunması (retrodiction), 46, 51
Gibbon, E., 78, 131, 194
Goethe, J. W., 65, 154
Grup önyargısı ve tarih yazıcılığı, 117-118

- Hegel, G. W. F., 11, 14, 27, 64, 72, 92, 140, 143, 153, 156, 159-185, 187, 202
- Herder, J. G., 11, 139, 140, 143, 153 vd., 167, 175, 192, 202
- Hobbes, T., 147
- Hristiyan teologları, tarih felsefesiyle alakalan, 141, 142
- Hume, D., 11, 102, 123, 127, 201
- İç-tutarlılık teorisi, tarih ve, 99 vd.
- İktisadî/ekonomik faktörler, tarihte, 28, 116
- İrtibatlandırma, 25, 68 vd., 182
- Joachim, H. H., 92
- Kant, I., 10, 139, 140, 143-154, 157 vd.
- Knox, T. M., 14, 126, 160, 201, 202
- Leibniz, G. W., 141, 150
- Livy, 165
- Locke, L., 11
- MacIver, A. M., 93
- Mannheim, K., 119
- Marks, K., (Marksist, Marksizm) 14, 21, 28 vd., 116, 132, 135, 179, 182-, 189
- Mommsen, T., 131
- Nagel, E., 39
- Oakeshott, M.J., 94, 98, 102-104, 129, 201
- Orjinal (authentic) tarih ve tasavvur kabiliyetinden mahrum tarih, 122
- Otoriteler, 19, 95, 97
- Popper, K. R., 52, 119, 201, 203
- Pozitivist tarih mefhumu, 52 vd.,
- Pozitivizm, 19. yüzyıl, 18, 22, 52, 136
- Psikoloji, tarih ve, 74, 76
- Ranke, L., 36
- Rickert, H., 13
- Ruh, Hegel'de, 160 vd.
- Ryle, G., 46, 63-65, 77, 81
- Sanat ve tarih, 23, 130-131, 133
- Schelling, F. W. J., 140, 159, 169
- Sezar, Jul, 56, 59, 66, 83, 94, 107, 165, 168
- Sosyal ahlak, 169
- Spekülatif tarih felsefesi, Böl. VI, VII
- Spencer, H., 194
- Spengler, O., 14, 190, 203
- Stevenson, C. L., 177
- Sübjektif unsur, tarihte, 81, Böl. V
- Şüphencilik, tarihsel bilhgiye dair, 79, 84, 125 vd.
- Tabiat felsefesi, 12 vd., 150
- Tahmin, bilim ve, 39-42
- Tahmin, tarih ve, 46-47
- Tarih bir bilim midir ?, Böl. II—III, V
- Tarih felsefesi nedir?, Böl. I
- Tarih objektif olabilir mi? , Böl. V
- Tarih ve bilimler, Böl. II
- Tarihçileri ihtilafa götüren faktörler, 116 vd.
- Tarihin dalları, 61, 65
- Tarihin konusu, 33 vd., 50
- Tarihin otonomluğu/bağımsızlığı, 16-17, 182

T A R İ H F E L S E F E S İ N E G İ R İ Ş

- Tarihin yasaları, 17, 48, 157, 173 vd., 192 vd. 202. Uygarlık, 156, 189 vd.
Tarihsel vakıaların kesinliği, 100, Uygunluk (Tekâbüliyet) sıfatıyla doğruluk 85 vd., 101 vd.
Tarihte açıklama, 23 vd., 35 vd., Böl. Vakayiname ve hakîki tarih, 37-38
III, 172 vd. Vico, G. B., 11, 141, 191, 192, 202
Teleolojik usul, tarihte, 70 vd. Voltaire, F. M., 78
Thucydides, 94, 117, 165
Toynbee. A., 8, 14, 48, 142, 179, 181. Wells, H. G., 35, 116
189-194, 203 Whewell, W., 25, 71