# R.G. COLLINGWOOD

# TARİH TASARIMI

Türkçesi:
Kurtuluş Dinçer

*Olayların içine böylece sızıp, dile getirdikleri düşünceyi ortaya çıkarmakla, tarihçi bilim adamının yapması gerekmeyen ve yapamayacağı birşey yapar. Bu anlamda tarihçinin işi bilim adamınınkinden daha karmaşıktır. Bir başka anlamda ise daha yalın: tarihçinin olayların nedenlerini ya da yasalarını ararken (tarihçi olmayı bırakmadan) bilim adamına öykünmesine gerek yoktur, öykünemez de. Bilim için, olay onu algılayarak keşfedilir, nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek zaten onu anlamaktır. Tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi daha fazla bir süreç yoktur. Tarihçi ne olup bittiğini bilince, neden olup bittiğini zaten bilir.*

# R.G.
# COLLINGWOOD

## TARİH TASARIMI

Türkçesi:
Kurtuluş Dinçer

ara yayıncılık

Bu Kitap İstanbul'da
DOĞAN OFSET'te
Basılmıştır.

ara yayıncılık 54
Felsefe Dizisi 20
Birinci Basım : Ekim 1990
© : ara yayıncılık
kapak : Vedat Çorlu
Ara Yayıncılık, Ankara Cad. Konak Han
No: 43/15 Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel: 527 87 30 - 526 96 87

# ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Robin George Collingwood (1889-1943) ömrünün büyük bir kısmını Oxford'da geçirdi. Birkaç yıl Pembroke College'de hocalık yaptı ve 1935'te Waynflete Metafizik Felsefe Profesörü oldu. Yaygın felsefe anlayışına yakınlık duymuyor, kendisini Green ile Bradley'in temsil ettiği eski idealist okula daha yakın buluyordu. Cook Wilson ve Prichard gibileriyle ise pek az ortak yanı olduğunu düşünüyordu. Collingwood'a göre, Cook Wilson ile Prichard bilginin zihin dışı şeyler arasında bir ilişki olarak tasarlanabiliceğini varsayıyorlardı ve bu varsayım hatalıydı. Dahası , onlar bilimsel araştırma alanını felsefî soruşturma için verimli bir alan olarak görürken, Collingwood bunun tarihi ihmal etmek anlamına geldiğini düşünüyordu. Tarihi ihmal etmenin, geçmişte tartışılan felsefe sorunlarının yapısı hakkında yanlış bir tasarıma götürdüğüne inanıyordu. Çünkü bu fealsefe soruları içerisinde doğdukları tarihsel bağlamdan koparılırsa gereği gibi kavranamazdı.

Collingwood'un adı çoğu kez Croce'yle birlikte anılır. Croce'nin görüşleri Collingwood'un kitaplarında daha az gizemli ve daha anlaşılır bir biçimde karşımıza çıkar. Aralarında büyük bir benzerlik vardır. Croce gibi Collingwood da ilgilerini kuramsel konularla sınırlamaz; aynı zamanda bir tarihçi ve arkeologdur.(J.L.N. Myres'ın işbirliğiyle yazdığı *Roman Britain and the English Sattlements* 'e (Oxford, 1936) bakılabilir). Bu da tarihsel yöntem ile tarihsel açıklamanın ıralayıcı özellikleri konusundaki keskin görüşlülüğünü açıklamaya yarayabilir. Ölümünden sonra, 1946'da yayınlanan *The Idea of History*'de de bunları tartışır.

Kitabın ana savı tarihin özerk bir disiplin olması gerektiğidir. Collingwood ondokuzuncu yüzyıl pozitivizminin mirası saydığı pozitivizmi, yani, tarihçinin işinin doğabilimcisinin işine benzer olduğu, tarihsel olayların genel yasalar altına sokularak uygun bir biçimde açıklanabileceği yollu görüşü kesin kesin reddeder. Çünkü bu görüş kişilerin ve eylemlerin doğa olayları gibi dışarıdan seyredilebileceği düşüncesini taşır. Collingwood bundan ötürü Spengler ile Toynbee'nin, Comte ile Marx'ın görüşlerini kabul edilemez sayar. Bütün bu görüşler, tek doğru bilginin bilimsel bilgi, tek doğru açıklama biçiminin de tek tek olayları yasaların özel durumları olarak gösteren açıklama biçimi olduğu önyargısıyla, kısacası doğalcılıkla zehirlenmişlerdir.

Collingwood kendi tarih görüşünü tarihçinin etkinliğinden çıkarır. Pozitivist tarih anlayışı yerine, tarihsel araştırmanın temel kavramı olarak *düşünce*yi ele alan bir tarih anlayışı koyar. Tek tek tarihsel olayların gerçek yapısını kavramak için, o olayların içerisine sızmak, eylemleri incelenen kişilerin düşüncelerini ortaya çıkarmak gerekir. Tarihçinin işi bu düşünceleri kendi zihninde yeniden düşünmek, eylemcinin yaşantılarını yeniden canlandırmaktır. Bu da kendisini incelediği kişinin yerine koymak demektir. Böylece tarihçi bilim adamının yapması gerekmeyen ve yapamayacağı birşey yapar. Tarih için keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek zaten onu anlamaktır. Tarihçi olguları belirledikten sonra nedenlerini soruşturmak diye bir sorunu yoktur. Çünkü ne olup bittiğini bilince neden olup bittiğini de bilir. Tarihi doğabilimine benzetmek olanaksızdır, onu doğabiliminin sultasından kurtarmak gerekir.

Ben bu çeviriyi özenle yapmaya çalıştım. Okurun da özenle okumasını diliyorum. Kitabın dizgisini özenle yapan eşim **Ayşegül Dinçer**'e ve satış rekorları kırmayacağı besbelli olan bu kitabı yayınlamayı kabul eden yayıncı **Şükrü Çorlu**'ya teşekkür ederim.

Ankara, 1990

**KURTULUŞ DİNÇER**

Çevirenin Önsözü i
İçindekiler iii

YAYINCININ ÖNSÖZÜ
1. Disiecta membra 1
2. Magis amica veritas 3
4. Amicatiae sacrum 14

GİRİŞ
1. Tarih Felsefesi 21
2. Tarihin yapısı, nesnesi, yöntemi ve değeri 26
3. I-IV. bölümlerin sorunu 30

I.BÖLÜM

YUNAN-ROMA TARİH YAZIMI
1. Teokratik tarih ve mitos 33
2. Herodotos'un bilimsel tarihi yaratışı 36
3. Yunan düşüncesinin tarih dışı eğilimi 38
4. Tarihin yapısı ile değerine ilişkin Yunan anlayışı 40
5. Yunan tarihsel yöntemi ve sınırları 43
6. Herodotos ile Thukydides46
7. Hellenistik dönem 48
8. Polybius 51
9. Livius ile Tacitus 53
10. Yunan-Roma tarih yazımının özelliği: (i) İnsancılık 57
11. Yunan-Roma tarih yazımının özelliği: (ii) Tözcülük 59

II.BÖLÜM

HIRİSTİYANLIĞIN ETKİSİ
1. Hıristiyan tasarımlarının mayası 62
2. Hıristiyan tarih yazımının ıralayıcıları 65

3. Ortaçağ tarih yazımı 68
4. Renaissance tarihçileri 72
5. Descartes 74
6. Descartesçı tarih yazımı 77
7. Descartesçılığa karşı: (i)Vico 79
8. Descartesçılığa karşı: (ii) Locke, Berkeley ve Hume 85
9. Aydınlanma 90
10. İnsan doğasının bilimi 95

III.BÖLÜM

BİLİMSEL TARİHİN EŞİĞİ 99
1. Romantizm 99
2. Herder 102
3. Kant 105
4. Schiller 115
5. Fichte 117
6. Schelling 121
7. Hegel 123
8. Hegel ile Marx 131
9. Pozitivizm 135

IV.BÖLÜM

BİLİMSEL TARİH 142
1. İngiltere 142
(i )Bradley 142
(ii) Bradley'in izleyicileri 149
(iii) Ondokuzuncu yüzyıl sonu tarih yazımı 151
(iv) Bury 154
(v) Oakeshott 158
(vi) Toynbee 165
2. Almanya 170

(i) Windelband 170
(ii) Rickert 173
(iii) Simmel 175
(iv) Dilthey 176
(v) Meyer 180
(vi) Spengler 184
3. Fransa 187
(i) Ravaisson'un tinselciliği 187
(ii) Lachelier'nin idealizmi 189
(iii) Bergson'un evrimciliği 190
(iv )Modern Fransız tarih yazımı 192
4. İtalya
(i) Croce'nin 1893'deki denemesi 193
(ii) Croce'nin ikinci tutumu:"Mantık"196
(iii) Tarih ile Felsefe 198
(iv) Tarih ile doğa 199
(v) Croce'nin son görüşü:tarihin özerkliği 202

V.BÖLÜM

SONSÖZ 206
1. İnsanın doğası ile insanın tarihi 206
(i)İnsan doğasının bilimi 206
(ii)Tarihsel düşüncenin alanı 211
(iii)Zihin bilgisi olarak tarih 217
(iv)Sonuçlar 227
2. Tarihsel imgelem 230
3. Tarihsel kanıt 245
Giriş 245
(i) Çıkarımsal olarak tarih 248
(ii) Farklı çıkarım çeşitleri 249
(iii) Tanıklık 252
(iv ) Makas-zamk 253

(v) Tarihsel çıkarım **256**
(vi) Çekmeceleme **259**
(vii) John Doe'yu kim öldürdü? **261**
(viii) Soru **263**
(ix ) İfade ve kanıt **268**
(x) Soru ve kanıt **271**
4. Geçmiş yaşantının yeniden canlandırılması olarak tarih **275**
5. Tarihin konusu **293**
6. Tarih ve özgürlük **305**
7. Tarihsel düşünmeyle yaratılan ilerleme **310**

# YAYINCININ ÖNSÖZÜ

## I. *Disiecta membra*

1936 yılının ilk altı ayı boyunca, Collingwood *The Philosophy of History* adlı otuziki ders yazdı. Elyazması, her birini birer kitap haline getirme niyetinde olduğu iki bölüme ayrılır. İlki modern tarih tasarımının Herodotos'tan yirminci yüzyıla dek nasıl geliştiğine ilişkin tarihsel bir betimlemedir; ikincisi, tarihin yapısı, konusu ve yöntemi üzerine "metafizik sonsöz"den ya da felsefi düşüncelerden oluşur.

Tasarlanan iki kitaptan ikincisi 1939 baharında, Cava'daki kısa ikâmeti sırasında, *The Principles of History* 'yi yazmaya giriştiği zaman biçimlenmeye başladı. Bu yapıtta "özel bir bilim olarak tarihin ana ıralayıcılarını" tartışmak, ardından da onun öteki bilimlerle, özellikle doğa bilimi ve felsefeyle, aynı zamanda kılgın yaşamla ilişkilerini ele almak niyetindeydi.

1940'ta 1936 elyazmasının özellikle Yunanistan ve Roma'ya ilişkin kısmını yeniden gözden geçirip, ona *The Idea of History* adını verdi. İleride onu *The Idea of Nature* adlı bir kitaba eşlik edecek bir kitap yapmak istediyse de, ikincisi üzerine pek fazla çalışamadı.

Ölümünden sonra yazılarının yayınlanması söz konusu olursa, sıkı ölçütlerle yargılanmaları Collingwood'un isteğiydi ve tarih üzerine bu elyazmalarından bir kitap oluşturma kararı kolay verilmedi. Bununla birlikte, tarihçilere olduğu kadar felsefecilere de yararlı olabilecek, yayınlanmaması yazık olacak bir malzeme içerdikleri düşünüldü.

Eldeki malzemenin büyükçe bir kısmı bir ilk taslaktan bir parça fazla birşey olduğundan,onu burada yayınlamak *The Idea of Nature* 'da yayınlamaktan çok daha gerekli oldu. Ama kitabın düzenlenişi ve biçiminin kimi yanları yayıncının elinden çıkmakla birlikte, içeriğin her yerde Colling-

wood'un olduğunu söylemek doğru olur sanırım. Kitabın taslağı hemen hemen kaçınılmaz olan kimi yinelemelerde bulunuyor (özellikle benim seçtiğim ve V. Bölümü oluşturmak üzere biraraya getirdiğim, hemen hemen tamamen yazıldıkları gibi basılmaları en iyisi gibi görünen ayrı ayrı denemelerde) ve farklı bölümlerin çeşitli tarihlerde yazılması, aynı şekilde yazarın 1936 elyazmasını yazdığı sırada bile düşüncesinin gelişmiş olması, geriye kalan böyle yer yer tutarsızlıkları açıklamaya yarayabilir.

Yukarıda sözü edilen istisnalarla, kitabın temeli 1936 dersleridir; ben de iki kitap yerine tek kitap yaparken o derslerin planını izledim. Bundaki gerekçem, elde yeterince yayınlanmamış elyazması ve tarihin yapısı üzerine yazılardan ayrı bir kitap yapmak için yeterince yayınlanmış deneme bulunduğu halde, yayınlanmamış tüm malzemenin niteliğini, yayınlamayı haklı göstermeye yetecek ölçüde yüksek bulmayışım.

*Principles of History* 'nin elyazması, planlananın ancak üçte birini içeren bir parça, ama Collingwood onun üzerine "en az yirmibeş yıldır başyapıtım olarak yazmaya çalıştığım şeyin bir parçası olduğunu açıklayan" bir önsözle yayınlanmasına izin veren bir not yazmış. Bu izne karşın, aşağıda Bölüm III, 8; Bölüm V, 3 ve 6 olarak çıkacak üç seçme parçadan daha fazlasını basma hakkını kendimde görmedim. Onları bile kuşkuyla soktum. Bunlar Collingwood'un sonraki üslûbuyla yazılmış ve üslûpları ile yapıları kitabın geri kalanıyla kimi kez pek bağdaşmıyor; ama onların kitaba sokulması Collingwood'un tarih görüşünü tamamlamaya ve başka yerlerde özetle belirtilen kimi noktaları daha ayrıntılı olarak açıklamaya yarar.

Bölüm V, 1 ve 2'ye daha önce yayınlanmış tarih üzerine iki deneme soktum: Collingwood'un 28 Ekim 1935'te Waynflete Metafizik Felsefe Profesörü olarak verdiği Tören Dersi (Clanderon Press tarafından bir kitapçık olarak yayınlanmış) ve 20 Mayıs 1936'da British Academy'de verdiği ders (Akademi'nin *Proceedings* 'inde, cilt XXII'de yayınlanmış, şimdi de Akademi'nin izniyle yayınlandı).Tarih üzerine zaman zaman yayınlamış olduğu öteki denemeler, ya sonradan terkettiği tutumları temsil ettikleri ya da özleri bu cildin içerisinde bulunduğu için, yeniden basılmaya değer görülmedi. Bu denemelerin ayrıntıları, *Proceedings of the British Academy* 'nin XXIX. cildindeki ölüm duyurusuna eklenen felsefî yazılarının listesinde bulunabilir.O listeye şu parçalar eklenebilir:

1925 "Economics as a Philosophical Science (*Int. Journal of Ethics*, cilt XXXV).

1926 "Religion, Science, and Philosophy (*Truth and Freedom* , cilt II, no.7).

1928 Croce'nin *Enc. Brit.*, 14. baskısındaki "Aesthetic" adlı makalesinin çevirisi.

1929 "A Philosophy of Progress" (*The Realist* ,no.I).1940 "Fascism and Nazism" (*Philosophy* , cilt XV).

*English Historical* Review 'in yayıncıları Bay Longman ve Bay Green ile Ortaklarına, Collingwood'un katkıda bulunmuş olduğu dergi-kitaptan bu kitabın Bölüm IV,1 (IV)'ünde yararlanmamıza izin verdikleri için teşekkür borçluyum.

## 2. *Magis amica veritas*

Collingwood'un ölümünden sonra yayınlanacak yazıları hakkındaki isteklerini göz önüne alacak olsak, bu onun felsefî kitaplarının sonuncusu olacaktır; bu bölümde onun felsefî yapıtı hakkında, bu yazının 3'ünde de kişiliği ve felsefe dünyasındaki konumu hakkındaki kimi genel değinilerde bulunmak yerinde olabilir.

Collingwood hep felsefenin dizgeli olması gerektiğini ileri sürmüştür, ama kendi felsefî yazıları, pek de öyle dizgeler dizisi olan bir dizge oluşturmaz. Her grubun yapıtlarında bir düşünce gelişmesi izlenebilse de, belki üç gruba bölünebilir bunlar. İlki gençlik dönemi saydığı, *Religion and Philosophy* (1916) ve *Speculum Mentis* 'ten (1924) oluşur. İkincisi *Essay on the Philosophical Method* 'la (1933) başlar, (Sonuç bölümü dışında, 1934'le tarihlenen) *The Idea of Nature* 'la ve daha çok *The Idea of History* 'yle (1936) devam eder. Sonuncusu *Autobiography* 'yi (1939), *Essay on Methaphysics* 'i (1940) ve *The New Leviathan* 'ı (1942) kapsar. *The Principles of Art* (1938) kısmen ikinci kısmen üçüncü gruba yakındır.

Bu ciltlerin içerdiği böylesine çok yanlı bir yapıtın tam bir değerlendirmesi, burada ayırılabilenden daha fazla yer alacaktır ve bundan ötürü, tartışma onun yüzlerinden yalnızca biriyle, yani Collingwood'un felsefe ile tarih arasındaki ilişkiye değgin anlayışıyla sınırlanırsa iyi olabilir. Collingwood, felsefedeki amacının bu iki disiplin arasında bir *rapprochment* (*)

(*) Yakınlaşma (Çev.)

sağlamak olduğunu *Autobiography* 'sinde kendi söylüyordu; benim de bu bölümde söylemem gerekenlerin çoğu eleştirel tonda olacağı için, bu amacın, gücünün doruğundayken yazdığı kitaplarda, yani felsefî yazılarının ikinci grubu diye niteliediklerimizde başarıyla gerçekleşmiş olduğu daha baştan kabul edilmelidir. *The Essay on Philosophical Method* felsefenin konusunun doğadan çok tarihe benzediğini ve yönteminin ona göre kurulması gerektiğini ileri sürer. *The Idea of History* felsefecilerin dikkatini tarihin varlığından doğan epistemolojik sorulara yöneltir ve *The Idea of Nature* gibi, felsefî sorunların tarihsel bir yaklaşımla nasıl aydınlatılabileceğini, nasıl çözülebileceğini gösterir. Bu kitaplardan sonra İngiliz filozoflarının tarihi ancak kafalarını kuma sokarak görmezden gelmeye devam edebileceklerini söylemek pek fazla olmaz.

Collingwood'un felsefe ve tarih konusunda olduğu kadar, başka konulardaki görüşleri de sık sık Croce'ninkilerle karşılaştırılmıştır ve elbette bu iki adamın felsefî gelişmeleri arasında ilginç bir koşutluk vardır. Croce'nin felsefeye ilk ilgisini Hegelciliğe karşı ve Herbartçı olan Labriola uyandırmıştı; Collingwood ise üniversite öğrencisiyken Cook Wilson'un gerçekçiliğiyle aşılanmıştı. İkisi de sanatsal ve tarihsel ilgilerinden ötürü kendilerine öğretilen felsefeden hoşnut değildi. İkisi de Hegel'i kendi kendilerine incelemeye ve tarihte özgün yapıtlar vermeye giriştiler; ikisi de bir idealizm biçimine yönelip, sonunda felsefeyi tarihle özdeşleştirmeye vardılar. Ne ki, Collingwood Croce'den estetik konusunda çok şey, tarih konusunda da birşeyler öğrenmiş olmakla birlikte, onu özünde Croce'nin bir izleyicisi saymak hata olur. Örneğin, *The Idea of History* 'deki görüşlerinin çoğu Croce'ninkilere benzer, ama bunlara geniş ölçüde kendi tarihsel çalışmasının bir sonucu olarak, bağımsızca ulaşılmış, daha ayrıntılı olarak ortaya konmuş, daha dikkatle dile getirilmiştir. Dahası, gözde filozofunun Platon olduğunu ve Vico'nun kendisini başka herkesten çok etkilediğini söylerdi; son yıllarında Croce'ninkinden farklı olmayan bir tarihsiciliği benimsemeye başladıysa da, daha önce Croce'yi şiddetle eleştirmiş ve en azından Tin Felsefesinin öğelerinden epeyce farklı olan kendine özgü bir felsefe üzerinde çalışmaya başlamıştı. Söz konusu felsefe *Essay on Philosophical Method*'da, özel olarak ortaya konmamakla birlikte, öngörülmektedir.

O *Essay* 'de tarihsel inceleme ile felsefî eleştiri arasında, tekle ilgili olan tarihsel düşünce ile evrenselle ilgili olan felsefî düşünce arasında, felsefe incelemesine uygun tutumlarla tarih incelemesine uygun tutumlar arasında

ayırımlar yapılır. Bu ayırımlara dayanılırsa, kitabın kendisi tarih değil, felsefedir. Yine de, açıktır ki oradaki felsefe hem tarihten hem doğa biliminden birşeyler öğrenmiştir, çünkü özü, felsefe kavramlarının, bir gelişme süreci içerisinde daha yukarıda, daha aşağıda olmak gibi, biribiriyle ilişkili bir biçimler sıralamasıyla belirlendiği öğretisidir. Tıpkı fizik dünyayı anlamak için bilimsel evrim anlayışına başvurmamız gerekmesi ve İngiliz Anayasasını yaratıldığı tarihsel süreci soruşturmadan anlayamamamız gibi, hazzı, faydayı ve ahlakî iyiliği, iyiliğin eşzamanlı bir yaratılıştan beri (evrimsel biyoloji öncesi biyolojik türler gibi) yan yana varolan salt özel durumları olarak görmememiz gerektiğini ileri sürüyordu Collingwood; onların biribiriyle genetik bağlantılarını keşfetmemiz, iyilik kavramının geliştiği süreç içerisindeki aşamalar olarak sergilememiz gerekir. Bununla birlikte, kavramlarla uğraşırken biribiriyle diyalektik olarak ilişkili düşüncelerle, dolayısıyla doğa biliminkinden çok tarihinkine yakın bir malzemeyle uğraşırız.

Bu açıdan, felsefe bir evrenselle (örneğin hakikatle ya da iyilikle) uğraşması bakımından bilim gibidir; ama evrenselin özel durumlarının, tarihsel süreç içerisinde bulunan ve her biri kendinden öncekilerin özelliklerini kendi içine alan, sonrakilerin özelliklerine gebe olan aşamalar gibi biribirine bağlanmış olması bakımından, tarih gibidir. Kategorilerin kendilerine özgü bir çeşit tarihleri oluyorsa, felsefenin de, onların incelenmesi olarak, tarih olduğu düşünülebilir. Ama bu Collingwood'un görüşü değildir, çünkü o, tarihin bütün süreçlerin değil, yalnızca insan işlerinin incelemesi olduğunu ve *The Idea of History* 'nin Bölüm V, 3'ünde betimlenen çizgiler üzerinde, kanıtın yorumlanmasıyla ilerlediğini ileri sürer. Bu demektir ki, felsefe, biyoloji de dahil bilimler gibi, tarihin dışında kalır ve *Essay on Philosophical Method* 'da yine de sorulmasına izin verilen "iyilik nedir?" sorusunu sormaktan vazgeçip "Platon'un iyilik konusundaki anlayışı neydi?" gibi sorular üzerinde durulmadıkça, onun içerisine sokulamaz.

Collingwood'un *Essay* 'inde savunduğu yöntemin kullanımından çıkacak felsefe *leit-motiv* 'i olarak gelişme anlayışını taşıyacak ve o ölçüde tarihsel etkiler altında bir felsefe olacak, ama kimi düşüncelerin tarihin temeli saydıkları kategorilerin incelemesiyle sınırlama bile yine de tarihten farklı olacaktır. Ne ki, Collingwood'un düşüncesindeki bu noktada, felsefe böyle sınırlanmıyordu, çünkü o sırada filozofun, doğa tasarımının bir tarihini yazmanın yanı sıra, örneğin, o tarih üzerine düşüncelerinin sonucu olarak, bir kosmoloji kurması gerektiğini; bir felsefe tarihçisi olmanın yanı sıra, kendine özgü

bir felsefe ortaya koyması gerektiğini savunuyordu.

Bu *Essay* "en son sorunları" açıkça gözden uzak tutar ve içerdiği metafiziği, mantığı ve etiği kurmayı okurun kendisine bırakır. Collingwood bu yöntemi kosmolojiye uygulamaya başlamış ve 1935'te bir Oxford topluluğuna verdiği bir bildiride, ayrıca doğa felsefesi üzerine derslerine yazdığı özgün sonuçta, vardığı sonuçların ana hatlarını çizmişti. Yazdığı o sonucu daha sonra çıkarmış ve *Essay* 'in başlangıç olması istenen felsefeyi tam olarak yazıya dökme işine bir daha dönmemiştir. Bunun nedeni, kafasının değişmesiydi. O da Croce gibi "ayrı bir disiplin olan felsefenin tarihe dönüştürülerek ortadan kaldırıldığını" düşünmeye başlamıştı. (Bu bölümdeki öteki alıntılar gibi hiçbir kaynak gösterilmeyen bu alıntı da 1939'un başlarında *The Principles of History* için yazılan bir dizi nottan alınmıştır.)

Bu görüş değişikliği nasıl oldu ve son olarak savunduğu görüş daha önce savunduklarıyla nasıl karşılaştırılabilir?

*Autobiography* 'sinin VII. ve X. bölümlerinden çıkan şu ki, "mutlak sayıltılar"a ve metafiziğin (1940'da yayınlanan, ama 1938'de hazırlanmış olan *Essay on Methaphysics* 'de ortaya kondu bu) tümüyle tarihsel yapısına ilişkin öğretisini, 1932'de *Essay on Philosophical Method* 'ı yazmadan önce geliştirmişti. Bu pek inanılır değil. Görmüş olduğumuz gibi, felsefeyi tarihten yalnız önceki *Essay* 'de ayırmıyor, tarih felsefesi üzerine 1936'daki derslerinde de aynı ayırımı yapıyordu; tarihten bütünüyle farklı ayrı bir inceleme olarak, "Bir'in, Doğru'nun ve İyi'nin" incelemesi olarak metafiziğin olanaklılığına 1936'da hâlâ inandığının belgeli kanıtı var elimde. Bu bakıma, *Autobiography* 'sinde böyle bir değişme kayıtlı olmasa bile ve başkaları, görüşleri gelişmiş olmakla birlikte, gelişmenin derece derece ve hep aynı yol boyunca olduğunu ileri sürseler bile, felsefî tutumunun 1936 ile 1938 arasında kökten bir biçimde değişmiş olduğuna inanmak zorundayım.

Bu görüş farklılıkları bir ölçüde bağdaştırılabilir, çünkü sözünü ettiğim değişme, akşamdan sabaha bir devrim değildir; Collingwood'un ilk düşüncesinde bulunan kuşkucu ve dogmacı eğilimler 1932 ile 1936 arasında uğradıkları geçici bozgunun üstesinden geldikleri zaman doğmuştu bu; öyle ki, 1936'dan sonra "ortaya çıkan" felsefe tümüyle yeni bir gelişme değildi, köklerini yazarının geçmişinde buluyordu.

Collingwood, *Essay on Philosophical Method* 'un sonunda, kuşkuculuk suçlamasını hiçbir zaman kabul edemediğini, ama *Speculum Mentis* 'teki kimi bölümlere dayanarak bu suçlamada ısrar edilince, onu reddetmek için

gösterdiği değişik öfkenin suçsuzluğu konusunda güven uyandırmaya pek yaramadığını söylüyordu. Aynı *Essay* 'de, kuşkuculuğun örtük bir dogmacılık olduğunu, bunun da özellikle kendisinin eğitimini gördüğü Oxford felsefesi için doğru olduğunu belirtiyordu. Ama o felsefedeki kuşkucu eğilimden (ve *eo ipso* ondan gelen bir dogmacılıktan) sonunda kendini kurtaramamıştı; tarih kavramını geliştirirken o eğilimin Collingwood'un düşüncesi üzerindeki etkisini gözlemek de ilginçtir. Şu ya da bu biçimdeki felsefî kuşkuculuk, felsefeyi tarih içerisine sıkıştırma çabası için ödediği bedeldi.

*Autobiography* 'de, felsefe tarihini incelerken ilkin "Platon ne düşünüyordu?" diye, ikincileyin "Haklı mıydı?" diye sormanın zorunlu olduğu yollu, Oxford'daki hocalarınca yaygın bir biçimde savunulan görüşü ele alıyordu. İlk sorunun tarihsel, ikincinin felsefî olduğu söyleniyordu. Ama Collingwood gerçekte tek bir soru bulunduğunu, onun da tarihsel bir soru olduğunu ileri sürer; çözmeye çalıştığı sorunun ne olduğunu keşfetmeden, Platon'un ne düşündüğünü anlamak olanaksızdır, çünkü sorunun ne olduğunu ancak çözümden geriye doğru giderek biliriz. Bu demektir ki, Platon'un ne düşündüğünü, düşüncesinin doğru olup olmadığını aynı anda keşfetmeden keşfetmek olanaksızdır. Bu uslamlama onu aydınlatmak için kullanılan benzeşimlerin kabul edilişiyle daha kolay kılınmaz: Nelson'un Trafalgar savaşını kazandığı için taktik sorunlarını çözdüğü anlatılır bize ve biz de bunların ne olduğunu, Nelson'un planının ne olduğunu, savaşta kullandığı taktiklerden geriye doğru giderek keşfedebiliriz: bununla birlikte, Villeneuve savaşı kaybetmiştir; sorunlarını çözememiştir; o zaman biz de onun planının ne olduğunu keşfedemeyiz. Bu benzeşimde ısrar edilirse, bir filozofun sorununu ancak savaşı kazandıysa ya da sorununu doğru çözdüyse anlayabildiğimiz, böylece bütün felsefî yazıların ya doğru ya anlaşılmaz olduğu sonucu çıkacaktır. Bu şaşırtıcı sonucu Collingwood'un Platon'a yönelik eleştirisiyle bağdaştırmak zor; kitabın o bölümünde, Platon'un *Devlet* 'te Yunan siyasal yaşam biçimi yerine siyasal yaşamın asıl biçimini betimlediğini sanmakta haksız olduğuna dikkati çeker.

"Tarihsel" ve "felsefî" sorular arasındaki bağlantıya ilişkin farklı ama bir o kadar zor bir görüş başka yerlerde de ortaya çıkar. 1936'da yazılmış bir el yazmasında şöyle der Collingwood: "St. Augustinus Roma tarihine bir ilk Hıristiyanın gözüyle bakıyordu; Tillemont bir onyedinci yüzyıl Fransızının gözüyle; Gibbon bir onsekizinci yüzyıl İngilizinin gözüyle; Mommsen bir ondokuzuncu yüzyıl Almanının gözüyle bakıyordu. Hangisinin doğru bakış

olduğunu sormanın bir anlamı yok. Her biri onu benimseyen insan için tek olanaklı bakıştı." Bu parça geçmiş tarihçilerin Ortaçağ'a yönelik değişen tutumlar hakkında, "tarihsel hatalar" diye betimlediği tutumlar hakkında *The Idea of History* ' de (Bölüm III, 5) söylediklerine ters düşüyor. Geçmişteki bir düşünürün haklı olup olmadığını sormanın anlamı yoksa, sorulamayacak bir soru olarak, olduğu gibi bir kenara konmuştur. Collingwood 1939'da "tarihin tek bilgi çeşidi olduğunu" yazıp, "mantık mantıkçının kendi gününde geçerli düşünce sayılan şeyin ilkelerini açıklama çabasıdır; etik kuramları farklı farklıdır, ama hiçbiri bundan ötürü hatalı değildir, çünkü bir etik kuramı amaç edinmeye değer sayılan yaşam türünü dile getirme çabasıdır ve "Kimce?" sorusu her zaman sorulan sorudur. Doğa bilimi aslında tarihten farklıdır ve felsefenin tersine, tarih içerisinde eritilemez, ama bu, birtakım sayıltılardan yola çıktığı ve onların sonuçlarını düşündüğü içindir; bu sayıltılar ne doğru ne yanlış olduğundan, onları sonuçlarıyla birlikte düşünmek ne bilgidir ne hata" diye ekleyerek ne demek istediğini açıklamaya giriştiğinde, bunu açıkça ortaya koyar. Galiba, felsefî yöntem üzerine bir deneme, filozofların doğru yöntem olduğu için benimsemeleri gereken yöntemin sergilenişi değil, denemecinin ya da öncellerinden şunun veye bunun kullanmakta olduğu yöntemin betimlenişidir yalnızca .

Bir düşünürü bilginin ancak tarihçilerce ve tarihsel kanıtı yorumlayarak elde edilebildiğini savunmaya götüren, kesinlikle, hem felsefe hem doğa bilimi konusunda kökten bir kuşkuculuk olsa gerek. *The Idea of History* 'den başlayarak, Collingwood'un yazılarında, tarihin bilgi adını almayı doğa bilimininkilerden hiç de daha az hak etmeyen sonuçlar yarattığını kabul ettirmek için etkili bir tartışma bulunur. Ama felsefeyi tek bilgi biçimi olan doğa bilimi içerisinde eritmeye yönelik pozitivist çabaya karşı çıkmakla -bunu da pek gayretle ve inandırıcı bir biçimde yapıyordu- yetinmemişti; daha ileri gitmiş ve hasımlarının bilim için ileri sürdüklerini tamı tamına tarih için ileri sürerek, aynı ölçüde uzlaşmaz ve aslında aynı kuşkucu nedenlere dayanan bir tutum takınmıştı. Felsefe ile tarih arasındaki salt bir *rapprochment* artık onu doyurmuyordu.

Sonraki yazılarından alınan bir örnek felsefî kuşkuculuk mayasının onun düşüncelerinde nasıl işlediğini gösterebilir. *The Idea of History* 'de, Dilthey'ın, bir insanın benimsediği felsefenin onun psikolojik yapısına bağlı olduğu yollu düşüncesinin keskin bir reddi vardır. Keskinlik kendisine gittikçe daha çok çekici gelen tarihsel görecilikte benzer ve bir o kadar kuşkucu

bir görüşün örtük olarak bulunduğu konusundaki henüz bilinçli olmayan bir kuşkudan mı doğuyordu? Görmüş olduğumuz gibi, St. Augustinus'un Roma tarihine ilişkin görüşünün doğru olup olmadığını sormanın anlamı olmadığını düşünmeye başlamıştı; çünkü Augustinus, çağının koşullarında, düşündüğünden başka türlü düşünemezdi. Tam olarak niye başka türlü düşünemezdi diye sorarsak, yanıtın en azından bir kısmı "psikolojik yapısından ötürü" olmalıdır ve gerçekte bu yanıt *Essay on Methaphysics* 'den bir onay görür.

O kitapta bir bilgi bütününün eninde sonunda bir grup "mutlak sayıltının" kabulüne dayandığı ileri sürülür; örneğin, "Tanrı vardır"ın "bilimin ve uygarlığın" mutlak sayıltıları arasında olduğu söylenir. Ama Collingwood'un kendi tarihsici ilkeleri "Kimin bilimi?","Kimin uygarlığı?" diye sormamızı engeller. Biz de modern bilim ile Batı uygarlığının düşünce tarihine eleştirel bakışın olmasına izin vereceğinden çok daha bütünleşmiş birlikler olduğunu varsaymadan, "Modern bilim" ya da "Batı uygarlığı" diye yanıtlayamayız bu soruları. "Batı uygarlığının" ona katılan ya da onun altında yaşayanların hepsinde ortak bir tür hava olduğu ya da modern bilim alanında çalışan herkesin tamı tamına aynı mutlak sayıltılar grubunu zorunlu olarak paylaşması gerektiği ciddî ciddî savunulabilir mi? Bilim adamları, bilim dışındaki ilgileri bilimsel çalışmalarına etki edebilen, milliyet, eğitim ve gelenek bakımından farklılıkları çalışmalarının sayıltılarında çeşitlilikler yaratır ya da en azından buna izin verir gibi görünen insanlardır. Collingwood'un uslamlamasının mantığı eninde sonunda onu "bilim" ve "uygarlık" gibi genelliklerden teke inmeye ve tek bir düşünürün çalışmasının, son çözümlemede kendisinin benimsemediği belli bir mutlak sayıltılar kümesince olduğu şey haline getirildiğini savunmaya zorlar. İmdi, bir insanın koyduğu sayıltıları nasıl savunmaya başladığı ve zaman akışı içerisinde bunların başka sayıltılar adına nasıl reddedildikleri, can alıcı bir sorudur. Collingwood bu soruya, sonradan aklına gelmiş gibi, ancak bir dipnotta döner, yanıtı da, bu sayıltıların bilinçsizce benimsendiği ve bir "bilinçsiz düşünce" süreciyle değişmeye uğradığı biçimindedir. Kendi bağlamı içerisinde, bu bulanık ifade şu anlama geliyor gibi: bu sayıltılar, "bilinçsizin" alanına girdiklerinden, Collingwood'un psikolojinin meşru olarak işgal ettiğini düşündüğü alana aittir. Dilthey'ın öğretisiyle uyuşma şaşırtıcı bir biçimde yakınlaşıveriyor.

Belki de Collingwood'un birçok farklı araştırma dalıyla kafasının meşgul oluşu, bu dallar arasındaki ayırımları kendisi için bulanıklaştırıyordu.

Örneğin, ilk kitabında din, teoloji ve felsefenin hepsinin aynı olduğu söylenir. *The Principles of Art* 'ta (*Essay on Philosophical Method* 'ın son bölümündeki tartışmaya karşın) yazınsal kompozisyon türleri olarak felsefe ile şiir arasında ayırım yapmanın kesin bir yolu yoktur. Doğa bilimi sonunda tarih ile özdeşleştirilmekten kurtuluyorsa, bu, Collingwood'un, doğa biliminin tarihinde pek bilgili olmakla birlikte, bunun için hiçbir zaman gerçekten çaba göstermemesinden ötürü olabilir. Collingwood, güçlü bir zihni, teoloji olsun, sanat olsun, tarih olsun, içgücünü tüketecek herşeyle ilgilenmeye zorluyordu; nesnesi ne olursa olsun, aynı sorgulayıcı zihnin işbaşında olduğunun bilincindeydi ve galiba, o sırada her ne ile uğraşmaktaysa felsefenin onunla özdeş olduğu sonucunu çıkarmaya eğilimliydi. 1935-36'da -*Essay on Philosophical Method* 'ı sonraki yılların tarihsiciliğinden ayıran dönem- dikkatini en çok soğuran tarihti; o sırada başlamış olan "felsefenin ortadan kaldırılışı" hem bundan hem de düşüncesinde bulunan göstermekte olduğum kuşkucu eğilimin, kaçınılmaz refakatçısı olan dogmacı eğilimle birleşmesinden ileri geliyordu.

Collingwood'un yapıtındaki dogmacı öğe kuşkucu öğeden daha yaygın bir biçimde kabul edilmiştir; *Essay on Philosophical Method* 'ı, *The Idea of Nature* 'ı ve *The Idea of History*' nin epeyce bir kısmını saymazsak, olgunluk dönemi felsefî yazılarında bir güven havası, kimi kez de abartılı bir hava vardır; eleştirmenler de sonraki dersleri konusunda aynı aşırı güven havasını farketmişlerdir. Bu istenmeyen dogmacılık yalnızca kuşkuculuğunun öteki yüzü değildi; sonraki yapıtının biçimini renklendirmekle de kalmıyordu; içeriğini etkiliyordu ve bir değişiklikle her zaman en sıkı ilgilerinden biri olan din konusundaki tutumuyla bağlantılıydı. *Speculum Mentis* 'te dini teoloji ve felsefeyle ilk özdeşleştirişinden geri çekildi ve onun yerine, dini anımsatan bir görüşü -örneğin, Hegel ile Croce'nin görüşü- benimsedi: din düşünmeyi imgelemeyle karıştırır ve ancak simge olanın gerçekliğini ileri sürer. Hıristiyanlık dinin Tanrıyı insanla bağdaştırma sorununu çözer ve felsefenin onun yerini alışının yolunu hazırlar; insan aklı için değişmez bir tuzak olan bâtıl inançtan kurtulmanın tek aracı olduğu için, Collingwood'un düşüncesindeki kuşkucu eğilim Hıristiyan öğretisi karşısındaki tutumunda ortaya çıkıyor, oysa bu, dogmacı olmaya eğilimli olan felsefenin isteğidir.

*Speculum Mentis* 'le pek fazla yetinmedi ve dinle ilgili olarak, *Faith and Reason* (1928) adlı bir kitapçıkta yeni bir görüş ortaya koydu. Bu deneme *Essay on Metaphysics* 'in tohumudur ve o kitap üzerine değerli bir açımlama

oluşturur. Akıl ile inanın biribirinden vazgeçemeyeceğini savunur. Her biri bağımsız bir bilgi kaynağıdır, akıl bizi ayrıntıları içerisinde dünyanın bilgisiyle, inan ise bir bütün olarak dünyanın bilgisiyle donatır. Bilimsel düşünce, dünya hakkında, bilimsel yöntemlerle edinmediğimiz ve onunla eleştiremediğimiz birtakım bilgi parçalarından oluşan bir temele dayanır: bunların örnekleri Tanrının varlığı, özgür istencin ve ölümsüzlüğün gerçekliği ve doğa yasalarının varolması olgusudur. Bu bilgi parçaları için elimizde hiçbir gerekçe yoktur; bunlar inanın meyvasıdır, salt inanın değil, herkeste evrensel olan, her düşüncede, hattâ bir eleştirmenin onu eleştirdiğini iddia edebileceği düşüncesinde bile zorunlu olan ussal bir inandır. Burada hakikati herhangi bir disiplinin tekeline verme çabası yok; her düşünce için evrensel ve geçerli olacak bir hakikati bulma konusunda bir kuşkuculuk da yok. Kuşkuculuğun sığ suları ile dogmacılığın koca dalgaları güvenle aşılmış ve gemi, 1933'de etik üzerine derslerini kapatan felsefî teolojiyi ve *Essay on Philosophical Method*'ı yaratan felsefî berraklığın dingin denizinde demirlenmiştir.

Bununla birlikte, *Essay on Metaphysics* ile önemli farklar ortaya çıkar. Mutlak sayıltıların (yani dinsel inanın içeriğinin) artık bilgi olduğu söylenmez; bunlar sayıltı olarak ne doğrudur ne yanlış. Artık her düşüncenin evrensel ıralayıcıları da değildirler; hep tarihsel olarak belirlenmişlerdir. Bu şekilde oraya yeniden getirilen felsefî kuşkuculukla yeni bir dogmacılığa bağlanılır; mutlak sayıltılarımız (yani kendi dinimiz) karşısındaki tutumumuzun "sorgulamayan kabul" tutumu olması gerekir. Collingwood aynı kitapta gerçekçiliğin "felsefenin sahip olabileceği en büyük temel" üzerine, yani insanın budalalığı üzerine kurulduğunu söyler bize. Collingwood'un bunun yerine felsefeyi insanın saflığı temeli üzerinde yükseltmeye çalışıp çalışmadığını merak eden bir okur bağışlanabilir bazan.

Bir öfke dini olarak Hıristiyanlık üzerine önemli bir parçası olan *The New Leviathan* 'da kimi imalar bulunabilse de, din üzerine sonraki kurgulamalarının onu nereye götürdüğünü söylemek zor. Son tarihsicilginin Dilthey ve Croce'ye yakınlığı olmasına karşılık, dinsel ve teolojik arka planı ile birlikte mutlak sayıltılara ilişkin öğretisinin Kirkegaard ve hattâ Karl Barth ile yakınlığı olduğuna dikkati çekmek yetebilir. Yazılarındaki birçok parçanın tanıklık ettiği gibi, Collingwood *coincidentia oppositorum* 'a(*) inanıyordu.

(*) Karşıtların birliği (Çev.)

Bana kalırsa, sonraki felsefesi bu fenomene ilişkin dikkat çekici bir açıklama sağlamaktadır.

Yukarıdaki paragraflar Collingwood'un sonraki yapıtında bağdaşmaz karşıtlar olarak yan yana varolan kuşkucu ve dogmacı öğelere dikkati çekti. Her tarihsicilik biçimi tam kuşkuculuktan kaçınma güçlüğü ile karşı karşıya kalır. (Hegel'in felsefesi kendi psikolojik yapısından geliyorsa ya da çağında egemen olan iktisadî veya başka koşulların bir işleviyse, aynı şey tarihçinin kendi metodolojisi ve herhangi bir olanaklı eleştiri ölçütü için de doğrudur.) Dinsel güçlüklerin bir parça dogmacı çözümü gibi görünen şeyle sürüklenen Collingwood, bu Scylla'dan ancak "sorgulanmayan kabul" Charybdis'ine düşerek(*) kaçmıştır ve yazılarında denizcinin bu iki tehlikeden kurtulmasını sağlamak için yeterince açık bir seyir talimatı vererek tarihsiciliğini inandırıcı hale getirip getiremediği kuşkuludur.

*The Principles of History* 'yi niye bitirmedi? Azalan fizik gücü ve *The New Neviathan* 'la uğraşması bunun iki açık yanıtıdır. Ama doğru yanıt tasarısının ya olanaksız ya da gereksiz hale gelmiş olmasıdır. *The Principles of History* ya felsefî bir yapıt, tarihin ne olduğunu betimleme ve tarihsel bilginin nasıl olanaklı olduğunu açıklama çabasıydı ya da otobiyografiden, yazarın bir olgu olarak kendi tarihsel çalışmasında nasıl ilerlediğine ilişkin bir açıklamadan başka birşey değildi. 1939'daki Collingwood için ilki olamazdı, çünkü felsefe tarihçe soğurulmuştu; ikincisini yazmaksa onun için yararsızdı, çünkü *Autobiography* 'si zaten baskıdaydı. O sırada bir tarihçi olarak uygulamasını uygulamasına ilişkin felsefî kuramından ayırmanın yolu onun için açık da değildi, çünkü *Autobiography* 'de kuram uygulama ile özdeşleştirilmişti.

Eleştiriye sınırlar koyarak, felsefesinin tarihçinin kendine dönük özeleştirisi olabilmesi olanağına da kapıyı kapamıştı. Bu felsefe anlayışı,başka yerlerde olduğu gibi, bir düşünce ile düşüncenin farkında oluşumuz arasında ya da birinci dereceden düşünce (yani tarih) ile ikinci dereceden düşünce ( felsefe) arasında ayırım yaptığı *The Idea of History* 'nin Giriş'inin 1'inde ima edilir. Dahası, Collingwood *x* 'i düşündüğünün bilincinde olmanın *x* 'i eleştirecek durumda olmak olduğunu, çünkü kendinin bilgisinin özeleştirinin olanağı olduğunu savunuyordu. İmdi, düşünmemiz ilkin farkında olmadığımız sayıltılar üzerinde yürüyor olabilir pekâlâ, ama onların

(*) Yağmurdan kaçarken doluya tutularak(Çev.)

farkında olmak olanaklıysa -Collingwood öyle olduğunu düşünüyordu- eleştirmeye nasıl karşı koyabiliriz? Bir itirazcı "Hangi ölçütle?" diye sorabilir, ama ilk yıllarındaki Collingwood aklın kendini kurtarmasına gerek yok diye yanıtlardı bunu. O zaman uslamlamanın en azından eleştirebildiği, kategorilerini düzeltebildiği, kendi hatalarını ortaya çıkarabildiği ölçüde özeleştirel olduğunu savunuyordu. Bir önyargısı olduğunun farkında olmak, zaten o önyargıyı aşmış olmaktır. Bilinmeyen sayıltılarımız kuşkusuz sorgulanmadan kabul edilir, ama bilindikleri zaman aynı ruhla kabul edilmeleri gerektiğini savunmak, inançlarımızın farkında olmamızın onlar hakkındaki onları eleştiriye tutacak bilgimizden farklı birşey olduğunu savunmaktır. Collingwood bu öğretiyi kabul etmeye ve tarih felsefesini terk etmeye yanaştıysa, bunun nedeni galiba geçmişinden gelen bir ruhla sürüklenmiş olmasıdır, çünkü öğreti hemen kendinin bilgisinin gerçekçi yadsınışını ve örneğin Alexander'ın kendi (*self*) "yaşanır" ama bilinmez biçimindeki savını akla getiriyor; Collingwood o savı *The Idea of History* 'de (Bölüm IV, I (ii)) reddetti; bu da o yapıtın Girişine koyduğum parçayla tutarlı; ama *Essay on Methaphysics* 'te o sav örtük bir biçimde bulunuyor ve bu, o kitabın yazarın gençliğindeki gerçekçiliğinin yeniden nüksettiği tek yeri değildir.İnan ile aklın, farzetme ile söylemeyi yan yana getirmenin yadsınışı da bulunur orada. Bu, *Essay on Philosophical Method* 'ın öğretisinden Cook Wilson'un inanç ile bilgi arasında, bırakın derece farkını, tür farkı olduğu öğretisine dönmek değil de nedir?

Collingwood'un sonraki yapıtlarında eskiden reddettiği birtakım öğretiler bulmak, bu öğretilerin yanlışlığını kanıtlamaz. Ama sonraki yapıtları kendileriyle bile tutarlı kılmak kimi kez oldukça güçtür. *Essay on Methaphysics* yazarın kendi metafizik görüşlerini ortaya koyma iddiasında değil, metafiziğin ne olduğunu, "her zaman ne olmuş olduğunu" açıklama iddiasındadır. O zaman, kendi ilkelerine bakılırsa, bir tarih yapıtı olması pek güçtür ve aslında "Farzetme Üzerine" adlı can alıcı bölümdeki sav *more mathematico* (*) ortaya konmuştur; bu yalnızca bir biçim sorunu olsa bile, aşağıda Bölüm V, 3 olarak basılan *The Principles of History* 'den alınmış parçada tarihsel kanıt ve çıkarım hakkında söyleneni kabul ettiğimiz sürece, sav yine de tarihsel bir biçime sokulabilir. Felsefe, tarihin içine çekildiği ilân edilirken bu çekilişe direnmiş gibi görünüyor.Collingwood bu eleştiriye yanlış bir tarih görüşüne

(*) Matematiksel gelenekle (Çev.)

dayandığını söyleyerek karşılık verebilirdi. "Tarih anlayışlarının dengesini doğrultmak için bir felsefe anlayışı peydahlayıp, atlamış oldukları şeyi ekleyerek (ve yapmış oldukları hataları düzelterek) tarihi düzene sokmayı zorunlu görenler" bu tür eleştirinin destekçileridir diye yazmıştır. Buna da Collingwood'un görünüşe bakılırsa *kendi* tarih anlayışını dengeye getirecek dogmacı tipten bir teolojiyi gereksindiği söylenerek karşılık verilebilirdi, ama belki asıl karşılık, doğru tarih anlayışı konusunda bizi açıkça aydınlatmadan bırakmış olduğudur. Collingwood tarih denecek ve (*Autobiography* 'sinde ileri sürdüğü gibi) insan işlerine değgin bütün sorunları çözmenin yolu olacak yeni bir disiplin oluşturmak için genel olarak felsefe diye bilinen şeyi genel olarak tarih diye bilinen şeyle birleştirme sorununu çözdüyse bile, çözümünü yazılarında hiçbir zaman açıkça dile getirmedi.

Collingwood'un sonraki felsefî yapıtlarını okumak, kendisinin Bury hakkında yazdığı şeyi (bak. Bölüm IV, I (IV)) hüzünle hatırlamak olacaktır. 1932'de gençliğinin kuşkuculuğundan kendini kurtarmayı "büyük zahmetle" başarmış ve *Essay on Philosophical Method* 'da felsefe sorunları ormanında yolunu açmayı ve kendisi için eleştiri rüzgârları karşısında uzun süre güvenli kalabilecek bir ev dikmeyi sağlayabilen bir silâh işlemişti. 1938'de, *Autobiography* yazılırken, yanlışlığını altı yıl önce anladığı kuşkuculuğa yeniden saplandı ve dolayısıyla *Essay on Philosophical Method* 'da yerin dibine soktuğu bir dogmacılığa düştü; sonuç, tarih için duyduğu coşkunun onu felsefedeki işinde "döneklik" etmeye itmesiydi. İçine gömüldüğü ilgilerinin çokluğu, erken bir ölümün sezgisiyle birlikte onu hızlı çalışmaya götürdü. Savlarının bütün içermelerini görmek için fazla mı hızlı yazdı acaba? Çok fazla çabalamasının bedeli, beklemekle gelebilecek bilgeliğin yitirilmesi mi?

## 3. *Amicitiae sacrum*

Collingwood *The Idea of Nature* 'da bir filozofun büyüklüğünü ortaya çıkarmak için kendi deneyiminden vazgeçti. Felsefede büyük üslûp, "felsefî malzemesini hakkıyla ele almış ve hazmetmiş bir zihnin işaretidir. Konusuna bakışın genişliğine ve sarsılmazlığına dayanır;...güçlüklerin gizlenmediği ve hiçbirşeyin kötülüğe ya da tutkuya götürülmediği bir ruh dinginliği ve ifade içtenliğiyle gösterir kendini. Bütün büyük filozoflarda bu zihin dinginliği bulunur, görüşleri açık olunca her tutku geçer gider ve şeyleri bir dağın tepesinden görmüş gibi yazarlar. Büyük bir filozofu seçkin kılan nitelik budur; on-

dan yoksun olan bir yazar okumaya değer olabilir ya da olmayabilir, ama kesinlikle büyüklükten yoksun kalır". Bu ölçütle yargılandığında Collingwood'un büyük denebilecek tek bir kitabı vardır, o da *Essay on Philosophical Method*; ama aynı felsefî ruhun *The Idea of Nature* ile *The Idea of History* 'de de bulunacağı eklenmelidir. Geri kalan felsefî kitapları tutkudan kesinlikle kurtulmamıştır ve dingin oldukları düşünülemez.

*Essay on Philosophical Method* 'ı yeniden gözden geçirirken ona "bir felsefe klasiği" diyecek kadar cüretliydim. Çağdaşlarımdan bazıları alaycı, bazıları da arkadaş yanlısı olmaktan gelen yargımı bağışlayacak kadar inceydi. Eleştirmenler arasında kesinlikle azınlıkta buldum kendimi. *Philosophy* 'deki eleştiri aleyhindeydi; *Mind* 'daki, değerini teslim etmemekle birlikte, yazarının sonradan konuşma sırasında kabul ettiği gibi, hemen hemen tümüyle, Collingwood'un Giriş'ini yeterince dikkatle okumayı başaramamaya dayanıyordu. Yine de, başka eleştirmenlerin söylediği hiçbirşey beni kanımı değiştirmeye götürmedi; Alexander'ın kitap hakkında Collingwood'a yazdığı bir mektubu görünce ve birkaç yıl sonra *Essay* 'i "birinci sınıf" bir felsefî yapıt diye betimleyen Joachim ile konuşunca kanım güçlendi.

*Essay* ne denli iyi bir kitap olursa olsun, henüz yazılmamış bir felsefeye girişten azıcık daha fazla birşey olarak kalır. Okura çok şey bekletir, ama tek başına ele alındığında yazarına felsefe tarihinde bir sürü sayfa kazandırmak için yetersizdir. Modern felsefe üzerine en son İngilizce kitabın (*Recent Philosophy* , Home University Library, 1936) Collingwood'un adından hiç söz etmemesinin bir nedeni bu olabilir. Estetikte Croce'ye yakınlığının yanı sıra, onunla kişisel dostluğu, G. da Ruggiero'nun *Filosofi del Novecento* 'da (Bari, 1934) *Speculum Mentis* 'e ayırdığı oniki sayfayı açıklayabilir.

Nasıl oldu da *Essay on Philosophical Method* 'ın beklettikleri sonraki yapıtlarda değil de, yalnız *The Idea of Nature* ile *The Idea of History* 'de yerine - getirildiyse!- getirildi? Önceki bölümde düşüncesinin nasıl geliştiği ve gelişmenin o çizgiyi tutturmasının nedenleri konusunda kimi değinilerde bulunmuştum. Ama söylediğim eksikti, çünkü sonraki bütün yapıtına kara bir gölge düşüren önemli bir etkeni belirtmekten başka birşey yapmadım: o da hastalığıydı.

1922'den bu yana yazılmış ve yeniden yazılmış etik üzerine derslerle bağlantı içerisinde ortaya konan *Essay on Philosophical Method* 1932 baharı boyunca yayına hazırlandı. Aşağı yukarı aynı sıralarda, Collingwood'un

sağlığı sıkıntı vermeye başlamıştı. Bunun ömrünün geri kalanında kahramanca savaşacağı hastalığın başlangıcı olduğunu o zaman anlamamıştı. Sonraki yıllarda bir noktada olan oldu ve beyindeki kılcal damarlar çatlamaya başladı; sonuç, beynin bundan etkilenen küçük küçük bölgelerinin işlevini yitirmesiydi. 1938'de onu ileride yatalak eden inmelerin ilki indiğinde, bu süreç hızlanmıştı; öyle ki 1943'de elliiki yaşındayken zatürreden ölümü, bir bakıma, acı bir son olmadı.

Bu koşullarda şaşırtıcı olan, sonraki kitaplarının berraklıktan yoksun olması, ateşlilikten ve fazla güvenden ötürü karmakarışık olması ya da dostlarını ürküten konular içermesi değildir; şaşırtıcı olan, daha da şaşırtıcı olan, kalburüstü değer taşıyan parçalar içermeleridir. *The Principles of Art* 'ta meslekten felsefecilerden (onların da dikkati, *Mind* 'ın onu hiç eleştirmemiş olmasından ötürü, kitaptan başka yöne çelinmiş olabilir) şimdiye dek gördüğümden daha fazla incelemeyi hak eden, dikkatle geliştirilmiş bir imgelem kuramına ayrılmış bir bölüm vardır. *Autobiography* çağdaş mantıkçılarca farkedilmeye başlamış ilginç bir soru-yanıt mantığının ana hatlarını çizer. *Essay on Methaphysics* 'teki *specimina philosophandi* (*) düşünce tarihinde parlak bir denemedir. *The New Leviathan* 1933'te açıklanan yöntemi etiğe uygulamanın verimliliğine ilişkin kimi değinilerde bulunur; uygar yaşam biçimimiz hakkındaki sürekli savunusunun değeri ise, Collingwood'un öteki kitaplarına pek hayırlı bakmayan eleştirmenlerce bile kabul edilmiştir.

Yine de, bunların ve sonraki kitaplarındaki öteki parçaların değeri ne olursa olsun, Collingwood'un felsefî kafasının düzeyi ile derinliğinin, yayınlarının açığa vurduğundan daha büyük olduğu olgusu aynı kalır. Bana onun ne ölçüde iyi bir filozof olduğu sorulsa, beklettiklerini yaptıklarından ayırmam gerekir. Olgunluk döneminde, kafasının gücü onu çağdaşlarının değil, kendisinden kıdemli olan Alexander ile Whhitehead'in bulunduğu bir düzeye yerleştirme umudu veriyordu dersem, buna itiraz etmesi en az olası olanlar, onu en iyi tanımış olanlardır (bunlar da çok değildir, çünkü kendini çalışmaya verişi, ardından hastalığı onu neredeyse dünyadan elini eteğini çekmiş biri haline getirmişti). Müthiş bir eleştiri yeteneğinin ve kendisininkinden çok farklı felsefelerin içerisine duygudaş olarak girme gücünün yanı sıra, son zamanların İngiliz felsefesinde, demin adlarını verdiğimiz

(*) Felsefe yapma örneği (Çev.)

filozoflarınkiyle karşılaştırılabilecek ölçüde yapıcı bir kafası vardı. Ama beklettikleri hiçbir zaman yerine getirilmedi; onu yalnızca ya da esas olarak felsefî yazılarıyla tanıyanların Collingwood'u yetenekli, becerikli ve kimi kez aksi bir yazar -ama bundan fazlası pek değil- diye görmeleri şaşırtıcı değil belki de.

Eleştirmenler, onun kimi aykırılıklarını destekleyen uslamlamaları yanıtlamaktan çok, onlardan kaçma eğiliminde olmuşlarsa da, kendisini kimi zaman "kaşınmakla" ve "inadına aksilikle" suçlamışlardır. *Essay on Methaphysics* ile *Autobiography* 'den iki örnek verilebilir: ilki, bir duygu bilimi olarak meşru ve çok değerli olan psikolojinin, "usdışılığın propagandası" haline geldiği yollu savı; ikincisi, modern analitik ve pozitivist felsefelerin, ilân ettikleri amaçlarına karşın, aslında eğilim bakımından usdışılıktan yana ve uygarlık için tehlikeli olduklarına inancı. İlkine *Mind* 'da (1942) karşı çıkıldı, ama karşı çıkanın, belki de ortaya konuşundaki taşırı biçimden ötürü, Collingwood'un savını gerçekten kavrayıp kavramadığı kuşkuludur. İkincisi eğlence yarattı, ama düşman bir eleştirmen Collingwood'a kendi tarihsiciliğinin aslında öylesine acımasızca saldırdığı filozoflardan daha mı az usdışı ya da uygarlık karşısında daha mı az önyargılı olduğunu sorduysa da, bu pek yanıtlanmadı. Collingwood bu konularda ister haklı olsun ister haksız, iki durumda da ciddiydi. Kendini beğenmişlikle okurlarını etkilemek ya da sarsmak için yazmıyordu; ne söylemek istiyorsa söylüyor, gerekçelerini de veriyordu; ama kendini daha az tutkulu bir biçimde dile getirebilseydi, daha ikna edici olabilirdi.

Sonraki kitapların oldukça rahatsız edici uslûbu, yazarlarının kibirli bir üstünlük duygusu içerisinde olduğu izlenimini verir. Gerçek Collingwood öyle değildi. Hastalığı onu değiştirmeden önce, aslında alçak gönüllüydü. Sıradan olmayan yeteneklerinin bulunduğunun bilincindeydi, ama aynı şekilde onların sınırlarının da bilincindeydi; eleştiri tutkunuydu ve onu bulmak için yolundan bile sapardı. Ben burada onun yapıtlarını eleştirdim; o da ancak bunu bekler ve arzulardı. Arkasında bıraktığı yayınlanmamış elyazması yığını görüşlerini açıklığa kavuşturmak ve ayrıntıyla geliştirmek için çektiği büyük zahmetin kanıtıdır; ayrıca unutulmaması gerekir ki, felsefî yapıtları tüm bilimsel veriminin ancak bir kısmıdır; Roma Britanya'sı tarihçisi Collingwood'un değerini vermek için, yalnızca I.A. Richmond'un canlı denemesinden ve onunla birlikte Collingwood'un tarihe ilişkin yazıları hakkında *Proceedings of the British Academy* , cilt XXIX'daki bibliyografyadan söz et-

sem yeter.

Collingwood üniversitedeki öğrencilerine son derece özen gösterirdi; bununla birlikte onların pek azı felsefeye fazla ilgi duydular; ama en iyi yapıtlarının epeyce bir kısmı, çok geniş dinleyici çeken ve bir felsefe öğretmeni olarak etkisini genişleten üniversite derslerinde ortaya kondu. Cılız ama açık bir sesle konuştuğundan, hep söyleyecek önemli birşeyi varmış izlenimi veriyordu; bu onu ilginç kılıyor, özgün anlatım, açık seçik ifade ve iyi seçilmiş sözcükler, o şeyi dinleyecek herkes için anlaşılır hale getiriyordu. Özellikle ilk yıllarında, etik üzerine dersleri çoğu üniversite öğrencisine bir vahiy gibi geliyordu. Soğukluğu ilişki kurmasına engel olsa da, yetenekleri saygı uyandırıyordu; ama onunla dost olma ayrıcalığına kavuşmuş olanların yanında hiç soğuk değildi. Benim için en önemlisi hangisiydi? Collingwood'un insan olarak uyandırdığı sevgi mi, vasilikten gelen dürtü mü, yoksa kendisinden "öğrenebileceğimi umduğumdan fazlasını" öğrendiğim filozof ve tarihçinin yeteneklerinin yarattığı hayranlık mı? Bunu söylemem güç.

ST. ANDREWS
30 Ekim 1945

T.M. KNOX

# GİRİŞ

## 1. *Tarih Felsefesi*

Bu kitap tarih felsefesinde bir denemedir. 'Tarih felsefesi' adını, onsekizinci yüzyılda, onunla eleştirel ya da bilimsel tarihten, tarihçinin eski kitaplarda bulduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme tipinden başka birşey kastetmeyen Voltaire buldu. Aynı adı Hegel ile ondokuzuncu yüzyıl sonundaki başka yazarlar da kullandı; ama onlar çok farklı bir anlam verdiler ve onu yalnızca evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen birşey diye gördüler. Deyimin üçüncü bir kullanımı çeşitli ondokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinde bulunur; onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfiydi.

Pozitivistler tarihi bir felsefe konusu değil, meteoroloji gibi bir deneysel bilim konusu haline getirmeye çalıştıkları halde, Voltaire ile Hegel'in tarih "felsefesine" yükledikleri işi ancak tarih yerine getirebilirdi. Bu durumların her birinde, tarih felsefesi anlayışına egemen olan bir felsefe anlayışı vardı: Voltaire için, felsefe bağımsız ve eleştirel düşünme demekti ; Hegel için bir bütün olarak dünya hakkında düşünme demekti; ondokuzuncu yüzyıl pozitivizmi için tekbiçimli yasaların keşfi demekti.

Benim 'tarih felsefesi' terimini kullanışım bunların hepsinden farklıdır; ondan ne anladığımı açıklamak için de, önce felsefe anlayışıma ilişkin birşeyler söyleyeceğim.

Felsefe kendine dönük düşünmedir. Felsefe yapan zihin hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez; herhangi bir nesneyi düşünürken, aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünür. O zaman, felsefeye ikinci dereceden düşünce, düşünce hakkında düşünce denebilir.

Örneğin, yerin güneşten uzaklığını keşfetmek, düşünce için birinci dereceden bir iş, bu durumda gökbilimin işidir; yerin güneşten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek ikinci dereceden düşünce işi, bu durumda mantığın ya da bilim kuramının işidir.

Bu, felsefe zihin bilimidir ya da psikolojidir demek değildir. Psikoloji birinci dereceden düşüncedir; zihni tıpkı biyolojinin yaşamı incelediği gibi inceler. Düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmaz, nesnesinden tamamen ayrı birşey olarak, yalnızca dünyada olup biten birşey olarak, kendi başına tartışılabilen özel türden bir fenomen olarak doğrudan doğruya düşünceyle uğraşır. Felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesine ilişkisiyle ilgilidir, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle ilgilidir.

Felsefeyle psikoloji arasındaki bu farklılık, şimdilik geçmiş diye tanımlayacağımız özel türden bir nesneyle ilgili özel türden bir düşünme olan tarihsel düşünme konusunda bu disiplinlerce benimsenmiş farklı tutumlara bakarak betimlenebilir. Psikolog tarihsel düşünmeye ilgi duyabilir; tarihçide sürüp giden zihinsel olayın özel türlerini çözümleyebilir; örneğin, tarihçilerin, gerçek dünyada doğru dürüst yaşayamayacak kadar nevrotik olduklarından, sanatçılar gibi bir düş dünyası kurmuş insanlar olduklarını, ama sanatçıların tersine, bu düş dünyasını geçmişe yansıttıklarını,çünkü nevrozlarının köklerini çocukluklarındaki geçmiş olaylara bağladıklarını, bu nevrozlardan kurtulmak için boş bir çabayla hep geçmişe döndüklerini ileri sürebilir. Bu çözümlemeler daha da ayrıntıya girebilir, tarihçinin Julius Caesar gibi buyurgan bir kişiye ilgisinin babası karşısındaki çocuksu tutumunu nasıl dile getirdiğini vb. gösterebilir. Böyle bir çözümlemenin vakit kaybı olduğunu söylemek istemiyorum. Ben yalnızca özgün özne-nesne ilişkisinde dikkatini sırf öznel yan üzerinde topladığını göstermek için onun tipik bir durumunu betimliyorum. Psikolog tarihçinin düşüncesine bakar, onun nesnesine, geçmişe değil. Geçmiş diye birşey olmasaydı, Julius Caesar düşsel bir kişi olsaydı, tarih bilgi değil, salt düş olsaydı, tarihsel düşünceye ilişkin tüm psikolojik çözümlemeler tamı tamına aynı olurdu.

Filozof için dikkat isteyen olgu, ne tarihçi için olduğu gibi kendi başına geçmiştir ne de psikolog için olduğu gibi tarihçinin kendi başına geçmişe ilişkin düşüncesidir; karşılıklı ilişkileri içerisinde her ikisidir. Nesnesiyle ilişkisi içerisinde düşünce, salt düşünce değil, bilgidir; o zaman psikoloji için salt düşünce kuramı, herhangi bir nesneden soyutlanmış zihin olayları kuramı

olan şey, felsefe için bilgi kuramıdır. Psikoloğun "Tarihçiler nasıl düşünür?" diye merak ettiği yerde, filozof "Tarihçiler nasıl bilir? Geçmişi nasıl kavrarlar?" diye merak eder. Buna karşılık, geçmişi kendinde birşey olarak kavramak örneğin, şu kadar yıl önce şu şu olayların gerçekten olduğunu söylemek, filozofun değil, tarihçinin işidir. Filozof bu olaylarla kendinde şeyler olmaları bakımından değil, tarihçinin bildiği şeyler olmaları bakımından ilgilenir ve ne çeşit olaylar olduğunu, nerede ne zaman olup bittiğini değil, tarihçinin onları bilmesini olanaklı kılanın ne olduğunu sorar.

O zaman filozofun tarihçinin zihni hakkında düşünmesi gerekir. ama bunu yaparken, psikoloğun işini bir daha yapıyor olmaz, çünkü onun için tarihçinin düşüncesi bir zihinsel fenomenler karışımı değil, bir bilgi dizgesidir. Filozof da geçmiş hakkında düşünür, ama tarihçinin işini bir daha yapacak biçimde değil: çünkü geçmiş, onun için, bir olaylar dizisi değil, bir bilinen şeyler dizgesidir. Bunu, filozofun tarihin öznel yanı hakkında düşündüğü sürece epistemolog, nesnel yanı hakkında düşündüğü sürece metafizikçi olduğunu söyleyerek ortaya koyabiliriz; ama bunu söylemek,yapıtının epistemolojik ve metafizik parçalarına ayrı ayrı bakılabileceği yollu bir imaya götüreceğinden, tehlikeli olur, bu da bir hata olacaktır. Felsefe bilenin incelenmesini bilinenin incelenmesinden ayıramaz. Bu olanaksızlık doğrudan doğruya ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımından çıkar.

Felsefî düşünmenin genel özelliği buysa 'felsefe' terimini 'tarih'i ekleyerek nitelediğimde ne demek istiyorum? Genel olarak felsefeden ve başka birşeyin felsefesinden farklı, özel bir tarih felsefesi ne anlamda var?

Felsefenin bütünü içerisinde ayırımların bulunduğu, bir parça kararsızlıkla da olsa, genellikle kabul edilmiştir. Çoğu insan mantığı ya da bilgi kuramını etikten ya da eylem kuramından ayırır; bununla birlikte, ayırımı yapanların çoğu, bilmenin bir anlamda bir çeşit eylem, etiğin incelediği eylemin de belli bir bilme çeşidi olduğunu da (ya da en azından bunu içerdiğini) kabul eder. Mantıkçının incelediği düşünce hakikatin keşfini amaçlayan bir düşüncedir, onun için de bir amaca yönelmiş bir etkinlik örneğidir ve bunlar da etik kavramlarıdır. Ahlâk filozofunun incelediği eylem doğruya ya da yanlışa ilişkin bilgiye veya inanca dayalı bir eylemdir; bilgi ya da inanç ise epistemolojik bir kavramdır.Demek ki, mantık ile etik biribirine bağlıdır ve farklı olmakla birlikte, gerçekte biribirinden ayrılamaz. Bir tarih felsefesi varsa, başka felsefî bilimlere bu ikisinin biribirine bağlı olduğu kadar içten bağlı olacaktır.

O zaman tarih felsefesinin, genel bir bilgi kuramına karışıp gitmek yerine, niye özel bir inceleme konusu olması gerektiğini sormalıyız. Avrupa uygarlığının akışı boyunca, insanlar bir ölçüde tarihsel olarak düşünmüşlerdir; ama biz pek kolay gerçekleştirdiğimiz etkinlikler üzerine nadiren düşünürüz. Ancak karşılaştığımız güçlükler bizi onları yenme çabalarımızın bilincine varmaya zorlar. Demek ki, felsefenin kendinin bilincinin düzenli ve bilimsel gelişmesi olan konusu, zaman zaman, belli bir çağda insanların içerilerinde özel güçlükler bulduğu özel sorunlara bağlıdır. Belli insanların, tarihlerinin belli bir dönemindeki felsefesinde özellikle öne çıkan konulara bakmak, zihinlerinin tüm içgücünü yöneltmiş göründükleri özel sorunların bir göstergesini bulmak demektir. İkincil ya da yan konular, özel bir güçlük çekmedikleri şeyleri açığa vuracaktır.

İmdi, bizim felsefe geleneğimiz sürekli bir çizgi halinde altıncı yüzyıl Yunanlılarına ve düşüncenin özel sorununun matematiğin temellerini atma işi olduğu çağa dek gider. Yunan felsefesi bunun için matematiği resminin merkezine yerleştirmiş ve bilgi kuramını tartıştığı zaman ondan en başta matematiksel bilginin kuramını anlamıştır.

O zamandan beri, yüz yıl öncesine dek, Avrupa tarihinin iki büyük oluşturucu çağı oldu. Ortaçağ'da düşüncenin merkez sorunları teolojiyle ilgiliydi, felsefenin sorunları da, bundan ötürü, teoloji üzerine düşünmeden doğuyordu ve Tanrı ile insanın ilişkilerine değgindi. Onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla dek, düşüncenin ana çabası doğa biliminin temellerini atmakla ilgiliydi, felsefe de özne olarak insan zihninin, nesne olarak uzayda kendisini çevreleyen doğal şeyler dünyasıyla ilişkisini kendi ana izleği olarak görüyordu. Bütün bu çağlarda, insanlar elbette tarihsel olarak da düşünüyorlardı, ama onların tarihsel düşüncesi hep oldukça basit, hattâ gelişmemiş bir çeşit düşünceydi; çözmekte güçlük çektiği sorunlar yaratmıyordu ve hiçbir zaman kendi üzerine düşünmeye zorlanmamıştı. Ama onsekizinci yüzyılda, insanlar dış dünya hakkında eleştirel düşünmeyi daha önce öğrenmiş olduklarından, tarih hakkında eleştirel düşünmeye başladılar, çünkü tarih, düşüncenin matematiğe, teolojiye ya da bilime pek benzemeyen özel bir biçimi olarak görülmeye başlamıştı.

Kendi üzerine düşünmenin sonucu, matematiğin, teolojinin ya da bilimin veya üçünün birarada genel olarak bilgi sorunlarını tüketebileceği sayıltısına dayanarak iş gören bir bilgi kuramının artık doyurucu olmadığıydı. Tarihsel düşüncenin kendine özgü özellikleri olan bir nesnesi vardır. Uzay ve

zamandaki artık olup bitmeyen tek tek olaylardan oluşan geçmiş, matematiksel düşünmeyle kavranamaz, çünkü matematiksel düşünme uzay ve zamanda özel bir yeri olmayan nesneleri kavrar; onları bilinir kılan da kendilerine özgü uzay-zamansal yerden yoksun oluşlarıdır.Geçmiş teolojik düşünmeyle de kavranamaz, çünkü bu çeşit düşünmenin nesnesi tek bir sonsuz nesnedir; tarihsel olaylar ise sonlu ve çoktur.Bilimsel düşünmeyle de kavranamaz, çünkü bilimin keşfettiği hakikatler şu anda algıladığımız şeylerde örneğini bulan deney ve gözlem yoluyla temellendirilince doğru diye bilinir; oysa geçmiş uçup gitmiştir ve bizim onun hakkındaki tasarımlarımız hiçbir zaman bilimsel varsayımlarımızı doğruladığımız gibi doğrulanamaz. Bunun için, matematiksel, teolojik ya da bilimsel bilginin hesabını vermek üzere tasarlanmış bilgi kuramları tarihsel bilginin özel sorunlarına değinmezler; kendilerini bilginin tam bir hesabı diye sunsalar da, aslında tarihsel bilginin olanaksız olduğunu öngörürler.

Tarihsel bilgi özel güçlüklerle karşı karşıya kalıp onları göğüslemek için özel bir teknik bularak filozofların kafasında yer etmediği sürece önemi yoktu bunun. Ama aşağı yukarı ondokuzuncu yüzyılda olduğu gibi, hal böyle olunca, yaygın bilgi kuramları özel bilim sorunlarına yöneldiler ve matematik ile teoloji incelemesine dayalı bir geleneği miras aldılar; bu arada, her yanda gelişmekte olan yeni tarih tekniğinin hesabı verilmemiş oldu.Dolayısıyla, işi bu yeni sorunu ya da sorunlar grubunu, düzenli ve dizgeli tarihsel araştırmanın varlığından doğan felsefî sorunları incelemek olan özel bir araştırma gerekli oldu. Bu yeni araştırma haklı olarak tarih felsefesi adını almayı isteyebilirdi; bu kitap da bu araştırmaya bir katkıdır.

Araştırmanın iki aşamadan geçmesi beklenir. İlkin, tarih felsefesinin gerçekte su geçirmez bir bölme içerisinde iş görmemesi gerekecektir, çünkü felsefede özel bir sorunun özel bir incelemesi diye birşey, ancak oldukça ayrı bir koşulda vardır. Sorun sırf geleneksel felsefeler onunla uğraşmadığı için özel bir yaklaşım gerektirir; bir felsefenin savunmadığı şeyi yadsıdığı genel bir kural olduğu, geleneksel felsefeler de tarihsel bilginin olanaksız olduğu içermesini getirdiği için, ayrı tutulması gerekir. Bunun için, tarih felsefesi, tarihin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bağımsız bir tanıtlama getiremediği sürece, geleneksel felsefelere dokunmamalıdır.

İkinci aşama bu yeni felsefe dalıyla eski geleneksel öğretiler arasında bağlantılar kurmak olacaktır. Felsefî görüşler yığınına herhangi bir ekleme daha önce orada bulunan herşeyi bir ölçüde değiştirir ve yeni bir felsefî bili-

min kuruluşu bütün eskileri gözden geçirmeyi gerektirir. Örneğin, modern doğa biliminin doğurduğu felsefî kuramın kuruluşu, tasımsal mantık konusunda yaygın bir hoşnutsuzluk yaratıp yerine Descartes ile Bacon'ın yeni metodolojilerini koyarak, yerleşik mantığa tepki gösterdi; aynı şey onyedinci yüzyılın Ortaçağ'dan miras aldığı teolojik metafiziğe de tepki gösterdi ve örneğin Descartes ile Spinoza'da bulduğumuz yeni Tanrı anlayışlarını doğurdu. Spinoza'nın Tanrısı onyedinci yüzyıl biliminin ışığında gözden geçirilmiş Ortaçağ teolojisinin Tanrısıdır. Dolayısıyla, Spinoza zamanında bilim felsefesi artık felsefî araştırmanın ötekilerden ayrı özel bir dalı değildi: bütün ötekilerin içerisine sızmış ve her yanı bilimsel bir ruhla ele alınmış bir felsefe doğurmuştu. Şimdiki durumda bu, bütün felsefî soruların dar anlamda tarih felsefesinin ulaştığı sonuçların ışığında genel olarak elden geçirilmesi demek olacaktır; bu da geniş anlamda bir tarih felsefesi olacak yeni bir felsefe, yani, tarihsel bakış açısıyla ele alınmış tam bir felsefe doğuracaktır.

Bu kitap bu iki aşamadan ilkini temsil ederse memnun olmalıyız. Benim burada giriştiğim iş, özel türden bir nesnesi olan özel bir bilgi türü ya da biçimi sayılan tarihin yapısını, bu araştırmanın öteki felsefî araştırma bölümlerini nasıl etkileyeceği sorusunu şimdilik bir yana bırakarak, felsefî olarak araştırmaktır.

## 2.*Tarihin yapısı, nesnesi, yöntemi ve değeri*

Tarihin ne olduğu, ne hakkında olduğu, nasıl işlediği ve ne için olduğu soruları, bir ölçüde farklı insanların farklı biçimlerde yanıtlayacağı sorulardır. Ne ki, farklılıklara karşın, yanıtlar arasında geniş ölçüde uyuşma vardır. Yanıtlar niteliksiz tanıklardan gelenleri bir kenara atan bir bakışla incelemeye tutulursa, bu uyuşma daha da sıkı olur. Tarih, teoloji ya da doğa bilimi gibi, özel bir düşünme biçimidir. Öyleyse, bu düşünce biçiminin yapısına, nesnesine, yöntemine ve değerine ilişkin sorular şu iki niteliği taşıyan kişilerce yanıtlanmalıdır.

İlkin, bunların o düşünce biçiminde deneyimleri olması gerekir. Tarihçi olmaları gerekir. Bir anlamda, günümüzde hepimiz tarihçiyiz. Her eğitimli kişi bir parça tarihsel düşünme içeren bir eğitimden geçmiştir. Ama bu onlara tarihsel düşünmenin yapısı, nesnesi, yöntemi ve değeri konusunda görüş bildirme hakkını kazandırmaz. Çünkü ilkin, bu yolla edindikleri tarihsel

düşünme deneyimi ola ki çok yüzeyseldir; ona dayalı görüşler de, dolayısıyla, bir insanın, Fransız halkına ilişkin, Paris'e yaptığı tek bir hafta sonu gezisine dayalı görüşünden daha sağlam temelli değildir. İkincileyin, sıradan eğitim kanallarından kazanılmış herhangi birşeyin deneyimi, yüzeysel olduğu kadar, değişmez bir biçimde günü geçmiş bir deneyimdir. Böyle kazanılan tarihsel düşünme deneyimi ders kitaplarından örnek alınmıştır; ders kitapları da yaşayan gerçek tarihçilerin şimdi düşündüklerini değil, ders kitabının oluşturulduğu zamanın dışındaki bir zamanda, ham malzemenin yaratıldığı geçmişteki bir zamanda yaşayan gerçek tarihçilerin düşündüklerini betimler hep. Zamanla ders kitaplarına giren, tarihsel düşüncenin günü geçmiş sonuçları değildir yalnızca. Tarihsel düşüncenin ilkeleri de girer: yani tarihsel düşünmenin yapısına, nesnesine, yöntemine ve değerine ilişkin tasarımlar. Üçüncü ve bununla bağlantılı olarak, eğitim yoluyla edinilmiş her bilginin doğal sonucu olan garip bir yanılsama vardır: kesinlik yanılsaması. Bir öğrenci herhangi bir konuda *in statu pupillari* (*) olduğu zaman herşeyin kesinleşmiş olduğuna inanması gerekir; çünkü öğretmenleri ile ders kitapları onları kesinleşmiş saymaktadır. Bu durumdan çıktığı ve konuyu kendi kendine incelemeye giriştiği zaman, hiçbirşeyin kesinleşmiş olmadığını görür. Toyluğun değişmez bir işareti olan dogmacılık üzerinden silinir gider. Sözde olgulara yeni bir gözle bakar. Kendi kendine şöyle der: "Öğretmenim ve ders kitapları bana şunun şunun doğru olduğunu söylüyordu; acaba doğru mu? Doğru olduğunu düşünmek için ne gibi gerekçeleri vardı ve bu gerekçeler uygun muydu?" Öte yandan, öğrenci durumundan çıkıp konunun peşinde koşmayı sürdürmezse, bu dogmacı tutumdan kendini hiçbir zaman kurtaramaz. Bu da onu sözünü ettiğim soruları yanıtlamakta özellikle yetersiz bir kişi haline getirir. Örneğin, bu soruları gençliğinde ustaları okumuş, bir zamanlar bir tarih öğrencisi olan ve tarihsel düşünme konusundaki bu gençlik deneyiminin kendisine tarihin ne olduğunu, ne hakkında olduğunu söyleme yetkisini verdiğini düşünen bir Oxford filozofundan daha kötü yanıtlayacak ola ki kimse yoktur.

Bu soruları yanıtlamak için ikinci nitelik, insanın tarihsel düşünme konusunda deneyimli olmakla kalmayıp aynı zamanda o deneyim üzerine düşünmesidir. Yalnızca tarihçi olmakla kalmamalı, filozof da olmalı; özellikle de felsefî düşüncesi tarihsel düşüncenin sorunlarına özel bir dikkat

(*) Öğrenci durumunda (Çev.)

göstermiş olmalı. İmdi, kendi tarihsel düşünmesi üzerine düşünmeksizin (en yüksek düzeyde bir tarihçi değilse de) oldukça iyi bir tarihçi olmak olanaklıdır. Bu şekilde düşünmeksizin (en iyisinden bir öğretmen değilse de) oldukça iyi bir tarih öğretmeni olmak daha da kolaydır. Aynı zamanda, deneyimin önce, o deneyim üzerine düşünmenin sonra geldiğini unutmamak önemlidir. En az düşünen tarihçi bile ilk niteliği taşır. Üzerinde düşünecek deneyimi vardır; onun üzerine düşünmesi istendiğinde de, düşüncelerinin yerinde olma şansı yüksektir. Felsefe konusunda hiçbir zaman fazla çalışmamış bir tarihçi, bizim dört sorumuzu, tarih konusunda hiçbir zaman fazla çalışmamış bir filozoftan ola ki daha akıllı, daha değerli bir biçimde yanıtlayacaktır.

Bundan ötürü, dört soruma günümüzdeki herhangi bir tarihçinin kabul edeceğini düşündüğüm yanıtlar önereceğim. Bunlar burada yaklaşık ve hazır yanıtlar olacak, ama konumuzun ön bir tanımı olarak işe yarayacak, tartışma ilerledikçe de savunulacak ve geliştirilecek.

*(a) Tarihin tanımı* . Tarihin bir çeşit araştırma ya da soruşturma olduğunu sanırım her tarihçi kabul edecektir. Ne çeşit bir soruşturma olduğunu henüz sormuyorum. Şu ki, tarih tür bakımından bilim dediğimiz şeyler arasına giriyor: yani, sayelerinde sorular sorduğumuz ve bu soruları yanıtlamaya çalıştığımız düşünce biçimleri. Genel olarak bilim -bunu anlamak önemlidir- zaten bildiğimiz şeyleri biraraya getirmekten ve onu şu ya da bu çeşit örüntüler içerisinde düzenlemekten ibaret değildir. Bilmediğimiz birşeye yönelmekten ve onu keşfetmeye çalışmaktan oluşur. Daha önce bildiğimiz şeylerle oyalanmak bu amaca götüren yararlı bir yol olabilir, ama amacın kendisi bu değildir. Olsa olsa ancak araçtır. Bu ancak yeni düzenleme bize zaten sormaya karar vermiş olduğumuz bir sorunun yanıtını veriyorsa bilimsel olarak değerlidir. Her bilimin kendi bilgisizliğimizin bilgisiyle başlamasının nedeni budur: herşey hakkındaki bilgisizliğimizle değil, belirli birşey -parlamentonun kökeni, kanserin nedeni, güneşin kimyasal bileşimi, bir insanın, bir atın ya da bir başka uysal hayvanın kas gücünü kullanmaksızın bir pompayı işletmenin yolu- hakkındaki bilgisizliğimizle. Bilim şeyleri aramadır: bu anlamda da, tarih bir bilimdir.

*(b) Tarihin nesnesi* . Bir bilim bir başkasından farklı türden şeyler aramasıyla ayrılır. Tarih ne tür şeyler arar? Ben *res gestae* diye yanıtlıyorum bunu: insanların geçmişte yapılmış eylemleri. Bu yanıt çoğu tartışmalı olan

çeşit çeşit başka sorular doğurmakla birlikte, bunlar yine de yanıtlanabilir, yanıtlar tarihin *res gestae* 'nin bilimi, insanın geçmişte yapılmış eylemlerine ilişkin soruları yanıtlama çabası olduğu önermesini sarsmaz.

*(c) Tarih nasıl işler?* Tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler: Burada kanıt tek tek belge denen şeylerin ortak bir adıdır, belge ise şimdi ve burada varolan, tarihçinin, üzerinde düşünerek, geçmiş olaylar hakkında sorduğu soruları yanıtlayabileceği türden birşeydir. Burada da yine, kanıtın özelliklerinin neler olduğu ve nasıl yorumlandığı konusunda sorulacak bir sürü güç soru vardır. Ama bizim bu aşamada bunları sormamıza gerek yok. Bunlar nasıl yanıtlanırsa yanıtlansın, tarihçiler tarihsel işlemin ya da yöntemin özünde kanıtı yorumlamaktan oluştuğu konusunda uyuşacaklardır.

*(d)* Son olarak, *tarih ne içindir?* Bu belki ötekilerden daha güç bir soru; bunu yanıtlayan birinin daha önce yanıtladığımız üç soruyu yanıtlayan birinden çok daha geniş düşünmesi gerekecektir. Tarihsel düşünme üzerine düşünmekle kalmaması, başka şeyler üzerine de düşünmesi gerekir, çünkü birşeyin birşey "için" olduğunu söylemek, A ile B arasında bir ayırımı - burada A birşey için iyidir, B ise kendisi için birşeyin iyi olduğu şeydir- içerir. Ama ben bir yanıt önereceğim ve doğuracağı başka sorular sayıca çok ve güç olsa da, hiçbir tarihçinin onu reddetmeyeceği görüşünü dile getireceğim.

Benim yanıtım, tarihin insanın kendine ilişkin bilgisi "için" olduğu. Kendini bilmesinin insan için önemli olduğu düşünülür genellikle: kendini bilme burada salt kendi kişisel özelliklerini, onu öteki insanlardan ayıran şeyleri bilme değil, insan olarak yapısını bilme demektir. Kendinizi bilmeniz, ilkin bir insan olmanın ne demek olduğunu bilmeniz, ikincileyin olduğunuz insan olmanın ne demek olduğunu bilmeniz, üçüncüleyin olduğu*nuz* insan olmanın ve başka biri olmamanın ne demek olduğunu bilmeniz anlamına gelir. Kendinizi bilmeniz ne yapabileceğinizi bilmeniz anlamına gelir; kimse ne yapabileceğini denemeden bilmediği için de, insanın ne yapabileceği konusundaki tek ipucu ne yaptığıdır. Öyleyse, tarihin değeri bize insanın ne yaptığını, böylece insanın ne olduğunu öğretmesidir.

## 3. *I-IV. bölümlerin sorunu*

Kısaca özetlemiş olduğum tarih tasarımı modern çağın tasarımıdır ve V. Bölümde bu tasarımı daha ayrıntılı olarak açıklayıp geliştirmeden önce, tarihini soruşturarak ışık tutmak niyetindeyim. Günümüz tarihçileri tarihin *(a)* bir bilim ya da soruları yanıtlama olması; *(b)* geçmişteki insan eylemleriyle ilgilenmesi; *(c)* kanıtın yorumlanmasıyla uğraşması; *(d)* insanın kendine ilişkin bilgisi uğruna olması gerektiğini düşünüyorlar.Ama insanların tarih hakkında düşündükleri her zaman bu değil. Örneğin, son zamanlardaki bir yazar(1) İsa'dan önce üçüncü bindeki Sümerler hakkında şöyle yazıyor:

"Tarih yazımı sarayların, tapınakların kuruluşunu belirten resmî yazıtlarla temsil edilir. Yazmanların teokratik üslûbu, birçok örnekten biri olan aşağıdaki parçadan da görülebileceği gibi, herşeyi tanrısal gücün eylemine yükler.

Lagaş ile Umma'nın kralları arasında kendilerine ait toprakların sınırları konusunda bir tartışma doğar. Tartışma Kiş kralı Mesilim'in hakemliğine sunulur ve Kiş'in, Lagaş'ın ve Umma'nın yalnızca vekili ya da elçisi oldukları Tanrılarca yatıştırılır:

Toprakların kralı Tanrı Enlil'in doğru sözleri üzerine, Tanrı Ningirsu ile Tanrı Şara oturup düşündüler. Kiş Kralı Mesilim, Tanrısı Gu-Silim'in buyruğuyla .....[bu] yere bir taş dikti. Umma'nın *isag* 'ı olan Uş hırslı amaçlarına göre eyledi. Mesilim'in taşını kaldırdı ve Lagaş ovasına geldi. Tanrı Enlil'in savaşçısı Tanrı Ningirsu'nun adaletli sözü üzerine Umma ile bir savaş oldu. Tanrı Enlil'in sözü üzerine büyük kutsal ağ düşmanların hakkından geldi, ovada durdukları yerlerde, gömüt tell'ler yükseltildi."

Monsieur Jean'ın Sümer tarih yazımının bu çeşit birşey *olduğunu* söylemediği, Sümer literatüründe tarih yazımının bu çeşit şeylerle *temsil edildiğini* söylediği görülecektir. Ben bu çeşit şeylerin gerçekte tarih olmadığı, kimi bakımdan tarihe benzer birşey olduğu anlamını çıkarıyorum bundan. Benim bu konudaki yorumum şöyle olurdu: böyle bir yazıt hiçbir modern tarihçinin tarih demeyeceği bir düşünce biçimini dile getirir, çünkü ilkin, bilim özelliğinden yoksundur: yazarın yanıtını bilmeden başladığı bir soruyu yanıtlama çabasıdır; yalnızca yazarın bir olgu olarak bildiği birşeyin

(1) Monsieur Charles F. Jean, Edward Eyre'de, *European Civilization* (Londra, 1935), cilt I, s.259

kaydıdır; ikincileyin, kaydedilen olgu insanların birtakım eylemleri değil, Tanrıların birtakım eylemleridir. Kuşkusuz bu tanrısal eylemler insanların yaptığı eylemlerde olur; ama ilk önce insan eylemleri diye değil, tanrısal eylemler diye düşünülür; o ölçüde de, dile gelen düşünce nesnesi bakımından tarihsel değildir, dolayısıyla, yöntemi bakımından da tarihsel değildir, çünkü kanıtın yorumlanması yoktur; değeri bakımından da tarihsel değildir, çünkü amacının insanın kendine ilişkin bilgisini ilerletmek olduğu yollu hiçbir belirti yoktur. Böyle bir kaydın ilerlettiği bilgi -her halde en başta- insanın insana ilişkin bilgisi değil, insanın Tanrılara ilişkin bilgisidir.

Bundan ötürü, yazarın bakış açısından, bu, tarihsel bir metin diyeceğimiz birşey değildir. Yazar tarih yazmıyordu, din yazıyordu. Bizim bakış açımızdan tarihsel kanıt olarak kullanılabilir bu, çünkü insanın *res gestae* 'lerine gözünü dikmiş bir modern tarihçi onu Mesilim ile Uş'un ve onların uyruklarının yaptığı eylemlere ilişkin kanıt diye yorumlayabilir. Ama bu metin, tarihsel kanıt özelliğini ancak yazarın ölümünden sonra, bizim onun karşısındaki kendi tarihsel tutumumuzla edinir; aynı şekilde, tarih öncesi çakmak taşları ya da Roma çömlekleri tarihsel kanıt özelliğini, onları yapan insanlar tarihsel kanıt diye düşündükleri için değil, biz onları tarihsel kanıt diye düşündüğümüz için, sonradan edinir. Eski Sümerler arkalarında tarih diyeceğimiz hiçbirşey bırakmamışlardır. Tarihsel bilinç diye birşeyleri olmuşsa da, buna ilişkin hiçbir kayıt bırakmamışlardır. Böyle birşeyleri olması gerektiğini söyleyebiliriz; bizim için tarihsel gerçek öyle gerçek, her yana öyle yayılmış bir yaşam biçimidir ki, birilerinin ondan yoksun olmuş olabileceğini düşünemeyiz; ama böyle görmekte haklı olup olmadığımız kuşkuludur. Belgelerin önümüze serdiği olgulara bağlı kalırsak, sanırım, eski Sümerlerin tarihsel bilincinin bilim adamlarının gizemli varlık dediği şey, bilimsel yöntemin, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*(*) biçimindeki Occam usturası ilkesine dayanarak, onaylamamızı yasakladığı birşey olduğunu söylememiz gerekir.

Öyleyse, dörtbin yıl önce, uygarlıktaki atalarımızın bizim tarih tasarımı dediğimiz tasarımları yoktu. Görebildiğimiz kadarıyla, şeyin kendisine sahip oldukları, ama onun üzerine düşünmedikleri için değildi bu. Şeyin kendisine sahip olmadıkları içindi. Tarih yoktu. Onun yerine kimi bakımdan tarih

(*) Varolanlar gerekmedikçe çoğaltılmamalı (Çev.)

dediğimiz şeye benzeyen birşey vardı, ama bu, bizim tarih dediğimiz şeyden, bugün varolan tarihle özdeşleştirdiğimiz dört özelliğin her biri bakımından farklıydı.

Demek ki bugün varolan tarih, Batı Asya ile Avrupa'da son dörtbin yılda ortaya çıkmıştır. Bu nasıl oldu? Tarih denen şey hangi aşamalardan geçerek ortaya çıktı? I-IV. bölümlerde oldukça sade ve özet bir yanıt sunacağımız soru bu.

# I.BÖLÜM

# YUNAN-ROMA TARİH YAZIMI

## 1.*Teokratik tarih ve mitos*

Modern Avrupa'nın tarih tasarımı hangi adımlarla, hangi aşamalarla ortaya çıktı? Bu aşamaların hiçbirinin Akdeniz bölgesi dışında, yani Avrupa, Akdeniz'den Mezopotamya'ya dek Yakın Doğu ve Kuzey Afrika kıyıları dışında gerçekleşmediğini düşündüğümden, Çin'deki ya da dünyanın sözünü ettiğim bölge dışında kalan başka bir yanındaki tarihsel düşünce hakkında birşey söylemiyorum.

Yaklaşık İ.Ö 2500'den bir belgeye dayanarak erken Mezopotamya'dan bir örnek vermiştim. Tarih diyorum, ama aslında yarı tarih demem gerek, çünkü, belirttiğim gibi, bu belgede dile getirilen düşünce, bizim geçmiş hakkında ifadelerde bulunurken tarih dediğimiz şeye benziyor ama, ilkin, bu ifadelerin sorulara verilmiş yanıtlar, araştırma meyvaları olmayıp yazarın önceden bildiği şeylere ilişkin savlar olması bakımından, ikincileyin, kaydedilen işlerin insan eylemleri olmayıp herşeyden önce tanrısal eylemler olması bakımından ondan farklıdır. Tanrıların, insan hükümdarlara benzetilerek, kralların, şeflerin kendi uyruklarının eylemlerini yönetmesi gibi, kralların ve şeflerin eylemlerini yönettikleri tasarlanır; hiyerarşik yönetim dizgesi bir çeşit genişletmeyle yukarı taşınır. Uyruk, düşük memur, yüksek memur, kral dizisi yerine, elimizde uyruk, düşük memur, yüksek memur, kral, Tanrı dizisi vardır. Tanrının topluluğun gerçek başı, kralınsa onun hizmetçisi olarak tasarlanmasıyla kral ile Tanrının biribirinden keskin bir biçimde ayırılıp ayırılamayacağı ya da kralın Tanrının cisimleşmesi ya da yalnızca insan değil, her halde bir biçimde

tanrısal diye tasarlanmasıyla kral ile Tanrının özdeşleştirilip özdeşleştirilmediği, içerisine girmemiz gerekmeyen bir sorudur; çünkü bunu yanıtlasak bile, yönetimin teokratik bir biçimde tasarlandığı sonucu çıkacaktır.

Bu çeşit tarihe *teokratik tarih* demeyi öneriyorum; burada 'tarih' deyimi bilimsel tarih olan tarihin kendisi demek değil, bilinen olgulara ilişkin bir ifade; bu olguları bilmeyen, ama söz konusu Tanrıya tapan kişilere, Tanrının kendini açığa vurduğu işleri bilmesi gereken kişilere bilgi vermeye yönelik bir ifade demektir.

Bir başka yarı tarih biçimi var ki, Mezopotamya yazınında bunun da örneklerini buluyoruz: yani *mitos* . Teokratik tarih aslında insan eylemlerinin tarihi olmasa bile, öyküdeki kahramanların insan toplumlarının insanüstü yöneticileri olması, bunların eylemlerinin kısmen bu toplumlara yönelik kısmen onlar sayesinde olması anlamında, yine de insan eylemleriyle ilgilidir. Teokratik tarihte insanlık bir eylemci değil, kaydedilen eylemlerin kısmen bir aracı, kısmen konusudur. Dahası, bu eylemlerin bir zaman dizisi içerisinde belirli yerleri olduğu ve geçmişteki tarihlerde olup bittiği düşünülür. Mitos ise, tersine, hiç de insan eylemleriyle ilgili değildir. İnsan öğesi tamamen dışarı atılmıştır ve öykünün kahramanları yalnızca Tanrılardır. Kaydedilen tanrısal eylemler ise geçmişteki tarihli olaylar değildir: geçmişte olup bitmiş diye tasarlanırlar aslında, ama ne zaman olduğunu kimsenin bilmediği çok uzak, tarihsiz bir geçmişte. Bizim bütün zaman hesabımızın dışındadır ve "şeylerin başlangıcı" adını alır. Öyleyse, bir mitos, belirli bir sırayla biribirini izleyen olayları anlattığı için zamansal gibi görünen bir biçime sokulduğunda, bu biçim aslında zamansal değil, yarı zamansaldır: anlatıcı gerçekte zamansal diye tasarlamadığı ilişkileri dile getirmek için, bir eğretileme olarak zaman silsilesi dilini kullanır. Bu şekilde zamansal silsile diliyle mitosça dile getirilen konu, mitosun kendisinde çeşitli Tanrılar ya da tanrısal doğanın çeşitli öğeleri arasındaki ilişkilerdir. Demek ki mitos hep *teogoni* özelliği taşır.

Örnek olarak, Babillilelerin *Yaratılış Şiiri*"nin ana hatlarını ele alalım. Bunu İ.Ö. yedinci yüzyıldan bir metinde buluyoruz, ama bu metin çok daha eski metinlerin, ola ki daha önce sözünü ettiğim belgeyle aynı döneme dek giden metinlerin bir kopyası olduğunu açığa vuruyor ve kuşkusuz öyle:

"Şiir herşeyin başlangıcında başlar. Henüz hiçbirşey yok, Tanrılar bile. Bu hiçlikten kosmik ilkeler olan *Apsu* , yani tatlı su ile *Tiamat* , yani tuzlu

su çıkar." Teogonideki ilk adım, Apsu ile Tiamat'ın ilk oğlu *Mummu* 'nun doğumudur. 'Tanrılar artar ve katlanarak çoğalır. Sonra [bu ilk] üç Tanrıya başkaldırırlar. Apsu onları yok etmeye karar verir ..... Ama Bilge Ea büyü kullanarak galip gelir. Apsu'nun öğesi olan sulara güçlü bir büyü yapar, atasını uyutur' ve Mummu'yu esir alır. Bu kez Tiamat 'kazanandan öç almayı planlar. Kingu ile evlenir ve onu ordusunun başına geçirir, yazgı kitabelerini ona emanet eder.' Ea, Tiamat'ın planlarını sezerek, onları eski Tanrı Anşar'a açıklar. Tiamat önce bu birleşmeyi yener, ama bu kez Tiamat'ı teke tek döğüşmeye çağıran Marduk çıkar, onu da öldürür, bedenini 'balık gibi' ikiye böler, bir yarısından içerisine yıldızları yerleştirdiği gökleri, öteki yarısından yeri yapar. Marduk'un kanından insan yapılır."(1)

Bu iki yarı tarih biçimi, teokratik tarih ile mitos, Yunanistan'ın doğuşuna dek Yakın Doğu'nun tümüne egemen olmuştur. Örneğin, Moab taşı (İ.Ö. dokuzuncu yüzyıl) teokratik tarihin birinci bin ile ikinci bin arasında düşünce biçiminde bir parça değişme olduğunu gösteren eşsiz bir belgesidir:

"Kemoş'un oğlu Moab kralı Meşa'yım ben. Babam otuz yıl Moab'ın kralıydı ve babamdan sonra ben kral oldum. Bu yüksek yeri de Kemoş için yaptım, çünkü o beni düşmekten kurtardı ve düşmana karşı zafer kazandırdı bana.

İsrail kralı Omri çok uzun günlerdir Moab'a yükleniyordu, çünkü Kemoş onun ülkesine küskündü. Omri'nin oğlu da ona uydu ve dedi ki "Moab'ı ayağımın altına alacağım." Bunu benim günümde dedi. Ben de onu ve ülkesini *yendim*. İsrail de yok oldu gitti.

Ve Omri Mehedeba ülkesini ele geçirdi ve ömrünü, oğullarının yarı ömrünü, kırk yılı orada geçirdi; ama Kemoş onu ben sağken bize geri verdi"

Ya da yine İ.Ö. yedinci yüzyılın başlarında, babası Sennaşerib'i öldüren düşmanlarına karşı seferi konusunda, Ninova kralının ağzından yapılan açıklamalardan bir alıntı:

"Ulu tanrılarının, efendilerinin korkusu onları yıktı. Korkunç savaşımın hızını görünce kendilerini kaybettiler. Savaşın ve döğüşün tanrıçası, duacılığımı seven tanrıca İştar benden yana oldu ve onların hattını yardı.

(1) Jean. Eyre'de, op. cit., s.27 dipnot

Savaş hatlarını yardı, onlar da toplanıp "O bizim kralımızdır" dediler" (1)

İbrani kutsal yazılarında hem teokratik tarihten hem mitostan epeyce bulunur. Bu eski yazınları ele aldığım bakış açısından, Eski Ahit'teki yarı tarihsel öğeler Mezopotamya ve Mısır yazınında ona karşılık gelen öğelerden pek farklı değildir.Temel fark, bu iki yazındaki teokratik öğenin genellikle tekçi bir yapısı olmasına karşılık, İbrani kutsal yazılarında evrenselci olmaya eğilim göstermesidir. Yani, bu iki yazında işleri kaydedilen Tanrılar genellikle tek tek toplumların kutsal başı olarak görülürler. İbranilerin Tanrısı da elbette özel bir anlamda İbrani topluluğunun kutsal başı olarak görülür; ama aşağı yukarı sekizinci yüzyılın ortasından bu yana, "peygamber" hareketinin etkisi altında, İbraniler Onu giderek bütün insanlığın kutsal başı olarak tasarlamaya başladılar; bundan ötürü Onun artık tek tek başka toplumların çıkarlarına karşı kendi çıkarlarını korumasını beklemiyor, kendilerine hak ettikleri gibi davranmasını, tek tek öteki toplumlara da aynı şekilde davranmasını bekliyorlardı. Tekçilikten evrenselciliğe yönelen bu eğilim İbranilerin yalnızca teokratik tarihini değil, mitolojilerini de etkiler. Babil yaratılış efsanesinin tersine, İbrani yaratılış efsanesinde, çok iyi düşünülmüş bir çaba olmasa da (çünkü, sanırım, her çocuk büyüklerine şu yanıtlanamayan soruyu, "Kabil'in karısı kimdi?" sorusunu sormuştur), yalnızca genel olarak insanın kaynağını değil, efsanenin yazarlarının bildiği gibi, insanlığın bölündüğü çeşitli halkların kaynağını açıklama çabası bulunur. Aslında hemen hemen diyebiliriz ki, Babil efsanesiyle karşılaştırıldığında, İbrani efsanesinin özelliği, teogoninin yerine etnogoniyi koymasıdır.

## 2.*Herodotos'un bilimsel tarihi yaratışı*

Bütün bunlarla karşılaştırıldığında, Yunan tarihçilerinin, ayrıntılı olarak beşinçi yüzyıl tarihçilerinde, Herodotos ile Thukydides'te bulduğumuz yapıtı bizi yeni bir dünyaya sokar. Yunanlılar hem tarihin bir bilim olduğunu ya da olabileceğini, hem insan eylemleriyle ilgili olduğunu açık ve bilinçli bir biçimde kabul etmişlerdir. Yunan tarihi efsane değil, araştırmadır; insanın kendini bilgisiz saydığı konulara ilişkin belirli soruları yanıtlama çabasıdır.

(1) İbid., s.364

Teokratik değil, insancıdır; soruşturulan konular *ta theia* (*) değil, *ta anthropina* (**) dır. Dahası, soruşturulan olaylar şeylerin başlangıcında tarihsiz bir geçmişteki olaylar değildir: şu kadar yıl önceki, tarihli bir geçmişteki olaylardır.

Bu, efsanenin, teokratik biçimli olsun, mitos biçimli olsun, Yunan ruhuna yabancı olduğu anlamına gelmez. Homeros'un yapıtı araştırma değil, efsanedir; Büyük ölçüde de teokratik efsane. Homeros'ta tanrıların, Yakın Doğu'nun teokratik tarihlerinde görülenden pek farklı olmayan bir biçimde, insan işlerine karıştıkları görülür. Aynı şekilde, Hesiodos da bir mitos örneği vermiştir bize. Bu, efsanevî öğelerin, teokratik olsun mitosal olsun, beşinci yüzyıl tarihçilerinin klasik yapıtlarında hiç bulunmadığı anlamına da gelmez. F.M. Cornford *Thucydides Mythistoricus*'unda (Londra, 1907) en makul ve bilimsel Thukydides'te bile böyle öğelerin varolduğuna dikkati çekiyordu. Elbette son derece haklıydı; aynı efsanevî öğeler Herodotos'ta da sözü edilecek ölçüde sıktır. Ama Yunanlılarda dikkat çekici olan, tarihsel düşüncelerinin tarihsel olmadığını söyleyeceğimiz öğelerden birtakım artıklar taşıması değil, bunların yanında, tarih dediğimiz şeyin öğelerini taşımasıydı.

Tarihin Giriş'te saydığım dört ıralayıcı özelliği, *(a)* bilimsel olması ya da sorular sorarak başlaması -oysa efsane yazarları birşeyi bilerek başlar ve bildiği şeyi anlatır; *(b)* insancı olması ya da geçmişteki belirli zamanlarda insanların yaptığı şeyler hakkında sorular sorması; *(c)* ussal olması ya da sorularına verdiği yanıtları temellere dayandırması, yani kanıta başvurması; *(d)* kendini açığa vurması ya da insanın ne yaptığını kendisine anlatarak, insana insanı anlatmak için varolması. İmdi, bu özelliklerin birincisi, ikincisi ve dördüncüsü Herodotos'ta açıkça görülür: (i)Bir bilim olarak tarihin Bir Yunan icadı olduğu bugün adından bellidir.*History*, salt bir soruşturma ya da araştırma anlamına gelen Yunanca bir sozcüktür. Onu yapıtının başlığında kullanan Herodotos, onunla (Yunan yazını tarihçisi Croiset'nin dediği gibi(1)) "bir yazınsal devrime damgasını vurur". Önceki yazılar *logographoi*, yani günün öykülerinin yazıya dökülmesi olmuştur: "tarihçi" der How ile Wells, "hakikati 'bulmaya' çalışır". Herodotos'u tarihin babası yapan, bu

(*) Tanrıyla ilgili (Çev.)

(**) İnsanla ilgili (Çev.)

(1) *Histoire de la littérature greque*, cilt II, s.589, *apud* How and Wells, *Commentary on Herodotus* (Oxford. 1912) cilt I, s.53

sözcüğü kullanması ve onun içermeleridir. Efsane yazımının tarih bilimine dönüşmesi Yunan ruhunda doğuştan değildi, beşinci yüzyılın bir icadıydı, icat eden adam da Herodotos'tu. (ii) Herodotos için tarihin, mitosal ya da teokratik olmaktan farklı olarak, insancı olduğu aynı şekilde açıktır. Önsözünde söylediği gibi, amacı insanların işlerini betimlemektir. (iii) Kendisinin anlattığı gibi, hedefi bu işlerin sonrakilerce unutulmamasıdır. İşte bu benim tarihin dördüncü özelliği dediğim şey, yani insanın insanı bilmesine hizmet etmesi. Herodotos özellikle, tarihin insanı ussal bir eylemci olarak gösterdiğine işaret ediyor: yani, işlevi kısmen insanların ne yaptığını keşfetmek, kısmen de onu niye yaptıklarını (*di hen aitien epolemesan*) keşfetmek. Herodotos dikkatini çıplak olaylara yöneltmiyor; bu olayları, tümüyle insancı bir biçimde, eyledikleri gibi eylemek için gerekçeleri olan insan varlıklarının eylemleri olarak ele alıyor: tarihçi de bu gerekçelerle ilgileniyor.

Bu üç nokta Thukydides'in Heredotos'a bakarak yazıldığı besbelli olan önsözünde yeniden görülür. İon lehçesiyle değil, Attika lehçesiyle yazan Thukydides *historie* sözcüğünü kullanmaz elbette, ama ona başka terimlerle göndermede bulunur: onun logograf değil, efsaneleri yinelemek yerine sorular soran bir bilimsel araştırmacı olduğunu göstermek için, Peleponnes Savaşından önceki olayların tam olarak belirlenemediğini *-saphos men eurein adynata en* (*)- söyleyerek konu seçimini savunduğunu söylemek yerinde olur. Örneğini öncelinden aldığı sözlerle, tarihin insanî amacı ve kendini açığa vurma işlevi üzerinde durur. Bir bakıma da Herodotos'u geliştirir, çünkü Herodotos kanıttan hiç söz etmez (yukarıda sözünü ettiğim özelliklerin üçüncüsü) ve kanıttan ne anladığını yapıtının bütününden çıkarmak bize bırakılır; ama Thukydides tarihsel araştırmanın kanıta dayandığını, *ek tekmerion skopounti moi* (**) "kanıtın ışığında baktığım zaman" diyerek, açıkça söyler, Kanıtın yapısı ve bir tarihçinin onu nasıl yorumladığı konusunda ne düşündükleri ise 5' de yeniden döneceğim bir konu.

## 3. *Yunan düşüncesinin tarih dışı eğilimi*

Bu arada, Herodotos'un bilimsel tarihi yaratışının ne denli ilgi çekici

(*) Açıkça bulmak olanaksız idi (Çev.)

(**) Kanıttan hareketle araştıran bana (Çev.)

birşey olduğunu belirtmek isterim, çünkü Herodotos bir eski Yunanlıydı ve bir bütün olarak eski Yunan düşüncesinin tarihsel düşüncenin gelişmesiyle uyuşmamakla kalmayan, gerçekte, denebilir ki, katı bir biçimde tarih dışı metafiziklere dayanan çok kesin, yaygın bir eğilimi vardır. Tarih insan eylemine ilişkin bir bilimdir: tarihçinin önüne koyduğu, insanların geçmişte yaptığı şeylerdir, bunlar da bir değişme dünyasına, şeylerin var olup yok olduğu bir dünyaya aittir. Yaygın Yunan metafizik görüşüne göre, böyle şeylerin bilinmesi gerekmez, bunun için de tarihin olanaksız olması gerekir.

Yunanlılar için doğa sözcüğünde de aynı güçlük çıkıyordu, çünkü o da bu türden bir dünyaydı. Dünyadaki herşey değişiyorsa diyorlardı, böyle bir dünyada aklın kavrayacağı ne vardır? Gerçek bilginin nesnesi olabilen birşeyin kalıcı olması gerektiğinden emindiler; çünkü o nesnenin kendine özgü belirli bir özelliği olması gerekir ve bunun için de kendi yok oluşunun tohumunu kendinde taşıyamaz. Bilinebilir olacaksa, belirli olması gerekir; belirliyse, öyle tam ve eksiksiz bir biçimde olduğu şey olmalıdır ki, içteki hiçbir değişme, dıştaki hiçbir güç onu başka birşey haline getirmeye kalkışmasın. Yunan düşüncesi ilk zaferini matematiksel nesnelerde bu koşulları yerine getiren birşeyi keşfettiği zaman elde etmiştir. Düz bir demir çubuk eğilebilir, durgun bir su yüzeyi dalgalandırılabilir, ama matematikçinin düşündüğü düz bir çizgi, düz bir yüzey, özellikleri değişemeyen öncesiz-sonrasız nesnelerdir.

Böyle başlayan uslamlamayı izleyerek, Yunan düşüncesi iki düşünce tipi arasında, bilgi (*episteme*) ile 'sanı' (*doxa*) diye çevirdiğimiz şey arasında bir ayırım yapmıştır. Sanı, değişmekte olan olgular hakkında edindiğimiz deneysel yarı-bilgidir. Dünyanın gelip geçici gerçeklikleri ile gelip geçici tanışıklığımızdır; onun için, ancak kendi süresi için, şimdi ve burası için geçerlidir; dolaysızdır, gerçeklerle temellendirilmemiştir, tanıtlanamaz. Doğru bilgi ise, tersine, yalnız şimdi ve burası için değil, her yerde ve her zaman geçerlidir; tanıtlayıcı uslamlamaya dayanır ve diyalektik eleştirinin silahlarıyla hatayı görüp yenebilir.

Bundan ötürü , Yunanlılar için, süreç ancak algılandığı ölçüde bilinebilirdi ve sürecin bilgisi hiçbir zaman tanıtlanamazdı. Bu görüşün Elealılarda bulduğumuz abartılı bir ifadesi, gerçekte ancak tam anlamıyla bilgi denen alandaki hataya karşı geçerli olan diyalektik silâhını, değişmenin varolmadığını ve değişmeye ilişkin "sanılarımızın" gerçekte sanı bile değil, salt yanılsamalar olduğunu kanıtlamak için yanlış kullanmak olacaktı. Platon o öğretiyi reddeder ve değişme dünyasında aslında kavranamayan, ama

algılanabilir olduğu ölçüde gerçek olan birşeyi, Elealıların değişme dünyasıyla özdeşleştirdiği hiçlik ile öncesiz-sonrasızın tam gerçekliği ve kavranırlığı arasındaki aracı birşeyi görür.Böyle bir kurama göre, tarihin olanaksız olması gerekir. Çünkü tarih şu iki özelliği taşımalıdır: İlkin, geçici olana ilişkin olmalı, ikincileyin, bilimsel ya da tanıtlayıcı olmalıdır. Ama bu kurama göre, geçici olan tanıtlama yoluyla bilinemez; bilim konusu olamaz; ancak insan duyarlığının gelip geçen anları uçup giderken yakaladığı *aisthesis* 'in, algının konusu olabilir. Anlık değişmeye ilişkin bu anlık duyusal algının bir bilim ya da bir bilimin dayanağı olamaması, Yunan bakış açısının temelidir.

## 4. *Tarihin yapısı ile değerine ilişkin Yunan anlayışı*

Yunanlıların değişmez ve öncesiz-sonrasız bir bilgi nesnesi ülküsünün peşinde koşma gayreti, tarihsel ilgileri konusunda bizi kolayca yanıltabilir. Onları dikkatsizce okursak, Platon'un şairlere saldırışının zekî olmayan bir okura onun şiiri ciddiye almadığını düşündürmesi gibi, Yunanlıların tarihe ilgisiz olduklarını düşündürebilirler bize. Böyle şeyleri doğru yorumlamak için, işinin ehli hiçbir düşünürün ya da yazarın, düşsel bir düşmana saldırmakla vaktini harcamayacağını aklımızdan çıkarmamız gerekir. Belli bir öğretiye karşı sıkı bir kalem kavgası, söz konusu öğretinin yazarın çevresinde çok kabul gördüğünün, hattâ yazarın kendisine fena halde çekici geldiğinin şaşmaz bir işaretidir. Yunanlının öncesiz-sonrasızın peşinde koşma isteğinin bu denli büyük oluşu onun, kesinlikle alışılmadık ölçüde canlı bir zaman duygusu olmasındandı. Tarihin olağanüstü hızla ilerlediği bir çağda, deprem ile aşınmanın toprağın yüzünü başka yerde zor görülür bir şiddetle değiştirdiği bir ülkede yaşıyorlardı. Bütün dünyayı dinmek bilmeyen bir değişme gösterisi olarak, insan yaşamını da başka herşeyden daha şiddetle değişen birşey olarak görüyorlardı. Toplum anlayışları yapısının ana özelliklerini değişmeden koruma umuduyla demirlenmiş olan Çinlinin ya da Ortaçağ Avrupa uygarlığının tersine, bu kalıcılığın olanaksız olduğu olgusunu cesaretle karşılayıp katlanmayı ilk amaçları haline getirmişlerdir. İnsan işlerinde değişmenin zorunlu olduğunun tanınışı, Yunanlılara kendine özgü bir tarih duyarlığı vermiştir.

Yaşamda hiçbirşeyin değişmeden kalamayacağını bildiklerinden, alışılmış bir biçimde, şimdiyi varetmek için olmuş olması gerektiğini bildikleri değişmenin tam olarak ne olduğunu kendi kendilerine sormaya başlamışlardır. Tarihsel bilinçleri bir kuşağın ardından bir başka kuşağın

yaşamını tekbiçimli bir örüntü halinde biçimleyen uzun süreli bir geleneğin bilinci değildi; şiddetli *peripeteiai* 'nin, yani şeylerin bir durumundan karşıtına, küçüklükten büyüklüğe, gururdan alçalmaya, mutluluktan acıya felâketsi değişmelerin bilinciydi. Bu, tiyatro yapıtlarında insan yaşamının genel karakterini yorumlama biçimleriydi, o yaşamın ayrı ayrı parçalarını tarihlerinde anlatı biçimleriydi. Herodotos gibi zekî ve eleştirel bir Yunanlının, tarihin akışının yazgısını çizen tanrısal güç hakkında söyleyeceği tek şey, onun *phthonero kai tarakhodes* olduğudur: yani şeyleri yıkıp bozmaktan hoşlandığı. Herodotos her Yunanlının bildiği şeyi, yani Zeus'un gücünün depremle, Apollon'un gücünün vebayla, Aphroditos'un gücünün hem Phaedra'nın gururunu hem Hippolytos'un iffetini bir anda yıkan tutkuyla kendini gösterdiğini yineliyordu (i.32) yalnızca.

İnsan yaşamının durumunda olup biten ve Yunanlılar için tarihin asıl konusu olan bu felâketsi değişmelerin kavranamaz olduğu doğrudur. Onların *episteme* 'si, tanıtlayıcı bilimsel bilgisi olamazdı. Ama aynı tarihin Yunanlılar için kesin bir değeri vardı. Platon, (algının değişen hakkında bize verdiği sözde bilgi çeşidi olan) doğru sanının yaşamın sürmesi için bilimsel bilgi kadar yararlı olduğunu belirtmiştir(1), şairler de bu değişmelerin genel örüntüsü içerisinde birtakım önkoşulların normal olarak birtakım sonuçlara götürdüğünü gösterip, sağlam ilkelerin öğretmenleri olarak, Yunan yaşamındaki geleneksel yerlerini koruyorlardı. Belli ki, herhangi bir yöndeki aşırılık onu karşıtına dönüştüren şiddetli bir değişmeye götürüyor. Niye böyle olduğunu söyleyemiyorlardı; ama bunun bir gözlem sorunu, öyle olduğunu gözleme sorunu olduğunu düşünüyorlardı; fazlasıyla zenginleşen ya da fazlasıyla yoksullaşan insanlar bundan ötürü fazlasıyla sefillik ya da zayıflık durumuna düşmek gibi özel bir tehlikeye giriyorlardı. Burada hiçbir nedenlilik kuramı yoktur; düşünce, neden-etki aksiyomunda metafizik bir temeli olan onyedinci yüzyıl tümevarımsal biliminin düşüncesine benzer; Croisos'un zenginliği düşüşünün nedeni değildir, zenginlik, zekî bir gözlemci için, Croisos'un yaşamının gidişinde olasılıkla düşüşe götürecek olan birşeyin olup bitmesinin bir belirtisidir yalnızca. Düşüş, anlaşılır bir ahlâkî anlamda, hata yapma denebilecek birşeyin cezası da değildir. Herodotos'ta (iii.43) Amasis Polycrates ile ittifakını bozduğu zaman, bunu sırf Polycrates fazla başarılı olduğu için yapmıştı. Kantarın topuzu bir tarafa fazla kaçmıştı ve öteki tarafa

(1) Menon, 97 a-b

da o kadar gitmesi gerekiyordu. Böyle örneklerin onları kullanabilen kişi için değeri vardır; çünkü o kişi, yaşamındaki bu gidişi tehlikeli noktaya varmadan durdurmak için istencini kullanabilir. Kendisini aşırılığa sürüklemesine izin verecek yerde, güç ve zenginlik susuzluğuna engel olabilir. O zaman tarihin bir değeri vardır; öğrettikleri insanın yaşamı için yararlıdır; sırf değişmelerinin düzeni kendini yineler gibi olduğu, benzer koşullar benzer sonuçlara götürdüğü içindir bu; tanıtlanabilir olmayan, ama şimdiki gidişin tehlikeli noktalarını göstererek, neyin olacağını değil, neyin olabileceğini söyleyen olası tahminî yargılara temel sağlamak için, önemli olayların tarihi anımsanmaya değer.

Bu tarih anlayışı belirlenimci anlayışın tam tersiydi, çünkü Yunanlılar tarihin akışını iyi eğitilmiş insan istenciyle hayırlı bir biçimde değiştirilmeye yatkın ve açık sayıyorlardı. Olup biten hiçbirşey kaçınılmaz değildir. Bir felâkete uğramak üzere olan kişi, aslında sırf tehlikeyi görmekte fazlasıyla kör olduğu için gömülmüştür ona. Görseydi, kendini koruyabilirdi ondan. Dolayısıyla, Yunanlıların insanın kendi yazgısını denetleme gücü konusunda canlı ve gerçekte ilkel bir duygusu vardır ve bu gücün ancak insanın bilgisinin sınırlılığıyla sınırlandığını düşünürler. İnsan yaşamının tepesinde duran yazgı, bu Yunan anlayışına göre, sırf insanın onun işleyişlerine gözü kapalı olmasından ötürü, yıkıcı bir güçtür. İnsanın işleyişleri anlayamadığını düşünsek bile, onlar hakkında doğru sanıları olabilir ve bu sanıları edindiği ölçüde, yazgının rüzgârlarının kendisinden uzak duracağı bir duruma getirebilir kendini.

Öte yandan, tarihin öğrettikleri değerlidir, ama bunların değeri konularının kavranamazliğıyla sınırlanmıştır; Aristoteles'in şiir sanatının tarihten daha bilimsel olduğunu söylemesi (1) bundandır, çünkü tarih deneysel olgulardan bir koleksiyondur yalnızca; oysa şiir bu olgulardan tümel bir yargı çıkarır. Tarih bize Croisos'un düştüğünü ve Polycrates'in düştüğünü söyler; şiirse, Aristoteles'in şiir tasarımına göre, tek tek bu yargıları vermez, çok zengin insanların düştükleri yollu tümel yargıyı verir. Aristoteles'e göre, bu bile kısmen tümel bir yargıdır, çünkü zengin insanların niye düşmeleri gerektiğini kimse anlayamaz; tümel olan, tasım yoluyla tanıtlanamaz; ama onu bu genellemeyi yeni durumlara uygulayan yeni bir tasımın büyük öncülü olarak kullanabildiğimiz için, tam bir tümel durumuna yaklaşır. Demek ki, Aristote-

(1) Poetika, 145,b5

les için şiir tarihin öğrettiğinin damıtılmış özüdür. Şiirde tarihin dersleri daha anlaşılır hale gelmez ve tanıtlanmadan, dolayısıyla ancak olası olarak kalır, ama daha özlü, dolayısıyla daha yararlı olur.

Yunanlılar, tarihin yapısı ile değerini böyle tasarlıyorlardı. Genel felsefî tutumlarıyla tutarlı olarak, tarihi bilimsel sayamazlardı. Aslında, onu bir bilim olarak değil, salt bir algılar bütünü olarak tasarlamaları gerekiyordu. Öyleyse, tarihsel kanıta ilişkin anlayışları neydi? Yanıt, bu görüşe uygun olarak, tarihsel kanıtı görgü tanıklarınca olgular hakkında verilen bilgiyle özdeşleştirdikleridir. Kanıt görgü tanığının anlatılarından, tarihsel yöntem ise, bunları elde etmekten oluşur.

## 5. *Yunan tarihsel yöntemi ve sınırları*

Herodotos'un kanıt ile yöntemi böyle tasarladığı oldukça açık. Bu demek değil ki, Herodotos görgü tanıklarının kendisine anlattığı herşeye eleştirmeden inanmıştır. Tersine, uygulamada onların anlatıları karşısında son derece eleştireldi. Burada da yine, tipik Yunanlıdır. Yunanlılar tümüyle mahkeme işlerinde ustadır ve bir Yunanlı mahkemede tanığa yöneltmeye alışık olduğu türden eleştiriyi tarihsel tanıklığa uygulamakta hiç güçlük çekmez. Herodotos'un ya da Thukydides'in yapıtı temelde tarihçilerin kişisel ilişki kurdukları görgü tanıklarının tanıklığına dayanır. Bir araştırmacı olarak ustalığı ise, geçmiş olayların bir tanığını, o olaylar hakkında haber verenin zihninde kendisinin isteyerek verebileceğinden çok daha tam ve daha tutarlı bir tarihsel resim uyandırasıya, çapraz sorgulamaya çekmesindedir. Bu sürecin sonucu, haber verenin zihninde ilk kez, algılamış olduğu, ama o zamana dek *episteme* 'sine değil, ancak *doxa* 'sına sahip olduğu geçmiş olaylara ilişkin sahici bir bilgi yaratmaktı.

Bir Yunan tarihçisinin malzemesini toplayışına ilişkin bu anlayış, onu modern bir tarihçinin basılı anıları kullanabilmesinden çok farklı birşey yapar. Haber verenin ilk bakışta hatırladığı şeyin olgulara uygun olduğuna kolayca inanacak yerde, "Tam öyle hatırladığından iyice emin misin? Şimdi dün söylediğine ters düşmedin mi? O olaya ilişkin açıklamanı falancanın yaptığı çok farklı açıklamayla nasıl uzlaştırırsın?"gibi sorularla ateşe tuttuğu, sınanmış ve eleştirilmiş hatırlamayı kafasında olgunlaştırabilir. Görgü tanıklığını kullanmaktaki bu yöntem, kuşkusuz Herodotos ile Thukydides'in sonuç olarak beşinci yüzyıl Yunanistan'ı konusunda yazdıkları anlatıların

olağanüstü sağlamlığı ile tutarlılığının temelinde yatan yöntemdir.

Beşinci yüzyıl tarihçisinin elinde bilimsel adını hak eden başka yöntem yoktu, ama bunun da üç sınırlaması vardı:

İlkin, yöntemi kullananı kaçınılmaz olarak dar bir tarihsel bakış açısına zorluyordu. Modern tarihçi bilir ki, ancak yeteneği varsa insanlığın tüm geçmişinin yorumcusu olabilir; ne ki, Yunan tarihçileri Platon'un çağın seyircisi olarak felsefeye ilişkin betimlemesi konusunda ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, Platon'un sözlerinin kendilerine ilişkin bir betimleme olduğunu ileri sürmeye hiçbir zaman kalkışmayacaklardır.Yöntemleri onları, uzunluğu yaşayan anının uzunluğu olan bir ipe bağlıyordu: eleştirebildikleri tek kaynak yüz yüze konuşabildikleri görgü tanıklarıydı. Uzakça bir geçmişten olaylar aktardıkları doğrudur, ama Yunan tarih yazımı ipinin ötesine geçmeye kalkar kalkmaz, çok daha zayıf ve güvenilmez birşey haline gelir. Örneğin, Herodotos'un altıncı yüzyıl hakkında ya da Thukydides'in Pentecontaetia'dan önceki olaylar hakkında bize anlattıklarına bilimsel bir değer yükleyerek kendimizi kandırmamalıyız. Bizim yirminci yüzyıldan bakışımızla, Herodotos ile Thukydides'teki bu ilk öyküler çok ilginçtir, ama salt logografidir ve bilim değildir. Onları bize aktaran yazarın, bildiği tek eleştirel yöntemin potasından geçirebilecek durumda olmadığı için, bilim düzeyine yükseltemediği rivayetlerdir. Bununla birlikte, Herodotos ile Thukydides'te yaşayan anının gerisinde kalan herşeyin güvenilmezliği ile yaşayan anıyla gelenin eleştirel kesinliği arasındaki bu aykırılık, beşinci yüzyıl tarih yazımının başarısızlığı değil, başarısıdır. Herodotos ile Thukydides'teki sorun, uzak geçmişin onlar için henüz bilimsel tarihin alanı dışında olması değil, yakın geçmişin o alan içerisinde olmasıdır. Bilimsel tarih icat edilmiştir. Alanı henüz dardır; ama o alan içerisinde güvenlidir. Dahası, alanın bu darlığı Yunanlılar için pek sorun değildir, çünkü uygarlıklarının gelişme ve değişmesindeki olağanüstü hız, yöntemlerinin çizdiği sınırlar içerisinde bir sürü birinci sınıf tarihsel malzeme sağlıyordu ve aynı nedenle, hiç geliştirmedikleri birşeyi, yani uzak geçmiş konusunda canlı bir ilgiyi geliştirmeksizin, birinci sınıf tarihsel yapıtlar ortaya koyabiliyorlardı.

İkincileyin, Yunan tarihçisinin yöntemi, konusunu seçmesine engel olur. Gibbon gibi, büyük bir tarihsel yapıt yazmak isteğiyle işe girişip, ne konuda yazacağını kendi kendine sorarak devam edemez. Hakkında yazabileceği tek şey kişisel ilişki kurabildiği insanların yaşayan anısında olup bitmiş olaylardır. Tarihçi konuyu seçecek yerde, konu tarihçiyi seçer. Yani tarih,

sırf anımsanmaya değer şeyler olup bittiği ve bu şeyler onları görmüş olan insanların çağdaşları arasından bir kronikçi istediği için yazılır. Hemen hemen denebilir ki, eski Yunanistan'da sanatçıların ve filozofların olduğu anlamda tarihçi yoktu; ömürlerini tarih incelemesine adamış insanlar yoktu; tarihçi yalnızca kuşağının otobiyografıydı ve otobiyografiık bir meslek değildi.

Üçüncüleyin, Yunan tarihsel yöntemi çeşitli tek tek tarihlerin, hepsini kuşatan tek bir tarih içerisinde toplanmasını olanaksız kılıyordu. Biz bugün çeşitli konulardaki monografilerin ideal bir biçimde evrensel bir tarihin parçalarını oluşturduğunu, öyle ki, konuları dikkatle seçilir,ölçüleri ve tutumları dikkatle denetlenirse, tek bir tarihsel yapıtın bölümleri olarak işe yarayabileceklerini düşünüyoruz; bu Grote gibi bir yazarın gerçekte Herodotos'un Pers Savaşına ve Thukydides'in Peleponnes Savaşına ilişkin açıklamalarını ele alış biçimidir. Ama belli bir tarih bir kuşağın otobiyografisiyse, o kuşak geçip gidince yeniden yazılamaz, çünkü dayandığı kanıt yok olmuş olacaktır. Bir çağdaşın o kanıta dayandırdığı yapıt hiçbir zaman düzeltilemez ya da eleştirilemez ve hiçbir zaman daha geniş bir bütün içerisinde eritilemez, çünkü o bir sanat yapıtı gibidir, bir heykelin ya da bir şiirin biricikliğini ve tekliğini taşıyan birşeydir. Thukydides'in yapıtı bir *ktema es aiei* 'dir(*), Herodotos'unki şanlı işleri, sırf o işleri yapan kuşak ölüp gittiği ve iş bir daha hiç yapılamayacağı için, zamanın unutuşundan kurtarmak üzere yazılmıştır. Bunların tarihlerini yeniden yazmak ya da daha uzun bir dönemin tarihi içerisine sokmak onlara saçmalık gibi gelirdi.Bundan ötürü, Yunan tarihçileri için, Yunanistan tarihi diye birşey olamazdı. Pers Savaşı ya da Peleponnes Savaşı gibi oldukça geniş bir olaylar karmaşığının tarihi olabilirdi; ama ancak iki koşulla. İlkin, bu olaylar karmaşığı kendi içinde tam olmalıdır: Aristoteles tragedyasının konusu gibi, bir başlangıcı, bir ortası, bir sonu olmalıdır. İkincileyin, Aristoteles'in kent-devleti gibi *eusyneptos* (**) olmalıdır. Aristoteles'in düşündüğü gibi (1), tek bir yönetim altındaki hiçbir uygar insan topluluğu, genişlik bakımından tek bir çığırtganın sesini duyurabileceği yurttaşların sayısını, siyasal organizmanın salt fizik bir olguyla sınırlanan boyutlarını aşamaz; böylece, Yunan tarih kuramı, hiçbir tarihsel anlatının, uzunluğu bakımından bir insanın ömrünün yıllarını

(*) Kalıcı mülk (Çev.)

(**) Kucaklanabilir (Çev.)

(1) Politika, 1326, b2-26

aşamayacağını, elindeki eleştirel yöntemlerin yalnız o süre içerisinde uygulanabileceğini öngörür.

## 6. *Herodotos ile Thukydides*

Tarihin babası olarak, Yunan düşüncesinin genel eğilimlerinden oluşan bir zeminle karşılaştırıldığında, Herodotos'un büyüklüğü en yüksek noktada göze çarpar. Bu eğilimlerin en başat olanı, belirttiğim gibi, tarih dışı eğilimdi, çünkü ancak değişmeyen bilinebilir diyen tutumu içeriyordu. Bundan ötürü tarih boş bir umuttur, geçici olduğu için bilinemez olan şeyi bilme çabasıdır. Ama daha önce görmüştük ki, Herodotos, ustalıklı sorgulamayla, haber verenin *doxa* 'sından *episteme* 'yi elde edebiliyor ve Yunanlıların bilginin olanaksız olduğunu düşündüğü bir alanda bilgiye ulaşabiliyordu.

Onun başarısının çağdaşlarından birini, savaşta ya da felsefede boş umutlara kapılmaktan korkmayan bir adamı anımsatması gerekir bize. Sokrates, hiçbirşey bilmediğini vurgulayarak ve ustalıklı sorgulama yoluyla kendisi kadar bilgisiz olan başkalarının zihninde bilginin doğurtulabileceği bir teknik bularak, felsefeyi gökten yere indirmişti. Peki neyin bilgisi? İnsan işlerinin bilgisi: özellikle de insan davranışlarına kılavuzluk eden ahlâkî tasarımların bilgisi .

İki adamın yapıtı arasındaki koşutluk öyle çarpıcıdır ki, Heredotos'u beşinci yüzyılın büyük yenilikçi yeteneklerinden biri olan Sokrates'le yanyana koydum. Ama Herodotos'un yaptığı Yunan düşünce akımına öylesine şiddetle aykırı düşüyordu ki, Yunan düşüncesi onu fazla yaşatmadı. Sokrates eninde sonunda Yunan düşünsel geleneğinin çizgisi üzerindeydi doğruca; Platon ile birçok başka tilmizinin onun yapıtını alıp geliştirmesinin nedeni de budur.

Buna itiraz eden birine, Thukydides'in Herodotos geleneğini uygun bir biçimde sürdürdüğünü teslim etsem bile, soru yine aynı kalır: Thukydides bırakınca kim sürdürdü? Tek yanıt şu: kimse sürdürmedi. Bu beşinci yüzyıl devlerinin dördüncü yüzyılda boyu bosu kendilerine denk izleyicileri olmadı. Yunan sanatının beşinci yüzyıldan başlayarak bozulduğu yadsınamaz; ama bu bozuluş Yunan bilimini içine almadı. Yunan felsefesine daha Platon ile Aristoteles gelecekti. Doğa bilimlerinin de henüz uzun ve parlak bir yaşamı olacaktı. Tarih bir bilimse, niye öteki bilimlerinkini değil de, sanatların

yazgısını paylaştı? Platon niye Herodotos hiç yaşamamış gibi yazar?

Yanıt Yunan ruhunun tarih dışı eğilimi içerisinde kendini pekiştirmeye ve sınırlamaya yatkın olduğudur. Herodotos'un yeteneği o eğilimi yenmişti, ama ondan sonraki değişmez ve öncesiz-sonrasız bilgi nesneleri arayışı, tarihsel bilinci yavaş yavaş boğdu ve insanları Herodotos'un geçmiş insan eylemlerine ilişkin bilimsel bir bilgi elde etme umudunu terketmeye zorladı.

Bu yalnızca bir tahmin değil. Olup bitişini görebiliriz. Bunun içerisinde olup bittiği adam Thukydides'ti.

Herodotos'un bilimsel bakışı ile Thukydides'inki arasındaki fark yazınsal üslûpları arasındaki fark kadar dikkat çekicidir. Herodotos'un üslûbu yumuşak, içten, inandırıcıdır. Thukydides'inki sert, yapay, itici. Thukydides'i okurken "İnsanla derdi ne ki böyle yazıyor?" diye sorarım kendi kendime. Şöyle yanıtlarım bunu: suçluluk duyuyor. Thukydides tarihi tarih olmayan birşeye çevirerek tarih yazmasını haklı göstermeye çalışır. C.N. Cochrane, *Thucydides and the Science of History* 'sinde (Londra, 1929), sanırım haklı olarak, Thukydides üzerindeki başat etkinin Hippokrates tıbbının etkisi olduğunu ileri sürmüştü. Hippokrates yalnız tıbbın babası değil, psikolojinin de babasıydı ve yalnız Thukydides'in veba betimlemesi gibi şeylerde değil, genel olarak savaş nevrozunun ve onun Korkyria devrimi ile Melis diyalogundaki özel durumlarının betimlemesi gibi hastalık psikolojisindeki incelemelerde de Hippokrates'in etkisi açıktır. Herodotos tarihin babası olabilir, ama Thukydides psikolojik tarihin babasıdır.

Peki psikolojik tarih nedir? Hiç tarih değildir, özel türden bir doğa bilimidir. Olguları anlatmak olsun diye olguları anlatmak değildir. Baş amacı yasaları, psikolojik yasaları doğrulamadır. Psikolojik bir yasa ne bir olay ne de bir olaylar karmaşığıdır: olaylar arasındaki ilişkileri yöneten değişmeyen bir kuraldır. Herodotos'un en başta ilgilendiği şeyin olayların kendisi olduğunu, Thukydides'in en başta ilgilendiği şeyin olayların olup bitmesinin yasaları olduğunu söylediğimde, iki yazarın da benimle uyuşacağını sanırım herkes bilir. Ama bu yasalar, Yunan düşüncesinin ana eğilimine göre, bilinebilir tek şey olan öncesiz-sonrasız ve değişmez formlardır tam olarak.

Thukydides tarihsel düşüncede Herodotos'un izleyicisi değil, Herodotos'un tarihsel düşüncesinin tarih dışı güdülerle kuşatılıp boğulduğu adamdır. Bu, Thukydides'in yönteminin bilinen bir özelliğinden söz ederek açıklanabilecek bir savdır. Onun konuşmalarına bakın. Alışkanlık duyarlılığımızı köreltmiştir; ama bir an için kendimize soralım: gerçekten tarihsel bir kafası olan dürüst

bir adam böyle basmakalıp bir davranışa kalkışmış olabilir mi? İlkin üslûplarını düşünün. Tarihsel olarak konuşulursa, bütün bu çok farklı kahramanları tek ve aynı biçimde, bir savaştan önce birliklere söylev verirken ya da kazanandan aman dilerken kimsenin hiçbir zaman konuşmayacağı bir biçimde konuşturmak tarihe hakaret değildir. Üslûbun falan kişinin falan durumda gerçekten ne söylediği sorunu karşısındaki bir ilgisizliği ortaya koyduğu açık değildir. İkinci olarak içeriklerini düşünün. Üslûpları tarihsel olmasa da özlerinin tarihsel olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu soru çeşitli biçimlerde yanıtlanmıştır. Thukydides gerçekte söylenenin genel anlamını "olabildiğince sıkı" koruduğunu söyler (i.22); ama ne denli sıkıydı bu? Kendisi çok sıkı olduğunu iddia etmez, çünkü konuşmacıların duruma uygun olan şeyi söylemiş olacaklarını düşünerek, yaklaşık konuşmalar verdiğini ekler; konuşmaların kendisini bağlamları içerisinde ele aldığımızda, "uygun olanın" yargıcının Thukydides'in kendisi olduğu sonucuna karşı gelmek güç. Grote çok önceleri Melis diyaloğunun tarihten çok imgelem içerdiğini ileri sürmüştü(1) ve ben onun savının inandırıcı bir çürütülüşünü görmedim. Konuşmalar özü bakımından tarih gibi değil, Thukydides'in konuşmacıların edimlerine ilişkin açımlamaları, onların dürtüleri ile niyetlerinin Thukydides'çe yeniden kurulması gibi geliyor bana. Bu yadsınsa bile, bu sorunun tartışılıyor oluşu, Thukydides'in konuşma biçiminin üslûp ve içerik bakımından, kafasını olayların kendilerine tam olarak veremeyen, ama olaylardan sürekli olarak artlarında gizli duran kimi dersler, Platonca konuşursak, olayların *paradeigmata* 'sı(*) ya da *mimemeta* 'sı(**) olduğu kimi değişmez ve öncesiz-sonrasız hakikatler çıkarmakta olan bir yazarın basmakalıplığı olduğunun kanıtı sayılabilir.

## 7.*Hellenistik dönem*

İ.Ö beşinci yüzyıldan sonra, tarihçinin bakışı zaman bakımından bir genişleme gördü. Yunan düşüncesi kendinin ve kendi değerinin bilincine varınca, dünyayı fethetmeye girişti ve gelişmesi tek bir kuşağın görüş alanına sığmayacak ölçüde geniş olan bir serüvene girdi; görevinin bilinci onda o ge-

(1) History of Greece (Londra, 1862) cilt V, s. 95.

(*) İlk örnekler (Çev.)

(**) Taklit edilenler (Çev.)

lişmenin özündeki birliğe ilişkin bir kanı uyandırdı.Bu, Yunanlıların Büyük İskender çağından önceki bütün tarih yazımlarını renklendirmiş olan tekçiliği aşmalarına yardımcı oldu. Onların gözünde tarih, aslında belirli bir zamandaki belirli bir toplumsal birliğin tarihi olmuştu.

(i) Bu belirli toplumsal birliğin birçokları arasında yalnızca biri olduğunun bilincindeydiler; belirli bir zaman süresi boyunca, düşmanca ya da dostça, başkaları ile ilişki kurdukları ölçüde, bu başkaları tarih sahnesinde kendilerini gösterdiler. Ama bu nedenle, Herodotos Persler hakkında birşey söylemesi gerektiğinde, onlarla onlar adına değil, Yunanlıların düşmanları olarak ilgilenir: değerli ve onurlu düşmanlar, ama yine de düşmanlar, fazlası değil. (ii) Beşinci yüzyılda, hattâ daha önce, bütün tek tek toplumsal birliklerin bütünü olan insan dünyası diye birşeyin varolduğunun bilincindeydiler; ona *o kosmos* ' dan, doğa dünyasından farklı olarak, *e oikoumene* diyorlardı. Ama bu insan dünyasının birliği onlar için tarihsel değil, ancak coğrafî bir birlikti. O birliğin bilinci tarihsel bilinç değildi. Evrensel (*oecumenical* ) tarih, dünya tarihi tasarımı henüz yoktu. (iii) İlgilendikleri belirli toplumun tarihinin uzun bir süredir devam etmekte olduğunun bilincindeydiler. Ama onu geriye doğru çok uzaklara giderek izlemeye çalışmıyorlardı. Bunun nedenini daha önce açıklamıştım. O zamana dek bulunmuş tek sahici tarihsel yöntem, çapraz sorgulamalı görgü tanıklığına dayanıyordu; dolayısıyla, bir tarihçinin alanının geriye doğru sınırı insan belleğinin sınırlarıyla belirleniyordu.

Şu üç sınırlama Hellenistik dönem denen şeyin her yanında egemendi:

(i) Beşinci yüzyıl Yunanlılarının ulusal (*parochial* ) bakışının simgesi Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki dilsel farktı. Dördüncü yüzyıl bu farkı kaldırmadı ama katılığını yok etti. Bu bir kuram sorunu değil, bir uygulama sorunuydu. Barbarların yunanlılaşabildikleri, çağdaş dünya hakkında bilinen bir olgu haline gelmişti. Barbarların yunanlılaşmalarına Yunancada Hellenizm denir (*ellenizein* Yunanca konuşmak, daha geniş bir anlamda da Yunan adetleri ile geleneklerini benimsemek demektir); Hellenistik dönem de Yunan adetleri ile geleneklerinin Barbarlarca benimsendiği dönemdir. Böylece Herodotos için en başta Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki düşmanlığın (Pers savaşları) bilinci olan Yunan tarihsel bilinci, Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki işbirliğinin, Yunanlıların önderliğini üstlendiği, Barbarların da o önderliği izleyerek yunanlılaştığı, Yunan kültürüne mirasçı olduğu, böylece de Yunan tarihsel bilincine mirasçı olduğu bir işbirliğinin bilinci haline gelir.

(ii) Büyük İskender'in *oikoumene'* yi ya da onun çok büyük bir parçasını (ve Yunanlıların özel olarak ilgilendiği Yunanlı olmayan bütün halkları içeren bir parçasını) tek bir siyasal birlik haline getiren fetihleriyle, "dünya" coğrafî bir deyimden daha fazla birşey haline geldi. Tarihsel bir deyim haline geldi. Tüm İskender İmparatorluğu Yunan dünyasının tarihini, tek bir tarihi paylaşıyordu şimdi. Gücül olarak tüm *oikoumene* onu paylaşıyordu. Sıradan bir bilgili kişi, Yunan tarihinin Adriatik'ten İndus'e, Tuna'dan Sahra'ya dek geçerli olan tek bir tarih olduğunu bir olgu olarak bilirdi. Bu olgu üzerine düşünen bir filozof için, aynı tasarımı tüm *oikoumene* 'ye yaymak olanaklıydı: "Sevgili Kekrops kenti," der şair: "sen de sevgili Zeus kenti demeyecek misin?" Bu elbette, İ.S. ikinci yüzyıldaki Marcus Aurelius'tan ; ama tasarım, tek bir tarihsel birlik olarak tüm dünya tasarımı tipik bir Stoacı tasarımdır; Stoacılık da Hellenistik dönemin tipik bir ürünüdür. Evrensel (*oecumenical* ) tarih tasarımını yaratan Hellenizmdir.

(iii) Ama yaşayan görgü tanıklarının tanıklığına dayanarak bir dünya tarihi yazılamazdı; bundan ötürü yeni bir yöntem, yani derleme yöntemi gerekiyordu. Malzemesi "yetkelerden", yani daha önce belirli çağlardaki belirli toplumların tarihlerini yazmış tarihçilerin yapıtlarından alınan yamalı bohça bir tarih kurmak zorunluydu. Bu benim "makas-zamk" yöntemi dediğim tarihsel yöntemdir. Yapıtı, Herodotos'un ilkelerine dayanarak sınanamayan yazarlardan gerekli malzemeyi seçmekten oluşur; o ilkelere dayanarak sınanamaz, çünkü o yapıtta işbirliği yapmış görgü tanıkları artık hayatta değildir. Bir yöntem olarak, beşinci yüzyılın Sokratik yönteminden çok geri kalır. Tümüyle eleştirel olmayan bir yöntem değildir, çünkü şu ya da bu yetkenin verdiği şu ya da bu ifadenin doğru olup olmadığı konusunda yargı verebilir ve verilmesi gerekir. Ama şu ya da bu yetkenin genellikle iyi bir tarihçi olduğuna güvenmeden kullanılamaz. Dolayısıyla, (Roma çağını içine alan) Hellenistik çağın evrensel (*oecumenical* ) tarihi Hellenistik çağın tekçi (*particularistic* ) tarihçilerince yazılan yüksek değerli yapıtlar üzerine kuruludur.

Sonraki kuşakların zihinlerinde beşinci yüzyıla ilişkin canlı bir tasarımı yeniden yaratan ve tarihsel düşüncenin geriye doğru alanını genişleten, özellikle Herodotos ile Thukydides'in yapıtlarının canlılığı ve seçkinliğiydi. Büyük sanatçıların geçmişteki başarılarının, insanlara kendi günlerininkinden başka sanatsal üslûpların değerli olduğu yollu bir duygu vermesi gibi, klasik

sanatı sevmeyi ve korumayı kendi içinde bir amaç olarak gören bir yazın ve sanat adamları kuşağı ile yazın ve sanat düşkünleri kuşağı doğmuştu; böylece hem kendi çağlarının insanları olarak kalıp kendi çağlarını geçmişle karşılaştırabilen, hem de imgelem yoluyla kendilerini Herodotos ile Thukydides'in çağdaşları hissedebilen yeni tip tarihçiler ortaya çıktı. Hellenistik tarihçiler bu geçmişi kendi geçmişleri olarak hissedebiliyorlardı; böylece de, tarihçiler malzeme toplayabildiği ve onları tek bir tarih içerisinde kaynaştırabildiği sürece, herhangi büyüklükte canlı bir birliği olan yeni bir tür tarih yazmak olanaklı hale geldi.

## 8. *Polybius*

Bu yeni tür tarih tasarımı Polybius'un yapıtında tam olgunluğa erdi. Bütün gerçek tarihçiler gibi, Polybius'un da belirli bir izleği vardır; anlatacak bir öyküsü, önemli ve anımsanmaya değer şeylere ilişkin bir öyküsü vardır: yani Roma'nın dünyayı fethedişi; ama Polybius öyküye yazılışından 150 yılı da aşkın bir süre önce başlar, öyle ki, alanının kapsamı bir kuşak yerine beş kuşak olur. Bunu yapabilmesi, halkının Yunanlılarınkinden oldukça farklı bir tür tarihsel bilinci olan Roma'da yapıt veriyor olmasıyla bağlantılıdır.Onlar için tarih süreklilik demekti: alındıkları biçimde özenle korunan kurumların geçmişten gelen mirası; atalar geleneğinin örüntüsüne göre yaşamı biçimlendirme. Geçmişlerinin devamı olduklarının son derece bilincinde olan Romalılar geçmişin anıtlarını korumakta dikkatliydiler; yaşamlarını yönlendiren atalarının sürüp giden ve uyanık varlığının bir simgesi olarak evlerinde onların portrelerini bulundurmakla kalmıyor, kendi ortak tarihlerinin eski rivayetlerini, Yunanlıların bilmediği ölçüde koruyorlardı. Bu rivayetler kuşkusuz geç Roma Cumhuriyetinin özelliklerini ilk günlerinin tarihine yansıtmaya yönelik kaçınılmaz eğilimden etkileniyordu; ama Polybius, eleştirel ve felsefî kafasıyla, anlatısına ancak yetkelerinin kendi gözünde güvenilir hale geldiği yerden başlayarak, o çarpıtılışın tarihsel tehlikelerine karşı önlem alıyordu: bu kaynakları kullanırken de, eleştirme yetisinin uyuklamasına hiçbir zaman izin vermiyordu. Hem evrensel (*oecumenical* ) hem ulusal olan bir tarih anlayışını , öykünün kahramanının bir halkın süregelen ve ortak ruhu olduğu, öykünün planınınsa dünyanın o halkın önderliğinde tekleştirilmesi olduğu bir tarih anlayışını, her zamanki gibi, Hellenistik ruhun eğitimi altında eyleyen Romalılara borçluyuz. Burada bile, bizim an-

ladığımız tarih anlayışına ulaşmış değiliz: yani, deyim yerindeyse, en başından başlayarak bir halkın tam biyografisi olan ulusal tarih anlayışına. Polybius için Roma tarihi, tam olarak biçimlenmiş, erişkin, fetih görevine girişmeye hazır olan Roma'yla başlar. Ulusal bir ruhun nasıl ortaya çıktığı konusundaki güç sorunun henüz hakkından gelinmemiştir. Polybius için, verilmiş, hazır ruh, tarihin *hypokeimenon*'udur, her değişmenin altında yatan değişmeyen özdür. Tıpkı Yunanlıların bizim Hellen halkının kökeni sorunu diyeceğimiz sorunu ortaya koymanın olanaklılığını bile düşünememesi gibi, Polybius için de Roma halkının kökeni diye bir sorun yoktur; Roma'nın kuruluşu konusundaki rivayetleri biliyor idiyse de -kuşkusuz biliyordu- , kendi tasarladığı tarihsel bilimin başlayabileceği noktanın arkasında durarak, onları sessizce alanının dışında bırakmıştı.

Tarihin alanına ilişkin bu daha geniş anlayışla birlikte, tarihin kendisine ilişkin daha kesin bir anlayış gelir. Polybius *historia* sözcüğünü özgün ve oldukça genel anlamıyla, bir soruşturma türü anlamında değil, tarihin modern anlamında kullanır: tarih şimdi kendine özgü bir adı gereksinen özel tipten bir araştırma diye tasarlanmaktadır. Polybius bu bilimin kendi adına evrensel inceleme olduğu iddialarının savunucusudur ve yapıtının ilk cümlesinde bunun o zamana dek yapılmamış birşey olduğunu belirtir; tarihi düşüncenin evrensel değeri olan bir biçimi diye tasarlayan ilk kişinin kendisi olduğunu düşünür. Ne ki, bu değeri, daha önce söylediğim gibi, Yunan ruhuna egemen olan tarih dışı ya da tözcü eğilimle sona ermiş diye göstererek dile getirir. Bu eğilime göre, tarih bir bilim olamaz, çünkü geçici şeylerin bilimi olamaz. Onun değeri kuramsal ya da bilimsel bir değer değildir, ancak kılgın bir değer -Platon'un *doxa*'ya, öncesiz-sonrasız ve kavranır değil, zamansal ve algılanabilir olan şeye ilişkin sözde-bilgiye yüklediği değer türü- olabilir . Polybius bu anlayışı kabul eder ve önemser. Ona göre tarih bilimsel olarak doğru ya da tanıtlayıcı olduğundan değil, siyasal yaşam için bir okul ve eğitim temeli olduğundan incelemeye değer.

Ama beşinci yüzyılda bu anlayışı kabul etmiş bir kişi (o zaman kimse kabul etmiyordu, çünkü Herodotos tarihi hâlâ bir bilim olarak düşünüyordu ve Thukydides, görebildiğim kadarıyla tarihin değeri sorusunu hiç sormuyordu), tarihin değerinin, Perikles ya da benzeri tek tek devlet adamlarını, kendi topluluklarının işlerini ustalık ve başarıyla yönetmeleri için eğitme gücünde yattığı sonucuna varırdı. Bu görüş dördüncü yüzyılda Isokrates'çe savunuldu, ama Polybius'un zamanında olanaksızlaştı.Hellen çağının ilkel

kendine güveni kent-devletin yok oluşuyla birlikte yok oldu. Polybius tarih incelemenin insanlara öncellerinin hatalarından kaçınmayı ve dünyevî başarıda onlardan baskın çıkmayı sağlayacağını düşünmez; tarih incelemenin götürebileceği başarı onun için bir iç başarıdır, çevreye karşı değil, kendine karşı bir zaferdir. Tarihin kahramanlarının başına gelen felâketlerden öğrendiğimiz şey kendi yaşamımızda böyle felâketlerden kaçınmak değil, talih başımıza getirince onlara yüreklilikle katlanmaktır. Talih, *tykhe* tasarımı bu tarih anlayışında genişçe yer tutar ve ona yeni bir belirlenimci öğe katar. Tarihçinin üzerine resmini çizdiği tuval genişler, bireysel istence yüklenen güç azalır. İnsan artık, yapmaya çalıştığı şeyi zekâsı ölçüsünde başarması ya da başaramaması anlamında, yazgısının efendisi diye görmez kendini; yazgısı onun efendisidir; istencinin özgürlüğü de yaşamının dışındaki olayları denetlemekte değil, bu olaylarla yüz yüze geldiği iç yapıyı düzeltmekte gösterilir. Polybius burada, Stoacılar ile Epicuroscuların etiğe uyguladığı Hellenistik anlayışı tarihe uygulamaktadır. Bu iki okul da ahlâkî yaşam sorununun, klasik Yunan ahlâkçılarının düşündüğü gibi, çevremizdeki dünyada olup biten olayların nasıl denetleneceği sorunu değil, dış olayları denetleme çabasından vazgeçilince ruhun saf iç bütünlüğü ile dengesinin nasıl korunacağı sorunu olduğunu düşünmekte uyuşuyordu. Hellenistik düşünce için, kendinin bilinci artık, Hellen düşüncesi için olduğu gibi, dünyayı fethetme gücü değildir; hem düşman hem de başa çıkılmaz olan bir dünyadan güvenle geri çekilmeyi sağlayan bir kaledir.

## 9. *Livius ile Tacitus*

Polybius'la birlikte, tarihsel düşünce geleneği Roma'nın eline geçer. Orada gördüğü tek özgün gelişme, Roma'nın en başından başlayan tam tarihi konusundaki o görkemli düşünceyi tasarlayan Livius'tan geliyordu. Polybius'un yapıtının büyük bir kısmı beşinci yüzyılın yöntemiyle ve yeni Roma dünyasının kuruluşundaki en yüksek aşamaları gerçekleştirmiş olan Scipion çevresinden dostlarının yardımıyla yazılmıştı. Makas-zamk yoluyla önceki yetkelerin yapıtına dayanmak zorunda kalan, Polybius'un anlatısının yalnızca giriş kısmıydı. Livius'ta ağırlık merkezi değişir. Onun yapıtının salt girişi değil, tümü makas-zamkla kurulmuştur. Livius'un bütün işi erken Roma tarihinin rivayet kayıtlarını biraraya getirmek ve onları tek bir sürekli anlatı içerisinde, Roma tarihi içerisinde kaynaştırmaktır. Bu tür birşey ilk kez

yapılmıştı. Bütün öteki halklardan üstün olduklarına ve erdem adını hak eden erdemlerin tekeli olduklarına son derece güvenen Romalılar, kendi tarihlerini de anlatmaya değer tek tarih diye düşünüyorlardı; bu bakıma, Livius'un anlattığı Roma tarihi, Romalı ruhu için birçok olanaklı tekil tarihten biri değil, evrensel tarih, sahiden tarihsel olan tek gerçekliğin tarihiydi: evrensel (*oecumenical*) tarih, çünkü Roma şimdi, İskender İmparatorluğu gibi, dünya haline gelmişti.

Livius bir felsefî tarihçiydi; kuşkusuz Polybius'tan daha az felsefî, ama daha sonraki herhangi bir Romalı tarihçiden çok daha felsefî. Bunun için de, onun önsözü en sıkı incelemeye değer. Ben özetle oradaki birkaç noktayı belirteceğim. İlkin, yapıtının bilimsel iddialarını çok alçaltır. Özgün araştırma ya da özgün yöntem diye bir iddiada bulunmaz. Tarih yazarları kalabalığı arasında göze çarpmış olması en başta kendi yazınsal niteliklerine bağlıymış gibi yazar; bu nitelikler de, bütün okurlarının uyuşacağı gibi, kesinlikle göze çarpar. Quintilianus(1) gibi nitelikli eleştirmenlerin ifadesini aktarmama gerek yok. İkincileyin, kendi ahlâkî amacı üzerinde durur. Okurlarının kuşkusuz yakın geçmiş hakkında konuşulmasını yeğleyeceklerini söyler; ama onların uzak geçmiş hakkında okumalarını ister, çünkü önlerine Roma toplumunun sade ve çürümemiş olduğu ilk günlerin ahlâkî örneğini koymak ve onlara Roma'nın büyüklüğünün temellerinin bu ilk ahlâkta nasıl atıldığını göstermek istemektedir. Üçüncüleyin, tarihin insancı olduğu konusunda açıktır. Köklerimizin tanrısal olduğunu düşünmek gururumuzu okşar der; ama tarihçinin işi okurunun gururunu okşamak değil, insanların yapıp etmelerini resmetmektir.

Livius'un yetkeleri karşısındaki tutumu bazan yanlış düşünülür. Herodotos gibi o da sık sık safdillikle suçlanır; ama, Herodotos gibi, haksız olarak. Eleştirel olmak için elinden geleni yapar; ama her modern tarihçinin uyguladığı yöntemli eleştiri henüz icat edilmemiştir. Ortalıkta bir yığın efsane vardır; onlarla bütün yapabileceği, yapabileceği en iyi şey olarak, güvenilir olup olmadıklarına karar vermektir. Önünde üç açık yol vardır: sahiden doğru olduklarını kabul ederek onları yinelemek; reddetmek; ya da doğruluklarından emin olmadan sakınımla yinelemek. Bunun için, Livius, tarihinin başında, Roma'nın kuruluşundan önceki olaylardan ya da daha iyisi, doğrudan doğruya o kuruluşa götüren olaylardan söz eden rivayetlerin doğru ri-

(1) Inst. ya da X. i. 10

vayetlerden çok masal olduğunu ve ne onaylanabileceğini ne de eleştirilebileceğini söyler. Bundan ötürü de, tanrısal eylemcileri insan eylemcilerle karıştırıp kentin kökenlerini abartma eğilimi gösterdiklerini belirterek, onları sakınımla yineler; ama Roma'nın kuruluşuna gelir gelmez, rivayeti aynen bulduğu gibi kabul eder. Burada tarihsel eleştiriye yönelik ancak çok acemi bir çaba vardır. Büyük bir geleneksel malzeme zenginliğiyle sunulduğunda tarihçi o malzemeyi görünüşteki değeriyle alır; rivayetin nasıl ortaya çıktığını, hangi çarpıtıcı aracılardan geçerek bize ulaştığını keşfetmek için hiçbir çaba göstermez; dolayısıyla bir rivayeti yeniden yorumlayamaz, yani, açıkça söylediğinden başka birşey demek istediğini açıklayamaz. Onu alması ya da bırakması, gerekir; Livius'un eğilimi de, genellikle, rivayeti kabul etmek ve içtenlikle yinelemektir.

Roma İmparatorluğu güçlü ve ilerleyici bir düşünce çağı değildi. Yunanlıların açtığı yollardan herhangi birinde bilgiyi pek az ilerletmişti. Stoa ve Epicuros felsefelerini geliştirmeksizin bir süre canlı tutmuştur: ancak Yeni Platonculukta felsefî bir özgünlük göstermiştir. Doğa biliminde Hellenistik Çağın başarılarını aşacak hiçbirşey yapmamıştır. Uygulamalı doğa biliminde bile son derece zayıftı. Hellenistik istihkâmı, Hellenistik topçuluğu, kısmen Hellenistik, kısmen Keltik sanatları ve zanaatları kullanıyorlardı. Tarihe ilgisi sürüyordu ama gücü azalmıştı. Kimse Livius'un işini bir daha üstlenmemiş, o işi daha iyi yapmaya çalışmamıştı. Livius'tan sonra tarihçiler ya onu kopya etmiş ya da korkup geri çekilmiş ve kendilerini yakın geçmişin anlatısıyla sınırlamışlardır. Yöntem söz konusu olduğu ölçüde, Tacitus zaten bir sapmayı temsil eder.

Tarih yazımına katkıda bulunan biri olarak, Tacitus dev bir kişiliktir; ama bir tarihçi olup olmadığını merak etmek hoş görülebilir. Beşinci yüzyıl Yunanlılarının ulusçu (*parochial* ) bakışını, onların erdemlerini taklit etmeksizin taklit eder. İmparatorluğu ihmal ederek ya da onu evinde oturan Romalının görünüşüne yansıdığı kadarıyla görerek, Roma'daki işlerin tarihine saplanır kalır; bu işlere bakışı da son derece dardır. Açık açık senatodaki muhalefetten yana eğilimlidir; barışçı yöntemi küçümsemeyi fetih ve askerî zafer hayranlığıyla, savaşın gerçeklerine ilişkin görülmemiş bilgisizliğinin körleştirdiği bir hayranlıkla birleştirir. Bütün bu kusurlar onu, tuhaf bir biçimde, Eski Krallık döneminin tarihçisi olmaya uygunsuz kılar, ama aslında bunlar daha vahim ve daha genel bir kusurun belirtileridir yalnızca. Tacitus'ta gerçekten yanlış olan, uğraşısının temel sorunları üzerine hiç

düşünmemiş olmasıdır. Tarihin felsefî temeli karşısındaki tutumu anlamsızdır ve ciddî bir düşünürden çok bir retorikçi kafasıyla, tarihin amacına ilişkin yaygın yararcı görüşü devralır:

"Açıkladığı yazma amacı, sonrakiler nefret etsin ya da hayran olsun diye , siyasal yaşamın ayıbı ile erdemine ilişkin açık örnekler göstermek ve tekdüze dehşetlerinin kendilerini yorabileceğinden korktuğu bir anlatı ile de olsa, okurlarına, iyi yurttaşların kötü hükümdarlarca yönetilebileceğini; olayların akışı, hattâ hükümdarın değişen keyfi kışkırtınca yalnız muhalifin değil, çoğu kez dalkavuğun da vur abalıya dediği tehlike vaktinden zararsız bir senatörü en iyi koruyanın yalnızca yazgı ya da rastlantıların biraraya gelişi değil, kişisel karakter ve basiret, ağırbaşlı ölçülülük ve sakınımlılık olduğunu öğretmektir."(1)

Bu tutum, Tacitus'u özünde abartılı biçimde iyi karakterlerin abartılı biçimde kötü karakterlerle çarpışması diye tasarladığı tarihi düzenli olarak çarpıtmaya götürür. Tarihçi eylemlerini anlattığı insanların yaşantısını kendi zihninde yeniden canlandıramadığı sürece, tarih bilimsel olarak yazılamaz. Tacitus bunu yapmaya hiç çalışmamıştır: onun karakterleri, anlama ve duygudaşlık yoluyla içlerinden değil, salt erdem ya da ayıbın görünümleri olarak dışlarından görülür. Onun bir Agricola'ya ya da bir Domitianus'a ilişkin betimlemeleri, Glaukon'un tamamen iyi ve tamamen kötü insan hakkındaki imgesel portrelerine Sokrates'in gülüşünü akla getirmeden okunamaz pek: "Aman Glaukon, iki gözüm, iki adamı amma da soydun. Heykel yarışmasında mıyız? "(2)

Tacitus karakter çizişiyle övülmüştür; ama karakter çizerken dayandığı ilkeler kötüdür ve karakter çizişini tarihsel hakikate bir saldırı haline getirir. Kuşkusuz çağının daha önce sözünü ettiğim Stoacı ve Epicurosçu felsefelerinde bunun için gerekçeler buluyordu: yani, iyi bir insanın günahkâr bir dünyayı ele geçiremeyeceği ya da denetleyemeyeceği sayıltısından yola çıkarak, ona kendi lekesizliğini dünyanın günahkârlığından nasıl koruyacağını öğreten bozguncu felsefelerde. Tek insanın karakteri ile toplumsal çevresi

(1) Furneaux, *Cornelii Annalium Libri I-IV*'de, okulların kullanımı için yayınlanmış (Oxford, 1886), s.3-4
(2) Platon, *Devlet*, 361 d

arasındaki bu yanlış karşıtlık, bir anlamda, Tacitus'un tarihsel bir kişiliğin eylemlerini sırf kendi kişisel karakterinden gelen eylemler diye gösteren ve ne bir insanın eylemlerinin kısmen çevresince kısmen kendi karakterince belirlenebilmesine, ne de karakterin kendisinin bir insanın çevresince bağlı kılındığı güçlerle biçimlenebilmesine açık yol bırakan yöntemini doğrular. Aslında Sokrates'in Glaukon'a karşı söylediği gibi: çevresinden yalıtılarak ele alınan bireysel karakter bir soyutlamadır ve gerçekte varolan birşey değildir. Bir insanın yaptığı şey, ne çeşit bir insan olduğuna ancak sınırlı bir ölçüde bağlıdır.Kimse çevresinin güçlerine karşı koyamaz. Ya o dünyayı ele geçirir ya da dünya onu ele geçirecektir.

Böylece Livius ile Tacitus Roma tarihsel düşüncesinin kısırlığının iki büyük anıtı olarak yan yana durur. Livius gerçekten büyük bir işe girişmişti, ama başarılı olamadı, çünkü yöntemi malzemesinin karmaşıklığıyla başa çıkmak için fazla yalındır, Roma'nın eski tarihine ilişkin öyküsü de, tarihsel düşüncenin en büyük yapıtlarıyla bir sayılmak için masalsı öğeleri içerisine fazla sokmuştur. Tacitus yeni bir yaklaşım, psikolojik-didaktik bir yaklaşım denemiştir; ama bu, tarihsel yöntemin zenginleşmesi olacak yerde, gerçekte bir yoksullaşmadır ve tarihsel dürüstlükten bir sapmayı gösterir. Roma İmparatorluğunun sonraki tarihçilerinin, Livius ile Tacitus'u bocalatan engelleri aşmak şöyle dursun, onların başarısına denk bir başarıları bile olmamıştır. İmparatorluk devam ettikçe, önceki yapıtlarda bulduklarını eleştirel olmayan bir ruhla biriktirip, olsa olsa eğitim ya da bir tür propaganda amacı dışında hiçbir amaç gütmeden düzenleyerek, derleme biçimindeki o sefil işle giderek daha çok yetinmeye başladılar.

## 10. *Yunan-Roma tarih yazımının özelliği: (i) İnsancılık*

Bir bütün olarak Yunan-Roma tarih yazımı Giriş'te sayılan (ii) dört ıralayıcı özelliğin en azından birini iyiden iyiye kavramıştır: insancıdır. İnsanın tarihinin bir anlatısı insanın işlerinin, insanın amaçlarının, insanın başarılarının ve başarısızlıklarının tarihidir. Kuşkusuz tanrısal bir aracılığı kabul eder; ama bu aracılığın işlevi tamamen sınırlıdır. Tanrıların tarihte kendini gösteren istenci ancak seyrek olarak görülür; en iyi tarihçilerde pek az görülür ve o zaman da ancak insanın istencini destekleyen ve ona yardımcı olan, başka türlü başaramayacağı şeyi başarmasını sağlayan birşey olarak

görülür. Tanrıların insan işlerini geliştirmek için kendi planları yoktur; yalnızca insanların planlarına başarı bağışlar ya da başarısızlık buyururlar. İnsan eylemlerinin kendilerini daha ince eleyen bir çözümlemenin, başarılarının ya da başarısızlıklarının temellerini ancak onlarda bularak, Tanrıları hepten ortadan kaldırmaya ve yerlerine İmparatorun dehası gibi,Tanrıça Roma gibi, Roma İmparatorluğu paralarının üzerinde temsil edilen erdemler gibi, salt insan etkinliklerinin kişileşmelerini koymaya eğilimli olmasının nedeni budur. Bu eğilimin en son gelişmesi, tarihsel olayların nedenini insan eylemcilerin tek tek ya da toplu kişiliklerinde bulma olmuştur. Bunun altında yatan felsefî tasarım, kendi hedeflerini özgürce seçen insan istenci tasarımıdır; başarısı sınırlanınca da, o hedeflerin peşinde ancak kendi zoruyla ve onları kavrayıp gerçekleştirme yollarını bulan zekâ gücüyle koşar. Bu demektir ki, tarihte ne olursa, insan istencinin doğrudan bir sonucu olarak olur; iyi ya da kötü birşey oluşuna göre övülecek ya da yerilecek birisi doğrudan doğruya ondan sorumludur.

Bununla birlikte Yunan-Roma insancılığının yetersiz ahlâkî ya da psikolojik kavrayışından ötürü, kendine özgü bir zayıflığı vardı. Özünde ussal bir hayvan olarak insan tasarımına dayanıyordu; bununla her tek insan varlığının usa yatkın bir hayvan olduğu öğretisini kastediyorum. Belli bir insan o yatkınlığı geliştirdiği ve gücül olarak değil, gerçek olarak ussal hale geldiği ölçüde, yaşamında bir başarı elde eder: Hellen tasarımına göre, siyasal yaşamda bir güç ve tarih yapan biri haline gelir; Hellenistik-Roma tasarımına göre, arsız ve günahkâr bir dünyada ussallığının ardına sığınarak bilgece yaşamaya yatkın hale gelir. İmdi, her eylemcinin yaptığı herşeyden doğrudan doğruya sorumlu olduğu düşüncesi, ahlâkî yaşantıdaki kimi önemli yanları hesaba katmayan ilkel bir düşüncedir. Bir yandan, insanların karakterlerinin eylemleri ve yaşantılarıyla biçimlendiği olgusundan hiçbir kaçış yoktur: etkinlikleri geliştikçe insanın kendisi de değişmeye uğrar. Öte yandan, insanların, çok büyük bir ölçüde, ne yapmakta olduklarını yapmadan bilmedikleri -o zaman biliyorlarsa- olgusu var. İnsanların hedefleri konusunda ne ölçüde açık bir tasarımla, amaçladıkları etkilerin ne olduğunu ne ölçüde bilerek eyledikleri hafifçe abartılıyor. Çoğu insan eylemi neye götüreceğinin bilgisiyle değil, ondan ne çıkacağını bilme arzusuyla yönlendirilen bir denemedir. Dönüp eylemlerimize ya da geçmiş tarihin bir bölümüne bakarsak, eylemler başladığında aklımızda ya da herhangi birinin aklında bulunmayan birşeylerin -o şeyleri eylemler ortaya çıkarır- eylemler sürerken biçimlendiğini görürüz.

Yunan-Roma dünyasının etik düşüncesi, eylemcinin sakınımlı plan ya da siyasetine çok fazla şey, hedefini önceden görmeksizin bir eylem akışına giren ve ancak o akışın zorunlu gelişmesiyle o hedefe götürülen kör bir etkinliğin gücüne pek az şey yüklüyordu.

## 11. *Yunan-Roma tarih yazımının özelliği: (ii) Tözcülük*

Yunan-Roma tarih yazımının başlıca hüneri, ne denli zayıf olursa olsun insancılığı ise, başlıca kusuru da tözcülüğüdür. Bununla, onun başlıca kategorisi töz kategorisi olan metafizik bir dizgenin temeli üzerine kurulduğunu kastediyorum. Töz, maddî ya da fizik töz demek değildir; aslında birçok Yunan metafizikçisi hiçbir tözün maddî olamayacağını düşünüyordu. Platon için, galiba, tözler düşünsel değilse bile, maddî de değildir; nesnel biçimlerdir tözler. Aristoteles için, son çözümlemede tek son gerçek töz akıldır. İmdi, tözcü bir metafizik ancak değişmeyen şeyin bilinebilir olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı içerir. Ama değişmeyen şey tarihsel değildir. Tarihsel olan, geçici olaydır. Kendisine bir olay olan ya da yapısından bir olay çıkan töz, tarihçi için hiçbirşey değildir. Bu bakıma, tarihsel düşünme çabası ile töz kavramıyla düşünme çabası bağdaşmaz.

Herodotos'da gerçekten tarihsel bir bakış çabası görüyoruz. Onun için olaylar kendi içinde önemlidir ve kendi başlarına bilinebilir. Ama daha Thukydides'te tarihsel bakış tözcülükle bulandırılır.Thukydides için olaylar, en başta, salt ilinekleri oldukları öncesiz-sonrasız ve tözsel varlıklar üzerine tuttukları ışıktan ötürü önemlidir. Herodotos'ta öylesine özgürce akan tarihsel düşünce akışı donmaya başlar.

Zaman ilerledikçe bu donma süreci devam eder ve Livius'un zamanında tarih kaskatı olur. Eylem ile eylemci arasında töz ile ilineğin özel bir durumu diye görülen bir ayırım gözetilir. Tarihçinin asıl işinin, zamanda ortaya çıkan, aşama aşama zamanda gelişen ve zamanda sona eren eylemlerle ilgili olduğu varsayılır. Bu eylemlerin kaynağı olan eylemci bir töz olduğundan, öncesiz-sonrasız ve değişmezdir, dolayısıyla da tarihin dışında kalır. Eylemlerin ondan çıkabilmesi için eylemcinin kendisinin eylemlerinin dizisi boyunca değişmeden varolması gerekir: çünkü bu dizi başlamadan önce varolması gerekir ve dizi devam ederken olup biten hiçbirşey ona herhangi birşey ekleye-

mez ya da ondan birşey alıp götüremez. Tarih bir eylemcinin nasıl meydana geldiğini ya da nasıl bir yapı değişikliğine uğradığını açıklayamaz; çünkü, töz olduğu için, bir eylemcinin hiçbir zaman meydana gelmiş olamayacağı ve hiçbir zaman yapı değişikliğine uğrayamayacağı, metafizik olarak aksiyom niteliğindedir. Bu tasarımların Polybius'un yapıtını nasıl etkilediğini daha önce görmüştük.

Bize kimi kez felsefî olmayan Romalıları felsefî olan Yunanlılarla karşıkarşıya koymayı öğretmişlerdir ve bu da bizi, Romalılar felsefeden o denli uzak olsalardı, tarihsel yapıtlarını etkileyecek metafizik irdelemelere izin vermezlerdi diye düşünmeye götürebilir. Yine de öyleydi. Pratik ve aklı başında Romalıların Yunanlıların tözcü metafiziklerini tamamen benimsemiş oldukları Roma'nın yalnız tarihçilerinde görülmez üstelik. Aynı açıklıkla Romalı hukukçularda da görülür. Roma hukuku, başından sonuna, her ayrıntısını etkileyen tözcü metafizik ilkelerin çerçevesi üzerine kurulmuştur.

Bu etkinin en büyük iki Romalı tarihçide nasıl ortaya çıktığına ilişkin iki örnek vereceğim.

İlkin Livius'ta. Livius bir Roma tarihi yazma işine girişmişti. İmdi, modern bir tarihçi bunu Roma'nın nasıl olduğu şey haline geldiğinin bir tarihi, ıralayıcı Roma kurumlarını ortaya çıkaran ve tipik Romalı karakterini biçimleyen sürecin bir tarihi anlamında yorumlardı. Livius konusunda böyle bir yorumu benimsemek hiç olmaz. Roma onun anlatısının kahramanıdır. Roma, eylemlerini betimlediği eylemcidir. Bundan ötürü Roma, değişmeyen, öncesiz-sonrasız bir tözdür. Öykülemenin başından başlayarak, Roma hazır ve tamdır. Öykülemenin sonuna dek hiçbir tinsel değişmeye uğramamıştır. Livius'un dayandığı rivayetler kâhinlik, lejyon, Senato vb. kurumları, sonradan değişmeden kaldıkları sayıltısıyla, kentin ta ilk yıllarına yansıtıyordu; bu bakıma, onun betimlediği biçimiyle, Roma'nın kökeni, tüm kentin daha sonraki bir tarihte varolduğu haliyle varoluşuna bir çeşit tansıklı sıçrayıştı. Buna koşut olarak, Hengist'in bir Lordlar kamarası ile bir Avam kamarası yarattığı sayıltısıyla bir İngiltere tarihi imgelememiz gerekecektir. Roma "öncesiz-sonrasız kent" diye betimlenir. Roma'ya niye böyle denir? Çünkü halk da Roma'yı Livius'un düşündüğü gibi düşünür: tarihsel olmayan bir biçimde ve tözsel olarak.

İkincileyin Tacitus'ta. Furneaux Tacitus'un, Tiberius gibi bir adamın karakterinin imparatorluk gerginliği altında nasıl bozulduğunu betimlerken, süreci kişilik yapısında ya da uyumunda bir değişiklik diye değil, o zamana

dek ikiyüzlülükle gizlenmiş olan kişilik özelliklerinin açığa çıkışı diye tasarladığını çok önceleri belirtmişti.(1) Tacitus olguları niye böyle yanlış tasarlar? Sırf hainlerden yana olduğunu düşündüğü insanların karakterlerine kara çalmak için, inadına mı? İyi ahlâkını göstermek ve öyküsünü süslemek için korkunç örnekler sergilemek gibi retorik bir amaç peşinde olduğundan mı? Hiç değil. Bir karakterdeki gelişme tasarımının, bizim için çok tanıdık olan bir tasarımın onun için metafizik bir olanaksızlık olmasından. Bir "karakter" bir eylem değil, eylemcidir; eylemler gelir geçer ama "karakterler" (biz öyle deriz), eylemlerin kendisinden çıktığı eylemciler tözdür, bunun için de öncesiz-sonrasız ve değişmezdir. Bir Tiberius'un ya da bir Neron'un karakterinde bulunan, yaşamda ancak bir parça geç ortaya çıkan özelliklerin hep orada olmuş olması gerekir.İyi bir insan kötü olamaz. Yaşlandığında kötü görünen bir insanın gençken de aynı şekilde kötü olmuş olması, kötülüklerinin ikiyüzlülükle gizlenmiş olması gerekir.Yunanlıların dediği gibi, *arkhe andra deiksei* (2)(*). İktidar, bir insanın karakterini değiştirmez; ancak daha önce ne çeşit bir insan olduğunu gösterir.

Dolayısıyla, Yunan-Roma tarih yazımı bir şeyin nasıl meydana geldiğini hiçbir zaman gösteremez; tarih sahnesinde görünen bütün aracıların tarih başlamadan önce hazır sayılması gerekir ve bunlar tarihsel olaylarla tamı tamına bir makinanın kendi devinimleriyle ilişkili olması gibi ilişkilidir. Tarihin alanı insanların ve şeylerin yaptıklarını betimlemekle sınırlıdır, bu insanların ve şeylerin yapısı onun görüş alanının dışında kalır. Bu tözcü tutumun baş düşmanı tarihsel kuşkuculuktur: salt geçici ilinekler olan olaylar bilinemez diye görülür; bir töz olan eylemci aslında bilinebilir, ama tarihçi için değil. Peki tarih ne işe yarar o zaman? Platonculuk için tarihin pragmatik bir değeri olabilir ve tarihin tek değeri olarak bunun tasarlanışı Isokrates'ten Tacitus'a gittikçe yoğunlaşır. Bu süreç sürüp gittikçe de tarihsel doğruluğa ilişkin bir çeşit bozgunculuk ve tarihsel ruhta dürüst davranma tembelliği yaratır.

(1) The Annals of Tacitus (Oxford, 1896), cilt I s.158

(2) Aristoteles'teki Bias'tan alınma, *Nic. Eth.* 1130 al

(*) Adamı makam gösterir (Çev.)

# II. BÖLÜM

# HIRİSTİYANLIĞIN ETKİSİ

## 1. *Hıristiyan tasarımlarının mayası*

Avrupa tarih yazımının tarihinde üç büyük bunalım olmuştur. İlki, bir bilim olarak, bir araştırma biçimi olarak, bir *historia* olarak tarih tasarımı ortaya çıktığı sırada, İ.Ö. beşinci yüzyılın bunalımıydı. İkincisi tarih tasarımının Hıristiyan düşüncesinin devrimci etkisiyle yeniden biçimlendiği sırada, İ.S. dördüncü ve beşinci yüzyılların bunalımıydı. Şimdi bu süreci betimlemem ve Hıristiyanlığın Yunan-Roma tarih yazımındaki öncü tasarımların ikisini, yani (i) insan doğasına ilişkin iyimser tasarımı, (ii) tarihsel değişme sürecinin altında yatan öncesiz-sonrasız varlıklara ilişkin tözcü tasarımı nasıl atıverdiğini göstermem gerekiyor.

(i) Hıristiyanlığın dile getirdiği ahlâk yaşantısı, en önemli öğelerinden biri olarak, insanın eylemdeki körlüğü düşüncesini içeriyordu: bireysel içgörü zayıflığından gelen rastlantısal bir körlük değil, eylemin içinde bulunan zorunlu bir körlük. Hıristiyan öğretisine göre, insanın eyleminden ne çıkacağını bilmeden, karanlıkta eylemesi kaçınılmazdır. Yunancada *hamartia*, ıskalamak denen, önceden açıkça tasarlanan hedefleri gerçekleştirememe, artık insan doğasındaki rastlantısal bir öğe diye değil, insanın insan olarak durumundan gelen kalıcı bir öğe diye görülür. Bu St. Augustinus'un üzerinde özenle durduğu ve psikolojik olarak doğal arzunun gücüne bağladığı doğuştan günahtır. Bu görüşe göre, insan eylemi aklın önceden tasarladığı hedeflerin karşısına geçip planlanmaz; dolaysız ve kör arzuyla *a tergo* (*) gerçekleştirilir. Akla uy-

(*) Gelişigüzel (Çev.)

gun bir eylem akışı üzerine düşünecek yerde yapmak istediğini yapan, yalnızca eğitilmemiş sıradan insan değil, insanın kendisidir. Arzu Platon'un eğretilemesindeki uysal at değildir, dizginlenemeyen bir attır ve onun bizi götürdüğü (teolojinin teknik terimini kullanırsak) "günah", işlemeyi düşünerek seçtiğimiz bir günahtır, doğamıza özgü doğal ve doğuştan bir günahtır. Bundan insanın yapıp etmelerinin istencinin ve aklının kendi güçlerinden değil, peşinde koşmaya değer hedefleri arzulamasına neden olan, kendisinden başka birşeyden geldiği çıkar. Bundan ötürü, tarihçinin bakış açısından, kendi talihinin bilge mimarıymış gibi davranır; ama eylemlerinde rol oynayan bilgelik onun değil, inayetiyle insanın arzularını değerli hedeflere yönlendiren Tanrının bilgeliğidir. Bu bakıma, insan eylemiyle gerçekleştirilen planlar (Roma'nın dünyayı fethi gibi planlar demek istiyorum) insanlar onları tasarladığı, iyi olduklarına karar verdiği ve gerçekleştirme yollarını bulduğu için değil, zaman zaman o anda yapmak istediklerini yapan insanlar Tanrının amaçlarını gerçekleştirdikleri için gerçekleşir. Bu inayet anlayışı doğuştan günah anlayışıyla ilişkilidir.

(ii) Yunan-Roma felsefesindeki metafizik töz öğretisine Hıristiyanlığın yaratı öğretisince karşı çıkılmıştır. Bu öğretiye göre, Tanrı dışında hiçbirşey öncesiz-sonrasız değildir ve başka herşeyi Tanrı yaratmıştır. İnsan ruhu artık *ab aeterno* (*) bir geçmiş varlık diye görülmez ve o anlamda ölümsüzlüğü yadsınır; her ruhun yeni bir yaratı olduğuna inanılır. Aynı şekilde, topluca bakıldığında, halklar ve uluslar öncesiz-sonrasız tözler değildir, Tanrı yaratmıştır onları. Ayrıca, Tanrı yarattığı şeyin yapısını yeni hedeflere doğru yeniden yönlendirerek değiştirebilir: böylece, inayetinin işleyişiyle, Tanrı daha önce yaratılmış bir kişinin ya da bir halkın karakterinde gelişmeye neden olabilir. Erken Hıristiyan düşüncesince henüz hoş görülen tözler bile Eskiçağ düşünürlerinin tasarladığı tözler gibi gerçekten töz değildir. İnsan ruhuna hâlâ töz denir, ama artık, Tanrının belli bir zamanda yarattığı bir töz olarak tasarlanır ve sürekli varoluşu için Tanrıya bağımlıdır. Doğa dünyasına hâlâ töz denir, ama aynı nitelemeyle. Tanrının kendisine hâlâ töz denir, ama artık bir töz olarak karakteri bilinemez diye görülür: yalnızca aciz insan aklınca keşfedilemez olmakla kalmaz, açığa vurulmaya bile yatkın değildir. Tanrı hakkında bütün bilebildiğimiz, Onun etkinlikleridir. Yavaş yavaş,

(*) Öncesiz-sonrasız (Çev.)

Hıristiyanlığın mayası tuttukça, bu yarı tözler bile yok olmuştur. St. Thomas Aquinas onüçüncü yüzyılda tanrısal töz kavramını terketti ve Tanrıyı etkinlik aracılığıyla, *actus purus* diye tanımladı. Onsekizinci yüzyılda Berkeley maddî töz kavramını, Hume da ruhsal töz kavramını attı. Böylece Avrupa tarih yazımının tarihindeki üçüncü bunalım için ve tarihin sonunda bir bilim olarak girişi için sahne hazırlanmış oldu.

Hıristiyan tasarımlarının girişinin tarihin tasarlanışına üçlü bir etkisi olmuştur:

(a) Tarih karşısında yeni bir tutum gelişti; buna göre tarihsel süreç insanın muradının değil, Tanrının muradının eseridir; Tanrının muradı insan için bir murat, insan yaşamında, insan istencinin etkinliğiyle temsil edilen bir murat olur; bu kendini gösterişte Tanrının rolü hedefi önceden belirlemekle ve zaman zaman insan varlıklarının arzuladığı nesneleri belirlemekle sınırlıdır. Böylece, her insan eylemci ne istediğini bilir ve onun peşinde koşar, ama niye istediğini bilmez: istemesinin nedeni, Tanrının kendi amacını gerçekleştirme sürecini ilerletmek için onu istemesine neden olmasıdır. Bir anlamda, insan tarihin her yanında eylemcidir, çünkü tarihte olup biten herşey onun istenciyle olur; bir başka anlamda, Tanrı biricik eylemcidir, çünkü insan istencinin işleyişinin farklı bir sonuca değil de *bu* sonuca götürmesi ancak Tanrının kayrasının işleyişiyle olur. Bir anlamda da, insan tarihsel olayların uğruna olup bittiği hedeftir, çünkü Tanrının amacı insanın iyi olmasıdır; bir başka anlamda, insan yalnızca Tanrının hedeflerinin gerçekleşmesinin bir aracı olarak vardır, çünkü Tanrı onu yalnızca insan yaşamı içerisinde Kendi amacını gerçekleştirsin diye yaratmıştır. İnsan eylemi karşısındaki bu tutumdan tarih son derece kazançlı çıkmıştır, çünkü tarihte olup bitenin birinin onun olmasını düşünüp istemesiyle olması gerekmediğinin kabul edilişi, tarihsel bir süreci anlamanın vazgeçilmez bir önkoşuludur.

(b) Bu yeni tarih görüşü yalnız tarihsel eylemcilerin eylemlerinin değil, bu eylemcilerin kendisinin Tanrının muradının araçları olarak varlığını ve yapısını da görmeyi olanaklı kılar; bunun için de tarihsel olarak önemlidir. Nasıl bireysel ruh Tanrının muradını yerine getirmek için zamanın gerektirdiği özellikleri taşıyacak şekilde zamanı gelince yaratıldıysa, Roma gibi birşey de öncesiz-sonrasız bir varlık değil, belli bir işlevi yerine getirmek ve işlev yerine getirildiği zaman çekip gitmek üzere tarihteki uygun bir zamanda

ortaya çıkmış geçici birşeydir. Bu, tarihsel düşünmede derin bir devrimdir; tarihsel değişme sürecinin artık, deyim yerindeyse, şeylerin yüzeyinden akan ve onların yalnızca ilineklerini etkileyen birşey diye değil, onların tözlerini kapsayan ve böylece gerçek bir yaratılış ve gerçek bir yokoluş içeren birşey diye tasarlandığı anlamına gelir. Önceden varolan bir maddeden dünyayı biçimleyen salt bir işçi olarak değil, dünyayı hiçten vareden bir yaratıcı olarak Hıristiyan Tanrı anlayışının tarihe uygulanmasıdır. Burada da tarihin kazancı büyüktür, çünkü tarihsel sürecin kendi araçlarını yarattığının, böylece Roma ya da İngiltere gibi varlıkların o sürecin sayıltıları değil, ürünleri olduğunun kabul edilmesi, tarihin kendine özgü özelliklerini kavramaya yönelik ilk adımdır.

(c) Tarih anlayışındaki bu iki değişiklik, gördüğümüz gibi, doğuştan günah, inayet ve yaratıya ilişkin Hıristiyan öğretilerinden çıkmıştı. Üçüncü bir değişiklik de Hıristiyan tutumunun evrenselciliğine dayanır. Hıristiyan için, Tanrının gözünde bütün insanlar eşittir: yazgıları başkalarının yazgılarından daha önemli olan hiçbir seçilmiş halk, hiçbir ayrıcalıklı ırk ya da sınıf yoktur. Bütün kişiler ya da bütün halklar Tanrının muradının gerçekleşmesinde kapsanır, bunun için de tarihsel süreç her yerde, her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün bir parçasıdır. Hıristiyan, Roma tarihiyle, Yahudilik tarihiyle ya da herhangi bir başka kısmî ve tekçi tarihle yetinmez: izleği Tanrının insan yaşamı için amaçlarının genel gelişmesi olacak bir dünya tarihi, evrensel bir tarih ister. Hıristiyan tasarımlarının işe karışması Yunan-Roma tarihinin yalnız ıralayıcı insancılığı ile tözcülüğünü değil, tekçiliğini de yener.

## 2. *Hıristiyan tarih yazımının ıralayıcıları*

Hıristiyan ilkelerle yazılmış her tarih zorunlu olarak evrensel, kayralı, vahiyli ve dönemli olacaktır.

(i) İnsanın kökenine giden *evrensel* bir tarih ya da dünya tarihi olacaktır. Çeşitli insan ırklarının nasıl ortaya çıktığını ve dünyanın çeşitli oturulur yerlerini nasıl şenelttiklerini betimleyecektir. Uygarlıkların ve iktidarların yükseliş ve çöküşlerini betimleyecektir. Yunan-Roma evrensel (*oecumenical*) tarihi bu anlamda evrensel değildir, çünkü tekçi (*particularistic*) bir ağırlık merkezi vardır. Çevresinde döndüğü merkez Yunanistan ya da

Roma'dır. Hıristiyan evrensel tarihi bir Kopernicus devrimi geçirir; bununla böyle bir ağırlık merkezi tasarımı yıkılır.

(ii) Olayları insan eylemcilerinin bilgeliğine değil, onların akışını önceden düzenleyen *Kayra*'nın işleyişine bağlar. Yakın Doğunun teokratik tarihi bu anlamda kayralı değildir, çünkü evrensel değil, tekçidir. Teokratik tarih tek bir toplumun yapıp etmeleriyle ilgilenir ve bu yapıp etmeleri yöneten Tanrı, o tek toplumu seçilmiş bir halk diye gören bir Tanrıdır. Öte yandan, kayralı tarih, tarihi aslında Tanrının yazdığı bir oyun diye görür, ama hiçbir karakteri yazarının gözde karakteri olmayan bir oyun.

(iii) Olayların bu genel akışı içerisindeki anlaşılır bir örüntüyü ortaya çıkarmaya girişecek ve bu örüntüde özellikle, örüntünün önceden düzenlenmiş baş simalarından biri olan İsa'nın tarihsel yaşamına merkezî bir önem yükleyecektir. Öykülemesini o olayın çevresinde oluşturacak ve daha önceki olayları ona götüren ya da onu hazırlayan olaylar diye, sonraki olayları da onun sonuçlarını geliştiren olaylar diye görecektir. Bunun için tarihi İsa'nın doğumuyla her biri kendine özgü belirli ve biricik bir karakteri olan iki parçaya ayıracaktır: ilkinin henüz vahyedilmemiş bir olayın kör hazırlığını içeren, ileriye dönük bir karakteri, ikincisinin vahiyin artık gelmiş olmasına dayanan geriye dönük bir karakteri olacaktır. Bir karanlık dönemi ve bir aydınlık dönemi diye böylece iki döneme ayrılan bir tarihe ben *vahiyli (apocalyptic)* diyeceğim.

(iii) Geçmiş ikiye ayrılınca, o zaman doğal olarak alt bölümlere ayırma eğilimi, böylece İsa'nın doğumu kadar önemli olmayan, ama kendi içinde önemli olan, kendilerinden sonraki herşeyi daha önce olup bitmiş olanlardan nitelik bakımından farklı kılan başka olayları ayırma eğilimi doğacaktır. Böylece tarih her biri kendine özgü ıralayıcıları olan ve her birinin kendisinden öncekiyle sınırı bu çeşit tarih yazımının dilinde çağ açan olay denen bir olayla çizilen çağlara ya da *dönemlere* ayırır.

Bu dört öğenin hepsi de aslında Hıristiyanlarca tarihsel düşünceye bilinçli olarak sokulmuştu. Örnek olarak, üçüncü yüzyıl ile dördüncü yüzyılın başından Caesarealı Eusebius'u alabiliriz. Eusebius *Kronik*'inde, Yunanistan'da Olimpiyatlarla tarihlenen olayları, Roma'da konsüllerle tarihlenen

olayları vb. bulunduracak yerde, bütün olayların tek bir kronolojik çerçeve içerisine sokulduğu evrensel bir tarih yazmaya girişmişti. Derlemeydi bu; ama İmparatorluğun geç dönemindeki çoktanrılı bilginlerin derlemelerinden çok farklı birşeydi, çünkü yeni bir amaçtan, böyle kaydedilen olayların merkezinde İsa'nın doğumunun bulunduğu bir örüntü oluşturduğunu gösterme amacından esinlenmişti. Eusebius bu amacı güderek, *Praeparatio Evangelica* adlı, Hıristiyanlık öncesi dünyanın tarihinin Cisimleşmede doruğuna varması düşünülmüş bir süreç sayılabileceğini gösterdiği bir başka kitap yazmıştı. Yahudi dini, Yunan felsefesi, Roma hukuku, içerisinde Hıristiyan vahiyinin köklenip olgunlaşmasının olanaklı olduğu bir dölyatağı oluşturmak üzere biraraya gelmişti; İsa bir başka zamanda dünyaya gelmiş olsaydı, dünya Onu kabul edecek durumda olmazdı.

Eusebius Hıristiyan insan anlayışının sonuçlarını ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışan çok sayıda insandan yalnızca biriydi; Jerome, Ambrose, hattâ Augustinus gibi birçok rahibin çoktanrılılığın öğretisi ile yazını hakkında küçümseme ve düşmanlıkla konuştuklarını gördüğümüz zaman, bu küçümsemenin eğitim eksikliğinden ya da o bilgi karşısındaki barbarca bir kayıtsızlıktan değil, bu insanların yeni bir bilgi ülküsünün peşinde koşmaktaki, insan düşüncesinin tüm yapısını yeniden yönlendirmek için muhalefete karşı çalışmalarındaki içgüdüden ileri geldiğini aklımıza getirmemiz gerekir. Bizim burada ilgilendiğimiz tek şey olan tarihte yeniden yönlendirme o zaman başarılı olmakla kalmadı, tarihsel düşüncenin kalıcı bir zenginleşmesi olarak mirasını bıraktı.

Yunanistan ile Pers ya da Roma ile Kartaca arasındaki savaşlar gibi savaşlara tarafsız bir gözle bakılan, savaşanlardan birinin başarısına değil, savaşın sonrakiler bakımından sonucuna bakılan ilkece dünya tarihi olarak tarih anlayışı beylik hali geldi. Bu, evrenselciliğin simgesi olan, bütün tarihsel olaylar için tek bir kronolojik çerçevenin benimsenmesidir. Yedinci yüzyılda Sevilleli Isidore'nin icat ettiği, Venerable Bede'nin yaygınlaştırdığı, herşeyi İsa'nın doğuşundan ileriye ve geriye tarihleyen tek evrensel kronoloji de tasarımın nereden geldiğini gösterir.

Kayralı tasarım beylik hale gelmiştir. Okul kitaplarımızda bize, örneğin, onsekizinci yüzyılda İngilizlerin bir dalgınlık anında kendilerine imparatorluk kurdukları öğretilir, yani, o zaman onların kafasında öyle bir plan olmasa da, geriye dönüp bakınca bize plan gibi görünen şeyi başarmışlardır.

Tarihçiler vahiy anını çeşit çeşit zamanlara, Renaissance'a, matbaanın

icadına, onyedinci yüzyılın bilimsel Aydınlanma'sına, Fransız Devrim'ine, ondokuzuncu yüzyılın Liberal hareketine, hattâ, Marxçı tarihçilerde olduğu gibi, gelecekte bir yere yerleştirmiş olmasalar da, vahiy tasarımı beylik hale gelmiştir.

Çağ açan olaylar tasarımı da beylik hale gelmiştir; onunla da tarihin her biri kendine özgü karakteri olan dönemlere ayrılışı beylik hali gelmiştir.

Modern tarihsel düşüncede pek tanıdık olan bütün bu öğeler Yunan-Roma tarih yazımında hiç yoktu; ilk Hıristiyanlarca bilinçli olarak ve zahmetle ortaya kondu.

## 3. *Ortaçağ tarih yazımı*

Kendini bu kavramları geliştirmeye adayan Ortaçağ tarih yazımı bir bakıma Hellen ve Roma tarih yazımının bir devamıdır. Yöntem değişmeden kalır. Ortaçağ tarihçisi hâlâ olguları konusunda rivayete bağımlıdır ve o rivayeti eleştirmek için hiçbir etkili silâhı yoktur. Bu konuda Livius ile eşit değerdedir ve hem Livius'un zayıf yanlarını hem de güçlü yanlarını alıkoyar. Kendisine ulaşmış olan rivayetlerin gelişmesini incelemek ya da onları oluşturucu öğelerine ayırmak için elinde hiçbir araç yoktur. Tek eleştirelliği, onu çoğu kez bize mantıksız bir safdillik gibi görünen şeye saptıran, bilimsel olmayan, dizgeli olmayan, kişisel bir eleştirelliktir. Öte yandan, çoğu kez dikkate değer bir uslûp becerisi ve imgelem gücü gösterir. Örneğin, bize Westminsterli Matthew'a atfedilen *Flores Historiarum* 'u bırakmış olan St. Albanslı alçak gönüllü keşiş, Bosham kıyısında Kral Alfred ile çörekler hakkında, Lady Godiva, Kral Canute hakkında uyduruk olabilecek ama ölümsüze yakın cevherleri olan, tıpkı Thukydides'in tarihi gibi *ktemata es aiei* diye yüceltilmeyi hak eden öyküler anlatmıştır.

Ama Livius'un tersine, Ortaçağ tarihçisi bu malzemeyi evrenselci bir bakış açısıyla ele alır. Ortaçağ'da bile ulusçuluk gerçek birşeydi; ama ulusal rekabeti övüp ulusal gururu okşayan bir tarihçi yanlış yaptığını biliyordu. Onun işi İngiltere'yi ya da Fransa'yı övmek değil, *gesta Dei* 'yi (*) anlatmaktı. Tarihi salt insan amaçlarının bir oyunu, kendi dostlarının yanını tutacağı bir oyun diye değil, kendine özgü nesnel bir zorunluluğu olan en zekî, en güçlü insan eylemcinin bile kendini içerisinde bulduğu bir süreç diye görüyordu; Herodotos'ta olduğu gibi Tanrı yıkıcı ve zarar verici

(*) Tanrının işi [Çev.]

olduğu için değil, Tanrı sakınımlı ve yapıcı olduğu, hiçbir insanın karışmasına izin vermeyeceği kendine özgü bir planı bulunduğu için; öyle ki, insan eylemci kendini tanrısal amacın akıntısına kapılmış, rızalı ya da rızasız onun içerisinde sürüklenir bulur. Tanrının istenci olarak tarih kendi kendini düzenler ve düzenliliği için kendisini düzenleyecek insan eylemcinin istencine bağımlı değildir. Hiçbir insan varlığının kurmamış olduğu planlar kendini gösterir ve kendini uygular; bu planların kendini göstermesine karşı durduklarını sanan insanlar bile aslında onlara katkıda bulunurlar. Caesar'ı öldürebilirler, ama Cumhuriyet'in yıkılışını durduramazlar; öldürmenin kendisi bile o yıkılışa yeni bir özellik katar. Bu bakıma, tarihsel olayların tüm akışı, onun içerisindeki bireysel rolleri yargılamaya yarayan bir ölçüttür(1). Bireyin ödevi onun nesnel amaçlarını ilerletmek isteyen bir araç olmaktır. Karşı durursa, onu durduramaz ya da değiştiremez; bütün yapabileceği kendini engelleyip yaşamını değersizleştirerek onun suçlamasından korunmaktır. Bu Patristik bir öğretidir: ilk Hıristiyan yazarlardan Hippolytus İblisi *antitatton tois kosmikois* (*) diye tanımlar.

Ortaçağ tarih yazımının büyük işi bu nesnel ya da tanrısal planı keşfedip ortaya koyma işiydi. Zaman içerisinde ve dolayısıyla belirli bir aşamalar dizisiyle gelişmiş bir plandı bu; her biri çağ açan bir olayla başlayan tarihsel çağlar anlayışını doğuran da bu olgu üzerine düşünmeydi. İmdi, tarihi dönemlere ayırma çabası ileri ve olgun tarihsel düşüncenin bir işaretidir, sırf olguları belirlemekle kalmayıp onları yorumlama korkusu değil; ama Ortaçağ düşüncesi başka yerlerde olduğu gibi burada da, atılganlık ve özgünlük bakımından hiçbir zaman yetersiz olmasa da, vaatlerini yerine getiremiyor gibi görünmüştür. Bunu açıklamak için Ortaçağ dönemleyişine ilişkin tek bir örnek vereceğim. Onikinci yüzyılda Florisli Joachim tarihi üç döneme bölmüştür: Babanın ya da cisimleşmemiş Tanrının egemenliği, yani Hıristiyanlık öncesi çağ; Oğulun egemenliği ya da Hıristiyanlık çağı; gelecekte başlayacak olan Kutsal Ruhun egemenliği. Bu gelecek bir çağa gönderiş Ortaçağ tarih yazımının önemli bir özelliğini ele verir. Tarihte nesnel bir plan bulunduğunu nereden bildiğini açıklamaya çağrılsa, Ortaçağ tarihçisi bunu va-

(1) Schiller'in ünlü aforizması *Die Weltgeschichte ist die Weltgericht* (**) onsekizinci yüzyılın sonunda yeniden canlandırılan bir Ortaçağ ilkesidir ve birçok bakımdan Romantikleri ıralamış olan ortaçağcılığın tipik ifadesidir.

(*) Evrendekilere karşı duran [Çev.]

(**) Dünya tarihi dünya mahkemesidir [Çev.]

hiyle bildiğini söylerdi; İsa'nın insana Tanrı hakkında vahyettiği şeyin parçasıydı o. Bu vahiy Tanrının geçmişte yaptıklarının anahtarını vermekle kalmıyor, Tanrının gelecekte ne yapacağını da gösteriyordu bize. Hıristiyan vahiyi böylece geçmişteki yaratısından gelecekteki hedefine dek, Tanrının zamansız ve öncesiz-sonrasız görüşünde görülmüş olarak tüm dünya tarihinin bir görünüşünü veriyordu bize. Demek ki Ortaçağ tarih yazımı ileriye doğru, Tanrının önceden düzenlediği ve insanın vahiy yoluyla bildiği birşey olarak tarihin hedefine bakıyordu: yani bir öte dünya bilgisi *(eschatology)* içeriyordu.

Öte dünya bilgisi tarihe her zaman davetsiz giren bir öğedir. Tarihçinin işi geçmişi bilmektir, geleceği bilmek değil; tarihçiler ne zaman geleceği olup bitmesinden önce belirleyebileceklerini ileri sürseler, temel tarih anlayışlarında birşeylerin yanlış olduğunu kesinlikle bilebiliriz. Dahası, neyin yanlış olduğunu tam olarak bilebiliriz. Yanlış olan, tek tarihsel süreç gerçekliğini, biri belirleyen, öteki belirlenen iki ayrı şey halinde bölmüş olmalarıdır: soyut yasa ile salt olgu, tümel ile tikel. Tümeli kendi başına ve kendi için varolduğu sanılan sahte bir tikelin aslı haline getirmişlerdir, ama o ayırma içerisinde de tümeli hâlâ tikel olayların akışını belirleyen birşey olarak tasarlarlar. Zamansal süreçten bu şekilde ayırılan tümel, o süreç içerisinde işlemez, ancak o süreç üzerine işler. Zamansal süreç dışarıdan kendisi üzerine işleyen zamansız bir güçle biçimlenmiş, edilgin birşeydir. Böylece, güç her zaman tamı tamına aynı şekilde işlediğinden, şimdi nasıl işlediğinin bilgisi aynı zamanda gelecekte nasıl işleyeceğinin bilgisidir; herhangi bir zamanda olayların akışını nasıl belirlediğini bilirsek, bir başka zamanda nasıl belirleyeceğini de biliriz ve dolayısıyla geleceği önceden söyleyebiliriz. Böylece Ortaçağ düşüncesinde Tanrının nesnel amacı ile insanın öznel amacı arasındaki tam karşıtlık -buna göre Tanrının amacı, insanın öznel amaçlarına hiç bakmadan belli bir nesnel planı tarihe yüklemektir-, kaçınılmaz olarak insanın amaçlarının tarihsel akış için hiç fark etmediği ve o akışı belirleyen tek gücün tanrısal doğa olduğu tasarımına götürür. Dolayısıyla, tanrısal doğa vahyedilince, inanla vahyedildiği kişiler geleceğin ne olması gerektiğini inanla görebilirler. Bunun tözcülükle yakınlığı varmış gibi gelebilir, ama çok farklı birşeydir, yani aşkınlıktır. Ortaçağ teolojisinde Tanrı töz değil, salt edimdir; aşkınlık ise tanrısal etkinliğin insan etkinliği içerisinde ve onunla işleyen birşey olarak değil, onun dışında işleyen ve ona egemen birşey olarak, insan eylemi dünyasında içkin birşey olarak değil, o dünyayı aşan birşey olarak ta-

sarlanması demektir.

Burada olup biten, düşünce sarkacının Yunan-Roma tarih yazımındaki soyut ve tek yanlı olan tanrımerkezli bir görüşe kaymış olmasıdır. Tarihte kayranın işleri kabul edilir, ama insana yapacak birşey bırakmayacak bir biçimde kabul edilir. Bunun bir sonucu, gördüğümüz gibi, tarihçilerin geleceği önceden söyleyebileceklerini düşünme hatasına düşmeleridir. Bir başka sonuç, tarihin genel planını ortaya çıkarma kaygısıyla ve bu planın insanın değil, Tanrının planı olduğu inancıyla, Tanrının planını ortaya çıkarmak için insanın eylemlerine sırt çevirerek, tarihin özünü tarihin dışında aramaya girişmeleridir; dolayısıyla da, insan eylemlerinin gerçek ayrıntısı onlar için görece önemsizleşmiş, tarihçinin o baş ödevini, gerçekte olup biteni keşfetmek için sonsuz zahmetler çekme gönüllülüğünü ihmal etmişlerdir. Ortaçağ tarih yazımının eleştirel yöntemde pek zayıf olmasının nedeni budur. Bu zayıflık bir rastlantı değildir. Bilginlerin elindeki kaynakların ve malzemelerin sınırlılığından ötürü olmamıştır. Yapabileceklerinin değil, yapmak istediklerinin sınırlılığından ötürü olmuştur.Gerçek tarihsel olguların sahici ve bilimsel bir incelemesini istemiyorlardı; onların istediği, tanrısal niteliklerin tam ve bilimsel bir incelemesi, inan ile aklın çifte temeli üzerine güvenle kurulmuş, tarihsel süreçte ne olmuş olması gerektiğini *a priori* belirlemelerini sağlayacak bir teolojiydi.

Ortaçağ tarih yazımına salt bilimsel tarihçi açısından, olgulardaki tamlık dışında hiçbirşeye önem vermeyen tarihçi türü açısından bakıldığında, doyurucu olmamakla kalmayıp bile bile ve itici bir biçimde yanlış düşünceli görünmesi bunun sonucudur; genel olarak tarihin yapısına ilişkin salt bilimsel bir görüşü benimsemiş olan ondokuzuncu yüzyıl tarihçileri de ona son derece soğuk bakmışlardır. Bugün eleştirel tamlık isteğine daha az saplanıp olguları yorumlamayla daha çok ilgilendiğimizde, ona daha dost bir gözle bakabiliyoruz. Ortaçağ tarih görüşüne kendimizi öyle kaptırmışız ki, ulusların ve uygarlıkların onları oluşturan insanların amaçlarıyla pek ilgisi olmayan bir yasaya boyun eğerek yükselip düştüklerini düşünüyoruz ve belki de, geniş ölçekli tarihsel değişmelerin nesnel olarak işleyen ve tarihsel süreci insan istencine bağımlı olmayan bir zorunlulukla biçimleyen bir çeşit diyalektikten ileri geldiğini öğreten kuramlara bütün bütün huysuzluk etmiyoruz. Bu bizi Ortaçağ tarihçileriyle bir parça sıkı ilişkiye sokuyor; onlarınki gibi tasarımların götürebileceği hatalardan kaçınacaksak, Ortaçağ tarih yazımını inceleyip, nesnel zorunluluk ile öznel istenç arasındaki karşıtlığın nasıl tarihsel

doğruluğu ihmal etmeye götüreceğini ve tarihçileri nasıl bilimsel olmayan bir safdilliğe, rivayeti körü körüne kabul etmeye saptırdığını görmek bizim için yararlı olur. Ortaçağ tarihçisinin o anlamda bilim dışı olmak için her türlü özürü vardı; kaynakların nasıl eleştirileceğini, olguların bilimsel bir biçimde nasıl belirleneceğini henüz kimse keşfetmemişti; çünkü bu, Ortaçağın kapanışını izleyen yüzyıllardaki tarihsel düşüncenin işiydi; ama şimdi o iş yapılmış olduğuna göre, bizim için hiçbir özür yoktur; kendimizi bütün hatalarıyla birlikte Ortaçağ tarih anlayışına kaptırırsak, uygarlığın kimi tarihçilerce belki de zamanı gelmeden ilân edilen çöküşüne örnek oluşturur, onu çabuklaştırırız.

## 4. *Renaissance tarihçileri*

Ortaçağ'ın kapanışıyla, Avrupa düşüncesinin başlıca işlerinden biri tarihsel incelemelerin yeniden yönlendirilmesi oldu. Tarihin genel planını *a priori* belirlemek için bir temel sağlamış olan büyük teoloji ve felsefe dizgeleri onay görmez oldu ve Renaissance ile birlikte eskilerinkine dayalı insancı bir tarih görüşüne dönüldü. Titiz bilim adamlığı önem kazandı, çünkü insan eylemleri artık tanrısal bir plana oranla küçük görülmüyordu. Tarihsel düşünce insanı bir kez daha resminin merkezine yerleştirdi. Ama Yunan-Roma düşüncesine duyulan yeni ilgiye karşın, Renaissance'ın insan anlayışı Yunan-Roma anlayışından derinlemesine farklıydı; Machiavelli gibi bir yazar, onaltıncı yüzyılda, Livius'un ilk on kitabı üzerine bir açımlama biçiminde, tarihe ilişkin görüşlerini dile getirdiğinde, Livius'un kendi tarih görüşünü yeniden kuruyor değildi. Renaissance tarihçisi için insan Eskiçağ felsefesince resimlenen, zekâsının işleyişiyle eylemlerini denetleyip kendi yazgısını yaratan insan değil, Hıristiyan düşüncesince resimlenen, bir tutku ve itki yaratığı olan bir insandı. Böylece tarih insan doğasının zorunlu görünümleri sayılan insan tutkularının tarihi haline geldi.

Bu yeni hareketin olumlu meyvaları herşeyden önce uyduruk ve asılsız Ortaçağ tarih yazımındaki büyük temizlikte alındı. Örneğin Jean Bodin (1), onaltıncı yüzyılın ortasında, kabul edilen dönemler şemasının, yani Dört İmparatorluk şemasının olguların doğru yorumuna dayanmadığını, Daniel'in

(1) *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Cap. VII: "Confutatio eorum qui quatutor monarchias..... statuunt."

Kitabından (1) alınma keyfî bir şemaya dayandığını gösterdi; Çoğu İtalyan kökenli bir sürü bilim adamı da çeşitli ülkelerin kendi kökenleri hakkındaki bilgisizliklerini gizledikleri efsaneleri yıkmaya giriştiler; örneğin, onaltıncı yüzyılın başında, Polydore Virgil Britanya'nın Troyalı Brutus'ça kuruluşuna ilişkin eski öyküyü yıktı ve eleştirel bir İngiltere tarihinin temellerini attı.

Onyedinci yüzyılın başında Bacon, kendi bilgi haritasını imgelem, bellek ve anlığın yönettiği üç büyük alana, şiir, tarih ve felsefeye bölerek durumu düzeltmeyi başardı. Bellek tarihi yönetir demek, tarihin asıl işinin geçmişi gerçekte olduğu gibi, gerçek olgularıyla anımsayıp kaydetmek demektir. Bacon'ın burada yaptığı, tarihin, herşeyden önce, geçmişe kendisi için ilgi duymak olduğunu vurgulamaktır. Bu, tarihçinin geleceği önceden bilebileceği iddiasının yadsınışıdır ve aynı zamanda, tarihçinin asıl işlevinin olguları gözden geçirerek tanrısal bir planı ortaya çıkarmak olduğu düşüncesini de yadsır. Tarihçinin ilgisi olguların kendisinedir.

Ama böyle tasarlandığında, tarihin durumu belirsizdi. Ortaçağ düşüncesinin hatalarından kendini kurtarmıştı, ama daha kendi işlevini bulması gerekiyordu. Belirli bir izlencesi vardı, geçmişi yeniden keşfetmekti bu, ama bu izlenceyi yürütebileceği yöntemleri ya da ilkeleri yoktu. Aslında, Bacon'ın belleğin alanı olarak tarih tanımı yanlıştı, çünkü geçmiş ancak anımsanmadığı ve anımsanamadığı zaman tarihsel soruşturmayı gerektirir. Anımsanabilseydi tarihçiye gerek olmazdı. Bacon'ın çağdaşı Camden, Britanya topografisi ve arkeolojisi konusunda en iyi Renaissance geleneği olarak zaten iş başındaydı ve anımsanmayan tarihin, doğa bilimcilerinin de bilimsel kuramlarının temeli olarak verileri kullanmaları gibi, verilerden yola çıkarak az çok yeniden kurulabileceğini gösteriyordu. Tarihçinin

(1) Hegel'in *Philosophie des Rechts* 'in sonundaki dünya tarihine ilişkin parçasında uzun dönemli Dört İmparatorluk şemasını onaylaması, onsekizinci yüzyıl sonu romantizminin, daha önce Schiller örneğinde dikkati çektiğim ortaçağlı eğilimleri bakımından anlamlıdır. Hegel'in her konuyu kendi diyalektik örüntüsüne göre üçlemeler halinde bölme düşkünlüğüne alışmış olan okurlar, kitabın sonuç sayfasındaki dünya tarihi taslağının dört bölüm başlığıyla bölündüğünü görünce şaşkına dönerler: "Doğu İmparatorluğu, Yunan İmparatorluğu, Roma İmparatorluğu, Germen İmparatorluğu." Bu okurlar, herşeyden önce bu olguların Hegelci diyalektik için fazla sağlam olduğunu düşünmeye eğilimlidirler. Ama diyalektik şemayı delen olgular değildir; Ortaçağ'ın dönemleyişinin nüksetmesidir.

anlığının, belleğinin eksiklerini nasıl gidereceği sorusu Bacon'ın hiç sormadığı bir soruydu.

## 5. *Descartes*

Onyedinci yüzyılın yaratıcı hareketi kendini doğa biliminin sorunlarına verdi ve tarih sorunlarını bir yana bıraktı. Bacon gibi Descartes da şiiri, tarihi ve felsefeyi biribirinden ayırıyor ve buna bir dördüncüsünü, ilâhiyatı ekliyordu; ama yeni yöntemi bu dört şey arasında üç ana bölümü matematik, fizik ve metafizik olan felsefeye uyguladı yalnızca, çünkü yalnız orada güvenilir ve kesin bilgiye ulaşmayı umuyordu. Şiir, diyordu, bir disiplinden çok bir doğa vergisidir; ilâhiyat vahiye inanmaya dayanır; tarih, ne denli ilginç ve öğretici olursa olsun, yaşamda kılgın bir tutumun oluşmasında ne denli değerli olursa olsun, hakikat iddiasında bulunamaz, çünkü betimlediği olaylar hiçbir zaman tamı tamına onun betimlediği gibi olmamıştır. Yani Descartes'ın tasarladığı ve gerçekte yol açtığı bilgi düzeltiminin tarihsel düşünceye katkıda bulunması düşünülmemişti, çünkü Descartes, kesin konuşursak, tarihin bir bilgi dalı olduğuna inanmıyordu.

Yöntem Üzerine Konuşma'nın ilk bölümündeki tarihe ilişkin paragrafa daha yakından bakmaya değer:

"Eski dilleri incelemeye, eski yazarları ve onların tarihleri ile anlatılarını okumaya şimdiden yeterince emek verdiğimi düşünüyordum. Eski bir çağın insanlarıyla birlikte yaşamak yabancı ülkelerde yolculuk etmek gibidir. Kendi adetlerimizi daha tarafsız yargılamak ve doğdukları ülkeden dışarı hiç çıkmamış insanlar gibi kendimizden farklı olanları küçümseyip alay etmemek için, başka insanların adetleri hakkında birşeyler bilmek yararlıdır. Ama kendi yurtlarına yabancılaşarak çok uzun süreli yolculuk edenler ve Eskiçağ'ın yapıp ettiklerini fazla merakla inceleyenler bugün bizim aramızda yapılanlardan habersiz olurlar. Dahası bu anlatılar olmuş olamayacak şeylerden sahiden olmuş gibi söz eder, böylece de bizi gücümüzü aşan şeylerle uğraşmaya, yazgımızda bulunmayan şeyleri beklemeye çağırırlar. Tarihler bile, doğru olsalar ve şeylerin değerini abartıp değiştirmeseler de, okurun dikkatine daha değer olsun diye sıradan ve daha az değerli durumları atlarlar; yani betimledikleri şeyler hiçbir zaman tam olarak onların betimlediği gibi olmamıştır ve onları kendi eylemlerine örnek almak isteyen insanlar roman kahramanlarının

çılgınlığına kapılıp olmayacak işler düşünürler."(*)

Descartes burada biribirinden ayrılması yerinde olan dört noktayı vurguluyor: (1) Tarihsel kaçaklık: tarihçi, yurdundan uzakta yaşayarak kendi çağına yabancılaşan bir gezgindir. (2) Tarihsel pyrrhonculuk: tarihsel anlatılar geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir. (3) Faydacılığa karşı tarih tasarımı: güvenilmez anlatılar gerçekte neyin olanaklı olduğunu anlamamıza ve dolayısıyla şimdide etkin bir biçimde eylememize yardımcı olamaz. (4) Düş kurma olarak tarih: bu da, en iyi tarihçilerin bile, olduğundan daha görkemli göstererek geçmişi çarpıtmalarıdır.

(1) Tarih konusundaki "kaçaklık" görüşüne bir yanıt, tarihçinin geçmişi ancak şimdiye sıkı sıkıya sarıldığı ölçüde sahiden görebildiğini göstermek olacaktır; yani tarihçinin işi kendi tarih dönemini bir yana atmak değil, her bakımdan çağının adamı olmak ve geçmişi o çağın açısından göründüğü gibi görmektir. Bu aslında doğru yanıttır; ama bu yanıtın verilebilmesi için bilgi kuramını Descartes'ın ilerlettiğinden daha fazla ilerletmek zorunludur. Kant'ın zamanına dek filozoflar bilgiyi bilenin bakış açısına göreli bir nesneye yönelik diye tasarlamıyorlardı. Kendisi açıkça söylemese de, Kant'ın "Kopernicus devrimi", yalnız tarihçi kendi çağının bakışını terketmeden tarihsel bilginin nasıl olanaklı olduğu konusunda değil, sırf o bakışı terketmediği

(*) Descartes'ın Fransızca metnine bakılırsa, Collingwood bu parçayı oldukça serbest çevirmiş. Çeviri şöyle olmalı:

"Ama dillere, hattâ eski kitapları okumaya, eskilerin tarihleri ile masallarına epey vakit ayırdığımı sanıyordum. Çünkü başka yüzyılların insanlarıyla konuşmak, yolculuk etmekle hemen hemen aynı şeydir. Kendi adetlerimiz hakkında daha sağlam yargıda bulunmak ve hiçbirşey görmemiş olanların yapmaya alışmış oldukları gibi, kendi tarzımıza aykırı olan herşeyi gülünç diye görmemek için, başka halkların adetleri hakkında birşeyler bilmek iyi olur. Ama yolculuk etmeye çok vakit harcayınca, insan sonunda kendi ülkesine yabancılaşır. Geçmiş yüzyıllarda yapılanlara fazla merak gösterince de, kendi yüzyılında olup bitenlerden pek habersiz olur. Masalların hiç de öyle olmayan olayları olanaklı diye düşündürmesi bir yana, en sadık tarihler bile, okunmaya daha değer kılmak için şeylerin değerini değiştirip abartmasalar da, hemen her zaman, en azından daha sıradan ve daha az bilinen durumları atlarlar; bundan ötürü de geri kalanı olduğu gibi görünmez ve ahlâklarını onlardan çıkardıkları örneklere göre düzenleyenler romanlarımızdaki kahramanların tuhaflıklarına düşmekle ve güçlerini aşan niyetler tasarlamakla karşı karşıya kalırlar." [Çev.]

için nasıl olanaklı olduğu konusunda bir kuram içeriyordu örtük olarak.

(2) Tarihsel anlatıların olmuş olamayacak olaylarla ilgili olduğunu söylemek, bize ulaşan ve nesnelerin olmuş olabileceğine karar vermemizi sağlayan anlatılardan başka bir ölçütümüz var demektir. Descartes burada, tam olarak geliştirilse kendi itirazına yanıt olacak sahici bir eleştirel tutumu ima ediyor.

(3) Renaissance bilim adamları, Yunan-Roma tarih anlayışındaki birçok öğeyi yeniden canlandırırken, tarihin değerinin siyaset sanatında ve kılgın yaşamda insanları eğiten kılgın bir değer olduğu tasarımını da yeniden canlandırdılar. İnsanlar tarihin değerinin kuramsal olduğu ve hakikat taşıdığı yollu almaşık inanç için hiçbir kuramsal temel bulamadıkları sürece, bu tasarım kaçınılmazdı. Descartes onu reddetmekte tamamen haklıydı; aslında Hegel'in *Tarih Felsefesi* 'nin girişinde bulunan, tarihin verdiği kılgın ders, kimsenin tarihten birşey öğrenmediğidir biçimindeki sözünü önceden sezmişti; ama kendi zamanının Buchanan ve Grotius gibi insanların ellerindeki tarihsel yapıtlarının ve Tillemont ile Bollandist bilim adamları gibi, o zaman başlayan kuşaktan kişilerin ellerindeki yapıtların tam bir hakikat arzusuyla gerçekleştirildiğini ve eleştirdiği yararcı anlayışın kendisi yazdığı sırada ölmüş olduğunu görmüyordu.

(4) Descartes tarihsel anlatıların geçmişin büyüklüğünü ve görkemini abarttığını söylerken, gerçekte kendisiyle bu anlatıların eleştirilebileceği ve gizledikleri ya da çarpıttıkları hakikatin yeniden keşfedilebileceği bir ölçüt öneriyordu. O yolda devam etmiş olsaydı, tarihsel eleştiriye bir yöntem ya da kurallar bütünü getirebilirdi; aslında bu, sonraki yüzyılın başında Vico'nun getirdiği kurallardan biriydi. Ama Descartes bunu görmedi, çünkü düşünsel ilgileri öyle kesin bir biçimde matematik ile fiziğe yönelmişti ki, tarih hakkında yazarken, tarihsel yöntemi düzeltmeye yönelik verimli bir öneriyi yanlış anlayabilirdi.

Bu bakımdan, Descartes'ın tarih karşısındaki tutumu tuhaf bir biçimde belirsizdir. Niyeti sürdüğü ölçüde, yapıtı tarihin değerine -o değer nasıl tasarlanırsa tasarlansın- kuşku düşürmeye eğilimliydi, çünkü insanları tarihten başka yöne, sağın bilime yöneltmek istiyordu. Ondokuzuncu yüzyılda bilim, felsefeden bağımsız olarak, kendi yolunda yürüdü, çünkü Kant sonrası idea-

listler felsefe karşısında giderek artan bir kuşkucu tutum takınmıştı; gedik bizim çağımızda kapatılmaya başladı. Bu yabancılaşma, onyedinci yüzyılda tarih ile felsefe arasında koşut bir nedenden, Descartes'ın tarihsel kuşkuculuğundan doğan yabancılaşmanın tam koşutuydu.

## 6. *Descartesçı tarih yazımı*

Gerçekte, Descartes'ın kuşkuculuğu tarihçilerin cesaretini kesinlikle kırmamıştır. Hattâ tarihçiler onu bir meydan okuma, eleştirel tarihin olanaklı olduğundan emin bir biçimde kendi işine bakmaya ve kendi yöntemlerini ortaya koymaya, sonra da ellerinde yeni bir bilgi dünyasıyla yeniden filozofların karşısına çıkmaya bir çağrı olarak görmüşlerdir. Onyedinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, ifadedeki aykırılığa karşın Descartesçı tarih yazımı denebilecek yeni bir tarihsel düşünce okulu ortaya çıktı; bir parça, aynı dönemin klasik Fransız tiyatrosuna Descartesçı bir şiir okulu denmesi gibi. Descartesçı tarih yazımı diyorum, çünkü o da, Descartesçı felsefe gibi dizgeli kuşkuculuğu ve eleştirel ilkeleri olduğu gibi tanımaya dayanıyordu. Bu yeni okulun ana düşüncesi, yazılı yetkelerin tanıklığının en azından üç yöntem kuralına dayalı bir eleştiri sürecinden geçirmeden kabul edilmemesi gerektiğiydi: (1) Descartes'ın, hiçbir yetkenin bizi olmuş olamayacağını bildiğimiz şeye inanmaya itmemesi gerekir biçimindeki örtük kuralı; (2) farklı yetkelerin biribiriyle karşılaştırılıp uyuma sokulması gerektiği kuralı; (3) yazılı yetkelerin yazınsal olmayan kanıtları kullanarak sınanması gerektiği kuralı. Böyle tasarlanan tarih hâlâ yazılı yetkelere ya da Bacon'ın böyle bir düzeltmenin olanaklı olmadığını göz önüne sermek için anı diyeceği şeye dayanıyordu; ama tarihçiler şimdi yetkelerine tamamen eleştirel bir ruhla bakmayı öğreniyorlardı.

Bu okulun örnekleri olarak, daha önce Tillemont ile Bollandistlerin sözünü etmiştim. Tillemont'un *Roma İmparatorları Tarihi* , farklı yetkelerin ifadelerini uzlaştırmak için önemli bir dikkat göstererek Roma Tarihi yazmaya yönelik ilk girişimdi; Benedictus tarikatinden bir bilim adamları okulu olan Bollandistler, kaynaklar sorununda ve rivayetlerin gelişme biçimlerinde bütün abartılmış öğeleri atıp o zamana dek kimsenin yapmadığı ölçüde derine inerek, azizlerin yaşamlarını eleştirel bir temelle yeniden yazmaya giriştiler. Onu bize ulaştıran aracının

çarpıtmasını hesaba katarak, bir rivayeti çözümleme ve böylece onu ya *en bloc* (*) doğru kabul etme ya da yanlış diye reddetme arasındaki eski ikilemden kurtulma düşüncesini bu döneme, özellikle de Bollandistlere borçluyuz. Aynı zamanda, sikkelerin, yazıtların, beratların ve başka yazınsal olmayan belgelerin olanaklılığı konusunda da ayrıntılı incelemeler yapılıyor, yazınsal tarihçilerin anlatıları ile betimlemeleri denetlenip açıklanıyordu. Örneğin, Northumberland'da Morpethli John Horsley, Britanya'daki Roma yazıtlarının ilk düzenli koleksiyonunu, İtalyan, Fransız ve Alman bilginlerinin öncülüğünü izleyerek, bu dönemde yaptı.

Bu hareket filozoflarca pek önemsenmedi. Ondan çok etkilenen öncü kişi, tarih bilginliğinin yeni yöntemlerini önemli sonuçlar olarak felsefe tarihine uygulayan Leibniz'di. Leibniz'e o araştırmanın modern kurucusu bile diyebilirim. O konuda hiçbir zaman uzun uzadıya yazmamıştır, ama Eskiçağ ve Ortaçağ felsefî düşüncesine ilişkin bilgiler yapıtının her yanına yayılmıştır; yepyeni ve devrimci tasarımlar getirerek değil, *philosophia perennis* dediği, her zaman bilinmiş olan kalıcı ve değişmez hakikatleri koruyup geliştirerek yeni ilerlemenin sağlandığı sürekli bir tarihsel gelenek anlamındaki felsefe anlayışını da ona borçluyuz. Bu anlayış, elbette, kalıcılık tasarımına pek fazla, değişme tasarımınaysa pek az ağırlık verir, felsefî hakikatin dışsal ve öncesiz-sonrasız olarak bilinen hakikatlerin değişmez bir deposu olduğu pek fazla, geçmişi aşan bir düşünce çabasıyla her zaman yeniden yaratılmayı gereksinen birşey olduğuysa pek az düşünülür; ama bu, Leibniz'in tarih anlayışının ıralayıcı bir biçimde kalıcı ile değişen arasındaki, akıl hakikatleri ile olgu hakikatleri arasındaki ilişkilerin henüz açıkça düşünülmemiş olduğu bir döneme girdiğini söylemenin yalnızca bir yoludur. Leibniz felsefe ile tarihin biribirine yabancılaşmış alanları arasındaki bir *rapprochement* 'a işaret eder, bunlar arasındaki etkili bir ilişkiye değil.

Leibniz'deki bu güçlü tarihsel eğilime ve Spinoza'yı İncil eleştirisinin kurucusu yapan parlak yapıta karşın, Descartesçı okulun genel eğilimi keskin bir biçimde tarih dışıydı. Descartesçılığın genel çöküşüne ve gözden düşüşüne götüren de, kesinlikle bu olguydu. Bir bakıma, Descartesçı felsefenin yasağı altında olgunlaşan yeni güçlü tarihsel düşünce hareketi, varlığıyla bile o felsefenin çürütülüşünü oluşturuyordu; onun ilkelerine kesin saldırı zamanı gelince de, o saldırıya girişen kişiler, pek doğal olarak, ana yaratıcı ilgileri tarihte olan kişilerdi. Böyle iki saldırının bir açıklamasını yapacağım.

(*) Olduğu gibi [Çev.]

## 7. *Descartesçılığa karşı: (i) Vico*

İlki, onsekizinci yüzyılda Napoli'de yapıt veren Vico'nun saldırısıydı. Vico'nun yapıtının ilginçliği ilkin onun, Bacon'un bilimsel yöntemin ilkelerini dile getirmiş olması gibi, tarihsel yöntemin ilkelerini dile getirme işine kendini vermiş, bilgili ve parlak bir tarihçi olmasındadır ve bu yaratıcı çalışma sırasında da kendini kalem kavgasına girilmesi gereken birşey olarak Descartesçı felsefeyle karşı karşıya bulmuştur. Matematiksel bilginin geçerliğini yalanlamamış, ama başka hiçbir bilgi türünün olanaklı olmadığını öngören Descartesçı bilgi kuramını yalanlamıştır. Bunun için, hakikatin ölçütünün açık ve seçik tasarım olduğu yollu Descartesçı ilkeye saldırdı. Bunun aslında ancak öznel ya da psikolojik bir ölçüt olduğunu belirtti. Benim tasarımlarımı açık ve seçik düşünmem, onların doğru olduğunu değil, ancak benim onlara inandığımı kanıtlar. Vico bunu söylerken inancın algılarımızın canlılığından başka birşey olmadığı konusunda Hume ile uyuşuyordu aslında. Bir tasarım ne denli yanlış olursa olsun, apaçık görünmesiyle bizi inandırabilir der Vico ve bunlar gerçekte uyduruk uslamlamayla ulaşılmış temelsiz kurmacalar olduğunda, inançlarımızı apaçık düşünmekten daha kolay birşey yoktur: yine Hume ile ilgili bir nokta. Vico, bize gereken şeyin bilinebileni bilinemeyenden ayıracak bir ilke, insan bilgisinin zorunlu sınırlarına ilişkin bir öğreti olduğunu ileri sürer. Bu, elbette, Vico'yu eleştirel deneyciliği Descartesçılığa yönelik başka ana saldırılara bir çıkış noktası oluşturacak olan Locke ile aynı çizgiye getirir.

Vico bu ilkeyi *verum et factum convertundur* (*) öğretisinde bulur; yani, birşeyi doğru olarak bilmenin ve onu yalnızca algılamanın tersine, anlayabilmenin koşulu, onu bilenin kendisinin yapmış olmasıdır. Bu ilkeye göre doğayı ancak Tanrı kavrayabilir, ama matematiği insan kavrayabilir, çünkü matematiksel düşüncenin nesneleri matematikçinin kurmuş olduğu kurmacalar ya da varsayımlardır. Her matematiksel düşünme bir *fiat* 'la başlar: ABC bir üçgen ve AB=AC *olsun*. Onun doğru bilgisini edinebilmemiz matematikçinin üçgeni bu istenç edimiyle yapmasından, üçgenin onun *factum* 'u olmasındandır. Bu, sözcüğün sıradan anlamıyla "idealizm" değildir. Üçgenin varlığı, bilinmesine bağlı değildir: nesneleri bilmek onları yaratmak değildir; tersine, yaratılmış olmadıkça hiçbirşey bilinemez ve bir aklın birşeyi bilip bilemeyeceği o şeyin nasıl yaratıldığına bağlıdır.

(*) Olgu ile hakikat biribirine dönüştürülür [Çev.]

*Verum-factum* ilkesinden, kesinlikle insan aklınca yapılmış birşey olan tarihin insan bilgisinin bir nesnesi olmaya özellikle uygun olduğu sonucu çıkar. Vico tarihsel süreci insanların dil, gelenek, hukuk, hükümet vb. dizgeleri kurup geliştirdiği bir süreç diye görür: yani tarihi insan topluluklarının ve onların kurumlarının tarihi olarak düşünür. Burada ilk kez tarihin konusunun ne olduğuna ilişkin modern bir tasarıma ulaşıyoruz. Ortaçağ için olduğu gibi, insanların ayrı ayrı eylemleri ile onları birarada tutan tanrısal plan arasında hiçbir karşıtlık yok; öte yandan, (Vico'nun özellikle ilgilendiği) ilkel insanın, başlattığı gelişmelerden ne çıkacağını önceden gördüğü yollu hiçbir ima yok; tarihin planı tümüyle insanın planıdır, kendi aşamalı gerçekleşmesine yönelik gerçekleşmemiş bir niyet biçiminde önceden var değildir. İnsan, Platon'un Tanrısının ideal bir model üzerinde dünyayı biçimlediği gibi insan topluluğunu biçimleyen Demiurgos'tur yalnızca; Tanrının Kendisi gibi, kendi tarihsel gelişmesinin toplu işleyişinde hem biçimi hem maddeyi var eden gerçek bir yaratıcıdır. İnsan topluluğunun dokusu içten yaratılır ve bundan ötürü bu dokunun her ayrıntısı insan aklınca fazlasıyla bilinebilir olan bir insan *factum* 'udur.

Vico burada hukuk ve dil gibi şeylerin tarihindeki uzun ve verimli araştırmalarının sonuçlarını verir bize. Bu araştırmaları Descartes'ın matematiksel ve fiziksel araştırmanın sonuçlarına yüklediği bilgi kadar kesin bilgiye götürmeye yatkın bulmuştur; bu bilginin nasıl doğduğunu, bu şeylerin geçmişteki insanlarca yaratıldığı süreci tarihçilerin kendi zihinlerinde yeniden kurabildiklerini söyleyerek dile getirir. Tarihçinin zihni ile incelemeye giriştiği nesne arasında bir çeşit önceden kurulmuş uyum vardır; ama bu önceden kurulmuş uyum, Leibniz'inkinin tersine, bir tansığa dayanmaz -tarihçiyi yapıp etmelerini incelediği insanlarla birleştiren ortak insan doğasına dayanır.

Tarih karşısındaki bu yeni tutum Descartesçılığa derinden karşıydı, çünkü Descartesçı dizgenin tüm yapısı tarih dünyasında görülmeyen bir sorunla belirleniyordu: kuşkuculuk sorunu, tasarımlar ile şeyler arasındaki ilişki sorunu. Doğa biliminin yöntemi konusunda o zaman Fransa'da yaygın olan kuşkucu bakışla yola çıkan Descartes'ın, gerçekten maddî dünya diye birşeyin varolduğundan emin olması gerekiyordu. Vico'nun tasarladığı tarih için böyle bir sorun olamazdı. Kuşkucu bakış olanaksızdı. Vico'ya göre, tarih geçmiş olarak geçmişle ilgili değildir. Herşeyden önce içerisinde yaşadığımız halihazırdaki toplumla, çevremizdeki insanlarla paylaştığımız adetlerle ve geleneklerle ilgilidir. Bunları incelemek için

gerçekten varolup olmadıklarını sormamız gerekmez. Sormanın hiçbir anlamı yoktur. Descartes ateşe bakarken, kendi ateş tasarımından ayrı gerçek bir ateş de var mı diye soruyordu kendi kendine. Vico için, gününün İtalyancası gibi birşeye bakarken, buna koşut bir soru ortaya çıkamazdı. Böyle bir tarihsel gerçeklik tasarımı ile gerçekliğin kendisi arasındaki ayırım anlamsız olurdu. İtalyanca tamı tamına onu kullanan insanların düşündüğü şeydir. Tarihçi için insanın bakışı en son bakıştır. Tanrının İtalyanca hakkında ne düşündüğü, tarihçinin sormaması gereken, yanıtlayamayacağını bildiği bir sorudur. Kendinde şeyi aramak boş olduğu kadar anlamsızdır da. Descartes da, ahlâk konusundaki kuralının, içerisinde yaşadığı ülkenin yasalarını ve kurumlarını kabul etmek ve davranışını çevresinde ortak olarak kabul gördüğünü düşündüğü en iyi kanılara göre ayarlamak olduğunu söylerken bunu yarı yarıya kabul ediyordu: yani bireyin bu şeyleri kendi kendine *a priori* kuramayacağını, onları içerisinde yaşadığı topluma özgü tarihsel olgular olarak tanıması gerektiğini kabul ediyordu. Descartes'ın, metafizik bir temele dayalı kendi davranış dizgesini kurabileceği zamanın geleceği umuduyla, bu kuralları yalnızca geçici olarak benimsediği doğrudur; ama o zaman hiç gelmedi; duruma bakılırsa gelemezdi de. Descartes'ın umudu *a priori* kurgulamanın olanakları konusunda savunduğu abartılı görüşlerin yalnızca bir örneğiydi. Tarih tasarımlar hakkındaki sorular ile olgular hakkındaki sorularını biribirinden ayırılamadığı bir bilgi türüdür; Descartes felsefesinin tüm sorunu da bu iki tip soruyu biribirinden ayırma sorunudur.

Vico'nun felsefî bakımdan temellendirilebilir bir bilgi biçimi olarak tarih anlayışıyla birlikte daha fazla gelişmeye yatkın bir tarihsel bilgi anlayışı gelmiştir. Tarihçi genel olarak tarihsel bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusunu yanıtladı mı, o zamana dek çözülemeyen tarihsel sorunların çözümüne girişebilir. Bu, tarihsel yöntem hakkında açık bir kavram oluşturarak ve yöntemin uyduğu kuralları ortaya koyarak yapılır. Vico uzak ve karanlık dönemlerin tarihi dediği şeyle, yani, tarihsel bilginin genişletilmesiyle özellikle ilgileniyordu; bu bağlamda da birtakım yöntem kuralları ortaya koydu.

İlkin, kimi tarih dönemlerinin başka dönemlerde yeniden ortaya çıkan her ayrıntısını renklendiren genel bir özelliği olduğunu savunuyordu; öyle ki, iki farklı dönem aynı genel özelliği taşıyabilirdi ve benzeşim yoluyla birinden ötekine çıkarımda bulunmak olanaklıydı. İkisini de kahramanlar dönemi diye bir tür adıyla andığı Yunan tarihinin Homeros dönemi ile Av-

rupa Ortaçağ'ı arasındaki genel benzerliği buna örnek gösteriyordu. Bunların ortak özellikleri savaşçı bir aristokrasi ile yönetilmeleri, bir tarım ekonomisi, bir türkü yazını, kişisel yiğitlik ve sadakat tasarımına dayalı bir ahlâk vb. idi. Dolayısıyla Homeros çağı hakkında Homeros'un bize anlattıklarından daha fazlasını öğrenmek için, Ortaçağ'ı incelememiz ve oradan öğrendiğimiz şeyi erken Yunanistan'a ne ölçüde uygulayabileceğimizi görmemiz gerekiyordu.

İkincileyin, bu benzer dönemlerin aynı sırayla yeniden olma eğilimi taşıdığını gösteriyordu. Her kahramanlık dönemini düşüncenin imgeleme, düzyazının şiire, sanayinin tarıma ve barışa dayalı bir ahlâkın savaşa dayalı bir ahlâka üstün geldiği bir klasik dönem izler. Bunun ardından da, yeni bir barbarlığa, ama imgeleme döneminin kahramanlık barbarlığından çok farklı bir barbarlığa doğru gerileme gelir; bu, düşüncenin, ama yaratıcı gücünü tüketmiş ve ancak anlamsız, yüzeysel, bilgiç ayırımlar ağı kuran bir düşüncenin egemen olduğu bir barbarlık, kendi üzerine düşünme barbarlığı dediği şeydir. Vico kendi döngüsünü bazan şöyle ortaya koyar: ilkin, tarihin kılavuz ilkesi kaba güçtür; sonra yiğit ya da kahramanca güç; sonra yürekli adalet; sonra parlak özgünlük; sonra kendine yönelik yaratıcı düşünme; son olarak da yaratılmış olanı yok eden bir çeşit mirasyedilik ve servet düşmanlığı. Ama sayısız istisnaları olan bu şemanın kabul edilmeyecek ölçüde katı olduğunun tamamen farkındadır.

Üçüncüleyin, bu döngülü hareket, tarihin değişmez aşamalar döngüsü içerisinde dönüp durması değildir; bir daire değil, bir sarmaldır; çünkü tarih hiçbir zaman kendini yinelemez, ama her yeni döneme, daha önce geldiğinden farklı bir biçimde döner dolaşır yine gelir. Bunun için, Ortaçağ'ın Hıristiyan barbarlığı, kendisini gözle görülür biçimde Hıristiyan ruhunun bir ifadesi yapan herşey bakımından, Homeros çağının çoktanrılı barbarlığından farklıdır. Bu nedenle, tarih her zaman yenilikler yarattığı için, döngü yasası geleceği önceden sezmemizi sağlamaz; bu da Vico'nun döngüyü kullanışını tarihte tam bir döngüsel hareket gören Yunan-Roma tasarımından (örneğin, Platon'da, Polybius'ta ve Machiavelli ile Campanella gibi Renaissance tarihçilerinde bulunan tasarımdan) ayırır ve çok önemli olduğunu daha önce söylediğim, tarihçinin hiçbir zaman kehanette bulunmadığı ilkesiyle aynı çizgiye gelir.

Ardından, Bacon'ın *Novum Organum*'undaki ilkeler gibi, tarihçinin her zaman kendini koruması gereken birtakım önyargıları sayarak devam eder Vico. Bu hata kaynaklarından beşini seçip ayırır:

1. Eskiçağ'a ilişkin ululaştırıcı görüşler, yani tarihçinin incelediği çağın refahını, gücünü, ululuğunu vb. abartmaya yönelik önyargılar. Vico'nun burada olumsuz olarak dile getirdiği ilke, geçmiş bir tarih dönemini incelemeye değer kılan şeyin, kendi başına alınan yapıp etmelerinin iç değeri olmayıp, tarihin genel akışıyla ilişkisi olduğu ilkesidir. Önyargı çok gerçek bir önyargıdır; örneğin ben Roma'daki taşra uygarlığıyla ilgilenen insanların, (arkeolojik kanıtlarla kanıtladığım gibi) Roma Londra'sının ancak yaklaşık 10.000-15.000 nüfusu olduğuna inanmaya son derece gönülsüz olduklarını düşünüyorum. Onlar daha çok 50.000-100.000 olduğuna inanacaklardır, çünkü Eskiçağ'a ilişkin ululaştırıcı görüşleri vardır.

2. Ulusların kendini beğenmişliği. Kendi geçmiş tarihiyle uğraşırken her ulusun onu en hoş renklerle boyamaktan yana bir önyargısı vardır. İngilizler için İngilizlerce yazılmış İngiltere tarihleri askerî başarısızlıklar konusunda ayrıntıya girmezler vb.

3. Bilginin kendini beğenmişliği. Bu, Vico'nun yorumladığı gibi, tarihçiye hakkında düşündüğü insanların bilim adamı, öğrenci ve genel olarak kendine dönük zekâsı olan insanlar olmaları bakımından kendisi gibi olduğunu varsaydıran özel bir önyargı biçimini alır. Akademik kafa ilgilendiği kişilerin de akademik kişiler olması gerektiğini sanır. Aslında Vico, tarihteki en etkili adamların en azından akademik kafalı olduklarını savunur. Tarihsel büyüklük ile kendine dönük zekâ pek ender olarak biraraya gelir. Tarihçinin kendi yaşamını yöneten değerler cetveli, onun baş karakterlerinin yaşamlarını yönetmiş olandan çok farklıdır.

4. Kökenler konusundaki ya da Vico'nun ulusların skolastik ardıllığı dediği şey konusundaki yanılgı. Bu hata, iki ulusun benzer bir tasarımı ya da kurumu olduğu zaman birinin bunu ötekinden öğrenmiş olması gerektiğini düşünmekten başka birşey değildir ve Vico bunun, insan aklının tasarımları başkasından öğrenmeksizin kendi kendine keşfedebilen özgür yaratıcı gücünü yadsımaya dayandığını gösterir. Tarihçileri bu yanılgıya karşı uyarmakta çok haklıdır. Aslında, Çin'in Japonya'ya, Yunanistan'ın Roma'ya, Roma'nın Gaul'e birşeyler öğretmiş olması gibi, bir ulusun bir başkasına öğrettiğinin kesin olduğu yerde bile, öğrenen değişmez bir biçimde ötekinin öğretmesi gereken şeyi değil, ancak önceki tarihsel gelişmesinin kendisini hazırladığı dersleri öğrenir.

5. Son olarak, eskilerin kendilerine daha yakın olan çağlar hakkında bizlerden daha bilgili olduğunu düşünme önyargısı var. Gerçekten, Vico'nun olmayan bir örnek alırsak, Kral Alfred çağının bilginleri Anglo-Sakson kaynakları hakkında bizim bildiğimizden daha az şey biliyorlardı. Vico'nun bu önyargıya karşı uyarısı çok önemlidir, çünkü olumlu yanından geliştirildiği zaman, tarihçinin bilgisi için kesiksiz bir geleneğe bağımlı olmadığı, ne olursa olsun bir gelenekten çıkarmadığı geçmiş bir çağın resmini bilimsel yöntemlerle yeniden kurabileceği ilkesi haline gelir. Bu, tarihin Bacon'ın anı dediği şeye, başka deyişle, yetkelerin ifadelerine bağımlı olduğunun açıkça yadsınmasıdır.

Vico olumsuz uyarılarla yetinmez; olumlu olarak, tarihçilerinin salt yetkelerinin ifadelerine güvenmeyi aşabilecekleri birtakım yöntemler göstererek devam eder. Gözlemleri bugünün tarihçisi için beylik gözlemlerdir, ama onun çağında devrim niteliğindeydi:

1. Dilsel incelemenin tarihe nasıl ışık tutabileceğini gösterir. Etimoloji bir halkın, dili oluşurken ne çeşit bir yaşam sürdüğünü gösterebilir. Tarihçi incelediği halkın tinsel yaşamını, tasarımlarını yeniden kurmayı amaçlar; sözcük dağarcıkları tasarım dağarcıklarının ne olduğunu gösterir; yeni bir tasarımı dile getirmek istediklerinde eski bir sözcüğü eğretilemeli olarak yeni bir anlamda kullanışları, yenisi oluşmadan önce tasarım dağarcıklarının ne olduğunu gösterir. Örneğin, *intellegere* ve *dissesere* gibi Latince sözcükler, Romalıların 'anlama' ve 'tartışma' sözcüklerini gereksindikleri zaman, tarımsal bir sözlükten 'hasat etme' ve 'tohum ekme' sözcüklerini nasıl ödünç aldıklarını gösterir.

2. Mitolojiyi de benzer bir biçimde kullanır. İlkel dinin Tanrıları onları icat eden halkın toplumsal yapısını dile getirmenin yarı şiirsel bir biçimini temsil eder. Örneğin, Yunan-Roma mitolojisinde Vico eskilerin ev yaşamının, iktisadî ve siyasal yaşamının bir temsilini görüyordu. Bu mitoslar, ilkel ve imgeleyici bir aklın, daha kendine dönük düşünceli hukuk ve ahlâk kuralları halinde dile getireceği şeyleri kendi kendine dile getirişiydi.

3. Rivayeti kullanma konusunda yeni (yeniliği bize tuhaf görünse de) bir yöntem önerir: rivayeti harfi harfine doğru saymak yerine, kırılma açısını bir ölçüde saptayabileceğimiz bir ortamdan geçerek çarpıtılmış olguların karmakarışık bir anısı sayma yöntemi. Bütün rivayetler doğrudur, ama hiçbiri

söylediği şeyi söylemek istemez; söylemek istediklerini keşfetmek için onları ne çeşit insanların icat ettiğini ve o çeşit insanların o çeşit şeyi söylemekle ne söylemek istemiş olacaklarını bilmemiz gerekir.

4. Bu yeniden yorumlamanın anahtarını bulmak için, belli bir gelişme aşamasındaki kafaların aynı tür ürünler yaratma eğiliminde olacaklarını aklımızda tutmamız gerekir. Yabanlar, her çağda ve her yerde kafaca yabandır; modern yabanları inceleyerek Eskiçağ yabanlarının nasıl olduklarını öğrenebiliriz ve böylece en uzak Eskiçağ tarihinin olgularını gizleyen yaban mitosları ile efsanelerini nasıl yorumlayacağımızı anlayabiliriz. Çocuklar da bir çeşit yabandır; çocukların korku masalları da aynı yönde yardımcı olabilir. Modern köylüler düşünmeyen ve imgeleyen kişilerdir; onların tasarımları da ilkel toplumun tasarımlarına ışık tutar vb.

Özetlersek: Vico iki şey yapmıştır. İlkin, onyedinci yüzyıl sonu tarihçilerince eleştirel yöntemde gerçekleştirilen ilerlemeyi sonuna kadar kullanmış; tarihsel düşünceyi yazılı yetkelere bağımlılıktan kurtarıp, sahiden özgün, bağımsız, bilimsel veri çözümlemesiyle tamamen unutulmuş hakikatleri yeniden ele geçirebilir hale getirmiş; böylece onun nasıl eleştirel olduğu kadar yaratıcı da olabileceğini göstererek bu süreci daha ileri bir aşamaya götürmüştür. İkincileyin, tarihsel yapıtındaki örtük felsefî ilkeleri, bilgi kuramına daha geniş bir yer isteyerek ve yaygın felsefî kanının darlığı ile soyutluğunu eleştirerek, Descartesçılığın bilimsel ve metafizik felsefesi üzerine misillemeye girişebileceği bir noktaya dek getirmiştir. Aslında çok fazla doğrudan etkisi olamayacak kadar önündeydi çağının. İki kuşak sonra, yani Alman düşüncesi onsekizinci yüzyıl sonunda Almanya'da yapılan tarihsel incelemelerin çiçeklenmesi sayesinde kendi hesabına onunkine benzer bir noktaya ulaşasıya, yapıtının olağanüstü değeri tanınmadı. Bu olunca, Alman bilginleri Vico'yu yeniden keşfettiler ve düşüncelerin ticaret malları gibi "sızma" ile değil, her ulusun gelişmesindeki belli bir aşamada kendisine gereken şeyi bağımsız olarak keşfetmesiyle yayıldığı konusunda onun öğretisini örnek alarak, kendisine büyük bir değer yüklediler.

## 8. *Descartesçılığa karşı: (ii) Locke, Berkeley ve Hume*

Descartesçılığa yönelik ikinci ve tarihsel sonuçlar getirmesi bakımından çok daha etkili bir saldırıya Hume'da doruğuna varan Locke

okulunca girişildi. Descartes'la zaten bilinçli bir karşıtlık içerisinde olmakla birlikte, bu okulun deneyciliğinin başlangıçta tarihsel düşünce sorunlarıyla bilinçli bir ilişkisi yoktu. Ama okul geliştikçe, ortaya koyduğu bakışın tarih yararına, ama ancak olumsuz bir anlamda, tarihi bilgi haritasından kovmuş olan Descartesçılığı yıkmak için kullanılabileceği yavaş yavaş açık hale geldi. Locke ile Berkeley, felsefî yazılarında tarihsel düşüncenin sorunlarıyla ilgili özel bir kaygı göstermezler (Locke'un kendi yöntemini "tarihsel açık yöntem" diye betimlemesi, Descartesçılığa karşı oluşu ile tarih incelemesi arasındaki ilişkiden habersiz olmadığını gösterse bile. Locke, *Essay*'inde, Giriş 2'de, bununla, amacının "anlığımızın sahip olduğumuz bu şeylerin kavramlarına nasıl ulaştığını açıklamak" olduğunu kastettiğini söyler. "Şeylere ilişkin kavramlarımızı" Locke tam olarak Vico'nun adetleri ve gelenekleri ele aldığı gibi ele alır; tasarımlar ile şeyler arasındaki ilişkiye değgin Descartesçı sorun, her durumda ortaya çıkması engellenmiş bir sorundur). Fransa'da, ilgileri kesin olarak tarihe yönelmiş Aydınlanma adamlarının, Voltaire ile Ansiklopedicilerin Locke felsefesini şevkle benimsemiş olmaları, bu felsefenin, önce kendini savunurken, sonra da Descartes geleneğine karşı saldırıya geçerken tarihsel düşünceye bir silâh olarak hizmet etmek üzere bir bakıma özel olarak düzenlenmiş olduğunu gösterir. Descartesçılığa başkaldırı aslında onsekizinci yüzyıl Fransız düşüncesinin başlıca olumsuz özelliğidir: başlıca olumlu özellikleri ise, ilkin artan tarihsel niteliği, ikincileyin Locke tipi felsefeyi benimsemesidir; bu üç özelliğin biribirine karşılıklı olarak bağlı olduğu da açıktır.

Locke felsefesinin ana sorunları kolayca sayılır. Eninde sonunda durumun, negatif olarak, felsefenin tarih yönünde yeniden yönlendirilmesine bir katkı olduğu açıktır sanırım.

1. Doğuştan tasarımların yadsınışı ve bilginin deneyden geldiğinin vurgulanışı.- Doğuştan tasarımlar anlayışı tarih dışı bir anlayıştır. Bütün bilgi doğuştan tasarımlarımızı belirtik kılmaktan ibaretse ve bütün böyle tasarımlar her insan aklında gücüllükler olarak bulunuyorsa, her olanaklı bilgi her insan varlığınca, kendi kendine ve kendi çabasıyla kuramsal olarak yeniden üretilebilir ve tarihin özel işi olan, bilgi bütününün biraraya getirilmesi işine gerek yoktur. Bütün bilgiler deneye dayalıysa, bilgi tarihsel bir ürün demektir; hakikat, Bacon'ın daha önce dile getirdiği gibi(1), zamanın

(1) *Novum Organum*, kit.I,LXXXIV,Aulus Gellius'tan alıntı, *Noctes Atticae*,XII.II

çocuğudur; en iyi bilgi, en olgun ve en zengin deneyimin ürünüdür.Böylece, tarihsel bilgi görüşü Locke'un *Essay*'inin ilk kitabında örtük olarak bulunur.

2. Tasarımlar ile şeyler arasında bulunduğu düşünülen uçuruma köprü kurmaya yönelik her savın yadsınışı, bilginin tasarımlarımız dışındaki bir gerçeklikle değil, tasarımlarımızın kendilerinin uyuşup uyuşmamasıyla ilgili olduğu öğretisine dayalı yadsıma.- Bu öğreti, fizik bilimine uygulandığında, açıkça aykırıdır, çünkü fizik biliminde tasarımlara indirgenemeyen birşeylerin bilgisini amaçlar gibiyizdir; ama, ahlâk, dil, hukuk, siyaset gibi insan kurumlarına ilişkin tarihsel bilgimize uygulandığında, aykırılıktan uzak olmakla kalmaz, daha önce gördüğümüz gibi, bu şeylere bakmanın en doğal yoludur.

3. Soyut tasarımların yadsınışı ve bütün tasarımların somut olduğunun vurgulanışı.- Bu -Berkeley, Locke'da örtük olarak bulunduğunu göstermiştir bunun-, matematik ile fiziğe uygulandığında aykırıdır, ama yine açıktır ki, bilginin yalnız soyut genellemelerden değil, somut tasarımlardan da oluştuğu düşüncesi, tarih hakkında düşünmenin doğal yoludur.

4. Mutlak hakikat ile kesinliğe zorunlu olarak uzak kalan, ama (Locke'un sözleriyle) koşulumuzun gerektirdiği kesinliğe ulaşabilen insan bilgisi anlayışı; ya da (Hume'un belirttiği gibi) aklın kuşku bulutlarını dağıtamaması, ama Doğanın kendisinin (insan doğamızın) o amaca yetmesi ve başka insanlar gibi yaşamak, konuşmak, eylemek için bize kılgın yaşamımızda mutlak bir zorunluluk saklaması.- Bu, matematik ile fizik sorunlarına Descartesçı bir yönelişe soğuk bir destektir, ama Locke'un koşulumuz dediği, insan işlerinin gerçek durumu ya da insanların yaşama konuşma ve eyleme biçimi dediği şeyle kesinlikle ilgili olan tarihsel bilgi için sağlam bir temeldir.

Sonra, İngiliz okulu, bir bütün olarak bunu yaptığının açıkça farkında olmasa da, felsefeyi tarih yönünde yeniden yönlendirir. Yine de, Hume bu durum karşısında öncellerinden daha az kördür. Böyle azimli ve derin bir düşünürün aşağı yukarı otuzbeş yaşında tarih uğruna felsefe çalışmalarını bırakmış olmasının bir anlamı olsa gerek. Sonraki ilgilerinin ışığında, onun felsefe yapıtlarına tarihe değiniler arayarak göz atarsak, böyle birkaç

değini buluruz; çok fazla değil, ama tarihin onu daha önce de ilgilendirdiğini, onun hakkında felsefî olarak düşündüğünü ve tarihin doğurduğu sorunları açıklığa kavuşturmak için kendi felsefî kuramlarının gücüne ilginç bir biçimde güven duyduğunu göstermeye hemen hemen yeter.

Bu değinilerden ikisini ele alacağım. İlkinde Hume'un, felsefesinin ilkelerini, onyedinci yüzyıl sonu bilginlerince ortaya konmuş yöntemlerin ruhuyla tasarlanan tarihsel bilgi durumuna uyguladığını görüyoruz:

"Caesar'ın Mart'ın onbeşinde senato binasında öldürüldüğüne inanıyoruz; bu olgu o olaya bu kesin zamanı ve yeri yüklemekte uyuşan tarihçilerin ortak tanıklığıyla saptanmıştır. Burada ya belleğimizde ya da duyularımızda bulunan birtakım işaratler ve harfler var; birtakım tasarımların işaretleri olarak kullanıldığını anımsadığımız işaretler; bu tasarımlar da ya o eylemde doğrudan doğruya hazır bulunmuş olup tasarımları doğrudan doğruya eylemin varlığından alanların zihinlerindeydi ya da olayların görgü tanığı ve seyircisi olan kişilere ulaşasıya görülür bir biçimde ilerleyerek, başkalarının tanıklığından ve yine bir başka tanıktan alınmıştır. Bütün bu uslamlama zincirinin ya da neden etki bağlantısının ilk başta görülen ya da anımsanan bu işaretlere ya da harflere dayandığı ve belleğin ya da duyuların yetkesi olmasa tüm uslamlamamızın düşsel ve temelsiz olacağı açıktır." (1)

Burada tarihçinin verileri kendisine doğrudan algıyla veriliyor, bunlar Hume'un izlenim dediği şeyler; önünde gerçekten birtakım belgeler görüyor. Soru şu: Bu izlenimler Caesar'ın belli bir zaman ve yerde öldürüldüğüne inanmasına niye neden oluyor? Hume'un yanıtı kolay: bu görülür işaretlerin birtakım tasarımları çağrıştırması belleğimizin tanıklık ettiği bir olgu sorunudur; çağrışım değişmez olunca, başlangıçta o sözcükleri kağıda işlemiş olan insanların onlara bizim vereceğimiz anlamı verdiklerine inanırız; böylece de onların, doğru olduğunu varsayarak, söyledikleri şeye, yani Caesar'ın o zaman ve yerde öldüğünü sahiden görmüş olduklarına inandıklarına inanırız. Hume tarihsel bilginin tanıklığa dayalı bir ussal inançlar dizgesi olduğunu göstermiş olsaydı hoşnut olacak olan bir onsekizinci yüzyıl tarihçisinin gözündeki tarih sorunu için doyurucu bir çözümdür bu. Filozof, Hume'un yaptığı gibi, başka hiçbir bilgi çeşidinin bir ussal inançlar dizgesinden fazla birşey olmadığını göstermeye girişebilseydi, tarihe bilgi haritasında bir yer isteği haklı bulunurdu.

(1) *Treatise of Human Nature*, kit.I, böl.III, 4

İkincileyin, Hume çağdaş felsefî düşüncenin tarihsel bilginin geçerliğine kuşku düşürdüğünün tamamen farkındaydı ve özellikle kendi ilkeleriyle desteklenme hakkını (Hume'un düşündüğü gibi, haksız olarak) iddia edebileceği için, eldeki uslamlamayı çürütmek için yolundan sapar:

"Milyonlarca neden ve etkiden, hemen hemen ölçülmez uzunlukta bir uslamlamalar zincirinden geçirmeden emin olabileceğimiz hiçbir Eskiçağ tarihi konusu olmadığı açıktır. Olgunun bilgisinin ilk tarihçiye gelmeden önce bir sürü ağızdan geçmiş olması gerekir; yazıya geçirdikten sonra da, her yeni kopya, öncekiyle bağlantısı ancak deney ve gözlemle bilinen yeni bir nesnedir. Belki bunun için, deminki uslamlamadan bütün Eskiçağ tarihinin kanıtlarının, nedenler zinciri daha da büyük bir uzunluğa doğru çoğalıp ilerlediği için, şimdi kaybolmuş olması gerektiği sonucu çıkarılabilir." Hume bunun sağduyuya aykırı olduğunu ileri sürerek devam eder: Eskiçağ tarihinin kanıtları salt uzunluktan ötürü eksilmez. Çözüm şudur: "halkalar sayısız olsa da ... hepsi aynı türdendir ve basımcıların ya da yazmacıların sadakatine bağlıdır ... Adımlarda hiçbir farklılık yoktur. Birini bilince, hepsini biliriz; birini yapınca da geri kalan konusunda hiçbir tereddütümüz yoktur." (1)

Böylece görüyoruz ki, Hume, daha yirmisinde, *Treatise* 'i yazdığı zaman, tarihsel düşüncenin sorunları üzerine düşünmüş, ona yöneltilen Descarteşçı itirazların geçersiz olduğuna karar vermiş ve kendi görüşüyle bu itirazları çürüttüğü, tarihi en azından bir başka biliminki kadar sağlam bir taban üzerine yerleştirdiği bir felsefe dizgesine ulaşmış. Tüm felsefesine tarihsel düşüncenin akla dayalı bir savunusu diyecek kadar ileri gitmeyeceğim, ama kuşkusuz onu örtük olarak üstlenmiş birşey olduğunu söyleyeceğim; ayrıca bana öyle geliyor ki, felsefî yapıtını bitirip kendi kendine orada neyi hallettiğini sorduğu zaman, haklı olarak her halde hallettiği birşeyin; tarihin meşru ve geçerli bir bilgi tipi olduğunun, gerçekleştirebileceğinden daha fazlasını vaat etmediği için değil, kuşkulu metafizik varsayımlara bağlı olmadığı için birçok başkasından aslında daha meşru olduğunun tanıtlanması olduğunu söyleyebilirdi. Varsaydığı genel kuşkuculukta en çok ceza gören bilimler iddiaları en dogmatik ve en mutlak olanlardı; onun felsefî eleştiri kasırgası, her türlü düşünceyi doğal ve ussal inanç durumuna getirirken, ancak o koşulla yerine getirilebilen bir

(1) *ibid.*, 13.

düşünce tipi olan tarihin dokusunu zarar vermeden bıraktı. Yine de, Hume, felsefesinin tarih üzerindeki tam etkisinin bilincinde değildi ve bir tarih yazarı olarak, felsefî ilkeleriyle gerçekte tamamen tutarsız olan insan doğasına ilişkin tözcü bir görüşten ötürü, Aydınlanma adamları gibi, bilimsel tarihten alıkonmuştur ve onlarla bir tutulur.

## 9. *Aydınlanma*

Tarihsel yapıtıyla Hume ve onun bir parça daha yaşlı çağdaşı Voltaire yeni bir tarihsel düşünce okulunun başında bulunuyorlardı. Onların ve onları izleyenlerin yapıtı Aydınlanma'nın tarih yazımı diye tanımlanabilir. Aydınlanma'dan, *Aufklärung* 'dan, onsekizinci yüzyıl için çok ıralayıcı olan, insan yaşamı ile düşüncesinin her yanını laikleştirme çabası anlaşılır. Bu yalnızca kurumsal dinin gücüne karşı değil, dine karşı bir başkaldırıydı. Voltaire kendini *Ecrasez l'infâme* (*) mottosuyla Hıristiyanlığa karşı açılan bir savaşın önderi olarak görüyordu. *L'infâme* burada insan yaşamında geri ve barbarca olan şeyin bir işlevi diye tasarlanan bâtıl inanç, din demekti. Bu hareketin altında yatan felsefî kuram, birtakım zihinsel etkinlik biçimlerinin, zihin olgunluğa erdiği zaman yok olacak ilkel biçimler olduğuydu. Vico'ya göre, şiir yaban ya da çocuksu aklın kendini dile getirdiği doğal biçimdir; en güzel şiirin barbarlık ya da kahramanlık çağlarının şiiri, Homeros'un ya da Dante'nin şiiri olduğunu ileri sürer; insan geliştikçe, akıl imgeleme ve tutkuya baskın çıkar ve şiirin yerini düzyazı alır. Vico, kendi yaşantısını kendine sunmanın şiirsel ya da salt imgeleyici biçimi ile düzyazılı ya da salt ussal biçimi arasına bir üçüncüsünü, mitosal ya da yarı imgeleyici biçimi koydu. Bu, yaşantının tümünü dinsel bir yoruma sokan gelişme aşamasıdır. Böylece Vico, sanatı, dini ve felsefeyi insan zihninin kendi kendine tüm yaşantısını anlatmasının ya da dile getirmesinin üç farklı biçimi olarak düşünür. Bunlar barış içerisinde yan yana yaşayamazlar; biribiriyle ilişkileri belirli bir düzen içerisindeki diyalektik ardardalık ilişkisidir. Bu demektir ki, yaşam karşısındaki dinsel bir tutum ussal ya da felsefî bir tutumla izlenmeye yazgılıdır.

Ne Voltaire ne Hume bilinçli olarak böyle bir kuram dile getirmemişti. Ama böyle bir kuram dikkatlerine sunulsaydı, onu kabul eder, ken-

(*) "Vurun kahpeye!" [Çev.]

dilerini ve meslektaşlarını insanlık tarihinin dinsel çağını sahiden sona erdiren ve dinsel olmayan ussal bir çağ açan bu etkinlikle bir tutarlardı. Bununla birlikte, din karşısındaki polemikçi tutumları insanlık tarihinde dinin yerine ilişkin böyle bir kuramdan destek alacak ölçüde şiddetli ve tek yanlıydı. Onlar için din her türlü olumlu değerden yoksun birşeydi, onu insan kitlesi üzerindeki egemenliğine hizmet etsin diye icat etmiş olan -öyle düşünüyorlardı her halde- ve rahipler denen insanlar sınıfının ilkesiz ve çıkarcı ikiyüzlülüklerinden gelen tam bir hataydı. Din, rahip, Ortaçağ, barbarlık gibi terimler bu kişiler için, Vico için olduğu gibi, belirli bir anlamı olan tarihsel, felsefî ya da sosyolojik terimler değil, sırf sövgü terimleriydi: Kavramsal değil, duygusal bir anlamları vardı. "Din" ya da "barbarlık" gibi bir terim kavramsal bir anlam kazanır kazanmaz, böyle bir adın getirdiği şeyin insanlık tarihinde olumlu bir işlevi olan birşey olarak görülmesi, bundan ötürü de bir kötülük ya da hata olarak değil, kendine özgü yerinde kendine özgü değeri olan birşey olarak görülmesi gerekir. İnsanlık tarihine ilişkin sahiden tarihsel bir görüş o tarihteki herşeyi kendi *raison d'être* 'i olan ve onu bütünüyle akıllarıyla yaratmış insanların gereksinimlerine hizmet etmek için varolan birşey diye görür. Tarihteki bir aşamayı hepten usdışı diye düşünmek ona bir tarihçi gibi değil, bir siyasetçi, polemikçi, bir risale yazarı gibi bakmaktır. Bu bakıma, Aydınlanma'nın tarihsel bakışı sahiden tarihsel değildi; ana dürtüsü bakımından, polemikçi ve tarih dışıydı.

Bu nedenle, Voltaire ile Hume gibi yazarlar tarihsel araştırma yöntemlerini geliştirmek için pek az şey yaptılar. Önceki kuşakta Mabillen, Tillemont ve Bollandistler gibi adamlarca bulunan yöntemleri devraldılar ve bu yöntemleri bile gerçek bir bilimsel ruhla kullanmadılar. Tarih ile tarih adına, karanlık ve uzak dönemlerin tarihini yeniden kurma işini ısrarla sürdürme adına yeterince ilgilenmiyorlardı. Voltaire onbeşinci yüzyılın kapanışından önceki olaylar hakkında güvenle temellendirilmiş hiçbir tarihsel bilgiye ulaşılamayacağını açıkça ilân ediyordu; Hume'un *History of England* 'ı aynı döneme, Tudorlar çağına gelesiye çok küçük, taslak bir çalışmaydı. İlginin modern dönemle sınırlanmasının gerçek nedeni, akla ilişkin dar anlayışlarıyla, kendi gözlerinde insanlık tarihinin ussal olmayan dönemlerinde olanlara hiçbir yakınlık duymamaları, bundan ötürü de iç yüzünü kavrayamamalarıydı; tarihle ilgilenmeye ancak tarihin kendilerininkine benzer bir modern ruhun, bilimsel bir ruhun tarihi olmaya başladığı noktada başladılar. İktisadî terimlerle, aydınlanmış despotluk ruhu

demekti bu. Kurumların, kendi tarihsel gelişmesi içerisinde bir halkın ruhunca yaratılmış olduğu konusunda hiçbir kavramları yoktu; o kurumları, zekî düşünürlerin bulduğu ve böylece insan kitlelerini aldattığı ilginçlikler, ustalıklar diye tasarlıyorlardı. Rahiplik sanatından gelen din tasarımları, anladıkları tek ve aynı ilkenin, uygun olmadığı bir tarih aşamasına uygulanmasıydı yalnızca.

Dar anlamıyla Aydınlanma, temelde dine karşı polemikçi ve olumsuz bir hareket, bir savaş olarak, hiçbir zaman kaynağından daha yukarı çıkmadı ve Voltaire onun en iyi, en iralayıcı anlatımı olarak kaldı. Ama özgün yapısını yitirmeden çeşitli yönlerde gelişti. İnsan yaşamının aslında kör, usdışı bir iş olduğu ve hep de öyle olmuş olduğu düşüncesine dayalı olduğu halde, içerisinde iki dolaysız gelişmenin tohumlarını taşıyordu: geçmiş tarihi usdışı güçlerin oyunu olarak gösterecek olan bir geriye bakış ya da daha tam bir tarihsel gelişme ve aklın egemenliğinin yerleştirileceği bir mutluluk çağı yaratmayı uman, bunun için çabalayan bir ileriye bakış ya da daha pratik veya siyasal bir gelişme.

(a) İlk eğilimin örnekleri olarak, Montesquieu ile Gibbon'u anabiliriz. Montesquieu'nün farklı uluslar ve farklı kültürler arasındaki farklılıkları kavrama becerisi vardı, ama bu farklılıkların temel yapısını yanlış anlıyordu. Onların tarihini insan aklına başvurarak açıklamak yerine, bu tarihin iklim ve coğrafyadaki farklılıklardan ileri geldiğini düşünüyordu. Başka deyişle, insan doğanın bir parçası diye görülüyor ve tarihsel olayların açıklaması, doğa dünyasının olgularında aranıyor. Tarih böyle tasarlandığında, kurumların kendi gelişme akışı içerisindeki insan aklının özgür buluşları olarak değil, doğal nedenlerin zorunlu etkileri olarak göründüğü bir çeşit doğal insan tarihi ya da antropoloji haline gelecektir. Montesquieu aslında insan yaşamını, bitkilerin yaşamından başka türlü değil, coğrafya ve iklim koşullarının bir yansıması olarak tasarlıyordu; bu demektir ki, tarihsel değişmeler tek ve değişmez birşeyin, insan doğasının farklı uyarıcılara farklı tepki gösterme biçimleridir yalnızca. İnsan doğasına ve eylemine ilişkin bu yanlış anlayış, Montesquieu'nünki gibi, bir uygarlığın özelliklerini coğrafî olgulara dayanarak açıklamaya çalışan bir kuramdaki gerçek kusurdur. Elbette, bir kültürle onun doğal çevresi arasında sıkı bir ilişki vardır: ama yapısını belirleyen şey kendi başlarına o çevrenin olguları değil, insanın onlardan çıkarabildiği şeylerdir; o da nasıl bir insan olduğuna bağlıdır. Montesquieu, bir tarihçi

olarak, eleştiriden son derece uzaktı; ama insanın çevresiyle ilişkisini (o ilişkinin yapısını yanlış taşarlamış olsa bile) ve kendi gözünde siyasal kurumların temelinde yatan iktisadî etkenleri vurgulayışı, yalnız kendi için değil, tarihsel düşüncenin gelecekteki gelişmesi için de önemliydi.

Tipik bir aydınlanma tarihçisi olan Gibbon, tarihi insan bilgeliğinin sergilenişinden ibaret birşey diye tasarlayacak ölçüde, bütün bunlarla uyuşuyordu; ama Gibbon olumlu ilkesini, Montesquieu için, galiba, insan bilgeliğinin yerine geçen ve insanın kendi kendine yaratamadığı toplumsal örgütlenmeleri onun için yaratan doğa yasalarında bulacak yerde, tarihin itici gücünü insanın kendi usdışılığında bulur ve anlatısı barbarlığın ve dinin zaferi dediği şeyi sergiler. Ama böyle bir zaferin olabilmesi için, önce bu usdışılığın yeneceği birşey olması gerekir; böylece Gibbon anlatısının başlangıcını insan aklının mutlu bir dünyaya, Antonine dönemine egemen olduğu bir altın çağa yerleştirir. Geçmişteki bir altın çağ anlayışı Gibbon'a Aydınlanma tarihçileri arasında daha özel bir yer verir ve onu bir yandan öncellerine, Renaissance insancılarına, bir yandan da ardıllarına, onsekizinci yüzyıl sonundaki Romantiklere benzetir.

(b) Altın çağın yakın bir gelecekte bulunduğunun düşünüldüğü ileriye bakan görünümü bakımından, bu hareket Cordercet'yle resmedilebilir. Condercet'nin Fransız Devrimi sırasında, hapisanede infaz beklerken yazdığı *Esquisse d'un Tableau des progrès de l'esprit humain* adlı kitabı, tiranlarla kölelerinin, rahiplerle alıklarının ortadan kalkacağı ve insanların yaşam ve özgürlük tadıyla, mutluluk arayışıyla ussal bir biçimde davranacağı ütopyalı bir gelecek umar.

Verilen örneklerden de açıktır ki, Aydınlanma'nın tarih yazımı, 'aydınlanma' sözcüğünün düşündürdüğünü aşacak ölçüde vahiylidir. Bu yazarlara göre, tarihin merkez noktası modern bilimsel ruhun doğuşudur. Ondan önce herşey bâtıl inançtı, karanlık, hata ve sahtekârlıktı. Bunların da tarihi olamaz; tarihsel incelemeye değmez oldukları için değil yalnızca, içlerinde ussal ya da zorunlu bir gelişme olmadığı için; onların öyküsü, bir alığın anlattığı, hiçbir anlamı olmayan, gürültü patırdı dolu bir masaldır.

Ne ki, dönüm noktası konusunda, yani modern bilimsel ruhun kökeni konusunda, bu yazarların tarihsel kökenlere ya da süreçlere ilişkin bir kavramları olamazdı. Saf akıl saf akıldışından doğamaz. Birinden ötekine götüren bir gelişme olamaz. Bilimsel ruhun doğuşu, Aydınlanma'nın gözünde,

olayların önceki akışıyla hazırlanmamış, böyle bir etkiye uygun olabilecek bir nedenle yol açılmamış tam bir tansıktı.Onların tarihteki en önemli olay diye gördükleri şeyin tarihsel olarak açıklanamayışının ya da yorumlanamayışının elbette bir anlamı vardı; genel bir biçimde, tarihsel nedenliliğe ilişkin doyurucu bir kuramları olmadığı ve ne olursa olsun birşeyin kökenine ya da türeyişine ciddî ciddî inanamadıkları anlamına geliyordu. Dolayısıyla, tüm tarihsel yapıtlarında nedenlere ilişkin açıklamaları inanılmaz ölçüde yüzeyseldir. Örneğin Avrupa'daki Renaissance'ın İstanbul'un düşüşünden ve bunun ardından yeni adamlar aramak üzere bilim adamlarının kovuluşundan ileri geldiği yollu garip tasarımı icat edenler bu tarihçilerdi; bu tutumun tipik bir ifadesi de, Pascal'ın, Kleopatra'nın burnu daha büyük olsaydı tüm dünya tarihi farklı olurdu biçimindeki sözüdür -yani gerçek açıklama umutsuzluğu içerisinde, en büyük etkiler için en sudan nedenlere razı olan tarihsel yöntemin iflasının tipik ifadesi. Gerçek tarihsel nedenlerin keşfedilemeyişi, kuşkusuz Hume'un herhangi iki olay arasında hiçbir bağlantı algılayamadığımızı söyleyen nedensellik kuramıyla bağlantılıdır.

Aydınlanma'nın tarih yazımını betimlemenin belki de en kestirme yolu, onun onyedinci yüzyıl sonu Kilise tarihçilerince bulunmuş tarihsel araştırma anlayışını devraldığını ve onu bile bile kiliseden yana kullanacak yerde, bile bile kiliseye karşı bir ruhla kullanarak, asıl sahiplerine karşı yönelttiğini söylemektir. Tarihi propaganda düzeyinin üzerine yükseltmek için hiçbir çaba gösterilmemişti; tersine, o yanı güçlendirildi, çünkü akıldan yana savaş hâlâ kutsal bir savaştı; Montesquieu ise, Voltaire'in kafasız kişiler için yazan bir manastır tarihçisi olduğunu belirttiğinde (1), taşı gediğine koyuyordu. Aynı zamanda, bu dönemin tarihçileri birtakım önemli ilerlemeler de göstermişlerdir. Hoşgörüsüz ve anlayışsız olsalar da, hoşgörü için döğüşüyorlardı. Bir halkın ruhunun yaratıcı gücüne değerini vermeseler de, yönetim açısından değil, uyruk açısından yazıyor ve dolayısıyla, sanatların ve bilimlerin, sanayinin, ticaretin ve genel olarak kültürün tarihine hepten yeni bir önem kazandırıyorlardı. Nedenleri arayışları bakımından yüzeysel olsalar

(1)"Voltaire ..... est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent"(*) (*Pensées diverses* in *Oeuvres* , Paris, cilt II, s.427).

(*)"....Voltaire ele aldıkları konu uğruna değil, tarikatlerine şan olsun diye yazan rahipler gibidir. Voltaire manastırının üyeleri için yazar."(Çev.)

da, hiç değilse onları arıyor ve böylece örtük bir biçimde tarihi (Hume'a karşın) bir olayın zorunlu olarak bir sonrakine götürdüğü bir süreç olarak tasarlıyorlardı. Bir bakıma, düşüncelerine kendi dogmalarını yıkmaya ve sınırladıklarını aşmaya yönelik bir maya çalınmıştı. Yapıtlarının yüzeyi altında çok derinlerde, aydınlanmış despotların istenciyle ya da aşkın bir Tanrının katı planlarıyla değil, kendinden gelen bir zorunlulukla, akıl dışının aklın yalnızca kılık değiştirmiş bir biçimi olduğu içkin bir zorunlulukla gelişen bir süreç olarak tarihsel süreç anlayışı yatar.

## 10. *İnsan doğasının bilimi*

Bu bölümün 1'inde, Hume'un ruhsal töze saldırısının bilimsel tarihin felsefî habercisi olduğunu, çünkü Yunan-Roma düşüncesindeki tözcülüğün son izlerini yok ettiğini belirtmiştim. 8'de de, Locke ile izleyicilerinin, tam olarak bilincinde olmasalar da, felsefeyi tarih yönünde nasıl yönlendirdiklerini gösterdim. Onsekizinci yüzyıl tarihinin felsefî devrimin tüm semeresini alarak bilimsel olmasını engelleyen, Aydınlanma'nın bir insan doğası bilimi arayışında örtük olarak bulunan, farkedilmemiş bir tözcülük kalıntısıydı. Tıpkı Eskiçağ tarihçilerinin Romalı karakterini, örneğin, hiçbir zaman meydana gelmemiş, hep varolmuş ve hep aynı kalmış birşey olarak tasarlamaları gibi, bütün gerçek tarihin insanlık tarihi olduğunu kabul eden onsekizinci yüzyılın tarihçileri de insan doğasını dünyanın yaratılışından beri tam olarak kendilerinde olduğu gibi varolmuş sayıyorlardı.İnsan doğası tözsel bir biçimde, duragan ve kalıcı birşey diye, tarihsel değişmelerin ve bütün insan etkinliklerinin akışının altında yatan değişmez bir öz diye tasarlanıyordu. Tarih hiçbir zaman kendini yinelemiyordu ve insan doğası sonsuza dek değişmeden kalıyordu.

Bu sayıltı, gördüğümüz gibi Montesquieu'de bulunur, ama aynı zamanda, daha önceki dönemlerden söz etmezsek, onsekizinci yüzyılın bütün felsefî yapıtının temelinde yatar. Descartes'ın doğuştan tasarımları, insan zihni için her yerde ve her zaman doğal olan düşünme biçimleridir. Locke'daki insan anlığı, çocuklarda, geri zekâlılarda ve yabanlarda az gelişmiş olsa da, her yerde aynı olduğu varsayılan birşeydir. Görü olarak uzay ve zamanın, anlık olarak Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük tasarımlarının kaynağı olan Kant'ın aklı salt bir insan aklıdır, ama Kant onun varolan ya da varolmuş olan tek insan aklı türü olduğunu tartışmasız varsayar. Hume gibi kuşkucu bir düşünür bile, daha

önce çıtlattığım gibi, bu sayıltıyı kabul eder. *Treatise of Human Nature* 'ının Girişinde "bütün bilimlerin az ya da çok insan doğasıyla bir ilişkisi vardır ve herhangi bir bilim ondan ne denli uzak görünürse görünsün, eninde sonunda şu ya da bu yanıyla ona döner" diyerek yapıtının tasarısını açıklar. "*Matematik, Doğa Felsefesi* ve *Doğal Din* bile" (yani üç Descartesçı bilim, matematik, fizik ve metafizik) "bir ölçüde İNSAN bilimine bağlıdır: çünkü temellerinde insanların bilgisi vardır ve onların güçleri, onların yetkileriyle yargılanırlar." Dolayısıyla, "insan bilimi", yani "uslamlama yetisinin işlemlerini ve ilkelerini", "zevklerimizi ve duygularımızı", "toplumda biraraya gelmiş insanları" soruşturan bilim, "bütün öteki bilimlerin tek sağlam temelidir."

Bütün bunlarda, Hume felsefî yapıtında çözümlediği insan doğasının onsekizinci yüzyıl başındaki bir Batı Avrupalının doğası olduğu ve aynı işe son derece farklı bir zamanda ve yerde girişilse son derece farklı sonuçlar çıkacağı konusunda en küçük bir kuşku belirtisi göstermez. Uslamlama yeti*miz*in, zevkleri*miz*in, ve duygular*ımız*ın vb., bütün tarihsel değişmelerin altında yatan ve onları belirleyen, son derece yetkin bir biçimde tekbiçimli ve değişmez birşey olduğunu her zaman varsayar. Daha önce belirttiğim gibi, ruhsal töz tasarımına saldırısı başarılı olsaydı, katı, kalıcı ve tekbiçimli birşey olarak bu insan doğası anlayışını yıkması gerekirdi; ama böyle birşey yapmadı, çünkü Hume ruhsal töz tasarımının yerine belirli biçimlerde tasarımları çağrıştıran değişmez eğilimler tasarımını koymuştu ve bu çağrışım yasaları bir töz kadar tekbiçimli ve değişmezdi.

Hume'un ruhsal tözü kaldırışı, bir zihnin ne olduğunu ne yaptığından hiç ayırmamak gerektiği ve dolayısıyla bir zihnin doğasının onun düşünme ve eyleme biçiminden başka birşey olmadığı ilkesinin ortaya konması demek oluyordu. Zihinsel töz kavramı böylece zihinsel süreç kavramı içerisinde çözeltiliyordu. Ama bu kendi içinde tarihsel bir zihin anlayışını zorunlu kılmadı, çünkü her süreç tarihsel süreç değildir. Bir süreç ancak kendi yasalarını yarattığı zaman tarihseldir ve Hume'un zihin kavramına göre, zihinsel süreç yasaları başlangıcından beri hazırdır ve değişmez. Zihni kendi etkinliğinin geliştiği gibi, yeni biçimlerde düşünmeyi ve eylemeyi öğrenen birşey olarak düşünmemiştir. Bu yeni insan doğası biliminin, başarıyla gerçekleştirilseydi, sanatlarda ve bilimlerde daha fazla ilerlemeye götüreceğini ise kesinlikle düşünmüştü; ama zihnin doğasını değiştirerek değil -bunun olanaklı olduğunu hiç ima etmez-, yalnızca onun hakkındaki anlayışımızı

geliştirerek.

Felsefî bakımdan, bu anlayış çelişikti. Daha iyi anlamaya başladığımız şey kendimizinkilerden başka birşeyse, örneğin maddenin kimyasal özellikleri ise, bizim onun hakkındaki geliştirilmiş anlayışımız şeyin kendisini kesinlikle geliştirmez. Öte yandan, daha iyi anladığımız şey kendi anlığımız ise, *o* bilimdeki bir gelişme yalnız onun öznesinde değil, aynı zamanda nesnesinde bir gelişmedir. İnsan anlığı hakkında daha doğru düşünmeye başlayarak kendi anlığımızı geliştirmeye başlarız. Dolayısıyla, insan doğası biliminin tarihsel gelişmesi insan doğasının kendisinde bir gelişme demektir.

Bu, onsekizinci yüzyıl filozoflarının gözünden kaçmıştı, çünkü zihin bilimi konusundaki izlenceleri yerleşik doğa bilimleri benzeşimine dayalıydı ve iki durum arasında tam koşutluk bulunmadığını farkedememişlerdi. Bacon gibi insanlar, doğaya ilişkin gelişmiş bilginin bize doğa üzerinde gelişmiş bir güç vereceğini belirtmişlerdi ve bu pek doğruydu. Örneğin kömür katranının kimyası anlaşıldı mı artık atılmaz, boyanın, sakızın ve başka ürünlerin hammaddesi olur; ama bu kimyasal keşiflerin yapılması kömür katranının ya da onun ürünlerinin yapısını kesinlikle değiştirmez. Doğa olduğu gibi kalır ve biz onu anlayalım anlamayalım, aynıdır. Bunu Berkeley'in diliyle söylersek, doğayı olduğu şey yapan bizim düşüncemiz değil, Tanrının düşüncesidir; doğayı bilmeye başlayınca yeni birşey yaratmıyoruz, yalnızca Tanrının düşüncesini kendi kendimize yeniden düşünüyoruz. Onsekizinci yüzyıl filozofları, zihnin doğa denen şeye benzerliği konusundaki anlayışlarını dile getirmek için, insan doğası dedikleri zihnimiz hakkındaki bilgiye de tamı tamına aynı ilkelerin uyduğunu varsayıyorlardı. İnsan doğasını, hakkında ne kadar çok ya da ne kadar az bilirsek bilelim, tamı tamına doğanın olduğu halde kalması gibi, olduğu halde kalan birşey diye düşünüyorlardı. Bir doğru orantı biçiminde konabilecek yanıltıcı bir ilkeyi sorgusuz sualsiz varsayıyorlardı: doğanın bilgisi : doğa : : zihnin bilgisi : zihin. Bu sayıltı tarih anlayışlarını şu iki biçimde fena halde çarpıtıyordu:

(1) İnsan doğasını değişmez sayarak, insan doğasının kendisine ilişkin bir tarih anlayışına ulaşmayı kendileri için olanaksız kıldılar; çünkü böyle bir anlayış, insan doğasının değişmez değil, değişebilir olduğunu öngörür. Onsekizinci yüzyıl evrensel bir tarih, insanın bir tarihini istiyordu: ama insanın gerçek tarihi insanın nasıl olduğu şey olduğunun tarihi olur, bu da insan doğasını gerçekte onsekizinci yüzyılda varolan insan doğası olarak, bir tarih-

sel sürecin ürünü olarak düşünmeyi getirirdi; oysa insan doğası böyle bir sürecin değişmez sayıltısı diye görülüyordu.

(2) Aynı hata onları yalnız geçmiş hakkında değil, gelecek hakkında da yanlış bir görüşe götürdü, çünkü onlara insan yaşamının bütün sorunlarının çözüleceği bir Ütopya aratıyordu. Çünkü, insan doğası onu daha iyi anlamaya başladığımız zaman hiçbir değişmeye uğramıyorsa, onun hakkındaki her yeni keşfimiz, şimdi bilgisizliğimizden ötürü bizi şaşırtan sorunları çözecek ve yeni sorunlar yaratmayacaktır. İnsan doğasına ilişkin ilerleyen bilgimiz böylece bizi yavaş yavaş şimdi sıkıntısını çektiğimiz çeşitli güçlüklerden kurtaracak, dolayısıyla insan yaşamı da gittikçe daha iyi, gittikçe daha mutlu olacaktır. İnsan doğasının bilimindeki ilerleme, o çağın düşünürlerinin onyedinci yüzyıl bilim adamlarının fiziğin temel yasalarını keşfetmelerine bakarak çok olanaklı gördükleri keşfe, insan doğasının görünümlerini yöneten yasaların keşfine dek giderse, mutluluk çağı gerçekleşecektir. Dolayısıyla, onsekizinci yüzyıl ilerleme anlayışı, doğanın bilgisi ile zihnin bilgisi arasındaki aynı yanlış benzeşime dayalıydı. İşin doğrusu, insan zihni kendini daha iyi anlamaya başlarsa, böylece yeni ve farklı biçimlerde işlemeye başlayacağıdır. Onsekizinci yüzyıl düşünürlerinin amaçladığı kendinin bilgisini edinmiş bir insan ırkı o zamana dek bilinmeyen biçimlerde eyleyecek, bu yeni eyleme biçimleri yeni ahlâkî, toplumsal ve siyasal sorunlar doğuracak, mutluluk çağı da her zamankinden kat kat uzak olacaktır.

# III. BÖLÜM

# BİLİMSEL TARİHİN EŞİĞİ

## 1. *Romantizm*

Tarihsel düşüncede daha fazla bir ilerleme gösterilmeden önce, iki şey gerekliydi: ilkin, Aydınlanma'nın aydınlanmamış ya da barbar diye gördüğü ve karanlıkta bıraktığı geçmiş çağların daha duygudaş bir biçimde soruşturulmasıyla, tarihçinin ufkunun genişletilmesi gerekiyordu; ikincileyin, tekbiçimli ve değişmez birşey olarak insan doğası anlayışına saldırılması gerekiyordu. Bu iki yöndeki ilk önemli ilerlemeyi getiren Herder oldu, ama bunların ilkiyle ilgili olması bakımından, Rousseau'nun yapıtı da ona katıldı.

Rousseau bir Aydınlanma çocuğuydu, ama onun ilkelerini yorumlayışı bakımından, Romantik hareketin babası oldu. Yöneticilerin halklarına onların kabul etmeye hazır oldukları dışında hiçbirşey veremeyeceklerini anlamıştı; dolayısıyla Voltaire'in anlayışındaki aydınlanmış despotun aydınlanmış bir halk olmadıkça güçsüz olduğunu ileri sürüyordu. Edilgin bir halka despotun onun için iyi olduğunu bildiği birşeyi zorla benimseten despotça bir istenç tasarımı yerine, Rousseau halkın kendisinden gelen genel bir istenç, bir bütün olarak halktan bir bütün olarak kendi çıkarını gözetmek için gelen bir istenç tasarımı koydu.

Kılgın siyaset alanında, farklı bir biçimde temellendirilse de, Condorcet gibi insanlarınkinden pek farklı olmayan bir iyimserlik ya da Ütopyacılık içeriyordu bu: Aydınlanma Ütopyacı beklentilerini aydınlanmış yöneticiler edinme umuduna dayandırırken, Romantikler halk eğitimi yoluyla aydınlanmış bir halk elde etme umuduna dayanıyorlardı. Ama tarih alanında sonuçlar çok farklı ve gerçekte devrim niteliğindeydi. Rousseau'nun tasar-

ladığı genel istenç, ister az ister çok aydınlanmış olsun, her zaman varolmuş, her zaman işlemiştir. Aydınlanma kuramındaki aklın tersine, görece yakın bir tarihte dünyaya gelmemiştir. Rousseau'nun tarihi açıkladığı ilke, bundan ötürü yalnız uygar dünyanın yakın tarihine değil, bütün ırkların ve bütün çağların tarihine uygulanabilir bir ilkeydi. Barbarlık ve bâtıl inanç çağları en azından ilkece anlaşılır hale gelmişti ve insanlık tarihinin tümünü, insan aklının tarihi olarak değilse de, en azından insan istencinin tarihi olarak görmek olanaklıydı.

Dahası, Rousseau'nun eğitim anlayışı çocuğun, gelişmemiş olsa bile, kendi ülküleri ve kavramlarıyla, kendine özgü bir yaşamı olduğu ve öğretmenin bu yaşamı anlayıp duygudaşlık kurması, ona saygı göstermesi ve kendine özgü, doğal bir biçimde gelişmesine yardımcı olması gerektiği öğretisine dayanır. Bu anlayış tarihe uygulandığında, tarihçinin Aydınlanma tarihçilerinin hep yaptığı şeyi hiçbir zaman yapmaması, yani geçmiş çağlara aşağılama ve tiksinti ile bakmaması gerektiği, duygudaş olarak bakması ve onlarda gerçek ve değerli insan başarılarının ifadesini bulması gerektiği anlamına gelir. Rousseau bu tasarımdan öyle etkilenmişti ki, ilkel yabanlığın uygar yaşamdan üstün olduğunu ileri sürüyordu (*Sanatlar ve Bilimler Üzerine Konuşma* 'sında); ama o abartmayı sonradan geri aldı (1) ve Romantik okulun kalıcı mülkü olarak ayakta duran tek yanı, ilkel çağlara kendine özgü bir değeri, uygarlığın gelişmesinin yitirmiş olduğu bir değeri olan bir toplum biçimini temsil eden birşey diye bakma alışkanlığıydı. Örneğin, Hume'un Ortaçağ karşısında gösterdiği bütün ilgisizlik, Sir Walter Scott'ın aynı şey karşısındaki yoğun ilgisiyle karşılaştırılırsa, Romantizm'in bu eğiliminin, tarihsel bakışını ne denli zenginleştirdiği görülebilir.

Romantizm, düşüncesinin bu yanıyla, kendisininkinden çok farklı uygarlıklarda olumlu bir değer ve ilginçlik görmek gibi yeni bir eğilimi temsil eder. Bu kendi başına boş bir geçmiş özlemi halinde, örneğin Ortaçağ'ı geri getirme arzusu halinde gelişebilirdi; ama gerçekte o gelişme Romantizm'de bir başka anlayışın, yani bir ilerleme olarak, insan aklının bir gelişmesi ya da insanlığın eğitimi olarak tarih anlayışının bulunmasıyla engellendi. Bu anlayışa göre, tarihteki geçmiş aşamalar zorunlu olarak şimdiye getirir; belli bir uygarlık biçimi ancak zamanı gelince varolabilir ve sırf bu aşamalar onun

(1) Örneğin, *Contrat Social* 'deki imayla, I. VII

varolmasının koşulları olduğu için değeri vardır; bundan ötürü, Ortaçağ'ı geri getirebilseydik, şimdiye getirmiş olan süreçteki bir aşamaya geri dönüyor olurduk yalnızca ve süreç önceki gibi devam ederdi. Böylece Romantikler tarihin Ortaçağ gibi geçmiş bir aşamasının değerini iki biçimde tasarlıyorlardı: kısmen kendi içinde kalıcı değeri olan birşey, insan aklının biricik bir yapıp etmesi olarak, kısmen de daha büyük değeri olan şeylere götüren bir gelişme akışı içerisinde yerini alan birşey olarak.

Böylece Romantikler geçmişe insancıların Yunan-Roma Eskiçağı'na duyduklarına benzer bir hayranlık ve yakınlıkla bakma eğilimindeydiler; ama benzerliğe karşın, fark çok büyüktü(1). Bu fark ilkece insancıların geçmişi küçümsemesi, ama birtakım geçmiş olguları sivrilmiş, yani kendi iç üstünlükleriyle zaman sürecinden sıyrılmış, böylece de taklit edilecek klasikler ya da kalıcı modeller haline gelmiş sayması; buna karşılık Romantiklerin, bu ya da başka geçmiş başarılarda kendilerinin olduğu için kendilerine değerli gelen geçmişlerinin ruhunu gördükleri için onlara hayranlık ve yakınlık duymasıdır.

Ortaçağ İngiliz türkü yazını konusundaki koleksiyonuyla Bishop Percy'de örneğini bulan geçmişle bu Romantik yakınlık, onu şimdiden ayıran uçurumu gizlemiyor, şimdiki günün yaşamı ile geçmişin yaşamı arasındaki büyük benzemezliği bilinçli olarak vurgulayarak, o uçurumu halen varsayıyordu. Böylece Aydınlanma'nın yalnızca şimdiye ve en yakın geçmişe önem verme eğilimine karşı konuyor ve insanlar tarihi tümüyle incelemeye değer ve tek parça olarak düşünmeye götürülüyordu. Tarihsel düşünce alanı büyük ölçüde genişlemiş ve tarihçiler insanın tüm tarihini yabanlıktan başlayıp tamamen ussal ve uygar bir toplumda sona eren tek bir gelişme süreci olarak düşünmeye başlamışlardı.

(1) Bu nedenle, Renaissance üzerine yapıtına Winckelmann üzerine bir bölüm koyması Walter Pater açısından bir gaftı. Winckelmann'ın Yunan sanatına ilişkin incelemesi hiç de Renaissance bilim adamlarınınki gibi değildi. Son derece özgün bir düşünceyi, sanatçıların biyografileriyle karşılaştırılmaması gereken bir sanat tarihinin olduğu düşüncesini tasarlıyordu: biribirini izleyen sanatçıların yapıtıyla -onlar bu gelişmenin bilinçli olarak farkında olmadan- gelişen, sanatın kendisinin tarihi. Bu anlayışa göre sanatçı sanatın gelişmesindeki belirli bir aşamanın bilinçsiz aracıdır yalnızca. Benzer tasarımlar sonradan Hegel ve başkalarınca siyaset, felsefe tarihine ve insan aklının öteki başarılarına uygulandı.

## 2. *Herder*

Geçmiş karşısındaki bu yeni tutumun ilk ve bir bakıma en önemli ifadesi Herder'in dört cilt olarak yazılmış ve 1784 ile 1791 arasında yayınlanmış *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte* 'siydi. Herder insan yaşamını onun doğa dünyasındaki konumuyla yakından ilişkili görür. Ona göre bu dünyanın genel yapısı daha yüksek organizmalar halinde gelişecek şekilde tasarlanmış bir organizmanın yapısıdır. Fizik evren, bu açıdan merkezi sayılabilecek özellikle kayırılmış bir bölgesinde kendine özgü bir yapının, güneş dizgesinin biçimlendiği bir çeşit dölyatağıdır. Güneş dizgesi de kendi özel koşullarıyla dünyayı doğuran bir dölyatağıdır; dünya, bildiğimiz kadarıyla, yaşama uygun bir sahne olması bakımından gezegenler arasında tektir, bu anlamda evrimdeki bir sonraki aşamanın yeridir ve güneş dizgesinin merkezidir. Dünyanın maddî dokusu içerisinde özel mineral oluşumlar, özel coğrafî organizmalar (kıtalar) vb. ortaya çıkar. Yaşam, bitkisel yaşam olarak ilk biçimiyle daha yüksek bir karmaşık türün biraz daha işlenmesi ya da oluşturulmasıdır. Hayvan yaşamı bitkisel yaşamın biraz daha gelişmiş hali, insan yaşamı hayvan yaşamının biraz daha gelişmiş halidir. Her bir durumda, yeni gelişme, içerisinden çıktığı gelişmemiş dölyatağından oluşan bir çevre içerisinde varolur ve bu dölyatağının iç yapısının tam gerçekleşme olarak ortaya çıktığı odak noktasıdır. Demek ki insan tamamlanmış ya da tipik hayvandır, hayvanlar tamamlanmış bitkilerdir vb. Aynı şekilde, insan doğası, ikinci derecede bitki doğasının tamamlanmasıdır: böylece Herder insandaki cinsel aşkın bitkilerin çiçeklenmesi ve meyva vermesiyle aynı şey olduğunu, bunun insanda daha yüksek bir güce ulaştığını açıklar.

Herder'in doğaya ilişkin genel görüşü açıkça erekselidir. Evrimdeki her bir aşamanın bir sonrakini hazırlamak için doğa tarafından tasarlanmış olduğunu düşünür. Hiçbiri kendi başına bir amaç değildir. Ama insanla birlikte süreç doruğa ulaşır, çünkü insan kendi başına bir *amaçtır* : çünkü insan ussal ve ahlâkî yaşamıyla kendi varoluşunu haklı çıkarır. Doğanın insanı yaratmaktaki amacı ussal bir varlık yaratmak olduğundan, insan doğası tam gelişmesi henüz gelecekte bulunan bir tinsel güçler dizgesi olarak gelişir. Dolayısıyla, insan iki dünya arasında, yani içerisinden çıktığı doğa dünyası ile, tinsel yasalar biçiminde öncesiz-sonrasız olarak varolduğu için onun sayesinde varlık kazanmayan, ama kendini dünya üzerinde gerçekleştiren tinsel dünya arasında bir bağlantıdır.

Doğal bir varlık olarak insan, her biri kendi coğrafî çevresiyle yakından ilişkili olan ve o çevreyle biçim verilmiş özgün fiziksel ve zihinsel özellikleri bulunan çeşitli insan ırklarına bölünmüştür; ama her ırk, bir kez biçimlendi mi, çevresiyle doğrudan ilişkisine değil, kendi doğuştan özelliklerine bağlı kalıcı ıralayıcıları olan özel bir insan tipidir (bir çevrede yetişmiş bir bitkinin bir başka çevreye aktarıldığında aynı kalması gibi). Farklı ırkların hissetme ve imgeleme yetileri sahiden farklı farklıdır; her ırkın kendi mutluluk anlayışı, kendi yaşam ülküsü vardır. Ama bu kökten bir biçimde farklılaşmış insan da yine, içerisinde daha yüksek tipten bir insan organizmasının, yani tarihsel organizmanın, yaşamı duragan kalacak yerde zamanla daha yüksek ve daha yüksek biçimler halinde gelişen bir ırkın doğduğu bir dölyatağıdır. Bu tarihsel yaşamın doğduğu kayırılmış merkez, bunu coğrafya ve iklim özelliklerine borçlu olan Avrupa'dır; öyle ki, insan yaşamı yalnız Avrupa'da sahiden tarihseldir; oysa Çin'de ya da Hindistan'da ya da Amerika yerlileri arasında hiçbir gerçek tarihsel ilerleme yoktur, yalnızca duruk bir değişmez uygarlık, ya da, tarihsel ilerlemenin özelliği olan sürekli artan gelişme olmadan, eski yaşam biçimlerinin yerini yeni biçimlerin aldığı bir değişmeler dizisi vardır. Bu bakıma Avrupa, insanın hayvanlar arasında, hayvanların canlı organizmalar arasında, organizmaların yeryüzünde varolanlar arasında ayrıcalıklı olması gibi, insan yaşamının ayrıcalıklı bir bölgesidir.

Herder'in kitabı şaşırtıcı miktarda verimli ve değerli düşünce içerir. O konuda varolan en zengin, en tahrik edici kitaplardan biridir. Kitaptaki düşünce gelişimi dağınık ve acelecidir. Herder sakınımlı bir düşünür değildi; hiç sınamadan, benzeşim yöntemleriyle sonuçlara atlıyordu ve kendi görüşleri konusunda eleştirel değildi. Örneğin, Herder'in zamanında, Avrupalıların hakkında çok tarihsel bilgileri bulunan kuşkusuz tek ülke Avrupa'ydı ama, Avrupa'nın, tarihi olan tek ülke olduğu gerçekte doğru değildir. Onun tüm düşüncesinde can alıcı bir adım olan ırkların farklılaşması öğretisi de incelenmeden kabul edilmemelidir.

Bildiğim kadarıyla, Herder farklı insan türleri arasında farklılıklar bulunduğunu ve insan doğasının tekbiçimli değil, çeşitlenmiş olduğunu dizgeli bir biçimde kabul eden ilk düşünürdü. Örneğin, Çin uygarlığını Çin uygarlığı yapanın Çin'in coğrafyası ya da iklimi olamayacağını, ancak Çinlilerin kendine özgü doğası olduğunu belirtiyordu. Farklı insan türleri aynı çevreye yerleştirilse, o çevrenin kaynaklarını farklı biçimlerde işletecek, böylece farklı uygarlık türleri yaratacaklardır. Tarihteki belirleyici olgu, bundan ötürü,

genel olarak insanın değil, şu ya da bu tür insanın kendine özgü özellikleridir. Ama bu kendine özgü özellikleri Herder ırk özellikleri diye görüyordu: yani, farklı farklı insan türlerinin miras edinilmiş ruhsal ıralayıcıları. Bu bakıma, Herder antropolojinin babasıdır ve ondan (a) insan varlıklarının çeşitli fizik tiplerini biribirinden ayıran, (b) bu çeşitli tiplerin adetleri ile geleneklerini, fizik özellikleri ile birarada bulunan ruhsal özelliklerinin ifadeleri olarak inceleyen bilimi anlar.

Bu, insan doğası anlayışında yeni bir önemli adımdı, çünkü insan doğasını bir çıkış noktası değil, bir sorun sayıyordu: temel ıralayıcıları bir kerede keşfedilebilen, her yerde tekbiçimli birşey değil, özel ıralayıcıları özel durumlarda ayrı ayrı soruşturma isteyen değişken birşey sayıyordu. Ama öyle olsa bile, anlayış sahici bir tarihsel anlayış değildi. Her ırkın ruhsal ıralayıcıları sabit ve tekbiçimli diye görülüyordu; öyle ki, Aydınlanma'nın tek bir sabit insan doğası anlayışı yerine, şimdi elimizde çeşitli sabit insan doğaları anlayışı bulunur. Bunların her biri tarihsel bir ürün olarak değil, tarihin bir sayıltısı olarak görülür. Bir halkın kendi tarihsel deneyimiyle olduğu şey olmuş karakteri konusunda hâlâ bir anlayış yoktur; tersine, halkın tarihsel deneyimi salt sabit karakterinin bir sonucu olarak görülür.

Günümüzde bu kuramın önlem almamızı gerektirecek ölçüde kötü sonuçlarını gördük. Irka dayalı uygarlık kuramı bilimsel bakımdan saygın olmaktan çıktı. Bugün onu ancak ulusal gurur ile ulusal nefretin uyduruk bir özürü olarak biliyoruz. Kendine özgü erdemleri kendisini dünyanın geri kalanına egemen olmaya uygun kılan bir Avrupalı ırkının, doğuştan nitelikleri emperyalizmi bir ödev haline getiren bir İngiliz ırkının, ya da Amerika'da egemenliği Amerikan büyüklüğünün zorunlu bir koşulu olan, Almanya'da saflığı Alman kültürünün saflığı için vazgeçilmez olan bir Kuzey ırkının bulunduğu tasarımının bilimsel bakımdan temelsiz ve siyasal bakımdan felâket getirici olduğunu biliyoruz.Fizik antropoloji ile kültürel antropolojinin farklı araştırmalar olduğunu biliyoruz ve birilerinin onları nasıl karıştırabilmiş olduğunu anlamakta güçlük çekiyoruz. Dolayısıyla, böylesine tehlikeli bir öğretiyi başlatmış olduğu için Herder'e minnet duymaya kalkmıyoruz.

Irk farklılıklarına ilişkin kuramının kendi içinde bir ırkın bir başka ırk üzerindeki üstünlüğüne inanmak için bir temel sağladığı ileri sürülerek, savunulabilirdi Herder. Kuramın yalnızca her insan tipinin kendi yaşam biçimi, kendi mutluluk anlayışı ve kendi tarihsel gelişme ritmi olmasını öngördüğü ileri sürülebilirdi. Bu gösterilince, farklı halkların toplumsal kurumları ile

siyasal biçimleri, biri ötekinden özünde daha iyi ya da daha kötü olmaksızın, ayırılabilir; belli bir siyasal biçimin iyiliği ise hiçbir zaman mutlak bir iyilik değil, onu yaratmış olan halka göre bir iyiliktir.

Ama bu, Herder'in düşüncesinin meşru bir yorumu olmazdı. Onun bütün bakışına temel olan, farklı ırkların toplumsal ve siyasal kurumları arasındaki farklılıkların her bir ırkın tarihsel deneyiminden değil, doğuştan ruhsal özelliklerinden ileri geldiğidir; bu da tarihi doğru anlamak için talihsiz birşeydir. Farklı kültürler arasındaki bu çizgilerle açıklanabilen farklılaşmalar, örneğin Ortaçağ ile Renaissance kültürü arasındaki gibi tarihsel farklılaşmalar değil, bir arılar topluluğu ile bir karıncalar topluluğu arasındaki gibi, tarihsel olmayan farklılaşmalardır. İnsan doğası bölünmüştür, ama yine de insan doğasıdır, yine de doğadır ve akıl değildir; kılgın siyaset terimleriyle bu, bir kültür yaratma ya da geliştirme işinin bir evcil hayvanlar soyu yaratma ya da geliştirme işine benzememesi demektir. Herder'in ırk kuramı bir kez kabul edildi mi, Nazi evlilik yasalarından kaçış yoktur.

Bundan ötürü Herder'in ardıllarına miras bıraktığı sorun, doğa ile insan arasındaki farkı açık bir biçimde düşünme sorunuydu: körü körüne uyulan yasaların yönettiği bir süreç ya da süreçler toplamı olarak doğa ve (Kant'ın ortaya koyacağı gibi) salt yasayla değil, yasanın bilinciyle yönetilen bir süreç ya da süreçler toplamı olarak insan. Tarihin ikinci tipten bir süreç olduğunun, yani, insan yaşamının zihinsel ya da tinsel bir yaşam olduğu için tarihsel bir yaşam olduğunun gösterilmesi gerekiyordu.

## 3. *Kant*

Herder'in ilk cildi kırk yaşındayken, 1784 baharında yayınlandı. Öğrencisi olan Kant kitabı elbette çıkar çıkmaz okudu ve bir yıl sonraki oldukça sert eleştirisinin göstereceği gibi, öğretilerinin çoğunu kabul etmese de, kitap onu ortaya koyduğu sorunlar hakkında düşünmeye ve tarih felsefesi üzerine başlıca yapıtını oluşturan kendi denemesini yazmaya itti. Onun öğrencisi olmaktan etkilenmişti ama, Kant *Ideen* 'in ilk bölümünü okuduğunda altmış yaşını bulmuş ve kafası Büyük Frederick'in ve onun Prusya mahkemesine getirdiği Voltaire'in himayesi altında Almanya'da kök salan Aydınlanma'yla biçimlendirilmişti. Bu bakıma Kant, Herder'le karşılaştırıldıkta, sıkı bir Romantizme tepki eğilimi gösterir. Tam bir Aydınlanma üslûbuyla, geçmiş tarihi insan ussallığının bir gösterisi sayar ve

bir ussal yaşam Ütopyasını bekler. Onda gerçekten dikkat çekici olan, bilgi kuramında akılcılık ile deneyciliği birleştirmesi gibi, Aydınlanma'nın bakışını Romantik bakışla birleştirişidir.

Sözünü ettiğim deneme Kasım 1784'de yayınlandı ve *Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı (Idee an einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* adını taşır. Tarihsel inceleme Kant'ın ana ilgilerinden biri değildi, ama görece az bildiği bir konuda bile felsefî tartışma silsilelerini biraraya getirme gücü, tıpkı Baumgarten hakkındaki incelemesinin, sanat kültürü pek az olduğu halde, estetik üzerine en önemlisinden bir kitap yazmasını sağlaması gibi, Voltaire, Rousseau ve Herder gibi yazarlarda bulduğu düşünce çizgilerini geliştirmesini, yeni ve değerli birşey yaratmasını sağlıyordu.

Kant denemesine, noumen ya da kendinde şeyler olarak insan eylemleri ahlâk yasalarınca belirlense de, fenomen olarak, bir seyirci açısından, nedenlerin etkileri olarak doğa yasalarına göre belirlendiklerini söyleyerek başlar. İnsan eylemlerinin akışını anlatan tarih, onlarla fenomen olarak uğraşır, bundan ötürü de onları doğa yasalarına bağlı görür. Bu yasaları ortaya çıkarmak, olanaksız değilse de, kesinlikle zordur; ama tarihin genel akışının insanlıkta biyografinin tek bir bireyde açığa vurduğuna benzer bir gelişme gösterip göstermediğini ele almaya her halde değer. Kant burada insanlığın eğitimi konusundaki Romantik tasarımı bir dogma ya da kabul edilmiş bir ilke olarak değil, kendi teknik diliyle Tasarım dediği şey olarak, yani haklarındaki anlayışımızı geliştirip geliştiremediğini görmek için ışığıyla olgulara baktığımız, yorumlamaya kılavuz bir ilke olarak kullanır. Söylemek istediğinin bir örneği olarak, kendi içinde her evliliğin, gerçekte olduğu haliyle, birtakım kişiler açısından tamamen özgür bir ahlâkî eylem olduğunu belirtir; ama evlilik istatistikleri aslında şaşırtıcı bir tekbiçimlilik gösterir ve bundan ötürü, tarihçinin bakış açısından, istatistiklere sanki bir doğa yasasıyla her yıl kaç evliliğin olacağını belirleyen neden varmış gibi bakılabilir. İstatistikçinin bu özgür eylemlerle sanki öyle belirleniyormuşcasına uğraşması gibi, tarihçi de insanın tarihine aynı şekilde bir yasaya göre belirlenen bir süreçmiş gibi bakabilir. Öyleyse, ne tür bir yasa olur bu? Kesinlikle insan bilgeliğinden gelmeyecektir bu yasa; çünkü tarihi gözden geçirirsek, genellikle insan bilgeliğinin bir kayıdı olmadığını, daha çok insan çılgınlığının, kibirliliğinin, günahkârlığının kayıdı olduğunu görürüz. Kant, filozofların bile, bilge olduklarına inanılsa da, kendi yaşamlarını planlamak, kendileri için koydukları ku-

rallara göre yaşamak için yeterince bilge olmadıklarını belirtir. Dolayısıyla, insanlığın yaşamında genel bir ilerleme varsa, o ilerleme kesinlikle insanın kendi kılavuzluğuna göre yaptığı bir plandan gelmez. Ama öyle bir plan, yani, insanın anlamadan yerine getirdiği bir doğa planı olabilirdi. İnsanlık tarihinde böyle bir planı ortaya çıkarmak yeni bir Kepler'in işi olur, onun zorunluluğunu açıklamaksa başka bir Newton gerektirirdi. Kant doğa planıyla ne kastettiğini söylemez. İfadeyi yorumlamak için, *Yargı Gücünün Eleştirisi* 'nin doğadaki ereksellik anlayışının açıklandığı ikinci yarısına dönmemiz gerekir. Burada, Kant'a göre, doğanın amaçları olduğu tasarımının gerçekte bilimsel araştırmayla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen bir tasarım; ama onsuz doğayı hiç anlayamadığımız bir tasarım olduğunu görüyoruz. Gerçekte ona bilimsel bir yasaya inandığımız gibi inanmıyoruz, ama bir bakış açısı olarak, itiraf edildiği gibi doğa olgularına bakmanın yalnız olanaklı değil, yararlı, yalnız yararlı değil, gerekli olduğu öznel bir bakış açısı olarak benimsiyoruz. Bir bitki ya da hayvan türü, bireysel olarak beslenme ve kendini savunma bakımından, ortaklaşa olarak yeniden üreme bakımından, kendini sürdürmek üzere ustaca tasarlanmış gibi gelir bize. Örneğin, bir kirpinin korktuğu zaman dikenli bir yumak halinde kıvrıldığını görürüz. Bunun o belirli kirpinin bireysel zekâsından ileri geldiğini düşünmeyiz; bütün kirpiler bunu yapar ve doğası gereği yapar; sanki doğa kirpiye etobur düşmanlarına karşı kendini korusun diye bir savunma düzeneği bağışlamıştır. Ona savunma düzeneği derken, eğretileme dili kullanıyoruz; çünkü bir düzenek bir alet demektir, bir alet de bir icatçı gerektirir; ama Kant'ın sorunu, bu tipte eğretilemeler kullanmaksızın doğa hakkında hiç konuşamamamız ya da düşünememizdir. Aynı şekilde, benzer ereksel eğretilemeler kullanmadan tarih hakkında da düşünemediğimizi ileri sürer. Roma'nın Akdeniz dünyasını fethedişi gibi deyimler kullanırız; ama aslında Roma'yla kastettiğimiz ancak şu şu tek Romalıdır; Akdeniz dünyasının fethiyle kastettiğimiz de ancak bu insanların yürüttüğü şu şu tek tek savaşın ya da yönetimin toplamıdır. Aslında onların hiçbiri "Büyük bir harekette, Roma'nın Akdeniz dünyasını fethedişinde rol oynuyorum" dememiştir, ama öyle demiş gibi eylemişlerdir ve biz de, onların eylemlerinin tarihine bakarken, bu eylemlerin ancak, kesinlikle şu ya da bu tek Romalının amacı olmadığı için eğretilemeli olarak doğanın amacı diye betimlediğimiz o fetihi gerçekleştirme amacıyla yönetilmiş gibi düşünülebildiğini görürüz.

Kant'ın bakış açısıyla, tarihçinin incelediği fenomenlerde kendini

gösteren bir doğa planından söz etmenin, bilim adamınca incelenen fenomenlerde kendini gösteren yasalardan söz etmek kadar meşru olduğu da ileri sürülebilir. Doğa yasaları bilim adamı için neyse, doğanın planları da tarihçi için odur. Bilim adamı kendini doğa yasalarını keşfeden biri diye tanımladığında, doğa denen bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, fenomenlerin ancak böyle bir eğretilemeyle betimlenebilen ve böyle betimlenmesi gereken bir düzenlilik ve sıralılık gösterdiğidir. Aynı şekilde, tarihçi kendini tarihte geliştiren bir doğa planından söz ettiğinde, tarihte yürütülmek üzere bilinçli olarak bir plan yapan doğa denen gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediğidir. Bununla birlikte, doğa planı ile doğa yasası arasındaki bu koşutluğun Kant'ın tarih felsefesindeki ciddî bir zayıflığı ele veren içermeleri vardır.

Onsekizinci yüzyıl filozoflarının aklı doğaya benzeterek genellikle yanlış yorumladıklarını görmüştük. Özellikle, insan doğasından sanki yalnızca doğanın özel bir türüymüş gibi söz ediyorlardı; gerçekte sözünü ettikleri şey akıl ya da doğadan kökten bir biçimde farklı birşeydi. Kant fenomenler ile kendinde şeyler arasındaki Leibniz'e dayalı ayırımıyla bu hatadan kaçınmaya çalıştı. Doğayı doğa yapan şeyin, bizim onu doğa diye görmemizi sağlayan özellikleri kendisine veren şeyin fenomen olması, yani kendisine dışarıdan, bir seyircinin bakış açısından bakılması olduğunu düşünüyordu. Fenomenlerin içerisine girebilseydik ve onların iç yaşamını kendi zihnimizde canlandırabilseydik, doğal ıralayıcıları ortadan kalkardı diye düşünüyordu: o zaman onları kendinde şeyler olarak kavrıyor olmamız gerekirdi ve bunu yapmakla da onların iç gerçeklerinin akıl olduğunu keşfetmemiz gerekirdi. Herşey gerçektir ve kendi başına akıldır; fenomen olarak ya da bir seyircinin bakış açısından görüldüğünde, herşey doğadır. Bu bakıma, insan eylemi, biz onu kendi iç yaşamımızda yaşadığımızdan, akıldır, yani özgürce kendini belirleyen ahlâkî etkinliktir; ama insan eylemi tarihçinin gördüğü gibi dışarıdan görüldüğünde, herhangi birşey kadar doğadır; çünkü kendisine bakılmaktadır ve böylece fenomene dönüşmüştür.

Bu ilke kabul edildiğinde, Kant tarihin planına doğa planı demekte kesinlikle haklıdır, çünkü bilimdeki doğa yasaları ile tarihteki doğa planları arasındaki koşutluk tamdır. Ama ilkenin kendisi önemli kuşkulara açıktır, çünkü hem bilimi hem tarihi çarpıtır. (a) Bilimi çarpıtır, çünkü bilim adamının incelediği doğa fenomenlerinin ardında akıldan başka birşey olmayan

bir gerçeklik, kendinde haliyle doğa bulunduğunu öngörür; bu da onsekizinci yüzyıl sonu ile ondokuzuncu yüzyıl başında pek yaygın olan, doğal fenomenleri kendileri için incelemeye değer şeyler olarak ele alacak yerde, bir parça bizim kendimize benzer tinsel bir gerçekliği gizleyen bir çeşit peçe olarak ele alan gizemli bir doğa görüşünün temelidir. (b) Tarihi çarpıtır, çünkü tarihçinin, betimlediği olayların yalnızca bir seyircisi olduğunu içerir. Bu içermeyi Hume *The Study of History* adlı denemesinde açıkça söyler: "zamanın başlangıcından başlayarak, bütün insan ırkını gözümüzün önünden geçer gibi görmek, ..... böyle görkemli, böyle çeşitli, böyle ilginç bir gösteri düşünülebilir mi?"(1) Kant bu tarih görüşünü varsayıyordu ve onun için tek bir anlamı olabilirdi. Tarih bir gösteriyse, bir fenomendir; bir fenomense, doğadır, çünkü doğa, Kant'a göre, epistemolojik bir terimdir ve bir gösteri olarak görünen şeyler anlamına gelir. Tarih olayları tarihçinin "gözünün önünden geçmez". Tarihçi onlar hakkında düşünmeye başlamadan olmuş bitmiştir onlar. Anlamak istediği olaylarda yer alan insanların yaşantılarını kendi kendine yeniden canlandırarak, onları kendi zihninde yeniden yaratması gerekir. Onsekizinci yüzyıl bunu bilmediği için değil, tarihi yanlış olarak bir gösteri diye gördüğü için, tarihsel süreçleri Montesquieu'de olduğu gibi coğrafya ve iklim bilgisi yasalarına ya da Herder'deki gibi insan biyolojisi yasalarına bağlı kılarak tarihi doğaya indirgemiştir.

Demek ki, Kant'ın doğa yasaları ile doğa planı arasında kurduğu koşutluk, köklerini çağına özgü hatalı tarih görüşünde bulur. Doğa planının ne olduğu konusundaki özel anlayışıyla da hatayı aşmaya doğru önemli bir adım atar. Kendi etik yapıtı yapı bakımından açıkça (bu sözcüğün Kant'taki anlamıyla) "metafizik"ti, yani aklı bir çeşit doğa olarak, fenomen görünümüyle değil, kendinde birşey olarak tartışma çabasıydı; burada da aklın özünü özgürlük diye, yani sözcüğün ondaki anlamıyla "özgürlük"diye, salt seçme özgürlüğü olarak değil, özerklik, yasalarını kendi koyma gücü olarak özgürlük diye tanımlıyordu. Bu onun insan ırkının eğitimi olarak yeni bir tarih tasarımı yorumu ortaya koymasını sağladı. Ona göre bu, insanlığın tamamen akıl, yani tamamen özgür olma durumunda gelişmesi demekti. Bunun için, Kant tarihteki doğa planını insan özgürlüğünün gelişmesinin planı olarak anlar. *Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri* 'nin ilk bölümünde "Doğanın insanı akılla donatmaktaki amacı nedir?" diye sorar ve "İnsanı mutlu etmek

(1) *Philosophical Works* (Edinburgh. 1826), IV. 531.

olamaz; ancak ona ahlâklı bir eylemci olma gücünü vermek olabilir" diye yanıtlar. Öyleyse doğanın insanı yaratmaktaki amacı ahlâkî özgürlüğün gelişmesidir; bunun için, insanlık tarihinin akışı bu gelişmenin işleyişi olarak tasarlanabilir. Kant'ın özünde ahlâkî doğa ya da özgürlük olarak insan doğasına ilişkin çözümlemesi, ona tarih anlayışı için son anahtarı verir.

Şimdi Kant'ın düşüncesinin özetine geri dönebiliriz. Doğanın yaratıklarından herhangi birini yaratmaktaki amacı, elbette o yaratığın varolması, özünün gerçekleşmesidir. Doğanın erekselliği dışsal bir ereksellik değil, içsel bir ereksellikdir: otları inekleri beslemek için, inekleri insanları beslemek için yapmaz; otları ot olsun diye ..... yapar. İnsanın özü aklıdır; bunun için, insanları ussal olsunlar diye yapar. İmdi bu, aklın tek bir bireyin ömrü içerisinde gerçekleştirilemeyecek bir özelliğidir. Örneğin hiç kimse tüm matematiği kendi kafasından icat edemez. Daha önce başkalarının yaptığı çalışmalardan yararlanması gerekir. İnsan başkalarının deneyiminden yararlanmak için özel yetisi olan bir hayvandır; ussal olduğu için bu yetisi vardır, çünkü akıl bunun olanaklı olduğu bir çeşit yaşantıdır. İstediğimiz yiyecekse, bir başka ineğin belli bir ot demetini yemiş olması, sizin ancak o demeti yemenizi engeller; ama istediğiniz bilgiyse, Pythagoras'ın hipotenüsün karesi hakkındaki teoremi keşfetmiş olması, size o bilgiyi kendi kendinize edinebileceğinizden daha kolayca verir. Dolayısıyla, doğanın insan aklını geliştirme amacı, tek bir yaşamda değil, ancak insan ırkının tarihinde tam olarak gerçekleştirilebilir bir amaçtır.

Kant burada neden tarih diye birşeyin olması gerektiğini göstermekte dikkat çekici bir başarı elde etmiştir; insan ussal bir varlık olduğu ve dolayısıyla onun gücüllüklerinin tam gelişmesi bir tarihsel süreç gerektirdiği içindir. Bu, Platon'un *Devlet* 'in ikinci kitabında neden bir topluluk olması gerektiğini gösterdiği uslamlamaya koşut bir uslamlamadır. Devlet'in yapay olduğunu savunan Sofistlere karşı, Platon doğal olduğunu, çünkü tek insanın bağımsız olmamasına dayandığını gösteriyordu; insan kendi arzularını doyurmak için başkalarının iktisadî hizmetlerini gereksinir. İktisadî bir varlık olarak içerisinde yaşayacağı bir devleti olması gerekir; aynı şekilde Kant da, ussal bir varlık olduğu için insanın içerisinde yaşayacağı bir tarihsel süreci olması gerektiğini gösterir.

Öyleyse tarih ussallığa doğru bir ilerleme, aynı zamanda ussallıkta bir ilerlemedir. Bu, elbette, Kant'ın zamanında hem Aydınlanma düşüncesi hem de Romantik düşünce için sıradan birşeydi. Onu ondokuzuncu yüzyıl sonunun

tarihi ilerlemeyle özdeşleştirişiyle, görünüşte benzer ama gerçekte çok farklı olan özdeşleştirmeyle karıştırmamaya dikkat etmemiz gerekir. Ondokuzuncu yüzyıl sonu evrim metafiziği her sürecin yapı bakımından ilerleyici olduğunu, tarihin de sırf olayların zamanda ardarda gelişi olduğu için bir ilerleme olduğunu savunuyordu: böylece tarihin ilerleyiciliği bu düşünürlerde evrimin yalnızca bir durumu ya da doğanın ilerleyiciliğiydi. Ama onsekizinci yüzyıl doğayı ilerlemez diye, tarihin ilerleyiciliği düşüncesini de tarihi doğadan farklılaştıran birşey diye görüyordu. Ussallıkta hiçbir ilerlemenin olmadığı bir insan toplumu bile olabilir diye düşünülüyordu; arılarla karıncaların tarih dışı ya da salt doğal toplumları gibi, tarihsiz bir toplum olurdu bu. Bununla birlikte, Kant doğa durumunun dışında ilerleme olduğunu düşünüyordu, bunun için de, "İnsan toplumu durgun halde kalacak yerde niye ilerliyor ve bu ilerleme nasıl oluyor?" diye sorar.

Soru kaçınılmaz bir sorudur, çünkü tarih dışı ya da duruk bir toplumun en mutlu toplum olacağını düşünür; Locke'un resimlediği, insanların "Doğa Yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlediği, malları ve kişileri uygun gördükleri gibi kullandığı" doğa durumundaki gibi; her insanın "suçsuzu korumak ve suçluyu yakalamak için" doğa yasasının çiğnenmesini cezalandırmakta eşit hakkı olduğundan, "hak ve ödevin, hiçbiri ötekinden fazla olmadan karşılıklı olduğu bir eşitlik durumu"ndaki(1) gibi, insanların barış içinde, dostça ve huzurla yaşadığı bir toplum. Locke'un açıkça kabul ettiği gibi, doğa durumunda, her insanın kendi mahkemesinde yargıç olmasından doğan uyuşmazlıklar vardır ya da Kant'ın ortaya koyduğu(2) gibi,bütün insanların yeteneklerini kullanmadan paslanmaya bıraktığı böyle bir durum, olanaklı ve birçok bakımdan çekici olsa bile, ahlâk bakımından arzulanır sayılamayan bir durumdur. Aslında ne Locke ne Kant ne de sanırım onların çağından herhangi bir başkası doğa durumunu sırf soyut bir olanaktan daha fazla birşey saymamış, hattâ tamamen bir kurmaca saymışlardır. Hobbes bu nokta ortaya atıldığında, ilkin "Amerika'nın birçok yerindeki yaban insanların uyumu doğal isteğe dayalı küçük ailelerinin çekilip çevrilmesi dışında hiçbir yönetimleri yoktur" ve ikincileyin "her çağda bağımsız yetkeli krallar ile kişiler biribirine göre bir doğa durumundadır" der(3). Locke da aynı

(1) *Of Civil Government* , kit.II, böl.2.

(2) *Kant, Theory of Ethics* , çev. T.K. Abbott (Londra, 1923), s.40-1.

(3) *Leviathan* , böl.I. kıs.13

şekilde bütün bağımsız devletlerin biribirine göre bir doğa durumunda olduğunu söyler (1). Bu filozofların anladığı anlamda doğa durumunun tam bir örneğini, İzlanda'daki ilk Norveçli sömürgecilerin, İskandinav masallarında betimlenen yaşamı oluşturur.

Bundan ötürü, Kant'ın sorusu şudur: Böyle bir doğa durumu olanaklı olduğuna ve bu temelde mutlu durum olduğuna göre, ahlâkî ve düşünsel açıdan düşük bir durum olsa da, insanı onu bırakıp gitmeye ve o zor ilerleme yolculuğuna girişmeye götüren güç nedir? Bu soru için o zamana dek iki yanıttan biri seçilmişti. Renaissance'ın düzelttiği ve Aydınlanma'nın yeniden onayladığı Yunan-Roma görüşüne göre, insanlık tarihinde ilerleme yaratan güç genel olarak insanın bilgeliği, insanın erdemi ve insanın değeriydi. Roma İmparatorluğunun sonundan Ortaçağ'ın kapanışına dek egemen olan Hıristiyan görüşe göre, Tanrının insanın çılgınlığına ve günahkârlığına karşın işleyen kayralı bilgeliği ve özeniydi. Kant bu iki görüşü de öyle gerilerde bırakmıştı ki, hiçbirinin sözünü bile etmedi.

Onun yanıtı şudur: bu güç insanın yapısındaki kötülükten başka birşey değildir; usdışı ve ahlâk dışı gurur, hırs ve açgözlülük öğeleri. İnsan yapısındaki bu kötücül öğeler duruk ve barışçı bir toplumun sürekliliğini olanaksız kılar. İnsanla insan arasında bir husumet, her insanın davranışını etkileyen iki güdü arasında, yani toplumsal bir güdü olan barışçı ve dostça yaşam arzusuyla, toplum dışı bir güdü olan komşularına egemen olma ve sömürme arzusu arasında bir çatışma doğurur. Bunun sonucu olarak, yaşamdaki durumundan hoşnutsuzluk insanı içerisinde yaşadığı toplumsal dizgeyi yıkmaya iten yay olur; bu hareketlilik de doğanın insan yaşamında ilerleme yaratmak için kullandığı araçtır. Bu hoşnutsuzluk şeylerin varolan durumuna rıza göstermeyi reddeden tanrısal bir hoşnutsuzluk değildir, çünkü iyi bir istencin ahlâkî isteklerini yerine getiremez; hayırseverin ya da toplum düzeltimcisinin hoşnutsuzluğu da değildir; duruk bir yaşamın mutluluğu karşısında, bireyin kendi yararına olan aydınlanmış bir görüşe bile dayanmayan, salt bencil bir hoşnutsuzluktur. Kant'ı anarsak(2): "İnsan uyum ister; ama doğa türü için neyin iyi olduğunu daha iyi bilir" (dikkat edin, bir birey olarak insan için değil; bir toplum ya da tarihsel bütünlük olarak topluca insan için bile değil; bir tür ya da biyolojik soyutlama olarak topluca insan için); "doğa

(1) Loc. cit.

(2) *Idee an einer a. Gesch* ., vierter Satz.

uyumsuzluk ister. İnsan kolayca ve hoşnut yaşamak ister; ama doğa onu huzuru ve hareketsiz hoşnutluğu terketmeye zorlar ve onların ötesine geçmenin yollarını keşfetmekte zekâsını kullanmaya yöneltmek için onu emeğe ve zahmete sokar." Yani, doğa, insanın mutluluğuyla ilgilenmez; insana kendi mutluluğunu feda etme ve başkalarının mutluluğunu yok etme eğilimlerini aşılamıştır; o da bu eğilimleri izleyerek kendini körü körüne kesinlikle kendisinin olmayan planın, doğanın türünü ahlâkî ve düşünsel bakımdan ilerletme planının aleti haline getirir.

Kant burada, insanlık tarihinin gösterisinin temelde insan çılgınlığının, hırsının, açgözlülüğünün ve günahkârlığının bir gösterisi olduğu, bilgelik ile erdeme örnekler bulmak için ona giden birinin hayal kırıklığına uğrayacağı yollu görüşü, isterseniz kötümser bir görüşü, yürekten benimser. Bu, Voltaire'in *Candide* 'inin, herşey olanaklı dünyaların en iyisinde en iyi içindir diyen Leibniz'in güvenine karşı bakışıdır. Ama o, tarih insanın ussal*laştığı* süreçse o sürecin başlangıcında ussal *olamaz* diyerek, bu görüşü felsefî bir öğreti düzeyine yükseltmiştir; bunun için sürecin ana nedeni olarak iş gören güç insan aklı olamaz, aklın karşıtı, yani tutku, düşünsel bilgisizlik ve ahlâkî düşüklük olmalıdır. Burada da Kant'ın tarih kuramı Kant etiğinin bir uygulamasıdır; buna göre, eğilim, arzu, tutku aklın ya da iyi istencin karşıtıdır, bunun için de kendi içinde kötüdür, iyinin kendisine karşı savaşması gereken güçtür.

Bu öğreti büyük sahibine yakışmıyor değil. Herder'inki gibi esinleyici ve kışkırtıcı, ondan çok daha açık bir biçimde düşünülmüş. Ama iyi temellendirilmemiş. İnsanın geçmiş tarihini ıralamış olan çılgınlık, günahkârlık ve sefalet hakkındaki retorik bir kötümserliğe dayanır. Bu, olgular hakkında doğru ya da akıllıca bir görüş değildir. Hakkında birşeyler bilinen geçmişteki her çağda, insanların düşünmeleri gereken şeyi başarıyla düşünmek için yeterince bilge, yapmaları gerekeni etkili bir biçimde yapmak için yeterince iyi, yaşamı yalnız katlanılabilir değil, çekici bulmak için yeterince mutlu oldukları durumlar olmuştur. Birisi "Evet, durumlar olmuştur, ama öyle az ki!" diye itiraz ederse yanıt şudur: "Her halde, karşı türdekilerden daha fazla; yoksa bütün insan yaşamı çoktan ortadan kalkmış olurdu."

Kant'ın geleceğe ilişkin abartılı umutlarında geçmiş hakkındaki bu abartılı kasvetin sonuçları görülür. Denemesinin son bölümünde, insanın ussallaşmış olacağı, ilerleme yolu boyunca onu o zamana dek sürüklemiş olan kötülüğün kör güçlerinin yenilmiş olacağı bir zamanı bekler.

Sağlam ve ussal bir siyasal dizge kurma sorunu çözülüp, hem ulusal yaşama hem uluslararası yaşama ilişkin ussal bir dizgenin yaratılmasıyla siyasal bir mutluluk çağı gerçekleştirilince, o zaman orada barışın egemenliği olacaktır. İnsan işlerinde böyle bir mutluluk çağının ifade bakımından bir çelişki olduğunun yarı yarıya farkındadır; ama yine de, bu öndeyi öğretisindeki bir fazlalık değildir; onun,bir yanındaki abartılı kötümserlikten ötürü, öteki yanı dengeleyen abartılı iyimserliğinin mantıksal bir sonucudur.Tarihin bir bütün olarak usdışı geçmiş ile bir bütün olarak gelecek halinde abartılı bölünüşü, Kant'ın Aydınlanma'dan aldığı mirastır. Tarih hakkında daha derin bir bilgisi olsaydı, ilerlemeyi yaratan şeyin saf bilgisizlik ya da saf kötülük değil, biribirine karışmış bütün iyi ve kötü öğeleriyle birlikte, insan çabasının kendisinin somut gerçekliği olduğunu öğrenmiş olurdu.

Bu abartmalara karşın, Kant tarihsel düşünceye büyük bir katkıda bulunmuştur. Denemesinin sonunda, bir çeşit tarihsel soruşturma izlencesinin ana hatlarını verir; bu izlenceye henüz girişilmediğini söyler, kendisi gibi tarihte pek az bilgisi olan birinin de buna girişemeyeceğini alçakgönüllülükle ekler: insan ırkının yavaş yavaş nasıl daha ussal ve dolayısıyla daha özgür olduğunu gösterecek bir evrensel tarih: insan ruhunun kendini geliştirmesinin bir tarihi. Böyle bir işin iki niteliği gerektireceğini söyler: tarihsel bilgi ve felsefî bir kafa. Salt bilim bunu yapamaz, salt felsefe de yapamaz; ikisi, ikisine de birşeyler borçlu olan yeni bir düşünce biçimi halinde biraraya getirilmelidir. Aynı şekilde, Vico, yüzyılın başında, filoloji ile felsefenin, ayrıntıya bilimsel bir dikkat ile ilkelere felsefî bir dikkatin birliği diye betimlediği şeyi istiyordu. Sanırım, sonraki yüzyılda, Kant'ın izlencesini yürütmek ve tarihi insan ruhunun özgün gücüllüklerini giderek tam olarak geliştirmeyi başardığı süreç diye ele almak için, kesinlikle her zaman başarılı olmasa da, ciddî ve sürekli bir çaba gösterildi.

Kant'ın "tasarım" dediği şey dört noktada özetlenebilir: (i) *Evrensel tarih* gerçekleştirilebilir bir ülküdür, ama tarihsel ve felsefî düşüncenin birliğini ister: olgular anlatıldığı kadar anlaşılmalıdır da, yalnız dışından değil, içinden de görülmelidir. (ii) Bir *planı* varsayar, yani bir *ilerlemeyi* sergiler ya da ilerleyen bir biçimde olup biten birşeyi gösterir. (iii) Böylece ortaya çıkan, *insan ussallığıdır* , yani zekâ ve ahlâkî özgürlük. (iv) Meydana gelme aracı *insanın usdışılığıdır* , yani tutku, bilgisizlik ve bencillik.

Kant hakkındaki eleştirimi bu noktalara birkaç kısa değiniyle özetleyeceğim. Bu değinilerin özü, felsefî yapıtlarının başka yanlarında

olduğu gibi, bütününde karşıtlıklarını çok katı bir biçimde çizdiğidir.

i (a) Evrensel tarih ile tikel tarih. Karşıtlık çok katıdır. Evrensel tarih olup bitmiş herşeyin tarihi demekse, bu olanaksızdır. Tikel tarih bir bütün olarak tarihin yapısına ve anlamına ilişkin belirli bir anlayış içermeyen tek bir çalışma ise, bu da olanaksızdır. Tikel tarih yalnızca ayrıntısı içerisinde tarihin kendisinin bir adıdır; evrensel tarih yalnızca tarihçinin tarihe ilişkin anlayışının bir adıdır.

i (b) Tarihsel düşünce ile felsefî düşünce. Karşıtlık yine çok katı. İkisinin Kant'ça arzulanan birliği, betimlediği olayları salt gözlenmiş fenomenler olarak değil, içinden gören tarihsel düşüncenin ta kendisidir.

ii (a) Her tarih kesinlikle ilerleme gösterir, yani birşeyin gelişmesidir; bu ilerlemeye Kant'ın yaptığı gibi doğanın bir planı demek, mitoloji dilini kullanmak demektir.

ii (b) Bu ilerlemenin hedefi, Kant'ın düşündüğü gibi gelecekte değildir. Tarih gelecekte değil, şimdide sona erer. Tarihçinin işi şimdinin nasıl meydana geldiğini göstermektir; geleceğin nasıl meydana geleceğini gösteremez, çünkü *geleceğin ne olacağını bilmez.*

iii. Meydana gelen şey kesinlikle insan ussallığıdır, ama bu, insanın usdışılığının yok olması demek değildir. Karşıtlık yine çok katı.

iv. Tutku ve bilgisizlik geçmiş tarihte elbette iş görmüşlerdir, önemli bir iş görmüşlerdir, ama bunlar hiçbir zaman salt tutku ve salt bilgisizlik olmamıştır; daha çok kör ve budalaca bir iyi istenci ve belirsiz ve saptırılmış bir bilgelik olmuştur.

## 4. *Schiller*

Sanat kuramında olduğu gibi tarih kuramında da Kant'ın en doğrudan izleyicisi şair Schiller'di. Akıllı ve yetenekli bir düşünürdü Schiller; felsefedeyse Kant gibi azimli bir işçi olmaktan çok, parlak bir amatördü; ama seçkin

bir şair olması ve Jena'da tarih kürsüsünde bulunduğu bir süre meslekten bir tarihçi olması bakımından, Kant'a üstünlüğü vardı. Kant'ın sanat felsefesini iş başındaki bir şairin deneyimini katarak yeniden yorumlaması gibi, Kant'ın tarih felsefesini de iş başındaki bir tarihçinin deneyimini katarak yeniden yorumlar. 1789'da Jena'da verdiği tören dersinde, bu deneyimin Kant'ın kuramındaki birtakım hataları aşmasını nasıl sağladığını görmek ilginçtir.

Ders *Evrensel Tarihin Yapısı ve Değeri (Was heißt und an welchem Ende studiert man Universalgeschichte?)* başlığını taşır. Schiller evrensel tarih incelemesini savunurken ve onun tarih bilginliği kadar felsefî bir kafa da gerektirdiğini kabul ederken Kant'ı izler. *Brotgelehrte* ya da ekmek parası bilgini (tarihin kuru kemikleri olan yalın olgular karşısındaki sıkıcı tutumuyla meslekten araştırmacı, bütün hırsı bir uzmanın olabileceği kadar sınırlı olmak, gittikçe daha az şey hakkında gittikçe daha çok şey bilmek olan bir adam) ile bütün tarihi kendi alanına alan, olgular arasındaki bağlantıları görmeyi, tarihsel sürecin uzun vadeli düzenliliklerini ortaya çıkarmayı iş edinen felsefî tarihçi arasındaki karşıtlığın canlı bir resmini çizer. Felsefî tarihçi bu sonuçlara betimlediği olayların içerisine duygudaşlıkla girerek ulaşır; doğayı inceleyen bilim adamları gibi olguları salt bilinecek nesneler olarak görüp karşılarına geçmez; tersine, kendini onların içerisine atar, onları imgelem yoluyla kendi yaşantıları olarak hisseder. Bu, gerçekte Romantik okulun tarihsel yöntemidir; Schiller'in yaptığı ise, aslında tarih karşısındaki salt bilgince tutuma karşıt olarak, felsefî bir tutum gerektiği konusunda Kant'la uyuşmak ve bu felsefî tutumun, duygudaşlığın tarihsel bilgide tamamlayıcı bir öğe, tarihçiyi incelediği olguların içerisine sokan öğe haline geldiği Romantik tutum olduğunu ileri sürmektir.

Böyle tasarlandığında evrensel tarih yaban başlangıçtan modern uygarlığa ilerlemenin tarihidir. Schiller buraya kadar Kant'la uyuşur, ama iki önemli farkla. (i) Kant ilerlemenin hedefini gelecekteki bir mutluluk çağına yerleştirirken, Schiller şimdiye yerleştirir ve evrensel tarihin son amacının modern dil, modern hukuk, modern toplumsal kurumlar, modern giyim vb. gibi şeylerle birlikte şimdinin nasıl olduğu şey haline geldiğini göstermek olduğunu ileri sürer. Schiller burada kuşkusuz tarihin geleceğe ışık tutmadığını, tarihsel dizilerin şimdinin ötesine genişletilemeyeceğini kendisine göstermiş olan tarihsel çalışma deneyimi sayesinde, Kant'ı düzeltir. (ii) Kant tarihin işini siyasal evrimin incelenmesiyle sınırlarken, Schiller sanat, din, iktisat vb. tarihini onun içerisine sokar ve burada da yine öncelini düzeltir.

## 5. *Fichte*

Kant'ın tarih görüşlerini verimli bir biçimde geliştirmiş olan bir başka öğrencisi 1806'da *Şimdiki Çağın Iralayıcıları (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)* adlı Berlin derslerini yayınlayan Fichte'ydi. Fichte şimdiyi tarihsel gelişme çizgilerinin birleştiği odak noktası olarak tasarlamakta Schiller'le uyuşur, Kant'la uyuşmaz: dolayısıyla, ona göre tarihçinin başlıca işi içerisinde yaşadığı tarih dönemini anlamaktır. Her tarih döneminin yaşamının her ayrıntısına sızan kendine özgü bir özelliği vardır; Fichte'nin bu derslerde girişti̇ği iş de çağının kendine özgü yapısını çözümlemek, ana çizgilerinin neler olduğunu, başka çizgilerin onlardan nasıl çıktığını göstermektir. Bunu her çağın tek bir tasarımın ya da kavramın cisimleşmesi olduğunu söyleyerek ortaya koyar; bir bütün olarak tarihin bir planın açılması, oyun konusuna benzer bir şeyin gelişmesi olduğu yollu Kantçı öğretiyi kabul etmekle birlikte, biribirini izleyen çeşitli çağların temel tasarımları ya da kavramlarının, kavramların ardıllığı olduğu için, bir kavramın zorunlu olarak bir sonrakine götürdüğü mantıksal ardıllık olan bir ardıllık oluşturduğunu savunur. Böylece, Fichte'nin kavramın mantıksal yapısına ilişkin kuramı ona tarihi dönemlere ayırmakta bir ipucu olarak hizmet eder.

Her kavramın üç aşama içeren bir mantıksal yapısı olduğunu düşünür: tez, antitez, sentez. Kavram ilkin saf ya da soyut bir biçim alır; sonra kendi karşıtını doğurur ve kendini kendiyle bu karşıt arasındaki bir antitez olarak kavrar. İmdi, tarihin temel kavramı (Fichte burada da Kant'ı izler) ussal özgürlüktür ve özgürlüğün, herhangi bir kavram gibi, bu zorunlu aşamalardan geçerek gelişmesi gerekir. Nitekim, tarihin başlangıcı ussal özgürlüğün herhangi bir karşıtlık olmadan mutlak olarak yalın ve dolaysız bir biçimde örneklendiği bir çağdır: burada özgürlük kör içgüdü biçiminde, istediğini yapma özgürlüğü biçiminde varolur ve bu kavramın somut cisimleşmesi olan toplum, hiçbir iktidarın, hiçbir yetkenin bulunmadığı, yalnızca insanların, koşullar izin verdiği ölçüde, kendilerine iyi görüneni yaptığı doğa durumudur, ilkel toplumdur. Bununla birlikte, Fichte'nin felsefesinin genel ilkelerine göre, bu kaba ve dolaysız türden özgürlük ancak kendi karşıtını doğurarak daha gerçek bir özgürlük haline gelebilir: öyle ki, mantıksal bir zorunlulukla, bireysel özgürlüğün kendi üzerinde bir yetke, kendisinin yapmadığı yasaları kendisine benimseten bir kural koyucunun yetkesini yaratarak özgürce kendini sınırladığı ikinci bir aşama ortaya çıkar. Bu, özgürlüğün kendini yok olmuş

gibi gördüğü, ama gerçekte yok olmadığı, yeni ve daha iyi bir biçimde özgür olmak, yani Rousseau'nun doğal özgürlükten farklı olarak sivil özgürlük dediği şey olmak için kendi karşıtını yarattığı (Hobbes'un gösterdiği gibi, yönetici isteyerek onun uyruğu olan insanların ortak eylemiyle yaratılır) yeni bir aşamaya dönüştüğü otoriter yönetim dönemidir. Ama Hobbes özgürlüğün gelişme sürecinin burada sona erdiğini düşünmekte haksızdı. Karşıtlığın üçüncü bir aşamayla, yetkenin, yetkeyi kötüye kullandığı için değil, sırf yetke olduğu için reddedildiği ve yok edildiği devrimci bir aşamayla giderilmesi gerekir; uyruk yetkesiz yapabileceğini ve hem hükümdar hem uyruk olmak için yönetim işini kendi eline alabileceğini hissetmiştir. Dolayısıyla, yıkılan yetke değildir; yıkılan yalnızca yetke ile yetkenin üzerinde uygulandığı insan arasındaki dış ilişkidir. Devrim anarşi değildir, yönetime uyruklarca el konmasıdır. Yönetme ile yönetilme arasındaki ayırım bundan sonra da gerçek bir ayırım olarak vardır, ama bir farklılığın olmadığı bir ayırımdır: aynı insanlar yönetir ve yönetilir.

Ama Fichte burada durmaz. Kendi çağını devrim çağıyla özdeşleştirmez. Çağdaşlarının onun ötesine geçtiklerini düşünür. Kendinde kendi üzerinde bir yetke barındıran birey anlayışı, ilk ve en ham biçimiyle devrimci tasarımdır. Ama bu kavramın da kendi karşıtını, yani nesnel bir gerçeklik tasarımını, düşüncenin ölçütü ve davranışın kılavuzu olan, kendi başına varolan bir hakikat bütününü doğurması gerekir. Bu gelişme aşaması, nesnel hakikatin düşüncenin karşısında duran hakikat olduğu, eylemesininse haklı olarak bilimsel bilgiye uygun eyleme anlamına geldiği bilimdir. Bilimsel tin alanı (sanki) bir karşı devrimdir: insan tiranları yok edebiliriz, ama olguları yok edemeyiz; şeyler neyse odur ve onların sonuçları ne olacaksa o olur; insanın yasalarına karşı koysak bile, doğanın yasalarına karşı koyamayız. Ama yine, tin ile doğa arasında karşıtlık olabilir ve aşılması gerekir; onun aşılması yeni bir tür ussal özgürlüğün, tin ile doğanın yeniden birleştiği, tinin doğada kendi tamamlayıcılarını gördüğü ve onunla boyun eğme yoluyla değil, duygudaşlık ve sevgi yoluyla ilişki kurduğu sanat özgürlüğünün doğuşudur. Eylemci kendini uğruna eylediği şeyle özdeşleştirir, böylece de en yüksek derecede özgürlüğe ulaşır. Fichte, bireyin kendisini nesnel de olsa kendi amacı saydığı bir amaca adamasını, çağının ıralayıcı özelliği sayar.

Okurun Fichte'nin tarih görüşüyle uğraşırken çektiği baş güçlük, öylesine saçma görünen şey karşısında sabırlı olma güçlüğüdür. Fichte'nin kafasında özellikle göze çarpan iki bariz hata var gibidir: (1) dünyanın şimdiki

durumunun yetkin olduğu, tarihin meydana getirmeye çalıştığı herşeyin tam ve son gerçekleşmesi olduğu düşüncesi; (2) çağların tarihsel ardardalığının soyut mantıksal irdelemelere başvurarak *a priori* belirlenebildiği düşüncesi. Görünüşteki saçmalıklarına karşın, bu iki düşüncede de hakikat payı bulunduğu gösterilebilir sanıyorum.

(1) Tarihçi (ve o konuda filozof) dünyaya yukarıdan ve dışarıdan bakan Tanrı değildir. Bir insandır, kendi zamanının ve yerinin insanıdır. Geçmişe şimdinin açısından bakar: başka ülkelere ve uygarlıklara kendininki açısından bakar. Bu bakış açısı yalnız onun için ve onun gibi konumlanmış insanlar için geçerlidir, ama onun için geçerli*dir* . Ona sıkı sıkı sarılması gerekir, çünkü içerisine girebildiği yalnızca odur ve bir bakış açısı *yoksa* , hiçbirşey göremez. Örneğin Ortaçağ'ın yapıp etmeleri hakkında verilen bir yargı, tarihçinin onsekizinci, ondokuzuncu ya da yirminci yüzyıl adamı olmasına göre zorunlu olarak farklı olacaktır. Biz, yirminci yüzyılda, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların bu şeylere nasıl baktığını biliyoruz ve onların görüşlerinin bizim paylaştığımız görüşler olmadığını biliyoruz. Onlara tarihsel hata diyoruz ve reddetmek için gerekçeler gösterebiliyoruz. Ortaçağ'ın tarih yapıtını kolayca onsekizinci yüzyılda yapıldığından daha iyi yapılmış diye tasarlayabiliyoruz; ama kendi zamanımızda yapılandan daha iyi yapılmış diye tasarlayamıyoruz, çünkü nasıl daha iyi yapılabilirdi diye daha açık bir tasarımımız olsaydı onu daha iyi yapacak bir durumda olurduk ve bu daha iyi yapma işi olmuş bitmiş olurdu. Şimdi, bizim kendi etkinliklerimizdir; bu etkinliklerin nasıl olduğunu bildiğimiz gibi, onları gerçekleştiriyoruz da; dolayısıyla, şimdinin açısından, olan ile olması gereken, gerçek ile ülküsel arasında her zaman bir çakışma olması gerekir. Yunanlılar Yunanlı olmaya çalışıyorlardı; Ortaçağ Ortaçağlı olmaya çalışıyordu; her çağın amacı kendi olmaktır; bu bakıma, şimdi, olmaya çalıştığı şey olmayı her zaman başarması anlamında yetkindir. Bu, tarihsel sürecin yapacak daha fazla birşeyi yok demek değildir; yalnızca, şimdiye dek yapmak istediğini yapmış olması ve yakında ne yapacağını bizim söyleyememiz demektir.

(2) Tarihi *a priori* kurma düşüncesi bize çok budalaca gelir; ama Fichte burada Kant'ın ne çeşit olursa olsun her bilgide *a priori* öğeler bulunduğu biçimindeki keşfini izliyordu. Her bilgi alanında, o tip bilginin biçimine ya da yapısına ait olan ve (Kant felsefesine göre) deneysel malzemeden değil, bi-

lenin bakış açısından türetilen birtakım temel kavramlar ya da kategoriler ile onlara karşılık gelen birtakım ilkeler ya da aksiyomlar vardır. İmdi, tarihte bilginin genel koşulları, bilenin şimdide bulduğu ve geçmişe şimdinin açısından baktığı biçimindeki temel ilkeden türetilir. (Kant'ın terminolojisini benimsersek) görünün tarih için ilk aksiyomu her tarihsel olayın geçmiş zamanda bir yerlerde bulunduğudur. Bu, tarihçinin soruşturmasının akışı içerisinde deneysel olarak keşfettiği bir genelleme değildir, tarihsel bilginin *a priori* bir koşuludur. Ama Kant'ın kategorilerin şematizmi öğretisine göre, zaman ilişkileri kavramsal ilişkilerin şemaları ya da olgudaki temsilcileridir: örneğin önce ile sonranın zaman ilişkisi mantıksal öncül ile mantıksal sonucun kavramsal ilişkisinin bir şemasıdır. Zamandaki tüm olaylar dünyası böylece mantıksal ya da kavramsal ilişkiler dünyasının şemalaştırılmış bir karşılığıdır. Dolayısıyla Fichte'nin tarihsel dönemlerin zamansal ardardalığının temelinde yatan bir kavramsal şema ortaya çıkarma çabası, Kant'ın kategorilerin şematizmi öğretisinin son derece meşru bir biçimde tarihe uygulanmasıdır.

Bu kuşkusuz Fichte'nin bir parça zayıf bir savunusudur. Tarih konusunda saçma bir hata yaptıysa da, yalnızca Kant'ın yaptığı daha genel türden bir saçma hatayı izliyordu demeye gelir. Ama bu kavramlara saçma hata diyen biri, mantıksal ardıllık ile zamansal ardıllık arasındaki ilişkiyi Kant'tan ya da Fichte'den daha iyi anladığını iddia ediyor demektir. Ta Platon Timaios'ta zamanın öncesiz-sonrasızın hareketli imgesi olduğunu söylediğinden beri, filozofların çoğu bu iki şey arasında bir ilişki bulunduğu ve bir olayı zaman içerisinde bir başka olaya götüren zorunlu ardıllığın, birşeyi zamansal olmayan mantıksal diziler içerisinde bir başka şeye götüren ardıllıkla yapı bakımından bir anlamda özdeş olduğu konusunda uyuşmuşlardır. Bu yadsınır ve zamansal ardıllık ile mantıksal içermenin biribiriyle hiç ilgisi olmadığı ileri sürülürse, tarihsel bilgi olanaksız olur, çünkü bu, bir olay hakkında hiçbir zaman "olmuş olması *gerekir* " diyemeyiz demektir; geçmiş hiçbir zaman mantıksal bir çıkarımın sonucu gibi ortaya çıkmaz. Zamansal dizi bağlantısız olayların salt bir toplamıysa, hiçbir zaman şimdiden geçmişe doğru uslamlamada bulunamayız. Ama tarihsel düşünme tam olarak böyle geriye doğru uslamlamaktan oluşur; dolayısıyla, bir zaman dizisinin olayları arasında bir olayın zorunlu olarak bir başka olaya götürdüğü bir iç ya da zorunlu bağlantı bulunduğu ve bizim ikinciden birinciye doğru uslamlayabileceğimiz sayıltısına (ya da Kant ile Fichte'nin diyeceği gibi, *a priori* bir

ilkeye) dayalıdır. Bu ilkeye göre şeylerin şimdiki durumunun ortaya çıkabilmesinin tek bir yolu vardır ve tarih bu sürecin ne olmuş olması gerektiğini görmek için şimdinin çözümlenmesidir. Fichte'nin kendi çağının geçmiş tarihini yeniden kurduğu o belirli yolu savunmuyorum; onun çok kusurlu olduğunu ve kusurlarının (ilke kusurları olmaları bakımından) bilgideki *a priori* öğeleri deneysel öğelerden fazla keskin bir biçimde ayırırken Kant'ı izlemiş olmasından ileri geldiğini sanıyorum. Bu ona tarihin belgelerin deneysel kanıtına dayanmaksızın, salt *a priori* bir temel üzerinde yeniden kurulabileceğini düşündürüyordu; ama her tarihsel bilginin *a priori* kavramlar ve ilkeler içerdiğini vurgularken haklıydı ve tarihin yapısını, tarihin yalnızca deneysel olduğunu düşündükleri için kendisiyle alay eden insanlardan daha iyi anlıyordu.

Fichte'nin tarih felsefesi Kant'ınkine göre bir bakıma önemli bir ilerleme gösterir. Kant'ınkinde tarihin kendisince varsayılan iki anlayış vardır: (1) tarihin kendi gerçekleşmesinden önce biçimlenmiş birşey olarak tasarlanan bir doğa planı; (2) bu biçimin üzerinde yürütüleceği malzeme olarak tasarlanan, tutkularıyla birlikte insan doğası. Tarihin kendisi önceden varolan bu biçimin önceden varolan bu malzeme üzerine zorla yüklenmesinin sonucudur. Böylece, tarihsel süreç gerçekten yaratıcı diye tasarlanmaz: iki soyutlamayı biraraya getirmedir yalnızca ve niye ikisinin biraraya gelmesi gerektiğini ya da daha doğrusu, bırakın ikisinin birden niye varolması gerektiğini, her birinin niye varolması gerektiğini göstermek için hiçbir çaba yoktur. Kant'ın kuramı aslında hiçbirini doğrulamaya çalışmadığı bir dizi biribiriyle bağlantısız sayıltıya dayanır. Fichte'nin kuramı mantıkça daha yalındır ve gereksiz yere çoğalan varlıklarla daha az yüklüdür. Tarih başlamadan önce gerekli olduğunu varsaydığı tek şey, kendi mantıksal yapısı ile kavramın kendisi ve o yapıdaki öğeler arasında bulunan dinamik ilişkidir. Tarihteki itici güç tamı tamına kavramın bu dinamik hareketidir; öyle ki, bir plan ve bir itici güç olmak üzere iki şey yerine, Fichte'de tek birşey, tarihin itici gücünü sağlayan bir dinamik plan (kavramın mantıksal yapısı) olan plan vardır. Fichte'nin bu keşfinin meyvaları Hegel'de olgunlaşmıştır.

## 6. *Schelling*

Schelling Hegel'den yaşça küçüktü ve Hegel'in Schelling ile paylaştığı öğretilere bağımsız düşünmeyle mi yoksa Schelling'in etkisi altında mı

ulaştığı tartışmaya açılabilir. Ama Schelling tarih üzerine görüşlerini kapsayan bir felsefe dizgesini (belki de birden fazla) Hegel'in *Encyclopaedia* 'sında tarih felsefesinin ilk taslağını yazmasından çok önce yayınladığından, önce Schelling'in görüşleri üzerine birşeyler söylemek yerinde olacaktır.

Schelling Kant ile Fichte'nin tasarımlarına daha dizgeli bir gelişme getirmiş ve düşüncesini iki ilkeye yöneltmiştir: ilkin, varolan herşeyin bilinebilir olduğu, yani ussallığın bir biçimlenmesi ya da kendi diliyle Mutlağın bir görünümü olduğu tasarımı; ikincileyin, karşıt olsalar da, ikisi de bu anlamda Mutlağın biçimlenmeleri olan iki terim arasında bir ilişki bulunduğu tasarımı: Mutlağın kendisi, bu terimlerin farklılıklarının ortadan kalktığı bir özdeşliktir. Bu iki-terim örüntüsü bütün felsefesinde görülür.

Schelling'e göre (1), bilinebilirin iki büyük alanı vardır: Doğa ile Tarih. Kavranabilir olan her biri Mutlağın bir görünümüdür, ama onu karşıt yollardan biçimlendirirler. Doğa, kavranırlığı yalnızca dağıtılmış olmalarından ya da aralarındaki düzenli ve belirli ilişkilerden gelen, uzaya dağıtılmış şeylerden oluşur. Tarih yalnızca kavranır olmakla kalmayan, zekî olan ve yalnızca kendilerinden başka birşeyi değil, kendini kavrayabilen zihinlerin düşünceleri ile eylemlerinden oluşur: dolayısıyla Mutlağın daha tam bir biçimlenmesidirler, çünkü içlerinde bilgi ilişkisinin iki yanını da taşırlar, hem nesne hem öznedirler. Nesne olarak kavranabilir olması bakımından tinin tarihteki etkinliği zorunludur; özne olarak kavrayabilir olması bakımındansa özgürdür. Tarihsel gelişmenin akışı bundan ötürü zihnin aynı zamanda hem özgür hem de yasa altında olduğunun, yani ahlâk ve siyaset bakımından özerk olduğunun farkına varışının (Schelling burada Kant'ı izler) tam olarak gerçekleşmesidir. Bu gelişmenin içerisinden geçtiği aşamalar kavramın mantıksal yapısıyla belirlenir (Burada Fichte'yi izler): bunun için, bu aşamalar en geniş çizgileriyle ikiye bölünebilir: ilki, insanın Mutlağı doğa olarak tasarladığı, gerçekliğin dağılmış ve ayrı ayrı gerçeklikler halinde saçılmış (çoktanrıcılık) olduğu ve siyasal biçimlerin doğal organizmalar gibi ortaya çıkıp arkalarında hiçbirşey bırakmadan yok oldukları bir aşamadır; ikincisi, Mutlağın tarih olarak tasarlandığı, yani insanın, insan ussallığını geliştirme planında kayrayla işbirliği yaparak, Mutlağın amaçlarını özgürce gerçekleştirdiği sürekli bir gelişme olarak tasarlandığı aşamadır. Bu, insan yaşamının bilim-

(1) *System of Transcendental Idealism* , 1800 Werke (Stuttgart ve Augsburg, 1858), böl.I, cilt III, s.587-604.

sel, tarihsel ve felsefî düşünceyle yönetildiği modern çağdır.

Schelling'in burada ortaya koymaya çalıştığı anlayışların en önemlisi, Mutlağın tarihte tam ve eksiksiz varlık kazandığı anlayışıdır. Fichte ise, kavramın mantıksal yapısının, tarih başlamadan ve sürecin bir sayıltısı olarak iş görmeden önce tam olduğunu düşünüyordu; Schelling'de Mutlağın dinamik yapısı tarihteki dinamik öğenin temeli değildir; o öğenin kendisidir. Maddî evren Mutlağın bir görünümü olması bakımından, her zaman kavranır olmuştur; ama mutlak sırf kavranır olanla özdeş olamaz, çünkü salt kavranırlık gerçekten anlaşılmış olmakla gerçek kılınması gereken bir gücüllüktür yalnızca . Kavranır doğa onu anlayacak bir bileni ister ve tam özünü ancak kendisini bilen bir tin varsa gözönüne serer. O zaman ilk kez gerçek bir bilen ve gerçek bir bilinen vardır ve Mutlağın kendisi olan ussallık kendisinin daha yüksek ve daha tam bir görünümüne doğru ilerlemiştir. Ama o zaman da yeni bir tür kavranırlık ortaya çıkar: tinin kendisi yalnızca bilen değildir, bilinebilir olandır, dolayısıyla Mutlak tinin doğayı bildiği bir durumla yetinemez, tinin kendini bildiği daha ileri bir aşama olması gerekir. Kendini bilme süreci ilerledikçe, kendinin bilgisindeki yeni aşamalar bilen tini zenginleştirir, böylece de onun için bilinecek yeni şeyler yaratır. Tarih hem bilginin hem bilinebilirin ilerleyici bir biçimde varlık kazandığı zamansal bir süreçtir ve bu, tarihe Mutlağın kendini gerçekleştirmesi denerek dile getirilir; Mutlak burada hem bilinebilir akıl hem de bilen akıl demektir.

## 7. *Hegel*

1784'de Herder'le başlayan tarihsel hareket doruk noktasına, tarih felsefesi üzerine ilk derslerini 1822-23'de veren Hegel ile geldi. Hegel'in *Tarih Felsefesi* 'ni kendi kendine okuyan herhangi biri, onun, tarihi felsefî düşünce aşamasına ilk kez tam olarak eriştiren, tamamen özgün ve devrim niteliğinde bir yapıt olduğunu düşünür ancak. Ama öncellerinin yapıtları gözden geçirilince, onun kitabı çok daha az ürkütücü , çok daha az özgün hale gelir.

Hegel tarih felsefesi denebilecek (öneri ve terminoloji Voltaire'indir) yeni bir tür tarih önerir; ama tarih felsefesi onun için tarih üzerine felsefî olarak düşünme değil, daha büyük bir güçle ortaya çıkan tarihin kendisidir ve salt deneysel tarihten farklı olarak felsefî tarih, yani yalnızca olgu olarak *saptanmakla* kalmayıp, olguların niye oldukları gibi olup bittiğinin nedenleri kavranarak *anlaşılan* tarih haline gelir. Bu felsefî tarih insanlığın evrensel bir ta-

rihi olacak (Hegel burada Herder'i izler) ve ilkel çağlardan bugünkü uygarlığa doğru bir ilerlemeyi sergileyecektir. Bu öykünün konusu, gerçek bir toplumsal ilişkiler dizgesi içerisinde sergilenen ahlâkî insan aklıyla özdeş olan özgürlüğün gelişmesidir; öyle ki, felsefî tarihin yanıtlaması gereken soru Devletin nasıl ortaya çıktığı sorusudur (bütün bunlar Kant'tan alınmıştır). Ama tarihçi geleceğe ilişkin hiçbirşey bilmez; tarih gelecekteki bir Ütopyada değil, gerçek olan şimdide sona erer (bu Schiller). İnsanın özgürlüğü özgürlüğünün bilinciyle aynı şeydir, yani, özgürlüğün gelişmesi bilinçliliğin gelişmesidir, kavramın çeşitli zorunlu aşamalarının ya da anlarının biribiri ardından tamamlandığı bir düşünce ya da mantıksal gelişme sürecidir (bu Fichte). Son olarak, felsefî tarih yalnızca insan sürecini değil, kosmik bir süreci, dünyanın kendinin bilinci içerisinde tin olarak kendini gerçekleştirdiği bir süreci de sergiler (bu Schelling). Demek ki, Hegel, tarih felsefesinin ıralayıcı çizgilerinin her birini öncellerinden almıştır, ama onların görüşlerini, olağanüstü bir ustalıkla, bir bütün olarak bağımsızca ele alınmayı hak eden pek tutarlı, pek birlikli bir kuram içerisinde biraraya getirmiştir. Ben de, bundan ötürü, onun kimi ayırıcı çizgilerine dikkati çekmek istiyorum.

İlkin, Hegel tarihe doğadan yaklaşmayı reddeder. Doğa ile tarihin farklı şeyler olduğunu vurgular. Her biri bir süreçtir ya da süreçler kümesidir; ama doğa süreçleri tarihsel değildir: doğanın tarihi yoktur. Doğa süreçleri döngüseldir; doğa döner durur ve böyle dönüşlerin yinelenmesiyle hiçbirşey oluşturulmaz ya da kurulmaz. Her gündoğumu, her bahar, her gelgit bir önceki gibidir; döngü kendini yinelediğinden, döngüyü yöneten yasa da değişmez. Doğa daha yüksek ve daha aşağı organizmalar dizgesidir, yüksek olan aşağı olana bağlıdır; mantıksal olarak, yüksek organizmalar aşağı olanlardan önce gelir, ama zamansal olarak öyle değildir; Hegel yüksek organizmayı zamanca aşağı organizmadan önce geliştiren evrim kuramını, buna inanan insanların mantıksal bir ardıllığı zamansal bir ardıllıkla karıştırdıklarını ileri sürerek, peşin peşin reddeder. Tarih, tersine, hiçbir zaman kendini yinelemez; onun hareketleri daireler üzerinden değil, sarmallar üzerinden geçer ve görünüşteki yinelenmeler hep yeni birşey edinmiş olmakla farklılaşmıştır. Örneğin, savaşlar tarihte zaman zaman yeniden ortaya çıkar, ama her yeni savaş, insanların son savaştan öğrendikleri derslerden ötürü, bir bakıma yeni bir çeşit savaştır.

Önemli bir ayırımı dile getirmiş olduğu için Hegel'in hakkını vermek gerek; ama bunu yanlış dile getirmiştir. Doğanın tarihsel olmayan süreçlerini

insan yaşamının tarihsel süreçlerinden ayırmakta haklıdır, ama evrim öğretisini reddederek bu ayırımı güçlendirmekte haksızdır. Darwin'den bu yana, bu öğretiyi kabul etmek zorunda gördük kendimizi ve doğa sürecini Hegel'in benzemediğini düşündüğü bir biçimde tarih sürecine benzer diye tasarlamak, yani, sürüp giderken kendini artıran birşey olarak. Ama doğa sürecinin tarih sürecinden farklı olduğu -örneğin, jeolojik dönemlerin ardardalığının gerçek bir tarihsel ardardalık olmadığı- yine de doğrudur, çünkü tarihin özelliği tarihçinin eylemlerini anlattığı eyleyicilerin düşüncelerini ve güdülerini kendi zihninde canlandırmasıdır ve güdüleri en azından ilkece yeniden canlandırılabilen eylemlerden oluşmadıkça, olayların hiçbir ardardalığı tarihsel bir ardardalık değildir. Jeoloji bir *olaylar* dizisiyle karşımıza çıkar, ama tarih, karşımıza bir *edimler* dizisiyle çıkmadıkça, tarih değildir. Bu bakıma, Hegel'in insan yaşamının tarihi dışında hiçbir tarihin olmadığı, bunun da yalnızca yaşam değil, ussal yaşam, düşünen varlıkların yaşamı olduğu yollu sonucu haklıdır.

İkincileyin, bütün bunlardan da dolaysızca çıktığı gibi, her tarih düşünce tarihidir. İnsan eylemleri yalnızca olaylar olduğu sürece, tarihçi onları anlayamaz; tam anlamıyla, olup bittiklerinden bile haberi olmaz. Onlar ancak düşüncenin dış ifadeleri olarak bilinebilir tarihçi için. Örneğin, birinci yüzyıl Roma İmparatorları ile Senatodaki muhalefet arasındaki gibi bir siyasal çatışmanın tarihini yeniden kurmak için tarihçinin yapması gereken şey, iki tarafın o sıradaki siyasal durumu nasıl gördüklerini, o durumu nasıl geliştirmeyi düşündüklerini görmektir: hem kendilerinin o andaki durumları hakkındaki hem olanaklı gelecekleri hakkındaki siyasal görüşlerini kavraması gerekir. Hegel burada da haklıydı; insanların ne yaptıklarını bilmek değil, ne düşündüklerini anlamak; tarihçinin işinin uygun tanımı budur.

Üçüncüleyin, tarihsel sürecin itici gücü (Kant'ın deyimini kullanırsak) akıldır. Bu çok önemli ve güç bir öğretidir. Hegel'in bununla söylemek istediği, tarihte olup biten herşeyin insan istenciyle olup bittiğidir, çünkü tarihsel süreç insan eylemlerinden oluşur; insan istenci ise, insanın eylemde dışsal olarak kendini dile getiren düşüncesidir. İnsan düşüncesinin çoğu kez ya da genellikle ussallıktan uzak olduğu söylenirse, Hegel bunun, içerisinde bir düşünce parçasının gerçekleştiği tarihsel durumu kavrayamamaktan doğan bir hata olduğunu söyleyerek karşılık verecektir. Düşünme hiçbir zaman *in vacuo*(*) gerçekleşmez; her zaman belirli bir kişi tarafından belirli bir durumda gerçekleştirilir; her tarihsel kişi her tarihsel durumda o kişinin o du-

(*) Boşlukta (Çev.)

rumda düşünebileceği ve eyleyebileceği kadar ussal olarak düşünür ve eyler, hiç kimse de daha fazlasını yapamaz. Bu Hegel'in önemli sonuçlarla birlikte ortaya koyduğu çok verimli ve değerli bir ilkedir. Hegel Aydınlanma'nın tasarladığı soyut ussal insanın hiçbir gerçek yanı olmadığına inanıyordu; gerçeklik her zaman hem ussal hem tutkulu olan, hiçbir zaman yalnızca biri ya da öteki olmayan, tutkuları ussal bir varlığın tutkuları, düşünceleri tutkulu bir varlığın düşünceleri olan bir insandır; dahası, tutkusuz hiçbir akıl ve hiçbir eylem olmaz. Öyleyse, birinin tutkudan ötürü belli bir biçimde eylediğini kanıtlamak -örneğin, suçluyu bir öfke nöbeti içerisinde yargılayan bir yargıç ya da hırs güdülerinden ötürü muhalefeti çiğneyen bir devlet adamı-, onun ussal olarak eylemediğini kanıtlamak değildir; çünkü yargıcın yargısı ya da devlet adamının siyaseti uygulanışlarındaki bu tutkulu öğeye karşın adil bir yargı ya da bilgece bir siyaset olabilir. Bunun için, Hegel insanlık tarihinin kendini tutkuların bir gösterisi olarak sergilediği yollu kabul edilmiş olgunun, onun akılla denetlenmediğini kanıtlamayacağını ileri sürer. Tutkuyu, deyim yerindeyse, tarihin yapıldığı alanın dışında bulunan boş birşey diye düşünür: Tarih, bir bakıma, tutkuların bir gösterisidir ve başka hiçbirşey değildir; ama aynı şekilde aklın bir gösterisidir, çünkü akıl tutkunun kendisini amaçlarını gerçekleştirmekte araç olarak kullanır.

Bu *aklın hilesi* anlayışı, eyleyicilerinin kişiliğinde tutkuları oyuna getiren akıl anlayışı, Hegel'in kuramının ünlü bir güçlüğüdür. Hegel aklı insan yaşamının dışındaki birşey içerisinde, kör ve tutkulu insanların kendilerinin değil, aklın amaçları olan amaçları aracılığıyla ortaya çıkan birşey içerisinde kişileştiriyor gibi. Kimi kez, belki de, Hegel, tarihte uygulanan planların Tanrının planları olduğunu ve kesinlikle insanın planları olmadığını düşünen Ortaçağ teolojik görüşü gibi bir görüşe düşüyor; ya da (ikisini ayırmak olanaklıysa) tarihte uygulanan planların insanın değil doğanın planları olduğunu söyleyen Kant'ın ve Aydınlanma tarihçilerinin gizlice teolojik görüşüne. Bununla birlikte, bütününde açıktır ki, Hegel'in yapmak istediği, bu görüşten kaçmaktı. Tarihte planların uygulanmasının nedeni, Hegel'e göre, ne soyut bir doğal akıl ne de aşkın bir tanrısal akıldır; insan aklı, sonlu kişilerin aklıdır. Akıl ile tutku arasında bulunduğunu ileri sürdüğü ilişkiyse, Tanrı ya da akıllı doğa ile tutkulu insan arasındaki ilişki değil, insan aklı ile insan tutkusu arasındaki ilişkidir. Hegel'in tarih görüşünün akılcı bir görüş olduğu söylenirken bu unutulmamalıdır; onun akılcılığı çok ilginç türden bir akılcılıktır, çünkü akıl dışı öğeleri aklın kendisinin özünde diye tasarlar. İnsan

yaşamında ve bu haliyle zihinde akıl ile akıl dışı arasındaki bu iç ilişki anlayışı, gerçekte yeni bir insan anlayışının, duruk bir anlayış yerine hareketli bir anlayışın haberini verir ve Hegel'in onsekizinci yüzyılda yaygın olan soyut ve duruk insan doğası kuramından kurtulmaya çalıştığını gösterir.

Dördüncüleyin, her tarih düşünce tarihi olduğundan ve aklın kendini geliştirmesini sergilediğinden, tarihsel süreç aslında bir mantıksal süreçtir. Tarihsel süreçler, deyim yerindeyse, zaman cetveline yayılmış mantıksal geçmişlerdir. Tarih bir çeşit mantıktan başka birşey değildir; zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi haline gelmesi, bu mantıktaki mantıksal öncelik sonralık ilişkisinin yerine geçmekten çok, onu zenginleştirir ya da sağlamlaştırır. Bundan ötürü, tarihte olup biten gelişmeler hiçbir zaman rastlantısal değildir, zorunludur; bizim tarihsel sürece ilişkin bilgimiz de deneysel olmamakla kalmaz, *a priori* dir, zorunluluğunu *göre*biliriz.

Hegel'in felsefesindeki hiçbirşey, zamanda gelişmiş bir mantıksal süreç olarak tarihe ve bizim onun hakkındaki *a priori* bilgimize ilişkin bu tarih görüşünden daha fazla tepki ve düşmanlık uyandırmamıştır, ama ben Fichte'yle bağlantı kurarak bu görüşün ilk bakışta görülebileceği kadar saçma olmadığını daha önce belirtmiştim; gerçekte, bu görüşe yöneltilen itirazların çoğu yanlış anlamadan başka birşey değildir. Fichte'nin hatası, 5'de gösterdiğim gibi, tarihin deneysel kanıta güvenmeyip saf *a priori* bir temel üzerinde yeniden kurulabileceğini düşünmekti. Öte yandan, Hegel'i eleştirenler tarihsel bilginin salt deneysel olduğuna inanmak gibi karşıt bir hataya düşüyorlar genellikle; bunun bir hata olduğunu da 5'de belirtmiştim. Hegel'in kendisi bu iki hatadan da uzak durmuştur. Kant gibi o da saf *a priori* bilgiyi *a priori* öğeler içeren bilgiden ayırıyordu ve tarihi ilkinin değil ikincisinin bir örneği sayıyordu. Onun görüşünde tarih düşüncenin dışsal ifadeleri olan deneysel olaylardan oluşuyordu ve olayların ardındaki düşünceler -olayların kendisi değil- mantıksal olarak bağlantılı kavramlardan bir zincir oluşturuyordu. Artlarındaki düşüncelere değil de, yalnızca olaylara baktığınızda hiçbir zorunlu bağlantı görmezsiniz ve tarihte zorunlu bağlantılar olduğunu düşündüğü için Hegel'i suçlayan insanlar tarihe salt dış olgular olarak, deneysel bir biçimde bakıyor, öyle baktıklarında hiçbir mantıksal bağlantı görmediklerini, pek haklı olarak güvenle belirtiyorlar bize. Hegel de pek doğru diye yanıtlayacaktır; salt olaylar arasında hiçbirşey *yoktur* . Ama tarih eylemlerden oluşur ve eylemlerin bir içi bir de dışı vardır; dış yanında, eylemler uzaya ve zamana bağlı salt olaylardır ve başka türlü değildir; iç yanında, eylemler

mantıksal bağlantılarla biribirine bağlı düşüncelerdir. Hegel'in yaptığı, tarihçinin ilkin belgeleri ve öteki kanıtları inceleyerek deneysel çalışması gerektiğini vurgulamaktır; olguların ne olduğunu ancak bu yolla saptayabilir. Ama sonra olgulara içeriden bakması ve o açıdan neye benzediklerini anlatması gerekir. Dışarıdan farklı göründüklerini söylemek Hegel'e verilecek bir yanıt değildir.

Bu karşılık, sanıyorum, bütün Hegel eleştirmenlerinin en ciddîsi, en dizgelisine, yani Croce'ye bile uygundur. Croce Hegel'in bütün tarih felsefesinin iki çok farklı şeyi, yani karşıtlık ile farklılığı biribirine karıştırmaktan doğmuş koca bir gaf olduğunu ileri sürer. Kavramlar, der Croce, karşıtlıkla biribirine bağlıdır: iyi ile kötü, doğru ile yanlış, özgürlük ile zorunluluk vb.; Hegel'in kavramların ilişkilerine değgin kuramını diyalektik kuramında pek iyi açıkladığını kabul eder Croce. Diyalektik kuramı, herhangi bir kavramın önce türetip sonra yadsıdığı kendi karşıtıyla zorunlu bir ilişki içerisinde bulunuşunu betimler; öyle ki, kavramın yaşayışı karşıtlarını yaratma ve aşmayla olur. Ama kavramların durumları olan tek tek şeyler hiçbir zaman biribiriyle karşıtlık bakımından ilişkili değildir, farklılık bakımından ilişkilidir: bunun için aralarındaki ilişkiler diyalektik değildir ve tek tek eylemlerin, kişilerin ve uygarlıkların tarihi olan tarihte de dolayısıyla diyalektik yoktur; oysa Hegel'in bütün tarih felsefesi her tarihsel sürecin diyalektik bir süreç olduğu ilkesine bağlıdır; bu süreçte bir yaşam biçimi -örneğin Yunanistan- kendi karşıtını -bu durumda Roma'yı- türetir ve bu tez ile antitezden bir sentez -bu durumda Hıristiyan dünyası- doğar.

Croce'nin görüşü inandırıcıysa da, gerçekte sorunun can damarına dokunmaz. Tarih hakkında konuşurken karşıtlık ya da antagonizm ve sentez ya da uzlaşma gibi sözcükleri hiçbir zaman kullanmamamız gerektiğini öngörür; örneğin despotluk ile liberalliğin karşıt siyasal öğretiler olduğunu söylememeliyiz, yalnızca farklı olduklarını söylemeliyiz: Whigler (bağımsızlık yanlıları) ile Toryler (tutucular) arasında ya da Katolikler ile Protestanlar arasında bir karşıtlıktan değil, bir farklılıktan söz etmeliyiz. İmdi, tarihin yalnızca dışsal olaylarından söz ederken karşıtlık gibi terimleri (bunlara *diyalektik* terimler dememe izin verin) kullanmamıza gerek olmadığı doğrudur; ama bu olayların altında yatan içsel düşüncelerden söz ederken, bana öyle geliyor ki, bunlardan kaçamayız. Örneğin, Yeni İngiltere'nin sömürgeciliğinin salt dışsal olaylarını herhangi bir diyalektik dil kullanmadan betimleyebiliriz; ama bu olayları bir Protestan yaşam görüşünü uygulamaya geçirmek için

Pilgrim Fathers'ça (göçmen İngilizlerce) tasarlanmış bir girişim olarak görmeye çalıştığımızda düşünceler hakkında konuşmaktayız ve onları diyalektik terimlerle betimlememiz gerek; örneğin, dinsel kurumların bağımsızlığından yana görüş ile piskopostan yana görüş arasındaki bir karşıtlıktan söz etmemiz ve halifeliğe dayalı bir papazlık görüşü ile ona dayanmayan bir papazlık görüşü arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu kabul etmemiz gerek. Bu bakış açısından, Yunan uygarlığı Yunan yaşam görüşünün, yani, Yunan insan anlayışının gerçekleşmesidir; Roma uygarlığı Roma'nın insan anlayışının gerçekleşmesidir; bu iki anlayış arasındaki ilişki, Croce'nin kendisinin de gösterdiği üzere, diyalektik bir ilişkidir. Ama bunlar hep Hegel'in zaten söylediği şeylerdir.

Beşinci ve Hegel'in acı acı eleştirildiği bir başka nokta, tarihin gelecekte değil şimdi bittiği öğretisidir. Örneğin, pek yetenekli, pek sevimli İsviçreli yazar Edward Fueter der ki (1), insan yaşamının akışını başlangıcından dünyanın sonuna ve Ortaçağ düşünürlerinin yapuğı gibi, son yargıya dek izleyen bir tarih felsefesi saygıdeğer ve soylu birşeydir: ama Hegel'in tarihi son yargıyla değil, şimdiki günle bitiren tarih felsefesi, şimdiyi ululayıp ülküselleştirerek, daha fazla bir gelişmenin olanaklılığını yadsıyarak, kaba ve akılsız bir tutuculuk siyasetine sözde felsefî bir doğrulama sağlayarak bitiyor.

Hegel burada da, Fichte gibi, kesinlikle haklı. Tarih felsefesi, onun görüşünce, felsefî olarak ele alınan, yani, içinden görülen tarihin kendisidir. Ama tarihçinin geleceğe ilişkin hiçbir bilgisi yoktur. Henüz gerçekleşmemiş olguları belirlemek için elinde hangi belgeler, hangi kanıtlar vardır? Ayrıca, tarihçi tarihe ne denli felsefî bakarsa, geleceğin kendisi için kapalı bir kitap olduğunu, her zaman da öyle olması gerektiğini o denli açıkça kabul eder. Tarihin şimdiyle bitmesi *gerekir* , çünkü başka hiçbirşey olmamıştır. Ama bu, şimdiyi ululamak ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmek demek değildir. Yalnızca, şimdiyi bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimizi anlamak demektir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, gelecek bir bilgi nesnesi değil, umutların ve korkuların nesnesidir; umutlar ve korkularsa tarih değildir. Hegel sonraki yaşamının kılgın siyasetlerinde akılsız bir tutucu olduysa, bu insan olarak Hegel'in kusuruydu; bunu onun tarih felsefesinin kusuru saymak için hiçbir neden yok.

(1) *Geschichte der neueren Historiographie* (Münich ve Berlin), s.433.

Hegel bu noktalarda kendisini eleştirenler karşısında haklı görünüyorsa da, *Tarih Felsefesi* 'ni, göz kamaştırıcı bir yapıt olmakla birlikte, büyük kusurları olduğu duygusuna kapılmadan okumak olanaksızdır. Çağından bu yana keşfedilmiş tarihsel olgulardan Hegel'in habersiz olduğuna işaret etmiyorum yalnızca; yapıtının yönteminde ve dokusunda bulunan daha derin birşeye işaret ediyorum. Bir tarihçi olarak Hegel'in en büyük başarıyı gerçek bir tarihsel yöntem zaferi olan ve daha sonraki bütün düşünce tarihlerine model oluşturan felsefe tarihi üzerine derslerinde gösterdiği, birçok okurun dikkatini çekmiş çarpıcı bir olgudur. Bu demektir ki, her tarihin düşünce tarihi olduğu ilkesine dayalı yöntemi, uğraştığı konu en saf haliyle düşünce, yani felsefî düşünce olduğunda yalnızca haklı bir başarı değil, parlak bir başarıydı; ama bu onun *Tarih Felsefesi* 'nin konusu değildir.

Hegel'in kendisi düşüncenin birçok çeşidi olduğunu, bunların ussallığın daha az ya da daha çok yetkin örnekleri olmaları bakımından derecelerle biribirinden ayrıldıklarını kabul eder. Temelde öznel tin dediği, psikolojinin uğraştığı düşünce çeşidi, düşüncenin canlı organizmanın kendi duyumlarına ilişkin bilincinden bir parça fazla birşey olduğu düşünce çeşidi gelir. Sonra, ikinci yüksek basamakta, düşüncenin toplumsal ve siyasal dizgeler içerisinde kendi dış görünümlerini yaratarak kendini dile getirdiği düşünce çeşidi, Hegel'in nesnel tin dediği şey gelir. Sonra, en tepede, sanat, din ve felsefe olmak üzere, üç biçim içerisinde mutlak tin gelir. Bunların hepsi toplumsal ve siyasal yaşam alanını aşar ve özne ile nesne, düşünür ile onun hazır bulduğu ve uymak zorunda olduğu kurum ya da yasa arasındaki karşıtlığın ötesine geçer: bir sanat yapıtı, bir dinsel inanç ya da bir felsefî dizge, onu tasarlayan tinin bütünüyle özgür ve aynı zamanda bütünüyle nesnel bir ifadesidir.

İmdi, Hegel, *Tarih Felsefesi* 'nde, inceleme alanını siyasal tarihle kısıtlıyor. Burada Kant'ı izlemektedir; ama Kant'ın bunu yapmak için iyi bir gerekçesi vardı, Hegel'inse yoktu. Kant fenomenler ile kendinde şeyler arasındaki ayırımına dayanarak, görmüş olduğumuz gibi, tarihsel olayları fenomenler olarak, tarihçinin seyircisi olduğu bir zaman dizisi içerisindeki olaylar olarak görüyordu. Kendinde şeyler olarak insan eylemleri, ona göre ahlâkî eylemlerdir. Bunun için, tarih ancak siyaset tarihi olabilir ve öyle olmalıdır. Hegel Kant'ın fenomenler ile kendinde şeyler arasındaki ayırımını reddederken, bunun içermesi olarak, onun tarihin bir gösteri olduğu ve her tarihin siyasal tarih olduğu öğretisini reddediyordu. Bundan ötürü Hegel'in *Tarih Felsefesi* 'nde, Devletin merkezde durması bir tarih hatasıdır ve Hegel

kendiyle tutarlı olmak için, tarihçinin işinin nesnel tin sürecini mutlak tinin, yani sanatın, dinin ve felsefenin tarihi gibi incelemek olmadığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Gerçekten, Hegel'in toplu yapıtlarının hemen hemen yarısı bu üç şeyin incelenmesine ayrılmıştır. *Tarih Felsefesi* Hegel'in yapıtlarının bütünü içerisinde mantığa aykırı bir fazlalıktır.Tarihsel yöntemdeki devriminin asıl meyvası, bu meyva kendi yazılarında aranıp bulunacaksa, *Estetik, Din Felsefesi* ve *Felsefe Tarihi* adlı sekiz ciltlir.

Alışılmış Hegel eleştirisi bundan ötürü hatalıdır. Hegel'in tarih felsefesinin, herkesin kabul etmesi gerektiği gibi, bir parça yetersiz olduğunu onaylayarak başlayıp şunu ileri sürer: "Bu, tarihi ussal diye görmenin getirdiği birşeydir. Doğrusu, tarihin kendini geliştiren insan düşüncesi olmadığıdır, bu çok saçmadır." Haklı eleştiri şöyle olurdu: "Bu, siyasal tarihi kendi başına tarihin bütünüymüş gibi görmenin getirdiği birşeydir. Doğrusu, tarihçinin siyasal gelişmeleri iktisadî, sanatsal, dinsel ve felsefî gelişmelerle bütünleşmiş olarak tasarlaması ve somut gerçekliği içerisindeki insanın kısacık bir tarihiyle yetinmemesi gerektiğidir." Gerçekte, bilinçli ya da bilinçsiz kimi ondokuzuncu yüzyıl tarihçilerini etkilemiş gibi görünen, bu ikinci eleştiridir.

## 8. *Hegel ile Marx*

Ondokuzuncu yüzyıl tarih yazımı Hegel'in tarihin ussal olduğu inancını terketmedi -bunu yapmak tarihin kendisini terketmek olurdu-, ama Hegel'in biçimsel *Tarih Felsefesi* 'nde ihmal ettiği öğeleri vurgulayarak somut tinin bir tarihini oluşturmayı ve bu öğeleri sağlam bir bütün haline sokmayı amaçladı. Hegel'in dolaysız tilmizlerinden Baur Hıristiyan öğretisi tarihinde, Marx iktisadî etkinlik tarihinde uzmanlaşırken, Ranke Protestanlık gibi bir anlayışın ya da tasarımın gerçekleşmesi olarak tarihsel hareketler ya da dönemler anlayışını dizgeli olarak uygulamakta daha sonra geliyordu. Marx'ta kapitalizm ya da Ranke'de Protestanlık tam Hegelci anlamıyla bir "tasarımdır": insanın yaşamına ilişkin, insanın kendisinin kabul ettiği bir düşünce, bir anlayış, Kantçı bir kategoriye benzer, ama tarihsel olarak belirlenmiş bir kategori: insanların belli bir çağda düşünmeye başlama biçimi, tüm yaşamlarını kendisine göre düzenledikleri şey: bütün bunlar sırf tasarımın kendi diyalektiğiyle farklı bir tasarıma dönüştüğünü ve tasarımı dile getiren yaşam biçiminin tasarıma uygun olmayacağını, bozulup dağılarak kendini il-

kinin yerini alan ikinci bir tasarımın ifadesine dönüştüreceğini görmek içindir.

Marx'ın tarih görüşü Hegel'inkinin hem sağlam yanını hem zayıf yanını taşır: sağlamlığı mantıksal temel kavramlar örüntüsüyle olguların arkasına sızmasındadır; zayıflığı ise kendi başına tamı tamına ussal olarak insan yaşamının tek görünümünü (Hegel'de siyasal, Marx'ta iktisadî görünümü) seçmesindedir. Marx, Hegel gibi, insanlık tarihinin bir dizi farklı koşut tarihler, iktisadî, siyasal, sanatsal, dinsel vb. tarihler değil, tek bir tarih olduğunu vurguluyordu. Ama yine Hegel gibi, bu birliği, gelişme sürecinin her çizgisinin, hem kendi sürekliliğini hem ötekilerle yakın bağını koruduğu bir organik birlik olarak değil, içerisinde tek bir sürekli çizginin (Hegel'de siyasal tarih çizgisinin, Marx'ta iktisadî tarih çizgisinin) bulunduğu bir birlik olarak tasarlıyordu; varlığı olan, ama kendine özgü hiçbir sürekliliği bulunmayan öteki etkenler, Marx'a göre, gelişmelerinin her noktasında yalnızca temel iktisadî olgunun yansımalarıydı. Bu da Marx'ı, birtakım insanlar, örneğin, birtakım felsefî görüşleri kabul ediyorlarsa da, onları kabul etmelerinin hiçbir felsefî gerekçesinin bulunmadığı, yalnızca iktisadî gerekçelerinin bulunduğu biçimindeki aykırılığa götürdü. Bu ilke üzerine kurulmuş tarihsel siyaset, sanat, din, felsefe incelemelerinin hiçbir gerçek tarihsel değeri olamaz; bunlar salt yaratıcılık denemeleridir ve bu denemelerde, örneğin, Quakerizm ile bankacılık arasındaki bağlantıyı keşfetme sorunu gibi gerçek ve önemli sorun, Quakerizmin eninde sonunda bankacıların bankacılık hakkındaki düşünüş biçimlerinden başka birşey olmadığı söylenerek geçiştirilir. Bununla birlikte, Marxçı aykırılık, düşüncesinin çoğu yanına bulaşan ve Hegel'in diyalektiği karşısındaki tutumuna bakarak en iyi biçimde tanımlanabilen, tarihselciliğe karşı bir doğalcılığın belirtilerini gösterir ancak.

Marx'ın Hegel'in diyalektiğini alıp onu tepetaklak ettiği yollu ünlü bir övünüsü vardı; ama söylediği şeyi kastetmiyordu tam olarak. Hegel'in diyalektiği düşünceyle başlar, doğayla devam eder ve tinle biter. Marx bu düzeni tersine çevirmiyordu. Birinci ve ikinci terime değiniyordu yalnızca, üçüncüye değil; Hegel'in diyalektiği düşünceyle başlayıp doğayla devam ederken, kendi diyalektiğinin doğayla başlayıp düşünceyle devam ettiğini söylemek istiyordu.

Marx bir felsefe cahili değildi, Hegel'de düşüncenin doğadan önce oluşunun Hegel'in doğayı tinin bir ürünü olarak gördüğü anlamına geldiğini bir an bile düşünmemişti. Biliyordu ki Hegel, kendisi gibi, tini doğanın bir

ürünü (diyalektik bir ürünü) olarak görüyordu. Biliyordu ki, 'düşünce' sözcüğü, Hegel'in mantığa "düşüncenin bilimi" dediği anlamda, düşünen şey değil, düşünenin düşündüğü şey demektir. Mantık, Hegel'e göre, "nasıl düşündüğümüzün" bir bilimidir. Platonik biçimlerin, soyut varlıkların, "tasarımların" bir bilimidir -Hegel'in uyarısını ciddîye almayı unutmazsak, tasarımların ancak insanların kafalarında varolduğunu düşünmememiz gerek. Bu "öznel idealizm" olurdu ki, Hegel'in nefret ettiği birşeydir. Ona göre, tasarımlar insanlar onları düşünebildikleri için insanların kafasına girmiştir yalnızca;"tasarım"lar onları düşünen insanlardan bağımsız olmasaydı, insanlar ya da, aslında, herhangi bir doğa dünyası olmazdı; çünkü bu "tasarımlar" bir doğa ve insanlar dünyasının, düşünmeyen varlıklarla düşünen varlıklar dünyasının ancak içerisinde olanaklı olduğu bir mantıksal çerçeveydi.

Bu "tasarımlar" doğa için bir çerçeve oluşturmakla kalmıyor, tarih için de bir çerçeve oluşturuyordu. İnsanın içerisinde düşüncelerini dile getirdiği eylemler olarak tarih, düşünme etkinliğinin, tinin varolabilmesini sağlayan koşullarca kendisine önceden verilmiş olan yapısının genel çizgilerini taşıyordu. Bu koşullardan ikisi şudur: birincisi, tinin bir doğa dünyası içerisinde doğup orada yaşamayı sürdürmesi; ikincisi, doğanın ardında yatan zorunlulukları kavrayarak işlemesi. Buna göre, insanın tarihsel etkinlikleri, olup biten ya da sürüp giden etkinlikler olarak, bir doğal ortam içerisinde olup biter ya da sürüp gider, başka türlü sürüp gidemez; ama "içerikleri", yani insanların tek tek düşündükleri ve insanların tek tek bu düşünceyi dile getirerek yaptıkları, doğayla değil, "tasarımla", mantığın incelediği zorunluluklarla belirlenir.Demek ki mantık tarihin anahtarıdır; şu anlamda ki, insanların tarihçe incelenen düşünceleri ile eylemleri, mantığın daha önce siyah beyaz olarak çizdiği örüntünün renkli biçimi olan bir örüntüyü izler.

Marx'ın Hegel'in diyalektiğini tersine çevirdiğini söylerken düşündüğü budur. Bu demeci verirken kafasında bulunan şey tarihti, belki de Marx'ın ilgilendiği tek şeydi bu. Söylediklerinde önemli olan, Hegel için mantık doğadan önce geldiğinden, tarihin üzerinde işleyeceği örüntüyü belirlemek mantığın, içerisinde işleyeceği ortamı belirlemek ancak doğanın işiyken, Marx'ın kendisi için, doğanın tarih ortamından daha fazla birşey olması, tarihin örüntülerinin türetildiği kaynak olmasıydı. Hegel'in özgürlüğün üç aşaması için verdiği ünlü örüntü gibi -"Doğu dünyası için birisi özgürdür; Yunan-Roma dünyası için kimileri özgürdür; modern dünya için herkes özgürdür"-, tarihe mantıktan örüntüler çıkarmanın yararsız olduğunu

düşünüyordu. Marx'ın bir o kadar ünlü olan "ilkel komünizm, kapitalizm, sosyalizm" ile yaptığı gibi -burada terimlerin anlamı, sözümona, "tasarımlardan" değil, doğal olgulardan türetilmektedir-, örüntüleri doğa dünyasından çıkarmak daha iyiydi.

Marx'ın yaptığı, onsekizinci yüzyıl tarihsel doğalcılığının temel ilkesini, tarihsel olayların doğal nedenleri olduğu ilkesini yeniden ileri sürmekti. Kuşkusuz, bu ilkeyi bir farkla ileri sürüyordu. Düşüncesinin soyağacındaki Hegelci yanı ona 'diyalektik' terimini kucağında taşıma hakkını veriyordu. Öylesine ısrarla vurguladığı maddecilik sıradan onsekizinci yüzyıl maddeciliği değildi, "diyalektik maddecilik"ti. Fark önemsiz değildir; ama abartılmaması gerekir. Diyalektik maddecilik hâlâ maddecilikti. Marx'ın Hegelci diyalektikle yaptığı hokus fokusun bütün amacı dolayısıyla şuydu: Hegel onsekizinci yüzyılın tarihsel doğalcılığından kaçınmış, bunu ancak bir parça başarmış, ama her nasılsa özerk bir tarih istemişken (çünkü mantıksal zorunluluğun yetkesinden başka yetke tanımayan bir tarih, haketmediği özerk ünvanını isteyemezdi), Marx bu istemden vazgeçiyor ve tarihi bir kez daha Hegel'in kaçıp kurtulduğunu ilân ettiği doğa biliminin egemenliğine bağlı kılıyordu.

Marx'ın attığı adım geriye doğru bir adımdı; ama bir sürü başka geri adım gibi, görünüşte gerçekte olduğundan daha geriye doğruydu; çünkü boşaltılan alan hiçbir zaman gerçekten işgal edilmemiş bir alandı. Hegel özerk bir tarih istemişti, ama aslında onu gerçekleştirmemişti. Sanki kehanetle, tarihin ilkece doğa biliminin vesayetinden kurtarılması gerektiğini görmüştü; ama kendi tarihsel düşünüşünde, bu kurtuluş tam olarak gerçekleşmemişti. Yani onun genellikle tarih adını verdiği şey bakımından, siyasal ve iktisadî tarih bakımından gerçekleştirilmemişti; Hegel'in uzmanı olmadığı, aslında makas-zamk yöntemleriyle yetindiği bir alandı bu. Bununla birlikte, felsefe tarihinde ve yalnız burada, tarihsel bir alanın gerçekten işgaline girişti ve burada tarihsel düşünceye özerklik istemesinin ilkece haklı olduğuna, birçok okuru inandırdığı gibi, kendini inandırması gerekti. Diyalektik maddeciliğin siyasal ve iktisadî tarihte her zaman en büyük başarıları kazanmasının ve felsefe tarihinde en büyük başarısızlıklara uğramasının bir nedeni budur.

Marx'ın Hegel diyalektiğini tersine çevirmesi bir geri adım idiyse de, bir ilerlemenin ön hazırlığıydı. Hegel'in öğrencilerine vasiyet ettiği durumun gerçekliklerine dayanıyordu ve özellikle, Hegel'in zayıf, Marx'ınsa olağanüstü güçlü olduğu o özel türden tarihin, iktisadî tarihin ele alınışında büyük bir ilerlemeye götürdü. Bütün modern felsefe tarihi incelemeleri konunun büyük

modern uzmanı olan Hegel'e dönüyorsa, bütün modern iktisadî tarih incelemeleri de, aynı anlamda Marx'a döner. Bununla birlikte, tarih kuramı nasıl Hegel'in "tarih felsefesiyle" ya da Marx'ın "diyalektik maddecilikle" bıraktığı yerde bırakılamazsa, araştırma işi de bugün Hegel'in felsefe tarihinde ya da Marx'ın iktisadî tarihinde bıraktığı yerde bırakılamaz. Bunlar makas- zamk aşamasının ötesine geçmemiş bir tarih tipinin, içerisindeki kusurları tarihsel olmayan yöntemleri benimseyerek gizlemeye çalışırken başvurduğu yollardı. Tarihsel düşüncenin cenin dönemine girerler. Onları haklı ve gerçekten zorunlu kılan koşullar yoktur artık.

## 9. *Pozitivizm*

Marx'ın ve meslektaşlarının tarihsel maddeciliği, ondokuzuncu yüzyılda, , temelsiz kurgulamalar oldukları için bütün tarih felsefelerinden gittikçe daha çok kuşkulanmaya başlayan tarihsel uygulama üzerinde pek az doğrudan etki yarattı. Bu, aynı yüzyıldaki pozitivizme gösterilen genel bir eğilimle bağlantılıydı. Pozitivizm, Ortaçağ'da felsefenin teolojinin hizmetinde bulunması gibi, doğa biliminin hizmetinde bulunan felsefe diye tanımlanabilir. Ama pozitivistlerin doğa biliminin ne olduğuna ilişkin kendi kavrayışları (oldukça yüzeysel bir kavrayışları) vardı. İki şeyden oluştuğunu düşünüyorlardı: ilki, olguları belirleme, ikincisi yasaları biçimleme. Olgular doğrudan doğruya duyu algılarıyla belirleniyordu. Yasalar bu olgulardan tümevarım yoluyla genelleme yaparak biçimleniyordu. Bu etki altında pozitivist tarih yazımı denebilecek yeni bir tarih yazımı ortaya çıktı.

Tarihçiler, kendilerini coşkuyla pozitivist izlencenin ilk bölümü içerisine atarak, belirleyebilecekleri bütün olguları belirlemek için çalışmaya giriştiler. Sonuç, kanıtların daha önce görülmemiş bir derecede tam ve eleştirel incelenmesine dayalı ayrıntılı tarihsel bilginin engin artışıydı. Bu, gizli ve açık kayıtların dökümleri gibi, Latin kayıtları külliyatı gibi, tarihsel metinlerin ve her türden kaynağın yeniden yayınlanmaları gibi, arkeolojik araştırmanın bütün malzemesi gibi, dikkatle elenmiş büyük malzeme yığınlarının derlenmesiyle tarihi zenginleştiren çağdı. En iyi tarihçi, Mommsen ya da Maitland gibi, en büyük ayrıntı uzmanı olmuştu. Tarihsel bilinç her bir ayrı olgu sorununda kendini sonsuz bir dakiklik içerisinde gösterdi. Evrensel tarih ülküsü boş bir düş diye süpürülüp atıldı ve tarihsel yazın ülküsü monografi haline geldi.

Ama bütün bu dönem boyunca, bu ayrıntılı araştırmanın son amacı konusunda belli bir rahatsızlık vardı. Olguları belirlemeyi, ikinci aşaması yasaların keşfi olan bir sürecin ilk aşaması diye düşünen pozitivizmin ruhuna uymakla yükümlenilmişti. Tarihçilerin kendileri, çoğunlukla, tam bir mutluluk içerisinde yeni olguları belirlemeyi sürdürüyorlardı; keşif alanı tüketilemezdi ve o alanı ortaya çıkarmaktan daha iyisi can sağlığıydı. Ama pozitivist izlenceyi anlamış olan filozoflar bu coşkuya kuşkuyla bakıyorlardı. "Tarihçiler ikinci aşamaya ne zaman geçecekler?" diye soruyorlardı. Aynı zamanda, tarihte uzman olmayan sıradan insanlara da gına gelmişti; önemli olanın şu ya da bu olgunun keşfedilip edilmediği olduğunu anlamıyorlardı; tarihçi ile düşünen sıradan insan arasındaki uçurum giderek genişliyordu. Pozitivist filozoflar, salt olgulara saplanıp kaldığı sürece, tarihin bilimsel olmadığından yakınıyorlardı; sıradan insanlar açığa çıkarılan olguların ilginç olmamasından yakınıyorlardı. İki yakınma da eninde sonunda aynı şey demekti. İkisi de salt olgu belirlemek için olgu belirlemenin kendileri için doyurucu olmadığı, olgu belirlemenin haklı temelinin, kendi dışında, böyle belirlenmiş olgularla yapılabilecek ya da yapılması gereken daha fazla birşeyde yattığı anlamına geliyordu.

İşte bu sırada August Comte tarihsel olguların kendilerinden daha önemli, gerçekten daha ilginç birşeyin ham malzemesi olarak kullanılmasını istedi. Her doğa bilimi, diyordu pozitivistler, olguları belirlemeyle başlamış, onların nedensel bağlantılarını keşfetmekle devam etmiştir; Comte bu savı kabul ederek, insan yaşamına ilişkin olguları keşfetmekle başlayacak (bu tarihçilerin işiydi), bu olgular arasındaki bağlantıları keşfetmekle devam edecek toplumbilim denen yeni bir bilimin olması gerektiğini düşünüyordu. Toplumbilimci tarihçinin yalnızca deneysel olarak düşündüğü olgular hakkında bilimsel olarak düşünüp tarihi bilim düzeyine yükselten bir çeşit üst-tarihçi olacaktı.

Bu izlence Kant'ın ve Kant sonrasının biriktirilmiş olguları görkemli bir tarih felsefesi içerisinde yeniden yorumlama izlencesine çok benziyordu. Tek fark, bu tasarlanmış üst-tarihin idealistler için kendine özgü ve doğadan farklı birşey olarak zihin anlayışına dayandırılması gerekirken, pozitivistler için doğadan kesinlikle kökten bir biçimde farklı olmayan zihin anlayışına dayandırılmasıydı. Tarihsel süreç, pozitivistler için, türü bakımından doğal süreçle özdeşti ve doğa biliminin yöntemlerinin tarihin yorumlanmasına uygulanabilir oluşunun nedeni buydu.

Bu izlence, ilk bakışta, onsekizinci yüzyılın tarihi anlamaya çalışırken öylesine emekle gerçekleştirdiği bütün ilerlemeleri elinin tersiyle bir kenara itivermek gibi görünür. Doğa ile tarih arasındaki bir temel ayırımın yeni pozitivist yadsınışı, onsekizinci yüzyıl doğa anlayışının bir eleştirisi olarak onsekizinci yüzyıl tarih anlayışının reddedilmesini gerçekte pek içermiyordu. Bunun bir göstergesi, genel olarak ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinin, Hegel'in tarih felsefesinin çoğu yanına düşman olmakla birlikte, doğa felsefesine çok daha kökten bir biçimde düşman oluşuydu. Hegel, gördüğümüz gibi, yüksek ve aşağı organizmalar arasındaki farkları zamansal değil, mantıksal sayıyor, böylece evrim tasarımını reddediyordu. Ama onun ölümünden sonraki kuşakta, doğa yaşamı tarih yaşamına benzer ölçüde, ilerleyici bir yaşam olarak düşünülmeye başladı. 1859'da, Darwin *The Origin of Species* 'i yayınladığında, bu anlayış yeni değildi. Bilim çevrelerinde, içerisindeki bütün türlerin (eski deyimiyle) kendine özgü yaratılar olduğu duruk bir dizge olarak doğa anlayışı, yerini çoktan bir zaman süreci içerisinde oluşan türler anlayışına bırakmıştı. Darwin'in tasarımının yeniliği evrime inanması değil, evrimin doğal ayıklama dediği şeyle, insanın evcil hayvanların soylarını düzeltirken kullandığı yapay ayıklamaya benzer bir süreçle meydana geldiğini kabul etmesiydi. Ama halkın kafasında buna pek itibar edilmiyor, Darwin evrim tasarımının kendisinin savunucusu, hattâ mucidi olarak görülmeye başlıyordu. Böylece *The Origin of Species* , düşünce üzerindeki genel etkisi bakımından, duruk bir dizge olarak eski doğa tasarımının terkedildiğini herkese ilk haber veren kitap olarak görünür.

Bu keşfin etkisi tarihsel düşüncenin saygınlığını geniş ölçüde artırmak oldu. Şimdiye dek tarihsel düşünce ile bilimsel düşünce arasındaki, yani tarih hakkındaki düşünce ile doğa hakkındaki düşünce arasındaki ilişki bir karşıtlık ilişkisi olmuştu. Tarih kendine özü bakımından ilerleyici, bilimse özü bakımından duruk bir konu istiyordu. Darwin'le birlikte bilimsel bakış açısı tarihsel bakış açısına teslim oluyor, şimdi ikisi de konularını ilerleyici diye tasarlamakta uyuşuyorlardı. Şimdi evrim hem tarihsel ilerlemeyi hem doğal ilerlemeyi kapsayan bir genel terim olarak kullanılabilirdi. Evrimin bilim çevrelerindeki zaferi, tarihin pozitivistlerce doğaya indirgenişinin doğanın kısmen tarihe indirgenmesiyle sınırlandırılması anlamına geliyordu.

Bu *rapprochment* 'ın tehlikeleri vardı. Doğal evrimin gittikçe daha iyi yaşam biçimlerine doğru kendi yasasıyla ilerleyici ve yaratıcı olduğu sayıltısına götürerek doğa bilimine zarar vermeye eğilimliydi; tarihsel

sürecin aynı sözde doğa yasasına bağlı olduğu ve yeni evrimci biçimi içerisinde doğa biliminin yöntemlerinin tarihsel süreçlerin incelenmesine uygun olduğu sayılusıyla, tarihe de zarar verebilirdi. Tarihin uğrayacağı bu zararı önleyen şey, tarihsel yöntemin şimdi kendini bulmuş ve yarım yüzyıl öncesinden çok daha belirli, dizgeli ve bilinçli birşey oluşuydu.

Ondokuzuncu yüzyıl başlarının ve ortalarının tarihçileri kaynakları ele almanın yeni bir yöntemini, filolojik eleştiri yöntemini bulmuşlardı. Bu, temelde iki işlemden oluşuyordu: ilki, (hâlâ yazınsal kaynaklar ya da anlatı kaynakları demek olan) kaynakları, oluşturucu parçalarına ayıran çözümleme, yani içerilerindeki öğeleri ayırarak tarihçinin daha az ya da daha çok güvenilir parçalar arasında ayırım yapmasını olanaklı kılan çözümleme; ikincisi, daha güvenilir parçaların da, yazarın bakış açısının olgulara ilişkin yargısını nasıl etkilediğini gösteren ve böylece tarihçinin bu yolla ortaya çıkmış çarpıklıkları hesaba katmasını sağlayan iç eleştirisi.Bu yöntemin klasik örneği Niebuhr'un Livius'u ele alışıdır; Niebuhr burada genellikle erken Roma tarihi diye görülen şeyin büyük bir parçasının, çok daha sonraki bir dönemin yurtsever bir kurmacası olduğunu, en eski tabakanın bile ciddî bir tarihsel olgu olmayıp türkü yazınına, eski Roma halkının (onun deyimiyle) ulusal bir destanına benzer birşey olduğunu ileri sürer. Niebuhr o destanın ardında bir köylü-çiftçi toplumu olarak erken Roma'nın tarihsel gerçekliğini ortaya çıkarır. Herder'den geçip Vico'ya giderek bu tarihsel yöntemin tarihini aramama gerek yok; dikkat edilecek önemli nokta, ondokuzuncu yüzyılın ortalarıyla birlikte, bu yöntemin, en azından Almanya'da, işinin ehli bütün tarihçilerce güvenle benimsenmiş olmasıdır.

Şimdi, bu yöntemin benimsenmesinin sonucu, tarihçilerin kendi işlerini kendi tarzlarıyla nasıl yapacaklarını öğrenmiş olmaları ve artık tarihsel yöntemi bilimsel yönteme benzetme girişimiyle yanlış yola sürüklenme riskine girmemeleriydi. Yeni yöntem Almanya'dan yavaş yavaş Fransa'ya ve İngiltere'ye sıçradı ve nereye sıçradıysa orada tarihçilere yürütecekleri tamamen kendine özgü bir uğraşıları olduğunu, pozitivizmin bu uğraşı hakkında kendilerine öğretecek yararlı hiçbirşeyi bulunmadığını öğretti. Gördüler ki, işleri bu eleştirel yöntemi kullanarak olguları belirlemek ve pozitivistlerin kendilerine yaptığı çağrıyı, varsayılan bir ikinci aşamaya , genel yasaların keşfine ivedilikle geçme çağrısını reddetmekti. Sonuç olarak, Comteçu toplumbilimin iddiaları, olguların kendisini keşfedip dile getirmeyi kendileri için yeterli saymaya başlayan daha güçlü, daha becerikli tarihçilerce bir yana

bırakıldı: Ranke'nin ünlü sözüyle, *wie es eigentlich gewesen* (1)(*) Tek tek olguların bilgisi olarak tarih, özerk bir araştırma olarak kendini yavaş yavaş genel yasaların bilgisi olan bilimden koparıyordu.

Ama tarihsel düşüncenin bu gelişen özerkliği tarihin pozitivist anlayışın uç biçimlerine bir ölçüde direnmesini olanaklı kılmakla birlikte, o anlayıştan yine de derinden etkileniyordu.Daha önce açıkladığım gibi, ondokuzuncu yüzyıl tarih yazımı pozitivist izlencenin ikinci bölümüne, yasaların keşfine yanaşmasa bile, ilk bölümünü, olgu toplamayı kabul ediyordu. Ama olgularını hâlâ pozitivist bir biçimde, yani ayrı ya da atomik olarak tasarlıyordu. Bu, tarihçileri olguları ele alırken iki yöntem kuralını benimsemeye götürdü: (I) Her olgunun ayrı bir bilme edimi ya da araştırma süreciyle belirlenebilir birşey sayılması gerekiyordu ve böylece tarihsel olarak bilinebilirin tüm alanı, her biri ayrı olarak irdelenecek küçük küçük olgular sonsuzluğu halinde parça parça ediliyordu. (II) Her olgunun yalnızca bütün geri kalanlardan değil bilenden de bağımsız diye düşünülmesi gerekiyordu; öyle ki, tarihçinin bakış açısındaki (onların dediği gibi) bütün öznel öğeler atılmalıydı. Tarihçinin olgular üzerine hiçbir yargı vermemesi gerekir: yalnızca ne olduklarını söylemelidir.

İki yöntem kuralının da belli bir değeri vardı: ilki, tarihçileri ayrıntı konularla tam olarak ilgilenmeye, ikincisi, kendi duygusal tepkileriyle konularını renklendirmekten kaçınmaya itiyordu. Ama ikisi de ilkece kusurluydu. İlki, mikroskobik bir sorun olmadığı ya da mikroskobik bir sorunlar grubu olarak ele alınmadığı sürece, hiçbirşeyin meşru bir sorun olmadığı sonucuna götürüyordu. Örneğin, pozitivist çağın tartışmasız en büyük tarihçisi Mommsen, Roma anayasa hukukuna ilişkin bir kayıtlar bütününü ya da bir el kitabını hemen hemen inanılmaz bir tamlıkla derleyebiliyor, örneğin, askerî yazıtları ele alıp böylece orduların farklı zamanlarda nerelerde asker topladığını öğrenirken, bu bütünü nasıl kullanmak gerektiğini gösterebiliyordu; ama onun bir Roma tarihi yazma girişimi tam da Roma tarihine kendi katkılarının önemli olmaya başladığı noktada çıkmaza girdi. Mommsen yaşamını Roma İmparatorluğunu araştırmaya adamıştı ve *History of Rome* adlı kitabı Actium savaşıyla sona erer. Pozitivizmin uğraşısının bu yanında modern tarih

(1) *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* , 1. baskıya önsöz (*Werke* , Leipzig. 1874. cilt XXXIII-XXXIV, s.VII).

(*) Aslında olduğu gibi (Çev.)

yazımına mirası; dar çerçeveli sorunlar üzerindeki eşi görülmemiş uzmanlığın geniş çerçeveli sorunlarla uğraşmaktaki eşi görülmemiş zayıflıkla birleşmesidir.

Olgular üzerine yargıda bulunmaya karşı olan ikinci kuralın etkileri daha az yaralayıcı değildi. Tarihçileri "Şu ya da bu siyaset bilgece bir siyaset miydi?", "Şu ya da bu iktisadî dizge sağlam mıydı?", "Bilimdeki, sanattaki ya da dindeki şu ya da bu akım bir ilerleme miydi?" gibi soruları kendine özgü ve yöntemli bir biçimde tartışmaktan alıkoymakla kalmıyor, onları geçmişteki insanların kendileriyle çağdaş olaylar ya da kurumlar hakkında verdikleri yargıları paylaşmaktan ya da eleştirmekten de alıkoyuyordu: örneğin, Roma dünyasındaki İmparator tapınçına ilişkin bütün olguları yeniden sayabilirlerdi, ama dinsel ve tinsel bir güç olarak değeri ve anlamı hakkında yargıda bulunmaktan kaçındıkları için, tapınan insanların bu konuda gerçekten ne hissettiklerini anlayamıyorlardı. Eskiçağ insanları kölelik hakkında ne düşünüyorlardı? Ortaçağ'daki sıradan insanların Kilise karşısında, onun inanç dizgesi ve öğretisi karşısında tutumu neydi? Ulusçuluğun yükselişi gibi bir hareketin ne kadarı halkın heyecanından, ne kadarı iktisadî güçlerden, ne kadarı bağımsızlık siyasetinden kaynaklanıyordu? Romantik tarihçilere göre yöntemli soruşturmanın nesneleri olan bu gibi sorular, pozitivist yöntemlerce uygunsuz sorular diye engelleniyordu. Olguları yargılamanın reddedilişi tarihin ancak dış olayların tarihi olabileceği, bu olayların içinden çıktığı düşüncenin tarihi olamayacağı anlamına geliyordu. Pozitivist tarih yazımının tarihi siyasal tarihle özdeşleştiren eski hataya gömülmesinin (örneğin Ranke'de ve daha çok da Freeman'da) ve sanat, din, bilim vb. tarihini bilmezden gelmesinin sebebi buydu. Çünkü bunlar uğraşamayacağı konulardı. Örneğin, felsefe tarihi bu dönem boyunca hiçbir zaman Hegel'ce incelendiği ölçüde başarıyla incelenmedi ve doğrusunu söylemek gerekirse felsefenin ya da sanatın tarihi olmadığı yollu (Romantik tarihçiye ve bugün bize ancak gülünç gelecek olan) bir kuram gelişti.

Bütün bu sonuçlar tarih kavramındaki belli bir hatadan kaynaklanıyordu. Olgularla uğraşan ve başka hiçbirşeyle uğraşmayan tarih anlayışı pek zararsız görünebilir, ama olgu nedir? Pozitivist bilgi kuramına göre, dolaysız olarak algıya verilmiş birşeydir. Bilimin önce olguları belirlemekten, sonra yasaları keşfetmekten oluştuğu söylendiğinde, buradaki olgular, bilim adamınca doğrudan doğruya gözlenen olgulardır: örneğin, bu kobayın bu mikrop kendisine şırınga edildikten sonra tetanosa yakalanması olgusu.Olgudan

kuşkulanan birisi olursa, aynı şekilde tetanosa yakalanacak olan bir başka kobayla deneyi yineleyebilir; sonuç olarak, bilim adamı için, olguların gerçekten olduğu söylenen şeyler olup olmadığı sorusu hiçbir zaman hayatî bir soru değildir, çünkü olguları kendi gözleri önünde her zaman yeniden yaratabilirler. Öyleyse, bilimde olgular deneysel, oldukları gibi algılanan olgulardır.

Tarihte 'olgu' sözcüğü çok farklı bir anlam taşır. İkinci yüzyılda orduların hep İtalya dışından toplanmaya başlaması olgusu, dolaysız olarak verilmemiştir. Verileri karmaşık bir kurallar ve sayıltılar dizgesine göre yorumlama süreciyle, çıkarımsal olarak ulaşılmıştır. Bir tarihsel bilgi kuramı bu kurallar ile sayıltıların ne olduklarını ortaya çıkaracak, ne ölçüde gerekli ve uygun olduklarını soracaktır. Bütün bunlar, kendilerine hiçbir zaman şu zor soruyu sormayan pozitivist tarihçilerce tümüyle savsaklanmıştır: Tarihsel bilgi nasıl olanaklıdır? Tarihçi, şu anda geri getirme ya da yineleme söz konusu olmadığına göre, kendisi için algı konusu olamayan olguları nasıl ve hangi koşullarla bilir? Bilimsel olgular ile tarihsel olgular arasında kurdukları yanlış benzeşimle bu soruyu sormaları olanaksızlaşmıştı. Bu yanlış benzeşimden ötürü, böyle bir sorunun yanıtlanmasına gerek olamayacağını düşünüyorlardı. Ama yine aynı benzeşimden ötürü, tarihsel olguların yapısını hep yanlış tasarlıyor, dolayısıyla betimlediğim biçimdeki tarihsel araştırmanın görevini çarpıtıyorlardı.

# IV. BÖLÜM

# BİLİMSEL TARİH

## 1. *İngiltere*

### (i) *Bradley*

Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Avrupa felsefesinde, Hegel'in ölümüyle başlayan kıştan sonraki yeni gelişmenin bir çeşit baharı yaşandı. Olumsuz yanıyla, bu yeni düşünce akımı kendini esasen pozitivizme bir başkaldırı olarak gösterdi. Ama pozitivizm, gerçekte bir felsefî dizge olmakla birlikte, bu ünvanı reddediyordu. Yalnızca bilimsel olduğunu ileri sürüyordu. Aslında evrensel bir metodoloji düzeyine yükselmiş doğa biliminin, kendini bilgiyle özdeşleştiren doğa biliminin metodolojisinden başka birşey değildi. Dolayısıyla pozitivizme bir saldırı aynı zamanda bilime bir başkaldırı olarak ve bu şekildeki akla bir başkaldırı olarak görünmek zorundaydı. Doğru anlaşıldıkta, bu şeylerin hiçbiri değildi. Bilime başkaldırı değil, bilimin varolmuş ya da varolabilecek tek bilgi türü olduğunu ileri süren felsefeye başkaldırıydı. Akla başkaldırı değil, aklı doğa bilimine özgü düşünme türüyle sınırlayan kurama başkaldırıydı. Ama birşeye başkaldırı, her zaman başka birşeyden yana bir başkaldırıdır ve bu yeni düşünce akımı, olumlu yanıyla, doğa biliminden farklı, hattâ kendi içinde geçerli bir bilgi biçimi olarak tarihin hakkını koruma girişimiydi (olgunluğa doğru ilerledikçe giderek daha açık hale gelen bir girişim).

Bununla birlikte, bu yeni görüşlerin ilk destekçileri işlerini pozitivizmin gölgesi altında yaptılar ve kendilerini pozitivist bakış açısından kurtarmakta

büyük güçlük çektiler. Düşüncelerinin kimi noktalarında bu güçlüğü aşmayı başardılarsa da, başka noktalarda yeniden pozitivizme saplandılar. Dolayısıyla, şimdi geri dönüp bu akıma baktığımızda onu pozitivizm ile çeşitli anti-pozitivist dürtülerin bulanık bir karışımı olarak görürüz; sonuçlarını eleştirmeye ve onları düzene sokmaya çalıştığımızda da, bunu yapmanın en kolay yolunun anti-pozitivist öğeleri atıp onu pozitivizmin tutarsız bir ifadesi saymak olacağını hemen farkederiz. Bu, elbette, yanlış bir yorum olur; zayıf ve tutarsız bir düşüncenin kararsızlığını yeni gelişmenin mayası diye görmek ve bu yeni filozofların görüşlerinin doğurduğu güçlükleri karşılayıp aşacak yerde, bu güçlüklerden kaçarak onları bütünüyle yanlış yönde geliştirmek demek olur. Bir filozofun düşüncesini çözümlerken, tıpkı örneğin bir siyasal durumu çözümlerken olduğu gibi, her zaman tutarsızlıklar ve çelişkiler bulunacaktır; bu çelişkiler hep geriye dönük öğeler ile ileriye dönük öğeler arasındadır; çözümlememizle birşey yapacaksak, hangilerinin ileriye, hangilerinin geriye dönük olduğunu tam olarak ayıracaksak, bu son derece önemlidir. Konumuzu tarihsel olarak incelemenin en büyük yararı, bu ayırımı kesinlikle yapmamızı olanaklı kılmasıdır.

İngiltere'de, sözünü ettiğim yeni akımın önderi F.H. Bradley'di ve ilk yayınlanan kitabı özel olarak tarih sorunlarıyla ilgiliydi. Bu, 1874'de yazılmış olan *The Presuppositions of Critical History* 'ydi. Bu denemenin içerisinde olgunlaştığı durum Tübingen okulunun, yani F.C. Baur ile David Strauss'un geliştirdiği İncil eleştirisi dönemiydi. Alman teologlar yeni tarihsel eleştiri yöntemlerini Yeni Ahid'in anlatılarına uyguladılar ve bu anlatıların güvenilirliğine duyulan inanç için, sonuç çok yıkıcı oldu. Bununla birlikte, bu sonucun yıkıcılığı yalnızca eleştirel yöntemlerin kullanılmasından değil, bu yöntemlerin pozitivist anlayışla kullanılmasından da kaynaklanıyordu. Eleştirel tarihçi artık "yetkeler şöyle şöyle bir olay olduğunu söylüyorlar, onun için öyle olduğuna inanıyorum" demekle yetinen biri değildir. "Yetkeler bu olayın olduğunu söylüyorlar ve hakikati söyleyip söylemediklerine karar verecek olan benim" demektedir. Böylece, eleştirel tarihçiler Yeni Ahid anlatılarından şu ya da bu herhangi birinin, yeni bir dinsel mezhebin söylensel geleneğinin bir parçası olarak oluşmuş tarihsel olguyu ya da kurmacayı aktarıp aktarmadığını sormak zorundaydılar. İki almaşık da kuramsal olarak haklıydı. Örneğin İsa'nın Yeniden Dirilişinin öyküsünü alalım. Bir zamanlar Oxford'da tarih profesörü ve aynı zamanda Rugby'nin müdürü olan Thomas Arnold, bunu tarihteki en iyi tanıklık edilmiş olgu diye betimliyordu. Ama,

eleştirmenler iyi tanıklık edilmiş olmasının o olgunun olduğunu değil, ancak birçok insanın ona inandığını kanıtlayacağını söylüyorlardı. Buraya kadar sağlamca kurulmuştu ama, a) olayın olmuş olamayacağını, b) ona inanan insanların, olmamış olsa bile, inanmak için haklı nedenleri olduğunu gösterebileceklerini ileri sürdüklerinde, pozitivist sayıltıları apaçık olmaya başlıyordu. a) Olmuş olamazdı, diye düşünüyorlardı, çünkü bu bir tansıktı; tansıksa doğa yasasının çiğnenmesidir; doğa yasaları bilimce keşfedilir, öyleyse, Dirilmenin gerçekten olduğu yadsınırken, bilimin tüm saygınlığı ve yetkesi tartışma konusu yapılmıştır. b) Ama ilk Kilise üyeleri bilimsel düşünen insanlar değillerdi; olabilecek şey ile olamayacak şey arasındaki ayrımın hiçbir anlama gelmediği bir ortamda yaşıyorlardı; o günlerde herkes tansıklara inanıyordu; öyleyse, imgelemlerinin Kiliselerine böylesine onur kazandıran , kurucusuna böyle bir ün veren bu gibi tansıkları icat etmesi pek doğaldır.

Sonuç, eleştirmenlerin, en küçük bir din dışı ya da Hıristiyanlık dışı eğilim göstermeksizin, tam tersine, kendi Hıristiyan inançlarını eleştirel olarak belirlenmiş sağlam tarihsel olgu kayasına dayandırma isteğiyle,Yeni Ahid anlatılarını tansıklı öğeleri dışarda bırakarak yeniden yazmaya girişmeleri oldu. Başlangıçta bunun kendilerini nasıl Hıristiyan kaynakları konusunda kuşkuculuğa götürdüğünü farketmediler ama hemen ardından şu sorun ortaya çıktı: Tansıklar aynı türden başka herşeyle birlikte dışarı atılırsa, geriye ne kalır? *Eleştirel kurama göre, yalnızca ilk Hıristiyanlar tansıkları* işe karıştırdılar, çünkü onlar bilimden habersiz, hayalci, saf insanlardı; ama olgu yalnızca onların tansıklara tanıklığını değil, bütün öteki tanıklıkları da geçersiz kılar. O zaman İsa'nın yaşamış olduğuna niye inanalım? Sahiden, diyordu daha aşırı eleştirmenler, Yeni Ahid'in bize gerçekten anlatabildiği, eninde sonunda, onu yazan insanların yaşamış olduğu, yazılarında kendilerini nasıl gösteriyorlarsa öyle olduklarıdır -koşulların biraraya gelişinin yavaş yavaş Roma dünyasının dinsel efendiliğine yükselttiği, değişik inançlı bir Yahudi mezhebi oldukları. Kökten bir tarihsel kuşkuculuk eleştirel yöntemlerin kullanılmasından değil, bu yöntemlerin eleştirilmemiş, dikkat gösterilmemiş pozitivist sayıltılarla birleştirilmesinden doğar.

Bu Bradley'in denemesinin arka planı. Bradley, eleştirmenler arasında vardıkları sonuçlar konusunda çıkan anlaşmazlıkta birinden yana ya da birine karşı olarak yan tutmak yerine, onların yöntemlerini ve dayandıkları ilkeleri felsefi olarak soruşturmaya girişir. Eleştirel tarihin varolduğu ve hiçbir tarihçi

yetkelerinin yargılarını bulduğu gibi kopya etmediğinden, her tarihin bir ölçüde eleştirel olduğu olgusuyla başlar. O zaman, "eleştirel tarihin bir ölçütü olması gerekir"; bu ölçütün ancak tarihçinin kendisi olabileceği açıktır. Yetkelerini ele alış biçimi, onların incelenmesine ne getirdiğine bağlı olacaktır ve öyle olması gerekir. İmdi,tarihçi bir yaşantısı olan insandır; içerisinde yaşam sürdüğü dünyayı yaşar; tarihsel kanıtın yorumlanmasına getirdiği şey bu yaşantıdır. Bu kanıtın kendisine anlattığı şeyi yansıtan sessiz bir ayna olamaz yalnızca; kanıtı yorumlamak için çalışıp çabalamadığı sürece, kanıt ona hiçbirşey söylemez, çünkü kendi içinde ancak "bir gürültücü tanıklar kalabalığı, bölük pörçük, eksik güdük anlatılar kaosudur". Bu malzeme karmaşasından tarihçinin oluşturduğu şey, kendisinin ne olduğuna bağlıdır: yani, işe kattığı yaşantı bütününe. Ama üzerinde çalışması gereken kanıtın kendisi zaten tanıklıktan, yani, çeşitli insanların demeçlerinden oluşmuştur; bunların nesnel olguların ifadeleri olduğu ve salt öznel duygunun kayıtları olmadığı söylendiğinden, yargı ve çıkarım içerirler ve hataya açıktırlar. Eleştirel tarihçinin yapması gereken, tanıklığına başvurduğu insanların, şu ya da bu bakımdan, doğru mu yoksa hatalı mı yargıda bulunduklarına karar vermektir. Karar kendi yaşantısının temeli üzerinde verilmelidir. Bu yaşantı ona ne çeşit şeyler olabileceğini söyler; bu ölçütle tanıklığı eleştirir.

Güçlük, tanığımız bir olguyu bizim kendi yaşantımızla hiçbir benzeşim kurmadan ileri sürdüğü zaman ortaya çıkar. Ona inanabilir miyiz, yoksa *tanıklığının o yanını reddetmemiz mi gerekir? Bradley'in yanıtı şudur: kendi* yaşantımızda daha önce karşılaştığımıza benzemeyen birşeyle karşılaştıysak, onun gerçekliğine inanmaya ancak "birçok kez yinelenmiş en dikkatli incelemeyle" doğruladığımız zaman hak kazanmış saymamız gerekir kendimizi. O zaman incelemeler böyle bir olguya ya da tanıklığa inanabilmek için dayanacağımız tek şeydir: tanığın benim gibi bir gözlemci kadar bilinçli olduğuna, onun da gözlemini aynı biçimde doğruladığına inandırılmam gerekir: o durumda "onun yargısı bana benimkiyle tıpatıp aynı gelir". Başka deyişle, tanık olup biten hakkındaki inançlarının benim paylaşmadığım dinsel ya da başka bir dünya görüşünden etkilenmesine izin veren bir adam olmamalıdır; çünkü, öyle olursa, onun yargısı bana benimkiyle aynı gelemez; onun da olguyu belirlerken benim girdiğim ölçüde sıkıntıya girmiş olması gerekir. Ama tarihte bu koşul pek yerine getirilemez; çünkü tanık her zaman çağının çocuğudur ve insan bilgisinin ilerleyişi, onun bakış açısının ve tanıklık ölçütünün benimkiyle aynı olmasını olanaksız kılar. Dolayısıyla, hiçbir tarihsel tanıklık bi-

zim şimdiki yaşantımızla hiçbir benzeşimi olmayan olguların gerçekliğini ortaya koyamaz. Bunu yapmaya çalışıp başarısız olunduğu durumlarda bütün yapabileceğimiz, tanığın hata yapmış olduğu sonucuna varmak ve bu hatanın kendisini açıklanması gereken bir olgu olarak ele almaktır. Kimi kez tanığın hatalı olarak aktardığı olgunun ne olduğunu çıkarsayabiliriz; kimi kez ise bu yapılamaz ve ancak tanıklığın varolduğunu, ama olguyu yeniden kurmak için elimizde veri bulunmadığını söyleyebiliriz.

Bradley'in savı ana hatlarıyla böyle. Öyle zengin ve konusunun öyle derinlerine iniyor ki, hiçbir özet açımlama hakkını veremez. Ama ben doyurucu görünen noktalarını daha az doyurucu olanlardan ayırıp göstermeye çalışacağım.

Söylediklerinin olumlu yanında, Bradley tarihsel bilginin tanıklığın salt edilgin kabulü olmadığını, onun eleştirel bir yorumu olduğunu; bu eleştirinin bir ölçüt gerektirdiğini ve ölçütün tarihçinin yorumlama işine kendisinin getirdiği birşey olduğunu, yani tarihçinin kendisi olduğunu düşünmekte tamamen haklıdır.Tanıklığı kabul etmemizin tanığın düşüncesini kendi düşüncemiz haline getirmemiz, o düşünceyi kendi zihnimizde yeniden canlandırmamız demek olduğunu düşünmekte haklıdır. Örneğin, bir tanık Caesar'ın öldürüldüğünü söylüyor, ben de onun ifadesini kabul ediyorsam, benim "bu adam Caesar'ın öldürüldüğünü söylemekte haklıydı" biçimindeki kendi ifadem "Caesar öldürüldü" biçimindeki ifademi içerir ve bu, tanığın özgün ifadesidir. Bununla birlikte, Bradley bir sonraki adımı atıp, tarihçinin kendi zihninde yalnızca tanığın düşüncesini değil, tanığın eylemini aktardığı eyleyicinin düşüncesini de yeniden canlandırdığını görmeyi başaramıyor.

Hataya düştüğü yer, sanırım, tarihçinin ölçütü ile o ölçütü uyguladığı şey arasındaki ilişkiye değgin anlayışıdır. Onun görüşü, tarihçinin yetkelerinde bulunan ifadeleri yargılamakta kullandığı hazır yaşantı bütününü yaptığı işe karıştırdığıdır. Bu yaşantı bütünü hazır diye düşünüldüğünden, tarihçinin bir tarihçi *olarak* kendi çalışmasıyla değiştirilemez: tarihçi tarihsel çalışmasına başlamadan önce orada ve tamamlanmış olması gerekir. Dolayısıyla bu yaşantı tarihsel bilgilerden değil, başka türden bilgilerden oluşmuş sayılır ve Bradley de bunu bilimsel bilgiler olarak, doğa yasalarına ilişkin bilgiler diye tasarlar. Burası çağının pozitivizminin Bradley'in düşüncesini zehirlemeye başladığı yerdir. Tarinçinin bilimsel bilgisinin tarihçiye olabilecek şeyler ile olamayacak şeyler arasında ayırım yapmanın yolunu verdiğini düşünür; bu bilimsel bilgiyi, pozitivist bir biçimde, geleceğin

geçmişe, bilinmeyenin bilinene benzeyeceği ilkesiyle gözlenmiş olgulardan tümevarım yapmaya dayalı diye tasarlar.

John Stuart Mill'in tümevarımlı mantığı Bradley'in denemesinin bu yanı üzerine bir gölge gibi düşer. Ama bu mantığın kendisinde bir iç tutarsızlık vardır. Bir yandan, bilimsel düşüncenin istisnaları olamayan doğa yasalarını açığa çıkardığını ileri sürer; öte yandan, bu açığa çıkarışın deney yoluyla tümevarıma dayalı olduğunu, bu yüzden de bize olası bilgiden daha fazlasını, evrensel bilgiyi hiçbir zaman veremeyeceğini savunur. Böylece, son çare olarak tarihi bilime dayandırma girişimi çıkmaza girer; çünkü bizim tasarladığımız biçimde doğa yasaları ile tutarsız olan olgular varolabilse (yani tansıklar olabilse) bile, bu olguların olması öylesine olasılık dışıdır ki, hiçbir olanaklı tanıklık bizi buna inandırmayacaktır. Bu çıkmaz gerçekten bütün kuramı harap eder; çünkü tansık gibi bir uç durumda doğru olan, ilkece, ne olursa olsun her olay için doğrudur. Bu denemeyi yazdıktan sonra Bradley'in kendini Mill'in *Logic* 'ini incelemeye adaması, kuşkusuz, bunun bilincinde oluşundandı ve araştırmasının sonuçlarını dokuz yıl sonra *Principles of Logic* 'inde yayınladı.

Bradley tarihçinin ölçütünün kanıtın araştırılmasına tarihçinin kendisinin getirdiği birşey olduğunu ve bu şeyin tarihçinin kendisinden başka birşey olmadığını haklı olarak görmüştü; ama Bradley'in düşündüğü gibi bilim adamı olarak değil, tarihçi olarak kendisi. Tarihçi tarihsel düşünmeyi ancak tarihsel düşünceyi uygulayarak öğrenir. Dolayısıyla onun ölçütü hiçbir zaman hazır değildir; ölçütün kendisinden türetildiği yaşantı tarihsel düşünme yaşantısıdır ve tarihçinin tarihsel bilgisindeki her gelişmeyle birlikte o da gelişir. Tarih kendi kendisinin ölçütüdür; geçerliği kendi dışında bir şeye bağlı değildir, kendi ilkeleri ve kendi yöntemleriyle, düşüncenin özerk bir biçimidir. İlkeleri tarihsel tinin yasalarından başka birşey değildir; tarihsel tinse kendini tarihsel soruşturmanın işleyişi içerisinde yaratır. Doğa biliminin düşün dünyasının mutlak hâkimi olduğu bir çağda, herhangi birinin tarih adına böyle bir sav ileri sürmesi fazla cüretliliktir; ama Bradley'in düşüncesinin mantıksal olarak içerdiği sav budur, zorunlu ve haklı bir sav olduğu da zamanla görülmüştür.

Bradley'in kendisi bu savı açıkça ileri sürmemiş ve daha sonraki felsefî kariyerinde tarih sorununa açıkça yeniden dönmemiş ise de, gerçekte, ilkin, (okurlar bunu pek seyrek kabul etmekle birlikte) tarih epistemolojisine yönelik bir mantık, sonra da gerçekliğin kökten bir biçimde tarihsel bakış açısıyla tasarlandığı bir metafizik kurmaya çalışmıştır. Burada bunu

ayrıntılarıyla sergileyemem, ama özetle betimleyeceğim *Principles of Logic* 'inde Bradley'in pozitivist mantığa karşı giriştiği kalem kavgasının, tarihsel bilgiye başvurması ve onu çözümlemesi bakımından yapıcı bir görünümü vardır. Örneğin, yargıların niceliğiyle uğraşırken, soyut tümel ile soyut tikelin varolmadığını ileri sürer(1). "*somut* tikel ve *somut* tümelin ikisinin de gerçekliği vardır ve bunlar tekilin farklı adlarıdır. Gerçek olan tekildir; bu tekilin, bir ve aynı olmakla birlikte, iç farklılıkları vardır. Yani ona iki karşıt biçimde bakabilirsiniz. Öteki tekillere karşı tek olması bakımından tikeldir. Çeşitliliği içerisinde aynı olması bakımından tümeldir". Bradley burada tarihsel bilginin tanımı olan -Croce bunu yirmi yıl sonra açıklayacaktı- tümel ve tikel yargının özdeşliğini dile getirmektedir.Tarihin kendi düşündüğü şey olduğunu göstermek için, şunu söyleyerek savını anlatmayı sürdürür: "Örneğin bir insan, öteki bütün fenomenlerle sınırını çizen dış ilişkileri bakımından tikeldir. Bütün farklı nitelikleri içerisinde tek olduğu için tümeldir. Ona tikel ya da yine tümel diyebilirsiniz, çünkü tekil olduğundan, gerçekte her ikisidir.....Tekil hem somut bir tikeldir hem somut bir tümel".

Gerçekliğin ne yalıtılmış tikellerden ne soyut tümellerden oluşmadığı, varlığı tarihsel olan tekil olgulardan oluştuğu yollu öğretinin bundan daha açık bir ifadesi olamazdı. Bu öğretiyse Bradley'in *Logic* 'inin ana savıdır. *Appearance and Reality* 'ye döndüğümüzde daha ileri bir aşamaya götürülmüş aynı düşünceyi buluruz. Oradaki ana sav gerçekliğin görünüşlerinden başka birşey olmadığı, görünüşlerin ardında gizli birşey bulunmadığı; yaşantıdan ibaret tek bir dizge oluşturduğunu ve bizim bütün yaşantımızın onun parçasını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bir bütün oluşturan bu görünüşlerin kendisi olduğudur. Böyle tanımlanmış bir gerçeklik ancak zihnin kendisinin yaşamı, yani tarih olabilir. Bradley'in çözümsüz bıraktığı son sorun bile anlamaya çalıştığı şeyin tarih olduğunu ve onu anlamanın -kendisinin başarısız olduğu- kesin yolunu ortaya koyar. Bu sorunun terimleri şunlardır. Gerçeklik yalnızca yaşantı değildir, dolaysız yaşantıdır, duygunun dolaysızlığını taşır. Ama düşünceler böler, ayırır, aracılık eder; bunun için, biz gerçeklik hakkında düşünürken, dolaysızlığını yok ederek bozarız onu, böylece düşünce hiçbir zaman gerçekliği kavrayamaz. Gerçekliği zihinsel yaşamımızın dolaysız akışı içerisinde yaşarız, ama düşündüğümüz zaman, artık onu yaşamayı bırakırız, çünkü gerçeklik artık dolaysız olmaktan çıkar:

(1) Op. cit., ikinci baskı, Oxford 1922, ciltI, s.188

onu dikkatle parçalara ayırırız ve bu ayırma onun dolaysızlığını ve böylece kendisini yok eder. Bradley izleyicilerine miras olarak bir ikilem bırakmıştır. Ya gerçeklik öznel yaşamın dolaysız akışıdır ve bu durumda nesnel değil, özneldir, yaşanır ama bilinemez; ya da bildiğimiz birşeydir ve bu durumda öznel değil, nesneldir, zihnimizin öznel yaşamının ve başka herşeyin dışındaki bir gerçek şeyler dünyasıdır. Bradley kendisi ikilemin ilk kolunu kabul ediyordu; ama bunlardan birini kabul etmek zihin yaşamını kendine ilişkin her türlü düşünceden ve bilgiden yoksun bir biçimde, salt duyguların ve duyumların dolaysız akışı diye tasarlamak gibi temel bir hataya düşmek olur. Böyle tasarlandığında, zihin kendisidir ama kendini bilmez; zihnin varlığı, kendini bilmesini olanaksız kılan bir varlıktır.

### *(ii) Bradley'in izleyicileri*

Bradley'in yapıtının onu izleyen İngiliz felsefesi üzerindeki etkisi, genel olarak, bu hatayı bir aksiyomatik hakikat olarak kabul etmeye ve ikilemin ikinci kolunu benimsemeye neden olmasıydı. Bunun sonucu, Oxford'da Cook Wilson ve Oxford gerçekçiliği, Cambridge'de Bertrand Russel ve Cambridge gerçekçiliği oldu. İki durumda da, gerçekçilik, zihnin bildiği şeyin kendisinden başka birşey olduğu, kendi başına zihnin, bilme etkinliğinin dolaysız yaşantı olduğu, bu yüzden de bilinemez olduğu öğretisi demekti. Alexandre, bilginin iki şey arasındaki, bir zihin ile onun nesnesi arasındaki ilişki olduğunu, zihnin bunun için kendini bilmeyip yalnızca kendini yaşadığını ileri sürerken (1), Bradley'in ikilemini hayranlık uyandırıcı bir açıklıkla dile getirmiştir. O zaman, bildiğimiz herşey zihnin dışındadır ve adları doğa olan bir şeyler bütünü oluşturur; zihnin kendi hakkındaki bilgisi olan tarih, olanaksız diye bir yana itilir. Bu savın aslında İngiliz deneyci düşünce geleneğinden türetildiği kuşkusuzdur, ama doğrudan doğruya türetilmemiştir. Locke'a ve Hume'a dayalı değildir, çünkü onların ilk amacı zihnin kendi hakkındaki bilgisini zenginleştirip geliştirmekti; bilginin (pozitivizmin ilkelerine bağlı olarak) doğa bilimi anlamına geldiği ondokuzuncu yüzyıl doğalcı deneyciliğine dayalıdır. Eninde sonunda Bradley'in kendi hatalarından kaynaklanan Bradley'e karşı tepki, bu geleneği pekiştirip katılaştırdı, öyle ki, son kuşak İngiliz felsefesi bile bile doğa bilimine yöneldi ve bir çeşit içgüdüsel nefretle tarih soru-

(1) *Space, Time, and Deity* (Londra, 1920), cilt I, s.11-15.

nuna yüz çevirdi. Ana sorunu hep algıya verilmiş ve bilimsel düşünceyle tasarlanmış olarak dış dünyaya ilişkin bilgimiz oldu. Literatüründe tarih sorunlarına ilişkin en küçük bir tartışma arandığında, sonuç, bu tartışmanın yavanlığının şaşırtıcı olduğudur. Bu konuda çoğunlukla sessiz bir anlaşma var gibidir.

Tarih felsefesiyle uğraşmaktaki ciddî bir girişimi, 1874 ile 1893 arasındaki birkaç ciltle Robert Flint yaptı, ama bunlar başka yazarlarca ortaya konmuş görüşlere ilişkin bir koleksiyon ve tartışma ile sınırlıydı; bilgince ve özenli yapıtlar olmakla birlikte, konuya pek az ışık tutuyorlardı, çünkü Flint hiçbir zaman kendi bakış açısını doğru dürüst ortaya koymamıştı ve dolayısıyla, başkalarına ilişkin eleştirileri yüzeysel ve anlayışsızdır.

Bradley'den bu yana tarih sorunuyla uğraşmış birkaç başka İngiliz filozofu da, son birkaç yıla dek, değerli hiçbirşey getirmemiştir. Bradley'in kendisine sıkı sıkıya bağlı olan Bosanquet, tarihi açık bir horgörüyle, yanlış bir düşünce biçimi, "ardışık olayların kuşkulu öyküsü" olarak ele aldı (1). Yani, konusuna ilişkin pozitivist görüşü, konusunun zaman içerisinde biribirinden ayrılmış, yalıtılmış olgulardan oluştuğu görüşünü doğru sayıyordu ve olguların yapısı bu olduğunda tarihsel bilginin olanaksız olacağını görüyordu. Bilimsel araştırma yöntemlerine büyük dikkat gösterilen *Logic* 'inde tarih yöntemleri hakkında hiçbirşey söylenmez. Bir başka yerde tarihi "sözü edilir herhangi bir 'varlık ya da doğruluk' derecesi taşımayan", gerçekliğin olumsal diye görülerek yanlış tasarlandığı "melez bir yaşantı biçimi"(2) diye betimler.

Tarihin bütünüyle yanlış anlaşılışı daha sonraki dönemlerde, bilginin asıl nesnesini Platonsu bir biçimde salt tümelliğin zamansız bir dünyası diye tasarlayarak Bosanquet'i izleyen Dr. Inge'de önemle vurgulandı ve yeniden dile getirildi (3). Tarihsel düşünmenin kendine özgü sorunlarının sessizlik içerisinde geçiştirildiği Cook Willson ve Joseph'inkiler gibi mantık incelemelerinde de yansıtıldı. Daha yakınlarda da yine, çağa uygun olmaya çalışan mantık türü, Bayan L. Susan Stebbing'in bir okuma kitabını (*A Modern Introduction to Logic* , 2. baskı, Londra, 1933) esinledi. Bu, tarihsel yöntem üzerine bir bölüm içermektedir (böl.XIX, özellikle, s.382-8). Bu kitabın özü, bütünüyle, benim "makas-zamk tarihi" dediğim bilim öncesi tarih biçimini

(1) *The Principle of Individuality and Value* (Londra, 1912), s.79.
(2) Ibıd., s.78-9.
(3)*God* and the Astronomers (Londra, 1933), böl.III ve IV.

sergilemek üzere Langlois ve Seignobos'un yazdığı pek iyi bilinen bir Fransız elyazmasından (*Introduction aux études historiques* , Paris, 1898) çıkarılmıştır; bu yüzden, modern okurlar için, görelilikten hiç söz etmeyen bir fizik tartışması ne kadar yararlıysa o kadar yararlıdır.

### (iii) *Ondokuzuncu yüzyıl sonu tarih yazımı*

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda tarihsel araştırma sürdürenler, yaptıkları şeyin kuramıyla pek az ilgiliydiler. Bu dönemin tarihçileri, pozitivist bir çağı ıralayan bir biçimde, meslekî bir uylaşımla, genel olarak felsefeye ve özel olarak tarih felsefesine neredeyse açıkça nefret duyuyorlardı. Felsefeden nefret edişlerinde, kısmen pozitivizmin papağanlığını yapıyor, doğa biliminin artık felsefî düşünceyi tahtından indirdiğini söylüyorlardı; ama kısmen de pozitivizme karşı tepki gösteriyorlardı, çünkü pozitivizmin kendisi de doğa biliminin bilginin yetkin tipi olduğu öğretisini dile getiren felsefeydi. Bun'. en azından yansıtan tarihçi bile, kör bir doğa bilimi tapımının tarihsel araştırmaya düşman olması gerektiğini kabul ediyordu. Tarih felsefesinden nefret edişlerinin, hakkında hiçbirşey bilmedikleri Hegel'in tarih felsefesiyle ya da herhangi bir başka gerçek tarih felsefesiyle ilgisi yoktu; Buckle'ın tarihsel yasaları keşfetme girişimi ya da Herbert Spencer'in tarihi doğal evrimle özdeşleştirmesi gibi pozitivist uydurmalara yöneltilmişti. Böylece ondokuzuncu yüzyıl sonu İngiliz tarihçileri, çoğunlukla, kendi yapıtları üzerine genel düşünceler dile getirmek üzere pek duraklamadan yollarına devam ettiler; örneğin, Freeman'ın *The Methods of Historical Study* (Londra, 1886) adlı kitabındaki ya da şurda burda yaptıkları tören konuşmalarındaki gibi, bunu yaptıkları ender durumlarda, dikkate değer hiçbirşey çıkmadı.

İngiliz tarihçileri, felsefeden bu genel kopuşlarına karşın, yine de, düşünsel çevrelerinden çok kesin bir biçimde etkilendiler. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, ilerleme tasarımı bir inanç konusu haline geldi. Bu anlayış evrimsel doğalcılıktan türetilmiş saf metafiziğin bir parçasıydı ve çağın havasıyla zorla tarihe sokuşturuluyordu. Kökleri, kuşkusuz, insan ırkının ussallıkta ve ussallığa doğru ilerlemesi biçimindeki onsekizinci yüzyıl tarih anlayışındaydı; ama ondokuzuncu yüzyılda teorik akıl doğanın efendisi (doğa bilimiyle aynı şey olmuş bilgi ve yaygın görüşle, teknolojili doğa bilimi) anlamına gelmeye başladı; pratik akılsa hazzın peşine düşme (en büyük sayıda

insanın en büyük mutluluğunu sağlamakla aynı şey olmuş ahlâklılık, hazzın çokluğuyla mutluluk) anlamına gelmeye başlamıştı.Ondokuzuncu yüzyılın bakış açısıyla, insanlığın ilerlemesi gittikçe daha zengin olmak, gittikçe daha iyi vakit geçirmek anlamına geliyordu. Spencer'in evrim felsefesiyse, böyle bir sürecin zorunlulukla sürmesi gerektiğini, sonsuza dek sürmesi gerektiğini kanıtlar gibiydi; ayrıca İngiltere'nin o zamanki iktisadî durumu bu öğretiyi hiç değilse en ilginç tek bir durumda destekler görünüyordu. Bu dogmanın nerelere götürüldüğünü anlamak için, üçüncü sınıf tarihsel çalışmanın en çirkin kalıntıları arasında kıyı bucak gezintiye çıkmak gerek. Robert Mackenzie diye biri, 1880'de *The Nineteenth Century - A History* adlı, yüzyılı bir barbarlık, bilgisizlik ve hiç abartısız, canavarlık durumundan, bilimin, aydınlanmanın ve demokrasinin egemenliğine ilerleme çağı diye resimleyen bir kitap yayınladı. Devrim öncesi Fransa özgürlüğün tümüyle ortadan kaldırılmış olduğu, kralın insan soyunun en alçak, en rezillerinden biri olduğu, soyluluğun her türlü zulmü yapabilecek kadar güçlü, gücünü kullanmakta acımasız olduğu bir ülkeydi. Britanya da (İngiltere değil, çünkü yazar bir İskoçtu), zalim ceza yasalarının ve hayvanca sanayi koşullarının büyükçe bir rol oynaması dışında, aynı renklerle boyanmış bir resim sunar. Düzeltim Yasası'nın, yani, yasamanın hep bencil amaçlar gütmek yerine, hep haksız tercihleri aşmaya yöneldiği bir çağda kendini gösteren, İngiltere tarihindeki en hayırlı olay olan olayın ortaya çıkışıyla, hafif bir gün ışığı görünür. Bütün yanlışlar olabildiğince hızlı bir biçimde düzeltilince, parlak bir dönem gelir; göz kamaştırıcı Kırım zaferleriyle hazzın doruk noktasına ulaşmasına dek, herkes hızla daha mutlu, daha mutlu oluyordu. Ama barış zaferleri de bir o kadar göz kamaştırıcıydı; bunlar, pamuk ticaretinin parıltıları, uyuyan gezi aşkını uyandıran ve yeryüzünün uzak yerlerindeki insanlara eskisi gibi biribirinden nefret etmek yerine biribirini sevmeyi öğreten buhar hareketinin görkemli başlayışı; her köye yerleşim alanlarının her yanıyla anında iletişim kurmak gibi paha biçilmez bir ayrıcalık veren, Atlantiğin derinliklerine bir elektrik hattı çekme girişimi; her sabah aynı konuları, genellikle akıllı ve ölçülü bir biçimde, çoğu kez de tam ustalıkla bütün kafalara sunan gazeteler; kıçtan dolma yivli tüfekler, zırhlı gemiler, hafif toplar ve torpidolar (bunlar da barışın kutsayıcıları arasında); geniş ölçüde artan çay, şeker ve alkol tüketimi; kibritler vb. Okura Fransa, Prusya, Avusturya, İtalya, Rusya, Türkiye, Birleşik Devletler ve Papalık üzerine bölümlerden bir parça sunuyor ve doğruca yazarın sonucuna geçiyorum:

"İnsanlık tarihi ilerlemenin bir kayıdıdır -biriken bilginin, artan bilgeliğin, düşük düzeyli bir zekâdan daha yüksek bir zekâ düzeyine, refaha doğru sürekli ilerlemenin bir kaydıdır. Her kuşak miras alıp kendi deneyimiyle yararlı bir biçimde değiştirmiş, kendi kazandığı bütün zaferlerin meyvalarıyla büyütmüş olduğu hazineleri bir sonrakine aktarır. Bu ilerlemenin oranı... değişken, hattâ düzensizdir... ama durgunluk yalnızca görünüştedir... Ondokuzuncu yüzyıl bütün öncekilerin çok ötesinde bir ilerlemeye tanıklık etmiştir, çünkü ilerlemeyi önleyen engellerin aşılmasına tanıklık etmiştir... Zorbalık Tanrının insanın ilerlemesi için verdiği güçleri engeller, ket vurur; özgürlük bu güçlerin doğal etkinlik alanlarını ve işleyişlerini güvenlik altına alır... Bencil hükümdarların zararlı oyunlarından kurtulmuş insanın refahının artması artık tanrısal yasaların hayırlı düzenine kalmıştır."

Bu duygulu konuşmalar, ilk yayınlandıklarında günü geçmiş değillerse, bir on yıl sonra yeniden basıldıklarında, kesinlikle eski modaydı. Edinilmiş özelliklerin kalıtımına ve doğa yasalarının hayırlı şefkatine inancıyla Spencer'in evrimciliğinin ardından, o sırada daha tatsız yeni bir doğalcılık gelmişti. Huxley 1893'te *Evolution and Ethics* üzerine, toplumsal ilerlemenin "kosmik süreci her adımda denetleyerek ve yerine etik süreç denebilecek bir başkasını koyarak" ancak doğa yasasına karşı gelmekle olanaklı olduğunu ileri sürdüğü Romanes konferansını verdi. İnsan yaşamı, doğa yasalarına uyduğu sürece, başka hayvanlardan yalnızca daha akıllı olmasıyla ayrılan bir hayvanın yaşamıdır. Evrim kuramının mutluluk umudu için hiçbir temel sunmadığı sonucunu çıkarıyordu. Bu düşüncelerin sonucu, tarihçilerin geçmişi yeni bir tarafsızlık havası içerisinde incelemesiydi. Geçmişi serinkanlı ve dolayısıyla gerçekten bilimsel bir araştırma alanı, yanlı tutumun, övgü ile yerginin kapı dışarı edilmesi gerektiği bir alan diye düşünmeye başladılar. Gibbon'u özellikle Hıristiyanlığa karşı yan tutmuş olduğu için değil, sırf yan tutmuş olduğu için, Macaulay'i bir Whig tarihçisi olduğu için değil, bir parti tarihçisi olduğu için eleştirmeye başladılar. Bu, Stubbs ile Maitland'ın dönemi, İngiliz tarihçilerinin büyük Almanların bilimsel eleştirel yöntemlerini ilk kez nesnel olarak ele alıp, kendine özgü bir bilme yoluyla olguları bütün ayrıntıları içerisinde incelemeyi öğrendikleri dönemdi.

## (iv) *Bury*

O dönemin bir tarihçisi, tamamen alışılmadık bir felsefe eğitimiyle donanmış olması bakımından, ötekilerden ayrılır. J.B. Bury güçlü bir felsefe zekâsı değildi, ama epeyce bir felsefe okumuş, tarihsel araştırmayla ilgili felsefî sorunlar bulunduğunu farketmişti. Bunun için, yapıtının bilinçli bir havası vardı. *History of Greece'* inin önsözünde, alışılmadık bir biçimde, kitabın kendi bakış açısıyla yazıldığını kabul eder; Gibbon'u yayınlarken yazdığı önsözde, onu hangi ilkelere dayanarak yayınladığını açıklar; birkaç dağınık yazıda da tarih kuramına ilişkin noktaları tartışır. Ayrıca *The Idea of Progress* adlı tarihe ilişkin bir kitap ile *A History of Freedom of Thought* adlı daha kısa bir kitap gibi yarı felsefî çalışmaları da üstlenmiştir.

Bu yazılar Bury'yi tarih kuramında bir pozitivist olarak gösterir, ama şaşkın ve tutarsız bir pozitivist. Ona göre tarih, tamamen pozitivist bir biçimde, her biri ötekilere başvurmadan belirlenebilen ya da soruşturulabilen ayrı ayrı olguların biraraya getirilmesiyle oluşur. Böylece, Bury, Gibbon'un sayfalarında bulunan bilgiler kümesine, o arada belirlenmiş sayısız olguyu -bu olguların keşfedilişinin bile Gibbon'unkinden çok farklı bir tarihsel zihniyetin sonucu olduğunu hiç aklına getirmeden- dipnotlar yoluyla ekleyerek onu çağdaşlaştırma becerisini göstermişti; öyle ki, sonuç bir Elizabeth çağı madrigaline bir saksofon "obbligato" eklemekten farksızdı. Eski bir olgular kümesine yeni bir olgu eklemenin eski kümeyi baştan aşağı değiştirmek demek olduğunu hiçbir zaman anlamamıştı. Tarihin ayrı ayrı parçalardan oluştuğu görüşü, İngiliz halkı için klasik anlatımını, bölümleri, hattâ kimi zaman altbölümleri farklı ellerce yazılan, yayıncısının bu kitle üretimini tek bir bütün halinde biraraya getirme işini üstlendiği Cambridge tarihlerinde, Yeniçağ'a, Ortaçağ'a ve Eskiçağ'a ilişkin büyük derlemelerde kazanıyordu. Özgün tasarı bir önceki kuşaktan Lord Acton'a dayanmakla birlikte, Bury yayıncılardan biriydi.

Bury'nin tarihin ilkeleri ile yöntemlerine ilişkin düşüncesinin gelişmesini (1) izlersek, onun 1900'de hâlâ, Doğu İmparatorluğunun pozitivizmin sıkı ilkelerine göre yaşamını sürdürmesiyle uğraşıp durduğunu

(1) Burada, yazarın ölümünden sonra H.W.V. Temporley'in yayınladığı *Selected Essays* 'e (Cambridge, 1930) ilişkin eleştirime dikkati çekiyorum: *English Historical Review, 1931, s.461.*

görürüz; pozitivizmin ilkeleri: biricik olmayan, ama belirli bir tipin bir örneği olan bir olayın incelenmesi ve yalnızca ona değil, aynı genel türden her olaya uygulanabilen bir neden keşfederek, o olayın açıklanması. Burada yöntem, tamı tamına, pozitivist mantığın çözümlediği biçimiyle deneysel doğa biliminin yöntemidir. Cambridge'deki tören konuşmasını yaptığı 1903'den itibaren, Bury bu yönteme karşı çıkmaya başladı. O konuşmada, bizim şimdi anladığımız biçimiyle tarihsel düşüncenin dünyada topu topu yüz yıllık yeni birşey olduğunu ileri sürüyordu: doğa bilimiyle hiç de aynı şey değildi, kendine özgü bir yapısı olan, insanlığa yeni bir dünya görüşü, düşünsel silâhlara yeni bir cephane sunan birşeydi. İçinde yaşadığımız şu insan dünyasını, karşısında takınılan yeni düşünsel tutumun olanaklarını farkettiğimizde, ne güzel kılardık! der. Burada tarihsel düşüncenin eşsizliği açıkça görülür ve üstüne basa basa dile getirilir; ama Bury bu yeni şeyin ne olduğunu sormaya devam ederken şöyle der: "Tarih yalnızca bir bilimdir, ne daha az ne daha fazla". Konuşma iki anlayış arasında bocalayan bir düşünüşü sergiler: biri tarih ile bilimin farklılığına ilişkin çapraşık ama güçlü anlayış, öteki bunların ayrılmaz özdeşliğine ilişkin açık ve yaralayıcı anlayış. Bury kendini bu ikinci anlayıştan kurtarmak için büyük çaba göstermiş ve başaramamıştır.

Ertesi yıl, başarısızlığının bilinci içerisinde, *The Place of Modern History in the Perspective of Knowledge* üzerine bir konuşmada saldırıya geri döndü. Tarih sosyologlar, antropologlar kullansın diye biriktirilen bir olgular deposu mudur yalnızca, yoksa kendisi için incelenecek bağımsız bir disiplin mi diye sorar. Bu soruyu yanıtlayamaz, çünkü felsefî bir soru olduğunu görür, dolayısıyla, kendi uzmanlık alanının dışında kaldığını anlar. Ama soruyu koşullu olarak yanıtlamaya kadar götürecektir işi. Doğalcı bir felsefeyi benimsersek, "sanıyorum, tarihin böyle bir dizgenin çerçevesi içerisindeki yerinin sosyoloji ya da antropolojiden sonra geldiği sonucunu çıkarmamız gerek..... Ama idealist bir bilgi yorumuna dayanırsak, başka türlü olur..... Düşünce doğa süreçlerinin sonucu değil de sayıltısıysa, ıralayıcı ve yönlendirici gücü düşünce olan tarih, doğa krallığından farklı bir kavramlar düzenine girer ve farklı bir yorum ister." Burada keser. Düşüncesinin gelişmesindeki acıklı bir andır bu. Tarihsel düşüncenin değerli olduğu kanısı kendi pozitivist eğitimiyle ve ilkeleriyle çatışmaya girmiştir. Kendini tarihin hizmetine adadığından, sonuçları kabul etmiştir.

1909'da, tarihsel olayların genel yasalara başvurarak açıklanabileceği

düşüncesine bile bile saldıran *Darwinism and History* adlı bir deneme yazdı. Tekbiçimliliklere evet; yasalara hayır. Onları gerçekten belirleyen şey "rastlantıların denk düşmesi"dir. "Bir önderin ani ölümü, çocuksuz bir evlilik" ve genel olarak, sosyologların, tarihi bilimin tekbiçimliliğine benzetme işini kolaylaştırmak için dıştaladıkları bireyselliğin kesin işlevi bunun örnekleridir."Rastlantılar konusu" her yerde karıştırıcı bir öğe olarak tarihsel süreç içerisine girer. Bury, *Cleopatra's Nose* (1916) adlı bir denemede, aynı düşünceyi yineler. Tarih bilimin konusunu oluşturan türden nedensel ardardalıklarla değil, "iki ya da daha çok bağımsız nedenler zincirinin rastlantısal çarpışmasıyla" belirlenir.Bury'nin savındaki bu sözler,Cournot'nun *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* 'indeki (Paris,1872) sözlerin yansısı gibi görünür. Cournot burada, "genel nedenler" ile "özel nedenler" arasındaki ayırıma dayalı bir rastlantı anlayışını açıklıyordu: rastlantıyı "***l'indépendance* mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets qui concourent *accidentellement*** "(*) (italikler onun; op. cit. i.I) diye tanımlıyordu. Bury'nin *Idea of Progress* 'indeki bir not (1), *Darwinism and History* (2) ile birlikte okunduğunda, kendi öğretisini Cournot'dan türetmiş olabileceğini akla getirir. Ama Cournot, sırf rastlantısal olan bir şeyin, rastlantısal olduğu sürece, tarihi olamayacağını göstererek onu geliştirir. Tarihin asıl işlevinin, zorunlu olanı kazayla olandan ayırmak olduğunu kabul eder. Bury, tarih bireysel olduğu sürece, içerisindeki herşeyin kaza sonucu olduğu ve hiçbirşeyin zorunlu olmadığı öğretisini ekleyerek bu kuramı geliştirir, ya da daha iyisi onun bütünlüğünü bozar; ama söylemek istediği şeyi açıkladıktan sonra, "zamanla olumsallıkların insanın evriminde daha önemsiz hale geldiğini, rastlantının olayların akışı üzerinde daha az gücü olacağını" öne sürerek bu denemeyi sona erdirir.

Bu denemenin son paragrafının okur üzerinde bıraktığı izlenim, acıklı izlenimdir. Bury, önceki oniki yıl içerisinde, büyük bir zahmetle, tekilin bilgisi olarak tarih anlayışına ulaşmıştı. Bu süreç içerisinde önce bu anlayışın tarihsel düşüncenin değeri için çok önemli olduğunu farketmişti. Ama 1916'dan başlayarak, keşfettiği şey ona öyle yetersiz geldi ki, ondan vaz-

(*) Rastlantıyla biraraya gelen birçok neden etki dizisinin biribirinden bağımsızlığı (Çev.)

(1) London, 1920, s.368

(2) *Selected Essays* , s.37.

geçmeye, bu tekilliğin kendisinde, rastlantısal olduğu için, dünyanın usdışı bir öğesini görmeye, bilimin ilerleyişiyle günün birinde bu öğenin dıştalanabileceğini ummaya başladı. Kendi düşüncesini iyice kavramış olsaydı, hem bu umudun boş olduğunu (çünkü önceki sayfalarda, sözcüğe onun verdiği anlamda rastlantıların zorunlu olarak olması gerektiğini gerçekten kanıtlamıştı) hem de bu umudu taşımakla kendi tarihsel görevine ihanet etmekte olduğunu farkederdi.

Sonradan da kendisini hiçbir zaman kurtaramadığı bu talihsiz sonuç, tekilliği tarihsel sürecin asıl özü olarak kavrayacak yerde, bunu ancak genel yapıları bakımından nedensel ardıllık olan ardıllıklara kısmen ve yeri geldikçe değinirken düşündü. Onun için tekillik yalnızca alışılmadık, beklenmedik anlamına, olguların sıradan akışında bir kesinti anlamına geliyordu: burada olayların sıradan akışı, nedensel olarak belirlenmiş ve bilimsel olarak kavranabilir olayların akışı demekti. Ama Bury tarihin nedensel olarak belirlenmiş ve bilimsel olarak kavranabilir olaylardan oluşmadığını kendisi de biliyordu ya da 1904'de bilmişti; bunlar doğanın yorumlanmasına uygun düşen düşüncelerdir ve tarih, o zaman haklı olarak söylediği gibi, "farklı bir yorum ister". İlk denemesindeki düşünceleri mantıksal olarak geliştirmiş olsaydı, tekilliğin, tarihte ancak zaman zaman, rastlantısal ya da olumsal bir biçimde ortaya çıkacak yerde, tarihin anlaşılmasını sağlayan şey olduğu sonucuna varırdı; bu sonuca varmasını önleyen, bu anlamda tekilliğin anlaşılmaz olduğu, dolayısıyla bilimin genellemelerinin bilginin tek olanaklı biçimi olduğu yollu pozitivist önyargısıydı.

Böylece, Bury "idealist" bir felsefenin tarihsel bilginin olanaksızlığının hesabını verebilecek tek felsefe olduğunu anladıktan sonra, yeniden, reddetmeye çalıştığı "doğalcı" felsefeye başvurdu. "Tarihin olumsallığı" ifadesi düşüncesindeki bu son çöküşü dile getirir. Olumsallık anlaşılmazlık demektir; tarihin olumsallığı ise, yalnızca, genel olanın dışında hiçbirşeyin anlaşılamayacağını düşünen bir pozitivizmin gözüyle görülen "tekilin rolüne" verilmiş bir addır. Geç Roma ve Bizans tarihi konusunda öncü ustamız ve Bury'nin izleyicisi olan Profesör Norman H. Baynes, yaşamının sonlarına doğru Bury'nin görüşünü bulandıran "tarihteki yıkıcı olumsallık öğretisi"nden acı acı sözetmiştir. Eleştiri haklı. Bury en iyi yapıtını tarihsel düşüncenin özerkliği ile değerliliğine duyduğu inancın esiniyle vermişti; ama düşünüşüne biçim veren pozitivist ortam bu inancın altını kazıyor, tarihsel bilginin kendine özgü nesnesini, kesinlikle bilimsel düşüncenin bir nesnesi olmadığı için,

anlaşılmaz birşey düzeyine indiriyordu.

## (v) *Oakeshott*

Bununla birlikte, Bury tarihçiler için kendi yapıtlarının felsefî içermeleri hakkında düşünme girişimine bir örnek oluşturdu ve bu örnek ziyan olmadı. Cambridge'de hiç değilse sonraki kuşaktan bir tarihçi, felsefî çalışmalarda Bury'ninkinden çok çok daha üstün bir hazırlıkla donanmış bir tarihçi bu örneği izledi. *Experience and its Modes* (Cambridge, 1933) adlı, uzun uzun ve uzmanca bir biçimde tarihe ilişkin felsefe sorunuyla uğraşan bir kitap yayınlayan Bay Michael B. Oakeshott'u kastediyorum. Kitabın genel savı, yaşantının "çözümleme sonucu yaşama ve yaşanan şey diye bölünmüş olan somut bir bütün" olduğudur; yaşantı (Bradley için olduğu gibi) dolaysız bilinç, duyumların ve duyguların salt akışı değildir, aynı zamanda ve her zaman düşüncedir, yargıdır, gerçekliğe ilişkin savdır. Aynı zamanda düşünce olmayan hiçbir duyum, aynı zamanda yargı olmayan hiçbir sezgi, aynı zamanda bilme olmayan hiçbir isteme yoktur. Bu ayırımlar, özne ile nesne arasındaki ayırım gibi, kesinlikle keyfî ya da gerçek dışı değildir; yaşantıya ilişkin yanlış bir çözümlemeyi temsil etmezler, onun bütünleyici öğeleridirler; ama bunlar ayırımdır, bölme değil; ve herşeyden önce, yaşantı ile ona yabancı birşeyin öğeleri arasındaki ayırımlar değil, yaşantı içerisindeki ayırımlardır. Bu bakıma, bu anlamda düşünce, Bradley'deki gibi, yaşantının dolaysızlığını bozan, yaşantıyı yanlışlayan birşey değildir; düşünce yaşantının kendisidir; "çekintisiz ya da duraklamasız, önsayıltısız ya da koyutsuz, sınırlamasız ya da kategorisiz" yaşantı olarak düşünce ise felsefedir.

Bradley'in ikilemi burada aşılıyor. Çünkü yaşantı artık dolaysız diye değil, içerisinde aracılık ya da düşünce taşıyan birşey diye tasarlanıyor, gerçek artık "bilen" ama bilinemeyen ("bilen", çünkü bilen kişinin hiçbir zaman "biliyorum" diyemeyeceği bir bilgi kesinlikle bilgi değildir) ve "bilinen" ama bilemeyen diye bölünmüyor. Aklın kendini bilme hakkı yeniden tanınıyor.

Soru şimdi ortaya çıkıyor: düşüncenin tarih ve bilim biçimleri arasındaki fark nedir? Her biri, belirli bir kategori aracılığıyla, belirli bir bakış açısından gerçekliği tasarlama (yani, yaşantı) girişimidir. Tarih,

dünyayı *sub specie praeteritorum* (*) kavrama biçimimizdir: ayırıcı özelliği bütün yaşantı dünyasını geçmiş olaylar biçiminde düzenleme çabasıdır. Bilim, dünyayı *sub specie quantitatis* (**) kavrama biçimidir: ayırıcı özelliği yaşantı dünyasını bir ölçümler dizgesi olarak düzenleme çabasıdır. Bu çabalar felsefeninkinden kökten bir biçimde farklıdır, çünkü felsefede böyle çiğnenmez, ön koyutlar yoktur. Felsefeye buna koşut bir kural uydurmak ister ve "Öyleyse felsefe yaşantı dünyasını ne aracılığıyla kavramaya çalışıyor?" diye sorarsak, sorunun hiçbir yanıtı olmaz. Felsefe gerçekliği belli bir biçimde kavrama çabası değil, tamı tamına gerçekliği kavrama biçimidir.

Oakeshott bu düşünceyi, felsefenin yaşantının kendisi olmasına karşılık, tarih ile bilimin ve başkalarının yaşantının "biçimleri" olduğunu söyleyerek dile getirir. Yaşantı onu belirli bir noktada durdurarak ve orada, durma noktasını değişmez bir koyut ya da kategori olarak kullanıp o koyut aracılığıyla bir "kavramlar dünyası" oluşturarak "biçimlenir" (bu anlayış, elbette, Descartes ile Spinoza'dan gelir). Böyle bir kavramlar dünyası yaşantının kendisinde oluşturucu bir öğe değildir, yani, yaşantı ırmağını oluşturan kollardan biri değil, onun gürül gürül akışı sırasında geride bıraktığı, yana sapmış bir koldur. Kendi içerisinde tutarlı olmakla kalmaz, yaşantıyı bir bütün olarak göstermenin bir biçimidir. Özel türden şeylerin özel bir biçimde bilindiği *bir* dünya, ayrı ayrı bir yaşantı alanı değil, yaşantıdaki o değişmez görülen, dolayısıyla, doğru olarak görüldüğünde, o nitelemeye konu olan *dünya*dır.

Öyleyse tarih bir bütün olarak yaşantıdır, bir geçmiş olaylar dizgesi olarak tasarlanır. Oakeshott bu bakış açısıyla, tarihsel düşüncenin amaçları ile nesnenin yapısına ilişkin parlak ve kavrayışlı bir açıklama geliştirir. Tarihin bir bütün ya da bir dünya olduğunu göstermekle işe başlar. Tarih ayrı ayrı olaylardan oluşmaz. Bu onu tarihin biribiri dışındaki bir dizi olaydan oluştuğunu, her bir olayın ötekilerden ayrı olarak kavranacağını (bu yolla gerçekten birşey kavranabilirse) ileri süren pozitivist tarih kuramına yönelik etkili ve utkulu bir saldırıya götürür. "Tarihsel dizinin ne idüğü belirsiz birşey olduğu" (op. cit., s.92) sonucunu çıkarır. Tarih bir dizi değil, çeşitli parçaları biribiriyle ilgili olan, biribirini eleştiren, biri-

(*) Geçmişte kalanların türü altında (Çev.)

(**) Nicelik türleri altında (Çev.)

birini anlaşılır kılan bir dünyadır. Ardından onun yalnızca bir dünya olmadığını, bir kavramlar dünyası olduğunu gösterir. Tarihçinin her nasılsa geçmişten çekip çıkardığı ve şu anki bilmenin nesnesi yaptığı bir nesnel olaylar dünyası değildir. Tarihçinin kavramlar dünyasıdır. "Olduğu gibi tarih (olayların akışı) ile düşünce olarak tarih arasındaki ayırımın, tarihin kendisi ile yaşantısı edinilmiş tarih arasındaki ayırımın kalkması gerekir; bu ayırım yanlış olmakla kalmaz, anlamsızdır" (s.93) Tarihçinin yalnızca geçmiş olayları gerçekte oldukları gibi bilmeye çalıştığını sanırken yaptığı, aslında o anki bilincini düzene sokmaktır; "bize gelmiş olan şey"i "bizim ona ilişkin yorumumuz"dan (s.94) ayırmanın olanaksızlığı üzerinde düşündüğümüzde görülebileceği gibi. Bu, tarihin salt bir kavramlar dünyası olduğu anlamına gelmez; salt kavramlar soyutlamalardır ve yaşantının hiçbir yerinde bulunmaz; tarihçinin kavramları, bütün gerçek kavramlar gibi, eleştirel kavramlar, doğru kavramlardır, düşüncelerdir.

Ayrıca, tarih her yaşantı biçimi gibi, belli bir kavramlar dünyasıyla başlar ve o dünyayı tutarlı hale getirerek bitirir. Tarihçinin kendileriyle başladığı veriler ya da malzemeler onun yaşantısından bağımsız değildir, ilk biçimiyle tarihçinin tarihsel yaşantısıdır bunlar: onun kendi tarihsel koyutları ışığında zaten tasarlanmış kavramlardır ve tarihsel bilginin eleştirisi en başta o zamana dek bilinmeyen malzemelerin keşfedilmesine değil, bu başlangıç koyutlarının gözden geçirilmesine dayanır. Dolayısıyla, tarihsel bilginin çoğalması daha önce bilinenlere yeni olgular eklemekle değil, eski kavramları yenilerinin ışığında dönüştürmekle olur. "Tarihsel düşünmedeki bu süreç kesinlikle bir biraraya getirme süreci değildir; her zaman belli bir kavramlar dünyasının bir kat fazla bir dünyaya dönüştürülmesi sürecidir" (s.99).

Genellikler konusunda bu kadarı yeter. Peki ama genel olarak ya da başka bir özel biçimiyle yaşantının değil de tarihsel yaşantının tarihsel olmasını sağlayan koyutlar hangi koyutlardır? İlki, geçmiş kavramıdır. Ama tarih yalnızca geçmiş değildir. Tarihsel geçmiş özel bir geçmiştir: ne yalnızca anımsanan geçmiş ne de yalnızca düşlenen geçmiştir; yalnızca olmuş olabilecek ya da olmuş olması gereken bir geçmiş değildir, çünkü tarihsel olan ile tarihsel olmayan arasındaki ayırım çoğu kez yanlış ve keyfî bir biçimde yapılmış olsa da, ayırım gerçek bir ayırımdır; kılgın geçmiş, yani ülkemizin geçmiş başarıları konusundaki yurt sevgisinde ya da inançlarımızın içerisinde doğduğu koşullara bağladığımız dinsel değerde olduğu gibi kişisel olarak bağlandığımız geçmiş değildir. Tarihsel geçmiş "sırf kendi adına geçmiştir"

(s.106), geçmiş olması bakımından geçmiştir, şimdiden farklıdır ve ondan bağımsızdır: değişmez ve bitmiş bir geçmiştir, ölü bir geçmiştir. Dahası, geçmiş, tarihçinin düşündüğü gibidir. Değişmez ve bitmiş bir geçmiş, şu anki yaşantıyla ilgisiz bir geçmiştir; dolayısıyla kanıtla ilgisi yoktur (çünkü kanıt her zaman şu andadır), bunun için de bilinemez. "Gerçekten olup bitmiş olan", yalnızca "kanıtın bizi inanmaya zorladığı şeydir" (s.107). O zaman tarihin olguları şu anki olgulardır. Tarihsel geçmiş şu anki kanıtın şu anda yarattığı kavramlar dünyasıdır. Tarihsel çıkarım sırasında şu anki dünyamızdan geçmiş bir dünyaya doğru hareket, her zaman şu anki kavramlar dünyası içerisindeki bir harekettir.

Bunun mantığa aykırı sonucu tarihsel geçmişin hiç de geçmiş olmamaklığıdır. Şu anda yaşamı sürdüren bir geçmiş değildir; şu anda *olması* gerekir. Ama yalnızca şu anda değildir, çağdaştır. Şu andadır; ama yalnızca şu anda değildir. Aynı zamanda geçmiştir ve bu geçmişlik onun yapısında yaşantı olarak bir değişiklik demektir. Tarihsel geçmiş şu anki yaşantı dünyasıyla, ondan farklı birşeymiş gibi ortadan kaldırılamaz; tarihsel geçmiş o *sub specie praeteritorum* dünyanın özel bir düzenlenişidir. "Yaşantı olduğu için, tarih şu andır.....; ama tarih olduğu için, yaşantının bir bütün olarak *sub specie praeteritorum* dile getirilişi, geçmiş olmayan bir geçmişin ve şu an olmayan bir şu anın sürekli onaylanışıdır" (s.111). Sanırım, bu demektir ki, tarihçinin düşüncesi bütünüyle gerçek bir yaşantıdır, ama yaşadığı şey şu anda zihninde sürüp giden şeydir; tarihçi onu kendinden uzakmış gibi geçmişte bir yere yerleştirdiği sürece yanlış anlar; şu anda olup biten ve hiç de geçmiş olmayan şeyi geçmiş zamanın imgesel bir biçimde düzenlenişi olarak düzenler. Bu onun geçmiş hakkında tarihsel hatalar yapması demek değildir. Tarihsel yaşantı biçimine dalmış bir kişinin dışında geçmiş *yoktur* ; o kişi için de geçmiş, dikkatle ve eleştirel bir biçimde ne olduğunu düşünüyorsa odur. Tarihçi olarak hata yapmaz: yaptığı tek hata aslında şu anki yaşantıdan başka birşey olmayan geçmişi düzenlemekteki felsefi hatadır.

Oakeshott'un savunduklarının tümünü çözümleyecek değilim. Genel yönünü ve yapısını göstermek üzere yeterince şey söyledim. Hakkında söylenecek ilk şey, bütünüyle tarihsel düşüncenin özerkliğinden yana çıktığıdır. Tarihçi evinin efendisidir; bilim adamına ya da başka birine hiçbirşey borçlu değildir. Bu ev onun kendi kavramlarının dışında kurulmuş ve döşenmiş değildir, başka tarihçilerin kavramlarıyla ya da hepsinin aynı şekilde bilmeye çalıştığı gerçek geçmişle uyuşabilir, uyuşmayabilir; bütün ta-

rihçilerin birlikte oturduğu bir ev değildir ve tarih hakkındaki kavramlardan değil, tarihin kendisinden oluşur. Bu çifte bakış açısından -tarihsel düşüncenin öznelliği ve nesnelliği; bunlar gerçek bir yaşantı biçimi olarak tarihsel düşüncenin ussallığının, yapısının iki adından başka birşey değil- Oakeshott, ister kendisine sık sık ve önemli göndermelerde bulunduğu Bury'nin düşündüğü gibi, ister doğalcı antropologların ve onların önderi Sir James Frazer'in uyguladığı gibi olsun, pozitivizmin her türlüsünü güçlük çekmeden eleştirebiliyor. Dahası, gerçekte yapmasa da, tarih kavramının kendisine yöneltilen, Bosanquet ve Dr. Inge gibi yazarlarca yapılmış eleştirilerin hakkından gelebilecek durumda.

Bu, İngiliz düşüncesi için yeni ve değerli bir başarı oluşturur. Ama, anladığım kadarıyla, Oakeshott'un çözmekte başarısız olduğu daha büyük bir sorun vardır. Ona göre tarih, bu anlamdaki yaşantının zorunlu bir aşaması ya da öğesi değildir; tersine, yaşantının belli bir noktada durdurulmasından doğan bir düşünce birikintisidir. Böyle bir durdurma niye olsun diye sorarsak, bunun yanıtı yoktur. Böyle bir durdurmanın haklı olup olmadığını, yani, yaşantının kendisinin onunla zenginleşip zenginleşmediğini sorarsak, yanıt olumsuzdur. Böyle bir durdurmayla çarpıtılmamış gerçek yaşantı ancak felsefe olabilir. Tarihçi olanak bakımından sonsuz sayıdaki bu tür oyunlardan biri olduğu için -bilim ve kılgın yaşam da başka oyunlardır- bir o kadar keyfî olan bir oyunu oynamak üzere felsefî düşünceden sapmış bir filozoftur. Oakeshott'un çözmekte başarısız olduğu sorun, tarih diye birşeyin niye olduğu ya da niye olması gerektiği sorusudur. Kuşkusuz o bunu farklı bir biçimde dile getirecektir: benim soruyu yanıtlamakta başarısızlık diye nitelediğim şeyi, o, sorunun hiçbir yanıtı olmadığını keşfetmek diye betimleyecektir. Ona göre yaşantının o noktada durdurulması salt bir olgudur. Ama sanırım bu inanç kendi felsefî ilkeleriyle tutarsızdır. Öteki olgulardan koparılmış salt bir olgu, onun için (benim için de) bir ucubedir; onun sözleriyle, gerçek olmayan birşeydir, bir soyutlamadır. Felsefe soyut yaşantıysa, böyle şeyleri hoş göremez; *ne*yi *neden*den ayıramaz. Dolayısıyla şu iki soru haklı ve kaçınılmaz sorulardır: ilki, Yaşantının tarih haline gelmek için durduğu nokta tam olarak nedir ve yaşantının kendisinin gelişmesinde bu noktaya nasıl varılır? İkincisi, Bu noktaya ulaşıldığında orada bazan bir durdurmanın bulunması neden ve nasıl olur? Oakeshott bu soruları yanıtlamamıştır; bunları ancak yaptığı şeyi yaparak, yani yaşantının kendisine böyle bir açıklama getirerek, yaşantı ırmağının haritasını durdurmaların olacağı bu nokta ile başka noktaların kon-

umunu gösterecek şekilde çizerek yanıtlayabilirdi.

Bunu yapmamasının nedeni -ister istemez böyle düşünüyorum- salt dolaysızlık olarak değil, içerisinde gerçekliğe ilişkin düşünce, yargı, sav taşıyan birşey olarak yaşantı kavramı üzerindeki ısrarına karşın, bu kavramın içermelerini ortaya koymamış olmasıdır. Bu kavram yaşantının tasarımların hiçbir özelliği olmayan salt akışı olmadığını, kendini anladığını, yani, özellikleri olduğunu ve onları kavradığını içerir. Yaşantı hallerinin bu özelliklerle ortaya çıktığını, bunun için de, bir bakıma, rastlantısal değil, zorunlu olduğunu, akarsuyun geride bıraktığı bir birikinti değil, akarsuyun kendisindeki uzantılar, akıntılar ya da girdaplar, onun akışını oluşturan parçalar olduğunu içerir. Yaşantının tarih gibi özel biçimlerinin şu ya da bu şekilde yaşantı bütünü içerisinde oluşmuş diye tasarlanması gerekir.

Tarihin yaşantı içerisinde onun zorunlu bir hali olarak neden ve nasıl doğduğunu açıklamaktaki bu başarısızlık, yanılmıyorsam, tarihin kendisinin bir biçimini aydınlatmadaki başarısızlıkla sonuçlanır. Oakeshott'un bir ikilem dile getirdiğini görmüştük: tarihsel düşüncenin nesnesi ya şimdidir ya geçmiş: tarihçi onu geçmiş diye düşünür, ama hatalı olduğu yer de burasıdır; bu aslında onu bir tarihçi yapan felsefî hatadır; bu nesne gerçekte şimdidir. Bu da Oakeshott'un bütün söylediklerinin başında dile getirdiği bir başka ikilemle bağlantılıdır: tarihsel yaşantıyı ya tarihçiye göründüğü gibi içeriden düşünmememiz gerekir ya da filozofa göründüğü gibi dışarıdan; ama açıktır ki, bizim soruşturmamız felsefî bir soruşturmadır, dolayısıyla tarihçinin bakış açısını olduğu gibi reddetmeliyiz. İmdi, sonuç olarak bana öyle geliyor ki, Oakeshott bu izlenceye uyacak yerde, tarihsel yaşantının yapısını aynı zamanda hem tarihçi hem filozof olan birine göründüğü gibi yorumlayarak bu ikinci ikilemin şıkları arasından kaçıp kurtuluyor. Böyle diyorum, çünkü tarihin yapısına ilişkin açıklaması giderek karışıklığın ve hatanın tarihçinin kendi işini engelleyeceği, hattâ engellemiş olduğu ilke sorunlarını açıklığa kavuşturuyor. Yanılmıyorsam, Oakeshott'un kendisi bu noktaları açıklığa kavuşturması bakımından oldukça güçlü bir tarihçi. Felsefesi tarihin içerisine girmiş; her zaman ne idiyse öyle kalan tarihsel yaşantının çok farklı birşeyle, yani felsefî düşünceyle başarılı bir biçimde incelendiği bir durumla sonuçlanacak yerde, tarihsel yaşantının kendisi o düşünceyle canlandırılmış, aydınlatılmış.

Şimdi ilk ikileme dönelim: ya geçmiş ya şimdi, ama ikisi birden değil. Oakeshott'a göre tarihçi, sırf şimdinin geçmiş olduğunu düşünmekle işlediği

felsefî hatadan ötürü tarihçidir. Ama kendisi o hatayı boşa çıkarmıştır. Boşa çıkarılmış bir hatanın, çürütülüşü gerçekten kavranmışsa, zihin üzerinde gücü yoktur artık. Dolayısıyla bu hatanın boşa çıkarılışının yaşantının bir hali olarak tarihin ortadan kaybolması sonucunu vermesi gerekir. Ama öyle olmaz; Oakeshott için tarih gerçek ve meşru bir düşünce etkinliği olarak kalır. Neden böyle? Ben ancak hata denen şeyin hiç de hata olmamasından ötürü böyle olduğunu varsayabilirim. Bir kez daha ikilemin şıkları arasından bir kaçış var. Tarihçi geçmişin ölü bir geçmiş olduğunu düşünüyorsa, kesinlikle bir hata işlemektedir; ama Oakeshott geçmişin ya ölü bir geçmiş olduğu ya da geçmiş olmayıp yalnızca şimdi olduğu ayrıklığının üçüncü bir seçeneği bulunmadığını düşünür. Üçüncü seçenek yaşayan bir geçmişin, düşünce olduğu ve salt doğal bir olay olmadığı için şimdide yeniden canlandırılabilen ve o yeniden canlandırmayla geçmiş olarak bilinen bir geçmişin olması gerektiğidir. Bu üçüncü seçenek kabul edilebilseydi, tarihin felsefî bir hata üzerine kurulu olmadığı, bunun için de Oakeshott'un anlamında bir yaşantı hali değil, yaşantının kendisinin bütünleyici bir parçası olduğu sonucuna varmamız gerekirdi.

Oakeshott'un bu üçüncü seçeneği (hiç tartışmadan, hattâ sözünü bile etmeden) dıştalamasının nedeni, sanırım, yaşantının kendisinde gerçeklik konusunda bir aracılık, düşünce ya da sav öğesi taşıdığını kabul etmenin sonuçlarını kavramaktaki başarısızlığıyla ilgilidir. Salt dolaysız bir yaşantıda, saf duyguda olduğu gibi (böyle birşey varsa), içte olan aynı zamanda dışta olamaz. Öznel olan yalnızca özneldir ve aynı zamanda nesnel olamaz. Ama aracılık ya da düşünce olan yaşantıda, yaşanan şey gerçektir ve gerçek olarak yaşanır. Bunun için, tarihsel yaşantının düşünce olması bakımından, onun geçmiş olarak yaşadığı ya da düşündüğü şey gerçekten geçmiştir. Şu anda da olması onu geçmiş olmaktan alıkoymaz; tıpkı uzaktaki bir nesneyi algıladığımda, algılamanın yalnızca duyum değil düşünce anlamına da geldiği durumda, o nesneyi burada algılamamın onu orada olmaktan alıkoymaması gibi. Güneşe bakıp da gözüm kamaşırsa, gözümün kamaşması yalnızca buradadır, bendedir, güneşte değil; ama güneşi algılamam bakımından, "gözümü kamaştıranın orada, gökte olduğunu" düşünerek, onu orada, benden uzakta algılarım. Aynı şekilde tarihçi nesnesini orada, ya da daha iyisi zamanda kendinden uzak düşünür; tarih yalnızca dolaysız yaşantı olmayıp bilgi olduğu için de, onu hem o zaman olarak hem şimdi olarak yaşayabilir: tarihsel yaşantının dolaysızlığıyla şimdi, ama tarihsel yaşantının aracılığıyla o zaman.

Bu sınırlamaya karşın, Oakethott'un yapıtı tarihe ilişkin İngiliz düşüncesinin doruk noktasını temsil etmekle kalmaz, o düşüncenin en azından yarım yüzyıldır içerisine gömülmüş olduğu ve kendini boşuna kurtarmaya çalıştığı pozitivizmin tam anlamıyla aşılışını gösterir. Bunun için de İngiliz tarih yazımının geleceği için umut doludur. Tarihin zorunlu bir yaşantı biçimi olduğunu göstermekte başarısız olduğu doğrudur; insanların özgürce tarihçi olmaları gerektiğini göstermiştir yalnızca, herhangi bir zorlama altında değil; ama diyelim ki tarihçi olmayı seçtiler; İngiliz düşüncesi onların oyunlarını kendi kurallarına göre oynamaktaki, hiçbir müdahaleyi hoş görmemekteki, dıştan gelen hiçbir karşılaştırmaya kulak asmamaktaki geri alınmaz haklarını, tartışma götürmez ödevlerini göstermiştir.

## (vi) *Toynbee*

Tarihsel düşüncenin pozitivist bir aşamadan onun ilkelerinin içeriden felsefî olarak eleştirilmesiyle belki de idealist diyebileceğim yeni bir aşamaya geçişini temsil eden Oakeshott'un yapıtına bir karşıtlık olarak, burada Profesör Arnold Toynbee'nin pozitivist görüşün yeniden dile getirilişini temsil eden büyük *Study of History* (1)sini anabilirim. Toynbee bize çok daha geniş tasarlanmış bir yapıtın ilk üç cildini vermiş, daha sonraki ciltlerde neler olabilir bilmem ama, bu üçü kuşkusuz yönteminin yeterli bir örneğini ve amaçlarının belirtilerini vermiş. Ayrıntıları bakımından yapıtı, içerdiği neredeyse inanılmaz genişlikteki bilgiden ötürü, son derece etkileyici; ama ben burada ayrıntılarla değil, ilkelerle ilgileniyorum. Ana ilke galiba şu:tarihin konusu insan türünün Toynbee'nin toplum dediği birtakım birimsel bölümlerinin yaşamlarıdır. Bunlardan biri onun Batı Hıristiyan Dünyası dediği bizim toplumumuz. Bir başkası Doğu ya da Bizans Hıristiyan Dünyası. Üçüncüsü İslâm toplumu, dördüncüsü Hint toplumu, beşincisi Uzak Doğu toplumu. Bunların hepsi bugün uygarlık olarak var, ama biz şimdi yok olmuş toplumların fosilleşmiş kalıntıları olarak görünen şeyleri de ortaya çıkarabiliyoruz; örneğin Yahudiler ve Zerdüştlerle birlikte, Doğudaki

(1) I-III. ciltler, Londra 1934. [(Collingwood bu bölümü 1936'da yazmış ve daha sonra gözden geçirmemiş.) *A Study of History* 'nin IV-VI. ciltleri 1939'da yayınlandı]

Monofizitlere ve Nesturîlere ilişkin kalıntılar ve yine Budizmin çeşitli kolları ile Hindistan'daki Jainlere ilişkin kalıntılar. Bu toplumlar arasındaki farklara ve ilişkilere Toynbee *oecumenical* der; Atina ile Isparta ya da Fransa ile Almanya arasındaki gibi tek bir toplum içerisindeki farkları ve ilişkileri tür bakımından çok farklı sayar, bunlara da *parochial* der. Tarihçinin inceleme alanı ona sonsuz bir uğraşı çeşitliliği sunar, ama bunlar arasında en önemlisi toplum denen bu varlıkları seçip ayırmakla, aralarındaki ilişkileri incelemekle ilgilidir.

Bu inceleme birtakım genel kavramlar ya da kategoriler aracılığıyla sürdürülür. Bu kategorilerden biri bağlılık *(affiliation)* ve onunla ilgili benzerlik *(apparentation)* ; örnekse, bizim kendi toplumumuz ile onun tarihsel olarak kendisinden türediği Hellen toplumu. Kimi toplumlar deyim yerindeyse, İbranilerin Harun öncesi rahip kral toplumları (*Melchizedek societies*) gibi, bir başka topluma bağları yoktur: kimilerinin kendilerine bağlı başka toplumları yoktur: kimileri aynı akraba topluma bağlılıkları bakımından biribiriyle ilişkilidir ve böyle sürer. Böylece, toplumları bağlılık kavramına göre, kavramı bu çeşitli biçimler içerisinde sergileyerek, çeşitli sınıflar içerisine sokmak olanaklıdır. Bir başka kategori *ilkel toplum*dan ayrı olarak *uygarlık* kategorisidir. Her toplum ya ilkeldir ya uygar; büyük çoğunluk ilkeldir ve bunlar genellikle coğrafî genişlik ve nüfus bakımından görece küçük, görece kısa ömürlüdür ve genellikle sonlarını şiddet yoluyla, ya uygar bir toplumun ellerinde ya da bir başka uygar olmayan toplumca yıkılarak bulurlar. Uygar toplumlar sayıca daha azdır ve bireysel olarak genişlik bakımından daha büyüktür; ama onlar hakkında akılda tutulacak önemli şey, oluşturdukları birliğin bir bireyin değil, bir sınıfın birliği olduğudur. Birçok farklı uygarlığa ait olan ortak "uygarlaşmışlık" özelliğinin dışında, uygarlık diye tek birşey yoktur. Uygarlığın birliği, bizim uygarlığımızın bütün öteki uygarlıkları kendi iktisadî dizgesinin ağına kendine özgü bir biçimde dolaştırışının beslediği bir yanılsamadır ve dünyanın iktisadî haritasıyla eğlenecek yerde kültürel haritasına bakarsak hemen ortadan kaldırılır. Bir başka kategori *fetret dönemi (interregnum)* ya da *sıkıntılar çağı*, Hellenizmin ölümü ile Batı Hıristiyan Dünyasının doğuşu arasındaki Avrupa'nın Karanlık Çağları gibi, bir toplumun çöküşüyle ona bağlı bir toplumun doğuşu arasındaki kaoslu dönemdir. Bir başkası *iç proletarya* kategorisi; bir toplumun içerisinde o topluma fiziksel yaşamı dışında hiçbirşey borçlu olmayan -ona bağlı toplumda pekâlâ başat öğe haline gelebilse de- kişiler toplu-

luğu, Örneğin Hellen toplumunun sonuna doğru Hıristiyanlar. Bir başka kategori *dış proletarya* ya da belli bir toplumu kuşatan, yaratıcı gücü tükendiği zaman o toplumu yıkmak için iç proletarya ile el ele veren barbar dünya. Öteki kategoriler *evrensel Devlet* ve *evrensel Kilise* ,içerisinde doğdukları toplumun sırasıyla tüm siyasal ve dinsel yaşamını kendilerinde toplayan örgütler. Tarihsel kayıtları bu kategoriler ışığında inceleyerek çağlarında uygarlaşmış, şimdi yok olmuş birçok toplumu ortaya çıkarabiliriz: Süryanî, Minos, Sümer, Hitit, Babil, And, Yucatan, Meksika, Maya ve Mısır; bu sonuncusu hepsinin en uzun ömürlüsüdür, çünkü İ.Ö. dördüncü binlerden, İ.S. birinci yüzyıla dek sürmüştür.

Toynbee bu önsözle birlikte, asıl işine, uygarlıkların karşılaştırmalı incelemesine girişir. İlk ana sorusu uygarlıkların neden ve nasıl doğdukları sorusudur; ikincisi neden ve nasıl geliştiği; üçüncüsü neden ve nasıl yıkıldığı. Sonra da, ilk ciltte saptanan genel ilkeye göre, evrensel devletler ile evrensel kiliselerin yapısını, kahramanlık çağlarını ve uzay ve zamanda uygarlıklar arasındaki ilişkileri incelemeye devam eder; yapıtın tümü Batı uygarlığından gelecekte beklenenler ve "tarihçilerin esinleri" üzerine bölümlerle sona erer.

Toynbee'nin yapıtını tartışmaya onun tarihsel pozitivizmin yeniden dile getirilişini temsil ettiğini söyleyerek başladım. Bununla demek istediğim, onun tekliğini oluşturan ilkelerin doğa biliminin metodolojisinden türetilmiş ilkeler olduğuydu. Bu ilkeler dış ilişkiler anlayışına dayalıdır. Doğa bilimcisi kendini sayılabilen, ayrı ayrı, farklı olgularla karşı karşıya bulur: ya da başka türlü söylersek, karşısına çıkan görüngüyü böyle sayılabilir, ayrı ayrı olgular halinde parçalara ayırır.Sonra onlar arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışır; bu ilişkilerse her zaman bir olguyu onun dışındaki bir başka olguya bağlayan bağlardır. O zaman biribirine bağlı bir olgular koleksiyonu, yine, aynı çeşitten başka olgularla ilişkileri aynı dış türden olan tek bir olgu oluşturur. Bilim adamının yöntemlerinin işlemesi için gerekli ilk şey bir olgu ile bir başka olgu arasına açık bir çizgi çekilmesidir. Hiçbir çakışma olmamalıdır.

Bunlar Toynbee'nin tarih ile uğraşırken dayandığı ilkeler. Yaptığı ilk şey tarihsel araştırma alanını her birine bir toplum adı verilen belirlenebilir bir sayıda ayrı bölümlere ayırmaktır. Her toplum, bütünüyle kendine yeter. Toynbee için Batı Hıristiyan Dünyasının Hellen toplumunun bir devamı mı yoksa onunla bağlılık yoluyla ilişkili farklı bir toplum mu olduğu sorusu çok önemli bir sorudur. Toynbee'ye göre doğru yanıt ikincisidir. İlkini söyleyen ya da iki yanıt arasındaki keskin ayırımı bulandıran biri, onun

düşündüğü anlamdaki tarihsel yöntemin ilk kuralına karşı bağışlanmaz bir kusur işlemiş olur. Hellen uygarlığının kimi öğelerinin gözden kaybolup kimilerinin vurgulanmasını, içerisinde birtakım yeni öğelerin kendini göstermesini, dış kaynaklardan başka öğelerin ödünç alınmasını içeren bir gelişme süreciyle Batı Hıristiyan Dünyasına dönüşmüş olduğunu söyleyemeyiz. Bunu söylerken dayanılan felsefî ilke bir uygarlığın yine de kendi olmayı sürdürerek yeni biçimler altında gelişebileceği ilkesi olur; oysa Toynbee'nin ilkesi, bir uygarlık değişirse artık kendi olmaz ve yeni bir uygarlık ortaya çıkar ilkesidir. Gelişmeye ilişkin bu ikilem uzaydaki ilişkiler konusunda da aynı şekilde geçerlidir. Bu ilişkiler bir toplum ile bir başka toplum arasındaki dış ilişkilerdir; bunun için de bir toplum ile komşuları arasında tam bir kesintiyi varsayar. Bir toplumun nerede bitip bir başkasının nerede başladığını tam olarak söyleyebilmemiz gerekir. Birinin bir sonraki içerisinde biçim değiştirdiğini söyleyemeyiz.

Bu pozitivist tekillik anlayışıdır, tekilin, içeride olanın dışarıda olandan keskin bir sınırla açıkça ayrılıp başka herşeyden koparılmasıyla oluştuğu anlayışıdır. İç ile dış biribirini dışlar. Bu, bir taşın ya da herhangi bir başka maddî cismin taşıdığı tekillik türüdür. Doğa dünyasının baş özelliğidir ve o dünyayı tekilliğin çevreden ayrı olmaklık olmadığı, çevreyi kendi içerisine soğurmak olduğu zihin dünyasından ayırır. Dolayısıyla, tarih dünyası tin dünyasıysa, tarihte tekillik bu demek değildir. Kendininkinden başka bir uygarlığı inceleyen bir tarihçi, o uygarlığın tinsel yaşamını ancak onun yaşantısını kendisi için yeniden canlandırarak kavrayabilir. Günümüzün Batı Avrupalısı Hellen uygarlığını tarihsel olarak incelerse, o uygarlığın tinsel zenginliğine sahip olur ve onu kendi uygarlığının bütünleyici parçası haline getirir. Olgu olarak, Batı uygarlığı tamı tamına bunu yaparak, kendi tininde Hellen dünyasının tinini yeniden kurarak, o tinin zenginliğini yeni yönlerde geliştirerek oluşturmuştur kendini. Bu bakıma, Batı uygarlığı Hellen uygarlığıyla salt dışsal bir biçimde ilişkili değildir. İlişki içsel bir ilişkidir. Batı uygarlığı tekilliğini kendini Hellen uygarlığından ayırarak değil, onunla özdeşleşerek dile getirir, hattâ gerçekleştirir.

Toynbee bunu göremedi, çünkü genel tarih anlayışı eninde sonunda doğalcıdır; bir toplumun yaşamını tinsel bir yaşam değil, doğal bir yaşam, aslında yalnızca biyolojik birşey diye ve en iyi biyolojik benzeşimlerle anlaşılan birşey diye görür. Bu da geçmişin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılması biçimindeki tarihsel bilgi anlayışına hiçbir zaman ulaşamamış

olmasıyla ilgilidir. Tarihi salt bir gösteri, tarihçinin gözleyip kaydettiği olgulardan oluşan birşey, dışarıdan onun bakışına sunulmuş görüngüler sayar, içerisine girmesi ve kendi malı haline getirmesi gereken yaşantılar değil. Bu, Toynbee'nin tarihsel bilgi dediği şeye nasıl ulaşıldığı konusunda herhangi bir felsefî çözümlemeye girişmediğini söylemenin yalnızca bir yoludur. Son derece geniş bir bilgisi var ama bu bilgiyi kitaplarda hazır bulduğu birşeymiş gibi görüyor ve onu ilgilendiren sorun yalnızca toplandıktan sonra bu bilgiyi düzene sokma sorunu. Onun tüm şeması gerçekte ince ince işlenerek düzenlenip sınıflanmış, içerisine hazır tarihsel olguların yerleştirildiği bir çekmeceler şeması. Bu şemalar kendi başlarına kötü değil, ama her zaman birtakım tehlikelere yol açarlar: yani, böyle çekmecelenmiş olguların bir çözümleme edimiyle bağlamlarından koparılması gerektiğini unutma tehlikesine. Bu edim alışıldık hale gelince bir saplantıya götürür: gerçekte varolduğu ve tarihçinin gerçekten bildiği haliyle tarihsel olgunun, hep birşeyin bir başka şey içerisinde değişmesi süreci olduğu unutulur. Bu süreç öğesi tarihin yaşamıdır. Tarihsel olguları çekmecelemek için, tarihin yaşayan bedeninin öldürülmesi gerekir (yani, süreç olarak temel özelliğinin yadsınması gerekir), böylece parça parça edilebilir.

Toynbee'nin ilkelerine yöneltilmesi gereken eleştiri iki yönlüdür. İlkin, Toynbee tarihin kendisini, tarihsel süreci biribirini dışlayan parçalar halinde keskin çizgilerle kesilmiş sayıyor ve her parçanın biribiriyle çakışmasını ve ötekilerle içiçe geçmesini sağlayan sürecin sürekliliğini yadsıyor. Onun toplumlar ya da uygarlıklar arasındaki ayırımı, gerçekte süreçteki odak noktaları arasındaki bir ayırımdır: bu ayırımı sürecin bölündüğü olgu öbekleri ya da kümeleri arasındaki bir ayırım olarak yanlış anlamıştır. İkincileyin, tarihsel süreç ile onu bilen tarihçi arasındaki ilişkiyi yanlış kavrar. Tarihçiyi tarihin akıllı seyircisi diye görür; aynı şekilde, bilim adamı da doğanın akıllı seyircisidir: tarihçinin tarihsel bilgisini ortaya koyduğu yaşantıları kendi içerisinde yeniden yaşayarak, tarihsel sürecin kendisinin oluşturucu bir öğesi olduğunu göremez. Tıpkı sürecin çeşitli parçalarının biribirinin dışına yerleştirilerek yanlış kavranışı gibi, bir bütün olarak süreç ile tarihçi de biribirinin dışına yerleştirilir. Bu iki eleştiri eninde sonunda aynı şeye gelir: yani tarihin doğaya döndürülmesine, geçmişin de tarihte olduğu gibi şu anda yaşayan geçmiş yerine, doğada olduğu gibi ölü bir geçmiş olarak kavranmasına. Ama aynı zamanda şunu da eklemeliyim ki, bu eleştiri yalnızca temel ilkelere değinmektedir. Toynbee yapıtının ayrıntısında çok ince bir tarihsel duyuş

gösterir ve kendi tarihsel yargılarının ilkelerindeki hatalarla yanlışlanmasına pek seyrek olarak izin verir. Bunun böyle olduğu bir yer Hellenizmin çöküşünde yalnızca bir aşama diye gördüğü Roma İmparatorluğuna ilişkin yargısıdır. Yani, Roma'nın Yunanistan'la ilişkisi ayrı bir uygarlık sayılmasına izin vermeyecek ölçüde sıkı olduğundan ve kendisinin sahiden ortaya çıkmasını sağlayabilen tek koşul bu olduğundan, bu ikilem Toynbee'yi Roma'nın bütün başardıklarını görmezden gelmeye ve onu salt bir çürüme olgusu saymaya zorlar. Ama gerçekte olup bittiği haliyle tarihte salt çürüme olguları yoktur: her çöküş aynı zamanda bir doğuştur ve tarihçinin ne olursa olsun her tarihsel sürecin kâh yaratıcı kâh yıkıcı olan bu çifte özelliğini görmesini engelleyen, onun bilgi ya da duygudaşlıktaki -kısmen bilgisizlikten, kısmen kendi günlük yaşamındaki zihin meşguliyetinden gelen- kişisel başarısızlığıdır.

## 2. *Almanya*

### (i) *Windelband*

Tarihsel eleştirinin vatanı Almanya'da ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ve daha sonra da artan biçimde, tarih kuramına ve özellikle tarih ile doğa arasındaki farkın yapısına çok büyük bir ilgi gösterildi. Almanya'nın kendi büyük felsefe dönemlerinden, Kant ve Hegel çağından miras olarak aldıkları arasında, Doğa ile Tarihin bir anlamda her biri kendine özgü yapıları olan iki farklı dünya olduğu düşüncesi bulunuyordu. Ondokuzuncu yüzyıl filozofları bu ayırımı ayağa düşmüş beylik bir söz olarak öyle çok kullanıyorlardı ki, giderek anlamı iyice aşınmıştı. Örneğin Lotze, 1856'da yayınlanan *Microcosmus* 'unda Doğanın zorunluluk alanı, Tarihinse özgürlük alanı olduğunu ileri sürüyordu: bu, Lotze'de hiçbir belirli anlamı olamayan Kant sonrası idealizmin bir yankısıdır; bu yapıttaki tarih üzerine belirsiz ve boş bölümler herşeyi fazlasıyla açık bir biçimde kanıtlar. Lotze Alman idealistlerinden, özellikle de Kant'tan insanın ikili bir yapısı olduğu düşüncesini miras almıştı: ilk eğitimi bakımından psikolog olan Lotze, insan bedeninin bir düzenekler yığınından başka birşey olmadığını vurguluyor, ama aynı zamanda insan aklının özgür olduğunu kabul ediyordu: buna göre , insan beden olarak doğa dünyasında yaşar, ama akıl olarak tarih dünyasında yaşar.

Ama Lotze, bu iki şey arasındaki ilişkiyi çözecek yerde, büyük idealistlerin yaptığı gibi, tüm soruyu havada bırakıyor, onun hakkında düşünmeye hiç girişmiyordu. Lotze'nin yapıtı Almanya'da idealist okulun yıkılışını izleyen darmadağın ve heyecan dolu bulanıklığın ıralayıcısıdır.

Öteki Alman yazarları aynı tanıdık antitezin terimlerini ıralamak için başka anlatım biçimleri kullandılar. Seçkin tarihçi Droysen *Grundriss der Historik* 'inde (Jena, 1858) doğayı varolanın biraradalığı *(das Nebeneinander des Seienden)* diye, tarihi de oluşun ardardalığı *(das Nacheinander des Gewordenen)* diye tanımlıyordu; güvenilirliğini buna borçlu olan salt retorik bir antitez, doğa dünyasında da belirli bir düzen içerisinde biribirini izleyen olaylar ve süreçler bulunduğunu ve tarihte, liberalizm ve kapitalizm gibi, birarada varolan, biraradalıkları tarihsel düşünce için sorun olan şeyler bulunduğunu gözden kaçırabilir. Bu anlatım biçimlerinin sadesuyalığı, insanların doğa ile tarih arasındaki ayırımı yalnızca varsaydığını, onu anlamaya çalışmadığını gösteriyordu.

Bunu anlamak için ilk gerçek girişim yüzyılın sonunda yeni-Kantçı okulun ortaya çıkışıyla geldi. Bu okulun genel ilkelerinden, doğa ile tarih arasındaki farkı anlamak için ayırıma öznel yanından yaklaşılması gerektiği çıkıyordu: yani, bilim adamı ile tarihçinin düşünme biçimlerinin biribirinden ayırılması gerekirdi. Seçkin felsefe tarihçisi Windelband 1894'de Strassburg'da yaptığı, birdenbire ün kazanan bir Rektörlük Konuşmasında(1) konuya bu açıdan yaklaşıyordu.

Burada, tarih ile bilimin her biri kendine özgü bir yöntemi olan iki farklı şey olduğunu ileri sürüyordu. Bilimin amacının genel yasaları dile getirmek olduğunu açıklıyordu: tarihinki ise tek tek olguların betimlenmesiydi. İki tür bilimin *(Wissenschaft)* bulunduğunu söyleyerek gururla ilk kez yaptığı ayırım şuydu: *nomothetik* bilim, sözcüğün yaygın anlamında bilim ve *idiografik* bilim, tarih.Tümelin bilgisi olarak bilim ile tikelin bilgisi olarak tarih arasındaki bu ayırımın kendi içerisindeki değeri pek küçüktü. İlk bakışta görülebilecek bir farkın ifadesi olarak tam bile değildi: çünkü "bu tifo ateşi durumudur" yargısı tekil bir olgunun betimi olduğu halde, tarih değil bilimdir ve "üçüncü yüzyıla ait bütün Roma gümüşleri düşük ayarlıdır" önermesi, bir genelleme olduğu halde, bilim değil tarihtir. Elbette, Windelband'ın ayırımının bu eleştiriye karşı savunulabileceği bir yanı vardır: üçüncü

(1) *Geschichte und Naturwissenschaft, Präludien* 'de yeniden basıldı, cilt II (5. baskı, Tübingen, 1915), s.136-60.

yüzyıl sikkelerine ilişkin genelleme gerçekte tekil bir olguya, yani geç Roma İmparatorluğunun siyasetine ilişkin bir önermedir; bu hastalığa tifo tanısı konması, belirli bir olgunun genel bir ifade altına, yani tifonun tanımının altına sokulması gibi tekil bir yargı değildir pek. Bu anlamda bilim adamının işi belirli bir durumda tifo tanısı koymak değil (bu onun işidir, ama ek olarak), genel yapısıyla onu tanımlamaktır; tarihçinin işi ise, onun işi içerisine ikincil bir önemle karışan birşey olmakla birlikte, genellemeler kurmak değil, tekil tarihsel olayların bireysel özelliklerini araştırmaktır. Ama bu söylendiğinde, yasaların dile getirilişinin ve teklerin betimlenmesinin, Windelband'ın düşündüğü gibi, tüm gerçeklik alanını dostça bir uylaşımla ikiye bölebilecek, biribirini dışlayan iki düşünce biçimi olmadığı kabul edilmiş olur.

Windelband'ın tarih ile bilim arasındaki ilişki konusunda tartışırken gerçekte yaptığı tüm şey, işini kendi bildiği gibi yapması ve yalnız bırakılması için tarihçiden yana bir istemde bulunmaktır; bu, bir bakıma tarihçilerin doğa bilimine köle olmuş bir uygarlığın genel yönetiminden ayrılma yanlısı hareketini temsil eder. Ama bu işin ne olduğunu, ne biçimde yapılabileceğini ya da yapılması gerektiğini söyleyemez bize Windelband. Üstelik bu yetersizliğin bilincinde de değildir. "İdiografik bilim"den söz ederken tekilin bilimsel, yani ussal ya da deneysel olmayan bilgisinin olabileceğini ima eder; ama böylesine bilgili bir düşünce tarihçisi için tuhaf görünse de, Yunanlılardan onun yaşadığı güne dek bütün Avrupa felsefesi geleneğinin tek sesli bir biçimde bu bilginin olanaksızlığını dile getirdiğini anlamaz: tekil, geçici ve kalımsız bir varlık olarak ancak olduğu gibi algılanabilir ya da yaşantısı edinilebilir ve hiçbir zaman bilimsel bilgi denen kalıcı ve mantıksal olarak kurulmuş şeyin nesnesi olamaz. Schopenhauer bu noktayı çok açık bir biçimde ortaya koymuştur (1):

"Tarih, bilimin temel özelliğinden, yani bilincin nesnelerinin alt alta konmasından yoksundur; bütün yapabildiği, kaydettiği olguların yalın yanyanalığını ortaya koymaktır. Öyleyse, tarihte öteki bilimlerde olduğu gibi dizge yoktur..... Bilgi dizgeleri olan bilimler hep türlerden söz eder; tarih hep teklerden. Dolayısıyla, tarih kendiyle çelişme içeren bir tekler bilimi olacaktır."

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung* (3. bas.,1859) cilt II, s.499-509 *Über Geschichte*

Windelband bu kendiyle çelişmeye tuhaf bir biçimde kör kalır; özellikle eski moda 'tarih', *Geschichte* sözcüğünün yerine yeni ve daha iyi bir sözcükle, *Kulturwissenschaft* 'ı, kültür bilimini koymuş oldukları için kendi modern vatandaşlarını kutladığı parçalarda. Bu sözcüğün gerçekten getirdiği tek değişiklik bir doğa bilimi adına tıpatıp benzemesindedir; yani, bunu benimsemenin tek nedeni insanların tarih ile doğa bilimi arasında ne derin bir fark olduğunu unutmamasını ve tarihi genel bilim örüntüsüne sokarak ayırımı pozitivist biçimde küçümsemesini sağlayabilecek oluşudur.

Windelband tekilin bilimi nasıl olabilir sorusuyla uğraşırken, bu soruyu, tarihçinin tarihsel olaylara ilişkin bilgisinin değer yargılarından, yani soruşturduğu eylemlerin manevî değeri hakkındaki ifadelerden oluştuğunu söyleyerek yanıtlıyordu. O zaman tarihçinin düşüncesi etik düşüncedir ve tarih ahlâkın bir dalıdır. Ama bu, tarihin nasıl bir bilim olabileceği sorusunu, onun bilim olmadığını söyleyerek yanıtlamaktır. Windelband *Felsefeye Giriş* 'inde(*) tüm konuyu ikiye böler: bilgi kuramı ile değer kuramı; tarih de ikinci kurama girer. Böylece tarih bilgi alanından hepten kovulmuş olur, biz de tarihçinin tekle yaptığı şeyin onu bilmek ya da düşünmek değil, bir biçimde değerini sezmek, bütünüyle sanatçınınkine benzer bir etkinlik olduğu sonucuyla başbaşa kalırız. Ama hemen söyleyelim ki, tarih ile sanat arasındaki ilişki dizgeli bir biçimde düşünülmemiştir.

### (ii) *Rickert*

Windelband'ınkine sıkı sıkıya bağlı, ama çok daha dizgeli bir düşünce, bu konudaki yapıtı 1896'da Freiburg'da yayınlanan Rickert'in düşüncesidir. Rickert aslında Windelband'ın bilim ile tarih arasında bir yerine iki ayırımdan söz ettiğini ileri sürer. İlki genelleyici düşünce ile tekleştirici düşünce arasındaki ayırımdır: ikincisi, değerlendiren düşünce ile değerlendirmeyen düşünce arasındaki ayırım. İkisini birleştirerek dört bilim tipi elde eder: (1) değer biçmeyen, genelleştirici ya da saf doğa bilimi; (2) değer biçmeyen, tekleştirici ya da jeoloji, evrimsel biyoloji vb. gibi, tarihsi doğa bilimleri; (3) değer biçen, genelleştirici ya da sosyoloji, iktisat, kuramsal hukuk vb. gibi, bilimsi tarih bilimleri; (4) değer biçen, tekleştirici ya da saf tarih. Rickert ayrıca, Windelband'ın gerçekliği doğa ve tarih diye biribirini dışlayan iki alan

(*) İngilizce çevirisi Londra, 1921.

halinde bölme girişiminin savunulamayacağını görür. Gerçekte varolduğu haliyle doğa, yasalardan oluşmaz; tıpkı tarih gibi, tekil olgulardan oluşur. Dolayısıyla Rickert bir bütün olarak gerçekliğin aslında tarih olduğu formülüne ulaşır. Doğa bilimi insan zihninin ördüğü bir genellemeler ve formüller ağıdır: eninde sonunda herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmeyen, keyfî bir zihinsel yapıdır. Bu, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Bilimsel Kavram Oluşturmanın Sınırları adlı kitabının başlığında dile getirilen düşüncedir. Böylece Rickert'in dört çeşit bilimi birarada, bir kefesinde keyfî ve soyut düşünce durumunun, salt keyfî kavramların işletilmesinin, öteki kefesinde somut ve gerçek bilgi durumunun, tekil varoluşu içerisinde gerçekliğin bilgisinin bulunduğu bir terazi oluşturur.

İlk bakışta bu, pozitivizme yönelik kararlı bir karşı saldırı gibi görünür. Doğa bilimi gerçek bilginin bir ve tek tipi olarak kabul edilmekten, ayakları yere basmayan ve somut olgunun asıl hakikatinden uzaklaştığı ölçüde tamlığına ulaşan keyfî bir soyutlamalar oyunu konumuna indirilmiştir: tarih yalnızca bilginin olanaklı ve meşru bir biçimi diye değil, varolan ya da varolabilen tek gerçek bilgi diye görülür. Ama bu *revanche* doğa biliminin hakkını yemekle kalmaz, tarihi de yanlış anlar. Rickert doğayı pozitivist bir biçimde ayrı ayrı olgular halinde parçalanmış sayar ve tarihi, benzer bir biçimde, doğa olgularından ancak değer taşıyıcısı olmaları bakımından ayrıldığı varsayılan tekil olguların biraraya gelişi diye görerek onun biçimini bozmaya devam eder. Ama tarihin özü, ne kadar değerli olursa olsun, tekil olgulardan oluşmasında değil, bu olguların birinden ötekine götüren süreçte ya da gelişmede bulunur. Tarihçinin tini, yaşadığı günün tini olarak, geçmişin tinsel gelişmesi içerisinde kendisini ortaya çıkaran süreci kavrama biçimidir; Rickert tarihsel düşüncenin bu özelliğini göremez. Geçmiş olguların salt geçmiş olgular olduğu için değer taşımadığını, bu olguların ölü bir geçmiş değil, yaşayan bir geçmiş, tarihçinin, tarihsel bilincinin işleyişiyle kendi malı kıldığı bir geçmiş düşünceler mirası olduğunu göremez. Şimdiden kopmuş, salt bir gösteriye dönmüş geçmişin hiçbir değeri olamaz; doğaya dönüşmüş tarihtir o. Böylece pozitivizm, eninde sonunda, öcünü alma fırsatını Rickert'te bulur; tarihsel olgular salt ayrı ayrı oluşlar haline gelir ve bu anlamda ancak doğa olguları gibi zaman-uzay, sınırdaşlık, benzerlik ve nedenlilik ilişkilerinde, aynı türden dış ilişkilerde biribirine katlanırlar.

## (iii) *Simmel*

Aynı dönem boyunca biçimlenen, tarih felsefesine yönelik üçüncü bir girişim, bu konudaki ilk denemesi(1) 1892 ile tarihlenen Simmel'in girişimiydi. Simmel'in kafası Tanrının epeyce bir özgünlük ve kavrayışla donattığı canlı ve çok yönlü, ama sağlam düşünce bakımından kusurlu bir kafaydı. Tarihçi için 'bilmek' sözcüğünün deneyci anlamıyla olguları bilmek gibi bir sorun olamayacağını çok açık bir biçimde görmüştü: tarihçi, sırf nesnesi geçmiş olduğu için, nesnesini hiçbir zaman tanıyamaz: olup bitmiş olaylardan oluşur nesnesi ve bu olaylar artık yoktur, gözlenemez. Dolayısıyla Windelband ile Rickert'in dile getirdiği tarihi bilimden ayırma sorunu ortaya çıkmaz. Doğa olguları ile tarih olguları aynı anlamda olgu değildirler. Doğa olguları bilim adamının algılayabileceği ya da laboratuarda kendi gözleri önünde üretebileceği şeylerdir; tarih olguları "burada" değildir: tarihçinin önünde bulunan tüm şey, kendilerine dayanarak olguları bir biçimde yeniden kurması gereken belgeler, kalıntılardır. Dahası, Simmel tarihin tinin işi, kişioğlunun işi olduğunu, tarihçinin yeniden kurmasını sağlayacak tek şeyin, kendisinin de bir tin ve bir kişi olması olduğunu görür. Bütün bunlar pekiyi. Şimdiyse Simmel'in sorunu geliyor. Tarihçi, belgelerinden yola çıkarak, geçmişin bir resmi olduğu ileri sürülecek şeyi kendi kafasında kurar. Bu resim onun kafasındadır, başka hiçbir yerde değil; öznel bir zihinsel kurmacadır. Ama o bu öznel kurmacanın nesnel hakikati taşıdığını ileri sürer. Bu nasıl olabilir? Tarihçinin kafasında salt öznel bir biçimde kurulmuş resim nasıl geçmişi yansıtabilir, nasıl gerçekten olmuş birşey diye betimlenebilir?

Bu sorunu görmesi de yine büyük ölçüde Simmel'in hüneridir. Ama çözemez onu. Tarihçinin kendini öznel kurmacalarının nesnel gerçekliğine inanmış hissettiğini söyleyebilir ancak: tarihçi o anda onları düşündüğünü hesaba katmaksızın, gerçek birşey sayar. Ama açık ki, bu çözüm değildir. Soru tarihçinin bu kanıyı duyup duymadığı değil, onu ne hakla duyduğudur. Bir yanılsama mıdır, yoksa sağlam bir temele mi dayalıdır? Simmel bu soruyu yanıtlayamaz. Sebebi de galiba tarihsel olgu kavramını eleştirişinde yeterince uzağa gitmemiş olmasıdır. Haklı olarak, geçmiş olguların, geçmiş olarak, tarihçinin algısı önünde bulunmadığını görmüştür; ama tarihsel sürecin yapısını yeterince kavramadığından, tarihçinin kendi zihninin geçmişin mi-

(1) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig).

rasçısı olduğunu ve geçmişin şimdi içerisinde gelişmesiyle olduğu şey olduğunu, böylece geçmişin onda şu anda yaşadığını görmez. Tarihsel geçmişi ölü bir geçmiş olarak düşünür ve tarihçinin onu kendi zihninde nasıl yeniden canlandırdığını sorduğunda, doğal olarak hiçbir yanıt veremez. Geçmişin şimdide yaşadığı tarihsel süreci, şimdi doğduğu zaman geçmişin öldüğü doğal bir süreçle karıştırmıştır. Tarihsel sürecin doğal bir sürece bu indirgenişi pozitivizmin mirasıdır; öyle ki, bir kez daha, Simmel'in bir tarih felsefesi kurmaktaki başarısızlığı pozitivist bakıştan yeterince kurtulamamış olmasındandır.

### (iv) *Dilthey*

Bu dönem boyunca bu konuda verilmiş en iyi yapıt, ilk ve tek kitabı ta 1883'de yayınlanan ve *Tin Bilimlerine Giriş (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* adını alan, yüzüstü bırakılmış, kimsesiz dâhi Dilthey'ın yapıtıydı. Ama Dilthey 1910'a dek kısmen Renaissance ve Reformdan bu yana modern aklın oluşumu üzerine, kısmen de tarih kuramı üzerine hep ilginç ve önemli olan darmadağınık denemeler yayınlamayı sürdürdü. Kant'ın eleştirisini model alan büyük bir *Tarihsel Aklın Eleştirisi* yazmak niyetindeydi, ama bu niyeti hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Dilthey *Tin Bilimlerine Giriş* 'te Windelband'dan onbir yıl önce, tarihin somut tekillerle, doğa biliminin soyut genellemelerle uğraştığı yollu bir tutum takınmıştı. Ne ki, bu onu hiçbir zaman doyurucu bir tarih felsefesine götürmedi, çünkü onun düşündüğü tekiller ayrı ayrı geçmiş olgular olarak tasarlanıyor ve gerçek bir tarihsel gelişme süreciyle bütünleşmiyordu. Daha önce gördük ki (Böl.III, 9), tarihi böyle tasarlamak o dönem boyunca tarihsel düşüncenin kendisinin ıralayıcı zayıflığıdır ve Windelband ile Rickert'teki aynı anlayış tarihe ilişkin felsefi sorunu doğru anlama yolunu tıkar.

Ama Dilthey bu tutumla yetinmiyordu. Sonraki denemelerinde[1] tarihçinin sırf kendi başlarına geçmişi açığa vurmayan belgeler ile verilerden yola çıkarak, geçmişi bilme işini gerçekte nasıl yaptığı sorusunu ortaya atar. Bu veriler der, tarihçiye yalnızca onları üreten kaynak olan tinsel etkinliği kendi kafasında yeniden canlandırma fırsatını sunar. Tarihçi kendi tinsel

(1) *Gesammelte Schriften* , cilt VII.

yaşamı sayesinde ve o yaşamın iç zenginliği ölçüsünde, kendini karşı karşıya bulduğu ölü malzemelere yaşam aşılayabilir. Dolayısıyla, gerçek tarihsel bilgi, nesnesine ilişkin bir iç yaşantıdır (*Erlebnis* ), oysa bilimsel bilgi tarihçiye dış gösteriler olarak sunulan görünüşü anlama (*begreifen* ) çabasıdır. Nesnesinde yaşayan ya da daha iyisi, nesnesini kendinde yaşatan kişi olarak bu tarihçi anlayışı, Dilthey'ın Alman çağdaşlarının yaptıklarına oranla büyük bir ilerlemedir. Ama bir sorun hâlâ durmaktadır, çünkü Dilthey'a göre yaşam kendi üzerine düşünmeden ya da bilgiden ayrı olarak, dolaysız yaşantı demektir; tarihçi için Julius Caesar ya da Napoléon *olmak* da yetmez, çünkü bu, Julius Caesar ya da Napoléon hakkında, düpedüz kendi *olmasının* kendi hakkında bir bilgi oluşturmasından daha fazla bir bilgi oluşturmaz.

Dilthey bu sorunu psikolojiye başvurarak çözmeye çalışır. Ben varolmakla kendimim; ama kendi hakkımda ancak psikolojik çözümlemeler aracılığıyla bilgi edinirim, yani kendi kişiliğimin yapısını anlarım. Aynı şekilde, geçmişi kendi zihninde yeniden canlandıran tarihçi, bir tarihçi olacaksa, yeniden canlandırdığı geçmişi anlamalıdır. Sırf onu yeniden canlandırmakla, tarihçi kendi kişiliğini geliştirir, genişletir, başkalarının geçmişteki yaşantısını kendi yaşantısıyla bütünleştirir; ama böyle bütünleştirilen herşey onun kişilik yapısının parçası olur; kural burada da geçerlidir ve bu yapı da ancak psikoloji aracılığıyla anlaşılabilir. Bunun uygulamada ne demek olduğu, Dilthey'ın, zihinsel yapının birtakım temel tipleri bulunduğu ve her tipin dünyaya ilişkin zorunlu olarak belli bir tutumunun ve anlayışının olduğu(1) ilkesiyle, filozofların psikolojisini incelemeye indirgeyerek, felsefe tarihiyle kendi usûlünce uğraştığı son yapıtlarından birinde görülebilir. Farklı filozoflar arasındaki farklılıklar böylece salt psikolojik yapıdaki ya da doğadaki farklılıkların sonucu olan birşeye indirgenir. Ne ki, konuyu böyle ele almak onu anlamsızlaştırır. Bir felsefe hakkında önemli olan tek soru doğru mu yanlış mı olduğudur. Belli bir filozof, o çeşit insan olduğundan, öyle düşünmekten kendini alamadığı için düşündüğü gibi düşünüyorsa, bu soru ortaya çıkmaz. Bu psikolojik bakış açısıyla ele alınan felsefe felsefe olmaktan çıkar.

Bu, Dilthey'ın uslamlamasında birşeylerin yanlış yola girdiğini gösterir; bunun ne olduğunu görmek de zor değildir. Psikoloji tarih değil, bilimdir, doğal ilkeler üzerine kurulmuş bir bilimdir. Tarihin ancak psikoloji

(1) *Das Wesen der Philosophie* (*Gesammelte Schriften.* cilt V).

aracılığıyla düşünüldüğü zaman anlaşılır hale geldiğini söylemek, tarihsel bilginin olanaksız olduğunu ve tek bilgi çeşidinin bilimsel bilgi olduğunu söylemektir: kendi başına tarih salt yaşamdır, dolaysız yaşantıdır, bunun için de bu anlamda tarihçi yalnızca, bu anlamda psikoloğun ve ancak onun anladığı yaşamı yaşar. Dilthey, Windelband ile ötekilerin kabul etme kavrayışlılığını göstermediği soruya gelip çatmıştır: tekile ilişkin dolaysız yaşantıdan ayrı bir bilgi nasıl olabilir sorusuna. Bu soruyu böyle bir bilginin olamayacağını kabul ederek ve tümeli (bilginin asıl nesnesini) bilmenin tek yolunun, doğa biliminin ya da doğal ilkeler üzerine kurulu bir bilimin aracılığı olduğu yollu pozitivist görüşe geri gelerek yanıtlamıştır. Böylece eninde sonunda o da, kuşağının geri kalanı gibi pozitivizme teslim olur.

Dilthey'ın uslamlamasının yanlış yola girdiği noktanın adını koymak da pek kolay değildir. Dilthey, açıklamış olduğum gibi, kendim olmamın birşey olduğunu, yani dolaysız yaşantı olduğunu ileri sürer: kendimi açıklamamsa bir başka şeydir, yani psikoloji bilimi. Zihnin kendine ilişkin bilgisinin psikolojiyle özdeş olduğunu varsayar. Ne ki, onun gösterdiklerine bakılırsa, tarih de bu adı paylaşma istemindedir. Ben şimdi dolaysız bir rahatsızlık duygusu yaşıyor olabilirim ve kendime neden bu duyguyu taşıdığımı sorabilirim. Bu soruyu, bu sabah bana haklı ve yanıtlanmaz gelen bir biçimde davranışlarımı eleştiren bir mektup aldığımı düşünerek yanıtlayabilirim. Burada psikolojik genellemeler yapmıyorum;kendimden rahatsızlık ya da hoşnutsuzluk olarak bilincimde zaten bulunan belli bir bireysel olayı ya da olaylar dizisini ayrıntısıyla kabul ediyorum. Bu duyguyu anlamak onu belli bir tarihsel sürecin sonucu diye kabul etmek demektir. Burada zihnimin kendini anlaması tarihsel bilgiden başka birşey değildir. Durumu bir adım ileri götürelim. Bir tarihçi olarak, kendi kafamda Julius Caesar oluvermiyorum; tersine, kendimim ve kendim olduğumu biliyorum; Julius Caesar'ın yaşantısını kendi kişiliğim içerisine sokuşum kendimi onunla karıştırarak değil, kendimi ondan ayırarak ve aynı zamanda onun yaşantısını kendimin kılarak oluyor. Tarihin yaşayan geçmişi şimdide yaşar; ama şimdinin dolaysız yaşantısında değil, ancak şimdiye ilişkin kendinin bilgisinde yaşar. Dilthey bunu gözden kaçırmıştır; yaşayan geçmişin, şimdinin kendine ilişkin dolaysız yaşantısında yaşadığını düşünür; ama o dolaysız yaşantı tarihsel düşünce değildir.

Dilthey ile Simmel aslında aynı yanlış ikilemin karşıt şıklarını seçmişlerdir. Tarihsel geçmişin, yani tarihçinin eylemlerini incelediği eylemcilerin yaşantısı ile düşüncesinin, tarihçinin kendi kişisel yaşantısının

parçası haline gelmesi gerektiğini ikisi de görmüştür. O zaman ikisi de bu yaşantının, kendi yaşantısı olduğu için, sırf özel ve kişisel, kendi zihnindeki dolaysız bir yaşantı olduğunu ve nesnel birşey olmadığını ileri sürer. İkisi de, bir tarihsel bilgi nesnesi olacaksa, bunun nesnel birşey olması gerektiğini görür. Peki bütünüyle öznelken nasıl nesnel olabilir? Sırf tarihçinin zihninden çıkan bir ifade ise nasıl bilinebilir birşey olabilir? Simmel bunu geçmişe yansıtmakla der: tarihin kendi zihnimizin ifadelerini yanıltıcı bir biçimde bilinmeyen geçmişin boş bölmesine yansıtma haline gelmesiyle. Dilthey psikolojik çözümlemenin nesnesi haline gelmesiyle der: tarihin hepten yokolup yerine psikolojinin geçmesiyle. İki görüşün de yanıtı şudur: geçmiş ölü bir geçmiş olmayıp şimdide yaşamayı sürdürdüğünden, tarihçinin bilgisi şu ikilemle karşı karşıya kalmaz: ya geçmişin bilgisidir, dolayısıyla şimdinin bilgisi değildir ya da şimdinin bilgisidir, dolayısıyla geçmişin bilgisi değildir; tarihçinin bilgisi geçmişin şimdideki bilgisidir, geçmiş yaşantının şimdi yeniden canlanması ve yeniden yaşaması olarak tarihçinin kendi zihnine ilişkin bilgisidir.

Almanlar arasında bu dört adam Almanya'da tarih felsefesinin araştırılması için güçlü bir hareket başlattılar. Wilhelm Baker, *Tarih Araştırmasına Giriş* 'inde(1), kendi çağında tarih felsefesiyle tarihin kendisinden çok daha etkin bir biçimde uğraşıldığını söyleyecek ölçüde ileri gitti. Yayınevlerinden bu konuda kitaplar, kitapçıklar yağdıysa da, sahiden yeni düşünceler ender oldu. Çözümlediğim yazarların ardıllarına miras bıraktığı genel sorun, tarih ile doğa bilimi ya da tarihsel süreç ile doğal süreç arasındaki ayırımla ilgili olduğu söylenerek dile getirilebilir. Doğa biliminin tek doğru bilgi biçimi olduğu yollu, bütün süreçlerin doğal süreç olduğunu öngören pozitivist ilkeden yola çıkar; sorun bu ilkeden nasıl kurtulunacağıdır. Gördüğümüz gibi, ilke tekrar tekrar yadsınmış, ama yadsıyanlar zihinlerini onun etkisinden hiçbir zaman tam olarak kurtaramamışlardır. Tarihin bir gelişme, tinsel bir gelişme olduğunu ne denli sıkı bir biçimde vurguladılarsa da, bu ifadelerin gereklerini yerine getiremediler ve eninde sonunda hepsi aynı biçimde, tarihi doğaymış gibi düşünmekten başka çare bulamadılar. Tarihsel ya da tinsel bir sürecin kendine özgü özelliği, zihin kendini bilen birşey olduğundan, zihnin yaşamı olan tarihsel sürecin bir kendini bilme süreci olmasıdır: kendini anlayan, kendini eleştiren, kendini değerlendiren..... bir

(1) *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tübingen, 1921)

süreç. Alman *Geschichtsphilosophie* okulu bunu hiçbir zaman kavramamıştır. Tarihi hep, tıpkı doğanın bilim adamının karşısına çıkışı gibi, tarihçinin karşısına çıkan bir nesne olarak görmüştür: tarihi anlama, değerlendirme ya da eleştirme işi kendi başına, kendi için yapılmamış, tarihin dışında duran tarihçi onu anlamış, değerlendirmiş, eleştirmiştir. Bunun sonucu, zihnin kendi tarihsel yaşamının kendi malı olan tinsellik ya da öznelliğin ondan alınıp tarihçiye verilmesidir. Bu, tarihsel süreci doğal bir sürece, akıllı bir seyircinin anlayabileceği ama kendini anlayamayan bir sürece dönüştürür. Böyle tasarlanan zihin yaşamı yine bir yaşam olarak kalır, ama zihinsel bir yaşam olmaktan çıkar; salt psikolojik bir yaşam, ya da daha iyisi, usdışı bir içgüdü yaşamı haline gelir: duygudaşlık yoluyla tinsel bir yaşam adı verilse de, doğal bir yaşam olarak tasarlanan bir yaşam. Dolayısıyla, sözünü ettiğim Alman hareketi doğalcılıktan, yani zihni doğaya dönüştürmekten kurtulmayı hiçbir zaman başaramaz.

### (v) *Meyer*

Bu doğalcılığın uç biçimi, yirminci yüzyılın yakınlarında K. Lamprecht, P.Barth, E. Bernheim, tarihsel yöntem üzerine çok tanınan bir el kitabının[1] yazarı K. Breysig ve öteki yazarlar gibi, tarihin asıl ya da en büyük işinin tarihsel görüngünün birtakım değişmez tiplerini biribirine bağlayan nedensel yasaları keşfetmek olduğunu düşünen pozitivist tarihçilerde görülebilir. Tarihin bu yollara saptırılışı hep ortak bir özelliği, yani iki çeşit tarih arasındaki ayırımı paylaşır: yalnızca olguları belirlemeyi, bu alçakgönüllü işi üstlenen deneysel tarih ve olguları biribirine bağlayan yasaları keşfetmek gibi daha soylu bir işi olan felsefî ya da bilimsel tarih.Bu ayırımın bulunduğu her yerde, doğalcılığın pençesi kendini göstermiştir. Deneysel tarih diye birşey yoktur, çünkü olgular tarihçinin zihnine deneysel olarak sunulmuş değildir: olgular deneysel olarak değil, ussal ilkelere göre, bu ilkelerin ışığında belirlenmiş ya da daha iyisi, keşfedilmiş verilerden yola çıkan bir çıkarım süreciyle kavranacak geçmiş olaylardır; olguların nedenlerini ya da yasalarını keşfeden ya da genel olarak onları açıklayan, sözde daha ileri bir aşama olan felsefî ya da bilimsel tarih diye birşey de yoktur; çünkü bir tarihsel olgu eylemcinin düşüncesinin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıyla bir kez

(1) *Lehrbuch der historischen Methode* (Leipzig,1889), 6. bas. 1908.

sahiden belirlenip kavrandı mı, zaten açıklanmıştır. Tarihçi için, ne olduğunu keşfetmekle neden olduğunu keşfetmek arasında hiçbir fark yoktur.

Her yerdeki iyi tarihçiler kendi gerçek yapıtlarında bunun bilincindedirler; Almanya'da da bunların birçoğu, kısmen kendi araştırma deneyimleriyle, kısmen daha önce tartıştığımız filozofların etkisiyle, an azından aşırı biçimleriyle pozitivizmin savlarına karşı koymak için bunun farkına yeterince vardılar. Ne ki, o zamandan bu yana bunu genellikle bir parça gerçekleştirdiler, dolayısıyla pozitivizmin en sıkı hasımları bile ondan epeyce etkilendiler, kuram ve yöntem sorunları karşısında bir parça karışık bir tutum takındılar.

Bunun iyi bir örneğini Eduard Meyer oluşturur. Son zamanların Alman tarihçilerinin en seçkinlerinden biri olan, *Tarih Kuramı ve Metodolojisi Üzerine (Zur Theorie und Methodik der Geschichte)* denemesi 1902'de Halle'de yayınlanıp daha sonra gözden geçirilmiş bir biçimde yeniden çıkan (1) Eduard Meyer bu yüzyılın başında çok deneyimli birinci sınıf bir tarihçinin kendi yapıtının ilkeleri hakkında nasıl düşündüğünü gösterir. Burada, Bury'de olduğu gibi, ama çok daha açık düşünülmüş olarak, tarihi doğa biliminin etkisinden kaynaklanan hatalardan, hatalı düşüncelerden kurtarma girişimi buluruz: eninde sonunda pozitivist atmosferin ötesine tam olarak geçemeyen, uğraşısına ilişkin anti-pozitivist bir görüş.

Meyer demin sözünü ettiğim, doksanlarda yaygın olan pozitivist eğilimin ayrıntılı ve kavrayışlı bir eleştirisiyle başlar. Tarihin işinin tarihsel olayların akışını yöneten genel yasaları belirlemekten oluştuğu varsayılırsa, tarih gerçekte çok önemli üç etkenden arındırılmış olur: rastlantı ya da kaza, özgür istenç ve insanların tasarımları ya da istemleri, anlayışları. Tarihsel anlamlılık tipik olmayla ya da yinelenmeyle özdeşleştirilir: böylece tarih gruplar ile toplumların tarihi haline gelir; tekil, salt genel yasaların bir durumu olması dışında, tarihten kaybolur. Böyle bakıldığında, tarihin işi biribirini belirli bir düzen içerisinde izleyen birtakım toplumsal ya da psikólojik yaşam tiplerini ortaya koymaktır. Meyer bu düşüncenin baş temsilcisi olarak Lamprecht'in adını anar(2). Lamprecht Alman ulusunun yaşamında bu çeşitten altı aşama ayırmış(3) ve bu sonucu her ulusal tarihe uygulanmak üzere genellemiştir.Ama, böyle çözümlemeler, der Meyer, tarihin canlı görünümlerini yok

(1) *Kleine Schriften* (Halle, 1920), s. 3-67.

(2) *Zukunft* 'ta, 2 Ekim 1897.

(3) *Deutsche Geschichte* (Berlin, 1892).

eder ve onların yerini belirsiz genellemeler, gerçek dışı hayaller alır. Sonuç, boş sloganların egemenliğidir. Meyer bütün bunlara karşı tarihsel düşüncenin asıl nesnesinin tekliği içerisindeki tarihsel olgu olduğunu, rastlantı ile özgür istencin tarihin asıl özünü yok etmeden oradan kovulamayacak belirleyici nedenler olduğunu ileri sürer. Tarihçinin bu sözde bilimin yasaları denen şeylere ilgisiz olması şöyle dursun, tarihsel yasa diye birşey yoktur. Breysig(1) yirmidört aşamadan söz etmeye kalkmıştır, ama bunların her biri ya yanlıştır ya da öyle belirsizdir ki, tarih onlarda hiçbir değer bulamaz. Tarihsel olguların soruşturulmasında ipucu olarak işe yarayabilirler, ama hiçbir zorunlulukları yoktur. Tarihçinin onları ortaya koymaktaki başarısızlığı malzeme azlığından ya da zekânın zayıflığından değil, işi olayların teklikleri içerisinde keşfedilmesi ve sergilenmesi olan tarihsel bilginin kendisinin yapısından kaynaklanır.

Meyer polemiği bırakıp tarihsel düşüncenin pozitif ilkelerini sergilemeye girişti̇ğinde, tarihsel düşüncenin nesnesinin geçmiş olaylar ya da daha iyisi, geçmiş değişmeler olduğu yollu ilk ilkeden vazgeçerek işe başlar. Dolayısıyla, tarihsel düşünce kuramsal olarak her türlü değişmeyle uğraşır, ama gelenek olarak yalnızca insan işlerindeki değişmelerle uğraşır. Bununla birlikte, Meyer bu sınırlamayı açıklamaz ya da savunmaz. Oysa bunun can alıcı bir önemi vardır ve onu açıklayamayışı kuramındaki ciddî bir zayıflıktır. Bunun gerçek nedeni tarihçinin böyle olaylarla değil, eylemlerle, yani, isteyerek gerçekleştirilmiş, özgür ve akıllı bir eylemcinin düşüncesini dile getiren olaylarla ilgili olması, o olayı kendi kafasında yeniden düşünerek bu düşünceyi keşfetmesidir: ama Meyer bunu göremez ve "Tarihsel olgu nedir?" sorusunu yanıtlarken, hiçbir zaman"Tarihsel bir olgu geçmiş bir olaydır" demekten daha ileri gitmez.

Bu başarısızlığın ilk sonucu gerçekten olmuş sonsuz çokluktaki olaylar ile tarihçinin soruşturabileceği ya da soruşturmayı isteyeceği çok daha az sayıda olay arasındaki ayırım konusunda bir sıkıntıdır.Meyer bu ayırımı tarihçinin ancak elinde kanıtı bulunan olayları bilebilmesine dayandırır: ama o zaman bile, bilinebilir olayların sayısı tarihsel bakımdan ilginç olanların sayısını çok aşar. Birçok olay bilinebilir ve bilinir, ama hiçbir tarihçi onları tarihsel olaylar diye düşünmez. Öyleyse bir olayın tarihselliğini oluşturan nedir? Meyer için, etkili (*wirksam* ) olmuş, yani sonuçlar doğurmuş olaylar ta-

(1) *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (Berlin, 1905)

rihseldir. Örneğin, Spinoza'nın felsefesi uzun bir süre neredeyse etkisizdi, ama sonraları insanlar onunla ilgilenir oldular ve düşüncelerini etkilemeye başladı. Tarihsel olmayan bir olguyken tarihsel bir olgu haline geldi: onyedinci yüzyıl tarihçisi için tarihsel değildir, ama onsekizinci yüzyıl tarihçisi için tarihsel olur. Bu kesinlikle tamamen keyfî ve ters bir ayırımdır. Onsekizinci yüzyıl tarihçisi için Spinoza, okunsun okunmasın, bir düşünce önderi olarak kabul edilsin edilmesin, çok ilginç bir görüngüdür; çünkü felsefesinin düzenlenişi kendi içinde onyedinci yüzyıl kafasının dikkate değer bir başarısıdır. O felsefeyi tarihsel incelememizin bir nesnesi yapan şey, Novalis'in ya da Hegel'in incelemiş olması değil, *bizim* onu inceleyebilir, kendi kafamızda yeniden kurabilir, böylece de felsefî değerini verebilir olmamızdır.

Meyer'in buradaki yanlış tutumu kendi düşüncesinde karşı çıktığı pozitivist anlayıştan bir kalıntı bulunmasındandır. Tek başına alınan salt bir geçmiş olayın tarihsel bir bilgi nesnesi olamayacağını görür, ama onun başka olaylarla bağlantıları dolayısıyla bir nesne haline geldiğini düşünür; bu bağlantıları da, pozitivist bir biçimde dış nedensel bağlantılar olarak ele alır. Bununla birlikte, bu, savı kanıtlanmış sayar. Bir olayın tarihsel önemi daha fazla olaya yol açmaktaki etkililiği diye tanımlanırsa, bu olayların tarihsel önemini oluşturan nedir? Çünkü, bir olayın kendileri tarihsel önemden yoksun sonuçlara yol açmakla tarihsel olarak önemli hale geldiğini güçlükle kabul edecektir. Bununla birlikte, Spinoza'nın tarihsel önemi Alman Romantiklerini etkilemesinde bulunuyorsa, Alman Romantiklerinin tarihsel önemi nerede bulunur? Bu soruşturma çizgisini izleyerek, sonunda günümüze ulaşır, Spinoza'nın tarihsel öneminin şu anda bizim için önemi neyse o olduğu sonucuna varırız. Daha ileri gidemeyiz; çünkü, Meyer'in gözlediği gibi, şimdideki bir şeyin tarihsel önemine ilişkin yargıda bulunmak, onun ne olacağını henüz söyleyemediğimiz için, olanaksızdır.

Bu düşünce, Meyer'in tarihsel yönteme ilişkin olumlu kuramının epeyce bir kısmını değerinden düşürür. Nedensel diziler halinde biribirine bağlı olaylardan oluşan tarihsel geçmiş anlayışı bu kuramın temelidir. Meyer'in nedenlerin araştırılması olarak tarihsel araştırma anlayışı, bir olayın böyle nedenlerle belirlenmesi olarak tarihsel zorunluluk anlayışı, iki ya da daha çok nedensel dizinin kesişmesi olarak tarihsel olumsallık ya da rastlantı anlayışı, dizilerde daha çok olaya yol açıcılık olarak tarihsel önem anlayışı vb. ona dayanır. Bütün bu anlayışları pozitivizm bulaştırmıştır, dolayısıyla yanıltıcıdır.

Kuramın olumlu yanı tarihsel ilgi öğretisinde bulunur. Yalnızca burada

doğru bir ilke konusunda gerçek bir kavrayış gösterir. Kendimizi yukarıda tanımlandığı anlamda önemli olaylarla sınırlasak bile, yine de sıkıntı verecek ölçüde çok sayıda olayla karşı karşıya bulunduğumuzu anlamış olduğundan, tarihçinin ve onun temsilcisi olduğu o günkü yaşamın ilgisine dayalı yeni bir seçme ilkesine dayanarak, bu sayıyı azaltmaya girişir. Çözümünü bulmak istediği sorunları kendi önüne koyan, böylece kendileriyle malzemesine yaklaşacağı çerçeveler kuran, yaşayan bir eylemci olarak tarihçidir. Bu öznel öğe her tarihsel bilgide temel bir etkendir. Ne ki, Meyer burada bile öğretisinin bütün önemini kavrayamaz. Hâlâ, belli bir döneme ilişkin ne denli çok bilgimiz olursa olsun, daha da fazlasını edinebileceğimizi, bu daha fazlanın da önceleri güvenli olduğu düşünülen sonuçları değiştirebileceğini kurar durur. Bundan ötürü, hiçbir tarihsel bilginin kesin olmadığını ileri sürer. Tarihçinin sorununun geleceğin değil, şimdinin sorunu olduğunu, gelecekteki keşifleri sezinlemek değil, şimdi erişilebilen malzemeyi yorumlamak olduğunu göremez. Oakeshott'u yeniden anarsak, "kanıtın bizi inanmaya zorladığı şey" anlamına gelmediği sürece, 'hakikat' sözcüğünün tarihçi için hiçbir anlamı yoktur.

Meyer'in büyük değeri, çağında moda olan açıkça pozitivist, sosyolojik, sözde tarihe ilişkin etkili eleştirisinde yatar. Denemesi, ayrıntıları bakımından da sürekli olan canlı bir tarihsel gerçeklik duyusunu açığa vurur. Ama kuramının işlemez hale geldiği yer, pozitivizme yönelttiği saldırısını onun mantıksal sonucuna doğru zorlamaktaki başarısızlığındadır. Tarihsel olgu ile tarihçinin ona ilişkin bilgisini başka başka şeyler olarak gören ilkel bir gerçekçiliğe rıza göstermekten hoşnuttur.Böylece, eninde sonunda tarihi tarihçinin hemen bütünleyici parçası olduğu bir süreç olarak değil -tarihçi bu sürecin kendi hakkındaki bilincidir-, dışarıdan bakılan salt bir gösteri olarak tasarlar. Tarihçi ile konusu arasındaki içten yakınlık ortadan kaybolur, tarihsel önem anlayışı anlamsızlaşır, dolayısıyla Meyer'in tarihsel yönteminin ilkeleri, önemliyi seçmenin dayandığı ilkelerde olduğu gibi, uçup giderler.

### (vi) *Spengler*

Oswald Spengler'in yapıtı, Meyer'in ve daha iyi yirminci yüzyıl Alman tarihçilerinin yapıtına keskin bir karşıtlık içerisinde, yeniden pozitivizmin

vist doğalcılığa sapmadır. *Der Untergang des Abendlandes* (1) bu ülkede, Amerika'da ve aynı şekilde Almanya'da öyle moda oldu ki, onu temelinden çürük saymamın nedenlerini burada da belirtme zahmetine değer.

Spengler'e göre, tarih onun kültürler dediği kendi kendine yeten bireysel birimlerinin ardarda gelişidir. Her kültürün kendine özgü bir yapısı vardır; her biri bu özelliği yaşamının ve gelişmesinin her ayrıntısında dile getirmek için vardır. Ama hepsinin bir organizmanınkine benzer özdeş bir yaşam-dönemi olduğundan, her biri bütün ötekilere benzer; ilkel bir toplumun barbarlığıyla başlar; siyasal bir örgütlenme, sanatlar, bilimler vb. geliştirerek devam eder; ilk önce katı ve arkaik bir biçimde, sonra klasik dönemi içerisinde çiçeklenerek, ardından çöküntü içerisinde donarak, sonunda da herşeyin tecimselleşip kabalaştığı yeni tip bir barbarlık içerisine gömülerek; burada ise yaşamı sona erer.Bu çöküntü durumundan yeni hiçbirşey çıkmaz; o kültür ölmüştür, yaratıcı gücü tükenmiştir. Dahası, aşamaların döngüleri değişmez olduğu gibi, aldıkları zaman da değişmez; öyle ki, örneğin, biz bugün kendi kültürümüzün döngüsünde hangi noktada bulunduğumuzu saptayabiliriz, gelecek aşamasının ne olacağını önceden tam olarak söyleyebiliriz.

Bu anlayış açıkça pozitivisttir. Çünkü tarihin yerine bir tarih morfolojisi, değeri dış çözümlemelerden, genel yasaların ortaya konmasından, bilimsel ilkelere dayanarak geleceği önceden söyleme savından (tarihsel olmayan düşüncenin kesin işareti) oluşan doğalcı bir bilim geçmiştir. Olgular organik olarak biribirinden çıkacak yerde, pozitivist bir biçimde biribirinden yalıtılmış düşünülür; ama olgular şimdi koca koca olgu yığınlarıdır -her birinin değişmez bir iç yapısı olan, ama her biri ötekilerle tarihsel olmayan bir biçimde ilişkili daha büyük, daha iyi olgulardır. Aralarındaki tek ilişki a) zaman-uzay ilişkisi, b) morfolojik ilişkidir, yani, yapı benzerliğinden oluşan ilişkiler. Bu tarihsel olmayan, salt doğalcı tarih görüşü, Spengler'in kendi başına ele alınan her kültürün iç ayrıntısına ilişkin anlayışına bile bulaşır; çünkü bir kültür içerisinde aşamaların ardarda gelişi, onun düşündüğü biçimiyle, bir böceğin yaşamındaki yumurta, larva, pupa ve imago gibi çeşitli aşamaların ardarda gelişinden daha tarihsel değildir. Böylece her noktada, geçmişin şimdide korunduğu, bir zihinsel süreç olarak tarih süreci tasarımı iyiden iyiye yadsınır. Bir kültürdeki her aşama, o kültür içerisinde yaşayan tek

(1) İng. çev. *The Decline of the West* , 2 cilt, Londra, 1926-8. Kitabın daha tam bir irdelenişi için, *Antiquity* 'deki makaleme bakın, cilt I, 1927, s.311-25.

tek kişiler ne yaparsa yapsın, vakti gelince bir sonrakine dönüşür. Dahası, herhangi bir kültürün bir başka kültürle sınırını çizen ve onun bütün ayrıntılarına sızan tek ıralayıcı özellik (Yunan kültürünün Yunanlılığı, Batı Avrupa kültürünün Batı Avrupalılığı....) o kültür insanlarının bilinçli ya da bilinçsiz tinsel bir çabayla başarıp gerçekleştirdiği bir yaşam ülküsü olarak düşünülmez; bu, tıpkı koyu deri pigmentlerinin zencilere ya da mavi gözlerin İskandinavlara ait olması gibi, doğal bir zilyetlik olarak onlara aittir. Kuramın bütün temelinde tarihten onu tarihsel kılan herşeyi çıkarıp atmak ve tarihsel anlayışın yerine her noktada doğalcı bir ilke anlayışı koymak için sakınımlı ve özenli bir çaba bulunmaktadır.

Spengler'in kitabı bir yığın tarihsel malumatla doludur, ama savına uygun olsun diye bunun da sürekli olarak biçimi bozulmuş, saptırılmıştır. Bir sürü örnekten birini alırsak, Spengler klasik kültürün ya da Yunan-Roma kültürünün, temel özelliğinin parçası olarak, her türlü zaman duyusundan yoksun olduğunu, geçmişe ya da geleceğe hiçbir ilgi duymadığını, bunun için de (keskin bir zaman duyusu olan Mısırlıdan farklı olarak) ölüleri için mezarlar yapmadığını ileri sürer. Roma'da orkestra dinletilerinin her hafta Augustus gömüt mezarında yapıldığını; Adrianus'un mezarının yüzyıllarca Papaların kalesi olduğunu ve Roma'dan millerce uzaktaki eski yollara tüm dünyada büyük mezar topluluklarının dizildiğini unutmuş gibidir. 19. yüzyılın pozitivist düşünürleri bile, tarihi bilime indirgemeye yönelik yanlış yola sapmış çabaları sırasında, olguları pervasızca, acımasızca bozmakta bundan daha ileri gitmemişlerdir.

Spengler ile Toynbee arasında açık benzerlikler var. Temel fark, Spengler'de çeşitli kültürlerin biribirinden yalıtılmasının Leibniz'in monadlarında olduğu kadar tam olması. Aralarındaki zaman, yer ve benzerlik ilişkileri ancak tarihçinin uzaktan bakışıyla algılanabilir. Toynbee'ye göre, bu ilişkiler dışsal olmakla birlikte, uygarlıkların yaşantılarının parçasını oluştururlar. Kimi toplumların başka toplumlara bağlı olması Toynbee'nin görüşünün temelidir; tarihin sürekliliği, ancak tam anlamından yoksun edilmiş bir biçimde olmakla birlikte, böylece korunmuştur: Spengler'de bağlılık diye birşey olanaklı değildir. Bir kültür ile bir başkası arasında hiçbir dolaysız ilişki yoktur. Böylece, doğalcılığın Toynbee'de yalnız genel ilkeleri etkileyen egemenliği, Spengler'de her ayrıntıya işlemiştir.

## 3. *Fransa*

### (i) *Ravaisson'un tinselciliği*

Pozitivizmin anayurdu Fransa'nın aynı zamanda onun yılmaz ve parlak bir biçimde eleştirildiği bir ülke olduğu pek doğrudur. Fransız düşüncesinin ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyılın başında pozitivizme yönelttiği ve en büyük iç gücünü harcadığı saldırısı, aynı yüzyıldaki birçok başka eleştirel ve devrimci hareket gibi, gerçekte yalnızca Fransız ruhunun boyun eğmez tutarlılığının bir başka kanıtı olmuştur. Onsekizinci yüzyılda resmî dinin kalesine saldıran Aydınlanma, özünde insan aklının, insan özgürlüğünün doğaya ve boşinanca karşı kendini ileri sürüşüydü. Pozitivizm doğa bilimini yeni bir dogma ve boşinanç dizgesine dönüştürmüştü; Fransız felsefesi bu yeni kaleye saldırmak için, bayraklarına *Ecrasez l'infâme* diyen eski mottoyu bir kez daha işlese pek yerinde olurdu.

Fransız düşüncesinin bu yeni hareketi, Alman hareketinden farklı olarak, bilinçli ve açık bir biçimde tarihe yönelmemişti. Ama ana özelliklerine ilişkin sıkı bir yoklama, tarih tasarımının Fransız düşüncesinin yol gösterici kavram çerçevesi olduğunu gösterir. Tarih tasarımını tinsel yaşam ya da süreç tasarımıyla bir tutarsak, bağlantının sıkılığı açık hale gelir, çünkü tinsel süreç tasarımı, dile düşmüş bir biçimde, modern Fransız felsefesine kılavuzluk eden tasarımdır. Bir bakıma, Fransız düşüncesinin bu hareketinin, aykırı gibi görünse de, tarih sorunu hakkında Almanya'daki koşut hareketinkinden daha katı bir yargısı vardır. Çünkü Alman hareketi tarih hakkında çok konuşmakla birlikte, onu hep bilgi kuramı çerçevesinde düşünür: asıl ilgisi tarihçinin öznel zihinsel süreçlerine yöneliktir; metafiziğe karşı genel önyargısıyla da (kısmen yeni-Kantçı, kısmen pozitivist bir önyargı) tarihsel sürecin nesnel yapısını soruşturma işinden kaçar, bunun sonucunda, görmüş olduğumuz gibi, o süreci tarihçinin zihni için salt bir gösteri olarak tasarlar, böylece onu doğal bir sürece çevirir. Ama düşünce geleneğinde kararlı bir biçimde metafizik olan Fransız ruhu, tinsel sürecin yapısını kavramaya verir kendini, bunun sonucunda da, tarih sözcüğünü hiç kullanmadan tarih felsefesi sorununu çözmek için uzaklara gitmiştir.

Benim burada bütün yapacağım, bu başlıbaşma zengin ve çeşitli hareketteki birkaç noktayı seçip ayırmak ve ana sorunumuzla ne denli ilgili olduklarını göstermek. Bu hareketin dokusunun her yanında, iki izlek sürekli olarak

yinelenir: biri olumsuz, doğa biliminin bir eleştirisi, öteki olumlu, tinsel yaşam ya da süreç anlayışının bir sergilemesi. Bunlar tek bir tasarımın olumsuz ve olumlu yanları. Pozitivizmin metafizik payesine yükselttiği doğa bilimi, gerçekliği her yerde nedensellik yasasıyla yönetilen bir süreçler dizgesi olarak tasarlar. Herşey başka birşeyle belirlendiği için olduğu şeydir. Tinsel yaşam, gerçekliği özgürlüğünde ya da kendiliğindenliğinde olan bir dünyadır: yasasız ya da kaoslu bir dünya değil, yasalarını aynı tinin özgürce yaptığı ve özgürce uyduğu bir dünyadır. Böyle bir dünya varsa, pozitivizmin metafiziği uyduruk olsa gerek. Dolayısıyla bu metafiziğin çürük olduğunu göstermek gerek; ona temelinden saldırmak ve oradan yıkmak gerek. Başka deyişle, doğa biliminin yöntemleri bu yöntemlerin kendi alanında ne denli doğrulanırsa doğrulansın, bu alanın bir bütün olarak gerçeklikten başka birşey olduğunu göstermek gerek; bu sınırlı, bağımlı bir gerçekliktir, varoluşu bakımından pozitivizmin yadsıdığı özgürlüğe ya da kendiliğindenliğe bağımlıdır.

Ravaisson(1) altmışlarda etkin nedenlerle yönetilen gerçeklik ya da mekanik gerçeklik anlayışının, bu nedenlerin içerisinde işlediği bütün hakkında herhangi bir açıklama getiremediği için metafizik bir öğreti olarak ayakta duramayacağını ileri sürerek, böyle bir düşünceye yönelik ilk adımı attı. Bu bütünün varolması ve kendini sürdürmesi için, onda yalnızca parçayı parçaya bağlayan bir etkin nedenlilik ilkesinin değil, parçaları bir bütün içerisinde düzene sokan bir ereksellik ya da erek nedenlilik ilkesinin de bulunması gerekir. Bu yine, Leibniz'den çıkarılmış, ereksel ilkeye ilişkin bilgimizin, zihnimizin işleyen ilkesi olarak onun hakkındaki bilincimizden çıktığı yollu ek öğretiyle birlikte, Leibniz'in etkin ve erek nedenlerden bir sentez yapma anlayışıdır. Tin olarak, kendini yaratan, kendini düzenleyen yaşam olarak kendimize ilişkin bilgimiz, böylece doğada benzer bir yaşam ortaya çıkarmamızı olanaklı kılar; (pozitivizm bunu göremese de) doğanın parçaları arasında nedensel ilişkiler bulunması, sırf onun ereksel olarak yaşayan bir organizma olmasındandır. Burada, doğa gerçekliğini tin içerisinde çözelterek tin gerçekliğini ortaya koymaya yönelik bir çaba görüyoruz; ama geç Alman düşüncesini çözümleyişimizden de biliyoruz ki, böyle bir çözeltim, sahiden doğal olan birşeyin varolduğunu yadsıyarak, doğa bilimine haksızlık etmekle kalmaz, tini doğada bulunacak birşeyle bir tutarak, tin anlayışını tehlikeye sokar. Tehlike ne salt doğa ne de gerçek tin olan üçüncü bir terimin bu ikisi-

(1) *Rapport sur la philosophie en France an XIXme siècle* (Paris,1867).

nin yerine geçmeye eğilim göstermesidir. Bu üçüncü terim, tinsel yaşam ya da zihin süreci olarak değil, Bergson'un yapıtındaki temel bir anlayış olan biyolojik ya da fizyolojik yaşam olarak yaşamdır.

### (ii) *Lachelier'nin idealizmi*

Bu tehlikeden kaçmak için, tinin yaşamının salt yaşam değil, ussallık, yani, düşünme etkinliği olduğunu vurgulamak gerekliydi. Bunu gören kişi, modern Fransız filozoflarının en büyüklerinden biri olan Lachelier'ydi. Fransız düşüncesinin sayısız şey borçlu olduğu o yetenekte bir öğretmen olarak, Lachelier uzun yaşamı boyunca az şey yayınladı, ama yayınladığı da bir derin düşünce, bir açık anlatım örneğidir. *Psikoloji ve Metafizik*(1) adlı kısa denemesi, psikolojinin, bir doğa bilimi olarak, zihni gerçekte olduğu gibi kavrayamayacağı tezinin uzmanca sergilenmesidir; psikoloji ancak bilincin, duyumlarımızın ve duygularımızın dolaysız verile-rini inceleyebilir; ama zihnin özü, bilmesi, yani, yalnız kendine ilişkin durumları değil, gerçek bir dünyayı nesne edinmesidir. Bilmesini olanaklı kılan şey düşünüyor oluşudur; düşünce etkinliği de, varolmak için kendi dışında hiçbir şeye bağımlı olmayan, özgür ya da kendini yaratan bir süreçtir. O zaman, düşüncenin neden varolduğunu sorarsak, tek olanaklı yanıt, varoluşun kendisinin, başka ne olduğu bir yana, düşünme etkinliği olduğudur. Lachelier'nin buradaki savının merkezi, bilginin kendisinin özgürlüğün bir işlevi olduğu düşüncesidir; bilgi sırf tin etkinliği mutlak olarak kendiliğinden olduğu için olanaklıdır. Böylece doğa bilimi, doğada tini bulamayarak onun gerçekliğine kuşku düşürecek ya da bularak (bunu hiçbir zaman yapamaz) onu bu kuşkudan kurtaracak yerde, kendisi bilim adamındaki tinsel etkinliğin bir ürünü olmakla, tinin gerçekliğini tümüyle farklı bir biçimde doğrular. Hem özgürlük hem bilgi hem de kendi özgürlüğünün bilgisi olan bir yaşam olarak, hiçbir bilimsel düşüncenin psikoloji terimleriyle ortaya koyamayacağı ya da çözümleyemeyeceği bir yaşam olarak tin yaşamına ilişkin bu açık anlayış; işte Alman okulunda eksikliğini gördüğümüz şey tam budur. Bu henüz bir tarih kuramı değildir, ama böyle bir kuramın temelidir.

Öteki Fransız düşünürler Lachelier'nin anlayışını kavramış olsalardı, ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başındaki Fransız felsefesinde

(1) *Oeuvres*, (Paris, 1933), cilt i, s.169-219.

pek geniş bir yer tutan doğa bilimi eleştirilerinin peşi sıra gitmeye gerek duymazlardı. Lachelier'nin uslamlaması aslında onların çatısına saldırdıkları yapının temellerini yıkmıştı: bilimin tek olanaklı bilgi biçimi olduğunu göstermeye çabalayan, dolayısıyla zihni doğaya indirgeyen, bilimin kendisi değil, felsefedir. Bundan ötürü bilimsel bilginin sağlamlığından kuşkuya düşerek tinsel yaşamın gerçekliğini kurtarmaya çabalayan Boutroux ile onun okulunun yaptığı çalışmayı betimlememe gerek yok. Ama bu eleştiriler ileri sürülüp yaratıcı bir felsefe olarak yükseldiğinde sonucun ne olduğunu göstermek için Bergson'un yapıtına ilişkin birşeyler söylemem gerek.

### (iii) *Bergson'un evrimciliği*

İlk kitabının daha önce modern Fransız düşüncesinin ıralayıcısı diye betimlediğimiz çifte izleğin olumlu yanını vurgulaması, Bergson'un kafasının iyiden iyiye yaratıcı özelliğini açığa vurur. *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (*Zaman ve Özgür İstenç* başlığıyla 1913 'de İngilizceye çevrildi) gerçek yaşantıdaki şimdi olarak kendi zihinsel yaşamımızın ıralayıcı özelliklerinin bir sergilemesidir. Bu yaşam zihinsel durumların ardardalığıdır, ama bu, sözcüğün çok özel bir anlamıyla ardardalıktır. Bir durum bir başka durumu izlemez, çünkü bir sonraki başlayınca, önceki varolmaktan çıkmaz; durumlar biribiri içerisine geçer; şimdide yaşamayı sürdüren, şimdiyle kaynaşmış geçmiş ile geçmişin özel bir nitelik bağışladığı şimdi, kaynaşmadan türemiştir. Örneğin,bir besteyi dinlerken, farklı notaların yaşantısını ayrı ayrı geçirmeyiz: her bir notayı işitişimiz, yani o notayı işitme olan zihin durumu, son işitmemizden, hattâ bütün öncekilerden etkilenir. Böylece besteyi işitme yaşantısının hepsi, iç içe geçen yaşantılardan oluşmuş, ilerleyen ve tersine çevrilmez bir dizidir; dolayısıyla birçok yaşantı değil, özel bir biçimde düzenlenmiş tek yaşantıdır. Düzenlenme biçimi zamandır ve bu aslında tamı tamına zamanın niteliğidir: uzayın parçalarından farklı olarak, şimdinin geçmişi içerdiği, biribirine geçen parçalardan biridir zaman. Bu zamansal düzenleniş bilincin kendine özgü özelliğidir ve özgürlüğün temelidir: çünkü, şimdi geçmişi kendinde içerdiğinden, şimdi kendisinin dışında birşey olarak, kendisinin etkisi olduğu bir neden olarak geçmişle belirlenmez: şimdi kendi geçmişini kendi edimiyle içine alıp taşıyan özgür ve yaşayan etkinliktir.

Bergson'un bilinç çözümlemesi buraya dek, kendisi o yolla kullanmasa da, tarih kuramına değerli bir katkı oluşturur. Böyle bir kuramdaki ana

öğenin, geçmişin şimdi önünde salt bir gösteri olmayıp, şimdide sahiden yaşadığı bir süreç olarak zihinsel yaşam anlayışı olması gerektiğini daha önce görmüştük. Ama Bergson'un betimlediği süreç, zihinsel bir süreç olmakla birlikte, ussal bir süreç değildir. Düşüncelerin ardardalığı değil, dolaysız duygular ile duyumların ardardalığıdır. Bu duygular ve duyumlar bilgi değildir; bizim onların farkında oluşumuz nesnel değil, tümüyle özneldir; onları yaşarken yaşantıdan bağımsız olan herhangi birşeyi bilmeyiz. Bilgi edinmek için, kendi dışımıza bakmamız gerekir; bunu yapınca da kendimizi uzayda biribirinden ayrı duran, zaman-görünümlerinde bile biribiri içine geçmeyen bir şeyler dünyasına bakarken buluruz, çünkü onların içerisinde değiştikleri zaman, iç bilincin biribiri içine geçmeyen zamanından çok farklıdır; dış dünyanın saat-zamanıdır bu, farklı zamanların tıpkı uzayın parçaları gibi biribirini dışladığı uzaylaşmış bir zamandır. Böylece dış dünyaya ilişkin bilgimiz olan, zekâmızın işi olan bilim iç yaşantımızla tam bir karşıtlık oluşturur: zekâ şeyleri ayrı ve bağımsız parçalara ayıran bir yetidir. Peki böyle tuhaf birşey yapan bir yetimiz olması neden? Bergson'un verdiği yanıt, eyleme amacıyla onu gereksindiğimizdir. Böylece, doğa bilimi gerçek dünyayı bilme yolu değildir; değeri doğruluğunda değil, yararlılığında bulunur; bilimsel düşünceyle doğayı bilmeyiz, ona egemen olmak için parçalarız.

Bergson, sürekli olarak yeni biçimler göstermekle birlikte, son yapıtlarının hiçbirinde bu özgün ikiliğin ötesine gitmez. Bilincin yaşamı onun için hep her türlü düşünceden, kendi üzerine düşünmeden, her türlü ussallıktan yoksun bir dolaysız yaşantı yaşamı olarak kalır. Onun bilinci yalnızca kendi durumlarının sezgisidir. Dolayısıyla bilinç yaşamı süreci, geçmişini şimdide koruyan bir tarihsel sürece benzemekle birlikte, şimdide korunan geçmiş bilinen bir geçmiş olmadığından, gerçek bir tarihsel süreç durumuna erişemez; o ancak şimdideki yansıları şimdinin kendisinin dolaysızca yaşanması gibi dolaysızca yaşanan bir geçmiştir. Bu yansılar sonunda yavaş yavaş kesilir; böyle olunca da, sırf artık dolaysızca yaşanmadıkları ve başka türlü yaşanamayacakları için, onları yeniden canlandırmak diye birşey olamaz. Dolayısıyla tarih diye birşey olamaz; çünkü tarih dolaysızca kendini yaşama değil, kendi üzerine düşünmedir, aracılıktır, düşüncedir. Amacı zihnin yaşamını yalnızca yaşamak değil, onu düşünmek olan düşünsel bir iştir. Ne ki, Bergson'un felsefesine göre, bu olanaksızdır: içte olan ancak yaşanabilir, düşünülemez; düşünülen her zaman dıştadır ve dışta olan, gerçek dışı, eylem amaçlarıyla üretilmiş birşeydir.

## (iv) *Modern Fransız tarih yazımı*

Bu çizgiler boyunca yürüyen modern Fransız düşüncesinin (çünkü Bergson ulusunun ruhunu çözümleyişindeki temelli doğruluğu açığa vuran bir rağbet görmüştür, hâlâ da görmektedir) yaşayan ve etkin bir süreç olarak kendi hakkında alışılmadık canlılıkta bir bilinci ve o süreç içerisine çekebileceği herşeyi canlandırmak gibi şaşırtıcı bir yeteneği vardır. Böyle soğurulamayan herşeyi de Fransız düşüncesi tümüyle farklı türden birşey, işlenebilir ve işe yarar bir düzenek ya da işlenemez ve düşmanlık gösteren bir düzenek olmasına göre eylemde hesaba katılacak, ama hiçbir zaman kendisine benzer bir tinsel yaşam olarak içerisine girilemeyecek ya da duygudaşlık kurulamayacak salt bir düzenek diye tasarlar. Bu, uluslararası siyasette Fransız tutumunun nasıl Bergsoncu bir biçimde geliştiğini gösterir. Modern Fransız tarih yazımının ruhu da aynı biçimde kendini gösterir. Fransız tarihçi, Bergson'un *s'installer dans le mouvement* biçimindeki pek iyi bilinen kuralına göre, kendini incelediği tarihin hareketine katmaya, o hareketi kendi içerisinde sürüp giden bir şey olarak duyumsamaya çalışır. Düşsel bir duygudaşlık edimiyle bu hareketin ritmini yakalayarak, onu olağanüstü bir görkem ve bağlılıkla dile getirebilir. Örnek olarak Camille Jollian'ın *Histoire de la Gaule'* ü ya da Monsieur Elie Halévy'nin *Felsefî Köktencilik* ve *İngiliz Halkının Tarihi* adlı yapıtları gibi, son zamanlardaki Fransız tarih literatürünün bir iki başyapıtını anmaya gerek görüyorum yalnızca. Bu duygudaşlık anlayışı ortaya kondu mu, sürecin ana çizgilerini birkaç sayfada dile getirmek kolaydır; Fransız tarihçilerin halka bir dönemin ya da hareketin özelliklerine ilişkin canlı bir duygu aktararak, sözcüğün en iyi anlamında beğeni gören, kısa ve özlü yapıtlar yazmakta bütün ötekilerden üstün olmalarının nedeni budur: işte tamı tamına, olgularla döğüşmekten kasları fazla gelişmiş Almanların yapamadıkları şey. Ne ki, Fransızın yapamadığı şeyi de Almanlar bir o kadar iyi yapar: ayrı ayrı olguları bilimsel bir titizlik ve uzaklıkla ele almayı. Son zamanlarda Fransız biliminin büyük rezaleti olan Glozel sahtekârlıklarının yaygınca kabul edilişi, hem modern Fransız bilim adamlarının bilimsel teknikteki zayıflığını hem de salt teknik olması gereken bir sorunun, onların kafasında bir ulusal onur sorunu haline gelişini gösterdi. Glozel çekişmesi, oldukça tuhaf bir biçimde, ortalığı yatıştıracak uluslararası bir kurul oluşturulmasına yol açtı; elbette, kurulun bulguları kabul edilmedi.

Böylece, Fransız düşüncesi çaresiz kendini Almanların yaptığı hataya

bulaşmış bulur. İkisi de eninde sonunda zihni doğayla karıştırır ve tarihsel süreci doğal süreçten ayıramaz. Ne ki, Alman hareketi düşünürün zihni dışında nesnel olarak varolan tarihsel süreci bulmaya çalışıp, sırf dışarıda olmadığı için onu orada bulamazken, Fransız hareketi tarihçinin zihninde öznel olarak varolan süreci bulmaya çalışıp, düşünürün öznelliği içerisine kapatılmış olduğundan bir bilgi süreci olmaktan çıktığı ve bir dolaysız yaşantı süreci haline geldiği için bulamaz: salt psikolojik bir süreç, bir duyumlar, duyular, duygular süreci haline gelir. İki durumda da, hatanın kaynakları aynıdır. Öznel ile nesnel içten içe ilişkili olmakla birlikte, özleri bakımından ayrı türden iki farklı şey diye görülür. Bu anlayış, bilimsel düşünce sürecinin doğal bir süreci nesne edinen tinsel ya da tarihsel süreç olduğu doğa bilimi durumunda doğrudur; ama tarihsel düşünce sürecinin tarihin kendi süreciyle türdeş olduğu - ikisi de düşünce sürecidir- tarih durumunda yanlıştır. Tarihsel düşüncenin bu özelliğini sahiden kavrayan ve onu dizgeli bir ilke olarak kavrayan tek hareket Croce'nin İtalya'da başlattığı harekettir.

## 4. *İtalya*

### (i) *Croce'nin 1893'deki denemesi*

Modern İtalyan felsefesi, işinin ehli yazarlar ve görüş çeşitliliği bakımından, Fransız ve Alman felsefesine göre çok daha yoksuldur; özellikle de tarih kuramı üzerine literatürü, Fransızlarınkinden daha hatırı sayılır ölçüde olmakla birlikte, Almanlarınkiyle karşılaştırıldığında pek küçük kalır. Ama Fransız felsefesiyle karşılaştırıldığında, tarih konusu için daha önemlidir, çünkü konuya doğrudan yaklaşır ve onu sorunun merkezine yerleştirir; ayrıca, Almanya'da onsekizinci yüzyılın ötesine pek geçmeyen tarihsel çalışma geleneğinin İtalya'da Macchiavelli'ye, hattâ Petrarca'ya dek gitmesi bakımından, Almanlara göre bir üstünlükle işe başlar. Ondokuzuncu yüzyıldan beri İtalyan düşüncesinin öncüleri, durmadan ciddî ve sürekli bir tarihsel araştırma geleneği oluşturmaktaydı; bu geleneğin uzunluğu, çeşitliliği ve zenginliği, modern İtalyanların uygarlıklarının kaburgasına işlemiş bir konu olarak, bu konuda söylediklerine özel bir ağırlık kazandırır.

Benedetto Croce 1893'de yirmiyedi yaşındayken tarih kuramı üzerine ilk

denemesini yazdığında kişisel olarak seçkin bir tarihçi olmakla kalmıyor, son zamanların İtalyan felsefî düşüncesinin aynı konudaki belli bir birikimini peşi sıra getiriyordu. Ama bunu kendi yapıtına öylesine eksiksiz biçimde yedirmişti ki, bizim amaçlarımız açısından, gözden geçirilebilir.

Bu deneme *Sanat Kavramı Altında Tarih* (1) başlığını taşıyordu. Tarihin bir bilim mi yoksa bir sanat mı olduğu son zamanlarda özellikle Almanya'da çok tartışılmış ve çoğunlukla bir bilim olduğu yanıtı verilmişti. Windelband'ın bu yanıta saldırısının 1894'e dek yapılmamış olduğu hatırlanacaktır. Bundan ötürü, Croce'nin denemesini Windelband'ınkiyle karşılaştırmak yararlı olabilir; birçok bakımdan biribirine benzerler, ama açıktır ki, Croce, meslek yaşamının bu ilk aşamasında bile, felsefî bir kafa olarak Windelband'dan üstündür ve başlangıçtaki gerçek sorunun daha ilerisini görmüştür.

Croce sanat kavramını açıklığa kavuşturarak işe başladı. Sanatın ne duygusal bir haz alma verme aracı ne doğal olguların bir tasarımı ne de biçimsel ilişki dizgeleri kurma ve bunları kullanma işi olmadığını (sanata ilişkin, o sırada en gözde olan üç kuram), tekliğin sezgisel görüşü olduğunu belirtti. Sanatçı bu tekliği görür ve tasarlar: seyircisi onun tasarladığı şeyi görür. Öyleyse sanat coşkuların etkinliği değil, bir bilme etkinliğidir: bu da tekilin bilgisidir. Bilimse, tersine, genelin bilgisidir: işi genel kavramlar oluşturmak ve aralarındaki ilişkileri çözmektir. Şimdi, tarih bütünüyle somut tekil olgularla ilgilidir. "Tarihin" der Croce, "tek bir görevi vardır: olguları anlatmak." Bu olguların nedenlerini aramak denen şey yalnızca olgulara daha yakından bakmak ve aralarındaki tek tek ilişkileri kavramaktır. Tarihe "betimleyici bilim" demek anlamsız olduğu için yararsızdır, çünkü betimleyici olması onu artık bilim olmaktan çıkarır. Croce burada peşin peşin Windelband'a doğru yanıtı verir. 'Betimleme' terimi kuşkusuz deneysel bilimin nesnesi hakkında yaptığı çözümleyici ve genelleyici açıklama için bir ad olarak kullanılabilir; ama tarihte bu anlama geldiği söylenirse, 'betimleyici bilim' deyimi bir *contradictio in adjecto* 'dur (*). Bilim adamının amacı olguları genel yasaların durumları sayarak anlamaktır; ama tarih, nesnesini bu anlamda anlamaz; onu seyreder, hepsi bu. Sanatçının yaptığı tam olarak budur; öyle ki, tarih ile sanat arasındaki, Dilthey'ın 1883'de, Simmel'in 1892'de yaptığı -Croce iki-

(1) *La Storia Ridotta sotto il concetto generale dell'Arte, Primi Saggi* 'de yeniden basıldı (Bari,1919)

(*) Sıfatıyla çelişme [Çev.]

sini de anar- karşılaştırma tümüyle yerindedir. Ama ona göre, ikisi salt bir karşılaştırmadan daha ileri gider: bir özdeşliktir. İkisi de kesinlikle aynı şeydir: tekilin sezgisi ve tasarımı.

Elbette, sorun burada bırakılamazdı. Tarih sanatsa, en azından çok özel türden bir sanattır. Sanatçının bütün yaptığı gördüğünü dile getirmektir; tarihçinin hem bunu yapması hem de gördüğünün hakikat olduğuna kendini inandırması gerekir. Croce bunu genel olarak, geniş anlamda sanatın olanaklıyı tasarımladığını ya da anlattığını söyleyerek ortaya koyar; tarih gerçekten olmuş olanı tasarımlar ya da anlatır. Olup biten elbette olanaksız değildir; öyle olsaydı olup bitmezdi; öyleyse gerçek olanaklının alanına girer, dışında kalmaz ve böylece gerçeğin anlatısı olarak tarih, olanaklının anlatısı olarak sanatın içine girer.

Croce'nin denemesindeki sav budur. Epeyce bir dikkat çekmiş ve birçok yerde eleştirilmiştir, ama eleştiriler bugün yeniden okunduğunda, Croce'nin yapıtlarının tümüyle haklı olduğu görülür. Konunun içerisine kendisini eleştirenlerin hepsinden daha çok girmiştir. Savının asıl zayıflığı yirmialtı yıl sonraki bir yeni baskının önsözünde kendisinin dikkati çektiği zayıflıktır.

"Gerçeğin sanatsal tasarımı olarak tarih anlayışının doğurduğu yeni sorunu sezemedim" diye yazar. "Gerçeğin diyalektik olarak olanaklıdan ayrıldığı bir tasarımın, salt sanatsal bir tasarımdan ya da sezgiden daha fazla birşey olduğunu göremedim; bu kavrayış sayesinde olur; kesinlikle bilimin deneysel ya da soyut kavrayışıyla değil, felsefe olan ve böylece aynı şeyde hem tasarım hem yargı, hem tümel hem tekil olan kavrayışıyla."

Başka deyişle: bu anlamda sanat saf sezgidir ve düşünce içermez; ama gerçeği salt olanaklıdan ayırmak için, düşünmek gerekir; dolayısıyla, tarihi gerçeğin sezgisi diye tanımlamak onun hem sanat olduğunu hem de sanattan fazla birşey olduğunu aynı zamanda söylemektir. 'Betimleyici bilim' deyimi bir *contradictio in adjecto* ise, 'gerçeğin sezgisi' deyimi de öyledir: çünkü sezgi, sırf sezgi olduğu ve düşünce olmadığı için, gerçek ile imgesel arasındaki ayırım hakkında hiçbirşey bilmez.

Bu zayıflıkla bile, Croce'nin ilk kuramı çok benzediği Alman görüşüne göre bir ilerlemeyi gösterir. İkisi de tarih ile bilim arasındaki ayırıma anahtar olarak tekil ile tümel arasındaki ayırıma takılıp kalmıştır. İkisi de elinde çözülmemiş sorunlarla kalmıştır. Ama aralarındaki fark, Almanların tekilin

bilimi nasıl olanaklıdır sorusunu yanıtlamadan tarihe bilim deme rahatlığı içerisinde olmalarıdır; bunun sonucu da tarih bilimi ve doğa bilimi diye iki ayrı tür bilim tasarlamalarıdır ki, bu, 'bilim' sözcüğünün geleneksel çağrışımlarına yakın tarih tasarımına yavaş yavaş yeniden dönerek, doğalcılığa açık kapı bırakan bir anlayıştır. Croce tarihin bilim olduğunu hepten yadsımakla, doğalcılıkla ilişkisini bir hamlede keser ve yüzünü doğadan kökünden farklı bir tarih tasarımına çevirir. Ondokuzuncu yüzyıl sonunda her yandaki felsefe sorununun kendini doğa biliminin sultasından kurtarma sorunu olduğunu görmüştük; bundan ötürü, Croce'nin hareketindeki yüreklilik tam olarak durumun gerektirdiği birşeydi.Kendi kuşağının bütün filozoflarından çok daha ileri bir tarih anlayışı geliştirmesini olanaklı kılan, tarih tasarımı ile bilim tasarımı konusunda 1893'de yaptığı bu temiz iştir.

İlk kuramının nerede kusurlu olduğunu görmek biraz vaktini almıştır. İlk geniş kapsamlı felsefî yapıtı olan 1902'deki *Estetik* 'te, hâlâ eski tarih görüşünü yineler: tarih yasa aramaz der (1), çerçeve kavramlar da aramaz, tümevarım ya da tümdengelim kullanmaz, anlatır. İşinin tamı tamına belirli bir tekilin gösterisini sunmak olduğu gözönünde bulundurulduğunda, sanatla birdir. Tarihin sanatın saf imgeleminden ne farkı olduğu sorusunu sorduğunda da, tarihin sanat gibi gerçek ile gerçek dışı arasında ayırım yapmadığını söyleyerek, yine eskisi gibi yanıt verir.

### (ii) *Croce'nin ikinci tutumu: "Mantık"*

Croce bu ayırımın nasıl olanaklı olduğu sorusuyla yalnızca 1909'da yayınlanan *Mantık* 'ında yüz yüze gelir. Mantık düşünce bilimidir ve tarih ile sanatın sınırlarını tam (ve Croce'nin şimdi kabul edeceği gibi, tek doğru) anlamıyla çizen doğruluk ile yanlışlık arasındaki ayırımı ancak düşünce yapabilir. Düşünmek yargıda bulunmaktır ve mantık geleneksel olarak yargıyı tümel ve tekil diye iki çeşide ayırır. Tümel yargı, bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu söylediğimizde olduğu gibi, bir kavramın içeriğini tanımlar. Tekil yargı, bu üçgenin şöyle şöyle özellikler taşıdığını söylediğimizde olduğu gibi, tekil bir olguy dile getirir. Bunlar *a priori* ve deneysel (Kant), *vérités de raison* ve *vérités de fait* (*) (Leibniz), kavramlar

(1) İng. çev. 2. bas. (Londra.1922), s.26-8

(*) Akıl hakikatleri ile olgu hakikatleri [Çev.]

arası ilişkiler ve olgu sorunları (Hume) vb. denen iki bilme çeşididir. İmdi, Croce hakikatlerin geleneksel olarak bu iki sınıfa bölünmesinin yanlış olduğunu ileri sürer.(1) Salt bir olgu sorunu olarak, bir *vérités de fait* olarak tekilin varlığını *vérités de raison* 'dan ayırmak, tekilin varlığının usdışı olduğu anlamına gelir. Ama bu saçmadır. Tekil bir olgu, nedenleri olmasaydı olduğu şey olmazdı. Öte yandan, bir *vérités de raison* olarak tümel bir hakikati *vérités de fait* 'den ayırmak tümel hakikatlerin olguda gerçekleşmediği anlamına gelir. Peki ilgili olduğu olgular konusunda tümel olarak doğru olmadıkça, tümel bir hakikat neyin nesidir?

Croce zorunlu ya da tümel hakikat ile olumsal ya da tekil hakikatin iki farklı bilme türü olmayıp, her gerçek bilmenin ayrılmaz öğeleri olduğu sonucuna varır. Tümel bir hakikat ancak belli bir durumda gerçekleşince doğrudur: tümel, onun ortaya koyduğu gibi, tekilde cisim bulmalıdır. Croce, tanımın düşünce tarihinde belli bir zamanda, belli bir biçimde ortaya çıkmış bir sorunu halletmek için tek bir tarihsel düşünürce uydurulmuş olduğu gözönüne alınırsa, ilk bakışta tümüyle ve soyut olarak tümel, saf tanımlar gibi görünen yargılarda bile, gerçekte tarihsel bir öğe dediği bir *bu, burada ve şimdi* öğesinin bulunduğunu göstererek devam eder. Öte yandan, tekil ya da tarihsel yargı salt belli bir olgunun sezgisi ya da bir duyu verisinin kavranışı değildir; yüklemli bir yargıdır; bu yüklem bir kavramdır; bu kavram da, bir tümel tasarım olarak yargıda bulunan kişinin zihninde bulunur; kendi düşüncesini anlıyorsa, bu kişinin, bu tasarımın tanımını verebilmesi gerekir. Öyleyse yalnız bir tür yargı vardır ve bu hem tümel hem tekildir: şeylerin tekil bir durumunu betimlemesi bakımından tekil, onu tümel kavramlar altında düşünerek betimlemesi bakımından tümel.

Bu çifte savı örnekleyelim. İlkin tümel yargının gerçekte tekil olduğunu. John Stuart Mill doğru bir eylemi en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayan eylem diye tanımlamıştır. Bu, gerçekten doğruysa, ilk bakışta her çağ ve her yer için doğru, hiç de tarihsel olmayan bir yargı gibi görünür. Ama Mill'in bu yargıda bulunurken yaptığı şey bizim "doğru" eylem dediğimiz zaman keşfettiğimiz şeyi betimliyordu; burada *biz* sözcüğü her yerde ve her zaman bütün insan varlıkları değil, çağlarının ahlâkî ve siyasal görüşleriyle ondokuzuncu yüzyıl İngilizlerini kasdeder. Mill, ister iyi olsun ister kötü, insan ahlâkının tarihindeki belli bir dönemi betimliyor.

(1) İng. çev. (Londra,1917), s.198.

Kendisi bunu yaptığını bilemez, ama yaptığı budur.

İkincileyin, tekil tarih yargısının, yükleminin tanımı hemen gelebilecek ya da gelmesi gereken bir kavram olması anlamında tümel olduğu. Bir tarih kitabını açıyorum ve şu tümceyi okuyorum: "XI. Louis ve Katolik Ferdinand gibi kralların, suçları bir yana, Fransa ile İspanya'yı iki büyük ve güçlü ulus yapmak gibi ulusal bir işi tamamladığı unutulmamalıdır." Bu tümce yazar ile okurun 'suç', 'ulus', 'güçlü' vb. terimlerini anladıklarını ve aynı anlamda anladıklarını öngörür: yazar ile okurun ortak bir etik ve siyasal görüşler dizgesi taşıdıklarını öngörür. Tümce, tarihsel bir yargı olarak, bu görüşlerin tutarlı ve mantıkça savunulur olduğunu varsayıyor; yani, bir etik ve siyasal felsefeyi varsayıyor. XI. Louis'nin tarihsel gerçekliğini bu etik ve siyasal felsefe aracılığıyla kavrarız; tersinden bakıldığında da, bu felsefenin kavramlarını XI. Louis'de gerçekleşmiş bulduğumuz için bu kavramların ne olduğunu kavrarız.

Bu, Croce'nin tümel ya da kesin yargılar ile tekil ya da tarihsel yargıların biribirini içermesine ilişkin öğretisi ve felsefenin (yani tümel yargının) tarih ile nasıl ilişkili olduğu sorusuna bulduğu çözümdür. Felsefe ile tarihi biribiri dışına, biribirini karşılıklı olarak dışlayan iki alan içerisine yerleştirmeye çalışmak ve böylece uygun bir tarih kuramını olanaksız kılmak yerine, onları tek bir bütün içerisinde, yüklemi tümel, öznesi tekil olan bir yargı içerisinde biraraya getiriyor. Böylece tarih artık salt tekilin sezgisi olarak tasarlanmıyor. Tekili kavramakla kalmıyor, bu durumda sanat olurdu; tekili yargılıyor. Dolayısıyla, her düşünceye geri alınamaz bir biçimde ait olan tümel, *a priori* özellik tarihte tarihsel yargının yüklemi biçiminde bulunur. Tarihçiyi bir düşünür yapan şey bu yüklemlerin anlamlarını düşünmesi ve bu anlamları seyrettiği tekillerde cisimlenmiş bulmasıdır. Ama bir kavramın anlamını düşünme, felsefedir; o zaman, felsefe tarihsel düşünüşün bütünleyici bir parçasıdır; tekil tarih yargısı sırf öğelerinden biri olarak kendinde felsefi düşünüşü taşıdığı için bir yargıdır.

### (iii) *Tarih ile felsefe*

Bu, felsefe ile tarih arasındaki ilişkiye değgin pek dikkate değer, pek özgün bir görüş içerir. Şimdiye dek genellikle felsefenin bilimlerin kraliçesi olduğu, tarihinse felsefenin konuları arasında bir yerde ya da alanının kıyısında köşesinde alçakgönüllü bir yer tuttuğu varsayılmıştı. Ama düşüncesinin bu en yüksek aşamasında, Croce için felsefenin işi, düşüncenin

gerçek işlevleri olarak ancak tarihsel yargıların yüklemleriyle varolan kavramların anlamını düşünmeyle sınırlıdır. Yalnız bir tür yargı vardır, tekil tarih yargısı. Başka deyişle, her gerçeklik tarihtir ve her bilgi tarihsel bilgidir. Felsefe tarih içerisinde yalnızca bir oluşturucu öğedir; somut varlığı tekil olan bir düşüncedeki tümel öğedir.

Bu, örneğin Rickert'te bulunan, bütün gerçekliğin tarihsel olduğu yollu Alman görüşüyle karşılaştırılabilir. Ama Rickert, öğretisine bütün kavramların yalnızca zihnin kurguları olduğu yollu, "XI. Louis suç işledi" yargısının salt bir yüklem önermesi olduğunu ve "suç sözcüğü benim XI. Louis'nin eylemlerine yüklediğim bir sözcüktür" anlamına geldiğini içeren kavramcı ilkeden geçerek ulaşmıştı. Croce için 'suç' bir sözcük değil, bir kavramdır, bundan ötürü de XI. Louis'nin suç işlediği önermesi tarihçinin sözcükleri keyfî bir biçimde kullanımına değil, XI. Louis'nin eylemlerine ilişkin bir önermedir. Rickert ile Croce tarihsel olgunun tek gerçeklik olduğunda uyuşabilirlerdi; ama bu sözcüklere yükledikleri anlamlar bütünüyle farklıdır. Rickert gerçekliğin ayrı ayrı tek olaylardan, örneğin Mill'in tikelleri tasarladığı gibi tasarlanan yalın tikellerden, içlerinde hiçbir tümellik öğesi taşımayan tikellerden oluştuğunu söyleyecektir: bu görüşte tümel, keyfî zihin edimiyle tikele eklenen şeydir. Croce gerçekliğin tikel olgularla cisimleşmiş kavramlardan ya da tümellerden oluştuğunu söyleyecektir: tikel tümelin cisimleşmesinden başka birşey değildir.

### (iv) *Tarih ile doğa*

Peki bu sırada doğa bilimine ne oldu ve Croce'nin görüşünde doğal süreç ile tarihsel sürecin ilişkisi nasıldır? Onun yanıtı, doğa biliminin bilgi değil eylem olduğudur. Bilimin kavramları ile felsefenin kavramları arasına keskin bir ayırım getirir. Felsefenin kavramları düşüncenin işlevleridir, tümel ve zorunludur: onları dile getirmek, düşünce için, kendini düşünmekten başka birşey değildir. Örneğin, düşüncemizin doğru olduğunu düşünmeden düşünmek olanaksızdır: demek ki, düşüncenin kendini dile getirme edimi doğruluk ile yanlışlık arasında ayırımı dile getirir. Bilimin kavramları, tersine, keyfî kurmacalardır; düşünülmesi gereken bir bilim kavramı yoktur. İki türü vardır; kedi ya da gül kavramı gibi deneysel, üçgen ya da tekbiçimli hareket kavramı gibi soyut. İlk durumda kavram yalnızca aynı doğrulukla başka türlü gruplayabileceğimiz birtakım olguları gruplamayı seçme biçimimizdir.

İkincide kavramın hiçbir özellemesi yoktur; doğru olamaz, çünkü hiçbirşey için doğru değildir; bütün yapabildiğimiz onu doğru saymak ve varsayımsal olarak içermelerini ortaya koymaktır. Bunun için, bu keyfî kurmacalar gerçekte kavram değildir, ama kavramsal kurgulardır (öyle diyebiliriz); Croce bunlara sözde kavramlar da der. Doğa biliminin tümü sözde kavramlara ilişkin düşüncelerden oluşur. Peki sözde kavramların yapıldığı yer neresidir? Bunlar neyin nesidir? Hakikat olmadıkları gibi hata da değillerdir diye vurgular Croce. Değerleri kılgın bir değerdir. Onları yaparken, iyi anlamadığımız gerçekliklerle işimize yarayacak şekilde oynarız, böylece bu gerçeklikler amaçlarımız için daha elverişli bir hale gelirler. Burada Croce'nin daha önce Bergson'da bulduğumuz yararcı doğa bilimi kuramını benimsediğini görüyoruz. Ama şu önemli farkla: Bergson için böyle oynadığımız gerçeklik kendi başına dolaysız iç yaşantıdan başka birşey değildir; bu da herhangi bir eylemimizin ya da bir başkasının eyleminin nesnel uzaysal olgulara nasıl dönüşebildiğini anlaşılmaz kılar. Oysa Croce için, sözde kavramları uygulayarak doğaya dönüştürdüğümüz gerçeklik kendi başına tarihtir, gerçekten olmuş ve tarihsel düşüncenin gerçekte olduğu gibi bilebileceği olguların ardardalığıdır. Bir kedinin bir kuşu öldürdüğünü gözlememiz tarihsel bir olgudur; bütün tarihsel olgular gibi bu da bir kavramın belli bir yer ve zamanda cisimleşmesidir; bunu bilmenin doğru ve tek olanaklı yolu da bir tarihsel olgu olarak bilmektir. Böyle bilinince, tarihsel bilgi yığını içerisinde yerini alır. Ama biz onu gerçekte olduğu gibi bilmek yerine, kendi amaçlarımız için sözde kedi ve kuş kavramları üretebilir, böylece de bir kediyi bir kanaryayla yalnız bırakmama genel kuralına ulaşabiliriz.

Demek ki, Croce için, doğa bir anlamda gerçek, bir anlamda gerçek dışıdır. Olmuşsa ve olduğu gözlenmiş tekil olaylar anlamına geliyorsa gerçektir; ama bu anlamda doğa yalnızca tarihin bir parçasıdır. Soyut bir genel yasalar dizgesi anlamına geliyorsa gerçek dışıdır; çünkü bu yasalar gözlediğimiz, anımsadığımız, beklediğimiz tarihsel olguları altlarına soktuğumuz sözde kavramlardır yalnızca.

Önceki bölümlerde doğa süreçleri ile tarih süreçleri arasında zaman zaman yaptığım ayırım, bu görüşte ortadan kayboluyor. Tarih artık doğa dünyasına karşıt olarak insanın özel anlamda bilgisidir. Gerçekte oldukları gibi, somut tekillikleri içerisinde olguların ya da olayların bilgisidir yalnızca. Bir ayırım yine var, ama insan ya da tin ile doğa arasındaki ayırım değil. Birşeyin tekliğini, kendini onun içerisinde düşünerek kavrama, onun yaşamını

kendi yaşamı haline getirme ile onu dışarıdan bakarak çözümleme ya da sınıflama arasındaki ayırım. İlkini yapmak onu bir tarihsel olgu olarak kavramaktır; ikinicisini yapmak onu bilimin konusu haline getirmektir. İnsan varlıkları ve onların etkinlikleri konusunda her iki tutumun da takınılabileceğini görmek kolaydır. Örneğin, geçmiş bir filozofun düşüncesini onu kendi düşüncesi yapacak, onun yaşadığı gibi yeniden canlandıracak biçimde, belirli birtakım sorunlardan ve durumlardan doğan, bir yere dek uğraşılmış ve daha ileri götürülmemiş bir düşünce olarak incelemek, onu tarihsel olarak ele almaktır. Bir düşünür bunu yapamıyor, ancak parçalarını çözümleyip şu ya da bu tipe ait diye sınıflayabiliyorsa (Dilthey'ın düşüncesinin son aşamasında tarih felsefesini ele aldığı gibi), onu bir bilim konusu diye görüyor, salt doğa içerisine sokuyor demektir. Croce'nin kendisini aktarırsak:(1)

"Bir neolitik Liguryalı ya da Sicilyalının gerçek tarihini anlamak mı istiyorsun? Becerebiliyorsan, kendi zihninde bir neolitik Liguryalı ya da Sicilyalı olmaya çalış. Bunu beceremiyor ya da ilgilenmiyorsan, bu neolitik insanların bulunmuş kafataslarını, aletlerini, resimlerini betimleyip diziler halinde düzenlemekle yetin. Bir çimen yaprağının gerçek tarihini anlamak mı istiyorsun? Bir çimen yaprağı olmaya çalış; bunu yapamıyorsan, parçalarını çözümlemekle, hattâ onları ülküsel ya da düşsel bir çeşit tarih içerisinde düzenlemekle yetin." Neolitik insan konusundaki öneri açık bir biçimde yerinde. Onun kafası içerisine girebiliyor ve düşüncelerini kendi düşünceniz haline getirebiliyorsanız, tüm yapabileceğiniz kalıntılarını bir düzene sokmaktır; bunun sonucuysa etnoloji ya da arkeolojidir, tarih değil. Ancak neolitik insanın gerçekliği tarihsel bir gerçeklikti. Belli bir alet yaptığı zaman kafasında bir amacı vardı; alet ruhunun bir ifadesi olarak ortaya çıktı; onu tinsel-olmayan birşey diye ele alırsanız, bu sırf sizin tarihsel kavrayışınızdaki başarısızlıktan ötürüdür. Peki bu bir çimen yaprağı için doğru mudur? Onun bitmesi ve gelişmesi kendi tinsel yaşamının bir ifadesi midir? Pek sanmıyorum. Bir billûra ya da bir sarkıta gelince, kuşkuculuğum başkaldırma noktasına varıyor. Bu şeylerin kendilerini oluşturma süreci, kendi tarihsel duygudaşlığımızda hiçbir eksiklik olmasa da, bana içerisinde boş yere bir

(1) *Teoria e Storia della Storiografia* (Bari, 1917), s. 119; ing. çev. *Theory and History of Historiography* (Londra, 1921), s.134-5.

düşünce ifadesi aradığımız bir süreç gibi geliyor. Bu bir olaydır; tekliği vardır; ama Croce'nin yukarıdaki parçasına göre tarihselliğin ölçütü yapılmış (sanırım haklı olarak yapılmış) o tinsellikten yoksun gibi görünüyor. Doğanın tin içerisinde çözeltilmesi bana eksik geliyor ve tarihsel olarak değil, bilimsel olarak ele alınmakla tinin doğa içerisinde çözeltilebileceği biçimindeki karşıt olgu ile bu hiç de kanıtlanmış değil.

Ama bu, şimdiki konumun dışında kalan bir sorun oluşturuyor. Bunun için, doğayı tin içerisinde çözeltme girişimi tin, yani tarih kavramının kendisini etkilemedikçe, onunla uğraşmayacağım. Croce'nin yapıtında böyle bir etkilenme olduğunu da sanmıyorum. Bunun içindir ki, tinden ayrı olarak doğa diye birşey olsun olmasın, en azından tin dünyası içerisine bir etken olarak giremez. İnsanlar girebildiğini düşündüklerinde ve (örneğin Montesquieu'de gördüğümüz gibi) coğrafyanın ya da iklimin tarih üzerine etkisinden söz ettiklerinde, belli bir kişinin ya da halkın doğa anlayışının eylemleri üzerindeki etkisini, yanlış olarak, doğanın kendisinin bir etkisi diye görmektedirler. Örneğin, birtakım insanların bir adada yaşamasının tarihleri üzerinde kendi başına hiçbir etkisi yoktur; bir etkisi olan şey o adada yaşama durumunu nasıl düşündükleri, denizi gidiş gelişe bir engel mi yoksa bir anayol mu saydıklarıdır. Başka türlü olsaydı, değişmez bir olgu olan adada yaşama durumları, tarihsel yaşamları üzerinde değişmez bir etki yaratırdı; oysa gemicilik sanatında ustalaşmışlarsa bir etki, komşularından daha çok ustalaşmışlarsa bir başka etki, komşularından daha az ustalaşmışlarsa bir üçüncü, hepsi uçak kullanıyorlarsa bir dördüncü etki yaratacaktır. Bu, kendi içinde tarihsel etkinlik için bir ham malzemedir ve tarihsel yaşamın yapısı, bu ham malzemenin nasıl kullanıldığına bağlıdır.

### (v) *Croce'nin son görüşü: tarihin özerkliği*

Böylece Croce hem felsefeye hem bilime karşı tarihin özerkliğinden yana çıkmış,onun kendi işini bildiği gibi yürütme hakkını korumuştur. Felsefe Hegel'in sıradan tarihin tepesine felsefî bir tarih koyma formülü uyarınca tarihle karışmaz, çünkü bu ayırım anlamsızdır. Sıradan tarih zaten felsefî tarihtir: içerisinde yargılarının yüklemleri biçiminde felsefe taşır. Felsefî tarih tarihle eşanlamlı bir terimdir. Felsefî bilgi, tarihsel bilgi olan somut bütün içerisinde oluşturucu bir parçadır: yüklem-kavramların düşünülmesidir. Croce bunu, felsefeyi tarih metodolojisi diye tanımlayarak dile getirir.

Bilime karşı tarihin hakkını koruma işi karşıt çizgiler üzerinde yürür. Tarih, içerisinde zaten bir öğe olarak bilimi taşımasından ötürü değil, daha bilim başlamadan tamamlanmış olması gerektiği için bilimin tecavüzlerine karşı güvence altına alınmıştır. Bilim, kendisine başlangıçta verilmiş olması gereken malzemeleri kesip biçme, yeniden düzenleme işidir. Bilim adamları bize kuramlarının olgular -gözlemler ve deneyler- üzerine kurulu olduğunu söylediğinde, tarih üzerine kurulu olduğunu söylemek ister, çünkü olgu tasarımı ile tarih tasarımı eşanlamlıdır. Bir kobayın belli bir biçimde aşılanmış ve ardından birtakım belirtilerin ortaya çıkmış olması, bir tarih sorunudur. Patolog, bu ve buna benzer birtakım olguları alıp belli bir biçimde düzenleyen kişidir. Dolayısıyla tarih bilimden gelecek herhangi sataşmadan uzak tutulmalıdır, çünkü olguları kendi bağımsız çalışmasıyla ortaya koymadıkça, bilim adamının ele alacağı hiçbir malzeme olmayacaktır.

Bu düşünceler Croce'nin 1912 ve 1913'deki (1) çalışmalarında ortaya çıktı. O çalışmada tarihin özerkliğinin tam bir anlatımını bulmakla kalmıyoruz, bunun zorunluluğunun ikili bir tanıtlamasını da buluyoruz: somut düşünce olarak felsefe bakımından zorunluluğunun -felsefe somut düşüncenin yalnızca metodolojik öğesidir- ve bütün "bilimsel olguların" kaynağı olarak -yalnızca bilim adamının sınıflar halinde düzenlediği tarihsel olgular anlamına gelen bir ifade- bilim bakımından zorunluluğunun.

Bu bakıştan çıkan tarih anlayışına biraz ayrıntılı olarak bakalım.(2) Her tarih çağdaş tarihtir: bir bakıma yakın geçmişin tarihi demek olan sıradan anlamıyla değil, tam anlamıyla çağdaş tarih: insanın gerçekte yaptığı biçimiyle kendi etkinliğine ilişkin bilinci. O zaman tarih yaşayan zihnin kendine ilişkin bilgisidir. Çünkü tarihçinin incelediği olaylar uzak geçmişte olup bitmiş olaylar olduğunda bile, tarihsel olarak bilinmelerinin koşulu "tarihçinin zihninde titreşmeleri", yani onlara ilişkin kanıtın tarihçinin önünde şimdi ve burada olması, tarihçi için kavranabilir olmasıdır. Çünkü tarih kitaplarda ya da belgelerde bulunmaz: tarihçi bu belgeleri eleştirip yorumladığı

(1) Bunlar 1917'de Bari'de *Teoria e Storia della Storiografia* diye yayınlanan *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* 'yi (Tübingen, 1915) oluşturan denemelerin tarihleridir.

(2){Croce hakkındaki bölüm 1936'da yazılmış ve daha sonra onun *La Storia come Pensiero e come Azione* (Bari, 1938, İng.çev. *History as the Story of Liberty* (Londra, 1941)) adlı kitabı hesaba katılarak genişletilmemiştir.}

ve böylece içerilerine girip soruşturduğu zihin durumlarını kendisi için yeniden canlandırdığı sırada, şimdiki bir ilgi ve uğraşı olarak onun kzihninde yaşar ancak.

Bundan da tarihin konusunun bu anlamda geçmiş olmadığı, elimizde tarihsel kanıtı bulunan geçmiş olduğu çıkar. Geçmişin çoğu, onu yeniden kurmak için belgelerimiz olmaması anlamında, yok olmuştur. Örneğin salt tanıklığa güvenip eski Yunanlılar arasında büyük ressamlar bulunduğuna inanırız; ne ki, bu inanç tarihsel bilgi değildir, çünkü, yapıtları yok olduğundan, bu ressamların sanatsal yaşantılarını kendi zihnimizde canlandırmanın hiçbir yolu yoktur. Büyük yontucular da vardı; ama buna inanmakla kalmıyoruz, biliyoruz; çünkü elimizde yapıtları var ve onları şimdiki estetik yaşamımızın parçası haline getirebiliyoruz. Yunan yontuculuğu hakkındaki tarihimiz bizim bu yapıtlara ilişkin şimdiki estetik yaşantımızdır.

Bu ayırım çok farklı iki şeyi biribirinden ayırmaya yarar: tarih ile kroniği. Gelenek yoluyla elden ele bize ulaşmış büyük Yunan ressamlarının adları Yunan resminin tarihini oluşturmaz: Yunan resmine ilişkin bir kronik oluşturur. Öyleyse kronik salt tanıklığa dayanarak inanılan, ama tarihsel olarak bilinmeyen geçmiştir. Bu inanç da salt bir istenç edimidir; anlamadığımız birtakım ifadeleri koruma isteği. Onları anlamadıysak tarih olmayacaklardır. Kişilerinin yaşantılarını canlandıramayan birinin anlattığı her tarih kronik olur: örneğin söz konusu filozofların düşüncelerini anlamayan insanlarca yazılan ya da okunan felsefe tarihi. Kroniğin olması için önce tarihin olması gerekir: çünkü kronik tarihin bedeni, cesedidir; ruhu uçup gitmiştir.

Dolayısıyla tarihin, tanıklığa bağlı olmak şöyle dursun, onunla hiçbir ilişkisi yoktur. Tanıklık salt kroniktir. Yetkelerden, ifadeleri kabul etmekten ya da benzeri şeylerden söz eden biri tarih hakkında değil, kronik hakkında konuşuyor demektir. Tarih ancak bir sentez içerisinde varolan iki şeyin sentezi üzerine kuruludur: kanıt ve eleştiri. Kanıt ancak kanıt olarak kullanıldığı sürece, yani, eleştirel ilkelere dayanarak yorumlandığı sürece kanıttır; ilkelerse ancak yorumlayıcı kanıt aracılığıyla uygulamaya sokulduğu ölçüde ilkedir.

Ne ki, geçmiş kendinden kalıntılar bırakır, herhangi biri bu kalıntıları kendi tarihi için malzeme olarak kullanmasa bile; bu kalıntılarınsa birçok türü vardır, tarihsel düşüncenin kendi kalıntılarını, yani, kronikleri içerirler. Biz bu kalıntıları gelecekte şimdi olmadıkları birşey, yani tarihsel kanıt haline gelirler umuduyla koruruz. Bizim şimdi tarihsel düşünce yoluyla geçmişin hangi yanlarını ve görünümlerini geri getirebileceğimiz şimdiki il-

gilerimize ve yaşam karşısındaki tutumumuza bağlıdır; ama şu ana geri getirmemize hiç gerek olmayan başka yanların, başka görünümlerin bulunduğunun hep farkındayızdır, bunların da günün birinde bizi ilgilendireceğini kabul ettiğimiz ölçüde, onların kayıtlarını yitirmeyi ya da yok etmeyi kendimize iş edinmeyiz. Kalıntıları tarihe malzeme olacakları zamana dek koruma işi bilginlerin, arşivcilerin, antika meraklılarının işidir. Tıpkı antika meraklısının kendileriyle ille de bir tarih kurmaksızın araç gereci, kabı kacağı müzesinde saklaması; arşivcinin aynı biçimde kamu belgelerini saklaması; bilim adamının, örneğin, dile getirdikleri felsefî düşünceleri anlaması ille de gerekmeksizin, dolayısıyla felsefe tarihini kurabilmesi gerekmeksizin, eski felsefe metinlerini düzeltip yayınlaması, yeniden basması gibi.

Bu bilginlik işi çoğu kez tarihin kendisi diye görülür; böyle görüldüğünde de, Croce'nin filolojik tarih dediği, özel türden bir sözde tarih haline gelir. Böyle yanlış tasarlanan tarih, tanıklığı kabul edip korumaktan, tarih yazımı da örnek çıkarmaktan, çevirmekten ve derlemekten başka birşey değildir. Bu iş yararlıdır, ama tarih değildir; hiçbir eleştiri, hiçbir yorum, birilerinin kendi zihninde geçmiş yaşantıyı yeniden canlandırışı yoktur. Salt öğreni ya da bilginliktir. Ama öğreninin tarihle özdeş sayıldığı savlarına gösterilen abartılı tepkide öteki uca gitmek olanaklıdır. Salt bilginde eksik olan, canlı yaşantıdır. Bu canlı yaşantı kendi başına salt duygu ya da tutkudur; duygu ya da tutku üzerinde tek yanlı bir ısrar ise ikinci bir tip sözde tarih, asıl amacı geçmişe ilişkin hakikati keşfetmek değil, yazarın onunla ilgili duygularını dile getirmek olan romantik ya da şiirsel bir tarih yaratır: yurtsever tarih, yanlı tarih, liberal, insancı ya da toplumcu ülkülerden esinlenen tarih; genel olarak, işlevi ya tarihçinin konusuna aşkını ve hayranlığını ya da nefretini ve horgörüsünü dile getirmek, onu "göklere çıkarmak" ya da "yerin dibine sokmak" olan her tarih. Croce bu bağlamda da, tarihçilerin, ne zaman kendilerini tahmine bıraksalar ya da salt olanaklar ileri sürmeye kalkışsalar, gerçekte tarihi şiirleştirme ya da romantikleştirme günahına kapı açtıklarına işaret eder: kanıtın kanıtladığı şeyin ötesine geçerler ve kendilerini inanmak istedikleri şeye inanmaya bırakıp kendi kişisel duygularını dile getirirler. Gerçek tarihte salt olasıya ya da salt olanaklıya yer yoktur; gerçek tarihin tarihçinin ileri sürmesine izin verdiği şey, hepsi hepsi önündeki kanıtın onu ileri sürmeye zorladığı şeydir.

# V. BÖLÜM

# SONSÖZ

## 1. *İnsanın Doğası ile İnsanın Tarihi*

### (i) *İnsan doğasının bilimi*

Herşeyi bilmeyi arzulayan insan, kendini bilmeyi arzular. Bilmeyi arzuladığı tek şey (ona en ilginç gelen o olsa bile) kendisi değildir. Kendine ilişkin birtakım bilgileri yoksa, başka şeylere ilişkin bilgisi eksiktir: çünkü o şeyi bildiğini bilmeksizin birşeyi bilmek ancak bir yarı-bilmedir ve bildiğini bilmek kendini bilmektir. Kendinin bilgisi insan için, yalnız kendine yarasın diye değil, onsuz başka hiçbir bilginin eleştirel olarak doğrulanamayacağı ve güvenle temellendirilemeyeceği bir koşul olarak, önemli ve arzulanır birşeydir.

Kendinin bilgisi burada insanın beden yapısının, anatomisinin ve fizyolojisinin bilgisi demek değildir; duygudan, duyumdan ve heyecandan oluşan zihnine ilişkin bir bilgi de değildir; bilme yetilerine, düşüncesine ya da anlama yetisine, aklına ilişkin bir bilgidir. Böyle bir bilgiye nasıl ulaşılır? Hakkında ciddî ciddî düşünesiye, bu bize kolay bir iş gibi gelir; sonra da öyle zor gelir ki, olanaksız olduğunu düşünmeye yelteniriz. Hattâ kimileri, işi başka şeyleri bilmek olan zihnin sırf bu nedenle kendini bilme gücü bulunmadığını ileri sürerek, bu yeltenişe uslamlama yoluyla destek olmuşlardır. Ama bu açık bir sofistliktir: önce zihnin yapısının ne olduğunu söylüyorsunuz, sonra da yapısı öyle olduğu için kimsenin onu bilemeyeceğini söylüyorsunuz. Gerçekte, bu uslamlama zihni incelemekte belli bir

denenmiş yöntemin işlemediğini kabul etmekten ve bir başka yöntemin olanaklılığını görememekten gelen bir umutsuzluk ifadesidir.

Zihnimizin yapısını anlamaya koyulduğumuzda, çevremizdeki dünyayı anlamaya çalışırken izlediğimiz yolun aynısını izlemek oldukça elverişli bir öneri gibi görünüyor. Doğa dünyasını incelerken, varolan ve olmaya devam eden tek tek şeylerle, tek tek olaylarla tanışarak işe başlarız; sonra bunların genel tipler içerisine girdiklerini, bu genel tiplerin de biribiri ile ilişkili olduğunu görerek onları anlamaya girişiriz. Bu iç ilişkilere doğa yasaları adını veririz ve bu yasaları belirleyerek uygun düştükleri şeyleri, olayları anlarız. Zihni anlama sorununa, galiba, aynı yöntem uygulanabilir: Gelin kendi zihnimizin ve başkalarının zihinlerinin belirli koşullar altında nasıl davrandığını olabildiğince dikkatle gözleyerek işe başlayalım; sonra da zihinsel dünyanın bu olgularıyla tanışmış olarak, onları yöneten yasaları ortaya koymaya çalışalım.

İşte ilkeleri ve yöntemleri doğa bilimlerinde kullanılanlara benzetilerek tasarlanan bir "insan doğası bilimi" önerisi. Bu, özellikle onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, doğa biliminin ilkeleri ile yöntemlerinin daha yeni olgunlaştığı ve fizik dünyanın soruşturulmasına utkulu bir biçimde uygulanmakta olduğu bir sırada ortaya konmuş eski bir öneridir. Locke "insanı duyarlı varlıkların geri kalanı üstüne yerleştiren ve ona ötekiler karşısında her türlü üstünlüğü ve egemenliği veren" şu anlama yetisini soruşturmayı üstlendiğinde, tasarısının yeniliği insan zihnine ilişkin bir bilgi istemesinde değil, o bilgiyi doğa biliminkilere benzer yöntemlerle edinme çabasındadır: gözlenmiş olguların toplanması ve bunların sınıflayıcı şemalar halinde düzenlenmesi. Kendisinin yöntemini "tarihsel, yalın bir yöntem" diye tanımlayışı belki belirsiz; ama izleyicisi Hume, insan doğası bilimince izlenecek yöntemin kendi düşündüğü fizik biliminin yöntemiyle aynı olduğunu açık kılma derdindeydi: o yöntemin "tek sağlam temelinin deneyde ve gözlemde bulunması gerekir" diye yazıyordu. Reid, *İnquiry into the Human Mind* 'ında, denebilirse daha da açıktı. "Beden hakkında ne biliyorsak anatomik çözümleme ve gözlem sayesindedir, zihnin güçlerini ve ilkelerini keşfedebilmemiz de onun anatomisini gerektirir.""İnsan zihninin felsefesi" konusundaki tüm İngiliz ve İskoç geleneği de bu öncülerle doğmuştur.

Kant bile özü bakımından farklı bir görüş taşımıyordu. Anlama yetisine ilişkin kendi incelemesinin deneysel bir incelemeden daha fazla birşey olduğunu kesin kesin ileri sürüyordu; tanıtlayıcı bir bilim olması gerekiyor-

du; ama o zaman doğa bilimi konusunda da aynı görüşteydi; çünkü, Kant'a göre, o da kendinde *a priori* ya da tanıtlayıcı bir öğe taşıyordu ve salt deneye dayalı değildi.

Açıktır ki, böyle bir insan doğası bilimi hakikate azıcık olsun yaklaşabilseydi, son derece önemli sonuçlar bekleyebilirdi. Örneğin, ahlâkî ve siyasal yaşam sorunlarına uygulandığında, bunun sonuçları, onyedinci yüzyıl fiziğinin onsekizinci yüzyılda mekanik sanatlara uygulanmasının sonuçlarından kesinlikle daha az hayranlık verici olmayacaktır. Destekleyicileri bunu tam olarak kavramışlardı. Locke onun sayesinde "kavrayışını aşan şeylere burnunu sokarken daha sakınımlı olması; yuları çekilince durması, incelendiğinde bizim yeteneklerimizin erimini aştığı anlaşılan bu şeyleri bilmeden sessiz sessiz oturması için, işgüzar insan aklını" yola getirebileceğini düşünüyordu. Aynı zamanda, anlama yetimizin güçlerinin "şu durumdaki" gereksinimlerimiz için yeterli olduğuna, "bu dünyada rahat yaşamak için" gereksindiğimiz her bilgiyi ve "daha iyi bir yaşama götüren yolu" bize verebileceğine inanmıştı. "Bu sınırların farkına varabilirsek [sonuca varıyor], bu yolla, insanın bu dünyadaki haline girmiş akıllı bir yaratık, onlarla ilgili kanılarına ve eylemlerine egemen olabilir, olması gerekir, kimi başka şeylerin bilgimiz dışında kalmasını dert etmemize gerek olmaz."

Hume daha da gözüpektir. "Bütün bilimlerin insan yapısıyla az çok bir ilişkisi olduğu açıktır...." diye yazar, "çünkü insanların kavrayışı altında bulunurlar ve onların güçlerine, yetilerine bağlıdırlar. Tümüyle insanın anlama yetisinin erimi ve gücüyle haberdar olduğumuz bu bilimlerde ne değişiklikler, ne düzeltmeler yapabileceğimizi söylemek olanaksız." Ahlâk, siyaset gibi doğrudan doğruya insan doğasıyla ilgili bilimlerde ise, hayırlı bir devrimden yana umutları görece daha büyüktür. "Bunun için, insan doğasının ilkelerini açıkladığımızı ileri sürerken, aslında hemen hemen tümüyle yeni bir temel üzerine kurulmuş tam bir bilimler dizgesini, üzerine güvenle basabileceğimiz tek dizgeyi ileri sürüyoruz." Kant, kendi yeni biliminin felsefe okullarının bütün tartışmalarını sona erdireceğini, bütün metafizik sorunlarını bir kerede ve hepten çözmeyi olanaklı kılacağını söylerken, bütün o alışılmış sakınımlılığına karşın, Hume'dan daha az iddialı değildi.

Bu umutların çoğunun gerçekleşmediğini, insan doğası biliminin, Locke'dan günümüze dek, anlama yetisinin ne olduğunu anlama ve böylece insan zihnine kendisi hakkında bilgi verme sorununu çözmekte başarılı olamadığını kabul ediyorsak, o insanların gerçekten başardıkları şeyin değerini az

göstermek anlamına gelmemeli bu. John Grote gibi sağgörülü bir eleştirmenin, "insan zihninin felsefesini" düşüncenin kaçıp kurtulması gereken umutsuz bir iş diye görmek zorunda kalması, bu felsefenin nesneleriyle duygudaşlık kuramamasından ötürü değildi.

Bu başarısızlığın nedeni neydi? Kimileri, bu işe girişmek daha baştan hataydı da ondan diyebilir: zihin kendini bilemez. Bu itirazı daha önce gözden geçirmiştik. Ötekiler, dikkate değer olarak psikolojinin temsilcileri, bu düşünürlerin biliminin yeterince bilimsel olmadığını söyleyeceklerdir: psikoloji henüz çocukluğunu yaşıyordu. Ama aynı insanlardan bu ilk öğrencilerin beklediği kılgın sonuçları hemen ortaya koymalarını istesek, psikolojinin daha çocukluğunu yaşadığını söyleyerek özür dilerler. Burada kendilerine ve bilimlerine haksızlık ettiklerini sanıyorum. Bilimlerine gerçekte dolduramayacağı bir yer isteyerek, onun kendi alanında yaptığı ve yapmakta olduğu işi küçümsüyorlar. O alanın ne olduğunu sonuçta söyleyeceğim.

Geriye üçüncü bir açıklama kalıyor: "insan doğasının biliminin", yöntemi doğa bilimlerine benzetilip çarpıtıldığı için işlemediği. Doğrusunun da bu olduğunu sanıyorum.

Yeni doğan fizik biliminin egemen olduğu onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, şu ölümsüz kendinin bilgisi sorununun bir insan doğası bilimi kurma sorunu olarak biçimlenmesi kuşkusuz kaçınılmazdı. İnsanı araştırma alanını gözden geçiren herhangi biri için, fiziğin kendi nesnesini araştırmanın doğru yöntemini keşfetmiş bir soruşturma tipi olarak öne çıktığı açıktı, bu yöntemi her türlü soruna yayma denemesi yapılması da haklıydı. Ama o zamandan beri uygarlığımızın düşünsel havasında büyük bir değişiklik oldu. Bu değişiklikteki baskın öğe, kimya ile biyoloji gibi başka doğa bilimlerinin gelişmesi, o zamandan beri elektrik hakkında daha çok şey bilmeye başlayan fiziğin kendisinin biçim değiştirmesi ya da bütün bu yeni görüşlerin imalâta ve sanayiye giderek artan bir biçimde uygulanması -bunlar önemli idiyseler de- değildi; çünkü bunlar, ilkece onyedinci yüzyıl fiziğinde örtük olarak önceden görülmüş olmayan hiçbirşey yapmadılar. Üç yüzyıl öncesininkiyle karşılaştırıldığında, günümüz düşüncesinde gerçekten yeni olan öğe, tarihin doğuşudur. Fizik için çok şey yapan aynı Descartesçı ruhun, daha onyedinci yüzyıl bitmeden tarihte eleştirel yöntemin temellerini zaten atmış olduğu

doğrudur (1); ama alanı, bütünlüğü içerisinde insanın geçmişi olan, yöntemi ise, eleştirel olarak çözümlenip yorumlanmış yazılı olmayan belgelere dayanarak o geçmişi yeniden kurmak olan hem eleştirel hem yapıcı bir inceleme olarak modern tarih anlayışı, ondokuzuncu yüzyıla dek oluşmamıştı, hâlâ da bütün içermeleri ile birlikte tam olarak ortaya çıkmış değildir. Böylece, günümüz dünyasında tarih Locke'un çağında fiziğin tuttuğu yere benzer bir yer tutar: düşüncenin yeni kurulmuş, olanakları henüz tam olarak keşfedilmemiş, özel ve özerk bir biçimi diye kabul edilir. Tıpkı onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda fiziğin kendi alanındaki başarısına bakıp bütün gerçekliğin fiziksel olduğunu savunan maddecilerin bulunması gibi, tarihin başarısı da, bizimkilerden kimini, tarihin yöntemlerinin her türlü bilgi sorununa uygulanabileceğini, başka deyişle, her türlü gerçekliğin tarihsel olduğunu öne sürmeye götürmüştür.

Bunun bir hata olduğuna inanıyorum. Bunu ileri sürenlerin onyedinci yüzyılda maddecilerin yaptığıyla aynı hatayı yaptığını sanıyorum. Ama inanıyorum ve bu denemede göstermeye çalışacağım ki, söylediklerinde en az bir doğruluk payı var.Benim destekleyeceğim sav, insan doğası biliminin zihnin kendisini anlama konusunda -doğa bilimi benzeşimiyle yanlışlanmış- yanlış bir girişim olduğu ve doğayı araştırmanın doğru yolunun bilimsel yöntemlerden, zihni araştırmanın doğru yolunun da tarihin yöntemlerinden geçtiğidir. İnsan doğası bilimince yapılması gereken işin gerçekte tarihle yapıldığını ve ancak onunla yapılabileceğini; insan doğası biliminin tarih olma savında olduğunu, Locke'un böyle bir soruşturma için doğru yöntem tarihsel, yalın yöntemdir derken (söylediği şeyi pek az anlamış olsa da) haklı olduğunu iddia edeceğim.

(1) "Tarihsel eleştiri onyedinci yüzyılda Descartes felsefesiyle aynı düşünsel akımdan doğmuştur." E. Bréhier, *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), s.160.

## (ii) *Tarihsel düşüncenin alanı* (1)

Herşeyin tarihselliğini ileri sürerek, her türlü bilgiyi tarihsel bilgi içerisinde çözeltecek olanlara karşı, tarihsel bilginin kendi alanının sınırını çizmeye girişerek işe başlamalıyım. Onların savundukları düşünce aşağı yukarı şu:

Tarihsel araştırmanın yöntemleri, kuşkusuz, insan işlerinin tarihine, uygulanarak geliştirilmiştir: ama uygulanabilirliklerinin sınırı bu mudur? Bundan önce zaten önemli genişlemelere uğramışlardı: örneğin, bir zamanlar tarihçiler eleştirel yorumlama yöntemlerini anlatı malzemesi içeren yazılı kaynaklara uygulamakla yetinmişlerdi yalnızca; onları arkeolojinin sağladığı yazılı olmayan verilere uygulamayı öğrendiklerinde, bu yeni birşey oldu. Tüm doğa dünyasını tarihçinin ağı içerisine toplamak, benzer değil ama, çok daha devrimci bir genişletme olmaz mı? Başka deyişle, doğa süreçleri gerçekte tarihsel süreçler değil mi, doğa varlığı tarihsel bir varlık değil mi?

Herakleitos ile Platon'un çağından beri, doğal şeylerin, insanî şeyler kadar, sürekli değişme içerisinde olduğu ve tüm doğa dünyasının bir "süreç" ya da "oluş" dünyası olduğu yollu sıradan bir düşünce vardır. Ama şeylerin tarihselliğiyle kastedilen bu değildir; çünkü değişme ile tarih hiç de aynı değildir. Bu eski yerleşik anlayışa göre, doğal şeylerin özgül biçimleri duragan tiplerin değişmez bir dökümünü oluşturur ve doğa süreci bu biçimlerin örneklerinin (ya da örneksilerinin, olmuşlarına yakın şeylerin) görünüp yeniden kaybolduğu bir süreçtir. Şimdi, tarihsel araştırmanın onsekizinci yüzyılla açıkça kanıtladığı gibi, insan işlerinde özgül biçimlerin böyle duragan bir dökümü yoktur. Oluş süreci o zaman zaten biçimlerin yalnızca örneklerini ya da örneksilerini değil, kendilerini içeren birşey diye kabul ediliyordu. Platon ile

(1) Bu kısımdaki tartışmada Bay Alexandre'ın daha önce anılan *Philosophy and History* cildindeki "The Historicity of Things" adlı hayranlık verici denemesine çok şey borçluyum. Onun ana savını yalanlıyormuş gibi görünüyorsam, bu, onun uslamlamasıyla ya da bir parçasıyla uyuşmadığımdan değil, sırf 'tarihsellik' sözcüğüyle onun söylemek istediğinden daha fazlasını söylemek istediğim için. Ona göre, dünyanın "bir olaylar dünyası" olduğunu söylemek, dünyanın ve onun içerisindeki herşeyin tarihsel olduğunu söylemektir. Benim içinse, ikisi hiç aynı şey değil.

Aristoteles'in siyasal felsefesi aslında kent-devletlerin gelip gittiğini, ama kent-devlet tasarımının, insan aklının -gerçekte akıllı olduğu ölçüde- gerçekleşmesi için uğraştığı toplumsal ve siyasal biçim olarak, hep durduğunu öğretir. Modern görüşlere göre, kent-devletin kendisi Miletos ya da Sybaris kadar geçici birşeydir. Öncesiz-sonrasız bir ülkü değildir, yalnızca eski Yunanlıların siyasal ülküsüdür. Onlardan önce başka uygarlıkların başka siyasal ülküleri olmuştu; insanlık tarihi de yalnızca bu ülkülerin gerçekleştiği ya da kısmen gerçekleştiği tek tek durumlarda değil, ülkülerin kendilerinde de bir değişme gösterir. İnsanın örgütlenişinin özgül tipleri, kent-devlet, feodal sistem, temsilî hükümet, kapitalist sanayi birtakım tarihsel çağların ıralayıcı özellikleridir.

Özgül biçimlerin bu geçiciliğinin, ilkin insan yaşamının bir özelliği olduğu düşünülmüştür. Hegel doğanın tarihi olmadığını söylediğinde, insan örgütlenişinin özgül biçimleri zaman geçtikçe değişirken, doğal düzenleme biçimleri değişmez demek istiyordu. Doğanın özgül biçimlerinde daha yüksek daha alçak ayırımının bulunduğunu kabul eder Hegel; yüksek biçimler de alçağın üzerinde bir gelişmedir; ama bu gelişme zamansal değil, mantıksal bir gelişmedir, zamanda doğanın her tabakası aynı anda vardır (1). Ama bu doğa görüşü evrim öğretisiyle aşıldı. Biyoloji canlı organizmaların her biri ötekilerden sürekli olarak ayrı duran türlere bölünmediğine, ama kendi varolan özgül biçimlerini zaman içerisinde bir evrim süreciyle geliştirdiklerine karar verdi. Bu anlayış biyoloji alanıyla sınırlı da değildir. Jeolojide, fosillerin incelenmesi sırasında, aynı anda biribiriyle sıkı sıkıya ilişkili iki uygulaması görülmüştür. Bugün yıldızlar bile yaşlı ve genç diye betimlenebilen türlere bölünüyor; artık Dalton usûlü tasarlanmayan, Darwin öncesi biyolojinin canlı türleri gibi sonsuza dek ayrı duran öğeler olarak görülmeyen maddenin özgül biçimlerinin, benzer bir değişmeye konu olduğu düşünülüyor; öyle ki, şimdiki dünyamızın kimyasal oluşumu, çok farklı bir geçmişten çok farklı bir geleceğe götüren bir süreçte yalnızca bir aşama oluyor.

İçermeleri Bergson, Alexandre ve Whitehead gibi filozoflarca etkili bir biçimde işlenen bu evrimsel doğa anlayışı, ilk bakışta doğal süreç ile tarihsel süreç arasındaki ayırımı yok etmiş, doğayı tarih içerisinde çözeltmiş gibi görünebilir. Aynı çözeltimde bir adım daha atmak gerekseydi, Whitehead'in

(1) *Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie* 249, *Zusatz* (*Werke*, Glockner's edition, cilt IX, s.59).

doğal birşeyin niteliklerini kazanması zaman alır biçimindeki öğretisinin bu adımı atmaya hazırlanmış olduğu görülebilirdi. Tıpkı Aristoteles'in insan bir anda mutlu olamaz, mutluluğu elde etmek bir ömür sürer demesi gibi, Whitehead de bir hidrojen atomu olmanın zaman -o atomu ötekilerden ayıran devinimlerin kendine özgü ritmini tutturmak için gerekli zaman- aldığını, yani "bir anda doğa" diye birşey olmadığını ileri sürer.

Bu modern doğa görüşleri de, kuşkusuz "epey zaman alır". Ama tıpkı tarihin değişmeyle aynı şey olmaması gibi, ister evrim anlamına ister zaman alan bir varoluş anlamına gelsin, "süreklilik"le de aynı şey değildir. Bu görüşler doğa ile tarih arasında duran, ondokuzuncu yüzyıl başlarındaki düşünürlerin pek bilincinde oldukları uçurumu kesin olarak daraltmışlardır; ayırımı Hegel'de dile geldiği biçimde dile getirmeyi artık olanaksızlaştırmışlardır; ama uçurumun gerçekten kapatılıp kapatılmadığına, ayırımın kaldırılıp kaldırılmadığına karar vermek için, tarih anlayışına dönüp, ana çizgilerinde bu modern doğa anlayışıyla çakışıp çakışmadığını görmemiz gerekir.

Bu soruyu sıradan tarihçiye sorarsak, olumsuz yanıt verecektir. Ona göre, adına tarih denen her tarih insan işlerinin tarihidir. Geçmişin insan varlıklarının düşüncelerini dile getirdiği ya da açığa vurduğu belgelerin yorumuna dayanan özel tekniği, olduğu gibi doğal süreçlerin incelenmesine uygulanamaz; bu teknik ayrıntıları içerisinde ne denli gelişirse, oraya uygulanır olmaktan da o denli uzaklaşır. Arkeoloğun katmanlı bir yerleşime ilişkin yorumu ile jeoloğun taşıdıkları fosillerle birlikte kaya katmanlarına ilişkin yorumu arasında belli bir benzeşim vardır; ama fark da benzerlik kadar açıktır. Arkeoloğun kendi katmanlı kalıntılarını kullanışı, onları insanın amaçlarına hizmet eden ve böylece insanların kendi yaşamları hakkındaki belli bir düşünme biçimini dile getiren sanat eserleri olarak görmesine bağlıdır; arkeoloğun gözünde, fosillerini zaman dizileri içerisinde düzenleyen paleontolog bir tarihçi gibi değil, çok çok tarihimsi diye betimlenebilecek bir biçimde düşünen bir bilim adamı gibi çalışır ancak.

İncelenen öğretinin destekleyicileri, burada tarihçinin gerçekte aynı olan şeyler arasında keyfî bir ayırım yaptığını, tarih anlayışının da tekniğinin yeterince gelişmemesinden ötürü kısıtlı, felsefî olamayacak ölçüde dar bir anlayış olduğunu söyleyecektir. Kimi tarihçiler, donanımları sanat, bilim ya da iktisadî yaşam tarihini incelemeye uygun olmadığı için, tarihsel düşünce alanını hatalı bir biçimde siyaset tarihiyle sınırlamışlardır. Bundan ötürü, tarihçiler

neden tarihi insan işlerinin tarihiyle özdeşleştirmeyi adet haline getirmişlerdir? sorusunun sorulması gerekir. Bu soruyu yanıtlamak için, şu anda varolan tarihsel yöntemin özelliklerini gözden geçirmek yetmez, çünkü söz konusu soru, şu andaki yöntemin kendisine ait alanın tümünü kapsayıp kapsamadığıdır. Bu yöntemin çözmeye niyet ettiği sorunların genel yapısının ne olduğunu sormamız gerekir. Böyle yaptığımızda, tarihçinin kendine özgü sorununun doğa bilimi durumunda görülmeyen bir sorun olduğu ortaya çıkacaktır.

Tarihçi, geçmişteki bir olayı soruştururken, olayın içi ve dışı denebilecek şeyler arasında bir ayırım yapar. Olayın dışıyla, cisimler ya da onların devinimleri aracılığıyla betimlenebilen, ona ait herşeyi kastediyorum: Caesar'ın bir tarihte yanında birtakım insanlarla Rubicon denen ırmağı geçmesi ya da bir başka tarihte, kanının senato binasının zeminine dökülmesi. Olayın içiyle, ancak düşünce aracılığıyla betimlenebilicek birşeyi kastediyorum: Caesar'ın Cumhuriyet yasasına karşı çıkması ya da anayasa siyaseti konusunda kendisi ile katilleri arasındaki uyuşmazlık. Tarihçi hiçbir zaman ötekini dışlayıp bunların biriyle ilgilenmez. Salt olayları değil (salt olaydan yalnızca dışı olan, içi olmayan bir olayı kastediyorum) eylemleri de soruşturur, eylemse bir olayın içi ile dışının birliğidir. Rubicon'u geçişiyle yalnızca Cumhuriyet yasasıyla ilişkisi bakımından, Caesar'ın kanının dökülmesiyle yalnızca anayasa konusundaki çatışmayla ilişkisi bakımından ilgilenir. İşi bir olayın dışını keşfetmekle başlayabilir ama hiçbir zaman orada bitmez; olayın bir eylem olduğunu, asıl işinin kendini bu eylem içerisinde düşünmek, eylemcinin düşüncesini ayırt etmek olduğunu hiç aklından çıkarmaması gerekir.

Doğa durumunda, bir olayın içi ile dışı arasındaki bu ayırım görülmez. Doğa olayları salt olaylardır, bilim adamının düşüncesini izlemeye çalıştığı eylemcilerin eylemleri değil. Bilim adamının, tarihçi gibi, olayları yalnızca keşfetmenin ötesine geçmesi gerektiği doğrudur; ama gittikleri yön çok farklıdır. Bilim adamı, olayı bir eylem olarak görüp eylemcisinin düşüncesini yeniden keşfetmeye girişecek, olayın dışından içine sızacak yerde, olayın ötesine geçer, ötekilerle ilişkisini gözler ve böylece onu genel bir ifade ya da doğa yasası altına sokar. Bilim adamı için, doğa, gerçeklik bakımından eksik olması anlamında değil, onun akıllı gözlemine sunulmuş bir gösteri olması anlamında, hep ve yalnızca bir "görünüş"tür; oysa tarih olayları hiçbir zaman salt görünüşler değildir, tarihçinin içlerindeki düşünceyi ayırt etmek için, karşısından değil içerisinden baktığı şeylerdir.

Olayların içine böylece sızıp, dile getirdikleri düşünceyi ortaya çıkarmakla, tarihçi bilim adamının yapması gerekmeyen ve yapamayacağı birşey yapar. Bu anlamda tarihçinin işi bilim adamınınkinden daha karmaşıktır. Bir başka anlamda ise daha yalın: tarihçinin olayların nedenlerini ya da yasalarını ararken (tarihçi olmayı bırakmadan) bilim adamına öykünmesine gerek yoktur, öykünemez de. Bilim için, olay onu algılayarak keşfedilir, nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek zaten onu anlamaktır. Tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi daha fazla bir süreç yoktur. Tarihçi ne olup bittiğini bilince, neden olup bittiğini zaten bilir.

Bu, 'neden' sözcüğünün tarihte ille de yeri olmadığı anlamına gelmez; yalnızca orada özel bir anlamda kullanıldığı anlamına gelir. Bir bilim adamı "Turnusol kağıdı neden pembeleşiyor?" diye sorduğunda, "Turnusol kağıdı nelerden ötürü pembeleşiyor" demek ister. Bir tarihçi "Brutus Caesar'ı neden bıçakladı?" diye sorduğunda, "Brutus ne düşündü, onu Caesar'ı bıçaklama kararına vardıran ne?" demek ister. Onun için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir: bu da olaydan başka birşey değildir, olayın kendisinin içidir.

Dolayısıyla, doğa süreçleri salt olayların ardardalığı diye uygun bir biçimde betimlenebilir, ama tarih süreçleri öyle betimlenmez. Onlar salt olay süreçleri değil, düşünce süreçlerinden oluşan bir iç yanı bulunan eylem süreçleridir; tarihçinin aradığı şey de bu düşünce süreçleridir. Her tarih düşünce tarihidir.

Peki tarihçi keşfetmeye çalıştığı düşünceleri nasıl ayırt eder? Bunun yapılabilmesinin tek bir yolu var: onları kendi zihninde yeniden düşünmek. Felsefe tarihçisi, Platon'u okurken, Platon'un kendini birtakım sözlerle dile getirdiğinde ne düşündüğünü bilmeye çalışır. Bunu yapabilmesinin tek yolu onu kendi kendine düşünmesidir. Aslında sözleri "anlama"dan söz ederken demek istediğimiz budur. Julius Caesar'ın birtakım eylemlerine ilişkin bir açıklama sunan siyaset ya da savaş tarihçisi bu eylemleri anlamaya, yani Caesar'ın kafasındaki hangi düşüncelerin o eylemleri yapmasını belirlediğini keşfetmeye çalışır. Bu, Caesar'ın içerisinde bulunduğu durumu kendi kendine tasarlaması, Caesar'ın durum hakkında ve o durumla uğraşmanın olanaklı yolları hakkında ne düşündüğünü kendi kendine düşünmesi demektir. Düşünce ta-

rihi ve dolayısıyla her tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır.

Bu yeniden canlandırma ancak, sırasıyla Platon ve Caesar durumunda, tarihçinin zihninin bütün güçlerini, bütün felsefe ve siyaset bilgisini sorun üzerinde toplaması ölçüsünde gerçekleştirilir. Bu, kendini başkasının zihninin büyüsüne edilgin bir biçimde bırakmak değildir; etkin ve dolayısıyla eleştirel bir düşünme işidir. Tarihçi geçmiş düşünceyi yeniden canlandırmakla kalmaz, onu kendi bilgisinin bağlamında yeniden canlandırır ve dolayısıyla, yeniden canlandırırken, onu eleştirir, değeri hakkında kendi yargısını oluşturur, onda ayırt edebildiği hataları düzeltir. Tarihini izlediği düşüncenin bu eleştirimi, onun tarihini izlemekten sonra gelen ikincil birşey değildir. Tarihsel bilginin kendisinin vazgeçilmez bir koşuludur. Düşünce tarihi konusunda, tarihçinin, "doğru olup olmadığına" karar vermeyi bir başkasına bırakarak, yalnızca "şunun şunun ne düşündüğünü" belirlediğini sanmaktan daha büyük bir hata olamaz. Her düşünme eleştirel düşünmedir; dolayısıyla, geçmiş düşünceyi yeniden canlandıran düşünce, yeniden canlandırırken onları eleştirir.

Tarihçinin tarihsel bilgi alanını insan işleriyle sınırlamayı adet haline getirmesinin nedeni şimdi açık. Doğal bir süreç bir olaylar süreci, tarihsel bir süreç bir düşünceler sürecidir. İnsan, eylemlerini düşüncelerinin ifadeleri haline getirmek için düşünen ya da yeterince düşünen, yeterince açık düşünen tek hayvan diye görüldüğünden, tarihsel sürecin tek öznesi diye görülür. İnsanın düşünen tek hayvan olduğu inancı bâtıl inançtır; ama insanın herhangi bir başka hayvandan daha çok, daha sürekli ve etkili düşündüğü ve yapıp ettikleri salt güdü ve arzu yerine, genişçe ölçüde düşünceyle belirlenen tek hayvan olduğu inancı tarihçinin baş kuralını haklı göstermeye ola ki bol bol yeter.

Bundan her insan eyleminin tarihe konu olduğu sonucu çıkmaz; aslında tarihçiler de öyle olmadığı konusunda uyuşurlar. Ne ki, kendilerine tarihsel insan eylemleri ile tarihsel olmayan insan eylemleri arasında nasıl ayırım yapılacağı sorulduğunda, ne diyeceklerini şaşırırlar: biz şimdiki bakış açımızla bir yanıt önerebiliriz: insanın yapıp ettikleri, onun hayvansal doğası, güdüleri ve arzuları denebilecek şeyle belirlendiği sürece, tarihsel değildir; bu etkinlikler süreci doğal bir süreçtir. Bunun için, tarihçi insanların yiyip içmesiyle, uyumasıyla, sevişmesiyle ve böylece doğal arzularını doyurmasıyla ilgilenmez; bu arzuların gelenek ve ahlâkça onaylanacak biçimde doyum bulduğu bir çerçeve olarak, düşünceleriyle yarattıkları toplumsal adetlerle ilgilenir.

Sonuç olarak, evrim anlayışı değişmez bir özgül biçimler dizgesinin, sınırlar içerisinde bir değişme anlamındaki eski doğal süreç anlayışının yerine, bu biçimlerin kendilerinde bir değişme içeren yeni süreç anlayışını koyarak doğa tasarımımızda devrim yaptıysa da, doğal süreç tasarımını tarihsel süreç tasarımı ile kesinlikle özdeşleştirmemiştir; 'evrim' sözcüğünü tarihsel bir bağlamda kullanma ve parlamentonun ve benzeri şeylerin evriminden söz etme modası, bu çok eski olmayan moda, doğa biliminin tek doğru bilgi biçimi diye görüldüğü ve başka bilgi biçimlerinin, varlıklarını temelendirmek için, kendilerini o modele uydurmak zorunda hissetükleri bir çağda doğal olsa da, karışık düşünmenin sonucuydu ve daha fazla karışıklığa bir kaynaktı.

Doğa süreçlerinin yapıları bakımından eninde sonunda tarihsel olduğu yollu tek bir varsayım vardır: o da, bu süreçlerin gerçekte onların iç yanı olan bir düşünceyle belirlenmiş eylem süreçleri olduğudur.Bu demektir ki, doğal süreçler,ister Tanrının, ister meleksi ya da şeytansı sonlu akılların, ister bizim zihinlerimizin bedenlerimizde oturması gibi organik ya da organik olmayan doğa cisimlerinde oturan, az çok bizimkine benzer zihinlerin düşünceleri olsun, düşüncelerin ifadeleridir. Salt metafizik düşler bir yana, böyle bir varsayım, ancak doğa dünyasını daha iyi anlamaya götürüyorsa ciddîye alınmayı isteyebilir. Bununla birlikte, aslında bilim adamı haklı olarak "*Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse* "(*) diyebilir, teolog da Tanrının doğa dünyasındaki eyleminin sonlu insan aklının tarihsel yaşam koşullarındaki eylemine benzediği yollu bir düşünceden ürkecektir. En azından şu doğru ki, bilimsel ve tarihsel bilgimiz varoldukça, doğa dünyasını oluşturan olay süreçleri tarih dünyasını oluşturan düşünce süreçlerinden tür olarak tamamen farklı olur.

### (iii) *Zihin bilgisi olarak tarih*

Öyleyse tarih, çoğu kez yanlış olarak betimlendiği gibi, ardarda gelen olayların öyküsü ya da değişmenin açıklaması değildir. Doğa bilimcinin tersine, tarihçi böyle olaylarla hiç ilgilenmez. Düşüncelerin dışsal ifadeleri olan olaylarla ilgilenir yalnızca ve bunlarla da ancak düşünceleri dile getirdikleri sürece ilgilenir. Aslında, yalnız düşüncelerle ilgilenir; düşüncelerin olaylarda-

(*) Bu varsayıma ihtiyacım olmadı [Çev.]

ki dışsal ifadeleriyle ancak yeri gelince, peşine düştüğü düşünceleri açığa vuruyorlarsa ilgilenir.

Bu düşünceler, bir anlamda, zamanda olup biten olayların kendileridir kuşkusuz; ne ki, tarihçinin onları ayırt edebilmesinin tek yolu onları kendi kendine yeniden düşünmesi olduğundan, tarihçi için bunların hiç de zamanda olmadıkları yollu çok önemli bir başka anlamı var. Pythagoras'ın hipotenüsün karesine ilişkin keşfi bizim bugün kendi kendimize düşünebildiğimiz bir düşünce, matematik bilgisine kalıcı bir katkı oluşturan bir düşünceyse, Augustus'un, *proconsulare imperium* ile *tribunicia potestas* 'ın içeriklerini geliştirerek, Roma Cumhuriyet anayasası üzerine bir monarşinin aşılanabileceği yollu keşfi de aynı biçimde Roma tarihi öğrencisinin kendi kendine düşünebileceği bir düşünce, siyasal düşüncelere kalıcı bir katkıdır. Whitehead dik üçgene öncesiz-sonrasız bir nesne demekte haklıysa, aynı deyim Roma anayasası ile Augustus'un onda yaptığı değişikliğe de uygulanabilir. Bu bir öncesiz-sonrasız nesnedir, çünkü herhangi bir zamanda tarihsel düşünceyle kavranabilir; zaman, tıpkı üçgende bir fark yaratmaması gibi, bu konuda da hiçbir fark yaratmaz. Onu tarihsel kılan özellik zamanda olup bitmesi değil, soruşturduğumuz durumu yaratan aynı düşünceyi yeniden düşünmemizle bizce bilinmesi, böylece o durumu anlamaya başlamamızdır.

Tarihsel bilgi aklın geçmişte ne yaptığının bilgisidir ve aynı zamanda bunun yeniden yapılması, geçmiş edimlerin şimdide sürdürülmesidir. Dolayısıyla nesnesi salt bir nesne değil, onu bilen zihnin dışında birşeydir; ancak bilen zihin onu yeniden canlandırdığı, bunu yaparken de kendini bildiği ölçüde bilinebilen bir düşünce etkinliğidir. Tarihçi için, tarihini incelediği etkinlikler seyredilecek gösteriler değil, kendi zihninde, içeriden yaşanacak yaşantılardır. Sırf aynı zamanda öznel etkinlikler ya da kendi kendisinin etkinlikleri olduğu içindir ki, tarihçi için nesnel ya da bilindik etkinliklerdir.

O zaman, denebilir ki, tarihsel soruşturma tarihçinin gözleri önüne kendi zihninin güçlerini serer. Tarihsel olarak bilebildiği herşey kendi kendine düşünebildiği düşünceler olduğundan, onları bilmesi zihninin bu biçimde düşünebildiğini (ya da sırf onları inceleme çabası sayesinde düşünebilir olmuştur) gösterir kendisine. Tersinden bakarsak, ne zaman birtakım tarihsel sorunları anlaşılmaz bulsa, kendi zihninin bir kısıtlılığını keşfetmiştir; düşünemediği ya da artık düşünemediği, henüz düşünemediği birtakım şeyler olduğunu keşfetmiştir. Birtakım tarihçiler, kimi kez tüm tarihçi kuşakları, tarihin birtakım dönemlerinde hiçbirşeyi anlaşılır bulmazlar ve onlara karanlık

çağ adını verirler; ama böyle sözler, onları kullanan kişiler hakkında bize epeyce şey söylese de, yani onların yaşamlarına temel olan düşünceleri yeniden düşünemediklerini söylese de, o çağların kendisi hakkında hiçbirşey söylemez. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* denmiştir; doğrudur da, ama her zaman kabul edilmeyen bir anlamda. Sanık kürsüsünde duran, tarihçinin kendisidir ve kendi zihninin sağlamlığı ile zayıflığını, erdemleri ile ayıplarını açığa vurur.

Ne ki, tarihsel bilgi yalnız uzak geçmişle ilgili değildir. Hammurabi'nin ya da Solon'un düşüncesini tarihsel düşünme yoluyla yeniden düşünebiliyor, böylece yeniden keşfedebiliyorsak, bize mektup yazan bir dostun ya da caddeden geçen bir yabancının düşüncesini de aynı biçimde keşfedebiliriz. Tarihçinin bir kişi, soruşturmasının öznesinin bir başka kişi olması da zorunlu değildir. On yıl önce ne düşündüğümü, o zaman yazdıklarımı okuyarak ya da beş dakika önce ne düşündüğümü, o zaman yaptığım, ne yaptığımı farkettiğimde beni şaşırtan bir eylem üzerine düşünerek, ancak tarihsel düşünme yoluyla keşfedebilirim. Bu anlamda, her zihin bilgisi tarihseldir. Kendi zihnimi bilebilmemin tek yolu şu ya da bu zihinsel edimi gerçekleştirmem, sonra da gerçekleştirdiğim edimin ne olduğuna bakmamdır. Belli bir konu hakkında ne düşündüğümü bilmek istersem, düşüncelerimi kağıt üzerinde ya da bir başka biçimde düzene sokmaya çalışırım; sonra da, onları böylece düzenlemiş ve dile getirmiş olarak, sonucu bir tarihsel belge gibi inceleyebilir, bir parça düşündüğümde düşüncelerimin ne olduğunu görebilirim: bunlar beni doyurmazsa, bunu bir daha bir daha yapabilirim. Zihnimin henüz açığa çıkmamış ne gibi güçleri olduğunu, örneğin şiir yazıp yazamayacağımı bilmek istersem, bir tane yazmaya çalışmam, beni ve başkalarını gerçekten etkileyip etkilemediğini görmem gerekir. Umduğum kadar iyi ya da korktuğum kadar kötü bir insan olup olmadığımı bilmek istersem, yaptığım eylemleri incelemem ve gerçekte ne olduklarını anlamam ya da gidip kimi yeni eylemlerde bulunmam, sonra da onları incelemem gerek. Bütün bu soruşturmalar tarihseldir. Olup bitmiş olguları, düşünüp dile getirdiğim düşünceleri, yaptığım eylemleri incelemeyle yürür bu soruşturmalar. Daha yeni başladığım ve hâlâ yapmakta olduğum şeyler konusunda henüz hiçbir yargı verilemez.

Bir başkasının zihnini ya da bir topluluğun, bir çağın ortaklaşa zihnini (tam olarak ne anlama geliyorsa, o) bilebilmenin tek yolu da aynı tarihsel yöntemdir. Victoria çağının zihnini ya da İngiliz siyasal ruhunu incelemek, Victoria çağı düşüncesinin ya da İngiliz siyasal etkinliğinin tarihini incele-

mekten başka birşey değildir. Burada dönüp Locke'a ve onun "tarihsel, yalın yöntemine" geliyoruz. Zihin kendi yapısını ortaya koymakla kalmaz, düşünüp eylemekle, bireysel düşünceleri dile getiren bireysel eylemleri yapmakla, hem genel anlamda zihin olarak hem de bu özel yeti ve yetenekleri taşıyan özel zihin çeşidi olarak, yapısını kullanır ve ona hükmeder. Tarihsel düşünme bu eylemlerde dile gelmiş bu düşüncelerin ortaya çıkarılma yolu ise, Locke'un ifadesinin doğruyu vurguladığı, tarihsel bilginin de insan zihninin kendisi hakkında edinebileceği tek bilgi olduğu görülecektir. İnsan doğasının ya da insan zihninin bilimi denen bilim tarih içerisinde çözelir gider.

Elbette, bunu söylerken tarihten onun verebileceğinden fazlasını istediğim düşünülecektir (böyle düşünenler beni buraya kadar izleme sabrını gösterdilerse). Ardarda gelen olayların bir öyküsü ya da bir değişmeler gösterisi biçimindeki yanlış tarih görüşü, son yıllarda, özellikle bu ülkede öylesine sık, öylesine güvenle öğretilmiştir ki, sözcüğün asıl anlamı tarihsel sürecin doğal sürece benzetilmesiyle uçup gitmiştir. Boşu boşuna da olsa, bu kaynaktan doğan yanlış anlamalara karşı çıkmak zorundayım. Ne ki, bir zihin biliminin tarih içerisinde çözeltilmesinin, onun çoğu kez ileri sürdüğü ve sanırım, yanlış olarak ileri sürdüğü şeyi reddetmek demek olan bir anlamı var ki, bunu kabul etmem gerek. Zihin bilimcisi, çıkardığı sonuçların evrensel, dolayısıyla değiştirilemez doğruluğuna inandığından, zihin hakkında yaptığı açıklamanın, zihnin tarihindeki bütün gelecek aşamaları için de geçerli olduğunu düşünür: biliminin, zihnin yalnızca geçmişte ve şimdi ne olduğunu değil, bundan sonra da ne olacağını gösterdiğini düşünür. Tarihçiye peygamberlik bahşedilmemiştir, bunu da bilir; dolayısıyla, tarihsel zihin incelemesi ne insan düşüncesinin gelecekteki gelişmelerini önceden söyleyebilir ne de onlara yasa koyabilir; bu gelişmelerin -hangi yönde olduğunu söyleyemesek de- başlangıç noktası olarak şimdiden yola çıkması gerekiyorsa, o başka. Geleceğin bütün tarihinin uyması gereken bir çatı kurma, geleceğin kapılarını kapatma ve şeylerin doğasından gelmeyen (bu çeşit sınırlamalar gerçektir ve kolayca kabul edilir), zihnin kendisinin varsaydığı yasalardan gelen sınırlamalarla gelecek kuşakların elini kolunu bağlama iddiası, insan doğası biliminin taşıdığı hatalar arasında, öyle ufak bir hata değildir.

Bir başka tür itiraz var ki, daha uzun irdelemeyi hak ediyor. Zihnin tarihsel bilginin asıl ve tek nesnesi olduğu kabul edilmiş olabilir; ama hâlâ, tarihsel bilginin zihnin bilinebilmesinin tek yolu olmadığı ileri sürülecektir. Zihni bilmenin iki yolu arasında bir ayırım olabilir. Tarihsel düşünce zihni

belirli durumlarda belirli biçimlerde eyleyen birşey olarak inceler. Zihni incelemenin bir başka yolu, belli bir durumdan ya da belli bir eylemden soyutlayarak, genel özelliklerini soruşturmak gibi bir yolu olamaz mı? Olabilseydi, tarihsel bir zihin bilgisine karşıt olarak, bilimsel bir zihin bilgisi olurdu bu: tarih değil, zihin bilimi, psikoloji ya da zihin felsefesi.

Böyle bir zihin biliminin tarihten ayrılması gerekiyorsa, ikisi arasındaki ilişkinin nasıl tasarlanması gerekir? Bana öyle geliyor ki, bu ilişkiye değgin iki olanaklı almaşık görüş var.

Onu tasarlamanın bir yolu zihnin ne olduğu ile ne yaptığı arasında bir ayırım yapmak, ne yaptığının, tek tek eylemlerinin incelenmesini tarihe bırakıp, ne olduğunun incelenmesini zihin bilimine ayırmak olacaktır. Bilindik bir ayırımı kullanırsak, zihnin işlevleri yapısına bağlıdır ve tarihte açığa çıkmış işlevlerinin ya da tek tek etkinliklerinin ardında, bu işlevleri belirleyen ve tarihle değil, bir başka düşünce çeşidiyle incelenmesi gereken bir yapı yatar.

Bununla birlikte, bu anlayış çok karışıktır. Bir makine söz konusu olduğunda, yapıyı işlevden ayırır, berikini ötekine bağlı düşünürüz. Ne ki, bunu sırf makineyi çalışırken de dururken de eşit olarak algılayabildiğimiz için yapabilir, dolayısıyla onu her iki durumda farksız bir biçimde inceleyebiliriz. Ama bir zihin incelemesi, onun etkinliklerinin incelenmesidir; mutlak olarak durgun bir zihin düşünmeye çalışırsak, şunu kabul etmemiz gerekir ki, böyle birşey varolsa bile (bu çok kuşkulu), en azından biz onu inceleyemeyecek durumda oluruz. Psikologlar zihinsel düzeneklerden söz ederler; ama yapılardan değil, işlevlerden söz ederler. Bu düzenek denen şeyleri işlerken gözleyebildiklerini söylemeye kalkmazlar. Başlangıçtaki ayırıma daha yakından bakarsak, hiç de söylüyormuş gibi göründüğü şeyi söylemediğini görürüz. Bir makine söz konusu olduğunda, işlev dediğimiz şey, gerçekte yalnızca makinenin tüm işleyişinin yapımcısının ya da kullanıcısının amacına hizmet eden yanıdır. Bisikletler bisiklet olsun diye değil, insanlar bir biçimde gezebilsinler diye yapılmıştır. Bu amaca bakıldığında, bir bisiklet ancak birisi ona bindiği zaman işler. Ama bir köşede duran bir bisiklet işlemekten kesilmez: parçaları etkin halde değildir, belli bir düzen içerisinde birarada durmaya devam ederler. Yapısını koruma dediğimiz şey, bu birarada durma işlevinden başka birşey değildir. Bu anlamda, yapı denen her ne ise, gerçekte bir işleme biçimidir. Başka bir anlamda, zihnin, kendisini zihin yapan bu etkinlikleri gerçekleştiren bir zihin olması dışında, hiçbir işlevi yok-

tur; ne kendi için ne bir başkası için hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla, Hume "ruhsal töz" diye birşey olmadığını, zihinden ayrı, onun yaptıklarının ardında yatan hiçbirşey olmadığını ileri sürerken haklıydı.

Bu tasarım, Comte'un ünlü ayırımını kullanırsak, tarihsel etkinliğin olguları ardında yatan bilinmez bir töz anlayışına dayalı "metafizik" bir zihin bilimi tasarımı olur; almaşık tasarım, bu olguların kendileri arasındaki benzerlikler ya da tekbiçimlilikler anlayışına dayalı "pozitif" tasarım olacaktır. Bu tasarıma göre, zihin biliminin işi tarih içerisinde durmadan yinelenen etkinlik tiplerini ya da örüntülerini ortaya çıkarmaktır.

Böyle bir bilimin olanaklı olduğu kuşku götürmez. Ama ona ilişkin iki saptamada bulunmak gerek.

İlkin, böyle bir bilime doğa bilimi benzeşimine dayalı bir değer biçmek tümüyle yanlışa götürür. Doğa bilimindeki genellemenin değeri fizik bilimi verilerinin algıyla verilmesine dayanır, algılama ise anlama değildir. Dolayısıyla, doğa biliminin ham maddesi, gözlenen ama anlaşılmayan, algılanmış tekliği içerisinde bakıldığında kavranmaz olan "salt tekler"dir. Öyleyse, bu teklerin genel tipleri arasındaki ilişkilerde kavranabilir birşeyi keşfetmek, bilgide gerçek bir ilerlemedir. Kendi başına ne oldukları, bilim adamlarının bıkıp usanmadan bize hatırlattıkları gibi, bilinmeden kalır: ama hiç değilse içerisine girdikleri olgu örüntülerine ilişkin birşeyler bilebiliriz.

Tarihsel olgulardan genellemeler yapan bir bilim çok farklı bir durumdadır. Burada olguların veri olarak işe yaraması için önce tarihsel olarak bilinmesi gerekir; tarihsel bilgi ise algı değildir, olayın iç yanı olan düşüncenin ayırt edilmesidir. Tarihçi böyle bir olguyu genellenecek bir veri olarak zihin bilimcisine teslim etmeye hazır olduğunda, onu zaten bu biçimde içerisinden anlamıştır. Anlamadıysa, olgu daha hakkıyla "belirlenmeden", genellenecek bir veri olarak kullanılıyor demektir. Ama anladıysa, genelleme yapmak için hiçbir değeri kalmaz. Napoléon'un devrim Fransa'sında saygınlığını neden ve nasıl kazandığını tarihsel düşünme yoluyla zaten anlıyorsak, benzer şeylerin başka yerlerde de olduğu ifadesinin (doğru bile olsa) o süreci anlamamıza hiçbir katkısı olmaz. Böyle ifadelerin ancak belli bir olgu kendi başına anlaşılamadığı zaman değeri vardır.

Bundan ötürü, böyle bir bilimin değerli olduğu düşüncesi, bu bilimin üzerine kurulduğu "tarihsel verilerin", "bilinç fenomenlerinin" vb. yalnızca algılandığı ve tarihsel olarak bilinmediği yollu örtük ve yanlış bir sayıltıya dayanır. Böyle yalnızca algılanabildiklerini düşünmek, onları zihin diye değil,

doğa diye düşünmek demektir; dolayısıyla, bu tipten bilimler dizgeli bir biçimde zihni zihinlikten çıkarmaya, doğaya çevirmeye çalışırlar. Modern örnekleri; Spencer'in sözde tarihi -burada, Spencer'in "kültürler" dediği tekil tarih olguları, açıkça "tıpkı kır çiçekleri gibi görkemli bir amaçsızlıkla" gelişip yok olan doğa ürünleri diye tasarlanır- ile şimdi moda olan bir sürü psikoloji kuramıdır -bunlar da erdem ile ayıbı, bilgi ile yanılsamayı aynı biçimde tasarlarlar.

İkincileyin, böyle bir bilimin genellemelerinin nereye kadar geçerli olduğunu sorarsak, bu bilimin tarih alanına üstünlük sağlama iddiasının temelsiz olduğunu görürüz. Aynı türden zihinler aynı türden durumlara yerleştirildiği sürece, davranış tipleri kuşkusuz yinelenir. Bir feodal baronun ıralayıcı davranış-örüntüleri, feodal bir toplumda yaşayan feodal baronlar olduğu sürece, kuşkusuz pek değişmezdi. Ne ki, yapısı bir başka türden olan bir dünyada bunlar boşuna aranacaktır (meğer ki arayan, en gevşek, en düşsel benzeşimlerle yetinen bir araştırmacı olsun). Davranış-örüntülerinin değişmez olabilmesi için, belli türden durumları hep yeniden yaratan bir toplumsal düzenin varolması gerekir. Ama toplumsal düzenler tarihsel olgulardır ve hızlı ya da yavaş, kaçınılmaz değişmelere konu olurlar. Pozitif bir zihin bilimi elbette tekbiçimlilikler, yinelenmeler ortaya koyabilecektir, ama koyduğu yasaların olguların çıkarıldığı tarihsel dönem dışında geçerli olacağının hiçbir garantisi olamaz. Böyle bir bilim (klasik iktisat denen şey konusunda yakınlarda bize öğretildiği gibi) içerisinde oluştuğu tarihsel çağın birtakım ıralayıcı özelliklerini genel bir biçimde betimlemekten daha fazlasını yapamaz. Daha büyük bir olgu temeli bulmak için eski tarihe, modern antropolojiye güvenip daha geniş bir alana yayılarak bu sınırı aşmaya kalkarsa, yine de hiçbir zaman insanlık tarihindeki birtakım dönemlerin genelleştirilmiş bir betiminden daha fazlası olmayacaktır. *Hiçbir zaman tarihsel-olmayan bir zihin bilimi* olmayacaktır.

Öyleyse, böyle bir pozitif zihin bilimini tarih alanının üstüne yükselen, insan doğasının kalıcı ve değişmez yasalarını ortaya koyan bir bilim diye görmek, ancak tarihsel bir çağın geçici koşullarını insan yaşamının sürekli koşullarıyla karıştıran bir kişi için olanaklıdır. Onsekizinci yüzyıl insanlarının bu hatayı yapması kolaydı, çünkü onların tarihsel bakış açısı öyle dar, kendilerininkinden başka kültürlere ilişkin bilgileri öyle sınırlıydı ki, kendi günlerindeki bir batı Avrupalının düşünsel alışkanlıklarını, neşe içerisinde, Tanrının Adem'e ve onun tüm soyuna ihsan ettiği düşünsel yetilerle

özdeşleştirebiliyorlardı. Hume, insan doğasına ilişkin açıklamasında, gerçekte belli biçimlerde düşündüğümüzü gözlemenin ötesine hiçbir zaman geçmeye çalışmamış, 'biz' sözcüğü ile ne kastettiği sorununu tartışmadan bırakmıştı. Kant bile, "olgu sorununun" ötesine geçme ve "doğru sorununu" çözme girişiminde, elimizdeki türden bilimi elde edeceksek, böyle düşünmemiz gerektiğini gösteriyordu yalnızca. Deneyimin nasıl olanaklı olduğunu sorarken, deneyimden kendi çağının ve uygarlığının insanlarında bulunan deneyimi kasteder. Bunun farkında değildi elbette. Onun çağında kimse, düşünce tarihi üzerine, bir onsekizinci yüzyıl Avrupalısının bilimi ile deneyiminin başka insanların ve başka çağlarınkinden çok farklı, son derece özel tarihsel olgular olduğunu bilmeye yetecek kadar çalışma yapmamıştı. Tarihin gösterdiği şöyle dursun, insanların maymunluktan yeni çıktıkları günden bugüne dek çok farklı biçimlerde düşünmüş olmaları gerektiğini bile farketmiş değillerdi. Onsekizinci yüzyılda uğraşılan insan doğası bilimi tasarımı, insan türlerinin, bütün ötekiler gibi değişmez ıralayıcı özellikleri olan özel bir yaratık olduğuna hâlâ inanılan bir çağın tasarımıdır.

Modern düşüncenin ilkelerine göre, her türlü doğa gibi insan doğasını da evrime konu diye görmek gerektiğini belirtmekle, insan doğası bilimi tasarımının özündeki yanılgı giderilmiş olmaz. Aslında tasarımın böyle bir biçime sokulması olsa olsa daha kötü sonuçlara götürür. Evrim eninde sonunda doğal bir süreçtir, bir değişme sürecidir; böyle olduğu için de, belli bir biçimi yaratırken, bir başkasını ortadan kaldırır. Silür çağının tribolitleri biz de dahil bugünkü memelilerin atası olabilir; ama bir insan varlığı bir çeşit tespihböceği değildir. Doğal bir süreç içerisinde, geçmiş, yerini başkasının aldığı ölü bir geçmiştir. Şimdi diyelim ki, tarihsel insan düşüncesi süreci bu anlamda bir evrim süreciydi. Bundan şu çıkar ki, belli bir tarihsel dönemin ıralayıcı düşünme biçimleri insanların o zaman uymaları gereken, ama farklı zamanlarda, farklı zihinsel kalıplarla biçim kazanmış başkalarının hiç uyamadıkları düşünme biçimleridir. Bu doğru olsaydı, hakikat diye birşey olmazdı: tamamen Herbert Spencer'den alınmış çıkarıma göre, bizim bilgi saydığımız şey yalnızca günümüzün düşünce modasıdır, doğru değildir, olsa olsa varoluş savaşımımızda yararlıdır. Santayana da arihi "ölünün yaşamını yeniden yaşamaya ilişkin öğrenilmiş yanılsamayı" besleyen birşey, ancak "kendilerini bilmeyi beceremeyen ya da korkan, özünde sadakatsiz zihinlere"; "daha önce keşfedilmiş ya da elde edilmiş bir hakikati yeniden keşfetmeye" değil, yalnızca "insanların bir zamanlar böyle bir düşünceyle uğraşmış olma-

larına ilgi duyan kişilere" yaraşır bir konu diye suçlarken, düşünce tarihine ilişkin aynı evrimci görüşü ima etmektedir.

Bu görüşlerdeki ortak yanılgı, geçmişin yerini şimdiye bırakarak ölüp gittiği bir doğal süreç ile, geçmişin, tarihsel olarak bilindiği sürece, şimdide yaşadığı bir tarihsel sürecin biribirine karıştırılmasıdır. Modern matematik ile Yunanlıların matematiği arasındaki farkı pek iyi gören, her birinin kendi tarihsel çağının bir işlevi olduğunu bilen Oswald Spengler, tarihsel süreç ile doğal süreç arasındaki kendi yanlış özdeşleştirmesinden yola çıkıp, Yunan matematiğinin bizim için tuhaf olmakla kalmayıp anlaşılmaz olması gerektiğini doğru olarak ileri sürer. Ama gerçekte, Yunan matematiğini oldukça kolay anlamakla kalmıyoruz, bizimkinin de temelini oluşturuyor. Yunan matematiği adlarını ve tarihlerini verebileceğimiz kişilerin bir zamanlar uğraştığı bir matematiksel düşüncenin ölü geçmişi değil, bizim şimdiki matematiksel araştırmalarımızın yaşayan geçmişi, matematikle ilgilendiğimiz sürece elde bir olarak kullandığımız bir geçmiştir. Çünkü tarihsel geçmiş, doğal geçmişten farklı olarak, bizzat tarihsel düşünme edimiyle canlı kalmış, yaşayan bir geçmiştir, bir düşünme biçiminden ötekine giden tarihsel değişme ilkinin ölümü değildir, kendi tasarımlarının gelişmesinden ve eleştirisinden oluşan yeni bir bağlamla bütünleşmiş olarak yaşamını sürdürmesidir. Santayana, birçok başkaları gibi, önce yanlış bir biçimde tarihsel süreci doğal süreçle özdeşleştiriyor, sonra da tarihi, kendisinin yanlış olarak düşündüğü şey olmakla suçluyor. Spencer'in insan düşüncelerinin evrimine ilişkin kuramı ise hatayı en kaba biçimiyle temsil etmektedir.

İnsan başkalarının deneyiminden yararlanabilen bir hayvan diye tanımlanmıştır. Bedensel yaşamı konusunda bu hiç doğru olmaz: bir başkası yemek yiyince o da beslenmiş ya da bir başkası uyuyunca o da dinlenmiş olmaz. Ama zihinsel yaşamı bakımından doğrudur bu; bu yararın gerçekleşmesi de tarihsel bilgiyle olur. İnsan düşüncesinin ya da zihinsel etkinliğinin bütünü bir ortak mülktür ve zihnimizin yaptığı hemen hemen bütün işlemler, yapmayı onları daha önce yapmış olanlardan öğrendiğimiz işlemlerdir. Zihin ne yapıyorsa o olduğundan ve insan doğası -bu gerçek birşeyin adıysa- insan etkinliklerinin adından başka birşey olmadığından, belirli işlemleri yapabilmenin edinilmesi belirli bir insan doğasının edinilmesidir. Demek ki, tarihsel süreç, insanın mirasçısı olduğu geçmişi kendi düşüncesinde yeniden yaratarak kendisi için şu ya da bu çeşit insan doğasını yaratması sürecidir.

Bu miras bir doğal süreçle aktarılamaz. Sahip olmak için, ona sahip

olan zihince kavranması gerekir, tarihsel bilgi de ona sahip olmaya girişmemizin yoludur. Önce, özel türden bir süreç, tarihsel süreç yoktur, sonra bunu, yani tarihsel düşünceyi bilmenin özel bir yolu yoktur. Tarihsel sürecin kendisi bir düşünce sürecidir ve ancak onun parçaları olan zihinler kendilerini onun parçaları olarak bildikleri sürece vardır. Tarihsel düşünme yoluyla, kendinin bilgisi tarih olan zihin, tarihsel düşüncenin sahip olduğunu açığa vurduğu bu güçleri kendinde keşfeder, ama bu güçleri gücül halden gerçek bir hale getirir, onları gerçek varoluşa sokar.

Dolayısıyla, tarihsel süreç bir düşünce süreci olduğundan, onun gereği olarak, bu sürecin başlangıcında düşüncenin zaten varolması gerektiğini ve düşüncenin özünde ve kendinde ne olduğuna ilişkin bir açıklamanın tarihsel olmayan bir açıklama olması gerektiğini ileri sürmek safsata olacaktır. Tarih zihni gerektirmez; ancak hem tarihsel süreç içerisinde yaşadığı hem de kendini böyle yaşarken bildiği sürece zihin olan zihnin kendi yaşamıdır tarih.

İnsanın, bilinçli tarihsel yaşamı olmasından başka, ussal bir hayvan olması bakımından da yaratıkların geri kalanından farklı olduğu düşüncesi, yalnızca bir boşinançtır. İnsanlar ancak zaman zaman, zar zor ve kuşkulu bir biçimde ussaldırlar. Ussallıkları nicelik bakımından olduğu kadar nitelik bakımından da bir derece sorunudur: kimisi ötekilerden daha sıkça ussaldır, kimisi daha da yoğun bir biçimde ussaldır. Ama zar zor ve kuşkulu bir ussallığın insanlardan başka hayvanlarda da bulunduğu kesinlikle yadsınamaz. Zihinleri sıra ve güç bakımından en aşağı ilkellerinkinden daha aşağıda olabilir, ama aynı ölçütle, en aşağı ilkeller de uygar insanlardan daha aşağıdırlar ve uygar dediklerimiz de kendi aralarında ancak güç belâ ayrılırlar. İnsan-olmayan hayvanlarda bile tarihsel yaşam başlangıçları vardır: örneğin, içgüdüyle temizlenmeyen, bunu analarından öğrenen kedilerde. Eğitimin bu ilk adımları tarihsel bir kültürden özünde farklı birşey değildir.

Tarihsellik de bir derece sorunudur. İlkel toplumların tarihselliği, ussallığın bir birleşme noktası olduğu toplumların salt içgüdüsel yaşamlarından kolay kolay ayrılamaz. Düşünme fırsatları ve hakkında düşünülen şeyler daha sık ve toplum yaşamı için daha önemli hale gelince, daha önce düşünülmüş şeylerin tarihsel bilgisiyle korunmuş tarihsel düşünce mirası da daha hatırı sayılır hale gelir ve onun gelişmesiyle, kendine özgü bir ussal yaşamın gelişmesi başlar.

Öyleyse, düşünce, kendisi de tarihsel bilginin gereği olan bir tarihsel sürecin gereği değildir. Düşünce ancak tarihsel süreç içerisinde, düşünceler

süreci içerisinde varolur; ve ancak bu süreç bir düşünceler süreci olarak bilindiği sürece düşüncedir. Aklın kendinin bilgisi bir rastlantı değildir; onun özüne aittir. Bunun içindir ki, tarihsel bilgi bir lüks ya da daha önemli işlerden fırsat bulan bir zihnin salt eğlencesi değildir; yerine getirilmesi yalnızca belli bir akıl biçiminin ya da tipinin değil, aklın kendisinin kendini sürdürmesine temel olan bir ilk ödevdir.

### (iv) *Sonuçlar*

Savunmaya çalıştığım savlardan birkaç sonuç çıkarmak kalıyor geriye.

Önce tarihin kendisi hakkında. Modern tarihsel soruşturma yöntemleri ağabeylerinin, doğa bilimi yönteminin gölgesi altında olgunlaşmıştır; bir bakıma ondan yardım görmüş, bir bakıma engellenmişlerdir. Bütün bu deneme boyunca, tarihi ölü bir geçmişte yatan ardarda olayların, bilim adamının doğal olayları anladığı gibi, sınıflayarak ve böylece tanımlanan sınıflar arasındaki ilişkileri ortaya koyarak anlaşılacak olayların incelenmesi diye gören bir anlayışla, pozitivist tarih anlayışı, daha doğrusu yanlış anlayışı denebilecek anlayışla sürekli bir kavgaya girmek gerekti. Bu yanlış anlayış modern felsefî düşüncede tarihe ilişkin geçici bir hata değildir yalnızca, tarihsel düşüncenin kendisi için sürekli bir tehlikedir. Tarihçiler ona boyun eğdikleri ölçüde, asıl işlerini, eylemlerini inceledikleri eylemcilerin düşüncesine sızma işini ihmal eder, bu eylemlerin dış yanlarını, istatistiksel olarak incelenebilecek türden şeyleri belirlemekle yetinirler. İstatistiksel araştırma tarihçi için iyi bir hizmetçi ama kötü bir efendidir. Hakkında genellemeler yaptığı olguların ardındaki düşünceyi ortaya çıkaramadığı sürece, istatistiksel genellemeler yapmak ona hiçbir şey sağlamaz. Günümüzde tarihsel düşünce hemen her yerde pozitivist yanılgının ağından kendini kurtarıyor ve kendi içinde tarihin, tarihçinin zihninde geçmiş düşüncenin yeniden canlandırılması olduğunu kabul ediyor; ama bu kabulün bütün meyvaları alınacaksa, daha çok şey yapılması gerekiyor. Tarihsel süreç ile doğal süreci biribirine karıştırmadan doğan her türlü tarihsel yanılgı hâlâ geçerli. Yalnızca tarihsel kültür ve gelenek olgularını ırk ve soy gibi biyolojik işlevlerle karıştıran kaba yanılgılar değil, burada sayılması çok uzun sürecek araştırma yöntemlerini, tarihsel soruşturmanın düzenlenmesini etkileyen ince yanılgılar. Bu yanılgılar kökünden kazınasıya, asıl biçimini ve boyutunu daha yeni kazanan tarihsel düşüncenin insan doğası bilimi adına çok önceleri ortaya

atılmış iddiaları ne ölçüde yerine getirebileceğini göremeyiz.

İkincileyin, böyle bir bilim kurmaya yönelik geçmiş girişimler hakkında.

İnsan zihninin bilimleri denen bilimlerin pozitif işlevi, tamamen ya da kısmen (bilgi, ahlâk, siyaset, iktisat vb. kuramındakiler gibi çalışmaları kastediyorum) yanlış anlaşılmaya hep açık olmuştur. Bu bilimler, ülküsel olarak, hep varolmuş ve hep varolacak değişmez bir konunun, insan zihninin açıklamaları diye görülmüştür. Hiç de öyle olmadıklarını, yalnızca insan zihninin tarihindeki belli bir aşamada ulaştığı zenginliğin dökümleri olduklarını görmek, onlarla bir parça tanışıklığı gerektirir. Platon'un *Devlet* 'i değişmez siyasal yaşam ülküsünün değil, Platon'un ele alıp yeniden yorumladığı Yunan ülküsünün bir açıklamasıdır. Aristoteles'in *Etik* 'i öncesiz-sonrasız bir ahlâkı değil, Yunan çelebisinin ahlâkını betimler. Hobbes'un *Leviathan* 'ı onyedinci yüzyıl mutlakçılığının siyasal ülkülerini İngiliz biçimleriyle sergiler. Kant'ın etik kuramı Alman dindarlığının (*pietism* ) ahlâkî kanılarını dile getirir; onun *Saf Aklın Eleştirisi* Newton biliminin kavramları ile ilkelerini günün felsefî sorunlarıyla ilişkileri içerisinde çözümler. Bu sınırlamalar, sanki Platon'dan daha güçlü bir düşünür Yunan siyasal ortamından sıyrılıp çıkarmış gibi, sanki Aristoteles'in Hıristiyanlığın ya da modern dünyanın ahlâk anlayışlarını önceden görmesi gerekirmiş gibi, kusur diye görülür. Kusur olmak şöyle dursun, bunlar bir değer işaretidir; en iyi nitelikli yapıtlarda en açık biçimde görüleceklerdir. Nedeni de bu yapıtlarda yazarların bir insan zihni bilimi kurmaya girişildiği zaman yapılabilecek en iyi şeyi yapmalarıdır. İnsan zihninin onların zamanına rastlayan tarihsel gelişmesi içerisinde ulaştığı durumu sergiler.

O durumu aklamaya çalışırken bütün yapabilecekleri, onu mantıksal bir durum, tutarlı bir düşünceler bütünü olarak sergilemektir. Böyle bir aklamanın kısır olduğunu farkettiklerinde, bütünü kendi dışında bir şeyé dayandırmaya çalışırlar, başaramazlar ama, gerçekten yapmaları gerekir; çünkü tarihsel şimdi kendi geçmişini kendinde taşır, bütünün dayandığı gerçek temel, yani içerisinden çıktığı geçmiş, onun dışında değildir, içinde bulunur.

Bu dizgeler gelecek kuşaklar için değerliliğini sürdürüyorsa, tam tarihsel özelliklerine karşın değil, ondan ötürüdür. Bizim için, onlarda dile gelen düşünceler geçmişe ait düşüncelerdir; ama bu bir ölü geçmiş değildir; onu tarihsel olarak anlamakla, şimdiki düşüncemizin içerisine sokarız, onu geliştirip eleştirerek, bu mirası kendi ilerlememiz için kullanmayı olanaklı

kılarız.

Ne ki, şimdiki zamandaki zihinsel mülkiyetimizin salt bir dökümü, onları ne hakla kullandığımızı hiçbir zaman gösteremez. Bunu yapmanın tek bir yolu var: onları yalnızca betimlemek yerine çözümlemek ve düşüncenin tarihsel gelişmesi içerisinde nasıl oluşturulduklarını göstermek. Örneğin, Kant'ın nedenlilik gibi bir kategoriyi kullanışımızı temellendirmeye giriştiğinde yapmak istediği şey bir anlamda yapılabilir; ama böyle bir kategorinin kullanılabileceğini ve Newton'un bilimini elde edeceksek kullanılması gerektiğini kanıtlayarak salt kısır bir uslamlamaya götüren Kant'ın yöntemiyle yapılamaz; bilimsel düşüncenin tarihi içerisindeki araştırmayla yapılabilir. Kant'ın bütün gösterebildiği, onsekizinci yüzyıl bilim adamlarının bu kategori çerçevesinde düşündüğüydü; neden böyle düşündükleri sorusu nedenlilik tasarımının tarihini araştırarak yanıtlanabilir. Bundan daha fazlası gerekirse; tasarımın doğru olduğuna, insanların o biçimde düşünmekte haklı olduklarına bir kanıt gerekirse, şeylerin yapısında hiçbir zaman doyurulamayacak bir istekte bulunulmuş olur. Peki, bu ilkelere göre düşünmeye devam etmek ve biz çalışırken bunlara ilişkin yanıtlanamaz eleştirilerin doğup doğmayacağını görmek dışında, kendilerine dayanarak düşündüğümüz ilkelerin doğru olduğu konusunda kendimizi nasıl doyurabiliriz? Bilimin kavramlarını eleştirmek, bir yandan ilerleyip giderken, bilimin kendisinin işidir; bu eleştirinin bilgi kuramınca önceden görülmesini istemek böyle bir kuramın düşünce tarihini önceden görmesini istemektir.

Son olarak, psikoloji bilimine ne gibi bir işlev yüklenebileceği sorusu var. İlk bakışta durum iki anlamlı görünür. Bir yandan bir zihin bilimi olduğunu ileri sürer; ama öyle ise, donanımı ancak yanlış bir benzeşimin ürünüdür ve tarihe katılıp onun içinde kaybolması gerekir. Psikoloji aklın kendi işlevleriyle uğraştığını ileri sürdüğü sürece, olması gereken kesinlikle budur. Uslamlamanın psikolojisinden ya da ahlâkın psikolojisinden (çok tanınan iki kitabın başlığını anarsak) söz etmek, varlığı ve gelişmesi doğal değil, tarihsel olan bir konuyu yarı-doğalcı bir bilime yükleyerek sözcükleri yanlış kullanmak ve konuları karıştırmak demektir. Ama psikoloji bu tehlikeden kaçınır ve tamı tamına tarihin konusu olan şeye bulaşmaktan vazgeçerse, ola ki saf doğa bilimine geri dönecek, psikolojinin kas ve sinir devinimleriyle uğraşan salt bir dalı haline gelecektir.

Ama üçüncü bir almaşık var. Zihin kendi ussallığını farkedince, kendinde ussal olmayan öğelerin bulunduğunu da farkeder. Bunlar cisim değildir,

zihindir, ama ussal zihin ya da düşünce değil. Eski bir ayırımı kullanırsak, tinden farklı olarak psykhe ya da ruhtur. Bu usdışı öğeler psikolojinin konusudur. Bilinçli olarak kendini yaşayan insan yaşamının parçaları olan, ama tarihsel sürecin parçaları olmayan bizdeki kör güçler ve etkinliklerdir: düşünceden farklı olarak duyum, kavramlardan farklı olarak duygular, istençten farklı olarak iştah. Bunların bizim için önemi, psikolojik organizmamızın onların içerisinde yaşadığı yakın çevre olması gibi, aklımızın içerisinde yaşadığı yakın çevreyi oluşturmalarındadır. Ussal yaşamımızın parçası olmasalar da onun temelidirler. Aklımız onları keşfeder, ama onları incelerken kendini incelemez. Onları tanımayı öğrenerek sağlıklı yaşamalarına nasıl yardım edebileceğini anlar, böylece, kendi işinin, kendi tarihsel yaşamının bilinçli yaratısının peşinde koşarken, onlar da beslenip destek olabilirler.

## 2. *Tarihsel imgelem*

Tarihsel düşünmenin yapısı içerisinde bir soruşturma, felsefenin meşru olarak üstlenebileceği işler arasındadır; bugün de [1935], bana öyle geliyor ki, böyle bir araştırmayı yalnızca meşru değil, zorunlu diye düşünmek için nedenler var. Çünkü, bir anlamda, tarihin belli dönemlerinde, belli felsefe sorunları moda gibidir ve çağına hizmet etme kaygısındaki bir filozofun özel dikkatini isterler. Felsefenin sorunları, kısmen değişmez, kısmen de, insan yaşamının kendine özgü özelliklerine ve zamanın düşüncesine göre, çağdan çağa çeşitlilik gösterirler; her çağın en iyi filozoflarında bu iki durum öylesine biribirine karışmıştır ki, kalıcı sorunlar *sub specie saeculi*(*) diye, çağın özel sorunları da *sub specie aeternitatis*(**) diye, görülür. İnsan düşüncesi ne zaman özel bir ilginin egemenliğine girdiyse, çağın en verimli felsefesi o egemenliği yansıtmıştır; sırf onun etkisine boyun eğerek, edilgin bir biçimde değil, onu anlamaya özel bir çaba göstererek ve onu felsefî soruşturmanın odağına yerleştirerek, etkin bir biçimde.

Ortaçağ'da teoloji bu biçimde felsefî kurgulamayı odaklamaya hizmet eden ilgiydi. Onyedinci yüzyılda fizik bilimiydi bu. Bugün, modern felsefenin başlangıcını onyedinci yüzyılla tarihlemekte uylaşırken, sanırım, o zaman insan yaşamına egemen olmaya başlayan bilimsel ilginin ona halâ egemen

(*) Çağa özgü [Çev.]

(**) Öncesiz-sonrasız [Çev.]

olduğunu söylemek istiyoruz. Ama onyedinci yüzyıl zihnini, genel yönelimleri bakımından, bugününkûyle karşılaştırırsak, onların yazıp çizdiklerinde uğraştıkları konuları karşılaştırmakla, önemli bir fark göremeyiz. Descartes'ın çağından beri, hattâ Kant'ın çağından beri, insanlık yeni bir alışkanlık, tarihsel olarak düşünme alışkanlığı edindi. Yüzelli yıl öncesine dek tarihçi adına değer bir tarihçi bulunmadığını söylemek istemiyorum; bu doğru olmaz: o zamandan beri tarihsel bilginin oylumunun ve tarihsel kitapların veriminin son derece arttığını da söylemek istemiyorum. Bu doğru, ama görece önemsiz olurdu. Demek istediğim, bu çağ boyunca tarihsel düşüncenin yapısı ve sonuçları bakımından ağabeyinin , yani doğa biliminin tekniğinden hiç de daha az kesin olmayan kendine özgü bir teknik geliştirdiği, böylece *sichere Gang einer Wissenschaft* 'a(*) katılarak, insan yaşamında bir yer tuttuğu, etkisinin insan yaşamının içerisine sızdığı ve düşünce ile eylemin her bölümünde bir ölçüde değişiklik yaptığıdır.

Ötekiler içerisinde felsefeyi de derinden etkilemiştir; ama genellikle, felsefenin bu etki karşısındaki tutumu etkin olmaktan çok edilgin olmuştur. Kimi filozoflar onu buyur etmeye eğilimlidir; kimileri de içerlemeye; görece pek azı onun hakkında felsefî olarak düşünmüştür. En başta Almanya ile İtalya'da, "Tarihsel düşünme nedir?" ve "Geleneksel felsefe sorunlarına ne gibi bir ışık tutar?" sorularını yanıtlamaya ve bu soruları yanıtlayarak Kant'ın transandantal çözümlemesinin onsekizinci yüzyıl bilimsel bilinci için yaptığını bugünün tarihsel bilinci için yapmaya çaba gösterilmiştir. Ama çoğu kez, özellikle de bu ülkede, bütün bu soruları görmezden gelmeye ve tarih diye bir şeyin varlığını önemsiz görerek bilgi sorunlarını tartışmaya alışılmıştır. Bu alışkanlık elbette savunulabilir, Tarihin hiç de bilgi olmadığı, yalnızca kanı olduğu ve felsefî incelemeye değer olmadığı ileri sürülebilir. Ya da, bilgi ise, sorunlarının genel bilgi sorunları olduğu ve özel bir davranış istemediği ileri sürülebilir. Bana gelince, ben iki savunuyu da kabul edemem. Tarih kanıysa, felsefe onu niye o gözle bilmesin? Bilgiyse, filozoflar niye onun yöntemlerini çok farklı bilim yöntemlerine gösterdikleri dikkatle incelemesinler? En büyük çağdaş ve yeni İngiliz filozoflarının bile yapıtlarını içten içe hayranlık duyarak ve umduğumdan daha fazlasını öğrenerek okurken, sürekli olarak, onların en başta algının ve bilimsel düşünmenin incelenmesine dayalı bilgi açıklamalarının, tarihsel düşünceyi görmezden gelmekle

(*) Bir bilimin güvenli yürüyüşü [Çev.]

kalmayıp, gerçekte böyle birşeyin varlığıyla uyuşmaz olduğu düşüncesine kapılıyorum.

Kuşkusuz, tarihsel düşünce bir bakıma algı gibidir. İkisinde de kendine özgü nesne olarak tekil birşey var. Algıladığım şey bu oda, bu masa, bu kağıt. Tarihçinin hakkında düşündüğü şey Elizabeth ya da Malborough, Peleponnes savaşı ya da Ferdinand ile Isabella'nın siyaseti. Ama algıladığım şey hep budur, buradadır ve şimdidir. Olup bittikten çok sonra uzaktan bir patlama duyduğumuzda ya da bir yıldız parlaması gördüğümüzde bile, bunun yine de burada ve şimdi algılanabildiği,bu patlama, bu yeni yıldız olduğu bir an vardır. Tarihsel düşünce hiçbir zaman "bu" olamayan birşeye ilişkindir, çünkü hiçbir zaman "burada" ve "şimdi" değildir. Nesneleri olup bitmiş olaylar, artık varolmayan koşullardır. Ancak artık algılanmaz oldukları zaman tarihsel düşüncenin nesnesi olurlar. Dolayısıyla, tarihsel düşünceyi hem halen varolan hem de biribiriyle karşı karşıya gelen ya da birarada bulunan bir özne ile bir nesnenin alışverişi ya da ilişkisi diye tasarlayan bütün bilgi kuramları, tanışıklığı bilginin özü diye gören kuramlar, tarihi olanaksız kılarlar.

Tarih bir bakıma da bilime benzer: çünkü ikisinde de bilgi çıkarımsal ya da uslamsaldır. Ama bilim bir anlamda her yerde olan, bir anlamda hiçbir yerde olmayan, bir anlamda her zamanda olan, bir anlamda hiçbir zamanda olmayan bir soyut tümeller dünyasında yaşarken, tarihçinin hakkında uslamlama yaptığı şeyler soyut değil, somuttur, tümel değil, tekildir; zamanla ve uzayla ilgisiz değildir, yerin burası olması gerekmese ve zaman şimdi olamasa da, kendine özgü bir yeri ve bir zamanı vardır. Dolayısıyla tarih, bilgi nesnesini soyut ve değişmez, karşısında zihnin çeşitli tutumlar takınabildiği bir mantıksal kendilik diye gören kuramlara uydurulamaz.

Bu iki tip kuramı birleştirerek bir bilgi açıklaması yapmak da olanaksızdır. Yaygın felsefe böyle birleştirmelerle doludur; tanıma yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgi; bu birleşimlerin harcı olan öncesiz-sonrasız nesneler ve geçici durumlar; öz dünyası ve madde dünyası; bu ikiliklerde ve başka böyle ikiliklerde, olgu sorunları ile tasarımlar arası ilişkilerde ya da olgu hakikatleri ile akıl hakikatleri gibi eski ikiliklerde olduğu gibi, önlem hem buradayı ve şimdiyi kapsayan bir algının, hem de her yerde ve her zamanı kavrayan soyut düşüncenin özelliklerine göre alınır: felsefî geleneğin *aisthesis* 'i ile *noesis* 'i. Ama tarih ne *aisthesis* ne de *noesis* olmadığı gibi, ikisinin bir birleşimi de değildir. Her birinin özelliklerinden kimini taşıyan, ama onları ikisi için de olanaksız bir biçimde birleştiren üçüncü birşeydir. Kısmen geçici

durumlarla tanışıklık, kısmen soyut kendiliklere ilişkin uslamlamalı bir bilgi değildir. Geçici ve somut olana ilişkin bütünüyle uslamlamalı bir bilgidir.

Benim buradaki amacım, bu üçüncü şeyin, yani tarihin kısa bir açıklamasını sunmak; ortak duyu kuramı denebilen ona ilişkin bir kuramı, çoğu insanın konu üzerine ilk düşündüklerinde inandıkları ya da inandıklarını sandıkları kuramı dile getirerek işe başlayacağım.

Bu kurama göre, tarihteki en önemli şeyler anı ve yetkedir. Bir olay ya da şeylerin bir durumu tarihsel olarak bilinecekse, herşeyden önce, insanın onunla tanışık olması, sonra onu anımsaması, ardından anımsadıklarını anlaşılır terimlerle başkasına anlatması ve son olarak o başkasının ifadeyi doğru olarak kabul etmesi gerekir. Öyleyse tarih, bir başkası birşeyi anımsadığını söylediği zaman ona inanmaktır. İnanan tarihçidir; inanılan kişiye de onun yetkesi denir.

Bu öğreti, tarihsel hakikat tarihçinin yaklaşabildiği bir hakikat ise, sırf yetkelerinin hazır ifadelerinde hazır olarak varolduğu için yaklaşabildiğini öngörür. Bu ifadeler onun için, değeri tümüyle temsil ettikleri geleneğin bozulmamışlığına dayanan bir kutsal metindir. Dolayısıyla, altlarını kesinlikle kurcalamamalıdır. Bozmamalıdır; eklemeler yapmamalıdır ve herşeyden önce, onlarla çelişmemelidir. Çünkü istediği gibi seçmeye, yetkesinin ifadelerinden kiminin önemli, kiminin önemsiz olduğuna karar vermeye kalkarsa, yetkesinin aslını soruşturur ve kimi başka ölçütlere başvurur; kurama göre, yapamayacağı şey de tam olarak budur. Kendi kurduğu yapıntıları onlara sokuşturarak, bu yapıntıları kendi bilgisine eklemeler diye kabul ederek eklemeler yaparsa, yetkesinin öyle söylemiş olmasından başka bir nedenle birşeye inanıyor demektir. Bunu da yapmaya hakkı yoktur. En kötüsü, yetkesinin olguları yanlış betimlediğine karar vermeye cüret edip, onun ifadelerini inanılmaz diye reddederek onlarla çelişiyorsa, kendisine anlatılmış olanın tersine inanıyor, zanaatının kuralları karşısında olabilecek en kötü kusuru işliyor demektir. Yetke boşboğaz, daldan dala atlayan, dedikoducu, rezalet tüccarı biri olabilir; olguları önemsememiş, unutmuş ya da atlamış olabilir; onları bilmeden ya da isteyerek yanlış dile getirmiş olabilir; ama tarihçi bu kusurlar karşısında çaresizdir. Kurama göre, tarihçi için, yetkelerinin kendisine anlattığı şey hakikattir, yaklaşılabilir tüm hakikattir ve hakikatten başka birşey değildir.

Ortak duyu kuramının bu sonuçlarının reddedilmesi için dile getirilmesi gerekir. Her tarihçi, yeri geldikçe, yetkelerinde bulduklarını şu üç biçimde

kurcaladığının farkındadır. Önemli sandığı şeyleri onlardan ayırır, geri kalanı atar; yetkelerin açıkça söylemediği şeyleri aralarına sokuşturur; yanlış bilgi vermekten ya da yalancılıktan ileri geldiğini düşündüğü şeyleri atarak ya da düzelterek onları eleştirir. Ne ki, biz tarihçiler yaptığımız şeyin sonuçlarının her zaman farkında mıyız bilmem. Genellikle, kendi yapıtımız üzerine düşündüğümüzde, bir yandan seçme, kurma ve eleştirme haklarımızı isterken, bir yandan da ortak duyu kuramı denen şeyi kabul etmişiz gibi gelir bize. Kuşkusuz bu haklar kuramla uyuşmaz; ama bu hakların yürürlük alanını en aza indirerek, onları güvenlik önlemleri diye düşünerek, yetkelerinin istisnalı yetersizliğinden ötürü tarihçinin zaman zaman sürüklendiği, ama inansın diye anlatıldığı için, kendisine anlatılanlara uysal uysal inandığı o normal barışçı düzeni temelinden karıştırmayan bir çeşit başkaldırı diye düşünerek çelişkiyi yumuşatmaya çalışırız. Ne ki, bu çeşit şeyler, seyrek yapılmakla birlikte, ya tarihsel suçtur ya da kuram için yok edici olgulardır: çünkü, kurama göre, aradabir yapılmaları şöyle dursun, hiç yapılmamaları gerekir. Aslında ne suçtur ne de istisnadır bunlar. Tarihçi, bütün yapıtı boyunca, seçer, kurar ve eleştirir; *sichere Gang einer Wissenschaft* konusundaki düşüncesini ancak bunları yaparak koruyabilir. Bu olguyu açıkça kabul ederek, tarih kuramında,, yine Kant'ın bir deyimini ödünç alırsak, bir Kopernicus devrimi denebilen şeyi başarmak olanaklıdır: kendinden başka bir yetkeye, düşüncesini ifadelerine uydurmak zorunda olduğu bir yetkeye dayanmak şöyle dursun, tarihçi kendi kendinin yetkesidir, düşüncesi özerktir, yetkisini kendinden alır ve o sözde yetkelerinin uyması gereken, onların eleştirilmesinde kullanılan bir ölçütü vardır.

Tarihsel düşüncenin özerkliği en yalın biçimiyle seçme işinde görülür. Ortak duyu kuramına dayanarak çalışan ve yetkelerinde bulduklarını olduğu gibi yeniden üreten tarihçi, sanatçıya doğayı kopya etmesini buyuran bir sanat kuramına dayanarak çalışan manzara ressamına benzer. Ressam şeylerin gerçek biçimleri ile renklerini kendi ortamında yeniden ürettiğini düşleyebilir; ama, bunu yapmaya çalışmak güç olmakla birlikte, hep seçer, yalınlaştırır, şemalaştırır, önemsiz bulduklarını atlar, temel saydıklarını yerleştirir. Resme girenlerin sorumlusu doğa değil, sanatçıdır. Aynı şekilde, hiçbir tarihçi, en kötüsü bile, yalnızca yetkelerini kopya etmez; kendinden birşey katmasa bile (bu gerçekte hiçbir zaman olanaklı değildir), her zaman şu ya da bu nedenle kendi yapıtı için gerekli olmadığına ya da kullanamayacağına karar verdiği şeyleri atlar. Dolayısıyla, yapıtına girenin sorumlusu yetkesi değil, kendisi-

dir. O konuda kendinin efendisidir: düşüncesi o ölçüde özerktir.

Bu özerkliğin daha da açık bir sergilenişi tarihsel kurmaca dediğim şeyde bulunur.Tarihçinin yetkeleri ona ara aşamalarını betimlemeden bıraktıkları bir süreçteki şu ya da bu aşamadan söz ederler; o zaman tarihçi bu aşamaları kendi kendine sokuşturur. Konusuna ilişkin resmi, kısmen doğrudan doğruya yetkelerinden alınmış ifadelerden oluşsa da, aynı zamanda, bir tarihçi olarak yeterliğinin artışı ile giderek artan bir biçimde, kendi ölçütüne, kendi yöntem kurallarına ve kendi uygunluk ölçütlerine uygun olanlardan çıkarım yoluyla varılmış ifadelerden oluşur. İşinin bu yanında, hiçbir zaman yetkelerine -onların kendisine anlattıklarını yineleme anlamında- bağımlı değildir; kendi güçlerine dayanır ve kendi yetkesini kurar; bu arada onun sözde yetkeleri artık yetke değil, yalnızca kanıttır.

Bununla birlikte, tarihçinin özerkliğinin en açık tanıtlamasını tarihsel eleştiri sağlar. Bacon'ın eğretilemesiyle, bilim adamı, Doğayı sorguya çektiği, sorularına zorla yanıt almak için ona deneyle işkence yaptığı zaman doğa biliminin asıl yöntemini bulması gibi, tarihçi yetkelerini tanık kürsüsüne oturtup çapraz sorgulama yoluyla ilk ifadelerinde -ya vermek istemedikleri ya da kendilerinde olmadığı için- sakladıkları bilgiyi onlardan kopardığı zaman, tarih de kendi yöntemini bulur. Örneğin, bir komutanın yazışmaları zafer iddiasında olabilir; tarihçi onları eleştirel bir gözle okuyup soracaktır: "Madem bir zaferdi, niye şöyle ya da böyle arkası gelmedi?" Böylece yazarı hakikati gizlemekle suçlayabilir. Ya da, aynı yöntemi kullanarak, aynı yazışmaların kendisine verdiği savaş betimlemesini kabul etmiş daha az eleştirel bir öncelini bilgisizlikle suçlayabilir.

Tarihçinin özerkliği burada en uç biçimiyle gösterilmektedir. Çünkü burada açıktır ki, tarihçinin bir tarihçi olarak etkinliği sayesinde, kendisine yetkelerce açıkça anlatılmış birşeyi reddetmeye ve yerine başka birşey koymaya bir biçimde gücü yeter. Bu olanaklıysa, bir ifadenin bir yetkenin ifadesi olması, tarihsel hakikat ölçütü olamaz. Söz konusu olan, yetke denenin doğruluğu ve bilgisidir. Bu soruyu tarihçinin kendi yetkesine dayanarak kendisinin yanıtlaması gerekir. Dolayısıyla, yetkelerinin kendisine anlattığını kabul etse bile, onların yetkelerine dayanarak değil, kendi yetkesine dayanarak, onlar söylediği için değil, kendi tarihsel hakikat ölçütüne uyduğu için kabul eder.

Tarihi anıya ve yetkeye dayandıran ortak duyu kuramını daha fazla çürütmeye gerek yok. İflas ettiği açık. Tarihçi için hiçbir zaman yetkeler ola-

maz, çünkü o sözde yetkeler verebildikleri tek yargıya çakılır kalırlar. Yine, ortak duyu kuramı, sınırlı ve göreli bir doğruluk iddiasında bulunabilir. Tarihçi, genel konuşuldukta, başkalarının kendisinden önce incelemiş olduğu bir konuda çalışır. O belli konuda ya da bir bütün olarak tarihte bir çıraktan daha fazla biri olması durumunda, öncelleri onun yetersizliğine oranla yetkilidirler; yetersizliğinin ve bilgisizliğinin mutlak olduğu kısıtlayıcı durumda, onlara kayıtsız şartsız yetke denebilirdi. İşinde ve konusunda giderek ustalaştıkça onlar da giderek daha az onun yetkesi olur, giderek, hakedişlerine göre saygıyla ya da horgörüyle davranılacak akran öğrenciler haline gelirler.

Tarih yetkeye dayanmadığı gibi, anıya da dayanmaz. Tarihçi -görgü tanığından başlayıp kesiksiz bir gelenek aracılığıyla onun hakkında hiçbir ifadenin kendisine ulaşmamış olması anlamında- tamamen unutulmuş birşeyi yeniden keşfedebilir. Hattâ kendisi keşfedesiye hiç kimsenin olup bittiğinden haberi olmadığı birşeyi de keşfedebilir. Bunu kısmen kaynaklarında bulunan ifadelerin eleştirel incelemesiyle, kısmen de, tarih kendi yöntemlerinden ve kendi ölçütlerinden giderek daha emin oldukça daha çok kullanılan ve yazılı olmayan kaynaklar denen şeyleri kullanarak yapar.

Tarihsel hakikat ölçütünden söz ettim. Nedir bu ölçüt? Ortak duyu kuramına göre, tarihçilerce ortaya konan önermelerin, yetkelerinde bulduklarıyla uyuşmasıdır. Bu yanıtın yanlış olduğunu şimdi biliyoruz ve bir başkasını aramamız gerekiyor. Aramaktan vazgeçemeyiz. Sorunun bir yanıtı olmalı, çünkü ölçütsüz hiçbir eleştiri olamaz. Çağımızın en büyük İngiliz filozofu, *The presuppositions of Critical History* adlı küçük kitabında bu soruya bir yanıt önermişti. Bradley'in denemesi olgunluk döneminde hoşnutluk duymadığı bir erken yapıttı; ne ki, kesinlikle yetersiz olmakla birlikte, dehasının damgasını taşır. Bradley orada ortak duyu kuramına karşı çıkarak, sözde yetkeleri altüst etmenin ve "yetkelerimizin kaydettiği şey bu, ama gerçekte olup biten bu değil şu olmalı" demenin tarihçi için nasıl olanaklı olduğu sorusuyla yüz yüze gelir.

Bu soruya yanıtı, dünyaya ilişkin deneyimimizin, kimi türden şeylerin olduğunu, kimilerinin olmadığını bize öğrettiği biçimindeydi; öyleyse bu deneyim, tarihçinin yetkelerinin ifadelerine yönelttiği ölçüttür. Yetkeler ona şeylerin kendi deneyimine göre olmadığı bir şekilde olup bittiğini anlatıyorlarsa, onlara inanmamak zorundadır; yetkelerin aktardığı şeyler kendi deneyimine göre olan şeylerse, onların ifadelerini kabul etmekte serbesttir.

Bu görüşe birçok açık itiraz vardır, biz bunların üzerinde durmayacağız.

Bradley'in hemen pek etkili bir biçimde başkaldırması gereken deneyci felsefeyle içten içe karışmış bir görüştür bu. Ama bunun dışında, savın bana kusurlu geldiği birtakım özel noktalar var.

İlkin, önerilen ölçüt olup bitmiş olanın ölçütü değil, olup bitebilecek şeyin ölçütüdür. Bu aslında Aristoteles'in şiirde kabul edilebilir olana ilişkin ölçütünden başka birşey değildir; dolayısıyla tarihi kurmacadan ayırmaya yaramaz. Kuşkusuz bir tarihçinin önermeleri bu ölçütü doyuracaktır, ama bir tarihsel romancının önermeleri de bir o kadar uygun biçimde doyuracaktır. Dolayısıyla bu, eleştirel tarihin ölçütü olamaz.

İkincileyin, bize hiçbir zaman ne olup bittiğini anlatamadığı için, o konuda bize bilgi verenin tüm yetkesine güvenmek zorunda kalırız. Ona başvurduğumuz zaman, salt negatif olanaklı olma ölçütünü doyurduğu sürece, bize bilgi verenin anlattığı herşeye inanmakla yükümlü oluruz. Bu, yetkelerimizi altüst etmek değildir; onların anlattıklarını körü körüne kabul etmektir. Eleştirel tutum gerçekleştirilmemiştir.

Üçüncüleyin, tarihçinin içerisinde yaşadığı dünyaya ilişkin deneyimi ona ancak, tarihle değil, tarihi olmayan doğayla ilgili olmaları bakımından, yetkelerinin ifadelerini, olumsuzca bile olsa, sınamakta yardımcı olabilir. Doğa yasaları hep aynı olmuştur ve şimdi doğaya aykırı olan, iki bin yıl önce de doğaya aykırıydı; ama insan yaşamının doğal koşullarından farklı olan tarihsel koşulları farklı çağlarda o denli farklıdır ki, benzeşime dayalı hiçbir uslamlama geçerli olmayacaktır. Yunanlılar ile Romalıların nüfuslarını denetlemek için yeni doğan çocuklarını terkettikleri, *Cambridge Ancient History* 'ye katkıda bulunanların deneyiminde buna benzer birşeyin olmadığı kadar doğrudur. Gerçekten, Bradley'in konuyu ele alışı tarihsel incelemenin doğal akışının değil, Yeni Ahit anlatılarının ve özellikle bunlardaki tansıklı öğelerin inanılırlığına duyduğu ilginin sonucudur; ama ancak tansık durumunda işe yarayan bir ölçüt, iş günü tarihçisi için ne yazık ki pek kullanışlı değildir.

Bradley'in denemesi bir sonuca varmasa da, tarihsel bilgi kuramında Kopernicus devrimi orada ilkece gerçekleştirildiği için, anılmaya değer. Ortak duyu kuramına göre, tarihsel hakikat tarihçinin yetkelerinin ifadelerine uyan inançlarından oluşur; Bradley tarihçinin yetkelerini incelerken, kendisine başvurularak yetkelerin yargılandığı, kendinin olan bir ölçüt getirir. Bradley'in keşfedemediği budur. Bradley'in sorununun, altmış yıl sonra -bu arada sanıyorum İngilizce konuşan hiçbir filozof bu sorunu yazılı olarak tartışmadı-

onun bıraktığı noktadan öteye götürülüp götürülemediğini görmek kalıyor geriye.

Tarihçinin, yetkelerinin önermeleri arasında önemli saydıklarından seçme yapmasının yanı sıra, iki yoldan yetkelerin kendisine anlattığı şeyin ötesine geçmesi gerektiğini daha önce belirtmiştim. Biri eleştirel yoldur ve Bradley'in çözümlemeye çalıştığı da budur. Öteki, kurucu yoldur. Bunun hakkında hiçbirşey söylememiştir ve ben de buna geri dönmeyi öneriyorum. Kurucu tarihi, yetkelerimizden alınan ifadeler arasına onların içerdiği başka ifadeleri sokuşturmak diye betimledim. Nitekim, yetkelerimiz bize Caesar'ın bir gün Roma'da, daha sonraki bir gün Gaul'de olduğunu anlatırlar; bir yerden bir başka yere yolculuğuna ilişkin hiçbirşey anlatmazlar ama, biz bunu tam bir iç rahatlığıyla araya sokuştururuz.

Bu sokuşturma işinin, iki önemli özelliği vardır. İlkin, kesinlikle keyfî ya da salt düşsel değildir: zorunludur, ya da Kant'ın diliyle, *a priori* 'dir. Caesar'ın yapıp ettiklerinin anlatılarını, yolda karşılaştığı kişilerin adları ve onlara söylediği şeyler gibi ayrıntılarla doldurursak, kurma keyfî olur: gerçekte bir tarihsel romancının yaptığı türden kurma olur. Ama kurmacamız kanıtla zorunlu kılınmamış hiçbirşey içermiyorsa, bu, onsuz hiçbir tarihin olamayacağı türden meşru bir tarihsel kurmaca olur.

İkincileyin, böyle çıkarsanan şey özünde imgelenmiş birşeydir. Denizde uzaklara bakıp bir gemi algılarsak, beş dakika sonra bir daha bakar onu farklı bir yerde algılarsak, bakmadığımız zaman geminin ara yerlerde bulunmuş olduğunu imgelemek zorunda hissederiz kendimizi. Bu tarihsel düşünmeye de bir örnektir; Caesar'ın biribirini izleyen bu zamanlarda, bu farklı yerlerde olduğu bize anlatıldığında, kendimizi onun Roma'dan Gaul'e yolculuk etmiş olduğunu imgelemek zorunda hissetmemiz de başka türlü olmaz.

Bu çifte özelliği olan etkinliğe *a priori* imgeleme diyeceğim; ileride bundan daha çok söz etmem gerekeceğinden, şimdilik, onun işleyişi konusunda ne denli bilinçsiz olursak olalım, yetkelerimizin bize anlattıkları arasındaki yarıklara köprü kuranın, tarihsel anlatıya ya da betimlemeye sürekliliğini verenin bu etkinlik olduğunu belirtmekle yetineceğim. Tarihçinin imgelemini kullanması gerektiği beylik sözdür; Macaulay'in *Essay on History* 'sini anarsak, "yetkin bir tarihçinin, anlatısını güçlü ve etkili kılmak için, yeterince güçlü bir imgelemi olması gerekir"; ama bu, tarihsel imgelemin oynadığı, aslında süs niteliğinde değil, yapısal nitelikte olan rolün değerini küçültmek demektir. Onsuz tarihçinin süsleyecek hiçbir anlatısı ol-

mazdı. İmgelem, Kant'ın gösterdiği gibi, kendisi olmadan çevremizdeki dünyayı hiçbir biçimde algılayamayacağımız o "kör ama vazgeçilmez" yeti, aynı şekilde tarihte de vazgeçilmezdir: düş gibi keyfine göre değil, *a priori* biçimi içerisinde işleyerek tüm tarihsel kurmaca işini yapan budur.

Burada iki yanlış anlamanın önüne geçilebilir. İlkin, imgeleme yoluyla, kendimize ancak uyduruk ya da gerçek dışı anlamında imgesel olan birşeyi sunabileceğimiz düşünülebilir. Bu önyargının ortadan kaldırılması için ancak dile getirilmesi gerekir. Geçenlerde benim evimden ayrılan arkadaşı şimdi kendi evine yerleşirken imgelersem, bu olayı imgeliyor olmam, bana onun gerçek dışı olduğuna inanma hakkı vermez. İmgesel olan, salt bu haliyle, ne gerçek dışıdır ne gerçek.

İkincileyin, *a priori* imgelemden söz etmek bir aykırılık gibi görünebilir, çünkü imgelemenin özünde keyfî ve salt düşsel olduğu düşünülebilir. Ama, *a priori* imgelemin tarihsel işlevinin yanı sıra, hepimiz için tanıdık olan ya da olması gereken başka iki işlevi vardır. Biri sanatçının saf ve özgür olan, ama kesinlikle keyfî olmayan imgelemidir. Roman yazan bir insan çeşitli kişilerin rol oynadığı bir öykü oluşturur. Kişilerin ve olayların hepsi aynı şekilde imgeseldir; çünkü romancının tüm amacı, kendilerinden gelen bir iç zorunlulukla belirlenmiş biçimde eyleyen kişileri, gelişen olayları göstermektir. Öykü iyi bir öyküyse, geliştiğinden başka türlü gelişemez. Romancı imgelerken, öykünün geliştiğinden başka türlü gelişmesini imgeleyemez. Burada ve aynı şekilde bütün öteki sanat türlerinde *a priori* imgelem iş başındadır. Öteki tanıdık işlevi, Kant'ın pek iyi çözümlediği gibi, gerçek olarak algılanmayan olanaklı algı nesnelerini bize sunarak, algının verilerini biraraya getirip eklemeler yapan algısal imgelem denebilecek şeydir: bu masanın altı, kapalı bir yumurtanın içi, ayın arka yüzü. Burada da imgelem *a priori* dir: biz ancak varolabilen şeyi imgeleyebiliriz: Tarihsel imgelem bunlardan *a priori* olması bakımından değil, özel işinin geçmişi imgelemek olması bakımından ayrılır: geçmiş, şimdi varolmadığından, olanaklı bir algı nesnesi değildir, ama bu etkinlik sayesinde düşüncemizin bir nesnesi haline gelebilir.

Tarihçinin konusuna ilişkin resmi, bu konu ister olayların ardardalığı ister şeylerin geçmiş bir durumu olsun, yetkelerinin ifadelerinden alınmış kimi sabit noktalar arasına gerilen bir imgesel kurmaca ağı gibi görünür; bu noktalar yeterince sıksa ve hiçbir zaman salt keyfî düşlemle değil, hep *a priori* imgelemle ipler bunların her birinden bir sonrakine yeterince özenle

bağlanmışsa, bütün resim sürekli olarak bu verilere başvurarak doğrulanır ve temsil ettiği gerçeklikle teması yitirme riskine pek az girer.

Gerçekte, ortak duyu kuramı artık bizi doyurmadığı ve kurucu imgelemin tarihsel çalışmada oynadığı rolü farkettiğimiz zaman, tarihsel çalışma hakkında tam böyle düşünürüz. Ne ki, böyle bir anlayış bir bakıma oldukça kusurludur: eleştirinin oynadığı hiç de önemsiz olmayan rolü küçümser. Kurmaca ağımızın, deyim yerindeyse, kurmaca çalışması için veri ya da sabit nokta saydığımız yetkelerin önermeleriyle olgulara sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünüyoruz. Ama öyle düşününce, hakikatin bu ifadelerle hazır bir biçimde bize verildiği yollu, şimdi yanlış olduğunu bildiğimiz kuramın içine düştük. Biliyoruz ki, hakikate yetkelerimizin bize anlattığını sorgusuz sualsiz kabul ederek değil, onu eleştirerek ulaşılır. Tarihsel imgelemin aralarına ağını ördüğü varsayımsal sabit noktalar bize hazır verilmez, eleştirel düşünmeyle elde edilmeleri gerekir.

Tarihsel düşüncenin sonuçları ancak tarihsel düşüncenin kendisine başvurularak doğrulanabilir. Bir polis romanının kahramanı, çok çeşitli türden belirtilere dayanarak bir suçun nasıl ve kimce işlendiği konusunda imgesel bir resim kurarken tamı tamına bir tarihçi gibi düşünür. Bu en başta, dışarıdan gelmesi gereken bir doğrulama bekleyen salt bir kuramdır. Ne mutlu hafiyeye ki, o yazınsal biçimin gelenekleri,hafiyenin kurduğu yapı tamamlandığı zaman, bu yapının, suçlunun gerçeğe uygunluğu tartışılmaz olan ayrıntılarla yaptığı itiraf yoluyla, tam olarak pekiştirileceğini söyler. Tarihçi o denli talihli değildir. Ulaşabildiği kanıtları inceleyerek Shakespeare'in oyunlarını Bacon'ın yazdığı ya da VII. Henry'nin Prensleri Londra kalesinde öldürttüğü kanısına vardıktan sonra, olguyu itiraf eden elyazısı bir belge bulacak olsa, sonuçlarını kesinlikle doğrulamış olmayacaktır; yeni belge, soruşturmayı kapamak şöyle dursun , bu belgenin kendi özgünlüğü sorununu doğurarak onu ancak karmaşıklaştıracaktır.

Herşeyi verilmiş sayan bir kuramı ele alarak başladım: bu kurama göre her hakikat -hakikatin tarihçi için ulaşılabilir olması ölçüsünde- tarihçiye yetkelerinin hazır ifadelerinde hazır olarak sunulmuştur. Sonra gördük ki, tarihçinin doğru saydığı şeylerin çoğu böyle verilmemiş, onun *a priori* imgelemiyle kurulmuştur. Ama yine de bu imgelemin aynı anlamda verilmiş sabit noktalardan çıkarım yoluyla işlediğini düşündüm. Şimdi itiraf etmek zorundayım ki, tarihsel düşünce için böyle verilmiş sabit noktalar yoktur: başka deyişle, tarihte sahiden yetkelerin olmaması gibi, sahiden veriler de yoktur.

Tarihçiler kesinlikle verilere dayanarak çalıştıklarını düşünürler; burada verilerden tarihsel araştırmanın belli bir bölümünün başlangıcında ellerinde hazır olarak bulunan tarihsel olguları kastederler. Araştırma Peleponnes Savaşıyla ilgiliyse, örneğin, Thukydides'in gerçekten doğru kabul edilen bir ifadesi böyle bir veri olur. Ama bu veriyi tarihsel düşünceye neyin verdiğini sorduğumuzda, yanıt açıktır: tarihsel düşünce onu kendi kendine verir, dolayısıyla genel olarak tarihsel düşünceyle ilişkisi bakımından, bir veri değil, bir sonuç ya da yargıdır. Kâğıt üzerindeki şu ilginç imlerin Yunan harfleri olduğunu; bunların oluşturduğu sözcüklerin Attika diyalektinde birtakım anlamları olduğunu; parçanın özgün Thukydides olduğunu, ekleme ya da düzeltme yapılmış olmadığını ve dolayısıyla, Thukydides'in hakkında konuştuğu şeyi bildiğini ve hakikati söylemeye çalıştığını bize söyleyen, ancak bizim tarihsel bilgimizdir. Bunun dışında, parça salt beyaz kâğıt üzerinde bir kara imler örüntüsüdür: hiç de tarihsel bir olgu değildir, şimdi ve burada varolan ve tarihçinin algıladığı birşeydir. Tarihçinin, belli bir tarihsel olguyu kendi verisi olarak betimlerken bütün söylemek istediği, çalışmanın belli bir parçasının amaçları için, o çalışmayla ilgili, şimdilik halledilmiş saymayı önerdiği birtakım tarihsel sorunlar bulunduğudur; gerçi, bunlar halledilmişse, bu sırf tarihsel düşünme onları geçmişe yerleştirdiği içindir ve ancak o tarihçi ya da bir başkası onları yeniden deşmeye karar verinceye dek halledilmiş kalırlar.

Bunun için, tarihçinin yeniden kurma ağı, başta betimlediğim gibi, geçerliğini birtakım verilmiş olgulara saplanmış olmaktan alamaz. O betimleme bir yandan tarihçiyi dokumasının düğüm noktalarındaki sorumluluğundan kurtarma çabasını canlandırıyor, bir yandan da o noktalar arasında kurduğu şeyden sorumlu olduğunu kabul ediyordu. Aslında ikisinden de aynı ölçüde sorumludur. Sözde yetkelerinin kendisine anlattıklarını kabul etsin ya da reddetsin, değiştirsin ya da yeniden yorumlasın, onları iyiden iyiye eleştirdikten sonra ortaya koyduğu ifadeden sorumlu olan odur. Bu ifadeyi ortaya koymasını haklı gösteren ölçüt, hiçbir zaman ifadenin kendisine bir yetke eliyle verilmiş olması olamaz.

Bu beni bu ölçütün ne olduğu sorusuna geri götürüyor. Bu noktada da ancak kısmen ve geçici bir yanıt verilebilir. İmgesel kurmaca ağı şimdiye dek düşündüğümüzden çok daha sağlam ve güçlü birşeydir. Geçerliği verilmiş olguların desteğine dayalı olmak şöyle dursun, gerçekte kaynak gösterilen olguların sahici olup olmadığına karar vermemizi sağlayan denektaşı olarak iş

görür. Suetonius bana Neron'un bir ara Britanya'yı boşaltmaya niyetlendiğini söylüyor. Ben onun ifadesini daha iyi bir yetke ona açık açık ters düştüğü için değil -çünkü elbette böyle değil-, benim Neron'un siyasetine ilişkin Tacitus'a dayalı kurmacam Suetonius'un haklı olduğunu düşünmeme izin vermeyeceği için reddederim. Bana bunun Tacitus'u Suetonius'a yeğlediğimi söylemekten başka birşey olmadığı söylenirse, öyle olduğunu itiraf ederim: öyledir, ama sırf Tacitus'un bana anlattıklarını kendime ait tutarlı ve sürekli bir resmin içerisine sokabilecek gibi hissettiğim, Suetonius'ta ise bunu yapamadığım için.

Demek ki kurmacası sırasında kullanılan kaynakları doğrulaması gereken, tarihçinin geçmişe ilişkin resmi, onun kendi *a priori* imgeleminin ürünüdür. Bu kaynaklar sırf böyle doğrulandıkları için kaynaktır, yani sırf bundan ötürü onlara güven duyulur. Çünkü bir kaynak bozulabilir: bu yazar önyargılıdır, şu yanlış okunmuş, şu dikkatsiz bir duvarcının azizliğine uğramıştır; bu çömlek parçası işinin ehli olmayan bir ekskavatörce, şu masum bir tavşanca bağlamından koparılmıştır. Eleştirel tarihçinin bütün bunları ve birçok başka çeşit tahrifi keşfedip düzeltmesi gerekir. Bunu kanıtın kendisini götürdüğü geçmiş resminin tutarlı ve sürekli bir resim, anlamlı bir resim olup olmadığını göz önüne alarak yapar ve ancak bunu yapabilir. Tarihsel kurmaca işini yapan *a priori* imgelem, tarihsel eleştirinin araçlarını da sağlar.

Dışarıdan edinilmiş sabit noktalara bağımlılıktan kurtulmuş haliyle, tarihçinin geçmişe ilişkin resmi artık her ayrıntısıyla bir resimdir ve zorunluluğu her noktada *a priori* imgelemin zorunluluğudur. İçerisine ne girerse girsin, tarihçinin imgelemi onu edilgin olarak kabul ettiği için değil, etkin olarak istediği için girer.

Tarihçi ile romancı arasındaki daha önce sözünü ettiğim benzerlik burada doruğuna varır. İkisi de kısmen olayların bir anlatısı, kısmen durumların bir betimlemesi, karakterlerin çözümlemesi olan bir resim kurmayı iş edinirler. İkisi de her karakterin, her durumun ötekilere bağlı olduğu, bu durumda bu karakterin ancak böyle eyleyebileceği, başka türlü eylediğini imgeleyemeyeceğimiz tutarlı bir bütünü kendi resmi haline getirir. Roman ile tarihin ikisinin de anlamlı olması gerekir. İkisinde de zorunlu olanın dışında hiçbirşey kabul edilemez, bu zorunluluğun yargıcı ise iki durumda da imgelemdir. Roman da tarih de kendini açıklayıcı, kendini doğrulayıcıdır, özerk ya da yetkisini kendinden alan bir etkinliğin ürünüdür; bu etkinlik iki durumda

da *a priori* imgelemedir.

İmgelemin işleri olarak, tarihçinin işi ile romancının işi farklı değildir. Farklı oldukları yer, tarihçinin işinin doğru olduğunun söylenmesidir. Romancının yalnızca tek bir işi vardır: tutarlı bir resim, anlamlı bir resim kurmak. Tarihçinin iki işi vardır: hem bunu yapması hem de gerçekte oldukları gibi şeylerin ve gerçekte olup bittikleri gibi olayların bir resmini kurması gerekir. Bu fazladan gereklilik onu romancının ya da sanatçının genellikle bağımsız olduğu üç yöntem kuralına uymaya zorlar.

Birincisi, tarihçinin resmi uzaya ve zamana yerleştirilmiş olmalıdır. Sanatçınınki bunu gereksinmez; aslında, sanatçının imgelediği şeyler bir yerde ve bir tarihte olup bitmeyen şeyler olarak imgelenmiştir. *Wuthering Heights* konusunda, sahne cehennemde sunulduğu halde, yer adlarının İngilizce olduğu söylenmiştir; bir başka büyük romancıyı, salt imgesel bir dünya olması gereken yerde topografik olgunun uyuşmazlığı karşısında geri çekilerek, Oxford yerine Christminster'i, Wantage yerine Alfredson'u ve Fawley yerine Marychurch'ü koymaya götüren de kesin bir içgüdüydü.

İkincisi, her tarih kendiyle tutarlı olmalıdır. Salt imgesel dünyalar çarpışamaz ve uyuşmaları gerekmez. Her biri bir kendine dünyadır. Ama tek bir tarihsel dünya vardır ve ondaki herşey başka herşeyle ilişki içinde durmalıdır; o ilişki yalnızca topografik ve kronolojik olsa bile.

Üçüncüsü ve en önemlisi, tarihçinin resmi kanıt denen birşeyle kendine özgü bir ilişki içerisinde bulunur. Tarihçinin ya da herhangi bir başkasının onun hakikati üzerine yargıda bulunabilmesinin, hattâ buna girişebilmesinin tek yolu bu ilişkiyi göz önünde bulundurmaktır; pratikte, tarihsel bir ifadenin doğru olup olmadığını sormakla söylemek istediğimiz, onun kanıta başvurarak temellendirilip temellendirilemeyeceğidir: çünkü böyle temellendirilemeyen bir hakikat tarihçiyi hiç ilgilendirmeyen birşeydir. Kanıt denen bu şey neyin nesidir ve bitmiş tarihsel çalışmayla ilişkisi nedir?

Kanıtın ne olmadığını zaten biliyoruz. Tarihçinin zihninde yutulup kusulacak hazır tarihsel bilgi değildir. Tarihçinin kanıt olarak kullanabileceği herşey kanıttır. Peki nasıl öyle kullanabilir? Kanıtın tarihçi için şimdi ve burada algılanabilir birşey olması gerekir: bu yazılı sayfa, bu sözlü ifade, bu yapı, bu parmak izi. Tarihçi kafasında doğru soruyla geldiyse, onun için algılanabilir türden şeyler arasında, bir sorun hakkında kanıt olarak ola ki kullanamayacağı tek birşey yoktur. Tarihsel bilginin genişlemesi tarihçilerin şimdiye dek yararsız diye düşündüğü şu ya da bu çeşit algılanmış olgunun

kanıt olarak nasıl kullanılacağını bulmakla olur.

Öyleyse, tüm algılanabilir dünya, gücül olarak ve ilkece, tarihçi için kanıttır. Onu kullanabildiği ölçüde gerçek kanıt haline gelir. Tarihçi doğru tarihsel bilgiyle yaklaşmadıkça onu kullanamaz. Ne denli çok tarihsel bilgimiz varsa, belli bir kanıt parçasından o denli çok şey öğrenebiliriz; hiç bilgimiz olmasaydı, hiçbirşey öğrenemezdik. Kanıt ancak birisi ona tarihsel olarak baktığı zaman kanıttır. Yoksa salt algılanmış olgudur, tarihsel olarak dilsizdir. Demek ki, tarihsel bilgi ancak tarihsel bilgiden çıkar; başka deyişle, tarihsel düşünme insan zihninin özgün ve temel bir etkinliğidir, ya da, Descartes'ın diyeceği gibi, geçmişin tasarımı, bir "doğuştan" tasarımdır.

Tarihsel düşünme, imgelemin, kendisiyle bu doğuştan tasarımı ayrıntılı içerikle donatmaya çalıştığımız etkinliğidir. Bunu da şimdiyi onun kendi geçmişi olarak kullanmakla yaparız. Her şimdinin kendi geçmişi vardır ve geçmişe ilişkin herhangi bir imgesel yeniden kurma, bu şimdinin geçmişini, imgeleme ediminin şimdi ve burada algılanmış olarak sürmekte olduğu şimdinin geçmişini yeniden kurmayı amaçlar. İlkece, böyle bir edimin amacı, tüm algılanabilir şimdi-ve-buradayı, sürüp gitmesiyle olmuş olan tüm geçmiş için kanıt olarak kullanmaktır. Uygulamada, bu amaç hiçbir zaman gerçekleştirilemez. Algılanabilir şimdi-ve-burada hiçbir zaman bütünlüğü içerisinde algılanamaz, hattâ yorumlanamaz; sonlu geçmiş zaman süreci ise, hiçbir zaman bir bütün olarak görülemez. Ne ki, ilkece girişilen şey ile uygulamada başarılan şey arasındaki bu ayrılık insanlığın yazgısıdır, tarihsel düşünmenin bir özelliği değil.Orada bulunması ancak tarihin sanat, bilim, felsefe gibi, erdemin kovalanması ve mutluluk arayışı olduğunu gösterir.

Aynı nedenle, tarihte, bütün ciddî konularda olduğu gibi, hiçbir başarı son değildir. Belli bir sorunu çözmek için elde edilebilir kanıt tarihsel yöntemdeki her değişmeyle ve tarihçilerin yeterliliklerindeki her değişiklikle değişir. Bu kanıtın yorumlanmasının ilkeleri de değişir; kanıtın yorumlanması bir insanın bildiği herşeyi katması gereken bir iş olduğu için: tarihsel bilgi, doğanın ve insanın bilgisi, matematiksel bilgi, felsefî bilgi; yalnızca bilgi de değil, zihinsel alışkanlıklar ve her çeşit edim: bunların hiçbiri değişmez değildir. Dar görüşlü bir gözlemciye ne denli yavaş görünürse görünsün, hiç durmayan bu değişmelerden ötürü, her yeni kuşağın tarihi kendine göre yeniden yazması gerekir; eski sorulara yeni yanıtlar vermekle yetinmeyen her yeni tarihçi, soruların kendisini yeniden gözden geçirmelidir; ve -tarih iki kez girilemeyen bir ırmak olduğundan- belli bir süreyle tek bir ko-

nuyla uğraşan tek bir tarihçi bile, eski bir sorunu yeniden deşmeye çalıştığında, sorunun değiştiğini görür.

Bu tarihsel kuşkuculuktan yana bir sav değildir. Yalnızca tarihsel düşüncenin ikinci bir boyutunun, tarihin tarihinin keşfidir: tarihçinin kendisinin elde edebildiği tüm kanıt yığınını oluşturan şimdi-ve-burada ile birlikte, incelediği sürecin bir parçası olduğunun, o süreçte onun kendine ait yeri olduğunun, o süreci ancak bu şimdiki anda içerisinde bulunduğu bakış açısından görebildiğinin keşfi.

Ama ne tarihsel bilginin ham malzemesi ne tarihçiye algıda verilmiş olan şimdi-ve-buradanın ayrıntısı ne de bu kanıtı yorumlamaya yardımcı olarak ona hizmet eden çeşitli doğuştan yetenekler, tarihçiye tarihsel hakikate ilişkin ölçütünü veremez. Ölçüt tarih tasarımının kendisidir: geçmişe ilişkin imgesel bir resim tasarımı. Tasarım, Descartesçı dilde, doğuştandır; Kantçı dilde, *a priori* 'dir. Psikolojik nedenlerin rastlantısal bir ürünü değildir; her insanın zihninin, döşemesinin parçası olarak sahip olduğu ve bir zihin sahibi olmanın ne demek olduğunun bilincine vardığı ölçüde sahip olduğunu keşfettiği bir tasarımdır. Aynı türden başka tasarımlar gibi, hiçbir deney olgusunun kendisine tam olarak karşılık gelmediği bir tasarım. Tarihçi, ne denli uzun ve canla başla çalışırsa çalışsın, çalışmasının, en kaba çizgilerinde ya da şu veya bu en küçük ayrıntısında bile, hepten bitmiş olduğunu hiçbir zaman söyleyemez. Geçmişe ilişkin resminin, onun ne olması gerektiği hakkındaki tasarımına herhangi bir noktada uygun olduğunu hiçbir zaman söyleyemez. Ama çalışmasının sonuçları ne denli parça bölük, ne denli eksik olursa olsun, çalışmanın akışını yöneten tasarım açık, ussal ve evrenseldir. Düşüncenin kendine bağlı, kendini belirleyen ve kendini doğrulayan bir biçimi olan tarihsel imgelemin tasarımıdır.

## 3. *Tarihsel Kanıt*

### *Giriş*

"Tarih", diyordu Bury, "bir bilimdir: ne daha az ne daha fazla."

Daha az değil belki: bu, bilimden ne kastettiğine bağlı. *'Hall'* ün *'music-hall'* ya da *'pictures'* ın *'moving pictures'* anlamına gelmesi gibi, 'bilim'in de doğa bilimi anlamına geldiği bir argo kullanım vardır. Bununla birlikte,

tarihin sözcüğün o anlamında bir bilim olup olmadığını sormaya gerek yok; çünkü, Latince konuşanların Yunanca *episteme* sözcüğünü kendi sözcükleri *scientia* ile çevirdikleri zamana dek geri giden ve hiç kesilmeden günümüze dek süren Avrupa söylem geleneğinde, 'bilim' sözcüğü herhangi bir düzenli bilgi bütünü anlamına gelir. Sözcüğün söylemek istediği buysa, Bury, tarihin bir bilim olduğu ve daha az birşey olmadığında, buraya kadar karşı çıkılmaz bir biçimde haklıdır.

Ama, daha az değilse de, kesinlikle daha fazla birşeydir. Çünkü, bilim olan herhangi birşeyin yalnızca bir bilimden daha fazla birşey olması gerekir, özel türden bir bilim olması gerekir. Bir bilgi bütünü hiçbir zaman düzenli olmakla kalmaz, hep belli bir biçimde düzenlenmiştir. Meteoroloji gibi kimi bilgi bütünleri, bilim adamının, isteyerek yaratamasa da, olup bitmelerini seyredebildiği belli türden olaylarla ilgili gözlemleri toplayarak düzenlenir. Kimya gibi kimileri, yalnızca olup biten olayları gözleyerek değil, sıkı bir biçimde denetlenen koşullar altında onların olup bitmesini sağlayarak düzenlenir. Kimileri ise, olguları gözlemleyerek değil, birtakım sayıltılarda bulunarak ve bunların sonuçlarını elden geldiğince kesinlikle tartışarak düzenlenir.

Tarih bu yolların hiçbiriyle düzenlenmez. Savaşlar, devrimler ve uğraştığı başka olaylar bilimsel kesinlikle incelenmek üzere laboratuar koşullarında tarihçinin isteğiyle yaratılmaz. Tarihçi doğa bilimcisinin olayları gözlemesi anlamında gözlemez olayları. Meteorologlar ile astronomlar ilgilendikleri olayları kendileri gözlemek için çetin ve pahalı yolculuklar yapmak isterler, çünkü onların gözlem ölçütleri uzman olmayan tanıklığın betimlemeleriyle doyurulacak gibi değildir; ama tarihçiler savaşların ve devrimlerin sürdüğü ülkelere geziler düzenlemezler. Bu da tarihçilerin doğa bilimciler kadar enerjik ve yürekli olmamasından ya da onlar gibi böyle gezilerin malolacağı parayı bulamamalarından değildir. Böyle geziler sayesinde öğrenilebilecek olgular, evde oturup kafasında bir savaş ya da devrim yaratarak öğrenebileceği olgular gibi, tarihçiye bilmek istediği herhangi birşeyi öğretmeyeceği içindir.

Gözlem ve deney bilimleri, amaçlarının belli türden bütün olaylardaki değişmez ya da yinelenen özellikleri ortaya çıkarmak olması bakımından benzerdir. Bir meteorolog bir hortumu başkalarıyla karşılaştırmak için inceler ve birkaçını inceleyerek onlarda hangi özelliklerin değişmez olduğunu bulmayı, yani hortumların neye benzediğini bulmayı umar. Ama tarihçinin böyle bir amacı yoktur. Tarihçiyi bir nedenle Yüz Yıl Savaşını ya da 1688 Devrimini

incelerken bulursanız, son amacı böyle savaşlar ya da devrimler hakkında sonuçlara varmak olan bir araştırmanın hazırlık aşamasında olduğunu çıkaramazsınız. Herhangi bir araştırmanın hazırlık aşamasında ise, bunun Ortaçağ ya da onyedinci yüzyıl üzerine genel bir inceleme olması daha olasıdır. Bunun içindir ki, gözlem ve deney bilimleri bir biçimde, tarih bir başka biçimde düzenlenir. Meteorolojinin düzenlenişinde bir hortum hakkında gözlenmiş olanın son değeri, başka hortumlar hakkında gözlenmiş olanlarla ilişkisiyle belirlenir. Tarihin düzenlenişinde, Yüz Yıl Savaşı hakkında bilinenin son değeri başka savaşlar hakkında bilinenlerle ilişkisiyle değil, insanların Ortaçağ'da yaptığı başka şeyler hakkında bilinenlerle ilişkisiyle belirlenir.

Tarihin düzenlenişi ile "sağın" bilimlerin düzenlenişi arasındaki fark da aynı şekilde açıktır. Tarihte, sağın bilimdeki gibi, normal düşünce sürecinin çıkarımsal olduğu doğrudur; yani, şunu ya da bunu varsayarak başlar ve onun neyi kanıtladığını sorarak devam eder. Ne ki, çıkış noktaları çok farklı türdendir. Sağın bilimde bunlar varsayımdır ve onları dile getirmenin geleneksel biçimi, "ABC bir üçgen ve AB=AC olsun" gibi bir varsayım dile getiren bir emir sözüyle başlayan önermelerdir. Tarihte bunlar varsayım değildir, olgudur, tarihçinin gözlemine giren olgulardır; yani, önündeki açık sayfa üzerinde belli bir kralın birtakım toprakları belli bir manastıra bağışladığını bildiren bir beratın ne anlama geldiği yazılıdır. Sonuçlar da çok farklı türdendir. Sağın bilimde bunlar uzayda ya da zamanda özel bir yeri olmayan şeylere *ilişkin sonuçlardır: bir yerde olsalar, her yerde olurlar; bir zamanda* olsalar her zamanda olurlar. Tarihte bunlar her biri kendine ait bir yeri ve tarihi bulunan olaylara ilişkin sonuçlardır. Tarihçi için yerin ve tarihin bilinmesindeki kesinlik değişebilir; ama hem bir yerin hem bir tarihin bulunduğunu her zaman bilir tarihçi ve sınırlı olarak her zaman bunların ne olduğunu bilir; bu bilgi, önünde duran olgulardan çıkarak yargıda bulunmakla vardığı sonucun parçasıdır.

Çıkış noktasındaki ve sonuçtaki bu farklılıklar iki bilimin tüm düzenlenişinde bir farklılığı içerir. Bir matematikçi çözmek istediği sorunun ne olduğunu kafasında oluşturduğunda, önünde duran bir sonraki adım onu çözmesini sağlayacak varsayımlarda bulunmaktır; bu da kendi icat gücüne başvurmayı gerektirir. Bir tarihçi aynı şekilde kafasını hazırladığında, bir sonraki işi kendini "Şu anda gözlemekte olduğum olgular, sorunumun çözümünü kendilerinden çıkarsayabileceğim olgular" diyebileceği bir konuma yerleştirmektir. İşi birşey icat etmek değil, birşey keşfetmektir. Bitmiş

ürünler de çok farklı düzenlenmiştir. Sağın bilimin geleneksel olarak düzenlendiği şema mantıksal öncelik ve sonralık ilişkilerine dayanır; ilk önermenin anlaşılması ikincinin anlaşılması için gerekliyse, bir önerme ikinci bir önermenin önüne yerleştirilir; tarihteki geleneksel düzenleme şeması, bir olayın, daha önceki bir zamanda olmuşsa, ikincisinin önüne yerleştirildiği kronolojik bir şemadır.

Öyleyse tarih bir bilimdir, ama özel türden bir bilim. İşi gözlemimize girmeyen olayları incelemek, bu olayları gözlemimize giren ve tarihçinin ilgilendiği olayların "kanıt"ı dediği başka birşeyden çıkıp savunarak, çıkarımsal bir biçimde incelemek olan bir bilimdir.

### (i) *Çıkarımsal olarak tarih*

Tarih bütün öteki bilimlerle şu noktada ortaktır: dayandığı temelleri ilk önce kendine, ikincileyin tanıtlamasını hem izleyebilecek hem de izlemek isteyen bir başkasına göstererek iddiasını doğrulayamadığı sürece, tarihçinin tek bir bilgi kırıntısı ileri sürmesine izin verilmez. Yukarıda tarihi çıkarımsal diye betimlerken söylenmek istenen budur. Bir adamın bir tarihçi olmasını sağlayan bilgi, elindeki kanıtın birtakım olaylar hakkında kanıtladığı şeyin bilgisidir. Onun ya da bir başkasının bellek ya da ikinci bir görü sayesinde veya zaman içerisinde geriye bakmayı sağlayan bir Wells makinası sayesinde aynı olaylar hakkında aynı bilgisi olabilseydi, tarihsel bilgi olmazdı bu; kanıtlama da öyle olurdu ki, tarihçi ne kendine ne de iddiasını eleştiren bir başkasına o bilgiyi kendisinden türettiği kanıtı gösteremezdi. Kuşkulanan değil, eleştiren; çünkü bir eleştirmen iyi yapılmış olup olmadıklarını görmek için kendi kendine bir başkasının düşüncelerinin arkasına geçebilen, geçmek isteyen bir kişidir; oysa bir kuşkucu bunu yapmayacak bir kişidir; çünkü bir deveye ne kadar hendek atlatabilirseniz, bir insanı da o kadar düşündürebilirsiniz; bir kuşkucuya belli bir düşünce parçasının sağlam olduğunu kanıtlamanın hiçbir yolu ve onun yadsıyışını ciddîye almanın hiçbir gerekçesi yoktur. Bilme iddiasında bulunan biri ancak kendi emsalleriyle yargılanır.

Herhangi bir bilme iddiasını dayandığı temelleri göstererek doğrulamanın bu zorunluluğu bilimin evrensel bir özelliğidir, çünkü bir bilimin düzenli bir bilgi bütünü olmasından doğar. Bilginin çıkarımsal olduğunu söylemek, yalnızca düzenli olduğunu söylemenin bir başka biçimidir. Anının ne olduğu,

bir bilgi çeşidi olup olmadığı tarihe ilişkin bir kitapta ele alınması gerekmeyen sorulardır: çünkü Bacon'ın ve başkalarının söylediklerine karşın, en azından şu açık ki, anı tarih değildir, çünkü tarih düzenli ve çıkarımsal bir bilgi çeşididir, anı ise hiç de düzenli, hiç de çıkarımsal değildir. "Geçen hafta şu kişiye bir mektup yazdığımı anımsıyorum" dersem, bu bir anı ifadesidir, tarihsel bir ifade değildir. Ama "ve belleğim beni yanıltmıyor; çünkü işte onun yanıtı" diye ekleyebilirsem, o zaman geçmişe ilişkin bir önermeyi kanıta dayandırıyorum, tarih konuşuyorum demektir. Aynı nedenle, böyle bir denemede, belli bir olayın yinelendiği bir yerde oldukları zaman, gözlerinin önünde geçen olayı bir biçimde görebildiklerini söyleyen insanların iddialarını ele almanın hiç gereği yok. Böyle durumlarda gerçekte ne olup bittiği, bunu yaşayan insanların ondan geçmişe ilişkin bilgi edinip edinmedikleri kesinlikle ilginç sorulardır, ama bunları tartışmanın yeri burası değildir; çünkü bu insanlar geçmişe ilişkin bilgi edinseler bile, bu düzenli ya da çıkarımsal bilgi değildir; bilimsel bilgi değildir; tarih değildir.

### (ii) *Farklı çıkarım çeşitleri*

Farklı bilim çeşitleri farklı biçimlerde düzenlenir; bundan şu çıkar ki (aslında bu ancak başka sözcüklerle aynı şeyi söylemek gibidir) farklı bilgi çeşitleri farklı çıkarım çeşitleriyle ıralanır. Bilginin dayandığı temellerle ilişkili olma biçimi, aslında bütün bilgi çeşitleri için bir ve aynı değildir. Bunun böyle olduğu ve bundan ötürü bu çıkarımın yapısını incelemiş olan bir kişinin (ona mantıkçı diyelim), konusuna ilişkin hiçbir özel bilgisi olmasa da, salt biçimine bakarak bir çıkarımın geçerliğini yargılayabileceği öğretisi, Aristoteles'in öğretisidir. Ama, yalnızca Aristoteles mantığında ve baş öğretileri olarak ona dayanan mantıklarda yetiştirilmiş bir sürü çok yetkili kişi hâlâ inanıyor olsa da, bu bir kuruntudur (1).

(1) Okur burada kişisel bir anıyı anlatmamı herhalde bağışlar. Çok seçkin bir ziyaretçi benim özel araştırma alanıma giren bir arkeoloji konusu üzerine akademik bir topluluğa konuşma yaptığında daha delikanlıydım. Vurguladığı nokta yeni ve devrim niteliğinde bir noktaydı ve onu tamamen kanıtladığını görmek benim için kolaydı. Oldukça saçma bir biçimde, böylesine berrak ve inandırıcı bir uslamlamanın herhangi bir dinleyiciyi, uslamlamanın konusu hakkında önceden hiçbirşey bilmeyen birini bile inandırması gerektiğini düşündüm. Başlangıçta çok kafam karışmış, sonra sonra, tanıtlamanın dinleyici (çok bilgili ve keskin) mantıkçıları inandırmakta tamamen başarısız olduğunu görerek çok şey öğrenmiştim.

Eski Yunanlıların ana bilimsel başarısı matematikte bulunur; dolayısıyla çıkarım mantığı üzerine ana çalışmaları doğal olarak sağın bilimde bulunan çıkarım biçimine adanmıştır. Ortaçağ'ın sonunda modern doğal gözlem ve deney bilimleri oluşmaya başladığında, Aristoteles mantığına başkaldırı kaçınılmazdı; özellikle yeni bilimlerin halihazırda kullandıkları tekniği asla kapsamayan Aristotelesçi tanıtlama kuramına başkaldırı. Böylece, yavaş yavaş, yeni doğa bilimlerinde kullanılan işlemin çözümlemesine dayalı yeni bir çıkarım mantığı ortaya çıktı. Bugün kullanılan mantık el kitapları, iki çeşit çıkarım, "tümdengelimli" ve "tümevarımlı" çıkarım arasında yaptıkları ayırım bakımından, hâlâ bu başkaldırının damgasını taşır. Tarihsel düşünce, ondokuzuncu yüzyılın sonuna dek, doğa biliminin onyedinci yüzyılın başlarında ulaştığı gelişmeyle karşılaştırılabilir bir gelişme aşamasına ulaşmamıştı; ama bu olay henüz mantık el kitapları yazan filozofları ilgilendirmeye başlamamıştı

Sağın bilimlerdeki çıkarımın baş özelliği, Yunan mantıkçılarının tasımın kurallarını dile getirdikleri zaman kuramsal bir açıklamasını vermeye çalıştıkları özellik, birtakım varsayımlarda bulunan bir kişinin, sırf bunu yapmakla, başka varsayımlarda bulunmaya zorlandığı bir çeşit mantıksal zorlamadır. Bu kişinin iki yolda seçim yapma özgürlüğü vardır: başlangıç varsayımında bulunmaya zorlanmaz ("tanıtlayıcı uslamlamanın çıkış noktalarının kendileri tanıtlanamaz" diyerek teknik olarak dile getirilmiş bir olgu) ve bunu bir kez yaptı mı, hâlâ, istediği zaman düşünmeye son verme özgürlüğündedir. Yapamayacağı şey, başlangıç varsayımında bulunmak, düşünmeyi sürdürmek ve bilimsel olarak doğru olandan farklı bir sonuca ulaşmaktır.

"Tümevarımsal" düşünme denen şeyde böyle bir kuruntu yoktur. Burada, sürecin özü, birtakım gözlemleri biraraya getirdikten ve bunların bir örüntü oluşturduklarını gördükten sonra, tıpkı kareli kâğıt üzerinde birkaç nokta işaretleyen ve kendi kendine "işaretlediğim noktalar bir parabolü gösteriyor" diyen bir adamın, parabolü her yönde istediği gibi çizmeye devam etmesi gibi, bu örüntüyü sınırsız bir biçimde geliştirmemizdir. Bu, teknik olarak "bilinenden bilinmeyene" ya da "tikelden tümele ilerleme" diye betimlenir. Böyle düşünmeye ilişkin bir kuram oluşturmaya çalışan mantıkçılar her zaman farkında olmasalar da, "tümevarımsal" düşüncenin özü, böyle betimlenen adımın hiçbir zaman bir çeşit mantıksal kuruntuyla atılmamasıdır. Bu adımı atan düşünür onu istediği gibi atıp atmamakta özgürdür. Onun ya da bir

başkasının halihazırda yaptığı gözlemlerin oluşturduğu örüntüde, onu o şekilde genişletmeye ya da sırf genişletmeye zorlayabilen hiçbirşey yoktur. Bu apaçık hakikatin çoğu kez görmezden gelinmesinin nedeni, insanların "tümdengelimsel" ve "tümevarımsal" düşünce arasında, yani sağın bilim ile gözlem ve deney bilimleri arasında gerçekte varolandan daha sıkı bir ilişki olduğunu düşünürken, Aristoteles mantığının saygınlığıyla uyutulmuş olmalarıdır. İki durumda da, belli bir düşünce parçası için, geleneksel olarak öncüller denen birtakım çıkış noktaları ve geleneksel olarak sonuç denen belli bir varış noktası vardır; iki durumda da öncüller sonucu "kanıtlar". Ama sağın bilimde bu, öncüllerin sonucu güçlendirmesi ya da mantıksal olarak zorunlu kılması anlamına gelirken, gözlem ve deney bilimlerinde yalnızca onu doğrulamaları, yani, öyle düşünmek isteyen birinin öyle düşünmesine izin vermeleri anlamına gelir. Belli bir sonucu "kanıtladıkları" söylendiğinde sağladıkları şey, onu kapsama zorunluluğu değil, yalnızca iznidir; "kanıtlamak" *(approuver, probare)* sözcüğünün, gösterilmesi hiç gerekmeyen, tamı tamına geçerli anlamı bu.

Uygulamada bu izin, birçok izin gibi, örtük bir zorlamaya varıyorsa, bu yalnızca ondan yararlanan düşünür canının istediği gibi genişletip genişletmemekte kendini özgür saymadığı içindir. O kendini öyle yapma ve onu belli biçimlerde yapma zorunluluğu altında görür: bu düşünürlerin tarihlerini araştırdığımız zaman köklerini doğaya ve onun yaratıcısı Tanrıya ilişkin birtakım dinsel inançlarda bulduğumuz zorunluluklar. Bu ifadeyi daha tam olarak geliştirmenin yeri burası olmaz; ama belki de, şunu eklemenin yeri burası: Bugün kimi okurlara aykırı gibi görünüyorsa, bunun tek nedeni, onsekizinci yüzyılın "ışıkçı" akımıyla başlayan ve ondokuzuncu yüzyılda "din ile bilim arasındaki çatışmayla" sürüp giden, aslında Hıristiyan teolojisi üzerine kurulu olup onun yıkılmasıyla bir an bile yaşayamayacak olan "bilimsel bir dünya görüşü" uğruna Hıristiyan teolojisine saldırmayı amaçlayan propagandacı literatürün tozu dumanıyla olguların bulandırılmış olmasıdır. Hıristiyan teolojisini alıp götürdü mü, bilim adamının artık tümevarımsal düşüncenin yapmasına izin verdiği şeyi yapmak için herhangi bir güdüsü kalmaz. Yapmaya devam ediyorsa, bu sırf içerisinde bulunduğu meslekî topluluğun uylaşımlarını körü körüne izlediği içindir.

## (iii) *Tanıklık*

Tarihsel çıkarımın kendine özgü özelliklerini pozitif olarak betimlemeye çalışmadan önce, onları negatif olarak betimlemeyi, çoğu kez yanlış olarak tarihsel çıkarımla özdeşleştirilen birşeyi betimlemeyi yararlı buluyorum. Her bilim gibi tarih de özerktir. Tarihçinin, bilimiyle uğraşırken karşısına çıkan her sorunun doğru çözümü konusunda kendi bilimine özgü yöntemlerle kendisinin karar verme hakkı vardır ve bir zorunluluk altındadır. Hiçbir zaman bir başkasının onun adına karar vermesine göz yumma zorunluluğu altında olamaz, buna hakkı da olamaz. Kim olursa olsun, hattâ çok bilgili bir tarihçi, bir tanık, soruşturduğu şeyi yapan adamın sırdaşı olan bir kişi olsun, hattâ onu yapan adamın kendisi olsun, bir başkası onun sorusuna bir tepsi üzerinde hazır bir yanıt sunarsa, bütün yapabileceği onu reddetmektir: bilgiyi verenin kendisini yanıltmaya çalıştığını ya da kendisinin yanıldığını düşündüğünden değil, o yanıtı kabul ederse, bir tarihçi olarak özerkliğinden vazgeçmiş ve bir başkasına, bilimsel bir düşünür olsa ancak kendi kendine yapabileceği şeyi onun adına yapma izni vermiş olacağı için. Okura bu ifadenin bir kanıtını sunmanın bence hiç gereği yok. Tarihsel çalışmaya ilişkin birşeyler biliyorsa, bunun doğru olduğunu zaten kendi deneyimiyle bilir. Doğru olduğunu bilmiyorsa, bu denemeyi okuyup yararlanacak kadar tarih bilmiyor demektir ve yapabileceği en iyi şey okumayı hemen burada kesmektir.

Tarihçi sorduğu bir soruya bir başka kişinin verdiği bir hazır yanıtı kabul ettiğinde, bu öteki kişiye onun "yetkesi" denir ve böyle bir yetkenin verdiği, tarihçinin de kabul ettiği ifadeye "tanıklık" denir. Tarihçi olarak bir yetkenin tanıklığını kabul ettiği ve onu tarihsel hakikat diye gördüğü ölçüde, tarihçi adını açıkça yitirir; ama elimizde ona verecek başka ad yok.

Şimdi, tanıklığın hiçbir zaman kabul edilmemesi gerektiğini bir an bile ima etmiyorum. Hergünkü kılgın yaşamımızda, hem çok bilgili hem doğru sözlü olduklarına inanarak, kimi kez de bu inanç için gerekçeler bularak, başka insanların bize sunduğu bilgiyi sürekli ve haklı olarak kabul ederiz. Üzerinde durmuyorsam da, belki kimi anı durumlarında olduğu gibi, böyle tanıklığı kabul edişimizin salt inancın ötesine geçebileceği ve bilgi adını hak edebileceği durumların olabileceğini bile yadsımıyorum. Üzerinde durduğum şey, hiçbir zaman bilimsel bilgi olamayacağı için, bunun hiçbir zaman tarihsel bilgi olamayacağıdır. Bilimsel bilgi değildir, çünkü dayandığı temellere başvurularak doğruluğu gösterilemez. Böyle temeller varoldu mu, durum artık

bir tanıklık durumu değildir. Tanıklık kanıtla güçlendirildiğinde, onu kabul edişimiz artık o tanıklığı kabul etmemiz değildir; kanıta dayalı birşeyin evetlenişi, yani, tarihsel bilgidir.

### (iv) *Makas-zamk*

Tamamen yetkelerin tanıklığına dayanan bir çeşit tarih vardır. Daha önce söylediğim gibi, bu, gerçekte hiç de tarih değildir, ama onun için elimizde başka ad yok. İzlediği yöntem, önce ne hakkında bilmek istediğine karar vermek, sonra da söz konusu olaylardaki eylemcilerce, olayların görgü tanıklarınca ya da eylemcilerin veya tanıkların onlara anlattığı yahut onlara bilgi verenlere anlattığı ya da onlara bilgi verenlere anlattığı ya da onlara bilgi verenlere bilgi verenlere anlattığı..... şeyleri yineleyen kişilerce verildiği belli olan, onunla ilgili sözlü ya da yazılı ifadeleri araştırmaya girişmektir. Böyle bir ifadede amacına uygun birşey bulunca, tarihçi onu seçip kendi tarihine alır, dahil eder, gerekirse, uygun bulduğu bir üslûba sokar, yeni bir biçim verir. Kural olarak, elinde düzeltilecek birçok ifade bulunduğu zaman, bunlardan birinin kendine bir başkasının anlatmadığı birşeyi anlattığını görecek, böylece ikisi de ya da hepsi birden tarihe sokulacaktır. Kimi kez bunlardan birinin bir başkasıyla çeliştiğini görecektir; o zaman, onları bağdaştırmanın bir yolunu bulamadığı sürece, birinden vazgeçmeye karar vermesi gerekir; bu da, dürüst bir adam ise, onu çelişik yetkelerin göreli güvenilirlik derecelerinin eleştirel bir irdelemesine götürecektir. Kimi kez de, bunlardan biri ya da ola ki hepsi, ona kolay kolay inanamayacağı bir öykü, belki de yazarın içerisinde yaşadığı çağın ya da çevrenin boşinançlarını ya da önyargılarını gösteren, ama daha aydınlanmış bir çağda inanılır olmayan, dolayısıyla bırakılacak bir öykü anlatacaktır.

Farklı yetkelerin tanıklıklarını seçip birleştirilerek kurulan tarihe makas-zamk tarihi adını veriyorum. Yineliyorum, bu gerçekte hiç de tarih değildir, çünkü bilimin gerekli koşullarını yerine getirmez; ama son zamanlara dek varolan tek tarih türüydü ve insanların bugün okudukları tarihin epeyce bir kısmı, hattâ insanların hâlâ yazmakta olduklarının çoğu bu tipe girer. Dolayısıyla az tarih bilen insanlar (bunların kimi, benim yakınlardaki vedama karşılık, hâlâ bu sayfaları okuyor olabilirler) telâşla şunu söyleyeceklerdir: "sizin tarih olmadığını söylediğiniz bu şeyin neden tarihin ta kendisi olduğu; makas-zamkın tarih neyse o olduğu ve tarihin bunun için bir bilim olmadığı,

hizmetlerini göklere çıkaran profesyonel tarihçilerin temelsiz iddialarına karşın, herkesçe bilinen birşeydir." Bundan ötürü, makas-zamk tarihinin olayları hakkında bir parça daha konuşacağım.

Makas-zamk geç Yunan-Roma dünyasının ya da Ortaçağ'ın bildiği tek tarihsel yöntemdi. En yalın biçimiyle varolmuştu. Bir tarihçi güvenilirliği konusunda kendi yargısını kullanarak tanıklıkları topluyor ve yayınlamak üzere biraraya getiriyordu: onun üzerinde yaptığı iş, kısmen yazınsal (malzemesinin bağlantılı, türdeş ve inandırıcı bir anlatı olarak sunulması), kısmen de, çoğu Eskiçağ ve Ortaçağ tarihçisinin bir tezi, özellikle felsefî, siyasal ya da teolojik bir tezi kanıtlamayı amaçladığı olgusunu belirtmek için bu sözcüğü kullanmama izin verilirse, retorikti.

Tarihçiler ancak onyedinci yüzyılda, doğa bilimine ilişkin Ortaçağ sonrası düzeltimi tamamlandığı zaman kendi evlerinin de düzene sokulması gerektiğini düşünmeye başladılar. O zaman tarihsel yöntemde iki yeni akım başladı. Biri göreli inanılırlıklarını belirlemek ve özellikle bu belirlemenin kendilerine göre yapılacağı kuralları ortaya koymak için, yetkelerin dizgeli bir biçimde incelenişiydi. Öteki, şimdiye dek tarihçilerin değil, az bulunur şeyler toplayanların ilgilenmiş oldukları sikkeler, yazıtlar ve bu türden Eskiçağ kalıntıları gibi yazınsal olmayan kaynakları kullanarak tarihin temelini genişletme akımıydı.

Bu akımların ilki makas-zamk tarihinin sınırlarını aşmıyordu, ama onun yapısını sürekli olarak değiştiriyordu. Belli bir yazarın verdiği belli bir ifadenin, genel olarak yazarın ve özel olarak bu ifadenin inanılırlığı dizgeli bir biçimde soruşturulmadıkça, hiçbir zaman tarihsel hakikat diye kabul edilmemesi gerektiği anlaşılır anlaşılmaz, 'yetke' sözcüğü, arkaik bir kalıntı olarak kalması dışında, tarihsel yöntem sözlüğünden kayboldu; çünkü ifadeyi veren adama artık sözü söylediği şey hakkındaki hakikat diye görülmesi gereken birisi -ona yetke adını vermekle kastedilen budur- olarak değil, çapraz sorgulama için gönlüyle tanık sandalyesine oturmuş birisi olarak bakılmaya başlandı. O zamana dek yetke denen belge 'kaynak' sözcüğüyle, değerine ilişkin herhangi bir ima olmaksızın, yalnızca ifadeyi içerdiğini belirten bir sözcükle betimlenen yeni bir konum kazandı. Bu *sub judice* 'dir(*); yargılayan da tarihçidir.

Bu, onyedinci yüzyıldan başlayarak ortaya çıkan ve ondokuzuncu

(*) Yargı konusu (Çev.)

yüzyılda tarihsel bilincin yüceltilmesi biçiminde resmen ilân edilen "eleştirel tarihtir". Bu konuda dikkat edilecek iki şey var: bunun hâlâ ancak bir makas-zamk biçimi olduğu ve çok farklı birşeyin zaten onun yerini almış olduğu.

(1) Tarihsel eleştirelliğin çözüm sunduğu sorun, makas-zamk tarihçilerinden başka kimseyi ilgilendirmeyen bir sorundur. Sorunun önsayıltısı, belli bir kaynakta, konumuzla ilgili belli bir ifade bulmuş olduğumuzdur. Sorunsa şu: Bu ifadeyi kendi anlatımıza sokabilir miyiz, sokamaz mıyız? Tarihsel eleştirelliğin yöntemleri bu sorunu iki yoldan biriyle çözmeyi amaçlar: evetleyici ya da değilleyici olarak. İlk durumda, seçilen parça, yapıştırma defterine uygun görülür; ikincide, çöp sepetine atılır.

(2) Ama ondokuzuncu yüzyıldaki, hattâ onsekizinci yüzyıldaki birçok tarihçi, bu ikilemin yanıltıcı olduğunun farkındaydı. İmdi, bir kaynakta tam olarak doğru kabul edilmeyecek bir ifade bulduysanız, buna bakıp o ifadeyi değersiz diye bir yana atmamanız gerektiği sıradan birşeydi. Bu bir yol, belki de, yazıldığı çağın adetine göre, o adeti bilmediğiniz için sizin onun anlamı olarak görmediğiniz birşeyi söylemenin kabul edilmiş bir yolu olabilirdi.

Bu noktayı vurgulayan ilk kişi, onsekizinci yüzyılın başında, Vico'ydu. Almanya'da, "eleştirel tarihin" vatanında, onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında, Vico'nun yapıtının öneminin gerektiği kadar geniş ölçüde kabul görmediği doğrudur; ama Vico orada hiç bilinmiyor değildi; gerçekte, F.A. Wolf gibi kimi çok ünlü Alman bilim adamları onun düşüncelerinden kimini almışlardı. Şimdi, Vico'yu, hattâ onun görüşlerine ilişkin ikinci elden bir çeşitlemeyi okumuş olan kimsenin, bir kaynakta bulunan herhangi bir ifadeye ilişkin önemli sorunun onun doğru olup olmadığı değil, ne anlama geldiği olduğunu bilmesi gerekmez. Ne anlama geldiğini sormaksa, makas-zamk tarihinden çıkıp, tarihin en iyi kaynakların tanıklığını kopya ederek değil, kendi sonuçlarınıza vararak yazıldığı bir dünyaya giden doğru adımı atmak demektir.

Eleştirel tarih, bugün tarihsel yöntem öğrencilerinin ilgisini ancak makas-zamk tarihinin sona erişinin arefesinde aldığı son biçim olarak çeker. Herhangi bir tarihçiyi, hattâ herhangi bir tarihsel yapıtı makas-zamk tarihinin son izlerinin yok olduğu bir tarihçi ya da bir tarihsel yapıt diye adlandırmaya kalkışmayacağım. Ama makas-zamk tarihini tutarlı olarak uygulayan bir tarihçinin ya da tümüyle bu yöntemle yazılmış bir tarihsel yapıtın en azından

yüz yıl geride kalmış olduğunu söyleme cüretini göstereceğim.

Onyedinci yüzyılda tarihe yeni bir can veren iki akımdan biri üzerine bu kadar yeter. Öteki, yani arkeolojik akım, makas-zamk tarihinin ilkelerine tümüyle düşmandı ve ancak bu ilkeler can çekişirken ortaya çıkabilmişti. İleri sürdükleri varsayımların kesinlikle aynı şekilde güvenilir olmadığını ve aslında olgu ifadesinden çok propaganda oldukları yargısına varılması gerektiğini görmek için sikkelere ve yazıtlara ilişkin pek derin bir bilgi gerekmez. Bu bile onlara kendilerine ait bir tarihsel değer verir; çünkü propagandanın da tarihi vardır.

Herhangi bir okur hâlâ bugün yapılan tarihin bir makas-zamk işi olduğunu düşünüyor ve sorunu ortaya koymak için bir parça sıkıntıya girmek istiyorsa, Heredotos ile Thukydides çok özel derecede "yetke" konumu taşıdıkları için, ona özellikle uygun bir örnek olarak, sözünü ettiğim Peleponnes Savaşının başından sonuna Yunan tarihini alsın ve Grote'nin bu savaş hakkında yaptığı açıklamayı *Cambridge Ancient History* 'de yapılanla ayrıntılı olarak karşılaştırsın. İki kitapta da kaynağını Heredotos ve Thukydides'de bulabildiği her tümceyi işaretlesin; bu işle uğraşırken, tarihsel yöntemin son yüz yıl içerisinde nasıl değiştiği konusunda birşeyler öğrenmiş olacaktır.

## (v) *Tarihsel çıkarım*

Kanıtın ya sağın bilimdeki gibi -burada çıkarımın yapısı kimsenin sonuçları da evetlemeksizin öncülleri evetleyemeyeceği biçimdedir- zorlayıcı, ya da,"tümevarımsal" bilimdeki gibi -bu-rada ise bir kanıtın bütün yapabildiği, düşünürü, öyle yapmak istemesini uygun görerek, sonucu evetlemekte haklı göstermektir- izin verici olduğu (ii)'de gösterilmişti. Sonucu olumsuz olan bir tümevarımsal uslamlama zorlayıcıdır, yani, düşünürün evetlemek istediği şeyi evetlemesini kesinlikle yasaklar; sonucu olumlu olan ise, hiçbir zaman izin verici olmaktan daha fazla birşey değildir.

Tarih makas-zamk tarihi demekse, tarihçinin bildiği tek kanıt türü bu ikinci türdendir. Makas-zamk tarihçisi için, herhangi bir türden uslamlamayla ortaya konabilecek yalnızca tek çeşit sorun vardır. Bu da, ilgilendiği soruyla ilişkili belli bir tanıklık parçasını kabul etme ya da reddetme sorunudur. Bu çeşit bir sorunu ortaya koyduğu uslamlama türü, elbette, tarihsel eleştirelliktir. Eleştirellik onu olumsuz bir sonuca, yani, ifadenin ya da ifade-

nin yazarının güvenilmez olduğu sonucuna götürüyorsa, bu onun, tıpkı "tümevarımsal" bir uslamlamadaki olumsuz bir sonucun (örneğin, ilgilendiği türden olayların onların nedenleri olarak belirlemeyi umduğu olay türünün yokluğunda olup bittiğini gösteren bir sonuç) tümevarımcı bilim adamının evetlemeyi umduğu görüşü evetlemesini yasaklaması gibi, o ifadeyi kabul etmesini yasaklar. Eleştirellik onu olumlu bir sonuca götürüyorsa, bunun ona verdiği, çok çok, bir *nihil obstat* 'tır(*). Çünkü olumlu sonuç aslında ifadeyi veren adamın bilgisiz mi yoksa yalancı mı olduğunun bilinmediği ve ifadenin kendisinin, üzerinde doğru olmadığına değgin hiçbir tanınabilir işaret taşımadığıdır. Ama pekâlâ doğru olmayabilir: onu dile getiren adam da, genel olarak bilgili ve doğru sözlü olarak iyi bir ad taşısa da, bu kez, olguları hakkında yanlış bilgi edinmenin, onları yanlış anlamanın ya da hakikat olduğunu bildiği veya inandığı şeyi gizleme ya da çarpıtma arzusunun kurbanı olmuş olabilir.

Olanaklı bir yanlış anlamayı önlemek üzere, makas-zamk tarihçisi için, belli bir tanıklık parçasını kabul etme ya da reddetme sorunu dışında, dolayısıyla tarihsel eleştirelliğin yöntemlerinden başka yöntemlerle ortaya konması gereken bir başka sorun türü bulunduğunun düşünülebileceği de buraya eklenebilir: yani, kabul ettiği bir tanıklık parçasından ne gibi içermeler çıkacağı ya da kabul etseydi ne gibi içermeler çıkardı sorunu. Ama bu özel olarak makas-zamk tarihinin sorunu değildir; herhangi bir türden tarihte ya da sözde tarihte ve gerçekte herhangi bir bilimde ya da sözde bilimde ortaya çıkan bir sorundur. Bu da sırf genel içerme sorunudur. Bununla birlikte, makas-zamk tarihinde olduğu zaman, kendine özgü bir özellik gösterir. Tarihçiye tanıklık yoluyla gelen belli bir ifadenin belli bir içermesi varsa ve bu içerme ilişkisi zorlayıcı bir ilişkiyse, bununla birlikte onu tanıklığı kabul etmeye götüren çıkarım yalnızca izin vericiyse, aynı izin verici özellik tarihçinin onun içermesine ilişkin savında da bulunur. Komşunun ineğini yalnızca ödünç aldıysa ve inek kendi tarlasında bir buzağı doğurursa, buzağının kendi malı olduğunu iddia edemez. Makas-zamk tarihçisinin belli bir tanıklığı kabul etmeye mi zorlandığı yoksa buna yalnızca izin mi verildiği sorusunun herhangi bir yanıtı, o tanıklığın içermelerini kabul etmeye mi zorlandığı yoksa yalnızca kabul etmesine izin mi verildiği sorusuna da uygun bir yanıtı yanı sıra getirir.

*) Hiçbirşeyi çürütmeyen bir eleştiri (Çev.)

Tarihin "sağın bir bilim olmadığının" söylendiği işitiliyor. Bunun anlamı bence, hiçbir tarihsel uslamlamanın, sonucunu sağın bilimin ıralayıcısı olan zorlayıcı güçle kanıtlamadığıdır. Söylenen o ki, tarihsel çıkarım hiçbir zaman zorlayıcı değil, olsa olsa izin vericidir; ya da, insanların kimi kez pek belirsiz bir biçimde söylediği gibi, hiçbir zaman kesinliğe götürmez, ancak olasılığa götürür. Bu özdeyişin şimdiki yazar kuşağından akıllı kişilerin genel kanısınca kabul edildiği çağa yetişmiş birçok tarihçinin (onların çağından bir kuşak önde olan birkaçı hakkında hiçbirşey söylemiyorum), bunun tümünün yanlış olduğunu ve keyfîliğe meydan bırakmayan, hiçbir almaşık sonuca olanak vermeyen, sorununu matematikteki bir tanıtlama kadar kesin bir biçimde kanıtlayan bir tarihsel uslamlamayı halen ellerinde tuttuklarını ilk keşfettiklerindeki heyecanlarını hatırlayabilmeleri gerekir. Yine, bunların çoğunun, özdeyişin aslında tarihe ilişkin, uygulamakta oldukları tarihe ilişkin, tarih bilimine ilişkin bir hata olmadığını, başka birşeye, yani makas-zamk tarihine ilişkin bir hakikat olduğunu düşünerek keşfetmenin şokunu da hatırlayabilmeleri gerekir.

Okurun biri burada bir usûl sorunu çıkarmak isteyip uslamlama yoluyla sorulması gereken felsefî bir sorunun meşru olmayan bir biçimde tarihçilerin yetkesine başvurarak ortaya konmasına karşı çıkar ve bana "Tartışmıyorum, anlatıyorum sana" diyen adam hakkındaki şu eski öyküyü aktarırsa, bunun cuk oturduğunu kabul etmekten başka çarem yok. Tartışmıyorum ben, anlatıyorum ona.

Haksız mıyım? Sormak istediğim soru, makas-zamk tarihinden farklı olarak, bilimsel tarihte kullanılan türden bir çıkarımın, sonucunu kapsama zorunluluğunu mu yoksa yalnızca iznini mi verdiğidir. Diyelim ki soru tarihe ilişkin değil de, matematiğe ilişkin. Diyelim ki birisi Eucleides'in Pythagoras teoremi denen şeye ilişkin kanıtının bir adamı hipotenüsün karesinin öteki iki kenarın karelerinin toplamı olduğu görüşünü benimsemeye mi zorladığını, yoksa buna yalnızca izin mi verdiğini bilmek istedi. Alçak gönüllülükle konuşuyorum; ama ben kendi adıma, duyarlı bir adamın o durumda yapacağı tek birşey düşünebiliyorum. Bu kişi, matematik eğitimini ta Eucleides I.47'ye dek götürmüş birini bulmaya çalışacak ve ona soracaktır. Onun yanıtını beğenmezse, yanıt verecek aynı şekilde nitelikli başka insanlar arayacak, onlara soracaktır. Kimse onu inandırmayı başaramazsa, işe girişecek ve kendi kendine düzlem geometrisinin öğelerini araştıracaktır.

Bir parça akıllı bir adamsa, yapmayacağı tek şey, "Bu felsefî bir sorudur

ve beni doyuracak tek yanıt felsefî bir yanıttır" demektir. Ona canının istediği bir ad verebilir; belli tipten bir uslamlamanın inandırıcı olup olmadığını bilmenin tek yolunun bu şekilde nasıl uslamlanacağını öğrenip anlamak olduğu olgusunu değiştiremez. Bu arada, en iyi ikinci şey kendileri böyle yapmış insanların sözüne kulak vermektir.

### (vi) *Çekmeceleme*

Başka insanların ifadelerini kopya etme işinden tiksinir hale gelmiş ve beyinleri olduğunun bilincinde olup onları kullanmak için övgüye değer bir istek duyan makas-zamk tarihçileri, çoğu kez bu isteği öğrendiklerini düzene soktukları bir çekmeceleme dizgesi icat ederek doyururlar. Bu, tarihin, şaşırtıcı bir uysallıkla, tekrar tekrar kendini Yunan-Roma kurgulamalarına dayalı tarihsel döngüler örüntüsüyle Vico gibi, "dünya yurttaşlığı açısından evrensel tarih" önerisiyle Kant gibi; evrensel tarihi insan özgürlüğünün ilerleyen gerçekleşmesi olarak görmesi bakımından Kant'ı izleyen Hegel gibi; her biri kendi yolunda Hegel'in öncülüğünü izlemiş çok büyük iki adam olan Comte ve Marx gibi; sonra sonra, bizim çağımızdaki, Hegel'den çok Vico'ya yakın olan Flinders Petrie, Oswald Spengler ve Arnold Toynbee gibi adamlarca zorlanmaya bıraktığı bütün o şemaların ve örüntülerin kaynağıdır.

Son olarak yirminci yüzyılda ve daha önceki ayrı durumların sözünü etmezsek, ilk olarak onsekizinci yüzyılda karşımıza çıkıyor olsa da, tarihin bütününü tek bir şemayla (salt kronolojik bir şemayla değil, her biri yayılma özelliği gösteren "dönemlerin", mantıksal temeller üzerinde *a priori* zorunlu olabilen ya da sık sık yinelenmesiyle zihinlerimize sokulabilen ya da ikisinden de biraz biraz olabilen bir örüntüye göre, zaman içerisinde biribirini izlediği niteliksel bir şemayla) düzenlemeye bu yöneliş aslında bir ondokuzuncu yüzyıl olgusudur. Makas-zamk tarihinin ölmek üzere olduğu, insanların ondan hoşnut olmamaya başladığı, ama henüz kurtulamadığı döneme girer. Ona kendini kaptıranların, genellikle,, yüksek zekâlı ve tarihe gerçekten yenetekli insanlar olması bundandır. Ama bu, makas-zamkın sınırlamalarıyla bir ölçüde kösteklenmiş ve boşa çıkarılmış bir yetenektir.

Bunlardan bazılarının çekmeceleme işini "tarihi bilim mertebesine yükseltme" diye betimlemeleri bu durumun tipik örneğidir. Onların gözünde tarih makas-zamk tarihi demekti; bu da, açık ki, bilim değildi, çünkü onda özerk, yaratıcı hiçbirşey yoktu. Hazır bilginin bir kitaptan ötekine ak-

tarılmasından başka birşey değildi. Bir bilimin özelliklerini taşıyor olabilirdi ve taşıması gerekirdi. Ama bu nasıl olacaktı? Bu noktada, doğa bilimleri benzeşiminin yardımlarına koştuğunu düşündüler. Bir doğa biliminin olguları toplamakla başladığı, sonra da kuramlar oluşturmakla, yani daha önce toplanmış olgularda ayırt edilebilen örüntüleri ortaya çıkarmakla devam ettiği, ta Bacon'dan beri,.sıradan birşeydir. Çok güzel: tarihçilerin bildiği bütün olguları biraraya getirelim, içlerindeki örüntüleri arayalım, sonra da bu örüntüleri bir evrensel tarih kuramı halinde ortaya koyalım.

Kafası işleyen ve sıkı çalışmaktan zevk duyan biri için bunun hiç de zor bir iş olmadığı kanıtlanmıştı. Çünkü tarihçilerin bildiği bütün olguları toplamanın hiç gereği yoktu. Genişçe bir olgu koleksiyonunun, örüntüleri yeterince ortaya koyduğu düşünülüyordu; ve bu örüntüleri, hakkında pek az bilgi bulunan uzak geçmişe ve hakkında hiçbir bilgi bulunmayan geleceğe genişletme, "bilimsel" tarihçiye tam da makas-zamk tarihçisinin onda bulunmadığını söylediği o güç duygusunu veriyordu. Bir tarihçi olarak, hiçbir zaman yetkelerinin kendisine anlattıklarının dışında birşey bilemeyeceğine inanması öğretildikten sonra, düşlediği gibi, bu dersin bir sahtekârlık olduğunu; tarihi bilime dönüştürerek, yetkelerinin bilmediği ya da kendisinden gizlediği şeyleri tamamen kendi başına belirleyebileceğini keşfediyordu.

Bu bir kuruntuydu. Bu çekmeceleme şemalarının hepsinin ve her birinin değeri, kanıtın yorumlanmasıyla belirlenemeyen tarihsel hakikatleri keşfetme aracı olarak değerleri anlamına geliyorsa, bu tamamen hiçti. Aslında bunların hiçbirinin bilimsel değeri falan da yoktu; çünkü bilimin özerk ve yaratıcı olması yetmez, aynı zamanda inandırıcı ve nesnel olması gerekir; dayandığı temelleri inceleyebilen ve incelemek isteyen ve yöneldiği sonuçların neler olduğunu kendi kendine düşünebilen ve düşünmek isteyen biri üzerinde reddedilemez izlenimi bırakması gerekir. Bu da bu şemaların hiçbirinin yapamadığı şeydir. Keyfiliğin ürünüdür bunlar. Bunlardan herhangi biri onu icat eden kişi dışında epeyce kişiden kabul gördüyse, bilimsel bakımdan inandırıcı olduğu için onları çarptığından değil, adı konmamış olsa da, gerçekte bir dinsel topluluğun ortodoksluğu haline geldiğindendi bu. Bunu bir ölçüde Comtçuluk, daha büyük bir ölçüde de Marxçılık gerçekleştirmişti. Bu durumlarda ya da her halde Marxçılık durumunda, söz konusu türden tarihsel şemaların heyecanlar için bir odak noktası, dolayısıyla eylem için bir güdü sağlayan önemli bir büyüsel değer taşıdığı kanıtlanıyordu. Öteki durumlarda, tarihsel şemalar yorgun bir makas-zamk adamının yaşamında işe yarayan bir

eğlence değeri taşımıştı.

Kuruntu bitmiş değildi. Makas-zamk tarihinin günün birinde yerini sahiden bilimsel olması gereken yeni bir tarihin alacağı umudu, sonradan gerçekleştirilen temelli bir umuttu. Bu yeni türden tarihin yetkelerinin kendisine anlatamayacağı ya da anlatmayacağı şeyleri tarihçinin bilmesini sağlayacağı umudu da temelli bir umuttu ve o da gerçekleştirildi. Bunların nasıl olduğunu çok yakında göreceğiz.

### (vii) *John Doe'yu kim öldürdü?*

John Doe bir Pazar sabahı erkenden, sırtında bir bıçak, masasının üzerine kapanmış bulunduğunda, hiç kimse bunu kimin yaptığı sorusunun tanıklık yoluyla yanıtlanacağını beklemiyordu. Birinin cinayeti işlenirken görmüş olması olası değildi. Katilin sırrını söylediği birinin onu ele vermesi daha da az olasıydı. Katilin köy karakoluna gidip suçunu itiraf etmesi ise en az olası olanıydı. Buna karşın, halk katilin adalete teslim edilmesini istiyor, polis de bunu yapmayı umuyordu: oysa tek ipucu, John Doe'nun bahçesi ile bölge papazınınki arasındaki demir kapı üzerinde bulunan taze yeşil boya ve yine, bıçağın sapında bulunan bir parça taze yeşil boyaydı.

Tanıklığın zamanla ortaya çıkacağını ummalarının nedeni bu değildi. Tersine, tanıklık, iffetine alçakça leke sürmeye çalıştığı için John Doe'yu kendi elleriyle öldürdüğünü söyleyen yaşlı bir komşu kızın ziyareti biçiminde ortaya çıktığında, (pek parlak bir delikanlı değil, ama iyi niyetli olan) köy polisi bile, kendisine eve gidip birkaç aspirin almasını salık verdi. Günün sonraki saatlerinde, köyün kaçak avcısı çıkageldi ve bölgenin avlak bekçisini John Doe'nun çalışma odası penceresine tırmanırken gördüğünü söyledi; bu tanıklığa da pek fazla kulak asılmadı. Son olarak papazın kızı, büyük bir heyecan içerisinde, koştura koştura geldi ve bunu kendisinin yaptığını söyledi; bunun tek etkisi, köy polisinin bölge Müfettişine telefon edip ona kızın sevgilisi Richard Roe'nun tıp öğrencisi olduğunu, insanın kalbinin nerede bulunduğunu ola ki bildiğini; Cumartesi gecesini de ölen adamın evine bir taş atımı uzaklıktaki papazın evinde geçirdiğini hatırlattı.

O gece oniki ile bir arasında sağanak yağmurla birlikte bir fırtına olmuştu; papazın hizmetçisini (hali vakti yerindeydi) sorguya çektiğinde, Müfettişe Mr. Roe'nun pabuçlarının sabahleyin sırılsıklam olduğu anlatıldı.

Richard, sorguya çekildiğinde, gecenin bir vaktinde dışarı çıktığını kabul etti, ama nereye ve neden gittiğini söylemeyi reddetti.

John Doe bir şantajcıydı. Papazın ölen karısının bir gençlik serüveni hakkındaki olguları açığa vurmakla tehdit ederek yıllardır papaza şantaj yapmaktaydı. Papazın evlilikten altı ay sonra doğan sözde kızı, bu serüvenin meyvasıydı; John Doe'nun elinde de bunu kanıtlayan mektuplar vardı. Papazın bütün özel servetini çoktan iç etmişti ve o talihsiz Cumartesi sabahı, karısının çocuğu için ona emanet ettiği servetinin bir kısmını istedi. Papaz bu işi sona erdirmeye karar verdi. John Doe'nun gece geç vakit masasında oturduğunu biliyordu; oturduğu yerin önünde solda uzun büyük bir pencere, sağda bir Doğu silâhları takımı bulunduğunu, sıcak gecelerde pencerenin yatana dek açık kaldığını biliyordu. Geceyarısı, eldivenlerini giyip çıktı; ama onun ruh halini farkedip huzursuz olan Richard penceresinden eğilip papazın bahçeyi geçtiğini gördü. Acele acele giyindi ve peşine düştü; ama bahçeye vardığında papaz gitmişti. O anda fırtına patladı. Bu arada papazın planı pek güzel işlemişti. John Doe, başı bir eski mektup yığınının üzerine düşmüş, uyuyordu. Papaz ancak bıçak kalbe ulaştıktan sonra onlara baktı ve karısının elyazısını gördü. Zarfların üzerinde "John Doe, Esq." yazılıydı. Karısını ayartanın kim olduğunu o ana dek hiç bilmemişti.

Başkomiserin, eski arkadaşının küçük kızının ricası üzerine çağırdığı Scotland Yard'dan Hafiye-Müfettiş Jenkins, papazın evinin çöplüğünde çoğu kâğıt artığı olan, ama içlerinde deri artığı da -ola ki bir çift eldiven- bulunan bir sürü kül buldu. John Doe'nun bahçe kapısı üzerindeki yaş boya -o gün, çaydan sonra, kendisi boyamıştı kapıyı- eldivenlerin neden yok edilmiş olabileceğini açıklıyordu; küller arasında, papazın her zaman müşterisi olduğu, Oxford Street'teki ünlü bir eldivencinin adını taşıyan metal düğmeler vardı. John Doe'nun boyasından daha da fazlası, Papazın Pazartesi günü değerli bir kilise üyesine hediye ettiği bir ceketin yeni ıslanmış olduğu için biçimi bozulmuş sağ kolunda bulundu. Hafiye-Müfettiş, soruşturmalarının hangi yöne yöneldiğini papazın görmesine olanak sağladığı ve böylece ona siyanür içip cellâttan yakayı kurtarma fırsatı verdiği için, sonradan şiddetle suçlandı.

Cinayeti ortaya çıkarmanın yöntemleri bilimsel tarihinkilerle her noktada aynı değildir, çünkü bunların son amaçları aynı değildir. Bir cinayet mahkemesi bir yurttaşın yaşamını ve özgürlüğünü elinde tutar ve yurttaşın hakları bulunduğu düşünülen bir ülkede, mahkeme bundan ötürü birşey yapmakla ve bunu çabucak yapmakla sınırlanmıştır. Bir karara varmak için geçen zaman

kararın kendisinin değerinde (yani, adalette) bir etkendir. Bir jüri üyesi, "Hepimiz kanıt üzerine ağır ağır düşünmüş olursak, bundan bir yıl sonra, onun ne anlama geldiğini görmek için daha iyi bir durumda olacağımızdan eminim." derse, yanıt şu olacaktır: "Söylediğiniz önemli, ama amacınız olanaksız. İşiniz sırf bir yargı vermek değil, şimdi bir yargı vermek; bunu yapana dek de burada kalırsınız." Bir jürinin bilimsel (tarihsel) kanıttan daha az birşeyle, yani günlük yaşamın kılgın işlerinin herhangi birinde kendisini doyuracak olan o güven ya da inanç derecesiyle yetinmesi gerekmesi bundandır.

Bunun için, kanıtın kuralları mahkemelerde kabul edildiği halde, tarihsel yöntem öğrencisi bunları iyiden iyiye incelemeyi pek zahmete değer bulmayacaktır. Çünkü tarihçi belirli bir süre içerisinde karar vermek gibi bir zorlama altında değildir. Karara vardığı zaman kararının doğru olması dışında hiçbir şeyi önemsemez: bu onun için, kararın kaçınılmaz olarak kanıttan çıkacağı anlamına gelir.

Bununla birlikte, bu akılda tutulduğu sürece, meşru yöntemler ile tarihsel yöntemler arasındaki benzeşimin, tarihin anlaşılması için bir değeri vardır; sanırım, yukarıdaki yazınsal türden örneği ana çizgileriyle okurun önüne koymamı -böyle bir amaç olmasa elbette okura saygısızlık olurdu bu- haklı göstermek için de yeterince değerlidir.

## (viii) *Soru*

Hukukçu ve filozof Francis Bacon, unutulmaz tümcelerinin birinde, doğa bilimcisinin "Doğayı sorguya çekmesi" gerektiğini söylüyordu. Bunu yazarken reddettiği şey, bilim adamının doğa karşısındaki tutumunun, onun söyleyeceklerini bekleyen ve kuramlarını onun kendisine lütfettikleri üzerine kuran saygılı ve dikkatli bir dinleyici tutumu olmasıydı. İki şey birden ileri sürüyordu: ilki, bilim adamının neyi bilmek istediğine kendisi karar verip bunu kendi kafasında soru haline getirerek önceliği alması gerektiği; ikincisi, doğayı yanıt vermeye zorlamanın, artık dilini tutmasına olanak vermeyen işkenceler geliştirmenin yollarını bulması gerektiği.Bacon burada, küçücük bir nükteyle, gerçek deneysel bilim kuramını bir çırpıda, olduğu gibi dile getiriyordu.

Bu aynı zamanda, Bacon bilmese de, gerçek tarihsel yöntem kuramıdır. Makas-zamk tarihinde, tarihçi Bacon öncesi bir konumda bulunur.Yetkeleri

karşısındaki tutumu, sözcüğün kendisinin de gösterdiği gibi, saygılı ve dikkatli bir dinleyici tutumudur.Onların kendisine anlatmayı yeğleyeceği şeyi işitmeyi bekler ve onu kendi bildikleri gibi, kendi çağlarında anlatmalarına izin verirler. Tarihsel eleştirelliği keşfettiği ve yetkeleri salt kaynak haline geldiği zaman bile, bu tutum aslında değişmez. Bir değişme vardır ama yalnızca yüzeyseldir bu. Tanıkları karalar ve aklar diye ayırmak için bir tekniğin benimsenmesinden başka birşey değildir. Bir sınıfın tanıklık etme hakkı elinden alınmıştır; öteki ise yetkeler eskiden nasıl görülüyorsa tam öyle görülür. Ama bilimsel tarihte ya da tarihin kendisinde Bacon devrimi gerçekleştirilmiştir. Kuşkusuz, bilimsel tarihçi makas-zamk tarihçisinin bir zamanlar okuduğu kitapların aynısını -Herodotos, Thukydides, Livius, Tacitus vb.- okumaya epey vakit harcar, ama onları tamamen farklı bir ruhla okur; Baconcı bir ruhla. Makas-zamk tarihçisi o kitapları, söyledikleri şeyleri bulup çıkarmak için, salt alıcı bir ruhla okur. Bilimsel tarihçi, onlardan ne bulup çıkarmak istediğine kendisi karar verip önceliği almış olarak, kafasında bir soruyla okur. Dahası, makas-zamk tarihçisi onların bir sürü lâfla kendisine anlatmadıkları şeyi hiçbir zaman bulup çıkaramayacağı düşüncesiyle okur; bilimsel tarihçi görünüşte çok farklı birşey hakkındaki bir parçayı sormaya karar verdiği sorunun yanıtına dönüştürmek için eğip bükerek, onları işkenceye tutar.Makas-zamk tarihçisinin tam bir güvenle "Şu şu yazarda şöyle şöyle bir konuda hiçbirşey yok" dediği yerde, bilimsel ya da Baconcı tarihçi "Aa yok mu?" Tamamen farklı bir konudaki şu bölümde, senin metinde hakkında hiçbirşey yok dediğin konu üzerine, yazarın şöyle şöyle bir görüş belirttiğini görmüyor musun?" der.

Benim öykümle betimleyelim. Köy polisi papazın kızını tutuklamıyor ve onu, cinayeti Richard'ın işlediğini düşündüğünü söyleyesiye, belirli aralıklarla copla dövüyor. İşkence ettiği onun bedeni değil, John Doe'yu kendisinin öldürdüğü yollu ifadesidir. Polis, eleştirel tarih yöntemlerini kullanarak işe başlıyor. Kendi kendine şöyle diyor: "Cinayet oldukça güçlü ve anatomi konusunda biraz bilgili birisince işlendi. Bu kızda ilki kesinlikle yok ve ola ki ikincisi de yok; eninde sonunda, ilk yardım kurslarına hiç katılmadığını da biliyorum. Dahası, cinayeti o işlemiş olsaydı, suçunu itiraf etmek için bu denli telâşa düşmezdi. Öykü yalan."

Bu noktada, eleştirel tarihçi öyküye ilgisini yitirir ve onu çöp sepetine atardı: bilimsel tarihçi onunla ilgilenmeye başlar ve kimyasal tepkimeleri görmek için teste tutar. Bunu yapabilir, çünkü, bilimsel bir düşünür

olduğundan, hangi soruyu soracağını bilir: "Kız neden yalan söylüyor? Çünkü birini koruyor. Kimi koruyor? Ya babasını ya sevgilisini. Babasını mı? Hayır; papaz! olacak şey mi? Öyleyse sevgilisini. Kızın onun hakkındaki kuşkuları yerinde mi? Olabilir; adam o sırada buradaydı; yeterince güçlü; yeterince de anatomi biliyor." Okur, cinayetin ortaya çıkarılmasında günlük yaşamın sürdürülmesine yetecek ölçüde olasılığın gerekli olduğunu, oysa tarihte kesinlik istediğimizi hatırlayacaktır. Bunun dışında, tam bir koşutluk vardır. Köy polisi (açıkladığım gibi, akıllı bir delikanlı değil; ama bilimsel bir düşünürün akıllı olması gerekmez, işini bilmesi, yani, hangi soruları soracağını bilmesi gerekir) polislik işinde eğitilmiştir ve bu eğitim onun hangi soruları soracağını bilmesini, böylece kızın cinayeti kendi işlediği yollu doğru olmayan ifadesini, Richard Roe'dan kuşkulandığı yollu doğru sonuç için kanıt olarak yorumlamasını sağlayacaktır.

Polisin tek hatası, "Bu kız kimden kuşkulanıyor?" sorusunu yanıtlama telâşıyla, "John Doe'yu kim öldürdü?" sorusunu gözden kaçırmasıydı. Müfettiş Jenkins'in üstünlüğü -akıllı bir adam olduğundan değil, işi daha iyi öğrenmiş olmasından- buradaydı.

"Papazın kızı Richard Roe'dan niye kuşkulanıyor? Ola ki, o gece papazın evinde olup biten garip birşeye bulaşmış olduğunu bildiği için. Papazın evinde garip birşey olduğunu biliyoruz.Richard fırtınada dışarıdaydı ve bu, kızı kuşkulandırmaya yetiyordu. Ama bilmek istediğimiz şey, John Doe'yu kim öldürdü? O öldürdüyse, ne zaman yaptı bunu? Fırtına patlamadan önce mi, sonra mı? Önce değil, çünkü papazın bahçe yolunun çamurunda iki yönlü ayak izleri var: bunların bahçe kapısından birkaç metre ötede başladığını, evden çıktığını görüyorsunuz; demek ki, sağanak başladığında bulunduğu yer ve gittiği yön orasıydı. Peki John Doe'nun çalışma odasına çamur taşımadı mı? Hayır: orada çamur yok. İçeri girmeden önce pabuçlarını mı çıkardı? Bir an düşünün. John Doe bıçaklandığı sırada hangi durumdaydı? İskemlesinde geriye mi yaslanmıştı yoksa dik mi oturuyordu? Hayır: çünkü o zaman iskemle sırtını korurdu. Öne eğilmiş olsa gerek. Hâlâ bulunduğu o uyur durumda olması olanaklı, hattâ olası. Katil tam olarak nasıl davrandı? Uyuyor idiyse, daha kolay birşey yok: sessizce içeri girin ve saplayıverin bıçağı. Doe uyanık ve yalnızca öne eğilmiş olsa, aynı şey yapılabilirdi, ama o denli kolay değil. Şimdi, katil pabuçlarını çıkarmak için dışarıda durakladı mı? Olanaksız. Her durumda, gerekli ilk şey hızdı: işin adam geriye yaslanmadan ya da uyanmadan önce yapılması gerekiyordu. Demek ki, çalışma

odasında çamur olmaması, Richard'ı dışarıda bırakıyor.

O zaman, yine, Richard niye bahçeye girdi? Yürüyüş için mi? Gürleyen o fırtınada hayır. Bir cigara tüttürmek için mi? Hepsi evde içiyor cigarayı. Kızla buluşmak için mi? Kızın bahçede olduğuna ilişkin hiçbir belirti yok; ayrıca niye buluşsun ki? Akşam yemeğinden beri salonda başbaşaydılar ve papaz genç insanları yatağa kışkışlayacak biri değil. Geniş görüşlü bir adam. Bir derdi vardı diyelim, şaşmam. Peki genç Richard bahçeye niye girdi? Orada birşey olmuş olsa gerek. Garip birşey. O gece papazın evinde ikinci bir garip şey var ki, onu bilmiyoruz.

Ne olmuş olabilir? Katil, boyanın düşündürdüğü gibi, papazın evinden gelmiş ve Richard onu penceresinden görmüş olabilir; çünkü katil Doe'nun evine yağmur başlamadan girdi ve Richard bahçe kapısının on metre ötesinde yağmura yakalandı. Tam zamanı. Katil papazın evinden çıksaydı, bakalım sonra ne olurdu? Ola ki, sonradan oraya geri dönmüştür. Çamurda hiçbir iz yok; niye? Çünkü, o zifiri karanlıkta bile yol boyunca otlara basacak kadar iyi tanıyordu bahçeyi. Öyle ise, papazın evini çok iyi tanıyordu ve ayrıca geceyi orada geçirdi. Yoksa katil papazın kendi miydi?

Peki Richard bahçeye girmesinin nedenini söylemeyi niye reddediyor? Birini sıkıntıdan korumak için olsa gerek; hemen hemen kesinlikle, cinayet konusundaki sıkıntıdan. Kendini değil, çünkü cinayeti onun işlemediğini bildiğimi kendisine söylemiştim. Başka birisi. Kim? Papaz olabilir. Başka biri olması düşünülemez. Diyelim papazdı; nasıl becermiştir ki? Çok kolay. Geceyarısına doğru tenis pabuçları ve eldivenlerle dışarı çıkar. Sessizce papazın evinin yoluna düşer -o yollarda çakıl yok. John Doe'nun bahçesi içerisindeki o küçük demir kapıya varır. Boyalı olduğunu biliyor mudur? Ola ki hayır; ancak çaydan sonra boyanmıştı. Atıverir elini. Eldivenlerdeki boya. Ola ki cekette de. Otlar üzerinden John Doe'nun çalışma odasının penceresine yürür. Doe iskemlesinde öne eğilmiştir, belki de uyukluyordur. Şimdi birazcık hızlı çalışma: iyi bir tenis oyuncusu için kolay bu. Sol ayak içeri, sağ ayak sağa, bıçağı kavrar, sol ayak öne, saplar bıçağı.

Ama John Doe o masada ne yapıyordu o sırada? O konuda hiçbirşey bilmiyorsun. Garip. Bir adam akşamı boş bir masada oturarak geçirir mi? Orada birşeyler olması gerekir. Yard'da adam hakkında ne biliyoruz? Şantajcı olduğunu. Papaza şantaj mı yapmaktaydı? Her akşam mektuplarla mı eğleniyordu? Yoksa ne? Papaz -katil papaz ise- onu mektupların üzerinde uyuklar mı buldu? İyi de, bu bizim işimiz değil. Ne olursa olsun, savunmaya

geçeceğiz. Davada böyle bir yol kullanmak istemem.

Öyleyse fazla hızlı gitme Jonathan. Katili oraya soktun, yeniden dışarı çıkarman gerekiyor. Tam olarak ne yapar? Aşağı yukarı şimdi, bardaktan boşanırcasına yağmur yağmaya başlar. Katil yağmur altında geri döner. Kapıda biraz daha boya. Otlar üzerinden yürür, çamur getirmez. Eve döner. Herşey sırılsıklamdır: eldivenler de boyayla sıvanmıştır. Kapının kolundaki boyayı siler. Kapıyı kilitler. Mektupları (mektupsa bunlar) ve herhalde eldivenleri kalorifer ocağına atar -küller şimdi çöplükte olabilir. Bütün giysileri banyodaki dolaba koyar; sabaha hepsi kuruyacaktır. Kurur da; ama ne yazık, ceketin biçimi bozulacaktır. Peki o ceketi ne yaptı? İlkin üzerinde boya arayacaktır; bulursa ceketi yok etmesi gerek. Kadınlarla dolu bir evde bir ceketi yok etmeye çalışan adama acırım. Bulamazsa, onu kesinlikle yoksul bir adama sessiz sedasız hediye edecektir.

Peki, peki: hoş bir öykü buldun; ama doğru olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Sormamız gereken iki soru var. İlki: bu eldivenlerin küllerini bulabilir miyiz? Ya metal düğmeleri? Eldivenlerinin çoğunda bulunan düğmelerden mi bunlar? Bulabilirsek öykü doğrudur. Biraz da kâğıt külü bulabilirsek, şantaj kısmı da doğrudur. İkincisi: ceket nerede? Çünkü ceketin üzerinde en küçük bir boya lekesi bulabilirsek, sorunumuz hallolur."

Bu çözümlemeyi biraz uzattım, çünkü her bilimsel çalışmada olduğu gibi, tarihte de başat etken olan soru sorma etkinliği konusunda aşağıdaki noktaları okura kabul ettirmek istiyorum.

(1) Uslamlamadaki her adım bir soru sormaya bağlıdır. Soru, silindirde patlayan ve her piston darbesinin itici gücü olan gaz miktarıdır. Ama eğretileme uygun değil, çünkü her yeni piston darbesi aynı eski karışımdan bir başka miktarın patlamasıyla değil, yeni türden bir miktarın patlamasıyla olur. Yöntemi bir parça kavramış olan hiç kimse hep aynı soruyu, "John Doe'yu kim öldürdü?" sorusunu sormayı sürdürmeyecektir. Her seferinde yeni bir soru sorar. Sorulması gereken bütün soruların bir kataloğuna sahip olmak ve bunların her birini er geç sormak da yol almaya yetmez: soruların doğru sırayla sorulması gerekir. Sorgulama Mantığının üç büyük ustasından biri olan Descartes (öteki ikisi Sokrates ile Bacon) bilimsel yöntemdeki ana nokta olarak bunun üzerinde duruyordu, ama mantık üzerine modern yapıtlara bakılırsa, Descartes hiç yaşamamış olabilir. Modern mantıkçılar, bir bilim adamının işinin "yargılarda bulunmak", "önermeler ileri sürmek" ya da

"olguları kavramak" ve aynı zamanda bunlar arasındaki ilişkileri "ileri sürmek" ya da "kavramak" olduğunu iddia etmekte bir anlaşma içerisindedirler; bilim adamlarının bilimsel düşünmeye ilişkin ne olursa olsun hiçbir deneyimleri bulunmadığını, kendi gelişigüzel, düzensiz, bilim dışı kataloglarının açıklamasını bir bilim açıklaması diye yutturmak istediklerini ima ederler.

(2) Bu sorular bir adamın bir başka adama sorduğu sorular değildir. İkinci adamın, yanıtlarını vererek ilk adamın bilgisizliğini aydınlatacağı umuduyla sorulmaz bunlar. Bütün bilimsel sorular gibi, bilim adamının kendi kendine sorduğu sorulardır. Bu, Platon'un düşünceyi "ruhun kendiyle konuşması" diye tanımlayarak dile getireceği Sokratik tasarımdır. Platon'un kendi yazınsal uygulaması konuşmadan bir soru ve yanıt sürecini anladığını açık kılar. Sokrates genç öğrencilerine sorular sorarak öğretirken, onlara kendileri hakkında nasıl sorular soracaklarını öğretiyor, bizim bilime karşı olan modern bilgi kuramcılarımızın kafalarımızı iyice boşalttığımız zaman "olguları kavrayacağımız" umuduyla verdikleri buyruğa uyup en çetrefil konuların karşısında ağzı açık durmazsak ve kendi kendimize onlar hakkında sorular sorarsak, bunların nasıl şaşılacak bir biçimde açıklanabileceğini örneklerle gösteriyordu.

### (ix) *İfade ve kanıt*

Makas-zamk tarihinin ıralayıcı özelliği, en az eleştirel olanından en eleştirel biçime dek, hazır ifadelerle iş görmek zorunda oluşu ve tarihçinin bu ifadelerden herhangi biri karşısındaki sorununun, onu kabul edip etmeme sorunu oluşudur: burada kabul etme o ifadeyi kendi tarihsel bilgisinin bir parçası olarak yeniden ileri sürme demektir. Aslında, makas-zamk tarihçisi için tarih başka insanların kendisinden önce verdiği ifadeleri yineleme demektir. Bunun için de, ancak düşünmek, yazmak..... istediği konular üzerine hazır ifadeleri elde ettiği zaman çalışmaya başlayabilir. Makas-zamk tarihçisinin bilimsel bir düşünür adını kendine hak görmesini olanaksız kılan, bu ifadeleri kaynaklarında hazır bulması gerekmesidir, çünkü bu olgu bilimsel düşüncede hep asıl olan özerkliği ona yüklemeyi olanaksız kılar; burada özerklikten, başka birince izin verildiği ya da buyurulduğu için değil, kendi girişimiyle ifadeler vererek ya da eylemde bulunarak kendi kendinin yetkesi olma durumunu

kastediyorum.

Demek ki bilimsel tarihte hiçbir hazır ifade bulunmaz. Hazır bir ifadeyi kendi tarihsel bilgi bütünü içerisine sokma işi, tarihçi için olanaksız bir iştir. Tarihçi incelediği konu ile ilgili hazır bir ifadeyle karşılaştığında, hiçbir zaman "Bu ifade doğru mu, yanlış mı?", başka deyişle, "Bunu bu konudaki kendi tarihime sokayım mı, sokmayayım mı?"diye sormaz kendine. Sorduğu soru şudur: "Bu ifadenin anlamı ne?" Bu da kuşkusuz tarihçinin sorması ve yanıtlayabilmesi gereken bir soru olan "Söyleyen kişi bununla ne söylemek istiyor?" sorusuyla eşdeğer bir soru değildir. Daha çok, "Bu kişinin, her ne söylüyor olursa olsun, bu ifadeyi vermiş olması, ilgilendiğim konuya nasıl bir ışık tutuyor?" sorusuyla eşdeğerdir. Bu, bilimsel tarihçinin ifadeleri ifade diye değil, kanıt diye gördüğü söylenerek dile getirilebilir: yani açıklamaları olmaya çalıştıkları olgular hakkında doğru ya da yanlış açıklamalar diye değil, haklarında sorulacak doğru soruları biliyorsa, bu olgulara ışık tutabilen başka olgular diye gördüğü söylenerek. Örneğin, benim öykümde papazın kızı polise John Doe'yu öldürdüğünü söylüyor. Bilimsel bir tarihçi olarak, artık onu bir ifade diye görmeyi, yani kızın cinayeti işlemiş olmasına ilişkin doğru ya da yanlış bir açıklama diye görmeyi bırakasıya, bu ifadeye ciddî ciddî kulak vererek işe girişir ve cinayeti işlemiş olmasını işine yarayabilecek bir olgu diye görmeye başlar. İşine yarar, çünkü hakkında hangi soruları soracağını bilmektedir ve şu soruyla başlar: "Peki bu kız öyküyü niye anlatıyor?" Makas-zamk tarihçisi, ifadelerin "içeriğiyle" ilgilenir: dile getirdikleri şeyle ilgilenir. Bilimsel tarihçi dile getirilmiş olmalarıyla ilgilenir.

Tarihçinin dinlediği ya da okuduğu bir ifade, onun için hazır bir ifadedir. Ama böyle bir ifadenin dile getirildiği ifadesi hazır bir ifade değildir. Kendi kendine "Şimdi şöyle şöyle etkisi olan bir ifade okuyorum ya da dinliyorum" diyorsa, kendi kendine bir ifade dile getirmektedir; ama bu ikinci elden bir ifade değildir, özerktir. Tarihçi kendi yetkesiyle dile getirir onu. Bilimsel tarihçinin çıkış noktası da bu özerk ifadedir. Polisin papazın kızının Richard Roe'dan kuşkulandığını çıkarsadığı kanıt kızın "John Doe'yu ben öldürdüm" ifadesi değil, "papazın kızı bana John Doe'yu öldürdüğünü söylüyor" biçimindeki kendi ifadesidir.

Bilimsel tarihçi sonuçlarını hazır bulduğu ifadeden değil de, böyle ifadelerin dile getirilmiş olduğuna ilişkin kendi özerk ifadesinden çıkarıyorsa, kendisine hiçbir ifade verilmediği zaman bile sonuçlar çıkarabilir. Uslamlamasının öncülleri kendi özerk ifadeleridir: bu özerk ifadelerin kendilerinin

başka ifadeler hakkındaki ifadeler olmasına hiç gerek yoktur. Yine John Doe öyküsüyle açıklayalım. Hafiye-Müfettiş'in Richard Roe'nun suçsuzluğunu çıkarsadığı öncüllerin hepsi, Hafiye-Müfettişin kendi dile getirdiği, hiçbir yetkeye dayanmayan, kendi yetkesine dayanan özerk ifadelerden oluşmuş öncüllerdi: bunların hiçbiri de başka birilerince verilmiş ifadeler hakkındaki bir ifade değildi. Ana noktalar, Richard Roe'nun papazın evinden çıkarken pabuçlarını çamurlamış olduğu, John Doe'nun çalışma odasında hiç çamur görülmediği ve cinayet koşullarından ötürü pabuçlarını silmek ya da atmak için durmuş olamayacağıydı. Bu üç noktadan her biri, sırasıyla, bir çıkarımın sonucuydu ve tek tek her birinin dayandığı ifadeler hiç de başka insanların ifadeleri hakkındaki ifadeler değildi, bu üç noktanın kendileriydi. Yine: papaz karşısındaki son durum, mantıkça Hafiye-Müfettişin başka kişilerce verilmiş ifadeler hakkında verdiği ifadelere dayanmıyordu. Belli bir çöp kutusunda birtakım nesnelerin bulunmasına, geleneksel papaz giysisi biçiminde yapılmış ve ıslanıp çekmiş bir ceketin kolunda birtakım boya lekelerinin bulunmasına dayanıyordu; bu olgular da kendi gözlemleriyle doğrulanıyordu. Üzerinde çalıştığı konuda kendisine hiçbir ifade verilmediği zaman bilimsel tarihçinin daha iyi çalışabileceğini söylemek istemiyorum; daha az usta kardeşler için bir tuzak olabilecek bu tip durumlardan kaçınmak, makas-zamk tarihinden kaçınmanın bilgiçce bir yolu olurdu; benim demek istediğim, tarihçilerin verilmiş böyle önermelere bağımlı olmadığıdır.

Bu önemlidir, çünkü ilkeye başvurarak, artık eskisi kadar önemli olmasa da, tarihçilerin kafasındaki yankısı hâlâ süren bir tartışma atar ortaya. Bu, tarihin eninde sonunda "yazılı kaynaklara" bağımlı olduğunu ileri sürenlerle "yazılı olmayan kaynaklardan" da oluşturulabileceğini ileri sürenler arasındaki tartışmaydı. Terimler uygun seçilmemişti. "Yazılı kaynaklar"ın sözlü kaynakları dışladığı ya da taş oymaktan ve benzeri şeylerden farklı olarak elyazmasıyla özel bir bağlantısı olduğu akla gelmiyordu. "Yazılı kaynaklar" aslında tarihçinin ilgilendiği konuya ait sözde olguları ileri süren ya da içeren hazır ifadeler taşıyan kaynaklar demekti. "Yazılı olmayan kaynaklar", aynı konuyla ilgili arkeolojik malzemeler, çömlek parçaları vb. demekti. Elbette, 'kaynak' sözcüğü bunlara hiçbir biçimde uygulanamaz, çünkü, kaynak suyun ya da başka birşeyin hazır olarak alındığı birşey demektir; tarih durumunda, tarihçinin ifadelerini hazır olarak aldığı birşey demek, çömlek parçalarını "yazılı olmayan kaynaklar" diye betimlemekse, bunların metin olmadıkları için hazır ifadeler taşımadıklarını, dolayısıyla yazılı kaynak olmadıklarını be-

lirtmek demekti. (Yazılı çömlek parçaları ya da 'ostraka' elbette yazılı kaynaklardı.)

Aslında, bu, makas-zamk tarihinin tek olanaklı tarih türü olduğuna inanan insanlarla, makas-zamk yöntemlerinin geçerliğine karşı çıkmaksızın, onlarsız da tarih olabileceğini iddia eden insanlar arasındaki bir tartışmaydı. Hatırladığıma göre, tartışma insana eskimiş izlenimini vermekle birlikte, otuz yıl önce bu ülkedeki akademik çevrelerde canlıydı. Tartışılan bütün ifadeler, hatırlayabildiğim kadarıyla, son derece karmaşıktı ve bu tartışma zamanın filozoflarına felsefî önemi büyük bir konuda yararlı bir çalışma yapmak için eşsiz bir fırsat verdiyse de, onlar bunların hiçbirini önemsemediler. Benim izlenimim o ki, makas-zamk tarihçileri "yazılı olmayan kaynakların" geçerli sonuçlar verebileceğini kabul edip, bunun da ancak çok küçük çapta, ancak "yazılı kaynaklara" yardımcı bir el olarak kullanıldıkları zaman ve ancak çelebi ruhlu bir tarihçinin araştırmaya girişmeyeceği sanayi ve ticaret gibi düşük konularda olabileceğini vurgulayınca, tartışmanın ateşi bu en küçük uzlaşmayla sönüverdi. Bu, tarihi bir makas-zamk işi sayarak yetişmiş tarihçilerin, çok ürkek bir biçimde, oldukça farklı birşeyin olanaklılığını kabul etmeye başladıkları; ama bu olanaklılığı gerçekliğe dönüştürmeye çalıştıkları zaman henüz ancak çok kısa uçuşlar yapabilen acemi çaylaklar oldukları anlamına geliyordu.

## (x) *Soru ve kanıt*

Tarih, tarihçinin konu hakkındaki bütün bilgisi için hazır ifadelere bağımlı olduğu ve bu ifadeleri bulduğu metinlerin onun kaynakları diye anıldığı makas-zamk tarihi demekse, kaynağı kılgın yararı olan bir biçimde tanımlamak kolay.Bir kaynak konuya ilişkin bir ifade ya da ifadeler taşıyan bir metindir; bu tanımın da kılgın bir yararı vardır, çünkü tarihçinin, konusunu bir kez belirledi mi, varolan literatürün tümünü kaynak olarak işine yarayabilecek, dolayısıyla bakılması gereken metinler ile kaynak olarak işine yaramayacak, dolayısıyla ilgilenmeyebileceği metinler diye bölümlemesine yardımcı olur. Yapması gereken şey, kitaplığının raflarını ya da döneme ilişkin bibliyografyasını her başlıkta "Bunda benim konuma ilişkin birşey bulunabilir mi?" diye kendi kendine sorarak gözden geçirmektir. Yanıtı ezbere verememesi halinde, çeşitli türden yardımlar sağlanmıştır: yani dizinler, uzmanlaşmış ya da sınıflanmış bibliyografyalar. Bütün bu yardımlarla bile,

tanıklığın önemli bir kısmından yine de yoksun kalabilir ve arkadaşlarına alay konusu olabilir; ama belli bir soru üzerine varolan tanıklık miktarı sonlu bir miktardır ve kuramsal olarak tüketilmesi olanaklıdır.

Kuramsal olarak, ama her zaman kılgın olarak değil: çünkü bu miktar öylesine büyük olabilir, kimi yanlarına girmek öylesine güç olabilir ki, hiçbir tarihçi hepsini görmeyi bekleyemez. Kimi kez insanların bugünlerde tarih için çok fazla ham malzeme biriktiğinden, bu malzemeyi kullanma işinin olanaksız hale geldiğinden yakındığı ve kitapların az, kitaplıkların küçük olduğu, bir tarihçinin konusuna hâkim olabildiği o eski güzel günlere özlem duydukları işitilir. Bu yakınmalar, makas-zamk tarihçisinin bir ikilemin kolları karşısında bulunduğu anlamına gelir. Elinde konusuna ilişkin az miktarda tanıklık varsa, daha fazlasını ister; çünkü konusuna ilişkin yeni bir tanıklık, gerçekten yeniyse, ona yeni bir ışık tutar ve halen ileri sürmekte olduğu görüşü savunulmaz kılabilir. Böylece, elinde ne denli çok tanıklık olursa olsun, bir tarihçi olarak çoşkusu ona daha fazlasını istetir. Ama elinde büyük miktarda tanıklık varsa, bununla başa çıkmak ve inandırıcı bir öykü haline sokmak öyle güçleşir ki, gücü tükenmiş bir insan gibi konuşur, keşke daha az olsaydı der.

Bu ikilemin bilinci insanları çoğu kez tarihsel bilginin olanaklılığı konusunda kuşkuculuğa götürmüştür. Pek haklı olarak, bilgi bilimsel bilgi demekse, tarih de makas-zamk tarihi demektir. Kutsal 'aşırı eleştirellik' *(hypercritisism)* sözcüğüyle ikilemi safdışı eden makas-zamk tarihçileri yalnızca, kendi meslekî uygulamalarında bunun kendilerine sıkıntı vermediğini, çünkü düşük bir bilimsel inandırıcılık ölçütüyle çalıştıkları için bilinçlerinin uyuşmuş olduğunu itiraf ederler. Çağdaş yaşamda böyle durumlar son derece ilginçtir, çünkü bilim tarihinde bunlarla sık sık karşılaşılır ve bu olağanüstü körlüğün nasıl olanaklı olduğu merak edilir. Bunun yanıtı, bu körlüğü gösteren insanların kendilerini olanaksız bir işe, bu durumda makas-zamk tarihi işine adamış olduklarıdır ve kılgın nedenlerden ötürü bu işten geri dönemedikleri için, onun olanaksızlığına gözlerini kapamak zorunda kalırlar. Tıpkı ondokuzuncu yüzyıl manzara ressamının resmedilir konular dediği şeyleri seçerek, manzaraya ilişkin kuramının hepten yanlış olduğunu görmekten kendini alıkoyması gibi, makas-zamk tarihçisi de "yutturabileceği" konuları dikkatle seçerek, kendi yöntemlerine ilişkin hakikati görmekten alıkoyar kendini. Konuların, ne çok az ne çok fazla, bir miktar tanıklık yoluyla yanına yanaşılabilir konular olması gerekir; tarihçiye yapacak hiçbirşey

bırakmayacak ölçüde tekbiçimli, çabalarını boşa çıkaracak ölçüde çeşitli olması gerekir. Bu ilkelere dayanarak uygulandığında tarih en kötüsünden bir salon oyunu, en iyisinden büyük bir başarıydı. Geçmiş zaman kullandım; şimdiki zamanı ne ölçüde kullanabilirdim ki; buna karar vermeyi kendini eleştirebilen tarihçilerin vicdanına bırakıyorum.

Tarih bilimsel tarih demekse, 'kaynak' sözcüğü 'kanıt' diye okunmalıdır. 'Kanıt'ı 'kaynaklar'ı tanımladığımız anlayışla tanımlamaya çalıştığımızda, bunun çok güç olduğunu görürüz. Belli bir kitabın belli bir konuda kanıt sağlayıp sağlayamayacağına karar verebileceğimiz kısa ve kolay bir test yok ve gerçekte araştırmamızı kitaplarla sınırlamamızın da bir nedeni yok. Kaynak dizinleri ve bibliyografyaları bilimsel bir tarihçi için hiç de kullanışlı değildir. Bu, bilimsel tarihçi dizinler ve bibliyografyalar kullanmaz demek değildir; kullanabilir ve kullanır; ama bunlar kaynakların değil, monografilerin ya da benzeri şeylerin dizinleri ve bibliyografyalarıdır: kanıt dizinleri ve bibliyografyaları değil, tarihçinin kendi tartışmalarına bir çıkış noktası olarak alabileceği eski tartışmaların dizinleri ve bibliyografyalarıdır. Dolayısıyla, bir makas-zamk tarihçisinin kullanacağı bir bibliyografyada sözü edilen kitaplar, kabaca söylendikte, eskilikleriyle doğru orantılı olarak değerli olurken, bilimsel bir tarihçinin kullanacağı bir bibliyografyada sözü edilenler, kabaca söylendikte, yenilikleriyle doğru orantılı olarak değerli olacaktır.

Benim öykümde Hafiye-Müfettişin uslamlamasında kullandığı kanıt parçalarının hepsinde ortak olan tek bir açık özellik var: hepsi kendisinin gözlediği şeyler. Ne çeşit şeyler diye sorarsak, bir yanıt vermek kolay değil. Bir çamurda birtakım ayak izlerinin varlığı, sayıları, konumları, yönleri, belli bir pabucun çıkardığı izlere benzerlikleri, başka izlerin olmayışı; bir odanın zemini üzerinde çamur olmayışı; ölü bir bedenin konumu, sırtındaki bir bıçağın konumu, üzerinde oturduğu iskemlenin biçimi gibi şeylerden, rengârenk bir koleksiyondan oluşuyorlar. Sanırım bu koleksiyon hakkında şunu güvenle söyleyebiliriz: bütün soruları dile getirip yanıtlamadıkça onun içerisinde neyin yer alabileceğini, neyin alamayacağını kimse bilemez. Bilimsel tarihte herhangi birşey, kanıt olarak kullanılan kanıttır ve tarihçi kullanma fırsatı bulmadığı sürece neyin kanıt olarak işe yarayacağını kimse bilemez.

Tanıklığı -üstünkörü bir biçimde- kanıt adıyla betimlememize izin verilirse, bunu makas-zamk tarihinde gücül kanıtın ve gerçek kanıtın bulunduğunu söyleyerek ortaya koyalım. Bir konuya ilişkin gücül kanıt onun hakkındaki varolan bütün ifadelerdir. Gerçek kanıt, bu ifadelerin kabul etmeye

karar verdiğimiz kısmıdır. Ama bilimsel tarihte gücül kanıt tasarımı ortadan kalkar; ya da, aynı olguyu başka sözcüklerle dile getirmek istersek, dünyadaki herşey ne olursa olsun herhangi bir konu için gücül kanıttır. Bu, tarihsel yönteme ilişkin kavramları makas-zamk çamuruna saplanıp kalmış biri için sıkıntı verici bir tasarımdır; çünkü, "herşeyden önce, işimize yarayabilecek olguları toplayamadıkça, hangi olguların gerçekten işimize yarar olduğunu nasıl keşfedeceğiz?" diye soracaktır. İster tarihsel olsun ister başka türlü, bilimsel düşüncenin yapısını anlayan bir kişi için hiçbir güçlük yaratmayacaktır. Bu kişi görecektir ki, tarihçi ne zaman bir soru sorsa, yanıtlayabileceğini düşündüğü için sormaktadır: yani kafasında zaten kullanabileceği kanıta ilişkin bir ön ve taslak tasarım vardır. Gücül kanıta ilişkin belirli bir tasarım değil, gerçek kanıta ilişkin belirsiz bir tasarım. Uyulacağını düşünmediğiniz buyrukları vermenin siyasette ya da Tanrının size vereceğini düşünmediğiniz şeyler için dua etmenin dinde kusur olması gibi, hiçbir yanıtlama umudu görmediğiniz soruları sormak da bilimde başta gelen kusurdur. Tarihte soru ve kanıt karşılıklıdır. Sorunuzu -şimdi sormakta olduğunuz soruyu- yanıtlamanızı sağlayacak herhangi birşey kanıttır. İnce bir soru (bilimsel olarak yeterli bir adamın soracağı tek soru çeşidi) yanıtlamak için kanıta sahip olduğunuz ya da olacağınız bir sorudur. Kanıtın şimdi ve burada elinizde olduğunu düşünüyorsanız, soru gerçek bir sorudur; "John Doe bıçaklandığı sırada hangi konumdaydı?" sorusu gibi. Kanıtı elde edeceğinizi düşünüyorsanız, soru sonraya bırakılmış bir sorudur; "John Doe'yu kim öldürdü?" sorusu gibi.

Lord Acton'un "Sorunları incele, dönemleri değil" biçimindeki büyük özdeyişinin altında bu hakikatin doğru anlaşılması yatıyordu. Makas-zamk tarihçileri dönemleri incelerler; belli bir sınırlı olay grubu hakkında varolan bütün tanıklığı toplar ve bundan birşey çıkmasını boşuna beklerler. Bilimsel tarihçiler sorunları incelerler: sorular sorarlar ve iyi tarihçi iseler, yanıtlama yollarını gördükleri soruları sorarlar. Herkule Poirot'yu belki bir ipucu olabilir diye ne olursa olsun herşeyi toplamaya çalışarak yerlerde sürünen "tazıya" küçümsemeyle bakmaya ve hafiyeliğin sırrının, olabildiğince usandırıcı yinelemelerle "küçük gri hücreler" dediği şeyi kullanmak olduğunu vurgulamaya götüren, aynı hakikati doğru anlamış olmasıydı. Düşünmeye başlamadan kanıtınızı toplayamazsınız demek istiyordu: çünkü düşünme sorular sorma demektir (mantıkçılar, lütfen not edin) ve belli bir soruyla ilişkili olmadıkça hiçbirşey kanıt değildir. Poirot ile Holmes'un bu açıdan farkı, son kırk yılda

tarihsel yöntem anlayışında olup biten değişme konusunda son derece önemlidir. Lord Acton öğretisini 1895'de Cambridge'deki tören dersinde, Sherlock Holmes'un en güzel günlerinde sunuyordu, ama Holmes halk için havyardı.Poirot'nun zamanında, satışlarına göre yargıda bulunursak, halk pek fazla almış olamaz Holmes'u. Makas-zamk tarihinin ilkelerini tahttan indirip yerine bilimsel tarihin ilkelerini geçiren devrim ortak mülkiyet haline gelmişti.

## 4.*Geçmiş Yaşatının Yeniden Canlandırılması Olarak Tarih*

Tarihçi geçmişi nasıl ve hangi koşullarda bilebilir? Bu soruyu ele alırken dikkat edilecek ilk nokta, geçmişin hiçbir zaman algı yoluyla deneysel olarak kavranabilecek bir olgu olmadığıdır. *Ex hypothesi* (*), tarihçi bilmek istediği olguların görgü tanığı değildir. Tarihçi de öyle olduğunu sanmaz; geçmişe ilişkin tek olanaklı bilgisinin aracılı, çıkarımsal ya da dolaylı olduğunu, hiçbir zaman deneysel olmadığını pek iyi bilir. İkinci nokta, bu aracılığın tanıklıktan etkilenemeyeceğidir. Tarihçi geçmişi sırf söz konusu olayları görmüş ve kayıtlı kanıtını bırakmış bir tanığa inanarak bilmez. Bu çeşit aracılık eninde sonunda bilgi değil, inanç, çok çürük temelli ve olası olmayan inanç verecektir. Tarihçi yine, kendi izlediği yolun bu olmadığını pek iyi bilir; sözde yetkelerine yaptığı şeyin onlara inanmak değil, eleştirmek olduğunun farkındadır. O zaman, tarihçinin olgularına ilişkin hiçbir doğrudan ya da deneysel bilgisi ve hiçbir aktarılmış ya da tanıklığa dayalı bilgisi olmadığına göre, ne çeşit bilgisi var: başka deyişle, tarihçinin onları bilebilmek için ne yapması gerek?

Tarih tasarımını tarihsel olarak gözden geçirişim, bu sorunun bir yanıtının çıkmasıyla sonuçlanmıştı: yani, tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması gerektiği yanıtının. Şimdi yapmamız gereken, bu tasarıma daha yakından bakmak ve kendi içinde ne demek olduğunu, başka ne sonuçlar içerdiğini görmektir.

Genel olarak, kavramın anlamı kolayca anlaşılıyor. Birisi tarihsel olarak düşündüğünde, önünde geçmişe ilişkin birtakım belgeler ya da kalıntılar vardır. Onun işi, ardında bu kalıntıları bırakmış olan geçmişin ne olduğunu keşfetmektir. Örneğin, kalıntılar birtakım yazılı sözcüklerdir; bu durumda bu

(*) Varsayımdan çıkarak (Çev.)

sözcükleri yazmış olan kişinin bunlarla ne demek istediğini keşfetmesi gerekir. Bu, o kişinin onlarla dile getirdiği düşünceyi (sözcüğün en geniş anlamında: daha kesin anlamına 5'de bakacağız) keşfetmek demektir. Bu düşüncenin ne olduğunu keşfetmek; tarihçi bunu kendi kendine yeniden düşünmelidir.

Örneğin, diyelim ki, Theodosius Yasası'nı okuyor ve önünde bir imparatorun belli bir fermanı var. Salt sözcükleri okumak ve onları çevirebilmek, tarihsel anlamlarını bilmek demek değildir. Bunu yapmak için imparatorun halletmeye çalıştığı durumu tasarlaması gerekir ve onu imparatorun tasarladığı gibi tasarlaması gerekir. Sonra, sanki imparatorun durumu kendi durumuymuş gibi, böyle bir durumu nasıl halledebileceğini kendi kendine görmesi gerekir; olanaklı seçenekleri, bunların birini ötekine yeğlemenin nedenlerini görmesi gerekir; böylece imparatorun o yönde karar verirken geçirdiği süreci geçirmesi gerekir. Bununla imparatorun yaşantısını kendi zihninde yeniden canlandırır; ve ancak bunu yapabildiği ölçüde, fermanın anlamına ilişkin, salt filolojik bilgiden ayrı bir tarihsel bilgisi olabilir.

Ya da yine diyelim ki, bir Eskiçağ filozofundan bir parça okuyor. Burada da, filolojik bir anlamda dili bilmesi ve çözümleyebilmesi gerekir; ama bunu yapmakla parçayı henüz bir felsefe tarihçisinin anladığı gibi anlamış değildir. Anlamak için, yazarın burada kendi çözümünü dile getirdiği felsefe sorununun ne olduğunu görmesi gerekir. O sorunu kendi kendine düşünmesi, hangi olanaklı çözümlerin sunulabileceğini görmesi ve o belli filozofun neden bir başkasını değil de o çözümü yeğlediğini görmesi gerekir. Bu, yazarının düşüncesini kendi kendine yeniden düşünmek demektir ve bundan başka hiçbirşey onu o yazarın felsefesinin tarihçisi yapmayacaktır.

Sanırım, belirsizlikleri ve kusurları ne olursa olsun, bu betimlemelerin her türlü tarihsel düşünmenin ana özelliğine gerçekten dikkati çektiğini kimse yadsıyamaz. Bu yaşantının betimlemeleri olarak, genel doğrulukları kuşku götürmez. Ama yine de, epeyce bir eklemeyi ve açıklamayı gereksinmekteler; belki de buna başlamanın en iyi yolu, onları hayalî bir itirazcının eleştirisine tutmaktır.

Böyle bir itirazcı tüm kavramın belirsiz olduğunu söyleyerek işe başlayabilir. Bu ya çok önemsiz ya da çok önemli demektir. Bir yaşantıyı yeniden canlandırmanın ya da bir düşünceyi yeniden düşünmenin iki şeyden biri demek olabileceğini ileri sürebilir. Ya ilkine benzeyen bir yaşantıyı canlandırma, bir düşünce edimini gerçekleştirme demektir ya da ilkiyle tamı

tamına aynı olan bir yaşantıyı canlandırma, bir düşünce edimini gerçekleştirme demektir. Ama hiçbir yaşantı bir başkasıyla tamı tamına aynı olamaz, bundan ötürü de kastedilen ilişki galiba ancak benzerlik ilişkisidir. Ama bu durumda, geçmişi yeniden canlandırmayla bildiğimiz yollu öğreti, bilenin kendi zihninde bir kopyası bulunduğunu söyleyerek birşeyin (bu durumda bir yaşantının ya da düşünce ediminin) nasıl bilindiğini boşuna açıklamaya çalışan, bilgiye ilişkin şu tanıdık ve kuşkulu kopya kuramının bir çeşitlemesidir ancak. İkinci olarak, diyelim ki bir yaşantının aynı şekilde yinelenebileceğini onayladı; sonuç ancak tarihçi ile onun anlamaya çalıştığı, o yaşantıyla ilgili kişi arasında doğrudan bir ayrılık olacaktır. Nesne (bu durumda geçmiş) özneyle (bu durumda şimdi, tarihçinin kendi düşüncesi) kolayca biraraya getirilecektir; ve geçmişin nasıl bilindiği sorusunu yanıtlamak yerine, geçmişin değil, ancak şimdinin bilindiğini ileri sürmemiz gerekir. "Tarihin çağdaşlığına ilişkin öğretisiyle Croce'nin kendisi bunu kabul etmemiş miydi?" diye de sorulabilir.

Burada sırasıyla ele almamız gereken iki itirazımız var.İlkini ileri süren kişinin yaşantıya ilişkin şöyle bir görüşü kastettiğini sanıyorum. Her yaşantıda, bilmeyle ilgili olduğu sürece her zaman, bir edim ve bir nesne vardır; ve iki farklı edimin nesnesi aynı olabilir. Eucleides'i okuyor ve orada bir ikizkenar üçgenin taban açılarının eşit olduğu ifadesini buluyorsam ve ne demek olduğunu anlıyor, doğru olduğunu kabul ediyorsam, kabul ettiğim hakikat ya da ileri sürdüğüm önerme, Eucleides'in kabul ettiği aynı hakikat, Eucleides'in ileri sürdüğü aynı önermedir. Ama benim onu ileri sürme edimim onunkiyle aynı edim değildir; farklı kişilerce yapılmış ve farklı zamanlarda yapılmış olması olgularının her biriyle yeterince kanıtlanmıştır bu. Benim açıların eşitliğini kavrama edimim, bundan ötürü, onun edimine yeniden bir can vermedir; ama aynı türden bir başka edimin gerçekleştirilmesidir; o edimi gerçekleştirmekle bildiğim şey, Eucleides'in bir ikizkenar üçgenin taban açılarının eşit olduğunu bildiği değil, bunların eşit olduğudur. Eucleides'in onların eşit olduğunu bildiği biçimindeki tarihsel olguyu bilmek için kopya etmem (yani, onun gibi bir edim gerçekleştirmem) gerekmeyecektir; çok farklı bir edim gerçekleştirmem, Eucleides'in onların eşit olduğunu bildiğini düşünme edimini gerçekleştirmem gerekecektir. Bu edimi gerçekleştirmenin yolunu nasıl bulduğum sorusu, Eucleides'in bilme edimini kendi zihnimde yinelediğimi söylemekle hiç de aydınlığa kavuşmuş olmaz; çünkü onun edimini yineleme onun kavradığı aynı hakikati kavrama, onun ileri sürdüğü aynı

önermeyi ileri sürme demektir; ifade doğru değil, çünkü Eucleides'in 'açılar eşittir' önermesi ile benim 'Eucleides açıların eşit olduğunu biliyordu' önermem farklıdır; onun edimini yinelemek, aynı edimi tekrar tekrar gerçekleştirmek demekse, anlamsızdır, çünkü bir edim yinelenemez.

Bu görüşe göre, benim 'açılar eşittir'i şimdi düşünme edimim ile onu beş dakika önce düşünme edimim arasındaki ilişki bir sayısal farklılık ve özgül aynılık ilişkisidir. İki edim farklı edimlerdir, ama aynı türden edimlerdir. Dolayısıyla biribirine benzer ve bu edimlerin her biri aynı şekilde Eucleides'in edimine benzer; böylece sonuç, ele aldığımız öğretinin bilgiye ilişkin kopya kuramının bir durumu olduğudur.

Peki bu, iki edim arasındaki ilişki hakkında doğru bir açıklama mı? Aynı düşünce edimini gerçekleştiren iki kişiden ya da aynı edimi iki ayrı zamanda gerçekleştiren bir kişiden söz ederken, bunların aynı türden farklı edimler gerçekleştirdiklerini söylemek istediğimiz anlamına mı geliyor bu? Sanıyorum, böyle birşey söylemek istemediğimiz açık; şu da açık ki, birilerinin bunu söylediğimizi sanmasının tek nedeni, onların ne zaman iki şeyi biribirinden ayırsak ve ayrı olduklarını söylesek (herkesin kabul ettiği gibi, sık sık yaptığımız birşey), bunların aynı türün farklı örnekleri, aynı tümelin farklı özellemeleri ya da aynı sınıfın farklı üyeleri olduklarını söylemek istediğimiz yollu bir dogmayı kabul etmiş olmalarıdır. Dogma farklılıkta ayrılık diye birşeyin olmadığı değil (buna kimse inanmaz), bunun tek bir türünün, yani sayısal farklılıkta özgül aynılığın olduğudur. Dolayısıyla, dogmanın eleştirisi, bu çeşit farklılıkta aynılığın varolmadığını kanıtlamaya değil, başka türlerin varolduğunu ve bizim ele aldığımız durumun onlardan biri olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.

Sözde itirazcımızca, Eucleides'in düşünce edimi ile benimkinin bir değil iki olduğu ileri sürülüyor: özgül olarak bir olsa da, sayısal olarak iki. Ayrıca benim 'açılar eşittir'i şimdi düşünme edimimin 'açılar eşittir'i beş dakika önce düşünme edimimle aynı ilişki içerisinde bulunduğu ileri sürülüyor. Bunun itirazcıya pek kesin görünmesinin nedeni, sanıyorum, bir düşünce edimini bilinç akışında olup biten, varlığı o akışta bulunan birşey diye tasarlamasıdır. Bir kez olup bitti mi, akış onu geçmişe sürükler ve hiçbirşey geri getiremez. Aynı türden bir başkası olabilir, ama o bir daha olmaz.

Peki bu tümceler kesin olarak ne demek? Diyelim ki, bir kişi sözü edilir bir süre, örneğin aralıksız beş saniye, 'açılar eşittir'i düşünmeye devam ediyor. Beş saniye boyunca süren bir düşünce edimi mi gerçekleştirmektedir, yoksa

sayısal olarak farklı, ama özgül olarak aynı olan beş, on ya da yirmi düşünce edimi mi gerçekleştirmektedir? İkincisi doğruysa, beş saniyeye kaç tane girer? İtirazcı bu soruyu yanıtlamak zorundadır, çünkü onun görüşünün özü, düşünce edimlerinin sayısal olarak ayrı ayrı ve dolayısıyla sayılabilir olduğudur. Örneğin psikoloji laboratuarında daha fazla araştırmaya başvuruncaya dek yanıtı sonraya da bırakamaz: düşünce edimlerinin çokluğunu oluşturan şeylerin ne olduğunu önceden bilmiyorsa, psikoloji laboratuarı ona hiçbirşey söyleyemez. Ama verdiği herhangi bir yanıtın hem keyfî hem çelişik olması gerekir. Tek bir düşünce ediminin tekliğini bir saniyelik ya da bir çeyrek saniyelik zaman süresiyle ilişkiye sokmanın, bir başkasıyla ilişkiye sokmaktan daha fazla nedeni yoktur. Tek olanaklı yanıt, düşünce ediminin beş saniye boyunca süren tek bir edim olduğudur; itirazcı da, isterse, süren bir düşünce edimindeki bu aynılığın "sürüp gidenin aynılığı" olduğunu söyleyerek, bunu kabul edebilir.

Peki burada sürüp giden süreklilik içerir mi? Diyelim ki, 'açılar eşittir'i beş saniye düşündükten sonra, düşünen kişinin dikkati üç saniyeliğine dağılıyor ve sonra aynı nesneye dönerek yeniden 'açılar eşittir'i düşünüyor. Aralarında bir süre geçti diye bir değil, iki düşünce edimimiz mi var burada? Açıktır ki hayır: bu kez sürüp gitmekle kalmayan, bir aradan sonra tazelenen tek bir edim var. Çünkü bu durumda daha önce ötekinde bulunmayan hiçbir farklılık yok. Ara verilen saniyeler başka türden bir etkinlikle geçtiği ya da (bu olanaklıysa) hiçbir etkinlikle geçmediği zaman olduğu gibi, bir edim beş saniye boyunca sürdüğü zaman da, beşinci saniyedeki etkinlik ilk saniyedeki etkinlikten bir zaman süresiyle ayrılır.

Bilinç akışı alıp götürdüğü için bir edimin iki kez olamayacağı tartışması yanlıştır o zaman. Yanlışlığı bir *ignoratio elenchi'* den(*) doğar. Deney salt bilinçten, saf ve yalın duyumlardan ve duygulardan oluşuyorsa doğrudur. Ama bir düşünce edimi salt bir duyum ya da duygu değildir. Bilgidir ve bilgi dolaysız bilinçten daha fazla birşeydir. Bundan ötürü, bilgi süreci salt bir bilinç akışı değildir. Bilinci durumların ardarda gelişinden ibaret olan bir kişinin, bu durumlara hangi ad verilirse verilsin, ne olursa olsun hiçbir bilgisi olamazdı. Kendi geçmiş durumlarını hatırlayamazdı, çünkü (durumlarının birtakım psikoloji yasalarıyla biribirine bağlı olduğunu kabul etsek bile, *ex hypothesi* onun için bilinemez) yandığını hatırlamaz, yalnızca ateşten kor-

(*) Eleştiri cehaleti (Çev.)

kardı. Çevresindeki dünyayı da algılayamazdı; korkardı ama ateşten korktuğunu bilmezdi. Olsa olsa, o ya da bir başkası, onun bilincinin -iddia edildiği gibi- durumların ardarda gelişinden ibaret olduğunu bilirdi.

Demek ki, düşünce salt bilinç durumların ardarda gelişiyse, bu ardarda gelişin genel yapısıyla kavranacağı biçimde her nasılsa durdurulduğu bir etkinliktir: kendisi için geçmişin ölü ve geçip gitmiş olmadığı, şimdiyle birarada tasarlanabilen ve onunla karşılaştırılabilen birşey. Düşüncenin kendisi dolaysız bilinç akışında bulunmaz; bir anlamda o akışın dışında durur. Düşünce edimleri kesinlikle belirli zamanlarda olup biter; Arkhimedes özgül ağırlık tasarımını hamamda olduğu bir sırada keşfetmişti; ama düşünce edimleri salt duygular ve duyumlarla ilişkili olduğu gibi ilişkili değildir zamanla. Düşüncenin her nasılsa zamanın dışında duran nesnesi değildir yalnızca; düşünce edimi de öyledir: en azından bu anlamda, bir ve aynı edim bir zaman süresince devam edebilir ve askıya alındığı bir süreden sonra tazelenebilir.

O zaman, aranın Eucleides'ten bana kadarki tüm zaman süresini kapladığı üçüncü bir durumu alalım. Eucleides 'açılar eşittir'i düşündüyse ve ben şimdi 'açılar eşittir'i düşünüyorsam, aradaki zaman iki edimin bir ve aynı olduğunu yadsımak için neden olmuyor da Eucleides ile benim aramdaki fark mı bunu yadsımaya gerekçe oluyor? Böyle bir öğretiyi haklı çıkaracak savunulabilir bir kişisel özdeşlik kuramı yok. Eucleides ile ben (hani) aynı daktilo makinesi olmadıkları için hiçbir zaman aynı edimi değil, ancak ayrı türden edimleri gerçekleştirebilen iki farklı daktilo makinesi değiliz. Zihin çeşitli işlevleri olan bir makine değil, bir etkinlikler bütünüdür; Eucleides'in zihninin bir ediminin, farklı bir etkinlikler bütününün parçasını oluşturduğu için, benim kendi zihnimin edimiyle aynı olamayacağını ileri sürmek oldu bittiye getirmekten başka birşey değildir. Aynı edim benim kendi etkinliklerimin bütünü içerisindeki farklı bağlamlarda iki kez olabiliyorken, iki farklı bütünde niye iki kez olmasın?

İtirazcı, bunun olabileceğini açık açık yadsısa da, olabileceğini ve olduğunu örtük olarak varsayıyor. İki insanın düşünce edimlerinin nesnesi aynı olabilse de edimlerinin kendilerinin farklı olduğunu ileri sürüyor. Ama bunun söylenmesi için, "bir başkasının ne düşündüğünü", yalnızca onun bildiği nesnenin aynısını bilme anlamında değil, daha geniş bir anlamda, onun bilme edimini bilme anlamında bilmek gereklidir: çünkü ifade yalnızca benim kendi bilme edimimi değil, bir başkasınınkini de bilme ve onları karşılaştırma iddiasına dayanıyor. Peki bu karşılaştırmayı olanaklı kılan ne?

Karşılaştırmayı gerçekleştirebilen birinin "benim bilgi edimim *budur* "u kendi kendine düşünebilmesi gerekir -ardından şunu yineler: konuşma biçiminden ediminin *bu* olduğunu anlayabiliyorum- ve sonra da onu yineler. Bu yapılmadıkça karşılaştırma da hiçbir zaman yapılamaz. Ama bunu yapmak, bir zihnin bir başkasının zihninin düşünce edimini yinelemesini gerektirir: ona benzer bir edimi değil (bu, bilgiye ilişkin kopya kuramı olurdu fena halde), edimin kendisini.

Düşünce hiçbir zaman salt nesne olamaz. Bir başkasının düşünme etkinliğini bilmek ancak bu etkinliğin birinin zihninde yeniden canlandırılabileceği sayıltısıyla olanaklıdır.Bu anlamda, "birinin ne düşündüğünü" (ya da düşünmüş olduğunu) bilmek, onu kendi kendine düşünmeyi gerektirir. Bu sonucu reddetmek kendi zihnimizde yer alanlar dışındaki düşünce etkinliklerinden söz etmeye hakkımız olduğunu yadsımak ve benim zihnimin varolan tek zihin olduğu öğretisine sarılmak demektir. Solipsizmin bu biçimini kabul eden birine karşı birşey söylemeyeceğim. Ben geçmiş düşüncelerin (düşünce edimlerinin) bilgisi olarak tarihin nasıl olanaklı olduğunu ele alıyorum; bir başkasının düşünce edimini bilmenin onu kendi kendine yinelemeyi gerektirdiği görüşüne dayanmadıkça bunun olanaksız olduğunu göstermekle ilgileniyorum yalnızca. Bu görüşü reddeden bir kişi sonuç olarak bu çeşit bir solipsizme varıyorsa, benim dediğim kanıtlanmış demektir.

Şimdi ikinci itiraza geçiyorum. Şu söylenecek: "Bu sav fazlasıyla kanıtlanmadı mı? Bir düşünce ediminin yalnızca bir anda gerçekleştirilemediğini, bir zaman süresi boyunca sürdüğünü, sürmekle kalmayıp ona yeniden can verilebildiğini; aynı zihnin yaşantısında can verilmekle kalmayıp (solipsizme inat) bir başkasının zihninde yeniden canlandırılabileceğini gösterdi. Ama bu, tarihin olanaklılığını kanıtlamaz. Bunun için yalnızca bir başkasının düşüncesini yeniden canlandırabilmemiz değil, yeniden canlandırdığımız düşüncenin onun düşüncesi olduğunu da bilmemiz gerekir. Ama onu yeniden canlandırdığımız zaman bizim kendi düşüncemiz haline gelir; yalnızca bizim kendimizin olarak gerçekleştiririz onu ve gerçekleşmeyle farkına varırız; öznel olmuştur ama aynı nedenle de nesnel olmaktan çıkmıştır; şimdi olmuştur ve dolayısıyla geçmiş olmaktan çıkmıştır. Bu aslında tamı tamına Oakeshott'un tarihçinin gerçekte kendi şimdiki yaşantısında olan şeyi yalnızca *sub specie praeteritorum* düzenlediği yollu öğretisinde açıkça dile getirdiği, Croce'nin de her tarih çağdaş tarihtir derken gerçekte kabul ettiği şeydir."

İtirazcı burada iki farklı şey söylüyor. İlkin yalnızca bir başkasının düşüncesini yeniden canlandırmanın tarihsel bilgiyi yaratmadığını söylüyor. Onu yeniden canlandırdığımızı da bilmemiz gerekir. İkincileyin, bu ek işin, geçmiş bir düşünceyi yeniden canlandırdığımızı bilmenin, olgunun yapısı gereği olanaksız olduğunu ileri sürüyor; çünkü yeniden canlandırılmış düşünce şimdi kendimizindir ve hakkındaki bilgimiz kendi yaşantımızdaki bir öğe olarak şimdi onun farkında oluşumuzla sınırlıdır.

İlk söylenen açıkça haklı. Birinin kendisinden önce başkasının gerçekleştirdiği bir düşünce edimini gerçekleştirmesi onu tarihçi yapmaz. Böyle bir durumda onun yaptığını bilmeden tarihçi olduğu söylenemez; tarihsel düşündüğünü bilmediği sürece, tarihsel düşünmüyor demektir. Tarihsel düşünme, ancak kendisinin öyle düşünmekte olduğunu bilen bir zihin için olanaklı bir bilinç işlevi, bir düşünce biçimi olan bir etkinliktir (ve ötekiler bir biçimde onun parçaları olmadığı sürece, tek etkinlik değildir).

İkinci söylenen, ilkinde istenen *condicio sine qua non* 'un(*) hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğidir. Bu noktayı kanıtlamak için yapılan uslamlama önemli; ama ilkin kanıtlanan noktaya bakalım. Bu nokta, bir başkasının düşünce edimini kendi zihinlerimizde yeniden canlandırabilsek de, onu yeniden canlandırdığımızı hiçbir zaman bilemeyeceğimiz biçiminde. Ama bu açık bir çelişki. İtirazcı birşeyin olup bittiği yollu bir bilgiyi onaylıyor ve aynı zamanda bu bilginin olanaklı olduğunu yadsıyor. "Onun olup bittiğini söylemek istemedim; yalnızca bence olabileceğini söylemek istedim; ileri sürdüğüm şey şu ki, olsaydı bile olduğunu bilemezdik" diyerek aykırılığı gidermeye çalışabilirdi. Koşut bir durum olarak, herhangi iki kişinin aynı çim yaprağına baktığında biribirinden ayırılamayacak ölçüde benzer bir renk duyumu yaşadıklarını bilmenin olanaksızlığını verebilirdi. Ama koşutluk tam değil; gerçekte söylediği şey çok farklı birşeydi. Olsaydı bile, bazı başka koşullar onu bilmemizi engellerdi demiyordu: olsaydı bile, olması olgusu bizi onun olduğunu bilemeyecek hale getirirdi diyordu. Bu onu çok özel türden bir olay haline getirir.

Bir zihinde olup bitebilecek tek çeşit şey vardır. Onun da olup bitmesinin, olup bittiğini bilmemizi olanaksız kılacağı söylenebilir: yani yanılsamaya ya da hataya açık olduğu. Öyleyse itirazcının söylediği, tarihsel bilginin vazgeçilmez iki koşulundan ilkinin, tam da bilginin gerekli olduğu

(*) Onsuz olunmaz koşul (Çev.)

noktada bir yanılsama ya da hata olduğudur. Kuşkusuz bu kendi başına tarihsel bilgiyi olanaksız kılmayacaktır. Çünkü birşeyin varolmasının bir koşulu o şeyle şöyle ilişkili olabilir: ya, ilkin varolması gereken; ama o şey ortaya çıkınca varolmaktan çıkan birşey olarak, ya da, o şey varoldukça varolması gereken birşey olarak. Tartışma tarihsel bilginin ancak tarihsel hatanın yerini alarak ortaya çıkabileceği tartışması olsaydı, her halde ele almaya değerdi. Ama geçmiş düşüncenin yeniden canlandırılması tarihsel bilginin bir önkoşulu değil, ondaki oluşturucu bir öğedir; öyleyse, tartışmanın yaptığı, bu bilgiyi olanaksız kılmaktır.

Bu tartışmanın dayandığı uslamlamaya dönmemiz gerek. Bir düşünce ediminin, öznel hale gelmekle nesnel olmaktan çıktığı, şimdi olmakla da geçmiş olmaktan çıktığı ileri sürülüyordu; ben ancak şimdi ve burada gerçekleştirdiğim edim olarak farkında olabilirim onun, başka birinin başka bir zamanda gerçekleştirdiği edim olarak değil.

Burada da yine biribirinden ayırılması gereken çeşitli noktalar var. Belki de ilki 'onun farkında olmak' *(be aware of it)* ifadesinin anlamı. 'Farkında olma' *(awareness)* terimi çoğu kez çokanlamlı bir biçimde kullanılır. Bir ağrının farkında olmak, gelişigüzel bir biçimde, diş ağrısı ya da baş ağrısı, hattâ bir ağrı olduğunu bilmeksizin sırf onu hissetme anlamına kullanılır: ifade, dolaysız ağrısı olma ya da ağrı çekme yaşantısına göndermede bulunmaktadır. Kimi filozoflar bu dolaysız yaşantıya "tanıyarak bilme" *(acquaintance)* adını vereceklerdir: ama bu onun için çok hatalı bir terimdir, çünkü tanıyarak bilme tek tek kişileri, yerleri ya da başka şeyleri yaşantımızın akışı içerisinde görülür bir biçimde kendileriyle özdeş kalarak yinelenen kalıcı nesneler olarak bilmemizin türünü gösteren bilindik bir İngilizce sözcüktür: dolaysız duygudan çok uzak birşey. Ama 'farkında olma' terimi başka iki biçimde daha kullanılır. Bir kişinin öfkelendiğinin farkında olduğu söylendiğinde bilincinde olmanın bir adı olarak kullanılır; burada söylenmek istenen, bir olgu olarak artan bir öfke duygusunu dolaysızca yaşadığı değildir yalnızca, bu duygunun kendi duygusu olduğunu ve artan bir duygu olduğunu bildiğidir: bu, örneğin, kişinin duyguyu yaşadığı, ama onu, insanların sık sık yaptıkları gibi, çevresindekilere yüklediği durumdan farklıdır. Üçüncü olarak, bir kişinin bir masanın farkında olduğu söylendiğinde olduğu gibi, algı için kullanılır; özellikle de algı bulanık ve belirsiz olduğu zaman. Sözcüğün nasıl kullanılacağını kesinleştirerek bu belirsizliği aydınlığa kavuşturmak iyi olur; en iyi İngilizce kullanım, ilkini duyguya, üçüncüyü algıya ayırarak sözcüğü

ikinci anlamıyla sınırlayan kullanım olacaktır.

Bu, savın yeniden ele alınmasını gerektiriyor. Benim yalnızca dolaysız yaşantı akışı içerisinde bir öğe olarak sürüp giden edimi hissettiğimi mi söylüyor bu sav? Yoksa onu zihinsel yaşamım içerisinde belirli bir yeri olan edimim olarak kabul ettiğimi mi? Açıktır ki ikincisi, ama bu ilkini dışlamıyor. Ben yalnızca bir yaşantı olarak değil, kendi yaşantım olarak, belirli türden bir yaşantı, bir edim olarak, belirli bir biçimde ortaya çıkan ve belirli bir bilgisel özelliği olan bir düşünce edimi vb. olarak farkındayım edimimin.

Bu böyleyse, artık bir edimin öznel olduğu için nesnel olamayacağı söylenemez. Aslında bunu söylemek kendiyle çelişmek olurdu. Bir düşünce ediminin nesnel olamayacağını söylemek bilinemeyeceğini söylemektir; ama bunu söyleyen biri, bununla bu edime ilişkin bilgisini dile getirdiğini iddia ediyor olacaktır. Dolayısıyla savında değişiklik yapması gerekir ve belki de bir düşünme ediminin bir başka edime nesne olabileceğini, ama kendine nesne olamayacağını söyleyecektir. Ama bu da değişiklik gerektirir, çünkü bir nesne aslında bir edimin değil, bir eylemcinin, o edimi gerçekleştiren zihnin nesnesidir. Doğru; zihin, etkinlikleri dışında hiçtir; ama bu etkinliklerin tümüdür, ayrı olarak herhangi biri değil. O zaman sorun, bir bilme edimini gerçekleştiren bir kişinin aynı zamanda o edimi gerçekleştirmekte olduğunu ya da gerçekleştirdiğini bilip bilmediğidir. Bilebildiğini kabul edelim, yoksa kimse böyle edimler olduğunu bilmezdi, böylece de kimse onlara öznel diyemezdi; ama onlara yalnızca öznel demek, aynı zamanda nesnel olmadığını söylemek, bir yandan doğruluğunu ileri sürmeye devam ederken, bir yandan da bu kabulü yadsımak demektir.

Öyleyse düşünme edimi öznel olmakla kalmayıp nesneldir de. Yalnızca bir düşünme değildir, hakkında düşünülebilen birşeydir. Ama (daha önce göstermeye çalıştığım gibi) hiçbir zaman yalnızca nesnel olmadığı için, kendine özgü bir biçimde, yalnız ona uygun bir biçimde düşünülmeyi gerektirir. Düşünen zihnin önüne hazır bir nesne olarak konamaz, o zihinden bağımsız birşey gibi keşfedilemez, o bağımlılık içerisinde kendi başınaymış gibi incelenemez. "Nesnelliğin" "öznelliği" dışladığı anlamda, "nesnel olarak" incelenemez hiçbir zaman. Gerçekte varolduğu gibi, yani bir edim olarak incelenmesi gerekir. Bu edim (yalnızca öznellik olmasa da) öznellik ya da yaşantı olduğundan, ancak kendi öznel varlığında, yani etkinliği ya da yaşantısı o olan düşünürce incelenebilir. Bu inceleme salt yaşantı ya da bilinç değildir,

salt kendinin bilinci bile değildir: kendinin bilgisidir. Demek ki öznel olmakla düşünce edimi nesnel olmaktan çıkmaz; bilincinde olmaktaki ya da farkında olmaktaki salt bilinçten farklı olan ve kendinin bilgisindeki salt bilincinde olmaktan farklı olan kendinin bilgisinin nesnesidir:insanın kendi düşüncesinin eleştirel incelemesidir, kendinin olan o düşüncenin farkında olmak değil yalnızca.

Burada, bir bilme edimini gerçekleştiren bir kişinin aynı zamanda o edimi "gerçekleştirmekte olduğunu ya da gerçekleştirdiğini" de bilebileceğini söylediğimde açık kalan örtük bir soruyu yanıtlamak olanaklı. Hangisi? Açık ki ilki: çünkü düşünce ediminin gerçekte varolduğu gibi incelenmesi gerekir, yani bir edim olarak. Ama bu ikinciyi dışlamaz. Daha önce görmüştük ki, salt yaşantı ardarda durumların akışı olarak tasarlanırsa, düşüncenin de bu akışın yapısını ve onun gösterdiği ardardalık biçimlerini kavrayabilen birşey olarak tasarlanması gerekir: yani düşünce şimdiyi olduğu gibi geçmişi de düşünebilir. Dolayısıyla, düşünce kendini düşünme etkinliğini incelediği yerde, aynı şekilde geçmiş düşünce edimlerini de inceleyebilir, onları şimdiki edimle karşılaştırabilir. Ama iki durum arasında bir fark var. Ben şimdi geçmişte yaşadığım bir duyguyu düşünüyorsam, onun hakkında düşünmenin o duygunun şimdideki bir yansısına neden olduğu ya da belki bunun olanaklılığının o duygunun şimdideki yansısından bağımsız oluşuna dayandığı; örneğin, demin duyduğum öfkeyi o öfkenin zayıf bir titreşimini şimdi zihnimde yaşamıyorsam düşünemediğim doğru olabilir. Ama bu doğru olsun yanlış olsun, düşünmekte olduğum gerçek geçmiş öfke geçip gitmiştir; geri gelmez, dolaysız yaşantının akıntısı onu bir daha gelmemek üzere sürükleyip götürmüştür; olsa olsa ona benzer birşey geri gelir. Benim şimdiki düşüncem ile onun geçmişteki nesnesi arasındaki zaman aralığına nesnenin yaşamasıyla ya da canlanmasıyla değil, yalnızca düşüncenin o aralığı aşma gücüyle köprü kurulur; bunu yapan düşünce de anıdır.

Tersine, hakkında düşündüğüm şey geçmiş bir düşünce etkinliği, örneğin, kendime ait geçmiş bir felsefî soruşturma ise, aralığa iki yandan köprü kurulur. O geçmiş düşünce etkinliği hakkında düşünebilmek için, onu kendi zihnimde canlandırmam gerekir, çünkü düşünce edimi ancak bir edim olarak incelenebilir. Ama böyle canlandırılan şey, eski etkinliğin salt bir yansısı, aynı türden bir başkası değildir; belki eleştirel yoklamamla tekrar tekrar yaparsam içerisinde bulunan, eleştirmenlerin beni suçladığı yanlış adımları ortaya çıkarabilirim diye yenilenen, yeniden canlandırılan aynı etkinliktir.

Geçmiş düşüncemi böyle yeniden canlandırırken onu anımsamakla kalmıyorum. Yaşamımın belli bir döneminin tarihini kuruyorum: anı ile tarih arasındaki fark şu ki, anıda geçmiş salt bir gösteri iken, tarihte şimdiki düşünce içerisinde onu yeniden canlandırıyorum. Bu düşünce salt düşünce ise, geçmiş yalnızca yeniden canlandırılıyor demektir; düşünce hakkında düşünce ise, geçmiş, yeniden canlandırılana ilişkin düşüncedir, benim kendime ilişkin bilgim de tarihsel bilgidir.

Kendimin tarihi öyleyse bu anlamda anı değil, anının kendine özgü bir durumudur. Elbette, anımsayamayan bir zihnin tarihsel bilgisi olamazdı. Ama bu anlamda anı, ancak bu anlamdaki geçmiş yaşantıya ilişkin şimdiki düşüncedir, o yaşantı ne olursa olsun; tarihsel bilgi, şimdiki düşüncenin nesnesinin geçmiş düşünce olduğu, şimdi ile geçmiş arasındaki aralığa yalnız şimdiki düşüncenin geçmişi düşünme gücüyle değil, aynı zamanda geçmiş düşüncenin şimdide yeniden uyanma gücüyle köprü kurulduğu, anının özel bir durumudur.

Sözde itirazcımıza dönelim. Niye düşünce ediminin öznel hale gelmekle nesnel olmaktan çıktığını düşündü? Yanıt şimdiden açık olsa gerek. Öznellikten düşünce edimini değil, sırf dolaysız durumların bir akışı olarak bilinci anladığı için. Ona göre öznellik düşüncenin öznelliği değil, duygunun ya da dolaysız yaşantının öznelliğidir. Dolaysız yaşantının bile bir nesnesi vardır, çünkü her duyguda duyulan birşey, her duyumda duyumlanan birşey vardır: ama bir rengi görmede gördüğümüz şey renktir, rengi görme edimimiz değil; soğuğu hissetmede soğuğu(soğuk tam olarak ne demekse) hissederiz, onu hissetme edimini değil. Dolaysız yaşantının öznelliği demek ki saf ve salt bir öznelliktir; hiçbir zaman kendi kendinin nesnesi değildir: yaşama kendini hiçbir zaman yaşama olarak yaşamaz. Demek ki, bütün düşüncelerin kendisinden dışlandığı bir yaşantı olsaydı (böyle bir yaşantının gerçekte varolup olmadığı soruşturma konusunun dışındadır) o yaşantıdaki etkin ya da öznel öğe hiçbir zaman kendi kendinin nesnesi olamazdı ve her yaşantı aynı türden olsaydı hiçbir zaman nesne bile olamazdı. Öyleyse, itirazcının yaptığı, her yaşantının dolaysız, salt bilinç olduğunu, düşünceden yoksun olduğunu ileri sürmekti. Bunu yadsır ve yaşantıda bir öğe olarak düşüncenin bulunduğunu tamamen kabul ettiğini söylerse, kendisine bunu sözde kabul etmiş olabileceğini, ama olguda kabul etmediğini söylememiz gerekir. İtirazcı ancak bilinç akışı içerisindeki kimi parçaları seçip, ne içerdiklerini sormadan onlara düşünce adını verme yoluyla, düşünceye bir yer bulmuştur; öyle ki, düşünce

dediği şey aslında tam olarak dolaysız yaşantının bir türüdür, oysa düşünce, hiçbir zaman dolaysız yaşantı olmaması bakımından, duyum ya da duygudan kesinlikle farklıdır. Dolaysız görü yaşantısında bir renk görürüz; onu görmekte olduğumuzu ancak düşünmeyle bilebiliriz; gördüğümüzün olduğunu görmediğimiz şey olduğunu, örneğin daha önce gördüğümüz, bizden uzakta bir nesne olduğunu da ancak düşünmeyle bilebiliriz. İtirazcı bunu da kabul edecek ölçüde ileri gitti diyelim, ikinci adımı atamamıştır ve düşünmekte olduğumuzu düşünerek bildiğimizin farkına varmaz.

İtirazda aydınlığa kavuşmamış bir nokta var hâlâ. Genel anımsama edimini anımsanan şeyin bir düşünme edimi olduğu özel duruma yayarak, birinin kendi zihninin tarihini yeniden kurmasının olanaklı olduğunu kabul edersek, bundan, bilme yoluyla yeniden canlandırılan geçmişin herhangi bir geçmiş değil, benim kendi geçmişim olduğu çıkar mı? Dahası, tarih anının özel bir durumu olarak betimlendiği için, her birimiz ancak kendi düşüncesinin mi tarihçisi olabilir?

Bu soruyu yanıtlamak için, anıdan farklı olan ve kendi geçmişimin tamı tamına tarihsel bir açıklaması adını kullanarak otobiyografi diyeceğim şey ile anı arasındaki ilişkiyi biraz daha soruşturmamız gerek. İçimizden biri böyle bir açıklama oluşturmaya girişseydi, biri ötekinden önce gelmesi gereken iki tür karşı karşıya kalırdı. Birinin ötekinin başlamasından önce tamamlanması gerektiğini söylemek istemiyorum, yalnızca çalışmanın her kısmında, onun bir yanının öteki tamamlanmadan önce ele alınması gerektiğini söylemek istiyorum. İlk iş anımsama işidir: geçmiş yaşantıları görmek için belleğini kurcalaması ve örneğin bir zamanlar yazdığı mektupları, kitapları okuyarak, birtakım olayların zihninde çağrıştırdığı yerleri yeniden ziyaret ederek vb., onu harekete geçirmek için çeşitli yollar kullanması gerekir. Bu yapılınca, zihninin önünde kendi geçmiş yaşamının ilgili kısımlarının bir gösterisi olur: şu şu yaşantıları geçiren bir genç adam görür ve bu genç adamın kendisi olduğunu bilir. Ama şimdi ikinci iş başlar. Bu genç adamın kendisi olduğunu bilmekle kalmaması, o genç adamın düşüncelerini yeniden keşfetmeye çalışması gerekir. Burada ise anımsama güvenilmez bir kılavuzdur. Bir düşünceyle uğraşarak geceleyin bahçede nasıl gezindiğini anımsar; çiçeklerin kokusunu, saçlarındaki esintiyi anımsar; düşüncenin ne olduğunu kendine anlatmak için bu çağrışımlara güvenirse, büyük olasılıkla yanlış yola girecektir. Ola ki, kendisine daha sonra gelmiş bir başka şeyi onun yerine koyma hatasına düşecektir. Siyasetçiler de, otobiyografilerini ya-

zarken, bir bunalımın etkilerini, duygularını pek iyi anımsarlar ama, o zaman savundukları siyaseti betimlerken, ona aslında kariyerlerinin daha sonraki bir dönemine giren düşünceleri bulaştırmaya eğilimlidirler. Bu da doğaldır, çünkü düşünce yaşantı akışında tümüyle karmakarışık olmuş değildir, biz geçmiş düşüncelerimizi sürekli olarak yeniden yorumlar, onları şimdi düşünmekte olduklarımıza benzetiriz.

Bu eğilimi engelleyebilmenin tek bir yolu vardır. Belli bir düşüncenin yirmi yıl önce gerçekten zihnimde olduğundan emin olmak istiyorsam, elimde onun kanıtı olması gerekir. O kanıt o zaman yazdığım bir kitap, bir mektup ya da benzer birşey, yaptığım bir resim, söylediğim birşeyin, yaptığım bir eylemin (bence ya da bir başkasınca) anımsanması, yani zihnimdekini açıkça ortaya koyan birşey olmalıdır.Ancak önümde böyle kanıtlar olunca ve onu gereği gibi, dürüstçe yorumlayınca böyle düşündüğümü kendime kanıtlayabilirim. Bunu yapınca, kendi geçmişimi yeniden keşfederim, bu düşünceleri kendi düşüncelerim olarak yeniden canlandırırım; umulur ki, şimdi değerleri ile kusurlarını o zaman yapabildiğimden daha iyi yargılayarak.

İmdi, bir insanın, bunu kendi kendine yapamadığı sürece, bir başkası için yapamayacağı kesinlikle doğrudur. Ama otobiyografın, işinin ikinci kısmında yaptığı hiçbirşey yoktur ki, tarihçi bir başkası için yapmasın. Sırf anımsama açısından, geçmiş düşünceleri şimdiki düşünceleriyle ayrılmaz bir biçimde karışmış olsa da, otobiyograf onları kanıt yardımıyla ayırabiliyor ve başlangıçta öyle yaptığını anımsamamakla birlikte belli bir biçimde düşünmüş olması gerektiğine karar verebiliyorsa, tarihçi de aynı genel türden kanıtları kullanarak, başkalarının düşüncelerini ele geçirebilir; yani daha önce hiç düşünmemiş olsa bile, şimdi onları düşünmeye başlayarak ve bu etkinliğin o adamların bir zamanlar düşündüğünü yeniden canlandırma olduğunu bilerek. Epicuros'un bahçesindeki çiçeklerin nasıl koktuğunu, Nietzsche'nin dağlarda gezerken saçlarında rüzgârı nasıl hissettiğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz; Arkhimedes'in zafer sevincini, Marius'un acısını canlandıramayız; ama bu insanların ne düşündüğünün kanıtı elimizdedir; o kanıtı yorumlayarak bu düşünceleri kendi zihnimizde yeniden canlandırırken, bir bilgi söz konusu olacaksa, yarattığımız düşüncelerin onların olduğunu bilebiliriz.

Yaşantı yinelenebilseydi, sonuç tarihçi ile nesnesi arasında dolaysız bir özdeşlik olurdu biçimindeki ifadeyi itirazcının ağzından söyledik. Bu daha fazla tartışmaya değer. Çünkü zihin, etkinliklerinden başka birşey değildir ve geçmişteki bir kişinin -diyelim Thomas Becket'in- zihnini bilmek, onun

düşüncesini yeniden canlandırmaktır ve elbette ben -tarihçi- bunu yaptığım ölçüde Becket olurum; bu da saçma görünüyor.

Niye saçma? Çünkü Becket olmak bir şeydir, Becket'i bilmek bir başka şey denebilir: tarihçi ise ikinciyi amaçlar. Bununla birlikte, bu itiraz daha önce yanıtlanmıştı. Öznellik ile nesnellik arasındaki ayırımın yanlış bir yorumuna dayanıyor bu. Düşünen bir zihin olduğu ölçüde, Becket için Becket olmak aynı zamanda Becket olduğunu bilmekti; benim içinse, aynısıyla gösterirsek, Becket olmak, Becket olduğumu bilmek, yani, kendi şimdimin Becket'in düşüncesini yeniden canlandırdığını, kendimin o anlamda Becket olduğumu bilmektir. "Yalnızca" Becket olmuyorum, çünkü düşünen bir zihin hiçbir zaman "yalnızca" birşey değildir: kendi düşünce etkinlikleridir ve bunlar "yalnızca" (bu birşey demekse, "dolaysızca" demektir) değildir, çünkü düşünce salt dolaysız yaşantı değil, her zaman kendini düşünme ya da kendinin bilgisi, bu etkinlikler içerisinde yaşayan kendinin bilgisidir.

Bu nokta üzerinde genişçe durmak yararlı olabilir. Bir düşünce edimi elbette düşünenin yaşantısının bir parçasıdır. Belli bir zamanda ve başka düşünce edimleri, heyecanlar, duyumlar vb. bağlamında yer alır. Bu bağlamda bulunuşuna dolaysızlık diyorum; çünkü düşünce salt dolaysızlık değilse de, dolaysızlık-tan yoksun değildir. Düşüncenin kendine özgü özelliği, bu bağlamda şimdi ve burada olmasına ek olarak, bir bağlam değişmesi içerisinde kendini sürdürebilmesi ve farklı bir bağlamda yeniden canlanabilmesidir. Bir düşünce edimini, örneğin Whitehead'in onun için kullandığı sözcükleri anarsak, salt bir "olay" ya da "durum"dan daha fazla birşey yapan, bu kendini sürdürme ve yeniden canlandırma gücüdür. Düşünce edimi salt bir olay olarak tasarlandığı için ve öyle tasarlandığı sürece onu yeniden canlandırma işi bir başka benzer olayın oluşunu betimlemenin aykırı ve ters bir yolu gibi görünür. Bu anlamda dolaysız olan yeniden canlandırılamaz. Bundan ötürü, varlığı dolaysızlıklarından (duyumlardan, duygulardan vb.) başka birşey olmayan yaşantıdaki bu öğeler yeniden canlandırılamaz; yalnızca yaşantı değil, düşüncenin kendisi de hiçbir zaman dolaysızlığı içerisinde yeniden canlandırılamaz. Örneğin, bir hakikatin ilk keşfedilişi ona ilişkin daha sonraki bir düşünceden farklıdır; düşünülen hakikatin farklı bir hakikat olması bakımından değil, onu düşünme ediminin farklı bir edim olması bakımından da değil; ilk durumun dolaysızlığının hiçbir zaman yeniden yaşanamaz olması bakımından: yeniliğinin yarattığı şok, kafa karıştıran sorunlardan kurtuluş, arzulanan bir sonuca ulaşmanın sevinci, hasımlarını alt etmiş ve ün kazanmış

olma duygusu vb.

Ama dahası var: düşüncenin dolaysızlığı yalnızca onun heyecanlar (elbette, Arkhimedes'in bedeninin su üzerinde durması gibi duyumlarla birlikte) bağlamından değil, başka düşüncelerle bağlamından oluşur. Bu iki açının eşit olduğu yollu düşünme ediminin kendiyle özdeşliği onu gerçekleştiren kişinin aç ya da üşümüş olması, altındaki iskemleyi sert hissetmesi, dersten sıkılmış olması gibi konulardan bağımsız değildir yalnızca: kitabın açıların eşit olduğunu söylemesi ya da hocanın onların eşit olduğuna inanması gibi başka düşüncelerden; hattâ onların toplamı ile tepe açısının toplamının 180 derece olması gibi eldeki konuyla daha sıkı ilişkili düşüncelerden de bağımsızdır.

Bu yadsınmıştır kimi kez. Bağlamından koparılmış birşeyin bu nedenle değiştirilmiş ve bozulmuş olduğu, dolayısıyla, birşeyi bilmek için onun bağlamını bilmemiz gerektiği, bunun da tüm evreni bilmek anlamına geldiği söylenmiştir. Bu öğretiyi tüm içeriği ile tartışmak niyetinde değilim, yalnızca okura gerçekliğin dolaysız yaşantı olduğu yollu görüşle bağlantısını ve şeyleri kaçınılmaz olarak bağlamlarından koparan düşüncenin hiçbir zaman doğru olamayacağı yollu sonucunu hatırlatmak niyetindeyim. Böyle bir öğretide Eucleides'in belli bir durumda bu açıların eşit olduğunu düşünme edimi, aklının başında olması, arkasında, sağ yanında duran bir kölesi olması gibi şeyler de dahil, ancak o zamanki yaşantısının bütünsel bağlamıyla ilişkili birşey olacaktır: tüm bunları bilmedikçe ne demek istediğini bilemeyiz. Geometrik düşüncesinin dışındaki herşeyi ilgisiz diye bir kenara atsak bile (öğreti tam biçimiyle buna izin vermez) saçmalıktan yine kaçamayız; çünkü teoreminin kanıtını hazırlarken "bu teorem bir yarım daire içerisindeki açının dik açı olduğunu kanıtlamamı sağlıyor" diye düşünmüş olabilir, bizim bilmemiz olanaksız olan yüzlerce başka şey de düşünmüş olabilir.Ola ki, böyle bir bağlam olmadan beşinci teoremini hiç düşünmemiştir; ama teorem bir düşünce edimi olarak ancak kendi bağlamı içerisinde varolduğu için, biz onu Eucleides'in gerçekte düşündüğü bağlam dışında bilemeyiz demek, düşüncenin varlığını kendi dolaysızlığıyla sınırlamak, onu salt yaşantı durumuna indirgemek, böylece de düşünce olduğunu yadsımak demektir. Ayrıca böyle bir öğretiyi savunmaya çalışan kimse, tutarlı olarak savunamaz. Örneğin, rakip bir öğretinin doğru olmadığını göstermeye çalışır. Ama eleştirdiği öğreti, başkasının öğrettiği bir öğretidir (hattâ aklının başında olmadığı günlerde kendisinin de kabul ettiği bir öğreti). Kendisinin gösterdiğine bakılırsa, bu öğreti ancak yinelenemeyen ve bilinemeyen bir bütünsel

bağlamda olan birşeydir. Hasmının öğretisinin varlığını bulduğu düşünce bağlamı, hiçbir zaman eleştirmenin yaşantısında bulunan bağlam olamaz; ayrıca, bir düşünce edimi ancak bağlamı ile ilişkili olan birşeyse, eleştirdiği öğreti hiçbir zaman hasmının öğrettiği öğreti olamaz. Bu da yorumlamadaki ya da kavrayıştaki bir kusurdan ötürü değil, başkasının düşüncesini anlama ya da aslında düşünme çabasının kendini engelleyen yapısından ötürüdür.

Bu sonuçlarla dikkati çekilmiş olan başkaları bütün düşünce edimlerinin biribirinden atomik olarak ayrı olduğu yollu karşıt öğretiye sarıldılar. Bu onları bağlamlarından koparmayı hem kolaylaştırıyor hem meşrulaştırıyor; biribirine yalnızca dışsal ilişkileri bakımından uyan şeylerin ancak bir yanyanalığı vardır. Bu görüşe göre, bir bilgi bütününün birliği ancak bir koleksiyonun birliği türünden birliktir: bu da hem bir bilim için ya da bilinen şeyler dizgesi için hem de bir zihin için ya da bilme edimleri dizgesi için doğrudur. Ben bir kez daha, böyle bir öğretinin tüm getirdikleriyle değil, yaşantıya bakmanın (buna sürekli başvuru rakip öğretinin üstünlüğünü oluşturuyordu) yerine mantıksal çözümlemeyi koymakla düşüncenin dolaysızlığını gözden kaçırdığını ve düşünce edimini öznel bir yaşantıdan nesnel bir gösteriye dönüştürdüğünü göstermekle ilgileniyorum yalnızca. Eucleides'in belli bir düşünce işlemini gerçekleştirmesi, bu kâğıdın bu masanın üzerinde durması gibi bir olgu haline geliyor; zihin de yalnızca bu olguların ortak adı oluyor.

*Bu görüşle de öteki görüşle de tarih olanaklı değil. Eucleides'in belli bir* düşünce işlemini gerçekleştirmesine bir olgu denebilir, ama bilinemeyen bir olgu. Onu bilemeyiz, olsa olsa tanıklığa dayanarak inanabiliriz yalnızca. Bu da ancak, tarihi Croce'nin "filolojik tarih" dediği sözde tarih biçimi olarak görmekteki temel hataya sarılan kişilere, tarihin ilim irfandan fazla birşey olmadığını düşünen, tarihçiye (örneğin) "Platon'un düşündüğü şeyi" "doğru olup olmadığını" soruşturmaksızın keşfetme işini, bu çelişkili işi yükleyecek olan kişilere tarihsel düşünceye ilişkin doyurucu bir açıklama gibi görünür.

Biribirini tamamlayan bu iki hatadan kendimizi kurtarmak için, her ikisinin de içerisinden çıktığı yanlış ikilemin üzerine gitmemiz gerek. İkilem düşüncenin ya salt dolaysız -bu durumda ayrılmaz bir biçimde bilinç akışı içerisindedir- ya da salt dolaylı -bu durumda o akıştan tümüyle kopmuştur- olduğu biçimindeki ayrıklığa dayanır. Aslında düşünce hem dolaysız hem dolaylıdır. Her düşünce edimi, gerçekte olup bittiği haliyle, içerisinden çıktığı ve başka herhangi bir yaşantı gibi, düşünürün yaşamının organik bir parçası

olarak içerisinde yaşadığı bir bağlamda olup biter. Bağlamıyla ilişkileri bir koleksiyondaki bir parçanın ilişkileri değil, bir organizmanın tüm etkinliği içerisindeki özel bir işlevin ilişkileridir. Öyle ki, yalnızca idealist denenlerin öğretisi değil, onun bu yanını uç noktaya götüren pragmatistlerin öğretisi de doğrudur. Ama bir düşünce edimi, gerçekten olup bitmesine ek olarak, özdeşliğini yitirmeden kendini sürdürebilir, yeniden canlandırılabilir ya da yinelenebilir. Öyle ki, "idealistlere" karşı çıkmış olanlar, düşündüğümüz şeyin, içerisinde düşündüğümüz bağlamdaki değişmelerle değişmediğini ileri sürerken haklıdırlar. Ama geçmiş bir yaşantının bedenden ayrılmış ruhu gibi kendini *in vacuo* yineleyemez. Ne denli sık olursa olsun, her zaman bir bağlam içerisinde olup bitmesi gerekir ve yeni bağlamın da eskisi kadar ona uygun olması gerekir. Dolayısıyla, birinin düşüncelerini yazıyla dile getirmiş olması, bizim de onun yapıtlarına sahip olmamız, onun düşüncelerini anlamamızı sağlamaya yetmez. Bunu yapabilmemiz için, bu düşünceleri yaşantının organik bir parçası haline getirmek üzere onunki gibi bir yaşantıyla donanmış olarak yapıtları okumaya başlamamız gerekir.

Düşüncenin bu çifte özelliği tarih kuramıyla sıkı bir bağlantısı olan mantıksal bir bilmecenin çözümünü sağlar. Platon'un bir düşüncesini yeniden düşünürsem, benim düşüncem Platon'unkiyle aynı mı olur, ondan farklı mı? Aynı olmazsa benim Platon'un felsefesine ilişkin sözde bilgim hepten yanlış demektir. Ama farklı olmazsa, Platon'un felsefesine ilişkin bilgim kendiminkini unutmamı gerektirir. Platon'un felsefesini bileceksem, gerekli olan hem kendi zihnimde onu yeniden düşünmek hem de kendilerine bakarak onu yargılayabileceğim başka şeyleri düşünmektir. Kimi filozoflar bu bilmeceyi "farklılıkta aynılık ilkesine" belirsizce başvurup, Platon'dan bana değin bir düşünce gelişmesi olduğunu, gelişen herşeyin, farklılaşmakla birlikte, kendiyle aynı kaldığını ileri sürerek çözmeye çalışmışlardır. Başkaları da haklı olarak, soru iki şeyin tam olarak ne kadar aynı, tam olarak ne kadar farklı olduğu sorusudur dediler. Yanıt ise, dolaysız olmaları bakımından, içerisinden çıktıkları yaşantı bütünüyle organik olarak birleşmiş gerçek yaşantılar olarak, Platon'un düşüncesi ile benimkinin farklı olduğudur. Ama dolaylılıkları bakımından aynıdırlar. Bu belki daha fazla açıklama gerektirmektedir. Platon'un *Theaitetos* 'ta bilginin salt duyum olduğu görüşüne karşı uslamlamasını okurken, hangi felsefî öğretilere saldırdığını bilmiyorum; bu öğretileri açıklayamam ve bunları kimin hangi uslamlamayla ileri sürdüğünü söyleyemem. Dolaysızlığı bakımından, kendisinin gerçek bir yaşantısı olarak,

Platon'un uslamlaması, kuşkusuz, ne olduğunu bilmesem de, aynı türden bir tartışmadan çıkmış ve böyle bir tartışmayla sıkı sıkı bağlantılı olsa gerektir. Onun uslamlamasını okumakla kalmayıp anlıyorsam, kendi zihnimde kendi kendime ve kendim için onu yeniden dile getirip izliyorsam, içerisinden geçtiğim uslamlama süreci Platon'unkine benzeyen bir süreçtir; onu doğru anladığım ölçüde, gerçekte Platon'unkidir. Şu öncüllerden başlayan ve şu süreçle şu sonuca götüren uslamlamanın kendisi; ya Platon'un zihninde ya benim ya da bir başkasının zihninde geliştirilebilen uslamlama, dolaylılığı bakımından düşünce dediğim şeydir. Bu, Platon'un zihninde belli bir tartışma ve kuram bağlamında varoldu; benim zihnimde, o bağlamı bilmediğim için, farklı bir bağlamda, yani modern duyumculuktan doğan tartışmalar bağlamında var. Çünkü bu bir düşüncedir ve salt duygu ya da duyum değildir, özdeşliğini yitirmeden iki bağlamda da varolabilir; oysa uygun bir bağlam olmasa hiçbir zaman varolamazdı. Temelsiz bir uslamlama olsaydı, benim zihnimde varolduğu bağlam onun nasıl çürütüleceğini bilmekten ibaret olan başka düşünce etkinlikleri olabilirdi; ama çürütseydim bile, o yine aynı uslamlama olurdu ve onun mantıksal yapısını izleme edimi aynı edim olurdu.

## 5.*Tarihin Konusu*

"Neyin tarihsel bilgisi olabilir?" sorusunu sorarsak, yanıt "Tarihçinin zihninde yeniden canlandırılabilenin"dir. Bu ilkin yaşantı olmalıdır. Yaşantı olmayıp salt yaşantı nesnesi olanın tarihi olamaz. O zaman, bilim adamınca ister algılanmış ister düşünülmüş olsun, doğanın tarihi yoktur. Kuşkusuz doğa süreçler içerir, taşır, hattâ süreçlerden ibarettir; zamandaki değişmeleri onun özüdür, (kimilerinin düşündüğü gibi) değişmeler onun olduğu ya da sahip olduğu herşey olabilir; bu değişmeler de sahiden yaratıcı olabilir, değişmez döngüsel dönemlerin yinelenmesinden ibaret olmayıp doğal varlığın yeni düzenlerinin gelişmesi olabilir. Ama bütün bunlar doğa yaşamının tarihsel bir yaşam olduğunu ya da bizim ona ilişkin bilgimizin tarihsel bilgi olduğunu kanıtlamaya kesinlikle götürmez. Bir doğa tarihinin olmasının tek koşulu, doğa olaylarının bir düşünen varlığın ya da düşünen varlıkların eylemi olması ve bu eylemleri inceleyerek dile getirdikleri düşünceleri keşfedebilmemiz, bu düşünceleri kendi kendimize düşünebilmemizdir. Bu, ola ki kimsenin yerine getirildiğini iddia etmeyeceği bir koşuldur. Dolayısıyla doğa süreci tarihsel süreç değildir ve bizim doğaya ilişkin bilgimiz, birtakım

yüzeysel bakımlardan, örneğin kronolojik olmak bakımından tarihe benzeyebilse bile, tarihsel bilgi değildir.

İkincileyin, yaşantı bile bu anlamda tarihsel bilginin nesnesi değildir. Salt dolaysız yaşantı duyumlardan, duygulardan ve benzeri şeylerden oluşan salt bilinç akışı olduğu sürece, onun süreci tarihsel süreç değildir. Bu süreç kuşkusuz dolaysızlığıyla doğrudan doğruya yaşanabildiği gibi, bilinebilir de; özel ayrıntıları ve genel özellikleri düşünceyle incelenebilir; ama onu inceleyen düşünce, onda, incelenmesi için onun hakkındaki düşüncede yeniden canlandırılması gerekmeyen ve aslında yeniden canlandırılamayan salt bir inceleme nesnesi bulur. Özel ayrıntıları hakkında düşündüğümüzde, kendimize ait yaşantıları anımsıyoruz ya da duygudaşlık ve imgelem yoluyla başkalarının yaşantıları içerisine giriyoruz; bu durumlarda anımsadığımız ya da duygudaşlık kurduğumuz yaşantıları yeniden canlandırmıyoruz; onları yalnızca şimdiki kendimizin dışındaki nesneler olarak düşünüyoruz; belki onlara benzer başka yaşantıların kendimizde bulunuşu bize yardım ediyor. Genel özellikleri hakkında düşündüğümüzde psikoloji bilimine giriyoruz. İki durumda da tarihsel olarak düşünmüyoruz.

Üçüncüleyin, düşünce bile, tek bir düşünürün yaşamındaki biricik bağlamıyla biricik düşünce edimi olarak dolaysızlığı içerisinde tarihsel bilgi nesnesi değildir. Yeniden canlandırılamaz; canlandırılabilseydi, zaman ortadan kaldırılır, tarihçi aynı şeyi her yanıyla tekrar tekrar yaşayarak hakkında düşündüğü kişi olurdu. Tarihçi tekil düşünce edimini, tamı tamına gerçekte olduğu gibi, tekliği içerisinde kavrayamaz. O teklikten kavradığı şey ancak onun başka düşünce edimleriyle paylaşmış olabileceği birşeydir ve gerçekte kendi düşünce edimiyle paylaşmıştır. Ama bu şey farklı teklerce paylaşılmış ve onu paylaşan teklerden ayrı olarak görülen ortak bir ıralayıcı anlamında bir soyutlama değildir. Farklı zamanlarda ve farklı kişilerde kendini sürdürmesi ve yeniden canlanmasıyla, düşüncenin kendisinin edimidir: kâh tarihçinin kendi yaşamında, kâh tarihini anlattığı kişinin yaşamında.

İmdi, tarihin tekilin bilgisi olduğu yollu belirsiz tümce, tarih için hem çok geniş hem çok dar bir alan istiyor: çok geniş, çünkü, algılanmış nesnelerin, doğal olguların ve dolaysız yaşantıların tekliği tarihin alanı dışında kalır ve özellikle çünkü, tarihsel olayların ve kişiliklerin tekliği bile, bu onların biricikliği demekse, aynı şekilde o alanın dışında kalır; çok dar, çünkü, evrensellikten salt yerel ve zamansal varoluşun sınırlarını aşan birşeyi anlar ve her çağda bütün insanlar için geçerli bir anlam verirsek, evrenselliği dışlayacaktır

ve bir olayı ya da karakteri tarihsel incelemenin asıl ve olanaklı nesnesi yapan da onların evrenselliğidir. Bunlar da kuşkusuz belirsiz tümceler; ama hepsi gerçek birşeyi, yani düşüncenin, kendi dolaysızlığını aşarak, başka bağlamlarda kendini sürdürme, yeniden canlanma biçimini betimleme çabası; tek tek edimlerin ve kişilerin tarihte bu anlamda tekliklerinden ötürü değil, o tekliğin, gerçekte onların olduğu için gücül olarak herkesin olan bir düşüncenin aracı olmasından ötürü göründükleri hakikatini dile getirme çabasıdır.

Düşünceden başka hiçbirşeyin tarihi olamaz. O zaman, örneğin bir biyografi, ne kadar çok tarih içerirse içersin, tarihsel olmamakla kalmayıp tarihe ters düşen ilkeler üzerine kurulmuştur. Sınırları biyolojik olaylardır, bir insan organizmanın doğumu ve ölümüdür: çatısı bir düşünce çatısı değil, doğal süreç çatısıdır. Bu çatı -çocukluğu, olgunluğu ve yaşlılığıyla, hastalıkları ve hayvansal varlığının tüm arızalarıyla insanın bedensel yaşamı- altında kendisinin ve başkalarının düşünce akıntıları, yapısı ne olursa olsun, karaya oturmuş bir gemideki deniz suyu gibi biribirini keserek akar durur. Çoğu insan duygusu değişme içerisindeki bu bedensel yaşamın yaptıklarına bağlıdır ve bir yazın biçimi olarak biyografi bu duyguları besler, onlara yararlı besinler verebilir; ama bu tarih değildir. Yine, bir günlükte güvenle korunmuş ya da bir anıda anımsanmış dolaysız yaşantının kaydı -duygu ve duyum akışıyla birlikte- tarih değildir. En iyisinden şiirdir; en kötüsünden istenmeyen bir övünmedir; ama hiçbir zaman tarih olamaz.

Ne ki, birşeyin onsuz tarihsel bilgi nesnesi haline gelemediği bir başka koşul vardır. Tarihçi ile nesnesi arasındaki zaman aralığına, söylediğim gibi, iki yanından köprü kurulması gerekir. Nesne tarihçinin zihninde yeniden canlanabilecek türden olmalıdır; tarihçinin zihni o canlanmaya bir yer gösterecek biçimde olmalıdır. Bu, tarihçinin zihninin belli bir türden olması, tarihsel bir doğası olması gerektiği anlamına gelmez; özel tarihsel teknik kuralları konusunda eğitilmiş olması gerektiği anlamına da gelmez. O nesneyi inceleyecek doğru kişi olması gerektiği anlamına gelir. İncelediği şey belli bir düşüncedir; onu incelemek kendinde yeniden canlandırmayı gerektirir; tarihçinin kendi düşüncesinin dolaysızlığında yerini alabilmesi için de, o düşüncenin sanki onun ev sahibi olmaya önceden ayarlanmış olması gerekir. Bu, deyimin teknik anlamıyla, tarihçinin zihni ile nesnesi arasında önceden kurulmuş bir uyum demek değildir; örneğin, Coleridge'nin "İnsanlar Platoncu ya da Aristotelesçi doğarlar" deyişinin onaylanması değildir bu; çünkü Platoncu ya da

Aristotelesçi mi doğulur, Platoncu ya da Aristotelesçi mi olunur sorusu hakkında önceden yargıda bulunmamıştır. Yaşamının bir döneminde, hakkında düşündüğü insanların düşüncesi içerisine kendi kendine giremediği için birtakım tarihsel incelemeleri yararsız bulan bir adam, bir başka dönemde, belki de kendini eğitmeye çalışmanın bir sonucu olarak, bunu yapabilecek bir duruma geldiğini görecektir. Ama yaşamının tarihçi olarak bulunduğu belli bir aşamasında, ne nedenle olursa olsun, kimi düşünme biçimleriyle duygudaşlık kurmaya ötekilerle kurmaktan daha hazır olduğu kesindir. Bu kısmen birtakım düşünce biçimlerinin hepten ya da görece ona yabancı olmasından, kısmen de hepsinin fazlasıyla tanıdık olmasından ve kendi zihinsel ve ahlâkî sağlığı uğruna onlardan kurtulma gereği duymasından ötürüdür.

Tarihçi, kendisinden o sıkıcı konuları incelemesi istendiği için ya da bu konular yanlış yönlendirilen bilincinin bütün görünümleriyle incelemek gerektiği kuruntusuna kapıldığı "dönemde" olduğu için, kendi zihninin doğasına karşı çalışarak, kişisel olarak içerisine giremediği bir düşünce tarihini kotarmaya girişirse, onun tarihini yazacak yerde, gelişmesinin dışındaki olguları, yani adları, tarihleri ve hazır betimleyici cümleleri kaydeden ifadeleri yinelemekle kalacaktır. Bu yinelemeler pekâlâ yararlı olabilir, ama tarih oldukları için değil. Birisi onları hem kendinin hem onların olan bir düşüncenin eti ve kanıyla kaplayabilirse, günün birinde tarih olabilecek iskeletlerdir bunlar. Bu, tarihçinin düşüncesinin onun tüm yaşantısının organik birliğinden çıkması ve kuramsal ilgileriyle olduğu kadar kılgın ilgileriyle birlikte tüm kişiliğinin bir işlevi olması gerektiğini söylemenin yalnızca bir yoludur. Tarihçi çağının çocuğu olduğu için onu ilgilendiren şeyin çağdaşlarını da ilgilendirmesinin genel olarak olası olduğunu söylemeye bile gerek yok. Her kuşağın, geçmişin babaları için anlamsız iskeletler olan görünümleriyle, alanlarıyla kendini ilgili gördüğü ve dolayısıyla onları tarihsel olarak inceleyebilecek durumda gördüğü bilinen bir olgudur.

O zaman, tarihsel bilginin asıl nesnesi düşüncedir: hakkında düşünülen şey değil, bizzat düşünme edimi. Bu ilke bir yandan tarihi belli ya da nesnel bir dünyanın o dünyayı düşünme ediminden ayrı olarak incelenmesi olan doğa biliminden ayırmamıza, bir yandan da, bir bilinç etkinliği olmakla birlikte düşünme etkinliği olmayan dolaysız yaşantının, duyumun, duygunun incelenmesi olan psikolojiden ayırmamıza yardımcı olmuştur. Ama ilkenin pozitif anlamı daha fazla belirlemeyi gerektirir. 'Düşünce' terimi altına ne kadar çok

ya da ne kadar az şey sokulmak isteniyor?

Bu bölümde ve daha önceki bölümlerde şimdiye dek kullanılan 'düşünce' terimi, salt dolaysız olmadığı ve bundan ötürü bilinç akışıyla sürüklenip gitmediği söylenerek, özelliği negatif olarak betimlenebilecek belli bir yaşantı ya da zihinsel etkinlik biçiminin yerine geçti. Düşünceyi salt bilinçten ayıran pozitif özellik, onun kendi edimlerinin çeşitliliği içerisinde sürüp giden tek etkinlik olarak kendinin etkinliğini tanıma gücüdür. Soğuğu hissediyor, sonra da sıcağı hissediyorsam, salt duygu için iki yaşantı arasında hiçbir süreklilik yoktur. Bergson'un gösterdiği gibi, soğuğu hissetme sonraki sıcağı hissetmeyle "içiçe geçer" ve ona başka türlü sahip olmadığı bir nitelik verir; ama sıcağı hissetme, o niteliği daha önceki soğuğu hissetmeye borçlu olsa da, borcunu bilmez. O zaman, salt duygu ile düşünce arasındaki fark, salt soğuğu hissetme ile "soğuğu hissediyorum" diyebilme arasındaki farkla gösterilebilir. Bunu söylemek için, dolaysız soğuk yaşantısından daha fazla birşey olarak kendimin farkında olmam gerekir: önceden başka yaşantıları olmuş olan ve bu yaşantıların farkı içinde aynı kalan, bir hissetme etkinliği olarak kendimin farkında olmam gerekir. Bu yaşantıların ne olduğunu anımsamam bile gerekmez; ama varolduklarını ve benim olduklarını bilmem gerekir.

Öyleyse, düşüncenin kendine özgü özelliği salt bilinç olmaması, kendinin bilinci olmasıdır. Salt bilinçli olarak kendi, bir bilinç akışıdır, bir dolaysız duyumlar ve duygular dizisidir; ama salt bilinçli olarak, bir akış olduğunun farkında değildir; yaşantıların ardarda gelişi içerisindeki kendi sürekliliğini bilmez. Bu sürekliliğin farkına varma etkinliği, düşünme denen şeydir.

Ne ki, çeşitli edimleri içerisinde aynı kalan, bir hissetme etkinliği olarak kendine ilişkin bu düşünce, yalnızca düşüncenin en gelişmemiş biçimidir. Bu başlangıç noktasından çıkıp çeşitli yönlere yayılarak başka biçimler içerisinde gelişir. Yapabileceği bir şey sürekliliğin kesin yapısının daha açıkça farkına varmaktır: "kendimi" yalnızca yapıları bakımından belirlenmemiş kimi yaşantıları önceden geçirmiş olarak tasarlamak yerine, bu yaşantıların tek tek ne olduğunu göz önüne almak. Bir başka şey, şimdiki yaşantının kendisini çözümlemek, ondaki hissetme edimini hissedilen şeyden ayırmak ve hissedilen şeyi, gerçekliği (hisseden olarak kendimin gerçekliği gibi) bu şeyin duygumdaki dolaysız varlığıyla tüketilmeyen birşey olarak tasarlamaktır. Bu iki çizgi boyunca ilerleyerek, düşünce anı haline, yani kendi yaşantı akışıma ilişkin düşünce haline gelir; algı ise gerçek birşey olarak yaşadığım şeye

ilişkin düşünce haline.

Düşüncenin üçüncü bir gelişme yolu kendimi yalnızca duyumlayan bir varlık olarak değil, düşünen bir varlık olarak tanımamla olur. Anımsama ve algılamada zaten dolaysız bir yaşantı akışından daha fazla birşey yapıyorum; aynı zamanda düşünüyorum; ama (salt anımsamada ya da algılamada) düşünen olarak kendimin farkında değilim. Ancak hisseden olarak kendimin farkındayım. Bu farkında olma zaten kendinin bilinci ya da düşüncedir, ama eksik bir kendinin bilincidir, çünkü ona sahip olurken belli türden bir zihinsel etkinliği, yani düşünmeyi gerçekleştiriyorum ve bunun da bilincinde değilim. O zaman anımsarken ya da algılarken yaptığım düşünmeye bilinçsiz düşünme denebilir; bunu bilincinde olmadan yapabildiğimiz için değil -çünkü bunu yapmak için yalnızca bilinçli değil, kendinin bilincinde olmamız gerekir-, onu yaptığımızın bilincinde olmadan yaptığımız için. Düşündüğümün bilincinde olmak kendine dönük düşünme denebilecek yeni bir biçimde düşünmektir.

Tarihsel düşünce her zaman kendine dönük düşünmedir; çünkü kendine dönük düşünme düşünme edimi hakkında düşünmedir ve görmüştük ki her tarihsel düşünme bu türdendir. Peki ne tür düşünme onun nesnesi olabilir? Demin bilinçsiz düşünme denen şeyin tarihini incelemek olanaklı mı, ya da, tarihin incelediği düşünmenin bilinçli ya da kendine dönük düşünme mi olması gerekir?

Bu, anımsamanın ya da algılamanın bir tarihi olup olamayacağını sormak demektir. Olamayacağı da açıktır. Anımsamanın ya da algılamanın tarihini yazmaya oturacak bir kişi yazacak hiçbir şey bulamayacaktır. Farklı insan ırklarının, hattâ farklı insanların farklı anımsama ve algılama biçimleri olmuştur diye düşünülebilir; bu farklılıklar kimi kez (çok kuşkulu gerekçelerle Yunanlılara yüklenmiş olan gelişmemiş renk duyusu gibi) fizyolojik farklılıklardan değil, farklı düşünce alışkanlıklarından gelir. Geçmişte şurada burada böyle nedenlerle egemen olmuş algılama biçimleri varsa ve bunlar bizim algılama biçimlerimize uymuyorsa, onların tarihini yeniden kuramayız, çünkü istediğimiz uygun yaşantıları yeniden canlandıramayız; bu da onları doğuran düşünce alışkanlıklarının "bilinçsiz" olmasından ve dolayısıyla düşünceyle canlandırılamamalarındandır. Örneğin, bizimkinden başka uygarlıkların normal donanımlarının parçası olarak ikinci bir görme yetisi ya da ruhları görme gücü olduğu doğru olabilir. Onlar arasında, bu şeyler birtakım alışılmış düşünme biçimlerinden doğmuş olabilir ve bunun için de gerçek bil-

giyi ya da temelli inancı dile getirmenin bilindik ve anlaşılır bir yolu olabilir. Elbette, destandaki Burnt Njal ikinci görüsünü dostlarına öğüt verme aracı olarak kullandığında, onlar iyi bir hukukçunun, zekî bir adamın bilgeliğinden yararlanıyorlardı. Ne ki, bütün bunları doğru saysak, ikinci görünün tarihini yazmak bizim için yine de olanaksız; bütün yapabileceğimiz onun söz konusu edildiği örnekleri toplamak ve hakkındaki ifadelerin olguya ilişkin ifadeler olduğuna inanmaktır. Ama bu olsa olsa tanıklığa inanç olur; bizse tarihin başladığı yerde bu inancın bittiğini biliyoruz.

Öyleyse, belli bir düşünce ediminin tarihe konu olması için yalnızca bir düşünce edimi değil, kendine dönük bir düşünce edimi olması, yani, gerçekleştirildiğinin bilinci içerisinde gerçekleştirilen ve o bilinçle neyse o olan bir düşünce edimi olması gerekir. Bunu yapma çabasının salt bilinçli bir çabadan fazla birşey olması gerekir. Unutulmuş bir adı anımsama ya da bulanık bir nesneyi algılama çabası gibi, ne yaptığımızı bilmediğimiz kör bir çaba olmamalıdır; kendine dönük bir çaba, yapmadan önce hakkında bir kavramımız olan birşeyi yapma çabası olmalıdır. Kendine dönük bir etkinlik, yapmaya çalıştığımızın ne olduğunu bildiğimiz bir etkinliktir, öyle ki, yapıldığı zaman onun hakkındaki başlangıçtaki kavramımız olan standarda ya da ölçüte uyduğunu görerek yapıldığını biliriz. Bunun için de, nasıl gerçekleştirileceğini önceden bilmemizle gerçekleştirmemiz sağlanan bir edimdir.

Her edim bu türden değildir. Samuel Butler, bir çocuğun nasıl meme emeceğini bilmesi gerektiğini, yoksa ememeyeceğini söylediğinde, sorunu bir yanından karıştırıyordu; başkaları da ne yapacağımızı yapmadıkça hiçbir zaman bilmediğimizi ileri sürerek karşı yanından karıştırdılar sorunu. Butler yaygın bir maddeciliğe karşı çıkmak için aklın yaşamdaki yerini abartarak, kendine dönük olmayan edimlerin gerçekte kendine dönük olduğunu göstermeye çalışıyordu; ötekilerse kendine dönük edimlerin gerçekte kendine dönük olmadığını ileri sürüyorlar, çünkü her yaşantıyı dolaysız diye tasarlıyorlar. Bütün ayrıntılarıyla tamam ve içerisinde tek başına dolaysızca varolabileceği tam bağlamda bulunan biricik bir tekillik olarak, dolaysızlığı içerisindeki geleceğimiz hiçbir zaman önceden kesin olarak planlanamaz; ne denli dikkatle düşünmüş olursak olalım, her zaman umulmadık ve şaşırtıcı bir sürü şey bulunacaktır içerisinde; ama bundan ötürü hiç planlanamayacağını çıkarsamak, dolaysız varlığının, sahip olduğu tek varlık olduğu sayıltısını ele vermektir. Bir edim salt biricik bir tekillikten daha fazla birşeydir; evrensel

özelliği olan birşeydir; kendine dönük ya da düşünceye dayalı bir edim (yapmakla kalmayıp, yapmadan önce yapmaya niyetlendiğimiz bir edim) durumunda ise, bu evrensel özellik, edimin yapmadan önce düşüncemizde tasarladığımız planı ya da tasarımı ve yaptıktan sonra yapmaya niyetlendiğimizi yaptığımızı kendisine başvurarak bildiğimiz ölçüttür.

Ancak bu yolla yapılabilen, yani yapmaya çalıştığının ne olduğunu bilen ve dolayısıyla, yaptıktan sonra, kendi eylemini niyetine başvurarak yargılayabilen bir kişinin, ancak kendine dönük olarak yapabileceği birtakım eylem türleri vardır. Bu edimlerin ıralayıcı özelliği, dediğimiz gibi, "amaçlı" yapılmış olmaları, edimin yapısının üzerinde dikilmesi ve uygun olması gereken bir amaç temelinin bulunmasıdır. Kendine dönük edimler kabaca amaçlı yaptığımız edimler diye betimlenebilir ve tarihin konusu olabilen edimler yalnızca bunlardır.

Kimi etkinlik biçimleri tarihsel bilginin konusu olurken kimilerinin olmamasının nedeni bu bakış açısından görülebilir. Siyasetin tarihsel olarak incelenebilen birşey olduğu genel olarak kabul edilecektir. Bunun nedeni siyasetin amaçlı eyleme açık bir örnek oluşturmasıdır. Siyasetçi siyaseti olan bir adamdır; siyaseti, gerçekleştirilişinden önce tasarlanmış bir eylem planıdır; bir siyasetçi olarak başarısı ise siyasetini yürütmekteki başarısıyla orantılıdır. Kuşkusuz siyaseti eyleminin başlamasından önce gelmez; eylemi geliştikçe o da gelişir; ama eyleminin her aşamasında, siyaset kendi icrasından önce gelir. Bir adamın sonucunun ne olacağı konusunda hiçbir fikri olmadan eylediğini ve aklına gelen ilk şeyi yapıp yalnızca sonuçları görmeyi beklediğini söylemek olanaklı olsaydı, bundan, böyle bir adamın siyasetçi olmadığı ve eyleminin ancak kör ve usdışı bir güçle siyaset yaşamını gereksiz yere işgal etmek olduğu sonucu çıkardı. Yine, bir adamın kuşkusuz bir siyaseti olduğunu, ama ne olduğunu bizim keşfedemediğimizi söylemek gerekirse (insan bunu kimi kez örneğin bazı ilk Roma İmparatorları hakkında söyleme isteği duyar), bu, bizim onun eyleminin siyasal tarihini yeniden kurma çabamızın başarısızlığa uğradığını söylemekle birdir.

Aynı nedenle, bir savaş tarihi de olamaz. Askerî bir komutanın niyetlerini genel olarak anlamak kolaydır. Bir orduyu belli bir ülkeye sokmuş ve onun güçleriyle savaşa tutuşmuşsa, amacının onu yenmek olduğunu görebiliriz ve komutanın edimlerine ilişkin kayıtlı açıklamalara dayanarak, yürüttüğü savaşın planını kendi zihnimizde yeniden kurabiliriz. Bu da yine, onun edimlerinin amaçlı yapılmış olduğu sayıltısına dayanır. Öyle olmasalardı, tarihleri

olamazdı; iyice anlayamadığımız bir amaçla yapılmış olsalar, o zaman en azından biz onların tarihini yeniden kuramayız.

İktisadî etkinliğin de tarihi olamaz. Fabrika kuran ya da banka açan bir kişi anlayabileceğimiz bir amaçla eylemektedir. Ondan ücret kabul eden, onun mallarını ya da hisselerini satın alan veya para yatırıp çeken insanlar da öyle. Bize fabrikada bir grev ya da bankaya bir hücum olduğu söylendiğinde, ortak eylemleri bu biçimleri alan insanların amaçlarını kendi zihnimizde yeniden kurabiliriz.

Yine, ahlâkın da tarihi olamaz; çünkü ahlâkî eylemde, kılgın yaşamımızı olması gerekenin ülküsüyle uyum içerisine sokmak için, birtakım amaçlı şeyler yapıyoruz. Bu ülkü kendi yaşamımızın ne olması gerektiğine ilişkin anlayışımız ya da o edimi yapmakla ne yapmak istediğimiz konusundaki meramımız ve yaptığımız şeyin iyi mi kötü mü yapıldığı konusundaki ölçütümüzdür. Burada da, öteki durumlarda olduğu gibi, amacımız etkinliğimiz geliştikçe değişir, ama amaç hep edimden öncedir. Ayrıca, ancak amaçlı eylediğimiz zaman ve amaçlı eylediğimiz ölçüde ahlâkî olarak eyleyebiliriz, başka türlü olanaksızdır bu; ödev rastlantıyla ya da kazayla yapılamaz; ödevini yapmaya niyet eden kişi dışında kimse ödevini yapamaz.

Bu durumlarda, bir olgu sorunu olarak amaçlı sürdürülmekle kalmayan, öyle sürdürülmedikçe oldukları şey olamayacak kılgın etkinlik örnekleri var elimizde. Şimdi, her amaçlı eylemin kılgın eylem olduğu düşünüleblir, çünkü içerisinde iki aşama var: ilkin, kuramsal bir etkinlik ya da saf düşünce edimi olan amacı tasarlama, sonra kuramsal etkinliği izleyen bir pratik etkinlik olan amacı gerçekleştirme. Bu çözümlemeye dayanarak, sözcüğün dar kılgın anlamında eylemenin amaçlı yapılabilen tek şey olduğu sonucu çıkacaktır. Çünkü, denebilir, kendi düşünce ediminizi onu gerçekleştirmeden önce tasarladıysanız onu zaten gerçekleştirmiş olacağınızdan, amaçlı düşünemezsiniz. Bundan da, kuramsal etkinliklerin amaçlı olamayacağı sonucu çıkacaktır: bunlar kendileriyle uğraşmaktan ne çıkacağı konusunda hiçbir kavram olmadan sanki karanlıkta yapılmış olsalar gerek.

Bu bir hatadır, ama tarih kuramı için bir yararı olan bir hata; çünkü tarih yazımı kuramı ile uygulamasını, insanlara tarihin tek olanaklı konusunun insanların kılgın yaşamı olduğunu düşündürecek ölçüde etkilemiştir. Tarihin ancak siyaset, savaş, iktisadî yaşam ve genel olarak uygulama dünyasıyla ilgilendiği ve ilgilenebildiği düşüncesi hâlâ yaygındır ve neredeyse evrenseldir. Felsefe tarihinin nasıl yazılması gerektiğini öylesine parlak bir biçimde

göstermiş olan Hegel'in bile, tarih felsefesi üzerine derslerinde tarihin asıl konusunun toplum ve devlet, kılgın yaşam ya da (kendi teknik diliyle) nesnel tin, eylemlerde ve kurumlarda kendi dışına çıkarak kendini dile getiren tin olduğu görüşüne nasıl kapılmış olduğunu görmüştük.

Bugün, sanatın, bilimin, dinin, felsefenin vb. tarihsel incelemenin has konuları olduğunu söylemeye artık gerek yok; onların tarihsel olarak incelenmeleri olgusu fazlasıyla tanıdık. Ama yukarıda dile getirilen karşıt görüşte bunun neden böyle olduğunu sormak gerek.

İlkin, salt kuramsal düşünmeyle uğraşan bir kişinin bir amacı olmadan eylediği doğru değildir. Sıtmanın nedenini araştırmak gibi belli bir bilimsel çalışma yapan bir adamın kafasında çok belirli bir amacı vardır: sıtmanın nedenini keşfetmek. Bu nedenin ne olduğunu bilmediği doğrudur; ama bulduğu zaman, baştan beri önünde duran birtakım testleri ya da ölçütleri keşfine uygulayarak onu bulmuş olduğunu bilecektir. Öyleyse, keşfinin planı bu ölçütleri doyuracak bir kuramın planıdır. Tarihçi ya da filozof için de aynıdır. O hiçbir zaman haritası bulunmayan bir denizde seyretmez; haritası ne denli az ayrıntı içerirse içersin, enlem ve boylam çizgileriyle işaretlidir ve amacı bu çizgiler üzerine ve arasına konacak neler olduğunu keşfetmektir. Başka deyişle, her gerçek araştırma belli bir sorunla başlar ve araştırmanın amacı o sorunu çözmektir; dolayısıyla, keşfin planı önceden bilinmektedir ve keşif ne olursa olsun sorunun gereklerini doyuracak şekilde olması gerektiği söylenerek dile getirilmiştir. Kılgın etkinlik durumunda olduğu gibi, bu gidiş planı da düşünce etkinliği ilerledikçe değişir. Kimi planlar uygulanamaz diye terkedilir ve yerlerine başkaları konur, kimileri başarıyla sürdürülür ve yeni sorunlara götürdüğü görülür.

İkincileyin, bir amacı tasarlamayla gerçekleştirme arasındaki fark kuramsal bir edimle kılgın bir edim arasındaki fark gibi tam olarak betimlenmemiştir. Bir amaç tasarlamak ya da bir niyet etmek zaten kılgın bir etkinliktir. Eyleme bir bekleme odası oluşturan düşünce değildir; başlangıç aşamasındaki eylemin kendisidir. Düşünce, kuramsal etkinlik olarak, ahlâkî ya da ahlâk dışı olamaz; ancak doğru ya da yanlış olabilir. Ahlâkî ya da ahlâk dışı olanın eylem olması gerekir. Şimdi, bir adam cinayet ya da zina işlemeye niyet eder, ardından niyetini gerçekleştirmeye karar verirse, niyetin kendisi bile onu ahlâkî gerekçelerle ayıplanmakla karşı karşıya getirir. O adam hakkında "cinayetin ya da zinanın yapısını kusursuz bir biçimde tasarlamıştı, öyle ki, düşüncesi doğru ve dolayısıyla hayranlık vericiydi" denmez; "kuşkusuz niye-

tini sonuna dek gerçekleştirmiş olsaydı daha aşağılık olurdu; ama bu eyleme niyet etmek bile aşağılık" denir.

Böylece, bilim adamı, tarihçi ve filozof etkinliklerini planlara göre yürüten, amaçlı düşünen ve bununla planların kendisinden çıkarılan ölçütlere göre yargılanabilen sonuçlara ulaşan kılgı adamından aşağı kalmaz. Dolayısıyla, bu şeylerin tarihleri olabilir. Gerekli olan tüm şey bu düşünmenin nasıl yapıldığının kanıtı olması ve tarihçinin onu yorumlayabilecek durumda olması, yani, kendisinden yola çıktığı sorunu tasarlayıp onun çözümüne ulaştıran adımları yeniden kurarak, incelediği düşünceyi kendi zihninde yeniden canlandırabilecek durumda olmasıdır. Uygulamada tarihçi için yaygın güçlük sorunun adını koymaktır, çünkü düşünür genellikle kendi düşüncesinin adımlarını açıklamaya dikkat ederken, tarihçi genellikle sorunun ne olduğunu önceden bilen çağdaşlarla konuşur ve onu hiçbir zaman dile getiremez. Tarihçi üzerinde çalıştığı sorunun ne olduğunu bilmediği sürece, çalışmasının başarısını yargılayacağı hiçbir ölçütü yoktur. Etkiler hazır düşünceleri bir zihinden bir başkasına aktarmak diye düşünüldüğünde boş bir iş haline gelen "etkiler" incelemesine önem kazandıran, tarihçinin bu sorunu keşfetme çabasıdır. Sokrates'in Platon üzerindeki ya da Descartes'ın Newton üzerindeki etkisi konusunda akıllı bir araştırma, uyuşma noktalarını değil, bir düşünürün ulaştığı sonuçların sonraki için nasıl sorunlar yarattığını keşfetmeyi gerektirir.

Sanat durumunda özel bir güçlük varmış gibi gelebilir. Sanatçı, yapıtına kendine dönük denebilse bile, bilim adamından ya da filozoftan çok daha az kendine dönük görünür. Belli bir çalışmaya açıkça dile getirilmiş bir sorunla başlar gibi görünmez. Düşüncenin mutlak olarak yaratıcı olduğu, yapmadıkça ne yapacağını bilmenin söz konusu olmadığı saf bir imgelem dünyasında çalışır gibidir. Düşünme kendine dönük düşünme ve yargılama demekse, gerçek sanatçının hiç de düşünmediği görülür; onun zihinsel işi, sezginin kendisinden önce hiçbir kavramın gelmediği, hiçbir kavramın sezgiyi desteklemediği ya da yargılamadığı salt bir sezgi işi gibi görünür.

Ama sanatçı yapıtını hiçten yaratmaz. Her durumda önündeki bir sorunla işe başlar. Bu sorunu, sanatçı olduğu ölçüde, belli bir odayı düzenleme ya da belli faydacı gereklere uyan bir ev çizme sorunu değildir; bunlar uygulamalı sanatın özel sorunlarıdır ve sanatta bu sorunlar çıkmaz. Boyadan, seslerden ya da mermerden birşey yapma sorunu da değildir; bu sorunlar sorun olmaktan çıktığı zaman sanatçı olmaya başlar ancak ve zanaatının malzemeleri imge-

leminin sadık hizmetçileri haline gelmiş olur. Bir sanat yapıtı yaratmaya başladığı nokta, kendine dönük olmayan yaşantılarının bütününe o yapıtın aşılandığı noktadır: anımsama ve algı içerisinde ussal ama bilinçsiz gelişmesiyle birlikte dolaysız duyusal ve duygusal yaşamı. Karşı karşıya olduğu sorun bu yaşantıyı besleyip bir sanat yapıtı haline getirme sorunudur. Anlamlı ve etkili olduğu için ötekilerin dışında duran bir yaşantısı olmuştur; o yaşantının dile getirilmemiş anlamını dile getirmenin bir yolunu bulsun diye sanatçıya çağrıda bulunan bir anafikir olarak sanatçının zihninde yatar; sanatçının bir sanat yapıtı yaratmakla yaptığı iş o çağrıya yanıtıdır. Bu anlamda sanatçı ne yaptığını ve ne yapmaya çalıştığını çok iyi bilir. Onu doğru bir biçimde yapmış olmasının ölçütü, yapıldığı zaman, söylemek istediğini söylediğinin görülmesidir. Sanatçıya özgü olan bütün şey sorununu dile getirememesidir; dile getirebilseydi söylerdi onu ve sanat yapıtı bitmiş olurdu. Ama yapıtın kendisinden önce sorununun ne olduğunu söyleyemese de, bir sorun olduğunu bilir ve onun kendine özgü yapısının farkındadır; ancak yapıt bitmedikçe kendine dönük olarak farkında değildir.

Bu aslında sanatın özel yapısı ve onun düşünce yaşamındaki kendine özgü önemi gibi görünüyor. Sanat, kendine dönük olmayan düşüncenin kendine dönük düşünceye dönüşmesinin gerçekten ortaya çıktığı yaşam aşamasıdır. Onun için bir sanat tarihi vardır, ama bilimsel ya da felsefî sorunların tarihi olması gibi sanatsal sorunların tarihi yoktur. Yalnızca sanatsal başarıların tarihi vardır.

Bir din tarihi de vardır; çünkü din, tıpkı sanat, felsefe ya da siyaset gibi, kendine dönük düşüncenin bir işlevidir. Dinde insanın düşünen, eyleyen bir varlık olarak kendi hakkında bir anlayışı vardır, bu varlığa düşünce ile eyleme ilişkin, bilgi ile güce ilişkin kavramı sonsuzluk düzeyine yükseltilen bir Tanrı anlayışı karşısında sorumluluk yükler insan. Dinsel düşünce ile dinsel kılgının işi (çünkü dinde kuramsal ve kılgın etkinlikler içiçe geçmiştir) sonlu olan kendim ile sonsuz olan Tanrıya ilişkin bu iki karşıt anlayış arasındaki ilişkiyi bulmaktır. Belirli bir ilişkinin olmayışı, ikisinin tamamen farklı oluşu dindar kafa için bir sorun ve bir azaptır. Bir ilişkinin keşfedilmesi hem Tanrıya ulaşan benim düşüncemin hem bana ulaşan Tanrının düşüncesinin keşfedilmesidir: ayrıca bundan ayrılmaz bir biçimde, benim Tanrıyla bir ilişki kurduğum edimim ile Tanrının benimle bir ilişki kurduğu bir ediminin gerçekleşmesidir. Dinin kendine dönük düşüncenin sınırları üstünde ya da altında yaşadığını sanmak ya dinin yapısını ya da kendine dönük düşüncenin

yapısını son derece yanlış tasarlamaktır. Dinde kendine dönük düşünme yaşamının onun en keskin biçimlerinde yoğunlaştığını, kuramsal ve kılgın yaşamın özel sorunlarınınsa, özel biçimlerini dinsel bilincin bütününden ayrı tutularak aldığını, geçerliklerini ancak onunla ve ondaki her bir şeyle bağlantılarını korudukları sürece sürdürdüklerini söylemek hakikate daha yakın olur.

## 6.*Tarih ve Özgürlük*

Tarihi kendimizin bilgisine ulaşmak için inceleriz demiştim. Bu savı açıklayarak, insan etkinliğinin özgür olduğu yollu bilgimize sırf tarihi keşfetmemiz sayesinde nasıl ulaşıldığını göstermeye çalışacağım.

Tarih tasarımına ilişkin tarihsel taslağımda tarihin doğa biliminin vesayeti altında olmaktan sonunda nasıl kurtulduğunu göstermeye çalışmıştım. Bununla birlikte, tarihsel doğalcılığın yokoluşu, insanın sürekli olarak değişen tarihsel dünyasını kurma etkinliğinin özgür bir etkinlik olduğu sonucunu da birlikte getirir. Onu denetleyen, değiştiren, şu ya da bu biçimde davranmaya, şu tür değil de bu tür bir dünya kurmaya zorlayan hiçbir güç yoktur bu etkinlikten başka.

Bu demek değil ki, bir insan her zaman istediğini yapmakta özgürdür. Bütün insanlar yaşamlarının kimi anlarında istediklerini yapmakta özgürdür. Ama bunun benim sözünü ettiğim sorunla hiçbir ilgisi yok. Yemek yeme ve uyuma hayvansal iştahın itimiyle gerçekleştirilen hayvansal etkinliklerdir. Tarih hayvansal iştahlarla, onların doyurulması ya da doyurulmamasıyla ilgili değildir. Tarihçi için hemcinsi olan yaratıklar karşısında duygulu bir insan olarak, yoksul bir insanın evinde hiç yiyecek olmaması önemli olsa ve olması gerekse de, tarihçi olarak bunun hiç önemi yoktur; tarihçi olarak, başka insanların, kendilerinin zengin, kendilerinden ücret alan insanların yoksul olacağı bu düzeni yaratmak için başvurdukları hilelerle ilgilense bile; aynı şekilde, yoksul adamın, çocuklarının açlığının doyurulmaması olgusuyla, yani fizyolojik olguyla, midelerin boş, bedenlerin pörsümüş olmasıyla değil, o olguya ilişkin düşüncesiyle itildiği eylemle ilgilense bile.

Bir insanın yeğlediğini yapmakta özgür olduğu anlamına da gelmez bu; gerçek tarih alanında, hayvansal iştah alanından farklı olarak, insanlar kendi eylemlerini uygun gördükleri biçimde planlamakta ve yapmaya koyulduk-

larını yaparak, ruhunun efendisi olup sonuçların tüm sorumluluğunu üzerine alarak planlarını gerçekleştirmekte özgür oldukları anlamına hiç gelmez. Bundan daha yanlış birşey olamaz. Henley'in şiiri, ayı elde ettiğine kendini inandırınca onu istemekten vazgeçebildiğini keşfeden hasta bir çocuğun düşünü dile getirir yalnızca. Sağlıklı bir insan bilir ki, şimdi planlamaya başladığı etkinliklerle doldurmayı kurduğu önündeki boş uzay, içerisine adım attığı zaman hiç de boş olmayacaktır. Hepsi kendi etkinliklerinin peşinde koşan başka insanlarla dolu olacaktır. Şimdi bile göründüğü gibi boş değildir. Billûrlaşmaya başlayacak ölçüde doymuş bir etkinlik eriyiğiyle doludur. Ötekilerden kalan boşluklara sığacak şekilde tasarlayamadığı sürece, kendi etkinliği için bırakılmış hiçbir yer olmayacaktır.

Tarihçinin incelemesi gereken ussal etkinlik hiçbir zaman zorunluluktan bağımsız değildir: kendi durumunun olgularıyla karşı karşıya gelme zorunluluğundan. Ne denli ussal ise bu zorunluluğa o denli tam olarak katlanır. Ussal olmak düşünmektir; eylemeye niyet eden bir insan için de düşünülmesi önemli olan şey, içerisinde bulunduğu durumdur. Bu durum açısından hiç de özgür değildir. Durum neyse odur, ne o ne de bir başkası onu hiçbir zaman değiştiremez. Çünkü durum kendinin ve başka insanların düşüncelerinin tümünden oluşsa da, kendisinin ya da bir başkasının zihnindeki bir değişmeyle değiştirilemez. Olur ya, zihinler değişirse, bu yalnızca bu arada yeni bir durum doğmuş demektir. Durum, eylemek üzere olan bir insanın efendisidir, hikmetlisidir, Tanrısıdır. Eyleminin başarılı olup olmayacağı, durumu gereği gibi kavrayıp kavramadığına bağlıdır. Bilge bir adamsa, hikmetlisine danışır, yoksa elinden gelen herşeyi yapsa da en sudan planı yapacaktır. O durumu savsaklarsa, durum onu savsaklamayacaktır. Suçu cezasız bırakan tanrılardan bir Tanrı değildir o.

Tarihte varolan özgürlük bu zorlamanın insan aklının etkinliğine başka birşeyce değil, kendince yönetilmesinden oluşur. Durum, yani aklın efendisi, hikmetlisi ve Tanrısı, onun kendi yarattığı bir durumdur. Bunu söylerken de, bir insanın kendini içerisinde bulduğu durumun, ancak başka insanlar onu ussal bir etkinlikle -ardıllarının kendilerini içerisinde buldukları ve orada ışığında eyledikleri etkinlikten türce farklı olmayan bir ussal etkinlikle- yaratmış olduğu için varolduğunu söylemek istemiyorum; yine, insan aklı her zaman insan aklı olduğundan, bu aklın içerisinde işlediği insan varlığının adı ne olursa olsun, tarihçi bu kişisel ayırımları bilmeyebilir ve insan aklının kendini içerisinde bulduğu durumu yaratmış olduğunu söyleyebilir de demek

istemiyorum. Bundan çok farklı birşey söylemek istiyorum. Her tarih düşünce tarihidir; bir tarihçi bir insanın belli bir durumda olduğunu söylediğinde de, bu, onun o durumda olduğunu düşündüğünü söylemekle aynıdır. Onun için karşı karşıya gelmenin çok önemli olduğu durumun kesin kanıtları, durumu kavrayış biçiminin kesin kanıtlarıdır.

Bir insanın dağları aşmasının güç olmasının nedeni, oralardaki cinlerden korkmasıysa, tarihçinin yüzyılların ötesinden ona "Bu tamamen bâtıl inanç. Cin diye birşey yoktur. Olgulara bak ve dağlarda kayaların, suyun, karın, belki kurtların, belki kötü insanların dışında hiçbir tehlike bulunmadığını, ama cinlerin hiç bulunmadığını gör" demesi deliliktir. Tarihçi bunların olgu olduğunu söyler, çünkü kendisine öyle düşünmesi öğretilmiştir. Ama cinden korkan da cinlerin varlığının bir olgu olduğunu söyler, çünkü ona da öyle düşünmesi öğretilmiştir. Tarihçi onu yanlış bir biçimde düşünür; ama yanlış düşünme biçimleri de doğru düşünme biçimleri kadar tarihsel olgulardır ve onları paylaşan insanların içerisine yerleştikleri durumu (hep bir düşünce-durum) onlar kadar belirlerler. Olgunun güçlüğü insanın kendi durumunu başka türlü düşünememesinden gelir. Cinli dağların onları aşacak adam üzerinde yaptığı zorlama, onun cinlere inanmaktan kurtulamamasından gelir. Kuşkusuz, tamamen bâtıl inanç: ama bu bâtıl inanç bir olgudur, ele aldığımız durumdaki can alıcı olgu. Dağları aşmaya çalışırken bundan acı çeken adam kendisine cinlere inanmayı öğretmiş olan babasının günahı -bu bir günahsa- yüzünden acı çekmez yalnızca; inancı kabul ettiği, günahı paylaştığı için acı çeker. Modern tarihçi dağlarda cin olmadığına inanıyorsa, bu da kesinlikle aynı biçimde kabul etmiş olduğu bir inançtır ancak.

Tarihçinin eylemlerini incelediği insanların bu anlamda özgür olduğunun keşfi, her tarihçinin konusunda bilimsel bir uzmanlığa ulaşır ulaşmaz yaptığı bir keşiftir. Bu olduğu zaman, tarihçi kendi özgürlüğünü keşfeder: yani, tarihsel düşüncenin özerk yapısını, kendi sorunlarını kendi kendine, kendi yöntemleriyle çözme gücünü keşfeder. Bir tarihçi olarak, bu sorunların çözümünü doğa bilimine devretmenin kendisi için ne denli gereksiz, ne denli olanaksız olduğunu keşfeder; tarihçi olarak kendi yeteneğiyle onları kendi kendine çözebildiğini ve çözmesi gerektiğini keşfeder. Tarihçi olarak kendi özgürlüğünün keşfiyle aynı anda, tarihsel bir eylemci olarak insanın özgürlüğünü keşfeder. Tarihsel düşünce, ussal etkinlik hakkındaki düşünce, doğa biliminin sultasından bağımsızdır, ussal etkinlik de doğanın sultasından bağımsızdır.

Bu iki keşif arasındaki bağlantının yakınlığı farklı ifadelerle aynı şey oldukları söylenerek dile getirilebilir. Özgür bir tarihsel eylemcinin ussal etkinliğini betimlemenin, tarihin özerk bir bilim olduğunu söylemenin yalnızca dolaylı ve kılık değiştirmiş bir biçimi olduğu söylenebilir. Ya da tarihi özerk bir bilim olarak betimlemenin, onun özgür etkinliği inceleyen bir bilim olduğunu söylemenin yalnızca kılık değiştirmiş bir biçimi olduğu söyleneblir. Bana kalırsa, bu iki ifadenin ikisini de, onu ileri süren kişinin tarihin yapısı konusunda a) tarihsel düşüncenin doğa biliminin sultasından bağımsız olduğunu ve özerk bir bilim olduğunu, b) ussal eylemin doğanın sultasından bağımsız olduğunu ve kendi arzusuyla, kendi usûlünce insan işlerinden, *Res gestae* 'den kendi dünyasını kurduğunu, c) bu iki önerme arasında yakın bir bağlantı bulunduğunu yeterince keşfettiğine kanıt sağladığı için, hoşnutlukla karşılamam gerek.

Ama aynı zamanda, iki ifadede de onu dile getiren kişinin, bir kişinin söylediği ile söylediği şeyin içerdiği arasında ayırım yapamadığının (ya da açığa vurulmamış bir amaçla, yapamadığını itiraf etmeye karar vermediğinin), yani, dil kuramını ya da estetiği düşünce kuramından ya da mantıktan ayıramadığının; bundan ötürü de, çok kısa bir süre için de olsa, biribirini içeren iki düşünce arasındaki mantıksal bağlantının "aynı şeyin yerine geçen" iki sözcük kümesi arasındaki dilsel bağlantıyla karıştırıldığı, laf ebeliği türünden bir mantığa kendini kaptırdığının kanıtını bulmam gerek.

Yerlerine dilbilim sorunlarını koyarak mantık sorunlarından sıyrılmaya çalışmasının, dilin yapısına ilişkin pek tam bir değerlendirmeye dayanmadığını da görmem gerek; Çünkü görmem gerekir ki, iki eşanlamlı sözel ifadeden birinin gerçekten ve tam olarak "yerine geçtiği " şeyi kastettiğini, ötekininse sırf onu kullanan kişinin öyle kastetmiş olması gibi yetersiz bir nedenden ötürü onu kastettiğini ileri sürüyordu. Bunların hepsi çok tartışmalı. Ben bu hataları onaylamaktan çok, sorunu daha önce bıraktığım yerde bırakmayı; bu iki ifadenin (tarihin özenle bir bilim olduğu ifadesi ile ussal etkinliğin betimlenen anlamda özgür olduğu ifadesinin) eşanlamlı söyleyiş biçimleri olmadığını, biri yapılmadan öteki yapılamayan keşifleri dile getirdiğini söylemeyi yeğlemem gerek. Bundan çıkarak da, onyedinci yüzyılda pek ünlü olan "özgür istenç tartışmasının", onyedinci yüzyılın, en basit biçimlerindeki makas-zamk tarihinin insanları doyurmamaya başladığı ve tarihçilerin kendi evlerini düzene sokmak gerektiğini ya da tarihsel incelemelerin doğa incelemesinden örnek alıp bir bilim düzeyine yükselmesi gerektiğini

görmeye başladıkları çağ olmasıyla sıkı bir ilişkisi bulunduğunu belirteceğim. İnsan eylemini özgür diye tasarlama isteği, insan eyleminin incelemesi olan tarihe özerklik sağlama isteğine bağlıydı.

Ama ben sorunu orada bırakmıyorum; çünkü ele aldığım iki önermeden birinin zorunlu olarak ötekinden önce geldiğini göstermek istiyorum. Ancak tarihsel yöntemler kullanarak tarihsel incelemenin nesnesi konusunda birşeyler öğrenebiliriz. Tarihçilerin hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia ettiği geçmişte yapılmış birtakım eylemler konusunda, tarihçilerden daha çok şey bildiğini ve bunu o iddianın temelsiz olduğu konusunda hem kendisini hem başka insanları doyurabilecek ölçüde bildiğini kimse ileri sürmeyecektir. Bu demektir ki, insan etkinliğinin özgür olduğunu kavrayabilmekten önce, ilkin tarihsel incelemede sahiden bilimsel ve dolayısıyla özerk bir yöntem geliştirmeliyiz.

Bu olgulara aykırı görünebilir; çünkü mutlaka, tarihi bilim düzeyine yükselten devrimin olmasından çok önce, birçok insan, insan etkinliğinin özgür olduğunun farkındaydı denecektir. Bu itiraza, biribirini dışlamayan, ama biri görece yüzeysel, öteki, umarım, bir parça daha derin olan iki yanıt vereceğim.

(i) İnsan özgürlüğünün farkındaydılar belki; ama onu kavramışlar mıydı? Farkında olmaları bilimsel adını hak eden bir bilgi miydi? Kesinlikle hayır; çünkü o durumda ona inanmış olmakla kalmaz, dizgeli bir biçimde bilgisini edinmiş olurlardı ve hakkında tartışmaya yer kalmazdı; çünkü ona inanmış olanlar inançlarının temellerini anlamış ve inandırıcı bir biçimde dile getirebilecek durumda olurlardı.

(ii) Tarihin bir bilim haline geldiği devrim ancak yarım yüzyıllık olsa bile, 'devrim' sözcüğüne kanmamalıyız. Bacon ile Descartes'ın, yönteminin dayandığı ilkeleri halka açıklayarak doğa biliminde devrim yapmasından çok önce, insanlar şurada burada, kimi daha sık, kimi daha seyrek, aynı yöntemleri kullanmaktaydı. Bacon ile Descartes'ın pek haklı olarak belirttikleri gibi, yapıtlarının yaptığı iş aynı yöntemleri çok sıradan zekâların kavrayışıyla ortaya koymaktı. Son yarım yüzyılda tarih yöhtemlerinde devrim apıldığı söylendiğinde, söylenmek istenen budur. O tarihten önce bilimsel ırih örnekleri boşuna aranmasın demek değildir bu. Eskiden bilimsel tarih az örülür, önemli adamların yapıtları dışında pek bulunmayan, onlarda bile

düzenli bir araştırma eğiliminden çok esin anlarına işaret eden birşeyken, şimdi herkesin ulaşabildiği birşey olması, tarih yazan herkesten istediğimiz ve planı onun yöntemlerine dayanan polisiye öykülerin yazarlarına geçim aracı olması, okumamışlar arasında bile geniş ölçüde anlaşılan birşey olması demektir. İnsan özgürlüğüne ilişkin hakikatin onyedinci yüzyılda tek tük ve kesik kesik kavranmış olması, en hafifini söylersek, bilimsel tarih yöntemi konusundaki bu tek tük ve kesik kesik kavrayışın bir sonucu olmuştur.

## *7.Tarihsel Düşünmeyle Yaratılan İlerleme*

Ondokuzuncu yüzyılda kullanılan ve herkesin ağzında dolaşan 'ilerleme' sözcüğü, biribirinden ayırılması yerinde olacak iki şeyi kapsar: tarihte ilerleme ve doğada ilerleme. Doğada ilerleme için 'evrim' sözcüğü öyle yaygın bir biçimde kullanılmıştır ki, bu onun yerleşik anlamı olarak kabul edilebilir; iki şeyi karıştırmamak için de, ben 'evrim' sözcüğünü kullanışımı o anlamla sınırlayıp, ötekini 'tarihsel ilerleme' adıyla ayıracağım.

Doğal süreçler doğada yeni özel biçimlerin ortaya çıkması olarak düşünüldüğü ölçüde, 'evrim' doğal süreçlere uygulanan bir terimdir. Evrim olarak bu doğa anlayışı süreç olarak doğa anlayışıyla karıştırılmamalıdır. İkinci anlayışı kabul edersek, doğa süreçleri konusunda da iki görüş olanaklı: yani, doğadaki olaylar, tek tek durumlarının çeşitliliği içerisinde, kendilerine özgü biçimleri aynı kalarak biribirini kendine özgü bir biçimde yineler, öyle ki, "doğanın akışı tek biçimlidir" ve "gelecek geçmişe benzeyecektir"; ya da özel biçimler kendileri değişmeye uğrarlar ve eskinin başkalaşmasıyla yeni biçimler ortaya çıkar. İkinci anlayış evrim denen şeydir.

Bir anlamda, bir doğal sürece evrimsel demek ilerleyici demekle aynı şeydir. Çünkü kendine özgü belli bir biçim ancak daha önceki yerleşik bir biçimin başkalaşması olarak ortaya çıkabilir, belli bir biçimin yerleşikliği, onun başkalaşması olan şeyin önkoşuludur ve bu böyle sürer gider. Bir *b* biçimi *a* 'nın, *c* *b* 'nin ve *d* *c* 'nin başkalaşmasıysa, *a, b, c, d* biçimleri ancak o sırayla ortaya çıkabilir. Sıra, ancak o sırayla ortaya çıkabilen bir terimler dizisi olması anlamında, ilerleyicidir. Bunu söylemek elbette başkalaşmanın neden olduğu, büyük mü küçük mü olduğu konusunda hiçbirşey demek değildir. 'İlerleme' sözcüğünün bu anlamında, ilerleyici ancak sırayla demektir, yani kendini gösterme sırası.

Ne ki, doğadaki ilerlemenin ya da evrimin çoğu kez bundan daha fazla

bir anlamı olduğu düşünülmüştür: yani her yeni biçimin yalnızca sonuncunun bir başkalaşması olmayıp, ondaki bir gelişme olduğu öğretisi. Gelişmeden söz etmek bir değerlendirme ölçütünü öngörmek demektir. Bu, evcil hayvanların ya da bitkilerin yeni biçimler üretmesi durumunda, oldukça anlaşılır birşey: öngörülen değer, yeni biçimin insan amaçlarına yararlılığıdır. Ama kimse doğal evrimin bu yararları ortaya çıkarmak üzere tasarlandığını düşünmez; öyleyse, öngörülen ölçüt, o olamaz. Peki nedir?

Kant insan amaçlarından bağımsız bir değer biçimi, tek bir değer biçimi olduğunu savunuyordu, yani, iyi istencin ahlâkî değeri. Bütün öteki iyilik türlerinin salt güdülen bir amaç için iyilik olduğunu ileri sürüyordu; ama ahlâkî iyilik güdülen herhangi bir amaca bağlı değildir ve böylece, ahlâkî iyilik, onun ortaya koyduğu gibi, kendi başına bir amaçtır. Bu görüşe göre, evrim süreci sahiden ilerleyici olmuştur, çünkü belirli bir biçimler dizisi içerisinden geçerek insanın varlığına, ahlâkî iyiliğe yatkın bir yaratığa götürmüştür.

Bu görüş reddedilirse, sırf sırayla olma anlamı dışında, bize evrime ilerleyici deme hakkını verecek herhangi bir başka değerlendirme ölçütü bulunup bulunamayacağı pek kuşkuludur. Değer tasarımının bizim doğa görüşümüzde yeri olmamasından değil, çünkü kendi varlığını sürdürmeye çabalayan bir organizma düşünmek zordur ve bu çaba, en azından kendi için, varlığının salt bir olgu sorunu değil, değerli birşey olduğunu gösterir; bunun nedeni bütün değerlerin ancak göreli görünmesidir. Arkeopteriks gerçekte kuşun atası olmuş olabilir, ama kuşa arkeopteriksteki bir gelişme demeye ne hakkımız var? Bir kuş daha iyi bir arkeopteriks değildir, ondan çıkarak gelişmiş farklı birşeydir. Her biri kendi olmaya çalışır.

İnsan yapısının evrimsel sürecin en soylu sonucu olduğu görüşü, kuşkusuz, ondokuzuncu yüzyılın doğa yasalarıyla olduğu düşünülen tarihsel ilerleme anlayışının temelini oluşturmuştur. Bu anlayış aslında iki sayıltıya ya da sayıltı grubuna dayanıyordu. İlkin, insanın mutlak değeri olan birşey olduğu ya da böyle bir değeri kendinde taşıdığı, böylece, evrimi içerisindeki doğa sürecinin insanın varlığına götüren sıralı bir süreç olduğu ölçüde bir ilerleme olduğu sayıltısı. Bundan da, insan kendi varlığına götüren süreci açıkça denetlemediği için, doğada bu mutlak değerin gerçekleşmesine yönelik bir iç eğilimin bulunduğu sonucu çıkıyordu: başka deyişle, "ilerleme, doğanın bir yasasıdır". İkincileyin, Doğanın bir çocuğu olarak insanın doğa yasasına bağlı olduğu ve tarihsel süreç yasalarının evrim yasalarıyla aynı olduğu, tarihsel

sürecin doğal süreçle aynı türden olduğu sayıltısı. Bundan da, insanın tarihinin zorunlu bir ilerleme yasasına bağlı olduğu, başka deyişle, toplumsal düzenlenmenin yeni özel biçimlerinden olan, insanın meydana getirdiği sanat, bilim vb.nin her birinin zorunlu olarak sonuncudaki bir gelişme olduğu sonucu çıkıyordu.

Bu iki sayıltıdan biri yadsınarak "ilerleme yasası" tasarımının üzerine gidilebilir. İnsanın kendinde mutlak değeri olan birşey taşıdığı yadsınabilir. Denebilir ki, insanın ussallığı onu hayvanların en zararlısı ve en yıkıcısı yapmaya yarar yalnızca ve bu ussallık doğanın en soylu işi olmaktan çok onun bir gafı ve acımasız bir şakasıdır; insanın ahlâklılığı (modern jargonun dediği gibi) canavarlığındaki kabalığı kendinden gizlemek için bulmuş olduğu bir ussallaştırma ya da ideolojidir. Bu açıdan onun varlığına götüren doğa süreci artık bir ilerleme sayılamaz. Ama dahası var: doğal sürecin salt bir yayılması olarak tarihsel süreç anlayışı yadsınırsa, sağlam bir tarih kuramında olması gerektiği gibi, tarihte doğal ve o anlamda zorunlu bir ilerleme yasası olmadığı sonucu çıkar. Belli bir tarihsel değişmenin bir gelişme olup olmadığı sorusunun her belli durumda kendi değerine göre yanıtlanacak bir soru olması gerekir.

İnsan etkinliğinin biribirini izleyen biçimlerinin her biri sonuncudaki bir gelişmeyi gösterecek şekilde tarihin akışını yöneten bir "ilerleme yasası" anlayışı, demek ki, insanın doğaya üstünlüğüne inancı ile doğanın bir parçasından fazla birşey olmadığına inancı arasındaki doğal olmayan birleşmeden doğmuş salt bir düşünce karışıklığıdır. İnançların biri doğruysa öteki yanlıştır: mantıksal bir ürün çıkarmak için birleştirilemezler.

Belli bir durumdaki tarihsel bir değişmenin ilerleyici olup olmadığı sorusu da, böyle soruların bir anlamı olduğundan emin olmadıkça yanıtlanamaz. Onları sormadan önce, az önce doğal ilerlemeden ayırılmış bulunan tarihsel ilerlemeyle ne kastedildiğini sormamız gerek; birşey kastediliyorsa, o anlamın ele aldığımız belli duruma uygulanabilir bir anlam olup olmadığını sormamız gerek. Çünkü, bir doğa yasasınca belirlenen tarihsel ilerleme anlayışı anlamsız diye, tarihsel ilerleme anlayışının kendisini de anlamsız saymak acelecilik olur.

O zaman, 'tarihsel ilerleme' deyiminin hâlâ bir anlamı olduğunu varsayarak, onun ne anlama geldiğini sormalıyız. Evrim tasarımına bulaşıp karışmış olması onun anlamsızlığını kanıtlamaz; tersine, tarihsel yaşantıda belli bir temeli olduğuna işaret eder.

Anlamını tanımlamaya bir ilk girişim olarak, tarihsel sürecin ancak her biri sonuncudan doğan edimlerin bir ardardalığı olarak insan etkinliğinin bir başka adı olduğu belirtilebilir. Tarihini incelediğimiz her edim, ne türden olursa olsun, birinin kendisinden sonrakinin uğraşacağı bir durum yarattığı bir edimler dizisi içerisinde yer alır. Gerçekleşen edim yeni bir sorun doğurur; yeni edimin çözmek zorunda olduğu sorun hep bu yeni sorundur, yine aynı sorun değil. Bir adam bir yemeği nasıl elde edeceğini keşfettiyse, gelecek sefer acıkınca bir başka yemeği nasıl elde edeceğini öğrenmesi gerekir ve bu ötekinin elde edilişi eskisinden doğan yeni bir edimdir. Adamın durumu hep değişir, durumun sunduğu sorunları çözerkenki düşünce edimi de hep değişir.

Bu kuşkusuz doğru, ama bizim amacımıza uygun değil. Her yemeğin farklı bir yemek olması gerektiği bir köpek için de pek doğrudur, bir insan için de: bal devşiren bir arının her konduğu çiçeğin farklı bir çiçek olması gerektiği pek doğru; bir doğru çizgi ya da bir açık eğri üzerinde devinen cismin geldiği her uzay parçasının farklı bir parça olması gerektiği pek doğru. Ama bu süreçler tarihsel süreçler değildir ve bunların tarihsel sürece ışık tuttuğundan söz etmek eski doğalcılık safsatasını ağzından kaçırmak demektir. Dahası, yeni durumun ve yeni edimin yeniliği özgül bir yenilik değildir, çünkü yeni edim tam olarak aynı türden bir yeni edim olabilir (örneğin, tuzağı aynı yere koyma); öyle ki, doğal sürecin, tarihsel sürece en yakın göründüğü nokta olan evrimsel görünümünü bile tartışmayız. Taze bir yemek arama büsbütün duragan olan ya da ilerleyici olmayan toplumda bile görülür.

O zaman, tarihsel ilerleme tasarımı birşey ifade ediyorsa, yalnızca aynı özgül tiplere giren yeni eylemlerin, düşüncelerin ya da durumların ortaya çıkışını değil, yeni özgül tiplerin ortaya çıkışını da ifade eder. Dolayısıyla, böyle özgül yenilikleri varsayar ve bunların gelişme olduğu anlayışını içerir. Örneğin, diyelim ki, bir adam ya da bir topluluk balıkla yaşamıştı ve yeterli balık kalmayınca toprağı kazıp kök çıkararak yeni bir biçimde yiyecek aradılar: bu özgül durum ve etkinlik tipinde bir değişme olur, ama ilerleme sayılmaz, çünkü değişme yeni tipin eskisindeki bir gelişme olmasını öngörmemektedir. Ama balık yiyen bir topluluk balık tutma yöntemini daha etkili bir yöntemle değiştirdiyse ve bu yöntemle ortalama bir balıkçı günde beş balık yerine on balık tutabiliyorsa, buna bir ilerleme örneği denir.

Peki kimin açısından bir gelişmedir bu? Sorunun sorulması gerek, çünkü bir açıdan gelişme olan şey bir başka açıdan tersi olabilir; bu çatışma üzerine tarafsız bir yargı dile getirebilen bir üçüncü kişi varsa, bu tarafsız

yargıcın niteliklerinin belirlenmesi gerekir.

İlkin, değişmeyi ilgili kişilerin bakış açısıyla ele alalım: genç kuşak yeni yöntemi benimsediği halde, eski kuşak hâlâ eskisini uyguluyor. Böyle bir durumda, eski kuşak, yaşamın eski yöntemle yaşanabildiğini bildiği için, değişmeye hiç gerek görmeyecektir. Ayrıca eski yöntemin yenisinden daha iyi olduğunu düşünecektir; usdışı önyargıdan ötürü değil, bildiği ve değer verdiği yaşama biçiminin eski yöntem üzerine kurulu olmasından ötürü; dolayısıyla eski yöntemin bir bütün olarak bu yaşama biçimiyle bağlantısının yakınlığını dile getiren toplumsal ve dinsel çağrışımlar olacağı kesindir. Eski kuşaktan bir adam yalnızca günde beş balık ister ve yarım gün boş kalmak istemez; onun istediği, yaşadığı gibi yaşamaktır. Onun için değişme ilerleme değil, bir çöküştür.

Karşı yanın, genç kuşağın değişmeyi bir ilerleme diye tasarlaması açık görünebilir. Babalarının yaşamını terketmiş ve kendine yeni bir yaşam seçmiştir: bunu ikisini karşılaştırıp yenisinin daha iyi olduğuna karar vermeden yapmayacaktır (öyle sayabiliriz). Ama durum ille de bu değildir. Yalnızca aralarında seçim yaptığı şeylerin ikisini de bilen bir kişi için seçim vardır; iki yaşam biçimi arasında seçim yapmak, onların ne olduğu bilinmedikçe olanaksızdır; bu da birine yalnızca bir gösteri gibi bakıp ötekini uygulamak, ya da, birini uygulayıp ötekini gerçekleşmemiş br olanak diye tasarlamak demek değildir yalnızca; ikisini de yaşam biçimleri nasıl bilinebilirse öyle bilmek demektir: yani, böyle bir amaçla olabilen gerçek yaşantıyla ya da duygudaş içgörüyle. Ama deneyim gösteriyor ki, kendine özgü yeni bir biçimde yaşamakta olan değişen bir toplumdaki belli bir kuşak için yeni yaşam içerisine duygudaş olarak girmekten daha zor birşey yoktur. Onu salt anlaşılmaz bir gösteri olarak görür ve ana-baba etkilerinden kurtulmak için bir çeşit içgüdüsel çabayla, onunla duygudaşlık kurmaktan ve körü körüne sürüklendiği değişmeye neden olmaktan kaçınmaya çalıştığı görülür. Burada iki yaşam biçimi arasında hiçbir gerçek karşılaştırma, dolayısıyla birinin ötekinden daha iyi olduğu yollu hiçbir yargı ve dolayısıyla değişmenin ilerleme olduğu yollu hiçbir anlayış yoktur.

Bu nedenle, bir toplumun yaşam biçimindeki tarihsel değişmeler, onları yapan kuşaklarca bile, pek seyrek olarak ilerleyici diye tasarlanır. Bu onları anlamadığı şeyi kötü diye yıkmak ve yerine iyi dediği birşeyi koymak için kör bir dürtünün boyunduruğuna sokar. Ama ilerleme kötünün yerine iyinin konması değil, iyinin yerine daha iyinin konmasıdır. Öyleyse bir değişmeyi

bir ilerleme diye tasarlamak için, onu yapan kişinin kaldırdığı şeyi iyi diye ve kesin bir biçimde iyi diye düşünmesi gerekir. Bunu ancak eski yaşam biçiminin neyin nesi olduğunu bilmesi, yani yarattığı şimdide halen yaşarken toplumunun geçmişine ilişkin tarihsel bilgisi olması koşuluyla yapabilir: çünkü tarihsel bilgi sırf geçmiş yaşantıların şimdiki düşünürün zihninde yeniden canlandırılmasıdır. Ancak bu yolla iki yaşama biçimi aynı zihinde değerlerini karşılaştırmak üzere biraraya getirilebilir, böylece, birini seçip ötekini reddeden kişi ne kazandığını, ne kaybettiğini bilebilir, daha iyisini seçtiğine karar verebilir. Kısaca, devrimci kişi devrimini ancak reddettiği yaşamı kendi tarihsel düşüncesinde sahiden yeniden canlandırabilen bir tarihçi de olduğu ölçüde bir ilerleme sayabilir.

Şimdi söz konusu değişmeyi artık ilgili olanların açısından değil, onun dışında duran bir tarihçi açısından ele alalım. Onun ayrı ve tarafsız bakış açısıyla bunun bir ilerleme olup olmadığına karar verebilecek durumda olduğunu umabiliriz. Ama bu güç bir iş. Daha önce beş balık tutulurken on balık tutulmasına saplanır ve bunu bir ilerleme ölçütü olarak kullanırsa, yanılır ancak. O değişmenin koşullarını ve sonuçlarını hesaba katması gerekir. Fazladan tutulan balığın ya da fazladan boş vaktin ne yapıldığını sorması gerekir. Bunlara feda edilen toplumsal ve dinsel kurumlara yüklenen değerin ne olduğunu sorması gerek. Kısaca, iki bütün olarak alınan iki farklı yaşama biçiminin biribirine göre değerini yargılaması gerek. Şimdi, bunu yapmak için, her yaşam biçiminin temel özellikleri ve değerleri içerisine eşit duygudaşlıkla girebilmesi gerek: ikisini de tarihsel bilgi nesnesi olarak kendi zihninde yeniden yaşaması gerek. Dolayısıyla onu nitelikli bir yargıç yapan şey, nesnesine uzaktan bakmaması, onu kendinde yeniden canlandırmasıdır.

Bütünlüğü içerisinde alınan belli bir yaşama biçiminin değerini yargılama işinin olanaksız bir iş olduğunu, çünkü bu bütünlüğü içerisinde şeylerin tarihsel bilginin olanaklı bir nesnesi bile olmadığını daha sonra göreceğiz. Hiçbir biçimde bilemeyeceğimiz şeyi bilme çabası yanılsamalar doğurmanın şaşmaz bir yoludur; bir tarih döneminin ya da insan yaşamının bir aşamasının, bir bütün olarak, öncekilerle karşılaştırıldıkta ilerleme gösterip göstermediğine karar vermek, çok kolayca tanınabilen türden yanılsamalar doğurur. Bunların ıralayıcı özelliği birtakım tarihsel dönemleri iyi dönemler diye, tarihsel ululuk çağları diye, ötekileri kötü dönemler diye, tarihsel çöküş ya da sefalet dönemleri diye yaftalamalarıdır. İyi denen dönemler, tarihçinin, ya bol bol kanıtın varolması ya da kendi zihninin on-

ların geçirdiği yaşantıyı yeniden canlandırmaya yatkınlığı sayesinde, içerisine girdiği dönemlerdir; kötü denen dönemler ya kanıtları görece yetersiz olanlardır ya da kendi yaşantısından ve o çağın yaşantısından gelen nedenlerle, kendi içerisinde yaşamını yeniden kuramadığı dönemlerdir.

Günümüzde, bize sürekli olarak böyle iyi ve kötü dönemlerden oluşan, kötü dönemlerin, iyi dönemlerden önce ya da sonra gelmelerine göre, ilkel dönemler ve çöküş dönemleri diye bölündüğü bir tarih görüşü sunuluyor. İlkel dönemler, ululuk dönemleri ve çöküş dönemleri arasındaki bu ayırım tarihsel olarak doğru değildir, hiçbir zaman da olamaz. Olguları inceleyen tarihçiler hakkında çok şey söylerler bize, ama inceledikleri olgular hakkında hiçbirşey söylemezler. Tarihin geniş ve başarılı, ama seçmeci bir biçimde incelendiği bizimki gibi bir çağın ıralayıcı özelliğidir bu. Üzerine uzmanca bilgimiz olan her dönem (uzmanca bilgiden salt kalıntılarına bakarak bilmeyi değil, düşüncesinin içini görmeyi anlıyorum), zaman perspektifinde bir parlaklık çağı olarak görünür: kendi tarihsel görüsünün ışığı olan parlaklık. Buna karşılık aradaki dönemler, görece konuşularak ve farklı derecelerde, "karanlık çağlar" diye görülürler: kronolojimizde onlara ayrılmış bir zaman boşluğu bulunduğu için varolduğunu bildiğimiz çağlar. Ola ki elimizde yapıtlarına ve düşüncelerine ilişkin çok sayıda kalıntısı bulunan ama o düşünceyi kendi zihinlerimizde yeniden canlandıramadığımızdan içlerinde hiçbir gerçek yaşam bulamadığımız çağlar. Bu aydınlık ve karanlık örüntüsünün tarihçinin bilgisi ile bilgisizliğinin dağılışından gelen bir optik yanılsama olduğu, farklı tarihçilerce ve farklı kuşakların tarihsel düşüncesince farklı farklı çizilmesinden bellidir.

Aynı optik yanılsama, daha yalın bir biçimde, onsekizinci yüzyılın tarihsel düşüncesini etkiledi ve ondokuzuncu yüzyılda kabul edilen ilerleme dogmasının temellerini attı. Voltaire "her tarihin modern tarih olduğunu"(1) ve aşağı yukarı onbeşinci yüzyılın sonundan önce hiçbirşeyin doğru dürüst bilinemediğini buyurduğunda, iki şey birden söylüyordu: modern dönemden önce hiçbirşeyin bilinemediğini ve hiçbirşeyin bilinmeye değer olmadığını. Bu iki şey aynı şey demektir. Eski dünyanın ve Ortaçağ'ın belgelerine dayanarak gerçek tarihi yeniden kuramayışı, bu çağların karanlık ve barbar olduğu yollu inancının kaynağıydı. İlkel çağlardan günümüze dek bir ilerleme olarak

(1) *Dictionnaire philosophique* , 'Histoire' maddesi; Oeuvres (1784).cilt.XLI, s.45.

tarih tasarımı, ona inananlar için, sırf tarihsel görüş alanının yakın geçmişle sınırlı olmasının bir sonucuydu.

Şimdiye getiren tek bir tarihsel ilerleme konusundaki eski dogma ve tarihsel döngülere, yani önce "ulu çağlara", sonra çöküşe götüren çoklu bir ilerlemeye ilişkin modern dogma, tarihçinin bilgisizliğini geçmişin sahnesine yansıtmasından başka birşey değildir. Peki, dogmaları bir kenara ittik diyelim, ilerleme tasarımının bundan başka hiçbir temeli yok mu? Daha önce gördük ki, o tasarımın kör bir duyguyu ya da salt bir bilgisizlik durumunu değil, gerçek bir düşünceyi temsil edebilmesinin bir koşulu var. Bu koşul, sözcüğü kullanan kişinin ikisini de tarihsel olarak, yani, onların yaşantılarını kendi kendine yeniden kurmak için yeterince duygudaşlık ve içgörüyle anlayabildiği iki tarihsel dönemi ya da yaşam biçimini karşılaştırarak kullanmasıdır. Zihnindeki hiçbir körlüğün ve bilgi donanımındaki hiçbir kusurun, birinin yaşantısına ötekinden daha eksik bir biçimde girmesine meydan vermeyeceğine kendini ve okurlarını inandırması gerekir. O zaman, bu koşulu yerine getirdi mi, ilkinden ikinciye giden değişmenin bir ilerleme olup olmadığını sormaya hak kazanır.

Peki bunu sorarken, tam olarak ne sorar? Besbelli, ikincinin kendisinin kabul ettiği yaşam biçimine daha yakın düşüp düşmediğini sormaz. Birinin yaşantısını zihninde yeniden canlandırmakla, onun kendi ölçütüyle yargılanacak birşey olduğunu zaten kabul etmiş demektir: yani, kendine özgü sorunları olan, başka sorunları değil de bu sorunları çözmekteki başarısıyla yargılanacak bir yaşam biçimi olduğunu. İki farklı yaşam biçiminin bir ve aynı şeyi yapma çabası olduğunu da varsaymaz ve ikincinin onu ilkinden daha iyi yapıp yapmadığını sormaz. Bach, Beethoven gibi yazmaya çalışmıyordu ve başarısız değildi; Atina görece başarısız bir Roma yaratma girişimi değildi; Platon'un kendisi yarı gelişmiş bir Aristoteles değildi.

Bu soru için sahiden söylenebilecek tek bir şey var. İlk aşaması içerisindeki düşünce, o aşamanın başlangıçtaki sorunlarını çözdükten sonra, onları çözmüş olarak, o aşamayı yenen öteki sorunların karşısına çıkar; ikinci aşama, ilkinin çözümünü elinden bırakmadan bu fazladan sorunları çözerse, karşılığında hiçbir şey kaybetmeden kazanç var demektir; o zaman da ilerleme vardır. Başka türlü de ilerleme olamaz. Herhangi bir kayıp varsa, kayıbı kazancın karşısına koyma sorunu çözülemez.

Bu tanıma göre, bir bütün olarak alınan herhangi bir tarih döneminin, önceline göre bir ilerleme gösterip göstermediğini sormak boşuna oyalanmak

olur. Çünkü tarihçi bir dönemi hiçbir zaman bir bütün olarak ele alamaz. Dönemin yaşamının, tarihçinin elinde ya hakkında hiçbir veri bulunmayan ya da yorumlayacak durumda olduğu hiçbir veri bulunmayan geniş alanları olması gerekir. Örneğin, Yunanlıların müziksel yaşantı biçiminde ne yaşadıklarını, ona büyük değer verdiklerini bilsek bile, bilemeyiz; elimizde yeterince malzeme yok; öte yandan, Roma dini hakkında hiçbir veri eksikliğimiz olmasa da, kendi dinsel yaşantımız, bize o yaşantının onlar için ne demek olduğunu kendi zihnimizde yeniden kurma hakkını verecek türden değildir. Yaşantının kimi görünümlerini seçmemiz ve ilerleme konusundaki araştırmamızı bunlarla sınırlamamız gerekir.

Mutlulukta, refahta ya da doyumda ilerlemeden söz edebilir miyiz? Elbette hayır. Farklı yaşam biçimlerini, insanların günlük olarak yaşadıkları şeyler, rahat buldukları koşullar, doyurucu saydıkları başarılar arasındaki farklılıklardan daha açıkça farklılàştıran hiçbirşey yoktur. Bir Ortaçağ kulübesindeki rahatlık sorunu modern bir gecekondu semtindeki rahatlık sorunundan öyle farklıdır ki, karşılaştırılamazlar; bir köylünün mutluluğu bir milyonerin mutluluğunda bulunmaz.

Sanatta ilerleme olup olmadığını sormak da birşey demek değildir. Sanatçının sorunu, sanatçı olduğu ölçüde, öncelinin yaptığını yapma ve öncelinin yapmakta başarısız olduğu fazladan birşeyi yapmaya devam etme sorunu değildir. Sanatta gelişme vardır, ama ilerleme yoktur: çünkü, sanatın teknik süreçleri konusunda herkes biribirinden, Tiziano Bellini'den, Beethoven Mozart'tan vb. birşeyler öğrense de, sanatın kendisinin sorunu bu teknik süreçlerin hakkından gelmek değil, sanatçının yaşantısını dile getirmek, ona kendine dönük bir biçim vermek için onları kullanmaktır; dolayısıyla her taze sanat yapıtı, önceki bir sanat yapıtından değil, sanatçının kendine dönük olamayan yaşantısından doğan taze bir sorunun çözümüdür. Sanatçılar bu sorunları iyi ya da kötü çözdükleri ölçüde, daha iyi ya da daha kötü yapıtlar ortaya koyarlar; ama iyi sanat ile kötü sanat arasındaki ilişki tarihsel bir ilişki değildir, çünkü sorunlar kendine dönük olmayan yaşantı akışından doğar ve o akış tarihsel bir süreç değildir.

Bir anlamda, ahlâkta ilerleme yoktur. Ahlâk yaşamı ahlâk kurallarının gelişmesinden değil, bunların tek tek davranış sorunlarına uygulanmalarından oluşur; bu sorunlar da, sanatın sorunları gibi, büyük ölçüde kendine dönük olmayan yaşantıdan doğar. Ahlâkî yaşamımızın akışı arzularımızın ardarda gelişiyle belirlenmiştir; bu arzular değişse bile, tarihsel olarak değişmezler.

Hayvansal yapımızdan doğarlar ve bu yapı gençlikten yaşlılık çağımıza dek değişebilse ya da farklı insanlarda ve iklimlerde çeşitlenebilse bile, farklılıkları tarihin değil, doğa sürecinin parçasıdır.

Bununla birlikte, bir başka anlamda ahlâkî ilerleme vardır ya da olabilir. Ahlâkî yaşam yanımız, hayvansal yapımızdan değil, toplumsal kurumlarımızdan doğan sorunlarla uğraşmaktan oluşur; bunlar da ancak ahlâkî ülkülerin ifadeleri oldukları ölçüde ahlâkî sorunlar yaratan tarihsel şeylerdir. Ülkesinin savaşına gönüllü olarak katılması gerekip gerekmediğini kendi kendine soran bir adam kişisel korkusuyla uğraşmamaktadır; Devlet kurumunda somutlaşmış ahlâkî güçler ile yalnızca uluslararası barış ve ilişki ülküsünde değil, aynı zamanda uluslararası barışın ve ilişkinin halihazırdaki gerçekliğinde somutlaşan ahlâkî güçler arasında bir çatışmaya düşmüştür. Aynı şekilde, boşanma sorunu cinsel arzunun saçmalıklarından değil, ahlâkî tekeşlilik ülküsü ile o ülkünün katı bir biçimde uygulandığında peşi sıra getirdiği ahlâkî kötülükler arasındaki çözülmemiş bir çatışmadan doğar. Savaş ya da boşanma sorununu çözmek ancak Devletçe ya da tekeşlilikçe tanınan ahlâkî istekleri bütünüyle tanıyacak ve bu istekleri, tarihsel olgu olarak, eski kurumların doğurduğu fazladan istekleri doyumsuz bırakmadan doyuracak yeni kurumlar bulmakla olanaklıdır.

Aynı çifte görünüm iktisadî yaşamda da ortaya çıkar. İktisadî yaşam an an tarihsel koşullarımızdan değil, birtakım arzuları olan kendi hayvansal yapımızdan gelen istekleri doyurmanın araçlarını bulmaktan ibaret ise, orada ilerleme olamaz; bu, mutlulukta, refahta ya da doyumda ilerleme olurdu ki, bunun olanaksız olduğunu görmüştük. Ama bütün isteklerimiz hayvansal arzularımızı doyurmak için değildir. Yaşlılığımda bana destek olsun diye tasarruflarımı bir yere yatırabilme isteği hayvansal bir arzu değildir; yaşlıların ne Devletçe yasayla ne ailelerince geleneksel olarak desteklenmediği, ancak kendi emeklerinin ürünleriyle desteklendikleri ve sermayenin belirli bir faiz getirdiği bireyci bir iktisadî dizgeden doğar bu. O dizge epeyce bir sorunu çözmüştür ve orada o sermayenin karşılığını verir; ama henüz çözmeyi başaramadığı bir sürü sorun doğurur. Daha iyi bir iktisadî dizge, bunun yerine geçmesi bir ilerleme olacak ve bireyci kapitalizmin çözdüğü aynı sorunları çözmeye devam edecek bir iktisadî dizge, bu öteki sorunları da çözer.

Aynı irdelemeler siyasete ve hukuka da uyar; onları ayrıntılı olarak uygulamaya çalışmama gerek yok. Bilimde, felsefede ve dinde koşullar daha farklıdır. Burada, yanılmıyorsam, hayvansal yapımızla uğraşma ve onun ge-

reksinimlerini doyurma sorunu çıkmaz. Sorun bir çifte sorun değil, tek bir sorundur.

Bilimde ilerleme bir kuramın yerini hem onun açıkladıklarının hepsini açıklamaya hem de açıklamış olması gerekirken açıklayamadığı olay ya da "fenomen" tiplerini veya sınıflarını açıklamaya yarayan bir başka kuramın almasından oluşur. Sanırım Darwin'in türlerin kökenine ilişkin kuramı bir örnekti. Değişmez türler kuramı, doğal türlerin göreli sürekliliğini insan belleğinin kaydettikleri çerçevesinde açıklıyordu; ama yer zamanının daha uzun bir süresi için geçerli olması gerekiyordu ve evcilleştirilen seçme-tür hayvan ve bitkiler durumunda da işlemiyordu. Darwin bu üç sınıfı bir kavram altında toplamaya dayanan bir kuram ortaya attı. Newton'un genel çekim yasası ile Einstein'ınki arasındaki ya da özel ve genel görelilik kuramları arasındaki şimdi daha bilindik olan ilişkiden söz etmeme bile gerek yok. İlerleme anlayışı bakımından bilimin ilginç yanı, galiba ilerlemenin varolduğu ve doğrulanabilir olduğu en yalın ve en açık durumu olması. Bu nedenle ilerlemeye en yürekten inanmış olanlar, böyle birşey olduğunun en açık kanıtı olarak bilimin ilerlemesine başvurma alışkanlığında olmuşlardır çoğu kez ve yine çoğu kez başka alanlardaki ilerleme umutlarını bilimi insan yaşamının mutlak efendisi yapma umuduna dayandırmışlardır. Ama bilim ancak kendi yurdunda efendidir ve ancak orada olabilir; ilerleyemeyen etkinlik biçimleri (sanat gibi), bu ifadenin bir anlamı varsa, bilimin egemenliği altına sokularak ilerler hale getirilemezler; buna karşılık, ilerleyebilenlerin kendi işlerini yaparken nasıl gelişeceklerini kendi kendilerine öğrenerek ilerlemesi gerek.

Felsefe, gelişmesinin bir aşamasında, bir öncekinde yenik düştüğü sorunları daha önce ulaştığı çözümleri elinden bırakmadan çözdüğü ölçüde ilerler. Bu elbette iki aşamanın tek bir filozofun yaşamındaki aşamalar mı yoksa farklı insanlarca temsil edilen aşamalar mı olduğundan bağımsızdır. Örneğin Platon öncesiz-sonrasız bir nesnenin, İdealar dünyasının ya da İyi İdeasının zorunluluğunu ve aynı zamanda öncesiz-sonrasız bir öznenin, bilen ve devindiren olarak çifte işleviyle ruhun zorunluluğunu, öncellerinin kendisini karşı karşıya bıraktığı sorunların çözümü olarak gördü, ama bu ikisinin nasıl ilişkili olduğunu söyleyemedi diyelim; yine diyelim ki, Aristoteles bunlar arasındaki, Platon'un dile getirdiği ya da daha iyisi, Platon'un öğretimindeki uzun çıraklığı sırasında kendisinin gördüğü ilişki sorununun, onları bir ve aynı şey diye, nesnesiyle özdeş olan ve nesneye ilişkin bilgisi kendinin bilgi-

si olan salt akıl diye düşünmekle çözülebildiğini gördü; o zaman, (belki başka bakımlardan değilse de) o bakımdan, Aristoteles'in felsefesi, onun o yeni adımla Platon'un İdealar kuramı ve ruh kavramıyla başarmış olduğu hiçbirşeyi kurban etmediğini kabul edersek, Platon'un felsefesine göre bir ilerlemeye işaret edecektir.

Dinde de ilerleme aynı şekilde olanaklıdır. Hıristiyanlık, Yahudiliğin adil ve korkunç, insanın sonsuz küçüklüğü karşısında sonsuzcasına büyük ve insandan istedikleri konusunda son derece katı, tek Tanrı olarak Tanrı anlayışıyla elde ettiklerine zerre kadar yüz vermeyip, biz Tanrı olabilelim diye Tanrının insan olduğu biçimindeki anlayışla Tanrı ile insan arasındaki uçuruma köprü kurabildiyse, bu bir ilerlemeydi ve dinsel bilincin tarihinde önemli bir ilerlemeydi.

Bu anlamda ve bunlar gibi durumlarda ilerleme olanaklıdır. Gerçekten olup olmadığı ve nerede, ne zaman, nasıl olduğu tarihsel düşüncenin yanıtlaması gereken sorulardır. Ama tarihsel düşüncenin yapması gereken başka birşey var: bu ilerlemeyi kendisinin yaratması gerek. Çünkü ilerleme salt tarihsel düşünmeyle keşfedilecek bir olgu değildir: o ancak tarihsel düşünme sayesinde varolur.

Bunun nedeni, ilerlemenin (yaygın ya da seyrek olarak) olduğu durumlarda ancak tek bir biçimde olmasıdır: bir aşamadayken, önceki aşamada elde edilenin zihinde tutulmasıyla. İki aşama biribiriyle salt ardardalık yoluyla değil, süreklilik, kendine özgü bir süreklilik yoluyla ilişkilidir. Einstein Newton'u ileri götürüyorsa, bunu, Newton'un sorunlarının ne olduğunu ve onları nasıl çözdüğünü bilmesi anlamında, Newton'un düşüncesini bilmekle ve o düşünceyi kendi düşüncesinde tutmakla, Newton'un daha ileri gitmesini engelleyen hatalar her neyse bu çözümlerdeki hakikati onlardan kurtarmakla, kurtardığı bu çözümleri kendi kuramında toplamakla yapıyor. Bunu Newton'u ilk elden kendi kendine okumadan yapmış olabilir; ama Newton'un öğretisini birilerinden almadan yapmış olamaz. Çünkü, böyle bir bağlamda, Newton bir insan olarak değil, bilimsel düşüncenin belli bir dönemi boyunca egemen olan bir kuram olarak geçer. Einstein o kuramı bilim tarihindeki bir olgu olarak bildiği ölçüde onda bir ilerleme yapabilir ancak. Böylece geçmiş bir yaşantının, geçmiş olarak -tarihçinin ilgilendiği gelişmenin başladığı nokta olarak- bilinen, ama kısmen yapıcı ya da olumlu, kısmen de eleştirel ya da olumsuz olan kendi gelişmesiyle birlikte şimdi ve burada yeniden canlandırılan geçmiş bir yaşantı olarak tarihçinin zihninde yaşaması gibi, New-

ton Einstein'da yaşar.

Başka her ilerlemede de böyledir. Kapitalizmi ya da savaşı yok etmek istiyor ve bunu yaparken yalnızca onları yıkmayı değil, daha iyi birşeyi meydana getirmeyi istiyorsak, onları anlamakla, iktisadî ya da uluslararası dizgemizin çözmekte başarılı olduğu sorunların neler olduğunu, bunların çözümünün çözmekte başarısız olduğu öteki sorunlarla nasıl ilişkili olduğunu görmekle işe başlamamız gerekir. Değiştirmeye giriştiğimiz dizgeyi anlamak, onu değiştirme işi boyunca geleceği yaratmamızı belirleyen geçmişe ilişkin bir bilgi olarak aklımızda tutmamız gereken birşeydir. Bunu yapmak olanaksız olabilir; yıkmakta olduğumuz şeyden nefretimiz onu anlamamızı engelleyebilir, onu öyle sevebiliriz ki, bu nefretle gözümüzü kör etmedikçe yıkamayabiliriz. Ama bu böyleyse, geçmişte çok sık olduğu gibi, yine değişme olacaktır, ama ilerleme olmayacaktır. Gelecek sorunları çözme kaygısıyla bir grup sorunu elimizden bırakmış olacağız. Şimdiden görmemiz gerekir ki, bizi bilgisizliğimizin ürünlerinden kurtaracak şefkatli bir doğa yasası yoktur.