Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi



NOTOS KİTAP

Doğan Özlem

1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'te başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de, otuz altı yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içinde, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yeniden akademik hayata döndü ve uzun süre bölüm başkanlığı yaptı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. 2003'te adına armağan kitap yayımlandı. 2004'te TÜBA – Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü'nü aldı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.



Doğan Özlem'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları

Bilim Felsefesi
Hermeneutik ve Şiir
Mantık
Tarih Felsefesi

Çeviri Kitapları

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri



Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi

Notos Kitap 067
Kuram 010
Felsefe
©Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, 1993
©Notos Kitap Yayınevi, 2010

Birinci Basım
Haziran 2012

ISBN 978-605-5904-58-6

Sertifika 16343

Editör
Kaan Özkan

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Emektar Sokak, 18/1
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
notoskitap.blogspot.com
facebook.com/NotosKitap
twitter.com/NotosKitap

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset
Cihangir Mahallesi, Güvercin Caddesi No: 3
Baha İş Merkezi, A Blok
Avcılar İstanbul
0212 412 17 77
Sertifika 12027

Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi

Felsefe

NOTOS KİTAP

İçindekiler

9 **Önsöz**
11 **Dördüncü Baskıya Önsöz**
12 **Beşinci Baskıya Önsöz**

BİRİNCİ KISIM - Kültür Bilimleri

15 Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine
57 "Tin Bilimlerine Giriş"in Yüzüncü Yılı ve Dilthey
117 Tin Bilimlerine Giriş - Wilhelm Dilthey
117 Önsöz
125 Tin Bilimleri Bağlamına, Bu Bilimlerin İhtiyaç Duydukları Bir Temellendirici Bilim Açısından Bakış
125 I - Tin Bilimlerine Bu Girişin Ana Amacı
127 II - Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri
140 Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim

İKİNCİ KISIM - Kültür Felsefesi

157 Kültür Felsefesi
157 Genel
158 "Kültür"ün Anlamları
163 Kültür Felsefesinin Kısa Tarihçesi
166 Sistematik Kültür Felsefesi
166 a. "Kültür"ü Dıştan Belirleme
168 b. "Kültür"ü İçten Belirleme
171 c. Kültür Kuramları
172 c.a. Bütüncü/Holistik Kültür Kuramları
175 c.b. Felsefi Antropoloji / Kültür Antropolojisi
178 c.c. Kültür Öğeleri Kuramları
180 c.d. Hermeneutik Kuramlar

183 Bir Değerlendirme Notu
185 Cassirer'de İnsan ve Kültür
202 Doğalcı ve İnsancı Yaklaşımlar Altında Kültür Kavramı
222 Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme - Ernst Cassirer

259 **Kaynakça**
266 **Dizin**

ÖNSÖZ

Bu kitapta, kültür bilimleri ve kültür felsefesine ilişkin olarak son yıllarda *Yazko Felsefe Yazıları* ve *Seminer* (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını) dergilerinde yayımlanmış yazılarım ile diğerlerini bir araya topladım. Kitapta yer alan yazılardan ikisi ("'Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey" ve "Doğalcı ve İnsancı Yaklaşımlar Altında Kültür Kavramı") Dilthey ve Cassirer'den çevirdiğim iki yazının aynı zamanda birer açıklaması ve yorumu niteliği taşıdığından, kitapta bu çevirilere de yer verme gereğini duydum.

Okuyucu, yazılarda "kültür bilimi" (*Kulturwissenschaft*) teriminden çok "tinsel (manevi) bilim" (*Geisteswissenschaft*) terimini kullandığımı saptayacaktır. "Kültür bilimi" terimi, Dilthey ve okulu ile hermeneutikçilerin kullandığı "tinsel (manevi) bilim" ve/veya "tin bilimi" terimine karşılık, Yeni Kantçıların (Windelband, Rickert) kullandığı bir terim olmuş ve Yeni Kantçı okul içinde özel bir anlam kazanmıştır. Ama günümüzde terim, ona Yeni Kantçıların yüklediği özel anlamın ötesinde, son yüzyıldır başvurulan "insan bilimleri", "tarih bilimleri", "idiografik bilimler", "tinsel (manevi) bilimler" gibi değişik adlandırmalar yerine belli bir yaygınlıkla kullanılır hale de gelmiştir. Bu nedenle, kitabın başlığında bu terimi kullanmayı yeğledim.

Ülkemizde bilim felsefesi araştırmalarında çok uzun süre pozitivist ve neopozitivist geleneğin ağır bastığını, hatta pozitivist ve neopozitivist bilim felsefesinin neredeyse "tek" ve "biricik" bilim

felsefesi olarak sunulduğunu belirtmek abartma olmayacaktır. Bu kitaptaki yazılar, en az yüz yıllık bir geleneğe sahip olan *başka* bir bilim felsefesi geleneğinin pozitivist bilim felsefesi geleneğiyle yoğun bir tartışma içindeki gelişimini tanıtma amacını taşımaktadır. Bu yanıyla, ülkemizdeki bilim felsefesi çalışmalarına egemen olduğunu ileri sürdüğüm tek yanlılığı da gidermeye yöneliktir. Çünkü ülkemizdeki bilim felsefesi çalışmalarının çoğu, pozitivist ve neopozitivist anlayışın doğal bir sonucu olarak, "bilim" kavramını "doğa bilimi" (*Naturwissenschaft*) kavramıyla özdeşleştiren, kültür bilimlerinin "bilimselliğini" doğa bilimi modeli açısından değerlendiren ve bu değerlendirme genellikle olumsuz olduğundan, kültür bilimlerini ikincil kılan ve hatta bu bilimleri dışlamaya kadar varabilen çalışmalardır. Oysa bu kitaptaki yazılar, pek çok bakımdan kültür bilimlerinin birincilliğini savunan ve onların felsefi dayanaklarını sorgulayan yazılar olarak, "doğa bilimleri felsefesi" diye adlandırabileceğim bir bilim felsefesi geleneğiyle tartışma içindeki bir "kültür bilimleri felsefesi" geleneğini izlemektedir. Bu yönüyle yazıların, ülkemizde yeni yeni başlayan felsefi içerikli bir doğa bilimleri-kültür bilimleri tartışmasının genişlemesine vesile olmasından sevinç duyacağım.

Bir "kültür bilimleri felsefesi", genelinde "kültür" kavramından ne anlaşıldığını sorgulayan bir "kültür felsefesi"yle sürekli bir karşılıklı etkileşim içinde olmak zorundadır. Hatta Kant'ın bir ünlü sözüyle andırışım içinde şu söylenebilir ki; kültür bilimlerinden yoksun bir kültür felsefesi boş, kültür felsefesinden yoksun kültür bilimleri kördür. Kitabın sonunda yer alan Ernst Cassirer'in ünlü yazısının, bu karşılıklı etkileşimin niteliğini açıkça göstereceğine inanıyorum.

İzmir, Karşıyaka
1986

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Kitabın ikinci ve üçüncü baskıları, birinci baskısının tıpkıbasımları olarak yayımlanmışlardı. Bu nedenle bu baskılarda genişletme ve düzeltmeler yapamamıştım. Bu baskıda kitabı bütünüyle yeniden gözden geçirdim, küçük düzeltme ve genişletmeler yaptım. Önceki baskılarda Dilthey'dan çevirerek kitaba ek metin olarak koyduğum "Tinsel Bilimlere Giriş" adlı yazı, bu baskıda "Tin Bilimlerine Giriş" adıyla yer alıyor. Bu yazıya, önceki baskılarda bulunmayan açıklayıcı dipnotlar ekledim.

Bu baskıya özgü olarak, kitaptaki yazıları "Kültür Bilimleri" ve "Kültür Felsefesi" başlıklı iki kısımda topladım. İkinci kısmın başına, daha önce *Felsefe Yazıları* (Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1993) adlı kitabımda yer almış olan "Kültür Felsefesi" adlı yazımı, tanıtıcı bir yazı olarak koymayı gerekli buldum.

Önceki baskılarda bibliyografya ve dizin yer almıyordu; bu baskıya bibliyografya ve dizin de ekledim.

İzmir, Karşıyaka
Ocak 2000

BEŞİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu yeni baskıda, düzeltmeler dışında, dördüncü baskıdaki içeriği aynen korudum.

İstanbul, Üsküdar
Eylül 2008

BİRİNCİ KISIM
Kültür Bilimleri

BİLGİ VE BİLİMDE OLGUCULUK-TARİHSELCİLİK TARTIŞMASI ÜZERİNE*

I

Çeşitli "felsefe"ler arasındaki tartışmanın önce *bilgi* ve *bilim* kavramlarının belirlenmesiyle başlayıp giderek ahlak ve estetik alanlarında sürdürülegeldiği bilinir. Ancak bu, daha çok, bilgi, ahlak, estetik alanlarını bütüncül biçimde kapsama savındaki "felsefe"ler ya da "sistem"ler için söz konusudur. 19. yüzyılın ortalarından bu yana ise tartışma, daha çok, *bilgi* ve *bilim* alanlarından dışarıya taşmamaya özen gösteren "tutum"lar arasında olmakta, başka bir deyişle, felsefe tartışmalarının odağını *bilgi* ve *bilim* kavramları oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılın ortalarından bu yana, karşımıza *bilgi* ve *bilim* kavramları konusunda tartışan iki büyük felsefe tutumu çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi, *olguculuk* (pozitivizm), ikincisi ise *tarihselcilik*'tir (historizm).** *Olguculuk*, tarihselciliğe göre daha eski bir geçmişe ve geleneğe sahiptir ve modern "bilim" kavramının belirlenmesinde son

* *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. kitap, yayımlayan Selahattin Hilav, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982.

** Aslında "olguculuk" terimi "faktüalizm"in (*factualism*) karşılığıdır. Ancak, bu yazıdaki amacımız bakımından, bu terimi "pozitivizm" yerine kullanmakta sakınca görmedik.

derece etkili olmuştur. Öyle ki, özellikle tüm gelişimi boyunca *doğa bilimi* kavramı hep olgucu tutumla bir arada anılmıştır. Olguculuğun bilginin kaynağını duyu verilerinde bulan temel bilgi görüşü (empirizm) ve bu görüşe bağlı olarak deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışı, özellikle doğa bilimlerinin gelişmesiyle koşutluk içinde günümüzde çok geniş bir yaygınlık kazanmış ve hatta yaygınlığın da ötesinde bir kabul görmüştür. Bilgi ve bilim kavramlarına salt bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan yaklaşmakla yetinmeyip bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle *tinsel-tarihsel-kültürel* boyutlu bir anlama ve tavır almanın hem ürünü hem de konusu olduğunu savunan *tarihselcilik* ise, 19. yüzyılın ortalarına kadar Alman İdealizmi'nin spekülatif kalıplarından çokça etkilenmiş ve ancak yine 19. yüzyılın son çeyreği ile bu yüzyılın ilk onyılları içinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir. Ne var ki, dönüştüğü bu haliyle bile tarihselcilik, uzun süre Kıta Avrupası (ve daha özel olarak Almanya) dışına taşamamıştır. Bunda kuşkusuz ki olguculuğun ezici yaygınlığı da büyük rol oynamıştır. Tarihselcilik, bugün de yine Kıta Avrupası ve özellikle Almanya'da etkin bir tutum olarak görünüyorsa da özellikle toplumu inceleyen bilimlerde olgucu tutumun yetersizliğinden yakınan bazı bilim insanlarının çabalarıyla son otuz yıldan bu yana daha geniş bir etkinlik alanı bulmuştur.

Olgucu tutumun toplumu inceleyen bilimler alanında yetersiz kaldığı savı, daha 19. yüzyılın ortalarından beri işlenen bir savdır ve olguculuk-tarihselcilik tartışması da büyük oranda bu sav dolayında yoğunlaşır. Olguculuk, 19. yüzyılın ortalarında August Comte'un çabalarıyla, genel çizgileriyle "doğa bilimi"ni örnek alan bir "toplumbilim" (sosyoloji) yaratmak istemiştir. O andan başlayarak bir bölük toplumbilimci doğa bilimini örnek alan bir "toplumbilim" üzerinde ısrar ederek ol-

gucu tutumu kendilerine rehber kılmışlarsa da bir başka bölük toplumbilimci (ama öncelikle filozoflar) toplumsal gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerle ele alınmasının sakıncalar doğuracağını belirterek, bu gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerden farklı yöntemlerle ele alınması gereğini ileri sürmüşlerdir. Böylece, özellikle Almanya'da 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde felsefi içerikli bir doğa bilimleri-toplumbilimleri tartışması başlamış ve felsefe çalışmalarının önemli bir öbeği bu tartışmaya ayrılmıştır. Tarihselci tutumun özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak ortaya çıkması da bu tartışmalar sonunda olanaklı hale gelmiştir.

Biz bu yazının sınırlı çerçevesi içinde, olgucu ve tarihselci tutumlara daha çok doğa bilimleri-toplumbilimleri tartışması çerçevesinde ve ancak satırbaşları halinde değindikten sonra, olgucu tutumun toplumbilimlerine uygulanış biçiminin tarihselci açıdan dar bir eleştirisini yapmayı deneyeceğiz.

II

Özellikle günümüzdeki çokçeşitliliği nedeniyle "olguculuk" sözcüğünü tek ve belirli bir felsefe tutumu için kullanmak oldukça güçtür ve giderek de güçleşmektedir. Çağımızın bir olguculuklar çağı olduğunu söyleyenlerin bu sözlerini abartılı bulmak olanaklıysa da bu sözlerin olguculuğun çok yaygınlaştığını yansıttığı açıktır. Yine de bu çokçeşitlilik ve yaygınlığa rağmen temelde yatan bir olgucu bilgi ve bilim görüşünden söz edilebilir. Bu görüş, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki temel felsefi inanca dayanır: a. İnsan bilgisinin kaynağı veridir; veri ise algılanabilir, gözlemlenebilir olan şey, yani olgudur. b. Veri, yalnızca duyusal izlenimlerin bir çokluğu olarak vardır ve bize

belirli bir kurallar demeti (örneğin, uzay ve zamana bağlı bir koordinatlar sistemi) içinde açıktır.

Bu birbirine bağlı iki temel inanca bakılarak "olguculuk" sözcüğünü "faktüalizm"in yanı sıra "empirizm" anlamında kullanmak da oldukça sık rastlanan bir durumdur. Gerçekten de empirizm, evren, evrenin özellikleri, yapısı üzerine sahip olduğumuz tüm bilgilerin *deney*den çıktığı, bilginin *algı* yoluyla edinilmiş malzemenin (verinin) insan anlığı (zihni) tarafından işlenmesi sonucu oluştuğu inancıdır. Ne var ki, bu konumuyla empirizmi, evrenin bizden bağımsız olarak cisimlerden, renklerden vb. oluştuğu ve bilgimizin bunların algılanmasıyla meydana geldiği inancından, yani *realizm*den ve onun özel bir türü olan ve evrenin bizden bağımsız *maddi* bir şey olduğunu kabul eden *materyalizm*den ayırmak zordur. Grek empirizminde, örneğin Epikurosçulukta böyle bir ayrıma rastlanmaz. Bu bakımdan, olguculuğa bağlanan empirizm, bu türlü bir realizmi içermez. Olguculuk, yalnızca duyusal etkilenimlerden, izlenimlerden yola çıkar; bu etkilenim ve izlenimlerin *ardında* bağımsız bir "realite"nin olup olmadığı sorusu, olgucular için ilke olarak yanıtlanamaz türden bir sorudur. Buna ancak başkalarının da duyumlamaları göz önünde tutularak bir *ortak-duyu* (*common sense*) aracılığıyla varılabilir. Bu bakımdan olguculuk, örneğin Epikurosçuluğun realizm kokan empirizmini daha tutarlı bir yöne, yani *sensüalizm*e çeker. Kuşkusuz, *sensüalist empirizm*in en aşırı biçimi *solipsizm*dir. Olguculuğun bağlandığı sensüalist empirizmde de solipsist eğilimler vardır, ama solipsizme pek geçilmez. Çünkü olguculuk, aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygıyı ve ülküyü de içerir. Bu, *sağın* (*eksakt*, *exact*) empirik bilgi ve sağın bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülküsüdür. Bu kaygı ve ülkü, en belirgin biçimini önce

Saint-Simon ve daha esaslı olarak sonradan Comte'da bulur. Öyle ki, olguculuk bilgikuramsal temellerini Locke, Berkeley ve Hume ile İngiliz empirizminde bulurken, toplumsal-ülkücü temellerini de Fransız Ansiklopedistleri (D'Alembert, Turgot), Saint-Simon ve Comte ile atar. Ama kuşkusuz ki, olguculuk hem bilgikuramsal hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez Francis Bacon'da ortaya çıkar. Öyle ki olguculuk, birazdan sözü edilecek olan *yeni olguculuk* (neopozitivizm) da içinde olmak üzere, Bacon'ın programına bağlıdır: Sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma çekidüzen vermek. Böylece, "doğa bilimi"nin deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak "bilim" ile "doğa bilimi" kavramları özdeş kılınır.[1]

Empirik-sağın "doğa bilimi" ülküsü Alman olgucularında, Richard Avenarius ve Ernst Mach'da da egemendir. Onlar için, düşünen bireyin, insanın temel ilgisi, biyolojik yaşam pratiğine bağlı bir ilgidir. Bu nedenle, örneğin "doğa yasası" denen şey, bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz vb. değildir; olsa olsa, biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşünmesine *tasarruf* getiren, *düşünme ekonomisi* sağlayan bir buluştur. Alman olguculuğu "salt deneyin eleştirisi" (*empiriokritisizm*) peşindedirler. Onlar için amaç, "duyumların çözümlenmesi", "empirik verilerin salt betimi" ve giderek bir "doğal evren betimi" yapabilmektir. Bu betim, duyusal öğelerden olduğu kadar duyusal bağıntılardan da yararlanarak, düşünmeyi "metafiziksel", "a priori" kalıntılardan, gereksiz tortulardan temizleyecek, böylece bir düşünme ekonomisi sağlayacaktır. Amaç, düşünmeyi doğabilimsel çizgiye getirmektir.[2]

"Düşünme ekonomisi" görüşleriyle Alman olgucularının geleneksel olguculuk ile *yeni olguculuk* arasındaki yol üzerinde

oldukları söylenebilir. Ama yeni olguculuğu geleneksel olguculuktan ayırmak için, öncelikle yeni olguculukta *dil* ve *mantığın* merkezcil rolünü vurgulamak gerekir. *Mantıksal pozitivizm*, *mantıksal empirizm* gibi adlarla da anılan yeni olguculuğu geleneksel olguculuktan ayıran temel özellikler, kabaca şöyle sıralanabilir:

a. Geleneksel olguculukta, örneğin David Hume'da ve daha sonra John Stuart Mill'de olduğu gibi, duyusal olarak algılanabilir öğelerden yola çıkılır ve bu konumu içinde bize açık olan evrenin yapısı ve özellikleri ele alınıp bu konuda sensüalist-empirist görüşle tutarlı biçimde psikolojik ağırlıklı açıklamalar yapılır. Yeni olguculukta ise, evrenin yapısı sorunu, evren hakkında kendilerine dayanarak söz ettiğimiz dilsel yapıların, yani *önermelerin mantıksal çözümlemesi* sorunu haline dönüşür.

b. Geleneksel olgucular, örneğin Mill için mantık ve matematik deneyden türemişlerdir. Oysa yeni olguculukta mantık ve matematik artık, bir deney temeline dayandırılmazlar; onlar salt düşünsel ilişkilerin *geçerliliği* olarak konumlanırlar. Mantık ve matematik, birer geçerlilik alanı olarak, analitik ve totolojik yoldan düşünsel ilişkileri formülleştirirler. Mantığın gerçeklikle bir ilişkisi yoktur, mantık bilgisi gerçeklik bilgisi değildir; mantık dille ilgilidir. Gerçekliğin mantığından değil, *dilin mantığı*ndan söz edilebilir.

c. Bilginin kaynağını duyu verilerinde bulmak ve bilimsel bilgiyi de bu kaynağa dayamak olguculukta esastır. Yeni olguculuk da buradan hareketle dilsel yapıları, ifadeleri (*Aussage*) kendi içinde iki gruba ayırır: a. Anlamlı ifadeler. b. Anlamsız ifadeler. Anlamsız ifadeler, veriler hakkında bir şey bildirmeyen, veriyi "yansıtmayan", veriyi "işaret etmeyen" ifadelerdir. Anlamlı ifadelerse kendi içinde ikiye ayrılır: a. Olgusal ilişkiler hakkındaki ifadeler (*sentetik ifadeler*). b. Salt mantıksal ilişkiler

hakkındaki ifadeler (*analitik ifadeler*). Sentetik ifadeler deneyden çıkarlar, *a posteriori*'dirler ve doğrulanmaları gerekir. Analitik ifadelerse olgular hakkında asla bilgi vermezler, onların doğrulukları kendi içlerindedir ve bu özellikleriyle deneyden bağımsız, *a priori* bir geçerlilikleri vardır. Buna göre, hem gerçeklikten (olgudan) söz eden hem de deneyden bağımsız bir geçerliliğe sahip bir önerme türü (Kant'ın s*entetik a priori* dediği önerme türü) olamaz.[3]

Böylece, yeni olguculukta, başka alanların bilgisine olduğu kadar doğabilimsel bilgi içeriğine de sahip olduğunu savunan tüm "felsefeler", "sistemler", "metafizikler" yadsınır. Metafizik, ele aldığı sorunların çözülemezliğinden ya da insan bilgisinin gelişme süreci içinde arı olmayan bir alan haline gelmiş olmasından da ötede, öncelikle, bu sorunların ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilen önermelerin gözlemlenebilir bir içeriği bulunmadığından, boş-anlamlı ya da *yok-anlamlı* (*sinnlos*) oldukları söylenerek yadsınır. Hemen ardından *felsefenin görevi ve alanı* belirlenir. Buna göre felsefe, öbür bilimler yanında bir bilimmiş gibi ele alınamaz. Felsefenin alanı bilimlerin alanı değildir. Felsefeye kalan tek bir alan vardır, o da *dil*dir. Felsefenin görevi, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dil içerisindeki bağıntıları üzerine bir açıklama yapmaktır. Bu görev, bir yandan bilimlerin dili üstünde bir çalışmayı, öbür yandan günlük dilin aydınlatılması çabasını içerir.

Yeni olguculuğun ortaya çıkışı, aralarında Moritz Schlick, Rudolf Carnap ve Otto Neurath'ın da bulunduğu Viyana Çevresi'ne ve bu çevreyi olağanüstü etkilemiş olan Ludwig Wittgenstein'a bağlanır. Hans Reichenbach, Alfred Jules Ayer ve Bertrand Russell'ın da bu çevreyle ilişkileri vardır.

Wittgenstein'ın ünlü yapıtı *Tractatus*'ta şöyle tümceler vardır:

"Doğru önermelerin tümü doğa bilimlerinin tümüdür. Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir. Felsefenin hedefi, düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe öğreti değil, tersine, bir etkinliktir. Felsefenin sonucu 'felsefi önermeler' değil, önermeleri açık kılmaktır."[4]

Wittgenstein'dan kuvvetlice etkilenmiş olan Schlick de şunları yazar: "Felsefenin kendine özgü uğraşı, ifadeler ve ifadelerin anlamlarını araştırmak ve açık kılmaktır. .... Herhangi bir önermenin anlamı en sonunda veriler tarafından belirlenir ve başka hiçbir şey tarafından asla belirlenmez."[5]

Buna göre, önermelerin anlamlarını yakalayabileceğimiz biricik kaynak, doğabilimsel olarak gözlemleyebileceğimiz şeylerdir. Yine buna göre, bir önermenin "doğru" ya da "yanlış" olmasını belirleyen şey, o önermenin doğabilimsel olarak gözlemlenebilir olguları yansıtıp yansıtmamasıdır. Bir önermeyi "doğru" yapan tek ölçüt (mantıksal önermeler dışında) *empirik anlam ölçütü*dür. Schlick şöyle der: "Bir ifade, doğru ya da yanlış olduğunu herhangi bir biçimde denetleyebileceğimiz bir ayrımı içerdiği sürece ve ancak bundan sonra verisel bir anlama sahip olur. Bir önerme doğru ise evreni olduğu gibi yansıtır; yanlış ise evren hakkında asla bir şey söylemez; böyle bir yanlış önerme hiçbir şey bildirmez, ben ona bir anlam yükleyemem. Denetleyici bir ölçüt, sadece ve sadece, bu ölçütün veriler içerisinde bulunması halinde vardır. Çünkü 'denetlenebilir olma' 'veriler içerisinde gösterilebilir olma'dan başka bir şey değildir."[6]

Bu sözler, yeni olguculuğun ünlü *doğrulama ilkesi*ni de böylece açıklamış olmaktadır.

Mantık evrenle ilgili değildir, dille ilgilidir, ama dil "evrende karşılığı olmayan şeyler"den söz etmeye de elverişlidir. Dilin evrende karşılığı olmayan şeyler hakkında da kullanılması, as-

lında tüm felsefe tarihi boyunca sürdürülegelen bir yanılgıdan, yani *mantığı evrene taşıma yanılgısı*ndan kaynaklanmıştır. Böylece, empirik yoldan bir denetlemeye başvurulduğunda, dilde evrende bir karşılığı olmayan pek çok kavramın ve sözcüğün bulunduğu görülür. Üstelik bu kavramlara ve sözcüklere felsefe tarihi boyunca "bilgi" değeri yüklenmiş, bunların "bilgi" içerdiğinden söz edilmiştir. Oysa "bilgi", bilimlerin işidir, felsefe bir bilgi etkinliği olamaz. Ama böylece felsefenin alanı daraltılmış değil, belki de tam tersine genişletilmiştir. Felsefe, dil üstüne bir mantık çalışması olarak, felsefe tarihinin başlangıcından beri "bilgi" içerdiği öne sürülerek dile doluşturulmuş yok-anlamlı (metafiziksel) kavramların ve sözcüklerin dilden elenmesi, bunların anlamdan yoksun olduklarının saptanması işini yüklenecektir. Bunun için de yönelinmesi gereken esas alan "günlük dil"dir ve "günlük dil"in eleştirilmesiyle "bilim dili" daha da sağın bir hale gelecektir.

Totolojiler, yani mantıksal önermeler dışında "bilgi" değeri taşıyan tek önerme türü doğabilimsel ifadeler, yani sentetik ifadelerdir. Sentetik ifadeler evrenle ilgilidirler, evrene ilişkindirler. Ancak, bu ilişkinin niteliği konusunda Wittgenstein ve Schlick ile örneğin Carnap ve Neurath arasında bir fark belirir. Wittgenstein'da özne ve yüklemden kurulu ilksel, basit (atomsal) önermelerin *nesnelerin durumu*nu dile getirdiği belirtilir. Önerme, nesnel durumu, *şey-durumu*nu (*Sachverhalte*) dile getirir, *nesnenin kendisini* değil. Wittgenstein'a göre, evren birbirinden bağımsız nesnel durumlar, şey-durumları topluluğudur ve bu şey-durumları dildeki ilksel (atomsal) önermelerle *çakışırlar*. Tüm karmaşık (bileşik) önermeler bu türlü ilksel önermelere parçalanabilir ve bu durumda, herhangi bir karmaşık önermenin doğruluk fonksiyonu olarak ele alınırlar. Yani bir karmaşık (bileşik) önermenin doğruluğu, o önermeyi oluştu-

ran basit önermelerin tek başlarına doğru olmalarına, "yansıttıkları" nesnel duruma, şey-durumuna uygun olmalarına bağlıdır. Örneğin, "A ve B yirmi yaşındadır" karmaşık bileşik önermesinin doğruluğu, bileşenleri olan "A yirmi yaşındadır" ve "B yirmi yaşındadır" basit atomsal önermelerinin birlikte doğru olmalarına bağlıdır. Böylece bir bileşik önermenin doğruluğu, sembolik araçlar yardımıyla (sembolik mantık), sadece ve sadece kendisini oluşturan basit önermelerin bir fonksiyonu olarak (Frege), mantıksal bir çözümleme konusu haline getirilmiş olur.

Wittgenstein, önermenin nesnenin kendisini değil de bir nesnel durumu, bir şey-durumunu dile getirdiğini, "yansıttığını" söylemekle, *mantık* ile *evren* arasında bir denklik (tekabül, *correspondance*) olduğunu belirtmiş olmaz. Onun belirtmek istediği, mantığın dilsel yapılarla, önermelerle ilgili olduğudur, evrenle değil. Mantığın evrenle ilgili olduğunun sanılması, mantıksal olanın gerçek kabul edilmesi, felsefe tarihini kaplayan en büyük yanılgı olmuştur. Oysa mantık, evreni doğrudan bilme aracı olarak kullanılamaz. Mantık olsa olsa evren hakkındaki ifadelerin düzenlenme alanıdır. *Salt* mantıksal olan analitik ve totolojik önermelerin genelgeçerlik, kesinlik ve doğruluklarını evrene taşıyamayız; mantıksal doğrular evrensel doğrular değildirler. Evrenle ilgili doğru önermeler ancak doğabilimsel önermelerdir. Wittgenstein'a göre, "Doğru önermelerin bütünü, bütün doğa bilimleridir (ya da doğa bilimlerinin toplamıdır)."[7] "Kesinlik", "zorunluluk", "genelgeçerlik" evrenin değil, mantıksal önermelerin (totolojilerin) bir özelliğidir. Yukarıda da değinildiği gibi, felsefe tarihi boyunca egemen olan yanılgı, mantığa ait özellikleri evrende de varsayma yanılgısı olmuştur. Yani filozoflar, *dilin mantığını* yanlış anlamışlar ve yanlış kullanmışlardır. Hatta yaptıkları iş yanlıştan

da ötededir. Wittgenstein şöyle der: "Felsefi konular üstüne yazılmış tümcelerin ve soruların çoğu yanlış değil, tersine (daha çok) yok-anlamlıdır (*sinnlos*). Bu yüzden, genellikle, bu çeşit soruları yanıtlayamayız; tersine, onların yok-anlamlılığını saptayabiliriz. Filozofların pek çok soruları ve önermeleri, kendi dil mantığımızı anlamamamızdan ötürü ortaya atılmışlardır. .... Esrarlı sorunların aslında bir sorun bile olmamaları hiç de şaşırtıcı değildir."[8]

*Dilin mantığı*nı doğru anlamak ne demektir? Wittgenstein'a göre: "Felsefenin konusu düşünceleri mantık bakımından aydınlatmaktır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefenin sonucu felsefi önermeler değil, önermelerin aydınlık kılınmasıdır. Felsefe, düşünceleri aydınlık kılıp keskince sınırlandırmalıdır, yoksa bu düşünceler donuk ve bulanık kalırlar."[9]

Yinelersek, felsefe evren üstüne bilgi veren bir "öğreti" değildir. Evren üstüne bilgiyi ancak bilimler sağlayabilir, evreni bilimlere bırakmak gerekir. *Felsefe bilgi vermez*. Wittgenstein'a göre, felsefe tarihinde yapılan en büyük yanlışlık, felsefeye bir bilgi kaynağı olarak bakmak olmuştur. Bu yanlışlık ise, mantık ve evren alanlarını birbirine karıştırmaktan doğmuştur. Oysa Wittgenstein şöyle der: "Mantığın evren üstüne bir şey söylemeye hakkı yoktur. .... Mantık bir öğreti değildir, mantık aşkındır. .... Mantıktan yararlanarak evrenin şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz."[10]

*Dilin mantığı*nı doğru kavramak, önce mantık-evren ayrılığını kavramayı gerektirir. "Felsefe"nin yeniden konumlanması da buna dayanır. Bir "bilgi kaynağı", bir "öğreti" olamayacağına göre "felsefe" nasıl bir "etkinlik" olacaktır? Bilgi elde etmek bilimlere (doğa bilimlerine) ait bir iştir; felsefe bilgi elde etmeyi, evren üstüne konuşmayı bilimlere bırakmalıdır. Evren bilimlerin konusudur, felsefenin değil. Felsefe ancak dilsel yapıları,

dili mantık bakımından aydınlatma işini yüklenebilir. Öyle ki, *felsefe mantıktır*. Wittgenstein'a göre, "Felsefenin amacı düşünceleri mantıksal yönden aydınlatmaktır; Mantığın evrenin gerçek olup olmadığı sorusuyla hiç mi hiç uğraşmadığı çok açıktır; Felsefenin tümü bir dil çözümlemesidir."[11]

Yüzyıllardır felsefeyi böyle anlamayanlar, bu alana aslında olgulardan çıkarılamayan, denetlenemeyen, evrende bir karşılığı olmayan birçok kavram ve sözcük doldurmuşlardır. Bu yüzden, bir "dil çözümlemesi olarak felsefe"ye düşen önemli bir görev, dile doluşmuş bu türlü kavramları ve sözcükleri dilden ayıklamak ve temizlemektir. Wittgenstein'a göre, "Felsefe, zaten kendi başlarına bulanık ve karanlık olan önermeleri aydınlatmalı ve sınırlandırmalıdır."[12] Dil çözümlemesi olarak felsefenin yöneleceği şey de bu durumda *önerme* denen dilsel yapılar, dilsel birimler olacaktır. "Önerme, belli bir şeyden söz etmesi gereken bir tümcedir."[13] Önermeler, evrenden değil de şey-durumlarından söz ederler. Şey-durumu, önermede sözü edilen bir olgu demektir, ama olgunun kendisi değil. Bu yüzden, önerme gerçekliğin kendisini aynen yansıtmaz. Wittgenstein'a göre, "Önerme gerçekliğin temsilidir (*Bild*)."[14] O halde, gerçekliğin kendisi değil de gerçekliğin temsili, yorumu, resmi, sureti (*Bild*) olarak önermelerin içinde yer alması gereken alan, *evren* değil, *mantık*tır. Önermelerin uzayı mantıktır.

Böylece Wittgenstein'da üç tür önermeden söz edilmiş olur: 1. Evren üstüne önermeler (sentetik önermeler). 2. Mantıksal önermeler (analitik önermeler). 3. Metafiziksel önermeler. *Evren üstüne önermeler*, evrene ilişkin bir durumu, şey-durumunu yansıtan, şey-durumunu "işaret eden" önermelerdir. Bu önermeler olgulara, olaylara ilişkindir ve doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilerek denetlenebilir. Bunun için de deney, gözlem, sayım yapmak gerekir. *Bilim* bu türlü önermeler peşindedir ve

bu türlü önermelerle iş görür. Bu bakımdan bunlara "bilimsel önermeler" de denebilir. *Mantıksal önermeler*, doğruluk ya da yanlışlıkları evrene gidilmeden kendi içlerinde anlaşılabilen "totoloji"lerdir. "Mantıksal önermeler totolojilerdir."[15] Örneğin, "Üçgen üç kenarlı şekildir" gibi. *Metafiziksel önermeler* ise ne evren üstüne bilgi veren ne de mantıksal önermeler gibi doğruluk ya da yanlışlıkları kendi içlerinde olan önermelerdir. Yani bunlar ne doğru ne de yanlıştırlar. Bu önermeler hiçbir *bilgi* veremezler. Bu nedenle de aslında *önerme* değildirler. Ne var ki, metafiziksel önermeler, hem evrenle ilgili empirik hem de mantıkla ilgili zorunlu bilgi türü diye karşımıza çıkarlar. Oysa bir önerme hem mantıksal önermeler gibi *a priori* hem de evren üstüne önermeler gibi *sentetik* olamaz. Çünkü Wittgenstein'a göre, "Nesneler dünyasında *a priori* yoktur."[16] Bu nedenle, metafiziksel önermeler aynı zamanda ne *anlamlı* ne de *anlamsız*dırlar. Anlam bakımından onların içeriği boştur, onlar yok-anlamlıdır. Çünkü "anlam", bir önermenin evrenden yansıttığı şeyin formu, gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimidir. Bu açıdan bakıldığında, metafiziksel önermeler evrenle ilişkileri olmadığı halde evrenden bir şey yansıtıyormuş gibi görünen önermelerdir ve onların yok-anlamlılığını yapan da budur. İşte, bir *mantıksal dil çözümlemesi* olarak felsefeye düşen önemli görevlerden biri, metafiziksel önermelerle uğraşmaktır. Wittgenstein şöyle der: "Felsefenin doğru yöntemi şu olmalıdır: Kendini anlatan şeyler adına konuşmamak; yani felsefeyle bir arada olmayan doğa bilimlerinin önermeleri adına konuşmamak ve daima, birisi metafiziğe ait bir şey söylemek istediğinde, ona, önermelerindeki söz konusu işaretlerin bir anlamı olmadığını göstermek. Bu yöntemler onun hoşuna gitmeyebilir –kendisine felsefe öğrettiğimizden hoşnut olmasa da– ama, bu yöntemler tek sağlam doğru olanı verir."[17]

Dilsel ifadeler ile önermeler arasındaki ilişki konusunda Wittgenstein ve Schlick ile Carnap ve Neurath gibi öbür yeni olgucular arasında bir ayrılık olduğunu belirtmiştik. Wittgenstein'da "felsefe"nin evren hakkında konuşması yasaklanırsa da *Tractatus*'ta evren üstüne bol bol söz edildiği görülür: "Evren, olguların toplamıdır. .... Evren olgular aracılığıyla belirlenebilir. .... Objeler evrenin tözünü oluştururlar."[18]

Aslında Wittgenstein'ın kendisi de "felsefe"ye koyduğu görev açısından kendisinin bu türden önermelerinin de yoksanlamlı olduğunu itiraf eder.[19] Ama bunlar, Popper'in deyimiyle "vazgeçilmez saçmalar" olarak korunurlar.[20] Örneğin, Wittgenstein "Evren, mantıksal uzay içerisindeki olgulardır," der.[21] Böylece Wittgenstein'da ne evrene gidilerek sentetik yoldan ne de bizzat mantığın kendisine başvurularak analitik yoldan denetlenebilecek bir çeşit "metafiziksel" savla karşılaşmış oluruz. Öyle ki, Wittgenstein'da Aristoteles'ten beri yapılageldiği gibi, mantığı evrene taşıyan bir *ontoloji*den değil de evrenin yapısı ile mantık arasındaki ilişkiyi göz önünde tutan bir başka tür ontolojiden söz edilip edilemeyeceği tartışmaya açıktır.

İşte, Carnap ve Neurath, evrenin yapısı, olgular ve şeydurumları hakkında Wittgenstein'da görülen bu "metafiziksel" öğelerden uzaklaşmayı denerler. Carnap, Evrenin Mantıksal Yapısı (1928) adlı yapıtında, evrenin yapısını ve öğelerini salt "ilişkiler ve kavramlar dizgesi" olarak yorumlamakla, Wittgenstein'daki *örtülü realizm*den sıyrılmaya çalışır. Gerçi bu "ilişki ve kavramlar dizgesi" bir başka "alt-yapı"yla, yani evrenle ilgilidirler, ama onlar artık, bu "alt-yapı"nın yerine konulmuş, *ikame edilmiş* şeylerdir. Bu ilişkiler ve kavramlar evrenin kendisinden değil, bireyin psikolojisinden türerler ve bu halleriyle o "alt-yapı"nın yerine konulurlar. Böylece evrenin yapısı sorunu "real" değil, "psikolojik" bir sorun haline gelir.

Neurath, bu ilişki ve kavram dizgesini, Wittgenstein'ın basit (atomsal) önermeler dediği *protokol önermeleri*ne dayatır. Protokol önermeleri yalın algı önermeleridir. Ama örneğin Carnap, dilin mantığını Wittgenstein'ın örtülü realizmine bağlı şey-durumlarına dayatmayı bir yana bırakır ve dilin mantığının "ancak dilsel önermeler içerisinde formüle edilebileceğini" söyler; öyle ki, dilin mantığı, *dilin sentaks*ının mantığıdır, kısacası *sentaks*tır. Dilin mantığı, dilsel önermeler içinde formüle edilebilir ve onun mantığı üstüne de yine dilsel önermelere başvurularak konuşulabilir. Bir önermenin analitik ya da sentetik olup olmadığından da ancak bundan sonra söz edilebilir. Önerme *fiziksel* şeylerle ilgili bir kullanıma sahipse sentetiktir; analitik bir önerme ise, sadece dilsel ifadelerin formundan ve bu forma bağlı ilişkilerden söz eder. Bu nedenle, ister sentetik isterse analitik olsun, her türlü dilsel ifade, önerme bir sentaksın konusudur. Kısacası, dilin mantığı dilin sentaksıdır. Öyle ki, Carnap'a göre, "Salt ve betimleyici sentaks, dilin matematik ve fiziğinden başka bir şey değildir."[22] Kuşkusuz, "dilin matematiği ve fiziği" olarak böyle bir sentaks kazanmak için "nesnelerden söz eden önermeler (bilimsel önermeler)" ile "önermelerden söz eden önermeler (mantıksal ya da sentaktik önermeler)" arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Yani *nesne dili* ile *meta-dil* (dil üstüne konuşan dil) ayrımı yapmak zorunludur. Bu konumda "felsefe" bir meta-dil olarak *bilim mantığı*ndan başka bir şey değildir. Felsefe, bilimlerin dilinin sentaks alanıdır. Buradan kalkarak Carnap, doğabilimsel açıdan çözümlenemeyecek olan "geleneksel" felsefe sorunlarını ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilmiş önermeleri "sözde (*pseudo*) nesne önermeleri" olarak niteler ve bu önermelerin sahte bir sentaktik kullanım alanına sıçratılmış olduklarını belirtir. Bunlar, nesnelerle ilişkileri varmış gibi görünen yanıl-

tıcı formülleştirmelerle ilgili önermelerdir. Carnap şöyle der: "Sözde (*pseudo*) nesne önermeleri öylesine formüle edilirler ki, bunların gerçeklik hakkındaki önermeler, kavramlar ve önerme gruplarıyla ilgileri olmaları halinde mantıksal güçlükler ortaya çıkar. .... (çünkü) bunlar yine öylesine formüle edilirler ki, sanki bunların (da ya da tümüyle) nesnelerle ilgileri varmış gibidir."[23]

İşte, tüm "metafiziksel" yanılgılar, bu "sözde (*pseudo*) nesne önermeleri"nin içeriksel (gerçeklikle ilgili) önermelermiş gibi kullanılmasından kaynaklanmıştır.

Yeni olguculuğun daha sonraki bir aşamasında lingüistik çözümlemecilikle karşılaşılır. Lingüistik çözümlemecilik akımının başında da Wittgenstein'ı görürüz. Ama bu kez karşımızda *Tractatus* yazarı Wittgenstein değil, *Felsefi Araştırmalar* (*Philosophische Untersuchungen*) yazarı Wittgenstein vardır. Lingüistik çözümlemecilik Viyana Çevresi'nin temel tutumunu sürdürürse de sınırsız bir "anlam" anlayışından hareket eder. Burada artık, felsefe araştırmalarında tek ölçütün doğabilimsel bir anlam ölçütü olmadığını görürüz. Öyle ki, felsefe araştırmalarının alanı, doğabilimsel olsun ya da olmasın, mevcut ya da olanaklı tüm dilsel ifadeleri içine alan sonsuz bir alandır. Böylece, daha önce dışlanan "metafiziksel ifadeler" de yeniden felsefe araştırmalarının içine alınır, ama bu kez yok-anlamlılıklarını saptamak için değil. Çünkü "anlam" ölçütü değişmiştir. Daha doğrusu, "anlam" konusunda tek ölçüte başvurulmaktan vazgeçilmiştir. Bir önermenin "anlam"ı artık doğabilimsel bilgi içeriğine göre saptanmaz. Çünkü bundan böyle çeşitli "anlam bağlamları"nın, çeşitli "anlam öbekleri"nin olduğu kabul edilir: Önemli olan, herhangi bir ifadenin hangi "anlam bağlamı" içinde kullanıldığıdır. "Anlam bağlamları" sonsuz olabileceği gibi, "anlam ölçütleri" de sonsuzdur. Ama

"anlam bağlamları"nın sonsuz olması, yine de insan düşüncesini doğabilimsel çizgiden koparmayı gerektirmez. Çünkü örneğin John Wisdom'a göre, "Bir felsefe yanıtı, temelde dilsel bir referanstır. Bu referanslarla yanıtlanan sorular, temelde dilsel kullanımı hiç de bir (nesnel) duruma işaret etmediği halde bu durumun betimini geçerli kılan bir önermenin kullanım tarzına dayanılarak soru haline gelirler."[24]

Her ne kadar çeşitli "anlam bağlamları" varsa da bunlar ve özellikle felsefe kuramlarıyla ilgili olanlar hiç de nesnel bir duruma işaret etmezler. Bu nedenle, tüm bu "anlam bağlamları"na değişik anlam ölçütleriyle eğilmek gerekirse de bu "anlam bağlamları"nın "nesnel bir durum"u işaret edip etmedikleri de göz önünde tutulmalıdır. Wittgenstein bunu şöyle belirtir: "Felsefenin tek bir yöntemi yoktur. Tersine, çeşitli tedavi yollarının olması gibi, çeşitli felsefe yöntemleri vardır."[25]

Böylece lingüistik çözümlemecilik, dile doğabilimsel doğruluk ölçütüne dayalı tek bir anlam ölçütü açısından değil de *dilin kullanımı*nda ortaya çıkan *çok-anlamlılık* bakımından eğilmekle dili bilgi kuramcılığının dar bakış açısından kurtarmış olur. Böylece dil, öncelikle bir *toplumsal iş görme aracı* haline getirilir. Dil, toplumsal bir *etkinlik*tir. Felsefe de temeli toplumsal olan bir araştırmadır. Buna göre, bir önermenin anlamı, verdiği bilgiye göre değil, içinde yer aldığı belli bir dil kesitine göre oluşan bir anlam ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, tek bir "dil"den değil, bundan böyle "diller"den söz etmek gerekir. Çünkü dil bir *yaşam biçimi*dir ve yaşam biçimi sayısı kadar dil vardır. Her yaşam biçimi kendine ait bir *dil oyunu*nu gerektirir. Bir dil, toplumların gereksinimlerinden çıkan bir "bildirişme olanağı"dır. Bilgi vermek, dilin yüklendiği işlevlerden yalnızca bir tanesidir. Oysa dilin yüklendiği işlevler sonsuzdur. Bu yüzden "anlam", bilgici bir kısıtlamaya tabi tu-

tulamaz. Dil, nesnelerin adının toplamı değil, sözcüklerle yapılan işlerin toplamıdır. Bir ifadenin anlamı, iş gördüğü ortamdaki, etkin olduğu dil oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de *toplumsal*dır. Anlam belli bir dil oyunu içinde iş gören bir öğedir. Dil oyununu oluşturan da yaşam biçimi olduğuna göre, anlam yaşam biçimine bağlıdır. Anlam, yaşam biçimlerine *göre* oluşur; tek bir anlam ölçütü bu yüzden olamaz. Bu nedenden ötürü "metafiziksel" önermeler de belli bir dil oyunu içinde "anlamlı" olan önermelerdir. Ama metafiziksel önermeler "bir nesnel duruma işaret etmedikleri" için "düşsel bir dil oyunu"na aittirler. Bu yüzden, lingüistik çözümlemecilik belli bir türde felsefe yapmayı, yani metafiziği engellemeyi de içerir. Lingüistik çözümlemecilik, "düşsel bir dil oyunu"ndan kaynaklanan ve "geleneksel felsefe"yi, felsefe tarihini doldurmuş olan "felsefe sorunları"nı ortadan kaldırmak ister. Bu, Wittgenstein'ın şu sözlerinde en açık anlatımını bulur: "Ulaşmaya çalıştığımız açıklık, tam bir açıklıktır. Ama bu sadece şu demektir: Felsefe sorunları tümüyle ortadan kaldırılmalıdır. Beni etkin kılan özel keşif, isteğime göre felsefe yapmayı ortadan kaldırmaktır. Bu keşif felsefeyi yatıştırır. Öyle ki, böylece felsefe, sorular tarafından kamçılanmaz, *kendisi bizzat* bir soruya konu yapılır."[26]

III

Buraya kadar satırbaşları halinde belirtmeye çalıştığımız özellikler toparlanacak olursa, *bilgi* ve *bilim* görüşü bakımından eski ve yeni olguculuk arasında köktenci bir fark bulunmadığı söylenebilir. Her iki olguculuk da sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim görüşüne sahiptirler. Yeni olguculuğu eskisinden ayıran ve ilk bakışta kökten gibi görünen fark, her iki

olguculuk arasında bilgi ve bilim görüşü bakımından ortaya çıkan bir fark olmayıp yeni olguculukta bilgi ve bilim sorunsalının *dil* ve *mantık* açısından esaslı biçimde yeniden irdelenmesi ve sınırlarının hemen hemen mantıkça kesinlikle çizilmesinin denenmesidir. Yeni olguculukta "yeni" gibi görünen "metafiziğin elenmesi" girişimine ise daha Francis Bacon'da rastlamak olanaklıdır. Bacon, "olmayan şeylerin adları"ndan söz etmişti; "Bu adlar, felsefeyi aldatıcı bir yöne çekmiş ve konuyu saptırmıştır."[27] Yeni olguculukta "yeni" olan, bilimsel bilgiye duyulan güven; doğruluk ölçütünün bilimselliğe bağlanması ve hatta "felsefe"nin yeniden konumlanması da değildir. Çünkü bunlar zaten Francis Bacon'ın programında olan şeylerdi. "Yeni olguculuk, Bacon'ın düşüncesini ve programını logistiğin (sembolik mantığın) araçlarıyla pekiştirme denemesi"dir.[28] Öbür yandan, yeni olguculuğun eski olguculuğun toplumsal ülkücülüğünü de belli oranlarda sürdürdüğü görülür. Örneğin Hans Reichenbach'ta şu sözlerle karşılaşırız: "Empirist, gruptan çok şey öğreneceğini bilir, ama öte yandan grubu kendi istençleri yönünde biçimleme çabasını sürdürmekten de geri kalmaz. Bilir ki, toplumsal ilerleme çoğu kez gruptan daha güçlü bireylerin çabasının ürünüdür; bu nedenle grubu yönlendirme çabasını ısrarla ve aralıksız sürdürür."[29]

Bize göre, yeni olguculuğu eskisinden ayıran en önemli yön, eski ve yeni olguculukta bizzat "mantık"ın yorumlanışında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Hume'da ya da Mill'de mantık (ve matematik) deneyden türemiştir; onlar evreni algılayan öznenin bu algılarına bağlı tasarımlarının birer türevidirler. Örneğin Hume'da, mantığın temel dayanağı olan *özdeşlik* düşüncesine (idea) çağrışımsal alışkanlıklarla ulaştığımız belirtilir.

Özdeşlik düşüncesine, ancak ve ancak bir "ben" (süje) hakkında bizzat duyusal algılamalar içinde geçilebilir... Çağrışım-

sal alışkanlıklar edinebilmek içinse, bunların önce yaşanmış olması gerekir.[30]

Yeni olguculardа da, örneğin Carnap'ta, sahip olduğumuz tüm kavramlar ve ilişkiler dizgesi, bireyin psikesinden yola çıkılarak temellendirilir. Ama öbür yandan bizzat mantık, aynı zamanda bireyin psikesinden bağımsız bir *salt alan*dır da. Örneğin, yeni olgucuların Kant'ın *sentetik a priori*'sine itirazları da onların, mantığı böylesine saltlaştırmalarına dayanır. Bugün, mantığın tümüyle özdeşlik öğretisine indirgenebileceği ya da en azından tümüyle özdeşlik üstüne temellendirilebileceği yolunda önemli araştırmaların olduğu bilinmektedir.[31] Özdeşliğinse, insan psikesine ait ve ona bağlı olduğu kadar *toplumsal* bir evrimleşmenin de ürünü olduğu, özellikle etnologların araştırmalarıyla açığa çıkmıştır. Örneğin, etnologlar ilkel insanın kendisini hem kendi hem de başkası sandığını saptamışlardır.[32] Bu "bilimsel" bulgu, mantığın deneyden türediği konusundaki eski olgucu savı destekler görünmektedir. Oysa yeni olguculаrın "mantığın kökeni ya da ortaya çıkışı" gibi bir soruna, bu konudaki "bilimsel" bulgulara rağmen rağbet ettikleri söylenemez. Onlar, mantığı salt bir geçerlilik alanı olarak görmekle yetinmektedirler. Gerçekten de mantık, insan düşünmesinin başvurmaktan vazgeçemeyeceği bir kurallar demetidir ve *bugün* bizler için bu konumuyla her türlü düşünme edimi için *a priori* bir niteliğe sahiptir. Ama kendisini hem kendi hem de başkası olarak algılayabilen ilkel insandan yola çıktığımızda, mantığın belirli bir psişik ve toplumsal evrimleşme sonunda *a priori*'leştiğini saptayabiliyoruz. Mantık, deneyden gelenin *tarihsel* bir süreç içinde *a priori*'leşmesidir; yani *a posteriori*'nin *tarihsel süreç içinde a priori'leşmesi*. Ama görüldüğü gibi, böyle bir saptama yapma olanağı ancak ve ancak, mantık örneğinde olduğu gibi, giderek tüm *bilgi* ve *bilim* so-

runsalına tarihsel açıdan yaklaşmakla mümkündür. *Bilginin ve bilimin tarihselliği* sorunu da burada ortaya çıkıyor.*

IV

Olgucu ülkücülük, geçen yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeden de etkilenerek, "toplum"u da doğabilimsel yöntemlerle ele almaya çabalayan bir "toplumbilim" (sosyoloji) kurma denemesine girmiştir. Bu "toplumbilim", mekaniğin doğa bilimleri için bir temel oluşturması gibi, "toplum"la parçalı olarak *uğraşan* disiplinler (ekonomi, hukuk, siyasal bilimler vb.) için baz oluşturacak *temel bilim* olacaktır. August Comte'un tüm çabası, böyle bir temel bilim kurmaktır. Comte bu temel bilimi, tüm toplumsal olayların bağlı olduğu *genel yasaların pozitif olarak araştırıldığı bir bilim* olarak tanımlamıştı. Bu bilim, doğa bilimlerinin empirik yöntemleriyle yola çıkıp öbür toplumsal disiplinler için de baz oluşturacak *genel* ve *ansiklopedik* bir niteliğe sahip olacaktı.[33]

Bu konumuyla Comte'un "sosyoloji"si, Almanya'da bazı yandaşlar bulmuş olmasına rağmen, genelde çokyönlü bir eleştiriye yol açmıştı. Hem bu eleştirilerin niteliğini hem de *tarihselciliğin* bu eleştirilerle koşutluk içinde ortaya çıkan özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak birkaç özelliğini belirtebilmek

* Burada yeni olguculuğun daha çok ilk dönemi göz önünde tutularak bir eski ve yeni olguculuk karşılaştırması yapılmak istenmiştir. Lingüistik dönem diyebileceğimiz ikinci dönemde "anlam" kavramının bilgikuramsal kısıtlamacılıktan kurtarılarak toplumsal bir baza dayatılmış olması, olguculuk-tarihselcilik tartışmasında her iki tutum arasında bir yakınlaşmayı işaret etmesi bakımından ayrıca üstünde durulması gereken bir konudur.

için Alman felsefe geleneğinin çok önemli bir karakteristiğine, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Karl Marx'la sınırlı olarak, çok kaba da olsa değinmek gereklidir.

Alman felsefe geleneğinde daha Kant'ta anlatımını bulan bir *doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik* ayrımı vardır. Kant, *doğa yasası* ile *ahlak yasası*nı köktenci bir biçimde ayırır. Tinsel gerçeklik, Kant tarafından "nesnelerin varoluşu" olarak tanımlanan doğa yanında, ondan farklı, simgesel bir gerçekliktir. Kant, ahlak felsefesinin temelini *insana* dayandırmış ve insanı hayvandan ayıran en önemli farkı, insanda *hayvansal güdü* ile *aklın* birbirinden ayrılmış olması olarak göstermiştir. Bu farklılık, insana bizzat "kendi yaşama biçimini seçme ve öbür hayvanların yanında bunu başaracak tek hayvan olma olanağı"nı vermiştir.[34] Bu anlamda seçen insan özgürdür, *özgür varlık*tır. Toplum haline gelme (*Vergesellschaftung*) de gerçeklik ve işlevini bu özgür varlığın iradesinden alır. Yani özgür varlık olarak insan, doğal yanından az çok bağımsız olan bir iradeye göre eyler. İşte bu yön, insanın doğaya en az bağımlı olan yanı, onun *tinselliği*dir. Kant, kendisinden sonraki tüm Alman felsefe geleneğini etkileyen bu ayrımı yaparsa da onun ilgisi, özgür varlık olarak insanın kendine seçtiği bir *olması gerekene* (*sollen*), kendine koyduğu bir *ide*ye göre nasıl bir ahlak kurabileceği üzerinedir. Bu *normatif* ilgiyle o, kendi *ödev ahlakı*nı temellendirir. Yani Kant'ın ilgisi somut insan ilişkileri, toplumsal gerçekliğin betimi ya da tarihsel gelişme (süreçleşme) üstüne değildir.[35]

Hegel, Kant'ın doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayrımından yola çıkarsa da onun normatif ilgisini bir yana bırakır. Hegel için bir insanın kendisine koyduğu bir ideye göre eylemde bulunması o insan için "soyut" bir geçerlilik taşıyabilir ama, insana ve topluma yönelen bir felsefe için anlaşılması ve izlenmesi gereken şeyler, insanların tarih boyunca düşündükleri,

boyuna değişen anlamlara sahip olan ideler ve bu idelere bağlanarak oluşturmuş oldukları kurumlardır. Birer insan yaratısı olan bu ideler ve kurumlar, öbür yandan, bir süreç içerisinde, *tarih* içinde, insanı ve toplumu da karakterize eden bir etkinlik ve güç kazanırlar. İşte, tinselliği oluşturan da budur. Böylece Kant'ın normatif ilgiye bağlı statik tinsellik anlayışı, Hegel'de dinamik tinsellik anlayışına dönüşür. Yalnız ne var ki Hegel, tinselliğin insan iradesinin bir ürünü olduğu kadar tanrısal güçlerin de ürünü olduğunu belirterek, tinsel gerçekliği kendi teleolojist idealizmi içinde işler ve onu kendi metafiziğinin ana konusu yapar. Ama önemli olan, Hegel'in tarihselcilik açısından büyük önemi olan şu saptamasıdır: Doğal yanının yanı sıra insan, tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Öbür yandan, insan aklı, içinde bulunduğu tarihsel koşulları yeterince anlama olanağından da belli derecelerde yoksundur. Çünkü insanlar, yaşadıkları dönemin görüş açıları, görüş olanaklarıyla sınırlanmışlardır. Bu görüş olanakları, Hegel'e göre, her dönemde "dünya görüşü" (*Weltanschauung*) dediğimiz, o dönemle ilgili bir düşünce tablosu oluşmasına neden olur.[36]

Marx, Hegel'in tinsel gerçeklikle ilgili idealizmini, onun insanın *ötesinde* bir *mutlak tin*in olduğu görüşünü yadsır. Tinsel gerçeklik, Marx'ta bir yandan maddi toplumsal etkenlerin doğurduğu bir sonuç, öbür yandan insanın kendi özyaratıcılığının bir ürünüdür ve tarihsel gelişme içinde bir *bilinç* olarak ortaya çıkar. Bu haliyle de toplumsal yaşam koşullarının ve insan yaratıcılığının belirlediği bir toplumsal varoluş bilincidir. Marx için de, Hegel'de olduğu gibi, insan tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda *tarih* içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Ama bu tinsellik Hegel'de olduğu gibi bir mutlak tin'in gerçekleşmesine hizmet etmez; tersine, bu tinsel-

lik maddi toplumsal koşulların (ekonomi) belirlediği bir *bilinç durumu*dur. Bu nedenle, belli bir dönemin görüş olanakları, yani "dünya görüşü" de Hegel'de olduğu gibi o dönemin *tümünü* karakterize etmez. Belli bir tarihsel dönemde, o dönemdeki toplumsal koşullara göre oluşan toplumsal grupların, sınıfların birbirine benzemeyen "dünya görüşleri" vardır. Öyle ki, bir toplumsal grubun ya da sınıfın "dünyayı algılaması" bile bağlı olunan dünya görüşüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Yine öyle ki, "insan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz."[37] Marx buna *ideolojik algılama* ya da *yanlış bilinç* diyor. Marx'ın bu terimi, çağdaş kültür sosyolojisine *yanlı algılama* olarak geçmiştir.

Kant, Hegel ve Marx'la sınırlı olan bu kısa bilgi aktarımından amaç şuydu: Alman felsefe geleneğinde doğa, insan ve toplum konularına bakış tarzının temel karakteristiği, öncelikle doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayrımına dayanır. İkinci olarak, tinsel gerçeklik, insanın kendisini, doğayı ve toplumu algılayış biçimini de etkileyen *tarihsel birikim*dir. Öyle ki, insanın *bilgi* etkinliği, salt bilgikuramsal bir baza, örneğin şu ya da bu türden bir empirizme ya da yine şu ya da bu türden bir rasyonalizme dayatılarak ancak kısıtlı bir biçimde açıklanabilir. Çünkü insanın bilgi etkinliği aynı zamanda ve belki de öncelikle, tarihsel birikimlerin koşullandırması altında, değişik dönemlerde çeşitli "dünya görüşleri"ne bağlı bir başka baza da dayanır. Örneğin Marx bunu şöyle anlatır: "İnsan duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, *insanileştirilmiş* doğanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Beş duyunun *oluşması*, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur."[38]

İşte, Comte'un olgucu ülkücülüğü ve tüm toplumsal disiplinler için temel bilim olarak konumladığı "sosyoloji"si, geçen yüzyılın son çeyreğinde Almanya'da bu düşünce geleneğiyle

karşılaşmıştır. Öyle ki, Comte sosyolojisine yöneltilen eleştiriler, sonradan tarihselci bilgi ve bilim görüşünün kaynağı olmuştur. Ancak, sözü edilen karşılaşmadan önce de Almanya'da bir yandan Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen gibi Yeni Kantçıların, öbür yandan kökleri Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder ve Leopold von Ranke'ye dayanan Alman Tarih Okulu yandaşlarının başlattıkları bir *doğa bilimi eleştirisi akımı* zaten vardı. Comte'un "sosyoloji"siyle bu kez eleştiri, doğa bilimini örnek alan bir "sosyoloji"nin olabilirliği ve hatta ne'liği (mahiyet) üzerine bir eleştiriye dönüşmüş ve Alman felsefesinde 20. yüzyılın ilk onyıllarına kadar *sosyolojik bilgi eleştirisi* adıyla anılan bir dönem ortaya çıkmıştır.[39]

Bu dönemi büyük ölçüde Wilhelm Dilthey'ın yaşam ve tarih felsefesi ve bu felsefenin ışığında Comte'un "sosyoloji"sine getirdiği eleştiriler karakterize eder. Dilthey da Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu yandaşları gibi, önce doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayrımından hareket eder. Ona göre, bu iki gerçeklik alanı *konu* ve *yöntem* bakımından birbirinden farklı iki bilim grubunca araştırılabilir: 1. Doğa bilimleri. 2. Tin bilimleri. Bir doğa bilimi, doğal olguları inceler ve bu olgular arasındaki ilişkileri nedensellik ve azlık-çokluk (nicelik) yönünden *açıklar* (*erklaeren*), bu olgular arasındaki "değişmez" ilişkileri saptamaya çalışır ve saptadığı bu ilişkilere *yasa* adını verir. Doğa bilimlerinin yöntemleri *açıklayıcı*dır. Açıklama ise *nedenselliği* gerektirir. Nedensel ve nicel bir açıklama peşindeki doğa bilimleri için en uygun açıklama biçimi ise matematiksel açıklamadır.[40] Dilthey'ın, doğa bilimlerini böyle konumlayışı aslında olgucu bir konumlamadır. Ama "tin bilimleri" söz konusu olduğunda konumlama değişir. Dilthey'a göre "tin bilimleri" ancak öznel (sübjektif) olarak bir *anlama* (*verstehen*)

konusu olabilen değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlam*larını, kısacası tinsel gerçekliği ele almak durumundadır. Tinsel gerçekliği oluşturan ideler, normlar, değerler her şeyden önce *yaşanırlar* (*erleben*). Bunlar tarihsel birikim olarak "insan yaşamı"nı yönlendiren, hatta biçimleyen şeylerdir. Bu yüzden de bunlar bir algılamanın değil, yaşantılara dayalı bir *anlama*nın konusu olabilirler. Tinsel gerçekliği anlamak isteyen araştırmacı içinse, başvurabileceği en önemli kaynak *yazılı yapıtlar*dır. Yazılı yapıtların "yorumu bu yapıtların yaratıcılarını ilkin tarihsel kişilikler olarak kavrar, giderek onları yaşadıkları tarihsel dönemin birer temsilcisi olarak görür, son aşamada aydınlatılması gereken ise *tarihsel olan*dır, *tarihsellik*tir."[41] Dilthey, "yaşam" terimiyle doğal yaşamı (*natürliches Leben*) değil, ondan kaynaklanan, fakat ondan farklılaşan tinsel yaşamı (*geistiges Leben*) kasteder. Tinsel yaşamın öznelerarasılık zemininde gerçekleşme alanı ise *tarih*tir. Tarih ise, doğa bilimlerin empirik yöntemleriyle bir gözlem konusu, bir açıklama nesnesi haline getirilemez; onu *anlamak* gerekir. Bu bakımdan Dilthey, bir bilim olarak "sosyoloji"ye karşı değilse de Comte'un "sosyoloji"sine karşı olduğunu belirtir.[42] Doğabilimsel yöntemlerle tinsel gerçekliğe yönelmek yanlıştır. Doğa bilimleri *olgu* üstüne kurulur, tin bilimlerinin yöneldiği şeyse *anlam*dır. İnsanın toplum içindeki etkinliğini dış koşullar kadar "değerler" de belirler. Birer empirik olgu olmayan "değerler" hesaba katılmadan insan eylemleri anlaşılamaz, toplum kavranamaz. İnsanlar, başka insanları ve toplumsal kurumları olduğu kadar, hatta doğayı bile bu "değerler"in süzgecinden geçen yönleriyle tanırlar. Örneğin Newton, evrende bir "uyum" olduğunu söylerken kendi *dinsel* inançlarını da bu arada yansıtmış oluyordu ve bizler birkaç yüzyıl süresince evreni, Newton'un uyumcu mekaniği açısından algıladık. Ne var ki, doğanın bile belli bir

tinsel birikim süzgecinden geçtikten sona algılanması, tin bilimleri açısından şu güçlüğü ortaya çıkarır: Tin bilimleri bir yandan tarihsel-tinsel gerçekliği yaratanların her dönemde bu gerçekliği hangi değerlere göre oluşturduklarını anlamaya çalışır; öbür yandan, tin bilimci araştırmasına başlarken, ona kendi değerleri yön ve biçim verir. Bu nedenle, tin bilimlerinde *görecilik*ten, *seçicilik*ten, araştırmacının özel ilgilerine bağlı bir ayıklamadan, kısacası *yanlı algılama* denen şeyden sonuna kadar kaçınmak olanaksızdır.[43]

Böylece Dilthey, bilgiyi ve bilimi zamana (tarih) bağlı olmayan bir boyut içinde görmeye çalışan *bilgi kuramcılığı*nı (epistemolojizm) tek yanlılık ve kısırlık içinde bulur. Bu, bilginin ve bilimin bilgikuramsal bir özerkliği olduğu hakkındaki her türlü görüşün (bu arada çeşitli olguculukların) tek boyutlu olduğunu belirtmektir. Dilthey için *bilginin temeli bilgikuramsal değil, tarihseldir*. Bilgi her tarihsel dönem ya da süreçte, o tarihsel dönem ya da sürecin yaftasını oluşturan tinselliğin, yani tarihin de bir ürünüdür. Birey, kendini ve evreni bağımsız ve özerk olarak asla tam tamına (*adequat*) kavrayamaz; çünkü o, tarih tarafından belirlenmiş ve "tutuklanmıştır". Onun algıları, naif empirizmin umduğu gibi salt ve aracısız değildir. Çünkü *algılayan özne* (*süje*), *önce tarihsel bireydir*. John Locke'un *tabula rasa*'sı, tarihin başladığı andan beri hiçbir zaman olmamıştır. İnsan hem kendini (ve toplumu) hem de evreni tarihsel belirlenimi altında, bir tarihsel gözlükle algılar. Bu nedenle, bilgiye giden yol, doğa bilimlerinin naif empirizmine bağlı *açıklamacı* yöntemlerden önce, tarihe yönelen *anlamacı* bir yöntem olabilir. Böyle bir yöntemle yönelinecek olan şeyler de tinsel ürünler olarak *yazılı yapıtlar*dır, bu yapıtların *dil*idir. Tin bilimlerinin yöntemi, bu yüzden *bugünün* ilgi ve değerlerine ister istemez bağımlı olacak bir bakış açısıyla, yazılı yapıtları ve bu yapıtların

dilini anlamaya çalışan *yorumlayıcı* bir anlama yöntemi olacaktır (hermeneutik). Çünkü dil, tarihsel bireyler olarak öznelerarası bildirişim ortamıdır. Öyle ki dil, tarihsel bireyler olarak insanların kendilerini tarihsel olarak anlama olanağı sağlayan ortamdır. Çünkü insanın kendisi ve evren hakkındaki deneyimlerinin dışavurulma ve nesnelleşme ortamı olarak dil, bizzat kullanıldığı dönemin bilgisinin de, yaşam tarzının da taşıyıcısıdır. Dilin bu nesnelleşme özelliği, tinsellik ve tarihselliği bir eylem bağlamı ve bir süreç olarak saptamak için başvurulması gereken ana kaynak olarak dili karşımıza çıkarıyor.[44]

Heinrich Rickert, doğa bilimi-tin bilimi ayrımını Dilthey'ın yaptığı gibi *konu* ve *yöntem* açısından yapmaz. Rickert'e göre salt doğa bilimlerine ya da salt tin bilimlerine özgü konular ve yöntemler yoktur. Doğa bilimleri de, tin bilimleri de birbirlerinin yöntemlerine pekâlâ başvurabilirler. Rickert, bilimleri konularına ve yöntemlerine göre değil, *bilgisel hedef*lerine göre ayırmak gerektiğini vurgular. Bilgisel hedef bakımından doğa bilimleri, konuları olan doğa hakkında *genel yasalar* bulma peşindedir. Bu bakımdan doğa bilimleri, bilgisel hedeflerine varmak için *genelleştirici* (*generalisierende*) bir bakış tarzı edinir ve genel kavramlarla (mantıktaki adlarıyla cins kavramları) çalışırlar. Oysa, tinsel gerçeklik alanında her ne kadar genelleştirici bakış tarzlarıyla da pekâlâ iş görülebilirse de bu alanda esas hedef, konuyu kendi tarihsel bireyselliği (*Individualite*) içinde ele almaktır. Çünkü tinsel alanda, tarihte tekrar yoktur. Bu alanda belirli zaman dilimleri içinde ortaya çıkan, birbirine benzemez, kendine özgü oluşlar vardır. Bu yüzden örneğin tarih bilimi, *bir defalık oluşun bilimi* olagelmiştir. Tarihsel-tinsel oluş, bu yüzden doğa bilimlerinin genelleştirici bakış tarzı yanında, ama öncelikle *bireyselleştirici* (*individualisierende*) bir bakış tarzını gerektirir. Ama doğa bilimleri de kendi konularıyla

ilgili olarak bireyselleştirici bir bakış tarzına pekâlâ başvurabilirler. Yani bilimleri konularına ve yöntemlerine göre ayırmak yanlıştır. Rickert bunu şu ünlü tümcesinde dile getirir:

"Kendisine genellik açısından baktığımızda gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda gerçeklik tarihtir."[45]

Böylece, *doğa* ve *tin* kavramları Rickert'te birbirinden bağımsız anlamı olan kavramlar olmaktan çıkarlar. Doğa, kendiliğinden oluşmanın, kendi kendine gelişmenin içkin kavramıdır; tin ise, eyleyen insanın değerlere bağlı amaçlar doğrultusunda ortaya koydukları ya da ortaya konulanların motivasyonu altında yapıp-ettikleridir. Tinsel (Rickert "tinsel" terimi yerine "kültürel" terimini kullanır) alanda değerlerin belirleyici işlevleri vardır ve tin bilimleri, insan eylemlerini ve giderek tini (kültürü) bu *değerler*in zamansal dilimler içindeki belirleyiciliklerini saptama yoluyla aydınlatabilirler. Tinsel alanda, doğabilimsel anlamda süreklilikten (*Kontinuite*) kaynaklanan, tekrardan çıkarılan genel yasalara varılamaz. Bu bakımdan Rickert, kültür gerçekliğine sadece doğabilimsel yöntemlerin genelleştiriciliğiyle eğilmenin tin bilimleri alanında bunalım yarattığı konusunda Dilthey'a katılır ve bu bunalımın olgucuların "dogmatik natüralizm"lerinden kaynaklandığını belirtir.[46] Rickert'e göre, her tarihsel dönemin kendine özgü bir *hakikati* vardır. Tin bilimleri, işte bu hakikatin peşinde olmalıdır.

Yeni Kantçı gelenekte, tarihselci tutumun, özellikle bu geleneğin son temsilcilerinde daha da ağır bastığı gözlenebilir. Örneğin Ernst Cassirer'de bilgi, verilerin değil, aklın bir *ürünü*dür. Bilgi, veriler çokluğunun bir toplamı değildir; tersine, çokluktaki birliktir, yani çokluk hakkında geliştirilen bir *kavramın bilgisi*dir. Kavram kurma ise, insanın *simgeleştirme yetisi*nin bir sonucudur. Simgeleştirme de bir tarihsel birikimi

gerektirir. Öyle ki, simgeler her türlü bilginin *ön-bilgisel* ve *ön-bilimsel* belirleyicileridir.[47]

V

Şimdi, yukarıdan beri belirtilenlerin ışığında, tarihselciliğin olguculuk karşısında ve olguculuğa göre şu özellikleri içerdiği görülebilir:

a. Yeni ya da eski olsun, her türlü olguculuk için bilginin kaynağı duyu verileridir. Yani bir öncelik-sonralık açısından bakıldığında, bilgi algıyı izler. Öyle ki, her türlü olguculuk için algı kendi başına bir etkinlikmişçesine ele alınır. Zihnimiz bu sırada pasiftir (Locke'un *tabula rasa*'sını burada yine anmak gerekir). Oysa Hegel ve Marx'tan bu yana, özellikle Dilthey, Rickert, Max Weber, Karl Mannheim'la birlikte algı, insanın tinselliğinden bağımsız bir şey olarak görülmemektedir. Algı, tinsel-tarihsel bir varlık olarak insanın bu niteliğiyle gerçekleştirdiği bir şeydir. Tinsel-tarihsel varlık olarak insanın evrenle (algı dünyası) kurduğu ilişki *doğrudan* bir ilişki değildir. İnsan, evreni tinsel-tarihsel donanımı *aracılığıyla* kavrar. Bu açıdan bakıldığında, bilgi kuramcılığının yaptığı, insanın tinsel yanını "indirgeme"ye tabi tutmaktır.[48]

b. Yine Marx'tan bu yana, her tarihsel dönemin ve bu dönemlerdeki çeşitli insan gruplarının kendi toplumsal konum ve koşullanmalarına göre, kendilerini, doğayı ve toplumu değişik *açılardan* yorumladıkları biliniyor. Bu açılarsa, özellikle Dilthey, Rickert ve Max Weber'in belirttikleri gibi, her dönemde başka başkadır. Bu nedenle bilgi, her tarihsel dönemde bir *yanlı algılama*nın da ürünüdür.

c. Özellikle ilk dönemiyle yeni olguculuk, *naif empirik algı*

denebilecek bir algıyı bilginin ve bilimin kaynağı sayarak empirik kaynaklı olmayan her türlü bilgiyi (mantıksal önermeler dışında) "metafiziksel" kabul etmekle; bir sağınlığa ulaşma amacına sahiptir. Oysa tarihselci açıdan bakıldığında, *naif algı* diye bir şey yoktur. Örneğin, düşünme edimi için zorunlu olan özdeşlik ilkesi bile ilkel insandan tarihsel insana geçiş süreci içinde ortaya çıkmış tarihsel bir *simge*dir. İnsan belli bir tarihsel birikimle (bu arada özdeşliği de yaratıp düşünmesine kattığı tarihsellikle) algılar. Yani insanın dışında kendi başına bir gerçeklik varsa, bu gerçekliği ancak *dolaylı* ve *göreli* olarak algılama olanağı vardır. Kuşkusuz, dolaylı ve göreli olan bir *yanlı algılama*yla edinilen bilgi "yanlış" değil, *relatif*, *parçalı* ve *hipotetik*tir. Ama öbür yandan, bilgi konusundaki olgucu kısıtlamacılığı da ortadan kaldırarak, bilginin ve bilimin alanını genişletir. Çünkü olguculukta, gözlenebilen olguların ötesine geçmek yasaktır. "Başka bir deyişle, mevcudun ötesinde başka türden bir gerçek olabileceği, pozitivizmin gizlediği bir hususdur."[49] Olguculuğun yaygın nüfuzu olgucu gelenekteki adlarıyla "sosyal bilimler"in gelişmesine önemli sekteler vurmuştur.[50] Çünkü insan ve toplum, tinsel-tarihsel boyutundan soyulmuş ve doğabilimsel yöntemlerle çalışan bazı "empirik sosyal bilimler"in konusu haline getirilmiştir. Örneğin insanın "bilinç"ine yönelen bir empirik psikoloji, "bilinç"i, dıştan gözlenen ve istatistiksel olarak açıklanabilen insan davranışlarından yola çıkarak tanımlamıştır (*behaviorizm*). Ya da yine empirik bir "sosyoloji", "değerleri olgu gibi kabul etmek" yoluyla[51] sorunu çözümleyebileceğini ummuştur. Böylece, "empirik toplumsal bilimler", yöneldikleri gerçekliği tinsel-tarihsel boyutundan sıyırarak, bu gerçekliği naif olgucu bir baza oturtmuşlardır. Bu nedenle de Alman felsefe geleneğinde "tin bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) adıyla anılan bilimler ile özellikle Anglosakson ülkelerdeki

"sosyal bilimler" arasında olguculuk-tarihselcilik tartışmasına bağlı önemli anlam farklılıkları oluşmuştur.*

Bilgi ve bilim konusundaki olgucu ve tarihselci tutumlar karşılaştırıldığında, bu iki tutumun farklı kalkış noktalarından gelerek, özellikle günümüzde bir konuda aynı kanıyı paylaştıkları saptanabilir: *Bilginin* (*özellikle bilimsel bilginin*) *olasılı karakteri*.

Bilgiyi ve bilimi bilgi kuramı alanı dışına çıkmadan belirleme çabasındaki olguculuk için bilgi edinmenin sağlam yöntemi *indüktif mantık*tır. Yani tek tek verilerden, o verilerin tümü için hiçbir zaman kapsayıcı, *genel* olamayacaksa da o veriler hakkında *genelleştirilmiş* bir bilgiye ulaşmak. Ama kuşkusuz ki, bu genelleştirilmiş indüktif bilgiler, çeşitli veri bağlamları ve verisel ilişkiler üstünde önceden *tahmine*, *sezgiye* vb. dayalı bir *hipotez* içerisinde *açıklanabilecek* şeylerdir. Bu nedenle bilimde *öndeyilerde* bulunmak kaçınılmazdır. Ele alınan verisel bağlam ya da ilişkilerin tümü için öngörülen kuramlar da *dedüktif* karakterli olacaklardır. Bu bakımdan, bilim aslında *hipotetik-dedüktif* yöntemlerle *kuramdan veriye* gider. Ama kuramın doğrulanması kuramın kendisine değil, verilerin kurama uygunluğuna, indüktif yolla sağlanan bilginin kuramı desteklemesine bağlıdır. Kuram, indüktif yolla sağlanan verisel bilgiye uymuyorsa, kuramda bir yanlışlık var demektir. Bu nedenle bilimin hipotetik-dedüktif bir karakteri varsa da onun denetim odağı, veriye dayanan indüktif bilgidir. İndüktif bilgi ise genel değil, genelleştirilmiş bir bilgidir. Bu nedenle veriyi tam ve kapsayıcı olarak değil, çeşitli kapsama oranlarında yansıtan *olasılı* bir bilgidir.[52]

* Burada olguculuğa yöneltilen eleştirilerin, yeni olguculuğun ikinci dönemi olarak adlandırdığımız lingüistik dönemi kısmen kapsadığını belirtmek gerekir. Lingüistikçilerin "anlam" anlayışlarının, tarihselci "anlam" anlayışına en azından ters düşmediğini söyleyebiliriz.

Buna karşılık tarihselcilik, bilginin olasılığına, bir yandan araştırmacının konumundan, öbür yandan tinsel gerçekliğin konu (obje) olarak gösterdiği özellikten kalkarak varır.

Ama önce "tin" kavramının tarihselciliğin elinde kazandığı anlama değinmek gerekir. "Tin" (*Geist*) kavramı, Alman İdealizmi'nin spekülatif tarih ve kültür anlayışında kaynağını bulan bir kavramdır. Bu nedenle olgucu tutumun hep kuşkuyla karşıladığı bir kavram olagelmiştir. Ne var ki, özellikle Dilthey'dan bu yana Ernst Troeltsch, Erich Rothacker, Max Weber, Karl Mannheim, Ernst Cassirer gibi düşünürlerin elinde bu metafiziksel anlamından sıyrılmış ve bugün genellikle "kültür" sözcüğüyle anlatılan şeyi karşılayan bir içeriğe kavuşmuştur. Bu anlamda örneğin Rothacker "tin" ya da "kültür"ü, "bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüşebilen yaşam stili" olarak tanımlar.[53] Cassirer, "kültür"ü, ancak toplumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az veya çok, ama sürekli değişen bir işaret ve simgeler topluluğuna göre şekillenip yönlenen bir yapay dünya olarak görür.[54]

İşte, tarihselcilik, esas amaç olarak, bu "yaşam stili"nin, bu "işaret ve simgeler topluluğu"nun, kısacası, "kültür"ün bilgisine ulaşmak ister. Ancak, tarihselcilik için amaç, *ilk planda*, her tür insan topluluğu için geçerli olabilecek genelgeçer bir "kültür" bilgisine ulaşmak da değildir. Çünkü "kültür" insan topluluklarının kendilerine özgü "yaşam stilleri" olarak vardır; o, değişik insan topluluklarının değişik yaşam örgüleri olarak ortaya çıkar. Gerçi bu değişik yaşam örgüleri arasında her insan topluluğunda rastlanabilecek benzer, yaklaşık, hatta ortak özellikler olabilir; ama buradan kalkarak tüm insan toplulukları, tüm toplumlar için geçerli olabilecek genelgeçer bir "kültür" kavramı oluşturmak, ancak yapay olarak olanaklıdır. Kuşkusuz, "kültür" kavramı da doğabilimsel bir olguyu bir genel

kavram altına sokarken yaptığımız gibi, *genelleştirici* bir yöntemle pekâlâ ele alınabilir. Ama bu yolla elde edilecek bilgi, tek tek "kültürler"in kendilerine özgülüklerini, bireyselliklerini fark edemeyen yapay bir *kurgu bilgisi* olacaktır. Böyle bir kurgu bilgisine tarihselci de başvurabilir. Ama tarihselcilik için esas amaç; soyut bir "kültür" kavramı peşinde koşmaktan çok, her tarihsel dönem ve süreç içerisinde insanların ve toplumların kendilerine ördükleri yaşam örgülerini, kendi teklikleri içinde, *bireyselleştirici* bir tutumla ele almaktır. Bu yaşam örgüsünü belirleyen işaret ve simgelerin doğada karşılıkları yoktur; bunlar *olgu* değildirler. Doğabilimsel anlamda *olgu*, doğrudan gözlem konusu olabilen şeydir ve o olgunun *nedeni*, yine bir başka olgudur. Gerçi bu açıdan insan eylemleri ve toplumsal kurumlar da birer olgu olarak gözlem konusu yapılabilirler. Ama insan eylemlerini ve toplumsal kurumları etkileyen maddi etkenler yanında gözlem, deney gibi doğabilimsel yollarla saptayamayacağımız *nedenler* de vardır. İnsan eylemlerinin büyük çoğunluğu, birer olgu olarak nedenini doğa bilimlerindeki gibi başka olguya dayayamayacağımız türdendir; onlar ancak bir "anlam"a dayatılarak açıklanabilecek şeylerdir.* Namaz kılan bir insanın eylemi, doğabilimsel yöntemlere başvurulduğunda bazı fiziksel hareketlerden ibarettir. Ama bu fiziksel hareketlerin *neden*ini sorduğumuzda bu hareketleri yönlendiren bir "anlam" (İslam dini ve onun beş koşulu) olduğunu görür ve olayı bu "anlam"a dayanarak açıklarız. Öyle ki, insanın biyo-

* Bu "anlam"larla *maddi* etkenler arasında kuşkusuz, bir nedensellik bağı vardır. Ama neden-sonuç ilişkisinde maddi etkenleri başat kabul etmek ve bu "anlam"ları maddi etkenlere bağlı birer ürün saymak büyük ölçüde onaylanabilir bir tutumsa da kültür gerçekliğine yönelmede çoğu kez bir tek yanlılığın işaretidir. "Anlam"larla maddi etkenler arasında tek yanlı bir neden-sonuç ilişkisi değil, bir karşılıklı etkileşim vardır.

psişik eylemleri dışındaki hemen tüm eylemleri, toplumdan gelen ve büyük bölümüyle *anlam aracılığıyla açıklanabilecek* olgular durumundadır ve "kültür"ü yapan da insanın *"anlam"a bağlı etkinliği*dir. Bu nedenle "kültür" gerçekliği, anlamcı bir açıklamacılığı gerektirir. Ne var ki, bu gerçeklik hakkında güvenilir bilgi elde etmeyi engelleyen nedenler vardır. Bir kez, bu gerçeklik, doğal olgularda gördüğümüz süreklilik ve tekrar etme özelliklerine sahip değildir. Öbür yandan, özellikle modern çağlar göz önünde tutulduğunda, hiçbir "kültür" tek başına değildir ve başka "kültürler"le etkileşim içindedir. Kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının önünde, bu yüzden tarihin sonsuz çeşitliliği durur. Üstelik, bu gerçekliğe eğilen araştırmacının da özel bir durumu vardır. Çünkü kültür gerçekliğine eğilen araştırmacının kendisi de belli bir kültürel donanım içindedir. Özetle, kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etme çabasının önünde iki temel güçlük vardır: a. Tarihte ne olup bittiğini, değişik dönemlerde insanların, insan gruplarının hangi koşullar altında ne türlü "anlam"larla kendi tarihselliklerini (kültürlerini) oluşturduklarını hiçbir zaman yetesiye bilemeyiz. Çünkü bir yandan bir veri yetersizliği vardır; öbür yandan bir tarihsel olayı, bir tarihsel dönemi etkileyen nedenler sonsuz denebilecek kadar karmaşık olabilirler. Toplumsal olaylarda doğa bilimlerinde olduğu gibi, bir ya da birkaç etkene bağlı basit bir nedensellik zinciri oluşturma olanağı yoktur. b. Araştırmacının kendisi, *bugünün* ilgi ve değerlerinin az ya da çok etkisinde olan bir kültürel donanıma sahiptir. O, konusuna eğilirken, konusu karşısında kendi kültürel donanımından tam olarak sıyrılamaz. Yani araştırmacı, araştırmasına *bugünün* ilgi ve değerlerinden tam olarak kopamayarak, az ya da çok oranda *yanlı* ve *göreli* bir görüş geliştirerek başlar. Bu iki güçlükten dolayı araştırmacı, sisler içindeki bir gerçekliğe bir

de kendi buğulu gözlüklerinin ardından bakmak zorunda kalmaktadır. Böyle olunca, onun, kültür gerçekliği hakkında elde edeceği bilgi *olasılı* bir karakter taşıyacaktır. Yine bu nedenle, onun yapabileceği, konusu hakkında *hipotetik* karakterli *anlayıcı bir yorum* sunabilmektir. Öyle ki, kültür gerçekliğini anlama çabası, yorumlayıcı bir çabadır.[55] Üstelik bu çaba, insanların ve toplumların her tarihsel dönemde kendilerini, evreni ve toplumu nasıl yorumladıklarının da yorumunu vermek, yani bir *yorumbilgisi* (hermeneutik) çabası olmak durumundadır.*

Olgucu açıdan bakıldığında, kültür gerçekliğini, "yaşam stili"ni belirleyen işaret ve simgelerin (ahlaksal, estetik, dinsel, politik ve giderek ideolojik ilke ve normlar) doğada karşılığı yoktur. Üstelik tarihselcilerin vurguladığı gibi, bunlar büyük ölçüde akılcı ölçütlere değil, akıldışı (irrasyonel) *motiflere* bağ-

* Burada tarihselciliği *tarihsicilik*ten (*historisizm*) ayırma gereği ortaya çıkıyor. Tarihselcilik (historizm) ve tarihsicilik (historisizm) Alman felsefe dilinde karşılaşılan sözcükler olup öbür Batılı felsefe dillerinde tam karşılığı olmayan sözcüklerdir. *Tarihsicilik*, her şeyi "tin"e bağlayan, her şeyi bir tarihsel oluş olarak gören ve buradan genelgeçer bir dünya görüşü çıkarmak isteyen tutumun adıdır ve bu anlamıyla Edmund Husserl'in kullandığı bir sözcüktür. Daha sonra Popper, sözcüğü, tüm toplumsal-tarihsel olayların bazı evrensel yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaları bilmekle, gelecek hakkında kehanetlerde bulunabileceğini savunan tutumu da kapsar biçimde kullanmıştır. Bu anlamda *tarihsicilik*, aynı zamanda olguculuğa karşı olan bir "evrenselcilik"i içerir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Rothacker'e göre, tarihsiciliği tarihselcilikten ayıran fark da tam bu noktada ortaya çıkar. Öyle ki, tarihselcilik kavramının karşıtı Rothacker'e göre "natüralizm" değil, "evrenselcilik"tir. Tarihselcilik, *göreciliğe* ve *çokçu* (pluralist) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü, *tarihsicilik* ise eninde sonunda spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziğidir. (Bkz. Gunter Schultz, "Historismus", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, ss. 1142-1146).

lıdırlar. Örneğin, "kendini tanrıya adama" gibi dinsel simgelere bağlı bir edim ya da "fedakârlık" gibi bir ahlaksal tutum hiçbir akılcı ölçüte bağlı değildir. Bu simgeler, normlar, olgucuların dediği gibi, *fiziğin ötesinde*dirler; sözcük anlamıyla *meta-fizik-sel*dirler. Bu simgelerin büyük çoğunluğu, olgucu lingüistik-çilerin "buyruk kipinden dilsel ifadeler" dedikleri bir tümce yapısı içinde dile getirilirler ve olgusal içerikleri olmadığından bilgi vermezler.

Bu olgucu saptamaya tarihselci de katılır. Ne var ki, bu simgeler, tarihselci için insan eylemlerini ve toplumu niteleyen ve dolayısıyla giderek kültür gerçekliği hakkında bilgi elde etmek için başvurulması gereken *motifler* durumundadırlar. Ayrıca, doğa bilimlerinin olgucu yöntemleriyle olduğu kadar, ama daha esaslı olarak, birer "anlam" taşıdıkları için anlamacı bir bilgi ve bilim tutumuyla ele alınması gereken *nedenler* durumundadırlar. Nedenler olarak bu *motifler*, doğa bilimlerinin yöntemlerini benimseyen kurgucu bir "sosyoloji"nin *genelleştirici* bilgi tutumuyla ve "değerleri olgu gibi ele alma" zorlamasıyla ele alındıklarında, ortaya örneğin Talcott Parsons'un "total kültür sistemi" türünden yapay bir şema çıkmaktadır. Oysa bu motifler, bize hiç de her türlü toplum için genelgeçer olabilecek bir şema verecek kadar süreklilik ve tekrar göstermezler. Bu motifler her tarihsel dönemde ya da süreçte değişen, çeşitli toplumlarda çeşitli biçimlerde etkin olan, bu nedenle genelleştirici yapay kurgular yanında bir de, ama esaslı olarak, *bireyselleştirici* bir tutumla anlaşılması ve sonra da açıklamaya temel yapılması gereken nedenlerdir. İşte, tarihselcilik insanların ve toplumların bu motiflere bağlı olarak, her dönemde ne türlü kendine özgü bir etkinlik (kültür) içinde yaşadıklarının bilgisi peşindedir.

Tarihselci için insanlar ve toplumlar kendilerini ve evreni,

bizzat *mantığı* ve *doğa bilimi*ni de yaratarak içeren ve onlardan etkilenmiş olan bir kültürel gözlükle tanırlar. Bilgi ve bilim, kendisini hem kendi hem de başkası sanan ilkel insan anımsandığında, özdeşliği ve dolayısıyla mantığı yaratmış tarihsel insanın bir başarısı, bir *dışlaştırması*, bir *nesnelleştirmesi*dir (*objektivation*). Bu nedenle, bilgi kuramcılığının başsorunu olan "bilgi ve bilimde nesnellik" sorunu, önce, tarihsel *bireyin nesnelleştirmesi olarak ortaya çıkan bilgi ve bilimde nesnellik* sorunu olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, olguculuğun bağlı olduğu doğabilimsel bilgi ve bilim, tarihsel birey olarak insanın, kendi tarihselliğini işe karıştırmamaya özen gösteren bir yöneliminin (*intention*) ürünüdür, bir *indirgemeciliğin* (*reduktivizm*) sonucudur. Tarihselci, olguculuğu ve ona bağlı doğa bilimini böyle konumlar. Bunun yanı sıra tarihsel birey olarak insan, bizzat kendi tarihselliğine (kültüre) yönelen bir bilgi etkinliğine de muhtaçtır. Olguculuk-tarihselcilik tartışması da daha çok, sözü edilen bu bilgi etkinliğinin niteliği üstünde yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında olguculuk-tarihselcilik tartışması, geleneksel *intentio recta* (doğrudan, naif yönelim) ile *intentio obliqua* (dönüşlü yönelim) tartışmasını da içerir görünmekteyse de tarihselci açıdan böyle bir yönelim farklılığından söz etmek, bilgiyi ve bilimi tarihsel bireyin, insanın nesnelleştirmesi olarak gördükten *sonra* olanaklıdır. Çünkü bilgi ve bilim, ister doğaya, ister kültüre yönelinmiş olunsun, temelde bizzat tarihsel birey olarak insanın bir *refleksiyon*udur. Öyle ki, örneğin doğa bilimlerine mal edilen *intentio recta*, aslında tarihsel bireyin doğa karşısında, doğaya kendi tarihselliğini, ilgi ve değerlerini bulaştırmamaya çalışarak takındığı bir bilgi tutumudur. (Zaten tarihselci açıdan irdelenmesi gereken önemli bir konu da burada beliriyor: Bu, tarihsel bireyin böyle bir bilgi tutumunu ne oranda gerçekleştirebildiği ya da gerçek-

leştirebileceği konusudur.) Tarihsel birey olarak insan, tarihsel olmayanı (doğayı) bilmek için kendi tarihselliğini yapay bir *indirgemeye* tabi tutmuş, algıyı ve algı bilgisini kendi tarihselliğinden yalıtma çabası içine girmiştir. Doğa bilimleri alanındaki başarılar da aslında onun bu yalıtıcı tutumunun ürünüdürler. Örneğin yeni olguculuk bu bakımdan, insanın kendi tarihselliğini evrene taşımaması, ona değerler yüklememesi konusundaki önerileri ve etkinliği ile, yine tarihsel insanın belli bir döneme özgü bir ürünü olarak görülmelidir.

Artık, tarihselciliğin olguculuğu dışlayan değil, onu bir tarihsel ürün olarak görüp değerlendirmeyi mümkün kılan bir bilgi ve bilim tutumuna sahip olduğu söylenebilir. Tarihselciliğin en önemli başarısı, kültür gerçekliğine olgucu refleksiyonla yönelmenin sakıncalarını ortaya koymuş olması, bu gerçekliğin anlamacı-yorumlamacı bir refleksiyona muhtaç olduğunu göstermiş bulunmasıdır.

Kuşkusuz, tarihselcilik de, olguculuk da insanın çağlardan beri süregelen ve son örneklerinden birini Husserl'in fenomenolojisinde gördüğümüz "kesin bilgi" ve "kesin bilim" özlemini gideremeyen ve ayrıca böyle savları da olmayan tutumlardır. Ama tarihselciliğin olguculuğa göre özellikle "kültür bilgisi ve bilimi"yle ilgili olarak *bilgi* ve *bilim* kavramlarının kapsamını daha geniş tuttuğu söylenebilir. Tarihselcilik, özellikle tek tek toplumların kendilerine özgü tinselliklerinin ve bu tinselliğin başka toplumlardan farklı yönlerinin anlaşılmasında, bir yandan "total kültür sistemi" kurguculuğunun, öbür yandan dar alan araştırmacılığının bu konudaki yetersizliğini gören bazı araştırmacılarca bu yüzden giderek benimsenmeye başlamıştır. Özellikle, "azgelişmiş" adı verilen ülkelerin bir bölüğünde, bu ülkelerin kendi tarihselliklerini (tinselliklerini, kültürlerini) anlama çabalarının önünde, bu ülkelerde yaygınlık kazanmış

olan olgucu "total kültür sistemi" kurguculuğunun ya da dar alan araştırmacılığının engelleyici işlevleri olduğu söylenebilir. Öbür yandan, örneğin günümüzde olguculuğun yalnızca bir bilgi ve bilim tutumu olmadığını, beraberinde bir *olgucu kültür* oluştuğunu ve bu kültürün Batı ülkelerinin bir bölüğünde ve bazı "azgelişmiş" ülkelerde toplumsal sorunlara bakış tarzında yaygın bir *yanlı algılama*ya yol açtığını saptama olanağını da bize ancak tarihselci tutum sağlamaktadır.

[1] Harald Delius, "Positivismus und Neupositivismus", *Philosophie*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1970, ss. 264-265.

[2] Hans Michael Baumgartner-Hermann Krings, "Erkennen, Erkenntnis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft der Philosophie, Darmstadt, 1974, s. 657.

[3] Harald Delius, a.g.e., ss. 269-270.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4. live 4.111, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969. (Oruç Aruoba tarafından Türkçeye çevrilmiştir. BFS yayını, İstanbul, 1985.)

[5] Moritz Schlick, *Gesammelte Aufsaetze*, s. 85; aktaran Harald Delius, a.g.e.

[6] a.g.e., s. 89.

[7] Ludwig Wittgenstein, a.g.e., 4.11.

[8] a.g.e., 4.003.

[9] a.g.e., 4.112.

[10] a.g.e., 6.13 ve 5.61.

[11] a.g.e., 4.112, 6.1233 ve 4.0031.

[12] a.g.e., 4.112.

[13] a.g.e., 3.221.

[14] a.g.e., 4.01.

[15] a.g.e., 6.1.

[16] a.g.e., 5.634.

[17] a.g.e., 6.53.

[18] a.g.e., 1.1, 1.11 ve 2.021.

[19] a.g.e., 6.54.

[20] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt 2, Çevirenler Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968, s. 313.

[21] Ludwig Wittgenstein, a.g.e., 1.13.

[22] Rudolf Carnap, *Die Logische Syntax der Sprache*, Verlag von Julius Springer, Viyana, 1934, s. 209.

[23] a.g.e., s. 207.

[24] John Wisdom, *Philosophical Perlexity*, s. 36; aktaran Harald Delius, a.g.e.

[25] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, no. 133.

[26] a.g.e., no. 133.

[27] Francis Bacon, *Novum organum scientiarum I*, s. 60; aktaran Harald Delius, a.g.e.

[28] Harald Delius, a.g.e., s. 266.

[29] Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 200.

[30] Harald Delius, a.g.e., s. 267.

[31] Bruno von Freytag-Löringhoff, *Logik, Ihr System und Ihr Verhältnis zur Logistik*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966, ss. 14-15.

[32] İsmail Tunalı, *Felsefe*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 81.

[33] Raymond Aron, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Almancaya Çeviren Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, ss. XI-XII.

[34] Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cilt 4, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972, s. 32.

[35] a.g.e., s. 34.

[36] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, ss. 342-359.

[37] Şerif Mardin, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1976, s. 19.

[38] Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Çeviren Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1968, s. 64.

[39] Friedrich Jonas, a.g.e., s. 32.

[40] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 1, Verlag von B.G. Taubner, Leipzig, 1922, ss. 17-36.

[41] Önay Sözer, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 38.

[42] Wilhelm Dilthey, a.g.e., 421.

[43] Şerif Mardin, a.g.e., s. 32.

[44] Wilhelm Dilthey, a.g.e., ss. 313-320.

[45] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929, s. XVIIII.

[46] Heinrich Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1915, s. 12.

[47] Ernst Cassirer, *Substansbegriff und Funktionsbegriff*, W.B.G., Darmstadt, 1980, ss. 359-380.

[48] Takiyettin Mengüşoğlu, "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 2, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1955, s. 54.

[49] Şerif Mardin, a.g.e., s. 45.

[50] a.g.e., s. 58.

[51] Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çeviren Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, s. 42.

[52] Hans Reichenbach, a.g.e., ss. 155-158.

[53] Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, s. 249.

[54] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, ss. 180-185.

[55] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1951, s. 428.

"TİN BİLİMLERİNE GİRİŞ"İN YÜZÜNCÜ YILI VE DILTHEY*

I

19. yüzyıldan bu yana, tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliklerinin bir "bilim" statüsüne kavuşmaları konusunda bilim felsefesi düzleminde sürdürülegelen tartışmalarda iki ana eğilimin etkili olduğu görülür: 1. Tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliklerini "doğa bilimi" örneğine göre düzenlemek ve bu düzenlemeye uygun bir *toplumsal bilim* veya daha yaygın adıyla *sosyal bilim* (*science social*, *Gesellschaftswissenschaft*) geliştirmek. 2. Tarihe ve topluma yönelecek bir bilimin "doğa bilimi" örneğine göre kurulamayacağı belirtilerek, burada hem konu ve hem de yöntem bakımından bir başka bilim tasarımı altında bir *tin bilimi* (*science of mind*, *Geisteswissenschaft*) oluşturmak.

Bu iki ana yönelim doğrultusunda geçen yüzyılın son çeyreğinden bu yana birbiriyle tartışagelmekte olan iki bilim felsefesi tipinden bile söz etmek olanaklıdır. Birinci tip bilim felsefesi, Bacon'dan başlayıp Locke, Hume ve Comte üzerinden Mach'a ve çağdaş mantıkçı empirizme (Schlick, Carnap vd.) kadar kendi içinde değişik çizgilerle uzanan *pozitivist bilim felsefesi*dir. Bu bilim felsefesi geleneğinde *tek bilim*, "bilimin birliği" (*unified science*) ilkesi egemendir ve bununla büyük ölçüde "bilim" ile "doğa bilimi" kavramlarının özdeşliği kastedilir.

* *Seminer* dergisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yayını, İzmir, sayı 2-3, 1983-84.

İkinci tip bilim felsefesi ise, kökleri İbn Haldun ve Giambattista Vico'ya kadar inen bir gelenek içinde, Johann Gottfried Herder, Alman Tarih Okulu (Leopold von Ranke, Wilhelm von Humboldt, Johann Gustav Droysen vd.), bazı bakımlardan Alman İdealizmi (özellikle Friedrich Daniel Schleiermacher) üzerinden Wilhelm Dilthey'a, Yeni Kantçı Heidelberg Okulu'na (özellikle Heinrich Rickert) ve çağdaş hermeneutik felsefesine (özellikle Hans-Georg Gadamer) kadar uzanan bir çizgi üstünde, "doğa bilimi" yanında bir ikinci bilimden söz eden ve bu bilimi temellendirmeye çalışan *tarihselci bilim felsefesi*dir. Gerçi pozitivist bilim felsefesinde de iki tür bilimden, *doğa bilimleri* ile *sosyal bilimler*den söz edilir; ama sosyal bilimler de aynı ve *tek* bilim tipine, yani yine "doğa bilimi"ne göre konumlanır; bir başka deyişle, "doğal gerçeklik" ile "toplumsal gerçeklik" arasında konu farklılığına dayalı bir ayrım yapılmış olsa da ve bundan dolayı uygulamada bazı yöntem farklılıklarının ortaya çıkabileceği kabul edilse de her iki tür bilim de aynı ve *tek* bilim tipine göre kurulurlar; yani bu bilimler tek bir bilim cinsinin türleridir. Oysa tarihselci bilim felsefesinde, doğal gerçekliğe yönelen bir bilimin büyük ölçüde pozitivist bilim felsefesince konumlandırıldığı ve adlandırıldığı biçimiyle "doğa bilimi"ni örnek alan bir bilim olduğu onaylanırsa da tarihe ve topluma yönelecek bir bilimin pozitivist bilim modelinden başka bir modele göre kurulması gerektiği vurgulanır. Bu yüzden, tarihselci bilim felsefesinde tek bir cinse bağlı iki tür bilim değil, iki ayrı cins bilim vardır. Çünkü tarihsel-toplumsal gerçeklik, sadece insana özgü bir gerçeklik doğada rastlanmayan bir *amaç-eylem bağıntısı*na göre oluşan, insanın kendisi için kurup içinde yer aldığı bir alan, bir tinsel dünyadır.[1] Böyle olduğu içindir ki, bu dünyanın gerçekliğine de ancak bu gerçekliğin doğal gerçeklikten farklı niteliğine uyan bir bilim,

tin bilimi yönelebilir. Yine bu nedenle "tin bilimi", pozitivist bilim felsefesinde tek bilim modeline göre geliştirilmek istenen "sosyal bilim"den ilkece ayrılır; ama ilke bakımından olan bu ayrılık, "sosyal bilim"in olabilirliğini yadsımayı gerektirmez; ne var ki, tarihsel-toplumsal gerçekliğe doğabilimsel yöntemlerle analoji kurularak geliştirilmiş yöntemlerle, örneğin istatistiksel yöntemlerle eğilmek, bu gerçeklik hakkında kapsamlı bir bilgiye ulaşma konusunda bize oldukça kısıtlı bir olanak sağlar ve bize ancak amaç-eylem bağıntısı içinde açık olabilen temel nedenlerin sonuçları durumundaki olgular arasındaki ilişkileri kâğıt üzerine dökmeye hizmet eder. Oysa gerçek bilme, sonuçları değil de nedenleri bilme ise, bizi tarihsel-toplumsal gerçeklik hakkında bir "nedenli bilme"ye götürecek bir başka bilim modeline ihtiyaç vardır.

Bu ikinci tip bilim modelini kurma ve tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bilimleri bu modele göre temellendirme girişimleri, felsefe tarihinde İbn Haldun'a, Batı düşüncesinde ise Vico'ya kadar geri giden bir geçmişe sahiptir.[2] Ama bu bilim modelini, tin bilimlerinin doğa bilimleriyle olan sınırlarını genişliğine göstermek yoluyla sistematik bir biçimde belirleyip temel özelliklerini saptama konusundaki en güçlü girişim Wilhelm Dilthey'dan (1833-1911) gelmiştir. Dilthey'ın tin bilimleri için ayrı bir bilim modeli oluşturma yolundaki çabalarının ve bu bilimleri, onun deyimiyle "doğa bilimci bilim"e uyarlanmış bir bilgi kuramından, yine onun deyimiyle "doğa bilimci bilgi kuramı"ndan başka olan bir bilgi kuramına göre ele alıp temellendirme denemesinin ilk büyük ürünü ise, onun 1883'te yayımlanan *Tin Bilimlerine Giriş* adlı yapıtıdır. Bu yapıtın yayımlanmasından bu yana geçen yüzyıl içinde, bilgi kuramında ve bilim felsefesinde, Dilthey'ın görüşleri, ister benimsensin, ister karşı çıkılmış olsun, sürekli etkili olmuş ve olmaktadır.

Dilthey'ın denemesinin bilgi kuramı ve bilim felsefesi bakımından önemi neydi ve getirdiği katkılar ve bu katkıların yanı sıra taşıdığı güçlükler nelerdi? Bazılarının savunduğu gibi Dilthey, gerçekten de "yeni ve daha köklü bir bilgi kuramının kurucusu" muydu;[3] yoksa başkalarının ileri sürdüğü gibi, onun yaptığı bir "psikolojist metafizik"ten mi ibaretti?

Bu yazı, *Tin Bilimlerine Giriş*'in yüzüncü yılında halen genişliğine ve yoğunluğuna tartışılmakta olan Dilthey'ın denemesinin birkaç özelliğine, bu denemenin beslendiği tarihsel kaynaklara, bu konudaki bir temel problematik açısından değinmek ve yukarıdaki sorulara bu temel problematik içinde kalarak bazı yanıtlar getirmek istemektedir.

II

Bu temel problematik, daha antikçağın koyduğu *theoria-historia*, *kuram-tarih* karşıtlığından kaynaklanır. Grekler için evren düzenli bir oluşum, bir *kozmos*'tu; evrende, akla uygun, değişmez, kalıcı bir düzen vardı ve bu düzen akla uygun olduğu için salt rasyonel düşünme yoluyla kavranabilirdi. Temel nedenlerin, değişmez, kalıcı ve düzenli olanın bilgisine ise salt rasyonel düşünme etkinliği olarak *theoria* yoluyla ulaşılabilirdi. *Theoria* etkinliğine ana örnek ise *felsefe*ydi. Felsefe; değişmez, kalıcı, genelgeçer olanın bilgisi peşindedir; onun konusu değişebilen, gelip geçici olan, rastlantısal ve bireysel olan şeyler, kısacası *oluş* değil, bu görünür gerçekliğin ardındaki *varlık*tır. Böylece *physei* alanı, doğa, empirik gözlemlerle elde edilen *oluş bilgisi*ne, yani bireyselliklerin bilgisine değil, *theoria* etkinliğinin yöneldiği *varlık bilgisi*ne göre ele alınabilirdi. İnsanların doğa ortasında oluşturdukları toplumsal yaşamsa, bir

thesei alanıydı; yani burada insanların koydukları ilkelere göre yönlenen bir yaşama biçimi vardı; ama bu konulmuş ilkeler asla varlık ilkeleri türünden değişmez, kalıcı, genelgeçer şeyler olamazlardı; onlar yetkinlikten uzak, gelip geçici şeylerdi ve bu yüzden toplumsal yaşam daima düzensiz, rastlantısal, gelip geçici, bireysel olaylar alanıydı. Kısacası, tarihsel-toplumsal gerçeklik *theoria* etkinliğinin konusu olamazdı; bu alanda değişmez, kalıcı hiçbir düzenlilik yoktu; *theoria* etkinliğinin bu alandan çıkartabileceği hiçbir "evrensellik" bulunamazdı. Bu alanla ilgili bilgimiz ancak bireysel bir *haber bilgisi* (*historia*) olabilirdi. Böylece antikçağ daima *theoria-historia*, *theoria-empeiria*, akıl-deney, akıl-haber bilgisi, *episteme-doxa*, varlık bilgisi-oluş bilgisi, *logos* (akıl bilgisi – ve aynı zamanda akıl)-*polihistori* (çokluk bilgisi) karşıtlığını gözetmiştir.[4] Örneğin, Aristoteles için tarih yazıcılığı (historiyografi) bir edebi türdür ve bu haliyle şiir sanatının da altındadır; çünkü şiir, *theoria* yoluyla olmasa da hayal gücü (*fantasia*) yoluyla yine de bir "evrensel"in peşindedir; oysa tarih yazıcılığı, bireysel, rastlantısal, zaman içinde akıp giden, düzensiz olaylara eğilirken asla böyle bir "evrensel"e ulaşamaz.[5] Kısacası, doğal alana (*physei*) ilişkin empirik bilgi de, tarihsel-toplumsal alana (*thesei*) ilişkin historik bilgi de asla bir "evrensel"e varamaz; "evrensel"e ancak akıl yoluyla, rasyonel düşünmeyle varılabilir. Herakleitos'tan Platon ve Aristoteles'e kadar antik filozoflar için doğa araştırmasının da, tarih araştırmasının da bize sunabileceği bilgi, bir çokluk bilgisi, bir *polihistori*'den ibaret kalır.[6] *Bugünden* bakıldığında, antikçağın, salt rasyonel düşünmeye dayalı *theoria* etkinliğini ve bunun ana örneği olarak felsefeyi kendi "bilim"i olarak kavradığını söylemek abartma olmayacaktır.[7]

Ortaçağ Augustinus'la birlikte, antikçağın koyduğu *theoria-historia* karşıtlığını *teolojik* yoldan aşmaya çalışacak ve tarihsel-

toplumsal alanda "tanrısal irade"nin belirleyiciliğini görecek ve *tüm tarihi*, kıyamette (*Eskaton*: tanrı mahkemesi) sona erecek bir süreç sayacaktır. Ama bu teolojik aşma denemesi yanında ortaçağ da bilgikuramsal düzlemde *theoria-historia* karşıtlığını sürdürecektir; çünkü ortaçağ için de tarihsel-toplumsal olaylar bireysel, rastlantısal şeylerdir ve bilgisel düzlemde kalındığı sürece bu olaylar hakkında bir "evrensel"e ulaşılamaz; bu alanda bir "evrensel"e ancak *iman* yoluyla varılabilir.[8]

Yeniçağ ise Francis Bacon'la birlikte, teorik bilme ile empirik ve historik bilme arasına konan karşıtlığı, *theoria-empeiria* karşıtlığını ortadan kaldırmak ister ve antikçağın tersine, *theoria* etkinliğinin salt rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceğini, bu etkinliğin *empeiria*'ya dayanması gerektiğini vurgular. Artık *theoria*, oluşun, görünür gerçekliğin ardındakini, varlığı bilmeye yönelen bir salt düşünme etkinliği değil, tam da bu oluşun empirik yoldan (deney, gözlem, sayım vb.) incelenmesiyle elde edilmiş verilere dayanılarak, yine bu oluştaki düzenlilikleri, *yasalılıkları* bilmenin hizmetinde olmalıdır. Ne var ki, oluştaki iki alana, doğal gerçeklik ile tarihsel-toplumsal gerçeklik alanlarına bakıldığında, düzenlilikler, yasalılıklar bulabileceğimiz yer, doğal gerçekliktir. Burada *sürekli* ve *tekrar eden* olaylar, yani *olgular* vardır ve olgular arasındaki ilişkiler, bu süreklilik ve tekrardan dolayı *yasa* biçiminde saptanabilir niteliktedir ve işte bunları saptamaya yönelik bilgi etkinliğinin adı da *bilim*dir (*scientia*). Oysa tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında doğadakine benzer düzenlilikler, süreklilikler, tekrarlar yoktur; burada olgular değil, bireysel, gelip geçici, rastlantısal, düzensiz *olaylar* vardır ve işte bu nedenle bu alan, "bilimsel" yoldan ele alınmaya pek az elverişli ya da hiç elverişli değildir. Böylece yeniçağın bu girişimiyle bugün "doğa bilimi" dediğimiz, ama Bacon'ın sadece "bilim" (*scientia*) dediği etkinlik

ortaya çıkar. Ama görülebileceği gibi, yeniçağ da, antikçağın koyduğu *theoria-empeiria* karşıtlığını kaldırmakla birlikte, antikçağ ve ortaçağın yaptığı gibi, *theoria-historia* karşıtlığını devam ettirir ve "tarihçilik" ve "tarih yazıcılığı" denen uğraşıyı "bilim" sınıfına sokmaz; onu yine antikçağ ve ortaçağ gibi, ancak ve o da çok sınırlı bir biçimde yarı bilimsel bir edebi tür saymaya devam eder.[9]

Başlangıcından 18. yüzyılın son çeyreğine kadar (Vico dışında) yeniçağın tarihçiliğe bir bilim statüsü tanımama konusundaki bu tavrı, çağın hem empirist hem de rasyonalist filozoflarında ortak bir tavır olarak görünür. Bacon, antikçağın *empeiria*'yı felsefe için önemsiz sayan rasyonalizmine karşı çıkıp Aristoteles'te salt rasyonalist bir felsefe etkinliği olarak anlaşılan "bilim" kavramını, tam bir karşıtlıkla deney bilgisine, *empeiria*'ya dayatırken, "yeni bilim"i, düzenli olgulara planlı ve yöntemli biçimde eğilen bir etkinlik olarak anlıyor ve "bilgi"nin salt düşünmenin değil, ancak böyle bir etkinliğin ürünü olabileceğini söylüyordu. Felsefenin kendisi bile temelini ve varoluş şartını ancak böyle bir etkinliğe dayanmakta bulabilirdi; felsefe, olgulara yönelen "bilim" tarafından dizginlenmeliydi. Ama yukarıda da belirtildiği gibi, bu "bilim" ancak *theoria* etkinliğine elverişli olan, düzenli ve tekrar eden doğal olaylara, yani olgulara yönelebilirdi; yasalar ancak bu olgular arasındaki ilişkilerden çıkartılabilirdi. Bu açıdan bakıldığında ise, tarihsel-toplumsal olaylar, düzen ve tekrar göstermeyen, rastlantısal, bireysel olaylar olduklarından, yasalar peşindeki bir bilimin konusu olmaya elverişli değillerdi. Thomas Hobbes da Bacon gibi iki tip olgudan ve iki tip olgu bilgisinden söz eder: 1. Doğanın etkileri (*effects of nature*) hakkındaki *deney bilgisi* (empirik bilgi). 2. İnsanın toplum içindeki iradi eylemleri (*voluntary actions of men in commenwealth*) hakkındaki *ha-*

ber bilgisi (historik bilgi). Hobbes, tarihsel-toplumsal olaylara "insanın iradi eylem bilgisi"nden yola çıkılarak bakılması gerektiğini vurgulayan ilk yeniçağ filozofudur. Ama onun için de "bilim", düzenli olguların bilgisinden (*knowledge of facts*), yani doğal olguların bilgisinden yola çıkabilir; çünkü "iradi eylem bilgisi" dağınık, düzensiz, rastlantısal tarihsel-toplumsal olaylardan elde edildiğinden, "evrensel"in değil, yine "bireysel"in bilgisi olarak kalır ki, böyle bir bilgi "bilimsel" olmaz. Tarih yazıcılığı, geçmişte kalan muazzam malzeme yığını içinden, bugün için ders çıkartılabilecek olanlarını betimleyen bir edebi tür olarak kalmalıdır.[10] John Locke; Francis Bacon ve Thomas Hobbes'u izleyerek, historik bilgiyi "güvensiz bilgi" olarak niteler.[11] Empirist gelenek içinde tarihi "bilimselleştirmek" konusundaki ilk girişim David Hume'dan gelir. Hume'a göre, dağınık, düzensiz, bireysel bir malzeme yığını olarak tarihsel olaylara nüfuz edebilmek için bu olayların taşıyıcısı olarak yine de "insan doğası"nı öne almak gerekir; çünkü tarihsel olayları da insan davranışları ve "iradi insan eylemleri" yönlendirir. İnsani eylemlerin ve davranış tarzlarının kökeninde yatan içsel motifleri tanımak için en uygun yol ise Hume'a göre, *psikoloji*den geçer. Tarihsel olayların niteliğini ve bu olaylardaki nedenselliği kavrayabilmek için bu olaylarda yer alan "aktörler"in, yani insanların eylemlerinin hangi psikolojik etkenlere bağlı olduklarını saptamak gerekir. Böylece tarihçilik, Hume için, psikolojiye bağımlı çalışan bir disiplin olduğu sürece "bilimselleşir"; çünkü doğa gibi doğanın bir parçası olarak insan da aynı yasalara bağlıdır ve insan psikolojisinin bağlı olduğu yasalar ortaya çıkarıldıkça, tarihsel olayların niteliği de daha açık olarak anlaşılacaktır. Ama Hume, psikolojiden ne ölçüde destek görürse görsün, tarihçiliğin yine de bir "bilim" düzeyine tam olarak yükselemeyeceği kanısındadır.[12]

Yeniçağ rasyonalistleri de *historia* karşısında empiristlerle aynı çekingenliği paylaşırlar. Descartes için her "tarihsel haber" kuşku götürür; çünkü "historik bilgi", *seçilmiş* olayların bilgisidir; bu seçimde ise eldeki yetersiz tarihsel malzeme kadar tarihçinin *öznel* ilgileri de rol oynar ve bu yüzden "matematiksel doğa bilimi" karşısında tarihsel-toplumsal olgular hakkında pekin bir bilim geliştirilemez; tarih bilgisi, yüzeysel-bireysel haberlerin bilgisi olarak kalır. Gottfried Wilhelm Leibniz, "rasyonel bilme" ile "deneysel bilme" arasında kesin bir ayrım yapar. Deneysel bilme *observatio*'ya, gözleme ilişkindir; tümevarımsaldır ve bu haliyle empiristlerin "bilimsel" dediği bilme tarzıdır. Ama Leibniz rasyonel bilmeyi, İngiliz empiristlerinin "bilimsel" dedikleri bilmeden kesinlikle ayırırken, Aristoteles gibi davranır. Rasyonel bilme, antikçağın ileri sürdüğü gibi, kendi doğrusunu *essentia*'nın, varlığın bilgisine yönelmede bulur; deneysel bilme ise, kendi doğrusuna, *essentia*'nın dıştan görünümünde, *eksistentia*'da, varoluşta ulaşır. Bu yüzden *akılsal doğrular* ile *olgusal doğrular* farklı yerlerdedir. Bilimsel bilgi, *genelleştirilmiş* tümevarımsal bilgidir ve ister doğal isterse tarihsel-toplumsal alanla ilgili olsun, *zorunlu* ve *ideal* akıl bilgisinden farklıdır. Kısacası, bilimsel bilgi olgusal bilgidir; felsefi bilgi ise temel nedenlerin, zorunlu ve kalıcı olan şeylerin bilgisidir. Bu konumlama içinde Leibniz doğa bilimlerinin, zorunlu ve ideal bilgi alanı olarak matematikten destek görebilmeleri, yani düzenli olgusal ilişkilerin matematiksel açıdan ifade edilebilir olmaları bakımından *pekin* (*correct*) olduklarını söyler ve tarihsel-toplumsal bilginin, mantıksal açıdan ancak *olasılık* kavramı altında değerlendirilebileceğini ekler. Çünkü tarihsel bilgi, rastlantısallığın ve olumsallığın bilgisidir ve bu yüzden mantıksal açıdan bakıldığında, ancak bir "olasılı tarih bilgisi"nden (*probalitates historica*) söz edilebilir. Teknik ve

yöntembilimsel açıdan bakıldığında da durum böyledir; çünkü tarihsel bilgi ancak arşiv çalışmaları ve kaynak eleştirisiyle, yani eldeki malzemenin elenip seçilmesi ve değerlendirilmesi yoluyla elde edilebilir. Bunlarsa geçmiş hakkında hiçbir zaman tam ve yeterli bilgi üretmemize yetmez. İşte bu nedenlerle tarihsel-toplumsal olaylar hakkında doğabilimsel türden bir *yasa bilgisi* üretmek son derece zor, hatta olanaksızdır.[13]

Özetle, hem empirist hem de rasyonalist açıdan, yeniçağın bilgi kuramında tarihsel-toplumsal olaylar alanına yönelen bir bilimin olabilirliğine karşı, tarih yazıcılığı örneğinden hareketle açık bir çekimserlik egemendir. Bu çekimserlik, "Aydınlanma yüzyılı" olarak da adlandırılan 18. yüzyılın başlarında da sürüp gider. Örneğin George Arnold, yüzyılın başında, "Tarihe doğruluğunu verecek hiçbir genel kavram yoktur," der.[14] Ama yüzyılın ortalarına doğru ve özellikle yüzyılın ikinci yarısından sonra bu çekimserlik hızla ortadan kalkmaya başlar. Çünkü bu yüzyıl, doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişmenin teknik buluşlar ve icatlar yoluyla toplumsal yaşama getirdiği katkılar dolayısıyla tam bir *ilerleme* (*progressus*, *Fortschritt*) inancına sahiptir. Öbür yandan, ortaçağın teokratik evrensel devlet ideali altında eritilmeye çalışılmış ulusal farklılıklar, bireyci hümanizma ve bağımsızlaşma eğilimleri altında su yüzüne çıkmış ve Aydınlanma uluslaşmayı da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Avrupa toplumları artık kendilerini ülkeleri, dilleri, *tarihleri* farklı topluluklar, yani *uluslar* olarak görmeye başlamışlardır. Böylece, tüm yüzyıla yayılan ilerleme inancı içinde uluslar kendi tarihlerini de bir "ulusal bilinç"le araştırmaya koyulmuşlardır. Yüzyılın ilerlemeye duyduğu inanç öylesine güçlüdür ki, *tüm tarih*, bu yüzyıla *ilerleyen bir süreç* olarak görünür. Kuşkusuz, antikçağın koyduğu, ortaçağ ve bir bölümüyle yeniçağın da koruduğu *theoria-historia*, felsefe-tarih, doğa bilimi-tarih

karşıtlıkları açısından bakıldığında, 18. yüzyılın "tarihte tam bir ilerleme olduğu" konusunda bir *genel yargı*ya bilgikuramsal bir temellendirme ve "bilimsel" araştırma yoluyla varmadığı açıktır. Bu yüzyılın bilimsel olmayan böyle bir genel yargıya, yine bilime duyduğu güvenle koşutluk içinde varmış olması ilginçtir ve bu "ilerleme inancı" içerisinde 18. yüzyıl sonları ve daha sonra tümüyle 19. yüzyıl, antikçağdan o güne kadar hiç rastlanmayan bir terim olarak "tarih felsefesi" terimini kullanan yüzyıllar olmuşlar ve geleneksel felsefe-tarih karşıtlığını, bu inanç doğrultusunda, karşıt terimleri bir araya getirerek aşma denemesine girişmekten çekinmemişlerdir.[15] "Tarih felsefesi" geleneğinde bu aşma denemesinin iki ana eğilim doğrultusunda yürüdüğü saptanabilir: *Alman İdealizmi*, *Comte pozitivizmi* ve *Marksizm*, 18. yüzyıldan miras aldıkları ilerleme idesi altında, tarihin kuramsal bir etkinliğin, *theoria*'nın konusu olabileceğini, tarihte de tinsel (Alman İdealizmi), materyal (Marksizm) ya da pozitif (Comte: üç hal yasası vb.) nitelikte *yasalar*ın bulunduğunu, tarihin *çizgisel* olarak bir *ereğe* doğru yönlendiğini ileri sürerlerken; Herder'den Alman Tarih Okulu ve Dilthey'a kadar uzanan ikinci ana eğilim, tarihte doğabilimsel "yasa" kavramıyla analoji kurularak üretilmiş şeyler olarak "tarih yasaları"ndan söz edilemeyeceğini, tarihin çizgisel bir biçimde bir ereğe doğru yönlenmiş bir süreç olarak görülemeyeceğini belirtmiştir. Alman İdealizmi, Marksizm ve Comte pozitivizmi ilerlemeye tam bir inanç beslerlerken; Herder ve Alman Tarih Okulu buna bir "Aydınlanmacı ülkücülük", tarihsel gerçekliğin somut bilgisine ulaşmayı engelleyen bir "iyimserlik" gözüyle bakmışlardır. Gerçi tarihte ilerleyen dönemler de vardır; ama tarih *tümüyle* ilerleyen, hem de belli "tarih yasaları"na göre bir ereğe doğru zorunluymuşçasına akan bir süreç olarak görülemez; tarihi insanların kendileri için ken-

dilerine koydukları amaçlar, bu amaçlar doğrultusunda yine kendileri için kendilerine kurdukları düzenler yapar; tarihte insan ve toplumların kendi yapıp-etmelerinden başka bir şey, örneğin bu yapıp-etmeleri insanüstü bir ereğe doğru yönlendiren "tarih yasaları" yoktur; insanların kendilerine koydukları amaçlar da, bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirdikleri düzenler de gelişip serpilebildikleri gibi çöküp batabilir de. Böyle olduğu içindir ki, tarihsel-toplumsal gerçeklik doğal gerçeklikten tamamen farklı bir alandır ve bu alanın bilgisine doğabilimsel yöntemlerle ulaşılamaz; hele bu alanda doğabilimsel yasalar türünden "tarih yasaları" aramak, bu gerçekliğin özniteliğini kavramamış olmak demektir.

Bu iki tip tarih felsefesi altında, 19. yüzyılda tarihsel-toplumsal gerçekliğe "bilimsel" olarak yönelme bakımından birbiriyle çatışan iki ana tutum oluşur: 1. Comte pozitivizmi ve Marksizm, tarihsel-toplumsal gerçekliğe bir "yasa bilimi"nin (nomotetik bilim) eğilebileceğine inanır. Onlara göre, doğal gerçeklikten bazı farklı yanları olsa da tarihsel-toplumsal gerçeklik de yasalara göre yönlenen bir gerçekliktir ve bu yasalar pozitif doğa bilimlerinin yöntemleriyle ya da diyalektik yöntemlerle saptanabilir. 2. Herder'e bağlı Alman Tarih Okulu ise, doğal gerçeklik ile tarihsel-toplumsal gerçeklik arasında kesin bir ayrım yapar ve tarihsel-toplumsal gerçekliğin, ne doğabilimsel ne de diyalektik yöntemlerle ele alınabileceğini belirtir. Bu gerçeklik alanı, doğal gerçeklikten tamamen farklı bir oluşma ve süreçleşme gösterir ve bu yüzden de bu gerçeklik alanını kendine özgülüğü içinde özel yöntemlerle ele alacak bir *başka* bilimsel kavrayış tarzına ihtiyaç vardır.

Gerçi Comte pozitivizmi ve Marksizmin "bilim"den anladıkları farklıdır. Comte pozitivizmi için "bilim", empirik yolla veri toplayan, tümevarımsal yoldan yasalara ulaşmak isteyen

bir etkinliktir ve bu anlamıyla modern "doğa bilimi" kavramına özdeştir. Oysa Marksizm için "bilim", tüm doğaya ve tarihe egemen diyalektik oluşu ve süreci yönlendiren yasaların bilgisidir. Ama "yasa" kavramı, hem Comte pozitivizmi hem de Marksizm için, ister doğal isterse tarihsel-toplumsal alanda olsun; nesnelere, olgulara, olaylara genel düzen ve işleyişini veren ilke olarak anlaşılır.[16] Herder'e bağlı Alman Tarih Okulu'nda ise bu yasa kavramının doğal gerçeklik için uygunluğu onaylanırsa da tarihsel-toplumsal gerçeklikte, bu okulca doğabilimsel bir analojinin ürünü sayılan şeyler olarak "tarih ve toplum yasaları"ndan söz edilemeyeceği, bu alanın *doğal zorunluluk* tasarımı altında ele alınamayacağı, bu alanda sadece insanı ilgilendiren ve yine insan tarafından oluşturulan bir kendine özgülük, bir özgüllük bulunduğu ve işte yine bu yüzden bizzat bu kendine özgülüğü, yani yapıp-etmeleri ortasında insanı ve bu yapıp-etmelerin ürünü olarak insani-tarihsel düzenleri, kurumları vb. kavramak gerektiği belirtilir. Bu gerçekliği bu haliyle ele alacak olan bir "bilim" ise, artık doğal zorunluluk tasarımı altında bu gerçeklikte doğa yasaları türünden yasalar arayan matematiksel-*açıklamacı* bir bilim olmazdan önce, bu gerçekliği doğadan değil de insandan kalkarak kavramaya çalışan bir "başka bilim" olacaktır.

İşte Dilthey, bu kaba ve oldukça eksik betimleme içinde anlatılmaya çalışılan bu "başka bilim"in felsefi temellerini sorgulayıp geliştirme çabalarının doruğunda yer alan filozof olarak görünmektedir. Ama bu "başka bilim" tasarımını ortaya ilk atan ne Herder'e bağlı Alman Tarih Okulu ne de Dilthey olmuştur. Bu konudaki ilk girişim, genel felsefe tarihinde İbn Haldun'dan, Batı felsefe tarihinde ise Vico'dan gelir.

III

Pek çok Batılı felsefe tarihçisi için Giambattista Vico (1668-1744) modern çağların ilk tarih filozofu olduğu kadar ilk tarih epistemoloğu ve ilk tin bilimi kuramcısıdır. Onun başyapıtı *Yeni Bilim* (*La Scienza nuova seconda*) 1725'te yayımlandığında hemen hiçbir yankı uyandırmamış, ancak yüzyıl sonra Almanca ve Fransızcaya çevrilmiş ve deyim yerindeyse ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yeniden "keşfedilmiştir". Vico, bir "yeni bilim"den ne anladığını yapıtının başında şu tanımlamaları vererek belirtir: 1. Yeni Bilim, tarihi ve insan toplumunu akılcı yoldan kavramak isteyen bir çabadır. 2. Yeni Bilim evlilikten, ölü gömme usullerinden hukuksal yasa koymaya, yönetim biçimlerine, sınıf savaşlarına kadar her türlü tarihsel-toplumsal olayları inceler. 3. Yeni Bilim, egemenlik biçimlerinin, özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları aynı zamanda özel mülkiyetin ve buna bağlı olarak yasaların ve göreneklerin de inşacıları olmuşlardır.[17] 4. Yeni Bilim tüm bu tarihsel-toplumsal olayları yönlendiren "insani idelerin tarihi" olmak ister. Kısacası, tarihsel-toplumsal dünyanın, *mondo civile*'nin bilimidir.[18]

Vico'nun yukarıda sıralanan konuları bir "yeni bilim"in konusu saymış olması bize bugün olağan gelse de kendi çağı için olağandışı bir şeydi. Bu olağandışılığı anlamak için onun çağının "bilim" kavramının "doğa bilimi"ne uyarlanmış olduğunun anımsanması yeterlidir. Onun çağının "bilim" kavramı, Bacon'ın empirist, Descartes'ın rasyonalist yönlerini irdeleyip belirlediği "matematiksel doğa bilimi"ydi ve geleneksel *theoria-historia* karşıtlığı altında yeniçağın bilgi kuramı, tarihsel-toplumsal dünyaya, *mondo civile*'ye yönelen bir etkinliğe "bilim" statüsü tanımamakta dirençliydi.[19]

Bacon'ın "bilim" kavramını empirist açıdan nasıl temellendirdiğine yukarıda kabaca değinilmişti. Vico'nun "Yeni Bilim"inin niteliğini anlamak için Descartes'ın "bilim" kavramını rasyonalist açıdan temellendirme denemesini anımsamak gerekir. Yukarıda da değinildiği gibi Descartes için tarih hakkındaki bilgimiz yalan yanlış, eksik "haber almalar"a ve "anlamlandırmalar"a dayanır ki, bu haliyle, tarihsel bilgide de, toplumsal gelenek ve anlamlarda da hiçbir mutlak açıklık yoktur. Biricik, küçücük de olsa en büyük kesinlik, yani Descartes'ın *yöntemli kuşku* yolu üzerinde bulduğu tek sağlam sığınak, *cogito ergo sum*'dur ve bu kesinlik, mantık ve matematik ilkeleri gibi, bize "doğuştan" verilmiş rasyonel nitelikteki idelerle bir arada, en açık ve seçik şeylerdir. "Doğanın doğru dili" matematiktir ve böyle olduğu içindir ki, fiziksel dünya, matematiksel idelerin yardımıyla ve desteğiyle, bu dünyayı *nedenleriyle bilmek* için gözleme başvurularak "bilimsel" yoldan ele alınabilir; çünkü doğal olgulardaki düzen, matematiksel yoldan ifade edilebilir bir düzendir. Descartes'ın tüm çabası, böyle bir modele göre felsefeyi reforma tabi tutmaktır.[20]

Hukuktan ve tarihten gelen Vico, bu kartezyen doğruluk ölçütünü ve "gerçek bilmenin, nedenleri bilme olduğu" hakkındaki kartezyen temel önermeyi benimser. Ona göre de *verum* (doğru) *factum*'a (olgu) ilişkindir; doğru ve pekin bilgi, olgusal ilişkilerin, nedenleriyle bilinmesidir. Ama işte tam bu noktada Vico, Descartes'ı keskin bir şekilde eleştirir. Gerçi *verum*, *factum*'a ilişkindir ama Bacon da, Descartes da biri empirist, öbürü rasyonalist yoldan, *factum* denince doğal olguları anlarlar ve insan aklının *doğruca* ve *aracısız* olarak doğal gerçekliğe yönelip doğal olgular arasındaki *nedenselliği* saptayabileceğine inanırlar. Oysa Vico, bu noktada çağının temel eğilimine tamamen karşıt bir tutumla şunu sorar: Acaba *gerçekten*

de fiziksel dünya hakkında bir *nedensel bilgi*ye ulaşabilir miyiz? Onun bu soruya verdiği yanıt, kendi döneminin ve tüm yeniçağın bu soruya verdiği yanıta tamamen karşıttır: Bizler ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi nedensel, temelli ve doğru olarak bilebiliriz. Oysa doğa bizim yaptığımız ya da nedeni olduğumuz bir şey değildir; doğayı yaratmadığımıza, tersine yaratılmış bir şey olduğumuza göre, bizlere doğayı *doğrudan* ve *yetkin* olarak tanıma yolu açık değildir. Bizler, Descartes'ın formüle ettiği şekliyle, matematiğin idelerinden yararlanıp deney ve gözlem yoluyla doğayı "bilimsel" olarak ele aldığımızda, "gerçek" doğal nedenleri değil, düşünme gücümüzün soyut tasarımlarına ve duyarlık yetimizin bize sağladığı duyumlarımıza açık olduğu kadarıyla doğanın "bize görünen nedenleri"ni saptamakla yetiniriz. Bu yüzden Descartes'ın sarıldığı rasyonel kesinlik, olsa olsa düşünmemizin ve bilincimizin biçimselliğinden, yani bize ait bir bilme olanağından çıkan bir kesinliktir; ama bu kesinlik, doğayı "gerçek" nedenleriyle bilme işinde bize yetkin ve apaçık bir bilgi sağlamaz; bu kesinlik ancak görünür gerçekliğin bilgisini elde etmede bize hizmet edebilir. İnsanlar için yetkin ve apaçık bir bilmeye, ancak kendi nesnelerimizi kendimizin *özgürce* kurduğu yerde, örneğin matematiksel yapıntılar alanında ulaşabiliriz ve Descartes matematiksel idelerin kesinliğini, apaçıklığını vurgulamakta haklıdır; ama o, bu ideleri *bizim* yarattığımızı atlamış, onları Tanrı'nın doğuştan içimize yerleştirdiği şeyler saymış ve ayrıca onlarda bulduğu kesinlik ve apaçıklığı doğaya taşımaktan çekinmemiştir. Oysa Vico için sayılar, geometrik şekiller, doğanın "gerçeğini" bilmek için asla zemin oluşturamayacak soyutlamalardır. Biz kesinliği ve apaçıklığı kendi yaratımız olan geometrinin *içinde* görebiliriz; ama geometrinin dışına çıkarak "nesnelerin doğası"na bu kesinliği taşıma hakkını nereden alı-

yoruz ki? Vico'ya göre biz, "gerçek" nedenleriyle tanımadığımız doğaya, kendi bilincimizin ürünleri olan şeyleri taşımakla yetinmekteyizdir. Üstelik sayılar ve şekiller "toplumların doğası" hakkında ne ifade edebilirler ki? "Nesnelerin doğası" hakkında "gerçek" nedenleri bilemeyeceğimize karar verdiğimizde acaba aynı şeyi "toplumların doğası" için de söyleyebilir miyiz?[21]

Vico bu noktada, yine Descartes'ın yöntemli kuşkusundan yola çıkıp ona tamamen ters bir sonuca varır. Ona göre, "kuşkunun muazzam okyanusu" üstünde sığınılacak biricik ve küçücük ada, *cogitare* ve matematiksel idelerin de ortaya çıkış yeri olarak "toplumsal-sivil dünya"dır; biz ayaklarımızı ancak bu ada üstünde sağlamca yere basabiliriz.[22] Vico şöyle der: "Gözlerimizi oldukça uzaklarda kalmış eski çağlara çevirdiğimizde gözlerimizin önünü örten bulutların ardındaki bu karanlıkta, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde şu doğruluğun sonsuz ışığı parıldar: *Bu toplumsal-sivil dünya tamamen insanlar tarafından yapılmıştır.* Bu yüzden, biz bu dünyanın ilkelerini, *kendi tinimizin yönelimleri içinde* bulabiliriz."[23]

Ne var ki, bu ilkeler doğrudan verilmiş şeyler değildirler; onlar geçmişin karanlıkları içinden "kendi tinimizin yönelimleri" olarak ancak *kurgusal yorumlar* aracılığıyla bulunup ortaya çıkarılabilirler. Bu dünya, bu *mondo civile*, tamamen insan yapısı şeylerin, dillerin, göreneklerin, hukuksal ve politik düzenlerin, ekonomik örgütlenmelerin, özel mülkiyetin dünyası olarak *tinsel dünya*dır. Bu yüzden tarihçi, bu dünyayı insandan, insan tininin yönelimlerinden yola çıkarak araştırabilir; Homeros öncesinden başlayarak insanlığın her tarihsel dönemdeki özgül *tinselliğini yorumlayabilir*. Vico için biz, bu dünyayı yorumlama yoluyla da olsa, doğaya göre daha iyi tanıyabiliriz, çünkü onu yapan bizleriz. Vico, filozofların şimdiye kadar hep "doğal dünyanın bilimi"ne erişmeye çabalamaları

karşısında "şaşkın" kaldığını söyler.[24] Filozoflar, içinde yapılmış ve edilgen bir şey olarak yer aldığı ve bu yüzden "gerçek" nedenleriyle bilemeyeceğimiz doğaya bu kadar yoğun biçimde eğilirlerken, kendimizin yaptığı ve içinde etkin olarak yer aldığımız, bu yüzden de "gerçek" nedenlerini bilebileceğimiz tinsel dünyayı, *mondo civile*'yi hep ihmal edegelmişlerdir. O şöyle der: "Bu yüzden bizim bilimimiz, *sonsuz ideal bir tarihi*, zaman içinde akıp gitmiş olan tüm halkların tarihini, onların yükselme, ilerleme, durgunluk, düşüş ve çöküşleriyle birlikte betimlemeye çalışır. Evet, şunu söylemeliyiz ki, bu sonsuz ideal tarihi anlatan bir bilimi düşünen kimse, bu sonsuz tarihi, zorunlu olarak onu öyle yapan ve yapmış olması gereken bir temel ilkeye göre anlatacaktır. İşte, bizim ilk kuşku götürmez ilkemiz, tarihsel dünyanın tamamen yine biz insanlar tarafından yapılmış olduğudur ve böyle olduğu içindir ki bu dünyanın yine bizim kendi tinimizin modifikasyonları içinde oluştuğudur. Bundan daha büyük bir kesinlik de yoktur. Bu bilim de bu yüzden, tıpkı nicelikler dünyasını kendi ilkelerine uygun olarak kuran ve sonra bu dünyayı bu ilkelere göre araştıran, yani kendi dünyasını kendisi yaratan geometri gibi çalışır; ama bizim bilimimiz gerçeğe daha yakındır, çünkü insani yönelimlerin bağlı olduğu yasalar nokta, çizgi, düzlem ve şekillerden daha fazla gerçeklik taşırlar.[25]

Böylece Vico'da tinsel dünya söz konusu olduğunda *verum* ile *factum* birbirinden ayrı değil, bir aradadır. Çünkü burada *factum*, dış dünyada olup bitenler değil, *bizim yaptıklarımız*dır. Tinsel dünyayı yapan şeyler, bizim ekonomik düzenlemelerimiz, bizim göreneklerimiz, bizim hukuksal ve politik uygulama ve kurumlarımız, bizim boş inançlarımız, bizim ideallerimiz, bizim amaçlarımız, bizim soylu ya da düşkün karakterimiz, bizim aşağılık ya da yüce duygularımızdır vb. Böyle

olduğu içindir ki, bu *factum*'un doğru bilgisi, yani *verum* da yine bize açıktır ve doğa hakkındaki görüntü bilgisinden daha "gerçek" bir bilgidir. Bu tinsel nitelikli *factum* ise her zaman dillerin, göreneklerin, hukuk düzenlerinin, politik uygulamaların, kurumların insani dünyasıdır ve bize *filoloji* yoluyla açıktır; çünkü bu tinsel *factum*, her çağda dilsel anlamlarda yansır; tarihçi, geçmişi kavramaya filolojik çözümlemelerden geçebilir. Böyle olduğu için Vico'ya göre, insanın ulaşabileceği en yüksek doğruluk, en "gerçek" kesinlik, matematiksel idelerin yapıntısal kesinliği değil; kendi yaptıklarının, kendisinin neden olduğu şeylerin yorumlanması olarak da kalsa, *filolojik kesinlik*tir. Böylece Vico, teorik doğruluk ile insani-pratik alanın bilgisindeki olasılık arasında yeniçağın bilgi kuramının yapmış olduğu ayrımı ve buna göre sürdürülegelmekte olan *theoria-historia* karşıtlığını, tinsel dünya söz konusu olduğunda doğru ile olgunun, *verum* ile *factum*'un aynı ve tek kaynaktan çıktığını söyleyerek aşmak ister ve filolojiyi bu aşma denemesi içinde bir "felsefi bilim" düzeyine yükseltir. Yine bununla o, yüz yıl sonra Hegel'in verdiği adla "tin felsefesi"nin doğa felsefesine, ikiyüz yıl sonra Dilthey'ın verdiği adla "tin bilimi"nin doğa bilimine göre önceliğini vurgulayan ilk filozof olur.[26]

IV

Johann Gottfried Herder (1744-1803) Vico'yu tanıyordu ve Goethe ile birlikte tüm Avrupa'ya onun okunmasını salık veriyordu. Herder'e göre de, "... bizim aklımız ve özgürlüğümüz .... bizim sanatımız ve dinimiz bize verilmiştir. Öyle ki, tüm (toplumsal) durum ve toplumlarda insan, bir *anlam dünyası* içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir; onun burada

kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey *humanite*den başka bir şey olmaz; *humanite*yi ise soydaşlarımızın ve ataları-mızın doğadan farklı düzenlemeleri yapar."[27]

Herder'e göre tinsel dünyadaki her şey insanın malıdır, onun yaptıklarıdır. Yine ona göre, "İnsan kendisini yapandır; o, kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendi-si kurar."[28] Zaten "tinsellik"i yapan da insanın iradi ve amaçlı eylemleri ve bu eylemler doğrultusundaki düzenlemeleri ve kurumlaştırmalarıdır. Bu yüzden tarihsel-tinsel dünya ile doğa arasında bir koşutluk kurmak yanıltıcıdır ve tarihsel olaylar, zorunlu nedensellik (determinizm) ve doğabilimsel yasalılık tasarımları altında ele alınmaya kalkışıldığında, bu olayların özniteliği atlanmış, tarihsel-toplumsal gerçeklik bir doğal sü-rece indirgenmiş olur. Bir kez Herder'e göre tarihsel-toplumsal gerçeklik, "insan özgürlüğünün parladığı bir alan", amaçlı ve iradi eylemler dünyasıdır ve bu nedenle bu dünyada doğabi-limsel bir "genellik" aramak boşunadır. Tam tersine, Herder için "Tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil, bireyselliğidir."[29] Çünkü tarihte doğabilimsel anlamda hiçbir tekrar ve süreklilik yoktur; tarihsel-toplumsal-tinsel gerçeklik, bir "kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar" alanıdır. Bu yüz-den tarihte bir "nesnellik" aramanın ilk koşulu, doğabilimsel nesnellik anlayışını, yani her şeyi genelgeçer ilkeler ve yasalar altında görme alışkanlığını terk etmektir. Herder, teorik akıl'a dayanarak her şeyi bir genellik ve yasalılık içinde görme is-teğimizi tarihte doyuramayacağımızı belirtir. Tarihte, insanlı-ğın bu tinsel dünyasında yasalara ve kategorilere dayalı teorik açıklamalar yapma olanağı son derecede kısıtlıdır. Tarihte do-ğabilimsel anlamda yasalar ve kategoriler olmadığı gibi, ona süreklilik kazandırabilecek ideler de yoktur. Çünkü insani dü-şüncelerin ve amaçların ürünü olan bu ideler de durmadan,

her çağda değişirler. Ama bu belirlemelerden kalkıp tarihi bir "kaos" saymak da yanlıştır. Her çağın, her dönemin kendisi için kendisine kurduğu bir düzen, bir tinsel yaşam tarzı ve bu yaşam tarzına şekil veren hukuksal, politik, ekonomik kurumları, bu yaşam tarzına sinen ahlaksal, dinsel, estetik inanç, ilke ve ideleri vardır. Tüm bunlar, o çağın "gerçeğine" varmak için motifler, nedenler durumundadırlar ve *sadece* o çağ için geçerlidirler. Bu yüzden her çağ, her dönem, her insan topluluğu, her ulus kendi içinde bir *bireysel bütün*dür. Bu *bireysel bütün*lerse, Herder'e göre, Aydınlanmacı-ilerlemeci görüşün sandığı gibi birbirlerini sürekli ilerleyen çizgisel bir şema içinde izlemezler. Tarihte ilerleyen dönemler kadar düşüş ve batışlar da vardır. Kısacası, tarihe süreklilik veren hiçbir yasa, hiçbir ide olmadığından, bu durumda tek olanak, her *bireysel bütün*ü, her çağı, her dönemi, her ulusu kendi tekliği, özgüllüğü ve benzemezliği altında ele almaktır. Bu da o çağda insanların kendileri için kendilerine kurdukları ekonomik, hukuksal, politik düzenleri, o çağa sinen inanç, ilke, değer ve ideleri, Vico'nun deyimiyle *factum* olarak görmek ve insanların yaptıkları bu şeylerin, nedenler olarak yine insan eylemlerini nasıl yönlendirdiğini, yine bu bireysel bütün içinde kalarak kavramaktır. Bu tinsel *factum*'lar doğal *factum*'lar türünden olmadıklarından, birer nesneymişçesine ele alınamazlar; çünkü onlar yine insan yapısı şeyler, insani ürünlerdir ve bu yüzden, *algılanacak* doğal nesneler değil, *anlaşılacak* tinsel nesnelerdir. Tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bir "bilim" de doğa biliminden farklı olarak, nesnesine *anlama* (*Verstehen*) gibi bir özel yöntemle eğilebilir. Ama öbür yandan, geçmişte kalmış bir çağın ekonomik, hukuksal, politik düzenini ve inanç, ilke, değer ve idelerini anlama olanağı da kısıtlıdır. Çünkü geçmiş hakkında elimizde bulunan malzeme yetersiz olduğu gibi, asıl önemlisi,

geçmişi hep *bugünden* kalkarak ele almamızdır. Bugünde yaşayan bizler ise belli bir tinsel donanım altındayızdır ve geçmişe yönelttiğimiz bakış daima kendi tinsel donanımımızın damgasını taşır. Bu yüzden, her çağ aslında geçmişe kendi ölçütleriyle eğilmektedir ve onu ancak kendine göre *yeniden kurarak yorumlamaktadır*. Geçmiş, bize ancak ve her zaman göreli olarak açıktır ve tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelen bir "bilim", anlama gibi özel bir yöntemle çalışan *betimleyici-yorumlayıcı* bir bilim olacaktır.[30]

Alman Tarih Okulu, Herder'i izleyerek, onun betimlediği modele uygun bir tarihçiliği oldukça yoğun bir tarih araştırması içinde geliştirir. Georg Niebuhr, Leopold von Ranke, Friedrich Karl von Savigny, Heinrich Karl Ludolf Sybel, Wilhelm von Humboldt, Johann Gustav Droysen büyük tarihçiler oldukları kadar birer tarih epistemoloğudurlar da. Onlar o güne kadar rastlanmamış bir yoğunlukta tarih araştırmalarına dalarken, öbür yandan tarih biliminin metodolojisi üstüne de çalışmışlardır. Niebuhr, tarihçiyi karanlık bir odadaki nesneleri ışığın yokluğuna yavaş yavaş alışarak görmeye başlayan bir insana benzetir.[31] Tarihçi tarihsel-toplumsal olayları gün ışığında değil, karanlıkta el yordamıyla, *yorumlayarak* görmeye çalışan kişidir; o karanlığa alıştığı sürece bu karanlık ona bir loşluk olarak görünmeye başlar ve onun görevi yorum yoluyla bu karanlığı bir loşluğa dönüştürebilmektir. Ranke, tarihsel bilginin olabilirliğini ve koşullarını ele alır. Ona göre, bilgisine güven duyduğumuz doğa biliminde bile bu bilgi doğal gerçekliğin basit bir temsili (*representation*) olarak görülemez; "bilgi" olayı ister doğaya, ister tarihe ilişkin olsun, "özne"nin katılımını gerektirir ve bilginin olabilirliğini sağlayan şey, öznenin bu katılımıdır. Özne, Ranke'ye göre, Kant'ın dediği gibi, nesnelere yönelirken daha baştan kendi *a priori*'lerini nesnenin içine yer-

leştirir. Bu yüzden bir doğa araştırmasının da, giderek bir doğa biliminin de olabilirliği, öznedeki bu özelliğe bağımlıdır. Bu durum doğa bilimine ana örnek olarak fizik için doğruysa, tarih için çok daha doğrudur; çünkü tarihte olayları yapan ile bu olayları bilmek isteyen, aynı öznedir. Droysen için tarih bilimin ana malzemesi, yine insani ürünler olarak yazılı yapıtlardır ve Vico'da olduğu gibi, bir çağın ya da dönemin anlaşılması için bu yazılı yapıtların dilinin *filolojik* bir eleştiriden geçirilmesi, sözcüklerin sözel anlamlarından (*lektura*) bu sözel anlamların işaret ettiği ilke, değer, ide gibi motiflerin anlamına (*Sinn*) geçmek gerekir. Bilim olarak tarih, insani amaç-koymalarla ve bunlara dayalı iradi insan eylemleriyle ilgilenir; bu yüzden tinsel alanda düşünme yetimiz, doğal alandaki *yasa-olgu* ilişkisine dayalı bir *zorunlu doğal nedensellik*le (determinizm) değil, *amaç-eylem* ilişkisine dayalı bir *tarihsel nedensellik*le çalışır. İnsanları ve toplumları yönlendiren ide, ilke, değer, ekonomik, hukuksal, politik düzen gibi motiflerle insan eylemleri arasında ise bir zorunlu belirleme ilişkisi yoktur. Ama yine de bunların motifler olarak insan eylemlerini *büyük ölçüde* yönlendirdiği söylenebilir ve bu yüzden tarihsel nedensellik bir *olumsal nedensellik*tir. Tarihsel nedensellik, yöntemsel açıdan da olumsaldır; çünkü geçmiş hakkında elimizde ne yeterli malzeme vardır ne de geçmişte kalan bir tinsel yaşamı yeterince anlayabilme olanağına sahibizdir. Geçmiş bize ancak *seçilmiş* motifleri başat etkenlermiş gibi kullanarak inşa ettiğimiz kurgusal yorumlar içinde açıktır ve "bilim" olarak tarih daima, ana yorum malzemesi olarak dilsel örnekler üstünde çalışan bir *hermeneuia* etkinliği, bir hermeneutik etkinlik olarak kalacaktır.[32]

V

Wilhelm Dilthey, her şeyden önce, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş büyük bir tarihçi ve biyografi yazarıdır. Öyle ki o, "bilim" olarak tarihçiliğin sorunlarını bu "bilim"in içinden gelerek tanımış ve aynı zamanda tarihin Almanya'da gösterdiği güçlü gelişmeyi ve bu bilimin sorunlarını yakından izlemiştir. İşte Dilthey, Alman Tarih Okulu'nun tarihçiliğinde somutlaşan "tarih bilimi" örneğinde, tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilimin dayanması gereken temellerin birçoğunu görecek ve bu örnekte bulduğu eksiklikleri gidermek üzere bir "tin bilimi" kavramını bilgikuramsal düzlemde temellendirmeye çalışacaktır.

Dilthey'a göre, Bacon'dan bu yana bilgi kuramı, "bilim" kavramını hep "doğa bilimi" örneğine göre konumlamıştır. Başka bir deyişle yeniçağın bilgi kuramı, "bilim" ile "doğa bilimi" kavramlarını özdeş kılmıştır. Böyle olunca da insani ve toplumsal olaylar, ya hukuk, politika öğretisi, devlet öğretisi gibi *normatif* disiplinlerin konusu yapılmış ya da çağlar boyunca bir türlü "bilim" statüsü tanınmayan tarihçiliğe bırakılmıştır; veya en son olarak bu olaylar, Comte pozitivizminin elinde "doğa bilimi"ni örnek alan ve etimolojisiyle olduğu kadar konusuna uygun olmayan yöntemleriyle de "melez" olan bir "sosyoloji"ye bırakılmıştır. Hukuk, politika öğretisi, devlet öğretisi gibi disiplinler, en sonunda etik temellere dayalı normlar üreten ve toplumsal olaylara bu normlar açısından bakan disiplinler olarak kuşkusuz, "bilim" sayılamazlar. Çünkü bilim *normatif* (kural koyucu) olamaz; o ancak olaylar arasındaki düzenlilikleri saptamaya çalışan *kural bulucu* bir etkinlik olabilir. Zaten daha Kant'ın yaptığı ayrıma göre, normatif disiplinlerin başvurdukları normlar pratik akıldan türerler, yani pratik aklın ürünüdürler ve bu nedenle kökenleri bakımından bir *ahlaklı-*

lık, bir *gereklilik* taşırlar. Oysa bilim, *olması gereken* (*Sollende*) ile değil, tam tersine ancak *olan* (*Seiende*) ile uğraşır. Bu durumda, insani-toplumsal olaylara eğilebilecek etkinlik olarak geriye, kendisine bir türlü "bilim" statüsü tanınmayan tarihçilik ile Comte pozitivizminin "sosyoloji"si kalıyor. Oysa Vico, Herder ve Alman Tarih Okulu'nun öğrettiğine göre, Comte sosyolojisi gibi bir "doğa bilimci bilim", tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelemez. Ama öbür yandan, tarihçiliğin de geleneksel *theoria-historia* karşıtlığı içinde, kendisine antikçağdan beri bir türlü sağlam bir zemin bulamadığı açıktır.

Dilthey'a göre, tarihçiliği sağlam bir zemine oturtabilmemiz için yeniçağın "doğa bilimci bilgi kuramı"nı eleştiriden geçirmek ve hatta "bir başka bilgi kuramı"nın olabilirliğini sorgulamak gereği vardır.[33] Dilthey'a göre, bu "başka bilgi kuramı", Aristoteles'in ontolojik-realist bilgi kuramı olamayacağı gibi, Bacon'la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant'ta olgunluğa erişen yeniçağın bilgi kuramı da olamaz. Kant'ın bilgi kuramı, "teorik akıl"ın yetkin bir çözümlemesini gerçi yapmıştır; ama bu bilgi kuramı, tüm bilgi etkinliğinde, Descartes'ın felsefeye bıraktığı miras doğrultusunda, hep "akıl sahibi varlık olarak insan" ile "doğa"yı karşı karşıya koyan bir özne-nesne ilişkisinden hareket etmiştir. Oysa Dilthey'a göre, "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek bir kan dolaşmaz; tersine, bu bilen öznenin damarlarında, katıksız bir düşünme etkinliği olarak akıl'ın imbikten geçirilmiş özsuyu dolaşır."[34] Öyle ki Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramında bilen özne, her türlü "psişik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış" bir akıl varlığıdır.[35] Oysa "akıl sahibi varlık olma", Dilthey'a göre, "*insanın total kimliğinin* belli bir yanı"dır ve bu yan bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, kopartılabilen, bu total kimlikten hiçbir şey ithal etmeden ken-

di başına "salt" olarak duran bir şey diye asla düşünülemez.[36] Dilthey için "akıl, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde, bu güçlere kopmaz biçimde bağlı" olan bir güçtür.[37] Hatta bu güçler içinde insanın isteyen-hisseden-amaçlayan yanı, "akıl sahibi varlık olma" yanından *önce* gelir. Bu yüzden, bilgi problematiği her şeyden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. Dilthey'a göre, "bilgi" konusuna eğilebilmek için "insanı, yani isteyen, hisseden ve bir şey tasarlayıp amaçlar koyan konumuyla insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının (dışdünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklamasında da temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek" gerekir.[38] Buna göre Dilthey için, "Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, kişisel yaşamın birliği, dışdünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir."[39] Bu "bütüncül oluşum", bu "bütünlük" kavranılmadan bilgi problematiğine de geçilemez. Oysa yeniçağın bilgi kuramının yaptığı şey, tam tersine, bilginin olabilirliğini ve sınırlarını duyusallık-zihinsellik ilişkisi çerçevesinde araştıran, bilginin ne'liğini (mahiyetini) bu çerçeve içinde saptayan ve bu saptamanın ışığında inanç, değer, yargı ve kanılarımızın irdelenmesine geçen bir *epistemolojizm* olmuştur. Yani yeniçağ bir "salt akıl varlığı" tasarlayıp bu varlığın karşısına dışdünyayı koyarak bilgi problematiğine eğilirken, bu "salt akıl varlığı"nı, Kant'ta olduğu gibi, insanın total kimliğinden koparmıştır ya da kopardığını sanmıştır. Oysa Dilthey'a göre, bilgi problematiğine, tam tersine, bu "salt akıl varlığı"nı sadece bir yön olarak içeren insanın total kimliğinden, bu "bütünlük"ten kalkılarak geçilebilir. İnsanın total kimliği ise, Dilthey'a göre *tarihsel* olarak

oluşur. Bu yüzden bu bütünlüğün kavranılmasında gözetilmesi gereken şey, "salt *a priori* bir bilgi olanağının kabulü değil, tersine, içinde bulunduğumuz konumların toplamından çıkan bir gelişim tarihidir."[40] Öyle ki, Dilthey için, "Bizi felsefeye yönelten tüm sorunların yanıtını, ancak bu tarihsel gelişme verebilir."[41]

Böylece Dilthey, insanın "bütüncül oluşum"unun ne olduğu sorusuna, onu tarihsel gelişmesi içinde izlemekle yanıt verebileceğimizi belirtmiş olur. Bilgi problematiğine de ancak tarihsel gelişimi içindeki bu total kimlikten kalkılarak geçilebilir. Bu total kimlikse, daima, "tekil insan varoluşunun başka insanlarla etkileşimi içinde oluşur."[42] Çünkü Dilthey'a göre, "bana kendi psikolojik hallerimi bildiren iç deney, tek başına alındığında, bende kendi bireyselliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi bireyselliğimi ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyliyorum."[43] Oysa yeniçağın bilgi kuramı, birey ya da bilgikuramsal teknik adıyla "özne"nin olabilirliğini sağlayan bu "başkalarıyla karşılaşma" olayını, bu temel "pratik-tarihsel" olayı atlamıştır. Böylece yeniçağın bilgi kuramında, dışdünya bazı "salt tasarımlar" altında tanınan bir fenomenler topluluğu olarak görülmüş ve "bilgi" bu fenomenler topluluğu hakkındaki duyusal malzemenin bu "salt tasarımlar" altında işlenmesinin ürünü sayılmıştır. Oysa "özne"nin olabilirliğini bu "başkalarıyla karşılaşma" sağladığı gibi, bizzat "özne", bu "başkalarıyla karşılaşma" olaylarının zamansal toplamı olarak tarihin ürünüdür ve o bu haliyle öznelerarasılık zemininde tamamen *toplumsal* bir şeydir.

Öbür yandan Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramında, numen (*noumenon*) olmasa da fenomen (*phainomenon*) olarak dışdünyanın gerçekliğine duyulan bir inanç yatar. Oysa Dilthey için, "Buna karşılık, bizim isteyen-hisseden-tasarlayan-amaçlayan özümüz, bizi kendimize özdeş kılar ve bu öz, bu

haliyle, dışdünyadan (yani bizden bağımsız olarak kendi uzaysal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir. Biz dışdünyadaki neden-etki bağını ya da bu bağa göre oluşan süreci hiç de yeterince bilemeyiz. Öbür yandan, neden ve etkiler hakkındaki tasarımlarımızın kendileri de bizzat ve sadece bizim iradi yaşamımızdan türeyen soyutlamalardır. Öyle ki deneyin bize açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Yani dışdünya, bizim yaşam bütünlüğümüz içinde bize verilmiş haldedir."[44]

Dilthey'ın bu konuda Vico gibi düşündüğü açıktır.

İşte, "yaşam bütünlüğü" ya da kısaca *yaşama*, Dilthey'a göre, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerinin, "başkalarıyla karşılaşmalar"ının bütününden başka bir şey değildir. Çünkü belirtildiği gibi, kendimiz hakkındaki bilince de ancak "başkaları" aracılığıyla varırız. Başka bir deyişle, bireysel bilincimiz, "başkalarıyla bir arada olma"yla edinilen bir şeydir. Böyle olunca da birey, kendisini bu başkalarıyla bir arada olma halinin bir ürünü olarak kavrar ki, bu hal *yaşama* dediğimiz bir *öznelerarasılık ortamı*ndan başka bir şey değildir. İnsanlararası ilişkiler bütünü olarak yaşama ise, bu yüzden, doğal gerçeklik ortamında, fakat doğal gerçeklikten ne'liği bakımından farklı bir oluşumdur. Biz bu farklılığı bizzat doğa hakkındaki tasarımlarımızın "bizim iradi yaşamımızdan türeyen soyutlamalar" olduklarını saptama sırasında yakalayabiliriz; Vico'nun "geometrik yapıntılar"ın niteliğini belirtmesinde olduğu gibi. Öyle ki, doğa kendi başınalığı içinde değil, *bize göreliliği* içinde bize açıktır. Hatta doğa, kendi başınalığı (numen) içinde bize "yabancı"dır; biz onu kendi özümüze uygun biçimde kendimize göreli kıldığımız oranda bu yabancılık, bize ait bir "tanışıklık"a göre giderilebilir. Öyleyse biz, doğaya bile, başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütünlüğünden, yani *yaşama*dan kalkarak yönelebiliyoruz.

İşte, doğaya olduğu gibi, başkalarına ve giderek bizzat bu bütünlüğün kendisine, yani *yaşama*ya da ancak yine *bu bütünlüğün içinden bakma* olanağımız vardır ki, bu bakma tarzı, bir "salt akıl varlığı" ile "doğa" arasındaki bilgi ilişkisine köprülük eden bir *algılama* değil, ancak bir *anlama* olabilir.[45]

Bu temel konumlama içinde Dilthey'a göre, insanlar *her zaman* insanlara özgü inanç, eğilim, değer, norm, ide, kural, tasarım türünden şeylerin, yani yine kendi *yaşama*larının ürünleri olan bu şeylerin yönlendirdiği bir insani ilişkiler ağı içindedirler ve her şeye bu *yaşamanın içinden bakarlar*. Bu, her zaman, yani insanlar toplu halde yaşamaya başladıklarından beri böyledir; yani bu *yaşama*nın kendisi *tarihsel* olarak oluşan bir şeydir ve insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından *yaşama*, "tarihsellik"ten ve doğadan farklı bir oluşum olarak da "tinsellik"ten başka bir şey değildir.[46] Dilthey'a göre, doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana insanlar kendi koydukları kural, değer ve normlardan örülü bir çevrede yaşamaktalar; kendi yaratıları olan bu kural, değer ve normlar, sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler olmaktadırlar. Hatta öyle ki, Dilthey'a göre, insanlar kendi yaratıları olan bu "tinsellik"e öylesine gömülürler ki, bu "tinsellik" onların tüm yaşantılarını ve evrene bakış biçimlerini de belirler. Bu "tinsellik" kuşkusuz, *tarih*in ürünüdür ve hatta "tinsellik" bizzat "tarihsellik"tir ve insan bu tarihsellik içinde "tutuklu"dur.[47]

Bu nedenlerle bir bilgi kuramı, Dilthey'a göre, artık tarihselliği dışlayan "yeniçağın doğa bilimci bilgi kuramı"yla sınırlı tutulamaz. Tam tersine, Dilthey için "bilgi kuramında tarihsel düşüncenin donatıcılığı"nı saptamak gerekir.[48] Çünkü Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramı bize, "bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimi"ni sunmaktadır gerçi ama "bu ağa-

cın yeraltında kalan kökleri" de bulunmaktadır ve bu kökler tinsel-tarihsel-yaşamasal niteliktedirler ve "olgun" bir bilgi kuramı, bu kökleri de görmemizi sağlamalıdır.[49] Görülebileceği gibi Dilthey, yeniçağın "doğa bilimci bilgi kuramı"nı yadsımaz; ancak, o bu bilgi kuramının kendisini de bizim gözümüzde aydınlık kılacak bir çeşit *meta-epistemoloji* tasarlar ve bilgi ağacının köklerini de araştıracak bu meta-epistemolojinin, ancak "tinsellik", "tarihsellik", "yaşama" kavramları altında yapılabileceğini belirtir. Çünkü bu kökler, "doğa bilimci bilgi kuramı"nı da olanaklı kılan "tinsel" şeylerdir ve bu "tinsel" şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji artık, yaşamanın bütünlüğüne yönelen bir "yaşama felsefesi" tabanına dayalı olacaktır. Çünkü örneğin "Tüm bilim gerçi deney bilimidir; ama her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde."[50] İşte, yaşama felsefesi, yaşamanın bütünlüğünü kavrama girişimi olacaktır. Ama insan, *içinde* yer aldığı bir bütünü tam olarak nasıl kavrayabilir ki? Dilthey'a göre, bu bütünü, bu "tinsellik"i tam olarak kavrama olanağı yoktur; çünkü bu tinsellik zaten bizi tutuklamıştır ve biz tutuklu olduğumuz yerden onun bütünlüğünü asla göremeyiz. Ama yine de bizim felsefi girişimimizin hedefi, bu bütünlüğü kavramak olmalıdır ve bunun için de bizi böyle bir hedefe yaklaştırabilecek yolların neler olacağını sorgulamalıyız.

Gerçi yaşama "zamana çakılı" bir şeydir, onun özü zamanlılıktır, tarihselliktir; o her zaman diliminde başka türlüdür; tek ve değişmez bir insan tipi yoktur; insan tarih içinde boyuna değişir, kendisine yeni yaşamalar kurar ve bu nedenlerle tarihsel-toplumsal gerçekliği bütün olarak kavramak ancak bir hedef ve bir ütopya olarak kalır. Ayrıca bizim bu gerçekliği hep

*bugün*den kalkarak yorumlamaktan başka bir seçeneğimiz de yoktur. Ama tüm bu kısıtlılıklar ortasında yine de bu gerçekliği "bilimsel" olarak nasıl ele alabileceğimizi sorgulamaktan vazgeçemeyiz; çünkü bu gerçeklik, doğa gibi bize "yabancı" bir gerçeklik değil, bizzat kendimizin yaptığı bir gerçekliktir ve yine bizzat kendimizi tanıma gibi vazgeçilmez bir isteğin doyumunu bize az veya çok sağlayacak bir "bilimsel" bilgi etkinliğine muhtacız. Vico'dan beri belirtildiği gibi, böyle bir bilgi etkinliğinin dayanacağı taban doğabilimsel bir taban olamaz. Çünkü biz burada zaten doğa bilimlerinin de dayandığı köklerin, yani "tinsellik"in bilgisi peşindeyizdir. O halde, doğa bilimlerinden farklı bir tin biliminden hareket etmeliyiz. Dilthey'a göre: "Doğa bilimci bilim .... gözle görülmeyen ya da bilen öznenin bakışına gelmeyen, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bir bilgi kuramcılığının ürünüdür ve modern doğa bilimleri bundan başka çıkış noktası kabul etmemekte de haklıdırlar."[51]

Ne var ki, doğa bilimleri, tinselliğin ürünü şeyler olarak, yine bu tinselliği "bir olgucu refleksiyon" ile kendine nesne kılamaz.[52] Tinsellik, ancak bir "bilinç nesnesi" olabilir ve bu nedenle biz, "bize dönük bir gerçeklik" olarak tarihsel-toplumsal dünyanın bilgisine, ancak bir "bilinç deneyi", "iç deney" ile ulaşabiliriz. Çünkü: "(Alman) Tarih Okulu'nun anlayışıyla uygunluk içinde, tinsel evrenin dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın içinde kalınarak çıkartılabilir ve bu nedenle de tin bilimleri kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurarlar."[53] Çünkü burada, Vico'da olduğu gibi, *verum* ile *factum* bir aradadır.

Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramı, özellikle Kant'la birlikte, doğabilimsel bilginin olanak ve sınırlarını oldukça yetkin biçimde çözümleyen bir *salt akıl eleştirisi* geliştirmiştir. Bu nedenle, tin bilimlerine uygun düşecek bir bilgi kuramı da önce-

likle bir *tarihsel akıl eleştirisi*ne muhtaçtır. Ne var ki Dilthey'ın bir "tarihsel akıl eleştirisi" geliştirme konusundaki girişimleri ömrünün son yıllarına rastlamış ve bu yüzden ancak bir taslak ve proje olarak kalmıştır. Ama Dilthey'ın "tarihsel akıl"dan neyi kastettiği, onun tin bilimlerini temellendirme çabaları içinde yine de bazı yönleriyle anlaşılabilir. Bir kez Dilthey'a göre tinsel dünya bir olgu dünyası, bir empirik gerçeklik alanı değil, bir *anlam dünyası*dır. Tinsel dünya, yaşanılan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki; bu dünya bir doğal olgu gibi *açıklanmayı* (*Erklaerung*, *explication*) değil, öncelikle *anlaşılmayı* (*verstehen*) bekleyen bir dünyadır. Çünkü bu ilke, değer, norm, kural, ide, tasarım türünden şeylerin doğada karşılığı yoktur. Tinsel dünya, bu bakımdan, doğabilimsel açıklamanın konusu olmak bir yana, ancak anlamanın konusudur. Anlama, tinselliği kavrama tarzı ve *yöntem*idir; bir "tarihsel akıl" da bir "anlamacı akıl"dır; bunun gibi, bir "tarihsel akıl eleştirisi" de insan ve toplumların kendilerini anlama tarzlarının bir eleştirisidir. Dilthey, bu noktada "tarihsel akıl eleştirisi"ni şöyle betimler: "Tarihsel akıl eleştirisi, insanların kendi kendilerini ve yine insanlar tarafından meydana getirilmiş olan toplumu ve tarihi tanıma yetilerinin eleştirisidir."[54]

Bu yönüyle "tarihsel akıl eleştirisi", doğa bilimlerini olanaklı kılan koşulların irdelenmesini de kapsar. *Doğa*, "salt akıl eleştirisi" altında ele alınır ve bu bakış altında objektif-zorunlu bir bağlam olarak görülür ve bu görünümüyle doğa bilimlerinin konusu olur. *Tarihsel-toplumsal* gerçeklikse "nesnel-zorunlu bir bağlam olarak doğa içinde insan özgürlüğünün, tinselliğin parladığı alandır."[55] Özgürlüğün "göz kırptığı", "parladığı" bu alan, özgürlük duygusu başta olmak üzere, tarihi yapan temel motifler arasında çok önemli yerleri bulunan çok çeşitli duy-

gulara, bunun yanı sıra empatilere, sempatilere, antipatilere ve heyecanlara kapalı olan salt akılla kavranamaz; o, *teorik bilme*ye konu yapılmazdan önce *tarihsel bilme*nin, yani duygulara, empatilere, sempatilere, antipatilere ve heyecanlara açık olan *anlama*nın konusu olur. Tarihsel bilmenin ilk koşulu da şudur: Tarih alanında bilen özne aynı zamanda "tarihsel ne'lik"tir (mahiyet). Dilthey'a göre, "Tarihi araştıran kişi, aynı zamanda tarihin içinde, hem tarihin ürünü olan hem de tarihi yapmakta olan kişidir."[56]

Bu yüzden o, geçmişle bağ kurma konusunda "tarihsel bellekten yoksun salt akıl"la hemen çalışamaz; salt akıl geçmişle hiçbir bağ kuramaz; geçmişle bağ kurmayı sağlayacak şey "yaşama"dır. Bu yüzden o, geçmişe yönelirken anılarına, belleğine, iç deneyine, başkalarıyla bir arada yaşama sayesinde edindiği izlenim ve sezgilerine, duygu ve heyecanlarına dayanarak geçmişi *anlama*ya çalışacaktır. Ama bu anlama salt bireysel bir anlama da değildir. Gerçi tin bilimcide de şairin hayal gücünden, sezgilerinden bir şeyler bulunmalıdır; ama bu hayal gücü bireysel bir keyfiliğin hizmetinde olamaz; bu hayal gücü bağıntı kurucu bir bilimsel kafanın hizmetinde olmalıdır. Böyle bakıldığında tarihsel dünya, her dönemde değişen insan yapısı ekonomik düzenlerin, hukuksal ve politik uygulamaların, ilke, kural, norm ve idelerin yönlendirdiği bir dünyadır ve bu dünyadaki amaç-eylem ilişkisini bağıntı kurucu bir düşünmenin konusu yapabilmek için işte tam da bu "amaç"ların önce empati yoluyla yaşanmaları, yani anlama yoluyla onların birer *motif olarak* saptanmaları gerekir. "Özgürlüğün göz kırptığı" alan olarak tarihsel-toplumsal gerçeklik, motifleri ancak anlama yoluyla saptanabilen ve ancak anlama yoluyla saptanmış bu motiflere göre açıklanabilecek olan bir gerçekliktir. Bu anlama edimini yerine getirebilmek içinse, tin bilimlerinde özel bir

yönelime ihtiyaç vardır ki bu, Herder'den Droysen'e kadar belirtildiği gibi, geçmişi "yeniden yaşama" (*Nacherleben*) ve onu "yeniden kurma"dır (*Wiederaufbau*). Ama bu noktada Dilthey, Herder ve Alman Tarih Okulu'nu böyle bir yönelim için gerekli olan *anlamacı psikoloji*yi yeterince geliştiremedikleri için eleştirir. Gerçi her tarihsel dönem, Alman Tarih Okulu'nun belirttiği gibi, "kendi içinde bir bütün"dür ve tarihsel dönemler ya da çağlar hiçbir zaman tam olarak birbirlerine geçişli değildir. Tin bilimlerinin ilk hedefi de zaten bu "geçişli olmayan şey"in anlamına ulaşmaktır. Ama Dilthey, her tarihsel çağı ya da dönemi "monadik bütünlükler" de saymaz; bir çağ ya da dönem tamamen kendi içine kapalı, dışarıya penceresi olmayan monadlar gibi görülemez; her çağ ve dönem, kendisinden önceki çağların ve dönemlerin bazı özelliklerini miras olarak devralır; ama her çağ ve dönem, miras olarak devralınan bu özelliklere yeni renkler kattığı gibi, kendisi de belki daha önceki çağlarda ve dönemlerde hiç bulunmayan özellikler üretir. Her çağı ve dönemi kendi bütünlüğü içinde anlamanın gereği de bundan ötürüdür ve Alman Tarih Okulu'nun, tarihi *bireyselleştirici* bir bilim olarak görmesi de bu nedenle doğrudur.[57]

Ama burada şu sorular ortaya çıkıyor: Tin bilimleri konularına yönelirken, örneğin bir dönemi ya da çağı ele alırlarken, o dönem ya da çağ için başat etkenler durumundaki ide, norm, değer vb. şeyleri neye göre ve nasıl saptayacaklardır? Öbür yandan, acaba tin bilimleri her çağı ve dönemi *bireysel bütünlükler* olarak ele alma etkinliğinin yanı sıra, doğadaki tekrara ve sürekliliğe benzemese de, bu çağlarda ve dönemlerde *benzer* ve *yaklaşık* olarak karşımıza hep çıkan bazı durum ve özellikler de saptayamaz ve kısıtlı da olsa tarihsel-toplumsal gerçeklik hakkında "birkaç genellik" elde edemezler mi?

Dilthey'a göre, tin bilimleri ve özellikle tarih bilimi, "tüm

tarihsel fenomenlerde yaşamaya geçmiş olan" bazı temel ve taşıyıcı öğeler saptayabilirler. Dilthey'ın "yaşama kalıpları", "nesnelleşmeler" (*Objektivationen*) adını verdiği bu temel ve taşıyıcı öğelerin başında *dil* gelir; hatta dil, tarihsel olayları anlamamıza en elverişli nesnelleşme türü sayılabilir. Çünkü Dilthey için dil, her tarihsel dönemde "anlamların taşıyıcısı" olmuştur ve Vico gibi onun için de *filoloji*, tarihe yönelme konusunda temel bir işleve sahiptir. Dil, her tarihsel dönemin kendini dışavurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Dilthey'a göre, "Her tarihsel dönemde, yaşamanın belli değerleri içerilmiştir ve tarihin tüm velvelesi bu değerler çevresinde dolanır."[58] Bir tarihsel döneme damgasını vuran değerlerse, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilirler. Bu yüzden tin bilimlerinin ana malzemesi, her zaman, dilsel ürünler olarak *yazılı yapıtlar* olur. Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurmamız gereken temel malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da bu arada belirtmiş olur. Çünkü bizler, Herder'in dediği gibi, *bugün* belli bir tinsel donanım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bize az çok yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağımız, bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle, yapabileceğimiz şey, geçmişi dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, yani *hermeneutik* yapmaktır. Öyle ki, Dilthey için hermeneutik, tin bilimlerinin ana öğretisi ve aynı zamanda yöntemidir ve tin bilimleri *hermeneutik bilimler*dir.

Böylece Dilthey, yukarıdaki sorunun birinci bölümüne, yani bir çağ ya da dönem için başat etkenler olarak ide, norm,

ilke, kural türünden şeylerin nasıl saptanacağına, bunun filolojik-hermeneutik bir dil çözümlemesiyle yapılacağını belirterek yanıt vermiş olur. Sorunun ikinci bölümüne ise, yani benzerlik ve yaklaşıklığı aşmasa da her çağda saptanabilir olan bazı durum ve özelliklerden kalkarak tarih hakkında "birkaç genellik" elde edilip edilemeyeceği sorusuna da bir *tipler kuramı* geliştirerek yanıt verir. Tin bilimlerinin ilk hedefi, kuşkusuz, her çağı ya da dönemi kendi bireysel bütünlüğü içinde anlayıp açıklamaktır. Ama tin bilimleri, bu bireysel bütünlükleri ele alırken bile her çağda rastlanabilecek *tipsel* durumlardan hareket etme ihtiyacı içindedir. Örneğin, gündelik yaşamımızda bile insanları tutkulu, akılcı, duygusal vb. gibi sınıflara böleriz. Ama biliriz ki, insanlar ne sadece tutkulu, ne sadece akılcı ne de sadece duygusal vb.'dirler. Bu yüzden biz insanları, klasik mantığın cins kavramları ya da "genel kavramlar" altında değil, onlardaki tarihsel olarak değişebilen başat özellikleri vurgulayan *tip kavramları* altında tanırız. *Tip* ait olduğu türün özelliklerini taşımanın yanında sadece kendisine ait özelliklere de sahip bulunan, özgül ve karakteristik olandır. İşte, tin bilimlerinin başvurabileceği kavram türü, doğabilimsel cins kavramları değil, tarihsel-toplumsal gerçekliğe uygun düşen bu tip kavramları olacaktır. Çünkü örneğin, "kapitalizm", "liberalizm", "sosyalizm" ya da "devlet" gibi kavramlar, klasik tanım öğretisi çerçevesinde, yani yakın cins (*genus proximum*) ve türsel ayrım (*differentia specifica*) yardımıyla nasıl tanımlanabilirler ki? Bunun gibi "tutkulu insan", "köle", "kapitalist" kavramları, tüm "tutkulu insan"ları, tüm "köle"leri, tüm "kapitalist"leri içine alan ortak özellikler yardımıyla bir cins kavramının türü, bir sınıfın üyesi olarak belirlenebilirler mi? Dilthey'a göre, insani ve toplumsal olan şeylerin "genel kavramlar"ı yoktur. Gerçi mantık ilkelerine göre biz, kavramlarımızı daima genel-evren-

sel şeyler olarak kurarız; ama kavramlarımızı bu halleriyle doğaya taşımaktan çekinmesek de tarihsel-toplumsal gerçekliğe bu kavramları taşırken, onların ancak *tip kavramları* olarak kullanılabileceğini unutmamalıyız. Çünkü örneğin "kölelik" bize ilk bakışta ortak özellikler yardımıyla bir cins kavramı gibi tanımlanabilir bir genel kavram olarak görünür; oysa biz "kölelik"i ancak birkaç başat özelliğine göre "stilize etmek"ten başka bir şey yapamayız; yani yaptığımız şey "kölelik" hakkında bir genel kavram kurmak değil, bir *tip* geliştirmektir. İşte bu mantıksal belirlemeler altında Dilthey'a göre, tin bilimleri kendi objelerine uygun olarak geliştirilmiş bu gibi tip kavramlarıyla çalışabilir. Bu kavramlar, tin bilimleri alanında bizi geleneksel tümeller-tikeller, evrenseller-tekiller tartışmasından da kurtarır. Bu kavramların sadece tin bilimlerinin bilgisel hedeflerine göre belirlenmiş bu özellikleri gözden kaçırılmadığı, bu kavramlara birer "genel kavram" yüklemesi yapılmadığı sürece tin bilimleri de ele aldıkları bireysel bütünlüklere, kapsamlı tarihsel-toplumsal çözümlemelerden çıkartılmış ve tüm tarihsel-toplumsal gerçeklik için düşünülmüş *tipsel durumlar* açısından yaklaşabilirler. Dilthey'ın kendisi, bu konuda çok sayıda *tipsel durum*dan söz etmiştir. Örneğin, her çağda insan eylemlerinin duygusal, akılcı, geleneksel olmak üzere üç eylem tipine göre ele alınabileceğini söylemiş; bunun gibi, çeşitli "dinsel yaşam tipleri"nden, "ekonomi tipleri"nden başlayarak "dünya görüşü tipleri"ne geçmiştir. Örneğin ona göre üç tip dünya görüşü vardır: 1. Natüralist-materyalist (Demokritos, Epikuros, Hobbes, Comte vb.). 2. Nesnel-idealist (Herakleitos, Parmenides, Stoalılar vb.). 3. Öznel-idealist (Platon, Kant, Schiller, Fichte vb.).[59]

Dilthey'a göre, tin bilimleri her şeyden önce "insanın kendisi hakkında bir anlam"a ulaşması gibi *pratik* bir amaca hizmet ettiğinden, doğa bilimlerinden daha büyük bir önem taşırlar ve

doğa bilimlerine göre önceliklidirler. Ve tin bilimleri tam olarak "tarihsel bilimler"dir; çünkü "İnsan kendisini ancak tarihte tanır."[60] Ama Dilthey'a göre tin bilimleri, idealist ve materyalist tarih felsefelerinin yaptıkları gibi, tarihte bazı "nihai hedefler" göstermezler; onlar olsa olsa, insanlara kendi tarihlerini "özgürlüğün göz kırptığı bir süreç" olarak görme olanağını verirler. Böyle bir olanakla insanlar, geçmişlerine olduğu gibi geleceklerine de yine kendi tutkularının veya özgür bilinçlerinin yön verdiğini ve verebileceğini daha iyi kavramış olurlar. Bu noktada Dilthey, tinsel yaşamın motifleri durumundaki değer, norm, inanç, ide türünden şeylerin büyük ölçüde "irrasyonel" şeyler olduğunu belirtir; bir "dinsel adayış" ya da bir duygu olduğu kadar bir değer de olan "sevgi"nin hiçbir rasyonalitesi yoktur; ama tinsel yaşam, büyük ölçüde işte bu gibi duygu, heyecan, değer ve normlara göre yönlenen bir süreçtir. Zaten bu yüzdendir ki, bu süreçteki irrasyonaliteyi aydınlatabilmek için teorik akıl'ın açıklamacı tutumuna başvurmazdan önce, tarihsel akıl'ın anlamacı tutumuna ihtiyaç duymaktayızdır. Bunun yanı sıra Dilthey, Herder'in *humanite*, kendisinin *tarihte özgürlüğün göz kırptığı anlar* adını verdiği "işaretler"e göre, insanların daha özgür bir gelecek için bir olanağa sahip olduklarını, ama bu olanağı kullanıp kullanmamalarının kendilerine düştüğünü belirtir. Dilthey, idealist ve materyalist tarih felsefelerini de tarihe "özgürlüğün gerçekleşme ortamı" gözüyle bakmakla, insanların özgür olma olanaklarını bir bakıma ellerinden alıp bunu ya bir "tanrısal tin"e (Hegel) ya da bir "materyalist tarih yasası"na (Marx) aktardıkları ve böylece insanı bir "edilgen özgürlük"e mahkûm ettikleri için eleştirir.[61]

Dilthey'a göre, ilk kez Augustinus'la ortaya çıkan *tarih bilinci*, tarihe bir tanrısal planın ve vahyin edimselleşme süreci olarak bakmak yoluyla geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını

aşmak istemiştir. Tarihte kendini açan ve ona anlamını veren bir şey aramak, 19. yüzyılın sistemci tarih felsefelerinde de ortaçağdan miras kalan bir düşünce olarak etkili olmuştur. Hegel buna "tin", "ide", "akıl" ve giderek "Tanrı"; Marx ise "tarih yasası" adını vermiştir. Tarihin belli bir "son"a doğru (*Eskaton*) gittiğini ileri süren Augustinusçu tarih bilinci, yine 19. yüzyılın sistemci tarih felsefelerine de geçmiş ve Hegel ve Marx, bu "son"u "özgürlük" olarak tanımlamışlardır. Marx'ın, bu "son"u aynı zamanda "gerçek insanlık tarihinin başlangıcı" saymış olması bu konuda bir ayrıcalık sayılmaz; çünkü o da aynı Augustinusçu düşünce modelini kullanmıştır. Tarihin bir başlangıcı ve sonu olduğu, onu belirleyen bir güç bulunduğu, onun bir "son"a doğru sürekli ilerlediği biçiminde özetlenebilecek bu düşünce modeli, bu tarih bilinci daha sonra *çizgisel-eskatolojik tarih bilinci* olarak adlandırılacaktır.[62] Dilthey ise, Herder ve Alman Tarih Okulu'nun izinde bir başka tarih bilincinden hareket eder. Ona göre, tarihte bir "son" aramak, onda tanrısal, tinsel ya da materyalist bir töz bulmak, tarihi böyle bir "son"a doğru sürekli yol alan bir süreçmiş gibi görmek, Hıristiyan Ortaçağın yeniçağa bir mirası olarak kalmıştır. Yeniçağ, bu süreci olsa olsa *laikleştirmiştir*. Dilthey'a göre, 19. yüzyılın Marx gibi en köktenci duygulara sahip tarih filozoflarının, bu köktenciliklerini dinsel-ütopyacı bir düşünce modeli içinde formülleştirmiş olmaları bir başka garipliktir. İnsan tarihe kendi idealleri açısından bakma hakkına kuşkusuz sahiptir. Ama aynı insan, tarihe bu ideallerinin "garip bir determinasyon"la gerçekleşeceği bir alan olarak bakma hakkına sahip değildir. Burada her şeyden önce insanın kendisine karşı ahlaksal açıdan bir sorumsuzluğa sürüklenme tehlikesi vardır. İnsanın, ideallerini gerçekleştirmek için tek dayanağı yine kendisidir ve ona özgürlüğü getirecek hiçbir "determinasyon" yoktur. Tarihe böyle

bir tarih bilinciyle bakıldığında, her dönemin ve çağın kendine özgü bir bütünlüğü olduğu, tarihte hiç de sürekli ilerleme anlamında bir akış olmadığı görülür. 19. yüzyılın en büyük tarih felsefesi eleştiricilerinden Jacob Burckhardt'ın dediği gibi, tarihte ilerlemenin olması tarihe aykırı bir durum değildir; ama tarihin ilerleyen dönemleri ya da çağları olabileceği gibi, düşüş çağları da vardır ve ilerleme, onun sözleriyle, "tarihin büründüğü binlerce kılık"tan sadece birisidir.[63] Örneğin, Herder'e göre, antikçağın zengin düşünce dünyasına, site düzeyinde ve belli bir azınlığa açık kalmış olsa da ulaştığı demokrasi düzenine baktığımızda, ortaçağın da, hatta büyük bölümüyle yeniçağın da bu konuda büyük bir ilerleme içinde olduğu söylenemez. İlerleme idesi, bireysel ve toplumsal yaşamımızda bizi harekete geçiren bir motif, bir yönlendirici olarak her zaman korunmalıdır. Ama bu ide, tarihe bakarken gözlerimizi karartmamalıdır. Böyle bir ide altında örneğin Herder'in "tarihte yıldızın parladığı anlar"ı saptarken, bu parıltı gözlerimizi kamaştırmamalıdır.

VI

İşte Dilthey, Herder'le başlayan ve büyük bölümüyle Alman Tarih Okulu'na da sinmiş olan böyle bir tarih bilincinin mirasçısıdır. O bu tarih bilinci içinde, antikçağın hem *empeiria* hem de *historia*, yeniçağın ise sadece *historia*'nın karşısına koyduğu *theoria*'nın kendisini, insanların "başkalarıyla bir arada olma" hallerinin bir ürünü, "pratik-tarihsel" bir şey olarak görmüş ve *theoria* etkinliğinin de köken bakımından *historia*'ya dayandığını söylemiş; *theoria*'ya insan tininin bir etkinliği gözüyle bakmıştır. O, geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını aşma denemeleri içinde Vico'dan başlayıp bir koluyla Herder ve Alman Tarih Okulu,

öbür koluyla Alman İdealizmi'nin bu konudaki çabalarını bir senteze getirme girişimi içinde görünmektedir. O bu girişimde bir yandan Herder ve Alman Tarih Okulu'nun tarih bilinciyle hareket eder, öbür yandan Hegel'in "tin" kavramının etkisi altındadır. Ama o, Hegel'in eskatolojik tarih bilincini benimsemez ve "tin" kavramı altında toplanan her şeye tamamen insan yapısı bir "toplumsal ürün" gözüyle bakar. Hegel felsefesinin tümünü, tarihe bir "mantıkçı tanrı"yı sokmak isteyen bir "tümmantıkçılık" (*panlogizm*)" olarak niteler.[64] Onun "tin" kavramı, "insani yapıp-etmelerin tarih içindeki bütünlüğü"nden başka bir şey değildir ve *tinsellik*, bu bakımdan *tarihsellik*ten (*Geschichtlichkeit*) ibarettir. Bu nedenle Dilthey'da "tarihsellik"ten ne anlaşıldığına burada kabaca değinmek gerekir.

Aslında *tarihsellik* (*Geschichtlichkeit*, *historicity*, *historicité*) kavramı çokanlamlıdır. O bir kez, tarih biliminin kullandığı bir teknik terim olarak eski bir geçmişe sahiptir. İngiliz tarihçi Henry More, terimi 1664'de *historicity*, *historicalness* biçimlerinde kullanmıştır. Daha sonra E. Bayer'in, terimi "tarihsel olayların etkililiği" anlamında kullandığı görülür.[65] Kavramı felsefi anlamıyla kullanan ilk filozof ise Hegel olmuştur. Hegel'e göre tarihsellik, "geçmişte olup biten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdüregelmekte olması hali"dir ve "sürekli tarihsel etkililik" olarak anlaşılmalıdır.[66] Ama Hegel'e göre kavramı felsefi anlamıyla daha çok birinci şekliyle ve "insan tininin tarihsel varoluş tarzı"nı nitelemekte kullanmak gerekir.[67] Hegel, Felsefe Tarihi Dersleri'nde, bizi Grek felsefesine bağlayan derin ve içten bir ilişki olduğunu, bu yüzden "Greklerin kendilerini nasıl anladıklarını bilmenin bugünkü özümüzün kaynağına inmek ve bu özün bilincine varmak için gerekli" olduğunu belirtir.[68] İşte Hegel'e göre, bir çağın, bir dönemin, bir halkın "kendilerini nasıl anladıkları" konusundaki, yani kendi

"tinlerinin varoluş tarzı" hakkındaki bilinçleri, onların kendi "tarihselliklerinin bilinci"dir.[69] Örneğin, Grek tininin "tarihsellik karakteri", özgürlük ve güzellik idelerine göre anlaşılabilir. Ama görülebileceği gibi, Hegel burada daha çok ikinci anlamıyla, yani "özellikle bir çağı yapan etkililik" anlamında bir tarihsellikten örnek vermektedir. Birinci anlamıyla tarihsellik ise, Hegel'de, "tinin tarih içinde kendini açtığı *ortam*", "idelerin içkin birlikleriyle tarihte görünüşe çıktığı *form*" olarak görülür.[70] Öyle ki, Hegel'e göre, "Öyleyse tinin gerçek idesi, aynı zamanda tarihselliğin belli formu içindedir."[71] Yani tarihsellik, Hegel'de tinin (tanrısal tin) tarihsel sürece "girdiği", "zamana atıldığı" olgusundan başka bir şey değildir; tarihsellik, *etkin* olan tinin kendisini açmak için kullandığı ortam, onun görünüşe çıkma formu olarak anlaşılır. Hegel tarihsellik kavramını daha fazla da işlemez. Bu yüzden ilk Hegel monografilerini yazmış olan Karl Rosenkranz ve Rudolf Haym, tarihsellik kavramını Hegel'in özel kavram dünyası için karakteristik bulmazlar; hatta Haym, Hegel'in tarihsellik kavramını belirsiz ve "ihmal edilebilir" olarak niteler.[72]

Kavram, Dilthey ile Wartenburg'un yazışmalarında yeniden ele alınır (1877-1897). Dilthey, kavramı, felsefesinin merkezcil kavramı olarak konumlamak ister. Ona göre *tarihsellik, insanın tarih içinde ne'liğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak, bizzat tinsellikten başka bir şey değildir.* Bu tinsellik ise, sadece ve sadece insana özgü ve insana aittir; onu yapan ve sonunda onunla özdeşleşecek olan bir tanrısal tin vb. yoktur. Dilthey'a göre tinselliğe tanrısallığı bulaştıran Hıristiyanlık olmuştur ve Hegel de Hıristiyanlığın yaptığını devam ettirmiştir. Ona göre "Hıristiyanlık insan düşüncesine *Tanrı'nın tarihselliği* düşüncesini sokmuş ve Tanrı'yı tarihselleştirmiştir" ve böylece

de "tanrısallık tarihe ithal edilmiştir".[73] Dilthey'a göre burada, insan düşüncesinin "tarihte mutlak bir anlam arama" konusunda sık sık içine düştüğü bir *zaaf* rol oynamış ve bu zaaf, teolojik ya da 19. yüzyılda olduğu gibi laik-metafiziksel yoldan giderilmeye çalışılmıştır. Oysa Dilthey'a göre, tarihte bir "mutlak anlam" değil, her zaman değişip duran bir "anlamlar çokluğu" vardır. Bu yüzden tarihsellik kavramını, öncelikle, tarihte genelgeçerlik ve evrensellik arayan her türlü girişime karşı korumak gerekir. Hatta Dilthey, "genelgeçerliğe karşıt bir şey olarak tarihsellik"ten söz eder.[74] Ona göre tarihsellik, doğruca *yaşamsallık* (*Lebendigkeit*) kavramıyla ilgilidir ki, yaşama, evrenselci bir açıklamacılığın değil, bizzat yaşama deneyimine dayalı bir anlamacılığın izinde ele alınabilir.

"Genelgeçerliğe karşıt bir şey olarak tarihsellik" ise anlayıcı ve yorumlayıcı çalışacak, konusunu *göreli* olarak ele alabilecek bir bilimin, *tin bilimi*nin konusudur ki, bu saptama ve çözümlemelerden sonra Dilthey, genel olarak bilgi kuramında, özel olarak tarih felsefesi ve tin bilimleri metodolojisinde *tarihsel görecilik* ya da *tarihselcilik* adıyla anılan bir görüşün temsilcisi olur. Ne var ki, *tarihselcilik* (historizm) terimi çokanlamlı ve bulanık bir terim olarak 19. yüzyılın ortalarından bu yana, *tarihsicilik* (historisizm) terimiyle sürekli karıştırılarak kullanılagelen bir terimdir ve bu yüzden bu terimin Dilthey'daki anlamına, bu iki terim dolayındaki yoğun tartışmalara değinerek geçme gereği vardır.

VII

Tarihselcilik (*historismus*, *historizm*) terimi ilk kez Romantiklerden Novalis tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında kullanılmış

ve yüzyılın ortalarından sonra oldukça yaygınlaşmıştır. Ne var ki terim, özellikle Hegel sisteminin parçalanmasından sonra çok çeşitli ve hatta birbirine karşıt anlamları barındıran karmaşık bir anlam içeriğiyle kullanılmıştır. Örneğin Julius Braniss, 1848'de sözcüğü, Schelling ve Hegel'e dayanarak "özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin özniteliğini görme biçimi" olarak tanımlar. Ona göre bu anlamıyla tarihselcilik, *natüralizm* ve *determinizm* kavramlarına karşıt anlam içeriğiyle, bir "özgürlük felsefesi" için gerekli olan "felsefi kategori"dir ve eyleyen insan-doğal olgu, özgürlük-zorunluluk ayrımlarını yapmak için başvurulması gereken temeldir. Carl von Prantl, 1852'de terimi "hermeneutik tarih kavrayışı" olarak tanımlar. Ona göre, tarihe yönelme tarzımızı *hermeneuia* etkinliği, yani açımlayıcı yorumlama dediğimiz bir etkinlik oluşturur ki, böyle bir etkinliğin başvurabileceği tek "genel", insani-toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğu varsayımıdır ve bu varsayımla çalışan tutuma *tarihselcilik* denir.[75]

Novalis, Braniss ve Prantl terimi olumlu anlamda kullanırlarken, Feuerbach 1839'da tarihselciliği, dinsel geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılamayacak olaylarını "bütünüyle" kavrama iddiasında olan bir görüş diye niteler. Heinrich Moritz Chalybäus, terimi, Hegel örneğinde her türlü "tarih metafizikleri"nin ve her şeyin kökenini tarihte arayarak insanı yenilikten alıkoyan bir "politik tutuculuk"un simgesi, hatta "tarihsel hırdavata dört elle sarılan bir gericilik" olarak tanımlar.[76] Terim 1870'lerden 1920'lere kadar daha çok, bu olumsuz anlamıyla kullanılagelir. Bu dönemde örneğin Gunter Schmoller, terimi, "teori (*theoria*) ve tarihin (*historia*) uygunsuz bir karışımı" olarak betimler.[77]

1910'lu yıllarda Benedetto Croce, terimi olumlu anlamda ve kendi tarih felsefesini nitelemede kullanır. Ama bu arada

tüm tarih felsefesi geleneğine keskin bir eleştiri yöneltir. Ona göre, "tarih felsefesi" adıyla anılan disiplin, birkaç istisna dışında, "özel bir Alman disiplini" sayılabilir. Herder, Alman Tarih Okulu ve Dilthey daha çok, "tarih biliminin felsefesi"ne yönelirlerken, Romantiklerden Hegel'e ve Marx'a kadar uzanan bir gelenek, tarihi felsefi yoldan kavramak gibi bir iddiadan hareket eden "tarih felsefeleri" geliştirmişlerdir. Bu "tarih felsefeleri"nde daima, "felsefe" "tarih"in *üstüne* konulmuştur ki, Croce'ye göre, bu özel Alman disiplininin en büyük tutarsızlığı da buradadır. Çünkü örneğin Hegel'e göre tüm olaylar tarihsel koşullar altında ve tarihin *içinde* meydana gelir. Ama Croce'ye göre bu saptamayı yaparken Hegel (ve daha sonra Marx) şu "naif" inançtan hareket eder: "insan, tarihi *tümüyle* görebileceği tarihüstü bir noktaya çıkabilir."[78] Bu noktaya çıkma olanağını da "felsefe" sağlar. Ama Croce'ye göre tüm insani olaylar ve olaylar hakkındaki tüm insani bilgi tarihsel koşullar içinde ortaya çıkıyorsa, kuşkusuz ki bu olayların bilgisi ancak "içinde yaşanılan çağın bilgisi" olmakla sınırlıdır. Öyle ki, bir "tarih felsefesi", ancak ve ancak "bir çağın kendine ait yorumu"ndan ibaret kalır ve asla tarihi *tümüyle* kapsayamaz. Herder de zaten bunu açıkça belirtmişti. Ama Alman İdealistleri ve Marx, bu "naif" gerçeği apaçık atlamışlardır. Croce'ye göre, tarihi *tümüyle* bilme iddiası, tarih felsefesine Hıristiyan teolojisinden geçmiş "açınımcılık (vahiycilik) hastalığı"ndan kaynaklanmıştır. Oysa tarihin belli bir ânında yaşayan bizler, tarihin tümü üstüne bir şey söyleme hak ve olanağına asla sahip değilizdir. Bu nedenle, bu tür bir "tarih felsefesi" olamaz. Öbür yandan, tarih hakkında bugünümüzden kalkarak elde etmiş olduğumuz bir "yorum"a da artık "felsefe" gözüyle bakılamaz. Çünkü Croce için de "felsefe", antikçağın konumladığı gibi, bir *theoria* etkinliğidir, "evrensel"in bilgisine yönelik bir çabadır. Öyle ki, gele-

neksel *theoria-historia* karşıtlığı, "sistemci tarih filozofları"nın yaptıkları gibi, tarihe felsefeden ithal edilmiş "evrenseller" sokmakla aşılamaz; felsefenin tarihte bulabileceği hiçbir "evrensel" yoktur ve bu yüzden felsefe, tarihe tarihten bulduğu "evrensel"leri değil, hep kendisinden ürettiği "evrensel"leri taşıyıp durmuştur. İşte bu nedenlerle "tarih felsefesi", *theoria-historia* karşıtlığını "felsefeyi tarihin üstüne koyma" yoluyla aşma girişimleriyle doludur. Oysa karşıtlık, karşıtlardan birini öbürünün üstüne koymakla giderilemez.[79]

Croce'ye göre, bu karşıtlık, ancak insanın "kendisini *sezgisel* yoldan bir tarihsel ne'lik (mahiyet) olarak *hissetmesi*" yoluyla aşılabilir. Yani insan kendisini ve insanlığı *felsefe* yoluyla değil, ancak *sezgi* yoluyla "tarihsel bir şey" olarak kavrayabilir ve bu sezgisel kavrayışını da artık sonradan *theoria* yoluyla temellendirmesine, ona bir "teorik doğruluk" kazandırmasına da gerek yoktur. Çünkü felsefenin kendisi bu sezgiyi ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir; ama felsefenin kendisi böyle bir sezgisel kavrayış altında çalışan bir etkinlik olabilir. Ne var ki bu sezgi, ona tüm tarih hakkında konuşma hak ve olanağını verecek bir "içe doğuş", bir "açınım" (vahiy) değildir. Bu sezgiye insan, kendisini toplum içinde sınayarak varır. Bu yüzden o, *bugün* için belli bir çağda yaşamakta olduğunu bildiğinden, kendi tarih yorumunun, geçmişi asla tam olarak kapsayamayacağını da bilmek, hele bu yorumun *gelecek* hakkında hiçbir şey içeremeyeceğini kabullenmek zorundadır. Oysa "büyük tarih filozofları"nın hemen hepsi, insanlığın *kesinlikle* bir çağın başında bulunduğuna ve bu çağın da üstelik genel nitelikleriyle "bilindiğine" inanırlar. Bu inanç, onlara gelecek hakkında konuşabilecekleri inancını da getirir ki, işte insan, Croce'ye göre, kendisini, kendisini de belirleyen tarihsel koşulların üstünde bir yerde görmeye böyle başlar. Tarihin tümü üstüne *önbilisel*

(prognostik) yorumlar yapmaya da böyle geçer; yaptığının bir *kehanet* olacağının farkında olmadan.[80]

Böylece Croce'ye göre, "insani olan her şeyin tarihsel olduğu" iddiası, yani *tarihselcilik*, felsefi ve bilimsel düzlemde asla doğrulanamayacak olan bir iddiadır ve bu yüzden o bir *bilgi ilkesi* olarak kabullenilemez; ama buna karşılık, sezgisel yoldan kavranan bir şey olarak tüm felsefi ve bilimsel çabaları yönlendirebilecek ve anlamlı kılabilecek olan *tinselliğin* ilkesidir.[81]

Tarihselcilik terimi, 1920'li yıllarda Almanya'da tam bir tartışma konusu olur. Bu tartışmaların odağında yer alan kişi ise Ernst Troeltsch'tür. Troeltsch'e göre, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki temel ayrım, doğa bilimlerinin bir *natüralistik determinizm*den, tin bilimlerininse bir *tarihsel görecilik*ten hareket etmeleridir. Dilthey'ın temellendirdiği bu tarihsel göreciliği *tarihselcilik* olarak adlandırmak gerekirse, buna *iyi tarihselcilik* adı verilmelidir. Troeltsch'e göre iki tip tarihselcilik vardır: 1. İyi tarihselcilik. 2. Kötü tarihselcilik. *Kötü tarihselcilik*, Troeltsch'e göre, Croce'nin eleştirdiği "tarih felsefeleri"ndeki bütüncü-kehanetçi tarihselciliktir. İyi tarihselcilikse, Dilthey'ın tin bilimleri için önerdiği bir "tarihsel düşünme metodolojisi" olmalıdır. Çünkü "(kötü) tarihselcilik, tarihi büyük ölçüde genel yasalar, sistemler ve doğabilimsel zorunluluklar altında yanlış bir analojiyle ele alan tarihselcilik" olarak "tarihe taşınmış gizli bir natüralizm"dir.[82] Troeltsch gibi Erich Rothacker da kötü tarihselciliğe Nietzsche'nin Hegel felsefesi için kullandığı terimle *tarihsicilik* (historisizm) adını verir. Rothacker'a göre tarihsicilik, örnekleri Hegel'de ve Marx'ta görülen "evreni olduğu kadar insanlık tarihini de ilkel mekanist analojilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm"dir[83] ve bu "ilkel natüralistik analoji", filozoflara dünya tarihini de açıklayabilecekleri konusunda "ilkel bir cesaret" veren ana dayanak olmuştur.

Bu belirlemeler ışığında Troeltsch, Dilthey'ı "tarihselciliğin filozofu" olarak adlandırır ve Dilthey'da tarihselciliğin, Croce'nin de belirttiği gibi bir "bilgi ilkesi" olmaktan çok bir "duygu" olduğunu belirtir. Bu duygu, "tarihin sonsuz zenginliğinde, kültürün sınırsız çeşitliliğinde kendini arayan insanın trajik yaşam duygusu"dur.[84] Friedrich Meinecke, tarihselciliğin, Dilthey'la birlikte, her şeyden önce insan bilincine şu uyarıyı yerleştirdiğini söyler: "Dışdünyaya ait fenomenleri kavrama tarzımızın ardında, tin tarihinin büyük ve önemli fenomenleri yatmaktadır."[85] Meinecke için de tarihselcilik bir "bilgi ilkesi" değildir; ama o, "bilgiyi de yeşerten toprağın, yani *yaşamanın ilkesi*dir."[86] Biz "natüralist doğa bilimi"mizin yeşerdiği toprağı da ancak böyle tanıyabiliriz. Troeltsche'e göre *tarihselcilik* ve *natüralizm*, "modern dünyanın iki büyük bilimsel yaratısıdır" ve onlar, tin bilimleri ve doğa bilimlerinin ana dayanakları olarak, artık geçmişin ahlak öğretilerinin ve doğa metafiziğinin yerini almışlardır. Modern dünyanın ilk büyük bilimsel yaratısı, Francis Bacon'la birlikte başlayan *natüralizm*dir. Yeniçağın bilgi kuramı ise, Descartes'ın süje ile objeyi birbirinden *ayırmasıyla* başlar. Ama Troeltsch'e göre bu ayırmayla birlikte, "insan tini" bir *çifte yönelim* içine de girmiş oldu. Yani insan, *natüralist* yoldan "maddesel olana yönelip genel ve yasal olanı saptama"ya giderken; *tarihselci* yoldan da "kendine ilişkin olana, yani tarihsel-olumsal ve tarihsel-tinsel olan"a yönelmeye başladı. Bu yüzden, "*natüralizm*, en sonunda, salt verilmiş olan şeyler olarak uzay içinde yer alan cisimsel büyüklüklere yönelirken; *tarihselcilik*, tinin tarih içindeki özel birikimlerini ele almak üzere, insanın kendi kendisini kavramasına yönelir"; ama "tinin kendi kendisini kavrama tarzı", artık Hegel'in "tümmantıksalcı" (*panlogistik*) spekülasyonları altında değil, Dilthey'ın "tin bilimleri metodolojisi" altında olanaklıdır.[87]

VIII

Tarihselcilik ve *tarihsicilik* kavramları, bugün de yoğun ve bulanık anlam içerikleriyle, çoğu kez de birbirinin yerine kullanılagelmekte ve özellikle Almancadan öbür dillere yapılan çevirilerde daha da bulanıklaşmaktadırlar. Ama buraya kadar belirtilenler, "tarihselciliğin filozofu" olarak Dilthey'ın ve özellikle bilim felsefecisi olarak Dilthey'ın ne tür bir tarihselcilik anlayışından hareket ettiğini, birkaç temel çizgiden öteye gitmese de yeterince göstermiş olmalıdır.

Şimdi, buraya kadar ancak satırbaşları halinde değinilmiş olsa da Dilthey'ın denemesinin geleneksel *theoria-historia* karşıtlığından kaynaklanan şu temel problematiğimiz açısından değeri konusunda birkaç satırla da olsa neler söylenebilir? Dilthey, antikçağın da, ortaçağın da, 19. yüzyıla kadar yeniçağın da koruduğu *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını aşabilmiş midir? Onun bu aşma denemesi sırasında "teorik akıl" yanında bir "tarihsel akıl"dan söz ederek, böyle bir "tarihsel akıl"ın kategorilerini aramış olması ne ifade etmektedir? Tin bilimleri tarihsel akıl kategorilerine, doğa bilimleri ise teorik akıl kategorilerine göre çalışan apayrı iki bilim cinsi midirler?

Bize göre, Dilthey'ın denemesinin bir ana özelliğini, "Her köklü tepki bazı aşırılıkları içerir" özdeyişinden hareketle saptamak olanaklıdır. Dilthey'ın köklü tepkisi, tarihsel-toplumsal gerçekliğe doğa bilimini örnek alan bir bilgi etkinliğiyle yönelenlere, özellikle de Comte pozitivizmine ve sosyolojisine karşıydı ve o, "doğa bilimci bilim"in bizi bu gerçekliğin "somut" bilgisine vardıramayacağına, hatta bu gerçekliği "sakatlayacağına" inanıyordu. İnsan kendi yaptığı ve sonradan kendisini de yapan bir gerçekliği, mekanist-determinist-yasacı bir bilime (nomotetik bilim) başvurarak kavrayamazdı. Tepki haklıydı;

ama Dilthey, tarihsel-toplumsal gerçekliği teorik akıldan farklı bir "tarihsel akıl"ın ele alabileceğini söylemekte aşırı davranmıştı. Çünkü Dilthey'ın "tarihsel akıl"ı da aslında teorik akıl'ın araçlarıyla, yani aynı mantık ilkeleri ve aynı akıl kategorileriyle (birlik, nedensellik vb.) çalışan bir akıldı; yani teorik akıldan apayrı bir "tarihsel akıl" yoktu. Bu yüzden Dilthey'ın "tarihsel akıl"dan kastettiği şey, daha çok, teorik aklın tarihsel-toplumsal gerçekliğe, bir *yaşama ilkesi* olarak tarihselcilik denen bir bakış altında farklı bir *bilgi ilgisi* ve farklı bir *bilgi hedefi* ile yönelirken gözetmesi gereken kurallar demeti olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, bu kurallar demetine göre çalışacak olan teorik akıl, Greklerden Hegel'e kadar ona yükletilmiş olan evrensellik ve tarihüstülük niteliklerine artık sahip çıkamayacağının da bilincinde olmalıdır. Örneğin, teorik akıl, tarihsel-toplumsal gerçekliği mekanik-determine bir düzen olarak görmeyecek, onda doğabilimsel anlamda evrensel yasalar bulmaya kalkışmayacak, bu gerçeklikte yasa-olgu ilişkisine değil, amaç-eylem ilişkisine bağlı bir nedensellik gözetecek ve *açıklamalar* yapabilmek için de önce bu amaçları *anlamaya* çalışacaktır vb. Dilthey'daki aşırılık, "tarihsel akıl"ın böyle anlaşılmasıyla giderilebilir.

Onun *theoria*'yı, "pratik-tarihsel" bir şey olarak konumlaması ise aslında Kantçı bir konumlamadır. Dilthey'dan oldukça etkilenmiş olan Georg Simmel'e göre Kant, teorik akılda *da* aslında "tinin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görmekle Dilthey'ı da hazırlayan kişidir.[88] Yani teorik akıl, Kant gibi Dilthey için de insan tininin "yaptığı" bir şeydir, bir "tinsel olgu"dur. Ama bu öylesine bir tinsel olgudur ki, bir kez ortaya tinsel-tarihsel bir şey olarak çıktıktan sonra artık, tüm düşünsel etkinliğin düzenlenme yeri ve mercii (*Instanz*) olmuştur. Bu yüzden biz onun niteliği hakkında bile ancak yine onun sağladığı düşünme olanakları içinde refleksiyonla söz edebi-

liriz. Böyle bakıldığında teorik akıl, gerçekten de bize ait bir olanaktır. Biz bu olanağı, doğal gerçekliği de, tarihsel-toplumsal gerçekliği de bilme etkinliğinde kullanmaktayız ve olsa olsa, bu olanaktan farklı bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri altında farklı biçimlerde yararlanmaktayız. Bizim bilgi ilgilerimiz ve bilgi hedeflerimizse, büyük ölçüde, farkında olalım veya olmayalım, önceden benimsediğimiz bazı *a priori* tasarımlara göre şekillenmektedir. Örneğin, Dilthey için doğal gerçeklik, tekrar ve süreklilik gösteren düzenli olgulara göre mekanist-determinist-yasacı bir tasarım altında ele alınır ve "doğa bilimi" böyle bir tasarıma bağımlıdır. Oysa doğal olguların tarihsel-toplumsal olaylara göre düzenlilik ve süreklilik gösteren olgular olduğu, doğada mekanik bir düzen bulunduğu şeklindeki klasik iddia, bu yüzyılın başlarından bu yana iyice sarsılmışa benzemektedir. Doğa bilimi yine "yasacı"dır, ama doğa artık tam bir mekanik düzen olarak da görülmemektedir. Bacon *theoria-empeiria* karşıtlığını kaldırırken, doğal gerçekliğin mekanik-determine bir düzeni olduğuna, bu düzenin yasalarının bilimsel yöntemlerle tam olarak saptanabileceğine inanıyordu. Newton fiziğinin başarıları da yeniçağın bu inancını pekiştirmişti ve bu başarılar, *theoria-empeiria* karşıtlığının tam olarak aşıldığının göstergeleri sayılmışlardı. Oysa 20. yüzyılın elektron fiziği, Werner Heisenberg'in "belirsizlik ilkesi" türünden ilkelerle çalışan ve Newton fiziğinin elektronlar dünyasında pek çok konuda yetersizliğini vurgulayan bir fiziktir. Yani *çağdaş* doğa bilimi, Bacon'dan bu yüzyılın başlarına kadar aşıldığına inanılan *theoria-empeiria* karşıtlığı konusunda yeniden bazı kuşkulara, yine kendi uygulamaları içinde düşmüş görünmektedir. Gerçi antikçağın koyduğu keskin karşıtlığa dönmek söz konusu değildir; ama yeniçağın bu konudaki inancına tam olarak katılmak da artık beklenemez.

Kısacası, *theoria-historia* karşıtlığı bir yana, *theoria-empeiria* karşıtlığının bile tam olarak aşılamayacağı, artık özellikle pozitivist bilgi kuramının ve bilim felsefesinin bugünkü temel saptamaları arasındadır. Bu durum, çağdaş pozitivist "bilim mantığı"nda, bilimin (doğa biliminin) *hipotetik-dedüktif* karakteri vurgulanarak ifade edilmektedir. Öyle ki, doğa bilimi de aslında "genel" değil, "genelleştirilmiş" bilgiler üretebilen bir etkinlik, önceden geliştirilmiş hipotezleri doğaya giderek doğrulamaya çalışan bir *teorik çaba*dır. Öyle ki, çağdaş pozitivist bilim felsefesi geleneği içinde hem yer alan hem de pek çok bakımdan bu geleneğin keskin bir eleştiricisi olan Karl Popper'a göre, "bilim mantığı" açısından bakıldığında, doğa bilimleri çok sınırlı bir geçerliliği olan *tümevarımsal genelleme* ilkesiyle çalışır; yani onlar genel (ve evrensel) bilgiler değil, genelleştirilmiş bilgiler üretirler; kısacası, doğabilimsel bilgi, hipotetik bir bilgidir. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel-toplumsal gerçeklik, üstelik tümevarıma da elverişli olmayan bir gerçekliktir ve bu yüzden bu alandan, hipotetik nitelikte kalsa bile doğabilimsel yasalar türünden yasalar çıkartma olanağı son derecede kısıtlıdır. Bundan dolayı, tarihsel-toplumsal gerçeklik yasalara dayalı *açıklamalar* yapılabilen bir alan değil, her zaman ancak *yorumlanan* bir alan olarak kalır. Ama son derecede az yasayla çalışacak ve bu yüzden yorumlayıcı olarak kalacak bir "tarih bilimi"nden de pekâlâ söz edilebilir. Hatta Popper, pozitivist bilim felsefesi geleneği içinde "mantıkçı empirizm" adıyla anılan ve *tek bilim*, "bilimin birliği" (*unified science*) ilkesinden hareket eden bir anlayışa karşı çıkarak, *teorik bilimler* ve *tarihsel bilimler* ayrımı yapar. Yasalarla çalışan teorik bilimler (doğa bilimleri) hipotezler geliştirirler; bu hipotezler olgularca "yanlışlanabilir" oldukları sürece bilimsellik değeri taşırlar. Tarihsel bilimlerse, *tekil* ve *özgül* olayların nedensel yoldan açıklanmasıyla uğraşır.

Bunun için de, önce bireysel ve *tek* bir olay ya da *tek* bir olaylar kümesi için bir ya da birden fazla "ilgi odakları", "çerçeveler", "koşullar" *tasarlayıp kurarlar*. Bu *kurgu* içinde çok sınırlı olarak elde bulunan bazı yasalara (örneğin ekonominin arz-talep yasası) dayanarak, bu odak, çerçeve ve koşulları, açıklanması istenen olay ya da olaylar kümesiyle (*explicandum*) bağlantıya sokarlar. Ama dayanılan yasalar çok sınırlı sayıda olduğu gibi, ne kadar tümevarımsal yoldan elde edilmiş olurlarsa olsunlar, ancak çok kaba ve yüzeysel genellemeler olmaktan öteye gidemezler. Bu yüzden tarihsel bilimlerde, doğa bilimlerindekine benzer bir *theoria*'dan söz edilemez. Bu bilimlerde *theoria*'ya karşılık gelebilecek bir şey "durum mantığı"dır ve tarihsel bilimlerde bu yüzden teoriler değil, *teorimsiler* (*quasi-Theorie*) geliştirilebilir. Günümüzde Popper'dan etkilenen Carl G. Hempel, Patrick L. Gardiner, William Dray ve Arthur C. Danto, bir "açıklama (*explication*) mantığı" altında tarih bilimi çözümlemesi yapmaktadırlar. Buna göre *açıklama*, içinde en az bir yasa bulunan bir dedüksiyon kalıbıdır ve bu açıdan bakıldığında tarihsel-toplumsal gerçeklik hakkında nedensel ve yasalara dayalı bir açıklama yapma olanağı son derecede kısıtlıdır. Bu yüzden tarih, ancak *bugünümüze* ait ilgilere ve tutumlara göre oluşturulmuş *kurgusal yorumların* ürünü olan bir tümel önerme tipiyle çalışabilir ki, doğrulukları asla denetlenemeyecek olan bu tip önermelerle yapılan "açıklama" işlemi, ancak bir *anlatma* (*narratio*, *Erzaehlung*) olabilir. Danto'ya göre, tarihsel bilimler, olayları birbirlerine böyle bir anlatma içinde bağladıklarından, teorik bilimler haline asla gelemezler.[89] Kısacası, çağdaş pozitivist bilim felsefesi, yeniçağın ve özellikle de 19. yüzyıl pozitivizminin *theoria-empeiria* karşıtlığının giderildiğine olan güçlü inancını paylaşmamakla, hatta bu inanca karşı eleştirici bir tavır almakla birlikte, antikçağdan beri süregelen

theoria-historia karşıtlığını yumuşatarak da olsa, hatta tarihe belli koşullarda bir "bilim" statüsü tanıyarak da olsa korur.

Popper, Dray ve Danto'nun tarihsel bilimleri çözümleme tarzları ile Dilthey'ın tin bilimlerini çözümleme tarzı arasında pek çok noktada yakınlık olduğu saptanabilir. Hatta bu filozofların, kendi bilim felsefesi gelenekleri içinde kalmak koşuluyla, Dilthey'dan oldukça etkilendikleri bile söylenebilir. Gerçekten de Dilthey, yaşama felsefesi düzleminde "yaşamanın bütünlüğü"ne yönelik bir *bütüncü tarihselcilik*ten söz ederken, öbür yandan, tin bilimleri düzleminde bir *tarihsel görecilik* geliştirir. Örneğin Troeltsch, bütüncü yaşama filozofu Dilthey'ın değil de tin bilimi epistemoloğu Dilthey'ın tarihselciliğinin vurgulanması gerektiğini belirtir ve bu yönüyle Dilthey'a "tarihsel pozitivist" adını bile verir.[90] Bu saptamalar ışığında, Dilthey'ın tarihselciliğini iki düzlemde görmek gerekir: 1. O, "insani-toplumsal olan her şeyin tinsel-tarihsel olduğu" şeklindeki bir tarihselciliği, bir bilgi ilkesi olarak değil, bilgi olayını da bize aydınlatacak bir *yaşama ilkesi* olarak benimser. Böyle bir ilke olarak tarihselcilik, sonradan, tarihin bir ürünü olarak teorik akılla ve empirik sınamalarla artık, refleksif yoldan doğrulanamaz; bu niteliğiyle o, tam bir *dogmatik ilke*dir. 2. Ne var ki, bu dogmatik ilke, teorik aklın kendisinin de bir tinsel olgu, tarihin ürünü bir şey olduğunu bize telkin etse de biz, tarihsel-toplumsal gerçekliğe, bir kez bir tinsel olgu olarak ortaya çıktıktan sonra bizim tüm düşünme ve bilgi elde etme etkinliğimizin düzenleyicisi ve nihai mercii (*Instanz*) olan bu teorik aklın olanaklarıyla yönelebiliriz. Ne var ki, bu gerçeklikten çıkarabileceğimiz bilgi, anlayıcı-yorumlayıcı bir çabanın ürünü olarak *göreli* bir bilgi olacaktır ve bu nedenle birinci anlamıyla tarihselcilik, uygulamada bir tarihsel *göreciliğe* dönüşecektir.

O halde, Dilthey'ın *theoria-historia* karşıtlığını aşma de-

nemesi de bu iki tarihselcilik açısından görülebilir. O, birinci anlamıyla tarihselciliği bir yaşama ilkesi olarak benimser ve bu düzlemde *theoria*'nın temeline de *historia*'yı koyar ve *theoria-historia* karşıtlığını, Croce'nin "tarihselcilik sezgisi", Meinecke'nin "bilgiyi de yeşerten toprak", "yaşama ilkesi", Troeltsch'ün "kendini tarihte arayan insanın trajik yaşam duygusu" adını verdikleri bu şeyle aşmayı dener. Onun bu denemesini daha sonra Heidegger, insanın aslında evreni değil, yine kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve *anlamakta* olduğunu söyleyerek devam ettirir ve anlamayı, algılamayı da içerecek biçimde, "insan varoluşunun temel hareketi", insanın kendine ve dışdünyaya açılma biçimi olarak konumlar. İnsan, evreni değil, kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır; kısacası, *insan hermeneutik yapmaktadır*. Günümüzün hermeneutik felsefesi, Hans-Georg Gadamer'le birlikte, büyük ölçüde Dilthey'daki bu birinci anlamıyla tarihselcilikten hareket ederek *theoria-historia* karşıtlığını aşma denemesini sürdürmektedir.

Ne var ki, dogmatik yoldan aşılan bu karşıtlık, bilimsel düzlemde yine de ancak bir göreli ve olasılı tarih bilgisiyle yetinmemiz gerektiğini, yani tarihsel dünyanın bilgisine yine de teorik aklın olanaklarıyla yorumlar içinden geçerek erişebileceğimizi bize unutturmamalıdır. Bu uyarı altında, tarihselcilik bir yandan bize "bilginin de yeşerdiği toprak"ı gösteren yaşama ilkesi ve bir "kültür duygusu"dur; öbür yandan, tarihsel-toplumsal gerçekliğe bilimsel olarak yönelme "kod"udur. Her iki yönünü bir arada gözettiğimizde, tarihselciliğin pozitivist bilim felsefesinden farklı bir bilim felsefesi geliştirdiği ve bize doğa bilimlerinin de "yeşerdiği toprak"a yönelme olanağı sağlayacak bir "tin bilimi" modeli sunduğu açıktır. Bu bilim modeli de aynı teorik aklın olanaklarına göre kurulur; ama doğa biliminin bilgi ilgisinden ve bilgi hedeflerinden başka olan ilgi

ve hedeflere uygun bir "başka bilim"e örneklik eder ki insanın kendisini, tarihini, kültürünü bilmek konusundaki girişimlerinin en fazla ve gerçeğe en uygun meyvelerini toplayabileceği yer, bu tin bilimi olur.

Tin Bilimlerine Giriş'in yüzüncü yılında Dilthey'ın denemesi, bin yılların buyruğu olarak "Kendini tanı!" buyruğu doğrultusunda en önemli felsefi ve bilimsel denemelerden biri olarak görünmektedir.

[1] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, s. XVIII, 1922.

[2] Bkz. Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1977, ss. 18-25.

[3] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Verlag von Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1922, s. 168.

[4] Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinheit und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen, 1956, ss. 11-27.

[5] a.g.e., s. 16.

[6] Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, 1451 b; ayrıca: *Rethorik*, 1360 a (ayrıca bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiki*).

[7] Paul Yorck von Wartenburg, a.g.e., s. 29.

[8] Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953, s. 24.

[9] Gunter Scholtz, "Geschichte", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 2, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 345.

[10] a.g.e., s. 347.

[11] a.g.e., s. 348.

[12] a.g.e., s. 348.

[13] Werner Conze, *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin, 1951,

ss. 35-42.

[14] Johannes Hennig, "Die Geschichte des Wortes 'Geschichte'", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, cilt 16, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1938, s. 514.

[15] Karl Löwith, a.g.e., s. 32.

[16] a.g.e., s. 138.

[17] Marx, *Yeni Bilim*'i tanıyor ve bu kitapta Wolf'un Homeros kuramının, Niebuhr'un Roma Tarihi'nin çekirdeğini buluyordu. Bkz. Mikhail Lifshitz, "Über Vico und Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley-VCH Verlag, Weinheim-Viyana, Mart 1948.

[18] Benedetto Croce, *Die Philosophie Giambattista Vico's*, Almancaya Çevirenler E. Auerbach-T. Lücke, Mohr, Tübingen, 1927, s. 148.

[19] Karl Löwith, a.g.e., s. 111.

[20] a.g.e., s. 112.

[21] a.g.e., s. 112.

[22] Giambattista Vico, *La Scienza nuova seconda*, Almancaya Çeviren W.E. Weber, 1824, A 420.

[23] a.g.e., A. 160.

[24] a.g.e., A. 125.

[25] a.g.e., A. 138.

[26] Benedetto Croce, a.g.e., s. 55.

[27] Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, cilt 14, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig, 1959, s. 56.

[28] a.g.e., s. 57 (ayrıca bkz. Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948).

[29] a.g.e., s. 69.

[30] a.g.e., ss. 72-90.

[31] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wisenschaft der neueren Zeit*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1957, s. 236.

[32] a.g.e., ss. 238-240.

[33] Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. XVI (ayrıca bkz. Nermi Uygur, "Dilthey Bir

Sosyoloji Düşmanı mıdır?", *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 3, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1957).

[34] a.g.e., s. XVIII.

[35] a.g.e., s. XVIII.

[36] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1927, s. 82.

[37] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XIX.

[38] a.g.e., s. XVIII.

[39] a.g.e., s. XIX.

[40] a.g.e., s. XVIII.

[41] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 336.

[42] a.g.e., s. 89.

[43] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XIX.

[44] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 16.

[45] a.g.e., s. 45.

[46] a.g.e., s. 158.

[47] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XX.

[48] a.g.e., s. XX.

[49] a.g.e., s. XIX.

[50] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 88.

[51] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XVIII.

[52] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 346.

[53] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 6.

[54] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 82.

[55] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XV.

[56] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 42.

[57] a.g.e., s. 43.

[58] a.g.e., s. 48.

[59] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 42.

[60] a.g.e., s. 48.

[61] a.g.e., ss. 280-282.

[62] Karl Löwith, a.g.e., s. 18.

[63] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 348.

[64] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ss. 284-286.

[65] Gunter Scholtz, , a.g.e., s. 345.

[66] G.W.F. Hegel, *Einleitung zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Hegels Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968, s. 265.

[67] a.g.e., s. 264.

[68] a.g.e., s. 265.

[69] a.g.e., s. 266.

[70] a.g.e., s. 264.

[71] a.g.e., s. 264.

[72] Gunter Scholtz, , a.g.e., s. 347.

[73] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 277.

[74] a.g.e., s. 247.

[75] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 347.

[76] a.g.e., s. 347.

[77] a.g.e., s. 344.

[78] Benedetto Croce, *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff Geschichtshilosophie*, Almancaya Çeviren E. Auerbach, Mohr, Tübingen, 1930, s. 22.

[79] a.g.e., s. 28.

[80] a.g.e., s. 35.

[81] a.g.e., s. 48.

[82] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922, s. 216.

[83] Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, s. VII.

[84] Erich Troeltsch, a.g.e., s. 244.

[85] Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, Münih, 1934, s. 15.

[86] a.g.e., s. 21.

[87] Georg Simmel, a.g.e., s. 44.

[88] Gunter Scholtz, a.g.e., ss. 349-351.

[89] a.g.e., s. 353-355.

[90] Ernst Troeltsch, a.g.e., s. 38. Ayrıca bkz. Önay Sözer, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayını, İstanbul, 1981, ss. 78-81.

TİN BİLİMLERİNE GİRİŞ*
Wilhelm Dilthey

Önsöz

Burada ilk yarısını yayımladığım bu kitap, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda erişebildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözme yolunda tarihsel ve sistematik bir denemedir. Deneme, tarihsel yönüyle, böyle bir temellendirme bakımından felsefenin şimdiye kadar geçirmiş olduğu gelişim sürecini izliyor; bu gelişim içinde ortaya çıkan tek tek teorilerin tarihsel yerini belirtmeyi ve yine bu teorilerin tarihsel bağlamı açıklama bakımından taşıdıkları değere eğilmeyi amaçlıyor. Kuşkusuz, deneme bu bağlam üstüne bugüne kadarki gelişimle yoğun biçimde ilgilenmekle, çağdaş bilimsel hareketin dayandığı içsel motifler hakkında bir yargıya varmak istemektedir. Ama burada yapılacak olan tarihsel betimleme,

* Özgün metin: Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 2, Leipzig-Berlin, Verlag von B.G. Teubner, ss. XV-XX ve ss. 1-17.
Çevirenin notu: Bu çeviri daha önce "Tinsel Bilimlere Giriş" adıyla *Seminer* dergisinde (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yayınları, İzmir, sayı 2-3, 1983-1984) ve *Tarih Felsefesi* (Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, ss. 421-443) adlı kitabımda yayımlanmıştır. Bu baskıda çeviri yeniden gözden geçirilmiştir. Özgün metinde dipnot yoktur. Buradaki dipnotların tümü, açıklayıcı notlar olarak tarafımdan konmuştur.

denemenin öbür yarısının konusunu oluşturacak olan bilgi-kuramsal (epistemolojik) temellendirmeye bir ön hazırlıktır.[1]

Denemenin tarihsel ve sistematik bölümlerinin birbirlerini tamamlamaları gerekeceğinden, bu tarihsel bölüm kuşkusuz, temel sistematik düşüncelerimi açık kılmayı da kolaylaştıracaktır.

Tek tek bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmaları ortaçağın sonunda başlar. Ancak ne var ki bu bilimler arasında toplumu ve tarihi konu alan bilimler, çok uzun bir süre, hatta geçen yüzyıla (18. yüzyıla -ç.n.-) kadar metafiziğin o eski güdümünde kalmışlardır. Fakat öbür yandan, doğa bilgisinin serpilen gücü, bu bilimleri, metafiziğin o eski güdümünden hiç de aşağı kalmamak üzere, bu kez de bu gücün (doğa bilimlerinin -ç.n.-) güdümüne sokmuştur. İlk kez Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu -ç.n.-) tarihsel bilincin ve tarih biliminin –sözcüğün tam anlamıyla– vesayetten (metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden -ç.n.-) kurtarılıp bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamıştır.[2] 17. ve 18. yüzyıllarda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet öğretisi ve soyut ekonomi-politik içinde geliştirilmiş olan toplumsal ideler sistemi, pratik sonuçlarını Fransa'da 1789 Devrimi içinde bulmuştu. Ne var ki aynı devrimin orduları, eski, kendi içine dönük, iki bin yıllık bir tarihin sisleri arasına gömülüp kalmış olan Alman devletinin topraklarını işgal edip parçalamıştı. İşte bu durum, bizim anayurdumuzda, tinsel olaylar söz konusu olduğunda toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle gerçekliğe önyargılı olarak yönelmenin yanlışlığını gören bir tarih görüşünün kurulmasına yol açtı. Bu görüş, Winckelmann ve Herder'den, Romantik Okul aracılığıyla Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny[3] ve Boeckh'e[4] kadar oldukça yaygınlık kazandı; giderek Fransız Devrimi'ne karşı bir tepki olarak güçlendi; İngiltere'de Burke, Fransa'da Guizot ve Tocqueville ile yaygınlaştı. Bu görüşün yaygınlaşması, Avrupa toplu-

munun içinde bulunduğu savaşlara rastladı. Bu görüş, hukuka, devlete veya dine toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelmek istedi ve bu yüzden, 18. yüzyılın idelerine (Aydınlanma'nın idelerine -ç.n.-) her yerde düşmanca karşı çıktı. Tarihçi Okul'da salt empirik bir gözlem tarzı egemendi; tarihsel süreçlerin kendine özgülüğüne/özgüllüğüne sevgi dolu bir yaklaşımla yöneliniyordu. Tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içinde belirlemek isteyen bu tarih görüşü, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorguluyor ve tinsel yaşamın her ânında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine dayanıyordu. İşte, bu tarih görüşü tüm tekil tarih bilimlerine uzanan sayısız kanalla yeni bir düşünce akımı doğurdu.

Fakat Tarihçi Okul, bugüne kadar, kendi teorik yapısının gelişimini olduğu kadar yaşamaya nüfuz etmesini de bazen önlemiş olması gereken kendi içindeki engelleri kıramadı. Bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksiktir.[5]

İşte bu nedenle bireysel ve tarihsel-tinsel olanla ilgili bir temellendirme için güvenilir bir bilgiye ulaşma konusunda başvurulacak son karar yerine (*Instanz*) geçmeye, kısacası bir felsefi temellendirmeye gerek vardır. Tarihçi Okul'da bilgi kuramı (epistemoloji) ile psikoloji[6] arasında ilişki kurulamamıştır. Bu nedenle de Tarihçi Okul'da (tarihsel-toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan -ç.n.-) açıklayıcı bir yönteme kavuşulamamış ve tersine, tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, bu okulda ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmiştir. Bu yüzdendir ki, Comte, Mill ve Buckle "tarihsel dünya" denen bilmeceyi bu

alana doğabilimsel ilke ve yöntemleri aktararak yeni bir tarzda çözmeyi denedikleri sırada; aslında onların yoksul ve yalınkat, fakat çözümleyici yanıyla üstün olan bu tutumlarına karşı, yaşamaya derinliğine nüfuz etmek isteyen Tarihçi Okul'un ne yeterince geliştirilebilmiş ne de yeterince temellendirilebilmiş olan görüşü, ancak etkisiz bir protesto olarak kaldı.[7] Bir Carlyle'ın ve derin düşünceli öbür düşünürlerin eksakt doğa bilimine karşı sürdürdükleri muhalefet de sesini duyuramayan bir girişim olarak bu durumun göstergesidir. Tin bilimlerinin dayandığı temeller konusundaki belirsizlik içinde, her alandan araştırmacılar, öbür yandan, hemen toptancı betimlemelere daldılar; hemen öznel yorumlara başvurdular ve kendilerini yine bir metafiziğin kollarına bıraktılar. Öyle ki, bu betimlemelerde ve yorumlarda, pratik yaşama yön verici güce sahip olduğuna inanılan ilkeler üstüne ciddi ciddi söz edilebilmekteydi.

İşte bu deneme, tin bilimlerinin içinde bulunduğu bu durumdan duyduğum kaygıdan doğdu. Deneme, Tarihçi Okul'un dayandığı ilke ile günümüzde bu ilkeden hareket eden ve toplumu inceleyen tekil bilimlerin çalışma tarzını temellendirmek ve giderek Tarihçi Okul'un öğretisi ile soyut teoriler arasındaki çatışmayı gidermek istiyor. Beni çalışmalarım sırasında kaygılandıran sorunlar, yaptığı iş üstüne düşünen her tarihçiyi, her hukukçuyu veya politikacıyı da yüreğinden kaygılandırmakta olmalıdır. Tin bilimlerine bir temel kazandırma konusundaki özel isteğim ve bununla ilgili planım işte böyle oluştu. Bir tarih yazımcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı kesinlikle belirlemek olanaklı mıdır?[8] Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin; metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir

şey var mıdır?[9] Bunların varlığı yadsınabiliyorsa, bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler topluluğunun dayandığı sağlam zemin nerededir?

Comte ve pozitivistlerin, John Stuart Mill ve empiristlerin bu sorulara verdikleri yanıtlar, bana tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavramlara ve yöntemlere uydurma uğruna, bu gerçekliği çarpıtmak ve tahrif etmek olarak görünmektedir. Öbür yandan, bu yanıtlara karşılık olarak deha dolu temsilini Lotze'nin Mikrokosmos'unda bulan tepki bana, tekil bilimlerin hakları olan bağımsızlıklarını, bu bilimlerin başvurdukları deneysel yöntemlerin gücünü ve bu yöntemlerin duyusal olana uyarlanmış eksaktlığını feda eden bir tepki olarak görünüyor. Bu yanıtların ve tepkilerin dışında, en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, "iç deneyim" denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum ve hiçbir okuyucunun bunun böyle olduğunu kendi kendine kanıtlamaktan kaçınabileceğini sanmıyorum. Tüm bilim deney bilimidir; fakat her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde. Biz, bu koşulların ardına geçmeyi olanaksız gören, gözle görülmeyen veya bilen öznenin bakışına doğruca rastlamayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bu çıkış noktasını, bilgikuramsal (epistemolojik) bir çıkış noktası olarak gösteriyoruz. Gerçekten de modern bilim bundan başka bir çıkış noktası kabul edemez.[10] Bu, bana, gitgide tin bilimlerinin bağımsızlıkları konusunda bilincimizin koşullarını kalkış noktası alıp buradan hareketle bir temel bulunabileceğini gösterdi; Tarihçi Okul'un ihtiyaç duyduğu şey de buydu. Çünkü bizim, doğa hakkındaki tasarımımız bu bilinçten çıkar ve doğa bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı olgular dünyasına

(tinsel dünyaya -ç.n.-) göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik (numenal gerçeklik, kendinde nesne -*Ding an sich*- dünyası -ç.n.-) karşısında biz olsa olsa, bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir bilgiye sahip olabiliriz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve bu böyle kalacaktır. Tarihçi Okul'un anlayışına uygun olarak, tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden çıkartılabilir ve tin bilimleri, işte tam da bu yüzden kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurar.

Ben bu noktada kendimi Locke, Hume ve Kant'ın bağlı oldukları bilgikuramcı (epistemolojist) okulla pek çok noktada uzlaşmış buluyorum. Fakat buna karşılık, felsefenin her türlü anadayanaklarını, ancak onlar sayesinde tanıdığımız bilinç olguları bağlamını bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorundayım. Herder ve Wilhelm von Humboldt'unkilerde olduğu gibi, az sayıda ve bilimsel kurguyla hiç de tam olarak bağdaşmayan savlar dikkate alınmazsa, şimdiye kadarki gelişimi içinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgudan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır.[11] Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.[12] İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek

istiyorum.[13] Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne (insanın total kimliğine, öznenin totalitesine -ç.n.-) bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırmasıyla işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir.[14] İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içinde kavranabilir. Bu kavrama da salt *a priori* bir bilgi olanağına (salt aklın *a priori*'lerine -ç.n.-) başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt *a priori* bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur.[15] Öyle ki bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını bu tarihsel gelişme verebilir.

Bu temellendirmenin içinde barındırdığı bilmecelerin en keskini de burada ortaya çıkıyor: Bizim, dış dünyanın gerçekliğine duyduğumuz inancın neye dayandığı ve haklılığı sorunu. Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, bu açıdan daima ve sadece bir fenomen olarak kalır. Buna karşılık, bizim isteyen-hisseden-amaçlayan ne'liğimiz (mahiyetimiz), tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve bu ne'lik bu haliyle, dış dünya gerçekliğinden (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir.[16] Çünkü bu ne'lik, tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz dış dünyadaki neden-etki (eser) bağını veya bu bağa göre oluşan süreci hiç de yeterince bilemeyiz. Çünkü dış dünyaya ait neden ve etkiler (eserler) hakkındaki tasarımlar,

kökenleri bakımından, bizzat ve sadece bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır. Öyle ki, deneyimin bize açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Dış dünya, bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla/sayesinde bize verilidir, oysa o, kendindeliği içinde, bizim yaşama bütünlüğümüzden farklı bir bütünlüğe sahip olabilir. Bu söylediklerimi nereye kadar kanıtlayabileceğim ve yukarıda işaret edilen kalkış noktasından hareketle, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam zemini oluşturma konusunda bu kanıtların ne oranda geçerli olacağı, kuşkusuz, okuyucunun kitabın sonunda vereceği yargıya bağlıdır.

Tin bilimlerinin burada bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan temellendirilmesi sırasında başvurulan ana düşünce ve ana ilkeleri çağımız bilimsel düşünüşünün çeşitli yönleriyle ilişkiye getirmek ve böylece çokyönlü bir temellendirme yapabilmek için, bilinen konulara yeniden dalmaktan çekinmedim. Bu nedenle deneme, önce, tekil tin bilimleri üstüne bir toplu bakıştan yola çıkmaktadır. Çalışmanın tümünün besleneceği en geniş malzeme ve motifler, bu bilimlerin yine kendisinde bulunmaktadır ve deneme Birinci Kitap'ta bunları genişliğine ele almaktadır. İkinci Kitap, bilgiyi sağlam yoldan temellendirmek için Doğru'yu hep uzam-zaman boyutları içinde aramış ve bu yüzden de aslında metafiziksel düşünme tarzının da kaderini çizmiş olan felsefi düşüncenin tarihine yöneliyor. Burada, tin bilimlerinin metafiziksel yönden temellendirilmesi çağının artık tamamen geçmiş olduğunu göstermeyi deniyorum. Birinci cilt, bu iki kitaptan oluşuyor. İkinci cilt, önce tarihsel süreç içindeki tekil bilimlerin gösterdikleri gelişmeye ve bilgi kuramının incelenmesine yöneliyor ve çağımıza kadarki bilgikuramsal çalışmaları betimleyip yargılıyor (Üçüncü Kitap). Daha sonra, tin bilimlerinin bilgikuramsal açıdan kendine özgü bir tarzda temellendirilmesi

deneniyor (Dördüncü ve Beşinci kitaplar).[17] Tarihsel bölümün geniş tutulmuş olması, sadece bu "Giriş" için duyulan pratik bir ihtiyaçtan gelmiyor; tersine, benim bilgikuramsal tutumumdan, bilgi kuramında tarihsel düşünme tarzının donatıcılık ve kuşatıcılık değerine olan inancımdan kaynaklanıyor. Böyle bir inanç, Hegel'in, daha sonra da Schelling ve Comte'un denedikleri gibi, aslında felsefe tarihinde birçok kuşaktan beri süregelen bir eğilimden kalkarak, felsefenin sistematik olarak ancak tarihsel açıdan temellendirilmesi gerektiğinden söz eder. Bu inanç, farklılığını, tarihsel gelişmeyi kalkış noktası almasında bulur. Çünkü entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimini izlemekle yetinmiştir.

İşte, bu ağacın yeraltında kalan kökleri, şimdi bir bilgikuramsal temellendirmeyi beklemektedir.[18]

Berlin, 1883

Birinci Kitap
Tin Bilimleri Bağlamına, Bu Bilimlerin İhtiyaç Duydukları Bir Temellendirici Bilim Açısından Bakış

I. Tin Bilimlerine Bu Girişin Ana Amacı

Bacon'ın ünlü yapıtlarından[19] bu yana, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerini betimleyen, bu ilke ve yöntemleri ele alıp tanıtan ve büyük çoğunluğuyla doğa araştırmacılarının kaleme almış oldukları kitaplar arasında en ünlüsü, Sir John Herschel'inkidir.[20] Bu kitapta ve öbürlerinde, doğa bilimlerini tanıtmanın yanı sıra tarih, politika, hukuk, ekonomi-politik, teoloji, edebiyat ve sanatla ilgilenenlere de yine benzeri bir tanıtıcı

betimlemeyle hizmet götürme ihtiyacının duyulduğu görülür. Burada da toplumun pratik ihtiyaçları açısından insanlara meslekleri ve dalları tanıtmak gibi bir hedef göz önünde tutulur; meslekler ve dallar hakkında bu türden bilgiler vermekle, insanlara meslek seçiminde bu dallardan ve bilimlerden hangilerine yönelmeleri gerektiği de gösterilmeye çalışılır. Kuşkusuz burada güdülen eğitsel amaç, insanı bir bilimle ilişkiye sokmak, onu seçtiği konuda gitgide daha faal hale getirmektir. Bu amaç doğrultusunda, bu gibi kitaplarda, toplum makineli üretim yapan bir işyerine benzetilir. Kuşkusuz, bu işyerinde işler çok sayıda kişinin çalışmasıyla yürümektedir. Fakat bu işyerinde tek tek her bir iş, işyerinin genel çalışma düzeni içinde birbirinden teknik olarak yalıtılmıştır. Zaten teknik burada önceden kurulmuş haldedir ve bir işçi, yaşamı boyunca bu işyerinin belli bir noktasında çalışıp durur. Ne var ki bu kişi bu çalışma sırasında kendi işinin ne olduğunu saptamış olan güçleri olduğu kadar işyerinin öbür kesimlerini de tanımamakta ve kendi işini, bu kesimlerin bir arada çalışmasındaki bütüncül amacın farkında olmaksızın sürdürüp gitmektedir. Yine o, bu bütüne ait bir organ, bir parça olduğunu bilmeden, işyerine (topluma) hizmet götüren bir araç durumundadır. İşte bu "Giriş", işlevlerini bu konum içinde tanıyan insanlara ve meslek adamlarına (politikacıya, hukukçuya, pedagoga vb.) insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin tanınıp bilinmesi için bu gerçekliğe yön veren ilkeleri ve kuralları ortaya çıkarma görevini üstlenmekle; yine onlara bir hizmet sunmak istemektedir. Çünkü bu bütüncül gerçekliğe yön veren ilkeler ve kurallar, onların bu gerçekliği kendi bulundukları noktadan tanımalarını da sağlayan ve gitgide bizzat kendi yaşam faaliyetlerini de yönlendiren şeylerdir.

Bu görevin yerine getirilmesinde ihtiyaç duyulan ve doğanın olduğu kadar tarihsel-toplumsal dünyanın bilgisine de

temel oluşturması gereken bu ilkelerin ve kuralların doğru bilgisine bizi götürecek bakış açıları ise, yine objenin (insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin -ç.n.-) kendi doğasında[21] bulunmaktadır. Durum böyle olunca pratik yaşamın ihtiyaçlarından kaynaklanan bu görev (insan toplumunun bütüncül gerçekliğini görme görevi -ç.n.-) salt teorik düzeyde bulunan bir problemi ele almakla yerine getirilebilir.

Tarihsel-toplumsal gerçekliği kendilerine konu edinen bilimler, eskiden beri, öbür bilimler arasındaki yerlerini ve dayandıkları temelleri tutkuyla arayıp dururlar. Bu arayışta ne var ki yalnızca tekil pozitif bilimlerin konumunu gözetme kaygısı yönlendirici olmamıştır; hatta Fransız Devrimi'nden bu yana toplumda meydana gelen sarsıntılardan kaynaklanan güçlü arayışlar daha çok etkili olmuştur. Öyle ki gitgide, toplumu etkileyen güçlerin, sarsıntılara yol açan nedenlerin, toplumsal gelişme için ihtiyaç duyulan gereçlerin bilgisine ulaşmak, uygarlığımızın yaşamsal bir sorunu haline gelmiştir. Zaten toplumu konu alan bilimlerin doğa bilimlerine göre önemi de buradan kaynaklanır. Modern yaşamımızın büyük boyutları içinde bilimsel ilgide meydana gelen bu değişiklik, MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda küçük Grek site devletlerinde meydana gelen bilimsel ilgi değişikliğine benzemektedir. O sıralarda da bu site devletlerinde meydana gelen toplumsal değişiklikler, sofistlerin doğal hukuka karşı çıkan devlet öğretileri ile sofistleri eleştiren Sokratik Okul'un çabalarını doğurmuştu.

II. Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri

Tarihsel-toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta "tin bilimleri" adı altında toplanmıştır. Tin bilimi

kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları, en sonunda ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içinde aydınlatılıp temellendirilebilir. Ancak, bu işe başladığımız bu anda, şimdilik yalnızca bu terimi hangi anlamda kullandığımızı saptamakla yetineceğiz ve gitgide, böyle birlikli bir bütün olarak tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırlara ve bu sınırlar içinde bu bilimlere düşen olgular kümesine işaret edeceğiz.

Sözcük anlamıyla "bilim"den, kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu anlaşılır ki, bu kavramlar gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş haldedirler. Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genelgeçerdir ve parçaları, bir bütüne bağlamaya aracılık ederler.[22] Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey, ya bu parçaların birbirine bağlanması yoluyla bir bütünlük içinde düşünülür ya da insani etkinliklerin bir alanı bu ilkelerce düzenlenir. İşte bu yüzden biz, "bilim" teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve "bilim" denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır.[23] İşte biz buradaki görevimizin çerçevesini de buna göre çiziyoruz: Bilimin de imkânını sağlayan bu tinsel olgular, insanlık içinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir[24] ve insan, tarih ve toplumbilimlerinin konusu olan tinsel dünya her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik (doğa -ç.n.-) değil, tam tersine, kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir. Bilimlerin yapıtaşları arasında olan empirik yöntemler, yöneldiği konu hakkında kendine koymuş olduğu görevleri yerine getirmesine hizmet etmek üzere, insan düşüncesinin tarihsel-eleştirel yoldan geliştirilmiş bulunduğu tekil araştırma tarzları olma değeri taşırlar. Ne var ki önce kavramayı dilediğimiz tinsel

olgular bakımından, empirik yöntemler çok ender olarak bir araştırma tarzı olma değeri taşırlar. Çünkü bu büyük sürece (insanlık tarihi -ç.n.-) bakıldığında, bu süreci yapan şey, onun öznesi, yine bizzat insanlıktır. Öyle ki bilmenin ve bilginin doğası, ancak bu alanda aydınlatılabilir. Bunun için gerekli olan bir tarihsel-eleştirel yöntem, son zamanlarda adlarına "pozitivist" denen kişilerce uygulanan yöntemle karşıtlık içindedir. Pozitivist yöntem, "bilim" kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşıdan çıkarılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayış uyarınca saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların "bilim" adına ve rütbesine layık olacağına karar vermiştir. Bu yüzden de bazı pozitivistler, bilme ediminin iradi bir edim olduğu anlayışından hareket eden ve büyük ustaların uğraşı verdikleri bir alan olarak tarih yazıcılığını, bir kısa görüşlülük ve yüzeysellikle bilim sınıfından atarlarken; başka bazı pozitivistler, temellerinde bir iradi eylemi barındıran bilimler olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilimlerin asla doğa bilimleri gibi gerçeklik hakkında yargılar veremeyeceğine karar vererek, bunların da gerçeklik (doğa -ç.n.-) bilgisine göre kurulmalarının zorunlu olduğuna inanmışlardır.[25]

Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna (doğal olgular topluluğuna -ç.n.-) yönelen bilime "doğa bilimi" denebilir. Öbürü içinse hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, konuyla ilgilenen düşünürlerin kullandıkları bir terimle, *globus intellectualis*'in[26] yöneldiği iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere "tin bilimleri" adını veriyorum. Bu ad, aynı zamanda John Stuart Mill'in *Mantık*'ında da kullanılmıştır.[27] Bu yüzden, benim burada bu bilimleri temellendirme tarzım ile Mill'in, yapıtında bu bilimlerin ele alınış biçimi arasında en az oranda bile bir ilgi olmasa

da "tin bilimi" terimi, yine de, bu bilimlerin yerleşmiş ve genel bir adla anlaşılmasını sağlar. Öbür yandan, bu adlandırma, tüm öbür uygunsuz adlandırmalarla karşılaştırıldığında ve bunlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, en az uygunsuz olanıdır. Çünkü "tin bilimi" adı bile büyük ölçüde, yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psikofizik yaşam bütünlüğünden kopartılamazlar. Öyle ki, toplumsal-tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen bir teorik çaba, insan doğasının bu psikofizik bütünlüğünü gözardı edemez ve bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlandırılamaz. Bununla birlikte terim hiç olmazsa, kendisini, ona yakın gibi görünen, örneğin "toplumbilimleri" (sosyal bilimler), "tarih bilimleri", "kültür bilimleri" gibi diğer uygunsuz terimlerden ayırmamızı sağlar.[28] Çünkü tüm bu adlandırmalar, ifade etmeleri gereken objelerle çok dar bir ilişkide olmak gibi bir kusura sahiptirler. Burada seçilmiş olan ad, en azından, bu bilimlerin merkezcil olgu çevresine uygun bir biçimde işaret etmek ve buradan kalkarak bu bilimlerin oluşturduğu birliği görmek, onların ilgi alanlarını ortaya sermek ve yeterli olmasa da onların doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını göstermek bakımından yönlendiricidir.

Buna göre kalkış noktası, alışkanlıkları bir yana bırakıp bu bilimlerin bir birlik halinde doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinlik ve bütünlüğüne ulaşmak hedefine yöneliktir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin (özbilincinin -ç.n.-) içinde, doğruca, bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki; o, sahip olduğu bu olanakla,

kendisini doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki o, kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içinde, Spinoza'nın bir terimine başvurursak, *imperium in imperio*[29] halinde tanır. Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur;[30] böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar; burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütün, insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi, kendi emeğiyle ve atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alır. Ne var ki birey, bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de öncelikle ve hep bunlar yapar. İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar ki; böylece o burada kendi entelektüel çabasının ürünleri olan ideallere doğru yönlenmiş bir putperestliği yaşamaya koyulmuş olur. İşte, tin bilimlerinin konusu, tamamen insani/tarihsel olan bu gerçekliktir.

[1] Dilthey, yapıtının bilgikuramsal ve sistematik yanını tamamlayamadan öldü. Onun bu konudaki yarım kalmış yazıları ve birkaç cümlelik fragmanları, yayımcı Bernhard Groethuysen tarafından bu yapıtın sonuna eklendi.
[2] Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) hakkında bkz. bu kitabın 57-67 sayfaları ve Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 123-132, 248-255 ve 347-359.
[3] Bu adlar hakkında bu kitabın ilgili bölümlerine bakınız.

[4] August Boeckh (1785-1867) hakkında bkz. Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik" ve Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat". Her iki yazı da *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* adlı çevirimde (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999) yer almaktadır.

[5] Dilthey, tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların özniteliğinin "bilince bağlılık" olduğunu, bu olgu ve olayların insanın bilme, isteme, amaç koyma/arzulama/amaçlı eyleme yetileri doğrultusunda ortaya çıktıklarını, onları doğal olgu ve olaylardan ayıran yönün esasen bu olduğunu belirtiyor; "tinselliğin" de bizzat bu olgu ve olayların özniteliği olmaktan ibaret olduğunun altını çiziyordu. (Almancada "Geist" terimi, hem "tin", hem "bilinçli düşünme/düşünce" anlamına gelir.) 18. yüzyılın Aydınlanmacı felsefe ve biliminin ve 19. yüzyıl pozitivizminin eleştirisini de bunların bu özniteliğin farkında olmayışlarına dayandırıyordu. Tarihçi Okul'un çizgisi Aydınlanmacı ve pozitivist çizgilerden farklıdır; bununla birlikte Okul, (Ranke'de olduğu gibi) pozitivist bilim anlayışından kısmen etkiler taşıyan bir bilim modeline de bağlıydı. Dilthey, burada Okul'un bu yönünü eleştirmektedir.

[6] "Psikoloji" teriminden Dilthey'ın ne anladığı konusunda 12 numaralı dipnota bakınız.

[7] Dilthey'ın 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivist ve antipozitivist bilim anlayışları arasında işaret ettiği bu çatışma, pozitivist bilim anlayışının yüz yıldan fazla süren bariz üstünlüğü dolayısıyla neredeyse unutulmuş ya da unutturulmuş; 20. yüzyılın son onyılları içerisinde değişik bir üslupla da olsa, pozitivist bilim anlayışının yetersizliğine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda yeniden yaşanmaya başlamıştır.

[8] Dilthey'ın burada "temel ilkeler bağlamı"ndan kastettiği; tüm tarihsel-toplumsal olgu ve olayların bilince bağlı olgu ve olaylar olmalarını, yani tinselliklerini yapan ilkeler bağlamıdır. Dilthey, daha sonra, Kant'ın çözümlediği bir "teorik akıl" yanında, bize tarihselliğin/tinselliğin kategorilerini verecek olan bir "tarihsel akıl"dan, bu dolayımda söz edecektir.

[9] Dilthey "doğal hukuk" teriminde bir *contradictio in adjecto* (bir şeyi karşıtıyla/çelişiğiyle nitelendirmek) saptamaktadır. Çünkü "doğa" ile "hu-

kuk" terimleri karşıt veya en azından birbirine aykırı alanları adlandırırlar. "Hukuk", ancak ve sadece insan bilincine bağlı bir olgu sayılabilir, yani o ancak tarihsel/tinsel bir olgu olarak vardır. "Doğal hukuk" terimi, Ortaçağ Hıristiyan skolastiğinin "tanrısal hukuku"nun bir mirası ve versiyonu olarak, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma çağında ve daha sonra 19. yüzyıl hukuk felsefesinde, bu kez laik bir kılıkta yeniden ortaya çıkmış bir terimdir ve ancak "doğa" ile "tin" ayrımından habersiz bir hukuk metafiziğinin bir aksiyonudur. Bu konuda bkz. Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Pratik Felsefenin Rehabilitasyonu), II. Bölüm, Rombach, Freiburg, 1974, ss. 75-82.

[10] Burada betimlenen "deneysel bilim modeli", Kant'ın, teorik akıl çözümlemesi doğrultusunda sınırlarını çizip meşrulaştırdığı yeniçağ biliminin dayandığı modeldir. Kant, "doğa bilimi"ni, teorik aklımızın ve bilincimizin olanaklarının deneysel yoldan (dış deney) içeriklendirilmiş bir izdüşümü sayıyor, bilimin insanın bilme yetisini önceleyen veya aşan hiçbir yönünün olamayacağının altını çizmiş oluyordu. Bilincimizin olanaklarının bilgisi bize "bilim"in ne olduğunu öğretir; buna karşılık "bilim" bilincimizin olanaklarının bir bilgisini, kendisi bu olanaklara göre kurulmuş bir şey olduğundan, sağlayamaz. Dilthey da bilimin öncelikle böyle bir bilinç analizi ve bilgikuramsal (epistemolojik) temellendirme doğrultusunda, yani bir felsefi refleksiyon aracılığıyla ne'liğinin ortaya konulması gerektiğini belirtmekle, bilimi her şeyi önceleyen ve her şeyin açıklayıcısı bir konuma yerleştirmiş "bilimci"leri ("scientificistleri, Hüsamettin Arslan'ın daha çok bizdeki "bilimci"leri düşünerek önerdiği terimle, "bilimist"leri) de eleştirmiş oluyordu.

[11] Dilthey; Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinde savunulan temel tezi, bilginin doğa karşısında sadece duyumlama-tasarımlama bağıntısı çerçevesinde edinildiği, duyusal yolla verili olanın aklın/zihnin tasarımlayıcı faaliyeti altında bilgiye dönüştüğü, doğanın bir "açıklama" nesnesi olduğu hakkındaki tezi onaylar. Ne var ki, bilen öznenin damarlarını sadece duyumlama ve tasarımlama öğelerinden oluşan bir sıvı (özsuyu)

doldurmaz. Bilen öznenin damarlarında dolaşan gerçek kan, duyumlama ve tasarımlamayı sadece birer öğe olarak içeren pek çok öğeyi barındırır. Bu öğeler, isteme, arzulama, heyecan, duygulanma .... sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, değerlendirme vb. olmak üzere, bilen öznenin psişik "totalite"sinde yer alırlar ve bilen özne nesnesinin karşısına aslında *psykhe*'sinin bu totalitesiyle çıkar. Oysa doğa bilimlerinde özne nesnenin karşısına, kendine koyduğu kısıtlamalar dolayısıyla, bu total kimliğiyle çıkmaz. O, doğa bilgisi elde etmek üzere, bu total kimliği oluşturan öğelerden sadece duyumlama ve tasarımlamaya başvurmakla yetinir, diğerlerini paranteze alır (veya aldığını sanır). Bu bir kısıtlamacılık ve indirgemecilik olmakla birlikte, anlaşılır bir tavırdır. En nihayetinde doğa, dış deneyde tanınan bir şey olarak, bizim meydana getirdiğimiz bir şey değildir. Oysa tinsel dünya, insanın yukarıda sayılan öğelerin totalitesiyle bizzat meydana getirmiş olduğu bir dünyadır ve tam da bu nedenle ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi totalitesini harekete geçirerek kavrayabilme şansını bulabileceği bir nesne alanıdır. Dilthey, tüm bu öğelerin birlikteliğinde gerçekleştirilen kavrayıcı/hissedici edime "anlama" adını verir. Daha sonraları Yeni Kantçı Rickert şöyle diyecektir: "Doğa açıklanır, fakat anlaşılamaz." (Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1915, s. 44).

[12] Dilthey'ın burada "psikoloji"den kastettiği, 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın empirist/pozitivist/*behaviorist/nomotetik* psikolojisi değildir. Dilthey, bu tür bir bilimin kısırlığı üstünde sık sık durmuştur ve bir "anlamacı psikoloji"nin gerekliliğini vurgulamıştır. Gerçi bu "anlamacı psikoloji" de bir bilimdir, fakat bilginin ve bilimin yapısını anlamakta başvurulacak bir çeşit "temel bilim" konumundadır. Dilthey "bilim" kavramını bir geniş bir de dar anlamlarıyla kullanır. (Bunun için 22 numaralı dipnota bakınız.) Çeşitli çalışmalarımda Dilthey'ın "anlamacı psikoloji"sinin özellikleri üstünde durdum. Bu konuda özellikle şu çalışmama bkz. *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 92-128. Ayrıca Dilthey'ın nasıl bir "temel bilim" peşinde olduğu konusunda bkz. Manf-

red Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Yazılar*, ss. 51-83.

[13] 11 numaralı dipnota bakınız.

[14] Dilthey'ın burada, kendisinden sonra bilginin "öznelerarasılık" (*intersübjektivite*) olarak belirtilen niteliğini betimlediği açıktır.

[15] Burada Dilthey'ın Kantçı epistemolojinin ve yeniçağ biliminin yetersizliğini eleştirdiği açıktır. Bu konuda şu yazıma bkz. "Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 75 ve devamı.

[16] Dilthey felsefenin temel ve klasik sorunlarından olan dış dünyanın gerçekliği sorunu üstüne burada yaptığı saptamayı, pek ünlü olan bir yazısında, "Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyduğumuz İnancın Kökeni ve Haklılığı Sorununun Çözümüne Katkılar" adlı yazıda genişliğine açmaktadır. Dış dünyanın bizim için sadece fenomen olarak bilinebileceği, onun kendindeliğinin bilinemeyeceği aslında Kantçı bir tezdir ve bu durum Kant tarafından üstelik "felsefenin skandalı" olarak da gösterilir. (Bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, ss. 78-86.) Bununla birlikte Dilthey, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayamayan öznenin bizzat kendisinin, aynı özne için dış dünyaya göre daha kesin bir veri olduğunu belirtirken, Vico gibi düşünür. Vico, doğa tarafından "yapılmışlığımız"dan ötürü doğanın yapısını asla bilemeyeceğimizi; buna karşılık tarih ve toplum dünyasını ve bu dünya içindeki konumuyla kendimizi, bunlar bizzat "bizim yapımımız" olduklarından ötürü doğaya oranla daha kesin bilebileceğimizi belirtmişti. Bu konuda *Tarih Felsefesi* adlı kitabımda Karl Löwith'in, "Ekler" bölümünün ilk yazısı olan "Vico" başlıklı yazısına bakınız.

[17] Dilthey, üçüncü, dördüncü ve beşinci kitapları yazamadı. Onun bu konudaki parçalı yazıları, birkaç cümlelik fragmanları ölümünden sonra bu kitabın arkasına eklendi.

[18] Dilthey bu satırlarda Descartes'ın "bilgi ağacı"na ve dolayısıyla Descartes felsefesine karşı bir örtük eleştiri getirmektedir. Descartes'la başlatılan

yeniçağ felsefesi, "özne"yi merkeze alan, fakat onun bilme olanaklarını duyumlama-tasarımlama ilişkisiyle sınırlayan bir epistemoloji geliştirmiştir. Dilthey, böyle bir epistemolojiyle ancak, bilginin yüzeydeki yapıcı öğelerinin (duyumlama-tasarlama) tanınabileceğini, yüzeyin altında kalan yapıcı öğelerin (isteme, hissetme, duygu, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer, değer verme vb.) tanınamayacağını ima etmektedir. Bkz. 11 numaralı dipnot.

[19] Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605); *Novum Organum Scientiarum* (1620).

[20] John Frederick William Herschel (1792-1871): Alman asıllı ünlü İngiliz astronomu ve doğa araştırmacısı. 1831'de ilk kez yayımlayıp 1836'da oldukça genişletilmiş yeni baskısını yaptığı *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (Longman, Londra, 1836) adlı eserinde, tümevarımın ve tümevarımsal genelleştirmenin bilimsel buluşlarda son derecede önemli olduğuna inandığı rolünü, çok zengin örneklerle ve duru, akıcı bir dille anlatmıştır. Çok popüler olan bu eseri yanında Herschel'in nebula ve yıldız kümelerinin kataloğunu içeren eseri de astronominin klasikleri arasındadır.

[21] Dilthey'ın "doğa" terimini hem "nesneler dünyası", hem "tarih/toplum dünyası", "tin dünyası" için kullandığı, bu ve bundan önceki cümlede açıkça görülmektedir. Bu durum Dilthey'dan İngilizce ve Fransızcaya yapılan çevirilerde anlama güçlüklerine yol açmaktadır. Oysa "doğa" terimini her iki dünya için de kullanmak, özellikle Alman geleneğinde sık rastlanan bir durumdur. Bu konuda şu çevirime bkz. Gert König, "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 231-232.

[22] Dilthey'ın bu ilkelerden kastettiği, mantık ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı), akıl yürütme kalıp ve ilkeleri (tümevarım, tümdengelim, analoji), zihin kategorileri (nedensellik, karşılıklı etki vb.) gibi birincil ilkeler ile bunların gerçekliğe uygulanmış türevleri olan (bütünün parçadan büyük olduğu ilkesi vb.) ikincil ilkelerdir. Almancada "Wissenschaft"

(bilim) teriminin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı ve kullanımı vardır: 1. Birincil ve ikincil ilkeleri içerecek şekilde, öznenin bilme kapasitesinin tümlüğü ve bu tümlükle bilgi elde etme etkinliği. Burada "Wissenschaft"ın, Greklerin felsefe ile bilimi özdeş sayan, onları birbirinden ayırmayan anlayışlarına uygun, geniş tanımıyla karşılaşırız. 2. Yalnızca deney ve gözleme dayalı olarak yürütülen bilgi etkinliklerinin adı. Özellikle yeniçağdan bu yana "Wissenschaft"ın "science" karşılığına indirgendiği, onunla sadece deneysel-pozitif bilimlerin kastedildiği belirtilmelidir. Dilthey'ın burada "Wissenschaft"ı birinci, geniş anlamıyla düşündüğü bellidir.

[23] Kant, mantık ilkelerinde, akıl yürütme kalıplarında, zihin kategorilerinde ve bunlar aracılığıyla elde edilen doğa bilgisinde, "insan düşünmesinin/tininin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görüyor ve bilgi ve bilimde "insan düşünmesinin/tininin biçim verici üretkenliği"nden söz ediyordu. (Immanuel Kant, *Refleksiyonlar*, N. 140, 215; ayrıca şu çevirime bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 166-168.) Dilthey'ın ilkeleri ve bunlar doğrultusunda gerçekleşebilen bilimi bir "tinsel olgular topluluğu" olarak nitelendirmesinde bu Kantçı saptama belirleyicidir. Daha sonra Hegel de Kant'ın ayrıca "özbilincin ilksel aperzepsiyonu" adını da verdiği ve insan özgürlüğünün ve otonomisinin işareti saydığı şeye "Ben'in kendisini ve sahip olduğu düşünme olanağını düşünme edimi" diyecek ve bizzat bu edimde tinselliğin ve insan özgürlüğünün kanıtını bulacaktır.

[24] Düşünme ve bilme kapasitesinin, düşünmeyi ve bilmeyi mümkün kılan ilkelerin insanda doğuştan (*innat*) bulunduğunu ileri süren klasik doğuştancı rasyonalizmin görüşüne; onların, deneyimden *a posteriori* türevlenen ve kalıplaşan şeyler olduğunu iddia eden klasik empirizmin tutumuna ve son olarak Kant'ın bunları tarihsel gelişmeden bağımsız şeyler olarak "öznelerarası ortak" saymasına karşıtlık içerisinde; Dilthey bunların ancak ve sadece "tarihsel olarak gelişmiş şeyler" olduklarını belirtmekle, düşünmeyi, bilgiyi, felsefeyi ve bilimi de tarihselleştirmektedir. Dilthey'ın başlıca temsilcilerinden birisi olduğu *tarihselcilik*, insan düşünmesinden ve emeğinden çıkmış her şeyin tarih içinde, bir birliktelik ortamında oluştuğunu

ve bunların her dönemde değişime uğradığını ileri sürer.

[25] Dilthey'ın pozitivizme ve pozitif bilimcilere yönelttiği bu eleştirilerin bugün de geçerliliklerini korudukları açıktır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Viyana Çevresi'nin neopozitivizmi ve Anglosakson empirizmi doğrultusunda ortaya çıkan bir bilim felsefesi tipi, pozitivizmin/neopozitivizmin ve Anglosakson empirizminin sınırlarını çizdiği ve uygulamasını doğa bilimlerinde bulan bir bilim modelini biricik model saymış, başta tarih olmak üzere kendi verdikleri adla "sosyal bilimler"i ikinci dereceden bilimler olarak kabul etmiş, bunların da doğa bilimleri modeline göre kurulmalarını talep etmiştir. Bu bilim felsefesi tipinde, "tin bilimi"nin esamisinin bile okunmamış olduğu hemen anlaşılabilir. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, ss. 85-135.

[26] *Globus intellectualis*: Sözcük anlamıyla "zihinsel küre", "zihin küresi" demektir. Fakat daha çok (özellikle Spinoza'da) bilgi faaliyetlerinin bütününe gönderme yapan bir anlam içeriğiyle kullanılır.

[27] John Stuart Mill, *System of Logics, ratiocinative and inductive*, Longman, Londra, 1877. Mill'in bu kitabı kısaca "Logics" (Mantık) adıyla anılır. Mill kitabının genişletilmiş 4. baskısında (1877) "moral sciences" (moral bilimler) terimini kullanmıştır. Her ne kadar Mill "moral" terimiyle sadece ahlak alanını ve ahlaksallığa ilişkinliği kastetmiyor, hatta terimi "toplumsallığı" ve "tinselliği" karşılayacak bir genişlikte kullanıyorduysa da tipik bir pozitivist tavırla, "moral sciences"ın, "toplumsallığı" ve "tinselliği" doğa bilimlerini model almak suretiyle inceleyen bilimler olmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Bu konuda ayrıca 25 numaralı dipnota bakınız.

[28] "Toplumbilimleri" veya "sosyal bilimler" terimi, 19. yüzyılın pozitivizminin kullandığı bir terimdir. "Tarih bilimleri" terimini daha çok Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) benimsemiştir. "Kültür bilimleri" terimiyse, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında Yeni Kantçı akım içinde kullanılmıştır. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih*

Bilinci, ss. 85-135.

[29] *imperium in imperio*: hükmedilmişlik içinde hükmetme; devlet içinde devlet olma. Terim, insanın doğanın hükmü altında olduğunu, bununla birlikte bu hükmedilmişlik içinde kendine ait bir hükmetme alanına (otonomi ve özgürlük alanına) sahip bulunduğunu ifade eder.

[30] Bkz. 21, 22, 23, 24 numaralı dipnotlar.

TARİHSELCİ BİLİM FELSEFESİ AÇISINDAN BİLİM

I

Yeniçağ, "bilgi" sorununu teoloji ve etikten bağımsız olarak ele alma girişimiyle "bilgi kuramı" adıyla bağımsız bir felsefe disiplini ortaya çıkarmıştı. Böyle bir disiplinin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli etkenlerden birisi, yeniçağın yapmış olduğu *olan-olması gereken* ayrımıydı. Bilgi; *olan*a, olguya, karşımıza konulmuş bulunana (pozitif, mevzu), nesneye ilişkindi. "Doğruluk", ancak nesnelere, olgulara ilişkin bilgilerimizde bulunabilirdi. Teolojik ve özellikle de etik tasarımlarsa, nesnelerin bir özelliği olmayan bir *gereklilik* içerirlerdi. John Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de, teolojik ve etik tasarımlara başvurulmadan önce yapılacak ilk işin, insan anlığının (zihninin) çözümlenmesi ve bilginin kaynağının, doğruluğunun ve sınırlarının saptanması olduğunu belirtmişti. Ancak bu iş yapıldıktan sonra, teolojik ve etik inanç, kanaat ve yargıların büyük bölümüyle olan'a, olguya ilişkin olmadıkları, tersine insani eğilim, inanç, amaç ve arzulardan türeyen birer gereklilik taşıdıkları görülebilirdi. Öyleyse, "bilgi" sorununu ele alacak bir felsefe disiplini, özel adıyla bir "bilgi kuramı", kendisini teoloji ve etikten ayırmak, hatta koparmak zorundaydı. Üstelik, böyle bir bilgi kuramının temellendirilmesi bakımından kendisine başvurulabilecek bir ana örnek, yani *doğa bilimi* de

vardı. Bilgi sorununa eğilen hiçbir yeniçağ filozofu, başarıları gözler önünde olan doğa bilimini göz ardı edemezdi. Doğa bilimleri, olgular arasında süreklilik ve tekrar gösteren ilişkileri empirik yöntemlerle saptayıp doğa yasalarına ulaşabiliyordu. Pekin bilgiye ana örnek doğabilimsel bilgiydi ve bu bakımdan yeniçağın bilgi kuramı için "bilim" kavramı "doğa bilimi" kavramına özdeşti. Bilgikuramsal düzlemde de "bilgi" denen şey, en nihayetinde, zihin ile duyu verilerinin, yani rasyonel öğeler ile empirik öğelerin bir karşılaşmasının ürünüydü.

II

Doğa bilimlerinin gösterdiği gelişme öylesine güçlü ve bu bilimlere beslenen güven öylesine yaygındı ki, Fransız Devrimi sonrasında tüm Avrupa'yı kaplayan toplumsal sarsıntıların neden ve kökenlerine "bilimsel" yoldan yönelme eğilimleri belirginleştiğinde ve tarihe ve topluma yönelecek bir bilim arayışı içine girildiğinde, böyle bir bilim için de ana model olarak yine doğa bilimi görülüyordu. Tarihsel ve toplumsal olayların da bağlı oldukları yasalar bulunmalıydı ve bu yasalar bilindikçe toplumsal sarsıntıların neden ve kökenleri anlaşılır ve bunlara karşı önlemler alınabilirdi. Tarihin ve toplumun zorunlu yasalarını bulma konusunda 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu eğilim içinde August Comte ve pozitivistler bir "sosyoloji" kurmaya girişirlerken; Marx, tarihin diyalektik yasalarından söz eden bir "materyalist tarih bilimi" geliştirmekteydi. Hegel ise, tarihe yasalarını hem koyan hem de kendisini tarihte açan, dışavuran bir "tin"den ve giderek bir "tanrısal akıl"dan söz ederek, tarihe ve topluma bir "tin felsefesi" altında yönelmeyi denemişti. Kalkış noktaları ve yönelimleri ne kadar farklı da

olsa Comte, Marx ve Hegel, tarihte ve toplumda yasalar olduğu inancında ortaktılar.

Ne var ki, örneğin toplumsal sarsıntılar bazı *zorunlu* "toplum ve tarih yasaları"ndan ötürü meydana geliyorlarsa, insanların böyle bir zorunluluğa karşı durup bu sarsıntıları önleyemeyecekleri de açıktı. Yani tarihte ve toplumda zorunlu yasalar varsa, insan iradi ve *özgür* bir kararla bu yasaları değiştiremezdi. Hatta bu durumda insan iradesine ve özgürlüğüne yer bulmak mümkün değildi. Comte da, Hegel de, Marx da tarihte ve toplumda bir zorunluluk-özgürlük paradoksunu karşılarında bulmuşlardı. Örneğin Marx, geleceğin sınıfsız toplumunu hem zorunlu tarih yasalarının bir sonucu olarak görüyor hem de bu topluma ulaşmak için insanların bilinçli ve iradi eylemlerine ihtiyaç olduğunu söylüyordu ki, bu bir paradokstu. Hegel bu paradoksu, insanlar özgürce eylediklerini sanırlarken, aslında onların arzu, tutku, irade ve bilinçlerine tanrısal akıl'ın yön verdiğini söyleyerek, yani ünlü "akıl'ın hilesi" formülünü ortaya atarak, metafiziksel-spekülatif yoldan gidermeyi denemişti. Kısacası, tarihte ve toplumda zorunlu yasalar bulma peşindeki felsefi ve bilimsel çabalar, ya tarihte insanın irade ve özgürlüğüne yer bulamıyorlar ya da zorlamalara başvuruyorlardı. Başka bir deyişle, tarihe ve topluma, olguları ve süreçleri zorunlu bağıntılar içinde genelgeçer biçimde açıklamaya çalışan yasacı bir bilim bakış açısı altında eğilmek paradoksa yol açıyordu. Tarih ve toplum alanı her ne kadar doğadan farklı sayılıyorsa da bu alanda yine de doğabilimsel yasalara benzer türden yasalar bulma çabasından vazgeçilmiyordu.

Ne var ki, 19. yüzyılın başlarında tarihe ve topluma yönelecek bir "yasacı bilim"in sözü edilen paradoksa yol açacağını vurgulayan bir başka eğilim de vardı. Bu eğilim, tarihsel-toplumsal gerçekliğe doğa bilimini anımsatan bir yasacı bilimle

yönelmenin, bizi bu gerçekliğin somut bilgisine vardıramayacağından hareket ediyordu. Daha 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Vico, tarihe ve topluma doğa biliminden farklı bir Yeni Bilim'in yönelebileceğini vurgulamıştı. Herder'e göre, tarihte ve toplumda "insanların kendileri için kendilerine kurdukları" ekonomik düzenlerden, sosyal örgütlenmelerden, politik kurumlardan, dinsel, ahlaksal, estetik vb. inanç, norm ve kurallardan başka bir şey yoktu. Tarih ve toplum insan yapısıydı, insanın iradi ve amaçlı eylemler dünyasıydı. Bu yüzden bu alanda doğabilimsel zorunluluk ve genellikler aramak boşuna olduğu gibi, bu gerçekliğin bilgisine ulaşmak için tam tersine, bu gerçekliğe bir bireysellikler alanı olarak yönelmek gerekirdi. Onun ünlü sözleriyle, "Tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil, bireyselliğidir." Çünkü tarihte doğabilimsel anlamda yasalar elde etmeyi sağlayacak hiçbir tekrar ve süreklilik yoktur. İnsanların yaptıkları toplumsal düzenler kurulurlar, gelişir ve çözülürler; insani ideler ve amaçlar da boyuna değişir. Bu yüzden her çağ, her ulus, her insan topluluğu kendi içinde bir *bireysel bütün* olarak görülmelidir. Tarihe şekil veren ve tüm toplumların tabi oldukları evrensel yasalar yoktur. Kuşkusuz, tarih insanın doğa ortasında gerçekleştirdiği bir şeydir. Ama insan, tarihte doğal zorunlulukların ötesinde, kendi iradesi ve kendi amaçları doğrultusunda eyleyebilmektedir. Bu yüzden tarihe şekil veren etkenler, doğal zorunluluklardan çok, insan iradesi, insani *gereklilik* tasarımları, insani amaç ve inançlar, duygu ve tutkulardır. Duygu ve tutkuları psikosomatik, yani doğal nedenlere bağlasak bile insandaki "seçme", "amaç koyma" ve giderek irade yoluyla "kendini belirleme" edimlerini onun doğal yanına bağlayamayız. Bu özellik ve edimleriyle insan *özgür*dür. İnsan, şunu veya bunu tercih etmesi, şunu veya bunu amaç koyması bakımından değil; tercih edebilmesi, seçe-

bilmesi, amaç koyabilmesi ve bizzat kendisini kendi koyduğu bir norm veya kurala göre belirleyebilmesi bakımından özgürdür. Alman Tarih Okulu (Niebuhr, Ranke, Humboldt, Mommsen, Droysen vd.) Herder'i izleyerek modern tarih biliminin kuruluşunu gerçekleştirirken, tarihsel-toplumsal gerçekliğe, yasa-olgu bağına dayalı bir zorunlu doğal nedensellikle (determinizm) değil, amaç-eylem bağına dayalı bir tarihsel nedensellikle yönelmek gerektiğini, bu gerçekliğin zorunlu yasalara göre *açıklanacak* bir alan olmaktan çok, bugünümüzden hareketle *yorumlanacak* bir alan olduğunu vurguluyordu. Tarihe ve topluma yönelecek bir bilim, insanların her dönemde eylemlerine yön veren ve yine insan yapısı olan değer, norm, politik tutum, ekonomik düzen, dinsel, estetik, ahlaksal inanç gibi motifleri önce *anlayacak* ve olayları bu motiflere göre bir yorum içinde birbirine bağlayacaktır. Kısacası, tarihe ve topluma yönelecek olan bir bilim, *betimleyici-yorumlayıcı* bir bilim olacaktır. Çünkü böyle bir bilim, tarihte ve toplumda zorunluluklar aramaktan çok, insan iradesinin ve özgürlüğünün somutlaşmalarını görüp göstermeye çalışacaktır.

Böylece, 19. yüzyılda tarihe ve topluma iki farklı "tarih bilinci"yle yönelindiğinden söz edilebilir: 1. Tarihe ve topluma bir zorunluluklar ve genellikler bağlamı olarak eğilen yasacı, determinist tarih bilinci. 2. Tarihe ve topluma insan yapısı bir imkânlar ve bireysellikler bağlamı, insan iradesinin ve özgürlüğünün somutlaşma alanı olarak bakan tarih bilinci.

III

İşte, burada "tarihselci bilim felsefesi" adıyla andığım bilim felsefesi geleneği, özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinden

bu yana bu ikinci tarih bilinci doğrultusunda gelişmiştir. Bu gelişimin merkezinde yer alan filozof ise Wilhelm Dilthey'dır (1833-1911).

Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramı bir "doğa bilimci bilgi kuramı" olmuştur ve 19. yüzyılın tarihe ve topluma yasacı-determinist bir bilimle eğilmek istemesinde bu bilgi kuramının payı büyüktür. Bu bilgi kuramı, olan-olması gereken ayrımını yapıp kendisini teoloji ve etikten bağımsız kılmakta başarılı olmuştur. Ama aynı bilim kuramı tarihte ve toplumda insan eylemlerine yön veren etkenlerin büyük ölçüde her biri bir "gereklilik" tasarımının ürünü olan değerler, normlar, ahlaksal, dinsel, politik tutum ve inançlar olduğunu atlamış, tarihte ve toplumda zorunluluklar, yasalar arayan bir bilime destek olmuştur. Oysa tarihi ve toplumu bir zorunluluklar alanı değil de insan iradesinin ve özgürlüğünün şekil verebildiği bir alan olarak ele almak gerekiyorsa, öncelikle bu bilgi kuramını eleştiriden geçirmek, hatta belki de yeni bir bilgi kuramının olabilirliğini soruşturmak gerekir. Dilthey'a göre, yeniçağın bilgi kuramı "bilgi" olayını insan zihni ile duyu verilerinin bir karşılaşmasının ürünü sayarken, insan zihnini sanki kendiliğinden ve değişmez bir merci (*Instanz*) gibi görmüştür. Oysa Dilthey'a göre, "akıl"ın kendisi tarihsel olarak meydana çıkmış; o, psişik-toplumsal bir gelişimin ürünü olmuştur. Yani öznenin (süjenin) kendisi tarihin ürünüdür. Öyle ki, insan kendisinin bir özne (süje) olduğunun bilincine ancak "başkalarıyla karşılaştığında" varır; hatta öznenin olabilirliği, bu başkalarıyla karşılaşma olayına bağlıdır ve özne, başkalarıyla karşılaşma olaylarının, yani bir tarihsel birikimin ürünü olarak tamamen *toplumsal* bir şeydir. İşte, Dilthey'a göre yeniçağın bilgi kuramı, bilgi olayındaki bu "pratik-tarihsel" yönü atlamış, özneyi tarihsel kimliğinden soymuştur. Yeniçağın bilgi kuramındaki özne

"tarihsel bellekten yoksun"dur ve doğa hakkındaki tekrar, süreklilik, zorunluluk, nedensellik vb. gibi tasarımların (Kant'ın "akıl kategorileri" adını verdiği şeylerin) kendi tarihsel gelişiminin ürünleri olduğunun farkında değil gibidir. Dilthey için tüm bu tasarımlar, başkalarıyla bir arada yaşama süreci içinde gelişmiş insan bilincine ait soyutlamalardır ve bizim, doğayı kavrama edimimizin yapıtaşlarıdır. (Bu konuda *Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe* adlı kitabımda yer alan "Dilthey'da Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Özünün Belirlenemezliği" adlı yazıma bakınız. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008, ss. 37-75.) Başka bir deyişle biz, doğayı, toplumsal-tarihsel yoldan oluşan kendi bilincimizin ürünü olan bu tasarımlar altında tanırız. Yani yaptığımız, doğayı bilincimizin olanaklarına göre tanımaya çalışmaktır. Böyle olunca, doğayı kendiliğindenliği içinde değil, bize *görebildiği* içinde tanırız. Doğa, kendiliğindenliği içinde bize tamamen "yabancı" bir şey de olabilir. Yapabileceğimiz, doğayı bize ait bir "tanışıklık"a göre kavramaktan ibarettir.

İşte, bu saptamayı yaptığı anda Dilthey, doğa hakkındaki tüm tasarımlarımızın "bizim iradi yaşamımızdan türeyen soyutlamalar" olduklarını belirtir ve bilgi olayında Kant'ın da belirttiği gibi, "insan tininin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görür. Başka bir deyişle, örneğin "zorunluluk" tasarımını yaratan da özgür insan bilincidir. İnsan, yarattığı "zorunluluk" tasarımının doğal olgulara uygunluğunu saptadığı oranda bir "doğa bilimi"ni gerçekleştirebilmiştir.

Dilthey'ın bu noktada ulaştığı sonuç şu olmaktadır: 1. Özne tarihin bir ürünü, pratik-toplumsal bir şeydir. 2. Biz doğaya bile başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütünlüğünden, yani *toplumsal yaşamadan kalkarak* yönelebiliriz. "Doğa bilimi" bizim tarihsel-toplumsal yoldan oluşan bilincimizin, tinimizin "iradi

soyutlamaları" altında mümkündür. Bize doğayı tekrar, süreklilik, zorunluluk vb. tasarımları altında görmeyi buyuran yine kendi bilincimizdir. Kısacası, "doğa bilimi" insanın ürünüdür.

Ama acaba doğa bilimini de yaratan ve tarihsel yoldan oluşan bu insan bilincinin, insan tininin gelişimi nasıl ele alınabilir? Dilthey'a göre insan bilinci, doğa bilgisini mümkün kılan tekrar, süreklilik, zorunluluk, nedensellik, birlik vb. tasarımlarını ürettiği gibi, insanların toplum halinde bir arada yaşamalarını mümkün kılan ekonomik, politik tasarımları, ahlaksal değer ve normları da üretir. Hatta insanlar her zaman, yine kendilerine özgü inanç, eğilim, değer, norm, ide, kural vb. şeylerin, yani kendi yaşamalarının ürünleri olan bu şeylerin yönlendirdiği bir insani ilişkiler ağı, bir toplumsallık örgüsü içindedirler ve her şeye, kendi oluşturdukları bu toplumsal yaşamanın içinden bakarlar. Bu, insanlar toplumsallaşalı beri böyledir; yani bu yaşamanın kendisi tarihsel olarak meydana gelir ve insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından bu yaşama "tarihsellik"ten ve doğadan farklı bir oluşum olarak da "tinsellik"ten başka bir şey değildir. İnsanlar kendi yaratmış oldukları bu "tinsellik"e öylesine gömülürler ki, bu tinsellik, onların hem kendilerine hem de doğaya bakış biçimlerini belirler. Öyle ki, insan bu tinsellik ve tarihsellik içinde "tutuklu"dur.

İşte, tarihe ve topluma yönelecek bir bilgi etkinliği, her şeyden önce, tarihsel-toplumsal gerçekliğe insan ürünü bir gerçeklik olarak bakacaktır. Bu alanda doğadaki gibi mekanik-determine bir düzen aramayacak, insanların her çağda ve dönemde kendileri için kendilerine kurdukları ve sürekli değişen bir düzenler çokluğunun bilgisine yönelecektir. Gerçi o, kendi ürünü olan tinselliğin içinde "tutuklu"dur ve tinselliğin *içinde* kaldığı sürece bu tinselliği bütün olarak kavraması olanaksızdır. Bu bütünlüğü kavramak ancak hedef ve ütopya

olarak kalır ve üstelik bizim, geçmişi *bugünden* hareketle yorumlamaktan başka bir seçeneğimiz de yoktur. Ama tüm bu kısıtlılıklar ortasında, yine de geçmişimize yönelmek zorundayız; çünkü tarihi yapan insan olduğu gibi, insanı da yapan tarihtir. Zaten tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bir bilgi etkinliğinin temel varsayımı, insani-toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğudur ve böyle bir varsayımla çalışan bu bilgi etkinliğine *tarihselcilik* (historizm) denir. Bu varsayım ışığında, bizzat kendimizi tanımak gibi vazgeçilmez bir isteğin doyumunu bize az veya çok sağlayacak bir "bilimsel" bilgi etkinliğine muhtacız. Ama buraya kadar belirtilenlerden anlaşılabileceği gibi, tarihe ve topluma yönelecek bir bilim doğa bilimi örneğine göre kurulamaz; çünkü biz burada zaten doğa bilimini de bize açık kılacak olan şeyin, yani tinselliğin bilgisine ulaşmak istemekteyizdir.

Dilthey'a göre tinsel dünya, bir doğal olgu dünyası, bir empirik gerçeklik alanı değil, bir *anlam dünyası*dır. Bu dünya, yaşanılan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide vb. "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki, bu haliyle o, bir doğal olgu gibi *açıklama*nın (*Erklaerung*, *explanation*) değil, daha önce *anlama*nın (*Verstehen*, *understanding*) konusudur. Çünkü burada bir "olgu"dan söz edeceksek, bu olgu dışdünyada olup-bitenler değil, bizzat kendi ide, amaç ve tasarımlarımızın altında kendi yapıp-ettiklerimizdir. Burada bir doğal olguyu bir yasa altına sokarak *açıklamak* söz konusu değildir. Burada insan eylemlerini değer, norm, kural, ahlaksal, estetik, dinsel, politik inanç vb. motiflere göre ele almak, bu motifleri eylemlerin nedeni olarak görmek esastır. Bu motiflerse doğal nedenler değildir; tersine, onlar yine bizim iradi-amaçlı tasarımlarımızın ürünleri, yani bize ait şeylerdir ki, bu halleriyle "dıştan" algılana-

cak değil, "içten" anlaşılacak tinsel nedenler durumundadırlar. Tarihsel-toplumsal gerçeklik, ancak bu tinsel nedenlere göre anlaşılabilecek olan bir alandır.

Bu konumlama içinde Dilthey, tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bilimlere "tin bilimi" adını verir. Bu bilimlerin ele alacağı temel malzeme her zaman için "yazılı yapıtlar"dır. Çünkü *dil*, her tarihsel dönemde anlamların taşıyıcısı olmuştur. Tin bilimcinin görevi, dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, yani *hermeneutik* yapmaktır. Öyle ki Dilthey için tin bilimleri aynı zamanda "hermeneutik bilimler"dir. Bu bilimler de kuşkusuz, kavramlarla çalışırlar. Ama bu bilimlerin başvurabileceği kavramlar, doğa bilimlerinin başvurdukları cins kavramları, genel kavramlar olamazlar; bunlar "tip kavramları" olacaklardır. Çünkü Dilthey için insani-toplumsal olan şeylerin genel kavramları yoktur. Ama her çağda veya dönemde rastlanabilecek "tipsel durumlar" saptanabilir. Örneğin, her dönemde insan eylemlerini duygusal, akılcı ve geleneksel olmak üzere üç eylem tipi altında görmek mümkündür. Bunun gibi, çeşitli ekonomi tipleri, dinsel yaşam tipleri, dünya görüşü tipleri ayırt edilebilir. Tin bilimleri bu yolla, doğa bilimlerindekine asla benzemese de, konuları hakkında bazı "genelleme"lere bile geçebilir. Ama tin bilimci, bu genellemelerin bile kendi seçmeci tutumunun ve yorumlayıcı/yorumlamacı (hermeneutik) yönteminin ürünleri olduğunu unutmamalıdır. Onun ulaştığı genellemeler, bugün de, gelecekte de daima başka bir ışık altında yeniden irdelenirler. Şunu unutmamalıyız ki, her tarihsel çağ ve dönem, kendi değer ve anlam düzeni içinde bir "teklik"tir (*Individuum*). Kendi çağımız ve kendi toplumumuz da bir başka "teklik"tir ve bizim *bugünden* hareketle yaptığımız bir tarih ve toplum incelemesi, kendi tinsel donanımımıza ve kendi bakış açımıza bağımlıdır.

Bu nedenle hiç kimse tarihin ve toplumun bütününü inceleyemez. Tarihçinin ve genellikle tin bilimcinin yaptığı, tarihi ve toplumu bugünkü anlamlar ve düşünce yapıları altında "yorumlamak"tan ibarettir. Hatta onun bu yorumu yapabilmesi için bile yorumuna uygun motifleri "seçmesi" gerekir. Böyle olunca, tarih ve toplum bilgisi, bizim bugünden kalkarak geçmişi ve bugünü seçilmiş motiflere göre incelememizin ürünü olarak "kısmi" (*partiel*), seçimi yönlendiren kendi ilgi ve değerlerimiz olduğundan ötürü de "yanlı" bir bilgidir. Tarih ve toplum araştırmasına daima kendi düşünce yapımız ve kendi değerlerimiz yön ve biçim verir. Sonuç olarak tarih ve toplum bilgisi "göreli" bir bilgidir ve bu "tarihsel görecilik"ten kaçınmak mümkün değildir.

IV

Dilthey'ın "doğa bilimci bilgi kuramı" adıyla andığı yeniçağın bilgi kuramının 20. yüzyıldaki en önemli uzantılarından biri olan neopozitivist "bilim mantığı" açısından bakıldığında, tarihselciliğin insani-toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğu temel ilkesi, hiç kuşkusuz ki, tümevarımsal yoldan doğrulanma imkânı bulunmayan bir dogmatik ilke görünümündedir. Yine bu açıdan bakıldığında, tarihselci gelenek içinde Dilthey'dan başka Croce, Troeltsch, Rothacker, Meinecke, Rickert, Simmel, Max Weber ve Mannheim gibi düşünürler, tarihselciliği iki yönüyle anarlar: 1. Tarihselcilik bir bilgi ilkesi değildir; ama o, bilgi olayını da bize açık kılacak olan toplumsal yaşamanın ilkesidir. Bu ilke bize Meinecke'nin sözleriyle "bilgiyi de yeşerten toprak"ı, yani toplumsallığı anlama olanağı verir ve ilkenin kendisi, bu nedenle, sonradan empirik sınamalarla refleksif

yoldan doğrulanamaz. 2. Ama ne var ki, tarihsel-toplumsal gerçekliği bütün olarak kavrama olanağı yoktur. Biz, pratikte her zaman bu gerçekliği bugünümüzden hareketle göreli, kısmi ve hipotetik olarak kavrayabiliriz. Bu yüzden tarihselcilik, uygulamada her zaman bir *tarihsel göreciliğe* dönüşür. Görelilik yalnızca tarihe ve topluma ilişkin bilgimizin bir özelliği değildir. Doğaya ilişkin bilgimiz de her dönemde ve çağda belli perspektiflere bağlı teorik çabaların ürünü olagelmiştir.

Tarihselciliğe yöneltilen temel eleştiri hep şu olmuştur: "Her şey tarihsel ve görelidir" önermesinin kendisi, yani temel tarihselci önerme hiç de göreli değildir; tersine, o bir tümel önerme kalıbı içinde genelgeçerlik taşımaktadır ki, bu bir paradokstur. Edmund Husserl'den günümüzün mantıkçı empiristlerine kadar ileri sürülen bu eleştiri, ne var ki saf mantıksıcılık (*logisizm*) kokmakta ve tümellik ve genelgeçerliğin bizim tarihsel yoldan gelişen düşünme olanaklarımıza ait birer kip (*modus*) olduğunu atlamaktadır. Örneğin etnolojik araştırmalar, ilkel insanda özdeşlik ve çelişmezlik fikrinin bulunmadığını, bu insanın kendisini hem kendisi hem de başkası olarak görebildiğini ortaya çıkarmıştır. Yani mantığın temel kavramları olan özdeşlik ve çelişmezlik bir psişik-tarihsel gelişimin ürünü olmuştur. Bizim iki-değerli mantığımız, bir tarihsel gelişimin meyvesidir. İşte bizzat "mantığın tarihselliği"ni saptama olanağını bize tarihselcilik sağlamaktadır.

V

"Bilim" kavramına tarihselci bilim felsefesi ışığında bakıldığında şunlar saptanabilir:

Bilim, ister doğaya, ister tarihe ve topluma yönelinmiş ol-

sun, belli "bilgi ilgileri" ve "bilgi hedefleri" altında gerçekleştirilen bir bilgi etkinliğidir. Biz doğayı, tekrar ve süreklilik gibi bilgi ilgileri ve zorunlu, zamanüstü yasalar bulma gibi bilgi hedefleri altında nesne olarak karşımıza koyarız ki, işte "doğa bilimi"ni mümkün kılan, bu bilgi ilgimiz ve bilgi hedefimizdir. Tarihe ve topluma ise değişik bilgi ilgileri ve bilgi hedefleriyle yöneliriz. Burada bilgi ilgimiz tekrar ve süreklilik gösterene değil, tersine, bir defada olup bitmiş olana, bireysele yöneliktir; bilgi hedefimizse yasalar bulmak değil, özgül-bireysel olanı kendi bir defalık tekliği (*Individualite*) içinde ve kendi özgül koşullarıyla anlayıp açıklamaktır.

"Bilim"i yapan şey bizim bilgi ilgilerimiz ve hedeflerimiz olduğundan, bilimsel kavramlar asla bize hakikatleri açınlayan (vahyeden) şeyler değillerdir. Bilimsel kavramlar, konuya belli bir tarzda eğilmeyi mümkün kılan bilgi araçlarından ibarettir. Hakikat, nesnel evren bilgisi olarak anlaşılırsa, bu anlamda hakikat diye bir şey yoktur. İnsanlar için hakikat, eksiksiz, mükemmel ve "kapalı" bir bilgi değil, belli bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri altında belli araştırma yöntemleriyle elde edilmiş, kısmi, yanlı ve "açık" bir bilgidir. Bu yüzden bir bilim her zaman kendisini konusu hakkında belli ilgi ve hedeflere bağlı sorular sorarak kurar. Bilim, varlığı aynen yansıtan bir ayna değil, tarafımızdan, bizim sorularımızla "kurulan" bir şeydir. Örneğin, doğa bilimleri, sorularını zamanüstü ve yasacı bir bakış altında sorar. Onlar "yasa" halinde ifade edebilecekleri nedensel ilişkiler peşindedirler. Ve yine onlar, bu ilişkileri saptayabilmek ve ifade edebilmek için konularını (objelerini) nicelleştirmek (*quantification*) ve matematikselleştirmek zorundadırlar. Çünkü doğa bilimlerinde bilgi hedefine ancak bu tür kuşbakışı hesaplama yöntemleriyle ulaşılabilir. Oysa tin bilimleri alanında bilgi hedefi, her şeyi kendi özgüllüğü ve tekliği içinde kavramaktır.

Bilimsel bilgi daima belli bir bilgi görüşünü gerektirir ve bu görüş tarihe ve topluma yönelen bilimlerde genel ve yasacı bir bilgi görüşü olamaz; tersine, bu görüş her tarihsel-kültürel fenomenin (bir dönem, bir çağ, bir ulus, bir dinsel hareket, bir politik devrim vb.) kendine ait özelliklerine bakılarak geliştirilebilir. Tin bilimlerinde bilgi ilgisi doğa bilimlerinde olduğu gibi, asla tarihüstü bir hakikate yönelemez. Tarihe ve topluma yönelen bilimler, insanın ve toplumun bir "genel doğa"sından yola çıkamazlar; çünkü böyle bir zamanüstü genel doğa yoktur. Tin bilimlerinde bilimsel bilgi, yasalardan dedüksiyon yoluyla elde edilemez. Çünkü tarihsel-toplumsal gerçeklik kör nedensel güçlere dayanılarak açıklanamaz.

Bilim, insan düşüncesinin olgular karşısında geliştirebildiği en yüksek teorik etkinliktir. Ama bilimsel etkinliği yönlendiren şeyler daima belli bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri olmuştur. Bu bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri her zaman değişebildiğinden, hatta aynı dönemde aynı konu hakkında farklı bilgi ilgileri ve hedefleri ortaya çıkabildiğinden, bilimsel bilgi daima eleştirilebilir ve hatta değiştirilebilir olan bir bilgidir. Bu yüzden bilim tekçi (*monist*) olamaz; o ancak çokçu (*pluralist*) bir etkinlik olarak görülebilir. Yine bu yüzden bilimin gelişebileceği en uygun ortam çokçu demokratik toplum biçimidir.

KAYNAKLAR

Bu yazıda başvurulan kaynakların ayrıntılı dökümü, yazarın aşağıdaki yapıtlarında bulunmaktadır:

1. "Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi", yayımlanmamış doktora tezi, 1979. (Tez, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* adıyla 1990'da yayımlanmış, 2001'te 3. baskısı yapılmıştır.)

2. “Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982. (Bu kitaptaki ilk yazı.)

3. “Tin Bilimlerine Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Seminer*, sayı 2-3, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir, 1983-1984. (Bu kitaptaki ikinci yazı.)

4. *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

5. Çeviri: “Tin Bilimlerine Giriş”, Wilhelm Dilthey, *Seminer*, sayı 2-3, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir, 1983-1984.

İKİNCİ KISIM
Kültür Felsefesi

KÜLTÜR FELSEFESİ*

Genel

Toplum halinde yaşayan insanın ve giderek insanlığın köken, ne'lik (mahiyet), nitelik ve tarih içinde geçirdiği değişimler üzerine düşünülen her durumda, kültür felsefesinin alanı içinde bulunuluyor demektir. Kültür felsefesi, insan, insan toplumu ve insanlıkla ilgili her şeyi konu edinmesiyle, konuları sınırlanmış diğer felsefe disiplinlerinden hem ayrılan hem de bu disiplinlerin tümünü kucaklayan bir özel konuma sahiptir. Çünkü onun konusu olan "kültür", özel felsefe disiplinlerinin konuları olan dil, din, bilim, teknik, sanat, ahlak, devlet, siyaset, estetik vb. bir dizi fenomenden oluşur. Kültür felsefesi, tüm bu fenomenlerin tarih içindeki değişim ve dönüşümlerini ve aralarındaki bağıntıları görmek ve göstermek istemesiyle, özellikle "tarih felsefesi"yle iç içe geçer ki, hatta bu nedenle çoğu filozof onu tarih felsefesiyle özdeş sayar.

* "İnsan ve Kültür Felsefesi" adlı ders için hazırlamış olduğum bu ders metni, *Felsefe Tartışmaları* dergisinde (sayı 12, Haziran 1992) ve *Felsefe Yazıları* adlı kitabımda (1993, 1997) yayımlanmıştır. Ayrıca, bu yazıda başvurulan kaynakları da içeren, kültür felsefesine ilişkin geniş bir kaynakça, telif ve çeviri kitaplarımda bulunmaktadır ve bu kitapların kendilerine de burada kaynak olarak başvurulmuştur.

"Kültür"ün Anlamları

"Kültür", sözlük ve ansiklopedilerde en fazla tanıma sahip sözcükler arasında bulunur. Terim olarak "kültür", Latince *colere* fiilinden türetilmiştir. *Colere*; işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek vb. anlamları birlikte içeren çok zengin bir anlama sahiptir.

a. Bu fiilden türetilen *cultura* terimi, ilk kez tarımsal etkinlikleri nitelendirmede kullanılmıştır. Romalılar *cultura* terimini, doğada kendiliğinden yetişen bitkilerden ayırmak üzere, insan emeği ve eliyle tarlada ekilerek yetiştirilen bitkileri adlandırmada kullanmışlardır. Aynı Romalılar, "tarım" teriminin karşılığı olarak, "toprağı işlemek" anlamında *agri-cultura* terimini türetmişlerdir. "Kültür" teriminin bu anlamı bugün de yaşamaktadır. Bugün biraz özelleşmiş bir anlamda da olsa tarla, sera ve laboratuvar koşullarında yetiştirilen bitkileri "kültür bitkisi" olarak adlandırıyoruz. Türkçede "kültür" karşılığı olarak önerilen "ekin" terimi de *colere* fiilindeki ekip biçmek, ekmek anlamları esas alınarak türetilmiştir.

b. "Kültür" teriminin tarıma ilişkin bu kök anlamı, onun bundan sonra göreceğimiz tüm diğer anlam ve kullanımlarına sinmiştir. Terimi, insanın yetiştirilmesi, işlenmesi, eğitilmesi anlamında ilk kez kullananlar da yine iki Romalı, filozof Cicero ve şair Horatius olmuştur. Cicero'nun bu konuda kullandığı terim *cultura animi*'dir. Terim, insan nefsinin (Grekçe *pneuma*, Latince *anima*, Türkçe can) terbiye edilmesi anlamında kullanılmıştır. Cicero, terimi başlangıçta "doğal" bir malzeme, bir içgüdü ve iştiha varlığı, bir hammadde, nefsine düşkün bir hayvan olarak gördüğü insanın işlenmesi, yetiştirilmesi ve eğitilmesi anlamında kullanmakla, terimin bugün de anlamaya

devam ettiğimiz bir temel yönünü ilk kez belirtmiş oluyordu. Öyle ki, *tek* insanın gerekli bilgileri edinerek, akıl yürütme, belli ilkelere göre eylemde bulunma, nefsine hâkim olma, zevk ve eleştiri yeteneğini geliştirme ve gitgide "kişilik" sahibi olma haline "kültür" demeye bugün de devam ediyoruz. Bu anlamıyla "kültür"e karşılık olabilecek terimler olarak, Greklerde *paidea* ve *askese* (*askesis*) terimlerine rastlıyoruz. Cicero'nun *cultura animi*'si, yeniçağ felsefesinde kullanılan *Geist*, *esprit* (Türkçede tin, mana, maneviyat) terimlerinin de habercisidir. Ancak, burada "kültür" teriminin *tek* insan ("kültürlü insan") için kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bugün terimi tek insan için kullandığımızı belirtmek ve vurgulamak üzere "tekil kültür" terimine başvurulmaktadır.

c. Cicero'dan, yani MÖ 1. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar "kültür" teriminin "tekil kültür" anlamında kullanıldığını görüyoruz. 18. yüzyıl, Aydınlanma felsefesinin "akıl"a verdiği önemle bağıntılı olarak, gerekli bilgileri edinen, aklını kullanabilen, akılcı ilkelere göre eylemde bulunabilen, nefsine aklıyla hâkim olabilen ve bu anlamda "kişilik" sahibi olmuş insana "entelektüel" demiştir (*intellectus*: zihin, anlama yetisi). 18. yüzyılın sonlarına doğru, terimin tekil kullanımının yanı sıra çoğul olarak da kullanılmaya başlandığı görülür. Bu yeni anlamıyla "kültür", artık, bir insan topluluğunun, bir halkın, bir ulusun ve gitgide belli bir uluslar topluluğunun duyuş, düşünüş ve değer birliğini meydana getiren düşünsel, sanatsal, felsefi, bilimsel ve teknik tüm üretimleri ve varlıkları olarak tanımlanmaktadır. Böylece terim, tek insan için değil de bir insan topluluğu için kullanılmış olmakla, bir bakıma sosyolojik diyebileceğimiz bir yeni anlam kazanmış oluyordu. Bu yeni ve genişletilmiş anlamıyla "kültür", iki yönden çoğulluk kazanmış oluyordu: 1. Tek insanın değil de bir topluluğun, halkın, toplumun karakteris-

tiğini oluşturan şeylerin tümü. Almanlar bu anlamıyla kültüre karşılık olmak üzere "Volksgeist" gibi bir terime başvurmuşlardı. Bugün de Türk kültürü, Fransız kültürü, burjuva kültürü vb. terimlerde "kültür"ü bu anlamda kullanırız. 2. Her topluluğun, sınıfın, halkın ve toplumun diğer topluluk, sınıf, halk ve toplumlardan değişik ve özgül kültürü. Bugün, yukarıda değindiğimiz her iki anlamı da kastetmek üzere "çoğul kültür" terimine başvurulmaktadır. Yalnız, burada "çoğul kültür" ile "kültürler çokluğu"nu birbirine karıştırmamak gerekir. "Çoğul kültür" terimini bir topluluğun, sınıfın, halkın ve toplumun kültürünü belirtmek ve onu "tekil kültür"den ayırmak için kullanıyoruz. Buna karşılık "kültürler çokluğu"yla kastedilen, değişik "çoğul kültür"lerin bulunmasıdır.

18. yüzyılla birlikte ortaya çıkan "kültür" terimindeki iki anlamlılığı belirginleştirmek, yani "tekil kültür" ile "çoğul kültür" ayrımını daha açık hale getirmek üzere, 19. yüzyılda yeni terimlere de başvurulmuştur. Bu yüzyılda "tekil kültür" karşılığı olarak kullanılan terimlerden biri *erudition*'dur. Ancak, terimin özelleşmiş bir anlamda, özellikle bilim adamlarının, filozofların, bilge kişilerin geniş bilgi, deneyim ve donanımlarını ifade etmek üzere kullanıldığı görülür. Bu konuda daha az yaygın bir terim olarak *habitus*'a da başvurulmuştur. *Erudition* teriminin Cicero'nun *cultura animi*'siyle benzerliği vardır. Latince *ex-rudere*, *ex-rudio* (*erudition*) fiili, kaba saba olmaktan çıkmak anlamına gelir. *Habitus* da bilgi ve eğitim yoluyla belirli alışkanlıklar edinme ve eylem tarzları geliştirme yeteneği sayesinde doğa yanında insana özgü ve insana ait bir "ikinci doğa" içinde yaşamak anlamına gelir. Yine *cultura animi*'ye karşılık olabilecek bir terime 19. yüzyılda, Skolastik felsefeden gelen bir terim olarak *forma mentis* terimine rastlanır. Nefse hâkim olmak, ruhu eğitmek, bilgilenmek, yetişmek anlamları-

na da gelen bu terimden *formasyon* terimine geçildiğini saptıyoruz. Özellikle *formasyon* terimini bugün de bir ölçüde "tekil kültür"e karşılık olarak kullanıyoruz. Aynı 19. yüzyıl, "tekil kültür"ün, *erudition*'un, *habitus*'un, *formasyon*un gerçekleşme ortamını kentlerde görmüş, kendi Aydınlanmacı görüşü doğrultusunda, kırsal kesimde yaşayanların "yontulmamışlık"ları, "işlenmemişlik"leri karşısında kentlerde yaşayanların "işlenmiş" ve "incelmiş" yaşama biçimlerinin üstünlüğüne dayanan bir önyargıyla, "çoğul kültür" karşılığı olabilecek bir terim olarak *civilité* (kentlilik) terimine başvurmuştur. Aydınlanma çağının sloganlarından olan "kozmopolitizm" teriminde geçen Grekçe "polis" (kent) ile bağıntılı olarak *civilité* teriminin yanı sıra *politicité* teriminin de geçtiği görülür. Yine aynı anlama gelmek üzere, *urban* (kent) sözcüğünden gelen *urbanité*'ye de rastlıyoruz. Bu terimler içinde zamanla *civilité*'nin (*civility*) yaygınlaştığı ve buradan, Aydınlanma'nın evrenselci/hümanist tavrı altında, tüm insanlığın kozmopolitik, ilerlemeci bir doğrultuda gelişmesini ifade (ve arzu) eden bir terim olarak *civilisation* teriminin yerleştiği görülür. *Civilité* (*civility*) teriminin Türkçeye önce Arapça kent anlamına gelen "medine" sözcüğüyle bağıntılı olarak "medeniyet" şeklinde geçtiğini, daha sonra ilk yerleşik ve kentli Türk kavmi olan Uygurlara atfen "uygarlık" teriminin kullanıldığını saptıyoruz.*

"Kültür" teriminin binyılları bulan tekil ve 18. yüzyılla birlikte beliren çoğul anlamlarının yanında geçen yüzyılda "uygarlık" teriminin ortaya çıkması, günümüzde de devam eden bir terminoloji tartışmasının başlamasına neden olmuştur. Örneğin

* Türkçede *civilisation* terimi yanlış olarak "medeniyet" veya "uygarlık" olarak çevrilmektedir. "Medeniyet" veya "uygarlık"ın karşılığı *civilité*'dir (*civility*). *Civilisation*, Türkçeye "medenileşme" veya "uygarlaşma" olarak çevrilmelidir.

Alman dilinde "kültür" terimi yeğlenmiş, hatta "uygarlık"a "kültür" teriminin kötü ve uygunsuz bir karşılığı olarak bakılmıştır. Kant, Wilhelm von Humboldt, Spengler, Jaspers gibi filozoflarda bu tutumun örneklerini görüyoruz. Buna karşılık Fransız ve İngiliz dillerinde "kültür" terimi yerine "uygarlık" teriminin yerleştiğini saptıyoruz. Bu dillerde "kültür", bir yandan geleneksel tekil anlamıyla, yani "tekil kültür" olarak kullanılırken; diğer yandan bir toplumun maddi/teknik birikimlerinin üstündeki tinsel (manevi) özellikleri belirtmede kullanılmaktadır. "Uygarlık" ve "kültür" terimlerine bu dillerde yüklenen farklı anlamların hangi nedenlerden kaynaklandığına ileride değineceğiz.

d. "Kültür"ü bir felsefe terimi olarak kullanan ilk filozof Johann Gottfried Herder'dir. Herder, kültürü toplumların "doğal durum"dan çıkıp kendileri için yararlı ve kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinliklerin ve bu etkinlikler sonucu meydana getirdikleri ürün ve yaratımların evrensel adı olarak kullanmıştır. Bu anlamda "kültür", çoğul anlamıyla kültürün, "çoğul kültür"ün, yani her topluluğun, sınıfın, halkın ve toplumun kendilerine özgü kültürlerinin de içerildiği bir kapsamla tanımlanmış oluyordu. Böylece bir felsefe terimi olarak "kültür"; Herder'in yine bir üst-kavram olarak kullandığı "insanlık"ın çeşitli tarihsel dönemlere veya çeşitli toplumlara özgü kalan duyuş, seziş, düşünüş (zihniyet) tarzlarının dil, din, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim ve felsefe formları içinde kendini dışavurmasıdır. Dil, din, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim ve felsefe kültürün öğeleri ve dışlaşma formlarıdır.*

* Gazete ve dergilerimizde bazı sayfalara "kültür ve sanat" başlığının konulduğu görülür. Sanat kültürün bir öğesidir, kültürün içinde yer alır. Dolayısıyla sanatı kültürden farklı veya kültürden bağımsız bir şey olarak anlamaya yol açabilecek "kültür ve sanat" başlığını kullanmamak gerekir.

Bu görünümüyle kültür, her şeyden önce tarihseldir ve doğayı kendi yarar, niyet ve amaçlarına göre değiştirebilen tek varlık olarak insanın ürünüdür, ona aittir. Bu nedenle kültüre yönelen bir felsefe, bir "kültür felsefesi", aynı zamanda bir "insan felsefesi"dir.

Burada "kültür"ün evrensel bir tanımına ulaşma konusundaki felsefi çabalar ile "evrensel kültür"ü tanımlama çabalarını birbirinden ayırmak gerekir. "Evrensel kültür" bir çağa ve bir tarihsel döneme dünya ölçüsünde hâkim olan, diğer kültürlere baskın çıkan herhangi bir "çoğul kültür"dür. Örneğin bugün için bu anlamda "evrensel" olan kültür, Batı kültürüdür. Fakat bu, Batı kültürünün halen yaşayan diğer kültürlerden "üstün" ve "iyi" olduğu anlamına gelmez; sadece var olan diğer kültürlere baskın çıktığı ve dünya ölçüsünde yaygınlaştığı anlamına gelir. Her kültürün ne'liği (mahiyeti) gereği tarihsel olması, o kültürün belli bir zaman kesiti içinde varlığını sürdürdüğü, yani yerini her an bir başka kültüre (o başka kültüre kendinden pek çok şeyi taşımış olsa da) terk edebileceği anlamına gelir. "Evrensel kültür" teriminin kendisi, Aydınlanmacı Batı kültürünün bir kültürel mirası olarak terminolojiye girmiştir. Bu yüzden, bu kültüre özgü ideal ve ölçütlerle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olmak gibi bir tekyanlılığı ve manüpilatif bir işlevi vardır. Yine bu yüzden, "evrensel kültür"ü, tarihsel perspektif altında bakıldığında, herhangi bir "baskın ve hâkim kültür" olarak anlamak uygun olur.

Kültür Felsefesinin Kısa Tarihçesi

Yazının başında, toplum halinde yaşayan insanın ve giderek insanlığın köken, ne'lik (mahiyet), nitelik ve tarih içinde

geçirdiği değişimler üstüne düşünülen her durumda kültür felsefesinin içinde bulunulduğu belirtildi. Bu geniş açıdan bakıldığında, kültür felsefesini MÖ 8. yüzyıla, Hesiodos'a kadar geriye götürmek olanaklıdır. Hesiodos'un şiirinde, kendisine kadarki kültürel değişimler ve kültürün değişik tarihsel görünümleri üstüne bir değerlendirmeye rastlanır. O, *İşler ve Günler* adlı eserinde beş çağ (altın, gümüş, tunç, kahramanlık ve demir çağları) ayırır. Altın çağ, Hesiodos'ta insanlığın cennet çağıdır ve onu izleyen çağlar için hep bir model olarak özlemle anılır. Hesiodos'un mitolojik şiirindeki geride kalmış altın çağ figürü ve özlemi pek çok eski dinde de tekrarlanır. Bu mitoloji ve dinlerde kültür değişmeleri belirli ve o an için geçerli dinsel/ahlaksal bakış açıları altında normatif bir değerlendirmenin konusu yapılır. Böylece kültür üstüne ilk düşünsel yönelimlerin mitoloji ve dinlerden geldiğini saptıyoruz. Kültürü ve kültürel değişmeleri bilme konusundaki bilişsel (*cognitiv*) isteğe bir normatif ilgi ve değerlendirmenin eşlik etmesi olgusuna, Hesiodos'tan günümüze kadar hep rastlanır. Öyle ki, günümüzde de bir kültür bilimine ve bir kültür felsefesine normatif bir kültür eleştirisinin eşlik etmesi, bunların çoğu bilim adamı ve filozofta iç içe geçmesi, hep rastlanan bir olgudur. Bu konuya yazının sonunda yeniden döneceğiz.

Hesiodos'un *geriye-bakışlı* (*retrospektif*) kültür yorumuna karşılık varolan her şeyin değişmez yasalara göre aynı şekilde oluşup devindiği temel tezinden hareketle *çembersel/döngüsel* bir kozmos anlayışı geliştiren Grek felsefesi, aynı çemberselliği/döngüselliği kültürde de görmek istemesiyle, çemberselci/döngüselci bir kültür felsefesine örtük halde sahiptir. Çemberselci/döngüselci antik kültür felsefesi, kendi çağlarında tanınmadan kalan İbn Haldun ve Giambattista Vico'da olduğu gibi, yüzyılımızda Oswald Spengler ve kısmen Arnold Toynbee'de de ge-

nel çizgileriyle kendini gösterir. İbn Haldun, Vico ve Spengler, kültürlerin organizmalar gibi doğup, büyüyüp geliştiklerini ve sonunda öldüklerini belirtirler. Doğma, büyüme, gelişme ve ölüm tüm kültürlerin zorunlu olarak geçirdikleri aşamalardır, ortak yazgılarıdır ve hiçbir kültür bu çembersellik/döngüsellikten kurtulamaz. Kültürler farklı olabilirler; hatta onları belli tipler altında gruplandırmak da olanaklıdır (Spengler'de 8, Toynbee'de 24 kültür tipi sıralanır); ama her biri kendi içinde yukarıdaki aşamaları yaşar ve son aşama olarak ölürler.

Geriye-bakışlı çemberselci/döngüselci kültür felsefesi türleri yanında, özellikle Batı felsefesinde tarihsel etkisi en geniş kültür felsefesi türü olarak *çizgisel/ilerlemeci* kültür felsefesini görüyoruz. İlk kez Aurelius Augustinus'la birlikte Hıristiyan teolojisinin resmi anlayışı olarak gelişen bu kültür felsefesi türünde tüm insanlığın gelecekte erişilecek bir en yüksek kültür idealine doğru sürekli bir ilerleme ve yükseliş içinde geliştiği ileri sürülür. Hıristiyanlıktan kaynaklanan bu çizgisel/ilerlemeci anlayış, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde ve özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan sistemci tarih/kültür felsefelerinde (Comte, Hegel, Marx) belirleyicidir. Çizgisel/ilerlemeci anlayış, özellikle *Alman İdealizmi* döneminde *bir tin (Geist) öğretisi* içinde sistemleştirilmiş ve insanın ve kültürün tüm varoluş formlarında bir tanrısal tözün kendini zaman (tarih) içinde açıp gerçekleştirdiğine inanılmıştır (Hegel). Tüm insanlığı ve kültürü bir tözsel birliğe doğru ilerleme içinde gören bu idealizm, kültürü Tanrı'dan hareketle "yukarıdan aşağıya" doğru inen bir tümdengelimcilikle (dedüktivizm) açıklıyordu. Buna karşılık *pozitivizm*, Hıristiyanlığın mirası olan aynı çizgisel/ilerlemeci anlayışı, somut kültür fenomenlerini gözleyip aralarındaki bağıntıyı nedensel yoldan açıklamak isteyen ve bu yüzden "aşağıdan yukarıya" doğru giden bir tutumla devam ettirmiştir (Comte). *Marksist kültür felse-*

fesi de kendi tarihsel materyalizmine dayalı olarak, kültür fenomenlerini ekonomiyi temel güdümleyici olarak gören bir analiz içinde, ama Hıristiyanlığın mirası olan aynı çizgisel/ilerlemeci anlayışla açıklamak istemiştir.

Öbür yandan 19. ve 20. yüzyıllarda pozitif doğa bilimlerinin yöntemlerini örnek alan ve bu bilimlerin verilerine dayanmak isteyen "sosyal bilimler" içinde de "bilimsel" olduğu iddia edilen pek çok kültür kuramının ortaya çıktığını görüyoruz. Burada kültürü biyolojik bir temele ve evrimci bir modele göre açıklamak isteyen ve çoğu Charles Darwin'den esinlenen "biyolojik kültür kuramları" (Freud), kültürü fiziksel enerjinin düşünsel ve sanatsal formlar içinde dışlaşması sayan "fiziksel/enerjetik kültür kuramları" (Oswald) sayılabilir. Öbür yandan, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Anglosakson sosyolojisi içinde bir kültür kuramları enflasyonuyla karşılaşıyoruz. Burada yapısalcı, yapısalcı/işlevselci, organisist, lingüistik, coğrafya ve iklim temelli vb. pek çok kuram vardır. Bir başka yönden 20. yüzyıl, "kültür felsefesi" teriminin kullanıldığı yüzyıl olmuş ve Max Scheler, Nicolai Hartmann, Erich Rothacker, Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'e kadar değişik kültür felsefelerine tanık olmuştur.

Sistematik Kültür Felsefesi

a. "Kültür"ü Dıştan Belirleme

"Kültür" teriminin kökeninde içerilmiş olan yapma, işleme, insan eliyle meydana getirme, yetiştirme, geliştirme vb. anlamlar, onu "doğa" kavramıyla belirli bir karşıtlık içine sokar. Karşıtlık, "doğa"nın kendiliğinden *oluşan* ve gelişip değişen

nesne ve olgular alanı sayılmasına karşılık "kültür"ün daima "doğa"da sonradan belli yarar, niyet ve amaçlar doğrultusunda insan eliyle *oluşturulan* bir alan olmasında kendini gösterir. Çoğu filozof, doğada kendiliğinden oluşan halleri belirtmek için *fakt* (*faktum*, *fact*) terimini kullanırken, insan düşüncesi ve emeğiyle oluşturulan haller için *artefakt* terimini kullanmaya özen göstermiştir. *Artefakt* terimindeki *arte*, yine Latince *ars* sözcüğünden gelir ki, yapma, işleme, becerme, zanaat ve sanat (*Art*) vb. anlamlara sahiptir. Öyleyse "kültür" ile "doğa" arasındaki karşıtlığı, birbirini dışta bırakan, olumsuzlayan iki şey arasındaki karşıtlık olarak görmek yanıltıcı olur. Karşıtlık, "kültür"ün insanın "doğa" içinde ve doğayı dönüştürerek sadece kendisine ait *yapay* (suni, *artificial*) bir dünya yaratması ile "doğa"nın kendiliğindenliği arasındadır.

Öbür yandan, "doğa" kavramının yukarıda anılan anlamı, yani onun "kendiliğinden oluşan nesne ve olgular dünyası" olma anlamının yanında (ki bu anlamda doğaya *maddi doğa* denebilir) formel bir anlamı da vardır. Formel anlamıyla "doğa", herhangi bir şeyin özbelirleniminin, ne'liğinin (mahiyetinin) kavramı olarak da kullanılır. Örneğin "masanın doğası", "dinin doğası", "sanatın doğası" vb. terimlerde "doğa" böyle bir form, ne'lik bildiren bir anlamda kullanılmıştır. Buna *formel doğa* kavramı denebilir ve örneğin bu bakımdan "kültürün doğası"ndan da pekâlâ söz edilebilir. O halde, "kültür"ün karşıt kavramının "formel doğa" değil, "maddi doğa" olacağı açıktır. Bu terminolojik belirlemeler, öbür yandan, "kültür"ün "doğadışı" veya "doğaüstü" olmadığını, ancak doğa içinde ama doğadan farklılaşmış bir alan olduğunu gösterir.

Kültür-doğa (maddi doğa) karşıtlığı çok çeşitli terimlerle ifade edilmek istenmiştir. Örneğin bir doğa varlığı olarak insana "zoon", "anima", "can", "doğanın çocuğu" gibi terimlerle

işaret edilirken; kültür yaratan ve kültür içinde yaşayan insan için "human", "beşer" gibi terimler kullanılmıştır. Bunun gibi, maddi doğayı belirtmek için "işlenmemiş doğa" terimine başvurulurken, kültürü belirtmek için "işlenmiş doğa", "ikinci doğa" gibi terimlere başvurulmuştur. Örneğin Heinrich Rickert, hayvan ve insan topluluklarını ayırmak üzere "doğal topluluk" ve "kültürel topluluk" terimlerini önermiştir. Tüm bu ayrımlar kültür-doğa karşıtlığını belirginleştirmek için yapılmışsa da "kültürel" olanı "doğal" olandan ayırma konusunda güçlüklerle karşılaşılmıştır. Kimi filozof ve sosyal bilimciler, örneğin kültür öğeleri arasında saydığımız bilimi, tekniği ve ekonomiyi "kültürün doğal tabanı" sayarlarken; diğerleri bu öğelerde de insan düşüncesinin ve yaratıcılığının belirleyiciliğine dikkati çekerek, bunları saf kültür fenomenleri ve öğeleri saymışlardır. Bu konuda, ileride "kültür kuramları" başlığı altında değineceğimiz gibi, filozofların ve sosyal bilimcilerin değişik eğilimlerinin ve inançlarının etkili olduğu görülür.

b. "Kültür"ü İçten Belirleme

"Kültür"ü "doğa" karşısında dıştan belirleme denemelerinde ortaya çıkan ve yukarıdaki paragrafın son satırlarında değindiğimiz tartışma, yani bilim, teknik ve ekonomiyi kültürün doğal tabanı sayanlarla bunları saf kültür fenomenleri ve öğeleri sayanlar arasındaki görüş farklılıkları, geçen yüzyıldan beri devam edegelen *uygarlık-kültür ayrımı*nın da kaynağıdır. Kimi filozof ve sosyal bilimciler bilimi, tekniği ve ekonomiyi toplumların duyuş, düşünüş, değer ve inanç formlarından göreli olarak bağımsız değişkenler saymışlar ve bu değişkenlerin oluşturduğu tabanı *uygarlık* olarak tanımlamışlardır. Bu filozof ve sosyal bilimcilerin bir bölümü, "kültür"ü, "uygarlık"

tabanında farklı olarak gelişen duyuş, düşünüş, değer ve inanç formları olarak görmüşler ve bunların somutlaşmalarını birbirinden farklı dinlerde, dillerde, sanat anlayışlarında, dünya görüşlerinde, felsefelerde bulmuşlardır. Bu doğrultudaki uygarlık-kültür ayrımının günümüzde daha çok Anglosakson ülkelerinde genişliğine benimsendiği görülür. Buna karşılık Alman felsefe geleneğinde bu ayrıma kötü ve uygunsuz bir ayrım olarak bakılmış, uygarlık öğeleri olarak ayırt edilen bilim, teknik ve ekonominin bağımsız değişkenler olmadığı, dil, din, sanat ve felsefe öğeleriyle içten ve karşılıklı bir etkileşim içinde, bağımlı değişkenler olarak görülebilecekleri vurgulanmıştır. Bilim, teknik ve ekonominin de kültür öğeleri arasına alınmasıyla, sadece "kültür" terimine başvurulmasının gerekli ve yeterli olduğu belirtilmiştir (bu konuda bkz. yukarıda "Kültür Teriminin Anlamları").

Uygarlığa mal edilen öğeleri de kültür öğeleri sayan anlayış doğrultusunda, kültür filozofları ve kuramcılarının kültürü içten belirleme, kültür öğelerini ayırt etme konusunda farklı yaklaşımları vardır. Bu farklı yaklaşımların hemen hepsinde şu veya bu şekilde yer alan kültür öğelerini çok global bir biçimde şöylece sıralamak olanaklıdır: 1. *Demografik taban*: Her kültür çok çeşitli insan gruplarından, birliklerinden oluşan bir demografik tabana dayanır. 2. *Dil*: Demografik olarak kümeleşmiş insan grupları arasındaki temel iletişim formu. Dil, demografik kümeleri "toplum" kılan en temel öğedir. 3. *Ekonomi*: Toplumun yaşaması ve doğal ihtiyaçlarının (gelişmiş toplumlarda manevi ihtiyaçlar da devreye girer) karşılanması için başvurulan araçsal ve ilişkisel düzenlerin tümü. 4. *Bilim ve Teknik*: Doğal çevreyi insanın ve toplumun yararına dönüştürmek üzere başvurulan düşünce, yöntem, üretim tarzları ve organizasyon araçlarının tümü. 5. *Tarih*: Bir kültürün geleneklerle oluşan formu (ki, bu

geniş tanımıyla tarihi ve kültürü özdeşleştirenler vardır). 6. *Din ve Kült*: Bir kültürün gelenekle gelişen, fakat diğer geleneklere göre daha kalıcı ve sürekli olan doğaüstü inanç formlarının tümü. 7. *Sanat*: Bir kültürün dil, ses, renk gibi araçlarla ve mekâna biçim verme edimleriyle (heykel, mimari) gerçekleştirdiği biçim verici ve ifade edici etkinliklerin tümü. 8. *Devlet ve Siyaset*: Toplumsal yaşamın, tüm kültür öğelerini gözeten bir tutumla grup ve sınıflar arasındaki güç dengelerine göre dıştan düzenleniş formu. 9. *Felsefe*: Öbür kültür öğelerinin tümünden beslenen, ama aynı ölçüde bu öğelere göreli olarak en az bağımlı, kuşatıcı ve organize düşünce etkinliklerinin tümü.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu öğelerden bazıları çeşitli felsefi ve bilimsel görüşler altında kültür öğesi sayılırlar veya sayılmazlar. Burada yine uygarlık-kültür ayrımını benimseyen filozof ve bilim adamlarını anabiliriz. Öbür yandan uygarlık-kültür ayrımını reddetmekle birlikte, "devlet" ve "din"i kültür öğesi saymayan, hatta bunları "kültür"e karşıt bir konuma yerleştiren filozoflar da vardır. Örneğin Jacob Burckhardt, "kültür"ü sadece bilim, sanat ve felsefeyle sınırlar ve bu daraltılmış anlamıyla "kültür"ü "devlet" ve "din"in karşısına koyar. Ona göre "devlet" ve "din", insanlığın tutucu güçlerini; bilim, sanat ve felsefe ise aynı insanlığın özgürleştirici güçlerini temsil ederler. Alfred Weber, uygarlık-kültür ayrımıyla da yetinmez, bir üçlü ayrıma başvurur. Ona göre her organize insan topluluğunda şu üç yön vardır: 1. Toplum yapısı. 2. Uygarlık. 3. Kültür. Hans Freyer, bu tür ayrımları yapay bulur ve insana ait her şeyi "kültür" kavramı altında toplar. Ona göre, "kültür"ü oluşturan beş temel form vardır: 1. Kurumlar (devlet, hukuk kurumları). 2. Araçlar (teknik ve teknoloji). 3. Semboller (dinsel, sanatsal, felsefi sembol ve değerler). 4. Toplum formları (göçebe, kırsal, kentsel). 5. Eğitim ve formasyon. Buna karşılık

Thorstein Veblen, "kültür"ü sadece kurumlarla sınırlar ve kültür öğeleri sayılan her şeyin kendilerini topluca kurumlarda (başta devlet olmak üzere) gösterdiklerini ileri sürmekle Hegelci bir anlayışa yaklaşır. Georges Gurvitch, kültürü "sosyal totalite" olarak görür ve onda şu yönleri ayırır: 1. Demografik, morfolojik, ekolojik temel. 2. Kolektif davranış tarzları. 3. Sosyal modeller, değerler, semboller ve kurallar. 4. Düzenleyici davranış kalıpları (ideoloji ve dünya görüşlerinin buyurduğu ve benimsettiği kalıplar). 5. Sosyal roller örgüsü. 6. Yaratıcı etkinlikler (mevcut davranış kalıplarına uymayan ve zamanla onlarda değişmelere yol açan etkinliklerin tümü). 7. Kolektifleşen duygular (İngiliz soğukkanlılığı, Çinli uysallığı vb.) Kroner kültürde dört yön sayar: 1. Vital/doğal yön: ekonomi ve teknik. 2. Rasyonel yön: bilim ve siyaset. 3. Sezgisel ve irrasyonel yön: sanat ve din. 4. Düşünsel/refleksif yön: tarih ve felsefe. Erich Rothacker, kültürde iki temel yönden söz eder: 1. Yaşama düzenleri (ekonomi, teknik, hukuk, ahlak, eğitim, devlet). 2. Sembolik düzenler (dil, mitos, sanat, bilim, din, felsefe). Rothacker'e göre sembolik düzenler yaşama düzenleri için modellerdir, fakat ne var ki sembolik düzenler ile yaşama düzenleri hiçbir zaman tam olarak örtüşmezler. Yaşamanın kendisi, sembolik düzenleri daima zorlayan, kalıplaşmalara izin vermeyen, her an yeni atılım ve açılımlara gebe bir kaotik niteliğe sahiptir. Bu konuda Nietzsche'den etkilenen Rothacker'e göre kültür, insanın düzenleştirici, biçim verici etkinliklerinin alanı olduğu kadar düzen karşıtı ve yeni düzen arayıcı etkinliklerinin de alanıdır ve bu nedenle onda daima bir kaotik yan bulunur.

c. Kültür Kuramları

Yukarıda andığımız kültürü içten belirleme denemelerine

hemen her zaman bir global kültür kuramı yön verir. Çok sayıda kültür kuramını dört tip altında toplamak olanaklıdır: 1. Bütüncü/holistik kuramlar. 2. Felsefi antropoloji/kültür antropolojisi. 3. Kültür öğeleri kuramları. 4. Hermeneutik kuramlar.

c.a. Bütüncü/Holistik Kültür Kuramları

Bütüncü/holistik kültür kuramlarının tipik örneği Hegel'in *kültür idealizmi*dir. Burada tüm kültürün tözsel taşıyıcısı olan bir *tin*e (*Geist*) dayanılır. Kültür alanları ve kültürel gelişim basamakları da *tin*in, kendini açıp gösterme alanları ve gelişim basamakları olarak gösterilir; kültür bütünlüğünü garanti eden şey de zaten bu *tin*den başka bir şey değildir. Hegel kendi sisteminde öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayrımları yapmış ve sonuncusunu, yani mutlak tini, aynı zamanda "dünya tini" olarak adlandırmış ve "dünya tini"ni tekil ulusların ve kültürlerin, sonunda birleşecekleri en genel ve nihai kültür durumu saymıştır.

Bu kültür idealizminin bir başka türüne Heinrich Rickert'in "kültür değerleri felsefesi"nde rastlanır. Rickert'in öğretisine göre, değerler bir bakıma Platon'un idealarına benzerler. Onlar insanların kendilerini benimseyip benimsememelerinden bağımsız olarak kendi tümellik/evrensellikleri içinde "vardırlar". Bu değerler, insanlar tarafından benimsenip yaşama geçirilebildikleri oranda "geçerli"lik kazanırlar. Dolayısıyla onların yaşama geçirilmeleri insanca bir çabaya, bir edimselleştirmeye muhtaçtır. Çok sayıdaki bu değerler üç grupta toplanır: 1. Doğruluk/bilgi değerleri ("hakikat"). 2. Ahlaksal değerler ("iyi"). 3. Estetik değerler ("güzel"). Rickert'e göre "kültür", insanların her tarihsel dönemde bu değerlere yükledikleri ve kendi çağlarına veya dönemlerine, toplumlarına özgü kalan değişik anlamlar

çerçevesinde gerçekleştirdikleri her şeydir. İnsanlar bu değerlerin mutlak anlamlarına hiçbir zaman ulaşamazlar. Olsa olsa kendi çağ, dönem ve toplumlarına özgü ve göreli kalan bir anlamı *de facto* mutlaklaştırırlar ve kendi kültürlerini, mutlaklaştırdıkları bu anlamlara göre kurup geliştirirler. Fakat tam da bu yüzden, yani değerlerin mutlak olamayıp da mutlak kabul edilmiş anlamlarının her dönemde değişmesi dolayısıyla kültürler, ne'lik (mahiyet) gereği hep tarihsellik ve tekillik gösterir; hiçbir zaman Hegel'in öngördüğü şekilde nihai bir tamamlanmışlık noktasında birleşmezler. Rickert'e göre sosyal bilimlerin (Rickert'te, "kültür bilimleri") görevi, tek tek kültürleri kendi tarihsellik ve tekillikleri içinde ve bu kültürleri belirleyen değerler altında tanımaya çalışmaktır. Bu nedenle sosyal bilimlerin yöntemi, *genelleştirici* doğa bilimlerinin aksine, *tekilleştirici/bireyselleştirici* olmalıdır. Bu yüzden bir kültür felsefesi de bugünün kendine özgü "evrensel değerler"i (bu demektir ki, bizatihi evrensel olmayıp evrensel olduğuna inanılan değerler) ışığında gerçekleştirilen bir kültür eleştirisinden başka bir şey olmaz.

Bütüncü/holistik kültür kuramları arasında, kültür idealizmine karşıt kuramlar olarak, *kültür pozitivizmi* ve *kültür materyalizmi* adları altında toplanabilecek kuramlar yer alır.

Kültür pozitivizmi, empirik/pozitif bilim modelini sağlam ve sağın (*eksakt*) bilgi için tek dayanak sayan August Comte'a kadar dayanır. Comte, kendi bilimler sisteminde fizik, kimya, biyoloji gibi temel doğa bilimlerine dayanan bir "sosyoloji" öneriyordu ve bu "sosyoloji"nin, kültürü doğa yasaları temelinde ve fizik, kimya ve biyolojinin verilerine bağlı olarak açıklamasını istiyordu. Pozitivistler, kültürü Comte'dan beri hep bir canlılık (*vitalité*) öğretisi, bir biyolojik kuram desteğinde açıklamak istemişlerdir. Örneğin Hippolyte-Adolphe Taine, sosyal bilimlerin görevini, "toplumları, tıpkı bir böceğin evri-

mini incelercesine ele almak" olarak koymuştur. Pozitivizmin Darwinci versiyonunda Herbert Spencer, kültürü tamamen insanın biyolojik çevresiyle bağıntılı olarak ele almıştır. Emile Durkheim, kültürü insanın doğal koşulların zorlamasıyla toplumsallaşmaya geçtiği aşamadan itibaren ortaya çıkan kolektiflikler alanı olarak görmüştür. 20. yüzyılda bu gruba, özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygın olan sosyolojik/etnolojik kültür kuramları da girer (Talcott Parsons vd.). Anglosakson dünyasında kültürü ekonomik/teknik tabandan hareketle açıklama denemeleri bugün de (20. yüzyılın ilk yarısına oranla oldukça azalmış olmakla birlikte) yaygındır. Burada daha önce değindiğimiz uygarlık-kültür ayrımının açık veya örtük bir halde kendini hep gösterdiği görülür.

Kültür materyalizmi, Paul Heinrich Dietrich Holbach, Adrian Helvétius gibi filozoflara geri götürebilirse de bu terimle bugün genellikle Marksist *kültür kuramı*nın kastedildiği görülmektedir. Marksizmle pozitivizmi birleştiren bir nokta, her ikisinde de, örtük veya açık, uygarlık-kültür ayrımının içerilmiş olmasıdır. Marksizmde kültür, kendi maddi temellerine indirgenir ve maddi temellerden hareketle açıklanmak istenir. Maddi temel ekonomidir ve maddi/ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerdeki diyalektik, kültürün belirleyici ve taşıyıcı tabanıdır. *Altyapı* olarak üretim ilişkilerindeki (sınıflararası ilişkiler) ve üretim güçlerindeki (iş aygıtları, makineler vb.) değişmeler, kültürel değişmelerin de belirleyicisidir ve her egemen sınıf, kendi ideolojisine uygun bir kültürel *üstyapı* yaratır. Marksizmdeki bu altyapı-üstyapı ilişkisinin, uygarlık-kültür ilişkisini çağrıştırdığı açıktır.

Kültür idealizmi ile kültür pozitivizmi/materyalizmi arasında yer alan bütüncü/holistik kuramlar da vardır. Bunların bir kısmında materyalist/pozitivist yön, bir kısmında ise idealist

yön daha ağır basar. Heymann Steinthal'in "kültür ruhu öğretisi", Karl Lamprecht'in kültürü maddi etkenlerin göreli olarak bağımsız bir rezonans alanı sayan kuramı, Sigmund Freud'un kültürü bir yüceltme (süblimasyon) ediminin ürünü sayan kuramı materyalist/pozitivist yönü ağır basan kuramlar arasındadır. Bunlara Oswald Spengler'in kültürü canlı organizmalar olarak gören kuramı da eklenebilir. Alman İdealizmi'nden ve Romantizmden izler taşıyan *yaşama felsefesi* (Dilthey), kültürü bir organik yaşama biçimi saymakla materyalist/pozitivist bir yön içerirse de kültürde belirleyici ve ağırlıklı yönün tinsellik olduğunu, kültürün doğadan özerkleşmiş bir "tinsel yaşama" alanı olarak görülmesi gerektiğini vurgular.

c.b. Felsefi Antropoloji/Kültür Antropolojisi

Almanya'da "antropoloji" terimine yüklenen anlam ile Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde aynı terime yüklenen anlamlar arasında bir temel farklılık vardır. Özellikle 20. yüzyıl Alman filozofları bu terimle daha çok, bir "insan felsefesi"ni, bir "kültür felsefesi"ni kastederler. Buna karşılık Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde aynı terimle pozitif/empirik bir bilim, genellikle etnolojiye dayalı bir bilim anlaşılır. Bu nedenle bu ayrımı belirtmek amacıyla Almanya'da "felsefi antropoloji" teriminin kullanıldığını görüyoruz ve bu konudaki çabaların iki temel yönde geliştiğini saptıyoruz.

Birinci yönde, Max Scheler ve özellikle Nicolai Hartmann'da temsilcilerini bulan *felsefi antropoloji* yer alır. Hartmann, kendi ontolojik temelli kültür kuramında, kültürü bir ontolojik tabakalar öğretisine dayanarak açıklar. Ona göre tüm varlık, aşağıdan yukarı doğru dört temel tabakadan oluşur: 1. Anorganik tabaka. 2. Organik tabaka. 3. Psişik tabaka. 4. Tinsel tabaka.

Bu tabakaları birbirine hem bağlayan, hem ayıran "kategoryal yasalar" vardır. Önce her tabakanın yalnızca kendi içinde geçerli yasaları bulunur. Ama öbür yandan alttaki tabakanın bazı yasaları daha üstteki tabakalar için de geçerlidirler. Örneğin anorganik tabakaya ait temel fizik yasaları, organik ve psişik tabakalar için de geçerli olurlar (yineleme yasaları). Bu yasalar bir üst tabakada çeşitli değişikliklere de uğrarlar (değişim yasası). Ayrıca her üst tabakada alttaki tabakada yer almayan yeni elemanlar ve bunları yönlendiren yeni yasalar ortaya çıkar (yenilik yasası). Ama üst tabakalara çıkıldıkça radikal sıçramalara da rastlanır. Alt tabaka daima daha güçlüdür (güçlülük yasası) ve kendisinden daha üstteki tabakaya göre bağımsızdır (ayrım yasası). Alt tabakalar üst tabakalar için madde ve taban olma işlevi de görürler (madde yasası). Buna karşılık en üst basamakta, yani tinsel tabakada "yenilik" (*novum*) aracılığıyla gerçekleşen otonomi ve özgürlük vardır (özgürlük yasası). Böylece Hartmann, tinsel tabakadaki özgürlük ve otonomi sayesinde, kültürün, maddi temellerinden göreli olarak özerkleşmiş ve insana özgü hale gelmiş bir alan olduğunu belirtir. Burada Scheler'in değerler öğretisinden etkilenen Hartmann, daha önce Rickert'te gördüğümüz bir şekilde, kültürün değerlerin gerçekleştirilme alanı olduğunu, özgürlüğün de bu değerleri isteme ve bunları yaşama geçirme etkinliğinde somutlaştığını belirtir. Böylece Hartmann, doğa-kültür karşıtlığını hem aşmak hem de kültüre özerklik tanımak amacıyla, ontolojik temelli bir kültür felsefesi geliştirmiş olur.

Almanya'da "antropoloji" adı altında geliştirilen bir başka önemli kültür felsefesi Erich Rothacker'in *kültür antropolojisi*dir. Rothacker'e göre, kültürün yapıcısı ve taşıyıcısı insandır; dolayısıyla kültür üstüne her felsefi çalışma bir "insan felsefesi" ve aynı anlama gelmek üzere bir "antropoloji"dir. Rothacker'e

göre insanı ve kültürü bilme yolundaki her çaba, yine insanda ve kültürün *içinde* kalınarak gerçekleştirilebilen bir çabadır. Bu, insan ve kültür hakkındaki bilgimizin, zorunlu olarak belli bir kültürel perspektif altında elde edilebileceği anlamına gelir. Kültürlerüstü ve perspektiflerüstü bir insan ve kültür bilimi ve felsefesi olamaz. Dolayısıyla insan ve kültür hakkındaki bilgimiz hep *göreli* ve *tarihsel* bir bilgi olarak kalmak zorundadır. Felsefe ve bilim, geleneksel tavırları gereği, her zaman göreliliği ve tarihselliği aşmak istemişlerdir. Ama bu, onların ürettiği bilginin göreli ve tarihsel kaldığı *olgusunu* değiştirememiştir. İşte, bir kültür felsefesi, kültürü global ve tarihüstü bir bakışla açıklayan türden *bir* kültür felsefesinin mümkün olmadığı *olgusundan* yola çıkmak zorundadır. Rothacker'e göre Hegel'in ve Marx'ın, tarihi (ve hatta geleceği) açıklama iddiasıyla ortaya attıkları bütüncü/holistik felsefeler, en nihayetinde belli bir çağın ve belirli bir kültürün ürünü olmaktan, yani tarihsel ve göreli olmaktan hiçbir zaman kurtulamazlar. Ama öbür yandan, her tür felsefe gibi bir kültür felsefesi de bir "felsefe" olması dolayısıyla tümel bir açıklama denemesinden başka bir şey değildir. Her şeyin göreli ve tarihsel olduğu tezinden hareket eden bir kültür felsefesi, bizzat bu görelilikçi/tarihselci tezini ifade etmek üzere bir tümel önerme formuna, yani kendisi göreli olmayan bir ifade formuna başvurmak zorundadır. Bu durum, Rothacker'e göre, her tür felsefe, özellikle bir kültür felsefesi için bir mantıksal sorun olarak karşımıza çıkar. Rothacker için bizim tüm bilme edimimiz, ister istemez bir tümelci söylem içinde gerçekleşir ve bunun bir başka yolu da yoktur. Ne var ki, tarihsellik ve görelilik bilinci, her tür kavramı ve sistemi bir *dogmatikleştirme* ediminin ürünü olarak değerlendirmemizi buyurur. O halde, kültür felsefesi için çıkış noktası, tarihin ve kültürün, zorunlu olarak, hep bir dogmatikleştirme

edimi altında açıklanmaya çalışıldığı ve bu yolla ortaya atılan kuramların ve sistemlerin, hem bir tarihsel/kültürel ürün hem de tarihi ve kültürü etkileyen birer etken olmaları olgusudur. Rothacker'e göre, kendi "kültür antropolojisi" de bir "felsefe" olması dolayısıyla zorunlu olarak bir dogmatikleştirme ediminin ürünüdür. Fakat onu tüm diğer kültür felsefelerinden ayıran nokta, kendisi hakkındaki bu bilincidir ve yukarıdaki cümlede sözü edilen temel *olgu*dan yola çıkmasıdır. Kültür felsefesinin olanağını irdeleyen, bir bakıma "kültür felsefesinin felsefesi"ni yapan bu belirlemeler altında Rothacker, yukarıda "Kültürü İçten Belirleme" başlığı altında değindiğimiz üzere, kültürde ayırdığı iki temel yön (1. yaşama düzenleri 2. sembolik düzenler) doğrultusunda bir kuram geliştirir (burada bir yinelemeden kaçınıyor ve "Kültürü İçten Belirleme" başlığı altında Rothacker'e ayırdığımız satırlara bakılmasını öneriyoruz).

c.c. Kültür Öğeleri Kuramları

Kültürü, öğelerine inerek ve öğelerine dayanarak açıklamak isteyen kuramlar arasında, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında *sosyolojik* temelli kuramların bolluğuna rastlıyoruz. "Kültürü İçten Belirleme" başlığı altında adlarını andığımız Alfred Weber, Hans Freyer, Thorstein Veblen, Georges Gurvitch ve Kroner'in adlarını burada yeniden anabiliriz.

Yüzyılımızda kültürü öğelerine göre belirleme ve açıklama konusunda ortaya atılan en güçlü ve kapsamlı *felsefi* kuramlardan biri Ernst Cassirer'e aittir. Cassirer'e göre bilgiyi duyu, algı, bellek, imgelem ve zihnin birlikte oluşturdukları bağlamın bir ürünü olarak görmekle, bilgi fenomeninin ancak *doğal* yönünü açıklamış oluruz. Özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygınlaşmış haliyle tüm pozitivist, yapısalcı, mantıksalcı, doğalcı

vb. bilgi öğretileri, bilginin *kültürel* arka planını görmezlikten gelen veya ihmal eden öğretiler olmuşlardır. Oysa Cassirer'e göre, kültür geliştikçe insanın dışa, doğaya dönük doğrudan tavrı, yerini bizzat kültürün içinde oluşup doğaya bakışımızı önceleyen bir tavra bırakmakta ve hatta giderek doğa, kültürel formlar altında dolaylı olarak tanınabilir hale gelmektedir. Mitolojilerdeki kozmolojik açıklama denemelerinin yerini antropolojik açıklama denemelerine bırakmalarında, bunun ilk örneğini buluruz. Böylece artık, bilgi (ve "doğruluk") insan ile doğa arasındaki bir ilişkinin, klasik epistemolojinin öğrettiği üzere bir özne-nesne ilişkisinin ürünü olmazdan *önce* diğer insanlarla kültürel ilişkiler kurulduktan ve bu ilişkinin ürünleri olan kültürel tasarımlar edinildikten *sonra* nesneyle kurulan ilişkinin bir ürünü olmaktadır. Böyle olunca "doğruluk", insanlararası ilişki biçimlerinin ve bu biçimlere yön veren kültürel tasarımların sürekli değişmesine bağlı ve koşut olarak, sürekli değişen bir şey haline gelir. Cassirer'e göre insan, doğayla olan ilişkisinde öncü rolünü doğanın değil de kendisinin oynadığını gördüğü anda, doğallık ve kültürellik ayrımının da bilincine varmış demektir. Bu bilinç, insanın esas dünyasının kültür dünyası olduğu, doğanın ancak kültürel simgeler altında tanınabildiği bilincidir. Böylece "İnsan nedir?" sorusuna verilecek ilk yanıt, onun doğa varlığı olduğu şeklindeki bir yanıt olmaktan önce, simgeleştiren varlık olduğu şeklindeki bir yanıttır. Öyle ki, daha Kant'ın belirttiği gibi, bizim "doğa" dediğimiz şey, daha önce içine kendi zihinsel ilkelerimizi yerleştirerek tanıdığımız bir şeydir. Demek ki biz, başta zihinsel ilkelerimiz olmak üzere, bir semboller, simgeler dünyası içinden bakarak "doğa"yı tanıyoruz. Bir başka deyişle, simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa varlığı yoktur. Gerçi kendimizi bir doğa varlığı olarak

tanıyoruz; fakat bu, bilme anlamında bir tanıma değil, sadece içgüdüsel bir tanımadır. Kültürel varlık olalı beri, doğallığımızı ancak içgüdülerimizde tanıyoruz, bir fiziksel evrende yaşadığımızı duyumsuyoruz; fakat ne var ki bu fiziksel evren hakkındaki tüm bilişsel (*cognitiv*) çabamız ancak simgesel bir evrenden, bir kültür dünyasından hareketle gerçekleşebilmektedir. Öyleyse insan bir simgeleştiren varlık olduğu gibi, kültür de bir simgeler evrenidir. Bu evreni oluşturan öğeler de her biri simgesel düzenler olarak mitos, dil, din, sanat, tarih, bilim ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu öğeler insanın *yaratma* etkinliğinin ürünüdürler, ama aralarında tözsel bir birlik de yoktur. Bunlar arasında tözsel bir birlik aramak, bunların bir mutlak tin halinde ileride birleşeceklerini söylemek, örneğin Hegelci bir metafiziğe başvurmak anlamsızdır. Bir kültür felsefesi, bu öğeler arasında tözsel bir birlik değil, olsa olsa ancak işlevsel bir birlik arayabilir. Çünkü örneğin din ile bilim farklı ve karşıt simgesel düzenlerdir ve hiçbir zaman daha üst bir birlik altında bütünleşemezler. Kültür felsefesi, kültür öğeleri arasındaki birliği, karşıtların ve farklı olanların tözsel olmayan birliğini, bunların birbirleriyle olan etkileşimlerindeki *işlevsel* bir birlik olarak görmelidir. Bu öğelerin kendi içlerinde ve aralarında tekrar ve yenilik temelinde bir sürekli etkileşim, hatta savaş vardır. Cassirer'e göre, kültür genellikle *tekrar* ile *yenilik* arasındaki bitmeyen bir savaş alanıdır. Gelenekte somutlaşan tekrar, kültürün tutucu; atlama ve sıçramalarda somutlaşan yenilikse, kültürün özgürleştirici güçleridir.

c.d. Hermeneutik Kuramlar

Felsefi hermeneutik, 19. yüzyılda Schleirmacher, Droysen ve Dilthey, 20. yüzyılda ise Heidegger ve Gadamer'in çabaları

doğrultusunda gelişmiştir. Bazı yönleriyle Rothacker'i de bu gelenek içinde değerlendirmek mümkündür. Felsefi hermeneutik geçen yüzyılda daha çok, tarih ve kültür bilimlerinin (tin bilimlerinin) temellendirilmesine ve metodolojisine yönelikken, yüzyılımızda bütüncü diyebileceğimiz bir kültür felsefesine dönüşmüştür.

Dilthey, kendisinden sonra Cassirer'in de benimsediği bir yönde, insanın esas dünyasının kültür dünyası (tinsel dünya) olduğunu, insanın kendi tarihine ve kültürüne yönelme biçiminin, kendi kültürel/tarihsel konum ve donanımından hareketle gerçekleşen bir *anlama* edimi olduğunu belirtmişti. Tarihi ve kültürü bilmek demek, onu *anlamak* demektir. Anlama, ne var ki, mevcut tarihsellik/kültürelliğimizden bağımsız bir edim olamayacağından, hep bir *yorumlama* edimidir de.

Bu anlamacı tutumdan hareket eden Heidegger'e göre, kültürün doğanın uzantısı olduğunu, kültürün doğadan temellendiğini söylemenin hiçbir açıklayıcılık değeri yoktur (bu konuda olsa olsa bir sezgiden söz edilebilir). Çünkü "doğa" dediğimiz şeyi, Cassirer'in de belirttiği gibi, kültürün *içinden* tanıyabiliyoruz. Bu en azından kültür varlığı olduğumuzdan beri böyledir. Kültürellik ve tarihsellik öncesi durumun, "doğal durum"un ne olduğunu da asla bilemeyiz; çünkü böyle bir "doğal durum" hakkında da ancak belli bir kültürellik formu altında söz edebiliyoruz. Bu nedenle Heidegger'e göre kültür varlığı olarak insan, *Dasein* olarak her zaman herhangi bir kültürel durum içine doğar, kendini herhangi bir *man* alanı, ortaklaşalık alanı içinde bulur. Bu onun seçtiği bir şey değildir; o, herhangi bir kültürel durum içine bir *Dasein* olarak "atılmış", bırakılmıştır. Böylece daha baştan, kendini insan yaratısı bir anlamlar (simgeler) evreni içinde bulur. Yine böylece o, belli bir tarihsellik/kültürellik formu içinde kendi olanaklarını ve

ürünlerini *anlayan* ve *yorumlayan* bir konumdadır. Dolayısıyla *anlama*, insan varoluşunun temel yönelimidir ve "insan ancak anlar". İnsan kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır, yani sürekli bir hermeneutik etkinliği içinde bulunmaktadır. O halde, bize anlama yoluyla açık olan şey, bizden bağımsız olduğu sanılan bir "doğa" değildir. Doğa bile bizler için ancak bize "dilde açılan bir tarih" olmaktan ibarettir. Dilin kendisi bir simgeler topluluğu ve düzeni olduğundan, tanıdığımızı sandığımız ve dil aracılığıyla ifade ettiğimiz her şey, simgesel/kültürel/tarihsel olmak zorundadır. Kültürel varlık olalı beri, bizim evrenimiz "doğa" değil, dildir, kültürdür. "Dil insanın evidir." Kültür hakkında söyleyeceğimiz her şey bu konuda geliştirilmiş her kuram bizzat kültür ürünüdür, kültüreldir. Bu "kültür içine hapsedilmişlik"ten, kültür içine "atılmışlık"tan çıkış yolu yoktur. Ama her insan kendi varoluşu üstüne, tüm tarih ve kültür üstüne kendi bütüncü yorumunu geliştirmek gibi bir "dogmatik" olanağa sahiptir. Zaten yukarıda söylenenler de böyle bir "dogmatik" olanağın kullanılmasının sonucu olarak söylenebilirdi. İnsan kültürün dışına çıkıp kendi dogmatik kültür yorumunu geliştirebildiği ölçüde bir *ekzistens* olabilir, yeniden bu kültür dünyası içindeki yerini almak üzere (*ex-sistere*: dışına çıkmak). Heidegger'in hermeneutiğine bu nedenle varoluşçu (*ekzistensiyalist*) *hermeneutik* denir.

Hans-Georg Gadamer, Heidegger'in bu varoluşçu dogmatizmini, tarihin ve kültürün bütünü hakkında konuşmak için tek olanak sayar. Ona göre hermeneutik, tam da bu olanağı kullanarak, "anlamın anlamı üstüne bir felsefi refleksiyon" olmalıdır. Gerçi "Tarih, olmuş ve olmakta olduğumuz her şeydir; o, kaderimizin bağlayıcısıdır"; dolayısıyla tarihten bağımsız, tarihüstü bir özne olarak hareket edemeyiz. Ancak tarihi ve kültürü bir "oyun uzayı", bir anlamlar ve simgeler dünyası olarak gören bir

tümelci bakış noktasından hareketle ve *refleksiyonlu anlama* ile tüm tarih ve kültür üstüne konuşabiliriz. Burada anlamların ve simgelerin taşıyıcıları olan dilsel eserler, metinler hermeneutiğin temel malzemeleridir. Hermeneutik, metinleri anlamak, metinlerle konuşmak, metinleri konuşturmak demektir. Kültüre ve tarihe nüfuz etmek de ancak bu yolla mümkündür. Burada, şu anda içinde bulunduğumuz kültürel/tarihsel durum (*situation*) ile geride kalmış ve metinler aracılığıyla inceleme konusu kılınmış herhangi bir tarihsel/kültürel durum (*situation*) arasında elbetteki farklılıklar olacaktır. Bizim yapabileceğimiz şey, geçmişi şimdiki durumumuzdan hareketle *yorumlamak* olacaktır. Ama Gadamer'e göre, bu inceleme tarzında, *geçmişin ufku* ile *bugünün ufku* birbirine geçer ve geçmiş bir bakıma "bugünleşir". Bu, geçmişi tahrif etmek değildir; tam tersine, geçmişi bugünle bütünleştirmektir. Bir kültür felsefesinin olanağı da buradadır.

Bir Değerlendirme Notu

Kültür, insanın düşünce, niyet ve amaçları doğrultusunda ve yine insan eliyle yaratılmış olan her şeydir. Böyle olduğu içindir ki, kültür üstüne düşünmek, bir kültür bilimi ve kültür felsefesi ortaya koymak da bir kültür ürünü ortaya koymaktır. Dolayısıyla, kültür bilimi veya kültür felsefesi ortaya koymak, insanın düşüncesinden, kültürel formasyonundan ve onun niyetlerinden ve amaçlarından bağımsız olamaz.

Klasik bir ayrımla, bir konu hakkında düşünürken a. bilişsel (*cognitiv*) b. normatif olmak üzere iki tavır takındığımız söylenir (estetik tavrı büyük ölçüde normatif olarak değerlendirmek mümkündür). Konu tarih ve kültür olunca, bu iki temel tavır arasına kategorik çizgiler çizmek zordur. Çünkü tarihi ve

kültürü bilme tavrımıza, tarihi ve kültürü (bugünümüzle sınırlı kalsa da) kendi bireysel, grupsal ve sınıfsal niyetlerimize ve amaçlarımıza göre etkilemek ve değiştirmek gibi bir normatif tavır hep eşlik eder. Bu noktada kültür filozofu kimliği ile değer varlığı kimliği çoğu kez farkında bile olunmaksızın iç içe geçebilirler. Bir kültür filozofu değersel ve giderek ideolojik bir yaklaşımdan kendisini ne ölçüde arındırmak isterse istesin, çağının, toplumunun kendisine kazandırdığı kültürel formların ve değerlerin tamamen dışına çıkamaz ve bu değerler içinde elbette ki ideolojik nitelikte olanları da (ideolojik oldukları kabul edilmese veya öyle oldukları görülmese bile) yer alır. Hiç kuşkusuz, kültür kendi ürünümüz ve "evimiz" olduğuna göre, onu yine kendi değer ve ideolojilerimize göre yeniden düzenlemek ve değiştirmek yolunda etkili olmak gibi bir "kültürel hak"kımız vardır. Ama bu hakkı kullanırken, normatif tavrın değil de bilişsel tavrın ağır bastığı bir tarih ve kültür incelemesine elden geldiğince derinliğine yönelmek de yine bir "kültürel görev" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kültürün kendisi, zaten bilişsel ve normatif tarzların iç içe geçtiği tüm insan etkinliklerin alanıdır. Bu, kültüre bir anlamlar ve simgeler dünyası olarak baktığımızda, insanın düşünmesinin, niyetlerinin ve amaçlarının ürünü olan tüm anlam ve simgelerde, dozları ve ağırlıkları değişse bile, bilişsel ve normatif yönlerin hep içerilmiş olduğunun bir başka ifadesidir. İşte bu durumun kendisi, daha üst ve özel bir sorgulama tarzının konusu olabilir. Bize göre insanın dil aracılığıyla dışavurduğu tüm kültür ürünlerinde, mitosta, dinde, bilimde, sanatta ve felsefede bu yönlerin birlikteliğini (ve dolayısıyla kültürün kendisini) tanımada böyle bir üst ve özel bilme tarzının günümüzdeki örneği, "anlamların anlamı" üstüne refleksiyon tarzı olarak hermeneutik refleksiyondur.

CASSIRER'DE İNSAN VE KÜLTÜR*
("İnsan Üstüne Bir Deneme"nin** Tanıtımı)

I

1874'te Breslau'da doğan Ernst Cassirer, 1892'den 1899'a kadar Berlin, Heidelberg, Münih ve Marburg üniversitelerinde hukuk, germanistik, edebiyat tarihi, matematik ve felsefe eğitimi gördü. Doktorasını Marburg'da Hermann Cohen ve Paul Natorp'un yanında Descartes'ın matematik ve doğa bilimi anlayışı üstüne yaptı. 1906'da bilgi kuramının yeniçağdaki gelişimini tarihsel açıdan derinliğine işleyen iki ciltlik ilk büyük yapıtı olan Felsefe ve Bilimde Bilgi Sorunu'nu yayımladı. 1919'da yeni kurulan Hamburg Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör olarak çalışmaya başladı. 1920'de, 14 yıldan beri üstünde çalışmakta olduğu üç ciltlik Bilgi Sorunu'nu yayımladı. Bunu, 1923, 1925 ve 1929'da ayrı ciltler halinde yayımlanan yine üç ciltlik *Sembolik Formlar* Felsefesi izledi. 1933'te Nazilerin yönetimindeki Almanya'yı terk ederek 1936'ya kadar Oxford, 1936-1941 yılları arasında da Göteborg üniversitelerinde çalıştı. Yale Üniversitesi'nin çağrısı üzerine 1941'den 1944'e kadar bu üniversitede konuk profesör olarak çalışmalarını sürdür-

* *Seminer* dergisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yayını, İzmir, 1981, sayı 1.

** Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

dü. Almanya dışında yayımlanan önemli yapıtları şunlardır: Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm, Nedensellik Sorununa Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım (1936), Descartes (1936), Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme (1939), Yunan Felsefesinin Gelişiminde Logos, Dike ve Kosmos (1941), *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine –Beş Deneme–* (1942), *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944) ve *Devlet Efsanesi* (1946).

1945'te öldüğünde, geride irili ufaklı 100'ü aşkın kitap bırakmış olan Cassirer, ilk sistematik çalışmalarında Yeni Kantçı Marburg Okulu'nu izler. Ancak, daha 1910'da yayımlanan Töz Kavramı ve İşlev Kavramı adlı kitabında Cassirer'in Marburg Okulu'nun matematiksel-doğabilimsel bilgi anlayışının sınırlarını aşmayı, felsefe ve bilim tarihine yönelmede bilgi kuramcılığının tekyanlı kaldığını belirtmeyi denediği, bilgi sorununa kültürel açıdan bakmaya başladığı görülür. Bundan sonra Cassirer'in tüm yapıtlarına artık, *sistematik* ve *tarihsel* yaklaşımların bireşime girdiği bir tutum egemen olur. Cassirer'in olağanüstü bir verimliliğin ürünü olan yapıtlarına bakıldığında, yine olağanüstü bir bilgi dağarcığıyla donatılmış bu yapıtların çok geniş kapsamlı bir programın gerçekleştirilmesine adandığı görülür. Onun sistematik ve tarihsel yaklaşımla, özellikle mitos, dil, din, sanat, bilim, teknik, devlet öğretisi ve tarihe yönelik çalışmaları, bu geniş kapsamlı programın ana konusunun *insan* ve *kültür* olduğunu gösterir.

Cassirer, yarım yüzyılı bulan çalışmalarının kısa ama ustaca birer özetini *İnsan Üstüne Bir Deneme* ve *Devlet Efsanesi*'nde vermeyi denemiştir. Özellikle *İnsan Üstüne Bir Deneme*, onun kültür felsefesinin temellerinin derli toplu ve kolay anlaşılır bir betimi olması bakımından önemlidir.

II

İnsan Üstüne Bir Deneme'nin birinci bölümü "İnsan nedir?" sorusuna ayrılır. Cassirer için felsefe araştırmalarının en yüksek ereği *kendini bilme*dir. Felsefe bir bakıma, "İnsan nedir?" sorusuna yanıt verme girişimidir.

Cassirer, önce "İnsan nedir?" sorusuna verilen yanıtlar açısından kısa bir tarihsel betimleme yapıyor. Aristoteles'e göre, insanda doğuştan gelen bir bilme isteği vardır. Bilgi; duyu, algı, bellek, imgelem ve akıl bağlamının ürünüdür. Bu bağlamda elde edilen bilginin ilk işlevi, canlı-fiziksel çevre ilişkisinde canlının bu çevreye uyumunu sağlamaktır. Cassirer'e göre bununla bilgi olayının tek bir yönü, *doğal* yönü açıklanmış olur. *Kültür*ün, insanın geliştikçe dışa, doğaya dönük yaşamına katıldığını ve onu tamamlayan içedönük bir yaşam görüşünün oluştuğunu görüyoruz. İnsanın doğal, dışadönük merakı, içedönük bir görüşün etkisine girmeye başlıyor. Bunun ilk örneklerine daha mitolojilerde rastlamak olanaklıdır. Mitolojilerde *kozmolojik* açıklama denemeleri yanında *antropolojik* açıklama denemelerine de yer veriliyor. İlk çıkışında fizik evrene yönelen Grek felsefesinde de, Herakleitos'la birlikte, fizik evrenin yanında insanın da ön plana çıktığı görülüyor. Hatta Cassirer'e göre, Herakleitos için doğayı anlamanın yolu insanı anlamaktan geçer; çünkü "Gerçekliği bilmek ve anlamını anlayabilmek için *kendini-düşünme* (*self reflection*) isteğini yerine getirmemiz gerekir." (s. 15) Sokrates de her ne kadar saltık ve evrensel bir doğruluk peşindeyse de onun bildiği tek evren insan evrenidir. Çünkü deney, gözlem ve mantıksal çözümlemeyi fiziksel nesnelerin doğasını araştırmada kullanabiliyorsak da bunlar *insanı bilmek* konusunda yetersiz kalırlar. İnsanı ancak insanlarla doğrudan ilişki kurarak

kavrayabiliriz, ki bu kavrama tarzına hermeneutik geleneğinde *anlama* adı verilir. Bu yüzden kültür varlıkları olarak bizler için *doğruluk*, düşünsel bir monoloğun değil, bir diyaloğun ürünüdür. Doğruluk, *soran* ve *yanıtlayan* öznelerin işbirliğiyle kazanılır. Cassirer'e göre "İnsan nedir?" sorusunu araştırma tarzına Sokrates'in getirdiği katkı işte buradadır. İnsan sürekli olarak kendisini araştıran, varoluşunun her ânında varoluşunun koşullarını irdelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratıktır. Cassirer, Sokrates'in insan tanımının "ussal bir yanıt verebilen varlık" olduğunu söylüyor. Stoa, bu konuda bir adım daha atar. Stoa'da insan, *kendisiyle evren arasındaki ilişkide öncü rolünü evrenin değil, kendisinin gördüğünü kavrar*. Stoacı, insanın doğal ve *tinsel* yanları arasında ilk belirgin ayrımı yapan filozoftur. Stoa, insanın tinsel yanının bağımsızlığını savunur.

Modern dönemlerde "İnsan nedir?" sorusuna yaklaşımda büyük oranda *doğalcı* görüşün ağır bastığını görüyoruz. Burada insanı anlamak için kozmik evrenden yola çıkılıyor, kozmoloji antropolojiye ön geliyor, Nicolaus Copernicus sistemi antropoloji için de temel oluyor. (Ama Cassirer'e göre "insan böylece kendinin dilsiz bir evren tarafından kuşatılmış" olduğunu daha sonra anlayacaktır.) 16. ve 17. yüzyılın büyük metafizikçilerinde, Leibniz'de, Spinoza'da insan sorunu bir akıl sorunu olur. Öyle ki insana giden yolun matematikten geçtiği söylenir. 19. yüzyıl, Darwin'in evrim kuramında antropolojinin ve insan felsefesinin sağlam dayanaklarını bulduğuna inandı. Gerçi evrim kuramı organik yaşamın bir bütün olarak ele alınmasında başarılı olmuştur. Ama evrim kuramı insan yaşamına ve *kültüre* ne oranda uygulanabilirdi? Taine için *doğal* ve *tinsel* olayları evrimci kurama bağlı tek bir yöntem altında ele almada sakınca yoktu. Fiziksel ve kültürel yaşamı aynı zorunluluklar çevreler. Önemli olan insan doğasının birliğini ve tekbiçimliliğini kanıtlamak,

insanı insan yapan ana yetiyi, "l'idée maitresse"i (ana düşünce) ortaya çıkarmaktır. Ne var ki, 19. yüzyıl filozofları bu yetiyi değişik biçimlerde verirler. Bu yeti, Nietzsche için güç istenci, Freud için cinsel içgüdü, Marx için ekonomik içgüdüdür. Böylece 19. yüzyıl, deneysel olguları önceden tasarlanmış bir örneğe uydurma girişimleriyle doludur.

Bu tarihsel betimlemelere dayanarak Cassirer, modern dönemlerin "İnsan nedir?" sorusuna verdikleri yanıtların tam bir *kargaşa* içinde olduklarını söylüyor. Önceki dönemlerde hiç olmazsa metafizik, teoloji ve matematiğe dayalı genel yönelişler vardı. Oysa "bilimler çağı"nda insan hep *özel* görüşlerin konusu oldu. Ama tek tek bilimlerin özel görüşlerini birleştirme denemesine pek rastlanmadı. Cassirer, bu dağınıklık ve kargaşada her şeyden önce kültürel yaşamın sürdürülmesi açısından büyük bir tehlike görmektedir. Bu tehlikeden sıyrılmak için insan hakkında açık ve tutarlı bir bilgiye gereksinimimiz vardır. Özel bilimler insanla ilgili çok zengin bir bilgi malzemesi oluşturmuşlardır; ama bu bilgilerin dağınıklığı, insan hakkındaki görüşlerimizi aydınlatmak yerine karıştırmış ve belirsizleştirmiştir. Olgusal bilgi zenginliği düşünce zenginliği demek değildir oysa. Bu labirentten bizi çekip çıkaracak bir Ariadne ipi bulamazsak, veriler çokluğu içinde yitip gideceğiz.

Cassirer'e göre, "İnsan nedir?" sorusuna verilecek ilk ve temel yanıt, insanın *simgeleştiren varlık* olduğudur. O, bu yanıta geçmeden önce biyolojinin verilerini irdeliyor, Jakob von Uexküll'ün görüşlerine yer veriyor. Uexküll'e göre gerçeklik biricik ve türdeş değildir. Gerçeklik, organizmalar kadar çok sayıda planı ve örneği olan bir şeydir. Her organizma *monadik* bir varlıktır. Her organizmanın kendine özgü bir yaşantısı olduğu için kendine özgü bir dünyası da vardır. Her organizmanın anatomik yapısına göre belli bir *alıcı dizgesi* ve belli bir

etkileyici dizgesi vardır. Organizmanın yaşamını sürdürmesi, bu iki dizgenin işbirliği ve dengesiyle olanaklıdır. Uexküll, buna hayvanın *işlevsel çevresi* diyor. Kuşkusuz, bu biyolojik ilkelerin 19. yüzyıl biliminin gerçekliği biricik ve türdeş sayan anlayışına karşı olduğu açıktır. Cassirer, Uexküll'ün ilkelerinin *insan dünyası*nın belirlenmesi bakımından ne ifade edebileceğini soruyor. İnsan da bir organizma olarak bu biyolojik ilkelere bağlıdır. Ama insanda ayırıcı bir özellik de vardır. İnsanın işlevsel çevresi yalnızca nicelik bakımından genişlemekle kalmaz, aynı zamanda *niteliksel* bir değişmeye de uğrar. İnsan kendisini çevreye uydurmak için yeni bir yöntem bulmuştur. "Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda *simgesel dizge* olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka insan yaşamının tümünü değiştirir." (s. 33) Bu özellik, insanın yeni bir boyut içinde yaşamasını sağlar. Rousseau'nun dediği gibi, "Düşünen insan yozlaşmış bir hayvandır." Ama insanın özellikle bir kültür varlığı olarak bu durumunu değiştirmesi olanaksızdır. Çünkü insan yalnızca fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Dil, mitos, sanat ve din bu evrenin parçalarıdır, insan yaşamının karmaşık dokularıdır. Artık, insan gerçeklikle hemen karşı karşıya gelmez. Onunla eskiden olduğu gibi, yani kültür-öncesi dönemde olduğu gibi yüz yüze kalamaz. İnsanın simgesel etkinliği geliştikçe fiziksel gerçeklik bu gelişmeye oranla art alanda kalır gibidir. İnsan, nesnelerin kendileriyle uğraşacak yerde, bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. "Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylencebilimsel (mitolojik) simgeler veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki, bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez." (s. 34) Buna göre, insanın klasik tanımı, yani *düşünen hayvan* (*animal rationale*) artık yeterli değildir. Ay-

rıca, yüksek hayvanlar arasında yapılan araştırmalar, düşünen hayvan olmayı insanın ayırt edici özelliği olmaktan çıkarmıştır. Üstelik akıl, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginlik ve çeşitliliği içinde kavrayabilmemizi de sağlayamıyor. Çünkü kültürel yaşam biçimlerinin önemli bir kısmında (mitos, din, sanat) duygusal ve irrasyonel motifler belirleyicidir. Bu nedenle insanı, *simgeleştiren varlık* (*animal symbolicum*) olarak tanımlamalıyız. İnsanın ayırıcı özelliği, simgeleştiren varlık olmasıdır.

Cassirer, hayvanlarda da pratik bir imgelem (hayal gücü) ve anlak (zekâ) bulunduğunu, ama simgesel imgelem ve anlağa yalnızca insanda rastlandığını belirtiyor. Hayvan da, insan da pratik bir imgelemle bir *duyusal dil* geliştirir. Bu, hayvanda jestler, insanda sözcüklerle oluşturulur. Ama insan, simgeleştiren varlık olarak, hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, *öner*me *dil*ini gerçekleştirir. Düşünsel gelişim ve kültür de insanın simgeleştirme gücünün ürünüdür. İnsan yalnızca algılayan, yani yalnızca duyusal dili olan bir varlık değildir. Empiristlerin yanılgısı, düşünmeyi duyu izlenimlerinin silik kopyaları saymalarıdır. Oysa düşünme duyulara değil, kendine dayalı bir biçimdir. Duyulara ve duyusal dile ait *göstergeler*le biçimlere bağlı *simgeler* arasındaki ayrım da buna dayanır. Duyum bir "izlenimler toplamı veya paketi değildir." Duyumları toplayan ve aralarında *bağlantı* kuran özel bir yetiye gerek vardır. Hayvan dünyasında benzeri olmayan bu yeti, insandaki *bağlantı kurucu düşünme*dir. Bu düşünme aynı zamanda ayırıcıdır da. Nesneleri birbirinden ayırma yetisi, hayvanda çok daha başlarda engellenmiş gibidir. *Distinctio rationis* (ayırt edici düşünme) daha çok, insana ait bir özelliktir ve simgeleştirmenin ürünüdür.

Canlıyı çevreleyen bir *organik uzay* vardır. Canlı bu uzayda içgüdüleriyle evrene uyum sağlamaya çalışır. Daha yüksek hayvanlarda bu uzaya, duyusal yaşantıların tüm ayrı türlerinden –

görsel, dokunsal, işitsel– öğeler içeren *algısal uzay* eklenir. *Eylem uzayı* adı altında toplanabilecek olan organik ve algısal uzaylar içinde insan hayvana göre çok daha aşağıdadır. Ama insan, soyut uzayı, *simgesel uzay*ı düşünmekle bu açığı kapatır. Geometrinin noktaları ve çizgileri ne fiziksel ne de psişik nesnelerdir. Onlar yalnızca soyut bağlantıların simgeleridir. İnsanın kozmik bir düzen kavramına ulaşmasını sağlayan da bu simgelerdir.

Uzayı "dış duyunun biçimi" olarak tanımlayan Kant, zamanı da "iç duyunun biçimi" diye adlandırır. Cassirer, bu Kantçı tanımdan hareketle, *organik zaman*ı hiç dinmeyen sürekli bir olaylar ırmağı olarak niteliyor. Organizma bir belleğe sahiptir. Hatta bellek ve kalıtım, aynı organik işlevin iki görünümü gibidirler. Ama insan söz konusu olduğunda, belleği sadece organizmanın bir işlevi saymak yeterli olmaz. İnsan, önceki deney ve izlenimlerini hayvan gibi yinelemekle kalmaz; onları *düzenler*, *sıraya koyar*, yerelleştirir. Bu yerelleştirme, insanın anımsamalarını *yeniden-toplaması*, düzenleyip birleştirmesidir. Böylece insan belleği simgesel olarak çalışmaya başlar. Biyologlar *gelecek* beklentisinin yüksek hayvanlarda da belli oranlarda bulunduğunu belirtirler. Ama gelecek, insanda bir imge olmaktan çıkıp bir "ülkü" haline gelir. Gelecek, insan için bir beklentiden fazla bir şey, bir umut, kültürel bir buyruk, *simgesel gelecek* olur.

Bu belirlemelere göre "bilgi" olayını nasıl açıklamak gerekir? Kant, "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür" demişti. Bu anlamda bilgi sorunu, bir *olanak-gerçeklik* ilişkisi sorunudur. Akıl hiçbir nesneyi bu nesneyi düşünme, yaratma ve ortaya koyma edimi olmaksızın düşünemez. Akıl bu işi *imgeler*le ve *kavramlar*la yapar; gerçekliği bu *olanak* ile bilir; gerçeklik bize bu olanakla açıktır. Bilginin temel koşullarına ilişkin *ikicilik* (düalizm) de burada belirir. Cassirer bu Kantçı bilgi anlayışını korur, ama burada önemli bir düzeltme yapar. Kül-

türel varlık olarak insan, imgelerle değil, "simgeler"le iş görür. İnsan bilgisi, özyapısı gereğince *simgesel bilgi*dir. Bu durumda *gerçek olan* ile *olanaklı olan*ı birbirinden ayırmak gerekir. Simgeler fiziksel dünyanın birer parçası değildirler, onlar nesneyi aynen yansıtmazlar, onlar birer "anlam"a sahiptirler. İnsan kültürü geliştikçe, simgeler ile nesneler arasındaki ayrım daha da belirginleşir. Cassirer, bu noktadaki olgucu itirazlara şöyle yanıt veriyor: "İnsan bilgisinin en büyük görevinin bize yalnızca olguları vermek olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekten de olgular üzerinde temellendirilmemiş bir kuram kumdan bir şato olurdu. Ama bu, gerçek bilimsel yöntem sorununa bir yanıt değildir. Tersine sorunun kendisi bu noktada bulunmaktadır. Çünkü 'bilimsel olgu'nun anlamı nedir? Bu türden bir olgunun herhangi bir rastgele gözlemle veya bir duyu verileri birikiminde verilmediği apaçıktır. Bilimin olguları her zaman kuramsal, yani simgesel bir öğeyi dile getirirler. Bilim tarihinin gidişini değiştirmiş olan bilimsel olguların tümü değilse de çoğu gözlenebilir olgular durumuna gelmeden önce koşullu olgulardı. Galileo yeni dinamik bilimini kurduğunda, herhangi bir dış gücün etkisi olmaksızın devinen, çevresinden tümüyle soyutlanmış bir cisim kavramıyla işe başlamak zorundaydı. Böyle bir cisim hiçbir zaman gözlemlenmemiştir. Çünkü gözlemlenemezdi. O, gerçek olmayan *olanaklı* bir cisimdi." (s. 61)

Ama gerçek olmayan kavramların yardımı olmasaydı, Galileo devinim kuramını öne süremezdi. Bu durum hemen tüm bilimsel kuramlar için geçerlidir. Bilimsel kuramlar nesnelerin değil, simgelerin kuramlarıdır.

Cassirer, simgelerin en belirgin ortaya çıktığı alanın toplumsal ide ve ülküler alanı olduğunu söylüyor. Çünkü insan düşünmesi ahlak düzleminde doğaya göre daha büyük bir imgelem gücüyle hareket eder. Çünkü ahlaksal düşünme "veril-

miş olan"la yetinmez, o her zaman koyucu (vaz edici), kurucu olmuştur. Rousseau "doğal insan"a "toplumsal insan"dan önde yer verirken bile kafasındaki "doğal insan" fiziksel değil, simgesel bir kavramdı. "İnsana doğal süre durumunu aşıp, ona yeni bir yetenek, kendi insansal evrenini sürekli olarak yeniden biçimlendirme yeteneğini bağışlayan, simgesel düşünmedir." (s. 65)

Cassirer, kitabının ikinci bölümüne, "İnsan nedir?" sorusuna yanıt vermek üzere geliştirilmiş bazı modern yöntemleri gözden geçirerek geçiyor. Cassirer için, "İnsan nedir?" sorusuna *içebakışçı*, *biyolojik*, *gözlemci* ve *tarihsel* bakış tarzlarına göre daha genel bir bakışla yanıt aramak zorundayız. Böyle bir bakış edinebilmek için şu varsayımdan hareket etmek gereklidir: Bir kez, "insan" üstüne tanımları *özsel* değil, *işlevsel* olarak konumlamalıdır. İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilkeyle ne de deneysel gözlemle araştırabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı *iş*tir. "İnsanlık" halkasını tanımlayıp belirleyen bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence (mitos), din, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir. Bu nedenle bir "insan felsefesi", bu insansal etkinliklerin temel yapısını kavramamıza yardımcı olacak olan bir felsefedir. Dil, sanat, söylence (mitos), din hiç de soyutlanmış, rastgele yaratılar değillerdir. Onlar ortak bir bağla bir arada tutulmaktadırlar. Ama bu bağ skolastik düşüncede düşünüldüğü gibi bir *vinculum Substantiale* (tözsel bir bağ) olmayıp daha çok bir *vinculum Functionale*'dir (işlevsel bir bağ). (s. 71)

İşte, "insanın kültür aracılığıyla tanımı" için dil, söylence (mitos), sanat ve dinin sayısız biçimleri ve anlatımlarının çok

derinlerde kalan temel işlevlerini çözümlemek, bunların ortak *köken*ini bulmak gerekir. Bunu gerçekleştirmek için her türlü bilgi olanağından, bilimsel bulgudan yararlanmak gerekir. Ama tüm bu bilgileri değerlendirme, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel soruları yanıtlama olanağı bulunmuş olsa bile biz ancak "insansal" dünyanın sınırlarında kalacak, eşiği aşamayacaktık. Çünkü tüm insansal yapıtlar *özgül* tarihsel-toplumsal koşullar altında doğarlar. Ama ne var ki, bu yapıtların *genel yapısal ilkeler*ini bilmeden de bu özgül koşullar bilinemez. Buna göre, genel yapısal ilkeler, yani "anlam" sorunu tarihsel gelişme sorunu karşısında öncelik kazanır. *Yapısal kültür* sorunu tarihsel görüşten önce gelmelidir. Dilbilimcilerin, sanat tarihçilerinin kendi alanları için başvurdukları yapısal ifadelere (kategorilere) insan kültürünün felsefi betimlemesi için daha çok gereksinme vardır. Çünkü felsefenin amacı, tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel bireşimli bir görüşe ulaşmaktır. Ancak, insan kültüründe uyum ve birlik olduğunu söylemek, bir *pium desiderium*'dur (dindarca bir hile). Dini, söylenceyi, sanatı, bilimi ortak bir temele dayandırmak olanaksızdır. Ama felsefenin burada arayacağı şey, etkilerin çeşitliliği değil, eylemin, *yaratıcı sürecin birliği*dir. Cassirer "insanlık" teriminin karşıtlık ve ayrım içermesine karşılık, tüm biçimlerin ortak bir "erek" için çalıştıklarını söylüyor. Bu konuda bir *evrensel özyapı* ancak böyle aranabilir. Kitabın bundan sonraki altbölümlerinde Cassirer, bu ilkesel ve yöntemsel konumlamaya dayalı olarak *söylence*, *din*, *dil*, *sanat*, *tarih* ve *bilim*i ayrı ayrı ele alıp olağanüstü bir bilgi donatımıyla tek tek elden geçiriyor, bu "kültür olayları"nı kendilerine göre açıklayan çok sayıda felsefi ve bilimsel kuramı büyük bir kavrayış gücüyle satırbaşları halinde özetleyip bunlarla hesaplaşıyor. Bu altbölümlerin özetini vermeye kalkışmak, kısa bir felsefi ve bilimsel kuramlar tarihi

özeti vermek olurdu. Cassirer'in tüm bu hesaplaşma sırasında göstermek istediği şudur: Doğal ya da insansal her olaya uygun bir söylence bulunabilir. Söylence ve din, mantıksal çözümlemeye en az uygun kültür olaylarıdır. Söylencesel ve dinsel simgeler hep değişir, ama *simgesel etkinlikler* ilke olarak hep aynı kalır. Aslında söylence de, din de *gerçekliğin* peşindedirler. Söylencede de bir kavramsal ve algısal yapı vardır. Ama söylencenin kavram ve algısı nesneye değil de başka bir dünyaya yönelmiş gibidir. Söylence bilimin yöneldiği "doğa"ya yönelmez, onun için böyle bir doğa yoktur. Söylence eylemlerin, güçlerin, çatışan kuvvetlerin dramatik dünyasıdır. Söylencede algı nesneye değil de sanki nesnelerin üzerimizde bıraktıkları heyecan, üzüntü, korku, cazibe gibi duygusal niteliklere yönelmiştir. İşte Cassirer, nesneler karşısında bu türlü duygulara kapılmada insan yaşamının temel bir biçimini bulmaktadır. Bu temel yaşantı biçimi ile bilimsel düşünce arasında tasarlanabilecek en büyük karşıtlıklardan biri vardır. Gerçi söylence, bilim karşısında geriler; ama bilim bizim bu temel yaşantı biçimlerimizin ürünleri olan söylenceleri ortadan kaldıramaz. Söylence, bilim karşısında tüm değerini yitirmiştir; ama ne var ki o, antropolojik ve kültürel önemini hep korumaktadır. Söylence, dogmatik bir inançlar dizgesi olmaktan çok, bu niteliklere bağlı eylemlerden, törensel eylemlerden (ritüeller) oluşur. Bu nedenle de söylencenin gerçek örneği doğa değil, *toplum*dur. Söylencenin temel öğeleri insanın toplumsal yaşamının izdüşümleridir. Doğa, bu izdüşümler aracılığıyla toplumsal dünyanın imgesi haline gelir. Söylencenin gerçek kaynağı, bu nedenle düşünce değil, *ortaklaşa paylaşılan bir duygu*dur. Yine bu nedenle söylencenin bitip *din*in başladığı bir nokta belirlenemez. Söylence, olanaklı din demektir. Din, söylencenin *ahlaksallaşmış* biçimidir. *Dil*, söylenceyle akrabadır; o, bilgile-

rin ya da yaşantı içeriklerinin aktarılmasında ikinci elden bir araç olmaktan da ötede, bizzat güdücü bir "enerji"dir. Cassirer için bizim özne-nesne (süje-obje) ayrımı yapmamızı dilin bu güdücü gücü sağlar. Betimleyen anlatımlardan "anlam"lara geçildiğinde dil, işlevini söylencesel, sanatsal, dinsel ve bilimsel imgelerin işe karışmasıyla gerçekleştiren bir simgesel alan olur.

Cassirer için kültür olayları, söylence, din, dil, sanat, bilim, insanın kendi düşünme, görü ve yaşam biçimi içinde duyusal izlenimlerin edilgen tutsaklığından kurtulup özgün bir temel ilkeye göre yaratılmış insansal bir evrenin parçalarıdır. "Doğa" sözcüğü bilimsel değil, bu nedenle ön-bilimsel, yani simgesel bir kavramdır. Soyut ve durağan bilgi kalıpları yoktur. İnsan duyusal izlenimlerin edilgen tutsaklığından kurtulduğundan, kültürü yarattığından beri bir simgesel evrende yaşamaktadır. O, kültürel varlık olarak kendi bilincinin izlenimlerine yanıt vermektedir.

Tüm bu çözümlemelerden sonra felsefenin, kültürün tüm bireysel biçimlerini içine alan evrensel bireşimli bir görüşe ulaşabileceği söylenebilir mi? Felsefe, kültürün tüm bu çok çeşitli ve görünürde dağınık biçimlerini bir odağa getirebilir mi?

Kitabının sonuç bölümünde Cassirer, bir kültür felsefesinin, kültür dünyasının bu biçimlerinin başıboş ve dağınık olmadığı varsayımına gerek duyacağını belirtiyor. Ama buna, tüm incelemeleri sonunda, kültürün süreksizliği ve köktenci ayrı-cinstenliğini (heterojenliğini) savunanların savlarını çürütemeyeceğini de ekliyor. Ne var ki, ona göre kültür felsefesinin amacı, *insanın tözel birliğ*ini kanıtlamak gibi ontolojik ya da metafiziksel bir amaç değildir. Kültür felsefesi, insanı *işlevsel bir birlik* olarak görür. Bu durumda tek tek kültür biçimlerinin, söylencenin, dinin, dilin, sanatın, bilimin ayrı-cinstenliği aslında bir *diyalektik birlik*, yani çelişkilerin bir arada varolu-

şu olarak görülmelidir. Kültür felsefesi, Herakleitos'un dediği gibi, "çelişkilerdeki uyum"un peşindedir. Bu açıdan bakıldığında insanın toplumsal bilinci *özdeşleştirme* ve *ayrımlaştırma* gibi iki edime dayanır, insan kendi bilincine toplumsal yaşam içinde varır; ama o toplumsal yaşam biçimlerini de bu arada oluşturup değiştirir. Yani insan eskiyi koruma ve onda kendi bilincine varma, *denkleştirme* ile eskiyi değiştirme, *evrim* arasında bir gerilim içindedir. *Gelenek* ile *yeni* arasında dinmeyen bir savaş vardır. Tek tek kültür biçimlerinin özyapısını da bu savaştan hangisi galip çıkmışsa o belirler. *Söylence* ve *din*, bu bakımdan insan yaşamının en tutucu güçleridir. *Dil* de en tutucu güçlerdendir. Zaten bu tutuculuğu olmasa, temel görevi olan bildirişmeyi yerine getiremezdi. Çünkü onun kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi için katı bir düzene ve sürekliliğe gereksinimi vardır. Ama dil de ses ve anlam değişikliklerine uğrayarak değişir. Yeni anlamlara gerek duyuldukça dil de yenileşir. Ama dildeki bu tutucu ve yenileştirici eğilimler arasında kesin bir karşıtlık olduğu söylenemez. Bunlar daha çok, denge içindedirler. Dilin yaşaması için de bu zorunludur. *Sanat*ta da aynı durumu saptayabiliriz. Ama sanatta özgürlük, bireysellik ve yaratıcılık etkeni, burada *yeninin* geleneğe ağır basmasına yol açar. Sanatta gelenekle yetinilmez. Estetik kuramların baş konularından biri, hep tutucu ve yaratıcı güçler olmuştur. Öykünme (*mimesis*) kuramları tutucu, yaratma (*poesis*) kuramları ise yenilikçi öğeler içerirler.

Sonuç olarak, Cassirer insan kültürünü, insanın gittikçe gelişen *kendini-özgürleştirme* süreci diye betimliyor. Dil, sanat, din, bilim bu süreçteki çeşitli evrelerdir. İnsan tüm bunlarla kendine özgü bir dünya, "düşüncel" bir dünya kurar. Felsefe, bu "düşüncel" dünyada temel birlik bulma çabasıdır.

III

İnsan Üstüne Bir Deneme şu sorunu açıkta bırakır: İnsan zihni, bilgi kuramcılığının, özellikle olgucu bilgi kuramcılığının konumladığı gibi *edilgen* değildir. İnsan, kültürün yüklediği bir anlam dünyasıyla çevrilidir ve onun zihni aynı zamanda kültürel zihindir. Duyusal izlenimler, bu nedenle belirli bir nitelik yüklenmişlerdir. Salt "duyum", "naif algı" diye bir şey, insan kültürel varlık olalı beri yoktur. Evren bize simgesel bir düzen içinde açıktır. Bu simgesel düzenler söylencebilimsel (mitolojik), dinsel, dilsel, sanatsal ve bilimsel *biçim*lerdir ve kültür bir bakıma, evrenin tüm bu değişik biçimler içinde anlamlanmasıdır. Bu biçimler karşıtlık içindedirler; ama birbirlerini ortadan kaldıramazlar. Hatta tersine, onlar "çelişkilerdeki uyum" içindedirler. Ancak, bu durumda insanın kültür içinde *kendini-özgürleştirmesi* nasıl olanaklıdır? Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de bunun dil, sanat ve bilimin söylence ve ilkel dine ağır bastığı oranda olanaklı olacağını söyleyerek yanıt verir gibidir. Ama insanın, söylence ve ilkel dini, ilkel düşünce ve eylemleri aşması, kendi uzun tarihinin ve "temel yaşantı biçimleri"nin bu ürünlerini ortadan kaldırması umulabilir mi? Başka bir deyişle, bilimin ve sanatın söylence ve ilkel dine egemen olacağı bir düzen oluşturulabilir mi?

Bu can alıcı soruna Cassirer, *Devlet Efsanesi* adlı yapıtında yanıt aramıştır. Cassirer'in yarım yüzyıllık kültür felsefesi çalışmalarının özgün özetleri durumundaki *İnsan Üstüne Bir Deneme* ile *Devlet Efsanesi* bu nedenle birlikte okunmaları gereken yapıtlardır. *Devlet Efsanesi*'nin de dilimize kazandırılması dileğiyle,* bu kitabın yukarıdaki soruya getirdiği yanıta değinmek

* Bu yazı, *Devlet Efsanesi*'nin yayımından önce yazılmıştır. Bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

ve kültür felsefesinin ulaştığı son noktayı belirtmek gereğini duymaktayız.

Cassirer, iki dünya savaşı yaşamış kuşaktandır. O, söylencenin, özellikle politik söylencelerin, üstelik bilimsel düşünce ve uygulamaların en yaygınlaştığı dönemde ne türlü felaketlere yol açtığını bizzat görmüştür. Bu nedenle, *Devlet Efsanesi*'nde *politika*nın ve *devlet*in özyapısı konu yapılır. Cassirer'e göre filozofların ve bilim adamlarının üstünde en çok durdukları konuların belki de başında gelen bu iki alan, aslında son derece kaypak alanlardır. Belki de bu nedenle, bu iki alan üstüne ne yazık ki hâlâ sağın bir bilim oluşamamıştır. Bu alanlar üstüne düşünen ve çalışan filozof ve bilim adamları ise, olgulardan çok kendi kanılarını sergiler gibidirler. Öyle ki, bu iki alan sınırsız sayıda bir kuram bolluğuna gömülmüştür. Cassirer, bu konuda yine felsefenin bireşimci çabasına gerek olduğunu söylüyor. Bunun yanı sıra bu konuda felsefeyi bekleyen belki de daha öncelikli bir görev vardır: Felsefe politik söylenceleri yıkamaz; çünkü söylenceler akıl yoluyla irdelenip yadsınamazlar. Ama felsefe söylencelere karşı olmayı öğretebilir; politik söylencelerin, yaşadığımız felâketlerde önemli payları olan bu "canavarlar"ın ortaya çıkışındaki yöntem ve teknikleri, onların kökenlerini ve özyapılarını araştırabilir. Onlarla nasıl savaşılabileceğini ancak bundan sonra öğrenebiliriz. Cassirer, kültürü ve toplumsal düzeni temellerine kadar yıkabilecek sert sarsıntılara karşı her zaman hazırlıklı olmamız gerektiğini söylüyor. Bu konudaki görüşünü daha açık kılmak için yine bir söylenceden, Babil'in yaratılış söylencesinden örnek veriyor: Tanrı Marduk, kaosun ejderhalarını zincire vurur, ama onları öldürmez. *Bilim*, *ahlak* ve *sanat* güçlü oldukları sürece bu ejderhalar tutsak kalırlar. Ama bilim, ahlak ve sanat zayıf düştüklerinde, meydan bu ejderhalara kalır ve yeniden kaosa dönülür. İşte,

felsefe etkinliğine de asıl bu yüzden gereksinme vardır. Felsefe söylencelere karşı bilimi savunurken, kendine özgü olumlu bir güç olarak bilimin parçalı açıklamalarıyla yetinmeyecek, bütünleştirici bir etkinlik olacaktır. Felsefe, bu niteliğiyle insanın kültür içinde kendini-özgürleştirmesine yardımcı bir uğraştır ve uyarıcı bir etkinliktir. Özgürlük "verilmiş" bir şey değildir, yapılan, kurulan bir şeydir. Ona sahip olmak için onu sürekli gözetmek zorundayız; ondan sorumluyuz.

IV

Cassirer, Yeni Kantçı bilgi kuramcılığından kültür felsefesine geçmiş bir filozoftur. Onda Yeni Kantçı bilgi idealizmi ile bilimsel yapısal-işlevcilik bireşime getirilir. O, *kavram*ı bilgikuramsal boyutlarını genişleterek *işlevsel simge* olarak ele alır ve düşünce biçimlerini kültürel açıdan belirlemeyi dener. Onun kültür felsefesi bu yüzden hem *sistematik* hem de *tarihsel*dir. Cassirer, özellikle, 19. yüzyılın ortalarından beri Dilthey ile başlayan tin bilimlerinin temellendirilmesi çabalarına çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ama Cassirer'i anarken belirtilmesi gereken en önemli nokta, bize göre, günümüz felsefesindeki ve bilimindeki dağınıklığa bakıldığında, yarım yüzyılı aşan olağanüstü bir verimliliğin ürünü olan yapıtlarıyla *insan* ve *kültürü* bireşimci bir görüş altında anlamak ve açıklamak yolunda giriştiği hayranlık ve saygı uyandıran çabasıdır. Böyle bir filozofun en önemli yapıtlarından birinin titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan bir çeviriyle dilimize kazandırılmış olması mutluluk verici bir olaydır.

DOĞALCI VE İNSANCI YAKLAŞIMLAR ALTINDA KÜLTÜR KAVRAMI*

I

18. yüzyıl başlarında Vico, filozofların ve bilim adamlarının ana uğraş alanı olarak hep doğaya yönelmiş olmaları karşısında "şaşkın" kaldığını belirtmişti. Vico'nun bu şaşkınlığı, yeniçağ felsefesinde, yine ilk kez kendisinin ayrımına varıp belirginleştirdiği bir temel saptamadan kaynaklanıyordu. Vico'ya göre, filozoflar ve bilim adamları, kendisine kadar, klasik süje-obje ayrımı temelinde insan ile doğayı karşı karşıya koyan ontolojik tabanlı bir bilgi kuramı doğrultusunda bir doğa felsefesi ve bir doğa bilimi geliştirmişlerdi. Burada ister rasyonalist, ister empirist çıkışlı olsun, doğayı bizden bağımsız bir gerçeklik sayan naif bir realizm hüküm sürmekteydi. Doğa kendi başına bir düzen ve işleyişe sahipti. Bu düzen ve işleyişse insan aklına geçişli, hatta upuygundu. Bir başka deyişle, doğa düzeni ile akıl düzeni çakışıktı. Öyle ki, yeniçağın bilgi kuramında naif realizm bir naif rasyonalizmle bütünleşmiş haldeydi. Böyle olunca, doğa hakkındaki bilgimizin en pekin şekli matematiksel yoldan ifade edilebilirlik taşıyanıydı ve zaten doğa biliminin hedefi, empirik verileri, matematiksel formüllerle ifade edile-

* Türkiye Felsefe Kurumu tarafından 3-4 Ekim 1985 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen "Kültür Kavramı Semineri"nde bildiri olarak sunulmuştur.

bilen doğa yasaları altında açıklayabilmekti. Örneğin Descartes için "doğanın doğru dili" matematikti ve doğayı *nedenleriyle bilmek* istiyorsak, doğal olgulardaki düzeni matematiksel yoldan ifade edebilmeliydik. İşte Vico, Descartes'la birlikte tüm yeniçağ felsefesine yayılan bu Kartezyen doğruluk ölçütüne karşı yeni bir doğruluk ölçütü getirmiştir. Vico'ya göre, insan doğaya doğrudan ve aracısız yönelmemektedir. O, doğaya kendi aklının imkânlarıyla yönelmekte ve doğayı bu imkânlar altında kendi aklına *göre* tanıyıp bilmektedir. Doğa bize kendi aklımızın penceresinden göründüğü şekliyle açıktır. Doğayı bize göreli bu bilme tarzı altında tanıyoruz. Ama bu bilme tarzı altında elde edilen bilginin doğanın kendindeki (*an sich*) düzen ve işleyişi bize aynen verdiğini ileri sürebilecek durumda değilizdir. Buna göre, doğayı "kendindeki nedenleriyle" değil, soyut düşünmemiz altında "doğanın bize görünen nedenleriyle" tanımış oluruz. Rasyonel kesinlik (ana örnek olarak, matematiksel kesinlik) bize ait bilme imkânlarından çıkan bir kesinliktir. Ama bu kesinlik doğayı "kendindeki nedenleriyle" bilme işinde bize yetkin ve apaçık bir bilgi sağlamaz. Bu kesinlik bize ancak görünür gerçekliğin, fenomenler dünyasının bilgisini elde etmede hizmet edebilir. İnsanlar için yetkin ve apaçık bilgiye ulaşma imkânı, matematikte olduğu gibi, vardır. Ama yeniçağ bilgi kuramı ve doğa bilimi, bu kesinliğin kendi akılsal imkânlarımızdan çıkan bir şey olduğunu atlamış, onu aynı zamanda doğaya olduğu gibi taşımıştır. Kısacası Vico'ya göre doğayı "kendindeki nedenleriyle" tanıma yolu bize kapalıdır; biz doğayı ancak kendi akılsal imkânlarımız altında bir fenomenler dünyası olarak tanıyabiliriz. Böylece Vico, kendisinden 80 yıl sonra Kant'ın yapacağı numen-fenomen ayrımının ilk ipuçlarını da vermiş oluyordu.

İşte, Vico'nun şaşkınlığı burada ortaya çıkmaktadır. Filozof-

lar ve bilim adamları kesinlik ve doğruluğu hep "kendindeki nedenleriyle" doğada boşuna arayıp dururlarken, asıl kesinlik ve doğruluğu bulabilecekleri bir alanı, *tarih* ve *kültür* alanını ihmal edegelmişlerdir. İnsanlar için asıl kesinlik ve doğruluğa doğada varılamaz; çünkü doğayı "kendindeki nedenleriyle" bilmiyor, onu ancak bir fenomenler dünyası olarak tanıyabiliyoruz. Oysa tarihi ve kültürü "kendindeki nedenleriyle" bilebiliriz; çünkü *tarihi ve kültürü yapan bizleriz*. Tarihi ve kültürü "kendindeki nedenleriyle" bilebiliriz; çünkü bu nedenler insan olarak bizim ihtiyaçlarımızdan, bizim ekonomik, hukuksal, dinsel, estetik, dilsel, bilimsel, felsefi, politik düşünüş, düzenleme ve kurumlaştırmalarımızdan oluşur. Doğa bizim nedeni olduğumuz bir şey değildir; ama tarihin ve kültürün nedeni biziz.[1]

Vico'nun daha 18. yüzyıl başında ulaştığı bu ayrımın, tarihin ve kültürün özniteliğini belirlemede ve saptamada vardığı bu pek özgün ve yeni bakış açısının sindirilmesi, ne var ki Batı düşüncesinin daha sonraki evrelerine bakıldığında, oldukça yavaş olmuştur. Vico'nun sesi, ölümünden ancak yüzyıl sonra 19. yüzyıl Alman felsefesinde bir yankı bulabilmiş ve aynı Vico, layık olduğu ilgiye ancak 20. yüzyılın ilk yarısında yeterince kavuşabilmiştir.

Vico'yla birlikte, yeniçağda tarihi ve kültürü insandan yola çıkararak anlayıp açıklamak isteyen bir *insancı* (hümanist) kültür felsefesinin temellerinin atıldığı söylenebilir. Ama değinildiği gibi, insancı kültür felsefesinin gelişimi kesintili ve yavaş olmuş; bunda özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan *doğalcı* (natüralist) kültür felsefesinin yaygınlık, nüfuz ve etkisinin rolü büyük olmuştur. Bu küçük çerçeve yazısı içindeki amacım, bu iki tip kültür felsefesinin öncüllerine dar bir tarihsel betimlemeyle değinmek ve insancı kültür felsefesi açısından kültür kavramının pek önemli ve vurgulanmaya değer bulduğum bir-

kaç yönünün (bilim felsefesi ağırlıklı bir bakış tarzından da yararlanarak) altını çizmektir. Bunun için kaynak olarak, 20. yüzyılın başlıca kültür filozoflarından Ernst Cassirer'in "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme" adlı yazısına başvurdum.[2]

II

"Doğanın doğru dili"nin matematik olduğunu belirten Descartes, doğa biliminin rasyonel öntemellerini belirginleştirmiş oluyordu. Aynı sıralarda Francis Bacon, doğadaki düzenin olgulara empirik yöntemlerle ve tümevarımsal yoldan ulaşılacak yasalarla bilinebileceğini vurgulayarak aynı doğa biliminin empirik öntemellerini irdeliyor ve "deneysel bilim", *scientia* (*science*) kavramını felsefi açıdan temellendiriyordu. Doğa bilimleri deney ve gözlem aracılığıyla tümevarımsal yoldan yasalara ulaşan sağın bilimler olarak görülüyor ve zaten "bilim" ve "doğa bilimi" kavramları özdeş kavramlar olarak kullanılıyordu. Doğa bilimi örneğinden hareket edildiğinde ise, tarih ve kültüre yönelecek bir bilimin olabilirliğine kuşkuyla bakılıyordu. Çünkü bilim, sürekli ve tekrar edebilen olgular arasındaki nedenselliği saptamaya ve saptadıklarını doğa yasaları olarak ifade etmeye yönelik bir etkinlikti; oysa tarih ve kültür alanı her şeyden önce tarihsel olayların geçmişte kalmış olmaları ve süreklilik ve tekrar göstermemeleri nedeniyle tümevarıma elverişli değildi. Dolayısıyla tarih ve kültür alanı üstüne doğa bilimi gibi sağın bir bilim geliştirme imkânı ya yoktu ya da çok kısıtlıydı.

İşte, 16. yüzyıl sonları ile tüm 17. yüzyıla ve 18. yüzyılın son çeyreğine kadar yeniçağ felsefesine büyük ölçüde bu doğalcı ve doğa bilimci felsefe egemen olmuştu. Ancak, 18.

yüzyıl sonlarında, Fransız Devrimi öncesinde ve sonrasında, Avrupa toplumunun geçirdiği büyük sarsıntılar, topluma, tarihe ve kültüre felsefi ve bilimsel açıdan yönelme girişimlerini artırmıştı. İşte bu girişimler sonucu, 18. yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar birbiriyle tartışagelen iki temel tarih ve kültür anlayışının doğduğu söylenebilir. Doğalcı ve doğa bilimci felsefe, önceki yüzyıllarda sağın bir bilimin konusu olmaya elverişli görmediği tarih ve kültür alanına, şimdi tamamen karşıt bir tutumla yöneliyor, tarih ve kültür alanlarını da bir bilimin konusu haline getiriyordu.[3] Böylece özellikle August Comte'un çabalarıyla doğa bilimini örnek alan bir "toplumbilim" (sosyoloji) geliştirilmesine çalışılıyordu. Bu "toplumbilim"; fizik nasıl ki tüm doğa bilimleri için ana örnek ve temeli oluşturuyorsa, toplum, tarih ve kültürle parça parça uğraşan disiplinler (ekonomi, hukuk, tarih, siyaset öğretisi, dilbilim vb.) için ana örnek ve temeli oluşturacaktı. Model, doğa bilimi olduğuna göre de bu "toplumbilim", tarihsel, toplumsal, kültürel olayların bağlı olduğu *genel yasala*rın pozitif olarak araştırılacağı en genel bilim olacaktı. Anlaşılabileceği gibi, doğalcı ve doğa bilimci felsefenin bu *pozitivist* kanadı, tarih ve kültür alanında da doğadakine benzer bir belirlenim görmekte ve belirlenim altındaki bu alanın zorunlu yasalarının bulunabileceğine inanmaktaydı. Örneğin Comte'un kendisi tüm tarih ve kültür alanında egemen olan üç hal yasası gibi bir yasadan söz etmekteydi.[4]

Pozitivizm, 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında değişik bir ilgiyle tarihe ve kültüre yoğun bir şekilde yönelen Alman Romantizmi'nin tarih ve kültür anlayışına bir tepkiyi de içeriyordu. Romantiklerin tarih ve kültür felsefesi, genellikle Schelling'e dayanıyordu. Schelling'e göre "gerçek" doğa, mekanik yasaların hüküm sürdüğü bir makine olmaktan çok, orga-

nik oluşum ve biçimlenmeler dünyasıydı. Bu organik oluşum ve biçimlenmelerin en yüksek basamağı da insana ait tarih ve kültür alanıydı. Schelling tarih ve kültür dünyasını mekanizmle kavranılamayacak, tersine, sezgi, hissediş, heyecan gibi yollarla nüfuz edilebilecek bir "fantezi ülkesi"ne benzetmişti. Romantikler Schelling'i bu yoldan izleyerek, hukuku, tarihi, sanatı, dili, akılcı yoldan değil, akıldışı yoldan bir çeşit estetik heyecanla anlamayı denediler. Çünkü onlara göre tarih ve kültür büyük ölçüde akıldışı etkenlerin yönlendirdiği bir alandı. Bu yüzden onlar, bir çağa, bir topluma hâkim olan "toplum tini"ni, "toplum ruhu"nu yakalama peşindeydiler. Cassirer'e göre Romantikler bir "tinselci metafizik"e dalmış görünmekle birlikte aslında doğalcıydılar; çünkü onlar için tarih ve kültür, "organik yaşamın kendi kendisini bütünlemesinin ve serpilmesinin meyveleri" sayılıyordu.[5] Yine Cassirer'e göre, Romantiklerin yaptıkları bir bakıma "doğanın tinselleştirilmesi" oluyordu ve işte pozitivizm, Romantiklerin bu tutumuna karşı bir tepki olarak "kültürün maddeselleştirilmesi"ne yönelik bir doğa bilimcilikle konuya yöneldi. Böyle olunca, Romantiklerin, mekanizmi dışlayan organizmacı doğalcılıklarının yerini, kültürün mekanist-belirlenimci yoldan açıklanmasını hedef alan bir başka organizmacı doğalcılık alıyordu. Comte'tan sonra Fransız kültür ve tarih felsefesinin başlıca temsilcileri Charles-Augustin Sainte-Beuve, Ernest Renan ve özellikle Hippolyte-Adolphe Taine, böyle bir doğalcı kültür felsefesi ve kültür bilimi geliştirmek istediler. Cassirer'in sözleriyle: "Buna göre, eğer sağlam bir kültür bilimine ulaşılmak isteniyorsa, metafizik ve teolojinin yolundan değil, tersine, kimyanın ve fiziğin, zooloji ve botaniğin, anatomi ve fizyolojinin yolundan gidilmeliydi. Romantiklerde olduğu gibi, burada da organizm örnek alınacaktı; ama ancak şu koşulla: organizm, son çözüm-

de mekanizme dayanmalı ve tamamen bu mekanizm içinde görülmeliydi."[6]

Örneğin Taine'e göre, kültürel olayları belirleyen nedenler, aynı zamanda madde evrenini de belirleyen nedenlerdir ve eğer kültüre insanın tüm yapıp-etmelerinin, gerçekleştirmelerinin bütünü olarak bakarsak, kültür olsa olsa yüksek türden bir hayvan olarak insanın aynı doğal zorunlulukla yaptığı bir şeydir. Yine Taine'e göre, ipekböcekleri nasıl kozalarını örüyorlar, arılar nasıl peteklerini yapıyorlarsa, insanlar da aynı zorunlulukla şiirler ve felsefe sistemleri üretmektedirler.

Pozitivizm yanında Marksizm de değişik bir doğalcılık altında kendine özgü bir tarih ve kültür felsefesi geliştirmiştir. Marksizm, pozitivizmden farklı olarak, "bilim"den, tüm doğaya ve tarihe egemen olan, diyalektik oluşu ve süreci yönlendiren yasaların bilgisini anlar. Ama "yasa" kavramı, hem pozitivizm hem de Marksizm için, ister doğal ister tarihsel-kültürel olsun, tüm nesne, olgu ve olayların genel nitelik, düzen ve işleyişini zorunlulukla belirleyen şey olarak anlaşılır. Yani Marksizm de tarih ve kültür alanını belirleyen yasalar (tarih yasaları) peşindedir.

Bu kısa belirlemeler, doğalcılıkları ve tarih ve kültür anlayışları birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, pozitivist ve Marksist tarih ve kültür felsefelerinin nihayetinde bir "tarihsel ve kültürel belirlenimcilik" anlayışına dayandıklarını belirtmeye yetebilir. Bir başka deyişle, beslendikleri kaynaklar ne kadar ayrı, vardıkları sonuçlar ne kadar karşıt olursa olsun, pozitivizmin ve Marksizmin tarih ve kültür felsefeleri bir belirlenimci kavrayışa dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel belirlenimcilik yalnızca pozitivizm ve Marksizmle de sınırlı değildir. 19. ve 20. yüzyıllar başka tarihsel belirlenimciliklere de tanık olmuştur. Örneğin, Hegel'in tarih ve kültür felsefesi ilk bakışta, tarih ve kültürde her türlü dıştan belirlenimi yadsır

ve tarih ve kültürde insan özgürlüğünün bir somutlaşmasını ve gelişimini görmek ve göstermek ister. Ne var ki, Cassirer'in sözleriyle: "Hegel sisteminin temelinde yatan şey olarak metafiziksel idealizmin özgürlük idesi, özgürleşme sürecinin ancak sonsuz öznede, yalnızca 'mutlak özne'de tamamlanacağını kabul eder; sonlu öznede değil. Özne her zaman için bağımlıdır; çünkü o, dünya tarihinin basit bir uğrak noktasından, dünya tininin hizmetinde olan bir araçtan başka bir şey değildir. Sonlu özne, kendi eylemlerinin yapıcısı olarak görünürse de aslında mutlak idenin tımarı altındadır. Özneye rolünü veren, onun etki alanını belirleyen mutlak idedir. İşte tam burada Hegel'e göre 'aklın hilesi' denen şey vardır. Bireyler kesinlikle bağımsız olduklarını sanırlar ve bu sanı ile gerçek bir bağımsızlığı yaşamlarına geçiremeksizin, kendi kendilerini aldatmış olurlar. Mutlak ide (akıl) bireylerin kendi özel amaçlarına ve özel tutkularına sinerek bunları kullanır. Ama mutlak ide, bu amaç ve tutkuları hiç de bireyler adına değil, tersine, yalnızca kendisi için kullanmaktadır. Böylece burada da birey, kendi kendine ve yalnızca kendisi için hareket eden idenin gücü karşısında basit bir kukla olarak kalır. Biz kendiliğimizden hareket ettiğimize inanırız; oysa harekete geçirilmekteyizdir. Biz, bizi kendi amacı doğrultusunda yönlendiren bir yüksek gücün araçlarıyızdır ve onun buyruklarını yerine getirmekteyizdir."[7]

Cassirer, *metafiziksel belirlenimcilik* olarak andığı Hegelci tarihsel belirlenimcilik yanında *psikolojist* olarak andığı *Spenglerci* tarihsel belirlenimcilikten söz etmektedir. Spengler'e göre tarih ve kültür, pozitivistlerin ve Marksistlerin iddia ettikleri gibi doğal etkenlerin bir ürünü değildir; tersine, kültür belli *ruh durumları*nın bir dışavurumudur. Bu ruh durumları mantıksal olarak çıkarsanabilir ve bilimsel olarak açıklanabilir şeyler değildir. Kültür daima mistik edim ve yönelişlerin bir mey-

vesi olmuştur. Çeşitli kültürler "bir ruh darbesiyle" birdenbire çiçekler gibi açarlar, serpilirler ve daha sonra solarlar. Kültür, bilimsel yolla kavranılamaz. Tarih ve kültüre yönelecek bir felsefenin *organon*'u bilim değil, şiir ve şiirleştirmedir. Onun sözleriyle, "Tarihi bilimsel olarak ele almayı istemek her zaman biraz çelişkilidir. .... Doğa, bilimsel olarak incelenebilir; ama tarih (ve kültür) üstüne ancak şiir yazılabilir."[8] Her kültür bir defalık bir durumu ifade eder ve hiçbir zaman tekrar etmez. Kültürün bu mistik yapısı, insanı ve onun eylemini de belirler. İnsan kültür içinde çok sıkı ve açık vermez bir zorunluluk altındadır. Bir kültürün serpilmesi veya solması bizim hiçbir şekilde değiştiremeyeceğimiz bir yazgıdır. Birey, kendini bu yazgıya bağlamaktan ve onun karşısında kendi hiçliğini tanımaktan başka hiçbir şey yapamaz.

Şunu yeniden saptayabiliriz: Doğalcı pozitivist ve Marksist kültür felsefeleri de, psikolojist Spenglerci kültür felsefesi de, metafiziksel/idealist Hegelci kültür felsefesi de "tarihsel ve kültürel belirlenimcilik"leri bakımından aynı safta yer almaktadırlar. Belirlenimci yanlarıyla Spenglerci ve Hegelci tarih ve kültür felsefelerini, "belirlenimcilik"in temel tanımından hareketle doğalcı tarih ve kültür felsefesi içine sokmak da mümkündür. Çünkü belirlenimcilik her zaman, zorunlu ve tam nedensellik olarak anlaşılmış ve yeniçağ felsefe ve biliminin doğa kavrayışının temelini oluşturmuştur. Daha sonraları tarih ve kültür alanlarına Spengler ve Hegel'de olduğu gibi, ne kadar doğadan farklı ve hatta doğaya karşıt bir nitelik yüklenmiş olsa da tarih ve kültürde de saptanmak istenen şey, aynı belirlenim olmuştur. Popper'ın yerinde bir deyişiyle, tarih ve kültür alanlarında bir zorunluluk ve belirlenim gören bu gibi tarih ve kültür felsefeleri, "doğalcılığa karşıt bir doğalcılık" olmuşlardır.[9] Çünkü bu tarih ve kültür felsefeleri, bir yandan

tarih ve kültür olaylarının doğal olaylardan farklılığını ileri süren "karşı-doğalcı"dırlar (anti-natüralist); ama öbür yandan doğadan farklı olduğu söylenen tarih ve kültür alanında yine de doğa yasalarına benzeyen yasalar arayan "ön-doğalcı" (pro-natüralist) bir tutuma sahiptirler.

Benim bu noktada varmak istediğim sonuç şudur: Tarih ve kültüre doğalcı ve Spengler ve Hegel örneklerinde olduğu gibi "ön-doğalcı" bir tarih ve kültür felsefesi altında yaklaşmak, tarih ve kültürde insanı eninde sonunda bir katı belirlenim altına sokan bir "tarihsel ve kültürel yazgıcılık"a; insan özgürlüğünü şu veya bu yolla ve ister istemez ortadan kaldıran bir edilgenliğe ve bağımlılığa yol açmaktadır. Hegel'in bir özgürlük felsefesi olmak isteyen tarih ve kültür felsefesini bile sonunda bekleyen akıbet bu olmaktadır. Taine'in tarihi ve kültürü yüksek türden bir hayvan olarak insanın zorunlulukla ürettiği bir şey sayması da bizi aynı sonuca götürmektedir. İşte bu noktada, tarihe ve kültüre insan özgürlüğünü gözeterek eğilme gereği ortaya çıkmaktadır. Tarih ve kültür belirlenmiş bir alan mıdır, yoksa bu alan tamamen insana özgü ve insan tarafından meydana getirilmiş ve dolayısıyla insan özgürlüğünün somut olarak görünebildiği bir insan dünyası mıdır? Yazımın başında Vico'dan söz ederken, Vico'nun tarihi ve kültürü insanların yaptığını söylediğini belirtmiştim ve ona layık olduğu önemin ancak 20. yüzyılın ilk yarısında verilebildiğini eklemiştim. Çünkü yukarıda kısa değinmelerle anmaya çalıştığım doğalcı tarih ve kültür felsefesi ve doğalcı tarih ve kültür bilimi (ve bilimleri), tüm 19. yüzyılda olduğu gibi 20. yüzyılda da (özellikle Anglosakson kültür çevresinde) geniş etkisini ve nüfuzunu sürdürmüştür. Ama buna rağmen 18. yüzyıl sonlarından günümüze kadar uzanan ve tarih ve kültüre (Hegelci anlamından değişik bir anlam içinde) insan özgürlüğünün somutlaşma alanı olarak bakan bir tarih ve kül-

tür felsefesi geleneği vardır ki; ben daha önceki bilim felsefesi ağırlıklı bir yazımda "tarihselci" olarak andığım[10] bu geleneği, burada Cassirer'e dayanarak *insancı* (hümanist) tarih ve kültür felsefesi geleneği olarak adlandırmak ve birkaç temel çizgisiyle bu geleneğin tarihsel gelişimine değinmek istiyorum.

III

Hiç kuşku yok ki, insancı bir tarih ve kültür felsefesinin ilk izlerini Rönesans'a kadar geri götürmek mümkündür. Rönesans insancılığı (hümanizm) Erasmus gibi büyük insancılara (hümanistlere) sahiptir. Ama Cassirer'e göre Rönesans, insancılığı daima geçmişte, ortaçağı atlayarak antikçağda aramış ve parola sözcük "ad fontes" (Kaynağa dön!) olmuştur. Oysa 18. yüzyıl insancılığı, Rönesans'ın antikçağa duyduğu saygı ve hayranlığı korumakla birlikte, Rönesans insancılığından farklı bir yöne sahiptir. Onun ilgisi geçmişten çok geleceğe yöneliktir ve dayandığı temel motif, geçmişi geleceğe *biçim verme* istenciyle (iradesi) tanımaktır. "Kültür" sözcüğünü felsefi anlamıyla ilk kez kullanan filozof olarak Herder'in tarih ve kültür felsefesi, Leibniz'in tarihin ve kültürün özniteliğini belirtmek için kullandığı şu parola sözcüklere dayanır: "Geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak." Herder, Vico'ya dayanıyor ve tarih ve kültür alanındaki her şeyi insanın malı, insanın gerçekleştirmeleri sayıyordu. Herder'e göre "İnsan kendisini yapandır; o, kendi durumunu kendisi için iyi bildiği şeye göre kendisi kurar."[11] Ve zaten tarihi ve kültürü yapan da bir bakıma insanın istençli ve amaçlı eylemleri ve bu eylemler doğrultusundaki düzenlemeleri ve kurumlaştırmalarıdır. İstençli eylem ve amaç koyma ise, yalnızca insana aittir ve bu iki nitelik bize *özgürlük* kavramının

tanımını da getirir. İnsanı bir hayvan türü, *antropos* olmaktan çıkarıp onu, somutlaşmalarını tarih ve kültür alanında bulduğumuz istençli ve amaçlı eylemlerde bulunan bir özgür varlık, yani *human* kılan yön de budur. Öyleyse tarih ve kültür alanı, bir doğa varlığı, bir *antropos* olarak insanın bir doğal belirlenim altında zorunlu olarak ürettiği bir biyolojik uyum çevresi değil; özgür varlık, *human* olarak kendiliğindenliğini (*Spontanite*) dışavurduğu bir "hümanite" dünyasıdır. İnsan yalnızca doğal etkenler altında belirlenmiş ve sınırlanmış bir doğa varlığı değildir. O daha çok, bu dış etkenleri kendisi için denetim altına alan ve sonunda düşünen, hisseden, istenç sahibi varlık olarak bu etkenlere biçim veren bir kültür öznesidir. Kant, biçim verme istenç ve yetisini akıl varlığı olarak insanın özniteliği sayar ve tüm teorik bilginin temelinde, insan aklının kendiliğindenliğinin ve biçim vericiliğinin bir somutlaşmasını bulur. Cassirer'e göre, Kant felsefesinin tümü bir hümanite ve özgürlük felsefesidir. Çünkü bilgiye de, eyleme de öngelen şey, bilme ve eyleme istencidir ve insan bilgisinde de, insan eyleminde de aynı insanın otonomisinin, kendiliğindenliğinin ve biçim verme yetisinin somutlaşmalarını görürüz. Öyle ki, yine Cassirer'in Kant yorumuna göre, "Otonomi, pratik ve teorik aklı birbirine bağlar ki, zaten teorik akıl, pratik akıl içinde ona bağlı bir şey olarak bilinir."[12] Örneğin teorik akıl eleştirisi, fenomenleri nedensellik gibi bir akıl kategorisi altında kavramakta olduğumuzu gösterir. Ama Kant'a göre, nedenselliği fenomenlerin kendisinde bulmuyor, tersine, onun ünlü sözleriyle, bir *a priori* ilke olarak onu fenomenlerin "içine biz yerleştiriyoruz". Öyleyse fenomenleri nedensellik ve nedenselliğin doğaya uygulanış şekli olarak bir doğal belirlenim ve doğal zorunluluk altında kavramayı kendimize buyuran yine biziz. Kendisine fenomenleri bir belirlenim ve zorunluluk altında kavramayı buyuran

insan ise, Kant etiğinin temel postulatına göre özgür insandır. Çünkü bu temel postulata göre, özgürlük, insanın kendi istenciyle kendisine bir ilke koyması ve bu ilkenin buyurduğunu bir gereklilik olarak yerine getirmeye çalışmasıdır. Böylece Kant felsefesinin sonucu şu olmaktadır: Bilgide de, eylemde de karşımızda insan özgürlüğünün somutlaşmalarını bulmaktayızdır. Ama burada tek insan değil de toplum içindeki insan söz konusudur. Çünkü Kant'a göre, aklın gelişimi tek insanda değil, toplum içinde ve toplumla mümkündür. Aklın gelişimi tek insanın çabasıyla değil, "insan soyu"nun ortak çabalarıyla olmaktadır.[13] Kısacası, teknik, söylence (mitos), din, dil, bilim, sanat, felsefe olarak tarih ve kültürde bulabileceğimiz ne varsa, toplum içindeki insanın damgasını taşımaktadır.

Goethe, "human" olarak insanı, "ayıran, seçen, bir amaca yönelen ve kendisi için seçtiği şeye süreklilik yükleyen varlık" olarak tanımlar. "İnsan *nesnelleştiren* varlıktır ve bu nesnelleştirme sırasında o, teorik, estetik ve etik biçim verme ediminin temelinde yine kendisini bulur."[14] Wilhelm von Humboldt'a göre özgür kişilik, insanın kendisine verdiği biçim aracılığıyla kendisini belirleyebilmesi halidir ve özgür insan kendisini doğayla sınırlanmamış varlık olarak tanır.

Alman Tarih Okulu, Dilthey ve Yeni Kantçılar, Herder, Kant, Goethe ve Humboldt'u bu yönden izlerler ve özellikle Dilthey, Comte pozitivizmi örneğinde doğalcı tarih ve kültür felsefesiyle ve yine Comteçu toplumbilim (sosyoloji) örneğinde doğa bilimci tarih ve kültür bilimciliğiyle yoğun bir tartışma ve hesaplaşmaya girer. Tarih ve kültür alanı, Dilthey için "insan özgürlüğünün göz kırptığı" alandır ve doğa bilimi modeline uygun olarak kurulmuş, tarih ve kültürde doğa yasalarına benzer yasalar bulmaya çalışan bir "doğa bilimci bilim"in konusu olamaz. Tarih ve kültür insanın yarattığı ve sonradan yine insanı biçimleyen

bir alan olarak, doğa biliminden farklı bir "tin bilimi" (manevi bilim) altında ele alınabilir. Tarih ve kültür, katı bir belirlenimin hüküm sürdüğü ve doğa yasalarına benzer yasalar altında *açıklanacak* bir alan olmaktan çok, ide, değer, norm gibi insan yaşamını motive eden şeylere göre anlaşılacak bir alandır.[15]

Çağdaş kültür felsefesinin başlıca temsilcilerinden olan ve bu yazıdaki betimlemelerimde büyük ölçüde kendisine başvurduğum Cassirer'e göre, felsefe araştırmalarının en yüksek ereği "İnsan nedir?" sorusuna yanıt verebilmektir ve bu soruya yanıt vermenin yolu, insanı yine kendi yaratısı olarak kültür içinde ele almaktır: "İnsanı yalnızca doğalcı görüş altında ele almak, onu nesneler arasında doğa düzenine tam bağımlı bir nesne olarak görmek, bu insanı 'dilsiz bir evrene hapsetmek' olur. Çünkü kültür bir organizma olarak biyoloji yasalarına bağımlı doğa varlığı insanın değil, biyolojik çevresini *simgeleştirme* yoluyla niteliksel bir değişime uğratabilen insanın bir başarısıdır."[16]

IV

Tarih ve kültür felsefesinin iki yüzyılı aşan geçmişi üstüne, doğalcı ve insancı yaklaşımlar dolayımındaki bu pek sınırlı değinmelerden şuna varmak yine de mümkündür: Karl Löwith, Vico üstüne bir incelemesinde Vico'nun "Tarihi ve kültürü yapan biziz!" haykırışının çağında ve kendisinden yüzyıl sonra bile yankı bulamayışının en önemli nedeni olarak, o sıralarda yeniçağın Descartes'ın getirdiği düşünce devrimini henüz yeni yeni sindirmekte olmasını göstermiştir. Kartezyen "matematiksel doğa bilimi" ideali, tüm yeniçağ felsefe ve bilimini motive eden ideal olmuştur. 17. yüzyıl rasyonalistleri de, 18. yüzyıl

İngiliz empiristleri ve Fransız materyalistleri de, 19. yüzyıl pozitivistleri ve hatta 20. yüzyıl neopozitivistleri de bu idealin etkisi altındaydılar.[17] İnsanın kendisine dönmesi; bilgi, eylem ve yaratma, idealler ve normlar koyma, düzenleme ve kurumlaştırma yetisine refleksiyonla yönelmesi ve kendisini yine kendi teorik, pratik, estetik yetenek ve ilgileri doğrultusunda bir kültür içinde kurup geliştiren kültür öznesi olarak görmesi; kendisini kendi yaratılarının ortasında yaşayan bir özgür varlık olarak tanıması ve bu anlamda bir "tarih ve kültür bilinci"ne erişmesi işte bu nedenle ancak 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında mümkün olabilmiştir. Gerçi 19. yüzyılın büyük tarih felsefeleri (özellikle Hegelci ve Marksçı felsefeler) kendilerini bir "tarihsel ve kültürel belirlenimcilik" ve bu anlamda bir "tarihsel ve kültürel" yazgıcılıktan kurtaramamışlardır. Ama bu büyük tarih felsefeleri, özgün ve doğalcı bağlarından sıyrılmış bir tarih ve kültür felsefesine giden pek çok yol da açmışlardır. Yine 19. yüzyılda Wilhelm von Humboldt ve Dilthey, 20. yüzyılda ise Theodor Litt ve Cassirer gibi filozoflar elinde, tarih ve kültür felsefesinin oturması gereken insancı zemine yerleştirildiği saptanabilir.

V

İnsancı tarih ve kültür felsefesi açısından bakıldığında, "kültür" kavramı üstüne şu saptamalarda bulunabilir:

Kültür, Nermi Uygur'un sözleriyle şudur: "Kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir. Öyleyse 'kültür' deyimiyle insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz her şey anlaşılabilir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini kendi evinde duyması-

nı sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır. Buna göre kültür, böylesi bir dünyanın anlam-varlığına ilişkin tüm düşünülebilirlikleri içerir: İnsan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür. İnsanın nasıl düşündüğü, duyduğu, yaptığı, istediği; insanın kendisine nasıl baktığı, özünü nasıl gördüğü; değerlerini, ülkülerini, isteklerini nasıl düzenlediği; bütün bunlar hep kültürün öğeleridir. İnsanın ne tür bir yaşama-üslubu, ne tür bir varolma programı, ne tür bir eylem-kalıbı benimsediği, kültürdür hep. Teknik, ekonomi, hukuk, estetik, bilim, devlet, yöntem; insanın meydana getirdiği her şey kültüre girer. Örgütler, dernekler, kurumlar, okullar, tüm kendilerine ilişkin şeylerle birlikte kültürden sayılırlar. İnsanlar arasındaki her çeşit karşılıklı etkileşmelere, her türlü yapı yaratma alışkanlıklarına, bütün 'manevi' ve 'maddesel' yapıt ve ürünlere kültür denir …. İnsan bir kültür yaratır kendine; bu kendi yarattığı kültür de insanı geliştirir. .... Kültür olmayınca o (insan) da olamayacağına göre: insanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği, insan olarak insan varlığının en başta gelen var olma koşuludur."[18]

Kültür hem insanın yaptığı, hem insanı yapandır. Böyle olunca, kültürde mutlaka bir "belirlenim" arayacaksak, bu, insandan kültüre ve kültürden insana geçen bir belirlenim, Kant'ın sözleriyle "özgürlükle gelen bir belirlenim"dir. Kültürün bu özniteliği, onun çok önemli bir yönünü açığa çıkarma imkânını da verir. Biz kültür kavramını hem bir imkân kavramı hem de bir gerçeklik kavramı olarak kullanırız. Başka bir deyişle, kültür kavramı, bir gizilgüç (*potansia*) kavramı olarak insanın *yapabilirliğinin* kavramı olduğu kadar, bir edim (*actus*) kavramı olarak onun şimdiye kadar *yaptıklarının* da kavramıdır. Kültür kavramının bu çift yönü sürekli göz önünde tutulmalıdır. Bir toplumsal varlık olarak insan bir kültür ortamında

doğar ve geçmişten gelenin etkisi ve motivasyonu altındadır. Bu anlamda, sık sık söylendiği gibi insan, kendi çağının *evrensel kültür*ünün olduğu kadar kendi *ulusal kültür*ünün de bir ürünüdür. Ama aynı insan, kendi çağını ve kültür çevresini dönüştürme, miras olarak devraldıklarına, bu mirasta belki de örneği hiç görülmeyen yeni nitelik ve yeni renkler katma imkânına her zaman sahiptir. Bu anlamda kültürün (ve tarihin) bir temel yönü, Leibniz'in dediği gibi, "geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak" olarak kalacaktır. Benim bunlarla vurgulamak istediğim nokta şudur: İster evrensel, ister ulusal düzeyde anlaşılsın, kültür kavramı, *şimdi*de yaşayan bizler için asla "geçmişin yükü", "geçmişin mirası" olmakla sınırlı değildir. Kültür kavramı, bizlerin *bugün* belki de geçmişte hiç örneği bulunmayan yeni düşünce, yaşama ve eylem türleri yaratmamızla kapsamı geleceğe doğru sürekli genişleyen bir kavram olarak kalacaktır. Kültür kavramını geçmişin mirasıyla sınırlamak, örnekleri sık görülen bir tehlikeye, bir "kültür tutuculuğu"na ve hatta bir "kültür gericiliği"ne her zaman yol açabilmektedir. İnsanın, kendi varoluşunu yapan evrensel kültür kaynaklarını da, ulusal kimliğini yapan ulusal kültür kaynaklarını da elinden geldiğince yakından tanıması, yine kendisini tanıması bakımından kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ama her çağın, her dönemin, her ulusun kendine özgü sorun, ihtiyaç ve beklentileri ve bunlarla ilişkili olarak geliştirilmiş ideal ve hedefleri vardır ve her çağ, her dönem ve her ulus, bu sorun, ihtiyaç ve beklentilere kendi içinde ve farklı yönlerdeki ideal ve hedefler içinde çözüm arayışı içindedir. Ve en önemlisi, çözüm tek olmadığı gibi, çoğu kez hiç de geçmişte kalan örneklere bakılarak bulunamaz. Hegel şöyle der: "Her çağ öylesine özel durumlar gösterir ve bu durumlar öylesine bireysel ve o çağa özgü şeyler olabilir ki, böyle bir durumda ancak ve bizzat

o durum içinde kalınarak bir karar verme zorunluluğu ortaya çıkarabilir. .... Bu gibi durumlarda bize yardım edebilecek hiçbir temel yasa (ve tarihsel örnek) yoktur ve (tarihteki) benzer durumların anımsanması, yaşanan ânın ve çağın özgüllüğü karşısında hiçbir güce sahip değildir."[19]

Ve işte bu gibi durumlarda yeni arayış, ideal ve amaçlar yeni bir kültürleşme tipini bile getirebilirler. Bu nedenle ister evrensel, ister ulusal düzeyde olsun, kültürün alacağı yön önceden kestirilemez; böyle bir gelecek, kültürün geçmişine bakılarak asla belirlenemez. Her çağ ve her ulus, kendi özgül kültürel gelişimini yaşar. Bu gelişimin kökleri büyük ölçüde geçmiştedir; ama gelişimin alacağı yönü *bugünün* insanının geçmiştekinden çoğu kez farklı veya yepyeni ideal ve hedefleri belirler. Bizim bu ideal ve hedefler altında *bugün* gerçekleştirdiklerimiz veya gerçekleştirmeye çabaladıklarımız, bir sonraki çağ veya kuşak için bir tarih ve kültür mirası olarak evrensel ve ulusal kültüre katılır.

Öyleyse, kültürel gelişimi köstekleyebilecek en önemli yönlerden birisi, bugünün sorun, ihtiyaç ve beklentilerine geçmişte kalan ve çoğunlukla artık geride kalmış olan ideal ve inanç düzenlerini ve kurumları *her durumda* örnek alarak çözüm aramak şeklindeki bir kültür tutuculuğudur. Tarih ve kültür mirasına sahip çıkma arzusu, insanın kendi kişiliğine sahip çıkma, kendini tanıma arzusunun ve etkinliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ama bu, bir tarih ve kültür nostaljisine ve tutuculuğuna dönüşmemelidir. Özellikle "ulusal kültür" söz konusu olduğunda içine daha kolay düşülebilen bu nostalji ve tutuculuk, yanlış bir ulusçuluğa ve her türlü evrensel kültür öğesini "yabancı kültür öğesi" sayan yanlış bir dışlamacılığa yol açabilmektedir. Her ulusal kültür, evrensel kültürün içinde bir parçadır ve doğru ulusçuluk, ulusal kültürü evrensel kültür-

le sürekli alışveriş içinde gören, evrensel kültürden aldıkları kadar evrensel kültüre verdikleriyle de övünen ulusçuluktur. Böyle bir ulusçuluk, kendine güvenen bir ulusçuluktur da. Çünkü böyle bir ulusçulukta bir ulusal megalomaniye de, bir ulusal aşağılık duygusuna da yer yoktur. Çünkü evrensel kültür hiçbir ulus veya uluslar topluluğunun tekelinde değildir. Kant ve Goethe Alman, Rousseau Fransız, Hume İngiliz, Mevlana Türk, Konfüçyüs Çinlidir. Ama onlar her şeyden önce evrensel kültür yapıcılarıdır. Evrensel kültür, insanlığın, binyılların ürünü olan ve bundan sonra da ürünü olacak olan ortak malıdır. Bu yüzden evrensel kültürde kendimizi bir ulusun üyesi olmaktan önce, insanlığın üyesi olarak görürüz. Doğru ulusçuluk, evrensel kültüre katkıları fazla olan uluslar yanında, bu kültüre kendi ulusal katkımızı daha da arttırmaktan geçer.

Bu konuda en önemli husus, bir çağa veya döneme hâkim olan, yaygınlaştırılmış herhangi bir ulusal veya uluslararasılaşmış kültürü (örneğin, günümüzde Angloamerikan kültürünü) evrensel kültür olarak görme ve onu öyle benimseme yanılgısına düşmemektedir. Böyle bir benimseyiş, kültür emperyalizmini besleyen bir yanılgı olarak, güçlü devletlerin güçsüzler karşısında daha da güçlenmesine yarar.

[1] Bkz. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, VI. Bölüm (Vico), Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953, ss.109-128. Anılan bölüm, tarafımdan Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, ss. 283-299.

[2] Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung in der Kulturphilosophie*, Elander, Göteborg, 1939. (Bu kitapta bundan sonraki yazı).

[3] Bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 86.

[4] Bkz. Doğan Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması

Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982. (Bu kitaptaki ilk yazı.)

[5] Ernst Cassirer, a.g.e., s. 3.

[6] a.g.e., s. 6.

[7] a.g.e., s. 9.

[8] a.g.e., s. 10.

[9] Karl R. Popper, *Das Elend Des Historismus*, Almancaya Çeviren R. Kühnemann, Mohr, Tübingen, 1969, s. 16.

[10] Bkz. Doğan Özlem, "Tin Bilimlerine Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Seminer* dergisi, sayı 2-3, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yayını, İzmir, 1984, s. 33. (Bu kitaptaki ikinci yazı.)

[11] Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 15. Kitap, Gotta'sche Buchhadlung, Stuttgart-Berlin, 1872, s. 56. İlk bölümünün çevirisi için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 300.

[12] Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922, s. 185. Kitap tarafımdan Türkçeye çevrilmiştir. (Kitap, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* adıyla 1988'de yayımlanmış, 2. ve 3. baskılar –1997 ve 2007– İnkılâp Kitabevi yayınları arasında yayımlanmıştır.)

[13] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çeviren Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982, s. 159.

[14] Ernst Cassirer, a.g.e., s. 12.

[15] Bkz. Doğan Özlem, "Tin Bilimlerine Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", a.g.e., ss. 46-57.

[16] Doğan Özlem, Ernst Cassirer'in *Devlet Efsanesi* adlı yapıtını tanıtma yazısı, *Cumhuriyet* gazetesi, 3 Ocak 1985.

[17] Karl Löwith, a.g.e., VI. Bölüm (Vico). Çevirisi için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, "Ekler" bölümü, ss. 283-299.

[18] Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 17-18.

[19] G.W.F. Hegel, "Tarih Felsefesi Dersleri" (1. Ders), Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, s. 388.

KÜLTÜR FELSEFESİNDE DOĞALCI VE İNSANCI TEMELLENDİRME*

Ernst Cassirer

Felsefenin sistematik bütünlüğü içinde birbirlerinden ayırmaya çalıştığımız tüm özel felsefe alanları arasında kültür felsefesi belki de en sorunlusu ve en tartışmalı olanıdır. Onun kavramı bile hâlâ belirgin olarak sınırlanmış ve açıkça saptanmış değildir. Bu alanda temel sorunların elle tutulur ve kabul görmüş çözümlerinin olmaması bir yana, bu alan içinde anlamlı ve haklı olarak *sorulması* gerekenin ne olduğu üstünde bile henüz bir uzlaşım yoktur. Bu özgül belirsizlik, kültür felsefesinin öbür felsefe disiplinleri arasında en genci olmasıyla ve öbürleri gibi yerleşik bir geleneğe, yüzyıllar boyu süren bir gelişime dayanmamasıyla da kuşkusuz ilgilidir. Felsefenin mantık, fizik ve etik gibi üç ana bölüme ayrılması daha antikçağda tamamlanmış ve o zamandan beri de pek değişmeden kalmıştır. Kant bile hâlâ bu üçlü ayrımı geçerli sayıyordu. Hatta o, bu ayrımın şeylerin doğasına tamamen uygun olduğunu ve hiçbir iyileştirmeye ihtiyacı olmadığını açıklamıştır.[1] Bu üç alan, mantık, etik (ahlak felsefesi) ve fizik (doğa felsefesi) yanında felsefi problematizasyonda bir başka tarzın ve yönün de bu-

* Özgün metin: *Naturalistische und humanistische Begründung in der Kulturphilosophie*, Elander, Göteborg, 1939.

lunduğunun farkına, modern düşünce ancak adım adım varmıştır. Rönesans dönemi, kuşkusuz bu bakımdan özel ve özgül bir gelişime doğru giden başlangıcı oluşturur. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yavaş yavaş, Dilthey'ın "tin bilimlerinin doğalcı sistemi" olarak adlandırdığı yeni bir yönelim ortaya çıkar. Ne var ki, geleceğin kültür felsefesinin ilk tohumlarını içinde taşıyan bu "tin bilimlerinin doğalcı sistemi", çağın felsefe sistemleri arasında henüz yeri yurdu belirsiz bir halde kalır. Burada kendini göstermeye başlayan yenilik, uzun bir süre daha arka plana itilir ve engellenir. Bu engelleme hiç de rastlantısal veya ilk bakışta önemsiz gibi görünecek türden değildir. Çünkü bu engelleme, modern düşüncenin ilk yüzyıllarını tamamen kuşatan ve en sağlam, olumlu ve üretken kabul edilen bir güçten kaynaklanıyordu. Bu güç, bu çağın bilgi idealini biçimlendirmiş olan matematik ve matematiksel doğa bilimiydi. Bunların yanında, yani geometri, analitik ve mekanik yanında tin bilimlerine, gerçekten de sağın-bilimsel problematizasyon tarzı bakımından hiçbir yer verilemez gibi görünüyordu. Bir kez kültür gerçekliği felsefi akıla geçişli, yani felsefe için nüfuz edilebilir olmalıydı; o, mistik bir karanlığa terk edilmemeli ve teolojik geleneğin zincirleri içinde bırakılmamalıydı. O, tıpkı fiziksel kozmos gibi, matematiksel yoldan kavranmak ve açık kılınmak zorundaydı. Bu temel bakış altında Spinoza, etik ile geometri arasında sistematik bir birlik kurmayı denedi. İnsan dünyası bundan böyle artık hiç de bir "devlet içinde devlet", genel evren düzeni içinde bir istisna olarak konumlanamazdı. İnsanı ve yapıtını (*Werk*), tıpkı çizgileri, düzlemleri veya şekilleri ele aldığımız gibi inceleyebilmeli ve betimleyebilmeliydik. Spinozacı birlik öğretisi, kendisini en keskin biçimde işte bu talepte açığa vurur. Bu öğreti, yalnızca metafiziksel değil, hatta aynı zamanda pek sert bir yöntemsel tekçiliktir (monizm). Do-

ğadaki zorunluluğa upuygun (*adequat*) olan felsefi bilgi içinde *erek* kavramı silinir ve ortadan kalkar. Çünkü Spinoza'ya göre, bu kavramın kaynağına gittiğimizde açığa çıkan şudur ki, bu kavram, saf matematiksel yasa kavramı dışında gerçekliği olan bir şey sayılamaz. O, insanbiçimsel (antropomorfik) bir yanılgı ve bir kendi kendini aldatıştan başka bir şey değildir.

Spinoza'nın yöntemsel tekçiliği, kendisinden sonraki dönemi de en güçlü şekilde belirlemiştir. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Spinozacılığın yeniden dirilişinde en önemli ve ayırt edici motifi oluşturan da yine bu birlik talebiydi ve Schelling bu konuda doğrudan doğruya Spinoza'ya bağlanabilmişti. O açıkça, kendi özdeşlik felsefesinin, ilk kez Spinoza'nın soğuk bir taslak içinde ortaya attığı şeyin tamamlanmasından başka bir şey olmak istemediğini belirtmiştir. Schelling, 1801'de yayımlanan Felsefe Sistemimin Betimi'nde şöyle der: "Felsefenin doğası, nesneleri nasılsalar öyle, yani sonsuz ve mutlak özdeşlik olarak onları ne iseler öyle göstermek olduğundan, doğru felsefenin kanıtı, mutlak özdeşliği (sonsuzu) kendisinden dışarıya taşımamasında ve var olan her şeyin bizzat sonsuzluk olmasında bulunur. Şimdiye kadarki felsefede bu ilke her ne kadar kanıtlamasını tam olarak geliştiremediyse de yalnızca Spinoza tarafından bilinmiş ve açıkça ifade edilmiştir."[2]

Ama Spinoza'ya duyulan güven ve bağlılığın bu sözlerle perçinlenmesine rağmen Schelling sorunu hiç de Spinoza'nın bıraktığı yerden ele alıp işlememiştir. Çünkü her ne kadar Schelling de doğa ile tin arasında mutlak bir özdeşlik olduğunu öğretirse de bu özdeşlik içinde doğa kavramı, temelli bir dönüşüme uğramıştır. Schelling doğadan söz ettiğinde, yer kaplayan ve hareket içindeki varlığı düşünmez; doğayı geometrik düzenlerin ve mekanik yasaların bir içerik kavramı olarak tasarlamaz. Tersine, doğa onun için canlı biçim ve güçlerin

bir toplamı olarak vardır. Matematiksel fiziğin "doğa" kavramı, Schelling için kaba bir soyutlamadır; gerçek doğa kavramının, üzerine gölge düşürülmüş halidir. Doğa özgün ve asıl gerçekliğine yalnızca organik oluşumlar ve organik biçimlenmeler içinde sahiptir. İşte felsefi düşünce, varlığın bu ilk basamağından tinin kendine özgü dünyasına doğru yükselir ki, bu dünya tarih ve kültür dünyasıdır. Bu yol, bize zaman ve uzayın, madde ve kuvvetin yasalarını öğreten kuramsal (teorik) felsefeden kılgısal (pratik) bilinç dünyasına ve onun üstünden de en yüksek basamağa, yani estetik seyire (*Anschauung*, *contemplation*) doğru giden bir yoldur. Schelling şöyle der: "Bizim doğa diye adlandırdığımız şey, giz dolu, harika bir biçim içinde kendini saklayan bir şiirdir. Biz ancak, bu gizi saran örtüyü kaldırabildiğimiz oranda bizi olağanüstülüğüyle şaşkına çeviren, elimizin altından hep kaçıp duran tinin macerasını tanıyabiliriz. Çünkü ulaşmaya çalıştığımız fantezi ülkesi, duyular aracılığıyla ve duyumları ifade eden sözcüklerle, ancak ışığı yarı yarıya geçiren bir bulut arasından görülebilir."[3]

Romantiklerin kültür felsefesi, Schelling'in bu temel görüşü üzerine bina edilir. Romantizm, gücünü de, zayıflığını da şu noktada taşır: O, tüm bilinç fenomenlerini, mitolojik düşüncenin karanlık başlangıçlarından, destan ve şiirden başlayıp düşüncenin dilde, bilimde ve felsefedeki en yüksek ürünlerine kadar her şeyi tek bir bakış açısı altında bir araya toplar ve tüm bunları tek bir ilkeden hareketle açıklamak ister. Schelling'in sözünü ettiği "fantezi ülkesi" ile pekin mantıksal bilgi alanı burada tamamen birbiri içine geçerler. Onlar birbirinden hiç de ayrı tutulmazlar, tam tersine sürekli olarak birbirinin topraklarını işgal eder ve birbirini örterler. Romantizm işte bu imgelem ve sezgi gücünden hareketle en yüksek ürünlerini yaratır. Doğayı tamamen bu bakış içinde ve bu bakışla kavrar; giderek tin-

sel varlığın tüm biçimleri de bu bakışla kavranır. Öyle ki, söylencenin (mitos) ve dinin, dilin ve şiirin, ahlakın ve hukukun özgün ve derin kaynakları hep bu bakışta içerilmiştir. [Johann Gottfried] Eichhorn veya [Friedrich Karl von] Savigny, Jakob Grimm veya August Boeckh adlarını anmak, hukuk tarihinin, dil tarihinin, klasik antik sanatın temellendirilmesi bakımından bu hareketin anlamının ve işlevinin ne olduğunu göstermeye yeter. Romantizm felsefesi hiç kuşkusuz, hukuka, dile, sanata, kısacası tinsel olaylara yönelen ve bu konuda önü güçlüklerle dolu olan bilimsel çalışmanın zeminini genişletmiştir ve bu olaylara daha derinliğine yönelmeyi teşvik etmiştir. Ama Romantizm içinde böyle bir çalışmada tek bir *ilke*ye dayanmanın pekin mantıksal anlamda olanaklı olup olmadığı ve bu felsefenin buna yetkisi bulunup bulunmadığı asla sorulmamıştır. Çünkü Romantizm, bu soruyu sormakla kendisini yadsımak, aklın aydınlık ışığına geri dönmek zorunda kalacaktı. Çünkü Romantizmin temel inancına göre, bu olayların özniteliği zaten insan zihni tarafından kavranabilir bir şey değildir ve zihne daima kapalı kalacaktır. Burada bir "ilke" aranacaksa, bu ilke mantıksal bir temellendirme içinde bulunamaz; tersine, burada ancak yarı söylencesel (*halbmythische*) bir "başlangıç" söz konusu olabilir. Tüm tinsel şeylerin bu başlangıcı, aynı zamanda hem giz dolu hem de apaçık olan bu başlangıç, Romantizm için "toplum tini"dir. Gerçi her ne kadar burada tinselci bir metafiziğin diline başvuruluyorsa da bu da bir doğalcılıktır. Çünkü tarih ve kültür burada tamamen organik yaşamdan filizlenmektedir. Tarihin ve kültürün kendilerine ait bir "otonomi"leri yoktur; onlar yasaları kendilerinde olan bağımsız alanlar değildir. Tarih ve kültür, Ben'in, insanın ilksel kendiliğindenliği (*Spontanite*) temelinde oluşmazlar; tersine, onlar organik yaşamın kendi kendisini bütünlemesinin ve serpilmesinin meyveleridir.

Nasıl ki bir ağaç gelişebilmek için köklerini yerin altına doğru yaymak zorunda ise, hukuk, dil, sanat, ahlak da ancak toplum tininin köklerinden güç alarak yeşerip serpilebilirler. Romantik inançtaki bu sarsılmazlık ve kesinlik, bir sekinci (kiyetist) düşünce öğesini de içerir. Çünkü bu durumda kültür dünyası artık, özgür eylemler dünyası olarak görülemez; tersine, o bir kader olarak yaşanır. Örneğin Savigny, hukuku tamamen töre, alışkanlık ve halk inançları zemininde temellendirmeyi ve onu bu alanlarla sınırlandırmayı dener. O, hukukun yalnızca bu gibi "içkin, sessiz sedasız etkisini sürdüren güçler" aracılığıyla yeşerip serpilebileceğini sürekli vurgular. Theodor Litt, bu organolojik metafiziğin temel düşüncelerini özel bir açıklıkla ele aldığı ve yöntemsel açıdan eleştirdiği *Individuum und Gemeinschaft* (Birey ve Topluluk) adlı yapıtında şöyle der: "Organizmacı düşüncenin çıkış yolunu ve temel saikini (moment) şu oluşturur: Bu düşünce, evrensel sürecin bin bir çeşitliliğinin yalnızca yüzeydeki bir görünümü olan organik varlığa düşsel bir kesinlik yüklemiş ve coşkulu bir plastikle, bu organik varlığın gücünü her şeyin yönlendiricisi kılmıştır. İşte onun zayıflığı da buradadır. O .... bunu kabul etmekle, tekil insani varoluşu, yani kültürün taşıyıcısı olarak bu öğretinin vazgeçilmez öğesini oluşturan şeyi ortadan kaldırmıştır."[4]

Bu zayıflık ve tehlike ilk kez, Romantizmin doğanın ve tarihin üstüne örttüğü bu örtünün kaldırılmasıyla tamamen açığa çıkmıştır. Bu, artık böyle Romantik bir bilgicilikle yetinilmediği, yaşamın temellerine böyle saf sezgisel yolla yönelmekten sakınıldığı, tersine, bunların yerine canlılık (yaşama) üstüne *sağın bilgi*nin talep edildiği bir anda olmuştur. Bunun sonucunda Schelling'in doğa felsefesi terk edilmiş ve onun yerini saf deneysel bilim ideali almıştır. Bu bilim, canlılığa (yaşamaya) ilişkin tüm fenomenleri, hatta bu arada "tinsel" fenomenleri

bile, genel doğa yasalarından hareketle açıklamak isteyen bir bilimdir. Genel canlılık öğretisi, kuramsal biyoloji bu konuda örneği ve modeli oluşturacaktır. Öyle ki, onlar tüm tarih incelemesi ve tüm kültür felsefesi için de örnek ve modeldirler. Bu yeni yönelim, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında olgunluğuna erişmiş ve en anlamlı ifadesini Fransız kültür felsefesinde bulmuştur. Bu çevrede yer alan düşünürler, felsefi kariyerlerini Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden yapmışlardır ve pozitivizmin bu başyapıtı, bu düşünürlerin yöntem ve soruyu ortaya koyuş biçimlerini belirlemiştir. Ama onları genel felsefi düşüncelerden çok, pozitivizmin karşılarına koyduğu şekliyle "bilim"in ("pozitif bilim"in) kendisi etkilemiştir. Onların benimsedikleri evren tablosu "pozitif bilim"in sunduğu evren tablosuydu ve onlar için geçerlilik taşıyan tek şey klasik fizikti. Bu fiziğin temel aksiyomu olarak geçerliliği onaylanan şey ise nedensellik ilkesiydi ve bu en iyi şekilde "Laplace'çı düşünce"de kendini gösteriyordu. Öyle ki, eleştirel yönelimli ve Kant'a bağlı düşünürler bile bu fizikalist kavrayış biçimini sarsmaya, eleştirmeye niyetli görünmüyorlardı. Burada örnek olarak Otto Liebmann'ın özlü ve olgun yazısından bir alıntı yapılabilir. Liebmann, *Klimax der Theorien* (Kuramların Yükselişi) adlı yazısında kesin belirlenimcilik (determinizm) tasarımının, insan düşüncesi için olduğu kadar tüm araştırma ve bilgi alanları için de aynen geçerli olduğunu belirtmiş ve bu nedenle tinsel ve fiziksel dünyaya eğilen bilimler arasında esaslı bir ayrım bulunmadığından yola çıkmıştır. Liebmann şöyle der: "Yıldız ve atomların mı, yoksa pazar fiyatları ve dolaşımdaki kâğıt paranın mı ele alınacağını; yeryüzünün jeolojik dönüşüm ve değişimlerinin mi, yoksa Livius'un anlattıklarından ötede Roma tarihinin yeniden araştırılıp kurgulanmasının mı gerektiğini; insani karakter, karar ve eylemlerin mi, yoksa

denizlerdeki akıntılar ve meteorolojik hareketlerin mi soru konusu yapılacağını belirlemek için rasyonel bilimin temel varsayımını çocuksu yanılgılardan ayıran şeyi saptamak zorunludur. Bu temel varsayım şudur: Gerçekliğin bizim gözlemimize geçişli bölümlerinde kesin bir nedensellik hüküm sürmektedir ve tüm gözlemlerimiz bu kesin nedenselliği en sağın biçimde doğrulamaktadır. Ama en güç sorun, bilimin dayandığı bu temel inançla, istençten (iradeden) kaynaklanan ahlaksal özgürlüğün ve düşüncenin bizzat mantığın kendisinde somutlaşan özgürlüğünün nasıl bağdaştırılıp birleştirileceğidir ve sorun bu haliyle aşkındır. Ama bu sorunun çözümünün nerede ve hangi yönde araştırılacağı sorusu, bizim bilgikuramsal (epistemolojik) ilgimizin dışındadır ve bizi sınırlandıramaz. Ama yine de açıkça belirtmek gerekir ki, bilgikuramsal alanın dışına taşmasak da burada bizi dıştan zorlayan, rahatsız eden bir şey vardır. Buna rağmen bilelim ki, sınırı aştık mı yanılgılara da yol açmış oluruz. .... Bilimde kuraldışı olana, istisnaya yer yoktur ve olup biten her şeyin istisnasız ve tam olarak yasalara uyduğuna *inanmak* gerekir. Yani nedensellik ilkesinin koşulsuz, nesnel geçerliliğinden asla kuşku duyulamaz. Bu her ikisi de (nedensellik ve koşulsuz, nesnel geçerlilik) doğrudan doğruya birbirinin yerine kullanılabilecek kavramlar veya eşanlamlı (sinonim) sözcüklerdir."[5]

Ben bu tümceler üstünde özellikle durmak istiyorum. Çünkü bu tümceler, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında doğa biliminin ve felsefenin genel konum ve sorunlarının nasıl anlaşıldığını özel bir açıklık ve derinlikle göstermektedir. Burada doğa bilimi ve felsefe artık, bir yol ayrımına geldiklerinin ayırdındadırlar ve bundan kaçınacak gibi de görünmemektedirler. Öyle ki doğa bilimi de, felsefe de ya "Laplace'çı düşünce" idealini kabul etmek zorunda kalacak ya da kendilerini kuraldışı

olana, doğa yasalarınca belirlenemeyen istisnalara teslim edeceklerdir. Ama hangi yola sapıldığında zehirli kaptan sakınılmış olacağı, zaten bu koşullar altında bilgi kuramcıları ve eleştirel filozoflar için soru konusu bile değildi. Bugün Liebmann'ın bu tümcelerini okurken bizi pek özel bir duygu kaplar. Bu tümceler aşağı yukarı 50 yıl önce (zamanımızdan 100 yıl önce -ç.n.-) yazılmıştır. Ama bu kısa süre içinde ne olmuştur da bilgi eleştirisinde ve genel bilim öğretisinde her şey birdenbire değişmiştir? Bugün hiçbir bilgi kuramcısı, evrensel belirlenimcilik ilkesini Liebmann'ın ona verdiği bu biçimiyle benimseyip izlemek istemiyor. Çünkü bilgi kuramcısı bugün kendisini bu konuda öylesine zor sorular ve kuşkular içinde buluyor ki. Üstelik bu soru ve kuşkulara onu sürükleyen şey, modern kuramsal fiziğin bizzat kendi içindeki gelişimidir. Gerçi ben, bu kuşkuların nedensellik kavramı için bir tehlike taşıdığına ve nedenselliğin bizzat belirlenimsizciliği (indeterminizm) bile açıklamada bize yol gösterici ve yararlı olacağına inanıyorum. Ne var ki, genel nedensellik ilkesinin ifade ettiği ve etmediği şeyi, her durumda ve her seferinde yeniden denetlemek gerekir. Bir başka yerde enine boyuna ele almış olduğum nedensellik sorununun bu yönüne burada yeniden dalmak istemiyorum.[6] Bunun yerine, kısa yoldan, evrensel belirlenimcilik aksiyomunun kültür bilimlerinin kuruluşu ve kültür felsefesinin temellendirilmesi bakımından geçirdiği evreleri göz önüne almak istiyorum. Evrensel belirlenimcilik aksiyomuna tam olarak sahip çıkmış ve onu neredeyse saldırgan bir tutumla savunmuş olan Fransız kültür felsefesi düşünürleri, bu konuda her ne kadar sağın fiziği örnek almaya özen göstermişlerse de ne matematikçi ne de fizikçiydiler. Onların ilgisi bir başka yöndeydi. Temel görüşlerini belirleyen, Newton'un veya Laplace'ın sunduğu evren tablosu değil, tersine, Darwin ve Spencer'in evren tablolarıdır.

Darwin ve Spencer'in evren tablolarında da, Schelling'in ve Romantizmin doğa felsefelerinde olduğu gibi, doğa ile kültür birleştirilmiş ve bir ve aynı kaynağa taşınmışlardır. Bu da her ikisini bir ortak yasa altına, yani evrensel gelişim (evrim) yasası altına sokmakla yapılmıştır. Ama doğa ile kültürü bu birliğe sokma çabası, Schelling ve Romantiklerinkiyle karşılaştırıldığında bir dönüşüme uğramış ve Schelling ve Romantiklere tam karşıt bir görünüm kazanmıştır. Çünkü doğa ile kültür arasındaki ayrım, artık Romantizmde olduğu gibi doğanın tinselleştirilmesi yoluyla değil, tersine, kültürün maddeselleştirilmesi yoluyla aşılmak istenmiştir. Buna göre, eğer sağlam bir kültür bilimine ulaşılmak isteniyorsa, metafizik veya teolojinin değil, tersine, kimya ve fiziğin, zooloji ve botaniğin, anatomi ve fizyolojinin yolundan gidilmelidir. Romantiklerde olduğu gibi burada da organizm örnek alınacaktır; ama ancak şu koşulla: Organizm, son çözümde mekanizme dayanmalı ve tamamen bu mekanizm içinde görülmelidir.

Bu çevrenin ilk düşünürlerinden biri [Charles-Augustin] Sainte-Beuve'dür. O, kültür ve yazın tarihi bakımından yeni bir inceleme tarzının gereğini savunmakla kalmamış, böyle bir tarzı kendisi ustaca ortaya koymuştur. O ne bir filozoftu ne de bilimin herhangi bir anlam ve alanında bir sistematikçi olarak gösterilebilir. Onun özgüllüğü, genele ve temelde yatana eğilmesinde değil, tersine, tekil bilgiler çokluğuna ve pek ince ayrıntılara bakışında yatıyordu. Bu açıdan bakıldığında, kültür tarihine yönelik gözlem tarzında tamamen yeni bir açıdan hareketle çok zengin bir bilgi malzemesi meydana getirmiştir. Onun Fransız düşünce çevresi üstündeki etkisi öylesine güçlü olmuştur ki, Anatole France onu on dokuzuncu yüzyılın "evrensel öğretmeni" (*doctor universalis*) olarak adlandırmıştır. O da kendisini, seve seve kültür alanında çalışan bir doğa

araştırmacısı olarak ilan etmiştir. O, "un naturaliste des esprits" ("tinin –kültürün– bir doğalcısı") kültürü doğalcı açıdan ele alan birisi olmak istemiştir.[7] Ama Sainte-Beuve'ün kıvrak bir zekâ ve virtüözlükle ve görülmemiş bir sezgi yeteneğiyle ele alıp işlemiş olduğu ne varsa ilk kez, büyük öğrencisi Hippolyte Taine tarafından sağlam ve sağın bir *yöntem* altında yeniden ele alınıp işlenmiştir. Taine, her şeyden önce, tüm kültür tarihini inceleme tarzında geçerli olabileceğini ileri sürdüğü sağlam bir şemayı izler. Taine'e göre özel ve tekil kültür olaylarını tümel olarak açıklayabilmemizi sağlayan üç koşul vardır: ırk (*race*), çevre (*milieu*) ve an (*moment*). Bu üç temel öğeyi bir kez sağlamca saptayıp sıkı sıkıya kavradık mı, sorun tamamen çözülecektir. Bunları doğru şekilde birbirlerine bağlarsak, artık tarihsel ve kültürel fenomenler, tüm kapsam ve bütünlükleri içinde açıklanır ve burada gizlerin nasıl çözüldüğünü görebiliriz. Ve şurası tartışma götürmez ki, Taine başyapıtlarında, *Histoire de la Littérature Anglaise* (İngiliz Yazını Tarihi) ve *Philosophie de l'Art*'nda (Sanat Felsefesi) bu gizi ortadan kaldırma yönünde gerçekten başarılı olmuştur. O, kendileri aracılığıyla belli bir çağın özniteliğini ve temel tinsel durumunu aydınlığa çıkarma kaygısıyla sayısız bireysel örnek vermekten yorulmaz. Ama o bu veriler çokluğuna dalarken hiç de yöntemli ve planlı çalışmaz. Bunları, her bulduğu yerde sevinçle ve sıkı bir sınamadan geçirmeksizin kabullenir. Bir anekdot, burada onun için sanki bir tarihsel haber veya belgesel bir kaynakmışçasına kabul görür. Bir peygamber sözü, zamanın bir söylentisi, bir anılar kitabından alınmış sözler eleştiri süzgecinden geçirilmeden onaylanır ve gerekli yerlerde kullanılır. O kendi betimini, yine kendisinin "de tout petits faits significatifs" ("anlamı büyük küçük olgular topluluğu") olarak adlandırdığı bu gibi karekteristik bireysel olgulara dayanarak inşa eder. Ama şura-

sı tartışma götürmez ki, Taine'in kendisi de bu konuda, yani bireysel olguların yüzeysel bir şekilde bir araya toplanmasının asla sağlam şekilde temellendirilmiş bir bilimsel *kurama* götüremeyeceğini kuşkusuz açıkça biliyordu. Taine için kuramın tamamlanması, işin kurgusal ve tümdengelimsel (dedüktif) yanıydı. "Apres la collection des faits la recherche des causes" ("Olgular toplandıktan sonra nedenler araştırılacaktır"): Yani önce tek tek deneysel veriler toplanacak, daha sonra bu verilerin ardındaki güçlerin, nedenlerin araştırılması gerekecektir. Taine'e göre, pozitivizmin temel ilkelerini ciddi olarak izlediğimiz sürece bu güçleri (nedenleri) bulup ortaya çıkarmak hiç de zor değildi. Onları saf *içkin* (*immanent*) güçler (nedenler) olarak düşünmemiz gerekir, *aşkın* (*transendent*) güçler olarak değil. Kültürel olayların ardındaki güçler (nedenler), Romantiklerin kuramlarında olduğu gibi duyularüstü bir evrene ait kişiliküstü birlik ve bütünlükler değil, tersine, yine madde evrenini yöneten ve ona egemen olan şeylerdir. Taine, Sanat Felsefesi'nin girişinde şöyle der: "İzlemeyi denediğim ve şimdi tüm tin bilimlerine mal olmaya başlayan modern yöntem, insanın tüm yapıtlarını olgular ve ürünler olarak görmeye, onların özelliklerini göstermeye ve kökenlerini araştırmaya yöneliktir; başka bir şeye değil. Böyle bakıldığında, bilim ne onaylayıcı ne de yargılayıcıdır; o yalnızca saptar ve açıklar. Kültür bilimi, botaniğin portakal ağacı ve defneyi, kızılçam ve kayın ağacını ele alırkenki ilgi ve tavrına özdeş bir ilgi ve tavırla hareket etmelidir. Zaten kültür bilimi, bitkilerle değil de insani yapıtlarla ilgilenen bir uygulamalı botanik türünden başka bir şey değildir. O, bu tarz içinde genel hareketleri izler; zaten bugün tin bilimleri (*sciences morales*) ile doğa bilimleri birbirine iyice yaklaşmıştır ve birinciler, ikincisinde gerçekleşen aynı kesinlik ve aynı ilerlemeye sahip olabilirler."

Biz bir grup olguyu fiziksel, bir başka grup olguyu tinsel veya Taine'in deyimiyle "moral" olgular olarak gösterdiğimizde, burada olsa olsa herhangi bir içeriksel ayrımı dile getirmiş oluruz. Ama onların *bilgisine* ulaşmak için tekil olguları asla kendi başlarına değil, tersine, daima ve ancak, ait oldukları nedensel bağlamlar içinde ele almak gerekir ve nedensel ilişkiler, her iki halde de, yani hem fiziksel, hem tinsel olgularda aynı tarzda ve aynı pekinlikle saptanmalıdır. Taine şöyle devam eder: "İkbal düşkünlüğünün, cesaretin, dürüstlüğün nedenleri vardır ve bu nedenler tıpkı sindirimin, kas hareketlerinin, vücut sıcaklığının nedenleri gibidir. Kötülük ve erdem, tıpkı zaç ve şeker gibi, belli nedenlerin ortaya çıkardığı sonuçlar ve ürünlerdir ve her karmaşık olgu, öbür basit olguların birbirlerine bağlanmasıyla oluşur. Öyleyse tinsel (moral) şeylerin basit verilerini araştıracaksak, bunu tıpkı fiziksel özellikleri nasıl araştırıyorsak öyle yapacağız. Büyük, genel, temel nedenlerin bir dizisi vardır ve nesnelerin genel yapısı ile olayların büyük dizisi bu nedenlerin eseridir. Dinler, felsefe, şiir, sanayi ve teknik, toplum ve aile biçimleri, bu genel ve temel nedenlere bağlı olarak veri halinde karşımıza çıkan oluşum kalıplarından başka şeyler değildir."

Taine tam bir güvenle şunları da ekler: "Bugün tarih, tıpkı zoolojinin anatomiye dayanması gibi, dayanacağı kendi anatomisini bulmuştur. Tarihi kendine özgü bir bilim alanı olarak olanaklı kılmak istiyorsak (ki, biz buna çabalıyoruz); filolojik, dilbilimsel (lingüistik) veya mitolojik bir sorunu ele almamız olanaklı olacaksa, bu konularda yeni, verimli sonuçlara ulaşabilmek için bu yolda ilerlemek zorundayız."[8]

Tarihsel belirlenimciliğin temellendirilmesi üç yönde ve üç değişik sistematik düzlemde araştırılabilir ve burada fizikalist, psikolojist ve metafiziksel temellendirmeler ayırt edilebilir.

Birincisi, en açık ifadesini Fransız pozitivizmi içinde yer alan düşünürlerde, Comte'da, Sainte-Beuve'de, Renan'da, Taine'de bulur. İkincisi, çağdaş felsefede Spengler'in kültür felsefesiyle temsil edilir. Üçüncüsü, kendisini Hegel'in tarih felsefesinde ve onun *Tinin Görüngübilimi*'nde gösterir. Fizikalist kavrayış ve temellendirme, insan dünyasındaki (tinsel alandaki) tüm oluşumların genel doğa yasalarına dayandığından ve bu oluşumların kesin doğa koşullarından çıktığından hareket eder. Fiziksel özellikler; yer (coğrafya), iklim, soyaçekim yasaları ve toplumsal taklit; toplumsal oluşumların temel etkenleri bunlardır ve bu oluşumlar bu temel etkenlerce tamamen ve kesinlikle belirlenmiştir. Öznenin, Ben'in, kişinin bu yasaları kırabilecek ve bu etkenleri değiştirebilecek hiçbir gücü, hiçbir kendiliğindenliği (*Spontanite*) yoktur. Ama yine de bu kuram içinde bile Ben'in etkinliği tamamen sınırlanmış değildir. Çünkü bu etkinliğin en sıradan herhangi bir bölümünde bile kişinin kendini "geliştirebileceği" öngörülmüş ve onaylanmıştır. Fizikalist kuramın "gelişme" kavramına göre hiçbir canlı kendi çevresine tam bağımlı değildir ve çevresine katılma gücüne sahiptir. Ama bu katılma onun uğradığı (maruz kaldığı) bir şey değildir; tersine o, kendisini çevresine "uyarlar". O halde bu canlı, belli sınırlar içinde kalsa da kendi kendisini değiştirebilir. Böylece fizikalistlerin "gelişme" kavramı çift yüzlü bir görünüm alır. O bir yandan katı bir doğal kaderi ifade eder; ama öbür yandan canlının (ve açıktır ki, insanın) çevresine "uyarken" bu çevreye kendinden bir biçim verebileceği anlamını taşır. Comte, gelişme kavramının bu çift yüzlülüğünü ifade edebilmek için ilgi çekici bir kavram, "değiştirilebilir kader" (*fatalité modifiable*) kavramını kullanmıştır. Ne var ki, şunu açıkça belirtmek gerekirse, deneysel ve pozitif olduğuna inanılan bu kavram, Comte'un kendilerine karşı savaş açtığı

metafiziksel kavramlardan fazla farklı değildir ve kendi içinde güçlükler ve antinomik bir iki-bölümlülük taşımaktadır.[9]

Benim psikolojist diye adlandırdığım ikinci tarihsel kadercilik biçimi Spengler tarafından temsil edilir. Spengler'ci kurgu, pozitivist doğalcılığın sınırları üstüne çıktığına inanır. O, kültürü belli fiziksel etkenlerin bir ürünü olarak görmez; tersine, kültürde belli *ruh durumları*nın (*Seelentum*, haleti ruhiye) bir dışavurumunu görür. Bu ruh durumları mantıksal olarak çıkarsanabilir ve açıklanabilir şeyler değil, tersine, ilksel bir verili durum olarak kabul edilmelidirler. Biz belli bir kültürün ne yolla ve nereden meydana geldiğini soramayız; çünkü bir kültürün doğuşu daima mistik bir edimdir. Bir kültür birdenbire, bir büyük ruh darbesiyle, "sonsuz çocukluğunu yaşayan insanlığın ilksel bir ruh durumundan serpilip ortaya çıkar." Bu serpiliş, doğabilimsel kavramlarla betimlenemez; tersine, o ancak karine (*Ahndung*) yoluyla anlaşılabilir. Böyle olunca, kültür felsefesinin özgül aracı, *organon*'u, bilim değil, tersine şiirdir, şiirleştirmedir. Spengler şöyle der: "Tarihi bilimsel olarak ele almayı istemek, en sonunda daima biraz çelişkilidir .... Doğa, bilimsel olarak incelenmelidir; ama tarih üstüne ancak şiir yazılabilir."

Ve böylece Spengler, kendi dünya tarihi "destan"ını ve Batı'nın çöküşü üstüne "trajedi"sini yazar. O, Apolloncu (Apolinistik), Arap-Magik, Faustik (veya poetik) adlarıyla bize sunduğu bir büyük kültürler dizisi üstünde çalışır. Bu kültürlerden her biri tamamen kendi içine kapalıdır; öbür kültürlerle karşılaştırılamaz ve bir başka kültür aracılığıyla anlaşılamaz. Çünkü her kültür, bir defalık bir ruh durumunu ifade eder. Bir kültür "serpilir" ve "solar"; ama hiçbir zaman aynı tarzda bir daha tekrar edemez. Bu mistik kader, bireysel varlığı (tek insanı) ve bireysel eylemi de sıkıca kendisine bağlar, onu çepeçevre kuşatır. Hem bireysel varlık (insan) hem de onun eylemi,

doğalcı pozitivizmin "değiştirilebilir kader"ine bile yer vermeyen çok sıkı ve açık vermez bir zorunluluk altındadır. Çünkü burada her türlü değişiklik yapabilme olanağı ortadan kalkmıştır. Çünkü bir kültürün serpilmesi ve solması bizim hiçbir şekilde değiştiremeyeceğimiz bir kader hükmüdür. Kaderimizi ellerimize alamayız; dört bir yandan bağlandığımız Ixion'un[10] tekerleğini durduramayız ve onu bir başka yöne çeviremeyiz. Kültüre can veren ruh durumlarının "engel tanımaz yaşam akışı" önünde tüm bireysel varoluş ve bireyin her türlü istenci (iradesi) yok olmaya mahkûmdur. Birey, kendini bu kadere bağlamaktan ve onun karşısında kendi hiçliğini tanımaktan başka hiçbir şey yapamaz.

Çap bakımından buna tamamen karşıt bir yorumu Hegel'in tarih felsefesinde görürüz. Çünkü Hegel felsefesi bir özgürlük felsefesi olmak ister. Ne var ki, Hegel sisteminin temelinde yatan şey olarak metafiziksel idealizmin özgürlük idesi, özgürleşme sürecinin ancak sonsuz öznede, yalnızca "mutlak özne"de tamamlanacağını kabul eder; sonlu öznede değil. Özne her zaman için bağımlıdır; çünkü o, dünya tarihinin basit bir uğrak noktasından, dünya tininin hizmetinde olan bir araçtan başka bir şey değildir. Sonlu özne, kendi eylemlerinin yapıcısı olarak görünürse de o aslında mutlak idenin tımarı altındadır. Özneye rolünü veren ve onun etki alanını belirleyen, mutlak idedir. İşte tam burada Hegel'e göre "aklın hilesi" (*List der Vernunft*) denen şey vardır. Bireyler kesinlikle bağımsız olduklarını sanırlar ve bu sanıyla gerçek bir bağımsızlığı yaşamlarına geçiremeksizin kendi kendilerini aldatmış olurlar. Mutlak ide (akıl) bireylerin kendi özel amaç ve tutkularına sinerek bunları kullanır. Ama mutlak ide, bu amaç ve tutkuları hiç de bireyler adına değil, tersine yalnızca kendisi için kullanmaktadır. Böylece burada da birey, kendi kendine ve yalnızca kendisi için ha-

reket eden idenin gücü karşısında basit bir kukla olarak kalır. Biz, kendiliğimizden hareket ettiğimize inanırız; oysa harekete geçirilmekteyizdir. Biz, bizi kendi amacı doğrultusunda yönlendiren yüksek bir gücün araçlarıyızdır ve onun buyruklarını yerine getirmekteyizdir.

Şimdi, fiziğe, psikolojiye ve metafiziğe bağımlı olduğumuzu ilan eden bu üç tür zorunluluk karşısında herhangi bir çıkış yolu var mıdır? Ve biz bireysel varlığımıza ve eylemimize yeniden bağımsız bir anlam ve bağımsız bir değer kazandıracak olan kaldıracı nerede bulabiliriz?

Bize kültür felsefesinde bir çıkış noktası sağlayacak olan bu sorunun yanıtını burada ilkeli ve sistematik bir bakış altında formüle etmeyi deneyemeyeceğim. Bu sınırlı çerçeve yazısı içinde böyle bir sistematik konumlama yerine tarihsel bir betim yapmakla yetinmek zorundayım. Bu betim, en kısa yoldan ve en iyi şekilde ancak kültürün yalnızca "insancı" (hümanist) yönden yeniden temellendirilmesi soyut idealini benimsemiş olmakla kalmayıp bu insancı temellendirmeyi yapıtlarıyla gözlerimizin önüne seren ve bu ideale anlam ve yaşam katan insanların adlarını anmakla yapılabilir. Alman yazınının klasik çağında, yani on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Rönesans insancılığından (hümanizm) tamamen başka bir tarz ve çok daha geniş bir uzanım ve derinliğe sahip yeni bir insancılık ortaya çıkmıştır. Gerçi Rönesans insancılığı hiç de öyle yüzeysel bir hareket olmamıştır. O da evrensel bir insan eğitimi idealine vücut veren, bunu doğrudan doğruya yaşamına sokmak isteyen ve sokmuş olan Erasmus gibi büyük insanlara sahiptir. Ama parola sözcük, "ad fontes" ("Kaynağa dön!") bu dönemi geçmişe yöneltmiş ve Rönesans, insancılığı daima geçmişte yakalamıştır. Oysa on sekizinci yüzyıl klasizmi bir başka tarzdadır. Gerçi antikçağa karşı duyulan tüm saygı ve hayranlık,

on sekizinci yüzyıl klasizmine de egemen olmuş ve damgasını vurmuştur. Ama bu klasizmi Rönesans'tan ayıran şey, onun geçmişten çok geleceğe yönelmiş olmasıdır. Çünkü burada temel motif, artık inceleme isteği değil, *biçim verme* isteğidir. Herder'in tarih görüşü, felsefi motifleri bakımından Leibniz'e dayanır. Ve Leibniz için şimdiki zaman (fiziksel zaman olarak değil de tinsel zaman olarak düşünüldüğünde), kendi içinde hep bir çift an (moment) taşır. Bu, "chargé du passé et gros de l'avenir"dir ("geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak"). Şimdiki zaman, geçmiş tarafından doldurulmuştur, ama o aynı zamanda geleceğe de yöneliktir. Tarihe bakış tarzına yön veren bu yeni boyut, [Theodor] Lessing'in *Erziehung des Menschengeschlechts* (İnsan Soyunun Eğitimi) adlı yapıtını olduğu kadar Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler) adlı yapıtını da baştan aşağıya kaplar. Ama burada temelde yatan yeni insan öğretisini ve yeni "tarihsel insan duygusu"nu[11] kavramsal olarak anlamak ve belirlemek oldukça güçtür. Bize bunu en iyi şekilde [Johann Joachim] Winckelmann ve Lessing'in, Herder ve Schiller'in, Goethe ve Wilhelm von Humboldt'un bizzat kendi *yapıtları* gösterir. Eckermann'la bir söyleşisinde Goethe, *Faust*'un ana fikrini soyut olarak dile getirmek isteyen tüm denemelere karşı olduğunu belirtmiştir. Şöyle demiştir: "*Faust*'ta sergilemeye çalıştığım haliyle böylesine zengin, renkli ve böylesine yüksek derecede çokçeşitliliğe sahip olan yaşamı, tek ve kapsayıcı bir idenin (ana fikrin) incecik ipi üstüne sermeyi başarabilseydim, bu gerçekten de harika bir şey olurdu."[12]

Gerçekten de Alman yazınının klasik çağının şiir ve felsefesinde ana konuyu oluşturan bu "yüksek derecede çokçeşitliliğe sahip yaşam", tek bir ideyle gösterilemez ve ona geri götürülemez sayılmıştır. Böyle keskin ve sivri formüllere başvurmak,

yanıltıcı ve hatta yanlışlara sürükleyici bir şey kabul edilmiştir. Oysa Taine böyle keskin formülleri seviyor ve kendi temel görüşünü desteklemek üzere bunları ustaca kullanıyordu. Klasizme göre, burada ancak dolaylı bir betimleme ve dolaylı bir tarihsel anlatım yoluna başvurulabilirdi. Bilindiği gibi, on sekizinci yüzyılın "insanlık ideali" her şeyden önce ahlaksal bakış açıları altında geliştirilmiştir. Bu ideal, tamamen böyle olmasa da, ilk planda daima ahlaksal bir ideal olarak görülmek istenir. Ne var ki, bu yorum kuşkusuz pek dardı. Oysa Winckelmann ve Herder, Goethe ve Humboldt ve özellikle Schiller ve Kant için "hümanite"nin kendisine özgü somut anlamı çok daha geniştir. Kuşkusuz, onlar ahlaklılığın belli bir biçiminin ve devletli toplum yaşamının belli bir düzeninin, "hümanite"nin en saf ve soylu meyveleri olduklarına inanıyorlardı. Ama onlar yalnızca bu meyveleri gözetmezler; hatta daha çok, "hümanite" sorunu onların gözünde çok daha genel bir konudur ve çok daha geniş kapsamlıdır. Yani onların "hümanite" adı altında araştırdıkları şey, yalnızca ahlaklılık biçiminin sınırları içinde kalmaz. "Hümanite", kendisini, hemen her insani konuma sokulmuş bir şey olarak gösterir. Öyle ki, bireysel yaşamın en özel ayrıntısında bile biz onun etkisini görebiliriz. Kısacası "hümanite", insani varoluşun özniteliği olarak görünür. İnsan hiç de bir dış etkenler topluluğu içinde edilgen ve belirlenmiş değildir; hatta tersine o, bu dış etkenler topluluğunu denetimi altına alır; bu dış etkenler topluluğuna, en sonunda, düşünen, hisseden, istenç sahibi özne olarak bizzat kendisinden köklendirdiği belli bir biçim verir.

Bu biçim verme istenci ve yetisi, Herder ve Humboldt tarafından dilin ne'liğinde (mahiyetinde), Schiller tarafından oyun ve sanatta, Kant tarafından kuramsal bilginin yapısında etkin bir şey olarak gösterilir. Tüm bunlar, dil, oyun ve sanat, ku-

ramsal bilgi; onlar için bir yapımcının (insanın) kendine özgü bir tarz içinde ürettiği şeylerdi; onların doğal nedenlerin birer sonucu (eseri) olmaları olanaksızdı. İşte, insanın kendine özgü ve en ayırt edici özelliği, onun kendine özgü bir yapımcılık tarzında etkin olmasıydı. İnsan kuşkusuz aynı zamanda edilgen bir doğa varlığıydı; ama onu insan (human) kılan şey, edilgen bir doğa varlığı olması değil, kendi istenci doğrultusundaki etkinliğiydi. Bu etkinlik ortamı, insanın "biçim verme" ortamıydı ve zaten "humanitas", bu biçim verme edimi içinde insanın kendi kendisini kurması ve bu kurma temelinde serpilmesi anlamına geliyordu. Durum bu ise, biz bu alanı, yalnızca insana ait olan bu katmanı (*sfer*) doğal nedensellik altında kavrayamayız. Bu katmanın gösterilmesi ve temellendirilmesinde artık, doğal varoluş çevresinin sınırlarını aşmak ve ilke olarak bu çevrenin dışına çıkmak zorundayız. Gerçekten de Kant'ın "düşünme tarzı devrimi"nin gerçekleşebilmesi için, istisnasız her şeyin belirlendiği bir doğa anlayışının üstüne çıkmak, insana ve "akıl"a bir kendiliğindenlik vermek gerekiyordu. Kant'ın öğretisi, doğa ile özgürlük, *mundus sensibilis* (duyulur dünya) ile *mundus intelligibilis* (düşünülür dünya) arasındaki ikiciliğe dayanıyordu. Ama Herder ve Goethe onu bu yoldan izlemediler. Kant, "mundus intelligibilis"te özel bir dünya, özel bir *varlık* görüyordu. Oysa Herder ve Goethe, "humanitas" idesi altında özetlenen şeyin içinde özel bir *varlık* değil, daha çok özel bir *edim* gördüler. Bu edim doğa varlıkları arasında yalnızca insana aittir. "O ayırır, seçer ve bir amaca yönelir. O kendisi için seçtiği şeye bir süreklilik yükleyebilir." İnsan *nesnelleştiren* bir varlıktır ve bu nesnelleştirme sırasında kuramsal, estetik ve etik biçim verme ediminin temelinde yine kendisini bulur. Bu nesnelleştirme, kendisini daha dilin en basit görünümlerinde açığa vurur ve giderek zenginleşip çeşitlenerek şiirde, sanatta, dinsel

görüşte, felsefe kavramlarında olgunluğa erişir. Tüm bunlar, insanın kendisine özgü etkinlik ve becerisini, Comenius'un bir sözüyle belirtirsek, ondaki "capasitas infinita"yı (sonsuz, bitip tükenmez kapasite) gösterir. Ama "capasitas infinita", bu sınırsız hazne aynı zamanda çok sıkı bir kendi kendini sınırlandırmayı da birlikte getirir. Çünkü her türlü biçim verme ediminde belli bir ölçüte dayanmak gerekir ve biçim verme daima bu ölçütle bağlıdır. Kendi haline bırakılan, kendi içinde serbestçe devinmeye terk edilmiş bir yaşam (insan yaşamı) hiçbir biçim yaratamaz. Onun düzene sokulması ve dizginlenmesi gerekir ve o ancak, kısmen de olsa bu yolla bir biçim kazanabilir.

Bu görüşün özgül felsefi serimleme ve temellendirilme tarzı, her ne kadar Alman İdealizmi de burada ortaya konulan sorunla sürekli ilgilenmiş ve sorunun çözümünü kendi tasarım ve kavramlarından örülü bir zeminde aramış olsa da, Alman İdealizmi'nin metafiziksel sistemleri içinde verili değildir. Bu görüşün temellendiricisi Fichte, Schelling veya Hegel değil, Wilhelm von Humboldt'tur. Yalnızca büyük sistemler göz önünde tutulduğu takdirde on dokuzuncu yüzyıl başlarının felsefi düşüncesini tam ve açık olarak anlamak hiç de olanaklı değildir. Ne yazık ki, felsefe tarihi çalışmalarına egemen olmuş ve büyük sistemlere öncelik veren böyle bir tutum, en etkili ve en önemli şeyleri hep gözden kaçırmıştır. Böyle bir tutumda direnilirse, Humboldt'un çalışmalarında birdenbire tam bir aydınlık ve açıklıkla ortaya çıkan düşünce bağlamını görebilme olanağı dışlanmış olur. Humboldt'un yapıtları, ilk bakışta Fichte, Schelling veya Hegel'in yapıtlarından pek daha az bütünlük taşır ve pek daha az göz alıcıdır. O hep kendi tuttuğu yolda ileriye doğru gider. Hatta öylesine ileriye gider ki, kendisini, araştırmasının ayrıntılarına ilişkin sorunlara ve tekil olgulara gömülmüş bulur. Ama o tüm bu ayrıntılara olgun

bir felsefi zekâyla nüfuz eder ve bütünü asla gözden kaçırmaz. Humboldt'un faal devlet adamı ve siyaset kuramcısı, tarih filozofu, estetikçi ve dil felsefesinin yeni temellendiricisi olarak yapmış olduğu her şey, bir büyük düşüncenin yönlendirmesi altındadır: Aynı zamanda saf bir bireyselcilik olan ve böyle kalmak isteyen tam kapsayıcı bir evrenselcilik. Spinoza'nın evrenselciliği metafiziksel bir tarza ve kökene sahiptir. O, doğanın ve tanrısallığın birbirinin dengi olan bilgisi peşindedir. Doğa ve tanrısallık özdeş iseler ve biz bu özdeşlik ve birliği görmek istiyorsak, kendimizi, Ben'i bu birliğin içinde görmek, dolayısıyla kendimize bir zorunluluklar alanı olan doğa içinde hiçbir ayrıcalık tanımamak durumundayız. Çünkü insan kişiliği için de geçerli olan ilke şudur: "Omnis determinatio est negatio" (Tüm belirlemeler olumsuzlamadır). Doğadakinden başka bir belirlenim olsaydı, böyle bir şey, kendi özellikleri ve sınırları içinde, Tanrı ve doğanın sonsuz varlığı karşısında yer alan bir karşı kutup olurdu. Doğadaki belirlenimin dışında kendi kendimizi belirleyebileceğimize inanmakla, kendimizi yeniden insanmerkezciliğin (antroposentrizm) ve insanbiçimciliğin (antropomorfizm) tüm tehlikelerine açılmış buluruz. Oysa yeni insancılık, Goethe'nin, Herder'in ve Humboldt'un insancılıkları burada bir başka bağlamdan hareket eder. Spinozacı ilke, yani her şeyin belirlendiği, insanın da bu yüzden zorunluluklarla sınırlanmış olduğu ilkesi, Humboldt'a göre, ancak dıştan konulmuş bir sınırlamanın, bir nesneyi dıştan saran ve ona yabancı olan güçlerin biçim vermesinin söz konusu olduğu yerde geçerlidir. Oysa özgür kişilikte böyle bir belirlenim tarzı ortadan kalkar. Özgür kişilik, insanın bizzat kendisine verdiği biçim aracılığıyla kendisini belirleyebilmesi halidir ve bu yüzden biz özgür kişilikte, Tanrı ve doğanın sonsuz varlığı karşısında hiç de bir sınırlanmışlık görmeyiz; tam tersine, öz-

gür kişiliği, katıksız ve kökü kendinde bir güç olarak tanımak ve kabul etmek durumundayız. İşte tam da bu yüzden, bizi kültür alanında, yani dilde, sanatta, dinde, felsefede içine alıp saran genellik, aynı zamanda hem bireysel hem de evrenseldir. Çünkü kültür içinde evrensel olarak karşımıza çıkan şey, bireyin eylemleri içinde gerçekleşenlerden başka bir şey olarak görülemez. Ama birey kendi edimselliğine, kendi kendini gerçekleştirme olanağına, ancak kültür içinde sahiptir. Humboldt, aslında dili ele alan büyük yapıtı *Kawi-Werk*'in önsözünde bu temel sorunu dile getirir. Dil onun için: "İnsanın (kültür dışında) kendine ait bir bireyselliğe sahip olmadığının, 'ben' ve 'sen'in hiç de yalıtık ve karşılıklı şeyler değil, tersine, özdeş kavramlar olduğunun ve güçsüz, yardıma muhtaç ve düşkün kişilerden insanlığın en büyüklerine kadar bireysellik çevresinin ancak bu anlamda mevcut olduğunun en açık göstergesi ve en güvenilir kanıtıdır."

Böyle ilksel bir bağlam (ortam) olmadan, Humboldt'a göre, her türlü birbirini anlama olanağı, insanların dil dolayımında gerçekleşen tüm yaşama biçimleri hiçbir zaman gerçekleşemezdi. Tarih araştırmacısı ve tarih filozofu Humboldt bu ana görüşe sarılır ve bu ana görüş için yeni bir doğrulama ve temellendirme yeri bulur. Tüm tarihsel yaşam, ulusallığı gerektirir ve ulusallıkla sınırlıdır; ama tüm tarihsel yaşam tam da bu koşula, yani ulusallığa bağlı olarak ve onun gücüyle, kültür bütünlüğünün (tüm insan kültürünün) bir göstergesi ve insan soyunun bölünmez birliği olma olanağı taşır. Humboldt şöyle der: "Bir ulus, insanlığın belli bir dille karakterize olan bir tinsel biçimidir ve kültürün ideal bütünlüğüyle ilişkisi içinde bireyselleşir. İnsanı harekete geçiren her şeyin içinde, ama özel olarak dilde, yalnızca bir birlik ve bütünlüğe ulaşma çabası yoktur; hatta daha çok, bir karine (*Ahndung*), bir içkin inanç,

tüm farklılıklara, çeşitliliklere rağmen insan soyunun, kendi özünde ve kendi kendisini belirlemesi içinde ayrılmaz ve bir olduğu inancı vardır. .... Dilde bireysellik parçalanmıştır; ama öylesine harika bir şekilde ki, dilin kendisi tam da bu bireyselliğin parçalanmış olması dolayısıyla birlik duygusunu kışkırtır; öyle ki, birey dil içinde kendisini bir atom olarak görür ve bu birlik duygusu, en azından ide olarak konulur. .... Birlik ve bütünlüğü derinliğine içinde duyma ve ona yönelmeyle birlikte, insan kendi bireyselliğinin ayırıcı sınırlarını aşar. O yalnızca ve yalnızca anaç doğanın bağlarından sıyrılıp kendi gücünü ortaya koyabilmek, yalnızca ve yalnızca kendisine ait bir güce sahip olabilmek için, zaten tam da bunu yapmak zorundadır."[13]

Humboldt'un "klasizm"ine damgasını vuran budur. O, "Tarih Yazarlarının Görevleri Üstüne" adlı yazısında şöyle der: "Grek ülkesi .... hem önceleri ve hem sonraları, her zaman bir ulusal bireysellik idesi sergilemiştir ve Greklerin varoluşlarının tüm gizi bu bireysellikte yattığı gibi, bu bireysellik onların ölçülülük ve özgürlük ve bunların karşılıklı ilişkisi temelinde insanlığın dünya tarihi içindeki tüm ilerlemesinde kendisini göstermiştir."[14]

Bu saflık ve derinliğiyle bireysellik ilkesi, görmüş olduğumuz tarihsel belirlenimcilik sistemlerinin hiçbirinde yoktur. Fransız pozitivizmi içinde yer alan düşünürlere bakıldığında, onların doğalcılıklarının ve belirlenimciliklerinin, bireye verdikleri önemde uzlaşmalarını asla engellemediği de görülür. Ama tüm bu düşünürler yine de bireyselci olmamak için pek fazla artistik yollara başvururlar. Onlar kuramsal açıdan bireysel olanın özel değerini tanımakta epey zorlansalar da pek istememelerine rağmen, bir dereceye kadar hep bireye, özel insan edimlerine dayanırlar. Onlar estetik sezgi ve psikolojik çözümlemenin tüm olanaklarından yararlanır ve bunları insan

psikolojisinin en saf hallerini ortaya koymak için kullanırlar. Sainte-Beuve, hem *Causeries du Lundi* (Pazartesi Konuşmaları) hem de *Portraits littéraires* (Edebi Portreler) adlı yapıtlarında bu yolda yeni bir biçim ve teknik denemiştir. Ve Taine'in ortamın, "çevre"nin (*Milieu*) gücü öğretisine göre, doğalcı tarihçiler için tarih mutlaka kitle hareketleri içinde kendini açığa vuran bir şeydir ve bundan başka bir şey de değildir. Taine, üstüne çalıştığı her çağın tinsel çerçevesini çizerken, o çağın insanlarının kendi çağlarını nasıl gördüklerini bilmek, çağı bu yolla kendi tam ve somut belirlenimi içinde göstermek ister. Ona göre aslında ne mitoloji ne de diller vardır; yalnızca sözcükleri kullanan ve betime ve kavramlara başvuran insanlar vardır. O şöyle der: "Bir dogma tek başına hiçbir şey ifade etmez; onu anlamak için onu kullanan insanlara, örneğin on sekizinci yüzyılın herhangi bir portresine, bir başpiskoposun veya bir İngiliz din mücahitinin (*Maertyrer*) sert ve enerjik yüzüne bakmak gerekir. Gerçek tarih, tarihçinin, ele aldığı çağın gerçek yüzüne, yani o çağın içinde yaşayan insanlara yöneldiği, onları görüp göstermeye başladığı anda gözümüzün önüne serilir. Bu insanlar belli ihtiyaçların baskısı altındadırlar, onların belli tutkuları vardır. Tarihçi onları inançlarıyla ve fizyonomileriyle, jestleri ve giysileriyle, yani sokakta her an karşılaşıp gözden yitirdiğimiz insanlar gibi önümüze sermelidir. 'Rien n'existe que par l'individu; c'est l'individu lui-méme qu'il faut connaitre.' (Her şey yalnızca ve yalnızca bireyle vardır; bireyin kendisini tanımak gerekir.) Bir dil, bir hukuk yasası, bir dinsel adayış (kateşizm) bir ölçüde soyut şeylerdir. Somut olan, gerçekten etkin olan; eyleyen, beden taşıyan ve gözle görülür olan insandır; çalışıp çabalayan insandır. Öyleyse, devlet düzenlerini ve bu düzenlerin mekanizmini ön plana alan kuramlar bir yana bırakılmalı ve bunların yerine, işyerinde, bürosunda, tarlasın-

da çalışan insan; güneşin altındaki, toprağın üstündeki, evdeki insan, giysileri içindeki, yemek sofrasındaki insan görülmelidir. Bu, tarihe yönelmede ilk adımdır."[15]

Görüldüğü gibi, bireyselliğin kabulü konusunda burada belirtilenlerden daha kesin ve açık konuşulamaz. Ama sonuç olarak Taine için birey nedir ve onun özniteliğini nerede bulabiliriz ki? Bu öznitelik, Taine için, hiç de on yedinci ve on sekizinci yüzyılların insancılığında olduğu gibi, insanın "yaşam içinde kendi kendini geliştiren, kendine biçim veren bir monadik varlık" olmasında görülmez. Tersine, Taine insanın özniteliğini onun fiziksel-psikolojik belirlenmişliğinde bulur. Bireye de hükmeden ve onu boyunduruğu altına alan bir temel *gelişim* vardır. Bu temel gelişimi bir kez kavradık mı, insanı artık kendi bütünlüğü içinde, yani fiziksel-psikolojik yönden olduğu kadar tüm tasarımları ve düşünceleri, ide ve ideallerıyle önümüzde buluruz. Çünkü gelişim tarihi açısından bakıldığında insan, yüksek türden bir hayvandan başka bir şey değildir ve olamaz. Öyle bir hayvan ki, o, aynı zorunlulukla şiir ve felsefe sistemleri üretir; tıpkı ipekböceklerinin kozalarını ve arıların peteklerini yapmaları gibi.

Burada birey hakkında söylenenler, Spengler'in tarih felsefesinde "kültür ruhu" üzerine taşınmıştır. Nasıl ki Taine'e göre tinimiz matematiksel olarak, kurulmuş saat misali bir mekanizm içindeyse; Spengler için de kültür ruhu, her ne kadar onu romantik-mistik bir hale çevrelerse de tam bir mekanizm taşır. Kültür ruhundaki bu mekanizmi, en tekil olaya kadar izleyebiliriz ve bir kez bunu başardık mı, bu mekanizmin nereye kadar gideceğini önceden kestirebiliriz. Bireyler bu çark içinde sınırlanmışlardır. Onların kendiliğinden bir yaratıcılıkları olduğunu söylemek pek kaba bir yanılsamadır. Goethe veya Beethoven çocukken ölmüş olsalardı, Alman kültürünün bir

başka şekil alacağına veya bir başka yöne sapacağına inanmak, bir yanılgıdır. Kültür ruhunun yaşam akışı böyle şeylerle değişmez. Goethe veya Beethoven'in yokluklarında, onların yapmaları gereken şeyi "başka kafalar üstlenmiş olacaktı". Sistematik yönden ve düşünce tarihi açısından bakıldığında, bu görüş içinde anlam ve köken bakımından tam bir karşıtlık ve kutupluluk gösteren iki motifin birbirine nasıl karıştırıldığı görülür. Hegel'in tarih felsefesi, özgürlükte, dünya tarihinin kendisine özgü tema'sını görür ve dünya tarihini, nihayetinde "özgürlüğün bilinçteki ilerlemesi" olarak tanımlar. Hegel şöyle der: "Doğulular yalnızca *bir tek kişi*nin özgür olduğunu bilirler; Grek ve Romalılarsa *birkaç kişi*nin. Ama *biz*, tüm insanların kendiliklerinden, yani insanın insan olarak özgür olduğunu biliriz ve bu, aynı zamanda dünya tarihinin bölümlenmesidir. Felsefe bize tinin özelliklerinin yalnızca özgürlük yoluyla oluştuğunu, hepsinin yalnızca özgürlüğü aradıklarını ve onu ortaya çıkardıklarını öğretir; bu ise spekülatif felsefenin sahip olduğu bir bilgidir ki, buna göre özgürlük, tinin biricik doğrusudur."[16]

Ama Hegel, felsefeden, bu ilkeyi yalnızca ortaya koymasını değil, onu kanıtlamasını da istiyordu. Ve ona göre felsefe, bunu ancak diyalektik yöntemle ve içkin mantıksal zorunlulukla kanıtlayabilirdi. Hegel'e göre Kant ve Fichte bu kanıtı ortaya koyamamışladır ve onlar için özgürlük bir ideal olarak kalmıştır. Ne var ki bu ideal, bu haliyle "saf gerekliliğin aczi"ni taşımaktaydı. Bu gerekliliğin varlığa sokulabilmesi, ide ve gerçekliğin en sonunda birbiriyle bağdaşır hale gelmeleri için tüm gerçekliğin akılsal ve tüm akılsallığın gerçek olduğu gösterilmeliydi. Fransız doğalcılığı, Hegelci sistemin içeriksel tasarımlarından ne kadar uzaktaysa da onun *yöntemsel* tasarımları tam da bu Hegelci tasarımlardı. Bu çevrenin düşünürleri kendi deneysel-bilimsel donanımlarını Comte'un öğretisinden almışlardı; ama

öbür yandan Hegelci mantık ve Hegelci fenomenoloji de onları güçlü bir şekilde etkilemişti. Taine bize, Hegel'in mantık derslerinin gençliğinin en önemli olaylarından biri olduğunu bildirir ve bu demir leblebiye benzeyen dersleri sindirmek için altı ay harcadığını ekler.[17] Ve onun yaşamı uzun süre, tüm deneyciliğine rağmen, sağın olgusal ve ilineksel olana eğilmekten çok, zorunlu olana ulaşma isteğiyle dopdolu geçer, "de passer de l'accidentel au nécessaire, du relatif a l'absolu, de l'apparence a la vérité" ("ilineksel olandan zorunlu olana; göreli olandan mutlak olana; dış görünüşten hakikate").[18] Ama bu ona, daha önceleri olduğu gibi artık spekülatif felsefenin değil, deneysel bilimin büyük görevi olarak görünür ve on dokuzuncu yüzyıl biliminin bu tamlığa ve yetkinliğe erişeceğine inanır. [Ernest] Renan da gençlik yapıtı *L'avenir de la Science*'da (Bilimin Geleceği) bu yetkinliğe ulaşma umudunu dile getirir. Bilim, dinin vaat ettiği, ama hiç de gerçekleştiremediği bir şeye, yetkinliğe ulaştıracaktır. O, yeni bir insanlık yaratacak ve aynı insanlığın mutluluğunun ve barışının temeli olacaktır.

Bunlar, genç Renan'ın deneysel bilime duyduğu güvenle yazılmışlardır. Bu tablo, 25 yaşındaki bir adamın coşkulu bir bakış altında önünde yükseldiğini gördüğü şeyin bir tablosudur. Ne var ki Renan, bu yol üzerinde ilerledikçe, filolog, din tarihçisi, mitoloji ve din tarihi eleştiricisi olarak kendi özel çalışmalarına daldıkça bu tablonun üstüne koyu bir gölge düşer. O şimdi şunları sormaktadır: Kuramsal değil de ahlaksal taleplerimizi ön plana aldığımızda, yani bilimi saf bir bilgi aracı değil de daha çok, yaşamımızı düzenlemede uygun bir araç olarak kullanmak istediğimizde, acaba bilimin bize sağlayacağı bir şey var mıdır? Renan bu soruyu hep olumlu yanıtlama eğilimindedir; ama böylece aynı anda ayaklarının altındaki zeminin de kaydığını görür. O, günlüğüne düştüğü bir notta şöyle

der: "Dindar insan bir gölge içinde yaşar; biz ise bir gölgenin gölgesinde yaşıyoruz. Bize uygun olanı acaba hangisidir?"[19]

İşte, burada doğalcılığın yaşam görüşü ve bilim idealinde ansızın bir çatlağın ortaya çıktığı görülür. Şimdi onun önünde hep şu soru durmaktadır: "De quoi vivra-t-on après nous?" ("Bizden sonra neyle yaşanacak?") Gelecekte ne olacak? Comte, pek açık şekilde gözler önünde duran bu çatlağı, yeni bir pozitivist ve toplumsal din tasarımı ortaya atma yoluyla kapatmak ve yeni bir kült, bir "Grand Être" ("Büyük Varlık") kültü izinde yürümek ister. Ama o, bu adımı atmakla kendi özel pozitivist yöntemini bir yana bırakmış olur. O artık bir *metabasis eis allo genos* yapmakta, sorunları ait olmadıkları bir başka alana taşımaktadır. Bu adımı atmaktan kaçınmak, pozitivizm ve doğalcılık yolunda sonuna kadar gitmek isteniyorsa, geleceğe yönelik her türlü iyimser umudun bir yana bırakılması gerekli görünüyor. Zaten Fransız doğalcılığının hiçbir düşünürü, buradaki kuşkucu sese kulağını tıkamamıştır. Onların hepsi, bilimsel çalışmalarına sinmiş ve bu çalışmaları baştan aşağıya kaplamış olan coşkuculuğun kendisinin, "dıştan yönlendirilmiş bir şey olmadığı"nı iyice hissederler. Onlar bunu, en sonunda boyun eğerek kabul etmek zorunda kalmışlardır. Sainte-Beuve, kendisinden söz ettiği bir yerde, aslında kendisinin bir kez olsun kuşkusunu yenemeyen melankolik bir kuşkucu olduğunu söylemiştir.[20] Taine daha kesin ve daha doktrincidir; ne var ki o da bir tarihçi olarak bu kuşkucu tutumu yadsımaz. Onun tarih alanındaki başyapıtı L*es Origenes de la France contemporaine* (Çağdaş Fransa'nın Kökenleri), Taine'in işaret etmiş olduğu yöntemsel ideali gerçekleştirmekten çok uzaktır. Bu kitapta erdem ve kötülük hiç de vitriyol veya şekeri incelermişçesine ele alınmamıştır. Kuşkusuz, Taine *Origines de la France contemporaine*'in "Önsöz"ünde, bir tarihçinin bir doğa araştır-

macısı gibi çalışması gerektiğine inandığını açıklar. Buna göre kendisi, konusunu özel niyet ve düşüncelerden arınmış olarak inceleyecek ve Fransa'nın siyasal gelişimini, tıpkı bir böceğin geçirdiği değişimi betimlercesine anlatacaktır.[21] Ne var ki, Taine'in yaptığı betimlere daha yakından baktığımızda, onun her yerde olaylar üstüne duygusal ifadelere başvurduğunu, yan tuttuğunu saptarız. Vaat ettiği gibi dolaysız betimler yapacağı ve olayları genel nedenlerden, ırk, çevre ve an üçlemesinden hareketle açıklayacağı yerde sınar, kararlar verir, yargılar ve değerlendirir. Ve bu yargı, tarihçi ve psikolog olarak varılan bu yargı; içinde "ide"nin hakiki, sonsuz ve mutlak güç olarak yer aldığı Hegel'in dünya tarihi tablosundan pek uzaklardadır. Biz dünya tarihinde "ide"nin zaferine nasıl inanabiliriz? Tarihsel sürecin katı gerçekler tarafından, yani Hegel'inkinden bambaşka bir tarz ve bambaşka nedenlerce belirlendiğini nasıl göremeyiz? Tarihsel süreç içinde "ide"yi değil, her yerde yalnızca zorunlulukların kuşatmış olduğu *doğa varlığı* insanı görürüz. Taine'e göre, "reflektibilite"[22] denen şeyi yadsımalıyız. Psikoloji ve tarih, bize insanın doğadan gelen özellikleri içinde yetkin bir "stabilite"ye ("istikrar") sahip olduğunu öğretmektedir ve bu "istikrar", kültürde öngörülen hiçbir ilerlemeyle değiştirilemez olan bir şeydir. Bunu öğrendik mi, insanın "kendi aklıyla yaşamına yön verebileceği" kuruntusu ortadan kalkar. "Bilgelik" diye bir şey varsa, bu olsa olsa özel ve uygun çevre koşullarının mutlu bir ürünü sayılabilir. Bu yüzden "reflektibilite" bir kural değil, tersine, bir istisnadır. Taine bunu "une rencontre" ("bir rastlantı") olarak adlandırır. Ama bütün olarak insanlığın özniteliği, bu gibi "raslantısallık"larla bozulmaz ve değişmez. Doğalcılık, Faustik (Faust'a özgü) bir bilgilenme, tanıma, bilme coşkusuyla, insanlığın kurtuluşuna bizi götürecek şey olarak bilimin yüceltilmesiyle işe başlar. Ama bilimin

insan doğasını yalnızca bilmekle kalmayıp onun bu doğayı işleyebileceği, insanı zayıf ve aksak yanlarından kurtarabileceği inancı; doğalcı düşünür, tarihçi ve psikologlar bu doğanın derinliklerine daldıkça yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlar. Taine, [Henry] Fielding'in gerçekçi sanatını değerlendirirken şunları söyler: "Doğa denilen bu şey, kılıklarını değiştirmek için kullandığımız edep ve akıl mantosunun altında pek de iyi örtülmemiş olarak titreşen ve kıpırdanan, çoğu kez zararlı, genellikle bayağı, her zaman kör tutkularımızın yuvasıdır. Biz onları yönlendirdiğimizi sanırız, onlar bizi yönlendirir; eylemlerimizi kendimize atfediyoruz, onlar gerçekleştiriyor. Onlar o kadar çok, o kadar güçlü ve birbiri içine o kadar girmiş, uyandırılmaya, ileri atılmaya ve sürüklemeye o kadar hazırlar ki; onların hareketi bizim bütün akıl yürütmelerimizden ve denetimimizden kaçmaktadır."[23]

Burada artık Taine'in söyledikleriyle Hegel'in tarih betimi arasında hemen hiçbir ayrım kalmaz.

Şimdi burada hepsinden önce karşımıza çıkan şey, aslında tüm doğalcı kültür felsefesinin üzerine inşa edilmiş olduğu *gelişim kavramı*nın bunalımıdır. Hegel sisteminde serimlendiği şekliyle gelişimin diyalektik anlamı, hiç kuşkusuz, her şeyin biricik ve en yüksek ideale doğru yönlendiği, bu idealin "mutlak ide"nin gerçekleşmesi olduğudur. Ve bu erekçi vurgu, gelişim kavramı idealist anlamını artık yitirmiş ve saf deneysel-doğalcı bir kalıba dökülmüş olsa da asla ortadan kalkmamıştır. Çünkü Comte ve Spencer için geçerli olan şey, doğaya, ilerleme, ayrışma ve yüksek bir yapıya doğru gitme yasalarının egemen olduğudur. Troeltsch haklı olarak şöyle der: "Spencer'in gelişim öğretisi, diyalektik gelişim öğretisinin deneyci refleksiyona uyarlanmış karşıt kutbudur. Çünkü Spencer; [Samuel Taylor] Coleridge aracılığıyla tanıdığı Schelling'in düşüncelerini, özel-

likle onun yaşamın durmadan artan bir organizasyona doğru gittiği düşüncesini daha ilk adımda benimsemiş ve bu düşünceleri daha sonra açıkça kendi pozitivist-doğabilimsel düşünce tarzına taşımıştır."[24]

Gerçekten de Spencer'in gelişim kavramında bir ikicilik saklıdır ve o bu ikiciliğe dayanmak zorundaydı. Çünkü o, tüm deneyciliğine ve bilinemezciliğine (agnostisizm) rağmen kendi sisteminin temellerinde tamamen "naif bir metafizikçi"dir. Bu yüzden burada her şeyden önce Spencer'de biyolojik bilginin dayandığı metafiziksel tasarımları *eleştirel* yoldan sınamak ve doğurduğu yeni sorunlara ışık tutmak gerekir. Böyle bir sınama, saf nedenselci bir gelişim kuramının, doğada ve insanlık tarihinde bir "ilerleme"nin olduğu konusunda ne kadar az kanıt ortaya koyabildiğini gösterecektir. Bilimsel nesnellik buyurtusunun tam bir katılıkla uygulanmak istendiği her zaman, bunu hep katı bilimselcilikten bir yüz çeviriş izlemiştir. Ve başlangıçtaki pek yüksek beklentiler karşısında bu yüz çeviriş, yeniden bir şaşkınlık olarak hissedilmiş olmalıdır.

Tüm bu belirtilenlerden hangi sonuçlara varmalıyız? Bilimi umutlarımızı gerçekleştiremediği ve vaat ettiklerini yerine getirmediği için suçlamalı mıyız? Ve sık sık ve kolayca yapılageldiği gibi, bilimin iflasını mı ilan etmeliyiz? Bu pek aceleci ve ahmakça bir şey olurdu. Çünkü bilim bizim yanlış sorduğumuz bir soruya yanıt veremiyorsa, bu onun suçu değildir. Ve bilimden beklenen şey, onun bize yalnızca nesnel gerçekliği pekin ve sağın bir kavrayış içinde öğretmesi gerektiği değil de daha çok, kendi geleceği ve insan kültürünün geleceği üstüne öndeyiler (*Voraussage*, *prediction*) yapmak, geleceği önceden bilmek (*prognozieren*) olarak anlaşıldığı sürece; bu, her zaman yanlış bir soru sorma ve yanılgılara sürükleyici bir talep olmuştur. Şunu açıkça göz önünde tutmak ve kabul etmek zo-

rundayız ki, böyle bir "önceden belirleme" (*predetermination*, *Vorherbestimmung*), ne deneysel-tümevarımsal ne de diyalektik-spekülatif yol üzerinde olanaklıdır. Zaten böyle bir "önceden belirleme" tarzı, tinsel (kültürel) olaylar alanı bir yana, doğal olgular alanında bile giderek sorunsallaşmıştır. [Pierre-Simon] Laplace'çı düşüncede bulduğumuz bu tam önceden belirleme idealini bugün artık yadsımak zorundayız. Gerçi bununla nedensellik kavramı ortadan kalkmış olmuyor; ama o artık bir başka tarz içinde ve böyle engellerden arınmış bir kavrayış altında, bilgikuramsal açıdan ele alınmalıdır.[25] Modern fizikle birlikte nedensellik kavramının sorunsallaşmasından önce, henüz klasik fizik zemininde çalışan [Hermann von] Helmholtz gibi eleştirel zekâlı bir fizikçi, daha o zaman, doğa araştırmacısından nedensellik ilkesinin genelgeçerliği üstüne bir *kanıtın* ne beklenebileceğini ne de talep edilebileceğini söylemiştir. Çünkü her deneysel kanıt (üstelik deneysel kanıt yalnızca doğa araştırmacısı için söz konusu olabilir), bizi içinden çıkılmaz bir döngü içine sokmuş olacaktı. Ama Helmholtz'a göre, nedensellik ilkesinin kanıtlanamazlığı doğa bilimini engellemez; onu yolundan alıkoyamaz. Burada ona öğütlenebilecek olan şey şudur: "Kendine güven ve yoluna devam et!" Bilimsel araştırma, nedensellik ilkesini, kendisi için geçerli içkin bir kural olarak tasarlamak zorundadır. Ve o kendi yolunda bu kuralın, giderek zenginleşen somut-deneysel içeriğe ne oranda uygulanabileceğini ve hangi yere kadar doğrulanabileceğini hep göz önünde tutmalıdır.[26]

Bu, fizikçi için geçerliyse, çok daha kesin ve belirgin bir bir anlamda, tüm tin bilimcileri için de geçerlidir. Kültürün gelecekte alacağı hal asla önceden kestirilemez ve bu gelecek, onun bugününe ve tarihsel geçmişine bakılarak asla belirlenemez. Ve felsefe de deneysel bilgimizin bu sınırlarını keyfi

olarak aşamaz. Gerçi felsefe, eleştirel yoldan kültürün genel yön ve çizgilerini bilmek, insanın "biçim verme" ediminin kültürü yaratan evrensel ilkeleri üstüne bir kavrayışa ulaşmak ister. Ama o asla Comte, Spengler ve Hegel'in yaptığı gibi, peygamberce kehanetlerde bulunamaz; özellikle de fiziksel varlık ve fiziksel oluşumlar değil de insan eylemleri söz konusu ise. Eylem, her şeyden önce kendi özel etkisi içinde tanınabilir ve insan sahip olduğu olanakların bilincine eylemde varır. İnsan hiç de tam olarak belirlenmiş, açıkça sınırlanmış bir olanaklar çevresi içinde bağımlı değildir; tersine o, her zaman kendi belirlenmişliğinin üstüne çıkarak yeni olanaklar arar ve yaratır. Bu arayış ve yaratış, gerçek anlamıyla büyük, gerçek anlamıyla üretken bireylerin edimleri olarak karşımızdadır. Tam da bu yüzden, insan kültürünün kaderi ve geleceği hep bir belirsizlik içindedir. Çünkü bu belirsizlik bizim özgür olmamızla ilgilidir. Ama bu belirsizlik, eleştirel bir kültür felsefesini hiç de engellemez. Böyle bir eleştirel kültür felsefesi, tarihsel belirlenimciliğin sınırlarını, insan kültürünün geleceğini önceden görmenin sınırlarını bilmek ve göstermek zorundadır. Burada söylenebilecek olan şey şudur: Kültürü var kılan ve onu ilerletecek olan ne varsa, bunlar en sonunda bizzat kendimizden kaynaklanan biçim verici güçlerdir ve bu güçler ne ortadan kaldırılabilir ne de engellenebilir. Kendimize *bir* erek koyabiliriz ve onu kendimiz için, eylemlerimiz için, kararlarımız için biricik taşıyıcı (*Substrat*) kılabiliriz. Kuşkusuz, bu erek, kendisine mutlaka erişileceği konusunda hiçbir garanti içermez; bu erek olsa olsa, bize ona erişme yolundaki öznel sorumluluğumuzu öğretir. Ve böylece tam da bu noktada, belirlenmişliğimize karşıt bir şey olarak özgür istencimiz, olumsuz değil, tam tersine, olumlu bir anlam kazanır. Hegel kendi tarih felsefesinde en geçerli spekülatif kanıtı, aklın töz ve sonsuz güç olmasında bulmuştu.

Hegel'e göre burada her şeyden önce şunu kavramalıyız ki, "Akıl, varlığa bir ideal, bir gereklilik sokuncaya kadar rahat edemez." Bu Hegelci kanıtlama biçimi ne var ki pek zayıftır. Bu yüzden Hegelci sistemin temellerini eleştirerek onun bu söylediklerini gerçek zeminine oturtmak gerekir. Çünkü "ide"nin, "akıl"ın Hegelci anlamından tekrar Kantçı "sonsuz ödev" kavramına dönüldüğünde, Hegel'in tarih görüşünün spekülatif iyimserciliği yadsınmak zorundadır. Ama aynı zamanda tüm kaderci kötümsercilikler, batış kehanetleri ve batış falları da (Spengler) yadsınmalıdır. İnsan eylemi her zaman kendi özgür yoluna sahiptir. İnsan kendi gücünden ve kendi sorumluluğundan hareketle kararlarını üreten bir özgür varlıktır ve en önemlisi, ancak özgür insan kültürün alacağı yönün ve kültürün geleceğinin kendi özgür kararlarına bağlı olduğunun bilincindedir.

[1] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Cassirer baskısı, cilt 4, s. 243. (İoanna Kuçuradi tarafından *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981, B 24).

[2] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Darstellung meines Systems Philosophie*, Tüm Yapıtları, cilt 4, s. 120.

[3] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System der transzendentalen Idealismus*, 6. bölüm, Tüm Yapıtları, cilt 3, s. 628.

[4] Theodor Litt, *Individiuum und Gemeinschaft*, Grundlegung der Kulturphilosophie, Leipzig-Berlin, 1924, s. 153.

[5] E. Liebmann, *Die Klimax der Theorien, Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftstheorie*, Strassburg, 1966, s. 87 ve devamı.

[6] Bkz. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (Modern Fizikte Belir-

lenimcilik ve Belirlenimsizcilik. Nedensellik Sorunu Üstüne Tarihsel ve Sistematik Bir Araştırma), Göteborg, 1936.

[7] Bu konuda bkz. Irving Rabbit, *The Masters of Modern French Criticism* (Modern Fransız Eleştiriciliğinin Ustaları), Boston-New York, 1912.

[8] Hippolyte-Adolphe Taine, "Giriş", *Historie de la Littérature Anglaise*, Paris, 1892, s. IX.

[9] Comte'un "değiştirebilir kader" kavramı için bkz. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922, s. 390 ve devamı.

[10] Grek mitolojisinde Ixion, Tesalya kralıdır ve Zeus'u ziyareti sırasında Hera'yı ayartmaya çalıştığı için Zeus tarafından cezalandırılır. Ixion, Tartarus'ta (Hades ülkesinin bir bölümü, cehennem) yanan bir tekerleğe dört bir yandan bağlanır. Tekerlek hep aynı yönde sonsuza kadar dönecektir. (ç.n.)

[11] Bu Goethe'nin bir sözüdür. Krş. *Maximen und Reflexionen* (Maksimler ve Düşünceler), Haz. Max Hacker, *Schriften der Goethe Gesellschaft*, cilt 21, Weimar, 1927, Nr. 494.

[12] Goethe'nin 6 Mayıs 1827'de Eckermann'la yaptığı söyleşi, *Goethes Gespräche* ("Goethe'nin Söyleşileri"), cilt 3, F.v. Biedermann, Leipzig, 1910, s. 394.

[13] Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (İnsan Dillerinin Yapı Bakımından Çeşitliliği Üstüne), Tüm Yapıtları, cilt 7, Berlin, 1907, s. 125.

[14] Wilhelm von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* (Tarih Yazarlarının Görevleri Üstüne), Tüm Yapıtları, cilt 4, s. 52.

[15] Hippolyte-Adolphe Taine, a.g.e., s. V ve devamı.

[16] G.W.F. Hegel, Tüm Yapıtları, cilt 9, s. 22 ve devamı.

[17] Hippolyte-Adolphe Taine, *Vie et Correspondance*, 1903-1907, cilt 2, s. 30. Krş. Irving Rabbitt, *The Masters of Modern French Criticism*, s. 224.

[18] Hippolyte-Adolphe Taine, a.g.e., s. 410.

[19] Krş. Walther Küchler, Ernest Renan, *Der Dichter und der Künstler* (Şair

ve Sanatçı Olarak Ernest Renan), Gotha, 1921, s. 195.

[20] Krş. Irving Rabbitt, a.g.e., s. 111.

[21] Hippolyte-Adolphe Taine, "Önsöz", *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, 1882.

[22] "Reflektibilite", bilgikuramsal bakımdan iki anlama gelir: 1. Düşünebilirlik. 2. Düşünmenin yine kendisini nesne kılabilmesi, Ama tarih ve kültür felsefelerinde bu sözcük daha özel bir anlam kazanır. Buna göre "reflektibilite", insanın kendi aklı ve kendi düşünce gücüyle doğaya ve bizzat kendi yaşamına biçim verebilme olanağıdır. (Ç.n.)

[23] Hippolyte-Adolphe Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, s. 130.

[24] Erich Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, s. 421.

[25] Bkz. Benim "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik" adlı yazım. Göteborg, 1936, s. 3.

[26] Hermann von Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (Algı Olayları), 1878, 4. baskı, Braunschweig, 1896, s. 244.

Kaynakça

Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963.

Aristoteles, *Rethorik*, Almancaya Çeviren W. Büchler, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1976.

Aron, Raymond, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Almancaya Çeviren Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969.

Bacon, Francis, *Novum organum scientiarum*, Almancaya Çeviren D. Meier, Reclam Taschenbücher, 1975.

Baumgartner, Hans Michael-Krings, Hermann, "Erkennen, Erkenntnis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft der Philosophie, Darmstadt, 1974.

Carnap, Rudolf, *Die Logische Syntax der Sprache*, Verlag von Julius Springer, Viyana, 1934.

Cassirer, Ernst, *Substansbegriff und Funktionsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1957.

Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007.

Cassirer, Ernst, *Naturalistische und humanistische Begründung in der Kulturphilosophie*, Elander, Göteborg, 1939.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Cassirer, Ernst, "Romantizm ve Eleştirel Tarih Biliminin Başlangıçları, Tarihsel İdeler Kuramı: Niebuhr, Ranke, Humboldt", Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Cassirer, Ernst, "Tarih Yazıcılığının Temelleri Olarak Politik ve

Anayasal Teori: Mommsen", Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Conze, Werner, *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin, 1951.

Croce, Benedetto, *Die Philosophie Giambattista Vico's*, Almancaya Çevirenler E. Auerbach-T. Lücke, Mohr, Tübingen, 1927.

Croce, Benedetto, *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff Geschichtsphilosophie*, Almancaya Çeviren E. Auerbach, Mohr, Tübingen, 1930.

Croce, Benedetto, *Estetik*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983.

Delius, Harald, "Positivismus und Neupositivismus", *Philosophie*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1970.

Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 1, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig, 1922.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 7, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1927.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Dilthey, Wilhelm, *Das Wesen der Philosophie*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag B.G. Teubner, Berlin-Leipzig, 1924.

Dilthey, Wilhelm, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag B.G. Teubner, Berlin-Leipzig, 1924.

Dilthey, Wilhelm, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag B.G. Teubner, Berlin-Leipzig, 1924.

Dilthey, Wilhelm, *Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag B.G. Teubner, Berlin-Leipzig, 1924.

Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çeviren Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

Freytag-Löringhoff, Bruno von, *Logik, İhr System und İhr Verhältnis zur Logistik*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960.

Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.

Gadamer, Hans-Georg, "Dilthey'ın Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.

Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Gökberk, Macit, "Pozitivizm ve Geist Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, cilt IV, sayı 12, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1961.

Gökberk, Macit, "Hegel'in Felsefesi, Yaşayan Yönleriyle", *Felsefe Arkivi*, sayı 18, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1972.

Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1977.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Hegel, G.W.F., *Einleitung zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Hegels Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968.

Hegel, G.W.F., *Die Philosophie der Weltgeschichte*, *Hegels Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968.

Hegel, G.W.F., "Tarih Felsefesi Dersleri", Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, Notos Kitap Yayıynevi, İstanbul, 2006. Ayrıca bkz. *Tarihte Akıl*, Çeviren Önay Sözer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Hennig, Johannes, "Die Geschichte des Wortes 'Geschichte'", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, cilt 16, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1938.

Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, cilt 14, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig, 1959.

Herder, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Weidmann, Hildesheim, 1774.

Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.

Humboldt, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit der menschlichen Sprachbaues*, Gesammelte Schriften, Werke, cilt 7, Berlin 1907/1969.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.

Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2003.

Jonas, Friedrich, *Geschichte der Soziologie* (4 cilt), Rowohlt Verlag, Hamburg, 1972.

Jung, Werner, *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Çeviren Doğan Özlem, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2003.

Kant, Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çeviren Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

Kant, Immanuel, *Mutmassliche Anfang der Geschichte der Menschheit*, Werkausgabe, cilt 11, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

König, Gert, "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 2008.

Liebmann, Otto, *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus,*

der allgemeinen Wissenschaftstheorie, Trübner Verlag, Strassburg, 1884.

Lifshitz, Mikhail, "Über Vico und Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley-VCH Verlag, Weinheim, Viyana, Mart 1948.

Litt, Theodor, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1924.

Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953.

Löwith, Karl, "Hegel Felsefesi", Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, Notos Kitap Yayınevi, 2012.

Löwith, Karl, "Vico", Çeviren Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde, Notos Kitap Yayınevi, 2012.

Löwith, Karl, *Von Hegel bis Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1976.

Marx, Karl, *Alman İdeolojisi*, Çeviren Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1968.

Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, Münih, 1934.

Mengüşoğlu, Takiyettin, "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoji Bakımından Tahlili", *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 2, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1955.

Özlem, Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.

Özlem, Doğan, Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi, yayımlanmamış doktora tezi, 1979. (1990'da *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* adıyla Ara Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. 3. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.)

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan, *Mantık. Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İs-

tanbul, 1997.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.

Özlem, Doğan, *Liseler İçin Mantık*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları* (2 cilt), Çevirenler Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968.

Popper, Karl R., *Das Elend des Historismus*, Almancaya Çeviren R. Kühnemann, Mohr, Tübingen, 1969.

Pöggeler, Otto-Allemann, Beda, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

Rickert, Heinrich, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Verlag von J.G.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929.

Rickert, Heinrich, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1915.

Riedel, Manfred, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşam Kesinliği Bağıntısı", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üstüne Yazılar* içinde, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.

Rothacker, Erich, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929.

Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920.

Scholtz, Gunter, "Historismus", *Historische Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Sttutgart, 1978.

Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Verlag von Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1922.

Sözer, Önay, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.

Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922.

Tunalı, İsmail, *Felsefe*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1970.

Uygur, Nermi, "Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı mıdır?", *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı: 3, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1957.

Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Wartenburg, Paul Yorck von, *Bewusstseinheit und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen, 1956.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.G.B. Mohr (Paul Siebecek), Tübingen, 1951.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

DİZİN

açıklama 22, 39-41, 49, 51, 69, 88, 94, 99, 106, 108, 109, 117, 133, 142, 148, 165
ahlak 15, 36, 50, 51, 77, 80, 95, 104, 138, 143-145, 147, 148, 157, 164, 171, 172, 193, 196, 200, 222, 226, 227, 229, 240, 249, 256, 262, 263
ahlak yasası 36
akıl 61, 65, 76, 80-82, 85, 87-89, 94, 105-107, 110, 132, 133, 136, 137, 141, 142, 159, 187, 188, 191, 192, 200, 202, 203, 213, 223, 252, 261
akıldışı 50, 207
algı 17, 18, 20, 29, 33, 34, 38, 40, 41, 44, 45, 53, 54, 77, 82, 85, 111, 122, 148, 178, 187, 191, 192, 196, 199, 258
Alman İdealizmi 16, 47, 58, 67, 97, 101, 165, 175, 242
Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) 39, 58, 67-69, 78, 80, 81, 87, 90, 95-97, 101, 118-122, 131, 132, 138, 144, 214
altyapı 174
anlam 9, 20, 22, 23, 27, 30-32, 37, 40, 43, 46, 47, 49, 50, 75, 79, 88, 90, 91, 93, 95, 99, 100, 103, 105, 148-150, 162, 163, 166, 167, 173, 175, 181-184, 198, 199, 217, 222, 226, 238, 240, 252, 258
anlama 25, 39-42, 50, 51, 53, 77, 78, 85, 88-90, 94, 99, 106, 111, 148, 149, 159, 181-183, 188, 201, 239
Aristoteles 28, 61, 65, 81, 112, 187, 259
Arnold, George 66
Aron, Raymond 55, 259
Augustinus, Aurelius 61, 94,

95, 165
Avenarius, Richard 19
Aydınlanma 66, 67, 77, 119, 132, 133, 159, 161, 163, 165
Ayer, Alfred Jules 21, 97

Bacon, Francis 19, 33, 55, 57, 62-64, 70, 71, 80, 81, 104, 107, 125, 136, 205, 259
Bayer, E. 97
Beethoven, Ludwig van 247, 248
Berkeley, George 19
bilgi 15-21, 23, 25, 27, 30-35, 38, 39, 41-54, 56, 57, 59-69, 71, 72, 75, 78, 81-83, 85-87, 101, 103-108, 110, 111, 119, 122-129, 133-138, 140, 141, 145-148, 150-154, 173, 178, 179, 185-187, 189, 192, 193, 195, 196, 197, 203, 213, 214, 216, 220, 223, 227, 228, 234, 248, 249
bilim 10, 15-21, 23, 25, 26, 29, 32-35, 38, 39, 41-43, 45, 46, 50-54, 57-59, 61-71, 74, 77-81, 86, 103, 108, 110, 118, 121, 126, 128, 129, 132-135, 137, 141, 142, 145, 151-154, 157, 162, 168-171, 175, 177, 180, 184, 186, 189, 190, 193-201, 205, 206, 208, 210, 214, 217, 220, 225, 228-231, 233, 234, 236, 249-251, 253, 264, 265
bilinç 37, 38, 45, 66, 72, 73, 83, 84, 86, 87, 94, 97, 98, 104, 106, 118, 119, 121, 122, 130-133, 142, 145-147, 177-179, 197, 198, 216, 225, 248, 255
Boeckh, August W. 118, 132, 226
Braniss, Julius 100
Buckle, Henry-Thomas 119
Burckhardt, Jacob 96, 170
Burke, Edmund 118

Carlyle, Thomas 120
Carnap, Rudolf 21, 23, 28-30, 34, 55, 57, 259
Cassirer, Ernst 9, 10, 43, 47, 56, 113, 135, 137, 178-181, 185-201, 205, 207, 209, 212, 213, 215, 216, 220-222, 256, 259

Chalybäus, Heinrich Moritz 100
Cicero 158-160
cins 42, 58, 92, 93, 149, 197
Cohen, Hermann 39, 185
Coleridge, Samuel Taylor 252
Comenius 242
Comte, August 16, 19, 35, 38-40, 57, 67-69, 80, 81, 93, 105, 119, 121, 125, 141, 142, 165, 173, 206, 207, 214, 228, 235, 248, 250, 252, 255, 257
Conze, Werner 112, 260
Copernicus, Nicolaus 188
Croce, Benedetto 100-104, 111, 113, 115, 150, 260

D'Alembert, Jean le Rond 19
Danto, Arthur C. 109, 110
Darwin, Charles 166, 174, 188, 230, 231
dedüksiyon 109, 153
değer 23, 38, 40, 41, 43, 45, 49, 51-53, 77, 79, 82, 85, 88, 90, 91, 94, 105, 108, 117, 119, 125, 128, 129, 131, 134, 136, 144, 145, 147-151, 159, 168-173, 176, 181, 184, 196, 204, 215, 217, 238, 245
Demokritos 93
Descartes, René 65, 70-73, 81, 104, 135, 185, 186, 203, 205, 215
determinizm (belirlenimcilik) 76, 79, 100, 103, 105, 107, 144, 145, 186, 228, 256, 258
devlet 66, 80, 92, 118, 119, 127, 139, 157, 170, 171, 186, 199, 200, 217, 220, 221, 223, 240, 243, 246, 259
dil 20-27, 29-33, 41, 42, 51, 66, 71, 73, 75, 79, 91, 92, 123, 149, 157, 162, 169, 170, 180, 182-184, 186, 188, 190, 191, 193-199, 204, 207, 214, 225-227, 240, 241, 243, 244-246
dil oyunu 31, 32
Dilthey, Wilhelm 9, 11, 39-44, 47, 56, 58-60, 67, 69, 75, 80-99, 101, 103-107, 110-115, 117, 131-138, 145-150, 154, 175, 180, 181, 201, 214, 216, 221, 223, 260, 261, 264, 265
din 40, 48, 50, 51, 75, 77, 95,

100, 118, 119, 143-145, 148, 149, 153, 157, 162, 164, 169-171, 180, 184, 186, 190, 191, 194-199, 204, 214, 226, 234, 241, 244, 246, 249, 250
diyalektik 68, 69, 141, 174, 197, 208, 248, 252, 254
doğa 36, 42, 43, 52, 60, 61, 64, 72, 75, 76, 79, 84, 87, 88, 107, 121, 125, 128, 131, 133-137, 143, 146, 153, 160, 167, 168, 179, 182, 196, 202-204, 210, 213, 215, 224, 225, 228, 230, 231, 235, 241, 243, 250-252, 254
doğa bilimleri 10, 16, 17, 19, 22, 24, 25, 27, 35, 39-42, 48, 49, 51-53, 57-59, 62, 65, 66, 68-70, 75, 77-81, 87, 88, 93, 94, 103-105, 107-109, 111, 118, 120, 125, 127-130, 133, 134, 138, 140-143, 145-149, 152, 153, 166, 173, 185, 202, 203, 205-207, 214, 215, 223, 229, 233, 254, 264
doğabilimsel yasa 19, 36, 67-69, 74, 108, 141, 142, 173, 202, 205, 211, 214, 228, 230, 235
doğruluk 21, 23, 24, 26, 27, 31, 33, 66, 71, 73, 75, 102, 109, 140, 172, 179, 187, 188, 203, 204
doxa 61
Dray, William 109, 110
Droysen, Johann Gustav 58, 78, 79, 90, 144, 180
Durkheim, Emile 174
Duverger, Maurice 56, 260
duyum, duyumlama 18, 19, 72, 133, 134, 136, 191, 199, 225
dünya görüşü 37, 38, 50, 93, 149

Eckermann, John Peter 239, 257
edim 34, 45, 51, 89, 94, 129, 134, 137, 143, 146, 170, 172, 175, 177, 178, 181, 192, 198, 209, 214, 217, 236, 241, 242, 244, 245, 255
Eichhorn, Johann Gottfried 226
empeiria 62, 63, 96
empirizm 16, 18-20, 38, 41, 57, 108, 137, 138

Epikuros, Epikurosçuluk 18, 93
episteme 61
epistemoloji 16, 118, 119, 121, 122, 124, 133, 135, 136, 179, 229
epistemolojizm 41, 82
Erasmus 212, 238
Eskaton (Tanrı mahkemesi) 62, 95
estetik 15, 50, 77, 112, 143, 144, 148, 157, 172, 198, 204, 207, 214, 216, 217, 225, 241, 243, 245, 260
etik 80, 140, 145, 214, 222, 223, 241, 264
evren 18-20, 22-28, 33, 40-42, 44, 50, 51, 53, 60, 85, 87, 103, 111, 152, 180-182, 187, 188, 190, 191, 194, 197, 199, 208, 215, 223, 228, 230, 231, 233

felsefe 15, 17, 21-33, 36, 50, 55, 59-61, 63, 66, 67, 69, 71, 81, 83, 97, 101, 102, 105, 117, 122, 123, 125, 132, 133, 135-137, 140, 146, 157, 159, 160, 162, 163, 165, 169-171, 177, 178, 180, 184-187, 195, 197, 198, 200-203, 205, 206, 208, 210, 214-216, 222-225, 229, 234, 242, 244, 247-249, 254, 255
fenomen 56, 83, 91, 104, 119, 123, 135, 153, 157, 165, 166, 168, 178, 203, 204, 213, 225, 227, 232, 263
Feuerbach, Ludwig 100
Fichte, Johann Gottlieb 93, 242, 248
Fielding, Henry 252
filoloji 75, 79, 91, 92, 132, 234, 262
France, Anatole 231
Fransız Devrimi 118, 127, 141, 206
Frege, Gottlob 24
Freud, Sigmund 166, 175, 189
Freyer, Hans 170, 178

Gadamer, Hans-Georg 58, 111, 132, 166, 180, 182, 183, 261
Galileo, Galilei 193
Gardiner, Patrick L. 109
gerçeklik 17, 20, 21, 26, 27, 30, 36-43, 45, 47-51, 53, 58-62, 67-69, 71, 72, 74,

76-78, 80-84, 86-90, 92, 93, 105-111, 118, 121-123, 126-129, 131, 135, 136, 142-144, 147-149, 151, 153, 187, 189, 190, 192, 196, 202, 203, 216, 217, 223-225, 229, 248, 253
Goethe, Johann Wolfgang von 75, 214, 220, 239-241, 243, 247, 248, 257
Gökberk, Macit 113, 261
Grimm, Jakob 118, 226
Guizot, François 118
Gurvitch, Georges 171, 178

hakikat 43, 152, 153, 172, 249
Hamann, Johann Georg 39
Hartmann, Nicolai 166, 175, 176
Hassan, Ümit 112, 261
hayal gücü 61, 89, 191
Haym, Rudolf 98
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 36-38, 44, 55, 75, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 106, 115, 125, 137, 141, 142, 165, 171-173, 177, 180, 208-211, 216, 218, 221, 235, 237, 242, 248, 249, 251, 252, 255-257, 261, 263
Heidegger, Martin 111, 166, 180-182, 261, 262, 264
Heidelberg Okulu 58
Heisenberg, Werner F. 107
Helmholtz, Hermann von 39, 254, 258
Helvétius, Adrian 174
Herakleitos 61, 93, 187, 198
Herder, Johann Gottfried 39, 58, 67-69, 75-78, 81, 90, 91, 94-97, 101, 113, 118, 122, 143, 144, 162, 212, 214, 221, 239-241, 243, 261, 262
hermeneutik 9, 42, 50, 58, 79, 91, 92, 100, 111, 132, 135, 149, 172, 180-184, 188, 260-262, 264
Herschel, John Frederick William 125, 136
Hesiodos 164
Hıristiyanlık 98, 165, 166
Hobbes, Thomas 63, 64, 93
Holbach, Paul Heinrich Dietrich 174
Homeros 73, 113
Horatius 158
hukuk 35, 70, 73-75, 77, 79, 80, 89, 118-120, 125-127,

132, 133, 170, 171, 185, 204, 206, 207, 217, 226, 227, 246
Humboldt, Wilhelm von 58, 78, 112, 122, 144, 162, 214, 216, 239, 240, 242-245, 257, 259, 262, 265
Hume, David 19, 20, 33, 57, 64, 81, 122, 133, 220
Husserl, Edmund 50, 53, 151
hümanizm (insancılık) 66, 161, 204, 212, 213, 238, 240

İbn Haldun 58, 59, 112, 164, 165, 261
ide 36, 37, 40, 67, 70-73, 75-77, 79, 85, 88-91, 94, 96, 98, 118, 119, 143, 147, 193, 209, 215, 237-239, 241, 245, 248, 252
ideoloji 38, 50, 174, 184, 201
ilerleme 33, 66, 67, 74, 77, 96, 161, 165, 166, 233, 248, 251-253
inanç 17, 18, 40, 66, 67, 74, 77, 82, 85, 94, 101, 140, 143-145, 147, 148, 168-170, 196, 219, 246
insancılık (hümanizm) 212, 238, 243, 247
irade (istenç) 36, 37, 62, 130, 131, 142-145, 212, 229, 237
irrasyonalite 94
istenç (irade) 33, 212, 213, 214, 229, 237, 240, 241, 255

Japp, Uwe 132, 262
Jaspers, Karl 162
Jonas, Friedrich 55, 56, 262

kanı 82, 200
Kant, Immanuel 10, 21, 34, 36-39, 78, 80-82, 87, 93, 106, 113, 122, 132, 133, 135, 137, 146, 162, 179, 192, 203, 212, 214, 217, 220-222, 228, 240, 241, 248, 256, 259, 261, 262
kategoriler 76, 100, 105, 106, 132, 136, 137, 146, 183, 195, 213
Konfüçyüs 220
König, Gert 136
kültür 9, 10, 16, 38, 43, 47-54, 104, 111, 153, 157-202, 204-221, 223, 225-227, 231-233, 236-238, 244, 247, 251, 253-256, 265

kültür bilimleri 9, 10, 53, 130, 138, 164, 173, 177, 181, 183, 186, 207, 211, 214, 230, 231, 233
kültür felsefesi 9, 10, 157, 163-166, 173, 175-178, 180, 181, 183, 186, 197-201, 204-208, 210-212, 214-216, 222, 223, 225, 228, 230, 235, 236, 238, 252, 255, 258

Lamprecht, Karl 175
Lange, Friedrich Albert 19
Laplace, Pierre-Simon 228-230, 254
Leibniz, Gottfried Wilhelm 65, 112, 188, 212, 218, 239, 260
Lessing, Theodor 239
Liebmann, Otto 228, 230, 256, 262
Litt, Theodor 216, 227, 232, 256, 257, 263
Livius 228
Locke, John 19, 41, 44, 57, 64, 81, 122, 133, 140
logos 61, 186
Lotze, Hermann 121
Löwith, Karl 112, 113, 115, 135, 215, 220, 221, 263

Mach, Ernst 19, 57
Mannheim, Karl 44, 47, 150
mantık, mantıksalcılık 20, 22-30, 33, 34, 42, 45, 46, 52, 57, 65, 71, 92, 93, 97, 106, 108, 109, 129, 136-138, 150, 151, 177, 178, 186, 187, 196, 209, 222, 225, 226, 229, 236, 248, 249, 263
Mardin, Şerif 55, 56, 263
Marksizm 67-69, 165, 174, 208-210
Marx, Karl 36-38, 44, 56, 94, 95, 101, 103, 113, 141, 142, 165, 177, 189, 263
materyalizm 18, 93-95, 141, 166, 173-175, 216
Meinecke, Friedrich 104, 111, 116, 150, 263
meta-dil 29
meta-epistemoloji 86
metafizik 19, 21, 23, 26-28, 30, 32, 45, 47, 60, 99, 100, 120, 124, 142, 189, 194, 197, 207, 209, 210, 223, 231, 234, 236, 237, 242, 243, 253
Mevlana 220
Mill, John Stuart 20, 33, 119, 121, 129, 138

mitos 162, 171, 180, 184, 186, 190, 191, 194, 214, 226
Mommsen, Theodor 144, 260
More, Henry 97

Natorp, Paul 185
natüralizm 43, 50, 93, 100, 103, 104, 112, 204, 211
nedensellik 39, 48, 49, 64, 71, 76, 79, 106, 136, 144, 146, 147, 186, 205, 210, 213, 228-230, 241, 254, 257
Neurath, Otto 21, 23, 28, 29
Newton, Isaac 40, 107, 230
Niebuhr, Georg 78, 113, 118, 144, 259
Nietzsche, Friedrich 103, 171, 189, 263
norm 36, 37, 40, 50, 51, 80, 85, 88-91, 94, 143-145, 147, 148, 164, 183, 184, 215, 216
Novalis (Leopold, Friedrich) 99, 100

olan-olması gereken ayrımı 140, 145
olay 26, 35, 48-50, 61-66, 69, 70, 76, 78-81, 83, 91, 97, 100, 101, 107-109, 118, 119, 132, 141, 144, 145, 188, 192, 195-197, 205, 206, 208, 211, 226, 232-234, 247, 251, 254
olgu 17, 20-22, 26, 28, 39, 40, 45, 47-49, 51, 59, 62-65, 69, 71, 75, 79, 88, 100, 106-108, 110, 119, 121, 122, 128-133, 137, 140-142, 144, 146, 148, 153, 167, 177, 178, 189, 193, 200, 203, 205, 208, 232-234, 242, 249, 254
olguculuk 15-22, 28, 30, 32-35, 38, 39, 43-47, 50-54, 87, 154, 193, 199, 220
oluş 42, 50, 60-62, 69, 166, 207, 208, 234, 235
ontoloji 28, 81, 175, 176, 197, 202

önerme 20-32, 45, 71, 109, 151, 177, 191
öz 83, 84, 86, 97, 146, 194, 217, 245
özdeş 33, 34, 45, 52, 151, 198, 224, 243
özgürlük 36, 43, 72, 75, 76, 84, 88, 94, 95, 98, 100,

106, 124, 130, 131, 137, 139, 142-146, 176, 198, 201, 209, 211-214, 216, 227, 229, 237, 241, 243, 245, 248, 255, 256
özne 23, 33, 40-42, 65, 78, 79, 81, 83, 84, 87, 89, 93, 120-123, 129, 133, 134, 135, 137, 145, 146, 172, 179, 182, 188, 197, 209, 213, 216, 235, 237, 240, 255

Parmenides 93
Parsons, Talcott 51, 174
Platon 61, 93, 172
Popper, Karl R. 28, 50, 55, 108-110, 210, 221, 264
pozitivizm 9, 10, 15, 19, 20, 45, 57-59, 67-69, 80, 81, 105, 108-111, 121, 129, 132, 134, 138, 141, 150, 165, 173-175, 178, 206-210, 214, 216, 228, 233, 235-237, 245, 250, 253, 261

Ranke, Leopold von 39, 58, 78, 132, 144, 259
realizm 18, 28, 29, 81, 202
Reichenbach, Hans 21, 33, 55, 56, 264
Renan, Ernest 207, 235, 249, 257, 258
Rickert, Heinrich 9, 42-44, 56, 58, 134, 150, 168, 172, 173, 176, 264
Riedel, Manfred 133, 135, 264
Romantizm 99, 101, 118, 175, 206, 207, 225-227, 231, 233, 247, 259
Rosenkranz, Karl 98
Rothacker, Erich 47, 50, 56, 103, 116, 150, 166, 171, 176-178, 181, 264
Rousseau, Jean-Jacques 190, 194, 220
Russell, Bertrand 21

Saint-Simon, Claude Henri de 19
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 207, 231, 232, 235, 246, 250
sanat 75, 125, 157, 159, 162, 166, 167, 169-171, 180, 184, 186, 190, 191, 194, 195, 197-200, 207, 214, 226, 227, 232, 233, 240, 241, 244, 252
Savigny, Friedrich Karl von 78, 118, 226, 227

Scheler, Max 166, 175, 176
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 100, 125, 206, 207, 224, 225, 227, 231, 242, 252, 256
Schiller, Friedrich 93, 239, 240
Schleiermacher, Friedrich Daniel 58
Schlick, Moritz 21-23, 28, 54, 57
Scholtz, Gunter 112, 115, 116, 265
sensüalizm 18-20, 32
sezgi 46, 89, 102, 103, 111, 171, 181, 207, 225, 227, 232, 245
Simmel, Georg 106, 112, 116, 150, 262, 265
Sokrates 187, 188
solipsizm 18
sosyoloji 16, 35, 38-40, 45, 51, 80, 81, 105, 114, 134, 141, 153, 159, 166, 173, 174, 178, 195, 206, 214, 262, 263, 265
Spencer, Herbert 174, 230, 231, 252, 253
Spengler, Oswald 162, 164, 165, 175, 209-211, 235, 236, 247, 255, 256
Spinoza, Benedictus de 131, 138, 188, 223, 224, 243
Steinthal, Heymann 175
Stoalılar 93
Sybel, Heinrich Karl Ludolf von 78

şey-durumu 23, 24, 26

Taine, Hyypolite-Adolphe 173, 188, 207, 208, 211, 232-235, 240, 246, 247, 249-252, 257, 258
tarih 36-38, 40-43, 47, 49, 57, 58, 60, 61, 64-71, 74, 76-80, 83, 85, 86, 88-92, 94-105, 108-112, 118, 119, 123-125, 128, 131, 135-138, 141-153, 157, 163, 165, 169-171, 177, 178, 180-186, 194, 195, 204-216, 218, 219, 225-228, 234-236, 239, 243-247, 250-252, 256
tarih bilinci 94-97, 144, 145
tarih felsefesi 39, 67, 68, 94-96, 99-103, 120, 157, 207, 216, 235, 237, 247, 248, 255
tarih yasası 67, 68, 94, 95, 142, 208

tarih yazıcılığı 61, 62, 64, 66, 129
Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) 118-122, 131, 132, 138
tarihsel akıl 88, 94, 105, 106, 132
tarihsel görecilik 99, 103, 110, 150, 151
tarihsel nedensellik 79, 144
tarihsel yasa 67, 68, 94, 95, 141, 142, 145, 208, 215
tarihselcilik 15, 16, 35, 37, 44, 46-48, 50-53, 99, 100, 103-106, 110, 111, 135, 148, 150, 151, 154, 220, 261, 264
tarihsellik 35, 40, 42, 45, 49, 52, 53, 85, 86, 97, 99, 132, 147, 151, 173, 177, 181
tarihsicilik 50, 99, 103, 105
tekil 93, 173
teknik 65, 66, 83, 97, 126, 157, 159, 162, 168-171, 174, 186, 200, 214, 217, 234, 246, 261
teoloji 61, 62, 99, 101, 125, 140, 145, 165, 189, 207, 223, 231
theoria 63, 67, 96, 100-102, 106, 109, 111
theoria-empeiria karşıtlığı 61-63, 107-109
theoria-historia karşıtlığı 60-63, 66, 70, 75, 81, 94, 96, 102, 105, 108, 110, 111
tikel 93
tin, tinsellik 9, 11, 16, 36-45, 50, 53, 58, 67, 73-79, 85-88, 91, 94-98, 103, 104, 106, 110, 118, 119, 122, 128, 130-134, 136-138, 141, 146-149, 159, 162, 165, 172, 175, 176, 180, 181, 188, 207, 209, 224-228, 231, 232, 234, 235, 237, 239, 244, 246-248, 254
tin bilimleri 39-43, 45, 57, 59, 60, 70, 75, 80, 87-94, 99, 103-105, 110-112, 117, 119-122, 124, 125, 127-131, 138, 149, 150, 152-154, 181, 201, 215, 221, 223, 233,254, 260
tip 92, 93, 149, 165
Tocqueville, Alexis de 118
Toynbee, Arnold 164, 165
töz, tözsel 19, 28, 82, 95, 122, 165, 172, 180, 186,

194, 197, 255
Troeltsch, Ernst 47, 103, 104, 110, 111, 116, 150, 252, 257, 258, 265
Turgot, Anne Robert Jacques 19
tümel 93, 109, 151, 172, 177, 183, 232
tür 18, 58, 92, 191

Uexküll, Jakob 189, 190
uygarlık 127, 161, 162, 168-170, 174
Uygur, Nermi 113, 216, 221, 265

üstyapı 174

varlık 36, 37, 44, 60-62, 65, 81, 82, 85, 121, 152, 158, 159, 163, 167, 175, 179-182, 184, 188-191, 193, 197, 199, 213-217, 224-227, 236, 238, 241, 243, 247, 248, 250, 251, 255, 256
Veblen, Thorstein 171, 178
Vico, Giambattista 58, 59, 63, 69-77, 79, 81, 84, 87, 91, 96, 113, 135, 143, 164, 165, 202-204, 211, 212, 215, 220, 221, 260, 263
Viyana Çevresi 21, 30, 138

Wartenburg, Paul Yorck von 98, 112, 265
Weber, Alfred 170, 178
Weber, Max 44, 47, 56, 134, 150, 153, 263, 265
Winckelmann, Johann Joachim 118, 239, 240
Windelband, Wilhelm 9
Wisdom, John 31, 55
Wittgenstein, Ludwig 21-32, 54, 55, 265

yapısalcılık 166, 178
yargı 67, 82, 117, 120, 124, 129, 140, 233, 251
yasa 35, 39, 42, 43, 50, 62-64, 66-69, 74, 76, 77, 79, 103-109, 141-145, 148, 152, 153, 164, 176, 205, 206, 208, 211, 215, 219, 224-226, 229, 231, 252
yaşama felsefesi 86, 110, 175
Yeni Kantçılık 9, 39, 43, 58, 134, 138, 186, 201, 214
yöntem 17, 19, 27, 31, 35, 39-43, 45, 46, 48, 50, 51, 57-59, 63, 68, 71, 73,