ZEHRAGÜL **AŞKIN** | SERPİL **DURĞUN** | BEKİR **GEÇİT**

TARİH FELSEFESİNDE NEDENSELLİK SORUNSALI



CİZGİ KİTABEVİ

Zehragül AŞKIN

Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliğinden 1992 yılında mezun oldu. 1993 yılında Arş. Görevlisi olarak girdiği Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde, 1997 Yılında, Prof. Dr. Uluğ Nutku danışmanlığında "Tarih Felsefesindeki Antinomiler" başlığını taşıyan teziyle, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. Ardından 1997-2000 yılları arasında görevli olarak Rheinische Friedrich Wilhelm Üniversitaet Bonn'da philosophische Abteilung'da bulundu. 2007 yılında Prof. Dr. Erdal Cengiz'in tez danışmanlığında "Temporalitaet Sorunu Açısından Heidegger'in Kant Yorumu" başlığını taşıyan teziyle, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. İlgi alanları Ontoloji, Tarih felsefesi ve Çağdaş Felsefe olan Aşkın'ın Uluslararası ve Ulusal indeksli dergiler'de çok sayıda yayınlanan makale ve kitap bölümleri bulunmaktadır. Zehragül AŞKIN halen Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doçent. Dr olarak görev yapmaktadır.

Serpil DURĞUN

Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 2001 yılında mezun olmuştur. 2008 Yılında, Doç. Dr. Sıdıka Gizir'in danışmanlığında "Genel Ortaöğretim Kurumlarında Görev Yapan Yöneticilerin Bakış Açısından Örgüt İçi İletişim Sürecinde Yaşadıkları Sorunların ve Bu Sorunlarla Başa Çıkma Yollarının Değerlendirilmesi" başlığını taşıyan teziyle, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Eğitim Yönetimi Teftişi Planlaması ve Ekonomisi Bilim Dalında yüksek lisansını yapmıştır. Ardından, Prof. Dr. Sara Çelik'in tez danışmanlığında "John Rawls ve Amartya Sen'in Bakış Açısından Adalet Kavramının Değerlendirilmesi" başlığını taşıyan teziyle, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında da yüksek lisans yapan Durğun, 2016 yılında Doç. Dr. Zehragül Aşkın'ın tez danışmanlığında "Tarih Felsefesinde Metodoloji Problemi: Tarihselci Tarihyazımı ve Annales Okulu Tarihyazımı Perspektifinden Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi" başlığını taşıyan teziyle, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında doktorasını tamamlamıştır. Yayımlanan çok sayıda makalesi bulunan Durğun, halen Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümünde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır.İlgi Alanları: Tarih felsefesi, tarihte nedensellik ilkesi, siyaset felsefesinde adalet kavramı, kuantum mekaniği, insan yeterlilikleri yaklaşımı, örgüt kültürü ve örgütsel iletişim.

Bekir GEÇİT

1966 yılında Adıyaman'ın Besni ilçesinde doğdu. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 1991 yılında mezun oldu. Daha sonra 2011 Yılında, Prof. Dr. Sara ÇELİK'in tez danışmanlığında "John Locke ve John Rawls'un Devlet Anlayışlarında Liberal Düşünüşün Yeri" başlığını taşıyan teziyle, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisans yapan Geçit, 2015 yılında Doç. Dr. Zehragül Aşkın'ın tez danışmanlığında "Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Problemi" teziyle Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. Hukuk felsefesi, siyaset felsefesi ve sosyal felsefe alanında yayımlanmış makaleleri bulunan Geçit, 2016'da kısa bir süre Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmış ve halen Harran Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde Yrd. Doç. Dr. olarak görevini sürdürmektedir.

TARİH FELSEFESİNDE NEDENSELLİK SORUNSALI

Zehragül AŞKIN | Serpil DURĞUN | Bekir GEÇİT

ÇİZGİ KİTABEVİ

Çizgi Kitabevi Yayınları: 756
Felsefe

Genel Yayın Yönetmeni
Mahmut Arlı

©Çizgi Kitabevi
Temmuz 2017

ISBN: 978-605-196-024-1
Yayıncı Sertifika No:17536

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
AŞKIN, Zehragül | DURĞUN, Serpil | GEÇİT, Bekir
TARİH FELSEFESİNDE NEDENSELLİK SORUNSALI

Baskıya Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66
Baskı: Sebat Ofset
Fevzi Çakmak Mh. Hacıbayram Cd. No: 57
Karatay/Konya - KTB. S. No: 16198
Cilt: Göksu Cilt

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah. M. Muzaffer Cad. No:41/1 - Meram/Konya Tel: 0332 353 62 65 - 66
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. No:42/2 - Cağaloğlu/İstanbul Tel: 0212 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
/ cizgikitabevi

Elinizdeki kitap üç ortak yazarlı olup bir Yüksek Lisans ve İki Doktora Tezinin birleşmesinden oluşmaktadır. Bu bağlamda çalışma 1997 Yılında Sevgili Hocam Prof. Dr. ULUĞ NUTKU danışmanlığında yaptığım "Tarih Felsefesindeki Antinomiler" (1997) adlı Yüksek Lisans Tezinin ve tezin son alt bölümünü oluşturan temel soru ve sorunların, danışmanlığımda 2015 yılında "E. Rothacker ve K. Popper'da Tarihselcilik Problemi" başlığı altında Bekir GEÇİT ve 2016 yılında "Tarih Felsefesinde Metodoloji Problemi: Tarihselci Tarihyazımı ve Annales Okulu Tarihyazımı Perspektifinden Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi" başlığı altında Serpil DURĞUN tarafından geliştirilerek işlenmesinden oluşmuştur. *Sayın Hocam **ULUĞ NUTKU**'ya*; en derin Sevgi ve Saygılarımla...

Zehragül AŞKIN

İçindekiler

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ 17

I. BÖLÜM

TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ 37

1. Tarihte Determinizm - İndeterminizm Karşıtlığı ve Antinomi Karakteri 38

1.2. Tarihte Determinizm ve Özgürlük Karşıtlığının Belirginleştirilmesi 45

1.2.1. Tarih felsefesinin Yoğun Dönemi; Alman İdealizminde Özgürlük 47

1.2.2. Tarihe Gerçekci Bakışta Özgürlük ve Koşullar Sorunu 53

1.3. Tarihte Erek ve Anlam Sorununun Belirginleştirilmesi 58

1.3.1. Kant, Hegel ve Marks'a Sorunun İşlenişi Açısından Yeniden Bakış 60

1.3.2. Doğa Bilimlerinde Önceden Görme Fenomeni 68

1.3.3. Tarihte Önceden Görme (Öndeyi) Fenomeni ve Popper'ın Savları 70

II. BÖLÜM

TARİHSELCİ TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ 81

2.1. Tarihselci Tarihyazımı 82

2.1.1. Wilhelm Dilthey: Tarihte Nedenselliğin Hermeneutik Olarak Temellendirilmesi 87

2.1.2. Robin George Collingwood: Tarihte Nedenselliğin Kanıtın Çözümlenmesi Olarak Temellendirilmesi 95

2.1.3. Edward Hallet Carr: Tarihte Nedenselliğin Tarihçinin Yorum ve Değer Yargılarına Dayanan Akli Nedenlerin Seçimi Olarak Temellendirilmesi 114

III. BÖLÜM

E. ROTHACKER'DE TİN BİLİMLERİNDE DOGMATİK DÜŞÜNCE FORMU VE TARİHSELCİLİK SORUNU 129

3. 1. Tarihselcilik Sorununun Diltheyci Temelleri 130

3.2. İntentio Recta Tutumunda Perspektivite (Görecelik) Sorunu AçısındanTin Bilimleri ve Doğa Bilimlerinin Temellendirilmesi 139

3.2.1. Tarihte Perspektiviteye Bağlı Bilme Sorunu: Dogmatik Düşünme Formu 143

3.2.2. Stil, Tutum ve Görü Tarzı Olarak Dünyanın Dogmatik Resmedilişi 147

3.3. Dogmatik Düşünmenin Kaçınılmazlığı: "Her Sistem Tarihseldir ve Tarihsel Kalır" 150

3.4. Tarihselciliğin Temel Motifli Olarak Tarihte Öndeyi Sorunsalı 156

3.2. K. POPPER'DE TARİHTE ÖNDEYİ PROBLEMİ VE TARİHSELCİLİK SORUNU 165

3.2.1. Popper'de Bilimsel Yöntem Sorunu: Doğrulanabilirlik Doğmasına Karşı Yanlışlanabilirlik İlkesi 165

3.2.2. Yanlışlama İlkesinin Tarihe Uygulanışı: Tarihsel Gelişim Teorisi Olarak Tarihselcilik ve Eleştirisi 174

3.2 3. Tarihte Genelleme Sorunu ve Eleştirisi Açısından Tarihselcilik Sorununun İrdelenişi 181

3.2.3.1. Tarihte Deneysel Şartların Değişkenliği Sorunu ve Eleştirisi 184

3.2.3.2. Tarihte Bütüncülük Sorunu ve Eleştirisi 187

3.2.3.3. Tarihte Objektiflik Sorunu ve Eleştirisi 196

3.2.3.4. Tarihte Determinizm Sorunu ve Eleştirisi 199

3.2.4. Tarihte Öndeyi Sorunu 203

3.2.5. Tarihselciliğin Totaliter Dayanakları: Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Platoncu Formlar ya da İdealar Eleştirisi 213

3.2.5.1. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Hegel Eleştirisi 237

3.2.5.2. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Marks'ın Toplumbilimsel - Ekonomik Belirlenimciliğinin Eleştirisi 252

3.2. 6. Karl Popper'in Tarihselcilik Eleştirisinin Tarih Metodolojisindeki Yeri ve Önemi 269

3.3. E. ROTHACKER VE K. POPPER'İN TARİHSELCİLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI 277

3.3.1. Erich Rothacker Değerlendirmesi 277

3.3.2. Karl R. Popper Değerlendirmesi 279
3.3.3. E. Rothacker ve K. R. Popper'in Tarihselcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması 291

IV. BÖLÜM

ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ 295

4.1. Annales Okulu 296
4.1.1. Marc Bloch: Tarihte Nedenselliğin Beşeri Eylem Öğesine Dayanarak Temellendirilmesi 307
4.1.2. Lucien Febvre: Tarihte Nedenselliğin Olabilirlikler Olarak Temellendirilmesi 322
4.1.3. Fernand Braudel: Tarihte Nedenselliğin Coğrafi Determinizm Olarak Temellendirilmesi 330

V. BÖLÜM

TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ANNALES OKULU TARİHYAZIMI VE TARİHSELCİ TARİHYAZIMININ ELEŞTİRİSİ 357

5.1. Paul Ricoeur: Tarihte Nedenselliğin Anlatı Olarak Temellendirilmesi 359
5.2. Walter Benjamin: Tarihte Nedenselliğin Montaj Olarak Temellendirilmesi 419

SONUÇ 469

KAYNAKÇA 497

ÖNSÖZ

Tarihsel varlık alanı kategoriler zenginliği taşır. Anorganik, organik ve psişik varlık alanlarından tarihsel alana uzanan ve yeniden biçimlenen bu kategoriler; zaman-mekan'a karşılık tarihsel üç boyutluluk ve yöresel-kültürel pathos, hareket ve oluş'a karşılık tarihsel etkileşim ve değişim, doğal nedenselliğe karşılık bir örgü olarak ortaya çıkan amaç koyma, gerçekleştirme ve özgür seçmedir. Çalışmada bu karşıt kavram çiftleri, tarihsel varlık alanının başat kavram ve kategorisi olan nedensellik ilkesinin, determinizm, indeterminizm, özgürlük ve ereklilik kategorileri ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmış ve tarihte nedensellik ilkesini başat kategori olarak kabul eden determinist spekülatif tarih felsefeleri ve tarih biliminin ve tarihçinin bilgi edinme yollarını sorgulayan tarih metodolojisi perspektifinden çözümlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın hareket noktasını, determinizm-indeterminizm karşıtlığının çatışkı olarak mı kaldığı, yoksa bireşiminin olanaklı mı olduğu sorusu bağlamında nedensellik ilkesinin doğa bilimlerinden tarihe aktarılışındaki kategori kaydırması ve yöntem indirgemesinin bir sonucu olan spekülatif ve tarihselci tarih yazımı ve eleştirisi oluşturmuştur. Çalışmada Tarih felsefesinden örneklemeler,tarihsel determinantların determinizm-indeterminizm alternatifi içine sıkıştırılamayacağını pekiştirmek için seçilmiştir. Günümüzde bu tür çalışmalara pek az rastlanmaktadır. Tarih felsefesi, spekülasyona ve metafiziğe kapı açma olarak nitelendirildiğinden, kenara bırakılmış durumdadır. Bu ise bir boşluk yaratmaktadır. Bilim olarak tarih ya kaygan bir kuramsal temelde kalmakta, ya da bir hermeneutik'e bürünmektedir. Birincisi,

kategorial çalışmayı, dolayısıyla felsefeyi dışlamak, ikincisi ise tarihsel-kültürel rölativizme dönüş demektir. Buradaki felsefi girişim, nedensellik ilkesi bağlamında tarihte determinizm-indeterminizm sorunsalının çözümlemesini, tarihselci tarih yazımı ve tarihselci tarih yazımını eleştiren düşünürlerin ait oldukları okullar perspektifinden yapmakla sınırlıdır. Bunun tarih bilimi (kuramı) için verimli olup olmadığı ise tarihçilerin kendilerine bırakılmaktadır.

Tarih felsefesi disiplini içinde yer alan bu çalışmanın "Spekülatif Tarih Yazımı Perspektifinden Tarihte Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi" başlığını taşıyan birinci bölümünde nedensellik ilkesinin doğa kuramında (felsefesinde) aldığı anlamın açıklanmasından sonra bunun tarihte kullanılışına; determinizmin özgürlük ve ereklilik ile karşılaştırılmasına geçilmektedir. Böylece, determinizm-özgürlük, ve determinizm-ereklilik savları tarihte nedensellik sorunsalının türevsel karşıt kavram çiftleri olarak incelenmektedir. Birinci bölümde doğa bilimlerine egemen olmuş nedensel bakışın determinist karakteri ile hesaplaşılmakta, aynı içerikle tarihe uygulanışının sakatlığına işaret edilmektedir. Bununla beraber indeterminizmin uç noktasına gidilmemekte, bunun tarihte bir olgu olarak kabul edilmesi gerektiğinin savlanmasına karşın, determinist süreç ve öğeler yok sayılmamaktadır. Doğada bulunmayan, tarihe özgü olan özgürlük ve ereklilik kategorileri tanımları gereği determinizme karşıdırlar. Çünkü nedensel bağı aşarlar, ama kendilerine özgü bir determinasyonu, tarihsel nedenselliği ortaya koyarlar. Bu bölümdeki temel sav, geleceği kesin (deterministik ve apriori) bir görüşe dayandırmamak; rastlantıyı da başat kategori olarak almamak; fakat bu tek yanlılıklara karşı 'tarihi' iki sürecin kesiştiği bir fenomen alanı olarak görmenin gerekliliğidir.

Nitekim bu savla, tarihte özgürlüğün işlenebileceği bir alan da açılmış olur. İnsanın özgür eyleminin yalnızca tarihsel varlıkta ortaya çıkmasının doğal-nedensel bağı gevşettiği öne sürülerek, insansal kurgu ve düzenlemelerin kendine özgü koşullarının erekli-bağı oluşturduğu gösterilmekte bu bağlamda. insanın istençli etkinliğini tarihsel koşullar içinde eriten anlayışlar incelenmekte ve yetersizlikleri gösterilmektedir. Erek koyma ve gerçekleştirme, anlam verme, bilinçli değiştirme gibi temel insansal etkenlerin, tarihsel süreci ve verilmiş koşulları dönüştürme olanakları vurgulanmaktadır. Böylece insanın koşullar içinde koşullara karşı çıkabilme (antropolojik) yeteneği, tarihselliğini temellendirmiş olmaktadır. 'Tarihte gelişme', 'tarihin devindirici gücü' gibi kavramlar, ancak insanın yapısındaki bu temel karşıtlığın anlaşılmasıyla içerik kazanabilirler.

Bu, tarihin nedenselliğinin insanın özgür iradi eylemleri olduğu ve toplumların tarihini belirleyen ya da şekillendiren şeyin *Zeitgeist* (zamanın

tini) olduğu anlamına gelmektedir. Burada sözü edilen zamanın ruhu, metafizik bir anlamda değil, tür olarak insanın tüm yapıp-etmelerini ve anlam vermelerini imleyen, içinde yaşanılan kültürel dünya şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın tüm yapıp-etmelerinin ve anlamlandırma çabasının bir açılımı olan felsefe, bilim, sanat, siyaset, ekonomi ve inanca dayalı din gibi insan yaşamındaki tüm teorik ve pratik anlam vermeler ve uygulamalar, zamanın tini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Collingwood'un da söylediği gibi, "tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir" (Collingwood 1946/2013:43). İnsanın ne yaptığını ve onun ne olduğunu öğretmesi tarihin en başat değerini oluşturur. İnsani varoluşumuz olarak gerek kendi kimliğimiz gerek toplumsal kimliğimiz, kavramlarımız, anlam vermelerimiz, tüm bilme etkinliklerimiz ve nihayetinde tür olarak insanlık, daima kendi tarihi olarak vardır. İnsanın bu çabasında, tarih bize doğa bilimlerindeki gibi kesin öngörüler sunmasa da, geçmişteki olaylardan birtakım dersler çıkararak var olan ya da ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin daha doğru bir perspektife sahip olmamızı sağlar. Özel çıkarlar çerçevesinde şekillenerek pervasızca pay alma savaşlarının yaşandığı çağımızda, tarihsel süreç tarafından geride bırakılmış deneyimler gözden kaçmakta ya da kaçırtılmakta ve bellek, tarihsel bilgi alanına ait deneyimler toplamını imleyen kolektif olma özelliğini yitirmektedir. Günümüzde, birbirinden farklı çıkar, düşünce ve inanca sahip grup ve toplumlar arasında anlaşmazlıklar, tartışmalar ne yazık ki çatışma ve savaş boyutundadır. Tarihin çeşitli dönemlerinde bireylerin, grupların ve toplumların bir arada hoşgörü ve barış içinde yaşamalarına olanak tanıyan oluşumların anlaşılabilmesi, aynı zamanda, tarihsel bir varlık olan insanın, geçmişteki tarihsel bir değer taşıyan düşünsel ve eylemsel tüm yapıp-etmelerini konu edinen tarihin de anlaşılması anlamına gelmektedir. Tarihin tam olarak anlaşılması ise, tarihin kayıt altına alınarak iletilmesiyle, diyesi, tarihyazımıyla mümkündür.

Tarihyazımında, farklı yönelimlere sahip olan tarihçilerin perspektifleri, tarihsel bir olayda başat kabul edilen neden ya da nedenleri de doğrudan etkilemektedir. Bu bağlamda çalışmanın ikinci ve dördüncü alt bölümlerinde felsefe tarihinde kendilerini birbirine karşıt iki tarihyazımı olarak konumlandıran tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımının önde gelen temsilcilerinin görüşlerine yer verilmiş, çalışmanın üçüncü ve beşinci bölümlerinde ise tarih yazımında farklı yönelimlere sahip olan söz konusu okulların metodolojileri karşılaştırmalı bir çözümlemeye tabi tutulmuştur.

Bu doğrultuda, nedensellik kategorisi önce tarihselci tarihyazımı perspektifinden değerlendirilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde, tarihte nedensellik ilkesinin metodolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesinde tarih felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan Alman düşünür Dilthey'a yer

verilmiştir. Daha sonra Dilthey'ın tarihselci görüşlerini kabaca devam ettiren İngiliz düşünürler Robin George Collingwood'un ve Edward Hallett Carr'ın temel eserleri ve bu eserlerdeki başat argümanların gerisindeki kavram örgüleri temel alınmıştır.

Çalışmanın «Tarihselci Tarih Yazımının Eleştirisi; Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Sorunu» başlığını taşıyan üçüncü alt bölümünde, ikinci bölümde nedensellik kategorisi bağlamında analiz edilen tarihselci tarih yazımının, öncelikle tarih felsefesindeki yeri, önemi ve kaynağı hakkında değerlendirmelere yer verilmiş daha sonra Erich Rothacker ile Karl R. Popper'în tarihselcilik sorununa ilişkin yaklaşımlarının genel bir değerlendirilmesi ve karşılaştırılması yapılmıştır.Bunun için öncelikle tarihselcilik sorununun Diltheyci temelleri, Rothacker'in Dilthey ile başlayan tin bilimlerinin felsefi temellendirilmesi konusundaki çaba ve katkıları onun dogmatik düşünme, stil, tutum, görü tarzı gibi düşünceleri bağlamında değerlendirilmiş daha sonra Popper'in tarihsici olarak değerlendirdiği felsefi öğretilere ilişkin görüşleri onun Platon, Hegel ve Marks'a yönelik eleştirileri bağlamında değerlendirilmiştir.Tarihselcilik anlayışının tamamı üzerinde yapılacak bir genel çalışma çok geniş kapsamlı ve yapacağımız çalışmanın amacını aşan bir çalışma olacağından, çalışma Erich Rothacker ve Karl R. Popper'da tarihselcilik problemi ile sınırlı tutulmuştur. Bunun nedeni her iki düşünürün olumlu tarihselcilik (tarihselcilik) ve olumsuz tarihselcilik (tarihsicilik) arasında ayrıma gitmiş olmalarının yanı sıra litarütürde her iki düşünürü tarihselcilik sorununun işlenişi bağlamında bir araya getiren bir çalışmanın olmayışıdır. Oysa Eric Rothacker'in Tarihselcilik sorunu (1954/1995) ve Tarihte gelişme ve krizler (1955) adlı eserlerinde işlediği tarihselcilik sorununa yaklaşımı özgündür. Söz konusu özgünlük, tarihin bir bilim olarak konumlandırılmasının önündeki en temel engel olan tarihsel görecelik sorununa olumlu bir anlam vermesi ve bu bağlamda tarihsel göreceliği tarihi tümel bir kavram içerisinde eriterek anlamaya çalışan doğmatik tarihsici tutumlara karşı bir yanıt olarak sunmasıdır. Bu nedenle çalışmada Rothacker'in tarihsel göreceliğe ilişkin yapmış olduğu temellendirmeler ve kavram analizlerinin Popperci versiyonları Karl Raimund Popper'ın, Bilimsel Araştırmanın Mantığı (BMT) (1934), Açık Toplum ve Düşmanları (ATP) (1945) ve Tarihsiciliğin Sefaleti (TS) (1957) adlı eserlerinden hareketle irdelenmiştir. Bu bağlamda Popper'ın tarihselcilik sorununa ilişkin kavram analizleri ve yorumları açıklanmaya çalışılmış, Rothacker ve Popper'ın tarihselcilik sorununa ilişkin yaklaşımları arasındaki ortak noktalar ve ayrımlar tespit edilerek belirlenmiş ve felsefe tarihinde ilgili görüş, filozof ve dönemlere gidiş gelişlerle temellendirilmiştir. Bu alt bölüm yaptığımız önemli saptamaların özeti mahiyetinde kısa bir sonuç bölümüyle sona ermektedir.

Çalışmanın "Annales Okulu Tarih Yazımında Nedensellik İlkesi" başlığını taşıyan dördüncü bölümünde dar uzmanlaşmaya karşı disiplinler arası bir tarih yazımını temsil eden Annales Okulu tarihyazımı, Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in görüşleri üzerinden incelenmiştir. Bu görüşlerin analizi, Annales Okulu temsilcilerinin tarihte nedensellik sorunsalına ilişkin öne sürdükleri düşüncelerdeki ortak noktalar saptanarak yapılmaya çalışılmıştır. Annales Okulu temsilcileri, olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarih yazımının yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih ; toplumsal tarih yazımını geçirmişlerdir. Örneğin; Braudel, 19. yüzyılın tek boyutlu diyakronik zaman anlayışının yerine, tarihsel zamanın çoğulluğu (coğrafi-toplumsal-bireysel zaman) düşüncesini öne sürmüştür. Bu alt bölümde tarih felsefesinde nedensellik ilkesi, sadece tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektiflerinden değerlendirilmiş ve söz konusu tarihyazımlarına yöneltilen eleştiriler ise, Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün eleştirileriyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın beşinci bölümünde ise tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğu argümanını temel alan Annales Okulunu eleştiren Paul Ricoeur ve tarihselci tarihyazımının kullandığı empati yönteminin daima galip gelenin perspektifinden tarih yazımına aktarıldığını söyleyen Walter Benjamin'in düşüncelerine yer verilmiştir. Paul Ricoeur, tarihin kökensel olarak anlatısal bir içerime sahip olduğunu öne sürerken, Walter Benjamin tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak gördüğü montajı, hem deneyimi örseleyen hem de ilerlemeci ve bütünleştirici olan tarihselci yöntemin karşısına yerleştirmiştir.

Çalışmada her iki düşünürün Annales Okuluna ilişkin eleştirileri analiz edilirken temel eserlerine başvurulmuştur.Bu bağlamda çalışma, tarih metodolojisinde farklı yönelimlere sahip iki karşıt tarihyazımı olarak kendilerini konumlandıran tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımının nedensellik ilkesine ilişkin tutumlarını analize tabi tutarak, bu alanda daha önce gerçekleştirilmemiş olan bir karşılaştırmayı sistemli ve sorgulayıcı bir biçimde aktüel hale geçirmektedir. Böylelikle çalışmanın, her iki yaklaşımın tarihte nedensellik ilkesine ilişkin sağladıkları içeriğin birlikte ele alınıp değerlendirilmesine katkıda bulunarak ilgili alanyazınına katkıda bulunduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımın perspektifinden tarihte nedensellik ilkesinin incelenmesi, bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma olmasını sağlamakta ve dolayısıyla farklı ana bilim dallarının ileride yapacakları benzer konudaki çalışmalara teorik bir zemin sunarak yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Diğer bir ifadeyle, gelecekte tarihte nedensellik konusunda akademik çalışma yapacak olan felsefe alanındaki araştırmacıların yanı sıra, nedensellik kavramıyla

ilişkilendirilebilen diğer kavramlar ya da değişkenler üzerine çalışan alan dışındaki araştırmacılar için de bu çalışmanın yol gösterici olacağı beklenilmektedir.Yukarıdaki bilgiler ışığında, bu araştırmanın ana temasını tarihte nedensellik ilkesinin oluşturması ve söz konusu kavramın Felsefe Ana Bilim Dalı'nda çalışılmış olması, veri toplama yöntemine ilişkin olarak literatür taraması yönteminin kullanılması gerekliliğini doğurmuştur.

İyi okumalar...

Zehragül AŞKIN

GİRİŞ

Doğada belli bir zaman-mekan boyutu içinde olup bitenler doğa tarihini; belli bir zaman-mekan içinde geçen insan olayları da insan tarihini oluşturur. Fakat "Tarih" olabilmeleri için her ikisinin de bilinmeleri gerekir. Bu nedenle tarih kendi başına değil, bilen insan için, bizim içindir. Doğa tarihi dayanağında doğa felsefesi, insan tarihi dayanağında tarih felsefesi vardır. O halde asıl anlamında, tarih kavramında insan tarihi anlaşılmalıdır. Tarih felsefesinin kendine özgü soruları vardır. Bunlar, geçmişle ilgili "nereden geldik?", şimdiyle ilgili "neredeyiz?" ve gelecekle ilgili "ne olacağız?" sorularıdır. Bu sorular, tarih felsefesinin alanını gösterip sınırını çizen,tarihsel süreçlerin belirlenimleri; onları başka türlü değil de öyle kılan yasallıklar, yönleri ve amaçları, üzerine sorulardır. Tarih felsefesi geçmişte olup bitmiş olayların bilgisinin insan varlığındaki anlamının ne olduğuna ilişkin sorularla başlamış, geçmişten şimdi için, şimdiden gelecek için sonuçlar çıkarma çabasına girmiştir. Bu anlam verme çabasında felsefe empirik bir tarihle yetinemeyeceğinden çoğu kez metafiziksel bir tutuma girmiştir. Bu nedenle spekülatif tarih felsefelerinde metafiziğe açılan kapı kolayca girilebilecek genişliktedir. Fakat sonuçta, metafizik dozu ne olursa olsun tarih felsefesi, tarihsel akışın en genel belirlenimleriyle ilgilenen bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır.

Tarih felsefesinde başlıca iki konu öbeği vardır. Birincisi, yaşanmış insan olaylarının, geçmişin anlaşılması olarak tarih; ikincisi ise bunların dökümünün yapıldığı, tarih biliminin kurumsal temellerinin açıklanması olarak tarih. Bu ayrım, tarih felsefesinde çözümleme amacıyla yapılmaktadır. Her iki

yaklaşım; spekülatif tarih felsefeleri ve tarih metodolojisi, özsel anlamda bir ve aynı olana değişik yönlerden yaklaşımlardır. Çünü tarih felsefesinde anlama ve açıklama aktları büyük ölçüde örtüşürler. Şu farkla ki, anlama aktı, empirik olguları aşarak bir tarih metafiziği ortaya koyarken (bu spekülatif tutuma girmeden de anlama-anlamlandırma olabilir), açıklama aktı kendini olgularla sınırlar. Bu nedenle birincisinin genel eğilimine spekülatif, ikincisine ise olgusal denebilir.

Bu bağlamda insan düşüncesinin, kendi tarihine ilişkin bir üst bakışı olan tarih felsefesi, Hegel'in sözleriyle ; "tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir" (Hegel, 1991: 29). Hegel burada şunu söylemek istemiştir: Felsefe düşüncelerle tarihe yaklaşır ve tarihi bu düşüncelere göre ele alır. Bir bütün olarak dünya hakkında düşünmek olan tarih felsefesi, genel bir felsefi tarih yorumudur. Geçmişte kalmış olayların felsefi bir anlamı olup olmadığını konu edinen tarih felsefesi, bütün dünya tarihine yönelik genel bir dizge kurmayı amaçlar. Burada kapsamlı bir dizge kurmadaki amaç, tarihteki olayları yorumlama ve anlamlandırmadır.

İnsan eylemlerinin ve bunların arkasındaki zihinsel süreçlerin anlamlandırılması olan tarih felsefesi, içinden ortaya çıktığı çağının bakış açısını yazarlara göre yansıtır. Bu açılardan bakıldığında, yazarların farklılıklarına rağmen, her çağın tarih felsefesi aynı zamanda kendi çağının düşünsel birikiminin eleştirel bir sentezidir. Bu nedenden dolayı tarih felsefesinin kendi alanından kaynaklanan ve bu çalışmada konulaştırılan nedensellik kategorosi ve nedensellik kategorisinin türevleri olarak ortaya çıkan tarihte determinizm-indeterminizm, tarihselcilik ve kabaca metodoloji sorunsalı, içerik olarak, çağların bilgi düzeyleri ve kültürel etkileşim yoğunluğuna göre işlenmiştir.

İlk olarak (özgün anlamda olmasa bile) bir tarih bilincine Grekler'de rastlanır. Antikçağ felsefesinin arka desenini oluşturan felsefe-tarih ve akıl–deney karşıtlıkları kökenini, Greklerin daima kalıcı ve değişmez olana ulaşma kaygısında bulur. Grekler, zamanı değişimin, çelişkinin, gelip geçiciliğin ve akla aykırılıkların sorumlusu olarak görmüşler ve tarihi bireysel oluşlar alanı olarak dışlamışlardı. İnsani zamanı (değişmez ve kalıcı olanın bilgisine ulaşma isteği nedeniyle) kozmik zaman içine yerleştiren ve "aynı olanın sonsuzca tekrarlanışı"nı kabullenen döngüsel tarih anlayışı, Hıristiyanlığın bir insan felsefesi geliştirmesine dek sürdü. Ortaçağ temelini Hıristiyan inanç ve doğmalarında bulan yeni bir zaman kavrayışını birlikte getirdi. Greklerin, gelip geçiciliğin sorumlusu saydıkları zaman anlayışı, yerini başlangıcı ve sonu olan süreklilik ve gelişime sahip, belli bir ereğe doğru ilerleyen zaman anlayışına bıraktı. Hıristiyanlığın yaratılış ve kıyamet uçlarıyla getirmiş olduğu bu yeni zaman anlayışı beraberinde bir tarih bilincini de taşıyordu. İn-

san artık belli bir zamanda belli bir ereğe doğru eyleyen bir varlıktı. Tarihsel süreç İsa'nın doğumundan kendisini yeniden dünyada göstereceği kıyamet gününe kadar olan zaman dilimini kapsayan, insanın kurtuluşuna doğru evrilen süreçti. Artık tarih Antikçağdaki gibi yalnızca "tekerrürden ibaret" değildi; tersine, bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu bir defalık süreçti. Temelini Hıristiyan inançlarında bulan "çizgisel zaman kavrayışı", tarihsel sürecin belli bir hedefe doğru ilerlediği görüşünü beraberinde getirmekle tarihe, düz çizgisel bir ilerleyiş ve teolojik bir amaç kazandırdı. Bu nedenle, Ortaçağ'da Hıristiyan inançlarının koymuş olduğu bu ereğe ulaşma amacıyla geçmişi tanıma ve bilme tarih bilincini oluşturdu. Tarih karşısında gelişen bu yeni tutuma göre, "tarihsel süreç insanın muradının değil, tanrının muradının eseriydi" (Collıngwood, 1990;64). Bu düşünce Ortaçağ ile birlikte tarih felsefesine girerek tarihin felsefi anlamı ve değerini belirlemede sonraki yüzyıllarda egemenliğini sürdürdü.

Yeniçağ, Ortaçağ'dan almış olduğu bu ereklilik imgesini korudu ve bu imgeyi akla uygun gelişim gösteren bir evrene duyulan inanç ile besledi. Yeniçağ tarih felsefesini belirleyen düşünsel birikimi hızlı bir gelişim gösteren doğa bilimlerindeki ilerlemeler oluşturdu. Doğa yasalarının bilinebileceğine ilişkin inanç, bu yasalara uygun hareket eden tarih görüşüyle sonuçlandı. Bu gelişmeler XVIII. yüzyıl'daki ilerleme ülküsüyle doruk noktasına çıktı. XIX. yüzyıl'da yine tarihe doğa ile analoji yapılarak, nomothetik (yasalar koyan) bir bilim olarak bakıldı. Doğa bilimlerine duyulan güvenin gittikçe artması tarihin de bir yasa bilimi olarak konumlanmasıyla sonuçlandı. Bu nedenle XIX. yüzyıl'da ve XX. yüzyılın başında tarihi evrelere bölen (A. Comte, O. Spengler) ve Aydınlanmadaki ilerleme ülküsüne dayanan görüşler egemen oldu. Bunlar materyalist ve organisist tarih görüşleri olarak sınıflandırılabilir. XIX. yüzyılın tarih felsefelerinde belirleyici olan diğer bir görüş, insani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğunu savunur. Alman Tarih okulunca işlenen bu görüş XIX. yüzyılın bir tarih felsefesi yüzyılı olarak görülmesine neden oldu.

XIX. yüzyıl'da Alman Tarih okulunca işlenen tarihselcilik (historizm) akımı etkisini XX. yüzyıl'da revizyona uğrayarak sürdürürken, Avrupayı etkileyen toplumsal çalkantılar, savaşlar ve bunların sonucunda oluşan toplumsal bunalımlar yeni tarih felsefelerinin ortaya çıkmasına neden oldu (Yeni Hegelci tarih anlayışı;Croce, hermeneutik tarih anlayışı; Dilthey, Annales Okulu tarih anlayışı; Bloch). Aydınlanmanın ilerlemeci, determinist tarih görüşleri yerini, Antikçağın döngüsel tarih anlayışından kaynaklanan motiflere bıraktı.

Her nedenin zorunlu olarak bir etkiye yol açtığını ve neden ile etki arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğunu anlatan nedensellik, doğabilimleri-

nin olguları açıklama çabasında, bireysel olgular arasındaki ilişkileri genel bir yasa altında gösterebilmek için başvurduğu bir ilkedir. Galileo'dan beri belirlenimci bir anlayışa sahip olan doğabilimleri, ele aldığı olguların özneden bağımsız bir gerçeklik oluşturduğunu ve bu olgular arasındaki ilişkilerin niceleştirilebilir olduğunu kabul ederek rasyonel ve matematiksel bir söylem benimsemiştir. "Özellikle klasik fizik, Descartes'ın 'doğanın doğru dili matematiktir' özdeyişini tam olarak benimseyen bir tutumla çalışmıştır" (Özlem, 1996:30). Bir olayın neden öyle olduğuna ilişkin açıklama çabası olarak karşımıza çıkan nedensellik, sadece bilime değil tarih felsefesine ve tarih metodolojisine de içkindir. Tarihte nedenselliğin var olup var olmadığı sorusu tarih felsefesinin temel sorularındandır ve bu soru tarihte doğa yasaları gibi insan yapıp etmelerinden bağımsız zorunlu yasallıklar mı olduğu yoksa insan özgürlüğüne yer açan olumsal bir yasallığa mı sahip olduğu tartışması temelinde ele alınmıştır.

Tarihsel olayların ve bu olayların dizilişinin olumsal mı yoksa zorunlu mu olduğu sorusu, felsefi yönelimi farklı olan düşünürler tarafından tartışılmıştır. Sözgelimi, spekülatif bir tarih felsefesi geliştiren Hegel ve tarihsel materyalizmin kurucusu olarak nitelendirilen Marks, determinist bir tarih anlayışına tutunarak tarihin zorunlu olarak ileriye doğru evrilen ve gelişen bir süreç olduğu görüşünü paylaşmışlardır. Bu determinist tarih anlayışının karşısında yer alan Nietzsche, Berlin, Foucault ve Rorty gibi düşünürler ise, determinist tarih anlayışının saç ayağını oluşturan olgular arasındaki ard ardalık ilişkisini imleyen zorunluluk ve kaçınılamazlık yaklaşımını, insan özgürlüğüne yer vermediğini öne sürerek eleştirmişlerdir. Buna karşın Carr, tarihte nedensellik ilkesini kabul etmenin insanın özgürlüğünü reddetmek anlamına gelmediğini, bu ikisinin ayrı kategoriler olduğunu öne sürerek tarihin rastlantılara dayalı bir süreç olmadığını vurgulamıştır (Carr, 1961/1991).

Tarih felsefesinin temel problemlerini ele aldığı çalışmasında Simmel (1892/2008), tarih felsefesine, tarihin yasalarını keşfetmek şeklinde bir görev yüklendiğini vurgulamakta ve bu bağlamda öncelikle yasanın kendisinin ne olduğunu irdelemektedir. Tarih bilimiyle yasa biliminin amaçları arasında mantıksal bir farklılık bulunduğunu öne süren Simmel'e göre, yasanın düşünsel bir karakteri bulunur ve hiçbir köprü ondan hareketle somut gerçekliğe götürmez. Gerçek, daha ziyade tamamen yasanın dışında özel bir eylem aracılığıyla konulmuş olmak zorundadır. Bu noktada, Simmel tarih bilimini, gerçekten olmuş olan şeyi anlatmak durumunda olan gerçeklik biliminin ta kendisi olarak görmekte ve bu karakteriyle tarih bilimini, yasa biliminin en karşıt kutbuna yerleştirmektedir. Çünkü, tarih biliminin içeriğini oluşturan zamanı ve yeri belli durum, yasa bilimi için tamamen önemsizdir. Yasalar bize olayların yalnızca imkanını ve onların tespit edilmiş ilişkilerinin gerçekliğini anlatır, ama onların kendisini anlatmazlar. Diğer bir ifadeyle, yasa

biliminin mutlak mükemmelliği kendi başına bizi dünyada neyin gerçekten olduğu veya olmuş olduğu bilgisine götürmez.

Simmel (1892/2008) için, tarihsel görüngüler bir araya gelmiş pek çok şartın ürünleridir ve bu nedenle asla bir doğa yasasıyla anlaşılamazlar. Yasa bilimi için kesinlik olan şey, tarih bilimi için yalnızca bir imkan olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü, tarih alanında tamamen aynı gibi görünen durumun ya da olayın tamamen farklı sonuçlara doğru ilerlemesi mümkündür. Simmel'e göre, bütün insanlık tarihi genel dünya olayının bir parçasıdır ve bu nedenle dönemlerinin her birinin gelişimi sayısız şartlara bağlıdır. İnsanlık tarihi, başı ve sonu yalnızca kozmik güçlerle ilişkili, onların etkisinde olan kendi içine kapalı bir bölüm değildir. Sözgelimi, bir insanın gelecekteki tutumunun sırf onun geçmişinden hareketle anlaşılmaya çalışılması bizi oldukça kısıtlar. Çünkü, o insanın içinde o ana kadar birikmiş gerilim güçlerinden başka, onların yönünü ve yoğunluğunu ayarlayan sayısız başka güçler ona etki eder. Benzer şekilde, insanlığın hayatını da, eski dönemleri içlerinde gelecek dönemlerin tam bir içsel sürekliliğini oluşturacak çekirdekler taşıyan kendine yeterli bir gelişim olarak göremeyiz. Varolan güçlere yabancı bir güçler çerçevesinden kaynaklanan etkiler, sürekli gelişimi keserler ve şartların gelecek vaat eden eşitliğini hiç beklenmedik bir sonuç farklılığına götürebilirler. Dolayısıyla, Simmel, tarih yasalarının, ancak şimdiye kadarki tarihsel durumlara katılan ve bunların gelişimini etkileyen kozmik etkenlerin sabit olması durumunda ya da çok değişken bölümler yerine dünyanın genel durumunu konu edinseydi mümkün olabileceğini öne sürer.

Bu noktada, tarihin yasalarla değil, yorumla ele alınabileceğini vurgulayan Simmel, "tarihi anlamlandıran şeyin ancak yorum" (Simmel, 1892/2008:62) olduğunu belirtir. Ona göre, eğer biz dış olay arkasında bir anlam, dış eylem arkasında bir niyet, dış belirlilik arkasında bir his aramazsak, o zaman tarih diye bir şey de olamaz. Simmel için, dış tabiatı öğrenirken nesnelerin salt fenomenliğinin karakterinin onların gerçek nedenselliğini hazırlayan güçlükten kendimizi kurtarmak isteriz. Bunu, onların temelinde yatan şeyi ve onları çağıran kendinde şeyi (Ding an sich) ihmal ederek yaparız, çünkü bu şey asla bizim görüş alanımıza giremez. Pratik tabiat araştırmasında haklı olarak görüngüleri kendinde şey olarak ele alırız ve ilişkilerini sanki aralarında gerçek ve üretken bir nedensellik hüküm sürüyormuş gibi görürüz. Buna karşın, tarihte bilgi malzemesinin bu tek çizgi durumu söz konusu değildir. Dışsal tarih olayı, içinde bir görüngünün bir sonrakini doğuran sebep olarak görülebileceği bir dizi oluşturmaz, tersine bu, birinciyi de doğuran ruhsal sebeplerin devam eden gelişiminden ortaya çıkar. Bu ruhsal nedenler, duyusal olaylarla karşılaştırıldığında bize doğrudan verilmemiştir, tersine, özgürce oluşturulmuştur. Bu nedenle, aynı görünen tarih manzaralarının çok farklı nedenler bileşiminden ortaya çıkma ihtimali, dış tabiatınkin-

den çok daha büyüktür ve dolayısıyla tarih olayının gözlenmiş dizisi bizi çok daha az bir yasa tespitine götürür.

Sonuç olarak Simmel, metafiziksel tasarımların dünya olaylarının bir prolepsi (bir kavramın deneyden önce oluşması) olması gibi, tarih yasalarını da tarihsel olayların pozitif bilgilerinin bir prolepsi olarak görmektedir. Söz konusu proleps, tarihsel bilgiye ulaşmada çıkış ya da geçiş noktalarını oluşturur. Çünkü, tarihsel hayatı oluşturan atomların gerçek ilişkilerini ifade eden yasaların şimdilik bilinmediğini ve bu nedenle ruhumuzun görüngülerin akışında sağlam görüş açıları aramak alışkanlığında olduğunu öne süren Simmel, aslında hiçbir şey ifade etmeyen görüngüleri, tarihsel hayat hakkında yön bulmada yardımcı olan soyut kurallara bağladığımızı ifade etmektedir. Böylece, tarih yasaları Simmel'e göre, grupların farklılaşması ve entegrasyonu, bunların hareketlerindeki maddi ya da manevi itici güçler, yönetim biçimlerinin dönüşümü, hayat belirtilerinin artışı ve azalışı gibi konularda ilk yönü bulmamızı sağlarlar. Bunlar, aynı metafiziğin yaptığı gibi, tarihin tipik görüngülerinin geçici bir özetini sağlayarak, tek tek gerçekler hakkında ilk yönün bulunmasına yardım ederler. Görüngülerin yön verici, soyut özetleri ya da düzenleyici bir ilke olarak kendini gösteren tarih yasaları her zaman ve her yerde kendini belli eden yasalar değildir, tersine bileşenlerinin birleşmesine göre kah öyle kah böyle ortaya çıkan, zamansal değişime tabi olan karmaşık görüngülerdir ve bir şeyi açıklamak şöyle dursun, kendileri açıklanmayı gerektirirler.

Bu bağlamda, tarih metodologları tarihin yasallıklarının ne olduğuna ilişkin farklı perspektiflere sahiptirler. Buna karşın, hiçbiri, bilimlerdeki gibi, nedensellik ilkesinin iş gördüğünden şüphe etmezler. Tarih metodologlarına göre, tarih de sonuçta doğa bilimlerindeki gibi nedenlerin incelenmesine dayanır. Çünkü, tarihçi tarihyazımı ve araştırmasında olaylarla ilgili neden ve nasıllara yanıt vermek, yani olayların nedenlerini göstermek zorundadır. Buna rağmen, tarihin bir bilim olarak konumlandırılıp-konumlandırılamayacağı sorunu tarihin, tarih biliminin ve tarih felsefesinin ortak bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki problem, en genel anlamda bir metodoloji problemidir. Çünkü, bir bilgi alanının bilim olabilmesi için, ki bu ister doğa bilimleri olsun ister kültür bilimleri olsun bir metodolojiye sahip olması gerekir. Doğa bilimlerinde genel kabul gören ve onaylanan bilimsel yöntem, kendisine referans olarak nedensellik ilkesini almaktadır. Yani, doğa bilimlerinde kabul gören şey, iki olay arasındaki öncelik ve sonralık sırasına göre ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin benzer olaylara da genellenmesidir. Fakat kültür bilimlerinde, kültür bilimlerinin yöneldiği nesnenin insan olması ve insanın özgür yapıp etmeleri olması nedeniyle, doğa bilimlerinin tutunduğu nedensellik ilkesi kültür bilimlerinde birtakım sorunlara ve tıkanıklıklara yol

açmaktadır. Tarihin nesnesi, geçmişte olup bitmiş insan eylemleri olduğundan ve öznesi de insan olduğundan, tarihte doğadaki gibi kesin ve genellenebilir neden sonuç ilişkilerine ulaşılamaz. Çünkü, kültür dünyasında doğada var olmayan özgürlük, diğer bir ifadeyle insanın özgür iradesiyle yapıp etmeleri söz konusudur. Dolayısıyla, metodoloji problemi tüm kültür bilimlerinde olduğu gibi, tarih biliminde de karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu probleme tarihsel olarak bakıldığında, Antikçağ'da bir tarih yazıcılığından ve döngüsel bir tarih bilincinden bahsetsek de, söz konusu tarihyazıcılığına eşlik eden bir metodoloji probleminden söz edemeyiz. Ancak yine de, Herodotos ve Thukidides Antikçağ'da tarih yazıcılığına ilişkin iki farklı yönelimin başlatıcısı olarak görülmektedir. Herodotos'da hikaye edici tarzda bir tarihyazımı söz konusuyken, Thukidides'de günümüzdeki anlamında olmasa bile kabaca nedensellik kavrayışının ilk izlekleri görülür.Öte yandan, tarihin 19. yüzyıla kadar bir bilim statüsüne (metoda) kavuşamamasının en önemli saç ayağını, Aristoteles'in yapmış olduğu bilimler sınıflandırması oluşturur.

Aristoteles, *Metafizik* VI. kitap 1. bölümde bilimleri pratik (*praktike*), poetik (*poietike*) ve teorik (*theoretike*) bilimler olmak üzere üçe ayırarak inceler (1952/1996, 1025b-15:293). Pratik bilimlerin amacı eylemdir ve etik ile politika bu bilimin içinde yer alır. Yararlı ve güzel ürünler üretmeyi amaçlayan poetik bilimleri, sanat ve zanaat oluşturur. Metafizik, fizik ve matematik ise, en yüksek iyiyi bilme amacında olan teorik bilimleri oluşturur. Aristoteles *Poetika*'da, şiir ile tarihi karşılaştırarak şiirin tarihe göre daha felsefi olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihçi ile şair arasındaki fark, tarihçinin düzyazı biçiminde, şairin ise nazım biçiminde yazmasından kaynaklanmamaktadır. Aristoteles için, Herodotos tarih yapıtını nazım biçiminde yazmış olsaydı bile, bu durum Herodotos'un yapıtını bir tarih yapıtı olmaktan çıkarmayacaktı. Tarih ve şiir arasındaki asıl farklılık, tarihçinin tekil olana şairin ise tümel olana yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihçi gerçekten olmuş olanı, şair ise, olabilir olanı ele alıp anlatır. Sözgelimi, tarihçi Komutan Alkibiades'in neler yaptığını, başından neler geçtiğini tek tek anlatırken, şair, insanın böyle ya da şöyle konuşmasını, böyle ya da şöyle eylemde bulunmasını, yani olabilme olasılığı taşıyan davranış ya da özelliklerini anlatır. Bunun için şiir, Aristoteles'e göre, tarih yapıtına oranla hem daha felsefi hem de daha üstündür (Aristoteles, 1966/1987, 1451b:30-31). Görüldüğü gibi, Aristoteles, olanı konu edinip tikel olayları betimleyen tarih karşısında, olabilir olanı konu edinip genelin bilgisini amaçlayan şiire bir öncelik ve önem atfetmiştir (Collingwood, 1965/2000:51).

Aristoteles'in bilimlere ilişkin yapmış olduğu tasnifte, tarihi şiirin altına yerleştirerek teorik bilimler karşısında değerden düşürmesi, Özlem'in (2010) de belirttiği gibi, theoria- historia, theoria- empeiria, akıl-deney şeklin-

de karşıt kavram çiftleriyle felsefeye girerek tarihin uzun yıllar boyunca bir bilim olarak konumlandırılamamasına zemin oluşturmuştur. Aristoteles'in yapmış olduğu söz konusu sınıflandırma, Francis Bacon'ın yapmış olduğu bilimler sınıflandırmasına kadar geçerliliğini korumuştur. Yeniçağ'da, doğa bilimlerinin metodolojik kuramcısı olarak kabul edilen Bacon, theoria'nın sadece rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceğini, theoria'nın empeiria'ya dayanması gerektiğini öne sürerek doğa bilimlerinin metodolojisinin temelini atmıştır. Theoria-empeiria karşıtlığını kaldıran ve bilimi, doğabilimleri örneğine göre konumlandıran Bacon, tarihi bilimden dışlayarak theoria-historia ayrımını devam ettirmiştir. Bilimlere ilişkin sınıflandırmasına *Novum Organum*'da yer veren Bacon, söz konusu çalışmasında, bilginin farklı dallarının insan zihninin farklı yetilerine karşılık geldiğini öne sürer. Bacon'a göre, felsefe (felsefe de kendi içinde Tanrı'yı, doğayı ve insanı konu alması bakımından üçe ayrılır) akla; edebiyat ya da şiir imgeleme; tarih ise belleğe karşılık gelir. Aristoteles'in tersine, teorik ve pratik disiplinleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmayan Bacon, söz konusu disiplinleri yakınlaştırmaya hatta birleştirmeye çalışmıştır (Bacon, 1878/1999). Buna karşın, tarihi, bir anımsama olarak gören ve tarihsel araştırma için herhangi bir yöntem öne sürmeyen Bacon'ın buradaki temel argümanı, tarihin nesnesinin geçmişte yaşanmış insan eylemlerinden oluşmuş olması nedeniyle doğrudan gözleme açık olmamasıdır. Bu nedenle, Bacon için, tarihte doğa bilimlerinin tutunduğu türden bir nedensellik ilkesi söz konusu olamaz. Ona göre, tarihte, genel-geçer genellemelere gidilemeyeceğinden, tarih, bilim eşittir doğa bilimi ön kabulünün dışında kalır.

19. Yüzyıl tarihsel düşüncesi ise, Aydınlanma dönemi tarih felsefesinin temel niteliği olarak görülen iyimserlik ve buna eşlik eden ilerleme öğretisini kabul etmekteydi. Çünkü, 19. yüzyılın büyük bölümünde tarih düşünürleri bir yandan ilerlemenin olanaklılığına inanılması için dayanaklar sağlamaya, diğer yandan da tarihsel iyimserlik için bir tür haklılaştırma sunmaya, en az 18. yüzyıldaki düşünürler kadar uğraş vermekteydi. Gerçekçi bir bakış açısına sahip olan 19. yüzyıl tarihsel düşüncesinin gerçekçiliği, genel hatlarıyla ilerleme ve iyimserlik için gerekli dayanakların peşine düşmüş bir arayıştan ibaretti ve bunu yaparken de 18. yüzyıl tarih düşünürlerinin gereken dayanakları sağlama konusunda başarısız olduklarını öne sürüyorlardı (White, 1991/2008:72). 19. Yüzyıl Avrupa kültüründe, kendilerini gerçekçi olarak sunan Pozitivistler ve Sosyal Darwinistler, her alanda kendi gerçekçiliklerini doğal süreçlerle uğraşan fizik bilimlerinin sağladığı türde bir kavrayışla tanımlayarak, bilimsel yöntemin tarih, toplum ve insan doğasına da uygulanması gerektiğini savunuyorlardı. Çünkü, genel olarak bilimselci bir yönelimleri olmasına rağmen 19. yüzyıl düşünürlerinin gerçekçi isteklerini biçim-

lendiren şey, tarihsel dünyayı anlamayı hedefleyen her tür çabanın, sadece fiziksel süreçleri kavramaya yönelik insani çabada bulunmayan bazı sorunlar ve zorluklarla karşılaştığının farkına varılması olmuştur. Bu sorunların en önemlisini yaratan olgu, tarihsel süreci anlamaya çalışan araştırmacının, doğal süreci anlamaya çalışan araştırmacının hiç yaşamadığı şekilde, bu süreç tarafından kuşatılması ya da sürece dahil olmasıydı. İnsanın hem doğa içinde hem de dışında yer aldığı, doğal sürece katılmasına rağmen, bilinç düzeyinde bu süreci aşabileceği, bu sürecin dışında bir konuma yerleşebileceği ve bu süreci insani olmayan ya da insan ötesi olduğu gösterilebilecek doğal bütünleşme düzeylerinde tezahür ettiği haliyle görebileceğinin meşru olarak savunulabileceği yönünde bir düşünce hakimdi. Ancak iş, tarih üstüne düşünmeye gelince, doğanın tüm varlıkları arasında yalnızca insanın tarihi var gibiydi. Bütün pratik amaçlar bakımından tarihsel süreç, yalnızca genel olarak insani bir süreç biçiminde var oluyordu ve insanlık, tarihsel adı verilen sürecin kavranılabilir tek tezahürünü oluşturduğundan bu süreç hakkında arı fiziksel, kimyasal ve biyolojik boyutları içinde doğa hakkında meşru bir şekilde yapılabilecek türden genellemeler yapmak imkansız görünüyordu. Doğa bilimlerinde gerçekçilik, doğal süreçlerin çözümlenmesine yönelik olarak Newton'dan beri geliştirilmiş olan bilimsel yöntemle özdeşleştirilmişti. Ancak, gerçekçi bir tarih anlayışının nelerden oluşabileceği, insan, kültür ve toplum gibi terimlerin tanımlanması kadar sorun yaratıyordu (White, 1991/2008:69-70). İşte, bu sorun, ilk olarak 19. yüzyılda Alman Tarih Okulu'yla birlikte ele alınıp aşılmaya çalışılsa da, esas olarak, özellikle Dilthey'ın sistematik çalışmalarıyla birlikte olgunluk seviyesine ulaşmıştır.

Doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan tarih, "hem geçmişte meydana gelmiş olayları belirtir hem de geçmişin tarihçilerin çalışmalarında yeniden kurulup aktarılmasını ifade eder" (Tosh, 1984/1997:vii). Tarih bilimi, bu yaşanmış geçmişi kendine konu edinir ve yaşanmış geçmişi kronolojik olarak kayıt altına alır. Tarih metodolojisi ise, hem tarih biliminin hem de tarihçinin bilgi edinme yollarını soruşturan bir metodoloji eleştirisi olarak belirir. Tarih metodolojisinin kökeni, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında Alman Tarih Okulu'yla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Antik dönemden beri süregelen theoria-istoria karşıtlığı 19. yüzyılda ilk olarak Alman Tarih Okulu'yla birlikte ele alınıp aşılmaya çalışılmıştır. Hem doğal olgular hakkındaki tanıklık (deney) bilgisi, hem de insani-toplumsal olaylar hakkındaki haber bilgisi -historia- anlamına gelen istoria'nın karşısında konumlandırılan theoria karşıtlığını aşma, 19.yüzyılda Alman felsefe geleneği içinde iki ana yönelim doğrultusunda gerçekleşmiştir. Birinci yönelim, Alman idealizminin yönelimidir ve burada felsefe tarih karşıtlığı, felsefenin tarihi tümüyle kavrayabileceği varsayımından hareketle aşılmak istenir. İkinci yönelim ise,

Herder'den başlayıp Alman Tarih Okulu üzerinden Dilthey'a kadar uzanan bir yönelim olarak felsefe-tarih karşıtlığını, tarih disiplinine doğabiliminden farklı bir bilim olarak bakmak ve bu bilimin dayanacağı ilke ve yöntemlerin (anlama yöntemi) doğabilimlerinin dayandığı ilke ve yöntemlerden ayrılığının vurgulanması yoluyla aşılmak istenir.

Özellikle Herder, Alman idealizminin öne sürdüğü felsefenin tarihi kavrayabileceği argümanının tam tersine, her şeyin tarihsel olduğu argümanından yola çıkmıştır. Tüm bilme etkinliklerimizin özünde tarihsel bir içerime sahip olduğu argümanından yola çıkan Herder, tarih bilimini bilimler arasında merkeze yerleştirmiş ve bu alanın metodolojisine odaklanmıştır (Özlem, 2010). Herder'e (akt. Özkan, 2013:9) göre, "insan dünyası mekanik nedensellikle belirlenmiş bir doğa değildir. Söz konusu dünya, doğal dünyanın tersine, yüksek amaçlarla belirlenmiş ereksel yapıda bir doğadır." Herder için, edilgin olmayan ve yönlendirme taşımayan her şey amacını kendi içinde bulmak zorundadır. "Bizler, mıknatıs çubuğunun hep kuzeye yönelmesinde olduğu gibi, bizim dışımızda bulunan ve sınırsız ve boşuna bir çaba ile erişmeye gayret etsek de asla ulaşamayacağımız bir tam belirlenmişlik noktasına yönlendirilmiş olarak yaratılmış olsaydık, kendimizi sadece kör makineler olarak görürdük" (Herder, 1880/2006:23). Oysa, doğadaki mekanik nedenselliğin tersine, "insanlık kendi içkin yasalarına göre varolur ve insanda hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amaç yoktur" (Herder, 1880/2006:23). İnsanı, tüm öteki varlıklardan ayıran çizgilerin bütünü anlamına gelen hümanite, tarihin ereğidir ve tarihin neliğini oluşturur. Tarihte bir iyinin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur ve insan doğası bu amaca göre organize olmuştur. Tüm toplumsal durumlarda ve toplumlarda insan bir anlam boyutu içinde varolur. Onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey değildir. Hümaniteyi ise, soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar. Çünkü, insan kendisini yapar, o kendi durumunu kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar. İnsanlık ne ise o olan ve ne olabilecekse o olabilen bir şeyse, o kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğadışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini ve hümanitesini kurmak zorundadır. Böylece, insanlık her zaman insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur (Herder, 1880/2006:24-28). İnsanın, kendi amaçlı ve özgür eylemleriyle tarihe anlam veren bir varlık olduğuna dikkat çeken Herder, tarihsel gerçeklik ile doğal gerçeklik alanlarının farklı doğalarını ayrıntılı bir şekilde serimleyerek hem tarih felsefesi hem de tarih bilimi için anlama yöntemini önermiştir. "Doğa, nedensel ilişkiler kurularak incelenebilecek bir doğal olgular alanıyken, tarih teleolojik olarak incelenebilecek tinsel varlık ala-

nı" (Özkan, 2013:99) olduğundan, doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanını kavramada empirik yöntemler işe yaramazlar. Bu alanda anlama adı verilen özel bir yönelime ihtiyaç vardır.

Herder, tarihin bir bilim olarak konumlandırılabileceğini iddia etmiş ve bu bağlamda tarihe, doğabilimlerinden farklı bir metodoloji ile yönelinmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır. Herder'e göre tarih, tıpkı doğabilimlerinde olduğu gibi nedenlerin incelenmesinin bilimidir. Fakat, tarihteki nedensel süreçlerin işleyişi doğadaki işleyişten farklılık gösterir. Tarihsel olaylar doğadaki olaylar gibi genellenebilir kesin bir yasallığa sahip olmadığından betimleyici ve yorumlayıcıdır. Nedensellik ilkesinin temellendirilişinde anlamayı, tarih felsefesinin metodolojisini belirlemede merkezi bir dayanak haline getiren Herder, böylece kendisinden sonra Dilthey, Coolingwood ve Carr'a kadar uzanacak olan bir tarih metodolojisi geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Söz konusu gelenek, tarihselci bir tarihyazımını benimseyerek tarihte metodoloji sorununa yönelik almış olduğu anti-pozitivist tutumla, tarih metodolojisine çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Tarihselcilik, tarih felsefesinde üstünde en yoğun tartışmaların süregeldiği bir sorun alanı olarak özellikle Dilthey tarafından yapılan çalışmaların katkısıyla ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır. Tarihselcilik düşüncesinin felsefe tarihinde farklı dönemlerinde farklı düşünürler tarafından işleniş tarzlarına bakıldığında kavramın, Grekçe: istoria, Latince: historia olarak ifade edilen tarih kavramından türetilmiş türevsel bir anlama sahip olduğu görülür. Bu bağlamda tarihselcilik düşüncesinin Batı düşüncesindeki kökenine ve gelişimine baktığımızda kavramın bir şeyin temporal yapısını imleyen tarihsel olma haline karşılık geldiği görülür. Buna paralel olarak her iki kavram arasında yapılan öncelik sonralık sıralamasında tarihsellik kavramı, tarihselcilik düşüncesini önceler. Çünkü, tarihsellik, zaman ilgili olanın neliği ile ilgiliyken tarihselcilik en genel anlamda tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi olmasının yanında tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir bilgi eleştirisidir. Buna göre birinci tarz tarihselciliğin temel eğiliminin epistemolojik, ikincisinin ise metodolojik olduğu söylenebilir.

Daha dar ve özel bir anlamda tarihselcilik, örneğini Hegel'in idealist ve Marks'ın materyalist tarih felsefelerinde gördüğümüz tarihsel sürecin önceden öngörülebilir evrensel ilkeleri olduğunu öne süren bir yaklaşımdır. Felsefi yönelimlerindeki tüm farklılığa rağmen her iki düşünürde tarihin bir ereği olduğunu ve bu ereğe uygun evrensel ve belirlenimci yasalarla tarihin evrildiğine ilişkin tarihselci argüman ortaktır. Toplumları ve insanları belli tarihsel gelişimlerin ürünü olarak gören Dilthey ise tüm teorik-pratik insan etkinliklerinin tarihselliğine vurgu yaparak, gerçek bilgiye "anlamaya" da-

yalı bir metodoloji ile ulaşılabileceğini söylerken, tarihselcilik düşüncesinin içinde yer alan epistemolojik ve metodolojik tutumları bir araya getirmiştir.

Scruton'a göre bir anlamda tarihselcilik, her tarihsel dönemin kendisiyle çağdaş fikirler açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir görüştür (Scruton, 2007: 300). Hamilton (2004) "Historicism" adlı eserinde tarihselciliği, her türlü metnin yorumlanmasında tarihsel bağlamın önemini vurgulayan eleştirel bir hareket olarak tanımlamaktadır (Hamilton, 2004: 1). Tarihi olayların aydınlatılmasında "tarihsel düşünmeye" öncelik veren bu hareket, tüm tarihsel olayları, toplumsal gelişim ve "değerleri", ortaya çıktıkları "tarihsel" dönemin şartlarını kavramak isteyen ve tüm bu olguların "nesnel içeriklerinin" günümüzde ne ifade ettiklerinin anlaşılabilmesi için, "ancak bu geçmişe bakış açısı içinde" kavranılabileceğini öne süren öğretidir (Akarsu, 1998: 170-171). Akarsu'nun belirttiği gibi tüm olay ve olguları belli tarihsel gelişimlerin ürünleri olarak gören tarihselcilik, "genel olarak", tarihin hiçbir döneminin günümüz şartlarıyla, görüş açılarıyla ve kavrayış tarzlarıyla anlaşılır hale getirilemeyeceğini, her tarihi evrenin kendi şartlarında ve o dönemin kavrayış tarzlarında anlaşılır kılınması gerekliliğini (bugünü geçmişe bağlayarak) açıklayan yaklaşımlara verilen addır.

Kavram olarak tarihselcilik ise Batı literatüründe ilk defa 19. Yüzyılın ilk yarısında Novalis tarafından kullanılmış ve bu yüzyılın sonlarına doğru yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, tarihi süreç içerisinde kavram giderek farklı anlam içerikleriyle, hatta karşıt anlamlar da dâhil olmak üzere, çeşitli biçimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Sözgelimi Braniss, 1848 yılında, Hegel'den yola çıkarak tarihselciliği, evrensel tarihin özgürlük yolunda ilerleyişinin mahiyetini anlama tarzı olarak tanımlamıştır (Özlem, 1986: 82-83). Onun bu düşüncesine göre tarihselcilik, anti-natüralist ve anti-determinist "bir anlam içeriğiyle bir 'özgürlük felsefesi' için gerekli olan görü-tarzının adıdır" (Özlem, 1984: 139). 1852'de diğer bir düşünür C. Prantl ise, tarihselciliği, tarihi yoruma dayalı olarak anlaşılır hale getiren yaklaşım tarzı olarak tanımlamaktadır (Özlem, 1986: 83).

Tarihselcilik kavramını yukarıda değindiğimiz düşünürlerin aksine olumsuz anlamda kullanan düşünürler de olmuştur. Sözgelimi, 1839'da Feuerbach tarihselciliği, dinsel geleneğin etkisinde kalmış ve geçmiş ile ilgili kavranması mümkün olmayan tüm olayları kavrama iddiasında olan bir düşünce olarak eleştirmiştir. Diğer bir düşünür R. Haym, tarihselcilik kavramını, Hegel'in "tarih metafiziğini" ve siyasi tutumunu nitelendirmek için kullanmıştır. Chalybaus ise, tarihselciliği "'tarihsel hırdavat'a dört elle sarılan bir tutuculuk, hatta gericilik simgesi" olarak ifade etmiştir (Özlem, 1984: 139). Daha sonra 1910'lu yıllarda kendi tarih felsefesini tarihselcilik olarak

niteleyen Croce, ile birlikte kavram, Dilthey'da ivme kazanarak doruğa ulaştığı pozitif içerimine tekrar kavuşmuşur.

Tarihselcilik, 1920'lerin Almanya'sında ise üzerinde tartışılan en önemli konulardan biri haline gelmiştir. Bu yıllarda tarihselcilik denildiğinde, akla gelen ilk düşünsel yaklaşım "tarihsel pozitivizm"dir. Tarihsel pozitivizm'e göre tarihselcilik, tarihçi tarafından olgusal olarak belirlenmiş bir araştırmadan hareketle (bu sınırlı bir araştırma da olabilir) geçmişin tamamını sorgulayabilme yöntemidir. Bu yöntem hem tarihsel olanın, insanın üretimi olduğu, tarihin taşıyıcısının insan ve onun eserleri olduğu ön kabulünden hareket etmekte hem de tarihçinin (tarihsel bütünlüğün anlaşılmasında referans aldığı olguları kendi bakış açısıyla yansıtacağından) göreli bir bakış açısına sahip olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. "Daha çok Dilthey ve Dilthey okuluna mal edilen bu tip tarihselciliğe daha sonra E. Troeltsch tarafından tarihsel görecilik adı verilmiştir" (Özlem, 1984: 140). Troeltsch, tarihselcilik kavramını, her türlü bilgi ve deneyim türlerini tarihsel gelişmenin koşulları içinde incelenmesi eğilimi anlamında kullanmıştır (Uçar, 2007: 104).

Tarihselcilik kavramının çok farklı anlamlarda kullanılmasıyla tamamen bir karışıklık dönemi olan 1920'li yıllarda, E. Rothacker, tarihselcilik ve tarihsicilik ayrımı yapar. Ona göre tarihsicilik, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin tarih felsefelerinde örneklerine rastladığımız, "evreni" ve "insanlık tarihini" bir bütün olarak "ilkel mekanik" benzetmelerle anlama çabasında olan naif bir doğalcılıktır. Bu "ilkel" doğalcı benzetme, bu düşünürlere insanlık tarihinin tamamını izah edebilecekleri konusunda kaynaklık etmiştir.

Bu bağlamda Karl R. Popper, 20. yüzyılın ortalarına doğru kavramı farklı bir bağlamda ele alarak, kavramım kapsam ve içeriğini yeniden tanımlamıştır. Popper (1957/1964) "The Poverty of Historicism (Tarihsiciliğin Sefaleti-TS)" adlı eserinde "tarihsicilik" kavramıyla neyi kastettiğini şöyle açıklamaktadır: Tarihsicilik, sosyal bilimlerin temel amacının tarihsel tahminlerde (öndeyi) bulunmak olduğu, bu amacını gerçekleştirmek için tarihin evrimin temelini oluşturan "ritimlerin", "örüntülerin", "yasaların" ve "eğilimlerin" ortaya çıkarılmasıyla geçekleştirilebileceğine inanılan bir yaklaşım biçimidir (Popper, 1957/1964: 3). Popper (1994/2005) "Hayat Problem Çözmektir (HPÇ)" adlı eserinde ise, tarihsiciliğin, rasyonel eylem girişiminin ve sorumlu davranış duygusunun köreldiği, umutların tükendiği ve acizliğin kol gezdiği duyguların ürünü olarak ortaya çıktığını anlatır. Ayrıca Popper, tarihsiciliğin amacının umut ve başarı isteğini yok etmek ve bu duyguları asılsız bir bilimin kesinliğiyle kuşatmak olduğunu belirtir (Popper, 1994/2005d: 161). Popper, Özlemin de belirttiği gibi tarihsiciliği, anti-natüralist bir natüralist anlayış olarak görür. "Çünkü tarihsiciler, bir yandan tinsel olayların doğal olaylardan faklılığını ileri süren 'anti-natüralistler'dir; ama öbür yandan bu 'farklı'

alanda yine de fiziksel yasalara benzer yasalar arayan 'pro-natüralistler' olarak görünürler (1984: 145).

Tarihselcilik konusunda yaptığımız bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Batı Felsefe yapma geleneğinde tarihselcilik, farklı dönemlerde, farklı düşünürler tarafından farklı anlam çatıları altında kullanıla gelmiştir. Bu kullanım karmaşası günümüzde de hala devam etmektedir. İnsan, daima biri sosyal diğeri fiziksel olmak üzere, her iki çevresiyle ilişki halinde yaşayan ussal bir varlıktır. Sürekli etkileşim halinde olduğu bu iki çevresini insan, etkin yönüyle etkilediği gibi, edilgin yönüyle de bu çevrelerin olumlu ya da olumsuz etki ve baskısı altında yaşamını devam ettirir. Bir yandan bu iki çevre tarafından kendisine bir kimlik, toplumsal konum ve yaşam alanı kazandırılmaya ya da dayatılmaya çalışılırken, diğer yandan insan bu alanları kendisi oluşturmak ve buna dönük bir çalışma, inceleme ve hatta gerektiğinde çatışmaya varacak girişimlerde bulunur. Tüm bunlar bazen bireysel boyutta, bazen sosyal sınıf, bazen de bütün toplum arayışı ve mücadelesi şeklinde cereyan edebilir. Bu sürecin ilk örneklerini "ilkel" toplum dediğimiz, ilk insanların ya da şu anda toplumsal gelişim durumu bakımından ilk insanları aratmayacak bir hayat sürdüren kabile ya da toplulukların yaşam tarzlarında görmek mümkündür. Aynı şekilde modern insan sıfatıyla nitelendirilen insanların yaşam alanlarında ya da toplumsal ilerleme ve gelişim bakımından ileri toplum dediğimiz çağdaş toplumların kendi içinde sınıf mücadelesi olarak, bireysel arayış ve statü kazanma çabası olarak, hatta ulusal boyutta diğer uluslarla girişilen çatışmalarda ve savaşlarda bu arayışların örneklerini görmek mümkündür. Tüm bunlar, tarihin akışının başlangıcından başlayarak devam eden toplumsal olay ve olguları örneklendirmektedir.

Benzer şekilde, ilk uygarlık kurma girişimlerinden ya da meseleleri konuşarak ve düşünce üreterek sorunları çözme çabalarıyla ortaya çıkan tarihsel akış ya da sürecin farklı yönlerinden de söz edilebilir. Bu süreç, en basitinden, yani temel ihtiyaçlara dönük üretim ve tüketimdeki gelişmelerden tutunuz, felsefi ve sanatsal yaratımlar dediğimiz entelektüel gelişimleri kapsamaktadır. Ayrıca tarihsel akışın ya da gelişimin bu yönüne devlet yapısında, siyasi sistemlerde ve hukuksal alanda görülen ilerleme ve gelişmeleri ya da ortaya çıkan farklılıkları eklemek mümkündür.

İşte, tam da burada, tüm bu gelişmelerin, yani olup-bitmiş olan tarihsel olgular dediğimiz anlam dünyasının anlaşılmasında yönelik çalışma ve incelemelerde farklı yaklaşım tarzları ve siyasi ve felsefi kuramlar ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde daha iyi bir toplumsal düzen kurulması ve insanlığın sorunlarına çözüm bulunması konusunda da tarih boyunca arayışlar olmuş ve çözüm örnekleri ortaya konulmuştur. İşte toplumun anlaşılmasında, daha iyi bir toplum düzeni kurulmasında ve tarihsel gelişmenin anlaşılır hale geti-

rilmesinde önde gelen çalışma örnekleri arasında Platon, Hegel ve Marks'ın çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu çalışmalar kimi düşünürler tarafından beğeniyle yâd edilirken, kimi düşünürler de bu çalışmaları "tarihsici", "totaliter", "ütopyacı", "kaderci", "kolektivist" ve "ırkçı (faşist) olarak nitelendirilmiştir. Peki, tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Daha önce tarihsiciliğin ne demek olduğuna kısaca değinmiştik. Totaliterlik ise, bir siyasi alanda tekel oluşturmak veya ekonominin tamamen devletleştirilmesi ve özel girişimin yasaklanması ya da özgürlüklerin sınırlandırılması ve bireyler üzerinde baskı kurulması anlamında kullanılan bir kavramdır (Aron, 1965/2011: 238).

Ütopyacılığın ne demek olduğu konusunda ise, iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi, ütopyacılığa karşı olumlu yaklaşımdır. Bu yaklaşım mevcut düzene karşı kökten bir değişimi öngörür. Adalet, hukuk, özgürlük ve eşitlik gibi toplumsal sorunların köklü bir çözüm örneğini sunar. Yani, ideal bir toplum oluşturulması amaçlanır. İkincisi ise, toplumun giderek bozulacağını ve yaşanmaz bir toplum düzeni oluşacağı varsayımıdır (Cevizci, 2012: 437). Ancak bizim bu çalışmada göreceğimiz, Popper'in Platon, Hegel ve Marks'a yönelik ütopyacılık suçlaması, bunlardan farklıdır. Bu niteleme, daha çok istenilen toplumun gerçekleşmesinin muhal olduğu ve böyle bir girişimin telafisi olmayan kötü sonuçlar doğuracağı biçimindedir.

Kadercilik ise, "evrenin ve insanın önceden belirlenmiş olduğunu ileri süren anlayış" olarak tanımlanır (Hançerlioğlu, 1973: 347). Diğer bir kavram olan kolektivizm ise, bireyciliğe ya da bireyselciliğe karşıt olarak "üretim araçlarının" toplu halde, "bölgesel, ulusal ya da evrensel düzeyde" müşterek olarak kullanmak gerektiğini hedefleyen "iktisat" sistemidir (Nordau, 1909/2001: 138). Bu öğretileri ortaya koyan filozoflardan bir kısmına yönelik en ağrı eleştirilerden bir diğeri de "ırkçılık" ya da "faşizm" nitelemesidir. Faşizm, kavmi veya kökten ulusçuluğu devletin sosyal hayatın tamamına egemen kılan ve devletin mutlak hâkimiyetini gerekli gören otoriter bir siyasi anlayıştır. Adorno (1951/2009) "Minima Moralia" eserinde, faşist yönetim konusunda şunu söyler: "Faşist yönetimde dilsizlerin suskunlara verdiği komutun biçim ve tınısını başından beri andıran bir şeyler vardır. İnsanlar arasındaki ilişkilerde her türlü ideolojik süslemeyi kaldıran yalınlığın kendisi de insanlara nesne gibi davranmanın ideolojisine dönüşmüştür çoktan" (Adorno, 1951/2009: 45). Popper'in Marks'a yönelik eleştirileri daha çok tarihsicilik, ütopyacılık ve kolektivist olması yönündedir. Ama Platon ve özellikle Hegel'e yönelik eleştirilerinde bunlarla sınırlı kalmaz ve ek olarak onları ırkçılık ve totaliter olmakla da suçlar. Bu çalışmada "tarihselcilik" problemini değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Tarihselcilik problemi denilince akla iki ana problem gelmektedir. Birincisi, tarihsel olguların anlaşılabilirlik

açısından karşılaşılan sorunların genel bir incelenmesini içeren tarihselcilik problemidir. İkincisi ise, daha özel anlamda "tarihselcilik" ya da "tarihsicilik" denilen, yani tarihin bir anlamının olduğu ve tarihin akışında var olduğu düşünülen bazı "ritimler", "yönelimler", "yasalar" ve "örüntüler" ortaya çıkarılmasıyla hem bu anlamın ortaya çıkarılabileceği hem de "öndeyi" de bulunabilme imkânının olabilirliğini konu alan felsefelerin problem olarak değerlendirilmesidir.

Tarihselciliği eleştirmesi bağlamında tarihte nedensellik sorunsalına yönelik bir diğer katkı ise, 20. yüzyılın başlarında, Antik Yunandan 19. yüzyıla kadar süregelen geleneksel tarihyazımına karşı olarak ortaya çıkmış, daha geniş ve daha insani bir tarihin peşinde olan Annales Okulu'ndan (Fransız Tarih Okulu) gelmektedir. Geçmişe yaklaşımları, "bireysel ve hususi olayları aşma" (Skinner, 1985/2013:30) çabası olarak karşımıza çıkan Annales Okulu, 1929 yılında Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in *Annales* (Annales d'histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte kurulmuştur. Ancak söz konusu okul, kendi içinde heterojenlik gösterdiğinden üç ayrı evreye ayrılmaktadır. Belirlenimci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçileri, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahiptirler. 1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan Annales'in birinci kuşağı Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılır ve bu kuşak iradecidir. 1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, özellikle Fernand Braudel ile bilinir ve bu kuşak tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakış açısını benimser. Nitekim Braudel'de coğrafi belirlenimcilik net bir şekilde karşımıza çıkar. 1968 yılından itibaren ise, Jacques Le Goff'u ile birlikte Annales'in üçüncü evresinin başladığı kabul edilir ve bu kuşakta ibrenin yine Annales'in birinci kuşağında olduğu gibi iradecilik yönüne kaydığı görülür.

Annales Okulu'nun üç ayrı evresi heterojenlik göstermekle birlikte, bu evrelerde ortak olan bazı karakteristikler de bulunmaktadır. Annales Okulu tarihçileri, tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde görüp, tarihçinin çalışmalarını arşivlerdeki birincil kaynak ve belgelerin eleştirel bir şekilde incelenip yorumlanmasıyla sınırladığı ve böylece adeta bir belge fetişizmine yol açtığı gerekçesiyle pozitivist tarih anlayışını eleştirir. Pozitivist bakış açısının desteklediği dar uzmanlaşmaya karşıt olarak coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yapılması gerektiğini vurgulayarak disiplinler arası bir yaklaşımı savunan Annales Okulu tarihçileri, 'büyük kişiliklerin tarihi'ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih –toplumsal tarih- geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri

olan bu okul, uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür terimini tarihe uygulamışlardır.

Annales Okulu, zaman ve mekan boyutunda çok geniş bir çeşitlilik gösteren sentezler yaparak tarihsel bakış açısını hem zenginleştirmiş hem de tarih çalışmalarında gerileksel metot ve karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmıştır (Tosh, 1984/1997). Ancak daha da önemlisi, tarihsel zamanın çoğulluğuna ilişkin bir düşünce ortaya koymalarıdır. Annales Okulu tarihçilerinden Fernand Braudel'in tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi, 19. yüzyılın diyakronik bir tarihsel zaman anlayışından kesin bir kopuşu gösterir. Üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı olduğunu öne süren Braudel (1963/1996:26) "tarihin gelip geçici olan birey ve yapılarla değil, evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak değerlendirmesi gerektiğini" belirtir ve insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53). Öte yandan, egemen olan pozitivist tarih anlayışını eleştirerek tarihte metodoloji sorununa yönelik olarak çeşitli katkılar sağlamış olmalarına karşın, gerek tarihselci tarihyazımı gerek Annales Okulu tarihyazımı farklı açılardan eleştirilmiştir.

Nitekim, Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu ve uzun sürenin en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını iddia etmektedir. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan Ricoeur, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olay örgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, Ricoeur için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe

sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

Tarihselci tarihyazımı ise, Walter Benjamin tarafından, bu tarihyazımının kullandığı empati yönteminin, galip gelenlerle özdeşim kurmaya hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, tarihselciliğin geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiğini ve bunun da egemen sınıfların işine yaradığını öne sürmüştür.

Çizgisel- ilerlemeci ve bütünleştirici tarih anlayışlarına karşı çıkan Benjamin (1937/2007:45), "nesnesini salt olgusallıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini" savunur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini belirtir. Bu noktada, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak montajı yerleştiren Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. İlerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan tarih anlayışını montaj yöntemine dayandırarak, ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde arar. Montaj yönteminin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, "geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla" (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Bu yöntemle, "geçmiş, bellek olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir" (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Böylece, Benjamin için, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeylerin kurtarılması gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, binlerce yıldır egemen sınıflar tarafından ezilen ya da görmezden gelinen sınıfların hem geçmişte hem de şimdi'de kurtuluş ve özgürlüğe kavuşmalarının yolu açılır.

Görüldüğü gibi, tarihte nedensellik ilkesine ilişkin farklı perspektiflerin öne sürdükleri görüşler, tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmesine karşın, tarihin bir bilim olup olmadığı tartışması

geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen devam etmektedir. Tarihin bir bilim olarak konumlandırılıp konumlandırılmadığı sorunu, tarih felsefesinin ve tarih biliminin ortak bir problemidir ve burada söz konusu olan en genel anlamda bir metodoloji problemidir. Tarihte metodoloji problemi ise, tarihte nedensellik sorunu üzerinde yükselir. "İnsanların olup-bitmiş tüm yaşantılarının yanı sıra bu yaşantılara ilişkin yapılan incelemelerin bir anlatımı veya açıklaması olan tarih" (Walsh, 1951/2006:15), kendisini bir bilim olarak konumlandırmak istemekte, ancak nesnesinin geçmişte yaşanmış iradi insan eylemleri olması nedeniyle doğa bilimlerinin tutunduğu türden bir nedensellik ilkesine tutunamamakta ve genel-geçer doğrulara ulaşamamaktadır. Aslında, bu sorunsal, Snow'un (1993/2005) edebi entelektüeller (edebiyat, beşeri bilimler) ve doğa bilimcileri (fen bilimleri) arasındaki bölünmüşlüğü vurgulamak için kullandığı "iki kültür" betimlemesiyle açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Doğa bilimcilerinin edebi entelektüellerden üstün tutulduğunu, bilim denildiğinde daima fizik veya doğa bilimlerine göndermede bulunulduğunu vurgulayan Snow, bu durumu, Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan uzmanlaşma ve işbölümünün doğal bir sonucu olarak görse de, söz konusu sorun aslında sadece farklı bilgi alanlarının bir ayrımı ya da bölünmüşlüğü şeklinde gözükmemektedir. Çağımızda, sadece doğa bilimleri ve beşeri bilimler arasında bir bölünmüşlüğe şahit olmamaktayız, bu bölünmüşlüğün yanı sıra din, milliyetçilik ve etnik bağlılık gibi konulardaki bölünmüşlüğün küresel boyutlarda yaşandığını da görmekteyiz. Snow'un "iki kültür" şeklinde ifade ettiği ayrım ya da bölünmüşlük, bize göre esas olarak, White'ın da vurguladığı gibi, Batı-Avrupa-merkezci medeniyetler ile Batı-Avrupa-merkezci olmayan medeniyetler arasındaki bir ayrım ya da bölünmüşlüğün bir tür yansıması görünümündedir.

White (1991/2008) Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupa merkezci olmayan kültürler), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı olmalarına dikkat çekmektedir. Batı-Avrupa merkezci kültür tarfından her yönden adeta bir kuşatılmışlık içinde bulunan Batı-Avrupa merkezci olmayan kültürlere, Batı kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görüp, tektipleştirici, hegomanyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etmektedir. Oysa ki bu durumun, tür olarak bütün insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olduğu aşikardır.

Snow'un 'iki kültür' ayrımının tersine, Dilthey'ın vurguladığı gibi, tüm bilimler kendi tarihidir, tarihinden yoksun değildir. İnsani varoluşumuz olarak kendi kimliğimiz, toplumsal kimliğimiz, kavramlarımız, anlam vermelerimiz, tüm bilme etkinliklerimiz ve nihayetinde tür olarak insanlık, daima

kendi tarihi olarak vardır. Tarihsel bir varlık olan insan geçmişle ilgili 'nereden geldik?', şimdiyle ilgili 'neredeyiz?' sorularından hareketle geleceğe yönelir ve ona yön vermeye çalışır. İnsanın bu çabasında, tarih bize, doğabilimlerindeki gibi kesin öngörüler sunmasa da, geçmişteki olaylardan dersler çıkararak var olan ya da ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin daha doğru bir perspektife sahip olmamızı sağlamaktadır. Collingwood'un (1946/2013:43) da belirttiği gibi, "tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir" ve insanın ne yaptığını, onun ne olduğunu öğretmesi, tarihin en başat değerini oluşturur. Hiç şüphe yok ki bugün biz, insanlık tarihini belirleyip geleceğe yön verecek olan bir dönemden geçiyoruz ve büyük bir ihtimalle ileride tarih kitaplarında yer alacak olan olayların bir tür tanıklığını yapıyoruz. Dolayısıyla, bu süreç içinde ortaya konulacak olan her çalışma, her ürün tarih felsefesiyle, tarih bilimiyle ve tarih metodolojisiyle uğraşanlar için hiç şüphesiz tarihi bir belge niteliğinde olacaktır ve tarihi anlama ve anlamlandırma çabasında bir tür projeksiyon işlevi görecektir.

Bu noktada çalışma tarih alanında karşılaşılan temel bir sorunu, tarihte nedensel bağların sıkıca kurulabileceği determinist süreçlerin mi ya da tersine, neden-etki ilişkisinin süregitmediği, hatta geçersizleştiği oluşumların mı egemen olduğu sorununu, karşıt metodolojilere sahip yaklaşımlar olan tarihselci tarih yazımı ve Annales Okulu tarih yazımı perspektifinden ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma, tarihte nedensellik sorununda içerilen determinizm- indeterminizm karşıtlığını nihai bir çözümle noktalamak yerine kolaycı bir tez-antitez-sentez diyalektiği olarak anlaşılmaması gereken "karşıtlık düşüncesinin" işlemesi olarak geliştirdi. Çünkü karşıtlığın aşırı uçlarını olumsuzlama, bir yandan çözüme ışık tutarken, diğer yandan karşıtlığı derinleştirir de. Bu da daha derine inen çözümlemeler aramayı gerektirir. Bu çalışmada Sokrates'in, kavramların tanımlanması yolunda işaret ettiği güçlükler (aporia: yolun tıkanması, çözümün zorlaşması), tarihsel içerikle canlandırılmaya çalışılan, Grekçe "antinomi" tam karşıt önermeler kavramıyla ortaya konmaya çalışıldı. Bu bağlamda çalışmada anılan filozoflar konuya getirdikleri açıklamalar bakımından seçildi. Tarihte zorunluluk ve rastlantı; yukardan aşağıya (tin) ve aşağıdan yukarıya (maddi süreçler) doğru determinizmler ve bunları eleştirenler ön planda tutuldu.

I. BÖLÜM

TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

1. Tarihte Determinizm - İndeterminizm Karşıtlığı ve Antinomi Karakteri

Hem çizgisel hem de döngüsel tarih görüşleri için gelişme toplumun bir durumdan başka bir duruma geçmesidir. Bu geçişte döngüsel teori için değişme ileriye doğru olabileceği gibi geriye doğru da olabilir. Her döngünün tamamlanışından sonra yeni bir döngü başlar ve tarih, uygarlıkların doğuş, ilerleyiş ve yıkılış dönemlerini içeren yinelenmelerin sürekli bir tekrarı haline gelir. Oysa çizgisel tarih için toplumsal gelişmenin yönü ileri ve önceden belirlenen bir hedefe doğrudur. Bu nedenle de geçmişi aşarak (yadsıyarak) daima ileriye yönelik istenilen yönde bir ilerleme söz konusudur. Dünya tarihi açısından bakıldığında bu iki genel görüşün, a. tarihte ilerleme vardır, b. tarihte ilerleme yoktur, karşıtlığının çatısını oluşturduğu söylenebilir. Ancak karşıtlığın daha belirgin ortaya konuşu, konunun tarihsel nedensellikte odaklanmasıyladır. Bu kavramın determinizm şekline girişi ise doğa bilimlerine uygulanmasıyla başlamıştır.

Bilindiği gibi determinizm, nedensellik ilkesini kapsar ve ister doğada ister tarihte olsun olayların birbirine zincirleme neden-sonuç ilişkisine göre bağlı olduğu düşüncesine dayanır. Klasik determinizim tanımı, daha çok bilim adamlarınca benimsenmiştir. Bilim adamları determinizmi doğada bulunan bir ilke olarak kabul ederler ve doğadaki her sürecin birbirine zorunlu bir şekilde bağlı olduğunu belirtirler. Özellikle klasik determinist anlayış, klasik fiziğin temelini oluşturan Newton mekaniği tarafından oluşturulmuştur[1]. Newton mekanın mutlak olduğu düşüncesinde temellenen mekanistik doğa anlayışının matematiksel formülasyonunu yapmıştır. Gallileo'nun ölçümlerini kendi devinim yasalarına[2] temel alan Newton, evreni matematiksel yasalara göre hareket eden büyük bir makine olarak kabul etmiştir. Bu mekanik evrende her olay bir önceki olayın sonucu olarak kabul edilir ve doğadaki olgularla bu olguları formüle eden yasalar arasındaki uygunluk matematiksel yasalarla ifade edilir[3].

[1] "Bir E olayının nedenleri, bu determinist anlayışa göre, E'nin gerçekten ortaya çıktığını gösteren yeterli koşullar kümesidir. Neden olan nesnel etkiler kümesi; E'nin oluşumunu zorunlulukla determine eder yani belirler ve genel dünya-görüşsel determinizm, neden olan bir küme, nesnel etki tarafından zorunlulukla determine edilmeyen hiçbir olayın varolmayacağını savlar (Speck, 1980: 134)

[2] Newton'un devinim Yasaları: 1.Yasa: Bir cisim hiçbir kuvvetin etkisi altında değilse, bir düz çizgi üzerindeki hareketini, duruyorsa da hareketsizliğini sürdürür. Bu yasa Galileo'da "eylemsizlik ilkesi" olarak geçer. Newton Galileo'nun bu ilkesini kendi mekaniğinin birinci yasası yapmıştır. 2.Yasa: Bir kuvvetin etkisi altında cisim kuvvetle doğru orantılı olarak hızını değiştirir, yani ivmelenir. Cismin kütlesi arttıkça ivmesi azalır. F=m.a . 3.Yasa: (Gravitasyon:Yerçekimi Yasası), Evrende var olan her hangi iki cisim birbirlerini kütlelerinin çarpımlarıyla doğru aralarındaki mesafenin karesi ile ters orantılı olarak çekerler.Gm. m (Yıldırım,1995:117-119)

[3] Newton'da mekan ve zaman mutlaktır, yani, iki olay arasındaki zaman aralığı kesin olarak ölçülebilir ve kim ölçerse ölçsün bu zaman aralığı değişmez. S.W. Hawking'e göre Newton, yerçekimi yasasının bir sonucu olarak çıkan mutlak mekanın yokluğu düşüncesini "mutlak bir Tanrı düşüncesiyle bağdaşmadığı" için reddetmiştir (Hawking, 1989:369). "Newton zaman kavramı için tıpkı mekan kavramında olduğu gibi yer ve hareket kavramını şart koşmuştur,(...) Newton için zaman soyuttur.

Newton'un mutlak mekan ve zamana dayanan determinist kuramı, Einstein'ın "Genel Görelilik Kuramı" ve Heisenberg'in "Belirsizlik İlkesi" tarafından belirli noktalarda çürütülünceye kadar etkisini korumuştur (hala da korumaktadır). Einstein Genel Görelilik kuramıyla kendisine kadar gelen ve Newton mekaniğini de içine alan Euklid'ci mekan-zaman kavrayışını değiştirmiştir. Genel Görelilik kuramıyla mekan ve zaman birbirinden farklı değil, aksine iç içe geçmiş süreçler olarak tanımlanmaktadır. Bu kurama göre, zaman mekandan tümüyle bağımsız değildir, fakat onunla birlikte nesneyi oluşturur.

Newton'un devinim yasaları mutlak konum düşüncesine son verirken, Einstein'ın Genel Görelilik kuramı da mutlak zaman düşüncesine son vermiştir. Max Planck'in "Kuantum Teorisi"[4] ve Heisenberg'in "Belirsizlik İlkesi"[5] ile güçlenen indeterminizm Laplace'ın evrendeki tüm nesnelerin belli bir andaki konum ve hızları verildiği takdirde gelecekte veya geçmişte herhangi bir andaki durumlarının kestirilebileceği yolundaki determinist anlayışı yıkmıştır. Böylece Newton'un evrensel çekim yasası, Laplace'ı evrenin tümüyle belirlenebilir bir nitelikte olduğu savına götürürken, kuantum teorisi ve belirsizlik ilkesi doğa bilimlerine bir bilinemezcilik ve gelişi güzellik öğesi soktu. Matematiksel öndeyilerin tamamen fiziksel yasalarla örtüştüğü düşüncesine bağlı klasik fiziğin mekanik evrenine dayanan determinist nedensellik anlayışı yerini olası nedenselliğe bıraktı. Bu formüle edilirse; x, y'nin nedenidir (Y daima x'i izlemelidir, x ve y daima zorunlu olarak birlikte gitmektedir) demek olan klasik determinist görüş yerini, y, x'i büyük bir olasılıkla izliyorsa x, y'nin nedeni olabilir şeklinde olası bir nedenselliğe bıraktı (Yıldırım, 1991: 119-131). Sonuç olarak doğada düzensizlik ve rastlantısallığı barındırmayan mekanist düzenlilik ve süreklilik düşüncesi gerilerken değişim ve süreklilik kavramları öne çıktı. Artık rastlantısallığın klasik bilimdeki düzenin yerini aldığını söyleyecek kadar ileri gidemesekte, rastlantısallık ve olasılık gibi kategoriler doğa bilimlerinde belirleyici olmaya başladı ve bu belirlenim tarih felsefesini de etkisi altına aldı.

Tarihe rastlantının mı, insan bilincinin mi, yoksa insan bilinç ve isteklerinden bağımsız zorunlu bir yasanın mı yön verdiği sorusu, tarih felsefesinin en kökensel sorunlarından biridir. Bu sorun belli olayların belli koşullarda

---

Eşit bir biçimde akan zaman bir büyüklüktür ve bu büyüklük değişmeyen süre olarak belirlenir"(-Düsing, 1980:1)

[4] "Kuantum teorisinde dünyanın sağduyuya dayanan yorumları olan determinizm ve nesnellik korunmaz. Kuantum dünyası rasyonel olarak kavranabilse de, Newton dünyası gibi gözde canlandırılamaz" (Pagels, 1993:58)

[5] Elekron gibi küçük bir parçacığın konum ve hızını birlikte hesaplamak olanaksızdır. Bu olanaksızlık ilkede olup deney tekniğindeki yetersizlikle ilgili değildir. Heisenberg bu tezini gözlem araçlarını gözlenen nesne veya olgu üzerindeki bozucu etkisine işaret ederek açıklığa kavuşturur. (...), Mikro maddenin, kendi koordinatlarına özgü normları zaman süreci içinde koruyamaması Heisenberg kesinsizliği denen sorunun özünü oluşturur (Öner, 1985:44)

oluşmasındaki kaçınılmazlığı ifade eden determinizm ile tarihi "tesadüfi" nedenlere indirgeyip, tarihsel süreci önceden açıklanamayan olaylara bağlayan indeterminizm karşıtlığında anlam kazanır. Çünkü, determizim ilkesi, tarihsel süreçte oluşabilecek her olayın nedensel bağlarla belirlendiği görüşü ile birlikte tarihsel olayların, zorunlu bir neden-sonuç ilişkisine göre dizildiğini belirtirken, indeterminizm bu zorunluluğu nedensel yasalara bağlı olmayan rastlantısal nedenlere indirger.

Genellikle tarih felsefelerinde nedensellik sorunu, determinizm-indeterminizm karşıtlığı ile rastlantı ve zorunluluk sorununu da içine alan iki uzlaşmaz karşıt olarak işlenmiştir. Tarihsel süreçte ya rastlantısal olaylar yok sayılıp zorunluluğa indirgenmiş ya da zorunluluk yok sayılıp tarihsel süreç rastlantısal olaylar ile açıklanmak istenmiştir. Bu açıklamalarda genel yasalar altında ifade edilen olaylara zorunlu, genel yasalar altında ifade edilemeyen olaylara ise rastlantısal olarak bakılmıştır. Buna paralel olarak tarihsel sürecin genel yasalarla açıklanıp açıklanamayacağı tartışmasının odağı olan rastlantı ve zorunluluk sorunu, tarihçilerin, tarihe determinist veya indeterminist bir tutum takınmalarına göre şekil kazanmıştır. Tarihi insanın yaptığı bir defalık oluşlara ait bir gerçeklik alanı olarak gören tarihçiler, tarih felsefelerini indeterminist bir taban üzerine inşa etmişlerdir. Tarihe determinist yasalarla yönelip, tarih felsefelerini belirlenimci bir taban üzerinde inşa eden tarihçiler ise zorunlu yasa fikrine bağlı bir etiket taşımışlardır. Doğadaki gibi tarihi determine eden bu yasaları, bazen metafizik-teolojik, bazen mekanik ve biyolojik bazen de psikolojik olarak düşünmüşlerdir. Bu değişik düzlemlerden hareket eden görüşlerin ortak yanı (İster Tanrı'nın iradesinden, ister doğanın yasalarından, isterse de iktisadi gelişim yasalarından hareket etsinler) "gelişim" düşüncesine bir yanından tutunmalarıdır. Buna farklı düzlemlerden hareket eden fakat aynı zamanda ortak noktaları determinist tarih yorumları olan, Hegel, Marks ve Comte'un tarih felsefeleri örnek olarak verilebilir. Üçünde de tarihin belirli yasalarla yönetildiğine ilişkin belirlenimci sav ortaktır.

Hegel'e göre insan ilişkileri ancak tarih aracılığıyla kavranabilir. Tarih ise tanrısal iradenin bir görünümü, dışavurumu, edimidir. Bu üst savla Hegel, tarihte Hıristiyan inançlarına dayanan amaçlar gözetmiştir. Hegel, Hıristiyanlığın, bütün insanların Tanrı önünde ortak bir kadere sahip olduğu teolojik savını gelişim yasasına bağlı zorunlu bir süreç olarak tarih felsefesine getirirken, tarihsel gelişim yasasını da Hıristiyanlığın temel öğretisi olan Tanrısal öngörünün dünyaya egemen olduğu inancıyla temellendirdi. Hegel'e göre Tanrı'nın öngörüsünün ve koymuş olduğu bu planın bilgisine sahip olma, dünya tarihini olanaklı kılmaktadır. Nitekim, Hegel için, Hıristiyanlar Tanrının sırlarına sırdaş olduğu ölçüde tarihin anahtarı insanlığın eli-

ne geçmiş olur. "Dünyaya Tanrısal istenç egemendir" (Hegel, 1991:35), diyen Hegel, istenç dünyasının rastlantıya bırakılmamış olduğunu, yani tanrısal irade ile belirlenmiş olduğunu belirtir. Tanrısal irade ise, tanrının doğrudan doğruya tarihe müdahale etmesidir.

Hegel'de akıl (Tanrısal irade, Geist) dünyaya egemendir. Bu egemenliği zorunlu gelişim yasaları ile özdeşleştiren Hegel, tarihsel sürecin rastlantıya bırakılmamış olduğu görüşünü tarih felsefesinin ana motifi yapmıştır. Her şeyin içinde yaşayan ve her şeyin içinde yaşadığı Geist'ın kendisini kendi olarak tanımak için giriştiği diyalektik süreçte tarih, bir aşamadan diğer aşamaya geçer. Bu geçişler veya uğraklar aşkın bir bilincin tarihi yönlendirmesidir. Geist'ın kendi bilincine varmak için dünya haline gelmesinde bir iç zorunluluk vardır. İşte bu nedenden dolayı Hegel'de tarih hiçbir rastlantısal öğeyi içermez. "Rastlantısallık dış zorunlulukla aynı şeydir, dış koşullardan başka bir şey olmayan nedenlere geri gitmedir (Hegel, 1991: 32). Tarihi, tarih üstü Tanrısal Tin'in yasalarıyla determine eden Hegel, bu yasaları zorunlulukla özdeşleştirmiş ve determinist bir tarih yorumu geliştirdiği "Tarihtete Akıl" adlı eserinde ise rastlantıya hiç yer vermemiştir.

Determinizm-indeterminizm karşıtlığını rastlantısal olanı zorunlu olana indirgeyerek çözen Hegel gibi Marks'da tarihi belirlenimci yasalarla açıklama yoluna gitti. Marks "toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesinden, bilincinden ve düşüncesinden bağımsız olmakla kalmayan, tersine onların iradesini, bilincini ve düşüncesini belirleyen yasaların yönettiği bir doğal tarihsel süreç olarak ele aldı" (Marks, 1996:26). Fakat o, tarihsel gelişim yasasını insan bilincinden bağımsız tinsel bir töz olarak değil, temelini insanlar arasındaki üretim ilişkilerinde bulan iktisadi yasalar ile açıkladı. Marks'a göre insan etkinliği ve eylemleri tarihin özünü oluşturur.İlk tarihsel eylem insanların kendi üretim araçlarını üretmesiyle başlamıştır. Bireyler arası ilişkiler Marks'da "üretim tarafından koşullandırılır" (Marks-Engels, 1976: 21). İlk tarihsel eylem üretim olduğu için toplumsal hayatı belirleyen ilke üretim biçimleri ve üretim ilişkileridir. Kendi içinde farklılaşmış bir süreç olan tarihte, doğadan farklı olarak "oluşturulmuş" bir süreç söz konusudur. İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Bu şu demektir: Doğada kör bir determinizm varken, tarihte insanın bilinçli bir kavrayışla ortaya koyduğu hedefler ve bu hedeflere yönelik insan eylemleri vardır. "Maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler" (Marks-Engels, 1976: 26). Marks'a göre insanların iradesi dışında diyalektik olarak gelişen ekonomik yaşamın genel yasaları nesnel bir nitelik taşır. Bununla birlikte Marks, rastlantısal olanın nesnel gerçekliğini de kabul eder. Bir olayı yönlendiren rastlantılar ne kadar çok olursa olsun, rastlantısal olanı da

yönlendiren objektif yasalar vardır. Bu nedenle tarihsel süreçte rastlantısal olanla, zorunlu olan karşıtlığı, aslında birbirini içeren ve diyalektik bağımlılık içinde birbirine dönüşen karşıtlıklardır.

Marks'dan sonra determinist geleneği sürdüren Comte zamanına özgü doğa bilimlerine duyulan güvenle tarihe yöneldi ve pozitivist tarih felsefesini başlattı. "Pozitivizm" adını kendisine borçlu olduğumuz Comte, doğa bilimlerine benzeyen, doğa bilimlerindeki gibi yasalar koyabilen bir tarih ve toplum bilimi kurma amacını güttü. Bu amaçla Comte, tarihi de doğabilimleri gibi kesin genellik içeren nesnel bir bilgi alanı olarak konumlandırmak istedi ve koymuş olduğu doğabilimsel yöntemi toplumbilimlerine ve tarihe uyguladı. Comte birbirine yabancı olarak düşünülen türlerin aslında yavaş ama sürekli doğal bir gelişimin halkaları olduğu Darwinci düşünceyi benimseyerek tarihsel süreçte toplumların da az gelişmiş bir durumdan gelişmiş bir duruma doğru evrildiğini düşündü ve bütün kültürlerin zorunlu olarak içinden geçeceği tek biçimli bir aşamalar dizisi önerdi. Comte, uygarlıkların, teolojik, metafizik ve bilimsel aşamalardan geçerek nesnel bir yasaya uygun olarak geliştiğini, uygarlıklar için öngördüğü evrimin üç aşamasının da zorunlu olarak birbirini izlediğini ve bu aşamalardan hiç birisinin atlanamayacağını, geriye doğru bir adımın da atılamayacağını belirtti (Leuschner, 1968:274-276). Böylece tarihi determine eden zorunlu gelişim yasasını doğa bilimlerinin determinist yasalarıyla anoloji yaparak açıklamış oldu. Comte'un tarihsel gelişim yasasını doğa bilimlerine uygun kılma çabasında, Darwin'in evrim teorisi yanında daha önce Newton mekaniğince ortaya konan ve Laplace'ın evrensel determinizm kuramıyla pekiştirilen klasik fiziğin belirlenimci evren tablosu da önemli rol oynadı.

Daha çok doğa bilimlerinde kullanılan bir kavram olan determinizm, önce de belirtildiği gibi doğada meydana gelen herhangi bir olayın neden-sonuç ilişkisine zorunlu bağlanmasıdır. Doğa olaylarında, bu olaylara doğa yasaları dışında müdahale eden bir irade olmadığı için belli koşullarda aynı olaylar aynı sonucu verir. Bu sonuç, tarihi de içine alan toplumla uğraşan bilimler için söylenemez. Çünkü tarihsel süreç içinde insanlar bilinçli olarak kendi etkinliklerini gösterme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla doğa olaylarının tam tersine tarihsel olaylar, insanların iradeleriyle beklenilenin tam aksine de gerçekleşebilir. Tarih alanında doğadaki gibi belirli koşullar altında oluşan olaylar aynı sonucu doğurmazlar. Çünkü aynı koşullarda yetişmiş insanların bir ve aynı olaya verecekleri tepkiler farklı olacaktır. Bu temel değişken nedeniyle tarihteki olaylara doğadaki gibi tam bir determinizm uygulanamaz. Ayrıca tarihteki olaylara doğadaki gibi bir determinizmi uygulayabilmek için bu olayları da madde olayları gibi açık bir şekilde incelememiz gerekir ki, alanı itibariyle tarihte bu da olanaklı değildir. Çünkü

tarihte tarihçinin yapacağı yorum subjektivizm sınırları içinde kalmasa bile, değer yargılarına bağlıdır. Olay bağlantılarını kurarken tanıdığı öncelikler, biçtiği değerlerden soyutlanamaz. Tarihçi olgular yığını karşısında kendi ilgi alanına girenleri seçer ve onları neden-sonuç ilişkisine göre yeniden kurar. Tarihçinin yapmış olduğu neden-sonuç sıralaması her an bir başka tarihçinin ilgi ve yorumuna göre değiştirilip bozulabilir. Burada "tarihçinin yorumu ön plandadır" (Carr, 1991:9). Bu yoruma göre nedenler önem kazanır veya kaybeder. Öyleyse tarihte her neden-sonuç ilişkisi her an başka bir neden-sonuç ilişkisiyle bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu bağlamda şöyle bir soru yöneltilebilir: Tarihte her şey hareket eden bir süreç içindeyse, tarihsel olgular arasında nasıl bir neden-sonuç ilişkisi kurulabilir ve tarihe nasıl bir anlam verebiliriz?

"Bir şeyi geçmiş ve geleceği açısından inceleme" sonucunda hiçbir zaman tarihte "bu şunun kesin sonucudur veya nedenidir" şeklinde bir yargıya varamayız. Bir tarihsel olayın geçmişini ve sonrasını ve o zamana göre geleceğini incelerken elbette nedensel bağlar kurulur ama olayın tekliği nedeniyle deneysel kanıtlanmış bir kesinlik öne sürülemez. Ayrıca tarihte rastlantısallık olarak nitelendirebileceğimiz sonsuz bir alt nedenler ve sonuçlar zinciri vardır. Bu bakımdan tarihsel "geçmiş" ile "gelecek" arasında birebir neden-sonuç halkası değil, çok etkenli geçişler olabilir. Bu karmaşık yapılar tarihçi tarafından sonra çözümlenebilir. Bu nedenle tarihte a pesteori'likten kalkılarak a apriori'liğe ulaşma çabası baskındır. Bunun en iyi örneğini "şimdi"den geçmişe baktığımızda görürüz. Genelde "şimdi"den geçmişe baktığımızda olgular arasında, geçmişten "şimdi"ye kesin bir neden-sonuç zincirlenişi olmadığı halde, kesin bir neden-sonuç ilişkisi kurmaya yatkınızdır. Halbuki "şimdi"den "geleceğe" baktığımızda aynı kesin tavrı gösteremiyoruz. Çünkü gelecekteki olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkileri bir olasılık ağı olarak karşımıza çıkıyor.

Görüleceği gibi tarihte doğa bilimlerindeki gibi bir determinizmi varsaymak olası değildir. Fakat determinizmin işlevini tamamen yok sayıp indeterminizmi tarihe yerleştirmemiz de olası değildir. Tarihte pozitif bilimlere uygun yasalar beklemek bir genelleme hatasına düşüldüğünü gösterirken, insan eylemlerini yalnızca rastlantıya bırakmak, bir takım nesnel olguları yadsımaktan başka bir şeye yaramaz. Bu nedenle ister doğa bilimlerinde ister toplum bilimlerinde olsun nedensellik dışlanamaz. Böyle bir anlayış bilinmeyen nedenlerin varlığını reddetmez. Oysa determinizm, eksiksiz bir nedensellik ister. Eskilerin "doğada boşluk yoktur" demesi gibi (oysa fizik bilimine göre var) determinizm de tarihte boşluğu korkunç bulur (horror vacui!). Sonuç olarak, insani eylem ve yapıp etmelerinin dışında tarihi determine eden tarih üstü bir yasa, bilinç veya kavram yoktur. Tarihte determinizm, her çağa

damgasını vurmuş olan insanın eylem, düşünce ve hedefleridir. Bunlar içinde bulundukları tarihsel çağı ya da dönemi determine ederler. Öyleyse çalışmamızın başındaki temel sorumuza yeniden geri dönebiliriz. Tarihte nedensellik sorunu açısından determinizm-indeterminizm karşıtlığı bir antinomi karakteri taşıyor mu?

Bir karşıtlığın antinomi özelliği taşıması için, savların eşit güçte olması ve sorunun çözüme ulaşamaması gerekir. Tarihte nedensellik kategorisinin türevi olarak karşımıza çıkan determinizm- indeterminizm karşıtlığının antinomi karakteri var mıdır? Varsa senteze ulaşılamayacak, kavram çatışkısı süre gidecektir. Yoksa, çözüm için çeşitli şıklar ortaya çıkacaktır. Bunlar:

a. Karşıt savlardan birisi diğerini bütünüyle ortadan kaldırır.

b. Bir sav diğerini belli ölçüde içine alır.

Eğer (a) geçerliyse, bu kez de:

B Tarih felsefesi, tarihsel olayların tüm değişkenliği içinden geçen değişmez nedensel ilkelerin ya da determinist ilkelerin açıklanışıyla uğraşacak ya da,

a.2. Tarih felsefesi, tarhsel olayların a pesteori'liğini ve tekliğini kabul ederek bağlayıcı ilkeler aramayacak, tarihsel dönemleri anlam öbeklerine ayırmakla yetinecek ve genel sonuçlar çıkarmadan karşılaştırmalar yapmanın ötesinde bir uğraşıya girmeyecektir.

Eğer (b) geçerliyse, o zaman;

b.1. Determinizm başat olacak, indeterminizm'de "izm" özelliğini yitirerek bazı nedenselliklere bazen serpişmiş sınırlı bir öğe olacaktır. Ya da,

b.2. İndeterminizm başat olacak, determinizm ise "izm" özelliğini yitirerek hiçbir a apriori'lik taşımayan ve olaylar arasında dışsal ve en görünürdeki empirik bağlara, işaret eden zayıf bir nedensellik olarak kalacaktır.

Bu çözümlemeyle karşıtlığa ışık tutmaya çalıştık. Şimdi ya antinomiyi olduğu gibi kabul etmek ve çözümsüzlüğü tarihten örneklerle göstermeye çalışarak bir sentezin olamayacağını söylemek ya da, belirttiğimiz dört seçenekten birini sav olarak öne sürmek zorundayız.

Tarih felsefesi yani felsefi tarih anlayışı, başlangıçları Kant'ta görülebilen Alman İdealizmiyle de doruğa ulaşan, bizim (a) şıkkıyla belirttiğimiz tutumu benimsemişti. Öyle ki, bir tarih felsefesi olacaksa, o ancak a apriori olabilirdi. Kant bu a apriori'liğe "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" yazısında özellikle "doğanın insan için gizli planı" (1984:120) demişti. Kant sadece a apriori bir tarih felsefesi olanağından söz etmişti. Bu Salt Aklın Eleştirisi'nde ve Prologemena'da ki, bilimlerin ve metafiziğin olana-

ğını araştıran sorular gibiydi. Fichte ve Schelling objeyi (gerçek tarihi) içine alan bir tarihsel özne anlayışı geliştirdiler. Bu aşkınsal özne nesneyi içine almakla kalmıyor, onu meydana getiriyordu da. Hegel bu sistemi tamamladı ve sonunda tinsel a apriori'nin bütün empirik öğeleri içine aldığı ve anlamlandırdığı bir tin determinizmi kurdu (yukarıdan aşağıya determinizm). Bu bizim (b) şıklarında belirttiğimiz kısmi içerme değildir. Çünkü empirik tarih, Hegel'de kendisini aşan ide ile bütünüyle örtüşmek zorundaydı. Bu nedenle Hegel totalitarizme yol açtığı gerekçesiyle çağımızda ağır eleştirilere uğramıştır. Bu eleştirilerin aşırılığı ve haksızlığı sonradan gösterildi.

Alman İdealizminin savlarının metafizik bir hareket noktasının sonucu olduğu ve böyle bir tutumla başka bir sonuca varılamayacağı bellidir. Fakat tarihsel gerçekliği, gerçekliğin önünden giden ve onu ardından çeken bir düşünce sistemine bağlamanın ve uygulamanın –akla ne kadar hoş ve çekici gelse de- tek yanlı kalması ve eleştiri karşısında çözülüşü, felsefi tarihe karşı tepkileri arttırdı. Tarih biliminin kendisi ve gelişen sosyoloji, tarih felsefesiyle bağlarını gevşettiler. Bu tutum sert tepki olarak (a) şıkkında belirttiğimiz, indeterminizmin determinizmi ortadan kaldırması, ılımlı tepki olarak da (b2)'de belirttiğimiz indeterminizmin başatlığı savlarıyla kendini gösterdi. Günümüzde yöntem olarak daha çok (b2) işlenmektedir. Marksizmin materyalist tarihsel determinizmi dahi bir şablon olmaktan çıkarak yeni diyalektik açılımlar aramaktadır. Bu çalışmanın içinden geçen temel sav, rastlantıyı başat kategori olarak almayan, fakat geleceği kesin determinist bir öngörüye dayandırmayan, iki tür sürecin kesiştiği bir alan olarak tarihte nedensellik sorununa bakmanın gerektiğidir. Yukarıdaki dört seçenekten özgürlüğe en çok ama gene de sınırlı pay veren (b2) seçeneğinin yanındayız.

1.2. Tarihte Determinizm ve Özgürlük Karşıtlığının Belirginleştirilmesi

Doğada özgürlükten söz etmek tarih alanına ve insana ait bir özelliği fizik alanına taşımak olur. Gerçi indeterminizm kavramı bunu çağrıştırıyor ama doğada nedensel süreçlerin kesinti göstermesi bilinçli bir müdahale anlamına hiç bir zaman gelemeyeceğinden, başka terimler kullanmak gerekir. Önceki alt başlıkta "belirsizlik" kavramıyla bu durumun ifade edildiğini gördük. Ayrıca bu kavram, fizik biliminde atom altı yapıların mikro evrenle de hareketine ilişkindir. Makro süreçlerde, bir yöndeki ve belli bir zamandaki hareket insanın bilmesine verilirken, mikro süreçlerde bunlar arasında nedensel bağ kurulamıyor. Bu durum iki şekilde açıklanabilir:

a. Nedensel bağ vardır, ama bunu açıklamak için bilgimiz, yöntemlerimiz yetersizdir (gneoseolojik irrationalite).

b. Bu yapılarda nedensel bağ tamamen ortadan kalkmıştır (ontolojik kesinti).

İkinci anlamda bir belirsizliğin tarihte olamayacağı apaçıktır.Çünkü, böyle bir belirsizlik olsaydı, tarihin reel zaman içinde oluştuğu bile söylenemezdi. O halde tarihte belirsizlik "gnoseolojik" anlamda olabilir. Bu maküldür; çünkü, herhangi bir tarihsel olayın meydana gelmesinde bilinemeyecek kadar çok etken vardır. Bu nedenle "eksiksiz" bir açıklama olanaksızdır. Fakat gene de yeterli açıklama yapılabilmektedir. Yeterli bağıntılar, olayların akışındaki genel çizgiyi, ayrıntıyı akılsallaştıran etki ve etkileşimleri saptamaya elveriyor.

Tarihsel etkileşimlerdeki belirginlikle belirsizlik arasındaki sınırın çizilebilmesi, bilimsel açıklamalar için yeterli olabilmesine rağmen "tarihte özgürlük" kavramının açıklığa kavuşturulması için yeterli olmaz. Konuya girebilmek için bireysel özgürlük ile siyasal özgürlük arasında insan bütünlüğünü parçalamadan ayrımlar yapmak gerekiyor.

Etik alandaki "bireysel özgürlük" ile yasalarla verilmiş yahut alınmış olan "siyasal özgürlük" iki determinasyon tipidir. Bireysel özgürlük, genel anlamda insanın "yapıp-etmeleri"nin diyesi eylemlerinin bağımsızlığına dayanır.Bu bağımsızlık iki şekilde açıklanabilir;

a.Doğadaki nesnel-yasal süreçlerden bağımsızlık ki bu bir olgudur. Çünkü insan irade özgürlüğüne sahiptir. Bu nedenle insanın kendi iradesi dışında olayların varlaşıp - varlaşmamasını belirleyen doğal bir determination'dan söz edemiyoruz.

b.İnsanın sayısız yapıp-etme ve eylemleri içerisinde karşısına çıkan seçeneklerden birini vaya ötekini seçmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz seçme özgürlüğü. "Seçme" rastlantısal olarak gerçekleştirilen bir eylem değil, tam tersine, her türlü insani amaç ve hedeflerinde temelini bulan bilinçli bir eylemdir.

İnsan sahip olduğu değerlere göre eyler; seçimde bulunur.Her türlü amaç ve hedefler, her türlü ilgi ve çıkarlar, tutkular, değerleri oluşturur. Değerler çok geniş bir alana yayılır. İnsan yüksek değerlere uygun eyleyebileceği gibi hırs, güç, tutku ve maddi çıkarların egemen olduğu araç değerlere göre de eyler. Değerlerdeki bu çeşitlilik temelini insanın bipolar bir varlık olmasında bulur. İnsanın bipolar bir varlık olması, yüksek değerler yanında araç değerlerle de determine edilmiş olmasıdır.Tek tek bireylerin özgürlüğü alanında bu değerler arasında bir çatışma bulunmaz. Çünkü, her birey genelde kendi amaç ve tutkularına hizmet eden araç değerlere göre eyler. Çatışma değerlerin ilk ve yalın olarak ortaya çıktığı insan ilişkileriyle başlar. Bireysel özgürlükler her bireyin özgürlüğünü kullanması ve bir başkasının özgürlüğünü kısıtlaması ve engellemesi anlamında birbiriyle çelişir. Bu durumda birbirine araç değerler ile eyleyen insanlar, barışı sağlamak ve kendilerini ko-

rumak için genel bir otoriteye ihtiyaç duymuşlar ve karşılıklı özgürlüklerini oluşturmuş olduklarınbu otoritenin (devlet, hükümet ve ya temsilcilerinin) yasalarıyla sınırlayarak güvence altına almışlardır. O halde "siyasi otorite niçin gereklidir"? sorusuna şimdi yanıt verebiliriz.

a. Can ve mal güvenliği gibi en temel hak ve istemlerimiz için.

b. Adaleti ve temel özgürlükleri güvence altına alma, insan mutluluğunu en üst düzeye çıkarma gibi ahlaki görevlerimiz olduğu ve bunların da dış siyasal otorite mekanizmaları olmaksızın gerçekleşemeyeceği için (Miller, 1995:302-304).

Bu durumda insanın bipolar bir varlık olması devleti, insan için bir varlık koşulu haline getirir.Çünkü, siyasal otorite insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri, bireysel özgürlüklerini karşılıklı olarak koruyup güvence altına almaları için gereklidir.

1.2.1. Tarih felsefesinin Yoğun Dönemi; Alman İdealizminde Özgürlük

Bu noktada tarihsel bir irdelemeye gerek vardır. Aydınlanma filozoflarınca çerçevesi çizilmiş bir "insan doğası"kavramında temelini bulan "doğal hukuk" düşüncesi "insanın özgür olarak dünyaya gelmiş olduğu" savını da birlikte getirir. Bu sav, J.J. Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi"nde şöyle dile getirilir; "İnsan hür olarak doğar, halbuki her yerde zincire vurulmuştur" (1989:2). Oysa doğada hiç bir canlı, insan da dahil olmak üzere belli haklarla donatılmamıştır.İnsan doğuştan doğal bir hukuka sahip olmadığı gibi etik ve siyasi özgürlüğe de doğuştan sahip değildir. Tam tersine doğa durumundaki insan Hobbes'un da belirtmiş olduğu gibi "homo homini lupus"dur. Yine Hobbes'un altını çizmiş olduğu gibi bu insan bencilliği ve ortak çıkarlar ikilemi siyasal bir erk olan devlet aracılığıyla ortadan kaldırılır.

Devlet hem tek tek bireylerin temel bireysel özgürlüğünün hem de toplumsal özgürlüğün kavramsal içeriğini oluşturan kamusal özgürlüğün (siyasal özgürlüğün) gerçekleşme ve korunma aracıdır. "Temel hakların taşıyıcısı kişilerdir; tamel özgürlüklerin taşıyıcısı ise kişiler değil ülkelerdir (Küçüradi, 1994: 14). Temel kişi haklarının karşılığı olan özgürlüklerin (düşündüğünü söyleme özgürlüğü, hayatını sürdürme özgürlüğü, alınacak eğitimi seçme özgürlüğü gibi) yasal güvence altına alınması olan siyasal özgürlük, devletin çeşitli kamu kurum ve kuruluşları aracılığıyla insanların kendi olanaklarını gerçekleştirmelerinin ön koşuludur. Şimdi ister bireysel ister toplumsal olsun "özgürlük", devlet tarafından yurttaşlarına çizilen sınırlardır. Bu durumda devlet tarafından insanlara tanınan hak ve özgürlüklerin sınırının nasıl çizildiği önem kazanır. Eğer bir kriter aranacaksa bu kriter, bütün yurttaşların

temel hak ve özgürlüklerini eşit olarak koruyacak genel (evrensel) yasaların kurulan kurumlar ve kamu kuruluşlarıyla sağlanması ve korunmasıyla bulunur; çünkü, özgürlüklerin güvence altına alınması gerekir; bu da o özgürlüğe sahip olan herkesin yararlanmasını sağlayacak düzenlemelerin yapılması ve güvence altına alınmasıyla olur.

Özgürlüğün gerçekleşebilmesi için tek tek bireyler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi devlet ve devletler arası ilişkilerde de belirleyici olan "yüksek değerler" olmalıdır. Bu anlamda tarih felsefesinde siyasal özgürlük tarihte ulaşılması gereken genel bir ide olarak konumlandırılmıştır.

Şimdi bu ide›nin gerçekleşmesi siyasal bir sorun olmaktan çok temelde etik bir sorundur. Devletlerarası ilişkilerin düzenlenmesinde sadece hukuksal bir düzenleme yeterli olamayacağından uluslararası ilişkilerin temali de «etik» olmak zorundadır. Dolayısıyla, siyasal özgürlükler temelde etik özgürlüklere indirgenebilir ve etik özgürlükler siyasal özgürlüklerin gerçekleşebilmesi için bir temel kurarlar. Bu çerçevede doğrudan doğruya etik ilkelerden gücünü alan evrensel yasalara dayalı hukuksal bir dünya düzeni ancak insan ödevleriyle birlke düşünüldüğü zaman temellendirilebilir. Çünkü, «haklar» beraberinde «ödev»leri de getirir. Ödevler, hakların gerçekleşme derecesine, alan ve kapsamına bir iç sınır çizerler. Bu noktada tarihte determinizm- özgürlük çatışkısına daha fazla açıklık getirmek amacıyla Kant›ın etik öğretisini ve bu alanla ilgili kullanmış olduğu terminolojiye kısaca değinmek gerekir.

Kant'da ödev, a priori (genel geçer ve kesin) ilkeler uyarınca hereket etmedir. "Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa olması gerektiğini isteyeceğin maksim'e göre eyle. Öyle eyle ki, istemenin maksimi, genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (1994:35). Kant'da kişi aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceği maksimler doğrultusunda davranmalıdır. Birey, öz çıkarları tarafından belirlenmez; evrensel yasalar olarak isteyebileceği; ödev ahlakının yasalarıyla belirlenir. Ödev ahlakının gerektirdiği şekilde davranmak ise özgürlüktür. Burada gerekilik var. Özgürlük bireyin istediği gibi davranması değil; ödeve (ahlak yasasına) uygun davranmasıdır. Yasa ise doğa da varolan bir ilke değil, ussal bir varlık olarak insanın ürettiği, yarattığı bir ide'dir. Kant'da akıl ve buna bağlı olarak özgürlük idesi, bütün insanlığa ait ortak (a priori) ilkelerdir. Özgürlüğün bilincinde olmamız onu apriori bir bilgi yapar. "Bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olma" insanı özgür kılar. Bu nedenle; Kant'da insan doğal bir varlık olarak "heteronom" iken tarihsel süreçte istem sahibi bir varlık olarak "otonom" dur. Diyesi kendi özgür istemi ile kendi yasasını kendi koyandır.Usun kendi kendisine verdiği yasadan başka herhangi bir yasaya uymamasıdır. Bu durumda Kant'da özgürlük, bir determination fakat doğanın değil; aklın bir determination'udur. Hatta Kant'a göre biz doğa da bir belirlenim idesi görüyorsak bunun nedeni

bizim kendi aklımızı doğaya taşımamızdan başka bir şey değildir; çünkü, belirlenim idesi bizdedir.

Kant'ın tarihte determinizm-özgürlük sorunsalına ilişkin insan hakkındaki "gnoseolojik" görüşünün ön plana çıktığını burada görüyoruz. Bu görüşe göre insan hem bir doğa hem de bir akıl varlığı olarak çift kutuplu (bipolar) bir varlıktır. Doğa varlığı ile doğadaki nedensel yasalarla belirlenmiş ve bu yasalara bağlı olan insan, aynı zamanda akıl varlığı olması nedeniyle doğadaki bu mekanik belirlenmişliği aşar ve yaşamını düzenlemek amacıyla kendi istencine dayalı eylemler gerçekleştirir. Artık insan, doğadaki sonsuz neden-sonuç zincirinde sadece bir halka değildir. Aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak kendi üretmiş olduğu ahlak yasasına göre özgürce hareket eden bir varlıktır. Kant bu disharmoniye, antigonizm der. Tarihsel süreçte insanın gerçekleştireceği her şey antigonizme dayanır. Akıl ve aklın nedenselliği olan özgürlük, doğanın kendisini geliştirsin diye insana vermiş olduğu özelliklerdir. Bu nedenle tarih, Kant'da akıl ve özgürlüğün birlikte geliştiği bir alandır. Kant'ın deterministdoğa görüşünde Newton fiziğinin belirlenimci yasaları hüküm sürerken, tarih görüşünde temelini insanın pratik akla sahip ahlaksal bir varlık olmasında bulan ve özgürlüğe göre şekillenen bir rasyonalite vardır.

Kant'ın tüm insanlık tarihini özgürlüğe doğru ilerleyen bir süreç olarak belirlediğini gördük. Hatta tarih onda a priori ahlaksal ideal dünya düzeninin bir olgusallaşmasıdır. Kant bir anlamda tarihi ahlaksal etkinlik için bir araç konumuna getirir. Tarihin hedefi a priori olarak kurulan ahlaksal evren planını gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu etik evren planı için gerekli a prioriler ise "insan özgürlüğü" ile "yeryüzünde yaşayan tüm insanların birliği" ideleridir.

Tarihe anlam veren ve aynı zamanda yalnızca tarihe ait olan bu iki apriori ilke Kant felsefesi ile Fichte, Schelling ve Hegel üçlüsü ile temsil edilen Alman İdealizmi arasındaki sürekliliği sağlar. Üç düşünürde de özgürlük sorunsalının ön plana çıktığı görülür. Tarihsel gelişim ve süreklilik anlayışını Kant'dan devralan Alman İdealizmi bu tarihsel devinimin yönünü tinsel özgürlüğün olgunlaşmasına doğru olduğunu belirtir. Öyleyse burada Alman İdealizminde özgürlük sorunsalına girmeden önce Alman İdealizmi ile Kant arasındaki sürekliliği netleştirerek temel karakteristik özelliklerini gözönüne sermek tarihte determinizm-özgürlük sorunsalına daha fazla açıklık getirilmesi açısından gereklidir.

Bir önceki paragrafta Kant felsefesi ile Alman İdealizmi diğer adıyla metafiziksel İdealizm arasında süreklilik olduğu belirtilmişti. Bu sürekliliği sağlayan en temel düşünce eleştirel felsefe'nin arı idealizme dönüştürülmesi olan özne - nesne özdeşliğinin kurulması ve ontik olanın, ontolojik olan ile

özdeşleştirilmesidir. Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nde yapmış olduğu "fenomen" ve "numen" ayrımının ortadan kaldırılmasıyla ulaşılan özdeşlik, Alman İdealistlerince "fenomen"in , "numen"e indirgenmesidir. Başka deyişle, epistemolojik açıdan kurulan özne - nesne özdeşliği tüm tarihi kuşatıcak olan mutlak bilincin ön koşuludur. Özdeşlik, özne (bilen yan) ile "nesne"yi (bilinen yan) aynı varlık düzlemine indirger. Dolayısıyla özne ve nesne aynı gerçekliğin iki ayrı görünümü haline gelir. Hegel'in (1991:29) "Ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır" savıyla formüle ettiği özdeşlik, varolan her şeyin anlaşılması için spekülatif olarak düşünülmesi zorunluluğunu dile getirir. Bu durumda "varlık" ile düşünce bir olur ve dünya da usun öz belirlenimi haline gelir. Kurulan bu özdeşlik Alman İdealizminin en önemli iki savına temel oluştururur:

a. Var olan her şey bilincimiz aracılığıyla var olur. Bu durum dünya ve tarihi de tıpkı felsefe gibi insanın en derin düşünsel etkinliği haline dönüştürür.

b. Tarih, yaratıcı us'un nesnel anlatımı diyesi ussallığın gelişim sürecidir. Bu bağlamda tüm tarih, us dışı hiç bir şey barındırmayan tek bir kaynağa indirgenir. Nesnel olan ile öznel olan arasındaki harmoninin asıl nedeni olan önceden belirlenmemiş bu mutlak kaynak, Hegel'in "Geist"ı, Fichte'nin "Saltık Ben"i, ve Schelling'in bütün akıllar için öngördüğü "Görü'deki Akıl"dır.

Alman İdealizminin öznel idealist kanadının temsilcisi olan Fichte'nin felsefesi, bir etkinlik felsefesidir. Bunun nedeni felsefese yapma etkinliğinin arka desenini nesnenin diyesi doğal varlık alanının değil; özne'nin (Ben'in) oluşturmasıdır. Fichte felsefesinin temel kavramı olan Ben, ontolojik ve epistemolojik bir hakikat noktası olarak her şeyin nedensel ilk ilkesi ve başlatıcısıdır. Özneyi bilgi edinme etkinliğinde merkeze alması açısından Kant felsefesi ile koşutluk oluşturan Fichte'ya göre bilme ve eyleme pratik içinde oluşur. Bu bilincin etkinliğini eylem ile sınırlama anlamına gelir. Nitekim Fichte 'de akıl, kendi kendini yaratan eylemdir. Bu eylemin öznesi ise "Ben"dir. Aynı zamanda bütün gerçekliğin kaynağı olan "Ben"in ilkesi ise eylemdir. "Ben" kendisini özsel etkinliği olan eylem ile gerçekleştirir. Dolayısıyla Fichte'de gerçek olan her şey eylemsel olandır ve eylemsel olan her şey de gerçek olandır (Hunt, 1996:12). Eylemde bulunan "Ben" bir determinizm ürünü değil; özgürlük olanağına sahip eyleyen bir bilinçtir. Bu nedenle özgürlük sorunsalında vurgu Fichte'de bireysel özgürlüktedir. Kant'da olduğu gibi özgürlük Fichte içinde gerçekleştirilmesi gereken bir olanaktır. İnsanın ahlaksal belirlenimi ona, özgürlüğün kapısını açmak için verilmiş bir anahtar görevindedir. Bu nedenle insan bireysel özgürlüğe iç güdülerini denetleyerek, tür olarak ise türdeşleri için geçerli olacak ortak görev ve değerlerin gerçekleştirilmesi ile ulaşır.

Fichte insan özgürlüğünde "Ben"in etkinliğini merkeze alırken Schelling de vurgu gerçekliği olan "nesne" üzerinedir. Schelling'de doğa, tinsel bir bütünlüktür. O, ideal olandır. Bu nedenle de saltığın dolaysız ve nesnel anlatımıdır. Reel-ideal, özne-nesne, ontik-lojik özdeşliği ile iki ayrı varlık alanını birleştiren ve tek bir varlık alanına indirgeyen Schelling, bu karşıt kavram çatılarını tek gerçek olarak işaretlediği "Saltık"ın iki ayrı momenti diyesi aşaması haline getirir. Burada Schelling felsefesi için de kabaca iki sonuca gidilebilir. Birincisi, Tanrı ve dünya bir ve özdeştir (panteist görüş). Schelling'e göre, doğadaki tüm varlıkların özce bir olmasının nedeni olan bu özdeşlik, dirimli ve kapsamlı bir bütün olarak tinselliğin evrenin bütün tabakalarına yayıldığı anlamına gelir. İkincisi, her şeyi başlatan ilk neden olarak Tanrı'nın dünyaya öncel olduğu; Tanrı'nın sebeb, dünyanın ise sonuç olduğudur (teolojik açıklama). Schelling'de teolojik düşünce insanda kategorial düzenleyici bir ilke olmaktan çıkar ve doğada nesnel bir karakter kazanır. Dolayısıyla doğa erekbilimsel bir dizge içindedir. Diyesi belli bir hedefe doğru devinimi içindeki düşüncenin anlatımıdır. Bu nedenle doğa da salt düşünce olan uyuklayan tin, ahlaksal insan eylemleri yoluyla uyanır ve kendine gelir.

Schelling için tarih ne mutlak yasalardan bağımsız ne de amaçsız bir olaylar zinciridir. Tarih özgürlük ve yasallığın birliğidir. İnsan tarih sahnesinde eylem açısından özgürdür. Çünkü Ona göre irade, özgürlüğü gerektirir. Bununla birlikte Schelling'de zorunluluk özgürlüğün ön koşuludur. "Eylem açısından insanın özgür olması, ama eylemlerinin sınırlı sonuçları açısından insanın üstünde ve onun özgürlüğünde parmağı olan bir zorunluluğun bulunması, özgürlüğün kendisi için ön koşuldur" (1800:4.Bölüm).

Bu ön koşulu Schelling, aşkın olarak açıklamaktadır. Tarihte önemli olan bireyin eylemi değil; tüm türün eylemidir. Çünkü tarihin hem amacı hem de özgürlüğün koşulu olan hukuksal düzen, tarih içerisinde insan türü aracılığıyla gerçekleştirilir. Buna koşut olarak son amaca ulaşma başarısı tek bir kişiye değil, tüm insanlığa aittir. Bu nedenle Schelling'e göre tarih kendi içerisinde nesnellik taşır ve tarih içinde ki bu nesnel şey de "görü" (Anschauung)'dur. "Zira bütün akıllar için ebedi ve yegane nesnel şey, işte doğadaki ya da istem sırasında akıldan tamamen bağımsızlaşan görüdeki (Anschauung) yasallıktır.Nesnel olanın bütün akıllar için olan bu birliği bana sadece tüm tarihin mutlak bir sentez aracılığıyla "görü" için önceden belirlenmiş olduğunu açıklar" (1800: 4. Bölüm).

Schelling'de görü, tek bir bireyin görüsü değildir. Her eylemde nesnel olan ve eyleme klavuzluk eden şeydir. İşte bu nesnel olan şey aracılığıyla bütün insanların eylemleri harmonik olarak bir hedefe yönlendirilir. "Burada söz konusu olan şey eylem değil; bütün cinsin eylemidir. Bizde oluşması gereken o ikinci objektif şey, ancak cins yardımıyla, yani tarih içinde gerçekleştirilebilir. Ancak nesnel bakıldığında tarih, sadece bireysel özgür eylemler

dizisi olarak görünen bir olaylar dizisinden başka bir şey değildir. Tarih içindeki nesnel şey demek ki, kesinlikle bir görüdür (ein Anschauung) , ancak bir bireyin görüsü değil, zira tarih içinde eylem yapan birey değil cinstir. O halde görünen şey, ya da tarihteki nesnel şey, bütün cins için bir olmalıdır" (1800: 4. Bölüm).

Scheling için yasallık, eylemdeki yasallık açısından vardır (prodetermination). Görüde'ki yasallık bütün tarih için sonsuza dek geçerli olan tek kavramdır. Bireylerin tikel amaçlarında gizli olan evrensel ilke tarihte belirleyici olandır. Öyle ki Schelling için de daha sonra Hegel 'in de söyleyeceği gibi tek tek bireyler ne kadar keyfi davranırlarsa davransınlar kendi istemelerinin ardındaki zorunluluğa uymak zorundadırlar. "(..) insanların eylemleri ne kadar az yasalara bağımlıysa amaçlamadıkları oyunun gelişimine neden olmaları da o kadar kesin olarak önceden belirlenmiştir" (1880: 4.Bölüm). Bu nedenle tarih görü'deki yasallık (nesnel şey) ile özgür belirleyen şey (frei Bestimmend) arasındaki harmonidir. "Nesnel (yasalara bağımlı) şey ile belirleyen (özgür) şey arasındaki bu türden önceden kurulmuş harmoni, sadece her ikisinin de üstünde duran, yani ne akıl ne de özgür olan, aksine akıllı ve özgür olanın aynı zamanda ortak kaynağı olan daha yüce bir şey aracılığıyla düşünebilinir(1800:4. Bölüm)".

Schelling için o "daha yüce şey", öznel şey ile mutlak nesnel şey'in diyesi bilinçli ve bilinçsiz şeyin özdeşliğinin nedeni "mutlak özdeşliktir" (absolut identisch). Bu özdeşlik sadece bireyin değil, aynı zamanda türün eyleminde nesnel olan ile öznel olan arasındaki harmoninin asıl nedenidir. Mutlak Şey, kendisini insan eylemleri aracılığıyla açığa çıkarmak (offenbaren) zorundadır. Çünkü, kendisini insan eylemleri aracılığıyla gösterip açması, kendinde olduğu şeyin bilgisine varmak için kendisini işlemesi gerekir."Mutlak Şey, tek tek akıllar aracılığıyla eylemde bulunur; bu demektir ki, aklın eyleminin kendisi mutlaktır, böylelikle de ne özgür ne de tutsaktır; aynı zamanda her ikisidir, mutlak özgür ve işte bu yüzden de zorunludur"(1800: 4. Bölüm).

Hegel Alman İdealizminin kronolojik sıralamada son filozofudur. Tarihi spekülatif İde'nin etkinliği ile sınırlamaktadır. Özgürlüğü bireysel irade özgürlüğü olarak değil, toplum halinde yaşayan insanların örtak özgürlüğü olarak alan Hegel için determinizm-özgürlük sorunsalında vurgu siyasal özgürlüktedir.

Hegel'de dünya Tin'i (Geist), tarihin yasasını temsil eder. Geist'in özü ise özgürlüktür. Dolayısıyla özgürlük, evrensel dünya tarihinin hem nedeni hem de ulaşılması gereken son ereğidir. Dünya Geist'ının ereğinin içerdiği bu sona herkesin özgür olması ile erişilir. Hegel şöyle demektedir; "Espiri -diyor fenomenoloji- kendisinin yalnızca ben değil, fakat biz olduğunu keşfetmek zorundadır (1991:16). Hegel için bireysel irade kendinde ve kendisi için değildir. Bu bağlamda özgür de değildir. Birey ancak devletin üyesi

olduğunda objektif özgürlüğe ulaşmış olur ve kavram olarak özgürlük de devlette empirik realiteyle birleşir. "Suje, rasyonel devletin vatandaşı olduğu zaman özsel anlamda özgür olur" (1991:17). Devlet, Hegel için evrensel İde'nin tarih içerisinde kendisini gerçekleştirmesinin son durağı diyesi gerçekleşme formudur. Öyle ki devlet, Geist'ın kendi özüne en uygun olarak kendini gerçekleştirdiği form olarak tarihsel sürecin gayesi ve sivil toplumun ruhudur. Bu bağlamda Hegel'de birey, ancak devleti bilinçli şekilde isteyerek ve keyfi iradenin olanağını aşarak özgürlüğün toprağına ayak basabilir (1991:18). Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi"nde suni olarak gördüğü ve içinde bireysel istemi (özgürlüğü), genel istem (devlet) ile uzlaştırıp temellendirdiği "mukavele" Hegel için gerçek insan özgürlüğünün zorunlu koşuludur. "Mukavele, bireysel iradelere hizmet eden bir araç değildir; o aynı zamanda, iradenin daha yüksek ve daha somut bir şeklinin hebercisidir" (1991:16). Böylece Hegel için özgürlük, tarihte insan kılığına girmiş Tin'in insan eylemleri aracılığıyla akla uygun toplumsal kurumu (devleti) oluşturmasına ve bireysel ve siyasi özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayan mukavele'nin (anayasanın) insanların kendi öz yaratımları olduğunun bilincine varmasına dayanır. Çünkü Hegel için özgürlük, sadece bilincin bir verisi değil aynı zamanda tarihe yön verdiğini iddia ettiği spekülatif İde'nin (Geist'ın) insan eylemleri ile gerçekleşen pratik hakikatidir.

1.2.2. Tarihe Gerçekci Bakışta Özgürlük ve Koşullar Sorunu

İnsan tarihsel süreçte yalnız değildir. Bireyin eylemleri başka bireyleri belirlediği gibi toplumsal eylemler de bireyi belirler. İnsan, grup-toplum, toplum-devlet, devlet-uluslar arası ilişkilere kadar uzanan bir etkileşimin hareketliliği içindedir. Bu hareketlilik tarihsel dönüşümlerin görünümlerini sağlar. Toplumsal hareketliliğin niteliği tarihsel dönemin niteliğini verir. Burada "tarihsel koşul" ve "özgürlük" kavramları insanın antropolojik belirlenimleridir. Tarihe gerçekçi bakışta tarihsel koşulların belirleyici gücüne karşın insanın istenç gücüyle açığa çıkan özgür eylemi aracılığıyla dönüşen bilinci ve bu bilinç aracılığıyla kendi koşullarını değilleme etkinliği, tarihe gerçekçi bakışta hareket noktalarımızdır.

Hegel ile doruğa çıkan Alman İdealizminin tarihe yön verdiğini savladığı "spekülatif ide" dışarıda bırakıldığında geriye iki şey kalır: Bireyler ve içinde yaşadığı koşullar. Tarih, özgür insan eylemlerinin ortaya çıktığı alandır. Bu sav, "özgür insan eylemleri tarihe özgüdür", şeklinde dile getirilir. Doğa kendi yasallığı içerisinde bu anlamda; olayların varlaşıp-varlaşmamasını belirleme veya engel olma anlamında özgür bir belirlenime sahip değildir. Aksine, insanın dışınsa nesnel fakat ona etki eden yasalı bir süreçtir. Doğada nedensel süreçlerin kesinti göstermesi bilinçli bir müdahale anlamı-

na hiçbir zaman gelemeyeceğinden, doğada özgürlükten bahsetmek tarih alanına ve insana ait bir özelliği fizik alanına taşımak olur. Doğa olaylarına düzenli sürekliliğini kazandıran maddenin hareket biçimlerinin bağlı olduğu yasalardır. Bu yasalardaki değişmezlik zorunluluk modalitesini gösterir. Doğa olaylarının akışındaki zorunluluğun karşısında tarih olaylarında bunu kıran rastlantıyla örülü iradi yönelim vardır. Tarih olaylarındaki bu iradi görünüm özelliğini öznesinin karakterinden almaktadır. Çünkü tarih olaylarının öznesi insandır. İrade ve amaçlılık tarihsel eylemin özgürlüğe açıklığını gösterir. İradeye dayalı eylem, tarihin görünümüne zorunluluk değil özgürlük kazandırır. Ancak buradan insanın bütün yapıp etmelerinin özgür iradesince belirlendiği sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü bu sonuç tarihteki çatışmalı ilerleyişi inkar etmek olurdu. Dolayısıyla tarih olaylarının deviniminde nedenselliklerin akışı ve toplamı tarihsel süreçte bir zorunluluk olduğu görünümü verse de tarih olaylarının başat belirleyicisi ereklere yönelen iradi eylemlerdir. İradi eylemler rastlantı durumlarının olanağını taşır. Dolayısıyla, tarihte rastlantı öğesi tarih olaylarının karakteristik bir özelliğidir. Ancak tarihin işleyişindeki rastlantı öğesi, aynı zamanda, toplumsal devinimlerin dayandığı ilkelerin görünümünde yasalı bir işleyişin olduğu düşüncesini zayıflatmaz. Fakat burada öne çıkan soru, tarihsel olayların güdücü gücünün neler olduğudur.

Nedir bu güdücü koşullar? Bunlar, tarihsel koşullar ve özgür insan eylemleridir. Bu koşullar tarihte insan özgürlüğüne yer açar. Bu sayede insan, özgür iradesi ile, tarihi belirleme olanağına sahip olur. Bu biricik olanağıyla insan, tarihsel dünyayı ve anlam yapılarını kendisi için oluşturur. Tarihi bu anlam yapılarından oluşan ağ içinde kurgulayan insan, bu süreçte tasarımcı olarak tarihin öznesiyken, kurduğu yapıdan etkilenen olarak da nesnesidir. Tarihin bu diyalektiği, insanın istençli eylemleriyle kendisini gerçekleştirmeye olanak sağlarken, aynı zamanda onu belirleyerek sınırlar. Bu nedenle her tarihsel eylem, insanın varlık koşullarını belirler ve tarih içindeki insan bu koşulların belirlenimi ile varolur. Bu karşılıklı etkileşim, tarihi yapan, yönlendiren ve anlam veren tek devindirici gücün insan eylemleri olduğunun ve insan düzenlemelerinin, kurgu ve eylemlerinin tarihi yaptığını anlatır. Tarihe gerçekçi bakış, bu işleyişi kendisine ontolojik bir zemin olarak alan yaklaşım ile olanaklıdır.[6] Bu ontolojiyi oluşturan temel, insanın başka insan-

[6] Böylesi bir ontolojinin olanaklılığını Alaxandre Kojeve, Marksist bir bakış açısıyla yorumladığı Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"ndeki "Efendi ve Köle Diyalektiği" bölümünde gösterir. Kojeve, bir yandan Hegel'in fenomenolojisini insana indirgeyerek antropolojikleştirmiş, diğer yandan insanın doğayı dönüştüren yaratıcı etkinliğini "çalışma" kavramında öne çıkararak insanın yaratmış olduğu tarihsel dünyaya yaymıştır. Kojeve için çalışma ile dönüşüme uğrayan yalnızca dünya değil, insanın kendisidir de. İnsanın çalışmasıyla gerçekleştirdiği yaratıcı eylemi "insansal zamanı"; tarihi yaratır. Dolayısıyla insan yaratıcı eylemiyle kendini verilmiş koşulların üstüne yükseltir. Marks'da olduğu gibi Kojeve için de ne salt bireye ne de salt koşulların belirlenimine ağırlık veren, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. İnsan yaratıcı eylemiyle dünyayı dönüştürürken kendisi de dönüşüme uğrar. (Bkz. Alaxandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev: Selehattin Hilav, (İst. Yky.Yay. 2000,s.7-58 s.169

larla ve doğayla olan ilişkisidir. Bu ilişkinin yapısal süreci ise onun tarihidir. Bu nedenledir ki, bu ilişkiyi kendi anlam bütünlüğü içinde çözümlemek, zorunlu olarak, onun varlık alanına, diyesi çelişkilerin diyalektik işleyişine bakmamızı zorunlu kılmaktadır. Bu türden bir ontolojik bakış, salt tarihin varlık alanını değil, aynı zamanda, bu varlık alanının nedenselliği ile insanın özgürlüğü arasındaki bağı da anlamamıza olanak sağlayacaktır.

Tarihsel süreç, insan özgür eylemlerinin gerçekleştiği fenomen alanıdır. Tarihi olanaklı kılan özgür eylemin ilkesi ise "istenç"tir. Eylemin gerçekleşme aracı olarak istenç "otonom"[7] bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla istenç, tarihsel süreçte belli olaylar seçerek gerçekleşir. Bu nedenle istenç, eylemin öznel belirleyicisidir. Eylemin nesnel belirleyicisi ise tarihsel koşullardır. İstenç ve tarihsel koşullar eylemin zorunlu iki öğesidir. Tarihsel koşullar, en genel anlamda, eylemin varlık alanıdır. İnsanın varlığı, içinde bulunduğu toplumsal koşullar tarafından belirlendiğinden bu görüşlerle Marks'ın tarih anlayışının yanına gelinir. Marks'ın tarih anlayışını sonraki determinist kılıfından sıyırırsak, diyalektik bağıntılar (istencin açılım bulması kültürel koşullarca da belirlendiğinden) açıkça görebilir ve spekülatif bir tarih diyalektiği yerine reel bir diyalektik geçirilebilir.

Marks'ın anlayışında tarihin devindirici gücü, toplumların alt yapısını oluşturan üretim sürecindeki çelişkilerdir. Bu devindirici güçler, en geniş anlamdaki ideolojik yapıyı belirler. Üretim ilişkileri üretim güçlerini yansıtır ve tüm kurumları biçimlendirir. Üretim araçlarının kullanılış tarzı nasılsa mülkiyetin tarzı da öyledir. Ama bu, mekanik bir bağıntı değildir. Klasik Marksizmin "alt yapı-üst yapı" çelişkisinde, alt yapının temel belirleyicisine yer verirken, daha yeni tartışmalar, örneğin Frankfurt Okulu çevresi, üst yapının da belirleyici rolüne işaret eder. Buna göre üst yapı, düzenleyici olarak belirleme gücüne sahiptir. Üst yapı biçimleri hukuk, bilim vb. kurumlar alt yapıyı etkiler ve dönüştürür. Süreç diyalektiktir. Marks'ın tarihe bakışını incelerken felsefi terimlerin yerini politik ekonomi terimlerinin aldığı hemen dikkati çeker. Ama bakışın özü yine de felsefidir. Çünkü burada da özgürlük ve insan geleceğinin idesi temel sorunlardır. Buradaki sorumuz: maddi koşulların insanların bilinçlerini öncelikle biçimlendirmesi sonucunda ortaya çıkan bilincin, nasıl olup da olumsuz koşulları değiştirmeye girişeceğidir. Bilincin verilmiş yapısını aşmaya iten, koşulların kendisi olmasaydı, tarihi

---

dip not 9, s.205 dip not 10). Ayrıca Kojeve'nin Hegelci Antropolojisi için görüşler için bkz. Bumin, *"Hegel" Görüngübilim'i Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Okumak* (İst. Yky..Yay. 2001, s.11- 78) Ayrıca bkz. Takiyettin Mengüşoğlu. İnsan Felsefesi, (İst. Remzi. Yay. 1988, s. 140-149).

[7] "Autonomi" bir Kant terimi olarak özgürlüğe ilişkindir. Kant'da en genel anlamda özgürlük insanın "autonomi"sidir; insanın kendi yasasını kendisinin koymasıdır. Kant'a göre insan hem bir doğa hem de bir akıl varlığıdır. Doğa yönüyle insan doğa tarafından belirlenmiştir. Doğadaki diğer nesneler gibi nedensel yasalara tabidir. Oysa pratik akla sahip bir varlık olarak insan, doğadaki neden-sonuç zincirlenişinde sadece bir halka değil, aynı zamanda "otonom" bir varlık olarak kendi eylemlerinin başlatıcısıdır.

yapan insanların bunu belli koşullar altında yaptıkları savı tutarsız olurdu. Maddi koşullar bilinci belirlemeseydi, bilinç onların farkında bile olamazdı. Marks'ın "Politik Ekonomiye Katkısı"nın önsözündeki ünlü "koşullar ve bilinç diyalektiği"[8] özgürlük ve koşullar çatışkısına açıklık getirmektedir. İradenin etkinliği ancak koşullar temelinde ortaya çıkmaktadır. Burada Aristoteles'den beri birçok karşıtlığın irdelenmesindeki öncelik ve sonralık saptamasının gereği ortaya çıkmaktadır.

İnsanlar bir şeyin bilincine eyleyerek varırlar. Bilinç toplumsal ilişkilerden bağımsız nesnel bir kavram değil, aksine temelini insanlar arası ilişkilerde bulan toplumsal bir üründür. "Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır"(Marks-Engels1976:26). Bununla birlikte bilinç, toplumsal ilişkilerin ürünüdür. Bu nedenle de bilincin koşulları tarihseldir. Bu şu anlama gelmektedir; bireylerin aktif olarak kendilerini ifade etmeleri maddi yaşamdan ileri gelen olanaklar bütünüdürler ve göreli olarak toplumdan topluma değişirler. Öyleyse istencin açılım bulması kültürel koşullarca da belirlendiğinden, istencin değişik koşullara bağlanması insanı değişik olarak belirler. Bu koşullar en genel anlamda eylemin oluştuğu ortamın, bireyin içinde bulunduğu yaşantının koşullarıdır. Bireyin yaşantısı ise insanın yapmış olduğu ve aynı zamanda içinde yaşadığı sosyo-kültürel-ekonomik ve siyasal tüm etkinliklerini kapsar.

Marks'da vurgu maddi koşullardadır. Tarihsel koşul maddi yaşamdan ileri gelen olanaklar ile bireylerin aktif olarak kendi kendilerini ifade etmeleridir. Bu tarihsel koşullar içinde temel belirleyici Marks'a göre "üretim" etkinliğidir. Bu aynı zamanda bütün tarihin temel koşuludur. "İlk tarihsel olay bu gereksinimlerin (temel ihtiyaçların) sağlanmasını elverişli kılan araçların üretimi maddi yaşamın kendisinin üretimidir. Ve binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de insanları hayatta tutmak için günbegün, saat be saat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir olay, bütün tarihin temel koşuludur" (Marks-Engels1976:33). Marks için maddi koşullar tarihin devindirici gücüdür. Tarihsel koşullar kendiliğinden verilmiş bir şey değildir. Yaşam koşulları hazır olarak bulunur. Oysa üretici güçler toplamı, tarihsel olarak insanlar tarafından yaratılır ve her kuşağa kendisinden önce gelen kuşaklar tarafından aktarılır. Marks'ın da vurgulamış olduğu gibi, tarihsel gerçeklik, insanın her tarihsel döneminin, egemen toplumsal koşulları tarafından belirlendiği gerçekliğidir. Burada yanıtlanması gereken soru, tarihsel bireyin ne ölçüde koşulların ürünü olduğu sorusudur. Soru, aynı zamanda bireyin, tarihsel genellikteki yerinin ne olduğu sorusuna ilişkindir. Şüphesiz şimdiye kadar verilen yanıtlar arasında Marks'ın yanıtı en tatmin edici olanıdır.

[8] "Tarihi insanlar yapar ama istedikleri gibi yapamazlar" (Marks-Engels1976:49).

Özgür emeğe dayanan sömürüsüz ve baskısız bir toplumun düş olmadığını, bunun tarihsel gelişmenin kaçınılmaz sonucu olduğunu belirten Marks, bu savıyla tarihe komünizm ereği taşımakla eleştirilmiştir. Eleştiriye çoğu Marksistlerin vermiş olduğu yanıt yine Marks'a dayandırılır. "Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda varolan öncüllerden doğarlar (Marks-Engels1992:58). Bu demektir ki toplumsal gelişme yasaları nesneldir; bu nesnellik aracılığıyla gerçekleşir. Marks'ın antropolojisinde insanın amacı (ereği), pratik etkinliğinin içindedir ve bu etkinliğin gücü oranında gerçekleşir. Bu durum, insanın pratik etkinliğiyle ve bunun koşullarıyla ele alınmasını gerektirir. Pratik etkinliği içerisinde insan, nesnel dünyayı karşısında bulur. Ona bağımlıdır ve kendi etkinliğini, nesnel dünyanın varlığını ister istemez hesaba katarak belirler. İnsanın amaçlı etkinliği, kaynağını toplumsal koşullardan alır. Değişen ve toplumsal koşullara göre ortaya çıkan bir belirlenimi vardır. Böylece insanın kendi kendisine bir amaç veren etkinliği başka bir deyişle özgürlüğü, tarihin, insan müdahalesine açık olduğu anlamına da gelir. Aksi halde mekanik-maddi süreçler insan yaşamını sürüklerdi ve devrimden söz etmek anlamsız olurdu. Lenin'in de altını çizmiş olduğu gibi "İnsan etkinliği dış gerçekliği değiştirir" (Lenin,1971:177). Fakat değişimin yönü tek ve sınırsız değildir. Çünkü insanın, tarihe müdahalesi içinde yaşadığı toplumsal koşullarla yakından ilişkilidir.

Marks'a göre birey, toplum içinde kendisini, toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri ve bir siyasal yapıyla kuşatılmış bulur. Birey, toplumsal koşullar tarafından kuşatılmıştır. Birey eylemleriyle bu koşulları bir ölçüde etkileyebilmekle birlikte içinde yaşadığı koşulları kendisi seçemez. Özetle, tarih, insan tarafından yapılır. Fakat insan, koşullara uygunluk içinde tarihi yapmak zorundadır. "Ortam ve koşullar insanları yaptığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaparlar" (Marks-Engels1976:49). Her birey toplumsal ilişkilerinin toplamıdır. Öyleyse birey, toplumsal ilişkiler ortamında, toplumsal koşullar aracılığıyla kendini etkin bir biçimde kanıtlayarak varolur. Bu noktada özgür insanın eylemlerinin koşullarını oluşturması, geleceğe ilişkin koşulları da belirler. Sorunun çözümünde ne salt bireyin ne de salt koşulların belirlenimine ağırlık veren karşılıklı etkileşimi kabul etmek gerekir. Toplu halde yaşama insanın varlık koşullarını gerçekleştirebilmesinin ön koşuludur. Bu yönüyle de insan toplumsal bir varlıktır; toplumla birliktedir. Dolayısıyla insan tarihsel süreçte yalnız değildir. Bireyin eylemleri başka bireyleri belirlediği gibi toplumsal eylemler de bireyi belirler. İnsan, grup-toplum, toplum-devlet, devlet-uluslar arası ilişkilere kadar uzanan bir etkileşimin hareketliliği içindedir. Bu hareketlilik tarihsel dönüşümlerin görünümlerini sağlar. Top-

lumsal hareketliliğin niteliği tarihsel dönemin niteliğini verir. Burada "tarihsel koşul" ve "özgürlük" kavramları insanın antropolojik belirlenimleridir. Tarihe gerçekçi bakışta tarihsel koşulların belirleyici gücüne karşın insanın istenç gücüyle açığa çıkan özgür eylemi aracılığıyla dönüşen bilinci ve bu bilinç aracılığıyla kendi koşullarını değilleme etkinliği, tarihe gerçekçi bakışta hareket noktalarımızdır.

İnsan eylemleri "şimdi" ile sınırlı olmadığından geçmişi taşır ve geleceğe yönelir. Leibniz'in deyişiyle "geçmişle yüklü şimdi" insana tarihe kendi erekleri doğrultusunda bakabilmesinin olanağını verir. Ancak insan bunun garip bir determinasyonla gerçekleşeceği yolunda bir bilgiye hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü kendisini tarihsel olarak belirleyen, tarihsel koşullarının belirlenimleriyle varolan insan kendisini aşan ve tüm tarihi kuşatacak total bir bilgiye hiçbir zaman sahip olamayacağından tarih için sabit bir a priori envanteri çıkarılamaz. İnsanın tarihe erek koyan özgür etkinliği ile tarihsel koşullar arasındaki ilişki çift yönlüdür. Marks'ın Hegel'i aşmış olduğu nokta da burasıdır. Tarihin hem yazıcısı ham de oyuncusu olan insan, Hegel'de olduğu gibi, dünya tin'inin yalnızca bir aracı dolayısıyla da tarihin bilinçsiz bir aktörü değildir. O halde Marks için özgürlük doğanın ide'nin veya tarihin bir belirlenimi değil, insanın erekli eyleminin gereği olarak vardır. Fakat insanın erekli özgür eylemi tarihin temel belirleyicisi olan tarihsel koşullardan da bağımsız değildir. Tarihi yönlendiren ilke, ne salt zorunluluk ne de salt özgürlüktür. Aksine tarih ilkeler çokluğunun birliğidir. Bu nedenle tarihte birbiriyle çatışık bir görünüm veren "tarihsel koşullar" ve "özgürlük" karşıtlığı birbirini tümüyle dışlamadıkları gibi ayrı süreçler olarak da yol almazlar. Aynı tarihsel süreçte ortaya çıkarlar ve koşullara göre değişen güç ve etkide belirleyici olurlar.

1.3. Tarihte Erek ve Anlam Sorununun Belirginleştirilmesi

Tarih Felsefesi geçmişte olup bitmiş olayların bilgisinin insan varlığındaki anlammının ne olduğuna ilişkin sorularla başlamış, geçmişten şimdi için, şimdiden gelecek için sonuçlar çıkarma çabasına girmiştir. Bu anlam verme çabası çoğu kez metafiziksel bir tutuma da girmiştir; çünkü, felsefe emprik bir tarihle yetinmeyeceğinden, metafiziğe açılan kapı kolayca girilebilecek genişliktedir. Fakat metafizik dozu ne olursa olsun, sonuçta tarihsel akışın en genel belirlenimleriyle ilgilenen ve tarih bilincinin tarihte, erekselliğe dönüştürülmesi olarak özetlenebilicek; "anlam probleminde" yoğunlaşan bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır.

İnsan düşüncesinin ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaçların kategorisi olan "ereklilik" (Zweckmaessigkeit) ilkesinin tarih felsefesine uygulanması-

nın sonucu olan "dünyanın sonlu bir planı olduğu savı", bu planın önceden bilinebileceği varsayımı ile birlikte gelişimin evrensel doğrultusunu önceden görmeyi de gerektirir. Evrensel gelişimin gelecekteki doğrultusunu önceden kestirebilmenin olanağı ise "öndeyi" (Die Prognose)'dir. Çünkü geleceği denetlemek amacıyla gelecekte olup-bitecekleri belli bir plana göre biçimlendirmek "belli koşullar gerçekleşirse ne olur?" sorusunu içeren öndeyici bilgiyi gerektirir. Tarihte önceden görme fenomenine bağlı olarak ortaya çıkan öndeyi problemi ise ereksel açıklamayı içeren anlam probleminde odaklanır. Öyleyse, "tarihsel oluşun anlamı var mı?" sorusuna verilecek olumlu ve olumsuz yanıtlar, erekli düşünmeyi içeren ve dışlayan, türevsel bir probleme işaret ederler. Sav ile karşı sav şöyle konabilir:

Sav: Tarihsel oluşta anlam yoktur; nedensel olaylar zinciri, insanın anlam vermeleri ve erek koymalarıyla belirlenmeden süre gider. Doğadaki gibi tarihte de insan bilincinden bağımsız yasallıklar iş başındadır. Bunlar insanların içinde bulunduğu ama sonradan bilincine vardıkları ve sonradan anlam vermeye çalıştıkları yasallıklardır; tarihsel süreçler maddi olsun, tinsel olsun kendiliklerinden bir anlam taşımazlar.

Karşı sav: Tarihsel oluşta anlam vardır; anlam olayların akışına, insanın koyduğu erekleri içerir. Tarihsel olayların nedensel akışı , reel zamanda tek yönlü bir akış değil; her nedenin etkisinin hem nedene geri döndüğü hem de taşıdığı nedenleri, geleceğe aktardığı çift yönlü bir akıştır; başka bir deyişle etkileşimdir. Çünkü, tarihsel olaylar kendiliklerinden akmazlar, tam tersine insan iradesince biçim ve yön kazanırlar.

Tarihsel oluşun bir anlamı olup-olmadığı sorusu, metafizik yorumlara da açıktır. Tarihte aşkın br anlam, işleyişinde aşkın bir irade ve erek varsaymak tarihin metafiziğine içkindir. Tarihi açıklamak için yalnızca "neden" sorusu yeterli olamayacağından, oluşun yönünü belirleyen ve kaynağa ilişkin bir soru olan "ne için" sorusu, tarihsel oluşta anlam kazanır. Çünkü neden oluşu açıklamaya, ne için ise anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik sorulardır. Bu nedenle, "ne için" sorusu teleolojik (ereksel) açıklamaya ilişkindir.

Tarihsel olayları yönelmiş oldukları hedefe göre açıklayan ereklilik ilkesi, dünyanın sonlu bir planı olduğunu varsayar. Dünyanın Tanrısal bir iradenin yaratısı olduğu düşüncesine alt dayanak oluşturan tarihin, tanrısal öngörünün planına uygun hareket etmekte olduğu görüşü, temelini Hıristiyanlığın eskatolojik tarih anlayışında bulur. Bu tarihe dinsel bir değer taşıma anlamına geliyordu. Hıristiyanlığın aşkın tarih anlayışıyla, eski çağların ebedi dönüş mitosu ile (her şeyin sonsuza kadar tekrarlanacağı) düşüncesi sona ermiş ve tek yanlı bir tarih düşüncesi baskın olmuştur. "Deus est Causa rei" (Tanrı nesnelerin olayların nedenidir) olarak özetlenebilicek bu görüş, Antik Çağın dünya görüşünden farklıydı. Gerçi Antik Çağın dünya görüşünde

de Tanrıların istekleri insanların yazgısıydı; fakat insanlığa yönelik son bir Tanrısal amaç hiç tasarlanmamış, üstelik Kosmoz'u da Heraklitos'da felsefi anlamını bulduğu gibi hiç bir Tanrı yaratmamıştır.

Dünyanın Tanrı yaratısı olması ama yetkin olmaması çelişkisi, asıl dünyanın "ötede", görünüş dünyasının (bu dünyanın) ise "beride" olduğu ayrımıyla aşılmaya çalışılmıştır. Bu durum da içinde yaşanılan dünya, öte dünya uğrunadır ve ona bağımlıdır. Dünyanın gerçekliği görünüşte gerçeklik olunca, varoluş nedenini doğal bir ereğe bağlamak zorunda kalır ve dünya kendinde erek değil; başka ebedi bir dünyanın amacı haline gelir. Bu dinsel dünya görüşünün motifleri, felsefeye çeşitli şekillerde girmiştir ve Tarih Felsefesinde kendini gösterir.

1.3.1. Kant, Hegel ve Marks'a Sorunun İşlenişi Açısından Yeniden Bakış

Evrenin hareketine yol açan, tarihte olup, biten ve olmakta olan herşeyin onu belli bir sonuca zorunlulukla götüren öncel bir yasanın, "insan aracılığıyla etkide bulunan tanrısal planın" nedeni olduğu düşüncesi, Alman İdealizminden beri tarih felsefesinin temel sorusu olarak işlendi. Hegel tarih felsefesinde, tarihin yalnızca insan eylemlerini değil, insan eylemleri aracılığıyla tanrısal planı, Tanrının dünyada kendisini açımlamak için dünya gerçekliği haline gelme sürecini yoğun bir şekilde işledi. Bunun dinsel dünya görüşünden önemli farkı, yaradanın hem yaradan olarak kalması, hem de kendisini, yaradılışlığını geliştirmesi, üst aşamalarına çıkarmasıydı. Tanrı henüz kendisi olmayanı kendileştirerek diyalektiği kuruyordu.

Hegel için tarihsel süreç, yalnız olayların değil, olaylar mantığının adım adım geliştiği bir harekettir. Hareketin ereği "kendi için varolan kavramdır"(Hegel,1991:268). Bu nedenle tarihte kendini açan ve ona anlam veren Geist ereğini ve kendi belirlenimlerini kendi içinde taşır. Erek tarihsel oluşa içkin olouğundan oluşla erek birliktedir, hatta özdeştir. Böylece tüm gerçeklik, oluşun kavramı olan, tüm ide'dir. Açılan kavram ve kavramın taşıdığı erek, tarihsel oluşta örtükten belirtiğe geçiştir ve bütün oluş önceden konulmuş sona erişmek içindir.

Tarihe hem geçmiş hem de gelecek açısından bir belirlenim taşıyan Hegel, "neden" ile "erek" arasında ayrım yapar. Nedensellik mekanik bir ilke olarak evrenin oluşumunu açıklamaya yetmez; ancak tikel olguları bir ölçüde anlamayı kolaylaştırır. Nedensellik nesneleri dıştan bir bağ ile, neden-etki bağı ile, bağlar. "Neden içinde Neden olduğu bağıntıda aynı zamanda Etki; ve Etki, içinde Etki olduğu bağıntıda aynı zamanda Nedendir" (Hegel,1991:268). Dolayısıyla Hegel'e göre, neden aynı zamanda bir başka neden olarak belirlenir. Bunun da yine başka etkileri vardır ve bu süreç sonsuza dek

sürüp gider. Neden ile etki (sonuç) arasında bir ilerleme bulunmaz. Neden ne kadarsa etki de o kadardır ya da daha küçüktür. Hegel, "Mantık Bilimi"nde şu açıklamayı veriyor;

Sonluluk alanında bağıntıları içindeki biçim belirlenimlerinin ayrımları üzerinde durup kalındığı için, evrik olarak Neden de koyulmuş bir şey olarak ya da Etki olarak belirlenmektedir, bunun da yine başka bir nedeni vardır, ve böylece burada Etkilerden Nedenlere sonsuz bir ilerleme doğmaktadır. Ayrıca inen bir ilerleme de söz konusudur. Çünkü Etki Neden ile özdeşliğine göre kendisi neden olarak belirlenir ki, bunun da yine başka etkileri vardır ve bu sonsuza kadar böyle gider (Hegel,1991:217).

Hegel'de nedensellik kavrayışı ilk neden kavrayışına yol açar ve sebeb-erek ilişkisi, neden-etki ilişkisinin yerine geçer. Metafizik sav sonucun öncülde (ilk nedende) bulunmasıdır. Sonun başlangıcı öncelemesi, sonucun daha sürecin başında "erek"de (ilk sebeb'de) potansiyel olarak bulunmasıdır. "Sebep (Das Grund), "neden"den (Ursache) farklı olarak kendi sonsal ereğini içerir. Yani erek-sebeb hem kendisini hem de kendisinden çıkacak sonuçların mantıksal açıklanışını taşır ve bütün etkilerini (sonuçlarını) kapsar. Oysa nedensellik ilişkisinde sonuç neden tarafından belirlenmez, sadece ona etki yapar. Bundan dolayı Hegel'de tarih, ereği için varoluş kazanır. Tek bir ilkeden hareket edilerek açıklanan tarihsel oluş, önceden konulmuş sona ulaşmaya yöneliktir. Çünkü bilindiği gibi Hegel'de tarih mantıksal bir öncülün sonucuydu ve sonucun oluşmasına yol açan erekbilimsel bağıntı ise zorunlulukla sürecin en başında içerilmekteydi. Hegel'in "Tin'in Görüngübilimi"nde belirttiği gibi, erekbilimsel bağıntı ilkin dışsal ereksellikti, "dolaysızca ideanın önünde durmaktadır ama böyle eşikte duran çoğu kez tam anlamıyla en yetersiz olanın (da) kendisidir (Hegel,1986:271). Öyle ise aynı zamanda bir tasım olan erekbilimsel bağıntıda, öznel erek dışsal nesnellik ile bir orta terim yoluyla birleşir. Bu birlik bir yandan bir olanak, gizli güç (potantiaelitaet) olan ereğin kendi içinden çıkıp varlığa geçmesi, gerçeklik kazanması olan; ereksel etkinlik olarak, öte yandan dolaysızca erek altına koyulmuş nesnellik (genel olarak insanların dünyada etkinliği) olarak bulunmaktadır. Bu nedenle Hegel'de, nesneler, belirlenimlerini kendi içlerinde değil, yalnızca dışlarında yatan bir ereğin olgusallaşması için kullanılan ve tüketilen birer araç olarak taşırlar.

Bu noktada Hegel'e göre tarihin ereği olan özgürlük için her şey araçtır. Salt kendinde ve boş olgusallık olan Evrensel'in, ona belirli bir içerik kazandıran tikelleşmesi, Geist'ın kendisini tikeller'de ve tikeller aracılığıyla öne sürmesidir. Hegel'e göre bu dışa dönük etkinlik Geist'ın dünya tarihine koymuş olduğu ereğe ulaşmak için dünyadaki görünüş formları ile gerçekleşmeye çalışması, ereğin bu bağıntı yolu ile nesnellikle birleşmesidir. ancak bu etkinlik sayesinde soyut bir belirlenimi olan Geist gerçeklik kazanır.

Hegel'de Geist'ın etkiniğinin ilkesi istençtir. İstenç, soyut ilkenin kendisidir. Öteki ilke ise tutkularıdır ve ikisi birlikte dünya tarihi dediğimiz halının atkı ve ipliğini meydana getirirler. "Kendi başına ide gerçekliktir, tutkular ise ona uzanmak için kol" (Hegel:1976:86). Tutku kişinin tikel ilgilerle, özel ereklerle ve bencil amaçlarla eylemde bulunmasıdır. "Dünya tarihinde etkinlik gösteren kişilerin ilgisi olmadan hiç bir şey ortaya çıkmaz" (Hegel:1976:88). Tutku, ereğin içsel formel yönü; ereğin tarihsel gerçekliğinin öznel yönüdür.

Hegel'e göre, dünya tarihinde bizi ilgilendiren, ide'nin nasıl olup da insan istenci ve özgürlüğü yolu ile kendisini dışlaştırdığıdır. Tarihte hem tutku, arzu, gereksinim ve bencil amaçlardan doğan insan eylemleri, hem de zorunluluğun rolü vardır. Bu durumda Geist'ın mutlak gerçekleşmesi olan tarihin zorunlu gidişi ile insanların özel istenç ve eylemlerinin nasıl uzlaştırılacağı problematiktir. Hegel problemi Aklın Hilesi (Liest der Vernuft) kavramıyla çözer. İnsanlar eylemde bulunurlar, fakat farkında olmadan tarihin hem öznesi hem de nesnesi olan Geist'ın amaçlarına habersizce hizmet ederler. Genelin gerçekleşme aracı olan tutkular, insanı eyleme çağırır. İlgi ve çıkarlar istediği kadar bireysel olsun, bu onların genele karşı olduğu anlamına gelmez. Çünkü genel olan, tek tek ereklerdedir ve bunların aracılığı ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla eylem aracılığı ile gerçekleşen yine de tözsel bir şeydir; dünya tinidir. Tin düşünür, İnsan ise eyler.

Tarihsel gerçeğin öznel öğesini oluşturan tutku ve istekler Geist'ın kendi ereğine ulaşmak için kullandığı alet ve araçlardır. Bireyler kendi özçıkarlarını izlerken, Geist, bu tutkuları kurnazlığı aracılığı ile bireyde içkinleşmiş ide olarak kendi ereği için kullanmakta ve bireyler bilinçsiz olarak da olsa Geist'ın ilerlemesine katkıda bulunarak, özgürlük ereğinin gerçekleşmesine yönelik evrensel bir görevi yerine getirmektedirler. Usun evrensel gerçekleşmesinde yalnızca bireyler değil, aynı zamanda devletletler de birer araçtır. Tarih halkların mutluluğu, devletlerin bilgeliği ve bireylerin erdemlerinin kurban edildiği, harcandığı, yok edildiği bir mezbaha olarak gözükmektedir ve Hegel'e göre "Bu dev gibi kurbanların kime, hangi son ereğe kurban edildikleri sorusu zihnimizi kurcalar" (Hegel:1976:83). Bu son erek Geist'ın diyesi Dünya Tin'inin kendi bilincine erişmesidir. Bu sonu Hegel tarihte diyalektik bir süreç kabul etmesine rağmen kendi zamanında sona erdirir ve kendi zamanında bu gelişime uygun devlet olarak Prusya devletini gösterir. Dünya Tin'i gerçekleşmesine en uygun olan Prusya devletinde gerçekleşmiş ve kendi ereği olan saltık bilgiye ulaşmıştır.Böylece Hegel tarih felsefesinde determinizm yerine erekselliği koyar ve dünya onda ilkesi sebeb olan yaratıcı bir usun ereği haline gelir. İşte tam da bu noktada Hegel'in teleolojisi insan aklının sınırlarını aşar. Oysa kendisinden önce ereklilik idesini insan türünün tarihine uygulayan Kant'ın teleolojisi insan aklının sınırlarını aşmayan bir teleolojiydi.

Hegel'in teleolojisi insan aklının sınırlarını aşıyordu. Çünkü, tarihte önemli olan evrensel usun gerçekleşmesiydi ve bu gerçekleşmede insanlık, kendi öz tarihinin kurbanı haline gelmekteydi. İnsanlık tutkuları oyuna getiren aklın kurnazlığıo aracılığıyla acı, ıstırap, ve savaşımlarla kendisini, dolayısıyla da tarihi yenidin yaratmakta, bireysel bencilce çıkar ve tutkular yerini evrensel usun gerçekleşmesine bırakmaktaydı. Bu noktada probleme daha fazla açıklık getirilmesi açısından, Hegel'in tarih felsefesinin temel kavramlarından birini oluşturan "Aklın Hilesi" kavramı ile Kant'ın tarih anlayışının karekteristik belirleyicisi olan "Doğa Planı" arasında benzerlikleri göstermek yararlı olacaktır.

İlkin, her ikisinde de çatışma ve acılarla dolu tarih, özgürlüğün gelişmesine hizmet ederek olumlu bir anlam taşır. İkinci olarak ise, ilerleme kavramının işlenmesidir. Hegel için saltık bilgiye ve tarihin sonuna ulaşmak için gereken ilerleme; Kant'da ise doğanın tüm insan türüne verdiği bütün yeteneklerini tamamiyle gerçekleştirebileceği tek kurum olan "Dünya Yurttaşlığı"na ve "Dünya Cumhuriyetine" doğru ilerleme, bireylerin tarihte birer araç olduğu düşünülmeksizin gerçekleşemez. Hegel insanı, usun en yüksek derecesine ulaşmak için, usun hizmetinde bir araç olarak kullanırken, Kant insanı, bilgi ve niyetlerinin dışında olan, anlamadan yerine getirdiği "Doğa Planı"nın bir aracı olarak kullanır. Bununla birlikte Hegel'de ereklilik mantıksal bir öncülün sonucu olarak tarihsel oluşa içkinken, Kant'da nesnelerin bizim düşüncemizdeki kavramlarında ve bu kavramlar arasındaki bağıntılardadır.

Hegel'in tarih anlayışı, "Geist metafiziiği" ile "özgürlüğün" ilerlemesini göstermek amacını güttüğünden, baştan aşağı teleolojiktir. Kant, Hegel'den önce yaşamış olmasına karşın problemin ortaya konuşu ve işlenişi bakımından tarihte nedensellik-ereksellik karşıtlığının çözümüne daha yakındır. Kant'da ereklilik "objektif olarak nesnelerin içinde veya onların ardında etkin olan bir doğal güç değil, tersine, bizim fenomenler topluluğunu yargılamamızda öngelen bir tinsel (geistige) bağ kurma ilkesidir (Cassirer,1988:231). Kant ereklilik ilkesini bilgi yetilerimizden biri olan "yargıgücü" açısından, düzenleyici bir ilke olarak alır.

Kant'ın insan görüşü "disharmonik"*tir*. Yani insan, disharmonik bir varlık olarak hem bir doğa hem de bir akıl varlığıdır. "Salt Aklın Kritiğin'de insan aklının sınırlarını sorgulayan Kant, insan aklının bilgisini duyulur görü ile sınırlamıştı. Duyulur görüye açık olmayan, duyulur görü ile içerik kazanmayan "düşünülür dünya", nedensellikleri bilinmeyen kendi başına bir alandı (Ding an sich). Bu alana yönelik bilgi uğraşısında insan ancak onun kavranılmazlığına ilişkin bilgiyi bilebilirdi. Ama yine de bu alanın apriori bilgisi mümkündü ve olanağı ise pratik akıldı. Kant'ın "Pratik Aklın Kriti-

ği"nde gösterdiği gibi, insan içinde duyduğu ahlak yasasıyla düşünülür dünyaya bağımlıydı. Kant'ın üçüncü kritiğinde ise, önceki kritiklerde birbirinden kesin bir şekilde ayrı gözüken teorik ile pratik akıl yani "doğa ve özgürlük" arasında ki köprü kuruluyordu.

Kant'a göre nedensellik ve ereklilik doğa fenomenlerinin değişik ve özel düzenlenmiş tarzlarıdır. Erek kavramı ile nedensellik kavramı arasındaki antinomi, her ikisini birden onlar aracılığıyla fenomenlerin çok çeşitliliğini birliğe getirmeye denediğimiz iki değişik düzen tarzı olarak düşündüğümüz anda ortadan kalkıverir. Oluştaki iki metafiziksel etken arasındaki çelişki yerine, şimdi artık birbirlerini tamamlayan iki "maksim" ve iki akıl talebi arasındaki uyumdan sözedilebilir (Cassirer, 1988:239).

Bu yorum probleme ışık tutuyor. Çünkü, Kant'da nedensellik, tasarımlarımızı birbirine bağlayan anlığın bir kategorisi, nesneleri bilme biçimimizdir. Dolayısıyla kurucu bir ilkedir. Doğa nedensellik yasası altında bizim için obje oluyurdu. Yargıgücünün maksimi olan ereklilik ilkesi ise düzenleyici bir ilke olarak oluşun açıklanmasına yöneliktir. Bundan dolayı Kant'da ereklilik nedensel açıklamalara karşı değil, nedensel açıklamayı talep eden ve fenomenlerin daha derinlemesine açıklanışına hizmet ederek, nedenselliğin alanını genişleten bir ilkedir. Amacı, evrenin bilmecesini çözmek değil, fenomenleri açıklamaktır. Düşünücü yargıgücünün kendisine teleolojik bir ilke koymasındaki amaç emprik yasalara göre verilmiş olan fenomenlerin birbiri ile bağlandırılmasına düşünme ile yönelebilmek içindir. Çünkü, diskursif anlama yeteneğimiz bütünü kavramayı başaramaz ve amaç tasavvuruna başvurmak zorunda kalır. Öyle ise Kant'da ereklilik mutlakcı bir düşüncenin ürünüdür; yani bizim koşullu ve sonlu anlığımızın koşulsuzluk talebi altında çalıştığında başvurduğu bir idedir. Bu aynı zaımanda "antropomorfik" (insanbiçimsel) bir tasarımın ürünü olduğu anlamına gelir: çünkü Kant'a göre tarihe ancak refleksiyonlu bir yargılama ile, bir amaca göre düzenlenmiş bir bütünlük idesi altında bakabiliriz, Bu amacı gerçekleştirmede ve tarihi anlamada teleolojik yargılama bize yardım eder. Böylece Kant ereklilik ilkesini yalnızca doğayı değil, aynı zamanda tarihi de düzene koyup anlamamıza yardımcı olan "heuristik" bir maksim olarak kullanır ve bu maksim bize tarihe yasaya göre belirlenen bir süreçmiş gibi bakabilme olanağını verir.

Kant için de Hegel'de olduğu gibi tarihin ereği özgürlüktür. Özgürlük ise salt seçme özgürlüğü değil, özerklik; yasalarını kendi koyma gücüdür. Ussal bir varlık olan insan, özgür olabilmek için iki olanağa sahiptir. O doğa yasalarının belirleniminde davranabilir veya salt aklın ahlak yasalarına göre davraınabilir. Kant'a göre özgürlüğe ilişkin ancak kesin bir tanı ve bilinç ancak özgürlüğü gerçekleştirebilir. Oysa doğa yasalarınca belirlenen insan bu bilince sahip değildir dolayısıyla özgür de değildir. Bunun için insan, bu

bilinç olanağına kendisini özgür olarak belirlediği, tarih alanında sahip olabilir. Tarih, ereklilik gözeten pratik insan aklının ahlaksal ilerleme sürecinin sergilenişidir. Bu durum insanlığın tamamen akıl ve özgür olma durumunun gelişmesi demektir. Bundan dolayı Kant, tarihteki doğa planını "insan özgürlüğünün gelişmesinin planı "diye anlar.

Kant'ın tarihi ele alırken temel ilkesi "doğa"dır. Doğanın insanı yaratmadaki amacı, ahlaki özgürlüğün gelişmesidir. Bu amaçla doğa kendisini geliştirsin diye insanı bir takım yetilerle donatmıştır. "İnsan bir akıl ve özgürlük varlığı olarak kendisindeki akıl yeteneklerini geliştiren, varlık yapısında uyukluyan olanakları uyandıran, devindiren ve yükselten bir varlıktır"(Heimsoeth:1986:189). Aklın kullanımına yönelik, insan türünün bir olanak olarak getirdiği yetenekler bireyde değil, ancak türde tam olarak gelişebilir ve tarih tek tek bireylerin özgür eylemleri ile değil, bambaşka yapıda olan dinamik güçler tarafından yönetilir. "yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullundığı araç "antigonizm"dir " (Kant:1982:120).

J.J.Rousseau'nun da savunduğunun tersine, insan doğası aslında suçsuz ve iyi değildir. İnsan iyiyi gerçekleştirsin diye vardır. Çünkü, Kant'a göre insan varlığının anlamı iyinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar. İnsan aklının buyruklarını özgürce gerçekleştirme olanağını taşırken, buna karşıt bir eğilim de taşır."İnsan uyum ister ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsan rahat ve hoşnut yaşamak ister, ama doğa onun, başı boşluktan, edimsiz kendine yetme durumundan çıkmasını, işe ve zorluklara atılmasını ve kendi kıvrak zekasıyla işten ve zorluklardan kurtulme yollarını bulmasını ister" (Kant:1982:121). Tarihe egemen olan doğa planı, insan yetilerinin gelişmesi için koymuş olduğu bu antagonizm sayesinde onun yetkin bir topluma doğru ilerlemesinin amacını oluşturur. "Nitekim tek başına ele alındıklarında hiçte takdire layık olmayan, insanın antigonist karekterli " toplumdışı toplumsallığı" olmasaydı o, tam uyumlu yetinen, karşılıklı sevgiye deyanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman tüm beceriler sonsuza dek çekirdek halinde kalırdı ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahip oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılmazlardı" (Kant:1982:121). Rousseau'nun "dingin doğa dünyası, tek insan için, özlenen bir amaç olabilir ama insanlığın açılıp gelişmesi için, karşıtlıklar çatışmalar gereklidir"(Heimsoeth:1986:189). Böylece Kant'a göre, insanın anlamadan yerine getirdiği "tarihin ilerlemesine ilişkin doğa planı" bizim ereğimiz olmamakla birlikte gerçekleşmiş oluyordu.

Tüm insan türünün tarihini yetkin bir siyasal kuruluş yaratmak üzere, doğa tarafından hazırlanan gizli planın gerçekleşmesi olarak tasarımlayan Kant için tarihin ereği, insan türünün entelektüel ve ahlaki yetilerini geliştirmeye yönelikti. Bu gelişme Kant'ın tarihe erek olarak koymuş olduğu ve do-

ğanın insan türüne verdiği bütün yetenekleri tamamiyle gerçekleştirebileceği tek kurum olan ve dünya yurttaşlığına dayanan "Dünya Cumhuriyeti'nde" gerçekleşir. İnsanlardaki "dünyadaşlık" idesi ilerlemektedir ve tarihteki olup bitmeler insanlığın bu amaca doğru ilerlediğini bize göstermektedir.

Tarihte bir anlam, dolayısı ile de bir amaç gören Kant, Hegel gibi tüm tarihi öngörmüş olduğu ereğe göre açıklama girişiminde bulundu. Ama bunu yaparken Hegel gibi aklın oyununu bilinçsizce oynayan, tutkulu kahraman kurbanlardan değil, hep tür olarak insanlıktan söz etti. çünkü Doğa insan türüne kendi yazgısını "yapma" olanağını vermişti ve bu nedenle de başarısını veya başarısızlığını insan yalnız kendinde arayacaktı; doğanın verdiği antigonizmi yıkıcı değil, yapıcı yöne çekecekti. Bu nedenle Kant'ın "Toplumdışı- toplumsallık" (antigonizm) görüşü, tam bir antropolojik antinomidir.

Alman İdealizminin kapanışıyla birlikte bu büyük felsefe mirasını hem devralan hem de karşıt yönde, maddeci bir tarih anlayışıyla geliştiren Marks'ın çıkışını görüyoruz Marks'ın anlayışında, tarihin devindirici gücü, toplumların alt yapısını oluşturan üretim güçleridir. Bu devindirici güçler en geniş anlamdaki ideolojik üst yapıyı belirlerler. Üretim ilişkileri üretim güçlerini yansıtır ve tüm kurumları biçimlendirir. Üretim araçlarının kullanılış tarzı nailsa mülkiyetin tarzı da öyledir. Ama bu mekanik bir bağıntı değildir. Üst yapı biçimleri (hukuk, bilim vbg. kurumlar) alt yapıyı etkiler ve dönüştürür. Bu dönüşümde süreç ise diyalektiktir.

Marks'ın tarihe bakışını incelerken, felsefi terimlerin yerini politik ekonomi terimlerinin aldığı hemen dikkati çeker. Ama bakışın yönü gene de felsefidir; çünkü burada da "determinizm", "özgürlük" *ve* "insan geleceğinin idesi", temel sorunlardır. Bu çalışmanın problemi açısından sorun, maddi koşulların, insanların bilinçlerini öncelikle biçimlendirmesiyle , biçimlenen bilincin nasıl olupta olumsuz ya da olumsuzlaşmış koşulları değiştirmeye girişeceğidir. Bilincin, verilmiş yapısını aşmaya iten, koşulların kendisi olsaydı, tarihi yapan insanların bunu belli koşullar altında yaptıkları savı tutarsız olurdu. maddi koşullar bilinci hiç belirlemeseydi, bilinç onların farkında bile olmazdı.

Marks'ın "Politik Ekonomiye Katkısı"nın önsözündeki ünlü koşullar bilinç diyalektiği (tarihi insanlar yapar ama istedikleri gibi yapamazlar) ve buna bağlı olan, "bireysel iradenin tarihteki rolü" sorunu antinomi (çatışkı), karekteri taşımaktadır; çünkü insanların iradeleri etkin olmasa, koşullar yalnız doğal kalır ve aşılamazlardı. Ama iradenin etkinliği ancak koşullar temelinde ortaya çıkıyor. Burada Aristotales'ten beri birçok karşıtlığın işlenmesindeki öncelik- sonralık saptaması gereği yeniden ortaya çıkıyor ve bir sorunla daha karşılışaşıyoruz; bir yandan tarihin, ekonomik determinizmi var, diğer yandan insana bağlı ereksel akışı.

Özgür emeğe dayanan sömürüsüz ve baskısız bir toplumun düş olmadığını, bunun tarihsel bir gelişmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu belirten Marks, bu savıyla tarihe erek taşımakla (komünizm ereği) eleştirilir. Eleştiriye çoğu Marksistlerin verdiği yanıt Marks'a dayandırılır. "Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek hareket komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda varolan öncüllerden doğarlar"(Marks-Engels,1992:58). Bu demektir ki, toplumsal gelişme yasaları nesneldir ama eylem aracılığı ile gerçekleşirler. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu görüşte antinomi çekirdeği var. Diyalektik çözüme şöyle yaklaşılabilinir; Marks'ın antropolojisi'nde erek kavramı, pratik etkinliğin içindedir ve etkinliği oranında gerçekleşir. Bu durum, insanın pratik etkinliğiyle ve bunun koşullarıyla ele alınmasını gerektirir. Pratik etkinliği içinde insan nesnel dünyayı karşısında bulur, ona bağımlıdır ve kendi etkinliğini, nesnel dünyanın varlığını ister istemez hesaba katarak belirler. Ereğin tarih dışı bir belirlenimi yoktur. Kaynağını toplumsal koşullardan alan, değişen ve toplumsal koşullara göre ortaya çıkan bir belirlenimi vardır. Böylece, insanın kendi kendine bir amaç veren etkinliği, Marks için tarihin kendi içinde ideolojik bir süreç olduğu anlamına gelmez. Tarih insanın müdahalesine açıktır. Aksi halde mekanik- maddi süreçler insan hayatını sürüklerdi ve devrimden sözetmek anlamsız olurdu. Lenin'in de altını çizmiş olduğu gibi, " İnsan gerçekliği değiştirir" (Lenin,1971:177) ama değişimin yönü tek ve sınırsız değildir. Çünkü insanın tarihe müdahalesi, insanın içinde yaşadığı toplumsal koşullarla yakından ilişkilidir.

İnsanın "tarihe amaç koyan etkinliği"ile "tarihsel koşullar" arasındaki ilişki çift yönlüdür. Marks'ın Hegel'i aşmış oldugu nokta da burasıdır. Tarihin hem yazıcısı hem de oyuncusu olan insan, Hegel'de olduğu gibi Geist'ın yalnızca bir aracı, dolayısıyla da, tarihin bilinçsiz bir aktörü değildir. O halde Marks için ereksellik, doğa'nın veya ide'nin veya tarihin bir belirlinimi olarak değil, insan eyleminin gereği olarak vardır. Ama erekli eylem de tarihin temel belirleyicisi olan ilkelerinden bağımsız değildir. F. Engels Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu adlı eserinde bu durumu şöyle belirtir;"(...), toplum tarihinde, etkin olanlar, yalnız, bilince sahip, düşünüp taşınarak ya da tutku ile hareket eden ve belli erekleri izleyen insanlardır, hiç bir şey bilinçli bir maksat olmadan, istenen bir erek bulunmadan meydana gelmez. Ama bu ayrım, tarihsel araştırma bakımından, özellikle çağlar ve olaylar tek başlarına ele alındıklarında ne kadar önemli olursa olsun, tarihin akışının genel iç yasaların hükmü altında olduğu gerçeğinde hiç bir değişiklik yapmaz" (Marks-Engels,1976:52).

Görüleceği gibi dünyanın sonlu bir planı olduğu savı, bu planının önceden bilinebileceği varsayımını koşut olarak birlikte getirmekte, bu da gelişimin evrensel doğrultusunu önceden görmeyi olanaklı hale getirmektedir. Evrensel gelişimin gelecekteki doğrultusunu önceden kestirebilmenin olanağı ise "öndeyi"olarak karşımıza çıkmakta; dolayısıyla geleceği denetlemek amacıyla, gelecekte olup bitecekleri belli bir plan ve amaca göre biçimlemek, "belli koşullar gerçekleşirse ne olur?" sorusunu içeren öndeyici bilgiyi gerektirmektedir. Bunun için tarihte önceden görme fenomenine bağlı olan öndeyi problemine geçmeden önce, soruna açıklık getirme ve karşılaştırma yapabilme amacıyla, doğa bilimlerinde öndeyi kavramına kısaca değinmek gerekir.

1.3.2. Doğa Bilimlerinde Önceden Görme Fenomeni

Doğa bilimi, fenomenlerin değişimleri içindeki yasayı arar ve homojen olarak tekrarlananı bulmak ister. Yasa ise belli koşullar altında belirli bir şeyin meydana gelmesidir. Bütün olayların koşullara bağlı olduğu ve koşullar tekrarlandığında olayların da tekrarlanacağını söyleyen nedensellik yasası, determinizm ile bağıntılı olarak ele alınır. "Bir E olayının nedenleri, bu anlayışa göre, E'nin gerçekten ortaya çıktığını gösteren yeterli koşullar kümesidir. Neden olan nesnel etkiler kümesi; E'nin oluşumunu zorunlulukla determine eder diyesi belirler ve genel dünya-görüşsel determinizm, neden olan bir küme, nesnel etki tarafından zorunlulukla determine edilmeyen hiç bir olayın var olmayacağını savlar" (Speck,1980:134). O halde bütün doğa yasalarının mekanik türden olduğunu kabul eden determinizm, benzer şartlarda benzer şeylerin meydana gelmesi yönünde nedensel ilişkiyi ve bu dayanakta öndeyilere ulaşmayı olanaklı hale getirir.

Doğa'da aynı koşullar yaklaşık olarak tekrarlanır. Ayrıca bu koşullar bizim tarafımızdan her fizik deneyinde de gerçekleştirilir. Tekrarlanmak deneyin bir özelliğidir. Deney ise belirli koşulların tekrarlanacağını varsayar. Aster'e göre, "deneyden öğrenme bir çeşit tümevarımdır. Çünkü tümevarımla elde adilmiş önermelerin yeni deneylerle çürütülmesinin veya geçerli olmadıklarının her zaman gösterilmesinin olanağı vardır" (Aster,1994:154-155). Geçmişte görülmüş olan belirli düzensizliklerin gelecekte de olacağını beklemek en genel anlamdaki tümevarım tanımıdır. Gözlem ve deney verilerinden göze çarpan bazı düzenli ilişkilere dayanarak bu ilişkileri gözlem dışı kalan nesneleri kapsayacak şekilde genelleme olanağını veren tümevarım, doğa bilimlerinde yasaya götürecek genellemelere ulaşmanın "organon"udur. Genelleme tek bir olgu veya nesneyi değil; bir olgular ve nesneler grubunu temsil eder. Genellemelere ulaşmanın birinci yolu olan tümevarm tek tek doğa fenomenlerinden yasaya götüren bir yöntemdir. Buna göre tümevarım doğa

bilimlerinde (özellikle fizikte) genelleme olnağı ile birlikte olgular arasındaki ilişkileri dile getiren genellemelerden yararlanarak henüz gerçekleşmemiş olan bir doğa fenomenini önceden kestirmeye yönelik olan öndeyiyi olanaklı kılar. Yalnız buruda bir saptama yapmaya gerek vardır. Bu saptama "Felsefe ve Doğa Bilimleri" adlı eserinde Doğan Özlemin'de altını çizmiş olduğu gibi, doğa biliminde öndeyi kavramını değerlendirmek açısından önemlidir.

Tümevarım da ulaşılan sonuç öncüllerde saklıdır; sonuç öncüllere dayanılarak ileri sürülen bir savdır, fakat sonuç öncülleri aşan bir genelliğe sahip olabilir. Örneğin: " "Havaya bırakılan tüm cisimler düşer" sonucunun doğruluğu tam olarak saptanamaz; çünkü geleceğe ilişkin gözlem yapma olanağı bilgimize verilmemiştir. Bu zaman açısından olduğu gibi mekan açısından da olanaksızdır. Gözlemlerimiz tümevarıma destek olma açısından dayanak sağlamakta, fakat sonucu geçerli kılmamaktadır. Öncüllerle sonuç arasındaki ilişki zorunluluğu değil; olasılığı ifade etmektedir. Bundan dolayı da kesinlik taşımamaktadır" (Doğan,1995:19-20).

Başka bir deyişle "gözlemsel olgular" teoriye "kesinlik" kazandırmaz; "sadece" olasılık verir. Nedensellik ilkesi gibi olayın gerçekleşme durumuna ilişkin kesin bir şey söylemeyen olasılık teorisi, olayın gerçekleşme ve gerçekleşmeme durumuna eşit sonuçlar tanır. Olasılık teorisi, bu durumda öndeyiyi ortadan kaldırmaz; öndeyiye eşit olasılık tanır. Örneğin bir para havaya atar ve yazı gelme olasılığının bir bölü iki olduğunu söylersek bu gelecekteki olguya ilişkin bir öndeyi'de bulunduğumuz anlamına gelir. Öyleyse Reichenbach'ın da belirttiği gibi, "olasılık türünden bir önerme boş değildir. Biz onun doğruluğunu değil, fakat olasılık derecesiyle ölçülen notunu bilebiliriz" (1994:155). Olasılık göreli sıklıktır. " Olasılı bir yasa belirli koşullar altında (zorunlulukla) belirli bir sonucun meydana gelmeyip, bu sonucun yeterli sayıda halleri göz önünde bulundurulması ve buna göre bütün hallerin belirli bir yüzde oranında ortaya çıkmasıdır (Aster,1994:156).

Günümüzde birtakım önemli fizik yasaları için kesin zorunluluğun değil, ancak olasılıkların ileri sürülebiliceği bilimadamlarınca vurgulanmaktadır. Yirminci yüzıl*'da* nedensellik ilkesinin atom altı dünyada yenilgiye uğraması, atom altı fenomenlerin, klasik determinizmin içerdiği nedenselliğe göre değil, olasılık yasalarına uygun hareket ettiklerini açığa çıkardı. Tek atom fenomenini kesin olarak belirleyen yasaların ilkece saptanamıyacağına ilişkin olan "kuantum mekaniği", mikrofizik fenomenlerin hız ve konumlarını aynı anda saptamanın olanaklı olamayacağını gösterdi. Oysa 17, 18 ve 19.yüzyıllarda, hemen hemen tüm doğa bilimcileri tarafından evreni açıklama modeli olarak kullanılan Newton mekaniğinin belirlenimci evren tablosu, öndeyiyi kesin olarak olanaklı kılıyordu. Newton mekaniğinin başarısı olan klasik determinizm, cisimlerin hareket halindeki durumlarının şimdi ve

gelecekteki yer ve hızlarının aynı anda saptanmasının olanaklı olabileceği üzerinde durur. Sonuç olarak biz, doğa bilmlerinde hem klasik determinizme bağlı katı nedenselliğin, hem de olasılı nedenselliğin gelecekteki olgulara ilişkin olduğunu görüyoruz.

1.3.3. Tarihte Önceden Görme (Öndeyi) Fenomeni Ve Popper'ın Savları

Newton mekaniği'nde olgular arasındaki nedensel ilişki, "benzer şartlarda benzer şeylerin meydana gelmesi" yönünde genellemelere ulaşmayı olanaklı hale getirir. Bu durum, klasik fiziğin doğa bilimine egemen olduğu dönemde bütün doğa fenomenlerinin, mekanik fenomenlere indirgenebileceği, buna bağlı olarak da bilimin ilkece bütün olayları mutlak bir güvenle ve matematiksel bir kesinlikle önceden ön görmeyi başarabileceği kanısını uyandırdı.

Doğa bilimlerinin başarısını onun, öndeyilerinin sınanabilir olmasında gören toplum bilimciler, fiziğin metotlarının toplum bilimlerine uygulanabileceğini savundular. Buna göre, tarihsel olaylar da tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi evrensel yasa ve teorilerin yardımı ile açıklanabilir ve toplumun geleceği ile ilgili geniş çaplı tahminlerde bulunularak, tarihsel gelişmenin genel doğrultusu öncden öngörülebilirdi. Bu ön varsayım temelinde tarihte bir anlam ve buna paralel olarak bir amaç gören tarih felsefeleri, tek bir ilkeyi, kuramı veya şemayı tarihe uygulayarak tarihsel oluşu ve doğişmeyi açıklamaya çalıştılar.

Tarihsel gelişmenin yasa ya da ilkeleri bulunduğunu savlayan görüşlere Popper, karşı çıkmış ve toplum bilimlerinin tüm amacının geleceğe yönelik öndeyilerde bulunma olduğunu savunan öğretilere ise "historizm" (tarihsicilik) adını vermiştir. Historizm, tarih biliminin görevinin tarihsel öndeyiler yapmak olduğunu söyleyen ve bu öndeyilrin tarihte bulunduğuna inandığı " 'ritimler'in, 'örüntüler'in,'yasalar'ın ve 'eğilimler'in açığa çıkarılması ile yapılabileceğini kabul eden yaklaşımların genel adıdır" (Popper,1985:31).

Popper, "Tarihsilciliğin Sefaleti" (TS) adlı eserinde tarihsicilğin entellektüel, büyüleyici bir yapı olarak önemini vurgulamakla birlikte, onun altında yatan karmaşık, zorlayıcı ve aldatıcı mantığı çözümlemeye ve asıl yapısında taşıdığını düşündüğü zayıflığı göstermeye çalışır.Tarihsiciliği yoksul bir metot olarak niteleyen Popper, " amacının historizmin hiç bir meyva taşımayan boş bir metot olduğunu göstermeye çalışmak olduğunu" belirtir (Popper,1985:24-28).

Tarihin gelecekteki akış yönünü önceden haber vermenin mümkün olamayacağını belirten Popper, tarihsel gelişmenin önceden haber veriliş olana-

ğını reddeder. Çünkü, bilimsel bilgideki artış insanlık tarihinin akışını büyük ölçüde etkiler. Dolayısıyla insan bilgisinin artması fenomeni diye bir şey varsa, bu bizim bugünden yarına ne bilebileceğimizi kestirmemizi olanaklı kılmaz. Bundan dolayı hiç bir toplum gelecekteki bilgi durumunu bilimsel olarak önceden kestiremiyeceği gibi, bu yöndeki girişimler de sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Çünkü, her zaman için sonuca olay gerçekleştikten sonra (öndeyide bulunmak için zaman çok geç olduğu sırada) ulaşılır. O zaman da öndeyi bir geriye doğru tahmine dönüşmüş olur.

Historizm, bilim adına olumlu bir değer de taşımaz. Popper için Historizm, toplumbilimin "bilim" olma statüsünü kazanabilmek için terk etmesi gerektiği bir metottur. Bilimsel olmaktan çok uzak olan bu metot karşımıza toplum bilimlerinin bir metodu gibi çıkar. Fiziksel ve sosyal bilimlerin metotları arasında paralelik kuran historizm, sosyolojiyi doğa bilimleri (özellikle fizik bilimi) yanında yer alan bilgi dalı olarak; hem teorik hem de deneysel (empirik) bir bilgi dalı olarak niteler. Sosyolojinin kuramsal olması, sosyal fenomenleri evrensel yasa ve teorilerin yardımıyla önceden açıklayabilmesi, deneysel olması ise teorisini gözleme dayaması ve öndeyinin gözlenebilir olgularla desteklenmesi demektir. Popper'a göre, tarihsiciler, Newton'cu teorinin başarısından; özellikle onun çok önceden gezegenlerin yerlerini tahmin edebilme gücünden etkilenmişlerdir. Bu durumda sosyal bilimciler " astronominin ay ve güneş tutulmalarını önceden görüp haber vermesi mümkünse, aynı şeyi sosyolojinin ihtilaller için yapması neden mümkün olmasın?" diye düşünmüşlerdir. Bu bağlamda Fizik biliminde olduğu gibi toplum bilimlerinde; özellikle sosyoloji de gözleme dayalı yasallıklar aracılığıyla öndeyide bulunulabileceğini iddia etmişlerdir (Popper,1985:53).

Popper, fiziğin metotlarının sosyolojiye uygulanabileceğini savunan tarihsici görüşlerin, sosyolojinin deneysel kaynağı olarak tarihi gördüklerini belirtir. Sosyolojinin gözlemsel temeli sosyal fenomenlerin, yani siyasal ve sosyal olguların sadece bir "vakayinamesi" şeklinde verilebilir. Dolayısıyla sosyal hayattaki önemli olguların bu vakayinamesi geleneksel olarak tarih denen şeydir. Bu durumda tarih, sosyal bilimler için empirik bir temel teşkil eder ve tarihsici sosyolojinin teorik tarih olduğunu iddia eder. Ayrıca tarihsici görüşler sosyolojiye toplumsal değişmenin yasalarını ve evrensel itici güçlerin neler olduğunu araştırma görevini de yükler. Toplumsal değişmenin tahmin edilmesi tarihsel yasalarla olur ve tarihsel tahminler sosyal değişmenin tahminleri olarak tarihsel yasalara dayalı olarak kurulurlar. Sosyal yasaların genel olarak geçerli olabilmesi, tarihin sadece bazı dönemlerine değil, insan tarihinin tümüne uygulanabilmesi demektir. Bundan dolayı historizm'e göre, evrensel bir geçerliliğe sahip olan sosyal yasalar ardarda gelen dönemleri birbirine bağlayan tarihsel gelişim yasaları olmalıdır. Böylece

arada hiç bir boşluk ve belirsizlik kalmadan, bir tarihsel dönemden diğerine nasıl bir geçiş olduğu bilinir ve sosyolojik yasalar aynı zamanda tarihsel yasalar olarak geleceği haber verir. Nitekim, tarihsicilerin, sosyolojinin gerçek kanunları ancak tarihsel yasalardır, derken anlatmak istedikleri tam da budur. Popper'ın vardığı sonuç şu sözlerinden anlaşılabilir:

Böylece tarihsiciye göre sosyoloji geleceği önceden haber verme konusundaki o eski problemi çözme yönünde bir girişim olur. Şu farkla ki, buradaki gelecek bireylerinkinden çok, grupların ve insan ırkının geleceğidir. O gelecek şeylerin, kapıya dayanmış gelişmelerin bilimidir. Eğer bizi bilimsel geçerliliği olan politik öngörü (foresight) ile donatma teşebbüsü başarılı olsaydı; sosyoloji politikacılar, özellikle görüş ufukları şimdiki zamanın zaruretlerinin ötesine uzanan politikacılar, bir tarihi kader duygusuna sahip politikacılar için en büyük değeri ifade edecekti. Bazı tarihsicilerin sadece insanlığın gelecekteki yolculuğunun aşamalarını önceden haber vermekle yetindikleri, üstelik bunu da çok ihtiyatlı ifadelerle yaptıkları doğrudur. Fakat bir fikir hepsinde ortaktır; sosyolojik incelemenin siyasi geleceği keşfetmede yardımcı olması gerektiği ve onun böylece uzak-görüşlü uygulamalı siyasetin en önde gelen vasıtası haline gelebileceği fikri(dir) (1985:71).

Ancak toplum alanında yapılan öndeyilerin kehanet boyutu vardır; çünkü, insanlığın varacağı bir son aşama olduğu inancı üzerinde durur ve insanlığın bu son aşamaya göre ilerlerken geçmek zorunda olduğu evreleri önceden haber verir. Popper'a göre bütün kuramsal bilimler öndeyide bulunan bilimlerdir. Kuramsal olan toplum bilimleri de vardır, ama yine de bu Popper için toplum bilimlerinin görevinin tarihsel kehanette bulunmak olduğu anlamına gelmez. Bu noktada Popper iki öndeyi çeşedi olan toplumsal kehanet ile bilimsel öndeyi arasında ayrım yapar. Popper'a göre " 'bilimsel öndeyi' ile 'koşulsuz tarihsel kehanet' arasında ayırım yapıldığı zaman toplum bilimlerinin görevinin tarihsel kehanette bulunmak olduğu yolundaki izlenim geçerliliğini yitirecektir" (1985:71-72).

Bilimin öndeyileri koşulludur. Çünkü belirli bir durumdaki değişimleri gene belirli değişmezlerin izleyeceğini varsayar. Örneğin: ısıtılan suyun ısısındaki değişmeleri, suyun kaynamasının izlemesi vaya toplum bilimlerinden örnek vermek gerekirse, tüketim mallarındaki kıtlık, istikrarsız fiyat denemeleri ve buna yönelik etkili bir ceza yönteminin bulunmayışı gibi sosyo-ekonomik toplumsal koşullar sonucunda karaborsanın gelişeceğini söylemesi gibi. Fakat Popper'a göre, tarihsicilerin tarihsel kehanetleri bu tür bilimsel koşullu bilimsel öndeyilere dayanmaz. Bu olanaksızdır da. Uzun vadeli kehanetler ancak soyut, durağan ve kendini yineleyen sistemlere ilişkin olmaları halinde bilimsel koşullu öndeyilere dayandırılabilir. Oysa "böyle kendini yineleyen sisitemler doğada çok az görülür. Toplum ise değişime ve

gelişmeye açık olmakla birlikte, tarihsel gelişmenin asıl şaşırtıcı olan yönü yinelinir nitelikte olmayışıdır. Öyleyse Popper'a göre, bilim olma iddiasındaki bütün alanların amacı koşulsuz kehanette bulunma değil, koşullara bağlı öndeyilerde bulunmaktır. Nitekim iki öndeyi çeşidi arasındaki farkla, Popper onlara karşılık gelen bilimler arasındaki ayırıma dikkati çekmek istemiştir.

Popper, tarihsici tarih felsefelerinde "totaliter" eğilimler de görür. Ona göre düşünce düzeyindeki totalitarizm, herşeyi açıklama sevdasındaki metafizik kurgulamalara yataklık eder. Fakat asıl sorun haline siyaset alanında gelir. Çünkü, düşünsel alandaki totalitarizm, toplumsal totalitarizmi besler. Popper için bir doğmaya bağlanarak, toplumsal düzenlemelerde bulunmak bir tutum olarak historizmin ortaya çıkması demektir. Aynı zamanda totaliterlik olgusunun altında yatan bu tutum, düşünce düzeyinde her şeyi açıkladığını sanan yöneticinin tutum ve davranışlarını belirlediği zaman önem kazanır. Yöneticinin kararları başka insanlarla ilgilidir ve tarihin iplerini kendi ellerine geçirdiklerini sanan insanlar, bu inançlarını herkesçe paylaşılmasını isterler. Bundan çıkan sonuç ise, tarih sahnesindeki diktatörlüklerdir. Bu noktada totaliterliğin zihinsel mekanizmalarını açığa çıkararak onu düşünce düzeyinde eleştiren Popper için, Faşizm ve Stalinizm'in tarihsel olarak ortaya çıkışlarını anlamak bir önem taşımaz; çünkü., doğmatik düşüncenin zihinsel mekanizmaları olan bu açıklamalar Stalin ve Hitler olmasa bile varolacaktı.

Popper'a göre temel kaynağını Platon'un yapıtlarında bulan totaliterciliк, tüm Batı Tarihi boyunca varolmuştur. Platon kapalı toplumun, buna bağlı olarak da doğmatik düşüncenin zihinsel temellerini atmış olduğu için açık toplumun başlıca düşmanlarından birisidir. Popper, totaliterlik olgusunu yaşadığı çağda ise faşizmin ve marksizmin tarih anlayışlarında görür. "Her iki teori de historist doğmalara dayanır. Bu doğmalar, marksizmde ilişkiler ve sınıfsız toplum düşüncesi; faşizmde ise ırkların üstünlüğü düşüncesine dayanan ırkcı açıklamalardır" (1994:27).

Modern totalitarizmin düşünsel temellendiricisi olarak gördüğü Hegel'e ağır eleştirilerde bulunan Popper, amacının Hegel olgusunu açıklamak değil onu, altetmek olduğunu belirtir. Hegel, Platon'dan totaliterciliğe giden zincirin küçük bir parçası, çağdaş milliyetciliğin ve savaşçılığın en etkin kaynağıdır. O kendiliğinden hiç bir şey icat etmemiş, sadece Platonculuğu kendine göre güncelleştirmiştir. Popper, Hegel'i eleştirirken Markscılıkta tarihselciliğin, en saf, en vahim ve en yaygın olanını gördüğünü belirtir. "Ona karşı borcumuz büyüktür" diyerek, Marks'ın çalışmalarındaki tarihsici eğilim ile insancı yaklaşımları birbirinden ayrı tutmaya çalışır. Bununla birlikte historizmin savları güncel olarak marksizm'de bulunduğu için, Popper'ın tarihsicilik probleminde öndeyi ve kehanetin rolü ile ilgili çözümlemeleri marksizmin tarihsel bir yönteminin eleştirisidir.

Bu bağlamda Popper'ın Marks'a eleştirisi iki noktada toplanabilir. Bunlar:

a. Metot problemi başlığı altında toplayabileceğimiz, Marks'ın bilimin metodu üzerine (Popper'a göre) yanlış bir kabule sahip olması ve buna bağlı olarak da;

b. Bilimin toplumun bütününe uygulanabilirliği varsayımında temellenen bilimsel öndeyi ile tarihsel kehanet arasında Marks'ın ayırım yapmamış olmasıdır.

Bilimin mutlak doğruları keşfettiğine inanan ve sıkı bir pozitivist olan Marks, doğa bilimlerinin ulaştığı sonuçlardan ve kullanmış olduğu metotlardan yararlanarak, toplumsal olayları bilimsel yöntemle açıklama yoluna gitmiştir. Oysa Popper'a göre bilimin mutlak doğruları yoktur ve bilgideki artışa koşut olarak değişir. Bu bilimsel kuramların spekulatif bir girişimin ürünü oldukları, kesin olmadıkları ve revizyona tabi oldukları anlamına gelir. Burada Popper'ın bilim kuramına kısa bir gönderme yapmak onun Marks'a yapmış olduğu "metot" eleştirisini açımlayabilmek için gereklidir. Popper'a göre, "Bir kuramın bilimsel olmasının ölçütü onun ya yanlışlanabilirliği ya sınanabilirliği ya da çürütülebilirliğidir". bilimsel kuramlar "yanlışlanabilir" olmaya açık olmalıdır. Bir bilimsel kuram ne kadar kendini yanlışlanabilir bir kuram olarak ortaya koyarsa o kadar bilimseldir. Bundan dolayı yanlışlanabilirlik derecesi en yüksek olan kurama ağırlık verilmelidir. Bu tutum kuramları mutlak doğru kabul edip, zaman üstüne çıkarma anlamındaki "saltık usculuğu" dolayısıyla da "doğmatikliği" engeller. Bilimsel doğruya ulaşmanın tek yolu "yanlışlama metodu"dur. Kalıcı olan ise yöntemin kendisidir.

Böylece bilimsel kuramlar hiç bir zaman mutlak doğruları göstermez ve bilim de ancak "yanlışlanabilir" olması durumunda bilimsel olmaya hak kazanır. Oysa Popper'a göre, Marks'ın tarihsel gelişmeyle ilgili değişmez diyalektik yasalarının yanlışlanabilir bir niteliği yoktur; o zaman bilimsel de değillerdir. Marks bilimsel araştırma ile bilimsel sosyalizmi birleştirmiş ve bilimin toplumun bütününe uygulanabileceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Marks, akılcı toplumsal devinim yasalarına inanmış, toplumsal hareketi ise gerekirci yasalarla açıklamıştı. Bu tutum yani Marks'ın önerdiği ve tarihsel gelişmenin son aşamasında ortaya çıkan, yetkin bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan sosyalizmi Popper için, optimist bir ütopyadır. Fakat burada Popper'ın Marks'a yönelik değerlendirmelerinde kanımca gözardı ettiği nokta, Marks'ın kapitalizme getirdiği eleştiridir. Marks'ın sosyalizmi optimist bir ütopya olmaktan çok gerçekci bir değerlendirmenin ürünüdür. Çünkü, Marksizmin eleştirisi varolan ve geçmişte varolmuş toplumlara ilişkindir ve yine Marks'ın tarihin devindiricisi olarak ekonomi etkenine ağırlık vermesi, içinde yaşadığı sosyo-ekonomik koşullar göz önüne alındığında şaşılacak bir nokta da değildir.

Popper'ın "Açık Toplum ve Düşmanları"(ATP) adlı eserindeki "açık toplum" savunusunun ardında yalnızca siyasal bir tercih değil; onun, "historizm" ya da "doğmatizm" ve "rasyonalizm" ya da "eleştirel düşünce" dediği temelini yanlışlamacı bilim kuramında bulan iki düşünce biçimi veya tutumu bulunmaktadır. Kapalı toplum, Popper'ın historist ya da doğmatik olarak adlandırdığı totaliter toplumları yansıtan ve yanlışlanması söz konusu olmayan, tabulara dayanan inançların ve doğmaların toplumsal ilişkileri belirlediği toplumdur. Popper'a göre bir toplumun historist nitelikli düşüncelerle yönetilmesi o toplumu totaliter yapar. Totaliter toplumlar ise aynı zamanda kapalı toplumlardır. Totaliter rejimlere karşı çıkan Popper, "kapalı toplum" modeline karşılık liberal, demokratik "açık toplum" anlayışını savunur. Bir toplumu demokratik veya "açık bir toplum" kılan en önemli unsur eleştiridir. Açık toplum en genel anlamda eleştiriye açık toplum demektir. Bu ise Popper'a göre, hem ifade ve örgütlenme özgürlüğünü hem da yöneticilerin demokratik yolla değiştirilmesini kapsar.

İki dünya savaşını yaşayan ve bundan dolayı da totaliterliğe karşı süren savaşın önde gelen temsilcilerinden biri olan Popper, totaliterlik olgusunun kapalı toplumdan, açık topluma geçişi engelleyici bir unsur olarak görür. Kapalı toplumun ortaya çıkmasında ve sürmesine neden olan totaliter egemenlik, totaliter bir ideali toplumun tüm bireylerine dayatır. Dolayısıyla temelini akılcı bir toplum yaratma özleminde bulan bu ideal de bütün insanlar aynı görüştedir ve ideale uygun olmayan görüşlere yönelik hoşgörüsüz tutum, siyisal, pratik alana aktarılır. Her şeyin şimdi nasıl olduğuna ve gelecekte de nasıl olacağına ilişkin kesin bir kanıya sahip olan historizm, başkalarının istek ve arzularının dışlandığı ve bilinçli olarak bastırıldığı bir tutum olmasından dolayı kapalı toplumdan açık topluma geçişi engelleyen bir sosyal olgu olarak karşımıza çıkar. " Totaliter ideolojinin kökenlerinin toplumsal yaşamın bütününü ve buna bağlı olarak toplumun içinde gelişebileceği olası değişmelerin bütününü kavrayabilme iddiasında yattığı ieri sürülebilir" (Tomey,1992:245). Popper 'a göre tarih felsefelerindeki bu "bütünselleştirici" eğilim uyum ve uzlaşma ütopyalarıyla, total egemenliğe duyulan özlemi dile getirmiştir.

Popper, bütüncü tarih görüşlerine, diyesi tarihsilciliğe karşı çıkıyor. Karşı çıkışını da bu tür ideolojilerin pratikte totalitarizme dönüşeceğini ön görerek temellendiriyor. Bu nedenledir ki "açık toplum modeli"ni "totaliter (kapalı) toplum" modeline altarnetif olarak öneriyor. Burada durup sormalı: Popper'ın açık toplum modeli önerisinin "Batı liberal toplum" örneği ile bağlantısı var mı? Böyle bir bağlantı varsa Fukuyama"nın "Tarihin Sonu'nda ortaya çıkmakta olduğunu söylediği «Liberal Batı Toplumu» örneği ile Popper'ın «Açık Toplum Modeli» arasında bir bağlantı kurulabilinir mi? Francis

Fukuyama ideolojilerin geçirdiği sarsıntılara bakarak faşizmin, son olarak da komünizm ile birlikte marksizmin uygulamadaki "çöküşünü" göstererek yepyeni bir sürecin ve düzenin başlamakta olduğunu ilan eder. Ona göre, bu düzen Hegel'in öngördüğü aklın gerçekleşmesidir. Akıl, batı liberal demokrasisinde gerçekleşmiştir. Batı liberal demokrasisinin kararlı görünümü tarihte "ideolojilerin sonu"nun geldiğiri göstermiştir. Fukuyama, "(...), dünya tarihinin sona ermesine değil, fakat insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması ve beşeri yönetim bilincinin son evresi olan batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık etmekteyiz," der (Fukuyama,1993:14). Fukuyama›ya göre bu tanıklığı ilk defa yapan Hegel'di. Ona göre "Fransız Devrimi"nin ideallerinin zafere ulaşması, hürriyet ve eşitlik ilkelerine dayanan devlet anlayışının evrenselleşmeye başlaması, Hegel'in 1806 gibi oldukca erken bir tarihte "tarihin sonu" varsayımının ortaya çıkmasına yol açmıştır" (1993:17).

Fukuyama "tarihin sonu"nu Hegel'in, Fransız Devriminin ideallerinde gördüğünü söyleyerek onun tarih tezini ideolojik ve yanlış bir yorumla tekrar eder. "Tarihin sonu"nu, Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile totaliter komünist toplum modelinin sona ermesi ve bunun yerine liberal ve özgürlükcü bir toplumun diyesi Batı Toplumunun kurulmasıyla gösterir. Açılımları farklı da olsa sonuç olarak önerilen Liberal Batı Toplum örneğinde Popper, Fukuyama ile örtüşür. "Liberalizmin zaferi temelde düşünceler ya da bilinç alanında gerçekleşmiştir ve maddi dünyada henüz bu zafer tamamlanmamıştır. Ancak bunun uzun vadede maddi dünyayı yönetecek olan idea olduğuna inanmak için güçlü nedenler bulunmaktadır" (Fukuyama,1993:14-15). Gelişmeler Fukuyama'ya, ide'nın kendini gerçekleştirdiğini söylüyor.Nedir bu gerçekleşen? Komünizm gibi totaliter bir rejimin yıkılması, yerine evrensel homojen devletin kurulmasıdır. Bu devlet, "siyasal alanda liberal demokrasi, ekonomik alanda herkesin istediğine sahip olduğu tüketim toplumudur" (Fukuyama,1993:26). Özetle Fukuyama, Hegel'in ideasını liberal burjuvazininin ideali olarak yorumlarken, özgürlükcü liberal açık toplum modeli savunusunda ise Popper'a yakınlaşır.

Bütüncü toplum ve tarih görüşlerini ele alarak bu görüşleri "tarihsici" diye niteleyen Popper'a göre tarihsici, "hangi sorunlarımızı en acil sorunlar sayacağız, bunlar nasıl ortaya çıktılar ve hangi yoldan giderek onları çözebiliriz?" gibi ussal sorular yerine, Nereye gidiyoruz?, tarihin bize vermiş olduğu görev aslında nedir? gibi us dışı sorular sorar. Tarihsici, tarihsel olguları kendisinin seçip düzenlediğinin farkına varmaz, tam tersine tarihin kendisinin diyesi insanlık tarihinin evrensel ve içkin yasaları olduğunu, söz konusu yasaların sorunlarımızı, geleceğimizi ve görüş açımızı belirlediğini düşünür. Öyle ki " (...) O, insanlığın yazgısı gereği yürümek zorunda olduğu yolu;

tarihin ipucunu, tarihin anlamını keşfetmek peşindedir" (Popper,1994:234). Bu noktada Popper, endüktif temellere açık olmasından dolayı tarihin yorumlara açık olduğunu belirtir. Tarihe yönelecek, yönelmemizi sağlayacak hiç bir genel bakış noktamız yoktur. Tarihteki genellemeler basit ve yüzeysel genellemelerden öteye geçemez. Bundan çıkan sonuç ise tarihin bir anlamı olmadığıdır.

Tarihin bir anlamı olup-olmadığı sorusuna, Popper, "tarihin kendi içinde bir anlamı olmadığı" cevabını verir. Bununla birlikte her ne kadar tarihin bir anlamı yoksa da ona insan, bir anlam kazandırabilir. Çünkü, seçtiğimiz amaçları tarih belirlemez; tersine seçtiğimiz amaçlar tarihi belirler. Ayrıca ne tarih ne de doğa bize ne yapmamız gerektiğini söyleyebilir veya bizim yerimize karar verebilir. Doğaya ve tarihe amaçları sokan biz olduğumuzdan, hayatımızın anlamının ne olacağına da biz karar veririz ve amaçlarımızı biz belirleriz. Öyleyse Popper'ın da belirtmiş olduğu gibi,"peygamberlik taslayacağımız yerde kendi yazgılarımızın yaratıcıları olmayı öğrenmek zorundayız" (1994:243). Sonuç olarak Popper'a göre;

a. İnsan bilgisinin artışı ve gelişmesi tarihsel oluşu büyük ölçüde etkiler.

b. Eğer insan bilgisinin artması diye bir fenomen varsa, bugünden yarına ne bilebileceğimizi, diyesi bilgimizin gelişmesini, ussal ya da bilimsel yöntemlerle önceden bilip haber veremeyeceğimizden, kestiremeyiz.

c. Bu durumda tarihin gelecekteki akış yönünü de haber veremeyiz.

d. Bu durumda tarihsel öndeyi için, temel oluşturacak, "kuramsal bir tarih" olanağı diyesi kuramsal fiziğe karşılık gelen "tarihsel bir toplum bilim olanağı" yadsınır.

e. Böylece, tarihsicilik savı çöker.

Popper, kendine göre "tarihsicilik" dediği akımı eleştirirken, tarihn genel bir amacı olmadığını,farklı amaçların farklı dönemlerde farklı insanların koyduğunu, tarihe amaç ve anlamı insanın kazandırdığını söylüyor. Doğru, ama şunu da gözden kaçırıyor; tarihe amacı insan koyuyorsa, tarih artık amaçsız değildir. Ayrıca, insanın koyduğu amaç kendini etkiler ve genelleşince de tarihin yönü olur. Çatışan amaçlarda (örneğin: savaş), kazanan amaç, kaybedenin tarihsel yönünü de çizer. Süreç bireysel, hatta ulusal amaçların, başlangıçta gütmediği yönlere sapar. Bu önceden hasaplanamazlık tarihin irrasyonel bir artığıdır.

Ayrıca Popper'ın Platon ve Hegel eleştirileri, hiç de açık olmayan kendi toplumunun ideolojik yansıtmasıdır ve bu da "tarihsici" bir kutsama olarak değerlendirilebilir. Konuyla ilgili genel değerlendirme; Popper'ın düşüncesinin aporetik olmadığıdır; yolda sorun yokmuş gibi düz gidiyor. Oysa, nasıl oluyor da insan kendi koyduğu amaçları kendine konmuş amaçlar sayarak

aşkınlaştırıyor? sorusu sorulmadıkca, tarihte nedensellik sorununun çözümü mümkün olmaz. Sorulması gereken, felsefi temel soru; Tarihin insanın hem kendi yaratısı hem de yazgısı olması paradoksu çözümlenebilir mi? sorusudur. Bu soruya ise nedensellik-ereksellik kategori çiftinin incelenmesi ile cevap aranabilir.

İnsan eylemleri "şimdi" ile sınırlı olmadığından geçmişi taşır, geleceğe yönelirler. Leibniz'in deyişiyle "geçmişle yüklü şimdi" insana, tarihe kendi amaçları doğrultusunda bakabilme olanağını da verir. Ancak insan, bunun garip bir determinasyonla gerçekleşeceği yolunda bir bilgiye hiç bir zaman sahip olamaz. Çünkü. kendisini tarihsel olarak belirleyen, tarihsel belirlenimleriyle varolan insan, kendisini aşan ve tüm tarihi kuşatacak total bir bilgiye hiç bir zaman sahip olamayacağından, tarih için sabit bir a priori envanteri çıkarılamaz; dolayısıyla da tarihe sonul erekler konulamaz. Oysa spekulatif tarih yorumları, insanın yalnızca kendi yaşamına ait olan "anlam" sorusunda temellenen ereksel tasaramını tarihin bütününe yayarak erekliliğe aşkın bir anlam vermişlerdir. Tarihin metafizik çözümlenişi olan bu tutumun teorik sonucu; ereksel bağın, insanın varlık belirleniminden çıkarılıp, tarih içine taşınması yani "tarih bilincinin", erekselliğe dönüştürülmesi, pratik sonucu ise, Popper'ın da belirttiği gibi tarihteki totaliter sistemler olmuşlardır.

Tarihsel oluşta olayların birbirini takip etmesi bir nedensellik görünümü taşır. Ama bu görünüm tarihsel fenomenlerin açıklanması ya da anlamlandırılması için yeterli olmaz. Bunun için tarihsel oluşta nedensel açıklayış zayıflar ve dolayısıyla da nedensel çözümleme tarihsel oluşu açıklamak için yeterli olmaz. Bu durumda tarihi yorumlayışta yeni bir kavram devreye girer. Çünkü, tarihsel fenomenlerin ardışıklığındaki akış hep bir "ereğin" kendisini gerçekleştirmesi olarak görünür. Öyle ise tarihte oluşu açıklayan diğer bir kavram "ereklilik" tasarımıdır.

İnsan düşüncesi ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaçların bir kategorisi olan ereklilik tasarımı, doğada bulunmayan bir bağıntıyı tarihte ortaya çıkarır. Bu bağıntı "amaç tasarımı" ile insanın etkileyici olarak tarihe karışmasıdır. Tarihsel fenomenler tek başlarına bir anlam ifade etmediklerinden, tarihsel oluşu açıklamak için, insanın ereksel bağa ihtiyacı vardır. İnsan tarihte, bir ereğe göre olguları bağlayarak etkileyici bir rol üstlenir. Öyle ise ereklilik tasarımı onun yapısındadır. Tarihte kendisine bir takım amaçlar koyan insan, bu amaçları gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla "olması gerek"i koyan insan tarihi yapar. Gereklilik tasarımı, insanın geleceğe yönelik beklentisi tarihin akışını belirler. Burada geleceğe atfedilen erek tasarımı ile bireyin içinde yaşadığı koşulların nedenselliği arasındaki çelişki, tarihin değil, insanın çelişkisidir.

Nedensellik, tarihsel işleyişin bir kategorisidir. Bundan dolayı tarihsel insan eylemleri nedensel bağa dahildir. Ama aynı zamanda tarihteki nedensel bağ, ereksel bağı da içine alır. Çünkü her eylem, gerçekleştirilmesi tasarlanan bir "erek"e göre gerçekleşir. Bu gerçekleştirme ise tarihsel oluşun yönünü belirler ve sıkı bir belirlenimciliği de beraberinde getirir. Çünkü, gerçekleştirilmesi tasarlanan erek için gerçekleşen eylem, nedensel davranışlar zincirine bağlıdır. O halde somut doğa ve toplum koşullarını içine alan nedensel bağ, insanın erek tasarımını da içine alarak tarihsel süreci oluşturur. Öncelik ereksel bağdadır; fakat, her iki kategori de tarihsel işleyişe içkindir ve aralarında karşılıklı etkileşime dayanan geçişler vardır.

Tarihsel olaylar doğa olayları gibi tekrar eden belirli ve düzenli bir sürekliliğe sahip değildir. Tarihsel olayların doğa olayları gibi süreklilik ve tekrara sahip olmaması demek ise tarihte doğa biliminin anladığı anlamda genel yasaların olmadığı, daha gevşek benzerliklerin ve bağıntıların olduğunu söylemektir. Bu ayrım her şeyden önce doğa ve tarih olaylarının nitelik farklılığından kaynaklanır. Tarihin obje alanı doğa olmadığından matematiksel açıklama tarzı zayıflar ve determinizm-indeterminizm, rastlantı-zorunluluk, nedensellik-ereklilik gibi kavram çiftleri yerini irade ve eylem, amaç ve gerçekleştirme gibi kavram çiftlerine bırakır. İnsanın amaçlı eylemleriyle ortaya çıkan bu tarihsel olgular, ancak anlama ve yorumlamaya dayalı bir etkinlikle anlaşılabilir. Böyle bir anlama ise tarihte nedensellik ilkesinin, doğal nedensellik gibi ele alınamayacağı ön kabülü üstünde yükselen ve, amaç-eylem ilişkisini öne çıkaran bir tarih yazımıyla mümkündür. Çünkü, amaç koyma ve iradeye dayalı eylemlerle ilgili olan tarih alanında insanın iradi eylemleri söz konusudur. Dolayısıyla, insanın iradi eylem ve amaçlarıyla inşa ettiği insani-tarihsel dünya, doğabilimlerinin deney, gözlem, sayım gibi empirik yöntemleriyle açıklanamaz. Bu dünya, ancak yorumlama ve anlama yoluyla birer fenomen haline getirilirler. Bu nedenle doğal varlık alanı ile ayrımında tarihsel dünya açıklama aktından ziyade anlama aktını temele alan "tarihselci" bir tutuma uygundur. Tarih felsefesinde anlama ve yorumlamaya dayalı bu tarihselci yöntem, anlama ve yorumlamayı Alman Tarih Okulu'nun ana yöntemi haline getiren Herder ve daha sonra 19. yüzyılda Alman Tarih Okulu'ndan aldığı etkilerle tin bilimlerinin yöntemi olarak hermeneutiği öneren Dilthey'da gerçek anlam ve içeriğine kavuşur.

II. BÖLÜM

TARİHSELCİ TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

2.1. Tarihselci Tarihyazımı

19. Yüzyılda Almanya'da tarih biliminin metodolojisine ilişkin, özellikle Herder ve Dilthey tarafından yapılan çalışmaların katkısıyla ortaya çıkmış bir düşünce akımı olarak görülen "tarihselcilik, en genel anlamda tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi olmasının yanında tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir bilgi eleştirisidir" (Geçit, 2015:3). Geçmişin bugünden hareketle yorumlanabileceğini düşünen ve tinselliğin kendisinin mutlak olmadığını, tarihsel göreli olduğunu öne süren Dilthey'ın, tin bilimleri için önerdiği tarihsel düşünme yöntemine, tarihselcilik adı verilmiştir (Özkan, 2013:117). Bu bağlamda "tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan, her çağın ve her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini" (Cevizci, 1996:494) savunan görüş olarak tanımlanabilen tarihselcilik, ilk olarak 19. yüzyılın ilk yarısında Novalis tarafından kullanılmıştır. Ardından, 1848'de Braniss, tarihselciliği determinizm ve naturalizm kavramlarıyla karşıtlık oluşturacak şekilde, özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin özniteliğini görme biçimini sağlayan bir özgürlük felsefesinin yapay ve doğal olgu ile özgürlük ve zorunluluk arasındaki ayrımları yapabilmesi için gerekli olan felsefi bir kategori olarak tanımlamıştır. Prantl ise, 1852'de söz konusu terimi, tarihe hermeneutik bir kavrayışla yönelme şeklinde tanımlayarak, insani toplumsal olanın aynı zamanda tarihsel olduğu kabulüne dayanan bu yönelmenin, ancak bir yorumlama etkinliğiyle mümkün olduğunu öne sürmüştür. 1910'da kendi tarih felsefesini nitelemek için tarihselcilik terimini kullanana Croce, sezgisel yoldan kavranılabileceğini düşündüğü söz konusu terimi, tüm felsefi ve bilimsel çabaları anlamlı kılıp yönlendiren tinsellik ilkesi olarak görmüştür. Ama, asıl Dilthey, 'tarihselciliğin filozofu' olarak adlandırılmakta ve onda tarihselciliğin bir bilgi ilkesi olmaktan çok, bir duygu, bir yaşama ilkesi olduğu vurgulanmaktadır. İnsani toplumsal olanın aynı zamanda tinsel-tarihsel olduğu düşüncesi Dilthey tarafından, bilgi olayını da aydınlatacak bir yaşama ilkesi olarak görülür. Dilthey'ın tarihselciliğe ilişkin bu bakış açısı, Gadamer tarafından hermeneutik bir yönelimle felsefesinde sürdürülür. Bunun yanı sıra, Hamilton (1996/2004:1-2), tarihselciliği "her türlü metnin yorumlanmasında, tarihsel bağlamının önemine dikkat çeken eleştirel bir hareket" olarak görür. Aynı kavram, Scruton (2007:300) tarafından, "her tarihsel dönemin, kendisiyle çağdaş fikirler bakımından değerlendirilmesini" imler.

Yukarıdaki tanımlardan anlaşılabileceği gibi, tarihselci düşünürlere göre, algı, tinsel-tarihsel bir varlık olan insanın tarihselliğiyle katıldığı bir olay olarak görüldüğünden, olguculların öne sürdüklerinin tersine, kendi başına arı

bir olay değildir. Tinsel-tarihsel bir varlık olarak insan, evreni doğrudan değil, tarihselliğiyle kavrar. Ayrıca, her tarihsel dönem kendi özel koşullarıyla var olur, dolayısıyla tarihsel dönemlerin her biri yanlı bir algılamanın ürünüdür. Çünkü, var olan gerçeklik ancak dolaylı ve göreli olarak algılanır. Bu durumda, tinsel-tarihsel gerçekliğin bilgisi parçalı, eksik ve hipotetik olmak durumundadır. Olguculuk, insanın tinsel ve tarihsel boyutunu görmezden gelerek, insan ve toplumu doğabilimlerinin empirik yöntemleriyle gerçekleştirilen bir araştırmanın konusu haline getirerek oldukça indirgeyici bir yol izlemiştir.

Nitekim, 19. yüzyılın ikinci yarısında doğabilimlerinde görülen hızlı gelişmelere paralel olarak, doğabilimlerin kullandığı empirik yöntemlerle toplumu ele alan sosyolojiyi, diğer tüm toplumsal bilimler için baz oluşturacak temel bir bilim olarak konumlandıran Comtecu pozitivizm, Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler daha sonra, tarihselciliğin kaynağını oluşturmuştur. Sosyolojinin doğabilimlerini örnek alarak empirik yöntemlerle toplumu ele alması, sosyolojinin mahiyeti ve olabilirliği üzerinde eleştirilerin ortaya çıkarak bu eleştirilerin sosyolojik bilgi eleştirisi adıyla anılmasına ve söz konusu bilgi eleştirisinin de büyük ölçüde Dilthey'ın getirdiği eleştirilerle karakterize edilmesine neden olmuştur.

Dilthey, doğal olgularla tinsel olguların birbirinden farklı gerçeklik alanlarına ait olduğunu ve dolayısıyla her iki gerçeklik alanının konu ve yöntemlerinin birbirinden farklı olması gerektiğini öne sürerek Comte pozitivizmine karşı çıkar. Doğabilimlerinin dayandığı bilgi kuramından farklı olan bir bilgi kuramı ve yöntemiyle tarih ve toplum bilimlerini temellendirmeye çalışan Dilthey için "tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak tinselliktir" (Özlem, 1986:81).

Buradaki tin kavramı, metafiziksel bir anlamı değil, kültür kavramını içeren tüm oluşum ve yapıp etmeleri imleyen bir kavramdır. Dolayısıyla bu alanda, insan eylemlerini etkileyen nedenler doğabilimlerindeki gibi salt maddi etkenlerden oluşmaz, insanın anlam vermeleriyle oluşan kültür, yine ancak anlam aracılığıyla açıklanabilir. Anlam aracılığıyla söz konusu kavramın bilgisine ulaşmaya çalışan tarihselcilik, bu kavramı, her toplumun kendine özgü bir yaşam stili olarak düşündüğünden, genel geçer bir kültür bilgisinin olamayacağını vurgulayarak her toplumu kendi teklikleri ve özgünlükleri içinde ele alır (Özlem, 1986:36-37).

Tarihte mutlak bir anlam değil bir anlamlar çokluğu olduğunu düşünen Dilthey, tarihselliği genel geçerliğin tam karşısında konumlandırarak, onu yaşamsallıkla ilişkilendirir. Yaşamsallık ise, doğabilimlerinin tutunduğu

genelgeçerci bir açıklamacılığın ya da "olayların akışı içinde kalıcı yasalar arayan doğabiliminin" (Dilthey, 1862/1996:261) değil, anlamanın ve yorumlamanın konusu olabilir. Bu nedenle, "Dilthey'ın tarih felsefesi ve tinsel bilimler metodolojisi tarihsel görecilik adıyla anılır" (Özlem, 1986:82). Tarihselciliğin, tarih bilimine ilişkin benimsediği anlamacı tutum için gerekli olan anlama yöntemi, Dilthey'ın Alman Tarih Okulu'ndan aldığı etkilerle olgunluk seviyesine ulaştığından, burada Alman Tarih Okulu'na değinmek yerinde olacaktır.

Kökeni ve gelişimi bakımından 18. yüzyıl düşünürü Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) bağlı olan Alman Tarih Okulu, Hegel'in tarih anlayışı başta olmak üzere Alman İdealizmine ve Aydınlanmanın ilerleme idesine karşı sert tepkiler ortaya koymuştur. Herder'in her çağı ve ulusu kendi özelliği ve tekilliği içinde tanımak konusundaki görüşünü benimseyerek özellikle Alman ulusunun tarihine yönelik yoğun bir tarih araştırması etkinliği sürdüren Alman Tarih Okulu, Aydınlanmanın ve Alman İdealizminin ortak ülküsü olan ilerleme idesinin somut olarak denetlenmesini olanaksız olarak görürler. Herder'in tarihte tam bir ilerlemeden çok, tarihsel süreç içinde 'yıldızın parladığı anlar', 'hümanite'nin belirdiği dönemler' bulunduğu görüşünü benimseyen Alman Tarih Okulu'nun temsilcilerinden olan Sybel, Savigny ve Ranke'ye göre, devletlerin ve halkların sürekli ilerleme içinde oldukları savı, somut tarih araştırması ile asla doğrulanamayacağından bir tarih kategorisi değildir. Dolayısıyla, Aydınlanmanın ilerleme idesi sadece ahlaksal planda benimsenmesi gereken bir ülkü olmak durumundadır.

Tarihe, 'aklın gerçekleşme alanı' olarak bakan Hegel'in tersine, Alman Tarih Okulu, tarihte akla uygun bazı gelişmeler saptanmakla birlikte, akıl dışı –irrasyonel- motiflere de rastlandığını ve hatta çoğu zaman bu akıl dışı motiflerin akılcı motiflerden daha da ağır bastığını öne sürer. Bu akıl dışı motiflerin Tanrısal akıl gibi bir başka akılsallığa bağlı olduğunu iddia etmek ise, boş bir spekülasyondan öteye geçemez. Bu nedenle, tarih araştırması bir ulusu ya da bir devleti kendine özgülüğüyle, kendi özel oluşma tarzıyla, kendi özel durumu ve kendi özel belirlenimi altında ele alıp çözümlemelidir. Böyle bir bilgiyi edinebilmek için, incelenecek ulus ya da halkın hukuksal düzenine, anayasalarına, ahlaksal ve estetik değerlerine başvurulması gerekir.

Herder'de olduğu gibi, Alman Tarih Okulu için de halk ya da ulus bir organizma gibi görülür. Her halk, kendi organik yapısına uygun belirli bir gelişme içindedir. Organizmayı oluşturan öğeler birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindedirler, ancak devlet, bu organizmanın yaşamını sürdürmesini sağlayan temel organdır. Organizmanın üstünde ya da dışında değil, içinde bulunan devlet, aynı bir kalp ya da beyin gibi organizmanın tek tek tüm organlarının yapı ve işlevlerini görebilmemizi sağlayan düzenleyici bir organ-

dır. Bu nedenle, organizmanın bütünü bu düzenleyici organdan hareketle betimlenmelidir. Burada amaç, organizmayı yine kendisinin bir parçasından yola çıkarak bütün halinde görmeye çalışan bir tarihsel betimleme olsa da, geçmişe ilişkin empirik malzeme kısıtlı olduğundan bu bütünlüğe kesin bir şekilde ulaşılamaz. Bunun yanı sıra, bir halka ya da çağa egemen olan hukuksal, ahlaksal değer ve normları da tam olarak anlayabilme olanağımız kısıtlı olduğundan, daima, bugünden hareketle geçmişi anlamaya çalışan bir yorum bilgisi sunabilmenin dışında başka bir şeye sahip değilizdir (Özlem, 2010:143-146).

Diğer yandan, Alman Tarih Okulu temsilcilerinden olan, Sybel için, tarih araştırması yaşamakta olan kuşağa bir şeyler taşımak amacıyla yapılır. Bugünü anlamaya yardımcı olup, bugüne katkı sağlamak tarih araştırmasının amacıdır. Dolayısıyla, Sybel'e göre, bir tarih araştırması daima taraflı olmak durumundadır, objektif bir tarih ve tarafsız bir tarihçi olamaz. Ancak, bu durum tarih bilgisinin değerini eksiltmemekte, tersine, tarihçinin bugünü gözeten bir tutumla ürettiği tarih bilgisi, bügünümüzü anlamak ve geleceğimizi kendimize göre yönlendirmek gibi pratik bir yarara hizmet ettiğinden, doğabilimsel bilgiden daha da değerli bir bilgi olarak görülmektedir. Sybel gibi Ranke de tarih araştırmasını, bugünün toplumsal ihtiyaçlarına göre yönlenen bir araştırma olarak gördüğünden, daima pratik bir amaca bağlı kalmayı tarih araştırmasının ana özelliği olarak görür. Nitekim, kendi pratik amacını, Alman ulusunun ve devletinin birliği olarak belirleyen Alman Tarih Okulu, bu amacına uygun olarak Alman tarihini yoğun bir şekilde araştırmaya odaklanmıştır. Ancak bu okul, çalışmalarını Alman tarihinin araştırılmasıyla sınırlamamış, Herder'den aldığı etkilerle hümanite idesi altında genel bir tarihe, bir dünya tarihine de yönelmiştir. Diğer bir ifadeyle, Herder'in, tarihsel olaylara kendi tekillik ve özgüllükleri içinde yönelmek gerektiği düşüncesi doğrultusunda Alman Tarih Okulu hem ulusal bir tarih yazıcılığı geliştirmiş hem de tarihte hümanitenin parladığı anlardan söz edip insanlık tarihine de eğilmek gerektiğini vurgulayan Herder'den etkilenerek genel tarihçilik konusuna da yönelmiştir. Örneğin, Humboldt'a göre, tarihçi bilim, sanat, din, felsefe gibi alanlarda çok iyi bir donanıma sahip olarak genel tarihe yönelmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde, tüm insani-ahlaksal oluşumun taşıyıcısının tarih olduğu görülebilir. İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğunu savunan Humboldt, gerek ulusal gerek evrensel düzeyde araştırma yapan gerçek bir tarihçinin, ele aldığı konuya böyle bir kültürel donanımla ve tarihselci (historist) bir bakışla yönelmesi gerektiğini öne sürmüştür. İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğu ve tüm kültürün taşıyıcısının tarih olduğu anlamına gelen tarihselcilik (historizm) terimi, belirli bir anlama gönderme yapacak bir şekilde Herder'in de etkisiyle ilk kez Alman Tarih Okulu tarafından kullanılmıştır.

Böylece, "insana özgü olan her şeyin tarihçiler tarafından incelenmesi gerektiğine inanan" (Nordau, 1909/2001:116) Alman Tarih Okulu'nda Humboldt'la birlikte, tarihsel olayları kendi özellik, bireysellik ve tekillikleri açısından ele alan somut bir tarih araştırmacılığı ile özellikle Ranke'yle birlikte, insanlık tarihine yönelik, tümüyle tarihsel bir şey olarak insanlığı kendi bütünlüğü içinde görebilecek bir dünya tarihçiliği olmak üzere iki ana yönelimin bir arada varlığını sürdürmüş olduğu görülür. Empirik ve tekilci olan somut tarih araştırmacılığı ile olup biten her şeye üstten bakmayı öngören evrenselci tutumu ya da dünya tarihçiliğini, özellikle Droysen sosyolojik diyebileceğimiz bir yaklaşımla bağdaştırmaya çalışmıştır. Daha sonraları Dilthey'ı de etkilemiş olan Droysen'e göre, tarih biliminin olguları empirik-doğabilimsel olguların dışında kalan başka bir alana aittir. Bu alan, her dönem ve çağda insan eylemlerine yön veren ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, politik ve ekonomik düzen gibi şeyler olup, mekanist doğabilimlerinin deney, gözlem, sayım gibi empirik yöntemleriyle açıklanamayacak olan bir olay türüne karşılık gelir. Bunlar empirik doğa araştırmasıyla değil, sadece yorumlama ve anlama yoluyla birer obje haline getirilebilirler. İnsani ürünler olan yazılı yapıtlarda karşımıza çıkan tarihsel olgular, ancak bu yazılı yapıtların incelenmesi yoluyla anlaşılıp yorumlanabilir. Bu yazılı yapıtlarda belli bir dönem ya da çağa egemen olan ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, politik ve ekonomik düzen türünden şeyler bulunur. Yazılı yapıtların dilinin öncelikle filolojik bir elemeden geçirilmesi, böyle bir anlamanın önkoşulunu oluşturur. Öncelikle, sözcüklerin sözel anlamları saptanır ardından da bu sözel anlamların işaret ettiği ide, değer, norm türünden motiflerin anlamlarına bakılır. Droysen'in bu hermeneutik yöntemini, Ranke genel tarihe uygulamak ister ve tüm kültüre damgasını vuran genel anlamların yalnızca filolojik çözümleme ile elde edilemeyeceğini öne sürmesinin yanı sıra tarihçinin bir kurguya ulaşması gerektiğini savunur. Ranke, tarihçinin tüm tarihe, kendi sezgilerini de işin içine katıp ulaştığı bir kurguyla yönelmesi gerektiğini ve ele aldığı dönem ya da çağı kendi bakışının içine yerleştirerek o dönem ya da çağı yeniden kurması gerektiğini belirtir. Ranke'nin sözünü ettiği bu sezgi, daha önce Herder tarafından empati (einfühlung) olarak adlandırılmıştır. Humboldt'da söz konusu kavram, karine yoluyla kendinde hissetmek şeklinde karşımıza çıkar. Aynı kavram Sybel ve Ranke'de, tinsel kavrayış olarak adlandırılır. Daha sistematik bir tutuma sahip olan Droysen, doğal-insani olaylarla tarihsel-insani olayları birbirinden ayıran şeyi, tarihin, insani amaç koymalarla, iradeye dayalı eylemlerle ilgilenmesinde görür. Tüm tarihi, amaç-eylem ilişkilerinden oluşmuş bir gelenekler ağı olarak gören Droysen, tarihte insani olayların doğal belirlenimin üstünde olduğunu belirterek bu olayların ancak insanlar tarafından koyulan amaçların ışığın-

da anlaşılabileceğini savunur. Dolayısıyla, Burada söz konusu olan, doğada karşılığı olmayan amaç-eylem ilişkisi, doğadaki neden-etki ilişkisi gibi doğal bir nedensellikle ele alınıp incelenemez. Sadece insana özgü şeyler olan bu amaçlar, ancak anlaşılmayı bekler ve işte amaç-eylem ilişkisi, ancak bundan sonra bir nedensellik altında görülebilir. Droysen'in, Herder'in 'tarihsel birikim' sözcüğüne karşılık olarak kullandığı gelenek kavramı, belli bir tarihsel döneme süreklilik kazandıran amaç-eylem ilişkileri toplamını anlatan ve bir bakıma da o dönemin kültürünü imleyen bir kavramdır. Bu noktada, geleneğin tümüne yayılmış olan ideler, tin ya da yaşama üslubu, tarihçinin görmesi gereken şeylerdir. Burada Droysen, insan eylemlerinin toplumsal güçler ve ideler altında anlaşılması ile tarih biliminde bir evrensele ulaşmanın olanaklı olabileceğini ifade ederek sosyolojik nitelikte bir çözümlemeye girişir. Her tarihsel dönemde insan eylemlerini belirleyen belli toplumsal durumlar olduğunu öne süren Droysen, bunları aile, soy, kabile, aşiret, halk, ulus gibi doğal kümeleşmeler; toplum, hukuk, devlet gibi pratik kümeleşmeler, son olarak da dil, sanat, bilim, din gibi ideal kümeleşmeler olarak belirler. Ona göre, insan önce doğanın kendisini zorlaması nedeniyle bir doğal kümeleşmeye girer, ama bu doğal kümeleşmenin hemen ardından, kendi iradesini kullanmaya başlayarak kendine özgü bir ahlaksal ve ideal evren oluşturur ve böylece insan, kendi oluşturduğu bu evrenin doğadaki belirlenimden farklı olan özel belirleyiciliği altında yaşamını sürdürür(Özlem, 2010:148-152).

2.1.1. Wilhelm Dilthey: Tarihte Nedenselliğin Hermeneutik Olarak Temellendirilmesi

19. Yüzyıl Alman düşünürü Wilhelm Dilthey (1833-1911), tin bilimleri olarak tanımladığı tarih ve toplum alanını doğa bilimlerinin geri planından ya da onun vesayetinden kurtarmaya çalışan en önemli düşünürlerdendir. Dilthey'a göre, tin bilimleri 18. yüzyıla kadar metafiziğin güdümünde kalmış, 18. yüzyıldan itibaren doğa bilgisinin serpilen gücüyle bu defa doğa bilimlerinin güdümüne girmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, tin bilimlerini metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden kurtarıp bağımsızlıklarını kazandırma çabaları ilk olarak Alman Tarih Okulu'yla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Hukuka, devlete, dine toplumsal idelerin bütüncül sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelen, on sekizinci yüzyılın aydınlanmacı idelerine karşı çıkan Alman Tarih Okulu, tarihsel süreçlerin kendine özgüllüğüne odaklanmıştır. Tekil tarihsel olayların taşıdığı anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içerisinde belirlemek isteyen bu okul, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorgulamış ve tüm tinsel yaşamın tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir

toplum öğretisine tutunmuştur (Dilthey, 1924/2011:12-13). Bununla birlikte, Dilthey tarafından bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksik görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, Dilthey'a göre, Tarihçi Okul'da bilgi kuramı (epistemoloji) ile psikoloji arasında bir ilişki kurulamamıştır. Dolayısıyla, bu okulda tarihsel/toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan açıklayıcı bir yönteme kavuşulmamış, tersine tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmiştir. İşte bu nedenle, tin bilimlerine bir temel kazandırmaya çalışan Dilthey'a (1924/2011:15) göre, "tüm bilim deney bilimidir, fakat her türlü deney kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur" yani, iç deneyimde ortaya çıkar. Dolayısıyla, Dilthey için yaratılışımızın bütünlüğüne odaklanmak gerekir. Tin bilimlerinin bağımsızlığını kazanabilmesinde gerekli olan temeli, bilincimizin koşullarını hareket noktası kabul ederek oluşturmaya çalışan Dilthey'a göre, doğa hakkındaki tasarımlarımız da bu bilinçten çıkar ve doğa bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı tinsel dünyaya göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik –numenal gerçeklik, kendinde nesne dünyası – karşısında biz, bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir bilgiye sahip oluruz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden çıkar. Bu nedenle tin bilimleri, kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurarlar.

Dilthey bu noktada, kendini Locke (1690/1996), Hume (1888/2009) ve Kant'ın (1781/2003) bağlı olduğu bilgi-kuramcı okulla pek çok noktada uzlaşmış bulsa da, bilinç olgusunu onların ele aldığından başka bir tarzda ele alır. Dilthey'a göre, şimdiye kadar ki gelişimi içinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi deneyi ve bilgiyi katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgudan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları, "bilen öznenin -süje- damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz, tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır" (Dilthey, 1924/2011:16). Onların ortaya çıkardığı süje, tarihsel ve psikolojik niteliklerinden kopartılmış salt bir akıl varlığı olarak karşımıza çıkar. Oysa Dilthey, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliğini vurgulayarak, aklı, insanın bu sahip olduğu güçlerle kopmaz bir şekilde bağlı olan bir güç olarak görür. Ona göre insan salt algı, tasarım ve düşünme malzemeleriyle dokunmuş bir varlık değildir, aynı zamanda insan isteyen, hisseden bir şeyler planlayıp amaçlar koyan bir varlıktır da. Bacon'la başlayıp, Locke, Hume ve Kant'la devam eden Yeniçağ'ın bilgi kuramı insani varoluşun bütünlüğünü, diğer bir ifadeyle insanın total kimliğini gözden

kaçırmıştır. Bunun yanı sıra, insanı salt bir akıl varlığı olarak konumlandıran söz konusu kuram, "akıl sahibi varlık olarak insan ile doğayı karşı karşıya koyan Descartesçı geleneği devam ettiren bir süje-obje ilişkisini hareket noktası kabul etmiştir" (Dilthey, 1924/2011:16).

Öte yandan, Dilthey, nedenselcilik ve nedensel bilginin modern bilimin karakterini oluşturduğunu vurgular. Diğer bir ifadeyle, "her şeyi, yasalı bağıntıları ifade eden formüller içinde düşünme tarzı verir. Bu düşünme tarzı, mekanik, fizik ve kimyayı yaratmış ve aynı zamanda dinde, hukukta, devlette, ekonomide her yerde ortaya çıkan eşbiçimli öğeler, yasalar ve normlar aramıştır" (Dilthey, 1924/2011:83). Bu durum, tin bilimlerinin doğal sistemini de şekillendirmiş ve böylece tekilleşme problemi ortaya çıkmıştır. Dilthey'a göre, tekilleşme probleminin kökeni Greklere dayanır. Çünkü, modern bilimin karakterini oluşturan bu yasalı düşünme tarzı, aslında ilk olarak Grek tininde karşımıza çıkmaktadır. Evrensel açıklamacılık, Greklerin kendi karşılaştırmacı bilimleri içinde de karşılaştıkları tekilleşme problemini ortaya çıkarmıştır. Buna göre, bir inceleme alanı üzerinde tekil olayların gözlemlenmesinden ortaya çıkan eşbiçimlilikleri araştırıp, bulunan eşbiçimlilikler üzerinden genel açıklamalar yapılarak, tekil olaylar, tekil olayların özgüllükleri ve aralarındaki ayrımlar ya görmezden gelinir ya da bu özgüllükler ve ayrımlar eşbiçimliliklerin sadece basit ve önemsiz görünümleri, izdüşümleri olarak kabul edilir. İlk olarak Greklerde karşılaştığımız sabit ve değişmez formlarla yasalı düşünüş biçimi, doğa bilimlerini başat bir yere yerleştirmiş ve tin bilimlerini de doğa bilimlerinin vesayeti altına çekmiştir. Oysa tin bilimlerinin konusu olan ve tekilleşmiş yaşantılarda en iyi şekilde anlaşılabilen tarihsel-toplumsal yaşam, böyle bir düşünüş biçimiyle bilinemez (Dilthey, 1907/1996). Dilthey, insan dünyasındaki tekilliğin ve tekilleşmenin en iyi yansıtıldığı alan olarak sanatı ve özellikle şiirsel yaratımı görür. Çünkü, tekilliğin ve özgüllüğün alanı olan "sanat, tipsel olanı yansıtır ve bu yüzden insani-tinsel olanı anlamanın organonudur" (Dilthey, 1924/2011:46). Dilthey'a göre, bir sınıf içinde zamana bağlı olarak ön plana çıkmış ortak yönleri gösteren tip kavramı ve tipsel kavrayış sadece sanatsal faaliyete özgü bir şey değildir. Bilime de tekilci ve tipsel düşünme tarzını yerleştirmek gerektiğini vurgulayan Dilthey, tümelci ve rasyonalist bilimin, insani-tinsel olanı elden kaçırdığına dikkat çeker. Çünkü ona göre, insani-tarihsel dünyaya özgü bir şey olarak tekilleşme, tümelci ve zaman-dışlayıcı bir yöntemle yapılan bilimsel sınıflandırmayla değil, tekilci ve zaman-içleyici yani zaman ilgili bir kavram oluşturma yöntemiyle elde edilen tip kavramlarıyla anlaşılabilir (Dilthey, 1924/2011:46-47). Bu noktada Dilthey, tekil kişilerin ve genellikle tekil insan varoluşunun büyük formlarının bilimsel bilgisini nasıl elde edeceğimizi açıklar. Dilthey'a göre, tekil insan varoluşunun büyük formları dil, din, ekonomi,

hukuk, ahlak, bilim, teknik, siyaset, sanat, felsefe gibi kültür öğelerini ve bu kültür öğeleriyle oluşan insani yaşama formlarını içerir. Bu formlar, insanın duygu ve düşüncesinden, insan emeğinden ortaya çıkmış, toplumsal yaşama malolup tarihsellik kazanmış olan ve tinselliğin kapsamında yer alan formlardır. Bu formlar açıklanmak değil, anlaşılmak isterler ve tip kavramı işte bu anlamanın gerçekleşmesi için tutunmamız gereken önemli bir kavramdır ki Dilthey, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam bir zemine ihtiyaç olduğunu vurgulayarak bu zemini oluşturmaya çalışır.

Tin bilimlerinin (toplum ve tarih bilgisi) yeni bir epistemolojik temellendirilmeye ihtiyaç duyduğunu öne süren Diltey, bu temellendirmenin ancak öznenin total kimliğini merkeze yerleştiren dil ve tarih araştırmasıyla mümkün olabileceğini öne sürer. Tarihsel düşünme tarzının donatıcı ve kuşatıcı olduğuna dikkat çeken Dilthey için, insani varoluşun bütünlüğü, insanın total kimliği tarihsel olarak oluşan bir şeydir. Kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileri, bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaşlarıdır. Akıl yanımızdan daha öncel olan, insanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, ancak bu bütünlüğün çok-çeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama ise, salt aklın apriorilerine başvurularak sağlanmaz, tersine, burada salt apriori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur (Dilthey, 1922/1986).

Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, sadece bir fenomen olarak kalır. Oysa, bizim isteyen, hisseden, amaçlayan mahiyetimiz tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve dolayısıyla bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içinde bulunan dış dünyanın gerçekliğinden daha kesin bir veridir. Çünkü, bizim isteyen, hisseden, amaçlayan mahiyetimiz tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz, dış dünyadaki neden-etki bağını ve ya bu bağa göre oluşan süreci yeterince bilemeyiz. Dış dünyaya ait neden ve etkiler hakkındaki tasarımlar kökenleri bakımından, bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır ve dış dünya bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla bize verilidir (Dilthey, 1924/2011:17-18).

Dilthey'a göre, yaşama bütünlüğü ya da yaşama, bireyin başkalarıyla karşılaşmalarının, başkalarıyla ilişkilerinin bir bütünüdür. Bireysel bilincimiz ancak başkaları aracılığıyla oluşur, yani birey, kendisini ancak başkalarıyla bir arada olma halinin sonucunda kavrar. Bu nedenle, yaşama bütünlüğü ya da yaşama doğal gerçeklikten farklı bir oluşumdur. Doğal gerçeklikten farklı bir oluşum olan, insani-toplumsal olan her şeyi içeren yaşama, tarihsel olarak oluşan bir şeydir ve bu alanda doğal olgular değil, bilimin de imkanını sağlayan tinsel olgular söz konusudur. Tinsel olgular, tinsellik insan-

lık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir, hatta "tinsellik bizzat tarihselliktir ve insan bu tarihsellik içinde tutukludur" (Özlem, 2010:192). İşte Dilthey için insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan bu tinsel dünya, üzerinde hakimiyet kurmak istediğimiz doğal bir gerçeklikten çok, kavramayı dilediğimiz ve anlama aktı ile açık olduğumuz tinsel-tarihsel bir gerçeklik alanıdır. Bu noktada Dilthey, bilimin yöneldiği olgular topluluğunu iki bölüme ayırır. Buna göre, "doğal olgular topluluğuna yönelen bilime doğa bilimi denirken, insani-toplumsal olgulara yönelen bilimlere ise, tin bilimleri" (Dilthey, 1924/2011:23) adını verir. Burada, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını net bir şekilde çizmeye çalışan Dilthey, tin bilimlerinin hedefinin, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak olduğunu belirtir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu özbilincinin içerisinde, doğruca bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlayıp dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak vardır. İşte insan, sahip olduğu bu olanakla kendisini doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. İnsan kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde, Spinoza'nın kullandığı bir terim olan "*imperium in imperio*/hükmedilmişlik içinde hükmetme" (Kisner, 2011:31) halinde tanır. Yani, insan doğanın hükmü altında olmasına karşın, bu hükmedilmişlik içinde kendine ait bir hükmetme alanına -Kant'ın terminolojisi ile bir otonomi ve özgürlük alanına- sahiptir. İnsan için bu alanda, kendi bilincinin olgusu denen şey, yani tinsellik oluşur. Doğadan farklı olarak, kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer ve yaşama amacı ortaya çıkar. Böylece insan, bir nesnel zorunluluklar alanı olan doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Burada, doğal değişimlerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır ve dolayısıyla özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar. Ne var ki, insanın kendi emeği ve kendi atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alan bu bütünlüğün anlamına insan, yaşadığı zamanla sınırlı olarak kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Burada insan, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar. İşte Dilthey'a göre, tin bilimlerinin konusunu tamamen bu insani-tarihsel gerçekliğin oluşturmasının nedeni budur (Dilthey, 1924/2011:24-25) ve Dilthey için bu insani-tarihsel gerçeklik, yaşamın bütünlüğünü anlamaya çalıştığı ve insanın kendisi hakkında bir bilince ulaşmasını sağladığı için, doğa bilimlerinden daha da önemli ve önceldir.

Böyle bir gerçeklik alanı, bireysel ve toplumsal yaşantıların dünyasıdır ve bu yaşantılar da ancak bireysel ya da toplumsal planda benimsenmiş olan değer, ilke, norm ve kural gibi şeylere göre yönlendiklerinden bu gerçeklik alanının aydınlatılması doğabilimsel nedensellik kategorileriyle mümkün olamaz. Diğer bir ifadeyle, ilke, norm, ide, değer, kural gibi şeylerin insani-toplumsal yaşamı belirleyiş tarzları, nedensellik kategorilerine bağlı bir belirleyiş tarzı değildir. Özgürlüğün göz kırptığı alan olarak tarih, doğabilimsel determinizm altında görülemez (Özlem, 2010:196). Dolayısıyla, empirik gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tin bilimleri alanını kavramada empirik yöntemler işe yaramazlar. Bu alanda özel bir yönelime ihtiyaç vardır. Bu ise, Herder'in ve Alman Tarih Okulu'nun öne sürdüğü gibi Dilthey için de, geçmişi yeniden yaşamak ve anlamaktan geçer. Tıpkı Herder'de olduğu gibi Dilthey için de "insani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar olmak koşuluyla, refleksif/analitik yoldan değil, anlama ve empati yoluyla sağlayabiliriz" (Dilthey, 1924/2011:41). Dilthey için, tin bilimleri metodolojisi açısından kavrama, anlama ve bilme amaçlı bir edim olan empati, kişinin kendisini başkasının yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini anlama yeteneğidir ve anlama yönteminin psişik dayanağını oluşturur (Dilthey, 1924/2011:130). "Psişik yaşamın duyusal olarak verilen işaretlerinden/belirtilerinden bu psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci" (Dilthey, 1924/2011:114) olan anlama ise, bilmenin en geniş anlamda bir genelgeçer bilgiye ulaşılmaya çalışılan süreç olarak kavrandığı yerde, genel bilme kavramı altında yer alır. Dolayısıyla, Dilthey için tin bilimleri doğa bilimleri karşısında daha önce de belirtildiği gibi bir önceliğe sahiptir. Tin bilimlerinin konusu bize duyusal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir, tersine, doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve bu iç gerçeklik, içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Dilthey'a göre, kendi tekilliğimizin bilincine varabilmemiz nasıl ki başkalarını gerektiriyora, bizim dışımızdakilerin varoluşunun bilgisi de kendi zihnimizde yeniden kurmayı gerektirir. Bizim dışımızdakilerin varoluşu, bize öncelikle duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde dıştan verilidir ve biz ancak böyle tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin bizde yeniden kurulması (rekonstrüksiyon) sayesinde bunları o varoluştaki içsel olana bütünleriz, diğer bir ifadeyle, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek yeniden kurarız. Başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, bizim kendi yaşamımızdan transfer edilmek suretiyle bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Bu noktada, tin bilimlerinin iç deneyimde verili olan gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda birtakım güçlüklere yol açtığını, ancak bu güçlüğün anlama yöntemiyle aşılabileceğini öne

süren Dilthey, filolojik ve tarihsel bilginin, tekil anlamanın objektiflik düzeyine yükseltilebileceği varsayımına dayandığına dikkat çeker. Dilthey'a göre dil, tinsel yaşamı ve tarihi anlamamızda en elverişli nesnelleşme türüdür. Bu nedenle, anlama yöntemi kendi merkez noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının açımlanması veya yorumlanmasında bulur. Dilthey'a göre anlama, yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine yöneliktir ve Dilthey (1924/2011:94) "sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya açımlama veya yorumlama" adını verir. Üst düzeyde bir anlama olan, açımlama veya yorumlamanın genelgeçerliği, hermeneutik yapmakla olur. "Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlama öğretisine hermeneutik" (Dilthey, 1924/2011:115) adını veren Dilthey, "literal anlamda bir metni yorumlama sanatı olan hermeneutiği (....) bizim kendi deneyimlerimizle, metin yazarının olası niyetleri arasında kurulan benzerlikleri de içine alacak şekilde genişleterek" (Munslow, 2006:198), felsefe metinler de dahil olmak üzere her türlü metnin açımlama kurallarının öğretisi olarak görür ve bu noktada tin bilimlerinin ana yöntemi olarak hermeneutik yöntemi öne sürer. Hermeneutik yöntem, yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiriyle bağıntılıdır ve bu eleştiri tarzlarının oluşturduğu bütün, tekil fenomenlerin açıklanmasına hizmet eder. Bunun yanı sıra, hermeneutik yöntem tarih alanında açımlamanın kendine özgü genelgeçerliğini kuramsal olarak temellendirerek tin bilimlerinde karşımıza çıkan, iç deneyimde verili olan gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağına ilişkin sorunun da aşılmasını sağlar. Böylece, genelgeçer bilgiye ulaşma konusunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulanımı, hermeneutik yöntemle aşılmış olur. Bununla birlikte Dilthey, aynı Herder'de olduğu gibi, her tarihsel dönemi kendine özgü ve kendi içinde bir bütün olarak gördüğü için, anlamanın sınırlı olduğunu, herhangi bir tarihsel dönemin tinselliğini tam anlamıyla anlamamızın yine de mümkün olamayacağına dikkat çeker. Çünkü, ona göre her insan kendi çağına aittir ve değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama mümkün değildir.

Bu noktada, karşımıza Dilthey'ın felsefesinin merkezinde yer alan tarihsellik kavramı çıkar. Çünkü, Dilthey'a göre tarihsellik, insanın tarih içinde mahiyetini yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şeydir. Hem insanı yapan hem de insanın yaptığı bir şey olarak tarihsellik, sadece insana ait ve insana özgü olan tinselliktir. Dolayısıyla, tarihte mutlak anlam değil, her zaman değişen bir anlamlar çokluğu bulunur. Anlamanın konusu olan yaşamsallık kavramıyla doğrudan ilgili olan tarihsellik, tarihte aranan genelgeçerci açıklamacılığa karşıt bir şeydir. Bu nedenle, tarih bilgisine giden yol, geçmişi yeniden yaşamaktan, onu zihinde kurmaktan, tarihsel öznenin geçmişi anlayıp yorumlamasından geçer (Özlem, 2010:203-205).

Öte yandan, Dilthey için tarih teolojik bir teleolojiye sahip değildir. Tin bilimleri sadece, insanlara kendi tarihlerini, özgürlüğün göz kırptığı bir süreç olarak görme olanağını verir. Hümanite'nin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amacın olmadığını çok daha önceden vurgulayan Herder (1880/2006:24-29) için, tüm toplumlarda ve toplumsal durumlarda insan bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir. Onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz. Hümaniteyi ise, soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar. İnsan kendisini yapar ve o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre yine kendisi kurar. İnsanlık ne ise o olmayan fakat ne değilse o olan bir varlık olarak kendini kuran tarihsel bir tinselliktir. Dolayısıyla, o kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğa dışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini kurmak zorundadır. Böylece insanlık, her zaman insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur. Tarihte bir iyinin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur, buna karşın tarihte baskıcı ve kötü ne olup bitmişse hümaniteye karşı olmuştur. Ancak, "hümanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında ulusların tüm tarihi, hümanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişme konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir" (Herder, 1880/2006:29). İşte Herder'in hümanite olarak adlandırdığı şey, Dilthey'da tarihte özgürlüğün göz kırptığı anlar şeklinde karşımıza çıkmakta ve her iki ifade de, insanların daha özgür bir gelecek için bir olanağa sahip olduklarını, ama bu olanağı kullanıp kullanmamalarının kendilerine düştüğünü imlemektedir. Yani, insanların geleceklerine, yine kendilerinin tutkuları ya da özgür bilinçleri yön verecektir. Dilthey, Herder gibi Ortaçağın eskatolojik ve ilerlemeci tarih anlayışını laikleştirerek devam ettirirken tarihsel sürecin merkezine Hıristiyan Tanrı'sı yerine hümanite ilkesi doğrultusunda kendisini tarihsel olarak olagetiren insanı koymuştur. Herder'de temelleri atılan ve Dilthey'da ivme kazanarak doruk noktasına ulaşan bu "tarihin amaçlı insan eylemlerinin ürünü" olduğu argümanı, Yeniçağ tarih düşüncesinin temel motifini oluşturmuştur. Bu bağlamda, Herder'de olduğu gibi Dilthey için de insani amaç ve ereklerin tek gerçekleştiricisi yine insanlığın kendisidir. Ona özgürlüğünün kapılarını açacak veya kapatacak olan kendisi dışında hiçbir determinasyon yoktur. Dolayısıyla, her dönem ve çağın kendine özgü tarihsel bütünlüğü, o bütünlüğü oluşturan ve tarihsel sürece yön veren insanların amaçlı eylemlerinden oluştuğundan tarihte sürekli ilerleme anlamında bir akış da yoktur. Aynı Herder'de olduğu gibi Dilthey için de tarihin ilerleyen dönem ya da çağları olabileceği gibi, düşüş çağları da vardır. Bu nedenle

ilerleme idesi sadece, bizi güden ve yönlendiren bir amaç hedef olarak gözlerimizi kamaştırmadan korunmalıdır. Bunun yanı sıra, Dilthey'a göre değer, norm, ide gibi tinsel yaşamın motifleri büyük ölçüde irrasyoneldir. Tinsel yaşam, sözgelimi bir dinsel adanış ya da sevgi gibi duygu, değer ve normlara göre yönlenen bir irrasyonel gidiş olarak bile görülebilir. İşte bu yüzden Dilthey, irrasyonaliteyi aydınlatabilmek için teorik aklın açıklamacı tutumundan önce, tarihsel aklın anlamacı tutumuna ihtiyaç duyulduğunu vurgular (Özlem, 2010:198-201).

Görüldüğü gibi, tarihsel gerçeklik alanıyla doğal gerçeklik alanının birbirinden ayrılarak tarihin olgularının doğal olgular gibi olmadığı ve bu nedenle tarihsel gerçeklik alanının farklı bir düşünüş şekliyle ele alınması gerektiğine ilişkin düşünce, Herder'le başlayıp Alman Tarih Okulu üzerinden Dilthey'ı de etkilemiştir. Tarihsel gerçeklik ve doğal gerçeklik birbirine indirgenemez olan birbirine karşıt gerçekliklerdir. Tarihsel olgular doğa yasaları altında düzenli ve tekrar eden olgular olmadığı için, tarihsel olgularda, doğal olgular gibi kesin bir yasalılık ve nedensellik söz konusu değildir. Çünkü, tarih alanında doğadakinden çok farklı olan, insan eliyle, insanın özgür ve amaçlı eylemleriyle oluşturulmuş olan bir düzen söz konusudur. Dolayısıyla tarih alanında nedensellik üzerinden değil, ereksellik üzerinden yol alınabilir. Bunun yanı sıra, tarihsel olaylar kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar olduğu için bir defalık gerçeklikleridir. Bu nedenle, tarihe şekil veren onun genelliği değil, bireyselliğidir. Bu bireysellik ise, açıklanmayı değil anlaşılmayı gerektirmektedir. Doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanını kavramada empirik yöntemler bu nedenle işe yaramazlar. Bu alanda özel bir yönelime ihtiyaç vardır. Bu ise, Herder'in, Alman Tarih Okulu'nun ve Dilthey'ın öne sürdüğü gibi İngiliz filozof Robin George Collingwood için de, geçmişin tarihçinin zihninde yeniden kurulmasından, zihinde yeniden canlandırılmasından ve geçmişin anlaşılmasından geçmektedir.

2.1.2. Robin George Collingwood: Tarihte Nedenselliğin Kanıtın Çözümlenmesi Olarak Temellendirilmesi

20. Yüzyılın en önemli filozof ve tarihçilerinden olan Robin George Collingwood (1889-1943), "asıl amacının felsefe ve tarih arasında bir yakınlaşma sağlamak" (1946/2013:12) olduğunu belirtir ve felsefenin konusunun doğadan çok tarihe benzediğini, dolayısıyla yönteminin de ona göre kurulması gerektiğini vurgular. Tarihin varlığından doğan epistemolojik sorulara dikkatimizi çeken, felsefi sorunların tarihsel bir yaklaşımla nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışan Collingwood, aynı Herder ve Dilthey'da olduğu gibi,

felsefeyi tek bilgi biçimi olan doğa bilimi içinde eritmeye yönelik pozitivist çabaya karşı çıkar. O, tarihin bilgi adını almayı doğa bilimlerinden hiç de daha az hak etmediğini savunur ve doğa bilimi için ileri sürülenlerin tamamını tarih için ileri sürer. Bu noktada, tüm varoluşun bir tarihe sahip olduğunu öne süren Collingwood, doğa bilimini düşüncenin bir ürünü olarak görür ve onun daima tarihsel bir süreç içinde var olduğunu vurgulayarak, doğabilimlerinin anlaşılmasının koşulunu, tarihin anlaşılmasına dayandırır (Collingwood, 1945/1999b:205).

Tarih felsefesi kavramını on sekizinci yüzyılda ilk olarak Voltaire kullanmıştır. Voltaire için felsefe, bağımsız ve eleştirel düşünme anlamına gelir ve dolayısıyla onun tarih felsefesiyle kastettiği şey, tarihçinin eski kitaplarda bulduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme şeklidir. Tarih felsefesi kavramı, Voltaire'in ona yüklediği anlamdan çok farklı bir şekilde on dokuzuncu yüzyılda Hegel ve başka yazarlar tarafından da kullanılmıştır. Hegel için felsefe, bir bütün olarak dünya hakkında düşünme demek olduğu için, tarih felsefesini evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen bir şey olarak görmüştür. Bunun yanı sıra, tarih felsefesi kavramının üçüncü bir kullanımı on dokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinde karşımıza çıkar. Pozitivistler için felsefe, tekbiçimli yasaların keşfi demektir ve dolayısıyla onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin alanına giren olayların akışını yöneten genel yasaların keşfi anlamına gelmektedir (Collingwood, 1946/2013:33-34). Bu noktada Collingwood, kendisinin tarih felsefesi terimini kullanışının, yukarıda ifade edilen kullanımların hepsinden farklı olduğunu belirtir ve söz konusu terimden ne anladığını açıklamak için kendisinin öncelikle felsefeden ne anladığını serimler.

Collingwood'a (1946/2013:34) göre 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. Bu noktada Collingwood, felsefeyi ikinci dereceden düşünce, düşünce hakkında düşünce olarak nitelendirir. Sözgelimi, Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfetmek düşünce için birinci dereceden bir düşüncedir ve bu gökbilimin işidir. Buna karşın, Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek ikinci dereceden düşüncedir, bu ise mantığın ya da bilim kuramının işidir. Bilimler, düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmamasına karşın, felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir, daima onun nesnesiyle ilişkisine bakar. Yani, felsefe düşünceyle olduğu kadar nesneyle de ilgilidir.

Felsefi düşüncenin genel özelliği bu şekildeyse o zaman tarih felsefesinden ne anlamalıyız? Collingwood (1946/2013:38), "tarihsel düşüncenin ken-

dine özgü özellikleri olan bir nesnesi olduğunu" belirtir. Uzay ve zamanda artık olup bitmeyen tek tek olaylardan oluşan geçmiş, uzay ve zamanda bir yeri olmayan nesneleri kavrayan matematiksel düşünmeyle kavranamaz. Ayrıca, tarihsel olaylar sonlu ve çok fazla olduğu için, geçmiş, nesnesi tek bir sonsuz nesne olan teolojik düşünmeyle de kavranamaz. Bunun yanı sıra, 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, dolayısıyla bu durumda tarihsel düşünce bilimsel düşünceyle de kavranamaz. Kendilerini bilginin tam bir hesabı olarak sunan matematiksel, teolojik ve bilimsel bilgi, tarihsel bilginin olanaksız olduğunu öne sürmüşlerdir. Collingwood, tam bu noktada tarih felsefesi adını alan özel bir araştırma alanının gerekliliğinin ortaya çıktığına dikkat çeker.

Collingwood'a (1999a:6) göre, tarih, gözlenemeyen olayları inceleyen, ama bu gözlenemeyen olayların, tarihçinin gözlenebilen olaylardan kanıt olarak kabul ettiklerinden yola çıkarak, ancak çıkarımsal olarak incelendiği özel türden bir bilimdir. Diğer bir ifadeyle, "özel türden bir nesnesi olan, özel bir bilgi türü ya da biçimi sayılan, bir çeşit araştırma ya da soruşturma olan tarih, bir bilimdir" (Collingwood, 1946/2013:42). Bu bağlamda tarih, birinci dereceden bir düşüncedir ve sorular sorup bu sorulara yanıtlar arayan diğer bilimler gibi o da şeyleri aramadır. Ancak, tarihin aradığı şey, insanların geçmişte yaptıkları eylemlerdir. Tarihin nesnesi, insanın geçmişteki eylemleri olduğu için, tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler. Burada kanıt, tek tek belgelerin ortak adıdır. Şimdi ve burada varolan, tarihçinin üzerinde düşünerek geçmiş olaylar hakkında sorduğu soruları yanıtlayabileceği türden şeyler ise, belgedir. Bu noktada Collingwood tarih ne içindir? sorusunu sorar ve bunun cevabını, "tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir" (1946/2013:43) şeklinde yanıtlar. Collingwood (1946/2013:262) için "kendinin bilgisi, insanın beden yapısının, anatomisinin ve fizyolojisinin bilgisi demek değildir. Duygudan, duyumdan ve heyecandan oluşan insan zihnine ilişkin bir bilgi de değildir. Kendini bilme burada, insanın bilme yetilerine, düşüncesine ya da anlama yetisine, aklına ilişkin bir bilgidir." Diğer bir ifadeyle, söz konusu bilgi, insan olarak yapısını bilmeye işaret etmektedir. Kendimizi bilmemiz, ilk olarak, bir insan olmanın ne demek olduğunu bilmemiz, ikinci olarak, olduğumuz insan olmanın ne demek olduğunu bilmemiz, son olarak da, olduğumuz insan olmanın ve başka biri olmamanın ne demek olduğunu bilmemiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Collingwood için tarihin değeri, bize insanın ne yaptığını, böylece insanın ne olduğunu öğretmesinden gelir. Burada Collingwood bize, insanın kendine ilişkin böyle bir bilgiye ulaşma-

sının yolu olarak bir insan doğası bilimi önerir. Ancak, Collingwood için bu öneri, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya atılan, ilkeleri ve yöntemleri doğa bilimlerinde kullanılanlara benzetilerek tasarlanan bir insan doğası bilimi önerisi değildir. İnsan doğası biliminin, yönteminin doğa bilimlerine benzetilip çarpıtıldığı için işlemediğini ve bunun yanlış bir girişim olduğunu öne süren Collingwood (1946/2013:267), "doğayı araştırmanın doğru yolunun bilimsel yöntemlerden, zihni araştırmanın doğru yolunun da tarihin yöntemlerinden geçtiğini" vurgular. Collingwood için bilim doğayı sorgulama konusunda nasıl doğru bir yöntemse, tarih de zihni inceleme konusunda doğru bir yöntemdir ve dolayısıyla tarih insan doğasının bilimi olarak anlaşılmalıdır. Collingwood bu noktada, tarihsel bilginin alanının sınırını belirlemeye çalışır. Ona göre, bilim adamı için doğa gerçeklik bakımından onun akılla gözlemine sunulmuş bir gösteri olması anlamında, hep ve yalnızca bir görünüştür. Buna karşın, tarih olayları hiçbir zaman salt görünüşler değildir, tarihçinin içlerindeki düşünceyi ayırt etmek için karşısından değil içinden baktığı şeylerdir. Olayların içine sızıp, dile getirilen düşünceyi ortaya çıkarmakla tarihçi, bilim adamının yapmasına gerek olmayan ve de yapamayacağı bir şeyi yapar. Bu anlamda tarihçinin işi bilim adamınınkinden çok daha karmaşıktır. Öte yandan, tarihçinin işi bilim adamının yaptığı işten daha yalındır, çünkü tarihçinin olayların nedenlerini ya da yasalarını ararken bilim adamına öykünmesine gerek yoktur. Bilim için olay, onu algılayarak keşfedilir ve nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Oysa tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek ise, zaten onu anlamaktır, bu durumda tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi ayrı bir sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü, tarihçi ne olup bittiğini bilince neden olup bittiğini de zaten bilir. Bu noktada, tarihin, mantıksal düzenle zamansal olanın örtüşmesi olduğunu öne süren Collingwood (1999/2005:207) için, "tarihin birbirini takip eden olayları, gerçek anlamda tarihsel oldukları kadarıyla, zamansal olduğu kadar mantıksal da olan bir düzen oluşturur. Eğer zamansal, ama mantıksal değilse, bu ardı ardınalık tarihsel değildir, sadece kronolojiktir." Tarihi, hem mantıksal hem de zamansal olan bir süreç içerisinde bir kavramın gelişimi olarak gören Collingwood, akılcılık ve deneyciliği, gerçeği, mantıksal ve zamansal kaynaklardan çıkarsama yönünde tek yanlı girişimler olarak değerlendirir. Tarihi salt mantıksal ard ardalığa indirgeyen akılcılık, zamanı görmezlikten gelerek sonranın sadece çünkü anlamına geldiğini düşünür. Böylece, Spinoza'da olduğu gibi, özgürlük ve gelişmenin bulunmadığı, salt mantıksal bağıntılarla birlikte, salt mantıksal varlıklar dünyasıyla karşı karşıya kalınır. Burada, zaman içerisindeki bir ard ardalık düşüncesi,

dille tarif edilmiş mantıksal ard ardalık biçiminde bir tür sözde-zamanla sunulur. Öte yandan, deneycilik, mantığı önemsemeyerek niçinin sadece sonra anlamına geldiğini düşündüğünden aynı Hume gibi, dünya, zamansal ve mekansal olanlar dışında aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığı bir nokta-anlar dünyası olarak görülür. Bu bağlar, mantıksal ilişkiler olarak gösterildiğinden, burada bir tür sözde mantıkla karşı karşıya kalınır (Collingwood, 1999/2005:207-208).

Collingwood'a (1999/2005:205-206) göre, "tarihsel bir neden, bir öznenin/eyleyicinin koşulları olarak içinde bulunduğunu bildiğinde/ayırdında olduğunda onun bu farkındalıkla belli bir şekilde davranmasını belirleyen bir olgu veya olgular topluluğudur." Collingwood nedenselliğin iki bakımdan koşullu olduğunu düşünür: Eyleyici, kendi koşulları olarak onların ayırdında olmadıkça ve bu koşullara özgürce ve zekice uygun bir karşılık biçimi düşünmedikçe bu olgularla hareket edemeyeceğinden nedensellik koşulludur. Bunun yanı sıra, ısı ve yumurta gibi farkındalık gerektirmeyen biyolojik nedenler olduğunu belirten Collingwood, burada etkin karşılık gerekli olduğunu vurgulayarak, buradaki nedensellğin sonucun meydana geldiği şeyin etkin işbirliği bakımından koşullu olduğunu ifade eder. Bunun dışında, tek başına koşulsuz olarak mekanik nedenlerin de bulunduğunu söyleyen Collingwood, eğer bir bilardo topu bir diğerine vurarak onu harekete geçirdiğinde bunun kesinlikle ikinci top bakımından etkin bir işbirliğini talep ettiğini belirtir. Ancak burada, kendi olmak ve kendi doğasının yasalarına uygun hareket etmenin sürdürülmesi ve kendisine aktarılan hareketi muhafaza etmesi söz konusudur. Bu noktada, Collingwood dışetkin (transeunt/ zihin dışında etki yaratan) nedensellik düşüncesinin yukarıdaki örnek durumların hiçbirine uygun düşmediğini belirtir.

Ancak, Collingwood'a (1946/2013:273) göre "bu durum, tarihte neden sözcüğünün yeri olmadığı anlamına gelmemelidir." Buradan sadece, tarih alanında kullanılan neden sözcüğünün, bilim alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamda kullanıldığı anlaşılmalıdır. Sözgelimi, 'bir bilim adamı turnusol kağıdı neden pembeleşiyor?' diye sorduğunda, turnusol kağıdı nelerden ötürü pembeleşiyor demek ister. Buna karşın, bir tarihçi 'Brutus Ceaser'ı neden bıçakladı?' diye sorduğunda, 'Brutus ne düşündü, onu Ceaser'ı bıçaklama kararına vardıran neydi?' demek ister. Dolayısıyla, tarihçi için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood için, olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir. Collingwood için her tarih düşünce tarihidir. Doğa süreçleri, salt olayların art ardalığı şeklinde uygun bir biçimde betimlenebilirken, tarih süreçleri salt olay süreçleri olmadığından, düşünce süreçlerinden oluşan bir iç yanı bulunan eylem süreçleri olduğundan böyle bir betimlemeye uygun

değildir. Ayıca, doğa bilimlerinin geleneksel olarak düzenlediği şema, mantıksal öncelik ve sonralık ilişkilerine dayanır. İlk önermenin anlaşılması ikinci önermenin anlaşılması için gerekliyse, bir önerme ikinci önermenin önüne yerleştirilir. Buna karşın, tarihteki geleneksel düzenleme şeması bir olayın, daha önceki bir zamanda olmuşsa, ikincisinin önüne yerleştirildiği kronolojik bir şemadır. Bu noktada Collingwood, tarihçinin keşfetmeye çalıştığı düşünceleri nasıl ayırt edeceğinin yolunu gösterir. Ona göre bunun tek bir yolu vardır o da, tarihçinin geçmişteki düşünceleri kendi zihninde yeniden düşünmesi, zihninde yeniden canlandırması, diğer bir ifadeyle anlamasıdır. Sözgelimi, Julius Caesar'ın birtakım eylemlerine ilişkin bir açıklama sunan tarihçi, bu eylemleri anlamaya, yani Caesar'ın kafasındaki hangi düşüncelerin o eylemleri yapmasını belirlediğini keşfetmeye çalışır. Bu ise, Caesar'ın içinde bulunduğu durumu tarihçinin kendi kendine tasarlaması, Caesar'ın durum hakkında ve o durumla uğraşmasının olanaklı yolları hakkında ne düşündüğünü kendi kendine düşünmesi demektir. Buradan anlaşılabileceği gibi, Collingwood için tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır.

Collingwood'a (1946/2013:274) göre, "bu yeniden canlandırma, tarihçinin zihninin bütün güçlerini, bütün felsefe ve siyaset bilgisini sorun üzerinde toplaması ölçüsünde gerçekleşir." Burada tarihçinin yaptığı, kendini başkasının zihninin büyüsüne edilgin bir biçimde bırakmak değildir, tam tersine etkin ve dolayısıyla eleştirel olan bir düşünme faaliyetidir. Tarihçi, geçmiş düşünceyi kendi bilgisinin bağlamında yeniden canlandırırken, onu eleştirir, değeri hakkında kendi yargısını oluşturur ve onda ayırt edebildiği hataları düzeltir. Tarihçi, tarihini izlediği düşünceyi eleştirerek o düşüncenin doğru olup olmadığına da karar verir. İşte bu yüzden tarihçi, tarihsel bilgi alanını insanın yapıp etmeleriyle sınırlar. Çünkü, doğal süreç bir olaylar süreci, tarihsel süreç ise bir düşünceler sürecidir.

Ancak, Collingwood bununla, her insan eyleminin tarihe konu olduğunu söylememektedir. Ona göre tarihçi, tarihsel insan eylemleriyle tarihsel olmayan insan eylemleri arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, insanın hayvansal doğasının, yani güdüleri ve arzularıyla ilgili olan yapıp etmelerinin bir kenara bırakılmasıyla olur. Çünkü, insanın bunlarla ilgili etkinlikleri süreci, doğal bir süreçtir, dolayısıyla tarihsel değildir. "Tarihçi için, tarihsel olarak önemi olan şey, insanların düşünceleriyle yarattıkları toplumsal adetlerdir" (1946/2013:276). Ayrıca, Collingwood'a (1946/2013:286) göre "tarihsel geçmiş, doğal geçmişten farklı olarak, tarihsel düşünme edimiyle canlı kalmış, yaşayan bir geçmiştir." Bir düşünme biçiminden ötekine giden tarihsel değişme ilkinin ölümü anlamına gelmemektedir, sadece, kendi tasarımlarının gelişmesinden ve eleştirisinden oluşan yeni bir bağlamla bütünleşmiş olarak yaşamını sürdürmesi anlamına gelmektedir.

Bu noktada Collingwood, tarihin, art arda gelen olayların bir öyküsü ya da değişmenin açıklaması olmadığını özellikle vurgular. Çünkü, doğa dünyasını oluşturan olay süreçleri, tarih dünyasını oluşturan düşünce süreçlerinden tür olarak tamamen farklı olduğu için, doğa bilimcinin tersine, tarihçi böyle olaylarla ilgilenmez. Tarihçi, düşünceleri dile getirdikleri sürece, düşüncelerin dışsal ifadeleri olan olaylarla ilgilenir. Collingwood'a göre, tarihsel bilgi bir algı değildir, olayın iç yanı olan düşüncenin ayırt edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, tarihsel bilgi aklın geçmişte ne yaptığının bilgisidir ve aynı zamanda bunun yeniden yapılmasıdır, böylece geçmiş edimlerin şimdide sürdürülmesidir. Tarihçi için, tarihini incelediği etkinlikler seyredilecek gösteriler değil, kendi zihninde, içeriğinden yaşanacak yaşantılardır. Bunun zihin bilgisi olduğunu belirten Collingwood, her zihin bilgisinin tarihsel olduğunu öne sürer. Ona göre, bir başkasının, bir topluluğun, bir çağın ortaklaşa zihninin bilinebilmesinin tek yolu bu zihin bilgisidir. Sözgelimi, İngiliz siyasal ruhunu incelemek, İngiliz siyasal etkinliğinin tarihini incelemekten başka bir şey değildir. Collingwood'a göre tarihsel düşünce, zihni belirli durumlarda belirli biçimlerde eyleyen bir şey olarak incelediği için, tarih zihnin bilimidir, zihnin öz bilgisidir. Dolayısıyla, zihni doğru bir biçimde sorgulamak tarihin yöntemleriyle olanaklı olmaktadır (Collingwood, 1946/2013:278-282).

Collingwood, insan düşüncesinin ya da zihinsel etkinliğinin bütününü ortak bir mülk olarak görür ve zihnimizin yaptığı hemen hemen bütün işlemleri, onları daha önce yapmış olanlardan öğrendiğimiz işlemler olarak değerlendirir. Zihin ne yapıyorsa o olduğundan ve insan doğası insan etkinliklerinden başka bir şey olmadığından, belirli işlemleri yapabilmenin edinilmesi, belirli bir insan doğasının edinilmesidir. Bu nedenle, Collingwood için tarihsel süreç, insanın mirasçısı olduğu geçmişi kendi düşüncesinde yeniden yaratarak, kendisi için şu ya da bu çeşit insan doğasını yaratması sürecidir. Bu mirasın bir doğal süreçle aktarılamayacağını vurgulayan Collingwood, söz konusu mirasa sahip olmak için ona sahip olan zihin tarafından kavranması gerektiğine dikkat çeker. Tarihsel bilgiyi, ona sahip olma girişimimizin bir yolu olarak gören Collingwood, tarihsel sürecin kendisini bir düşünce süreci olarak değerlendirmekte ve onun parçaları olan zihinlerin de, kendilerini onun parçaları olarak bildikleri sürece var olduklarını ileri sürmektedir. Tarihsel düşünme yoluyla, kendinin bilgisi tarih olan zihin, tarihsel düşüncenin sahip olduğunu açığa vurduğu bu güçleri kendinde keşfeder ama bu güçleri olanak halinden gerçek bir hale getirir, yani onları gerçek bir varoluşa sokar. Tarihsel süreç bir düşünce süreci olduğundan, zihin hem tarihsel süreç içinde yaşadığı hem de kendini böyle yaşarken bildiği için, tarih zihnin kendi yaşamıdır. Dolayısıyla, düşünce ancak tarihsel süreç içinde, düşünceler süre-

ci içinde var olur ve ancak bu süreç bir düşünceler süreci olarak bilindiği sürece düşüncedir. Aklın kendisinin bilgisi kendi özüne ait bir bilgidir, rastlantı değildir. Bu nedenle, yalnızca belli bir akıl biçiminin ya da tipinin değil, aklın kendisinin kendini sürdürmesine temel olan bir ilk ödevdir (1946/2013:286-288). Burada Collingwood, tarihsel olayları bir dizi genel yasayla açıklamaya çalışan pozitivist tarih yaklaşımına karşıt bir tutum sergilemekte ve nasıl ki bilim doğayı açıklıyorsa, tarihin açıklanması ve anlaşılması işini de felsefeye yüklemektedir.

Collingwood (1946/2013:292) tarihsel düşünmenin yapısı içinde bir soruşturmayı, felsefenin meşru ve zorunlu olarak olarak üstlenebileceği işler arasında görmektedir. Çünkü ona göre, hem tarih hem de felsefe olmuş ya da olmakta olan şeyleri ele alır. Tarih ve felsefe arasında diyalektik bir ilişki olduğunu öne süren Collingwood, bu iki bilgi alanın birbiriyle örtüştüğünü vurgular. Ona göre düşünme edimi, hem felsefi hem de tarihsel bir edimdir. Tarih, zihnin öz bilgisidir ve dolayısıyla zihni doğru bir biçimde sorgulamak da tarihin yöntemleriyle olanaklıdır. Tarih ve felsefeyi özdeşleştirmek isteyen Collingwood, daha sonraları bu görüşünden vazgeçerek tarih ve felsefe arasında sadece bir yakınlaşma sağlamaya çalışır.

Özetle, Collingwood (1946/2013), modern tarihsel soruşturma yönteminin, doğa bilimlerinin yönteminin gölgesi altında olgunlaşmasını eleştirmektedir. Ona göre, tarihsel soruşturma yöntemi bu olgunlaşma sürecinde doğa bilimlerinin yönteminden bir yandan yardım görmüş bir yandan da engellenmiştir. Tarihi, ölü bir geçmişte yatan art arda olayları sınıflayarak ve bu sınıflar arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışarak tarihsel olayları inceleyen pozitivist tarih anlayışına karşı çıkan Collingwood, tarihsel süreç ile doğal süreci birbirine karıştırma yanılgısına sahip olan pozitivist tarih anlayışını tarihsel düşüncenin kendisi için bir tehlike olarak görür. Çünkü pozitivist bakış açısını benimseyen tarihçiler, asıl işleri olan, eylemlerini inceledikleri eylemcilerin düşüncesine sızma işini ihmal ederler. Sadece eylemlerin dış yanlarını inceleyerek, istatistiksel olarak incelenebilecek türden şeyleri belirlemekle yetinirler. Oysa, hakkında genellemeler yaptığı olguların ardındaki düşünceyi ortaya çıkarmadığı sürece, istatistiksel genellemeler yapmak tarihçiye hiçbir şey sağlamaz. Collingwood, günümüzde tarihsel düşüncenin bu pozitivist bakış açısından kendini kurtardığını ve tarihin, tarihçinin zihninde geçmiş düşüncenin yeniden canlandırılması olduğunu kabul ettiğini belirtse de, bu kabulün bütün meyvelerinin alınması için daha yapılacak çok şey olduğunu vurgular (Collingwood, 1999a).

Bunun yanı sıra, tarih alanında kullanılan neden sözcüğünün, bilim alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamda kullanıldığını vurgulayan Collingwood için, bir tarihçiye göre olayın nedeni, eylemi olayın olmasına

yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood'a göre olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir. Çünkü, Collingwood tarihi, geçmişteki düşüncelerin imgelemsel olarak yeniden canlandırılması olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle, Collingwood'a (1946/2013:315) göre tarih, "gözlemimize girmeyen olayları, tarihçinin kanıt olarak gösterdiği başka bir şeyden çıkarıp savunarak, çıkarımsal bir biçimde incelediği özel türden bir bilimdir."

Tarihi, özel türden bir bilim olarak nitelendiren Collingwood'un tarih alanındaki metodolojik tutumunu ve bu metodolojik tutumunun merkezini oluşturan tarihte nedensellik anlayışını daha açık bir şekilde serilmemek için, onun tarih anlayışının temelini oluşturan temel kavram çatılarının da açıklanması gerekir. Collingwood, kendi tarih anlayışını ortaya koyarken *kanıt, çıkarımsal olarak tarih, tanıklık, kes-yapıştır, tarihsel çıkarım, çekmeceleme, soru, ifade ve kanıt, soru ve kanıt* kavramlarına tutunur.

Kanıt: Collingwood için, tarihsel bir ifadenin doğruluğu, söz konusu ifadenin kanıta başvurarak temellendirilip temellendirilmediğiyle ilgilidir. Tarihçi, geçmişe ilişkin bir önermeyi kanıta dayandırmadıkça tarihsel bilgiden söz edilemez. Kanıtın tarihçi için şimdi ve burada bir yazılı sayfa, bir sözlü ifade, bir yapı, bir parmak izi gibi algılanabilir bir şey olması gerekir. Tarihçi, kafasında doğru soruyla geldiyse, algılanabilen tüm dünya, potansiyel olarak ve ilkece tarihçi için bir kanıttır, ancak bu potansiyel kanıt tarihçi onu kullanabildiği ölçüde gerçek kanıt haline gelir. Buna karşın, tarihçi doğru tarihsel bilgiye yaklaşmadıkça onu kullanamaz. Diğer bir ifadeyle, kanıt, ancak tarihçi ona insan zihninin özgün ve temel bir etkinliği olan tarihsel düşünmeyle baktığı zaman bir kanıttır. Aksi takdirde, salt algılanmış olgudur, tarihsel olarak dilsizdir (Collingwood, 1946/2013:309-310).

Çıkarımsal Olarak Tarih: Collingwood'a (1946/2013:315) göre "çıkarımsal olarak tarih, tarihçinin dayandığı temelleri ilk önce kendine, ardından da tanıtlamasını hem izleyebilecek hem de izlemek isteyen bir başkasına göstererek iddiasını doğrulayabilmesi" anlamına gelmektedir. Herhangi bir bilme iddiasını, dayandığı temelleri göstererek doğrulamanın bu zorunluluğu bilimin evrensel bir özelliğidir ve bu noktada tarih, bütün öteki bilimlerle ortaktır. Bilginin çıkarımsal olduğunu söylemek, düzenli olduğunu söylemenin bir başka biçimidir. Ancak, farklı bilim çeşitleri farklı biçimlerde düzenlenir. Diğer bir ifadeyle, bilginin dayandığı temellerle ilişkisi bakımından farklı bilgi çeşitlerinin kendine özgü farklı çıkarım çeşitleri bulunur.

Tanıklık: Collingwood'a (1946/2013:319-321) göre, 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 ifadeyi Collingwood, "tanıklık" olarak adlandırır. Collingwood'a göre tarih-

çi, bir yetkenin tanıklığını kabul ettiği ve onu tarihsel hakikat diye gördüğü ölçüde, tarihçi adını almayı yitirir. Ancak, tanıklık kanıtla güçlendirildiği takdirde Collingwood için durum değişir. Çünkü, tanıklık kanıtla güçlendirildiğinde, onu kabul edişimiz artık sadece o tanıklığı kabul ettiğimiz anlamına gelmemekte, kanıta dayalı bir şeyin evetlenişi ortaya çıkmaktadır. Bu ortaya çıkan ise, tarihsel bilgidir.

*Kes-Yapıştır:*Collingwood (1946/2013:322), "farklı yetkelerin tanıklıklarını seçip birleştirerek kurulan tarihe kes-yapıştır tarihi" adını verir. Tamamen yetkelerin tanıklığına dayanan bu çeşit tarihin, gerçekte hiç de tarih olmadığını öne süren Collingwood, söz konusu tarihin bilimin gerekli koşullarını yerine getiremediğini vurgular. Çünkü, kes-yapıştır tarihin izlediği yöntem, tanıkların anlattığı şeyleri yinelemekten ve konuyla ilgili, onu destekleyen sözlü ya da yazılı ifadeleri araştırmaktan ibarettir. Son zamanlara dek varolan tek tarih türünün kes-yapıştır tarih tipi olduğuna dikkat çeken Collingwood, bu tarih tipinin geç Yunan-Roma dünyasının ya da Orta Çağ'ın bildiği tek tarihsel tip olduğunu belirtir. Söz konusu tarihsel tipte uygulanan yöntem, tarihçinin güvenilirliği konusunda kendi yargısını kullanarak tanıklar toplaması ve yayımlamak üzere onları bir araya getirmesi şeklindedir. Tarihçinin, bunun üzerine yaptığı iş, ele aldığı konuyu bağlantılı, türdeş ve inandırıcı bir anlatı olarak sunması anlamında kısmen yazınsal kısmen de çoğu Eski Çağ ve Orta Çağ tarihçisinin bir tezini kanıtlamayı amaçladığı için retoriktir.

Tarihsel Çıkarım: Collingwood'a (1946/2013:325) göre, "kes-yapıştır tarihçisi için herhangi bir uslamlamayla ortaya konabilecek yalnızca tek çeşit sorun vardır. Bu ise, ilgilendiği soruyla ilişkili belli bir tanıklık parçasını kabul etme ya da reddetme sorunudur." Tarihin sağın bir bilim olmadığının söylenmesinin nedeni, sağın bilimin temel özelliği zorlayıcılık olmasına karşın, tarihsel çıkarımın hiçbir zaman zorlayıcı olmamasıdır. Tarihsel çıkarım olsa olsa izin vericidir, hiçbir zaman kesinliğe götürmez, ancak olasılığa götürür. Bu şekilde düşünenlere göre, tarih kes-yapıştır tarih demektir ve dolayısıyla bilim değildir. Kes-yapıştır tarih, hazır bilginin bir kitaptan ötekine aktarılmasından başka bir şey olmadığından özerk ve yaratıcı da değildir. İşte bu noktada, tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyenler doğa bilimleri benzeşiminden yardım alarak Bacon'dan beri kabul edilen şu düşünceye tutunmuşlardır: Doğa bilimi olguları toplamakla işe başlar, sonra kuramlar oluşturur, yani daha önce toplanmış olgularda ayırt edilebilen örüntüleri ortaya çıkarır. O halde, tarihçilerin bildiği bütün olguları bir araya getirerek içlerindeki örüntüler bulunmalı ve ardından bu örüntüler bir evrensel tarih kuramı halinde ortaya çıkarılmalıdır. Nitekim, tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyenler tarafından genişçe bir olgu koleksiyonunun, örüntüleri

yeterince ortaya koyduğu düşünülmekteydi ve bu örüntüleri, hakkında pek az bilgi bulunan uzak geçmişe ve hakkında hiçbir bilgi bulunmayan geleceğe genişletme, bilimsel tarihçiye kes-yapıştır tarihçisinde bulunmayan güç duygusunu vermekteydi. Böylece, tarihi bilime dönüştürerek, bilimsel tarihçi yetkelerin bilmediği ya da kendisinden gizlediği şeyleri tamamen kendi başına belirleyebileceğini düşünmekteydi (Collingwood, 1946/2013:329-330).

*Çekmeceleme:*Çekmeceleme (pigeon-holing), tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyen insanların, bu işi betimlemek için kullandıkları bir kavramdır. Bu insanların çabalarını bir kuruntu olarak gören Collingwood, söz konusu çabanın hiçbir bilimsel değeri olmadığını öne sürmektedir. Çünkü, ona göre bilimin özerk ve yaratıcı olması yetmez, aynı zamanda inandırıcı ve nesnel olması da gerekir. Dayandığı temelleri inceleyebilen ve incelemek isteyen, yöneldiği sonuçların neler olduğunu kendi kendine düşünmek isteyen biri üzerinde reddedilemez izlenimini bırakması gerekir ki, bu ise çekmeceleme şemasının yapamadığı bir şeydir. Buna karşın, çekmeceleme düşüncesinin epeyce kişi tarafından kabul edilmesinin nedeni, Collingwood'a göre, bilimsel bakımdan inandırıcı olduğu için değil, bir dinsel topluluğun ortodoksluğu haline gelmiş olduğu içindir. Ona göre, bunu bir ölçüde Comteculuk, daha büyük bir ölçüde de Marksçılık gerçekleştirmiştir.

Soru: Francis Bacon'ın doğa bilimcisinin doğayı sorguya çekmesi gerektiğine ilişkin savının, Collingwood aslında gerçek bir tarihsel yöntem kuramı olduğunu vurgular. Çünkü, ona göre Bacon bu savıyla, bilim adamının neyi bilmek istediğine kendisinin karar verip bunu kendi kafasında soru haline getirerek önceliği alması gerekliliğine ve doğayı yanıt vermeye zorlamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Collingwood'a (1946/2013:334) göre, "kes-yapıştır tarihinde tarihçi Bacon öncesi bir konumda bulunur." Çünkü, burada tarihçi, yetkeleri karşısında saygılı ve dikkatli bir dinleyici tutumuna sahiptir. Yetkelerin kendisine anlatmayı yeğleyeceği şeyi işitmeyi bekler ve onu kendi bildikleri gibi, kendi çağlarında anlatmalarına izin verir. Söz konusu tarihçi, tanıkları karalar ve aklar şeklinde ayırarak bir sınıfın tanıklık etme hakkını elinden alır. Buna karşın, bilimsel tarihte Bacon devrimi gerçekleştirilmiştir. Bilimsel tarihçi de kes-yapıştır tarihçisinin okuduğu kitapları okur, ancak aynı kitapları farklı bir ruh haliyle –Baconcı bir ruhla- okur. Kes-yapıştır tarihçisi o kitapları, söyledikleri şeyleri bulup çıkarmak için salt alıcı bir ruhla okurken, bilimsel tarihçi onlardan ne bulup çıkarmak istediğine kendisi karar verip önceliği ele almış olarak, kafasında bir soruyla okur. Collingwood'a göre, her bilimsel çalışmada olduğu gibi tarihte de başat olan etken soru sorma etkinliğidir. Tarihsel uslamlamadaki her adım bir soru sormaya bağlıdır ve Collingwood (1946/2013:339) için soru, "silindirde patlayan ve her piston darbesinin itici gücü olan gaz miktarı" gibidir. Ancak, tarihçi hep aynı

soruyu sormayı sürdürmemeli, her seferinde yeni bir soru sormalıdır. Bunun yanı sıra, sorulması gereken bütün soruların bir kataloğuna sahip olmak ve bunların her birini er geç sormak da yol almak için yeterli değildir, çünkü soruların doğru bir sırayla sorulması da gerekir. Ayrıca, tarihçinin sorduğu bu sorular, bir adamın bir başka adama sorduğu sorular değildir. Bütün bilimsel sorular gibi, bilim adamının kendi kendine sorduğu sorulardır. Collingwood bunu, Platon'un düşünceyi, ruhun kendi kendisiyle konuşması diye tanımlayarak dile getirdiği Sokratik tasarıma benzetir.

İfade ve Kanıt: Collingwood (1946/2013:340) için, "kes-yapıştır tarihçisine göre tarih, başka insanların kendisinden önce verdiği ifadeleri yinelemek demektir." Dolayısıyla, kes-yapıştır tarihçisi ancak istediği konular üzerine hazır ifadeleri elde ettiği zaman bir çalışmaya başlayabilir. Collngwood'a göre, böyle bir yöntem tarihçinin bilimsel bir düşünür adını almasını olanaksızlaştırır, çünkü, bilimsel tarihte hiçbir hazır ifade bulunmaz. Bununla birlikte, bilimsel tarihçi incelediği konuyla ilgili hazır bir ifadeyle karşılaştığında, 'bu ifadenin anlamı nedir?' sorusunu kendisine sorar. Bu soru, 'kişi her ne söylüyor olursa olsun bu ifadeyi vermiş olması, ilgilendiğim konuya nasıl bir ışık tutuyor?' sorusuyla eşdeğerdir. Bilimsel tarihçinin bu tutumu, ifadeleri ifade olarak değil, kanıt olarak gördüğü anlamına gelir. Yani, karşısına çıkan açıklamaları olmaya çalıştıkları olgular hakkında doğru ya da yanlış açıklamalar olarak değil, hakkında sorulacak doğru soruları biliyorsa, bu olgulara ışık tutabilen başka olgular olarak görür.

Soru ve Kanıt: Kes-yapıştır tarihe göre kaynak, pratik yararı olan, ele alınan konuya ilişkin bir ifade taşıyan metindir. Kes-yapıştır tarihçisi konusunu bir kez belirledi mi var olan literatürün tümünü kaynak olarak işine yarayabilecek, yani bakılması gereken metinler ile kaynak olarak işine yaramayacak ve bu nedenle bakılmasına gerek olmayan metinler olarak bölümler. Buna karşın bilimsel tarihte, kaynak sözcüğü kanıt olarak okunur. Kaynak dizinleri ve bibliyografyaları bilimsel bir tarihçi için hiç de kullanışlı değildir. Bu, bilimsel tarihçinin dizinleri ve bibliyografyaları kullanmadığı anlamına gelmez, elbette bilimsel tarihçi de bunları kullanır, ancak onun kullandığı kaynakların değil, monografilerin ya da benzeri şeylerin dizinleri ve bibliyografyalarıdır. Diğer bir ifadeyle, bunlar kanıt dizinleri ve bibliyografyaları değil, tarihçinin kendi tartışmalarına bir çıkış noktası olarak alabileceği eski tartışmaların dizinleri ve bibliyografyalarıdır. Dolayısıyla, bir kes-yapıştır tarihçisinin kullanacağı bir bibliyografyada kitaplar eksiklikleriyle doğru orantılı olarak değerliyken, bilimsel bir tarihçinin kullanacağı bir bibliyografyada sözü edilenler, yenilikleriyle doğru orantılı olarak değerlidir (Collingwood, 1946/2013:344-346).

Tanıklık, üstünkörü bir biçimde kanıt adıyla betimlendiğinde, kes-yapıştır tarihinde potansiyel kanıt ve gerçek kanıt karşımıza çıkar. Bir konuya ilişkin potansiyel kanıt, onun hakkındaki var olan bütün ifadelerdir. Gerçek kanıt ise, bu ifadelerin kabul etmeye karar verdiğimiz kısmını oluşturur. Buna karşın bilimsel tarihte, potansiyel kanıt tasarımı ortadan kalkar, yani dünyadaki her şey ne olursa olsun herhangi bir konu için potansiyel kanıt olarak görülür. Kes-yapıştır tarihçisi için bir güçlük ve sıkıntı verici bir şey olarak görülen potansiyel kanıta ilişkin bu tasarım, bilimsel düşüncenin yapısını anlayan bir kişi için hiçbir güçlük ve sıkıntı yaratmaz. Çünkü, bilimsel tarihçi ne zaman bir soru sorsa, yanıtlayabileceğini düşündüğü için sormakta, kafasında kullanabileceği kanıta ilişkin bir ön ve taslak tasarım bulunmaktadır. Collingwood'a (1946/2013:348) göre, "tarihte soru ve kanıt karşılıklıdır." Soruyu yanıtlamamızı sağlayacak herhangi bir şey kanıttır. İnce bir soru, bilimsel olarak yeterli bir adamın soracağı tek soru çeşididir ve bu tür soru, yanıtlamak için kanıta sahip olduğumuz ya da olacağımız bir sorudur. Bu noktada, Lord Acton'un 'sorunları incele dönemleri değil' biçiminde dile getirdiği özdeyişinin altında, bu hakikatin doğru anlaşılmasının yattığını öne süren Collingwood, kes-yapıştır tarihçilerinin dönemleri, bilimsel tarihçilerin ise, sorunları incelediğini vurgular. Ona göre, kes-yapıştır tarihçileri belli bir sınırlı olay grubu hakkında var olan bütün tanıklığı toplarlar ve bundan bir şey çıkmasını boşuna beklerler. Bilimsel tarihçiler ise sorular sorar, çünkü düşünme sorular sorma demektir. Onlar, düşünmeye başlamadan kanıt toplayamayacaklarının farkındadır ve belli bir soruyla ilişkili olmadıkça hiçbir şeyi kanıt olarak görmezler.

Collingwood'a göre, geçmiş hiçbir zaman algı yoluyla deneysel olarak kavranabilecek bir olgu değildir. Tarihçi, bilmek istediği olguların görgü tanığı olamadığı için, geçmişe ilişkin tek olanaklı bilgisinin aracılı, çıkarımsal ya da dolaylı olduğunun, hiçbir zaman deneysel olamayacağının farkındadır. Bunun yanı sıra, tarihçi bu aracılığın tanıklıktan etkilenmeyeceğinin de bilincindedir. O, geçmişi, sırf söz konusu olayları görmüş ve kayıtlı kanıtını bırakmış bir tanığa inanarak bilmez. Çünkü, ona göre bu çeşit aracılık eninde sonunda bilgi değil, çürük temelli ve olası olmayan inancı verecektir. Dolayısıyla, gerçek tarihçi sözde yetkelere inanmaz, tam tersine onları eleştirir. Bu noktada Collingwood, tarihçinin olgularına ilişkin hiçbir doğrudan ya da deneysel bilgisi ve hiçbir aktarılmış ya da tanıklığa dayalı bilgisi olmadığından, onları bilebilmesi için ne yapması gerektiğini sorar ve tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması gerekliliği, bu sorunun cevabı olarak karşımıza çıkar.

Peki, tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması tasarımı tam olarak ne anlama gelmektedir? Collingwood'a (1946/2013:349) göre, "birisi tarihsel olarak düşündüğünde, önünde geçmişe ilişkin birtakım belgeler ya da kalıntılar vardır ve onun işi, ardında bu kalıntıları bırakmış olan geçmişin ne olduğunu keşfetmektir." Sözgelimi, kalıntılar birtakım yazılı sözcüklerdir ve bu durumda bu sözcükleri yazmış olan kişinin bunlarla ne demek istediğini tarihçinin keşfetmesi gerekir. Bu, o kişinin onlarla dile getirdiği düşünceyi keşfetmek anlamına gelir. Bu düşüncenin ne olduğunu keşfetmek için, tarihçi o düşünceyi kendi kendine yeniden düşünmelidir. Tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması tasarımı, Collingwood'un verdiği aşağıdaki örnekle açık bir şekilde anlaşılabilir (Collingwood, 1946/2013:350):

Bir tarihçi, 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.

Collingwood'a (1946/2013:372) göre, "tarihçinin zihninde yeniden canlandırılabilen yaşantıların tarihsel bilgisi olabilir." Collingwood için, yaşantı olmayıp salt yaşantı nesnesi olanın tarihi olamayacağından, bilim adamınca ister algılanmış ister düşünülmüş olsun, doğanın tarihi olamaz. Çünkü, doğa süreçler içerir ve hatta süreçlerden ibarettir, zamandaki değişmeleri onun özüdür. Bu değişmeler yaratıcı da olabilir, değişmez döngüsel dönemlerin yinelenmesinden ibaret olmayıp doğal varlığın yeni düzenlerinin gelişmesi de olabilir. Ama yine de bütün bunlar, doğa yaşamının tarihsel bir yaşam olduğunu ya da bizim ona ilişkin bilgimizin tarihsel bir bilgi olduğunu kanıtlamaya 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. Dolayısıyla, Collingwood için doğa süreci tarihsel süreç değildir ve bizim doğaya ilişkin bilgimiz, birtakım yüzeysel bakımlardan, örneğin kronolojik olmak bakımından tarihe benzese de tarihsel bir bilgi değildir.

Bunun yanı sıra, Collingwood'a (1946/2013:379) göre, "belli bir düşünce ediminin tarihe konu olması için yalnızca bir düşünce edimi değil, kendine dönük bir düşünce edimi olması, yani gerçekleştirildiğinin bilinci içinde gerçekleştirilen ve o bilinçle neyse o olan bir düşünce edimi olması gerekir." Bu çaba ise, salt bilinçli bir çabadan daha fazla bir şeydir. Kendine dönük düşünce edimi, unutulmuş bir adı anımsama ya da bulanık bir nesneyi algılama çabası gibi ne yaptığımızı pek bilmediğimiz kör bir çaba değildir. Çünkü, kendine dönük bir etkinlik, yapmaya çalıştığımızın ne olduğunu bildiğimiz bir etkinliktir. Dolayısıyla, kendine dönük bir etkinlik yapıldığı zaman, onun hakkındaki başlangıçtaki kavramımız olan standarda ya da ölçüte uyduğunu görerek yapıldığını biliriz. Bunun için kendine dönük bir edim, nasıl gerçekleştirileceğini önceden bilmemizle gerçekleştirmemiz sağlanan bir edimdir. Her edimin bu türden olmadığını vurgulayan Collingwood'a göre, bir edim salt biricik bir tekillikten daha fazla bir şeydir, yani evrensel özelliği olan bir şeydir. Kendine dönük ya da düşünceye dayalı bir edim –yapmakla kalmayıp, yapmadan önce yapmaya niyetlendiğimiz edim- durumunda, bu evrensel özellik, edimin yapmadan önce düşüncemizde tasarladığımız planı ya da tasarımı ve yaptıktan sonra niyetlendiğimizi yaptığımızı kendisine başvurarak bildiğimiz bir ölçüttür. Ancak bu yolla yapılabilen, yani yapmaya çalıştığının ne olduğunu bilen ve dolayısıyla yaptıktan sonra da kendi eylemini niyetine başvurarak yargılayabilen bir kişinin, kendine dönük olarak yapabileceği eylem türleri tarihin konusu içine girebilir. Bu edimlerin temel özelliği, amaçlı yapılmış olmaları, edimin yapısının üzerinde dikilmesi ve uygun olması gereken bir amaç temelinin bulunmasıdır. Collingwood, kendine dönük edimleri kabaca, amaçlı yaptığımız edimler şeklinde betimler ve tarihin konusu olabilen edimler olarak sadece bunları kabul eder.

Öte yandan, Collingwood (1946/2013:387), "tarihi kendimizin bilgisine ulaşmak için incelediğimizi" vurgular ve insan etkinliğinin özgür olduğu şeklindeki bilgiye, tarihi keşfetmemiz sayesinde ulaştığımızı öne sürer. Tarihçi, konusunda bilimsel bir uzmanlığa ulaşır ulaşmaz, eylemlerini incelediği insanların özgür olduğunu keşfeder ve bunu keşfettiği anda kendi özgürlüğünü de keşfeder. Yani, tarihçi sorunların çözümünü doğa bilimine devretmenin ne denli olanaksız ve gereksiz olduğunu, tarihsel düşüncenin özerk yapısını, kendi sorunlarını kendi kendine, kendi yöntemleriyle çözme gücünü görür. Tarihçi olarak, kendi özgürlüğünün keşfiyle aynı anda, tarihsel bir eylemci olarak insanın özgürlüğünü de keşfeder. Burada Collingwood, tarihi özerk bir bilim olarak betimleyerek, tarihin insanın özgür etkinliğini inceleyen bir bilim olduğuna işaret eder.

17. Yüzyılda oldukça ünlü olan 'özgür istenç tartışması' ortaya çıkmıştır ve aynı yüzyılda kes-yapıştır tarihi insanları tatmin etmemeye başlamıştır.

Böylece, tarihçiler tarihsel incelemelerini doğa incelemesinden örnek alıp, tarihi bir bilim düzeyine yükseltmeleri gerektiğini görmüşlerdir. Bu ikisi arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu öne süren Collingwood, insan eyleminin incelemesi olan tarihe özerklik sağlama isteğinin, insan eylemlerini özgür olarak tasarlama isteğinden önce geldiğini iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Collingwood, "insan özgürlüğüne ilişkin hakikatin on yedinci yüzyılda tek tük ve kesik kesik kavranmış olmasını, bilimsel tarih yöntemi konusundaki tek tük ve kesik kesik kavrayışın bir sonucu" (Collingwood, 1946/2013:393) olarak görür.

Diğer taraftan, Collingwood (1946/2013:393), "19. yüzyılda kullanılan ilerleme sözcüğünün, doğada ilerleme ve tarihte ilerleme olmak üzere iki şeyi kapsadığını" vurgular. Doğada ilerleme için, evrim sözcüğü yaygın bir biçimde kullanılmıştır ve söz konusu sözcük doğadaki ilerlemenin yerleşik anlamı olarak kabul edilmektedir. Collingwood için, bir doğal sürece evrimsel demek, ilerleyici demekle aynı anlama gelmektedir. 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 böylece sürer gider. İlerleme sözcüğü bu anlamında, kendini gösterme sırası olarak ilerleyici demektir. Ancak, doğadaki ilerleme ya da evrime çoğu kez bundan daha fazla bir anlam yüklenmiştir. Yani, her yeni biçimin yalnızca sonuncunun bir başkalaşması olmayıp, ondaki bir gelişme olduğu da düşünülmüştür. Gelişmeden söz etmek ise, bir değerlendirme ölçütünü öngörmek demektir. Öngörülen değer, yeni biçimin insan amaçlarına yararlılığıdır. Ama, kimse doğal evrimin bu yararları ortaya çıkarmak üzere tasarlandığını düşünmediğinden, öngörülen ölçüt yararlılık değildir. Söz konusu ölçütü, insan yapısının evrimsel sürecin en soylu sonucu olduğu görüşü oluşturur ve bu görüş aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyılın doğa yasalarıyla olduğu düşünülen tarihsel ilerleme anlayışının da temelini oluşturur. Bu anlayış Collingwood'a göre, aslında iki sayıtlıya dayanmaktadır: Bunlardan ilki, insanın mutlak değeri olan bir şey olduğu ya da böyle bir değeri kendinde taşıdığıdır. Bundan da, insan kendi varlığına götüren süreci açıkça denetlemediği için, doğada bu mutlak değerin gerçekleşmesine yönelik bir iç eğilimin bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ilerleme doğanın bir yasasıdır. İkinci olarak ise, doğanın bir çocuğu olarak insanın doğa yasasına bağlı olduğu ve tarihsel süreç yasalarının evrim yasalarıyla aynı olduğu sayıtlısı yer alır. Bundan da, insanın tarihin zorunlu bir ilerleme yasasına bağlı olduğu, yani, toplumsal düzenlemenin yeni özel biçimlerinden olan, insanın ortaya koyduğu sanat, bilim gibi etkinliklerin her birinin zorunlu olarak sonuncudaki bir gelişme olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda Collingwood, belli bir tarihsel değişmenin bir gelişme olup olmadığı sorusunun, her belli du-

rumda kendi değerine göre yanıtlanacak bir soru olması gerektiği üzerinde durur. Belli bir durumdaki tarihsel bir değişmenin ilerleyici olup olmadığı sorusunu sorabilmemiz için ise, öncelikle tarihsel ilerlemeyle ne kastedildiğini sormamız gerekir. Tarihsel ilerleme tasarımı, hem aynı özgül tiplere giren yeni eylemlerin, düşüncelerin ya da durumların ortaya çıkışını hem de yeni özgül tiplerin ortaya çıkışını ifade eder. Dolayısıyla, böyle özgül yenilikleri varsayar ve bunların gelişme olduğu anlayışını içerir. Özgül durum ve etkinlik tipinde bir değişme olsa da, bu değişme bir ilerleme sayılmaz, çünkü değişme yeni tipin eskisindeki bir gelişme olmasını öngörür. Bu noktada Collingwood, bir gelişmenin kimin açısından gelişme olduğu sorusunu sorar. Çünkü, Collingwood'a göre bir açıdan gelişme olan şey, bir başka açıdan tam tersi durumunda olabilir. Değişme, o değişmeyi yaşayan ilgili kişilerin bakış açısına göre farklılık gösterir. Söz konusu değişimi yaşayan insanlardan bazıları bu değişimi ilerleme olarak görebilirken, bazı insanlar ilerleme olarak görmeyebilir. Bu nedenle, bir toplumsal yaşam biçimindeki tarihsel değişmeler, onları yapan kuşaklarca bile çok seyrek olarak ilerleyici olarak tasarlanır. İlerleme, kötünün yerine iyinin konması değil, iyinin yerine daha iyinin konmasıdır. Dolayısıyla, bir değişmeyi ilerleme olarak tasarlamak için, onu yapan kişinin kaldırdığı şeyin kesin bir biçimde iyi diye düşünülmesi gerekir. Bunu da ancak, eski yaşam biçiminin neyin nesi olduğunu bilmesi, yarattığı şimdide halen yaşarken toplumun geçmişine ilişkin tarihsel bilgisi olması koşuluyla yapabilir. Çünkü, tarihsel bilgi geçmiş yaşantıların şimdiki düşünürün zihninde yeniden canlandırılmasıdır. Ancak bu yolla iki yaşama biçimi aynı zihinde değerlerini karşılaştırmak üzere bir araya getirilebilir ve böylece birini seçip ötekini reddeden kişi ne kazandığını ve ne kaybettiğini bilip daha iyisini seçtiğine karar verebilir (Collingwood, 1999/2005).

Collingwood, değişmeyi, sadece o değişmeyle ilgili olanların açısından değil, o değişmenin dışında duran bir tarihçi açısından da ele alır. Sözgelimi, bir tarihçi belli bir yerleşim yerinde önceden günde beş balık tutulurken sonradan on balık tutulduğunu saptar ve bunu bir ilerleme ölçütü olarak ele alırsa yanılır. Çünkü, tarihçinin, bu değişmenin koşullarını ve sonuçlarını da hesaba katması gerekir. Burada tarihçinin fazladan tutulan balığın ya da fazladan boş vaktin ne yapıldığını sormasının yanı sıra, bunlara feda edilen toplumsal ve dinsel kurumlara yüklenen değerin ne olduğunu da sorması gerekir. Özetle, iki bütün olarak alınan iki farklı yaşama biçiminin birbirine göre değerini yargılaması, karşılaştırması ve bunu yapabilmesi için de, her yaşam biçiminin temel özellikleri ve değerleri içine eşit duygudaşlıkla ve içgörüyle girebilmesi gerekir. Yani, tarihçinin iki yaşam tarzını da, tarihsel bilgi nesnesi olarak kendi zihninde yeniden yaşaması bir gerekliliktir. Tarihçi, ancak bunu yapabildiği ölçüde ilkinden ikinciye giden değişmenin bir ilerleme olup ol-

madığını sormaya hak kazanabilir. Çünkü, Collingwood için tarihçiyi, nitelikli bir yargıç yapan şey, tarihçinin nesnesine uzaktan bakmaması, onu kendi zihninde yukarıda anlatılan koşullara uyarak yeniden canlandırmasıdır.

Ancak yine de Collingwood'a göre, bir bütün olarak ele alınan herhangi bir tarih döneminin, önceline göre bir ilerleme gösterip göstermediği sorusunu sormak, tarihçinin boşu boşuna oyalanması anlamına gelmektedir. Çünkü, tarihçi bir dönemi hiçbir zaman bir bütün olarak ele alamaz. Sadece, o dönemin yaşantılarının bazı görünümlerini seçebilir ve ilerleme konusundaki araştırmasını, seçtiği yaşantı görünümleriyle sınırlandırabilir.

Collingwood, tüm bu zorluklara rağmen ilerlemenin olup olmadığına, nerede, ne zaman ve nasıl olduğuna ilişkin soruları, tarihsel düşüncenin yanıtlaması gereken sorular olarak görür. Ona göre, tarihsel düşüncenin yapması gereken bir diğer şey de, bu ilerlemeyi kendisinin yaratması gerektiğidir. Çünkü, ilerleme salt tarihsel düşünmeyle keşfedilecek bir olgu olmayıp, o ancak tarihsel düşünme sayesinde var olan bir şeydir. Collingwood bunun nedeni olarak, ilerlemenin ancak tek bir biçimde olmasını görür. Bu tek biçim, bir aşamadayken, önceki aşamada elde edilenin zihinde tutulmasıdır. İki aşama birbiriyle salt art ardalık yoluyla değil, kendine özgü bir süreklilik yoluyla da ilişkilidir. Sözgelimi, Einstein Newton'u ileri götürmüşse, bunu Newton'un sorunlarının ne olduğunu ve onları nasıl çözdüğünü bildiği içindir. 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 elde etmiştir. Einstein, Newton'un kuramını bilim tarihindeki bir olgu olarak bildiği ölçüde onda bir ilerleme yapmış olduğundan Newton, Einstein'da yaşamıştır.

İşte, Collingwood (1946/2013:408-409), her ilerlemenin bu şekilde olduğunu öne sürer. Değiştirmeye giriştiğimiz dizgeyi anlamak, onu değiştirme işi boyunca geleceği yaratmamızı belirleyen geçmişe ilişkin bir bilgi olarak akılda tutulmalıdır. Ancak, Collingwood için bu çok da kolay değildir, çünkü yıkmakta olduğumuz şeyden nefret etmemiz ya da sevmemiz onu anlamamızı engelleyebilir. Collingwood'a göre, içinde bulunduğumuz durum bu şekilde gerçekleşirse, bu durumda elbette yine bir değişme olacaktır, ama bu değişme ilerleme şeklinde olmayacaktır.

Sonuç olarak, tüm varoluşun bir tarihe sahip olduğunu öne süren Collingwood'a (1999a:6) göre, tarih, gözlenemeyen olayları inceleyen, ama bu gözlenemeyen olayların, tarihçinin gözlenebilen olaylardan kanıt olarak kabul ettiklerinden yola çıkarak, ancak çıkarımsal olarak incelendiği özel türden bir bilimdir. Geçmişi bilmek değil, şimdiyi anlamak, bu özel türden bilimin nihai hedefidir. Şeylerin belli bir durumuyla karşı karşıya gelen tarihçi, bu

şeyin safi bir olgu olduğunu anlamakla birlikte bunun *niçin* böyle olduğunu anlamasa da, onun hakkında düşünerek, onu zihinde yeniden kurarak kökenine ilişkin olan bir açıklamayla bir anlatı ortaya koyar. Şimdinin açıklaması olarak geçmiş, şimdinin tözsel varlığıdır ve geçmişi bilmek onun ne olduğunu bilmek ve ne olduğunu tarif etmektir. Tarif etmek, aynı zamanda onun nedeninin ne olduğunu da söylemektir. İşte, böyle bir bilme ise, şimdideki kanıtların/izlerin çözümlenmesiyle olanaklıdır. Kanıtların çözümlenmesiyle varılan sonuç arasında, bir yüzey görmek ile bir cisim görmek arasındaki ilişkiye benzeyen çıkarımsal bir ilişki bulunur. Yani, yüzeyi bilinçli bir biçimde görmek, aynı zamanda cismin kendisini de görmektir. Onu anlamak, onun ne olduğunu, muhtevasını anlamak demektir (Collingwood, 1999/2005:226-227).

Dolayısıyla, özel türden bir bilim olan, özel türden nesnesi bulunan, özel bir bilgi türü olan tarih alanında neden sözcüğünün kullanımı Collingwood'a göre, bilim alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamdadır. Bilim için olay, onu algılayarak keşfedilir ve nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Oysa tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek ise, zaten onu anlamaktır. Dolayısıyla, tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi ayrı bir sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü, tarihçi ne olup bittiğini bilince neden olup bittiğini de zaten bilir. Sözgelimi, "bir bilim adamı turnusol kağıdı neden pembeleşiyor? diye sorduğunda, turnusol kağıdı nelerden ötürü pembeleşiyor demek ister. Buna karşın, bir tarihçi 'Brutus Ceaser'ı neden bıçakladı?' diye sorduğunda, 'Brutus ne düşündü', 'onu Ceaser'ı bıçaklama kararına vardıran neydi?' demek ister" (Collingwood, 1946/2013:273). Özetle, tarihçi için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood için, olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir.

Bu bağlamda, tarih metodolojisinin temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan neden ve genelleme sorununa, 20. yüzyılın bir diğer İngiliz düşünürü Edward Hallet Carr, hem tarihçinin 'tek tek olaylar içerisindeki genellikle' ilgilenmesi gerekliliğine vurgu yaparak hem de bu konuda Coolingwood'un nedensellik sorununa çözüm olarak önerdiği bilme sürecinde açıklama ve anlama aktlarının iç içe geçmiş süreçler olarak ele alınması gerektiği yaklaşımını kendi içinde bir senteze ulaştırarak özgün bir açıklama getirmiştir.

2.1.3. Edward Hallet Carr: Tarihte Nedenselliğin Tarihçinin Yorum ve Değer Yargılarına Dayanan Akli Nedenlerin Seçimi Olarak Temellendirilmesi

20. Yüzyılın önemli İngiliz düşünürlerinden olan Edward Hallet Carr (1892-1982), Coolingwood'un argümanlarını devam ettirerek tarihsel olguların (vakaların) bize doğa olguları gibi hiçbir zaman saf olarak gelemeyeceğini, çünkü tarihsel olguların her zaman için tarihçinin anlama ve anlamlandırma etkinliğinin arka desenini oluşturan değer yargılarından süzülerek oluşturulduğunu öne sürer. Carr'a göre, tarihi yapmanın tek yolu onu yazmaktır. Bu nedenle, bir tarih yapıtını ele alırken metodolojik olarak ilk ilgilenmemiz gereken şey olgular değil, onu yazan tarihçi olmalıdır. Dolayısıyla, Carr için olgular incelenmeden önce tarihçi incelenmelidir. Carr'a göre tarihçi, incelediği toplumsal eylemlerin veya otobiyografiye konu olan kişilerin gerisindeki düşünceleri kendi hayal gücü ile tamamlamalıdır. Tarih yaşanmış geçmiş olduğundan, yani nesnesi geçmişte belli bir zaman ve mekan boyutu içinde gerçekleştiğinden, tarihçi geçmişi ancak kendi içinde yaşadığı güncellik ya da çağ içerisinden, diğer bir ifadeyle kendi zamanının bakış açısından kavrayabilir. Bu nedenle, Carr için her tarihçi yaşanmış geçmişteki bir olguyu kendi içinde yaşadığı dönemin koşullarına göre yorumlar. Ancak, Carr bununla tarihin tamamen yorumdan oluştuğunu söylemek istemez. Çünkü, tarihin tamamen yorum olduğunu öne sürmek, tarihte olup biten olaylara ilişkin hiçbir genelleme yapılamayacağı anlamına gelir. Oysa Carr'a göre, tarih alanında da benzer olaylar arasında ilişkiler saptanarak birtakım genellemelere ulaşılabilir.

Bu noktada Carr, Coolingwood'un tarihi, tarihçinin beyninde dokunmuş bir şey olarak niteleyen düşüncesini eleştirir ve bu argümanı tehlikeli bulur. Çünkü Carr'a göre, Coolingwood'un bu düşüncesi, bizi rahatlıkla 'nesnel bir tarihsel gerçek yoktur' düşüncesine götürür. Oysa Carr için, doğa bilimlerindeki gibi olmasa da tarihin de kendi nesnesine uygun bir nesnelliği vardır. Carr, tarihin nesnelliği derken, olgunun nesnelliğinden değil, olgu ile yorum arasındaki ilişkinin; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki ilişkinin nesnelliğinden söz eder. Ona göre, nesnel tarihçi doğru önem standartlarını geçmişe uygulayan tarihçidir. Doğru önem standartlarının ise, ne ahlakla ilgisi vardır ne de o an için ağırlık kazanmış düşüncelerin yansıtılmasıyla ilgilidir. Doğru önem standartlarını, tarihçinin tarihsel yön duygusuna dayandıran Carr için, bu standartlar, tarihçinin olayların gerçekleştikleri anda hangi doğrultuyu izleyerek ilerleyeceğini saptama yeteneğine dayanır ve geçmişi inceleyen tarihçi, ancak geleceği anlamaya yaklaştıkça nesnelliğe yaklaşmış olur.

Carr'a göre, nesnellik ve öznellik birbiriyle ilişkili olan kavramlardır. Her tarihçinin çalışmasında içinde yaşanılan çağın ve yerin etkilerini barındıran

öznel öğeler bulunur. Saltık zamandan bağımsız bir nesnellik, gerçek-dışı bir soyutlamadır. Ancak tarih, geçmişte yaşanan olaylarının tarihçi tarafından seçilip benimsenen bir nesnellik ilkesine ve ölçüsüne göre seçilip düzenlenmesini gerektirir, bu ise, zorunlu olarak yorum öğelerini de içerir (Carr ve Fontana, 1980/1992:14). Bunun yanı sıra, tarihin olguları bütünüyle nesnel olamaz, çünkü bunlar ancak tarihçi tarafından onlara verilen anlamlılığın gücüyle tarihin olguları haline gelirler. Bu noktada, Carr (1961/1991:142-143) tarihçinin yorum yapma ödevi bakımından, anlamlı olanla rastlantısal olanı ayırt edebilmesini sağlayan anlamlılık ölçütünün aynı zamanda nesnellik ölçütü de olduğunu vurgular. Çeşitli geçmiş yorumlarında bir evrim ortaya koymayı tarihin zorunlu bir işlevi olarak gören Carr, tarihçinin yön duygusunun ve geçmiş hakkındaki yorumunun sürekli olarak değişmeye ve evrime uğradığını öne sürer. Ona göre, geçmişin yorumunun anahtarını bize ancak gelecek sağlayabilir ve ancak bu anlamda tarihte nihai bir nesnellikten söz edilebilir. Geçmişin geleceğe ve geleceğin de geçmişe ışık tutması, Carr için, tarihin hem temellendirilmesi hem de açıklanması anlamına gelir. Dolayısıyla, bir tarihçinin nesnel olduğunu söylemekle Carr'a göre iki şeyi kastederiz. Bunlardan ilki, tarihçinin toplum ve tarih içindeki kendi konumunun sınırlı bakış açısının üstüne çıkma yeteneğinin olmasını –bu yetenek, tarihçinin kendisinin o konuma ne denli çok karışmış olduğunu anlayabilmesi, yani tam nesnelliğin imkansızlığını teslim edebilmesiyle ilgilidir- ; diğeri ise, geçmişe bakışları, kendilerinin içinde bulundukları konumla büsbütün sınırlı olan tarihçilerin erişebilecekleri daha sağlam ve daha sürekli bir kavrayışa sahip olabilecek şekilde kendi görüş gücünü geleceğe yansıtabilme yeteneğinin olduğunu söylemek isteriz. Çünkü, Carr (1961/1991:153) için tarih, "geçmiş ve gelecek arasında tutarlı bir ilişki kurduğu zaman anlam ve nesnellik kazanır." Ona göre, "tarihsel süreç süreklidir, bugünün geleceğe nasıl yansıyabileceğini bilmezsek, geçmişin bugüne nasıl dönüştüğünü de anlayamayız" (Carr ve Fontana, 1980/1992:18). İşte bu nedenle Carr, tarihi, geçmişin olaylarıyla geleceğin derece derece ortaya çıkan amaçları arasında bir diyalog olarak görür. Tarihçilerin geçmişi yorumlayışı, anlamlı ve ilgili olguları seçmesi, yeni amaçların derece derece ortaya çıkışıyla evrilir. Sözgelimi, ana amaç anayasal özgürlüklerin ve siyasal hakların örgütlenmesi diye görüldüğü sürece, tarihçi geçmişi anayasal ve siyasal terimlerle yorumlamıştır. Buna karşın, iktisadi ve toplumsal amaçlar, anayasal ve siyasal amaçların yerini almaya başlayınca, tarihçiler de geçmişin iktisadi ve toplumsal yorumuna yönelmişlerdir. Bu süreç içinde şüpheci bir kimse, yeni yorumun eskisinden daha doğru olmadığını inandırıcı bir biçimde ileri sürebilir ve hepsi de kendi dönemi içinde doğrudur. Bununla birlikte, iktisadi ve toplumsal amaçların ağırlık kazanması insanlığın gelişiminde siyasal ve anayasal amaçların

öncelik konumunda daha geniş ve daha ileri bir düzeyi temsil ettiğinden, tarihin iktisadi ve toplumsal yorumunun tarihte yalnızca siyasal yorumdan daha ileri bir düzeyi temsil ettiği de söylenebilir. Görüldüğü gibi, burada eski yorum reddedilmiyor, yenisinin içine hem katılıyor hem de onun içinde aşılıyor. Geçmişe ilişkin, yapıcı bir bakışa ihtiyacımız olduğuna dikkat çeken Carr, tarihin, insanın çevresini daha iyi anlamasını ve ona daha iyi hakim olmasını sağlamak gibi birtakım pratik işlevlerinin olduğuna inandığından, tarihin olaylar sürecine sürekli genişleyen ve derinleşen bakış açıları sağlamak amacı anlamında ilerleyen bir bilim olduğuna işaret eder.

Diğer yandan Carr, "bir tarihçinin zamanımızda kendi konusunun yapısını en iyi yansıttığı çalışma olan *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında" (Tosh, 1984/1997:30), metodoloji problemi açısından, pozitivist bilim anlayışı karşısında, Alman tarih geleneğinin anti-pozitivist -tarihi doğa bilimlerinin himayesinden kurtarmak için, metodoloji probleminde doğa bilimine özgü ne varsa ona savaş açan- tarihselci düşüncenin yanındadır. Carr, doğa bilimleriyle tarih bilimi arasındaki sınırı çizmek için, Droysen ve Dilthey (1924/2011) tarafından toplumsal-tarihsel gerçekliği doğal gerçeklikten ayırmak amacıyla yapılan açıklama ve anlama arasındaki ayrımda, anlama kavramına vurgu yapar. Carr'a göre, tarih bilimi anlamayla iş görür. Anlama ve açıklama aktları büyük ölçüde örtüştüğünden, özünde her ikisi de bir ve aynı olaya değişik yönlerden yaklaşmadır. "Anlama aktı, empirik olguları aşarak bir tarih metafiziği ortaya koyarken -ki felsefede metafiziğe açılan kapı kolayca girilecek genişlikte olmasına rağmen bu spekülatif tutuma girmeden de anlama ve anlamlandırma olabilir- açıklama aktı kendini olgularla sınırlar" (Aşkın, 2008:26). Tarih bilimine yönelen anlama aktının, Carr'ın duygudaşlık –bu duygudaşlık ve bu duygudaşlığın arka planını oluşturan değer yargılarımız- adını verdiği psikolojik bir boyutu vardır. Doğa ile duygudaşlık kuramadığımız için o alanda anlamanın bir işlevi yoktur. Doğa olaylarında herhangi bir olguyu açıklarken onu anlamamız gerekmez. Oysa, tarih alanında olup biten olayları açıklarken önce onu anlamamız gerekir. Çünkü, Carr (1961/1991:37) tarihi, "tarihçi ile olguları arasında karşılıklı bir etkileşim süreci; bugün ile geçmiş arasında bitmez bir diyalog" olarak görür ve Carr için, tarih incelemesi nedenlerin incelenmesidir. Bu bağlamda Carr, büyük tarihçiyi, yeni olaylar hakkında ya da yeni bağlamlar içinde 'niçin' sorusunu soran bir kişi olarak niteler.

Carr'a göre, 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yaklaşık 200 yıl boyunca tarihçiler ve tarih filozofları tarihi olayların nedenlerini ve bunları yöneten yasaları bularak insanlığın geçmiş deneyimlerini düzenlemekle uğraşmışlardır. Tarihçilerin ve tarih filozoflarının ele aldığı nedenler ve yasalar süreç içinde bazen mekanik, bazen biyolojik, bazen ekonomik, bazen psikolojik, bazen

de metafizik olarak düşünülmüştür. Carr'a göre, söz konusu bu tutumların hepsi, nedensellik ilkesine bir kenarından tutunduğundan tarihsel olayları düzenli bir neden-sonuç sıralanışı ilişkisi içinde ele alır. Carr'ın yöntem sorunu açısından tarihçilere yönelttiği eleştiri tam da bu noktada anlam kazanır. Çünkü ona göre, bütün bu neden türlerini birbirinden ayırmak yerine, tüm bu nedenlerde ortak olan tek bir neden bulunmalıdır.

Gerçi, Carr eleştirdiği bu tablonun, son yıllarda bir dereceye kadar değişmiş olduğuna dikkat çeker. Artık, tarihi yasalardan söz edilmediğini vurgulayan Carr, 'neden' kelimesinin modasının geçmiş olduğunu, bazılarının tarihte nedenden söz etmek yerine, açıklama ya da olayların iç mantığı, anlama ya da yorum şeklinde ifadeler kullandıklarını, nedensel yaklaşımı içeren "neden oldu?" sorusunu reddettiklerini, onun yerine işlevsel yaklaşımı içeren "nasıl oldu?" sorusunu tercih ettiklerini belirtir. Carr'a göre, işlevsel yaklaşım bile, kaçınılmaz olarak olayların nasıl olup da meydana geldiği sorusunu yine işin içine katmakta ve bizi yine 'niçin' sorusuna geri götürmektedir. Carr, daha başka kişilerin ise, mekanik, biyolojik, psikolojik gibi farklı neden türleri arasında bir ayrım yaptıklarını ve tarihi nedeni kendine özgü bir bölüm saydıklarını da belirtir.

Neden sorunu karşısında tarihçinin yaklaşımının ilk özelliği, genel olarak aynı olaya birkaç neden birden göstermektir. Tarihçi çok nedenle çalışır ancak, ağırlık verdiği nedenle tanınır. Sözgelimi, sıradan bir tarihçiden Bolşevik Devrimi'nin nedenlerini sıralaması istenirse, ekonomik, siyasal, ideolojik ve kişisel nedenlerin, uzun ve kısa dönemli nedenlerin rastgele bir karmaşasını sıralar. Fakat Carr'a (1961/1991:106) göre, gerçek bir tarihçi bir olaya ilişkin bir düzine nedeni birbiri ardınca sıralayıp bırakmaz; bu nedenler listesini bir düzene indirger, birbirleriyle ilişkilerini kuran bir nedenler hiyerarşisi meydana getirir ve nihai analizinde hangi nedenin ya da nedenler grubunun, bütün nedenlerin nedeni olan en son neden olduğunu saptar. İşte bu en son nedenin saptanması Carr için, belli bir konu hakkında tarihçinin yaptığı yorumu oluşturur. Çünkü, tarihçi ağırlık verdiği nedenlerle tanınır ve her tarih tezi nedenlerin önceliği sorunu çevresinde döner.

Carr'a (1961/1991:107) göre, "tarihçi araştırmasını genişletip, derinleştirirken 'niçin' sorusunu durmadan daha çok toplayıp biriktirir." Aynı zamanda tarihçi, geçmişi anlama dürtüsünün baskısıyla tıpkı bir fen bilimcisi gibi cevaplarının çeşitliliğini azaltmaya, bir cevabı bir başkasına bağlamaya, olayların ve özgül nedenlerin kargaşasına bir çeşit sıra ve birlik getirmeye zorlanır. Ancak, tarihçinin tek Tanrı, tek yasa, tek öğe gibi büyük bir genellemeye ulaşmaya çalışması bugün için modası geçmiş olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, tarihçinin, nedenlerin çoğaltılmasıyla olduğu kadar basitleştirilmesiyle de uğraşması gerekir. Çünkü, Carr için tarih, bilim gibi, bu

ikili ve çelişik görünen süreç içinde ilerler. Bu noktada Carr (1961/1991:108), tarih alanındaki metodolojik tutumunun merkezini oluşturan nedensellik anlayışını ortaya koyarken, tarihte determinizm ya da Hegel'in kötülüğü ve tarihte rastlantı ya da Kleopatra'nın burnu olarak adlandırdığı iki metaforik öğeye tutunur.

Tarihte determinizm ya da Hegel'in kötülüğü olarak adlandırılan sorun, Hegel ve Marks'ın determinist tarih felsefelerine yönelik bir eleştiridir. Hegel ve Marks'ın tarihsiciliği (historisizm) –tarih felsefeleri- insan davranışlarını nedensel terimlerle açıklayarak insanın özgür istemini red anlamına geldiği ve tarihçilerin, tarihin Charlemagneları, Napoleonları, Stalinleri mahküm etmeleri yükümlülüğünden kaçınmalarına imkan verdiği için karşı çıkılması gereken bir tutum olarak görülmektedir. Bu noktada, Karl Popper'ın tarihsiciliğe yönelik görüşlerine kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Popper'a (1957/2013:19) göre tarihsicilik, "tarihsel öndeyinin sosyal bilimlerin asıl hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan ritimler ve örüntüler, kanunlar ve yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzıdır." Diğer bir ifadeyle, Popper, toplum bilimlerinde tarihsel gelişmeyi birtakım yasa ya da ilkelere dayandırarak geleceğe ilişkin öndeyilerde bulunan bütüncü tarih görüşlerine tarihsicilik adını verir. Tarihin, gelecekteki akış yönünün önceden bilinemeyeceğini vurgulayan Popper, tüm tarihsici tarih tasarımlarında totaliter eğilimler olduğunu öne sürer. Çünkü düşünsel alandaki totalitarizm, toplumsal totalitarizme zemin hazırlar ve bunun sonucunda tarih sahnesine diktatörler çıkar. Popper, totaliterciliğin temel kaynağı olarak Platon'un yapıtlarını görür. Yapıtlarında, kapalı toplumun ve dogmatik düşüncenin temellerini atan Platon, Popper tarafından açık toplumun başta gelen düşmanlarından birisi olarak değerlendirilir. Kendi yaşadığı çağda totaliter eğilimleri ise, faşizmin ve maksizmin tarih anlayışlarında bulan Popper, faşizmin ırkların üstünlüğü savının, Marksizmin ise, sınıfsız toplum savının historist dogmalar olduğunu öne sürer. Bunun yanı sıra, Popper, Platonculuğu kendine göre yeniden güncelleyen Hegel'in, modern totalitarizmin düşünsel temellendiricisi olduğunu belirtir. Ayrıca, toplumsal olayları bilimsel yöntemlerle açıklamaya çalışan Marks'ı ise, sıkı bir pozitivist olarak değerlendiren Popper, bilimin mutlak doğruları olmadığını ve bilgideki artışa koşut olarak bu doğruların değiştiğini vurgular. Popper'a göre, Marks'ın tarihsel gelişmeyle ilgili değişmez diyalektik yasaları yanlışlanabilir değildir, dolayısıyla kendisinin iddia ettiğinin tersine, bilimsel olarak kabul edilemez. Çünkü, Popper bir kuramın bilimsel olmasının ölçütünü onun yanlışlanabilir olmasına dayandırır. Yanlışlama, saltık usçuluğu ve dogmatikliği engellemenin ve dolayısıyla bilimselliğe ulaşmanın tek yoludur. Popper'a (1945/2010b:112) göre, "Marks bilimsel

sosyalizmin gerçek görevini sosyalist çağın gelişinin müjdelenmesinde görmektedir". Marks'ın öne sürdüğü, tarihsel gelişmenin son aşamasında ortaya çıkacak olan sosyalist toplum düzenini, Popper, optimist bir ütopya olarak görür. Özetle, bütüncü tarih görüşlerinin pratikte totalitarizmi besleyeceğini öne sürerek tüm tarihsici anlayışlara karşı çıkan Popper, totaliter toplumları kapalı toplumlar olarak görür ve bu noktada eleştiriye açık, demokratik bir açık toplum modelini savunur (Popper, 1945/2010a, 1945/2010b).

Carr, *Tarih Nedir?*adlı çalışmasında, "Karl Popper'ın historisizm karşıtı argümanlarına karşı, tarihsel açıdan Marks'ı savunur. Carr'a göre, tarihsel gerçekçilik, ahlaksal yargılayıcı tarihten önce gelmelidir" (Duke, 1993:133). Çünkü, geçmişteki önemli kişiler üstüne ahlak yargılarında bulunmak tarihçinin görevi değildir. Sözgelimi, Stalin'in ikinci karısına oldukça zalim ve kaba davrandığı söylenir, ancak Stalin'in bu özelliği Sovyetler Birliği'nin bir lideri olarak onun yaptıklarını etkilemedikçe tarihçinin ilgi alanına girmez. Charlemagne, Napoleon, Hitler ya da Stalinkendi zamanlarının mahkemelerinde zaten yargılanmışlardır ve dolayısıyla ikinci kez mahkum edilmeleri ya da bağışlanmaları söz konusu değildir. Kaldı ki, tarihi olayların ve durumların yargılandığı, tarih üstü bir ölçüt kurmak girişimi zaten tarihin özüyle çelişen bir durumdur ve dolayısıyla tarihe aykırıdır. Çünkü, belli bir zamanda ve yerde belirli bir değerin, eylemin ortaya çıkışı ancak o yer ve zamanın tarihsel koşullarıyla açıklanabilir. Carr'ın, *Tarih Nedir?*adlı çalışmasında historisizm karşıtı argümanlara karşı, tarihsel açıdan Marks'ı savunması, onun Marksist bir tarihçi olarak sınıflandırılmasına neden olmuştur. Carr 1934 yılında yayımlanan Karl Marks üzerine olan çalışmasında, kendisini 'amatör bir Marksist' olarak adlandırsa da, politik açıdan Marksizme bir yakınlık duyduğunu hiçbir zaman belirtmemiştir (Duke, 1993). Ancak, Carr bunu açık bir şekilde belirtmese de, bazı çalışmalarında öne sürdüğü düşüncelerde söz konusu yakınlığı görmek mümkündür. Sözgelimi, Carr'ın Fontana ile birlikte kaleme aldığı *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık* adlı çalışmasında karşımıza çıkan, "tarih boyunca insan toplumlarının gerçek özelliği, eşitsizlik, sınıflar ya da kastlar biçiminde toplumsal katmanlara ayrılma, yönetenler ve yönetilenler, sömürenler ve sömürülenler olarak bölünme oluşmuştur. Bunu göz önünde almazsak, tarihi olan bitenlerden hiçbir şey anlamayız" (Carr ve Fontana, 1980/1992:86) şeklindeki ifadesinde ve yine benzer şekilde, aşağıdaki ifadesinde Marks'ın etkisinin açık bir şekilde görüldüğü söylenebilir.

Tarihçi, bir toplumu oluşturan sınıflar arasındaki anlaşmazlıkları anlamadıkça onun gelişimini devrimini hiçbir zaman kavrayamaz. Sınıfları belirleyen ölçütleri ortaya çıkarmalı aralarındaki anlaşmazlıkların nesnel nedenlerini -onların o sıradaki üretim sürecindeki, başka deyişle onları birleştiren ya da ayıran çalışma ilişkileri, mülkiyetin dağılımı artı değerin sahip-

lenilmesi düzenindeki konumları açısından- araştırmalıdır (Carr ve Fontana, 1980/1992:95).

Carr (1961/1991:110) determinizmi, "olmuş olan her şeyin neden ya da nedenleri bulunduğu ve neden ya da nedenler değişik olmadıkça farklı bir şeyin olamayacağı inancı" şeklinde tanımlar. Determinizmi tarihin değil, bütün insan davranışının bir sorunu olarak gören Carr, eylemlerinin nedeni olmayan ve bu yüzden de belirlenmiş olmayan insanı toplum dışındaki birey kadar bir soyutlama olarak değerlendirir. Her şeyin bir nedeni olduğu aksiyomunun çevremizde olup bitenleri anlama yeteneğimizin bir koşulu olduğunu öne süren Carr, böyle bir koşul ortadan kaldırıldığında, "insan kişiliğinin toptan parçalanacağını" (Carr, 1961/1991:111) vurgular. Çünkü, Carr olayların nedenleri bulunduğu ve bu nedenlerin yeteri kadarının insan zihninde bir eylem kılavuzu olmaya elverecek kadar tutarlı bir geçmiş ve şimdi tablosu kurmaya yaradığı varsayımını destekler ve o da aynı Hume (1888/2009) gibi, günlük hayatın insan davranışlarının ilkece doğruluğu araştırılabilir nedenler tarafından belirlendiği varsayımına dayandığını, böyle bir varsayım ortadan kalktığında günlük yaşamın imkansız olacağını öne sürer. Günlük hayattaki olaylara nedensel bir açıklama getirmenin, Hegel'in ve Marks'ın determinist varsayımını benimsediğimiz anlamına gelmediğini belirten Carr (1961/1991:112), "özgür istem ve determinizm arasındaki mantıki ikilemin günlük hayatta karşımıza çıkmadığını" vurgular. Yani, günlük hayatta determinizmin benimsenmesi, ahlaki sorumluluğu tehlikeye düşürmemektedir. Çünkü, Carr'a göre neden ve ahlaki sorumluluk ayrı ayrı kategorilerdir.

Bu noktada, tarihçiye baktığımızda, Carr'a (1961/1991:112) göre "sıradan kişiler gibi tarihçi de insan eylemlerinin ilkece araştırılabilir nedenleri bulunduğuna inanır". Bu varsayım yapılmazsa, günlük hayat gibi tarihin de imkansız olacağını öne süren Carr, nedenleri araştırmayı tarihçinin özel bir işlevi olarak görür. Ona göre, "sorumluluk bilincine sahip olan bütün tarihçiler, insanlık tarihinin gelişimini açıklayan birtakım nedenler bulunduğunu oybirliği ile kabul ederler. Ortaya çıkan görüş ayrılıkları, bu nedenlerin niteliği konusundadır" (Carr ve Fontana, 1980/1992:47). Ancak Carr, tarihçinin bir olaya ilişkin olarak 'kaçınılmaz' ifadesini kullanmaması gerektiğini, bunun yerine, 'büyük ölçüde olasıydı' ifadesini kullanmasının daha doğru olacağını da belirtir. Diğer bir ifadeyle, Carr (1961/1991:114) "tarihçinin, olup biteni olmuş olmak zorunda olan bir şey olarak göstermemesi gerektiğini" vurgular.

Bir diğer sorunu Carr, 'Kleopatra'nın burnu' olarak adlandırır. Kleopatra'nın burnu, tarihin geniş ölçüde şansa bağlı rastlantılarca belirlenmiş bir olaylar dizisi olduğunu ve en rastlantısal nedenlere bağlanabileceğini imlemektedir. Sözgelimi, Actium Savaşı'nın sonunu tarihçiler tarafından

genellikle ileri sürülen nedenler değil de, Antonius'un Kleopatra'ya delicesine tutkunluğu belirlemiştir. Yine örneğin, Beyazıt'ın damla hastalığı yüzünden Orta Avrupa'ya ilerlemesi alıkonulduğunda Gibbon, 'bir adamın tek bir lifine düşecek aykırı bir safranın ulusların felaketini önleyebileceğini ya da geciktirebileceğini' söylemiştir (Carr, 1961/1991:115-116). Carr'a göre, bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken ilk şey, bu sorunun determinizm sorunuyla bir ilgisi olmadığıdır. Antonius'un Kleopatra'ya tutulması ya da Beyazıt'ın damla hastalığına yakalanması, olup biten başka her şey kadar nedensel olarak belirlenmiştir. Antonius'un bu tutkunluğunun bir nedeni olmadığını söylemek, Kleopatra'nın güzelliğine karşı gereksiz yere kabalık etmek anlamına gelir. Çünkü, kadın güzelliği ile erkek tutkusu arasındaki neden-sonuç ilişkisi günlük hayatta gözlemlenebilir en düzgün oluşlardan birisidir. Carr'a göre, tarihte rastlantı denilen şeyler, tarihçinin asıl araştırmakla ilgilendiği ardı ardınalık dizilerinin arasına giren –onlarla çatışan- neden ve sonuç dizilerinin bir ifadesidir. Burada Carr, birbirinden bağımsız olan iki nedensellik zincirinin çarpışmasından söz eder. Çünkü Carr'a göre, neden ve sonuç sıralaması, her an bir başka ve bizim görüşümüze göre ilgisiz bir sıralama tarafından bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu noktada Carr, tarihte uygun bir neden-sonuç sırasını nasıl bulabileceğimizi ve böyle olunca da, tarihte nasıl bir anlam görebileceğimizi sorar.

Bunun yanı sıra, tarihi bir rastlantılar demeti olarak gören teorinin yaygınlık kazanmasının, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabının ortaya çıkışıyla aynı zamana rastladığını belirten Carr, özellikle "İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tarihte rastlantının rolünün vurgulandığını" (Carr, 1961/1991:118) ifade eder. Çünkü bu dönemde, "tarihsel olarak düşünmenin ne anlama geldiği, özgül bir tarihsel soruşturma yönteminin kendine özgü niteliklerinin olup olmadığına ilişkin sorular biraz daha az bir özgüvenle, bu tür sorulara kesin yanıtlar bulmanın mümkün olmayabileceği fark edilerek ele alınmıştır"(White, 1991/2008:17).

Ayrıca, Carr, bir şeyi talihsizlik olarak betimlemeyi, onun nedenlerini araştırma sorumluluğundan kaçınmanın yaygın bir yolu olarak gördüğünden, tarihte rastlantının bütünüyle bilgisizliğimizin ölçüsü olduğunu öne süren görüşleri yetersiz bulur. Carr'a göre, ciddi tarihçiler, rastlantısal olarak ele alınan şeylerin hiç de rastlantısal olmayıp akli olarak açıklanabilir olduklarını ve olanların genel çerçevesi içinde anlamlı olarak yerleştirilebileceğini kabul ederler. Ancak yine de Carr için, rastlantı diye bir şey vardır ve rastlantı sorununun çözümü tamamen farklı bir düşünce dizisi içinde aranmalıdır.

Carr'a (1961/1991:120-122) göre, olguların, tarihi olgular haline gelmeleri için tarihçi tarafından seçilmesi ve sıralanması gerekir. Bütün olgular, tarihi olgular değildir, ancak tarihi olan ve olmayan olgular arasındaki ayrım katı

ve değişmez de değildir. Herhangi bir olgu, tarihçinin genel çerçevesiyle ilgili ve anlamlı olduğu fark edilirse tarihi olgu olma vasfına erişir. Her türlü tarihsel çalışma, seçip ortaya koyduklarıyla olduğu kadar dışarıda bıraktıklarıyla da kendi karakterini kazanır. Bu noktada Tosh, Carr'ın tarihi olmayan olgular ve tarihi olan olgular şeklinde yaptığı ayrımı çok yerinde bulur. Çünkü Tosh (1884/1997:134) için de, "birinci kategori sonsuzdur ve tamamı asla bilinemez; ikincisi ise, arka arkaya birçok tarihçinin tarihi yeniden kurma ve açıklama amacıyla yaptığı bir seçimi temsil eder." İşte Carr'agöre, tarihçinin nedenlere ilişkin yaklaşımı, nedenlerle olan ilişkisi, olgularla olan ilişkisi gibi aynı karşılıklı niteliğe sahiptir. Nedenler, tarihçinin tarihi süreci yorumlayışını belirler. Nedenleri önem sırasına koyması, bir nedenin ya da nedenler dizisinin görece daha çok anlamlı olduğuna karar vermesi, tarihçinin yorumunun özünü oluşturur. Bu ise, tarihte rastlantı sorununa bir ipucu sağlar. Tarihçinin dünyası tıpkı bilim adamının dünyası gibi, gerçek dünyanın bir fotoğrafı değil, daha ziyade onu az ya da çok etkinlikle anlamasını ve üstesinden gelmesini sağlayan bir çalışma modelidir. Tarihçi, geçmiş deneyimden ya da bu deneyimden onun erişebileceği kadar bölümünden akla yatkın açıklama ve yoruma elverişli olarak kabul ettiği bölümleri süzüp ayırır ve bundan eylem kılavuzu olarak işe yarayabilecek olanını seçer.

Tarihsel olgular ve nedenler bir seçimin ürünüyse, peki bunların seçilmesinde uygulanan birtakım ölçütler var mıdır? Carr (1961/1991:123) için tarih, "tarihi anlamlılık terimleriyle yapılan bir seçme sürecidir." Tarih, gerçekliğe yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda nedensel yaklaşımların da seçmeci bir sistemidir. Tarihçi, nasıl ki amacı için anlamlı olanları sınırsız olgular okyanusundan seçiyorsa, onun gibi çok sayıda neden-sonuç ardı ardına gelişlerini, yalnızca tarihi bakımdan anlamlı ardı ardına gelişler içinden seçer. Tarihi bakımdan anlamlılığın ölçütü ise, tarihçinin bunları kendi akılcı açıklaması ve yorumlama kalıbına uydurma yeteneğine dayanır. Carr'a (1961/1991:124) göre, "öteki neden-sonuç ardı ardına gelişleri, nedenle sonuç arasındaki ilişki farklı olduğundan değil, bu ardı ardına gelişin kendisi uygun olmadığından rastlantısal diye reddedilmelidir." Bunlar akılcı yoruma elverişli olmadığı için, geçmiş ve gelecek için bir anlam taşımadıkları için tarihçinin bunlarla yapabileceği bir şey yoktur. Kleopatra'nın burnunun ya da Beyazıt'ın damla hastalığının veya Aleksandros'u maymunun ısırmasının birtakım sonuçları olduğu elbette doğrudur. Fakat Carr için, komutanların güzel kraliçelere olan düşkünlüklerinden ötürü savaşı kaybettikleri ya da kralların evcil maymunlar beslemeleri nedeniyle savaşların çıktığını söylemek genel bir önerme olarak hiçbir anlam taşımazlar.

Carr'a (1961/1991:125) göre, "bir tarihçinin nedenler konusunda takınacağı tavır, tarihte akli ve rastlantısal nedenler arasında ayrım yapmaktır."

Çünkü akli nedenler, başka ülkelere, başka dönemlere, başka koşullara uygulanabilme özelliğinden ötürü bizi yararlı genellemelere götürür ve onlardan birtakım dersler çıkartabiliriz." Buna karşın, rastlantısal nedenler genelleştirilemezler, bu nedenler benzersiz oldukları için kendilerinden ders çıkarılamaz ve bizi bir sonuca götürmezler. Bu noktada Carr (1961/1991:126), "tarihte nedensellik konusuna ilişkin araştırmasının anahtarının, bir amaç gözetme fikri olduğunu" belirtir. Amaç gözetme fikri ise, zorunlu olarak değer yargılarını işin içine katmaktadır. Çünkü, Carr'a göre, tarihte yorum her zaman değer yargılarına bağlıdır ve nedensellik de yoruma bağlıdır. "Tarihte nedensellik ilişkilerinin araştırılması değer yargılarına başvurulmaksızın imkansızdır. Nedensellik ilişkilerinin aranmasının ardında her zaman dolaylı ya da dolaysız, değerlerin aranması vardır" (Carr, 1961/1991:126). Carr'a göre, bugünün ışığında geçmişi anlamak ve geçmişin ışığında bugünü anlamak, tarihin ikili ve karşılıklı işlevini oluşturmaktadır. Carr açısından, bu ikili amaca katkıda bulunmayan herhangi bir şey tarihçinin görüş açısından, ölü ve verimsiz olarak kabul edilmektedir.

Carr için bugünün, geçmişle geleceği ayıran imgesel bir çizgi olarak tasarımdan öte bir anlamda varlığı bulunmamaktadır. Bugünden söz ederken başka bir zaman boyutunu tartışmanın içine gizlice dahil ettiğimizi belirten Carr, geçmiş ve geleceğin aynı zaman aralığının parçaları olması dolayısıyla, bugünle ilgilenmek ile gelecekle ilgilenmenin birbirine bağlı bulunduğunu göstermenin kolay olduğunu ifade eder. Tarihöncesi ile tarihi zaman arasındaki sınır çizgisine, insanlar yalnızca bugünde yaşamayı bırakıp, sürekli olarak hem kendi geçmişleri hem de kendi gelecekleriyle ilgilenmeye başladıkları zaman geçilmiştir. Tarih, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla başlar, gelenek ise geçmişin alışkanlık ve derslerinin geleceğe taşınmasıdır. Geçmişte olup bitenler, gelecek kuşakların yararı için kaydedilmeye başlanır. Carr (1961/1991:127) için, "tarihi düşünüş her zaman bir amaca hizmet eder, yani teleolojiktir ve iyi tarihçiler, onlar böyle düşünsün ya da düşünmesin geleceği iliklerinde taşırlar." Dolayısıyla, Carr için tarihçi, 'niçin' sorusunun ardından, 'nereye' sorusunu da soran kişidir.

Carr (1961/1991:129), "tarihin dayanacağı bir varsayım olarak insanın başarılarında bir ilerleme bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğini" vurgular. Aksi takdirde, ona göre, tarihin anlamını dinbilim ya da eskatologya gibi tarihin dışında arayan gizemciliğe ya da tarihin anlamının olmadığını, eşit ölçüde geçerli ve geçersiz anlamlara sahip bulunduğunu, bizim kendi arzumuza göre verdiğimiz belirli bir anlamı bulunduğunu öne süren kinikliğe düşeriz.

Bertrand Russel'ın, "ben Victoria çağı iyimserliğiyle dolu bir denizde büyüdüm ve o zaman kolay olan umutluluktan bende hala bir şeyler kalmıştır"

(Russel akt. Carr, 1961/1991:132) sözünü, Carr da koşulsuz bir şekilde onaylar ve tarihi, edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde bir ilerleme olarak görür. Bununla birlikte, ilerlemenin belirli bir başlangıcı ve sonu bulunduğunu varsaymamamız gerektiğini vurgulayan Carr, ilerlemenin ya da uygarlığın başlangıç noktasını bir buluş değil, içinde zaman zaman göz alıcı sıçramaların da bulunduğu, son derece yavaş bir gelişme süreci olarak değerlendirir. Öte yandan, ilerlemenin nihai bir amacı bulunduğu varsayımının ciddi yanlış anlamalara yol açtığına dikkat çeken Carr (1961/1991:131), "tarihin nihai bir hedef kazanmasının, otomatik olarak tarihin sonu anlamına geldiğini" ifade eder. Çünkü, Carr (1961/1991:136) için, "tarihin bir nihai amacı olduğuna ilişkin önkabul, tarihçiden çok dinbilimciye yakışan bir eskatolojik renge sahiptir ve bu da bizi tarihin dışında bir hedef bulunduğu sapkınlığına götürür." Carr'a göre tarihçi, ilerleme varsayımını, ancak, birbirini izleyen dönemlerin istemlerinin ve koşullarının kendi özel içeriklerini katacakları bir süreç olarak incelemelidir. Tarihçi için, ilerlemenin nihai amacı evrilip gelişmiş değildir ve bu sonsuz derecede uzak bir şeydir. Buna ilişkin işaretler görüş alanına ancak biz ilerledikçe girerler. Diğer bir ifadeyle, tarihin içerdiği, yalnızca biz onu yaşadıkça gerçekleşir (Carr, 1961/1991:136-137).

Tarihte geri dönüşsüz, sapmasız ve kesintisiz, süreklilik içinde kopuksuz düz bir çizgi boyunca ilerleyen türden bir gelişmeye inanmayan Carr, tarihte ilerleme dönemleri olduğu gibi gerileme dönemlerinin de var olduğunu vurgular. Hatta gerilemeden sonra, ilerlemenin aynı noktadan ya da aynı çizgi boyunca yeniden başlayacağını düşünmenin de doğru olmadığını ifade eden Carr, Hegel'le Marks'ın dört ya da üç uygarlığı, Toynbee'nin yirmi bir uygarlığı, uygarlıkların doğuş, yükseliş ve çöküşten geçen bir hayat döngüleri olduğu teorisi türünden tasarımların kendi içlerinde hiçbir anlam taşımadığını öne sürer (Carr, 1961/1991:137-138). Carr için, bir dönemdeki önder rolündeki grubun, sınıfın, ulusun, kıtanın ya da uygarlığın, gelecek dönemde benzer bir rolü oynaması olası değildir. Çünkü, böyle bir grup önceki dönemin gelenekleri, çıkarları ve ideolojileriyle, kendisini gelecek dönemin istemlerine ve koşullarına duyumlayamayacak kadar bütünleşmiştir. Dolayısıyla, bir gruba düşüş dönemi olarak gözüken bir zaman, ötekine yeni bir ilerlemenin doğuşu olarak gözükebilir. İlerleme herkes için eşit ve aynı zamanda ilerleme anlamına gelmez. Bu nedenle, Carr (1961/1991:139) için "ilerleme varsayımı, ancak kopuk çizgi koşuluyla kabul edilebilir."

Carr için, tarihte ilerleme, doğadaki evrimden farklı olarak kazanılmış başarıların aktarılmasına dayanır. Bu başarılar hem maddi şeyleri hem de kişinin çevresine egemen olma, değiştirme ve kullanma yeteneğini kapsar. Bu iki öğenin birbiriyle çok sıkı bir şekilde bağlı olduğunu ve birbirleri üs-

tünde etkide bulunduklarını öne süren Carr, günümüzde ilerleme olgusunun, hem maddi kaynakların ve bilimsel bilginin hem de teknik anlamda çevre üstünde egemen olmanın birikimi anlamına geldiğini ifade eder. Bununla birlikte, Carr, 20. yüzyılda toplumu düzenleyişimizde, toplumsal çevreye egemen olmamızda herhangi bir ilerleme olup olmadığı konusunda kuşkuları olduğunu da vurgular. Carr (1961/1991:140) için, "toplumsal bir varlık olarak insanın evrimi, tehlikeli bir biçimde teknolojik ilerlemenin gerisinde kalmıştır." Kıtalar, uluslar ve sınıflar arasında güç dengesinin yer değiştirmesi yüzünden bir çatışma ve kargaşa dönemi olarak ortaya çıkan bu dönemin, yetenekleri ve nitelikleri aşırı ölçüde zorladığını öne süren Carr, bu durumun olumlu başarılara ulaşacak türden etkinlikleri sınırladığını ve engellediğini belirtir. Dolayısıyla, son elli yılda Batı dünyasında ilerlemeye olan inancın neredeyse yok olduğuna dikkat çeken Carr, gene de tarihte ilerlemenin sonuna gelinmiş olduğuna inanmadığını ifade eder. İlerlemeye inanmanın, otomatik ya da kaçınılmaz herhangi bir sürece inanmak anlamına gelmediğini, sadece insan yeteneklerinin ilerleyen gelişmesine inanmak anlamına geldiğini belirten Carr (1961/1991:141), "ilerlemenin soyut bir terim olduğunu, insanların peşine düştüğü somut amaçların ise, başka herhangi bir kaynaktan değil, tarih sürecinin içinden zaman zaman ortaya çıktığını" öne sürer. Bu noktada, insanın yetkinleşebileceği ya da gelecekte yeryüzünün bir cennet olacağı şeklinde bir inanca sahip olmadığını vurgulayan Carr, ancak sınırsız –ya da ne olduklarını öngöremeyeceğimiz ya da öngörmemiz gerekmeyen sınırları olmayan- bir ilerlemeye inanmayla yetindiğini belirtir. Bu ilerlemenin hedefleri, onlara doğru ilerledikçe tanımlanabilecek ve geçerlilikleri ancak onlara ilerleme süreci içinde incelenebilecektir. Bir toplumun ayakta kalma koşulunu böyle bir ilerleme anlayışına dayandıran Carr, her uygar toplumun, henüz doğmamış kuşaklar uğruna, yaşayan kuşakları birtakım özverilere zorladığını ifade eder. Bu özverileri gelecekte daha iyi bir dünya adına temellendirmek, bunları tanrısal bir amaç adına temellendirmenin laik bir benzerini oluşturur. Bu bağlamda Carr, gelecek kuşaklara karşı ödev ilkesini, ilerleme düşüncesinin doğrudan doğruya zorunlu bir sonucu olarak görür.

Yukarıda görüldüğü gibi, aslında Carr, tarihte nedensellik konusunda, tarihsel olayların nedenlerini göstermek zorunluluğuyla karşı karşıya kalan tarihçinin ne yapması gerektiğini sorgulamaktadır. Carr'a göre nedensellik kavramı günümüzde modası geçmiş bir kavram olarak görülüp, bunun yerine açıklama, durum mantığı, yorum ya da olayların iç mantığı gibi kavramlarla nitelendirilse de tarih metodolojisinden dışlanamaz. Neden kavramının sosyal bilimlerden kovulmasının nedeni, doğa bilimlerinin nedensellik tasarımıdır. Bu noktada Carr, tarihte metodoloji probleminde merkezi bir role

sahip olduğunu düşündüğü, nedensel açıklamadan ne anlamamız gerektiğini sorgular. Ona göre, tarihte neden sorusu yerini, bu sorunun türevi olarak karşımıza çıkan 'nasıl oldu?' 'niçin oldu?' sorusuna bırakır. Bu nedenle tarihçi, tıpkı gündelik yaşamda eyleyen sıradan insanlar gibi, insan eylemlerinin nedenleri olduğunu düşünür. Carr, tıpkı Hume'un nedensellik kavramının gündelik yaşamımızda oynadığı rolün önemine vurgu yapması gibi, nedensellik tasarımı olmadan nasıl ki gündelik yaşamın anlaşılması olanaksızsa, tarihin de anlaşılmasının olanaksız olduğunu öne sürer. Carr'ın iddiası, tarihçinin temel görevinin, bu nedenleri araştırmak olduğudur. Bu noktada Carr, tarihsel olay ve olgu arasında bir ayrıma gider. Carr'a göre, tarihsel olayların tarihsel olgu haline gelebilmesi için tarihçinin bunları seçip sıralaması gerekir. Burada Carr, geçmişteki yaşanmış tüm olayların tarihsel bir olgu olmadığı argümanına dikkatimizi çeker. Tarihsel olan olgu ile tarihsel olmayan olgu arasındaki ayrım, tarihçinin karşısındaki olayları kronolojik olarak sıraya dizmesinde ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir tarihsel olayın bir tarihsel olgu statüsüne çıkmasının kriteri, tarihçinin hangi tarihsel olayları seçtiğinde gizlidir. Bununla birlikte, tarihsel olan olgu ile tarihsel olmayan olgu arasındaki ayrımda değişmez ve katı bir sınır bulunmamaktadır. Buna göre, tarihçinin seçimi doğrultusunda herhangi bir olay tarihsel olgu statüsüne, tam tersi bir şekilde, tarihsel bir olgu da herhangi bir olay statüsüne dönüştürülebilir. Carr'a göre, tarihçinin nedenlerle ilişkisi de, kendi seçimlerinin arka desenini oluşturan değer yargılarına yaptığı referansla tarihsel olgulara ilişkin oluşturmuş olduğu öncelik ve sonralık sıralamasına göredir. Özetle, tarihsel olayların sıralanışında ve nedenlerin belirlenmesinde Carr'a göre tarihçinin yorumu ön plandadır ve dolayısıyla tarihi anlamlandıran ancak yorumdur. Tarihçi ancak bu yoruma göre yaşanmış geçmişe yönelir ve olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurar. Ayrıca Carr, tarihte nedensellik kavramıyla genel yasa kavramı arasında bir ilişki kurar. Ona göre tarihçi, tarihteki bireysel olaylarla değil genellenebilir olgularla ilgilenir. Burada Carr, tarihçiye nesnesine –tarihsel olayların bütününe- yaklaşırken nasıl davranması gerektiği konusunda üzerinde yürüyeceği bir yol sunar. Tarihçi, tarihsel olayların biricikliğiyle değil, bu biriciklik içerisindeki genel olanla ilgilenmelidir. Carr'ın buradaki iddiası, tarihçinin kendi nedensel zincirini sınaması için sürekli bir genelleme yapması gerektiğidir. Carr'ın genellemeden anladığı, içinde rastlantı öğesine de yer veren bir genelleme anlayışıdır ve ona göre, tarihçinin genellemeleri tarihi katı şemalar içerisine hapsetmediği sürece tarihsel araştırmalar için zorunludur.

Son olarak, Carr'ın öne sürdüğü bu düşüncelere ilişkin kısa bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Carr'ın *Tarih Nedir?* adlı çalışması liberal, bireyci ve empirist geleneğe çok sıkı bir şekilde bağlı olan İngiliz tarihçilere çok

büyük bir muhalefet niteliğindedir. Kendisi de bu geleneğin içinden gelmiş olmasına karşın, söz konusu çalışmasıyla, kuramın yorumlarının tümevarım ile gerçeklerin toplanmasından sonra ortaya çıktığını savunan liberal yaklaşımın, gerçekler ve yorumlar arasındaki ayrılık iddiasını yok etmiştir. Gerçeklerin ve yorumların kesinlikle birbirinden ayrılamayacağını savunan Carr'a göre, yorumlar da değerler tarafından belirlenir. Değerler ise, tarihin kendine özgü içsel hareketleri ile şekillenirler. Bu hareketlerin, insanın, doğa, toplum, çevresi ve kendisi üzerindeki giderek artan kontrolleri olduğunu öne süren Carr'ın bu düşüncesi, Marks'ın ilk çalışmalarıyla açık bir şekilde ilişki içindedir (Jones, 1972/2007). Bu ise, en başından beri Marsizmin ortaya koyduğu çözümlere kapalı olan İngiliz tarihçileri açısından bir kırılma noktasını temsil eder.

III. BÖLÜM

E. ROTHACKER'DE TİN BİLİMLERİNDE DOGMATİK DÜŞÜNCE FORMU VE TARİHSELCİLİK SORUNU

3. 1. Tarihselcilik Sorununun Diltheyci Temelleri

Collingwood (1946/1990) "Tarih Tasarımı" eserinde, "Tarih Felsefesi" ismini 18. Yüzyılda Voltaire'in bulduğunu ifade eder (Collingwood, 1946/1990: 21). Peki, tarih felsefesi ne demektir? Halkın (1974/1989) "Tarih Tenkidinin Unsurları" adlı çalışmasında, "tarih felsefesi" deyiminin birçok anlama geldiğini ve dolayısıyla belirsiz olduğunu ifade eder (Halkın, 1974/1989: 7). Ancak, Özlem, "Tarih Felsefesi" adlı eserinde, tarih felsefesi deyiminin, tarihin iki anlamına binaen iki farklı anlam verilecek şekilde tanımlanabileceğini ifade eder (Özlem, 1984: 1). O halde, tarih nedir? Walsh, "Tarih Felsefesine Giriş" adlı eserinde, tarihi, hem insanların olup-bitmiş tüm yaşantıları hem de bu yaşantılara ilişkin yapılan incelemelerin anlatımı veya açıklamaları olarak tanımlar (Walsh, 1951/2006: 14-15).

Tarihin birinci anlamını dikkate aldığımızda tarih felsefesinin, geçmiş dönemlere ait olup-bitenlerin tamamının felsefi açıdan ele alınması olarak, daha doğrusu insanlığın geçmişinin felsefeyle yeniden değerlendirilmesi olarak görülebilir. Böyle bir çalışmanın ilerletilmesi, "dünya tarihi"ne ilişkin kapsamlı bir felsefe disiplini oluşturmaya vardırılabilir. Böylece "insanlık tarihine yönelik bir üst-bakış" sağlanarak "dünya tarihi" "felsefi öğretiler" perspektifinde eleştirel olarak anlatılabilir (Özlem, 1984: 1).

Tarihin ikinci anlamını dikkate aldığımız da ise tarih felsefesi, hem "tarihçinin" "bilgi" edinme çabasını "sorgulayan", hem de "tarih bilimi"nin temelini oluşturan "ilke" ve metotlarını eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren ve tarihe ilişkin "bilginin nitelik" ve imkânını analiz eden eleştirel bir felsefi disiplin olarak görülebilir. Bu anlama binaen tarih felsefesi, "yani tarih biliminin felsefesi", köken olarak çok uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen, felsefi bir disiplin niteliğine "19. Yüzyılın" sonlarına doğru sahip olabilmiştir. Bilhassa, Herder'in öğretisine sadık kalarak onun izinde yürümeye devam eden "Alman Tarih Okulu" nun tarih üstüne yürüttüğü çalışmalar, tarih biliminin gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Söz konusu okulun tarih düşüncesini genel özellikleriyle özetleyecek olursak, bu okulun temsilcileri, ilerlemeci tarih düşüncesine karşıt bir tutum içindedirler. Alman Tarih Okulu aklın kendini tarihte gerçekleştirme düşüncesini, yani Hegelci tarihsel gerekircilik öğretisini de reddederler. Bu ekol toplumu bir organizmaya benzetir ve tarih bilgisinin ancak "tarih" şuuru kazandırılarak elde edileceğini öne sürer. Ulusalcı bir görünüme sahip olmakla birlikte, tarih incelemelerinde evrensel çalışmaların yapılmasının gereğine inanan temsilcileri de bulunur. Bunlara göre tarihçi, "dünya tarihi"nde insana özgü olan genelliği keşfetmelidir. Bu sebepledir ki, bu görüş, insana özgü olan her şeyin tarihçiler tarafından incelenmesinin gereğine inanır (Nordau, 1909/2001: 116).

Özlem'e göre, 19. Yüzyılın ikinci yarısında, Alman Tarih Okulu'nun tarih çalışmalarına ilişkin bu katkıları ve Dilthey'ın "tin bilimleri"ni eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek temellendirmek istemesi, "tarih biliminin felsefesi" anlamında kullanılan "tarih felsefesi" bir disiplin haline geldi denilebilir (Özlem, 1984: 2).

Görüldüğü gibi, aynı isimle farklı iki anlam taşıyan tarih felsefesi, esasında yönelimleri bakımından farklı oldukları açıktır. İlk anlamıyla tarih felsefesi geçmişe ait tüm tarihin felsefesi olma iddiasındadır. Bu, felsefecilerin olup-biteni genel olarak kavraması ya da geçmişin tümel bilgisini elde etmesi felsefesidir. İkinci anlamında ise, tarih araştırmacısının faaliyetlerini inceleme çabasında olan "bir bilim felsefesi ve bir metodoloji eleştirisidir". Bu iki farklı anlamlarına rağmen aralarındaki benzerlik, sadece isim benzerliğiyle sınırlı değildir. Her şeyden önce bu iki felsefi disiplinin ortak noktası, ki bu onların varlık nedenini oluşturur, "tarihi olguların bilinebilir olduklarını" kabul etme varsayımına ihtiyaç duyduklarıdır. Ancak, bundan farklı olarak, ilk anlamında tarih felsefesi, tarihin bilinmesi gereken "bir genel anlamı" olduğunu, yani "tarihin felsefi anlamı" olduğunu varsayar. Ve bu felsefe genellikle insanlığın tüm geçmişini bütüncü olarak açıklama çabasındadır. Ne var ki, ikinci anlamda "tarih felsefesi, yani tarih biliminin felsefesi", ilk anlamındaki tarih felsefesine yönelik kuşkucu bir tavra sahiptir. Bunun temel nedeni, tarih bilimi felsefesinin, "geleneksel anlamda tarih felsefesinin ürettiği 'genel felsefi tarih yorumları[nı]' büyük ölçüde" problematik bulmasıdır. Buna karşın, ikinci anlamda tarih felsefesi, bir bakıma varlığını ilk anlamdaki tarih felsefesine, yani "geleneksel tarih felsefesi" ne borçludur. Çünkü "tarih bilimi felsefesi", yani "ikinci anlamda tarih felsefesi", "geleneksel tarih felsefesi" dediğimiz "ilk anlamda tarih felsefesi" geleneği içinden çıkmış ve temel aldığı görüşlerinin büyük bir kısmını ondan devralmıştır. Bu da, her iki disiplin arasında kopması imkânsız sıkı bir ilişki olduğunu gösterir.

Tarih biliminin felsefesi, yani ikinci anlamda tarih felsefesi, Özlem' göre, bir disiplin olarak ortaya çıktığı günden beri çalışma alanını genişletti ve ilk anlamdaki tarih felsefesine yönelik eleştirilerini daha da yoğunlaştırarak etkili bir felsefe olmayı sürdürdü. Ancak tüm bunlar geleneksel tarih felsefesinin, yani ilk anlamda tarih felsefesinin, çalışmalarını engellemeye yeterli gelmedi. Özlem, Kant'ın bir tespitine dayanarak bunun nedeninin, insanın ,"geçmişi" ve "geleceği" birbiriyle ilişkilendirerek kendi bilme arzusuna "konu" etmekten "vazgeçemeyeceği" olarak görür. İnsanlar için "geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi" bilme merakını tetikleme açısından uzun bir geçmişe sahiptir (Özlem, 1984: 2,3). Örneğin, zamanın "geçmiş-şimdi-gelecek" üçlemesini merak eden filozoflardan biri, Augustinus'tur. Augustinus, "The Confessions of Saint Augustine" adlı eserinde, zaman böyle üçe ayrılamaz diyerek şöyle bir

tespitte bulunmuştu: yaşanmışların şimdiki zamanı, şu an yaşananların şimdiki zamanı ve ileride yaşayacaklarımızın şimdiki zamanı. Bu üç zamanın insanın ruhunda var olduğunu belirtiyordu (Augustinus, 2005: 211).

Zamanın bu üçlemesi, aslında, akıllara "nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz?" sorusunu getirmektedir. Zaten, ilk anlamda tarih felsefecilerinin tarihe ilişkin ortaya koydukları öğretilerin büyük bir kısmı, bu soruların cevaplarının arayışından ortaya çıkmış düşüncelerden oluşmaktadır. Bu filozoflardan kimisi, tarihin akışının belli bir amaca doğru ilerlediğini, yani tarihin ereksel bir gelişim gösterdiğini, eğer tarihin bu ereği bilinirse geleceği ilişkin "öndeyi"de bulunmanın da mümkün olacağını öne sürmüşlerdir. Ama bu filozoflardan kimisi de, tarihte bir ilerleme olsa bile, tarihin akışının tamamını kapsayacak bir ilerlemeden söz edilemeyeceğini, bu ilerlemenin tarihsel dönemlerle sınırlı, yani "döngüsel" olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylece, tarihe ilişkin çok farklı felsefi görüş ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Daha doğrusu, tarih felsefeciliği geleneğinde, tarih felsefesinin hem ilk anlamında, hem de ikinci anlamında çalışmalar devam etmiş ve ortaya, her iki gelenek içinde, gerek görüş benzerlikleriyle gerekse görüş farklılıklarıyla oldukça zengin denilebilecek fikirler çokluğu ortaya çıkmıştır. İşte, bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasında katkısı olan tarih felsefecilerinden birisi, Herder'dir.

Collingwood, Herder'in insanın doğadaki konumunun, onun yaşamının belirlenmesinde etkili olduğuna inandığını belirtir. Collingwood'un anlatımına göre Herder, doğayı gelişmekte olan bir organizmaya benzetiyordu ve hayvansal yaşamın bitkisel yaşamın gelişmiş biçimi, insani yaşamın da hayvansal yaşamın gelişmiş biçimi olarak görüyordu (Collingwood, 1946/1990: 102). Herder, doğada olduğu gibi tarihin akışında da ereksel bir gelişme ve canlıların çatışması olduğunu düşünür. Ama doğa ile tarih arasındaki bu benzerlikle birlikte, Herder'e göre, tarihsel gelişim doğanın gelişiminde olduğu gibi, mutlak bir belirlenim söz konusu değildir. Bu farklılık, tanrısal gücün doğa da ve tarihte farklı şekilde belirmesidir (Çevik, 2014: 79).

Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler" eserinde tarihe nesnel yaklaşabilmek için, tarihi olguların "doğa" ilkelerine bağlı olarak yenilenen olgularmış gibi bakmamak gerektiğini söyler. Tarihi akışı bütün halinde kavramamıza olanak tanıyacak, "doğa yasaları" gibi bir tarih yasası yoktur. Ama bu tarihi akışın karmaşık olduğu anlamına gelmez. Aksine, Herder, tarihsel sürecin "tanrısallığın görü alanı" olduğuna ve tarihin kendisinde bir "düzenlilik" ve "bütünlük" olduğuna inanır. Bu görüş daha sonra Hegel tarafından da benimsenecektir. Ne var ki, Herder, böyle bir "düzenlilik" ve "tanrısal plan"ın bireysel olarak bilinir hale getirilemeyeceği inancındadır. Zira her bir insanın bu tarihsel oyunun bir parçası olmasından do-

layı, bu oyununun nasıl sahnelendiğini kavrayabilmesi imkânsızdır. Ayrıca zaten tarihte hep aynı şekilde akıp giden bir "süreç" söz konusu da değildir. Tarih, farklı dönem ve çağların kendi içinde bir bütünlük oluşturduğu ayrı dönemlerden oluşan bir süreçtir. Dolayısıyla, tarihçiye düşen görev, her "tarihsel dönem"i ya da "çağı" onun faklılığını ortaya koyacak şekilde "kendi bireyselliği içinde" kavramak ve açıklamaktır. Tarihçi böyle bir çalışmayı da ancak o çağın kendisine egemen olmuş "hukuksal" ve "ahlaksal" değerleri kendi anlama "sezgileriyle" kavrayarak ve yeniden düş gücüne dayalı bir kurguyla yapabilir. Böylece, Herder'in geliştirdiği "anlama" metodu, gerek "tarih felsefesi" gerekse "tarih bilimi" bakımından, kendi izinde giden "Alman Tarih Okulu'ndan Dilthey'a kadar" etkisini sürdürmüştür. Ve aynı zamanda bu yöntem, usçu ve mekanikçi bilimsel yönteme karşı "tarih bilimi" için bir seçenek oluşturmuş oldu (Özlem, 1984: 42).

Dilthey (1922/2012) "Hermeneutik ve Tin Bilimleri"nde, "tarih ve toplumu" konu edinen "tin bilimleri"ne fizik bilimlerinden ayrı olarak "epistemolojik" bir temel oluşturmak ister. Dilthey, "tarihsel" ve sosyal olguları araştıran bütün bilimleri "tin bilimleri" olarak isimlendirir (Dilthey, tin bilimleri adını ilk defa J.S.Mill'in Mantık adlı eserinde kullandığını belirtir). Ona göre, "tin bilimi kavramı", tarihsel ve sosyal alanı konu edinen tüm bilimler arasında bir bütünlük oluşturur. Tin biliminin fizik bilimlerinden farklılığı, ancak tin bilimlerinin oluşturdukları eserlere bakılarak açığa çıkartılabilir. Bu eserler bilimi de mümkün hale getiren ve tarihi süreç içinde ortaya çıkan olgulardır. Tarihsel süreç içinde oluşan bu "tinsel" evren, kendi kontrolümüze almak istediğimiz bir alan değil, anlamak istediğimiz bir alandır. Bu nedenle tin biliminin kullanacağı yöntem fizik bilimlerinin yönteminden farklı olmalıdır. Tinsel bilimlerin yöneldiği alan insanın kendisine tümüyle yabancı olan bir alan değil, aksine kendi ürünü olan, kendi yaratımı olan bir alandır. Dolayısıyla, tin bilimi insanın bilinç dünyasına yönelmiştir ve bilinçte oluşan tinsel evreni hedeflemiştir (Dilthey, 1922/2012: 22-24).

Dilthey, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş bir düşünür olarak tarih biliminin gelişimini ve sorunlarını yakından takip etme fırsatı bulmuştur. Ona göre, Yeniçağda bilim denildiğinde sadece doğa bilimleri düşünülmüştür. Doğa bilimlerinin inceleme alanı nesnel gerçeklik alanıdır. Oysa bu nesnel gerçeklik alanı dışında bir de "tarihsel-toplumsal" gerçeklik alanı bulunur. İşte, bu alanı kendine konu edinen bilimler ise, tarih ve sosyolojidir. Ancak "tarihin de, geleneksel theoria-historia karşıtlığı içinde kendisine Antikçağdan beri bir türlü sağlam bir zemin bulamadığı açıktır" (Özlem, 1986: 67). O halde, yapılması gereken şey, tarihi sağlam bir zemine oturtmaktır. Dilthey, bunun gerçekleşebilmesi için de yeni bir bilgi kuramına ihtiyaç olduğunu düşünür. Ona göre, bu yeni bilgi kuramının "Yeniçağın bilgi kuramı" olma-

yacağı açıktır. Çünkü Dilthey'a göre Yeniçağın bilgi kuramı insanı bütüncül kimliğinden ayırmış ve onu yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak tasarlamıştır. Oysa akıl sahibi olma, insanın bütüncü varlığının sadece belli bir yanını temsil eder. İnsan, akıl sahibi olmakla birlikte istemleri, hedefleri, beklentileri olan ruhsal bir varlıktır. O halde, bilgi sorunsalı ele alınırken insanın bütüncül yanı dikkate alınmalıdır .

Dilthey'a göre, bilgi sorunsalının ele alınmasında dikkate alınması gereken insanın bütüncül kimliği tarihi süreç içinde oluşmaktadır. Dolayısıyla, insanın bütüncül kimliğinin anlaşılabilmesi için onun tarihin akışındaki oluşum sürecini izlemek gerekmektedir. İnsan kendi başına yaşayan bir varlık değildir. İnsan sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla daima etkileşim halindedir. Bireyin diğer insanlarla etkileşim içinde olması onun bütüncül kimliğinin oluşmasını sağlar. Çünkü Dilthey'a göre, bireyin kendi bireyselliğinin farkına varması ve onun ruhsal durumunu anlaması, ancak diğer insanlarla karşılaşmasıyla ya da onlarla iletişime geçmesiyle mümkündür. Dilthey, Yeniçağ bilgi kuramının bireyin diğer insanlarla ilişkide olması gibi tarihsel bir olayı dikkate almayarak gözden kaçırdığını düşünür. Ona göre Yeniçağın bilgi kuramı bilgiyi dış dünyanın duyalar aracığıyla elde edilen verilerin işlenmesiyle sınırlı tutmuştur. Hâlbuki insanın istemesi, kendine hedefler koyması ve tasarımlarda bulunması gibi veriler, insan bilinicinin dışında olan dış dünyaya ilişkin verilerden daha kesin veriler olarak bize sunulmaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Dilthey'a göre insan, ancak diğer insanlarla bir arada bulunmasıyla, onlarla iletişime geçmesiyle ve onlarla olan ilişkileri aracılığıyla bir yaşam bütünlüğüne sahip olmakta ve kendi bireysel bilincinin farkına varmaktadır. Bu, aynı zamanda bireyin kendini bir yaşama ortamının ürünü olarak kavradığı anlamını taşır. İşte, Dilthey'a göre, insan bir yandan kendi yaşama ortamını üretirken, diğer yandan bu kendi yaşamın sonucu oluşan ürün ya da ortam onun yaşam bütünlüğünü oluşturur. Bu demektir ki, insanlar daima bir yaşam ortamı içinde doğar, gelişir ve bu ortamdan kendi dışında kalan tüm şeylere yönelirler. Bu, insanların sosyal varlıklar olarak bir arada bulunmalarıyla ya da toplum halinde yaşamalarıyla gerçekleşen tarihsel bir oluşumdur. Yaşam denilen bu oluşum aynı zamanda doğa durumundan ayrı olarak "tinsel" bir alan oluşturmuştur. Dilthey'a göre bu tinsel alan insanların kendi değer ve normlarını oluşturdukları alandır. Öyle ki, insanlar önce bu değer ve normları üretirler ve daha sonra bu değer ve normlar, yani tinsel alan insanın yaşamını belirleyen, onu şekillendiren, dış dünyaya yönelik görüş açısını biçimlendiren etkilerde bulunur. Daha doğrusu tarihi süreç içinde gerçekleşen ve insanın bizzat üretimi olan "tinsellik", daha sonra insanın yaşantısını belirleyen bir ağa dönüşür (Özlem, 1986:68- 70).

Dilthey'a göre, tüm bunlar göstermektedir ki, bundan böyle "tarihselliği" dışarıda bırakan bir bilgi kuramı yeterli değildir. O halde, tarihin akışında oluşan tinsel alana da yönelen bir bilgi kuramına ihtiyaç vardır. Öyle ki, bu bilgi kuramıyla tarihselliğin oluşturduğu tinsel dünya anlaşılır hale gelsin. Aslında, Özlem'e göre, Dilthey Yeniçağın bilgi kuramını yadsıyan bir anlayışa sahip değildir. Ama Yeniçağın bilgi anlayışını yeterli de görmemektedir. Dilthey'a göre Yeniçağın bilgi kuramının en büyük eksikliği, "bilgi ağacının" yer üstündeki kısmının gelişimini açıklamaya çalışırken, onun temeli denilebilecek yerin altında kalan köklerini görmezlikten gelmesidir. Dolayısıyla, Dilthey'ın amacı yaşamın hem ürünü hem de belirleyicisi olan bu tinsel alanı da, yani bilgi ağacının yerin altındaki köklerini de anlaşılır kılacak bir bilgi kuramını geliştirmektir. Bu bilgi kuramı tarihsel-toplumsal yaşamı temele alarak gerçekleştirilebilir. "Çünkü bu kökler, 'doğa bilimci bilgi kuramı'nı da olanaklı kılan 'tinsel' şeylerdirler ve bu 'tinsel' şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji, artık yaşamanın bütünlüğüne yönelen bir 'yaşama felsefesi' tabanına dayalı olacaktır" (Özlem, 1986: 71). Yaşama felsefesinin amacı ise, tinsel dünya dediğimiz yaşam bütünlüğünü anlaşılır hale getirmektir. Ama bu çok da kolay görünmemektedir. Zira insan bu bütünlüğün, yani tinsel dünyanın hem kurucusu hem de ürünü olduğundan bu yaşam ağı içinde "tutuklu" durumdadır ve bütünün dışına çıkarak onu dışarıdan bir bütün olarak kavrama olanağından yoksundur. Ama yine de bize düşen görev bu bütünlüğün nasıl anlaşılır kılınabileceğinin yollarını ve imkânlarını araştırmaktır.

İnsan tarihsel bir varlıktır. Bilinç sahibi tarihsel bir varlık olarak insan, tarihin akışında sürekli yeni arayışlar içindedir. O, kendini daima geliştiren, değişim halinde olan ve yeni hayat tarzları oluşturan bir varlıktır. Dolayısıyla, insanın kendi ürünü olan ve giderek çeşitlenen "tarihsel-toplumsal gerçekliği" bütüncül olarak anlaşılır kılması oldukça zordur. Üstelik bu toplumsal gerçekliği anlayabilmek için tek kalkış noktamız kendi anlama etkinliğini gerçekleştirdiğimiz tarihi dönemdir. Ama tüm bu güçlüklere rağmen böyle bir arayışta vazgeçmemiz söz konusu olamaz. Zira bu gerçeklik alanı bizim kendi etkinliğimiz sonucu oluşturduğumuz ve merakımızı kabartan bir alandır. Bu alan doğa bilimlerinin yöneldiği gibi öznenin kendisinden bağımsız bir dış dünya değildir. O halde, bu alan ancak "bilinç" yoluyla, yani "iç deney" yoluyla kavranabilir .

Dilthey'a göre, insanın kendi üretimi olan "tinsel dünya" olgusal ve deneysel gerçeklik alanından farklı olan "bir anlam dünyasıdır". Daha doğrusu bu dünya, insanların kendi yaşamları sonucu oluşturdukları ve anlam kazandırdıkları değer ve normlar dünyasıdır. Dolayısıyla, bu dünya doğal gerçeklik alanı gibi açıklanması gereken bir alan olmaktan ziyade anlaşılır kılınması

gereken bir alandır. Bu demektir ki, tinsel dünyayı anlama yöntemi doğal olguları anlama yönteminden farklı olmalıdır. İşte, Dilthey'a göre bu yöntem, anlamadır. Anlam dünyası insanın kendisi tarafından anlamlandırılan dünyadır. Bu anlamlandırma tarihsel süreç içinde gerçekleşir. Daha önce de belirttiğimizi gibi, insan tarihsel bir varlık olarak kendi eylem ve edimleriyle tarih içinde bir tinsel dünya oluşturur ve daha sonra yine bu tinsel dünyaya yönelerek onu anlaşılır kılmaya çalışır. Ancak, insan "salt akıl" aracılığıyla geçmişte oluşturduğu bu tinsel dünya ile ilişki içine giremez. Bu tinsel dünya tarihin akışındaki yaşam sonucu oluşmuştur. O halde, bu dünya ile "bağ" kurmak ve iletişime geçmek ancak, yine yaşamın kendisiyle mümkündür. Bu demektir ki, özne tarihsel ve toplumsal dediğimiz tinsel dünyayı yaşantı sonucu edinmiş olduğu izlenimleri, içsel deneyimleri ve sezgileri temelinde anlamaya çalışacaktır. Böyle bir anlama, öznenin kendi yaşantısından ve içsel deneyimlerinden hareketle bilimsel bir düşünüş sonucu tarihsel dönemlerin oluşumunda etkili olan ilkelerin ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşir. Çünkü her tarihsel dönem kendi içinde etkili olan belirli "ekonomik", "siyasal" ve "hukuksal" işleyişlerin sonucunda oluşmaktadır. Bu yüzden yapılması gereken şey, ilk başta bu etkileyici ilke ya da nedenleri "anlama yoluyla" belirgin kılmaktır. İşte, tinsel dünya ancak anlama yöntemiyle ilkeleri belirlenen ve yine bu ilkelere dayalı olarak anlaşılır kılınan bir "gerçeklik" alanıdır.

Tarihsel akış insan özgürlüğünün yaşandığı bir süreçtir. İnsan bu sürecin içinde oluşmakta olan belirli tarihsel dönemlerde yer alır. Ancak her tarihsel dönem kendi içinde bir bütünlük oluştursa da geçmiş dönemlerle tamamen bağlarını koparmış sayılmaz. Daha doğrusu her tarihsel dönem tamamen kendi içine kapalı dönemler olarak görülmemelidir. Çünkü her tarihsel dönem kendinden önceki tarihsel dönemlerden izler ve renkler bulundurur. Daha doğrusu her tarihsel dönem geçmiş dönemlerin belirli renk ve izlerini taşır ve bu renk ve izlerin üstüne kendi özgün özelliklerini ekler. İşte, her tarihsel-toplumsal dönemin kendi bütünlüğünde anlaşılır kılmanın gereği de burada ortaya çıkmaktadır. Peki, her ne kadar bu tarihsel-toplumsal dönemler kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğu için kendi içinde değerlendirilmesi gerekse de, acaba tüm bu tarihsel evrelerde ortak bulunan ya da benzerlik taşıyan belirli durumlar yok mudur? Varsa bile acaba tinsel bilimler tüm bu tarihsel-toplumsal dönemlerin benzerlikler taşıyan durumlarını tespit edebilir mi? (Özlem, 1986: 72-75).

Dilthey, tarihi akışın tümünde etkinliğini koruyan ve bu akışın "taşıyıcısı" olan belirli "öğeler" olduğunu düşünür. Onun "yaşama kalıpları" ve "nesnelleşmeler" diye ifade ettiği unsurlardan en önemlisi "dil" öğesidir. Dil, tarihin akışındaki anlam öğesidir. Çünkü tarihsel sürecin olguları kendilerini dil öğesi aracılığıyla "nesnelleştirirler". Ve yine, tarihin akışındaki her

evrenin kendine has "değerleri" ve "normları" dilde anlam kazanır ve bu anlamlar, yeniden dil aracılığıyla gün yüzüne çıkarılır. İşte, bu nedenle, "tinsel bilimlerin" üzerinde çalıştığı temel "malzeme", yazı dilinde somutlaşan eserlerdir. Croce'de (1921) "Theory and History of Historiography (Tarihçiliğin Teorisi ve Tarihi)" adlı eserinde, tarihin asla anlatılardan inşa edilemeyeceğini, onun daima belgelere dayalı olarak inşa edilebileceğini belirtir (Croce, 1921: 12). Ne var ki, Dilthey, tarihin akışındaki farklı evrelerin bütüncül yapısının en önemli "değer" ve "normlarını" anlamanın güç olduğunu düşünür. Çünkü anlama etkinliğinde bulunan öznenin kendisi de belirli bir evrenin içinde yaşamını sürdürdüğü için, daha önceki evrelere "yabancı" durumdadır. O halde, anlama etkinliğinde bulunan tin bilimcinin ya da tarihçinin yapabileceği şey, yalnızca yazılı eserlerin "dilini yorumlamaktır". Bu demektir ki, "Dilthey için hermeneutik, tinsel bilimlerin ana yöntemidir ve tinsel bilimler hermeneutik bilimlerdir" (Özlem, 1986: 75-76).

Görüldüğü gibi, Dilthey, tarihsel-toplumsal dönemlerin anlaşılabilmesi için tin bilimcinin kullanacağı temel yöntemin "hermeneutik" olduğunu düşünmektedir. Ancak burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba tinsel bilimlerin tarihsel dönemlerdeki benzerliklerden hareketle, sınırlı sayıda da olsa, "tarihsel-toplumsal" genellemelere ulaşması mümkün müdür? Dilthey bu sorunun yanıtını bulmak için "tip" kavramından yararlanır. Ona göre, "sadece sanatta değil, bilimde de tipsel olanı görmek büyük öneme sahiptir. Ve sanatsal ve bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları tipsel olanı görmede de karşılaşırlar. Tipsel olanı görme, bir formdur" (Dilthey, 1922/2012: 45). "Sanat", bilhassa "şiir" sanatı, tarihin içinde görülmekte olan yaşayış biçimlerindeki "benzerlikleri", "yakınlıkları" ve "farklılıkları" bu tipsel formlar aracılığıyla yansıtırlar. Sözgelimi, çevremizdeki insanların sahip oldukları ya da bizim kendilerinde gözlemlediğimiz belirli özelliklerinden dolayı, onları belirli sınıflara veya tiplere göre nitelendiririz. Böyle bir nitelemede "tip" ve "sınıf" kavramları birbirleriyle benzer anlama sahip olabilirler. Ancak, biz tip kavramını belirli bir grubun sahip olduğu genel özellikleri ifade etmek için kullanabildiğimiz gibi, onu daha özel bir anlamda, yani grubun ön plana çıkmış "başat" bir özelliğini vurgulamak için de kullanabiliriz. Dilthey'a göre, aslında biz "tipsel" deyimini daha çok "başat" özellikleri vurgulamak için kullanırız. Böylece "tip kavramı" belirli bir sınıfın en dikkat çekici ortak özelliklerini anlamlandırmak için kullanılmış olur. Ama bu başat özellikler her dönemde aynı şekilde karşımıza çıkmazlar. Daha doğrusu bir sınıfın başat özelliği, yani tipselliği farklı dönemlere göre farklılık gösterebilir (Dilthey, 1922/2012: 45-46).

Demek ki, tin bilimleri tarihsel-toplumsal bütünlükleri açıklamaya çalışırken bu "tipsel durumlardan" hareket ederler. Ama bu tipsel durumlar

"cins" kavramıyla karıştırılmamalıdır. Sözgelimi, "kölelik" kavramı taşıdığı bazı "ortak özellikler" den dolayı bir "genel kavram" gibi ya da bir "cins kavramı" gibi düşünülebilir. Hâlbuki bizim yaptığımız şey, köleliğe ilişkin "bir genel kavram kurmak değil", sahip olduğu belirli "başat" özelliklerinden dolayı onu "stilize" ederek bir tipsellik oluşturmaktır. İşte, Dilthey'a göre, tin bilimleri tarihsel-toplumsal bütünlükleri ancak bu tipsellik durumlarıyla anlaşılır kılabilir.

Dilthey, tinsel bilimlerin insanın kendi anlam dünyasını konu edindiklerinden dolayı doğa bilimlerinden daha "öncelikli" ve önemli olduğunu düşünür. Ona göre, "insan kendini ancak tarihte tanır" ve bu yüzden tinsel bilimler tarihseldirler. "Ama Dilthey'a göre tinsel bilimler, idealist ve materyalist tarih felsefelerinin yaptıkları gibi, tarihte bazı 'son hedefler' gösteremezler; onlar, olsa olsa, insanlara, kendi tarihlerini 'özgürlüğün göz kırptığı bir süreç' olarak görme olanağını veriler" (Özlem, 1986: 77). Böylece, Dilthey, Herder'in başlattığı ve sonradan Alman Tarih Okulunun devam ettirdiği "tarih bilincini" sürdürmüş ve düşünme eyleminin temeline tarihselliği koymuştur.

"İdealist ve materyalist tarih felsefelerinin", tarihin belli ilkelere göre nihai amaçlar doğrultusunda ilerlediği görüşüne karşı çıkan tarih felsefecilerinden birisi de Rothackerdir. Rothacker, "tarihselcilik" ile "tarihsicilik" düşüncelerinin farklı olduğunu öne sürer ve tarihsiciliği, daha önce ifade ettiğimiz gibi, tarihsel süreci "ilkel mekanik analojilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm" olarak görür. Ona göre, bu "ilkel natüralistik analoji" bazı felsefecilerin insanlık tarihini bir bütün olarak anlatma cüretini göstermeye "kaynaklık" etmiştir (Özlem, 1984:140).

Rothacker'e göre tarihselcilik tarihin akışında ortaya çıkmış her türlü "kültürel" faaliyetleri ortaya çıktıkları "tarihsel dönem"in şartlarına göre incelemesi gerektiğini öne sürmüş ama tüm incelenen olguları "tine bağlayan bir genel geçerlik" yaklaşımından kendini kurtaramamıştır. Rothacker, "tarihselcilik kavramının", 19. Yüzyılda "Alman Tarih Okulunun" tarihe ilişkin çalışmaları dikkate alınmadan tam olarak anlaşılamayacağını düşünür. Bu, onun tarihselciliği, "tarihsel görelilik" olarak gördüğü anlamına gelir. Bu demektir ki, tarihselcilik karşıtlığı "natüralizm" değildir, "evrenselcilik"tir Diğer taraftan, "Alman Tarih Okulunun tarihselciliği" metot bakımından dikkate alındığında "çokçu" olduğu anlaşılır. Demek ki, Alman Tarih Okulunun tarihsel olgulara "yönelim" konusundaki yaklaşımı "anlam" ve "bakış açısı" bakımından tekçi değil, çoğulcudur. O halde, hem "Alman Tarih Okulunun" hem de "Dilthey'ın" "görecelik" görüşlerini sadece "ilkesel" olarak değil, metot açısından da "geçerli bir görecelik olarak" düşünmek gerekmektedir. Çünkü "Rothacker'e göre 'bu göreceliği aşmaya çalışmak [demek] tüm kültürleri tek bir 'üniforma' içine" yerleştirmek demektir.

Rothacker, tarihin akışında farklı dönemlerde ortaya çıkan çok sayıda "kültürü" ya da "tini", sadece bir görüş açısına ya da "temele" dayalı olarak kavramak istemenin yanlış olacağını düşünür. Zira bu, tarihsel olan çok farklı kültürleri "bir dogmatik"e göre belirlemek anlamına gelir. Oysa tarihin akışı devam ettikçe dogmatiklerin sayısı da ürettikleri kültür sayısı da artmaya devam edecektir (Özlem, 1984:144). O halde, her kültür kendi dogmatiği tarafından kendi tarihselliği içinde belirlendiğinden, tüm kültürleri "tek bir dogmatik" temele dayalı olarak ya da bakış açısıyla ele almak ve anlamaya çalışmak doğru olmaz. Dolayısıyla, insan yaratımı olan tüm sistem ve kültürler, kendi dogmatik karakterine uygun olarak ve kendi tarihselliğinde anlaşılır hale getirilmelidir.

3.2. İntentio Recta Tutumunda Perspektivite (Görecelik) Sorunu AçısındanTin Bilimleri ve Doğa Bilimlerinin Temellendirilmesi

Bilimsel faaliyetler uygarlığın tarihi ile eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır (Yıldırım, 2012: 17). Tarih boyunca bu faaliyetlerin tümü "bilim" deyimiyle anıldı. Ancak 19. yüzyılda sosyal bilimlerin ortaya çıkmalarıyla birlikte bilimsel çalışmalar "doğa bilimi" deyimiyle anılmaya başlandı (Özlem, 1999: 97). Bugün artık "bilim" doğa olaylarının neden sonuç ilişkisi içinde açıklığa kavuşturulmasına yönelik "entelektüel bir uğraş" olarak düşünülmektedir (Topdemir ve Unat, 2008: 2).

Rothacker, doğa bilimleri olsun ya da sosyal bilimler olsun, tüm bilimlerin ortak amaçlarının mantıksal açıklığa kavuşmak olduğunu düşünür. Bilimler bu ortak amaca ulaşabilmek için farklı bakış açılarıyla kendi alanlarına yönelirler. Sözgelimi, bir mobilya nesnesini ele aldığımızda, mobilya yapımında kullanılan odunun maddi bir nesne olması dolayısıyla, bilim adamı için fiziki açıdan ve teknik açıdan çok sayıda sorun teşkil eder. Varsayalım söz konusu "mobilya" çok ender rastlanan "rokoko tarzı bir komodin" olsun, bu durumda, onu güzel bulduğumuz andan itibaren, karşımıza çok farklı türden yeni problemler ortaya çıkmaya başlar ve aklımıza şu sorular gelir: Bu komodini yapan ustanın amacı neydi? O, ne tür yönelimlere sahipti? Komodine hangi anlamlar yüklemek istedi? Komodinin stili ile yapıldığı dönemin "mobilya stili" aynı türden midir? (Rothacker, 1954/1995: 11).

Rothacker, bu sorularla bilmeyi amaçladığımız "yönelimler"in, "anlamlar"ın ve "amaçlar"ın "uzaysal, zamansal ve cisimsel" olmadıklarını söyler. Ancak bu tür şeyler "hayali" olarak da değerlendirilemez. O halde, duyusal olarak algıladığımız nesneler arasında nesne olmanın ötesinde farklı bir anlam yüklediğimiz "insan eserleri" bulunmaktadır. Bu eserler, diğer fiziksel nesneler gibi, "saf fiziksel-nesnel bir bakış açısı içinde anlaşılmazlar" (Rotha-

cker, 1954/1995: 12). Çünkü bu nesneler doğal nesnelerden farklı olarak bazı istek ve beklentilerin karşılanması için oluşturulduklarından ayrı bir alan içinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Örneğin, bir kalem sadece fiziksel bir nesne değildir. Kalem, bir araç ve insan yapımı bir eser olarak kendine özgü bir anlam ve amaca sahiptir. Onun, insanların onunla yazı yazabilmesi için üretilmiş olduğunun amacı ve anlamı bilinmeksizin tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu demektir ki, kendiliğinden bir form kazanmış ya da doğal olarak bir şekle bürünmüş cisimler olduğu gibi, yapay olarak (insan eliyle) form kazanmış ya da biçim verilmiş cisimler vardır.

Dolayısıyla, doğal olmayan insan yapımı bu eserlerin anlaşılabilmesi için, bu eserlere şekil vermenin anlamının ne olduğunun soruşturulması gerekir. Böyle bir soruşturmayı yapacak olan bilim de doğal bilimlerden farklı bir bilimsel göreve sahip olmalıdır. Rothacker, tüm bunlardan şöyle bir sonuç çıkarır: "Doğa" bilimcinin görevi "nesnel gerçekliği" kavramaktır. Ancak, doğa bilimlerinden ayrı olarak, dış dünyadaki "nesnel gerçeklik" dışında bir anlam alanına yönelen bir grup bilim vardır ki, bu farklı bilim grubunun görevi, insanların yaratıcı eylemleri sonucunda oluşturdukları anlam dünyasında önceden bilinen "anlam ve yönelimleri" "*yeniden*" kavramak ve gün yüzüne çıkarmaktır. İşte, Rothacker'e göre bu bilimler, "tin bilimleri"dir (Rothacker, 1954/1995: 13).

"Tin" deyimi, tarihin gelişim sürecinde, belli bir dönemde, insanların zihin gücüne ve yaratıcı eylemlerine dayalı olarak oluşturdukları bir anlam dünyası manasında kullanılır. Bu anlam dünyası ya da toplumsal alan bir defa var kılındıktan sonra, kendi içinde ortaya çıkan her şeyi imler (Özlem, 1999: 103). Rothacker, "Logik und Systematik der Geisteswissenchaften" (Tin Bilimlerinin Mantık ve Sistematiği) adlı eserinde, (akt. Birand 1998) tin bilimlerinin, insanın kendisinin oluşturduğu dünyanın bilimleri olduğunu belirtir (Birand, 1998: 11). Dilthey HTB'de, "insan, tarih ve toplum bilimlerinin" araştırma alanının kendi denetimimize almak istediğimiz bir fiziksel alan olmadığını, "kavramayı dilediğimiz" bir anlam alanı, yani tinsel bir alan olduğunu belirtir (Dilthey, 1922/2012: 22). Demek ki, anlamanın ve kavramanın konusu olan tinsel dünya gerçekliği ile doğa biliminin konusu olan dış dünya gerçekliği birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, doğa bilimci dış dünyada önceden verili olan nesneleri inceler ve onu neden-sonuç ilişkisi içinde anlamaya çalışır. Oysa tin bilimcinin görevi, doğada önceden verili olan nesneleri değil, aksine insanlar tarafından sonradan yapılmış olan, yani geçmişte belli amaç ve istekler doğrultusunda şekillendirilmiş olan eserleri incelemektir. Onun amacı, yaptığı incelemenin sonunda eserdeki mevcut niyet ve anlamları yeniden gün yüzüne çıkarmaktır. Bu durum, doğa bilimleri ile tin bilimlerinin görevlerini birbirinden tamamen farklı kılmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 13).

İnsan eserleri denildiğinde resim, mimari, müzik, edebiyat, politika, hukuk, etik vb. alanlarda yaratılmış olan tüm yapıtlar anlaşılır. "Tüm bunlar, *'anlaşılmayı'* bekleyen kendi anlamlarını kendi içlerinde taşırlar" (Rothacker, 1954/1995: 14). İşte tin bilimlerinin temel konusu, insanlar tarafından önceden eserlerin içine konulmuş olan bu anlam ve anlam içerikleridir.

Rothacker'e göre "filolojik-tarihsel bilimler", insan eserleri içinde önceden verili olan anlamların ne olduğuna yönelirler. Ancak asıl sorun, önceden var olan anlamları yeniden ortaya çıkarmak değil, aksine yeni bir anlam elde etmek ya da ortaya çıkarmaktır, hatta onu yaratmaktır. İşte bu, "güzellik", "adalet" ve "doğruluk"un araştırılarak yeniden keşfedilmesidir (Rothacker, 1954/1995: 14). Rothacker, böyle bir ayrımı gösterdikten sonra, "filolojik-tarihsel bilimler" den farklı olarak güzeli, adaleti ve doğruluğun ne olduğunu araştıran "felsefi tin bilimlerinin" olmasının zorunlu olduğunu söyler. Gerçek şu ki, felsefenin amacı "güzellik", "doğruluk", "adalet" vb. "idelerin" ve "değerlerin" anlamını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Demek ki felsefi tin bilimlerinin yöneldiği anlam, henüz mevcut olmayan, doğrudan filozofun kendi yaratısı olan bir anlam alanına yöneliktir (Rothacker, 1954/1995: 15).

Sözgelimi, felsefi bir disiplin olarak estetik alanına baktığımızda sanatçı, güzellik konusunda hiçbir yorum yapmamış olsa dahi, o kendi eserini oluşturmakla, eserine kendince güzelliğin anlamını yüklemiş ve*"bu güzeldir"* ya da güzellik budur demek istemektedir. İşte tin bilimlerinin görevi, içkin olsun ya da açıktan ifade edilmiş olsun fark etmeksizin, bu değer yargılarını ele almaktır. Ancak burada değer yargıları ele alınırken filolojik-tarihsel bilimlerden farklı olarak felsefi bir bilme söz konusudur. Çünkü bilindiği iddia edilen şey, nesnel alandaki "herhangi bir gerçeklik değildir; tersine felsefenin uygun bir ad bulmak için uzun süreden beri uğraştığı duyular üstü alandır" (Rothacker, 1954/1995: 15).

İşte, böyle bir perspektiften mesele ele alındığında, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında daha önce yaptığımız keskin ayrım, artık mutlak ve sınırsız bir ayrım olmaktan çıkacaktır. Aksine, bu iki bilim arasındaki ayrım bundan böyle şu şekilde "formüle edilecektir": fizik bilimlerinin araştırma alanı gerçeklik dünyasıdır. Oysa tinsel bilimlerin araştırma alanı ise, kendi gerçekliğine sahip bir "anlam", "ide" ve "değerler" dünyasıdır. Dolayısıyla, hem doğa bilimci hem de tin bilimci doğruluk idesinin ne olduğunu araştırırlar. Her ikisi de bu araştırmalarını yaparken mantığın ilkelerinden yararlanırlar (Rothacker, 1954/1995: 16).

Rothacker, tüm bunların kabul edilmesinden hareketle kapsayıcı bir bilim öğretisine geçilmesinin tehlikeli sonuçları olduğunu düşünür. Çünkü filozof ya da tin bilimci olmayan bir kimsenin karşılaşacağı muhtemel tehlikeler söz konusudur. Bu tehlikeler şunlardır: Birincisi, tin bilimlerinin çalış-

malarını duyular üstü alanda görmek, her şeyden önce değer yargılarına müracaat etmeyi zorunlu hale getirir (Rothacker, 1954/1995: 16). İkincisi, "tin" bilimleriyle uğraşmayan birisi sürekli "*değer* yargılarının genellikle *bilimsel*" açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini sorgulayacaktır. Ayrıca buna ilişkin olarak o, duyular üstü alanın bilimsel ya da bilimsel olmayan yoldan kavramanın sınırlarının nasıl belirlenmesi gerektiğini de soracaktır. Üçüncüsü, filozof da şunu kabul eder ki, tüm tinsel edimlerin çıkış yeri yaratıcı eylemlerdir. Yaratıcı eylemlerden en üstün olanlarını ortaya koyanlar dâhilerdir. Dâhiler bu yaratıcılıklarını genellikle "sistematik felsefe" aracılığıyla değil, esin ve "telkin" yoluyla edinirler. Ve son olarak dördüncüsü, tin bilimci, kendi anlam dünyasından hareketle geçmişteki anlamları yeniden bilme arayışına girer. Tin bilimcinin böyle bir girişimde bulunabilmesi, belli bir anlama sahip olan bu eserlerin yeni bir anlam alanında bilinir olmalarına açık olmalarıyla mümkündür. Bu anlamları yeniden bilmek isteyen tin bilimci, bir "bilim adamı olarak", insanların yaratıcı etkinlikleri olan "erekler, görevler, doğruluk, adalet, güzellik, iyi" vb. gibi konularda önceden belli bir bilgiye sahip ise, araştırmasını yaptığı insan eserleri alanına "yöntemli ve sonuçlayıcı bir *doğrulukla* yönelmiş olacaktır" (Rothacker, 1954/1995: 17-18).

Şimdi, daha önce de söz ettiğimiz "rokoko tarzı komodin", eğer onun güzel olduğunu söyleyecek olursak, işte burada birbiriyle çelişen tutumlar hâsıl olur. Ama daha önce, sanatçı ile tin bilimcinin komodin ile ilişkilerini açıklayalım: Komodin, onu yapan sanatçının sahip olduğu güzellik anlayışına uygun olarak yaratılmıştır. Yani, sanatçı, komodini kendi güzellik anlayışıyla belirlemiştir. Ama "sanat tarihçisi (yani tin bilimci) için bir 'rokoko' komodindir, yani o özel bir biçim ve stile sahip bir sanat eseridir" (Rothacker, 1954/1995: 18). Komodinin sahip olduğu kendine özgü stili, onu diğer dönemlerde yapılmış olanlardan ayırır. Böylece tin bilimci de "komodini, içkin stil ilkelerine ve öbür eserlerle olan farklılığına göre 'karakterize' edecektir" (Rothacker, 1954/1995: 18). Dolayısıyla, sanatçı ve tin bilimci, her ikisi de, belli bir kalkış noktasından hareket ettiklerinden, bilimsel değil, önbilimsel bir tutuma sahiptirler.

Demek ki, tin bilimci ile sanatçı başlangıçta aynı tutuma sahiptir. Ancak, söz konusu "*beğeni*" olunca, bu ikisi arasında ayrışmalar ortaya çıkmaya başlar. Tin bilimci, sanatçının eserini yaratırken ona yüklemiş olduğu güzellik iddiasının ne olduğuna, yani önceden verili olan "*anlama*" yönelir. Oysa sanatçının, kendi eseriyle ilgili olarak, bilimsel değerlendirmeler yaparak eserini karakterize etmek gibi bir kaygısı yoktur (Rothacker, 1954/1995: 18). O, eserinin güzel, biricik ve eşsiz olduğundan emindir. Ve sadece şöyle der: "Bu eser güzeldir." Sanatçının bu yaklaşımı, onu sistematikçiden ayıran bir yaklaşımdır (Rothacker, 1954/1995: 19). Çünkü sanatçı kendi güzellik idesi-

ni yaratımı olan eserde anlamlandırmıştır. Oysa tin bilimci güzellik idesinin kendisini aramak ve bulmak ister.

3.2.1. Tarihte Perspektiviteye Bağlı Bilme Sorunu: Dogmatik Düşünme Formu

Dogmatizm, ilkelerin ve doktrinlerin sorgulanmaksızın doğru kabul edilmesi anlayışıdır. Böyle bir anlayış, a priori bazı ilkelerin ya da inançların kabul edilerek hakikatin bilinmesinin mümkün olduğunu, bunun akıl ile elde edilebileceğini, "dolayısıyla bilginin ve metafiziğin imkânını iddia eden felsefi akım" anlamına gelir (Bolay, 2013: 92). Dogmatik düşünmede "din veya politik bir ideoloji tarafından ortaya konan" düşünce ve inançların hiçbir sorgulama ihtiyacı duymadan bağlı olma durumu söz konusudur (Cevizci, 2012: 130). Aslında dogmatizm "skolâstik bir anlayıştır" ve bilhassa metafizik anlayışların tamamı dogmatiktirler (Hançerlioğlu, 1973: 150).

Rothacker, "Logik und Systematik der Geisteswissenchaften" (Tin Bilimlerinin Mantık ve Sistematiği) adlı eserinde, (Birand, 1998'de belirttiği üzere) tin bilimlerinin yöntem ve kavramlarının tam anlamıyla anlaşılabilmesi için, bu kavram ve yöntemlerin dünya görüşlerine ilişkin esaslarının neler olduğunun açığa çıkarılması gerektiğini öne sürer (Birand, 1998: 11-12). Çünkü Rothacker'a göre, her hangi bir konuyla ilgili bir yazı okuduğumuzda, o yazının belli ölçütler temel alınarak yazıldığı, bir takım programlar çerçevesinde hazırlandığı, hemen dikkatimizi çeker. Ve yine, bir kimse her hangi bir alanda eğitim almaya başladığında o kimseye, ilk önce, o alanın ortaya çıkışı, temel konuları ve gelişim aşamalarının özellikleri öğretilir. Bu demektir ki "dogmatik", uygulamada her hangi bir "bilim" dalının "konu ve sistematiğini" belirleme çalışmasıdır. Sözgelimi "hukuk dogmatiği" veya "teolojik dogmatik" de olduğu gibi. Hukuk dogmatiği, genel geçer bir hukuk sistematiğini ve "kavramsal bağlam içeriğini" oluştururken, diğer taraftan "teolojik dogmatik"te vahyin temel alındığı genel geçer bir anlayış ve "inanç içeriğinin sistematik bağlamını" oluşturur (Rothacker, 1954/1995: 21).

Rothacker'e göre, dogmatik yönelim demek, güvenilir olduğu düşünülen temel bir ilkeden yola çıkarak "a priori ve kesin kanıtlama" metodu demektir. Bu anlamda dogmatizmin, bir bilimsel disiplinin konusuna yöneliminde alanını, sorgulama biçimini ve konusuna yaklaşım tarzının belirlenişine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda geniş bir inceleme yapıldığında dogmatik düşünme ve soru sorma tarzının çeşitli kültür alanları üzerinde düşünme yöntemi olarak kullanıldığı görülebilir. Özellikle "dogmatik düşünme formları" ekonomi, politika, gramer ve sanat alanındaki kullanımı giderek artan oranda önem kazandığı anlaşılmaktadır (Rothacker, 1954/1995:

22). Sözgelimi, ekonomi alanında merkantilistler, fizyokratlar, sosyalistler ve klasik liberaller birbirlerinden farklı anlayışlar olarak kendi ekonomik siyasetlerinin "doğruları"nı iddia etmişlerdir. Ancak burada dikkat çekici olan unsur, tüm bu yaklaşım biçimlerinin kendi doğrularıyla "ekonomik kuramın doğruluklarını" kombine etmeleri ama yine de bu öğretilerin her birinin kendi "dogmatik doğruluk"undan yola çıkarak bir doğruluk elde etmiş olmalarıdır (Rothacker, 1954/1995: 24). Rothacker, bu durumu şöyle açıklar: Söz konusu durumlarda doğruluğundan şüphe duyulmayan bir "kanaat" söz konusudur. Ve bu kanaat bu öğretilerin tutumunun belirlenişinin esasını teşkil eder. Özellikle, bu tutumun felsefi bir inanış biçiminde "formüle" edilmesi demek, onun artık insanlığa hizmet yolunda kılavuzluk yapması, sorun giderici reçeteler üretmesi ve her türlü sorunun çözümünde doğruları gösterebilmesi gibi bir ideali hedeflemesi demektir. Ne var ki, bu felsefi inanışın üzerinde durduğu temele bakıldığında, bunun da diğer inanışlar gibi *"bir tekil tutum"* sonucu ortaya çıktığı anlaşılır (Rothacker, 1954/1995: 25).

Rothacker, her bir anlayışın ortaya koyduğu bu "doğruluklar", geçiş dönemlerinde birtakım baskı gruplarının etkisiyle değişebileceklerini ve ortaya çıktıkları ilk özelliklerini kaybedebileceklerini belirtir. Örneğin, Luther'in "Protestan dogmatik"i, ilk ortaya çıktığında özgürleştirici bir özelliğe sahiptir. Ancak 17. yüzyılda giderek katılaşan Protestan kilisesinin dogmatik şerhine dönüşmüştür (Rothacker, 1954/1995: 25). Aynı şey Roma hukuk sistemi için de söylenebilir. Rothacker, (1955) "Tarihte Kültür Gelişmeleri ve Krizler" de (Rothacker'in 1951 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde vermiş olduğu bir dizi seminer) şunu söyler: Romalılarda hükmetme düşüncesinin çok güçlü olması, bu düşüncenin, onların önemli eseri olan roma hukukunun toplum olaylarına bakışını etkilemiştir. Öyle ki, "hukuka dayanan roma ruhu için irade-otoritesi, maksada elverişlilik, işe yararlılık ve kaide, düpedüz (dünyayı) görmenin ve kavramanın organları haline gelmiştir" (Rothacker, 1955: 50).

Rothacker, günümüzde tekniğin anlamı üstüne devam etmekte olan tartışmalar olsun ya da tıp konusunda yapılan tartışmalar olsun, tin bilimleri gibi doğa bilimlerinde de dogmatik tutumların olup olmadığı sorusunu akıllara getirdiğini söyler. Ona göre, ilk bakışta doğa bilimlerinde dogmatik tutumların olmadığı düşünülebilir. Ne var ki, araştırdığımızda işin aslının öyle olmadığı hemen anlaşılır. Sözgelimi, tıp alanında psikanaliz, rehabilitasyon vb. yeni yönelimler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan her yönelim kendi muhaliflerince dogmatik olarak addedilir. Demek ki "dogmatik", tam anlamıyla "bir özgül tututmun, belirli bir stilin, özgül bir bakış tarzının sistematiğinin açımlanmasından başka bir şey değildir" (Rothacker, 1954/1995: 26). Rothacker, dogmatik kavramını daha da genelleştirdiğimizde, her yeni anlayışın

kendi muhaliflerince dogmatik görüleceğini söyler. Bu anlamda tüm doğa bilimleri aksiyomları dogmatiktir. Dolayısıyla Galileo, Kepler, Descartes, Newton da geçmişte birer dogmatikçi olarak ortaya çıkmışlardır. Ne var ki, modern fizikçiler onları "klasik" saymış ve "matematiksel doğa bilimi" nde radikal bir değişim gerçekleşmiştir. "Öyle ki, 'klasik' fizik, bugün artık bir 'özel' yönelimin, bir 'tutum'un, bir bakış tarzının, bir inancın, bir kanaatin açıklanma tarzı olarak görülüyor" (Rothacker, 1954/1995: 26).

Rothacker, doğa biliminin, felsefenin geçmişten beri bir ideali olan "rasyonel-zorunlu ve genel geçer" bilgilerin elde edilmesi istemine sahip çıktığını ve felsefenin uzun yıllar başaramadığı bu ideali gerçekleştirebileceğine inanmış olduğunu söyler. Ona göre, bu izlenimleriyle hem "klasik fizik" hem de "klasik felsefe" kendi idealine "bağlı düşünsel yaratımlar olarak kendi dogmatiklerine sahiptirler"(Rothacker, 1954/1995: 27). Rothacker, 19. Yüzyılda, hukuk felsefesinin hukuk ilkelerinin geçerliliğini Roma hukuk anlayışına dayalı olarak temellendirmeye çalışmış olmasını ve yine estetik alanında da güzelin ne olduğu konusunda, "Antikçağ ve Rönesans" estetik anlayışlarındaki tanımlamalardan yola çıkmış olmasını, hukuk ve estetik dogmatiğine ulaşmış olmanın en açık örneği olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 27).

Rothacker, bu durumu daha açık hale getirmek için şunu söyler: Sözgelimi, hukuk ya da estetik gibi her hangi bir alanda uzman kişiler tarafından araştırmalar ve incelemeler yapılsın. Bu araştırma sonucunda tümüyle bir uzlaşı ve ideal bir yetkinlikte bir yapıt ortaya konulsun. Eğer bu eserin başlığı olarak "hukuk felsefesi" ya da "estetik" konulursa, bu eserler artık bu iki alan için "genel geçer ve zorunlu biçimde geliştirilmiş" evrensel bir sistem değeri taşıyacaktır. İşte, zaten tüm dogmatik sistemlerin ortaya çıkması da böyle gerçekleşmektedir. Çünkü belirli bir alanda ortaya konulmuş olan bu ideal yapıt dışında, o düşünceye göre artık yeni bir şey ortaya konulması mümkün değildir. Oysa her zaman onların hareket noktasından farklı bir noktadan hareket ederek düşünceler üreten veya farklı anlayışlar geliştiren yaklaşımların ortaya çıkması mümkündür (Rothacker, 1954/1995: 28).

Dolayısıyla, hiçbir düşünce sistemi evrensel ya da genel geçer değildir. Böyle bir durum, meselelere "tarihsel" olarak yaklaşılmasını zorunlu hale getirir. O halde, hiçbir sistem evrensel değildir. Olsa olsa evrensellik iddiasında bulunan dogmatik bir sistemdir. Ve bunu biz ancak "tin" ya da "kültür" tarihini inceleyerek anlaşılır kılabiliriz (Rothacker, 1954/1995: 29).

Rothacker, her hangi bir sistem ya da o sistemi konu edinmiş olan bir eser araştırma konusu yapıldığında, araştırmacının, bu araştırma alanına yönelik farklı tutum, yönelim ve yaklaşımlar içinde olabileceğini söyler. Örneğin, araştırmacılar, "Roma Hukuk Sistemi" adlı bir eseri, üç değişik yönelim tarzıyla ele almış olabilirler. Birincisi, bir araştırmacı "'Roma Hukuk Sistemi"-

ni temel alarak bir hukuk bilimi oluşturmak amacını güdebilir. Aslında uygulamaya bakıldığında, "bir hukuk sistematikçisinin 'Roma hukuk sistemi' başlığını" neredeyse hiç kullanmadığı görülür. Roma hukukunu benimsemiş ve ona inanmış bir hukukçu, çok rahat bir şekilde Roma ismini kullanmadan, eserini hukuk sistemi başlığıyla yayımlayabilir. "Çünkü o Roma hukukunu de facto ve tam anlamıyla 'klasik' saymaktadır" (Rothacker, 1954/1995: 29).

Rothacker'e göre, bu şekilde takdim edilen bir Roma hukuk sisteminin ihtiyaç duyduğu tek şey, dogmatizmdir. İkincisi, diyelim kendisini "romanistik" olarak ifade eden bir dogmatikçi, bunun için Roma hukuku genel geçer bir hukuk sistemidir ve her türlü hukukun temelini oluşturur. O, tüm okuyucularına bunu öğretmeyi amaçlar. O, aynı zamanda bu hukuk sisteminin tarihsel bir tasvirini yapabilir. Ancak onun temel kaygısı Roma hukuk sisteminin "kendi içkin 'logos'unu ortaya koymaktır" (Rothacker, 1954/1995: 30). Üçüncüsü, yani bir tarihçinin temel isteği ise, Roma hukukunun tarihin belli bir döneminde geçerli olan bir hukuk sistemi olduğu olgusunu dikkate alarak, okuyucuya bu olguyu nakletmek olacaktır. Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi başlığı aynı olan bu eser, farklı üç yönelimle yaklaşmış olan sistematikçi, dogmatikçi ve tarihçi için ayrı içerikler ve anlamlara sahip olacaktır (Rothacker, 1954/1995: 30). Ortega y Gasset'in dediği gibi, insanların evrene bakış açıları farklıdır. Dolayısıyla her bir insanın gördüğü şey, diğer insanların gördüklerinden farklı olacaktır (Cihan, 2010: 70).

Rothacker, araştırmacıların eserlere yaklaşımlarındaki yöntemsel anlam değişikliğinin, onların önceden sahip oldukları tutum, inceleme biçimi ve inanç farklılıklarıyla ilişkili olduğu düşüncesindedir. O, bu düşüncesini şöyle açıklar: Sözgelimi der, eğer bir okuyucu "Mommsen'in 'Roma Devlet Hukuku'nu" tarih bilgisi edinmek maksadıyla okumuşsa ve Romalıların Hukuku'ndan olumlu bir izlenim edinmişse pekâlâ, bu hukukun "devlet hukuku"na yararlı olacağını düşünerek günümüzde de geçerli olması gerektiğini savunabilir. Ama eğer söz konusu okuyucu "bir hukuk sistematikçisi ise", Roma Hukuku'nu içerik olarak evrensel geçerliğe sahip sistemli "bir devlet hukukuna" dönüştürmek isteyecektir. Elbette ki, karşıt fikirde olanların da bu hukuk sistematiğini "dogmatik" olmakla suçlamaları ve "doğruluk" ilkesini başka yerde arama hakları her zaman baki olacaktır (Rothacker, 1954/1995: 30).

Demek ki, aynı alan konusunda farklı tutum ve yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Yani, eser aynı olsa bile, o esere sistematikçinin (filozofun), dogmatikçinin ve tarihçinin yaklaşım biçimi daima farklı olacaktır.

Rothacker, evrensel tek bir sistem olması halinde, o sistemin dogmatik oluşundan söz edilemeyeceğini düşünür. Ona göre, bir sistemi dogmatik kılan şey, mevcut sisteme olan güvenin ve inancın sarsılması sonucunda al-

ternatif sistemlerin ortaya çıkması ve o sistemin yadsınmasıdır. Ancak, bu güvensizlik ve yadsınma, "sistemin tümdengelimsel olarak izlediği yol, çıkarım zincirleri değildir; sistemin örtük veya açık aksiyomlarıdır" (Rothacker, 1954/1995: 31). Çünkü ortaya çıkan alternatif sistemler de farklı aksiyomlara dayalı olarak aynı tümdengelimsel yolu kullanmışlardır. Demek ki, bir sistem "mantıksal kuruluşu bakımından değil, dayandığı aksiyomlar bakımından yadsınabilir" (Rothacker, 1954/1995: 31).

Rothacker'e göre, mantıkçı bunu şu şekilde açıklar: Herhangi bir hukuk sisteminin aksiyomları "genel geçer" sayılmış ise, o hukuk sistemi tüm hukuk alanını açıklayacak biçimde kurulmuş bir yapıya sahip demektir. Her hukuk sisteminin aksiyomları farklıdır. O halde, bu aksiyomlara dayalı olarak oluşturulan hukuk sistemlerinin içeriği ve konuları da birbirinden farklıdır. Demek ki, "mantıksal yapıları" aynı olan ama içerik bakımından farklı olan bir sistemler ve dogmatikler çokluğu söz konusudur. Bu nedenle, tin bilimcinin merak ettiği ve bilme arayışına girdiği şey, hukukun kendisi olmayacaktır. O, daha çok insanların belirli dönem ve çağlarda *hukuka nasıl bir "anlam" yüklediklerini ve "hukuktan ne anladıklarını"* öğrenmek isteyecektir (Rothacker, 1954/1995: 31-32).

3.2.2. Stil, Tutum ve Görü Tarzı Olarak Dünyanın Dogmatik Resmedilişi

Rothacker, dogmatik düşünmenin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Sözgelimi, "Roma hukuku", "Mısır mimarisi" ya da "Çin resmi" ile ilgilenen ve bunların tarihini yazmak isteyen bir tarihçi, daha önceden açıkladığımız yönelimlerden birini seçecektir. Tarihçi, bir dogmatikçinin böyle değerli tinsel eserlere yöneldiği gibi yönelecek ve onların sahip oldukları mantıksal içeriğine "nüfuz" edecektir. Dogmatikçi, tinsel yaratımların kendilerine *"intentio recta"*, yani doğrudan yönelmiştir. Onun aradığı, güzelliğin ya da adaletin bizzat kendisidir. Dolayısıyla, dogmatikçi, yönelmiş olduğu Çin resmini ya da Roma hukukunu, kendi güzellik ve adalet dogmatiğine uygun biçimde yaratır. Tarihçi ise, bu güzide eserleri bir yandan dogmatikçi gibi ortaya çıkarmak, diğer yandan da onları anlatmak zorundadır. Kısaca, "dogmatikçinin 'bildiğini', tarihçi anlatır" (Rothacker, 1954/1995: 35). Aslında, Collingwood'un da belirttiği gibi, tarih "özel türden bir bilimdir" (Collingwood, 1999/2005: 86). Tarihçinin göreviyle ilgili olarak İbni Haldun (Arslan'ın 1997'de belirttiği üzere), bir tarihçinin yalnızca tarihi olayların ortaya çıktığı dönemi ve yeri dikkate almasının yeterli olamayacağını düşünür (Arslan, 1997: 81). Çünkü hayata dair bir mevzunun anlaşılabilmesi "için derin bir bakış açısı; konum-dönem-mekân tayini; süreç ve oluşum içindeki yeri ile paralellik ve bağıntı kurabilmek gerekir" (Kaya, 2011: 23).

Dolayısıyla, Haldun'a göre bir tarihçinin öncelikli görevi, tarih içinde vuku bulmuş tüm olayları, tarihi dönemin kendi şartlarında ve olayın oluşum tarzını dikkate alarak değerlendirmesi ve anlatması gerekir (Arslan, 1997: 81). Zira tarih içinde ortaya çıkmış olaylar sadece nakil ve söylentiye dayanırlar. Bu yüzden toplumun "adet, örf ve sosyal politika kaide ve usullerine, cemiyet ve fertlerin dünyayı imarlarının tabii cereyanına ve insanın sosyal hallerine ve gözle görülmeyen haller, gözle görülebilen" haller dikkate alınmalıdır (Haldun, 1989: 18). Yine, bu konuda Aristoteles (2011) ise, "Poetika" adlı eserinde, tarihçi ile şair arasında bir ayrım yaparak, ikisi arasındaki farklılığın kullandıkları yazım şekillerinden kaynaklanmadığını, bunlar arasındaki asıl ayrımın tarihçinin olanı, şairin ise muhtemel olanı anlatmasından kaynaklandığını söyler (Aristoteles, 2011: 50).

Rothacker'e göre, dogmatikçi kendi görü dünyasında yaşar. Onun ortaya koyduğu eser, kendi dogmatiğinin ve tinsel yaratımının bir ürünüdür. Tarihçi ise, dogmatikçinin kendi dogmatiğinde görüp bildirdiği şeyleri haber verir. Ancak, tarihçinin haber vermek istediği eserin anlamını elde etmesi, onun da dogmatikçi gibi bu eserin anlamına zorunlu olarak nüfuz etmesiyle mümkündür. Yani, tarihçi, Çinli ressamın hangi güzellik duygusuyla kendi resmini yaptığını, Roma hukukçusunun adalet inancının ne olduğunu, ancak onların kendi dogmatik anlayışlarının içine nüfuz ederek bunu anlayabilir. Dogmatikçi, kendi yaratımı olan esere inanır, tarihçi ise, bu eseri sadece dıştan izleyerek anlatır. Demek ki, tarihçinin yaptığı sadece dıştan bir izlenim olsa bile, o da söz konusu eserin ya da tarihi dönemin sahip olduğu "stilin" mantıksal içeriğini izlemek zorundadır. Yani, tarihçinin de hem kendisi hem de okuyucuları için, çağın "stilistik" yönelimlerinin içeriksel zorunluluklarını ortaya çıkarması gerekir (Rothacker, 1954/1995: 37). Carr, tarihçinin kendisinin de bir toplumsal olay olduğunu ve "ait olduğu toplumun hem ürünü, hem de isteyerek ya da istemeyerek" o toplumun sözcüsü olduğunu söyler. Carr'a göre tarihçi, tarihsel akışın dışında kalamaz. Dolayısıyla, tarihsel süreçte tarihçinin durduğu "nokta", onun tarihe bakışını, görüş açısını verir (Carr, 1961/2012: 88). Bu demektir ki tarihçi, tarihin belli dönemlerinin "genel görünümünü", o dönemin "görü tarzlarına" ve bu tarzlara dayalı olarak gerçekleşen eylemlere uygun bir şekilde açıklamak zorundadır (Rothacker, 1954/1995: 38).

İbni Haldun'a göre, tarihçilerin, aktardıkları olayların doğruluk ve zayıflıklarına bakmamaları, onları belirli "usul" ve "kaidelere" göre incelememeleri ve yine felsefi açıdan gözden geçirmemeleri, onların nakillerinde hatalara düşmelerine neden olmuştur. Oysa ona göre, "bunları akıl, tabiat, kanun ve kaidelere göre incelemek" zorunludur (Haldun, 1989: 19). Aynı şekilde, "tarihsel olayın meydana geldiği veya metnin ortaya çıktığı zaman ile 'şim-

di' arasında oluşan zamansal mesafenin" tarihçi tarafından dikkate alınması gerekir (Bilen, 2007: 51). Rothacker, böyle bir düşünme anlayışından ortaya çıkan şeyin, tarihsel düşünme tarzı olduğunu ve yine bu anlayışa karşıt düşünmenin de, tarihsellikten yoksun düşünme biçimi olduğunu söyler. Ona göre, tarihsel düşünme, olayların gelişi güzel anlatıldığı bir yerde ortaya çıkmaz. Tarihsel düşünme, ancak bu olayları yönlendiren sanat, inanç, siyaset, ekonomi vb. etkenlerin tamamının birlikte düşünülerek dikkate alındığı yerlerde ortaya çıkar (Rothacker, 1954/1995: 38).

Rothacker, tarihsel düşünmenin, duygusal bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, ilk önce olguların saptanmasının gerekliliğini dikkate almadan, aksine bu olguların düzenlenmesindeki mantıksal içeriği, stillerin yansımasını ve bu stillerin yaratıcı dehalarıyla ilişkili olarak anlaşılmasını amaçladığını söyler. Ona göre, tarihsel düşünmenin tam olarak anlaşılması demek, İskender'in, Napolyon'un, Sezar, vb. büyük devlet adamlarının neden kendilerine ait "birer 'stil'e, politik, stratejik bir 'stil'e sahip oldukları[nın]" anlaşılması demektir. Benzer şekilde, "Michelangelo'nun, Bach'ın, Goethe'nin, ama aynı zamanda Adam Smith'ın ve Kant'ın da aynı anlamda birer 'stil'e sahip oldukları[nın] açıkça kavranmış" olması demektir (Rothacker, 1954/1995: 38).

Rothacker'e göre, "tarih yazıcılığı" geçmişteki olayların kendi örgüsü içinde olgusal olarak özgün bir tarz ile betimlenmesidir. Tarihçi, geçmişteki olayların nedenlerini bu tarz içinde kalarak araştırma imkânına sahiptir. Geçmişte yaşanmış olaylar örgüsünün tarihsel gerçekliği inkâr edilemez. Ama tarihsel olayların yaşandığı gerçeklik alanı ile doğa bilimcinin araştırma alanı olarak gördüğü doğal gerçeklik alanı birbirinden farklıdır. Tarihsel gerçeklik alanı ile doğal gerçeklik alanı arasında kurulacak bir benzerlik, tarihsel olay ve eylemlerin kendine özgü özelliklerinin ve onların esas anlamlarının açığa çıkarılmasını güçleştirir. Çünkü geçmiş olayların karmaşık ve gelişigüzel biçimde anlatılmış olması, bize tarihi gerçekliği veremez. Tarih yazıcılığı, ancak, geçmişte olup biten olayların yönünü belirleyen ekonomik, sanatsal, hukuksal ve dinsel stillerin ortaya çıkmasını sağlayan dogmatiklerinin içine sızıp farklılığını ortaya koymasıyla "tarihi" gerçekliği tam anlamıyla vermiş olur (Rothacker, 1954/1995: 39).

Rothacker, dogmatik yöntemlerin kendilerini her türlü tinsel bilmemizin kaynağı olarak gördüklerini, ancak buna rağmen onların felsefi olarak şüphe edilmez olmadıklarını söyler. Ona göre, elbette ki "bir dogmatik, bir yanıyla, verili tinsel gerçekliklere 'bağlıdır'; ama öbür yandan o olmadan yaratıcı sanatçı da, hukukçu da, estetikçi de sanat ve hukuk üstüne konuşamazlar. Kısacası, dogmatik, bizim içerikli tinsel/düşünsel bilgimizin biricik kaynağıdır" (Rothacker, 1954/1995: 41).

Rothacker'e göre, insanın sahip olduklarıyla yetinmeyen bir varlık olarak daima kendini aşma çabası içinde olması bilinen bir durumdur. İnsanın kendini aşabilmesi konusunda felsefe etkin bir işleve sahiptir ve bu işlevi mevcut dogmatiği geride bırakarak yerine getirir. Onun burada söylemek istediği şudur: Bir hukuk düşüncesinin veya klasik bir sanatın kendisindeki özgün özellikleriyle bilinir olması, onun eleştiriye açık olmasıyla olanaklı hale gelir. Eleştirmenin zihninde yeni bir stil söz konusudur. Çünkü bir stilin aşılması demek, onun yerine yeni bir stilin geçmesi demektir. Ancak bu "stil" de daha öncekiler gibi, "kaçınılmaz olarak ve mutlaka yine yeni ve somut bir dogmatik stildir" (Rothacker, 1954/1995: 41).

Rothacker, tüm bu anlatılanlardan şu sonucu çıkarır: Bugüne kadar bildiğimiz tüm sanat, din, hukuk vb. sistemlerin tamamı dogmatiktirler. Dogmatik sistemlerin anlam içeriklerinin anlaşılabilmesi, yine dogmatik yöntemin kendisiyle mümkündür. Her ne kadar felsefenin dogmatik olduğuna değinmediysek de, elde ettiğimiz sonucun genel olduğu ve felsefenin de kaçınılmaz olarak dogmatik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, felsefenin üstlendiği "inşa edici" amacına, yani tüm bilimlerin bütünlük halinde bağdaştırılması ve düzenlenmesi idealine büyük oranda uygun düşmemektedir. Kısaca, her sistemin göreli olmasının felsefenin göreliliği aşma idesiyle uyuşmadığını göstermektedir. Bu da, üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı tarihselcilik problemini gündemimize getirmektedir (Rothacker, 1954/1995: 42).

3.3. Dogmatik Düşünmenin Kaçınılmazlığı: "Her Sistem Tarihseldir ve Tarihsel Kalır"

Rothacker, tarihselcilik probleminin, tarihin ilk çağlarından başlayarak dünyanın her yerinde birçok beşeri kültür alanının ve kültür çağının sürekli dogmatik bir tarzda üretilmesi ve üretilmeye devam edilmesiyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre, kültür eserlerini yaratanlar biçimsel olarak doğruluğa ulaşabilme konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak, bu fikir birliğine rağmen, içerik bakımından bu konuya ilişkin inançları farklı olduğundan, birbirlerine muhalefet ederler. Bunun temel nedeni, salt geçerlilik iddiasında bulunan birçok farklı stilin varlığıdır. Kısaca Rothacker'e göre, "bir stiller çokluğu vardır ve tarihselcilik probleminin temel motifi, bu çok sayıda stillerin rekabetidir" (Rothacker, 1954/1995: 43). Koslowsky (1997) "A Philosophy of the Historical School: Erich Rothacker's Theory of the Geisteswissenschaften (Human Sciences)" adlı çalışmasında, tarihselci gelenekte olan düşünürlerin amaçlarının, devirlerin ve kültürlerin bu stiller çokluğunu onların çeşitliliği içinde tin bilimleri aracılığıyla anlaşılır hale getirmek olduğunu söyler. Ne

var ki, farklı kültürlerin birbirlerinden farklı bireysel dogmatik stiller geliştirmiş olmaları, onları medeniyetler çatışmasına ya da bu stillerin rekabetine neden olma problemiyle karşı karşıya getirmektedir. Ona göre Rothacker, bu olasılığın ya da tehlikenin farkındadır (Koslowski, 1997: 524).

Koslowski'ın iddia ettiği gibi Rothacker, doğruluk iddiasında olan çok sayıda hukuk, anayasa, sanat vb. sistemlerin olmasını, yani bir stiller çokluğunun olmasını, aşılması en güç sorunlardan biri olarak görür. Rothacker'a göre bu durum, "Dilthey'ın 'metafiziksel sistemler anarşisi' dediği şeydir" (Rothacker, 1954/1995: 43). Metafiziksel sistemlerin çokluğu konusunda, "tarihselcilik eleştiricileri", bu konuyu geçiştirme ve susmak gibi bir tavır içinde görünürler. Onlar, her şeyden önce, bu metafiziksel sistemler çokluğunu ortadan kaldırmak ve bu konuda konuşmamak gerektiğini iddia ederler. Ayrıca, sağın bilim alanında bu sistemlerin kendilerine yer bulamayacaklarını ve sona ereceklerini düşünürler. Aslında onlar için yapılması gereken şey, felsefenin metafiziksel sistemlerin çeşitliliği üzerine tartışmalarının sona erdirilmesi ve bu sistemlerin bilimselliği konusuna yönlendirilmesi gerekir. Hatta bu yapılırken felsefenin kendisi de bilimsel hale getirilmelidir (Rothacker, 1954/1995: 43-44).

Rothacker, bu çok çeşitlilik durumunun, özellikle kültür alanlarında, aşılmaz olduğunu ve bu durumun nedeninin ancak "yaratıcı yaşamın kendisinde" aranabileceğini düşünür. Çünkü yaşamın bizzat kendisi kültür nesnelerinin kaynağıdır (Rothacker, 1954/1995: 44). Kaplan (1986) "Kültür ve Dil" adlı eserinde, Rothacker'ın, "kültürü, 'hayat karşısında alınan bir tavır' olarak tarif" ettiğini söyler (Kaplan, 1986: 35). Kültür, tarih boyunca insanların ürettikleri ve yarattıkları her şeydir (Özlem, 2013: 218). O halde, yaratıcı yaşam devam ettiği sürece, stiller çokluğu ve göreliliği artarak devam edecektir. Yaratıcı yaşam, değişik aşamalarda ve farklı kültür alanlarında oluşan ve daha sonra değerlendirmelere konu olan yaratıcı yönelimler sürecidir. Yaratıcı yaşamın içinde oluşan ve göreli olarak göstergelerin en uç noktasında bulunan sanattır. Elbette ki, din, dil, politika ve ahlak görelilik konusunda oldukça üst derecelere sahiptirler. Görelilik konusunda eğitim, hukuk ve ekonomi nispeten daha düşük derecelere sahip olduğu görülür. Sağın doğa bilimi ise, görelilik bakımında tehlikeli bölgenin en uzağında yer alır. Dilthey'ın dediği gibi, sanat, çıplak gerçekliğin şeklini değiştirmek ve güzelleştirmek için onun üstüne bir örtü atması gerekir. Oysa bilim olayların akışı içinde kalıcı yasalar arar (Dilthey, 1862/1996: 261). Yine de, sağın doğa bilimi, göreli olmaktan tümüyle kurtulamaz (Rothacker, 1954/1995: 45). Demek ki, yaratıcı yaşamın ürünü olarak ortaya çıkan her şey görelidir. Tarihselcilik muhaliflerinin kendi yaratımları buna dâhildir. Çünkü tarihselcilik karşıtlarının rakiplerine karşı ileri sürdükleri iddiaları da bir "dogmatik" formun ürünü

olarak ortaya çıkmıştır. Bu demektir ki, tarihselcilik muhalifleri durumlarının bilincine varmamış olsalar bile, kendileri de birçok dogmatik sistemin çekişme halinde olduğu tarihin "görelilik konumu" içindedirler (Rothacker, 1954/1995: 51).

Rothacker, tüm yaratıcı eserlerin, eseri oluşturan yaratıcısının kendi yöneliminde ve belli bir zamanda kendini gösterebildiğini söyler. Yani her yaratıcı eser, belli bir duruma bağlı olarak oluşturulur. Yaratılan her eser güzellik, doğruluk, iyi vb. şeyleri kendi dogmatik belirleniminde çözüme kavuşturmak ister ve elde edilen tüm sonuçlar, her zaman söylemin yapısıyla ilişkilidir. Rothacker, bu konuda şöyle der: Söz konusu "söylem" dönemin kendisine yönelik "kurtarıcı" bir söylem olarak öne sürülmüş olabileceği gibi, Hegel'in de öne sürdüğü şekilde, tüm tarihsel sürece ve insanlığın tamamına yönelik bir amacı güden söylem de olabilir. Ama yine de, her iki durumda da bu söylem, yani ister belli bir döneme yönelik isterse "evrensellik" iddiasında olsun, bu söylem de tarihin belli bir döneminde ve belli bir durumda "dogmatik" olarak oraya çıkmaktan ve tarihsel olmaktan kurtulamaz. Bu demektir ki, "yaratıcı deha" sürekli tarihin kendi döneminin koşullarına bağlıdır. O, diğer insanlara aktarmak üzere, kendi dogmatiğinde belirlenen ortak bir dünya görüşüne kimi zaman "peygamberce", kimi zaman "büyüleyici" olarak, kimi zamanda "tehdit" ya da "mutluluk" habercisi üslubunda yönelir. Ancak bu çok sayıda yönelim ve durumlara rağmen, eserin yaratıcısının kendisi de tarihsel dönemin bir etkileyicisi olarak ya da dönüştürücüsü olarak yer almaktan kurtulamayacaktır (Rothacker, 1954/1995: 51-52).

Görüldüğü gibi, bir eseri ortaya koyan sanatçının içinde bulunduğu konumu ya da onun eserini yaratırken sahip olduğu durumunu, "onun kendi 'merkezi yer'i veya 'kalkış noktası' olarak adlandırırsak", her yaratıcının kendi eserini yaratırken bir kalkış noktasına sahip olmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Burada merkezi yer ve kalkış noktasından kastımız, her sanatçının kendi yaratımlarını gerçekleştirirken belli bir tarihi çağda ve belirli bir coğrafi mekânda bulunmasıdır. Dolayısıyla, tüm yaratıcı yaşam mutlaka bir perspektife sahiptir. Bir perspektife sahip olmak demek, yaratıcının kendi eserini ortaya koyarken belirli bir noktadan hareket etmesiyle aynı anlama gelir. Rothacker, bu durumu açıklamak için bilindik bir örnekten yararlanarak şöyle der: Kuşun ve kurbağanın görüş açıları birbirlerinden farklıdır. Eğer kuş kurbağanın görüş açısına sahip olmuş olsaydı, havadayken onu aşağıda görüp avlaması mümkün olmazdı. Ve yine aynı şekilde, bir dağa eş zamanlı olarak farklı iki yönden zirvesine tırmanmak mümkün olmaz. Teorik olarak, o dağın farklı yönlerinden zirvesine çıkılabileceği tarafımızdan bilinse bile. Burada mantıksal açıdan rahatlatıcı olan durum, perspektiflerin çelişik olmamalarıdır. Tüm perspektifler kendi içlerinde tutarlı ve bütünleyicidirler.

Rothacker'e göre, bir kimse eylemlerinde ve yaratmalarında hiçbir kuramsal düşünceden hareket etmediği sürece, elbette ki merkez dışı bir konuma sahip olabilir. Ama her ne kadar bu merkez dışı, perspektifler dışı olanaklara sahip olunsa bile, yine de eylem ve yaratmalarda sürekli "bir merkezi yere, bir kalkış noktasına, bir perspektife sahip olmak zorunludur" (Rothacker, 1954/1995: 52). Çünkü en basit eylemlerimizi gerçekleştirirken bile, belli bir durumda bulunuruz. Elbette ki, eylerken farklı bakış açılarına ve görüş tarzlarına sahip olabiliriz ve gerektiğinde bunları değiştirebiliriz. Ancak, her durumda mutlaka kendimize ait bir perspektife göre eylemiş oluruz. Ortega y Gasset'in dediği gibi, (Cihan, 2010'da belirttiği üzere) "her birey kendi yaşamından kaynaklanan bakış açılarıyla olay ve olgulara yaklaşır" (Cihan, 2010: 76).

Rothacker, "nesnel bilim"in sahip olduğu tüm imkânları kullanarak "perspektife bağlı" görelilikten kurtulmak istediğini ama bilimin de kendi nesnesini saptarken belirli bir perspektiften hareket ettiğini ve göreli olmaktan kurtulamadığını söyler. Çünkü perspektife bağlı olmaksızın bir nesne edinilmesi, ancak yaşam alanının dışında bir kalkış noktasına sahip olmakla mümkündür. Oysa yaşam alanından bağımsız bir duruma sahip olmak için kalkış noktamız yine yaşam alanının kendisidir (Rothacker, 1995: 53). Collingwood (1945/1999) "Doğa Tasarımı" eserinde, doğa biliminin düşüncenin bir ürünü olarak daima tarihsel süreç içinde var olabildiğini ve dolayısıyla, doğa biliminin anlaşılmasının, ancak tarihin anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini öne sürer (Collingwood, 1945/1999: 205). Demek ki, "bir kültür öğesi ve bileşeni olarak doğa biliminin kültür içindeki yerini belirlemek, aslında onun diğer kültür öğe ve bileşenleri karşısındaki veya yanındaki konumunu belirlemek demektir" (Özlem, 2013: 219).

Rothacker, aynı anda hem Budist hem de Hıristiyan olmanın mümkün olmadığını ve yönelebildiğimiz her türlü sentez ve birleşimin mutlaka bir eylem modeline sahip olduğunu ve yine belirli bir dogmatik temele dayalı olarak oluştuğunu söyler. Ona göre, aracısız görü dahi sadece perspektifli bir tarz içinde gerçekleşebilir. Zaten "perspektif" ile "görü" özleri gereği ayrı şeyler olarak düşünülemez. Bu durumu bilgi felsefesi bakımından ele aldığımızda, aslında görü anlayışının tamamlayıcısı olduğu görülür. Rothacker şunu söyler: "Kant, görüsüz düşünmenin ve görüsüz kavramanın boş olduğunu söylemiştir. Şimdi buna şunu eklemek gerekecektir. Görü saf duyusal/algısal değildir; o aynı zamanda perspektiflidir" (Rothacker, 1954/1995: 53).

Rothacker, "Roma hukuku" olsun ya da "klasik sanat görüsü" olsun, belirli bir yönelime sahip ve bir dogmatik içinde oluşan, kısaca kendine özgü bir perspektifi olan sistemlerin, bu denli şuur açıcı, idrak edici ve tanzim edici bir güce sahip olabilmelerini, onların kendi içinde tutarlı oluşlarında gö-

rür. Çünkü Rothacker'a göre, her bir sistem daima kendi dogmatik formundan hâsıl olur ve her birinin hedefinde tüm kültürel alanın anlam dünyasına hâkim olmak ve buna yönelik bir kavrayış içinde olmak gibi istem vardır (Rothacker, 1954/1995: 53).

İnsan yaratıcı bir varlıktır. Bunun anlamı, onun kendi edimleriyle ve faaliyetleriyle kendini doğanın bir parçası olmaktan ayırabildiği ve kendine has bir tarih oluşturabildiğidir. Yani, "insanın özgül tarihi, onun kültür veya uygarlığın tarihidir" (Yavuz, 2013: 22). Ve yine, insan yaratımlarının ya da "bir eserin değerini meydana getiren, zaman içindeki, belirli bir süreç içindeki yeridir" (Stiegler, 2008/2012: 47). Bir sanatçının eserlerinde bir stile sahip olması demek, onun yaşadığı çağın, toplumun ve yerin tüm özelliklerini kendi yaratıcı karakterinde taşıdığı bir kalkış noktasına sahip olması demektir. Bu kalkış noktası, onun görü tarzını belirleyerek tüm eserlerinde kendini gösterir. Sözgelimi, "kutsama ve merhamet, Rembrandt, Rafael ve Mısırlılarda ayrı ve özgül şekilde resmedilmiş[tir]" (Rothacker, 1954/1995: 54). Bu demektir ki, Rembrandt, Rafael ve Mısırlılar kendi sanatlarında, farklı görü tarzı, stil, söylem ve perspektif olarak kendi doğrularına sahiptirler. Dolayısıyla, her dogmatiğin ve bu dogmatikten ortaya çıkan stilin, belirli bir perspektife sahip olması kaçınılmazdır. Yani her dogmatik, ancak kendi perspektifi içinde görüsel olabilir ve nesnesiyle bağ kurabilir. Zaten her stil gücünü kendi görü tarzında alır. Aynı zaman da bu stil, nesnenin nasıl görülmesi gerektiği konusunda belirlemecidir ve özneyi yönlendirir. Kısacası, her stil belli bir bakış açısına sahiptir. Stillerin mantıksal çelişiksizliği, bu bakış tarzıyla oluşur. Hiçbir stil, diğer bir stili yok saymaz. Tüm stiller belli bir perspektife sahip olduklarının bilincinde olmadan kendi nesneleri konusunda kuşatıcı ve kapsayıcı iddialarda bulunurlar. Bu da, stillerin ve dogmatiklerin, ancak bu anlamda nesneleriyle doğrudan bir ilişki içinde olabildiklerini gösterir. Yani, kendisini evrensel zanneden ilişki, esasında belli bir perspektife sahip ve görelidir. İşte tüm sistemler ve stiller, kendi nesnelerini bu şekilde ifade ederler. Demek ki, kendi konusuna ilişkin genelleyici anlatımlar sunan her türlü bilimsel ya da felsefi sistemler, tüm çabalarına rağmen nesnesiyle olan ilişkisinde, daima "perspektivist" ve aynı zamanda "göreli" olmaktan kurtulamayan sistemlerdir. "Çünkü sistemi belirleyen 'stil' ve 'tutum', görü tarzını da belirler. Bu anlamda 'görüsellik' ile 'perspektivite' eşanlamlıdır" (Rothacker, 1954/1995: 54).

Dolayısıyla, "intentio recta", yani nesnelerin kendisine doğrudan yönelme denilen şey, esasında baştan beri bir perspektife tabidir. Bunun anlamı şudur: Nesnelerde hiçbir değişiklik olmadığı halde, bizim onlara ilişkin çeşitli perspektiflere göre bilme stillerimizde sürekli bir gelişme ve artış söz konusudur. Her stil kendi görüsünden yola çıkarak kendini olumlar. Biz dün-

yayı sadece kendi perspektifimizden, yani kendi görü tarzımızdan hareketle algılar ve onu resmederiz. Dünya bize bir tablo olarak kendini açar, ama bu açma, bizim kendi stilimize uygun bir açmadır. Yani, dünya tablosunun görünümü, bizim stilimizden, görü tarzımızdan bağımsız değil, aksine tamda ona uygun bir tablo olarak karşımıza çıkar. Çünkü o tablo dünyanın kendi eseri değil, bizim kendi stilimiz ile yarattığımız eserdir. Stilimiz, bizim için evrensel olduğu sürece, bu stille yarattığımız tablo da eşsiz ve tektir. Yaratıcı yaşam, bunun gibi sayısızca eşsiz ve tek kabul edilen tablolar meydana getirir. Bizim *tarihselcilik problemi* dediğimiz problem, bu sayısıca üretilen tablolar olgusuyla ilgili bir problemdir. Yaratıcı yaşam süresince oluşturulan dünya tablolarının hiçbiri kendi içinde bir çelişki taşımaz. Farklı perspektiflerle, ayrı kalkış noktalarıyla, üretilen bu dünya tablolarının, birbirlerinin varlığını kabul etme olgusu, tarihselcilik probleminin varlık sebebidir.

Rothacker, bu anlattıklarımızı kısaca şöyle özetler: "Yaratıcı pratik, yaratıcı eylem, somut stil, situation'a bağımlılık, edimsellik, görüsellik ve perspektivite; nelikleri bakımından özdeştirler" (Rothacker, 1954/1995: 55). Hâsılı, yaratıcı yaşamın ürettiği tüm değerlerin sadece perspektifli, yani "intentio recta" içinde oluşabilmesi, tarihselcilik probleminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ne var ki, tarihselcilik probleminin bu denli sorunsal olmasının nedeni, sadece belli dönemlerde ve belli yerlerde üretilmiş olan farklı doğruluk savlarının rekabeti ya da mutabık olamamaları da değildir. Üstelik yaratıcı yaşamın ürettiği her şey, bir dogmatiğe dayanır. Tüm bu "dogmatikler" somut ve belli bir toplumsal durumun kendisinden hâsıl olmuşlardır. Ve yine aynı şekilde, yaşamın ürünü olan bu dogmatikler "de facto" olarak hayatın içine dâhil olurlar. O halde, "görelilik", netice itibariyle "*insanın*" edimsel olmasıyla, yani yaratıcılık özelliğine sahip olmasıyla ilişkilidir (Rothacker, 1954/1995: 55-56). Dolayısıyla, görelilik, kimi insanın iddia ettiği gibi, insanın yaratıcı özelliğinin zayıf ve yetersizliğinin bir sonucu değildir. Aksine görelilik, insanın yaratıcı özelliğinin bir iç zorunluluk olarak devam etmesinden kaynaklanır.

Rothacker, tüm yaratıcı eylemlerin doğruluk iddiasında bulunmasının, bunlar arasında doğruluklar rekabetinin yaşanmasını kaçınılmaz hale getirdiğini söyler. Ona göre eksiksiz bir doğruluk, prensip olarak, ancak felsefi bir girişimle geliştirilebilir. Ancak istenilen doğruluk, farklı bir perspektiften kendine ait sınırları içinde özel bir şey olarak ortaya çıkarıldığı durumda, felsefi doğruluktan çıkarılmış ve farklı "bir dogmatik doğruluk iddiasına" bürünmüş demektir. Her hangi bir dogmatiğin ürünü olarak ortaya çıkan "doğruluk iddiası, bir eser içinde içkin olarak bulunan, tartışmalı açıklık ve seçiklikten bir derece farkıyla ayrılır. Ama her ikisinin anlam içerikleri özdeştir" (Rothacker, 1995: 56). Öyleyse, tüm tinsel donanımızın kapsamı ile

tüm bilinç içeriklerimiz dogmatikten hâsıl olmuşlardır. Öyle ki, Rothacker, Locke'un (1690/2004) "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde, "zihinde, duyular bir şey iletmeden önce hiçbir ide görünmediğinden, anlıktaki idelerin duyumla eş zamanlı olduğunu anlıyorum" (Locke, 1690/2004: 107) tespitinden esinlenerek kendisinin de, "anlıkta, daha önceden eylemde ve dogmatikte bulunmayan hiçbir şey bulunmaz" dediğini belirtir (Rothacker, 1954/1995: 56). Demek ki, yaratıcı yaşamın ürettiği her şey, tüm sistemler, düzenlemeler ve anlayışlar, nihai olarak mutlaka bir dogmatikte yerini bulur.

3.4. Tarihselciliğin Temel Motifli Olarak Tarihte Öndeyi Sorunsalı

İnsan aklının daima genel geçer bilgi edinme çabası içinde olması ile fiili hayatın sürekli kendini bir görelilik içinde ortaya koyması, bir gerilimin oluşmasına neden olur. Rothacker'a göre bu durum, içinden çıkılması ve aşılması kolay olmayan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında, bu durum, görelilikte olmadığı halde, görelilikte varmış gibi düşünülen yanlış kanılardan kaynaklanmaktadır. Farklı sistemlerin olması ve bu sistemlerin tamamının bir doğruluk iddiasında olması, aynı anda birçok doğrunun olduğu düşüncesinin oluşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla çok sayıda doğruluk iddiası var ise, hiçbir doğruluğun olmadığı söylenebilir. Ancak, Rothacker'e göre, hiçbir doğrunun olmadığı iddiasının, "en azından dünya görüşsel doğruluk ve empirik doğruluk ile mantıksal tutarlılık ve mantıksal doğruluk arasındaki ayrımı" fark edememiştir (Rothacker, 1954/1995: 63). Çünkü Koslowsky'ın da belirttiği gibi, tarihsel çoğulculuk doğruluk ve değerlilik ölçütlerini yok saymaz. Onun göreliliği bir nihilist görelilik değildir. Nihilizm doğruluk ve değerliliği reddeder. Aksine tarihsel çoğulculuk onları doğrular (Koslowski, 1997: 514).

Rothacker, tarihselcilik ve görelilik konusunda, doğru bir saptamada bulunmak için dikkat edilmesi gereken durumların gözden kaçırılmaması gerektiğini söyler. Sözgelimi, belli bir dünya görüşünün kendi içindeki çıkarımlarında, o dünya görüşünün saptamaları ile öncülleri arasında bir görelilik söz konusu olmaz. Çünkü saptamalar, öncüllerden bağımsız değildir, aksine onlarla ilişkili olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla, Rothacker'e göre "göreli olan, ancak ve yalnızca, o dünya görüşünde içkin halde etkin olan dünyagörüşsel önkararlardır. Zaten bu saptamaları *dikkate değer*, 'anlamlı' kılan bu önkararlardır" (Rothacker, 1954/1995: 63). Bunlar kendi başlarına bir anlam ifade etmezler. Bunların anlamlı olması, bilimsel bir görüş alanına girmiş olmalarına bağlıdır. Elektrik, geçmişte bilinen bir olguydu, ancak modern fiziğin bakış açısıyla bir anlam kazanabildi. Demek ki, bilgi kuramı, insanın görüş alanına girmemiş olan birçok olgunun varlığını dikkatten kaçır-

mamalıdır. Söz konusu olgular insanların görüş alanına girmeleriyle anlam kazanabilirler. Kendi başlarına olan bu olguların denetim altına alınabilmesi, ancak bir dünya tasarımıyla ilişkilendirilmeleriyle mümkündür. İşte, "görelilikçilik" bu tür algı alanındaki belirlenimlerle hatlarını çizmiş olur.

Rothacker, göreliliğin bir de mantıkta sınırlarını bulduğunu söyler. Tüm teoriler mantıksal çıkarımlara dayalı olarak gelişirler. Görelilikçiliğe karşı mesafeli bir duruş sergileyen ve görelilikten kurtulma çabası içinde olan anlayışlar, yani mantığa kuşkuyla bakan görelilikçiler bile, mantığa göre iddialarını geliştirmek zorunda olduklarından tüm çabaları sonuçsuz kalır. Mantıksal çıkarımlar, yani her kıyas kendi içinde denetlenebilir. Bunların öncülleri ve sonuçları daima varsayımlıdır. Sonsuz sayıda varsayımlı öncüle dayalı, sonsuz sayıda sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bu kıyaslardaki önermelerin varsayımlı olmalarına bakılmaksızın, yapılan çıkarımlar kesin olarak kabul görür. Çünkü "çıkarım formlarının genel geçerliği tartışmasızdır" (Rothacker, 1954/1995: 64). Netice olarak, mantık kendi içinde göreli olmaktan uzaktır.

Rothacker'e göre "tarihselcilik", tüm öğreti ve olguların ancak bir dogmatik tarafından "formüle" edilebildiğini öne sürmektedir. Ayrıca, tarihselcilik öğretisi, insanların yaratıcı edimlerinin daima bir hareket noktası olduğunu ve çok sayıda "stiller" ve bu stillerin kendi aralarında sürekli çekiştiklerini ve de bunların karşımıza kesin bir "doğruluk" iddiasıyla çıktıklarını öne sürmektedir (Rothacker, 1954/1995: 64-65). Bu, tarihselcilik probleminin en karmaşık ve içinden çıkılması en zor yanıdır. Aslında, tarihselcilik, evrensel doğruluklar ortaya koyma amacında olan bir felsefe olarak geliştirilmektedir. Dolayısıyla, tarihselciliğin, her dogmatiğin bir içkin logosu olduğu iddiası, kendisi için de geçerli olan bir iddiadır. Ama burada, tarihselcilik karşıtlarının dikkatinden kaçan şey, tarihselciliğin zorunlu olarak mantığa dayalı olarak geliştiği ve kendine özgü bir logosu olduğudur. Bunun anlamı şudur: ne mantık mantığa ne de logos logosa karşı görelidir. İşte tam da burada dikkat edilmesi gereken şey, mantığın göreli olmayışının biçimsel geçerliliğinden ziyade, "her dogmatiğin kendi aksiyomlarıyla birlikte bir [de] kendine özgü ve 'içkin logos'unun olmasıdır" (Rothacker, 1954/1995: 65).

Rothacker, tarihselcilik anlayışı açısından oldukça önemli gördüğü bir diğer durumu şöyle açıklar: Tüm dogmatikler, kendi konularına "aracısız, görüsel, intentio directa" olarak yönelirler, ama hedefledikleri şeyin açıklanması asla gerçeklik olamaz. Çünkü her dogma kendi bakış tarzına göre konusunu oluşturur. Dolayısıyla, böyle bir "durumda 'gerçeklik' denen şey, intentio directa görülen bir şey değil, dogmatiklerin gösterdiği bir şey olarak kavranılabilmektedir" (Rothacker, 1954/1995: 65). Bu, aynı zamanda göreli olandır. Demek ki, gerçeklikten her ne kastedilmiş olursa olsun, o sadece

dogmatiklerin kendi bakış tarzlarına göre yorumladıkları ve anlam kazandırdıkları şey olmaktadır. Bu, bizim asla gerçeklik ile karşı karşıya gelemeyeceğimizin ve daima gerçekliğin çeşitli yorumlarıyla karşılaşacağımızı göstermektedir. İşte görelilik denilen şey, tam da budur (Rothacker, 1954/1995: 65).

Rothacker, tarihselcilik probleminde, gerçekliğe ilişkin yorumların çokluğu ile birlikte, bu yorumların çıkış noktaları, yani perspektifler farklılığı olgusunun ayrı bir yön içerdiğini söyler. Ona göre, bundan böyle daha iyi anlaşılmaktadır ki tarihi süreç devam ettikçe, buna koşut olarak bakış açılarının, yönelimlerin, görüş tarzlarının, kalkış noktalarının, düşünce biçimlerinin de sayısı artmaya devam edecektir. Bu artış yaşam devam ettiği sürece artarak devam edecektir. Bu, gerçekliğe ilişkin bilgimizin artması değil, "gerçekliğe yönelmede perspektiflerimizin" artmasıdır (Rothacker, 1954/1995: 66).

Rothacker'a göre, geçmişten beri felsefi araştırmalarda çok fark edilemeyen ama oldukça dikkate değer olan şey, araştırma sorularının değiştirilebilir olmasına karşın, araştırmanın nesnel olarak görülmesi olmuştur. Ancak, Rothacker, olgulara yöneltilen sorular ile bu olguların bizim için ne anlam taşıdıklarının sorulması arasındaki ayrımın yeterince fark edilmediğini ve karıştırıldığını düşünür. Ona göre bu durum, olguların kendisine yönelirken görüş tarzlarının mutlaka bir perspektife bağlı olmalarından ve esasında hiçbir zaman rastlanılmayan bir durum olarak doğrudan yönelimin fiili olarak gerçekleştiği gibi saf bir inanıştan kaynaklanmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 66).

Herakleitos'un her şeyin değişim içinde olduğunu ifade eden, "aynı ırmağa iki kere girilemez" (Kranz, 1941/1994: 69), ünlü sözünde olduğu gibi, Rothacker'de insanın daima bir ruhsal değişim içinde olduğunu söyler. Ona göre, insanın bu sınırsız ruhsal değişimi, bu karmaşık yaşamı, bazı düşünürler ya da şairler tarafından belli bir etki altında stilize edilebilir. Bu stil, karmaşık ruhsal yapıyı etkiler ama bu etki yine de sınırlı kalır ve ruhsal yaşamın çok az kısmını istikrara kavuşturur. İnsanın algılaması da böyledir. Yani, algısal yaşantımızın da çok az kısmı göreli olarak istikrara kavuşturulmuş ve imlenebilir kılınmıştır. Dolayısıyla, algısal yaşantılarımızda olduğu gibi, ruhsal yaşantılarımızın da ancak bir "profil" olarak bilincinde olabiliriz. Hayvanların bu profili edinmesi ise, biyolojik kaynaklıdır. Çünkü hayvanların çevreleriyle ilişkileri tamamen türe özgü ve içgüdüseldir. İnsan, hayvandan farklıdır ve bu fark, varoluşsal belirtiler ile kendini gösterir (Rothacker, 1954/1995: 67). Yani, insanlar, hayvanların doğuştan sahip oldukları yaşam tarzına koşut olarak, kendi kültürel yaşam tarzını geliştirirler. Bu kültürel yaşam tarzı, insanların yaratıcı özellikleriyle edinmiş oldukları yaşam sitilleridir. Bu sitiller, "algılanabilir hale gelmiş dünya içeriğinin imlenebilirliği ile" ilişki içindedir (Rothacker, 1954/1995: 68).

Diğer yandan, gerçeklik, henüz keşfedilmemiş gizemli yönlerini çeşitli algılama imkânlarıyla arz-ı endam eder. Gerçekliğin bu yönü dikkate alındığında, onun, kendisine dair bir dünya tasarımından öte bir şey olduğu görülür. Zaten dünya tasarımı gerçekliğe ilişkin yaşam alanında anlam kazanmış bir içerikten ibarettir. Bu içerik ne gerçekliğin bizatihi kendisi ne de onun tamamen bir yansımasıdır. Bu konuda Rothacker şunu söyler: İnsanlar, ancak yeryüzündeki denizler ile karaların birleştiği yerde "bir liman", dağın yamacındaki boşlukların kendisinden de "mağara" yapabilir. İşte, bizim "önbilimsel" evren tasarımlarımız ve "doğal" kavrayışlarımız bunlar aracılığıyla gerçekleşir. Böylece, "bilim" yaşamın kendisinden ortaya çıkan bu "bakış tarzlarını" ileri taşıyarak "stilize" etmeye çalışır. Yani, bilim daha önce sahip olduğumuz görüş tarzlarımızı daha ileri aşamalara taşıyarak "stilize eder" (Rothacker, 1954/1995: 68).

Rothacker, bilimin önbilimsel algıya bağlı olduğunu düşünür. Ona göre, "bilimsel dünya kavrayışı içinde ve doğrultusunda bilimsel 'soru sormayı' da" belirleyen, bu önbilimsel algıdır (Rothacker, 1954/1995: 70). Daha doğrusu, bilim kendi araştırmalarını sınırlı tutar ve soru yönelttiği alanı önceden belirleyerek kendi güzergâhını çizmiş olur. Bu, aynı zamanda kaynağı önbilimsel dünya olan bilimsel soru sormayı da kolaylaştırmış olur.

O halde, Rothacker'in iddia ettiği gibi, ilgi ve tutumlar, bilim tarihinin arka planını oluştururlar. Bunlar bilimsel merakı uyandırıp harekete geçiren bir önbilimsel ışıldak görevini görürler. Bu ilgi ve tutumlar, gerçekliğin hangi alanına yönelir ise, bu alan ya da kesit üzerinde iz bırakırlar. Böylece, bu alanların ya da konuların kendilerine özgü araştırmaları, yani kendi bilimsel tarzları ile incelenmeleri, ancak bu izlerin alınması akabinde gerçekleşir (Rothacker, 1954/1995: 70). Demek ki, bilimin soruları, "önbilimsellik özgürlük" temeline dayanır. Bu temel, hem araştırma konusunu hem de araştırma alanına yönelme tarzını tayin eder. Dolayısıyla, bu önbilimsel özgürlük ve buna dayalı soru çeşitliliği, bilimin nesnelliğe ilişkin talep ve iddialarının bilimselliğini tehlikeli duruma getirir. Aslında, bilimin sorularının değiştirilebilir olmaları, "bilimsel aklın" objektif oluşuna zarar vermez, zira bilimsel olarak düşünülen akıl zaten bilimsellikten uzaktır. Çünkü, akıl daima "önbilimsel" ve aynı zamanda "ön akılsaldır" (Rothacker, 1954/1995: 71).

Bilimsel araştırmalarda, araştırma alanına yönelik sorular konusunda bilim adamları ile bilim eleştirmenleri arasında bir uzlaşım söz konusudur. Bu uzlaşım bilimsel araştırmaları istikrarlı hale getirir. Aslında, bilime nesnellik ve genel geçerlik intibasını veren bu uzlaşım ve birliktir (Rothacker, 1954/1995: 71). Dolayısıyla, "bilimde asıl 'genel' olan şey, sorular ve sonuçlar değil, işte bu uzlaşımdır" (Rothacker, 1954/1995: 72). Sözgelimi, Roma hukuk sisteminin genel geçerliliği, bu hukuk sistemi dışındaki tüm hukuk dogma-

larının hatalı olduğuna ve aynı zamanda Roma hukuk sistemi dogmasının genel geçer olduğu konusunda insanlar arasında bir inanç ve uzlaşının olmasına dayanır (Rothacker, 1954/1995: 72).

Rothacker, bilimsel araştırmaları önceleyen pratik ilgilerin, doğa araştırmalarının nesnelliğine gölge düşürmeyeceğini düşünür. Elbette ki, yön bulma, kimya, astronomi, coğrafya vb. gibi birçok alanın pratik ilgiler sonucunda ortaya çıktıkları doğrudur. Örneğin, "majik astroloji", astronomiyi ve eski simya, kimyayı önceleyen gelişim basamakları olmuştur. Ancak, bu önbilimsel kaynakların, "bilimin nesnel araştırma yöntemini belirlediği söylenemez" (Rothacker, 1954/1995: 73). Yukarıda verdiğimiz örnekleri çoğaltmamız mümkündür; hastalıklara karşı ilginin, tıp araştırmalarına bir halel getirmemesi gibi. Ama burada üzerinde durulması gereken şey, tüm bilimsel araştırmaların bu önbilimsel ilgilerin ışık tuttuğu sahalarda başlayabildiğidir. Başka bir deyişle bilim, kendisini önceleyen önbilimsel ilgilerin ışık tuttuğu alanlarda, "*daha sonra* elindeki tüm araçlarla konusunu işlemeye geçebilir" (Rothacker, 1954/1995: 73).

Rothacker, bilimin önbilimsel kaynağının, araştırmacının sadece konusuna yönelme tarzını belirlemekle kalmadığını, araştırmanın her aşamasına yayıldığını söyler. Ona göre, "önbilimsel motifler", bilim adamının görüş tarzını ve kullanacağı yöntemi etkiler. Dolayısıyla, doğa araştırmalarının tarihsellikten uzak olduğu düşünülen nesnelliği, bilim adamının olgulara yönelimindeki soruların temeli olan "önbilimsel motiflerle" alakası yoktur. Bunun sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "önbilimsel motifler", bilim adamının sorularını "*de facto*" olarak belirler. Demek ki, doğa bilimlerinin nesnel oldukları inancı, tinsel bilimlere oranla, olgulara yönelik sorularının daha uzun süreli bir istikrar içinde olmalarına dayanmaktadır. Rothacker' göre, yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı olmaktan uzaktır. Dolayısıyla, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden daha az istikrarlı olmalarının temel nedeni, yöneldikleri alanın istikrarlı olmaktan uzak olmasından kaynaklanmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 74).

İnsan eseri olması bakımından doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında bir farklılık yoktur. Bu bilimlerin farklılığı, onların inceleme alanlarının ayrı olmasından gelir. Doğa bilimlerinin inceleme alanı doğanın kendisi olduğundan, daha istikrarlı bir araştırma imkânına sahiptir. Oysa tin bilimlerinin inceleme alanı hukuk, din, sanat ve politika gibi yaratıcı tinsel alan olduğundan, istikrarlı bir araştırma imkânı kısıtlıdır. Çünkü tinsel bilimlerin göreli bir istikrarsızlığa sahip olmasının nedeni, yaşamın bizzat kendisinin istikrarlı olmamasıdır. Yavuz'un (2013) "Avrupa'nın Zihin Tarihi" eserinde dediği gibi, "doğa tarihi" sürekli birbirini izleyen ve yenilenen süreçlerden oluşmaktadır. Ama insanların oluşturdukları tarih, daima bir dönüşümün ve

değişimin yaşandığı tarihtir. Dolayısıyla, tarihin tekrarı doğada gerçekleşir ama sosyal hayatta gerçekleşmez (Yavuz, 2013: 22).

Ancak Rothacker göre, hem doğa bilimlerinin hem de tinsel bilimlerin, önbilimsel kaynakları açısından yaşamla olan ilgilerinde bir farklılık bulunmaz. Sözgelimi doğa bilimlerinin, hem yöntemlerine nüfuz eden rasyonalite ilgisi bakımından hem de doğaya egemen olma bakımından yaşama ilgisi açıkça bilinen bir şeydir. Rothacker, bu durumu Galilei'nin yöntemini açıklayan bir alıntıdan yararlanarak daha anlaşılır hale getirmeye çalışır. Açıklama şöyledir: Galilei, "deneyim ve düşünmeyi" birleştirerek, "bilimsel düşünme tarzında" köklü bir yenliğe gitmiştir. Galilei bu yenilikle "antik doğa felsefesinin yerine modern doğa bilimini" koymuş olur. Daha açık bir ifadeyle, "eskiden sorulan şuydu: Cisimler *neden* düşer; onların içinde düşmelerini sağlayan ne gibi bir güç vardır; onlar hangi giz dolu nedenden dolayı düşmektedirler? Oysa Galilei şunları soruyordu: Cisimler *nasıl* düşer? Bu düşme hangi form içinde ve hangi yasalara göre olur?" (Rothacker, 1954/1995: 75). Galilei, bilimsel düşünme tarzında yaptığı bu köklü yenilikle, bilimin kendine sınırlama getirmesinin önemini ortaya koyar. Çünkü bilim, ancak kendi sınırları alanında bir yetkinliğe sahip olabilir. Bu sınırlar ise, olgular arasındaki zorunlu ilişkinin ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir. Doğa yasalarının ortaya çıkarılmasıyla, insanların doğayı kontrol edebilmesi ve ona egemen olması da mümkün hale gelmiş olur (Rothacker, 1954/1995: 76).

Rothacker, yararlandığı bu alıntıdan, "doğaya egemen olma motifi[nin]" önemli bir vurgu olduğunu düşünür. Ona göre bu, doğa araştırmacısı için bir savunma sığınağıdır. Esasında, burada gözden kaçırılmaması gereken şey, bu motifin, doğa araştırmacısı tarafından doğaya egemen olmanın yaygın hale getirilmesiyle Yeniçağa ışık tutmasıdır. Üstelik doğa bilimlerinin, nedensellik ve yasallık gibi temel bir tutumla, tüm nesnelerin niceliksel olarak açıklanması amacına dayalı olarak doğanın rasyonelleştirilmesi hedefi açıkça anlaşılmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 76). Ama "dünyaya yönelişteki bu rasyonalite, tıpkı dünyaya egemen olma konusundaki önbilimsel düşünce gibi, bu dünyayı elden geldiğince niceleştirmeyi gerektirir" (Rothacker, 1954/1995: 77). Demek ki, doğa bilimi, gerçekliğin nicel olarak ortaya konulmasını amaçlayan bir kavrayışın dogmasıdır. Bu dogmanın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde ise, mantıksallık, ekonomi, keşif ve teknik verimlilik ortak bir etkiye sahiptirler. Çünkü fenomenlerin tespiti ve yasalarının ortaya çıkarılması, bunların pratik kullanılabilirliği ve verimli oluşlarıyla ilişkilidir (Rothacker, 1954/1995: 78).

Rothacker, verimliliğin önemli bir etki oluşunun anlaşılmasına katkıda bulunan diğer bir etkiden de söz eder. Bu, özgür biçimde soru sormanın temeli olan, "yaşamdan kaynaklanan ilgi ve tutumların önbilimsel" özgürlü-

güdür (Rothacker, 1954/1995: 78). Ona göre, "ilgi motifi" pratik bir anlam taşır. Çünkü prensip olarak bilim, sadece kendi yaratıcısının ideal ilgi ve tutumunu gerektirse dahi, bununla birlikte diğer ilgilerin, bu ideal ilgiler ile ortak bir etkide bulunduğu açıktır. Bilimin öncelikli ilgisi olgular olsa dahi, bu ilginin çoğu zaman toplumsal ilgiye kayıtsız kalamadığı ve ona eşlik ettiği görülür. Bu, diğer bilim alanları içinde söz konusudur. Sözgelimi, batı teolojisi kilisenin sosyal etkisini görmemezlikten gelememiştir. Aynı şekilde hiçbir hukuk, toplumun gelenek ve göreneklerini yok sayamamıştır. Bu ilgilerin bilim üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılması için, yaşam alanına bakmak yeterlidir (Rothacker, 1954/1995: 78-79). Bu konuda Rickman (1967/2000) "Anlama ve İnsan Bilimleri" adlı eserinde şunu söyler: Filozof zihni boş bir levhaymış gibi düşünmeye başlamaz. O, aynı zamanda ilk kez yabancısı olduğu bir dünyaya zihin gözlerini açan bilen bir özne de değildir. "Bunlar yapay soyutlamalardır; basit, tartışmasız ve kuramsal olarak salt başlangıç diye bir şey yoktur. Salt olguya yöneltilmiş boş bir kafayla işe başlayamayız" (Rickman, 1967/2000: 33-34).

Rothacker'e göre, her türlü yöntem mutlaka bir tutumu ve her tutum da bir görüş tarzını temel alır. Bu "tutum" ile görüş tarzlarının temelinde de mutlaka bir taraftan "yönelim", diğer taraftan da "bir tavır" bulunur. Ve yine, bu tavırların temelini oluşturan da, elbette ki, kişinin yaşama ilişkin ilgi ve beklentileridir (Rothacker, 1954/1995: 80). Ancak, "20. Yüzyıla kadar" doğa bilimlerinde meydana gelen değişimlere rağmen, "mekanist" anlayış direncini koruyabildiğinden, yaşamsal ilgilerin ya da "önbilimsel ilgi[lerin]" etkisini dile getirmek, "tarihselcilik" karşıtları tarafından bilimi itibarsızlaştırma olarak görülmüştür. Yine de, 20. Yüzyılda doğa biliminde ortaya çıkan değişimler, bilimin kendini yeniden gözden geçirmesi gerektiği düşüncesini haklı çıkarmıştır. Böylece, "modern doğa biliminin temel iddialarından birisi artık şudur: Gelecek önceden görülemez ve kestirilemez", yani öndeyide bulunmak, imkân dâhilinde değildir (Rothacker, 1954/1995: 80).

Rothacker, tarihselcilik karşıtları için bir dayanak noktası olarak süregelen doğa bilimleri araştırmalarının, yani bu araştırmalar neticesinde elde edilen saptamaların, nesnel olmalarının, "özgür soru sorma alanıyla" ilişkili olduğunun tereddütlere yer bırakmayacak şekilde anlaşıldığını söyler. Ona göre, "bu, tin bilimleri için de geçerlidir" (Rothacker, 1954/1995: 80). Yapılan her tarihsel saptama, belli tarihsel yorumlara bağlı olarak incelenmiş ve pekin hale getirilmiştir. Tarihi yorum yapılan saptamayı belirlemiştir. Demek ki, "soru sorma yönü" prensip olarak tüm bilimlerde değişken bir etken olarak varlığını devam ettirir. Bu, uygulamada hiçbir zaman ortaya çıkmamış olsa da öyle anlaşılmaktadır ki, bütün bilimsel alanlarda dogmatiklik kaçınılmazdır (Rothacker, 1954/1995: 81).

Rothacker, her evren taslağının ve tasarımının, doğa bilimlerinin bize sunduğu bir "ontoloji" olduğunu söyler. Ona göre, "ontik olan hep kendinde kalır; ontolojiler, evren tasarımları ise durmadan değişir .... Burada göz önünde tutulması gereken şey, ontoloji, evren tasarımı, dünya görüşü, imlenebilirlik, tavır, soru sorma, 'kavrayış', tutum ve 'yöntemler' ile dogmatik arasındaki bağıntıdır" (Rothacker, 1954/1995: 81). Kendinde varlık, yani "ontik" olan, insanların anlamlandırabildiği şeydir. Biz, "kendi imlerimizin ışığı altında" varlık dediğimiz gerçekliğin karanlık yönlerini aydınlatmaya çalışırız. İşte dogmatik dediğimiz şey, kendinde olan varlığı, başka bir deyişle "ontik" olanı, belli bir yönelim ışığı altında açıklayan anlayıştır. Demek ki, bilimlerin ya da "tüm insani bilgilerin" nesnelliklerinin bu yönelimlerimizden bağımsız olması mümkün değildir (Rothacker, 1954/1995: 81-82).

Daha önce, tin bilimleri ve doğa bilimlerinin temellendirilmesi bölümünde belirttiğimiz gibi, tin bilimleri, insanların yaratıcı etkinlikleri sonucu oluşturdukları eserlerin anlam içeriklerini konu edinirler. Bu eserlerin anlam içeriklerinin "filolojik-tarihsel yorumlarla *yeniden* keşfi", tin bilimleri açısından bilimsel bir görevdir. Aslında, bu eserlerin yaratıcılarının, kendi eserlerinin anlam içeriklerini tin bilimcinin onu yeniden ortaya çıkarma endişesinden bağımsız olarak, bu eserlere yükledikleri anlam, onlar açısından "genellikle tek, biricik ve genel geçer sayılan bir anlamdır." Peki, felsefe burada nasıl bir görev üstlenmiştir? Daha önce ifade ettiğimiz gibi, "filoloji-tarihsel tin bilimleri, daha önce yaratılmış anlamları yeniden bilmek isterken; felsefe, anlamın kendisine yönelir" (Rothacker, 1954/1995: 82). Demek ki, tin bilimci, Romalıların adalete yüklemiş oldukları anlamı tekrar gün yüzüne çıkarmaya çalışırken, filozof, doğrudan adaletin anlamının kendisine yönelmektedir.

Rothacker'e göre, Sokrates'ten günümüze kadar felsefenin temel tanımlarından birinin, "nedir? sorusuna yanıt verme girişimi" olarak görülmesi, felsefeyi dogmatikleştiren neden olmuştur. O, bu durumda şu soruların ortaya çıktığını belirtir: Felsefenin bu tür bir soruyu cevaplamasındaki direncinin sınırı nedir? Felsefe, bu tür şeylere yönelmesinin ve "genel geçer temellendirmeler" yaparak tüm şeyleri denetim altına almaya çalışması imkânına ve hakkına sahip midir? "Temellendirme ve denetleme etkinlikleri birbirlerini nereye kadar sınırlarlar?" vb. sorular (Rothacker, 1954/1995: 83).

Rothacker'e göre, felsefe "tinsel yaşamın *içinde*" yer alır. Çünkü tinsel yaşam, insanların yaratıcı etkinliklerinden oluşan bir süreçtir. Bu nedenle, felsefe de insanların bir yaratımı olarak tinsel alanın içinde kendi yerini alır. İşte, felsefenin dogmatik olması da burada ortaya çıkıyor. Tinsel yaşam, rasyonellikten uzaktır. Ama felsefe konularını "rasyonel ve sistematik olarak" değerlendirir. Ancak, yaşadığımız dönemin ilgileri, ilham ve telkinleri felsefi temellendirmelerimizin temelini oluşturur. Dolayısıyla, hiçbir felsefi düşü-

nüşün ortaya çıktığı dönemin koşullarından bağımsız kalamaması, hem "tin felsefesinin" hem de "kültür felsefesinin" dogmatikleşmesinin temel nedenidir. Yaratıcı yaşamın ilgilerinden, ilham ve telkinlerinden hareketle geliştirilen her türlü hukuk, sanat, bilim ve felsefe sistemleri belirli "bir 'stil'e sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla, yaşamaya nüfuz etmeyi *denediği sürece*, felsefe, belirli bir stile sahip bir dogmatiktir" (Rothacker, 1954/1995: 83).

Rothacker, felsefe gibi doğa biliminin de yaşama ilgisinden dolayı dogmatik olduğunu düşünür. Doğa biliminin yaşamdan kaynaklanan ilgisi ise, "algı içeriklerini nicel yoldan rasyonelleştirmek" olduğu açıktır (Rothacker, 1954/1995: 83). Ancak burada asıl önemli olan şey, doğa biliminin, dış dünyaya yönelirken, kendi yaratıcı ilham ve telkinlerinin etkisiyle olgulara karşı takındığı tavırdır. Çünkü doğa biliminin dış dünyayla ilişkisini giderek artırması ve nesnelerin içine işleyerek onları kullanabilir kılması, onlara karşı takındığı bu tavra bağlıdır. Doğa bilimi, duyusal verileri nicelleştirerek amacına ulaşmış olur. Böylece, doğa bilimi, insanların pratik ihtiyaçlarını giderek, onlara daha rahat bir yaşam imkânı sağlamış olur (Rothacker, 1954/1995: 84).

Daha önce de değindiğimiz gibi, hem doğa bilimleri hem de tin bilimleri, "kendi dogmatik öncülleriyle" konularına yönelirler. Tin bilimlerinin doğa bilimlerine göre daha az istikrarlı olmalarının nedeni, fantezi dünyasının, yani yaratıcı yaşamın ürünü olarak karşımıza çıkan sanatın, sürekli bir değişim içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, yaratıcı yaşama yüklenmiş olan anlamlar ve bu anlamların yeniden keşfi de sürekli bir değişim içindedir. Tinsel bilimlerin sahip olduğu bu temel özellik, yani onların sosyal hayatın sürekli değişmekte olan gerçekliğine yönelmiş olması, doğa bilimlerinden ayıran ve farklı kılan şeydir. Sonuç olarak, "tin bilimi *bilimdir*; çünkü o tarihsel olarak *verili* olan anlamları yeniden keşfetmek gibi bir göreve sahiptir" (Rothacker, 1954/1995: 85).

3.2. K. POPPER'DE TARİHTE ÖNDEYİ PROBLEMİ VE TARİHSELCİLİK SORUNU

3.2.1. Popper'de Bilimsel Yöntem Sorunu: Doğrulanabilirlik Doğmasına Karşı Yanlışlanabilirlik İlkesi

Bilgi genellikle beklenti karakterlidir (Popper, 1995: 32). Bilimin ve bilim adamının amacı doğayı anlamamızı sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği oldukça önemlidir. Bu konuda bilim adamlarının nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini sistemli bir şekilde ilk ortaya koyan Francis Bacon olmuştur (Magee, 1973/1982: 17). Bacon'a göre, bilimsel inceleme, uygun deney koşulları ve bu deneyle uyumlu bir sorgulama tarzından, "doğanın temel yapısı ve işleyişine ilişkin evrensel yasaları bulmaya yönelik olmalıdır" (Yıldırım, 2012: 185). Onun bu sürece ilişkin yaptığı betimleme, kendisinden sonraki dönemlerde neredeyse tüm bilim insanları tarafından kabul görmüştür. Bu demektir ki, bilim araştırmacısı bildiklerimiz ile bilmediklerimizin ayrıştığı bir yerde, özenle kontrol edilmiş ve iyi hazırlanmış inceleme amaçlı "deneylerle" yola çıkar. Elde ettiği verileri düzenli bir şekilde biriktirir ve bir süre sonra genel varsayımlarda bulunur. Daha sonra varsayımını doğrulamak için kanıtlar arar. Eğer elde ettiği kanıtlar onun varsayımını doğruluyor ise, bir bilim yasası elde etmiş demektir (Magee, 1973/1982: 18).

Doğrulama, pozitivist felsefenin temel ilkesidir (Bolay, 2013: 95). Bu, bir önermenin doğru olup olmadığının deneysel metotlarla belirleyebilmek amacıyla test edilmesidir (Cevizci, 2012: 135). Viyana Çevresinin önde gelen temsilcilerinden Schlick'in yorumunda olduğu gibi, "bir önermenin anlamı onu neyin doğrulayacağını söyleyerek betimlenebilir olmasını gerektiriyordu" (Magee, 1982/1985a: 134). Mantıkçı pozitivist düşünürler bilim ile bilim olmayanı ayırmak ve ikisinin arasına bir sınır koymak istediler. Yani, bilimsel olan ile bilimsel olmayanı ayırmak için "doğrulanabilirlik ilkesi" denilen bir ilke oluşturdular (Cevizci, 2011: 1069). Bu düşünürlere göre bir önermenin ya da bir iddianın geçerli olabilmesi, "onun denetlenebilir, doğruluğu ispatlanabilir veya kısaca doğrulanabilir olmasına bağlıdır" (Ural, 1986: 9). Bu durum aynı zamanda gözlem ve deney gibi eylemleri gerektirmektedir. Sözgelimi, bu masa tahtadan yapılmıştır ya da bu balık canlıdır dediğimizde, bu iddiamızın doğrulanabilirliği gözlem ve deneyle gerçekleştirilebilir. Pratik olarak bu türden iddiaların çürütülmesi ya da doğrulanması mümkündür. Ama bu iddialardan farklı bir nitelikte olan, yani "teorik nitelikte bilgi ihtiva eden" iddiaların doğrulanması bu kadar basit değildir (Ural, 1986: 10). Örneğin, "bütün canlılar solunum yapar" gibi iddialar tek bir gözlem veya deney ile ne çürütülebilir ne de doğrulanabilir. Böyle bir önermenin doğru-

lanabilmesi için, tek hücreli canlıdan insana kadar tüm canlıların gözlenmesi gerekir. Üstelik tüm bu canlıların "kimyasal", "fizyolojik" ve "biyolojik" olarak tanımlanmış olmaları ve bu tanımların belirli "hipotez, aksiyom ve teoremler" ile ilişkilendirilmesi gerekir. Üstelik bu ilişkilerin bir kısmının "gözlem ve deneyle" sınanması gerektirmektedir (Ural, 1986: 10). Demek ki, bu önermenin doğrulanabilmesi, bu önerme ile ilişkili çok sayıda önermenin doğruluğunu ve bu önermelerin mantıksal yönden birbirleriyle bağlantılı olmasını gerektirir. Bu, aynı zamanda doğrulanabilirliğin dilsel yönüne işaret etmektedir.

Doğrulanabilirliğin dilsel yönden ele alınması ise, bir önermenin en basit öğeleri durumundaki özne ve yüklem gibi terimler arasındaki ilişkinin değerlendirilmesini gerektirir. "Doğrulama, özne ve yüklem" durumunda bulunan terimlerin bir önerme vasıtasıyla bağlantılı olduklarının tespit edilmesi demektir. Ayrıca terimler hem bir nesneyi imlerken hem de bir anlama sahiptirler. Dolayısıyla dilsel bakımdan doğrulanabilirlik, bir yandan bir önermeyi oluşturan terimlerin kendi aralarındaki ilişkinin incelenmesini gerektirdiği gibi, diğer yandan o terimlerin belirtmiş oldukları nesnelerin incelenmesini gerektirmektedir. Sözgelimi, "varlık vardır" şeklinde bir önermenin ne anlama geldiğini incelediğimizde, burada söz konusu olan "varlık" teriminin anlamının ne olduğunun açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Demek ki bu türden bir inceleme nesnelerin nasıl var olduklarının saptanması gerektirecektir. Bu, dilin tam anlamıyla çözümlenmesi demektir (Ural, 1986: 13). Kısaca, Viyana Çevresi diye anılan mantıkçı pozitivist düşünürlerin dilin çözümlenmesi konusunda yaptıkları çalışmalarının, metafiziği dışlayan tutumlarının ve "felsefeyi deneysel bilimler modeli üzerine kurma anlayışının merkezinde 'doğrulama' kavramı bulunmaktadır" (Ural, 1986: 29).

Popper, doğrulama ya da "tümevarım ilkesi"ne karşı kendi "yanlışlama ilkesi"ni savunur. O, ilk önce "doğrulama ile yanlışlama" ilkelerinin birbiriyle mantıksal olarak benzeşmezliklerine dikkat çeker (Magee, 1982: 21). Popper (1934/2012) "Bilimsel Araştırmanın Mantığı " adlı eserinde, önermeler mantığına göre bunun anlamını şöyle açıklar: İstediğimiz kadar beyaz kuğu gözlemleyelim, hiçbir zaman bütün kuğuların beyaz oldukları gibi bir sonuç elde edemeyiz (Popper, 1934/2012: 51-52). Yani, çok sayıda beyaz kuğu gözlemlediğimize ilişkin önermelere sahip olsak dahi, bu önermelerden mantıksal olarak "bütün kuğular beyazdır" gibi, bir tümel önerme elde etmemiz mümkün değildir. Ama yalnızca tek bir "kara kuğu" gözlendiğini ifade eden bir önermeden, "bazı kuğular beyaz değildir" çıkarımını yapmak mümkündür. Bu da gösteriyor ki, "deneysel genellemeler, doğrulanamaz, ama yanlışlanabilirler" (Magee, 1982: 21).

Popper, tümevarım ilkesinin sadece "evrensel bir önerme" olarak görülebileceğini düşünür. Ona göre, eğer tümevarım ilkesini "görgül-geçerli bir önerme" diye ele alırsak, bu defa bunu kabul etmemiz için çok sayıda sorularla muhatap oluruz. Yani, tümevarım ilkesini benimsemek istersek, tümevarım yoluyla çıkarımlar yapmamız gerekir. Bunların doğrulanması da, ancak bir üst aşamadaki diğer bir tümevarım ilkesini öngörmekle mümkündür. Dolayısıyla, "tümevarım ilkesinin deneyime dayandırılması *sonsuz geri gitmelere*" sebep olduğundan, başarısızlık kaçınılmaz olur (Popper, 1934/2012: 53). Popper, tümevarım yöntemine tamamen karşıt olarak değerlendirdiği öğretisini "sınamanın tümdengelimsel yönteminin öğretisi" olarak düşünür (Popper, 1934/ 2012: 54).

Popper, bilgi teorisini ve bilimsel araştırma mantığını bir yöntem öğretisi olarak görür. Yöntem öğretisi, bilimsel önermelerin çalışma biçimini belirleyen kararlarla ilişkilidir. Popper'ın amacı "bilimsel önermelerin sınanabilirliğini ve yanlışlanabilirliğini" şüphe ve tereddütte yer bırakmayacak şekilde temin edecek kurallar getirmeye çalışmaktır. Bu kuralların temel özelliği sınırlandırma ayracına bağlı olmalarıdır (Popper, 1934/2012: 73).

Popper, "yöntembilimsel kuralları kararlar olarak" değerlendirir. Bilimsel araştırma mantığı anlamına gelen bu kuralların araştırılması, aynı zamanda görgül bilimin kurallarını belirleyen kararlardır. Ona göre bilimsel araştırma mantığı ile salt mantıksal bir inceleme aynı şekilde değerlendirilemez. Örneğin, prensip olarak bilimsel oyun sürekli devam etmek zorunda, yani, eğer birisi gelecekte, bilim önermelerini bundan böyle test etmeye gerek duymadığını ve tümüyle doğru olduklarını iddia ederse, artık oyundan çıkmış demektir (Popper, 1934/2012: 77). Ve yine, ileri sürülmüş ve geçerli kılınmış olan hipotezler, herhangi bir neden gösterilmeksizin terk edilmezler. Ama eğer söz konusu hipotezlerden daha makul hipotezler elde edersek ya da onları geçersiz kılarsak vazgeçeriz. Yöntembilimsel kurallara ilişkin bu iki örnek, onların mantıksal kurallardan farklı olarak kendilerine has özelliklere sahip olduklarını göstermektedir (Popper, 1934/2012: 78).

Popper, yöntembilimsel kuralların belirlenmesinde dizgesel bir yol izlenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, ilk başta en üst aşamada olan bir kural, yani bir norm ortaya konulur. Bu aynı zamanda diğer yöntembilimsel kuralların saptanmasını sağlayan kuraldır. İşte, bu kural göz önünde bulundurularak, bundan böyle hiçbir önermenin muhtemel çürütülmesinin önü kesilmeyecek biçimde bilimsel düzenlemeler yapılması gerekir (Popper, 1934/2012: 78).

Popper, HPÇ'de, gerek doğa bilimlerinin gerekse sosyal bilimlerinin kalkış noktasının daima bir problem olduğunu ve bu problemin çözüm yolunun ise, "*deneme ve yanılma yöntemi*" olduğunu söyler. Ona göre bu yöntem,

test etme maksadıyla problemlerimize birtakım çözüm örnekleri oluşturma ve bu çözümlerden yanlış çıkanları kusurlu diye eleme yöntemidir (Popper, 1994/2005d: 15). Popper (1940/1982) "Diyalektik Nedir?" adlı çalışmasında, "deneme ve yanılma yöntemi"nin geliştirilerek "bilimsel yöntem" vasfı kazandırılabileceğini ve aslında bu yöntemin bir eleme yöntemi olduğunu belirtir (Popper, 1940/1982a: 104). Popper (1998) "The world of Parmenides, essays on the presocratic enlightenment" adlı çalışmasında da, bizim dünyayı bilme girişimlerimizde sadece bir rasyonel öğe bulunduğunu, onun da, teorilerimizin eleştirel sınanması olduğunu belirtir. Ona göre, teorilerimiz varsayımsaldır. Çünkü biz bilmiyoruz, sadece tahmin ediyoruz. Popper, eğer bana nasıl biliyorsun diye soracak olsanız cevabım, bilmiyorum, yalnızca tahmin ediyorum diye ifade eder (Popper, 1998: 24). Ve yine Popper (1945/2010) "Açık Toplum ve Düşmanları" adlı eserinde ise, "bilim deneme ve yanılma sayesinde ilerler" diye ifade eder (Popper, 1945/2010b: 106). Bir problemin çözüm sürecinde çok sayıda "çözümler denenir ve ortadan kaldırılır." Popper, "öğrenmek, özünde", problem bir kimse tarafından çözülene dek, denemeler serisinin devam ettirilmesinden ibarettir der (Popper, 1994/2005d: 15). Ona göre, "deneme ve yanılma ile öğrenme" süreci, onun "üç aşamalı şemam" dediği, (1) "*Problem*", (2) "Çözüm denemeleri" ve (3) "*Ortadan kaldırma*" aşamalarından oluş. İlk aşama, "problem", bireyde "doğuştan gelen" ya da sonradan ortaya çıkan "rahatsızlık" durumunun belirlemesiyle ortaya çıkar. Bunu ikinci aşama, "çözüm denemeleri" izler. Son aşama ise, "başarısız çözüm denemelerinin *ortadan kaldırılmasından*" ibarettir (Popper, 1994/2005d: 16). Bu süreç çoğulcu bir yapıya sahiptir. Her ne kadar ilk aşama "tekil" olsa da, denemeler aşaması çok sayıda denemenin, çözüm bulunana kadar, yapıldığı ve dolayısıyla çoğulcu bir aşamadır. Son aşama, olumsuz bir aşamadan oluşur; hataların elenmesi aşamasıdır. Problemin çözümüne ulaşıldığında ise, "başarılı çözüm denemesi öğrenilir" (Popper1994/2005d: 17).

Popper'in bilim konusunda öne sürdüğü iki tezi vardır. İlki, bilimi "biyolojik bir olgu" olarak görmesidir. Ona göre bilim, henüz bilimin olmadığı bir aşamada var olan bilgiden hareketle elde edilir. Başlangıçta belirttiğimiz gibi, Popper'e göre, bilimsel gelişmenin hareket noktası bir problemin varlığıdır. Daha önceki "bilim kuramları" bilimsel gelişmenin çıkış noktasını, "duyusal algılarımız ya da duyusal gözlemlerimiz olduğunu" öğretmektedirler. İlk bakışta "akılcı" gibi görünen bu iddia, Popper'e göre, "kökten yanlıştır" (Popper, 1994/2005d: 18). Çünkü gözlem yapılabilmesi için ortada bir problem olması gerekir. "*Problem yoksa gözlem de olmaz*" (Popper, 1994/2005d: 19). Örneğin, birisi "size, 'lütfen gözlemleyin' çağrısında" bulunacak olursa, sizin ona cevabınız: "Evet ama neyi? Ne gözlemleyeyim?" şeklinde olur. Popper, burada, gözlemcinin çağrıyı yapan kişiden bir problem isteyeceğini,

aslında gözlem önerisinde bulunan kişinin bir nesne göstererek onu gözlemenizi isteyebileceğini ama bunun "tatmin edici" olamayacağını düşünür (Popper, 1994/2005d: 19).

Popper'in, ikinci tezi, üç aşamalı deneme yanılma sürecinin "bilimsel mantığa ya da yöntembilime uygulanabilir" olduğudur (Popper, 1994/2005d: 20). Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sürecin "çıkış noktası" daima bir problemin varlığıdır. İkinci adım, "çözüm denemeleri"dir. Kuramlar bu aşamada denenir ve genellikle hatalarının açığa çıkarılmasıyla sonuçlanır. Sürecin üçüncü adımı ise, yanlışlarımızın elendiği ya da hatalı kuramlarımızdan vazgeçildiği aşamadır. "İnsan ürünü olan bilimde, özgün olan nedir?" sorusunu dillendiren Popper, cevap olarak, sürecin üçüncü adımına işaret eder ve "bilimde özgün olan, *eleştirel yöntemin* bilinçli bir şekilde uygulanmasında yatmaktadır" ifadesiyle karşılık verir. Bu, yanlışlarımızın "bilinçli olarak" eleştirildiği ve elendiği aşamadır (Popper, 1994/2005d: 20).

Popper'e göre, "her bilim öncesi bilgi, (...) *dogmatiktir*". Bilimin başlaması, dogmatik olmayan eleştirel yöntemle birlikte gerçekleşir. Ne var ki, "eleştirel yöntemin" oluşturulması, tasvir edici "bir insan *dilini*, eleştirel *tanıtlar* geliştirebilecek bir dili varsayar" (Popper, 1994/2005d: 20). Üstelik eleştirel yöntem, bir yazı dilinin keşfedilmesini de farz edebilir. Bunun nedeni, çözüm denemelerinin, kuramların ve hipotezlerin bir dil vasıtasıyla formülleştirilmesi ve bunların nesnel olarak "ortaya konulması" ve de ancak bu şekilde bunların "*bilinçli olarak eleştirel bir incelemenin* nesnesi" durumuna getirilebilir olmasıdır. Yani, dil, dışa vurulmuş yargıyı düşünsel olan yargıdan ayırarak nesnel duruma getirir ve onu eleştirel tartışmanın konusu yapar. Daha doğrusu, önerme, dil vasıtasıyla formülleştirilir ve bizden bağımsız hale gelir. Böylece, nesnellik kazanan bu önerme tartışmanın, eleştirinin, sorgulamanın, yani doğrulanmanın ya da çürütülmenin konusu olmuş olur. Popper'e göre, geldiğimiz nokta, bilgi sözcüğünün "öznel" anlamıyla ve "nesnel" anlamıyla ayrıştığıdır. Bilginin "öznel" ve "ruhsal" olması, daha çok bilginin "inancın yeter nedenlere dayanan" biçimidir. (Popper, 1994/2005d: 21). Eski kuramlar bundan fazlasıyla etkilenmişlerdir. Ama "bilim, öznel beklentilerden veya öznel kanılardan değil, nesnel, dil aracılığıyla formüle edilmiş önermelerden, hipotezlerden ve problemlerden oluştuğundan, bu yorum, bir bilim kuramı için kesinlikle kullanışlı değildir" (Popper, 1994/2005d: 21-22).

Popper, önermenin dil aracılığıyla formülleştirilmesinin nesnellik açısından yararlı oluşundan kastettiği şeyin, "önermelerin mantıksal kapsamı" olduğunu söyler. Çünkü ona göre, "psikolojik düşünme sürecinin değil, yalnızca önermenin mantıksal kapsamının eleştirel tartışma konusu" olması mümkün olabilir (Popper, 1994/2005d: 22). Popper, BAM adlı eserinde bu konuya ilişkin şunu söyler: Bir bilim adamı kuramlar ileri sürer ve onların

sınanmasını yaparak çalışmasını gerçekleştirir. Bu araştırmacı çalışmaya başlarken aklına yeni bir düşüncenin nasıl hâsıl olduğu sorusu, bilgi mantığının cevaplaması gereken bir soru olmaktan ziyade, "görgül ruhbiliminin" cevaplaması gereken bir sorudur. Çünkü bilgi mantığı olguların sorgulanmasıyla değil, geçerliliğin sorgulanmasıyla ilgilenir. Yani, bilgi mantığı önermenin savunulmasıyla, sınanmasıyla, diğer önermelerle ilişkisi vb. durumlarla ilgilenir. Bu da, onun önceden formüle edilmiş ve iddia edilir duruma getirilmiş olmasını gerektirmektedir (Popper, 1934/2012: 55).

Bundan dolayı, Popper, amacının düşüncenin ortaya çıkış nedenin incelenmesi ile bu düşüncenin "mantıksal" irdelenişindeki metot ve ortaya çıkan durumların incelenmesini tümüyle ayırmak olduğunu söyler. Popper, bu ayrıma dayalı olarak bilgi mantığının görevinin, "her bir ideaya uygulanan sistematik sınama yöntemlerini incelemek" olduğunu düşünür (Popper, 1934/2012: 55). Daha doğrusu Popper, bilgi mantığının görevini ideanın ortaya çıkışından sonraki sınama aşaması süreciyle ilgili olarak görür. Bu aşama, bilim adamının iddiasını eleştirdiği ve gerekirse yenilediği ya da dışladığı bir süreçtir. O halde, "bu, bilgi sürecinin ussal olarak yeniden yapılandırılması olarak düşünülmelidir" (Popper, 1934/2012: 56).

Şimdi, Popper'ın "bilimsel yaklaşımı ve bilimsel yöntemi bilim öncesi yaklaşımdan ayıran, yanlışlama denemeleri yöntemidir" tezine yeniden dönecek olursak, bu tez, kuramları denetleyen, onların "*zayıflıklarını*" ortaya çıkaran, çürük olanları ya da hatalıları ayıklayan bir yöntem olduğu görülür (Popper, 1994/2005d: 24). Yanlışlanabilirlik yöntemi, bilim adamının "çözüm denemesi" niyetiyle oluşturduğu kuramını deneme şansı verir. O, bu yöntem aracılığıyla kuramının dayanırlığını test eder. Test etme denemeleri "hakiki" kuramları ile "sahte" kuramların ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, Popper'a göre, yanlışlanabilirlik, bilimsel bir yaklaşımdır ve bunun, bilim öncesi yaklaşımlardan farklılığı ise, "bilinçli bir eleştirel yaklaşım" olmasıdır (Popper, 1994/2005d: 25). Popper (1962) "Conjectures and Refutations" adlı eserinde, eğer bir teori kolay çürütülebiliyorsa değerli bir teoridir der. Ancak ona göre, teorimizi daha ağır testlere tabi tutuğumuzda doğruluğu teyit ediliyorsa, bu, o teoriyi daha fazla değerli kılar ve böylece onaylanma derecesini de artırır (Popper, 1962: 256).

Kuramların deneme-yanılma sürecinde, yani yanlışlanabilirlik yönteminin uygulanmasıyla, yanlış olduğu ortaya çıktığında, yalnızca kuramın yanlışlığını öğrenmeyiz, aynı zamanda onun yanlış olmasının nedenini de öğrenmiş oluruz. Daha da önemlisi, bizim için "yeni bir bilimsel gelişmenin" kalkış noktası olacak olan ve her yönüyle kavramış olduğumuz yepyeni bir problem elde etmiş oluruz. Popper, bu yeni problemle birlikte, onun daha önce "üç aşamalı şemam" dediği "deneme yanılma ve öğrenme" sürecinin,

"bilime ve bilimsel gelişmenin dinamiğine özgü" yeni bir "dört aşamalı şema" olarak değiştiğine işaret eder (Popper, 1994/2005d: 28). Bu şemanın getirdiği yenilik, daha önceki şemanın ilk aşaması olan "problem", "eski problem" diye ve yeni ortaya çıkan problem de, dördüncü aşama olarak, yani "yeni problem" olarak değiştirilir. "Dahası [Popper'e göre] 'çözüm denemeleri'ni 'deneme amaçlı kuramlar'la, 'ortadan kaldırma'yı da 'eleştirel tartışma aracılığıyla ortadan kaldırma denemeleri' ile değiştirirsek, bilim kuramına özgü dört aşamalı şemaya ulaşırız" (Popper, 1994/2005d: 28). Bu durumda Popper'in üç aşamalı şeması, (1) "Eski problem", (2) "Deneme amaçlı kuram oluşumları", (3) "Deneysel sınama da dâhil olmak üzere eleştirel tartışma aracılığıyla ortadan kaldırma denemeleri" ve (4) "Kuramlarımızın eleştirel tartışmasından çıkan yeni problemler" biçiminde dörtlü bir aşamayla yenilenmiş olur (Popper, 1994/2005d: 28).

Popper, ortaya çıkan bu yeni şemanın bilim adamına kuramlarıyla ilgili dilediği miktarda gözlem yapma imkânı sağladığını düşünür. Ona göre, ilk problemler, tabii olarak pratiktirler. Ama, bu dörtlü şema vasıtasıyla, yani bilgi edinme süreciyle "kuramsal problemler"e dönüşürler. Bilim adamının kendi kuramını eleştirmesi, onu tartışmaya açması, yani kuramın kendi içindeki güçlükleri aşabilme uğraşı, yeni problemlerin hâsıl olmasına vesile olur. Bu demektir ki, yeni problemler, kuramın kendi ürünü olan problemlerdir (Popper, 1994/2005d: 28).

Popper'in, bu yeni döngüsel şemasından, bilimsel araştırmada daha önceki problemin çözüm *"döngüsünden"* hareket edilmesiyle "yeni problemler" elde edildiğini ve bu yeni problemin de "yeni bir *döngünün*" kalkış yeri olarak alındığını söyleyebiliriz. Her bir kalkış yeri, yeni bir denemeler başlangıcı, kuramlarımızı sınama, çürütme, yanlışlarını ortaya çıkma girişiminin ilk adımı olarak görülmelidir. Amaç, mevcut kuramı test etmek ve bu test sonucunda kuramın yanlışlarını ortaya çıkarmak ve eğer gerekli görülürse eski kuramın yerine yenisini koymaktır. Şemanın böyle *"döngüsel"* bir işleve sahip olması, onun "dinamik" bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Popper, 1994/2005d: 29). Popper, bu şekilde bir dinamizmin, daha iyisini bulma yolunda bir istek yarattığını ve bilimin giderek gelişmesi, onun daha da büyümesine katkı sağladığını öne sürer. Zaten, Popper'a göre, bilim arayışında kesinlik ve bitmişlik yoktur, o sonu gelmez bir arayış sürecidir (Popper, 1994/2005d: 30).

Ancak, Popper, bu sonsuz arayış sürecinde asıl problemin, "Deneysel bilimin kuramları diğer kuramlardan nasıl ayrılmaktadır?" problemi olduğunu düşünür. Ona göre, böyle bir problemi "deneysel" bilimin ele almasını gerektirmez, bunu "bilim kuramının", "bilim mantığının ya da bilim felsefesinin" ele almasını gerektirir (Popper, 1994/2005d: 31).

Işıklar "K. R. Popper'de Bilimsel Yöntem Sorunu" adlı çalışmasında, Popper'ın deneysel "bilim metodolojisinin temel bir görevi olarak, bilimi bilim-olmayandan farklı kılan özelliği" ortaya koymak istediğini belirtir (1987: 23). İşte, Popper "deneysel bilim kuramları" ile diğer kuramlar arasında bir ayrım yapmanın ayracı olarak, "sınır koyma" ayracı olduğunu öne sürer. "Sınırlandırma ayracı" ya da "sınır koyma", "ilke olarak" bir kuramın deneysel olarak yanlışlığının ortaya çıkarılabilmesini gerekli görür. Yani, eğer bir kuram deneysel olarak yanlışlanabilme imkânına sahip ise "deneysel bilim kapsamındadır". Sözgelimi, "aşının" çiçek hastalığına karşı bağışıklık kazandırdığı kuramı yanlışlanabilir niteliktedir. Olması gerektiği biçimde çiçek aşısı yapılan bir denek buna rağmen hastalık kaparsa, bu kuramın yanlışlığı ortaya çıkmış olur (Popper, 1994/2005d: 31). Ama Popper'a göre, "Freud'un psikanaliz kuramı" nı çürütebilmek mümkün değildir. Çünkü psikanaliz hiçbir insan davranışıyla çelişki içinde olmaz, daha doğrusu her türlü davranışı açıklayabilme iddiasını sürdürebilir. Bu da, psikanalizin "deneysel olarak yanlışlanabilir" olmadığını gösterir (Popper, 1994/2005d: 32).

Popper, eleştirel sınamanın, yani "iyi kuramların" belirlenmesi yöntemini şöyle açıklar: Henüz doğruluğu ileri sürülmemiş ilk izlenim, "idea, varsayım ve kuramsal dizgeden" tümdengelimsel olarak mantıksal sonuçlar çıkarılır. Elde edilen bu sonuçlar, hem kendi aralarında hem de diğer önermelerle "eşdeğerlilik, türetilebilirlik, bağdaştırılabilirlik, tutarsızlık" vb. mantıksal ilişkilere göre karşılaştırmalar yapılır. Sözü edilen sınama dört aşamada yapılmaktadır: İlki, bir çelişkinin olup olmadığının saptanması için çıkarımların kendi aralarında mantıksal olarak karşılaştırılması; ikincisi, "kuramın görgül-bilimsel" özelliğinin açığa çıkarılmasına yönelik mantıksal bir inceleme; üçüncüsü, kuramın öneminin açığa çıkarılabilmesi için diğer kuramlar ile karşılaştırılması; ve son olarak, "türetilmiş vargıların 'görgül uygulamalarla' sınanması" (Popper, 1934/2012: 56-57). Yapılan bu sınamaların amacı, tümdengelimsel yöntemin ayrıntılı olarak analiz edilmesi ve bu yaklaşım vasıtasıyla, "bilgikuramsal" diye vasıflandırılan tüm soruların açıklığa kavuşturulabilirliğini göstermektir. Yani, artık hiçbir engelle karşılaşılmayacak biçimde "tümevarım-mantıksal sorununun" tamamen dışlanabilir olduğunu göstermektir (Popper, 1934/2012: 57).

Popper, "Bilimsel Araştırmanın Mantığı" adlı eserinde, tümevarım yönteminin çürütülmesinde kendisine yapılan haksız eleştirilerden en önemlisinin, "görgül-bilim" ile metafizik arasında bir ayrım yapmamış olması iddiası olduğunu söyler. Oysa ona göre, bu, kendisinin tümevarım yöntemini reddetmesinin temel nedenlerinden biridir. Çünkü tümevarım yönteminde makul bir "*sınırlandırma ayracı*" bulunmamaktadır. Popper, deneysel bilimleri, formel bilimlerden ve metafiziksel bilimlerden ayıracak bir ölçütün ortaya

konulması problemini "sınırlandırma" problemi diye nitelendirir (Popper, 1934/2012: 58). Ona göre, makul bir sınır koyma ölçütünün saptanması, "tümevarım-mantıksal olmayan tüm bilgi kuramları için gereklidir" (Popper, 1934/2012: 59). Çünkü "bilim ile sözde bilim arasında sınır koyma bir bakıma bilimin ne olduğunu veya ne olmadığını" belirlemedir (Ömerustaoğlu, 2004: 26).

Popper'in amacı, metafizik karşıtı yaklaşımlardan farklı olarak, metafiziği dışlamak değil, aksine metafizik ile "görgül-bilim" kavramlarının tanımını yapmak ve böylece görgül-bilimi çok yönlü olarak betimlemektir. Onun getirmek istediği "sınırlandırma ayracı herhangi bir *saptama ya da uzlaşım için öneri* niteliğinde olacaktır" (Popper, 1934/2012: 61).

Popper, sınırlandırma ayracını belirlerken olgucuların düştüğü hataya düşmemek için "doğrulanamayan önermeleri de görgül olarak kabul" eden bir ayraç belirlemeye dikkat eder. "Yine de yalnızca 'deneyimle' *sınanabilecek* bir dizgeyi görgül olarak kabul etmek" ister (Popper, 1934/2012: 64). Ona göre, bu yaklaşımın amacı dizgenin deneye dayalı yöntemler kullanılarak doğruluğunu kanıtlamaya çalışmak değildir. Bu yöntem, çürütülebilme düşüncesinin kabul edilmesini temel alır; yani bir dizgenin deneysel olarak çürütülebilir oluşunu temel alır. Popper'ın burada belirlemeye çalıştığı "sınırlandırma ayracı", deneye dayalı bilimden, "olumsuzluğunu" veya yanlışlığını belirleyebilecek nitelikte bir ayraç oluşturmaktır (Popper, 1934/2012: 65). Popper'e göre, bu yöntemin karakteristik özelliği, test edilmesi gereken dizgelerin her türlü şartlarda çürütülebilir olduklarını gösterebilmesidir. Demek ki, bu yöntemin amacı tutarsız olan dizgelere cankurtaran bulmak değil, aksine pekin sınamalardan geçirerek tutarlılığı kanıtlanan dizgeleri ayırmaktır (Popper, 1934/2012: 66).

Popper'e göre, deneysel bilimler kuram sistemleridir. "Kuram", yeryüzünü rasyonelleştirmek, izah etmek ve kendi denetimimize alabilmek için "attığımız ağdır". Biz, hiç ara vermeksizin bilimsel ağlarımızın "gözlerini daraltmaya" devam ederiz (Popper, 1934/2012: 83).

Popper, tümel bir önermenin değillenerek "evrensel-vardır" niteliğinde bir önerme elde edildiğini söyler. "Örneğin, 'Bütün kargalar siyah değildir' önermesi 'Siyah olmayan kargalar vardır' önermesiyle eşdeğerdir" (Popper, 1934/2012: 92). Doğa bilimlerinin kuramları mantıksal açıdan tümel önermelerin formatına sahip olduklarından, "evrensel bir vardır-önermesinin değillemesi biçiminde; yani bir 'yoktur'-önermesi biçiminde ifade edilebilirler; böylece, enerjinin korunumu ile ilgili önermeyi 'Enerjisiz çalışan aygıt yoktur' biçiminde" ifade etmek mümkündür (Popper, 1934/2012: 92). Bu şekilde yapılan bir belirlenimden doğa yasalarının yasaklayıcı olduğu anlaşılmaktadır. "Doğa yasaları, herhangi bir şeyin var olduğu değil, olmadığı savında-

dır. Bu nedenle de *yanlışlanabilirler*" (Popper, 1934/2012: 93). Ama evrensel vardır-önermelerinin yanlışlanması mümkün değildir. Örneğin, "evrensel vardır-önermesi olan 'Beyaz kargalar vardır' önermesinin mantıksal karşıtı" olabilecek hiçbir özel önerme yoktur (Popper, 1934/2012: 93). Dolayısıyla, Popper, sınırlandırma ayracına dayalı olarak evrensel vardır-önermelerini metafiziksel önermeler olarak adlandırır. Çünkü "evrensel önermeler", genel geçer kabul edilir ve hiçbir zamansal ve mekânsal sınırlaması yoktur. Dolayısıyla, "evrensel vardır önermeleri", tüm yeryüzünü en ince ayrıntısına kadar inceleyemeyeceğimiz için çürütülebilirlikten uzaktırlar. Diğer taraftan, "tümel önermelerin" doğrulanabilirlikten uzak olmalarının nedeni de budur (Popper, 1934/2012: 93-94).

Popper (1975) "Objective knowledge" eserinin başlangıcında, felsefenin en büyük problemlerinden birisini, tümevarım problemini çözdüğünü düşündüğünü ve bu çözümün, kendisinin daha birçok felsefi problemi çözebilmesinde son derece verimli olduğunu söyler (Popper, 1975: 1). Aynı eserin bir başka yerinde ise, bilimsel yöntemin, cesurca ortaya koyduğumuz varsayımlarımızı şiddetli bir şekilde çürütme girişimleri olduğunu belirtir (Popper, 1975: 81).

Bir kuramın "yanlışlanabilir" olması ile "yanlışlanması" farklı şeylerdir. Yanlışlanabilirlik, salt önerme sistemlerinin "görgül" özelliklerinin ölçütüdür; önermeler sisteminin "yanlışlanabilir" olduğunun belirlenmesi, tamamen kurallara bağlı olmalıdır. Bir kuramın yanlışlanması ise, o kuramı çürütebilen bir etkinin bulunmasıyla, yani kuramla çelişen deneysel bir varsayımın ortaya konulmasıyla sağlanır (Popper, 1934/2012: 109). Sonuç olarak, eğer bir "doğa yasası"nın doğruluğundan ve yanlışlığından emin değil isek, bu bir "hipotez"dir. Ve hiçbir doğa yasasının değiştirilmesi ya da alternatifinin olması düşünülemez. Bunun nedeni, eğer doğa yasasının bir alternatifi bulunursa ya da onunla çelişik bir durum ortaya çıkarsa, bu, doğa yasasının değiştiğini değil, "hipotezimizin çürütüldüğünü" gösterir. Bu demektir ki, söz konusu doğa yasası sınanmış ve yanlışlığı kanıtlanmıştır. İşte, "deneme-yanılma" yöntemi budur (Popper, 1945/2010a: 75).

3.2.2. Yanlışlama İlkesinin Tarihe Uygulanışı: Tarihsel Gelişim Teorisi Olarak Tarihselcilik ve Eleştirisi

Sosyal bilimlerin tarih olduğu görüşü, Popper'in "tarihsicilik" olarak isimlendirdiği anlayışların ortak savıdır. Bu tarih düşüncesi, tarihsel olayların zamansal ardışıklığını ifade eden alışılmış tarih fikrinden farklıdır. Tarihsici düşünürlerin sosyolojiden ayrı görmedikleri tarih, yalnızca geçmişin değil, geleceğin de tarihidir. Bu tarih, geleneksel tarihten farklı olarak toplumsal

gelişmenin kanunlarının ve tarihsel gelişimi sağlayan etkin güçlerin incelenmesidir. Söz konusu tarihe, "tarihsel teori" veya "teorik tarih" demek mümkündür. Çünkü genel geçer olduğu düşünülen toplumsal yasalar, yalnızca tarihsel yasalarla özdeş kılınmıştır. Bu yasalar, gözlenebilir gelişmelerin ya da "tekbiçimliliklerin sözde" yasaları olarak görülmez, tarihsel gelişmenin ya da tarihsel sürecin yasaları olarak görülmelidir (Popper, 1957/2013a: 65). Tarihsiciler, sosyologların, toplumsal yapıların değişiminin temelini oluşturan genel yasaların, yönelimlerin ve bunların işleyişinde etkili olan güçler hakkında fikir sahibi olmaları gerektiğini düşünürler. Tarihsel kanunlardan yararlanılarak geleceğe ilişkin tahminlerde bulunulması ve insanların toplumsal değişmelere karşı hazırlıklı olabilmeleri için sosyologların, toplumsal değişimin temelini oluşturan eğilimlere ait varsayımlar formüle etmelidirler (Popper, 1957/2013a: 67).

Popper (1957/2013) "Tarihsiciliğin Sefaleti" adlı eserinde, tarihçilerin sosyolojiye ilişkin düşüncelerinin, "iki farklı tahmin çeşidi arasında ve bununla bağlantılı olarak iki bilim sınıfı arasında" yaptığı ayrımın izlenmesiyle daha anlaşılır olabileceğini söyler (Popper, 1957/2013a: 67). Ona göre, tarihsici metodolojiye karşıt olarak "teknolojik bir sosyal bilimi" amaçlayan bir metodolojitasarlayabiliriz. Bu metodoloji, toplumsal yaşamın genel yasalarının araştırılmasına yönelik olmalıdır. Böylece toplumsal kurumların iyileştirilmesi ve düzeltilmesinin gereğine inanların yapacakları çalışmalarda, işlerini kolaylaştıracak ve çalışmalarının temelini oluşturacak her türlü olgunun elde edilmesi amaçlanmış olur. Tasarlanmak istenen bu teknolojik metodoloji ile hayata geçirilmesi mümkün olmayan ütopik sistemlerden uzak durmanın araçları da sağlanmalıdır. Bu metodoloji, tarihsici düşünürlerin aleyhinde yer alır. Ama asla tarihsellik karşıtı değildir. Çünkü tarihten edindiğimiz deneyim ve tarihi veriler, onun için önemli bir bilgi kaynağıdır (Popper, 1957/2013a: 68). Diğer bir deyişle Popper'e göre, sosyal kurumların inşasına sınırlamalar dayatan toplumsal gelişim yasaları aramak yerine tarihsel deneyimden yararlanma, en önemli bilgi kaynağı olarak hizmet verebilir (Popper, 1987: 296).

Popper, toplumsal teknolojinin yararının ve imkânının, tarihsici tarafından eleştirilebilirliğini şöyle açıklar: Sözgelimi, tarihsici diyebilir ki, bir toplum mühendisi yeni bir yapı için bir plan oluşturdu. Bu planın toplumsal hayatın yasalarıyla uyumlu olma konusunda pratik bir değere sahip olduğunu ve gerçeklerle uyuştuğunu varsayalım. Böyle bir durumda dahi, tarihsici tezler açısından bu plan, tarihsel gelişmenin yasalarını dikkate almadığı için gerçekleşmesi mümkün değildir. Toplumsal devrimler rasyonel planlarla gerçekleştirilemez, bu devrimler çıkar çatışması yaşayan toplumsal güçler tarafından gerçekleştirilebilir. "Bazı dikkatlice düşünülüp hazırlanmış plan-

ları uygulamaya sokacak güçlü bir filozof-krala dair olan o eski düşünce, toprak sahibi bir aristokrasinin çıkarı için uydurulmuş bir peri masalıdır" (Popper, 1957/2013a: 69). Tarihe baktığımızda, toplumsal gerçekliğin daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu da gösteriyor ki, tarihsel gelişme rasyonel planlarla biçimlendirilemez. Rasyonel planların çıkar gruplarıyla uyumlu olması, onların güçlü olmasını sağlayabilir, ama yine de bu, söz konusu planın tasarlandığı şekliyle biçimlenmesi için yeterli olmayacaktır. Sonuçta ortaya çıkacak durum, "rasyonel inşadan" ayrı olacaktır. Nihai durum, sürekli bir biriyle çekişen güç odaklarının o anki gruplaşmalarıyla şekillenir. Üstelik toplumdaki güçler dengesi daima değişim halinde olduğu için, hiçbir durum ve koşulda, rasyonel planlarla yerleşik bir toplumsal yapı oluşturulması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla, realist ve bilimsel olmakla övünen toplumsal mühendisliğin tüm çeşitleri hayalî olmaktan kurtulmaları mümkün değildir (Popper, 1957/2013a: 69).

Tarihsicinin, sosyal mühendisliği yönelik sorgusu bununla sınırlı değildir. O, şunu söyler: Şu ana kadar ileri sürdüğümüz iddia, "teorik sosyal bilimin" desteğini almış toplum mühendisliğinin uygulama olanağına yönelikti, onun doğrudan kendi bilimselliğine değil. Oysa aynı iddia rahatlıkla "teknolojik türde herhangi bir teorik sosyal bilimin" imkân dâhilinde olmadığını kanıtlamak için de söylenebilir. Anlaşılan o ki, "pratik sosyal mühendislik" çalışmaları, toplumsal realite ve yasalar açısından değerlendirildiğinde, başarılı olma şansına sahip değildir. O halde, böyle bir girişim ne teorik açıdan ne de pratik açıdan güvenilir değildir. Çünkü bu girişim, toplumsal gelişme yasalarını görmezlikten gelmektedir. Bu durum, bu girişimin temelini oluşturan bilimin de büyük öneme sahip toplumsal gelişim yasalarından yoksun olduğunu gösterir. Tersi durumda bu bilim realist olmayan inşaların temelini oluşturmazdı. Akla dayalı toplumsal yapılanmaların imkân dışı olduğunu bildirmeyen her türlü toplum bilimi, toplumsal yaşamın hatırı sayılır olgularına ve realitesine karşı körelmiş demektir. Hiç şüphe yok ki, böyle bir bilim, büyük öneme sahip geçerli tek toplumsal kanununu görmezlikten gelecektir. Dolayısıyla, toplum mühendisliğine temel oluşturma çabasında olan toplum bilimlerinin, yapıları gereği, toplumsal olguların hakiki betimleyicileri olmaları imkânsızdır (Popper, 1957/2013a: 70).

Popper, tarihsicinin, teknolojik sosyolojiye itirazının yukarıda açıkladıklarımızla sınırlı olmadığını ve daha başka sebepler de ileri süreceğini söyler. Sözgelimi, tarihsicinin diğer bir iddiası, teknolojik sosyolojilerin toplumsal gelişmenin belirli yönlerini kötüye kullanmasıdır. "Akıl yoluyla bilimsel bir temel üzerinde yeni sosyal yapılar inşa edebileceğimiz fikri, planladığımız tarzda şöyle ya da böyle kesin olarak yeni bir sosyal dönemi" oluşturabileceğimizi zımnen dile getirir (Popper, 1957/2013a: 70).

Popper (1945/2010a) "Açık Toplum ve Düşmanları"nda, Platon'un siyasal programında çok tehlikeli olduğuna inandığı bir yaklaşım tarzı olduğunu söyler. O, Platon'un bu yaklaşım tarzını "ütopyacı yapıcılık" diye adlandırır. Popper'a göre "ütopyacı yaklaşım", salt bir "tarihsici" tutumu, yani tarihsel sürecin önüne geçilemeyeceği ve değiştirilemeyeceği gibi radikal "bir yaklaşımı doğru bulmayıp bırakınca, besbelli onun yerine alınacak bir yol gibi görünebileceği için daha da tehlikelidir" (Popper, 1945/2010a: 205). Popper, ütopyacı yaklaşımı şöyle tasvir eder: Makul olan tüm eylemler belli bir hedefe yönelik olmalıdırlar. Aynı zamanda bu eylemlerinin her biri, hedefine ulaşabilmek için izledikleri yol ve seçtikleri araçlar kendi hedeflerine uygun oldukları oranda makul eylemlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, makul bir eylemde bulunmak istiyorsak, her şeyden önce ereğimizi belirlemeliyiz ve aynı zamanda, bu ereğe ulaşmak için kullandığımız her aracı ve geçtiğimiz her aşamayı nihai ereğe ulaştırma sürecinden bağımsız görmemeliyiz. Tüm bunları bir bütün olarak düşündüğümüzde, parçalardan her hangi birini ihmal etmemiz, akla uygun hareket etmediğimiz anlamına gelir. Bu prensipleri siyasi faaliyet alanına uyguladığımızda, harekete geçmeden önce nihai ereğimizi, yani zihnimizde tasarladığımız "İdeal Devlet"i belirlemiş olmamızı icap ettirir. Ama tasarladığımız toplumun kaba bir taslak projesi elimizde bulunduğunda, harekete geçmek için en uygun programlarımızı hazırlamaya başlayabiliriz. Bu, makul sayılabilecek uygulamaya dönük bir politik eylemin ve bilhassa sosyal yapıcılığın vazgeçilmez hazırlık çalışmalarıdır. İşte, Popper'in "ütopyacı yaklaşım" dediği, "metodolojik yaklaşım" budur. Ona göre, "bu yaklaşım, inandırıcı ve çekicidir....bu durum, sadece onu daha tehlikeli ve eleştirilmesini de daha gerekli kılar" (Popper, 1945/2010a: 206).

Ancak "ütopyacı yaklaşım"ın aksine bölük pörçük yapıcılık, Popper'ın metodolojik olarak sağlamlığına inandığı bir yaklaşım tarzıdır. Popper'e göre, bu yaklaşımı kabul eden bir siyasetçi, kendi zihninde ileri bir zamanda gerçekleşebileceğini umduğu bir ideal devlet projesini veya tüm yurttaşların mutlu olabileceğine inandığı bir toplum tasarısını taşıyor olabilir ya da olmayabilir (Popper, 1945/2010a: 206). Ama her iki durumda da bu siyasetçi, böyle bir "yetkinlik" imkân dâhilinde olsa bile uzak bir beklenti olduğunun bilincindedir. Çünkü o, her yeni neslin bir isteme hakkına sahip olduğunun farkındadır. Aslında, mutlu olmayı isteme hakkı, çokta bir hak sayılmaz. Zira birini mutlu edebilmek, kurumsal olarak mümkün değildir. Fakat insanların olabildiğince mutsuz edilmemelerini isteme hakları mümkündür. Sözgelimi, acı çeken her neslin, imkânlar dâhilinde yardım isteme hakkı bulunur. Dolayısıyla, "bölük pörçük yapıcı", toplum için nihai olarak en iyi olanı bulmak ve onun için mücadeleye girişmek yerine, en derin ve en acil kötülükleri bulmak ve onlara karşı mücadeleye girişmek metodunu benimser (Popper, 1945/2010a: 207).

Bölük pörçük yapıcılığın geliştirdiği projeler kurumların her birine ayrı şekilde uygulanabilen basit ve risk oranı düşük projelerdir. Sözgelimi, böyle bir proje "sağlık ve işsizlik sigortasına ya da hakemlik kurullarına veya bunalım-önleyici bütçelemeye yahut eğitim reformuna" uygulanabilir (Popper, 1945/2010a: 208). Projede aksamalar ya da istenilmeyen sonuçlar ortaya çıkarsa, telafisi mümkün olmayan hasarlar olmayacağı gibi, proje revize edilebilir ya da tümüyle durdurulabilir. Bu demektir ki, toplumda düzeltilmesi gereken acil kötülüklerin giderilmesine yönelik bir proje üstüne anlaşmak ve sonuç almak, toplumda ideal bir iyiyi gerçekleştirme projesi üstüne anlaşmaktan ve sonuç almaktan daha kolaydır. O halde, bölük pörçük yaklaşım, toplumun düzenlenmesine ve gelişmesine yönelik her türlü siyasi değişimin önündeki engelleri aşabilmek ve değişimi gerçekleştirebilmek için, güç kullanmak yerine akıl rehberliğine başvurması açısından daha makul ve ümit verici görünmektedir. Oysa bütüncül yaklaşım, yani toplumu kendi projesine uydurmaya çalışarak sözde "ideal devlet"i gerçekleştirmeye çalışan "ütopyacı girişim", belli bir sınıfın egemenliğini hedeflemesi ve bunu zorunlu görmesi bakımından, totaliter bir düzen oluşturması ihtimal dâhilinde bulunan bir yaklaşım tarzıdır (Popper, 1945/2010a: 208).

Popper, Ütopyacı yapıcının girişiminin, yani toplumu yeniden kurma projesinin, zorlu ve uygunsuz bir girişim olduğunu söyler. O, bu zorlukları şöyle açıklar: Birincisi, Ütopyacı yapıcının toplumun yeniden inşa etme sürecinde karşılaşılacak itirazlara karşı tavrı, ya itirazları duymazlıktan gelecek ya da itirazları bastırma yoluna gidecek olması; bu da şiddete başvurmayı gerektirecek istenilmeyen bir durumdur. İkincisi, Ütopyacı yapıcının kendi halefini belirleme konusunda yaşayacağı sıkıntıdır. Üçüncüsü, başlangıçta yapıcılarına "ideal devlet" olarak görünen proje, sonradan gelen haleflere ideal gelmeyebilir olması (Popper, 1945/2010a: 209-210). Ancak Popper, bu eleştirilerini yaparken, "bir ideal hiçbir zaman gerçekleştirilemez –hep bir Ütopya olarak kalmak zorundadır" demek istemediğini söyler (Popper, 1945/2010a: 211). Ona göre, daha önceleri gerçekleştirilemeyeceği düşünülen bazı şeylerin zamanla gerçekleştiği görülmüştür. Sözgelimi, devletin güvenlik kurumlarının oluşturulmasıyla toplumda bir iç barış ortamı sağlanabilmiştir. Popper, Ütopyacı yaklaşımı eleştirmekte kastının, toplumu bir bütün olarak planlayıp yeniden kurmak için kâfi miktarda tecrübeye sahip olamadığımızı ve dolayısıyla, "büyük-çaplı yapıcılık için gerekli" bilginin olmadığını söyler (Popper, 1945/2010a: 211).

Gerçekten de, toplumu bir bütün olarak yeniden kurma projesi için gerekli olan bilgiyi edinmek ve bu bilgi için de, geniş çaplı toplumsal denemeleri "gerçekçi koşullarda" gerçekleştirmek olanaklı görünmemektedir. Böyle bir girişim, denemeden ziyade, projenin gerçekleştirilmesine dönük bir girişim olur. Hâlbuki "bölük pörçük yaklaşım", sosyal uygulamalarını

toplumun gerçeklerine uygun olarak, gerekli gördükçe ufak tefek değişim ve yenilemelerle toplumu bütün halinde bir maceraya sürüklemeden yapar (Popper, 1945/2010a: 212). Bu, toplumdaki kurumlarda yeni ayarlamalar yapmayı mümkün kılar. Ayrıca, bu ayarlamalar sonucunda, kurumlarda istenilmeyen durumlar ve beklenmeyen gelişmeler gözlendiğinde, bu yanlışları maruz gösterebilme ve yaptıklarından ısrarcı olma gayretine girilmez. Aksine yapılan yanlışlıklar ve hatalar tespit edilmeye çalışılır ve onlardan dersler çıkarılır. Böylece kurumlarda gerekli reformlar yapılarak onları sırayla kendi taleplerimiz doğrultusunda yeniden tesis edebiliriz. Popper'a göre, bu, bilimsel bir yaklaşımdır. Ve bu yaklaşım bilimsel oluşunu, uygulamada ortaya çıkan yanlışlarından ibret almasına ve ondan dersler çıkarmasına borçludur (Popper, 1945/2010a: 213).

Popper, kendi eleştirisi ile Marks'ın Ütopyacılığa yaptığı eleştiri arasında gerçekçiliğin istenmesi yönünde ortak bir nokta bulunduğunu ifade eder. Ona göre, ne Marks ne de kendisi, "ütopyacı planların" ilk başlarda tasarlandıkları şekilde gerçekleşeceğine inanmıyordu. Bunun nedeni ise, sosyal eylemlerin beklenilen sonuçlarından farklı şekilde gerçekleşme ihtimalinin yüksek olmasıdır (Popper, 1945/2010a: 214). Ancak, Popper'e göre, her iki eleştiri arasında çok sayıda farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkların birisi, Marks'ın sosyal yapıcılık görüşünü gerçekçi bulmayıp onun karşısında yer alması ve sosyal kurumların ussal olarak düzenlenebileceğine inanmamasıdır. Çünkü Marks'ın inancına göre, toplumsal gelişme bizim yaptığımız ussal programa uygun olarak gerçekleşmez. Toplumsal gelişme tamamen tarihsel kanunlara göre gerçekleşir. Dolayısıyla, elimizden gelen tek şey, "tarih süreçlerinin doğum sancılarını hafifletmektir" (Popper, 1945/2010a: 215). Bir diğer fark ise, Ütopyacılığın bütüncülük öğesine karşı Marks'ın olumsuz bir yaklaşım sergilememesidir. Daha doğrusu, Marks'ın da Platon gibi, toplumu bir bütün olarak değiştirmek istemesi hayalini taşıyor olmasıdır.

Popper, bütüncü yaklaşımların, özellikle Platonculuğun, geniş kapsamlı ve köktenci oluşlarının estetikçi oluşlarıyla alakalı olduğunu düşünür. Estetikçilik, bu yaklaşımların daha akılcı bir dünya kurgusuna sahip olduklarıyla alakalı değil, eskimiş, yıpranmış ve çürümeye yüz tutmuş tüm çirkinliklerin bir kenara bırakıldığı yepyeni bir dünya kurma tutkusuyla alakalıdır (Popper, 1945/2010a: 215). Popper, estetikçiliğin en etkili şekilde Platon'da ifadesini bulduğunu söyler. Ona göre,"Platon bir sanatçıydı; en iyi sanatçıların birçoğu gibi, eserinin bir modelini, 'tanrılık aslı'nı gözünün önünde canlandırmaya ve onu sadakatle 'kopya etme'ye çalışmıştı" (Popper, 1945/ 2010a: 216). Aslında, Platon, siyaseti bir "Kralca Sanat" olarak görüyordu. Bu, güzellik maksadıyla şehirleri bir araya getirme, yani kompoze etme sanatıdır.

Popper, Platon'un estetikçiliğine, "insan yaşayışları bir sanatçının kendini anlatma tutkusunu doyuracak araçlar yapılamaz" diyerek, itiraz eder

(Popper, 1945/2010a: 216). Bu, bir insanın kendi yaşayışını düzenlemeyi isteme hakkını yok saymaktır. Oysa yapılması gereken şey, başkalarının kendi yaşayışlarını diledikleri şekilde düzenlemeyi isteme haklarının verilmesidir. Popper, "Platon'un estetik köktenciliğinin" dayanaklarını tenkit etmek için, iki farklı durumu göz önünde bulundurur.

Birincisi, toplumsal sistemi değiştirmek isteyenlerin, bir ressamın resim yapmaya başlamadan önce tuval üzerinde önceden var olan resmi tamamen temizleyerek silmesi gibi, kendi sistemlerini getirmeden önce mevcut sistemi tümüyle ortadan kaldırmalarıdır. Bunlar arasında farklılıklar bulunabilir. Sözgelimi, toplumsal sistemi tümüyle ortadan kaldıranların, bu toplumun bir parçası oldukları için, hem kendilerini hem de "Ütopik planlarını" ortadan kaldırmaları gerekmektedir. Elbette ki, böyle bir gelişmeden sonra ortaya çıkacak durum, tasarlanan idealin güzel bir kopyası değil, bir kargaşa durumu olacaktır. "Siyasal sanatçı", Arkhimedes'in yaptığı gibi, o da sosyal dünya için toplumsal hayatın dışında kaldıracına bir yer arar. Ama ne yazık ki bu yeri bulma imkânı yoktur. Çünkü toplum yeniden tesis edilirken kendi normal akış dinamikliğini kaybetmez. Dolayısıyla, sosyal yapıcılık konusunda gerekli deneyime sahip olmadığımız için, kurumların küçük çapta sırayla düzeltilmesi gerekmektedir (Popper, 1945/2010a: 219).

İkinci durum ise, estetik köktenciliğin derinliklerine gizlenmiş akıldışı tutumdur. Bu, deneme ve yanılma dediğimiz, yaptığımız yanlışlardan dersler çıkararak kurumları değiştirme yöntemini "yeterince köktenci" bulmadıkları için, onu dışlayarak sonu gelmeyen bütüncül denemeler serisinde ısrarcı olanların düştüğü, akıl dışı durumudur. Çünkü "*toplumsal dünyamızın tam bir yeniden-kuruluşunun hemen işleyecek bir sisteme yol açacağını varsaymak akla uygun değildir*" (Popper, 1945/2010a: 219).

Popper, estetikçiliğin ve köktenciliğin, aklı unuttuklarını ve akıl dışı "siyasal mucizeler" gerçekleştirme yoluna girdiklerini düşünür. Ona göre, onların bu tutumu, "güzel bir dünya düşlerinin verdiği sarhoşluktan kaynaklanır" (Popper, 1945/2010a: 220). Popper, bu durumu, "Romantiklik" olarak ifade eder. Ve ona göre Romantiklik, tanrısal toplumunu ister tarihin geleceğinde isterse geçmişinde bulmaya çalışsın ya da sevginin ve güzelliklerin diyarına yönelik bir kutlu yürüyüş süreci dillendirsin, söylemi tamamen duygulara yöneliktir ve ussal olmaktan uzaktır. Bu sebeple romantiklik, "yeryüzünü cennet yapmak yolundaki en iyi niyetleri bile, ancak dünyayı cehenneme –yalnız, insanın hemcinsleri için hazırlayabileceği bir cehennemeçevirmeyi başarabilir" (Popper, 1945/2010a: 220). Oysa Popper'e göre "bölük pörçük yaklaşım", toplumun en önemli ve acil sorunlarından başlayarak, sosyal düzeni doğru biçimde düzenlenebileceğini iddia eden tamamen ussal bir yaklaşımdır.

3.2 3. Tarihte Genelleme Sorunu ve Eleştirisi Açısından Tarihselcilik Sorununun İrdelenişi

Herder, (akt. Özlem 1984) tarih biliminin ya da tarih felsefesinin geneli anlamak yerine, tarihin akışında oraya çıkan farklı dönemleri "kendi bireysellikleri"nde anlamaya çalışılmasının gerekliliğini düşünür (Özlem, 1984: 42-43). Oysa Carr, tarihçilerin tekil olaylarla değil, tekil olayların "içindeki genel olanla" ilgilendiklerini söyler (Carr, 1961/2012: 119). Ve ona göre toplumbilimi yararlı bir bilim olma iddiasında ise, tarihin yaptığı gibi tekil olan ile "genel arasındaki ilişkilerle uğraşmalıdır" (Carr, 1961/2012: 122). Tarihsicilik, fiziksel bilimlerde genelleme yapabilme ve bunda olumlu sonuçlar elde edebilme imkânının, doğada "benzer durumlarda benzer şeylerin olacağı" biçimindeki kabule dayandırıldığını iddia eder. Genel geçerliliği kabul edilen bu ilke, aynı zamanda fizik bilimi metodunun temelini oluşturur (Popper, 1957/2013a: 22).

"Tabiatçılık aleyhtarı" tarihsiciliğe göre, bu ilke sosyolojide geçerli olamaz. Çünkü toplumda ortaya çıkan olaylar, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan ve tekrarı olmayan durumlardır. Ancak, böyle bir sınırlamayı dikkate almayıp toplumsal alanda genellemeler yapmaya çalışan ve bu genelleme metodunu fizikten alarak sosyal bilimlere uygulamaya çalışan bir anlayış "saptırıcı bir sosyolojik teori üretebilir" (Popper, 1957/2013a: 23). Böyle bir teori toplumsal gelişmelerin toplumsal düzeni etkileyeceğini reddeden bir teori olacaktır. Tabiatçılık aleyhtarı tarihsicilere göre, böyle teorilerin amacı, tabiat kanunlarında olduğu gibi "değişmez sosyal kanunlar" olduğunu varsayarak, toplumda istenilmeyen durumların mazur görülmesini sağlamaktır. Bu anlayışa göre, "şimdi olan ilelebet devam edecektir; olayların akışını etkileme, hatta değerlendirme çabaları gülünçtür: Tabiat kanunlarına karşı fikir ileri sürülemez ve onları devirmeye yönelik teşebbüsler" bizi felakete sürüklemekten başka işe yaramaz (Popper, 1957/2013a: 23). Tarihsiciye göre, bu türden fatalist iddialar, fizik metodunun sosyolojiye uygulanması gerektiğini savunan "tutucu, mazur gösterici ve hatta kaderci" düşüncenin kaçınılmaz sonuçlarıdır (Popper, 1957/2013a: 23).

Tabiatçılık aleyhtarı tarihsici, toplumsal alanda ortaya çıkan tekbiçimlilikler ile fizik alanda ortaya çıkan tekbiçimliliklerin birbirinden farklı olduğunu söyleyerek bu türden fatalist anlayışları reddeder. Çünkü toplumsal alanda ortaya çıkan tekbiçimlilikler, her tarihi dönemde farklı biçimde, insan faaliyeti sonucu ortaya çıkan ve insan yapımı olan tekbiçimliliklerdir. Bu şeyler insanın kendi doğası tarafından kontrol edilebilir olmaları, sosyal değişmelerin insanlar tarafından planlanabileceğini ve hem iyiye dönük hem de kötüye dönük değiştirebilme olanağının olduğunu varsaymaktır (Popper, 1957/2013a: 24).

Popper, teorilerin gözlem ve deneylerden önce geldiğini düşünür. Ona göre, gözlem ve deneyler kuramsal sorunlarla ilişkilendirildiklerinde önem kazanırlar. Bunun anlamı şudur: "Gözlem veya deneyin bir cevap bulmada bize herhangi bir şekilde yardımcı olabilmesini ümit edebilmek için, önce bir soruya sahip olmamız gerekir" (Popper, 1957/2013a: 126). Demek ki, gözlem ve deneyler, sahip olduğumuz sorulara yanıt aradığımız ve yanlışlarımızla yüzleştiğimiz çalışmalardır. O halde, denemelerimiz, yani hipotez ve teorilerimiz sürekli yanılmalarımızdan önce gelir. Dolayısıyla, bilimin öncelikle gözlem yaptığı, bu gözlemlerden yola çıkarak genellemelere ulaştığı ve böylece kendi teorilerini elde ettiği düşüncesi doğru olmaktan uzaktır. Tam tersine, gözlem ve deneyler, teorilerimizi sınadığımız ve bu sınamada başarısız olanları ayıkladığımız bir işleve sahiptirler (Popper, 1957/2013a: 127).

Popper, belli bir çağda yaşayan birçok insanın, kendi toplumsal çevrelerinde müşahede ettikleri düzenliklerin, genel geçer toplumsal yasalar oldukları biçiminde yanlış bir inanca sahip olabileceklerini anlatır. Ancak ona göre böyle yanlış inançların oluşması, insanların yaşadıkları toplumsal çevrenin kendisine ait özelliklerinin sınırlarını doğru şekilde belirleyememesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten, toplumsal değişmenin hız kazandığı dönemlerde, iltifat ettiğimiz birçok toplumsal kanunun işlemez olduğuna şahit olduğumuzda derin bir hayal kırıklığı yaşarız. Ne var ki, tarihsicinin iddiaları bu anlattıklarımızla sınırlı değildir. Tarihsici, fizik bilimlerinden farklı olarak toplumsal bilimlere özgü bazı güçlükler olduğunu ve bu güçlüklerden dolayı geçmişte yapılan değerlendirmelerin ya da gelecekte yapılması muhtemel değerlendirmelerin sağlıklı yapılıp yapılamadığının bilinemeyeceğini düşünür (Popper, 1957/2013a: 128). Dolayısıyla, tarihsici "gerçekte bir evrensel kanunu keşfetmiş olduğumuzu hiçbir zaman varsaymamamız gerektiğinde ısrar eder" (Popper, 1957/2013a: 129).

Simmel (1892/2010) "Tarih Felsefesinin Problemleri" eserinde, evrensel olayların bir parçası olarak insanlık tarihinin farklı dönemlerden oluştuğunu ve bu dönemlerin "her birinin gelişimi" çok sayıda değişik koşulların etkisiyle gerçekleştiğini anlatır. Ayrıca Simmel, "insanlık tarihi"nin başlangıcından sonuna kadar evrensel güçlerin etkinsinde olan "içine kapalı bir bölüm" olmadığını da belirtir (Simmel, 1892/2010: 58). Popper, söz konusu güçlüklerin yalnızca toplumsal bilimlere özgü olmadığını, fiziksel çevrenin değişiminden kaynaklanan güçlüklerin tarihsel ve toplumsal bir değişimden kaynaklanan güçlüklerle benzer olduğunu düşünür. Sözgelimi, dünyanın büyük bir bölümünde görülen gece ve gündüzün art arda gelişinin düzenli işleyişini, kutuplara yaklaştığımızda bozulduğunu ve neredeyse işlemez olduğunu görürüz. Yine, Kıbrıs'ın günümüzdeki ve iki bin yıl önceki tarihsel ve top-

lumsal çevresinin, Kıbrıs ile kuzey kutbundaki buzullarla kaplı bir adanın fiziksel çevresinden çok daha farklı olduğunu iddia etmek güçtür. İşte, fiziksel deneyimler ile toplumsal deneyimleri birbiriyle kıyasladığımızda, fiziksel alanda gördüğümüz bir düzensizliğin en az toplumsal alandaki bir düzensizlik kadar dikkat çekici olduğu anlaşılmaktadır (Popper, 1957/2013a: 129).

Ancak, tarihsici, toplumsal alandaki değişimlerin doğa alanında görülen değişimlerden daha köklü olduğunu, zira sosyal düzenin değişiminin, insanın değiştiği anlamına geldiğini ve her türlü toplumsal değişimin insan doğası temeline dayalı olmasından dolayı, böyle bir şeyin sosyal düzenin tamamen değiştiğinin demek olduğunu ifade ederek iddiasını sürdürebilir. Ne var ki, Popper, tarihsicinin bu iddiasına karşılık olarak şunu söyler: Elektromanyetik bir alanın etkisinde kalan fiziksel atomlar da kendi çevreleriyle beraber değişime uğrarlar ve atomların bu değişimi, fiziksel kanunları bozmaya çalışarak değil, onlara uygun şekilde gerçekleşir. Ayrıca, insanın doğasında gerçekleştiği düşünülen değişikliklerin ölçülebilmesi kolay değildir (Popper, 1957/2013a: 131).

Popper'e göre, tarihsicilerin, tüm tarihsel dönemleri kapsayacak şekilde geçerli bir kanunun olabileceğinden emin olamayacağımız için, toplumsal bilimlerde evrensel bir kanunu keşfetmiş olduğumuzu asla düşünmememiz gerektiği biçimindeki iddiaları, fizik bilimleri için de geçerli bir iddiadır. Çünkü fizik bilimlerinde de kanunların evrensel oluşlarının, sadece belli bir dönemle ya da belli bir mekânla sınırlı olup olmadıklarında asla emin olamayız. Ama yine de kanunların evrenselliklerine ilişkin tüm bu kuşkulara rağmen onları formüle ettiğimizde, geçerliliklerinin yalnızca gözlem yapılan dönemle ilgili olarak düşünüldüğü biçiminde bir koşul belirtme ihtiyacı duymayız (Popper, 1957/2013a: 132).

Popper'e göre, eğer bu türden bir koşulu belirtmiş olsaydık, bu bizim bilimsel yönteme vukuf olamadığımız anlamını taşırdı. Çünkü evrensel geçerlilikte kanunlar keşfetmeye çalışmak, bilimsel yönteminin temel ön doğrularından biridir. Bu demektir ki, değişimi açıklaması gereken yasanın kendisi, değişmekte olan bir yasa asla olmamalıdır. Çünkü aksi durumda, yani böyle bir şeyin kabul edilmesi, bilimsel ilerlemenin bir hayal olduğu anlamına gelirdi. Bunun anlamı, ön görülmeyen gözlemlerle karşılaştığımız zaman teorilerimizi yeniden değerlendirme gereği duymayacaktık "ve kanunların değişmiş olduğunu söyleyen ad hoc hipotez", olup bitenlerin izahı için kâfi gelecekti (Popper, 1957/2013a: 133).

3.2.3.1. Tarihte Deneysel Şartların Değişkenliği Sorunu ve Eleştirisi

Fizik biliminin kullandığı yöntem deneydir. Deney, bilim adamının kontrolünde yapay olarak benzer etkilerin oluşturulması ve bu etkilerin benzer sonuçları doğurması düşüncesine dayanır. Tarihsici anlayışa göre bu yöntem toplumsal alanda uygulanamaz. Çünkü toplumsal olaylar belli bir dönemde ortaya çıkar ve o dönemin kendine ait özelliklerini taşırlar. Toplumsal alanda deney yapılabilmesi için yapay durum veya alan oluşturulması gerekir. Böyle bir durumda da oluşturulmuş olan etki tamamen toplumdan bağımsız olarak ortaya çıkarılmış olacaktır (Popper, 1957/2013a: 25).

"Tarihsicilik", geniş çaplı toplumsal deneylerin aynı koşullarda yenilenmesinin mümkün olmadığını iddia eder. Bunun nedeni, bir sonraki deneyin uygulanacağı koşulların, önceden yapılmış olan deneysel gerçeklikten etkilenmiş olmasıdır. Popper'e göre, bu iddia, "tıpkı bir organizma gibi", genellikle toplumun, adına tarih dediğimiz bir belleğinin olması temeline dayanır (Popper, 1957/2013a: 26).

Toplumsal olaylar, yani tarih, tekrar edebilir; ancak bu tekrarın oluşumundaki şartlar, bir önceki şartlar ile aynı olmayacaktır. Çünkü toplumun bir önceki olaydan elde etmiş olduğu tecrübe, başka bir deyişle toplumsal öğrenme, az da olsa gerçekleşmiştir. Bu nedenle, tekrarlanan toplumsal olayın şartları ve topluma yansıması hiçbir zaman bir öncekiyle aynı olamaz. Fiziksel dünyada gerçek anlamda yenilik yoktur. Yeni bir otomobil dediğimiz şey, aslında yeni olmayan elementlerin farklı bir düzen ve bütünlük oluşturmuş olmalarından başka bir şey değildir. Popper'a göre, "fizikte yenilik, düzenlemeler ve terkiplerin yeniliğinden ibarettir" (Popper, 1957/2013a: 27). Oysa toplumsal alanda ortaya çıkan yenilikler, gerçek anlamda yeniliklerdir. Çünkü toplumsal oluşumların her biri farklı yeni bir tarihi dönemin ortaya çıkması demektir.

Toplumsal alandaki yeniliklerin bir diğer önemli yanı, her olayın, kendine özgü bazı özelliklere sahip olmasıdır. Her ne kadar sosyal alanda ortaya çıkan olayların benzer yönlerinden dolayı genel bir sınıflandırılması yapılsa da, bu sınıflandırma, tamamen o olayların tıpa tıp aynı türde olay olması anlamını taşımaz. Toplumsal alanda ortaya çıkan bazı olaylar vardır ki, belirli yönleriyle diğer toplumsal olaylara benzerlik gösterseler de, tarihin bir döneminde ortaya çıkar ve bir daha tarih sahnesinde asla yer almazlar. Bu da, toplumsal alandaki olaylar ile fiziksel olaylar arasındaki derin farklılığı apaçık oraya koyar (Popper, 1957/2013a: 28).

Metodoloji konusunda bir diğer önemli sorun, sosyal olguların fiziksel olgulardan çok daha karmaşık olmalarıdır. Toplumsal alanda fiziksel alanda olduğu gibi ileri düzeyde soyutlamalar yaparak deneysel alan oluşturulması

neredeyse imkânsızdır. Bunun en önemli nedeni, toplumsal hayatın temelini oluşturan bilinç alanıdır. Yani, insanın zihinsel yaşamının temelinde bir fiziksel alan gerçekliğin bulunmasıdır. Bu, şu demektir; "psikoloji biyolojiyi, biyoloji de aynı şekilde fizik ve kimyayı peşinen varsayar". Dolayısıyla, toplum biliminin, bilimlerin sınıflandırılmasının son aşamasında yer alması, toplumsal hayatın ne denli karışık olduğunun ispatıdır (Popper, 1957/2013a: 29).

Bilimin önemli görevlerinden birisi, öndeyide bulunmaktır. Tarihsicilik, sosyal bilimler açısından bu önemli görevin yerine getirilmesi konusunda, gerek toplumsal yapının karmaşık olması, gerekse öndeyiler ile öndeyilere konu olan olaylar arasındaki ilişkinin karmaşıklığından kaynaklanan aşılması oldukça zor bazı engellerin bulunduğunu iddia eder (Popper, 1957/2013a: 29). Popper, kehanette bulunmanın, olayların akışını etkilediği düşüncesinin çok eski odluğunu söyler. "Efsaneye göre, Oedipus, daha önce hiç görmediği babasını öldürmüştür ve bu, babasının onu terk etmesine sebep olan kehanetin doğrudan sonucudur" (Popper, 1957/2013a: 30). Popper, bu sebeple, öndeyi ile öndeyiye konu olan olay arasındaki etkileşimi " 'Oedipus etkisi' " adını önerdiğini söyler (Popper, 1957/2013a: 30).

Tarihsiciler, toplumsal alanda böyle bir etkinin sosyal bilimlerin nesnelliğini gölgeleyeceğini iddia etmişlerdir. Ayrıca, sosyal olay ve olgular konusunda kesin bilimsel kestirimler yapmanın mantıken imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Sözgelimi, altın fiyatlarının bir ay sonra değer kaybedeceği öngörülecek olsa, tüm altın yatırımcıları elindeki altınları başka yatırımlara yönlendirecek ya da satacaktır. Böylece ortaya çıkması beklenen sosyal olay, başka durumların ortaya çıkmasından etkilenmiş ve olayın seyri tamamen değişmiş olacaktır (Popper, 1957/2013a: 30-31).

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, toplumsal şartlar sürekli değişim halindedir. Toplumsal alanda benzer şartların tekrar oluşturulması mümkün olmadığından tarihsici, "deneysel metodun sosyal bilimlere uygulanamayacağını savunur" (Popper, 1957/2013a: 121). Popper, bu durumu, tarihsici öğretinin en önemli sorunlarından biri olarak görür. Çünkü ona göre, fizik ile sosyoloji metotları arasında belirli farklılıkların olduğu açıkça bilinmesine rağmen tarihsici iddia, "fiziğin deneysel metotlarının kaba bir yanlış anlaşılması" temeline dayanır (Popper, 1957/2013a: 122).

Şimdi, bu metotlara baktığımızda bir fizikçi, aynı olduğunu düşündüğümüz durumlarda bile farklı sonuçların ortaya çıkabileceğini bilir. Sözgelimi, ilk bakışta benzer olduklarını düşündüğümüz iki metal telden birini bir elektronik cihazda diğeriyle değiştirdiğimizde, elde ettiğimiz sonuçlarda çok büyük farklılıklar olabilir. Bu metal telleri mikroskopla incelediğimizde aralarında daha önce fark edemediğimiz bir farklılık görebiliriz. Ancak, fark-

lı sonuçların elde edildiği iki deneyin durumlarındaki bir değişikliği ortaya çıkarmak her zaman kolay olmayabilir. Ne tür benzerliğin güvenilir olabileceğini ve bu benzerliğin uygun seviyesinin ne olduğunun tespit edilebilmesi için fazlasıyla kuramsal ve deneysel incelemeler gerekebilir. Bazı araştırmalarda benzer şartların güvenliği sağlanamadan bile deney yapmak zorunda kalabiliriz (Popper, 1957/2013a: 122).

Popper, deneysel metodun güçlüklerinin bunlarla sınırlı olmadığını ve deneylerin güvenli şekilde yapılmasına olanak tanıyacak uygun ortamın oluşturulmasının da oldukça tartışmalı olduğunu düşünür. Sözgelimi, Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin konumlarından dolayı fiziksel bir deneye etkisinin önsel olarak bilinmesi mümkün değildir. Yapılan deneyin bu tür etkilerden yalıtılması ve bu yalıtımın türü de ancak, yine deneyler yapılarak tespit edilebilir. Deneysel metodun açıkladığımız bu güçlüklerinden de anlaşıldığı gibi, toplumsal deneylerin, toplumsal koşulların değişmesi ve bilhassa tarihsel gelişimin sonucu ortaya çıkan farklılıklar yüzünden gerçekleşemediği biçimindeki "tarihsici tez, gücünü kaybeder". Çünkü tarihsicilerin zihnini bunaltan her tarihi dönemin kendisine özgü şartlarından kaynaklanan farklılığın sebep olduğu zorluklar, yalnızca sosyal bilimler için geçerli olduğu söylenemez. Günümüzde yapılan bölük pörçük bir deneyin, ileri bir tarihi dönemi gözleme imkânına sahip olursak, beklentilerden çok farklı gelişmelerin oluşmasına neden olduğu pekâlâ görülebilir. Yani, bir deneyin sonucunun ne olacağını önceden kestiremeyiz. Ama yine de toplumsal şartlardaki değişimin açığa çıkarılması deneyler aracılığıyla mümkündür. Nasıl ki, fizikçiler, deneylerden coğrafi koşullara göre "suyun kaynama derecesinin" değiştiğini öğreniyorlarsa, bizler de deneylerden, tarihin değişen dönemleriyle birlikte toplumsal alanda yeni koşullar oluştuğunu öğreneceğiz (Popper, 1957/2013a: 123).

Tarihçiler, daha önceki dönemlerin yanlış yorumlandığını gösteren bazı olgular elde edebildikleri gibi, geçmişe ait kayıtları yorumlarken belirli zorluklarla da karşılaşabilirler. Tarihin yorumlanmasında karşılaşılan bu zorluklar, tarihsicinin, tarihi dönemin değiştiğine ilişkin iddialarının delili olarak görülebilir. Yine aynı şekilde bu zorluklar zihnimizde gerçekleştirdiğimiz deneylerin öngörülen ile ortaya çıkan sonuçları arasındaki farklılığı ifade etmektedir. Tüm bu beklenmedik şaşırtıcı sonuçlar ile düş kırıkları, deneme ve yanılma metodunun bizim toplumsal koşulları yorumlama kabiliyetimizi geliştirdiğini göstermektedir (Popper, 1957/2013a: 124).

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Popper, tarihsicilerin, toplumsal şartların değişken olmasının deneysel metodun toplumsal sorunlara uygulanmasına mâni olduğuna ilişkin iddialarının ve yine buna ilişkin olarak, toplumsal alanın incelenmesinin fiziksel alandan tümüyle farklı

olduğuna ilişkin iddialarının, rasyonel bir dayanaktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, uygulamada toplum bilimcinin deneysel koşullarını isteğine uygun olarak belirlemesinin ve değiştirmesinin birtakım zorlukları olduğuna inanıp inanmamak tümüyle farklı bir hususdur (Popper, 1957/2013a: 125).

Fizikçi, sosyal bilimciye göre daha avantajlı bir durumda olsa bile, bu zorluklardan tamamen kurtulmuş denilemez. Sözgelimi, geçmişte toplumdan yeterli miktarda ekonomik destek alamadıklarından dolayı istedikleri şekilde araştırma yapma imkânına sahip değillerdi. Onlar da, hem ısının çok yüksek olduğu yerlerde hem de yer çekiminin değişken olduğu yerlerde deney yapma konusunda sıkıntıya düşmektedirler. Yine de, günümüzde "geriye temenni edilecek pek az şey bırakan deneysel şartlar altında şimdi pek çok fiziksel araştırmanın yapılabileceği de bir gerçektir" (Popper, 1957/2013a: 126). Oysa sosyal bilimcinin durumu farklıdır. Çünkü değil ütopyacı, bölük pörçük yapıdaki çoğu deneyin bile uzun bir gelecekte yapılabilme imkânı olmayacaktır. "Pratikte sosyal bilimci, zihni olarak yapılan deneylere ve çalışmasını yürüttüğü şartların politik ölçütlerinin analizine sık sık başvurmak durumundadır" (Popper, 1957/2013a: 126).

3.2.3.2. Tarihte Bütüncülük Sorunu ve Eleştirisi

Doğa bilimleri alanında kullanılan yöntemin, toplumsal alanda uygulanamaz olmasının önemli nedenlerinden birisi, sosyolojinin diğer canlı bilimleri (biyoloji) gibi konusunu parçalara ayırarak çalışmaması gerektiğinin düşünülmesidir. Sosyoloji, konusunu bir bütün olarak ele almalıdır. Çünkü sosyolojinin konusunu oluşturan toplum ya da grup, onu oluşturan tek tek bireylerin toplamından farklı anlam ifade eder. Toplumsal grup dinamik bir yapıya sahiptir. Grupta yer alan her bireyin kişisel özelliği ve diğer bireylerle karşılıklı ilişkileri, bir yandan grubu etkilerken diğer yandan gruptan etkilenirler. Ancak bu durum, toplumsal grubun kendine özgü bir geçmişe sahip olmasına mani değildir. Her toplumsal grubun kendine özgü bir kurumsal yapısı, gelenek ve göreneği vardır. Tarihsicilik, bir toplumsal grubun anlaşılabilmesi ve onun geleceği konusunda öngörüde bulunulabilmesi için, söz konusu grubun geleneklerinin, tarihinin ve kurumsal yapısının incelenmesi gerektiğini söyler (Popper, 1957/2013a: 35-36).

Tarihsicilik, toplumsal grubun yapısı ile fiziksel yapı arasında önemli bir ayrıma dikkat çeker. Toplumsal gruptaki yenilik, onu oluşturan üyelerinin yeni bir düzen ve tertipteki yeniliğe indirgenemeyecek kadar gerçekçi bir yeniliktir. Oysa fiziksel alandaki yenilik, "kendileri yeni olmayan faktörlerin ve elementlerin yalnızca yeni tertip ve bileşimlerinden" oluşur (Popper,

1957/2013a: 36). Ayrıca, sosyal yapılar, onun parçalarının toplamının açıklanmasıyla asla açıklanamazken, fiziksel yapılar, onu oluşturan elementlerin toplamının açıklanmasıyla aydınlatılabilirler. Sözgelimi, güneş sistemi, onu oluşturan öğelerinin durumu dikkate alınarak açıklanabilir. Hatta şu anki tertip ve dizilişleri dikkate alınarak onun gelecekteki durumu dahi belirlenebilir (Popper, 1957/2013a: 36).

Fizik bilimi yönteminin, açıkladığımız belirli nedenlerden dolayı sosyal bilimlere uygulanamayışı, tarihsicilerin, sosyal alanda uygulanması daha uygun "tarihsel bir yaklaşım metodunun gerekli olduğu" fikrine yöneltmiştir (Popper, 1957/2013a: 37). Tarisicilik anlayışının kullanmak istediği bu yöntem, sezgicilik yöntemidir. Bu yöntem, sosyal olguların içten anlaşılmasını amaçlayan bir anlayışa dayanır. Çünkü bu anlayışa göre, fizik ve sosyoloji olguların açıklanması konusunda farklı amaçlara sahiptir; fizik olguların nedenlerini açıklarken, sosyoloji olguların amacını açıklar. Fizik biliminde sayısal veriler yardımıyla olaylar kesin bir biçimde açıklanırken, "sosyoloji ise tarihi gelişmeleri daha nitel bir tarzda; mesela çatışan eğilimler ve amaçlar şeklinde ya da 'milli karakter' veya 'çağın ruhu' gibi terimlerle anlamaya çalışır" (Popper, 1957/2013a: 38). Fizik, tümevarım yöntemi yardımıyla genellemeler yapabilirken, sosyoloji açıklamalarını sınırlı tutarak olguları sezgisel yoldan anlamaya çalışır. Bunun nedeni, fiziksel alanda tekbiçimlilik söz konusu iken, toplumsal alanda her olgu kendine has bir özelliğe sahip olmasındandır (Popper, 1957/2013a: 38).

Popper, sezgisel anlama yöntemini üç farklı şekilde değerlendirir. Bunlardan ilki, olayın çözümlenmesidir. Yani toplumsal olayın anlaşılmasının, onun oluşumuna katkıda bulunan birey ya da grupların güçlerinin, amaçlarının ve çıkarlarının bilinmesiyle mümkün olduğudur (Popper, 1957/2013a: 38).

İkincisi, çözümlemenin gerekli olduğu, ama çözümlemenin yeterli olmadığını, daha fazla araştırmaya ve incelemeye ihtiyaç duyulduğu hususudur. Sözgelimi, bir siyasal eylemin anlaşılması, ereksel olarak o olayın niçin ve ne şekilde oluştuğunun bilinmesinden daha fazla incelemeyi gerektirir. Burada anlatılmak istenen şey, olayın anlamı ve önemidir. Toplumsal alanda oluşan bir olay, sadece diğer olaylara etkide bulunmakla ya da onlara sebep olmakla sınırlı kalmaz. Toplumsal alandaki diğer tüm olayların durumlarında değişikliklerin oluşmasına vesile olur. Bu da, toplumsal alanın tamamının yeniden değerlendirilmesini ve anlamlandırılmasını gerektiren yeni bir hal oluşturur. Bu sebeple, toplumsal hayatın anlaşılması için bireylerin ve grupların amaç, çıkar ve güçlerinin ya da olayın sebep ve sonuçlarının analiziyle yetinmemeliyiz. Toplumsal olayın anlam ve önemi, toplumsal bütünlüğe

etkisi tarafından belirlenir. Bu nedenle her olayı, toplumsal bütünlük içinde kendine has işlevi ve tesiri olduğu şeklinde anlamaya çalışmalıyız (Popper, 1957/2013a: 39).

Sezgisel anlayışın üçüncü biçimi, daha önce açıkladığımız her iki anlama biçimini kabul eder, ancak yeterli görmez. Buna göre, sosyal olayın anlam ve öneminin anlaşılması, ancak, söz konusu durumların çözümlenmesiyle birlikte, o dönemde yaşanmakta olan yaygın eğilim ve yönelimlerin çözümlenmesi ve olayın tarihsel sürece katkısının da çözümlenmesini gerektirir (Popper, 1957/2013a: 40).

Popper, sezgisel anlama metodunun üçüncü şeklinin, birbirinden uzak ve farklı tarihsel dönemler arasında analojiler yoluyla çıkarımlar yapılmasına az da olsa olanak tanıdığını söyler. Sözgelimi, "İskender öncesi Yunanistan ve Bismark öncesi Güney Almanya arasında" bu türden bir analoji olduğu düşünülmüştür (Popper, 1957/2013a: 41). Sezgisel anlama yöntemi, gelişmeleri önceden fark edebilmemize yardımcı olabilmesi için, olayların kendisinden önceki benzer olaylar ile karşılaştırılmasının doğru olduğunu, ancak her iki olay arasındaki ayrılıkların mutlaka dikkate alınmasının zorunlu olduğunu söyler (Popper, 1957/2013a: 41).

Popper, tarihsiciliğe yaptığı eleştirilerinde nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu gösterebilmek için, başarılı olduğunu düşündüğü, "bölük pörçük teknoloji" adını verdiği metottan söz eder. Onun "sosyal bilimlere teknolojik yaklaşım" derken kastettiği şey, sosyal bilimlerin, toplumsal iyileştirmelerin eleştirel olarak değerlendirilmesiyle ya da bir ekonomik veya bir siyasi durumun düzeltilmesine yönelik bir çalışmanın, beklenen neticeyi verip vermediğini anlamak için gerçekleştirilen girişimler vasıtasıyla gelişmiş olmalarıdır (Popper, 1957/2013a: 83). Popper, bu yaklaşımın pratikteki sonuçlarını açıklayabilmek için "bölük pörçük sosyal mühendislik" terimini kullanır. Ona göre, böyle bir mühendisliğin görevi, hem özel hem de kamusal karakterdeki toplumsal kurumları tesis etmek, düzenlemek ve çalıştırmaktır (Popper, 1957/2013a: 90).

Bölük pörçük mühendis toplumsal kurumların genellikle önceden hesaplanmamış gelişmelerin etkisiyle oluştuğunu ve yapılan planlamaların, ancak bu kurumların küçük bir kısmının oluşmasına katkı sağladığını düşünür. Onun amacı, toplumu bütünüyle sil baştan yeniden tesis etmek değil, kurumların giderek gelişmesine katkı sağlayacak küçük değişiklikler yapmaktır. Bu küçük değişiklikleri yapma çalışması, istenilmeyen sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan yanlışların ayıklanması sürecini içermektedir. Demek ki, her bir adım, beklenilen neticeler ile gerçekleşen neticeler karşılaştırılarak, ona göre tedbirler alınıp atılacaktır (Popper, 1957/2013a: 92).

Popper, bölük pörçük sosyal mühendislikten farklı olarak, toplumun bütününü kendi plan ve projelerine göre yeniden tesis etmek isteyen sosyal mühendisliği ise, "bütüncü veya ütopyacı sosyal mühendislik" olarak adlandırır (Popper, 1957/2013a: 92). O, ütopyacı sosyal mühendisliğin amacını şöyle açıklar: Toplumun en kilit noktaların hâkim olmak ve devlet gücünü istedikleri seviyeye gelene kadar artırmak isterler. Ve yine, hem elde ettikleri güç hem de elde ettikleri kilit statüler sayesinde toplumun gelişimini sağlayan "tarihsel güçleri" kendi denetimi altında tutmak isterler. Bu çabalarını da sosyal "gelişmeyi durdurarak ya da onun akış yönünü önceden görüp toplumu ona intibak ettirerek" gerçekleştirmek isterler (Popper, 1957/2013a: 93).

Popper, bölük pörçük sosyal mühendislik ile ütopyacı mühendislik arasında farklılığın ne olduğunu ortaya koymak için, bu iki yaklaşım arasında hassas bir ayrım yapmak yerine, onların toplumu iyileştirme ve düzeltmeleriyle ilgili sahip oldukları bakış açılarını açıklar. Ona göre ütopyacı mühendislik taraftarları, mütevazı buldukları bölük pörçük mühendisliği reddetmelerine rağmen, kullandıkları bütüncü yöntemde istedikleri sonuca ulaşamadıklarında, pratikteki uygulamalarında onların yöntemlerini kullanmak zorunda kalırlar. Yani girişimde bulundukları bütüncü değişikliklerden öngörülmeyen olumsuzluklarla karşılaştıklarında, bu olumsuzlukları düzeltmek için bölük pörçük iyileştirme çabalarına girişirler. Hakikaten, günü kurtarmak gibi girişimler, tamamen tedbirli adımlarla ilerlemeyi amaçlayan "bölük pörçük yaklaşım"ın girişimi olmaktan ziyade, "kolektivist planlamacılığın" girişimlerini nitelemektedir. Böyle girişimler, "ütopyacı mühendisi" sürekli tekrar ettiği ve netice alamadığı planlamalar yapmaya ve yine olumsuz neticelerle karşılaşmaya götürür. Görüldüğü gibi bütüncü yaklaşım ile bölük pörçük yaklaşım arasındaki ayırım, "bir ölçek ve alan farkından" ziyade, uygulamada görülen sakınma ve beklenmedik sonuçların ortaya çıkması noktasında tedbirli olmaktan kaynaklanmaktadır (Popper, 1957/2013a: 94).

Dolayısıyla, bölük pörçük mühendis, toplumsal kurumlarda iyileştirme yapmak istediği alanlara kontrollü ve ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek başarı şansını artırırken, bütüncü mühendis, toplumsal reform konusuna bütüncü yaklaşımıyla toplumun tamamında bir yeniden inşanın mümkün olduğunu önceden kabul ederek imkânsız bir girişimde bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda, bütüncü yaklaşımın test etme imkânından yoksun ve bilimsellik ile örtüşmeyen bir tutum içinde olduğunu göstermektedir (Popper, 1957/2013a: 95).

Popper'e göre, bütüncülük yaklaşımı, tarihsiciliği, bölük pörçük teknolojiden keskin bir biçimde ayırmıştır ve "tarihsiciliğin bazı bütüncü veya ütopyacı sosyal mühendislik tipleriyle ittifakını mümkün" hale getirmiştir. Bu ittifakın iki tipik üyesi Platon ve Marks'tır. Duverger (1961/1980) "Sos-

yal Bilimlere Giriş" eserinde, "Marksist sosyolojinin", toplumsal olguların birbirleriyle ilişkileri bakımından bir bütünlük oluşturduğu görüşünü temel aldığını belirtir. Ona göre Marksizm, toplumsal olguların "tek başına" incelenemeyeceğini ve dolayısıyla, bir bütün olarak incelenmesi gerektiği iddiasındadır (Duverger, 1961/1980: 21). İttifakın kötümser temsilcisi ise, Platon'dur. Platon, "bütün değişmelerin –ya da hemen hemen bütün değişmelerin- çürüme olduğuna inanıyordu ve bu onun tarihsel gelişme kanunuydu" (Popper, 1957/2013a: 99). Bu inanç, aynı şekilde onun toplumdaki tüm değişmeleri durdurmayı amaçladığı ütopyacı projesinin temelini oluşturmaktadır. Platon'un projesi her türlü değişimi reddettiğinden dolayı statik bir projedir. İttifakın diğer üyesi Marks ise, iyimserliği temsil ediyordu. Dolayısıyla Marks'ın "ütopyacı projesi", statik bir toplum projesi değildi, aksine gelişmekte olan "dinamik" bir toplum "projesiydi". Marks, bu projesiyle, herhangi bir ekonomik ya da siyasi baskının olmadığı, devlet otoritesinin ortadan kalktığı, insanların yeteneklerine göre özgürce çalıştıkları ve her türlü ihtiyacın karşılanabildiği ideal bir toplumsal gelişmeyi bildirmişti (Popper, 1957/2013a: 99).

Popper, tarihsiciliğin ve ütopyacılığın bütüncü yaklaşımına sahip olmalarının, onları birleştiren en önemli unsur olduğunu söyler. Her iki yaklaşım da toplumsal gelişmenin belirli yönleriyle değil, toplumun bütününü ele alırlar. Dolayısıyla bu iki yaklaşım, bölük pörçük sosyal mühendisliğin yöntemini yetersiz görerek daha köktenci arayışlara girişirler. Toplumsal değişimi ussallaştırmaya çalışan bu iki yaklaşımdan birisi, "sosyal gelişmenin akış yönü hakkında kehanetlerde" bulunurken, diğer yaklaşım ise, toplumsal gelişmenin bozulmaya neden olduğu gerekçesiyle değişimi tümüyle durdurarak kontrol altına almak ister (Popper, 1957/2013a: 100).

Tarihsici ve ütopyacıyı birleştiren diğer bir önemli unsur, her iki yaklaşımın da kendi amaç ve hedeflerini tamamen bir tercih ya da ahlaki karar dışında tutmaları ve bunu kendilerinin inceleme alanlarında bilimsel yoldan bulabileceklerine inanmış olmalarıdır (Popper, 1957/2013a: 100). Onlar, toplumun tarihsel yönelim ve gereksinimleri gibi, toplumun gerçek hedeflerini ortaya çıkararak amaçlarına ulaşmaya çalışırlar. Dolayısıyla, birçok ütopyacı planlamayı savunan düşünürün, tarihin belli bir yöne doğru akış halinde olduğu için planlamacılığın, yani plan yapmanın zorunlu olduğunu iddia etmelerine şaşmamak gerekir (Popper, 1957/2013a: 101).

Tarihsici tutumları nedeniyle bu düşünürler, muhaliflerini gericilikle suçlayarak geçmiş düşüncelerin terk edilmesi gerektiğini ve değişmekte olan dünyanın anlaşılmasına yarayacak yeni araçlar keşfedilmesinin gereğine inanırlar. Ancak Popper'e göre, planlamacı düşüncenin kendisinin yeni olduğu iddiası kuşkuludur. Çünkü planlamacı düşüncenin, en azından "bütüncülük" yaklaşımının, Platon'a kadar geriye giden "eski çağ düşüncesinin temel

bir özelliği" olduğu açıktır. Bu nedenle, bütüncü yaklaşım biçiminin gelişmiş bir düşüncenin özelliği olduğunu söylemekten ziyade, bilim öncesi dönemin bir özelliğini ifade ettiğini söylemek daha doğru olur (Popper, 1957/2013a: 101-102).

Popper, bütüncülük eleştirisini yapmadan önce, son dönemlerde "bütün" kelimesinin kullanımında ortaya çıkan belirsizliği aşmak için şöyle der: Bütünlük kelimesi bir anlamıyla (a), "bir şeyin nitelikleri veya veçheleri" arasındaki bağlantılarını, bilhassa o şeyin varlığını oluşturan temel kısımları arasındaki bağlantılarının "tamamını" ifade eder. Diğer anlamıyla (b), "söz konusu şeyin belli bazı nitelik ve veçhelerini", yani o şeyi sıradan "bir yığın" olarak değil, "organize bir yapı görünümü kazandıran özelliklerini anlatmak için kullanılır" (Popper, 1957/2013a: 102). "Bütünlük" kelimesinin (b) deki kullanımı biçimindeki "bütünler", Gestalt Psikolojisi "tarafından bilimsel inceleme konusu yapılmıştır" (Popper, 1957/2013a: 103).

Şimdi, (b) deki bütünlük anlamının (a) daki anlamından farklı olduğunu ortaya koyabilmek için Gestalt yaklaşımının bir örneğininden yararlanalım. Sözgelimi, bir melodinin, onu oluşturan notaların toplamından ya da onların dizilişinden daha fazla bir anlama sahip olduğunu düşünelim. Bu durumda, üzerinde düşündüğümüz şey, bu notaların sıralanışının veçhelerinden birisidir. "Bu veçhe, bu seslerin birincisinin mutlak frekansı ya da bu seslerin ortalama mutlak kuvvetleri gibi, diğer veçhelerden açık seçik biçimde ayrılabilecek bir veçhedir" (Popper, 1957/2013a: 103). Dolayısıyla, (b) deki anlamıyla bütünlerin bilimsel araştırmasının yapılabileceği olgusu, ondan tümüyle farklı bir anlama sahip olan, (a) daki bütünler için de geçerli kılınmaya çalışılması doğru değildir. Çünkü araştırdığımız bir şeyin belirli veçhelerini ayırmamız zorunludur. Sözgelimi, yeryüzünün belirli bir parçasının bütününü gözlemlememiz ya da betimlememiz imkânsızdır. O halde, "bütünlükler" manasında kullanılan "bütünlerin", hiçbir bilimin araştırma konusu olarak ele alınamayacağı gerçeği, hem bütüncülerin hem de yandaşlarının fark edemedikleri anlaşılmaktadır (Popper, 1957/2013a: 104).

Popper, bütüncülük taraftarlarının Gestalt yaklaşımının örneğinden yola çıkarak, bir devrin tüm tarihsel ve toplumsal olaylarının oluşturduğu (a) anlamındaki bütünlüklerin kavranmasının mümkün olduğundan kuşku duymadıklarını söyler. Oysa toplumsal bütünlükler karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bu bütünlüklerin kavranması, onu oluşturan tüm unsurlarının ortaya çıkarıldığı, birbirleriyle kıyaslandığı ve birleşiminin sağlandığı aşamalı bir düşünme ve değerlendirme sürecini gerektirir. Popper'a göre, ne var ki bütüncülük yandaşları, Gestalt yaklaşımının (a) manasındaki "bütünlerle" tamamen alakasız bir anlayış olduğunu bilmezler (Popper, 1957/2013a: 105). Ancak, onların amaçları mümkün olmayan bir yöntemle yalnızca toplu-

mu bir bütün olarak anlamaya çalışmakla sınırlı değildir. Onlar, aynı zamanda toplumu bir bütün halinde kontrol altına almayı ve yeniden inşa etmeyi de tasarlarlar. Toplum, tüm bireysel ilişkilerin içinde yer aldığı oldukça karmaşık bir sosyal ilişkiler ağından oluşur. Böyle karmaşık bir sosyal ilişkiler ağının tamamını ya da tamamına yakın bir bölümünü kontrol altında tutmak mümkün değildir. Çünkü toplumsal ilişkilerin kontrol edildiği her durumda bile, kontrol edilmesi gereken yeni toplumsal ilişkiler ağının oluştuğu kitleler oluşur. Bu da gösteriyor ki, bütüncülük taraftarı ütopyacıların girişimleri, beyhude bir uğraştan başka bir şey değildir (Popper, 1957/2013a: 106).

Popper'e göre, bütüncülük taraftarı tarihsicilerin durumu da ütopyacılardan çok farklı değildir. Bütüncülük taraftarı tarihsiciler, genellikle üstü kapalı olarak tarihsel metodun bütünlükleri inceleyebileceğini ileri sürerler. Onların böyle bir görüşü dillendirmeleri, tamamen, tarihin "tikel" olay ve kişileri konu olarak ele aldığı türündeki doğru bir inancın, "tarihin ilgilendiği 'somut' bireylerin, (a) anlamında 'somut' bütünlerle özdeşleştirilebileceği yönündeki yanlış inancı birleştirmekten" kaynaklanır (Popper, 1957/2013a: 107). Ne var ki, bu mümkün değildir. Çünkü diğer araştırma alanları gibi, tarih de ancak kendi konusunun belli yönleriyle ilgilenebilir. Yani, tarihin bütüncü olarak toplumun tamamını ele alabileceği ya da belli bir çağın tüm tarihini oluşturan toplumsal olaylarını bütüncü olarak değerlendirebileceği inancı doğru değildir (Popper, 1957/2013a: 107). Bu düşüncenin ortaya çıkması, sezgisel anlayışın insanlık tarihini geniş kapsamlı bir gelişme süreci olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa geniş kapsamlı bir gelişmenin tamamını içeren bir tarih yazılamaz. Yazılmış olan her tarih, gelişmekte olan tarihsel bütünlüğün belli "bir dar veçhesinin tarihidir" (Popper, 1957/2013a: 108).

Bölük pörçük teknoloji, geniş kapsamlı ya da bütüncü toplumsal deneylerin bilimsel amaçlar için kullanılmasının uygun olmadığı biçimindeki tarihsici düşünceyle aynı görüştedir. Ancak, söz konusu "deneylerin" tarihsici görüş ile ütopyacı görüşün iddia etiği gibi, toplumsal deneylerimiz daha doğru olması adına, "toplumun bütününün yeniden modellemesinin yapılacağına dair ütopik çabaların niteliğine sahip olması gerektiği varsayımına karşı çıkar" (Popper, 1957/2013a: 111).

Popper, ütopyacı yaklaşımın böyle bir girişimde bulunurken sahip olması gereken deneysel bilginin yetersizliğine ilişkin eleştirilerin çok açık olduğunu düşünür. Çünkü fizik mühendisliğinin çalışmalarının temelini oluşturan ilkeler uygulama alanlarında test edilmişlerdir. Oysa toplumsal mühendisliğin bütüncü projelerinin uygulanabilme alanı ve imkânı yoktur. Bu da gösteriyor ki, fizik mühendisliği ile toplumsal mühendislik arasında çok açık bir farklılık bulunmaktadır. O halde, bilimsel bir temele dayalı olmayan bütüncü planlama, ütopyacı bir planlamadır (Popper, 1957/2013a: 111).

Ütopyacı mühendis, kendisine yöneltilen bu haklı eleştirilerin, yani uygulama alanına ve deneysel teknolojiye duyulan ihtiyacın haklılığının farkında olsa bile, kendi bütüncü yaklaşımından vazgeçmeyecektir. Ona göre toplumsal deneyler veya bütüncü mühendislik olmaksızın, bu konularda bilgi edinilmesi mümkün değildir. O halde, yapılması gereken, sahip olduğumuz bilginin az ya da çokluğuna bakılmaksızın işe başlamaktır. Sözgelimi, günümüzde uçaklar konusunda sahip olduğumuz bilgiler, bir zamanlar bu konuda hiçbir bilgi sahibi olmayan bir öncü girişimcinin uçak tasarısını hayata geçirmesiyle elde edilmiştir. Bu gibi bilgilerden cesaret alan ütopyacı, savunmakta olduğu "bütüncü" yöntemin, toplumsal alanda denenmiş bir yöntem olduğunu dahi iddia edebilir. Çünkü hem ütopyacı hem de tarihsici, toplumun küçük bir kesiminde, yani "bir köyde" ya da "bir fabrikada" gerçekleştirilen dar alanlı "sosyal deneylerin" asla doğru neticeler vermeyeceğini düşünür. Tarihsici ile ütopyacı, toplumsal deneylerin uygulamalarında bütüncü oldukları ölçüde değerli olabilecekleri konusunda ittifak ederler. Böyle bir tutum, toplumsal alanda planlı deneylerin yapılabilme şansının çok az olduğunu ve böyle bir deney yapıldığında, onun sonuçlarının değerlendirilebilmesi için tarihe bakmamızın bir zorunluluk olduğu inancını taşır (Popper, 1957/2013a: 112).

Popper, bu görüşe iki şekilde karşı çıkar: Birincisi, böyle bir görüşün hem bilimsel hem de bilim öncesi toplumsal bilgilerin dayanağı olan bölük pörçük deneyleri görmezlikten gelmesi. İkincisi ise, bütüncü deneylerden elde edilen bilgilerin deneysel bilgilerimize bir katkı sağlayamamasıdır. Burada ilk itirazla alakalı olarak, bütüncü toplumsal deney görüşünün, toplumsal hayata ilişkin azımsanamayacak kadar "deneysel bilgiye sahip olduğumuz gerçeğini açıklamasız bıraktığına işaret edilebilir" (Popper, 1957/2013a: 113). İş ve meslek hayatında tecrübeli olan bir işveren, öğretmen, politikacı ya da bir asker ile bu alanlarda tecrübe sahibi olmayanlar arasında dikkate değer bir fark vardır. Bu fark, bu kimselerin toplumsal tecrübelerindeki gözlemlerinden ya da bu gözlemler üzerine düşünmelerinden ziyade, onların uygulamadaki hedeflerine ulaşabilmelerindeki emeğin tecrübesinden kaynaklanan bir farktır. Şurası açıktır ki, bu şekilde elde edilen bilgi, bilimsel bilgide olduğu gibi, özenle hazırlanmış bir deney ürünü değildir. Bu bilgi, bilim önce bilgi türünde olduğu gibi, tecrübeyle elde edilen bir bilgidir. Sözgelimi, yeni bir işyeri açan bir işveren, aynı zamanda bir toplumsal deney yapmaktadır; seyahat etmek için bilet kuyruğunda bekleyen yolcu da bir sonraki seyahatinde, önceden kendisine yer ayırması gerektiği tecrübesini edinmiş olur. Ve pratik deneyimler göstermiştir ki, serbest piyasa ekonomisinde arz ve talep, fiyatların yükselmesine ve düşmesine neden olur (Popper, 1957/2013a: 113).

Popper'e göre, yaptığımız yanlışlardan dogmatik bir tutum sergileyerek ısrarcı olmak yerine, onları kabullenerek kendimize yol gösterici dersler çıkardığımız da ilerleme sağlamış oluruz. Bu tahlil, tüm deneysel bilimlerin metotları için geçerlidir. Kullandığımız metot, bilinçli olarak denemelerde bulunmayı ve yaptığımız yanlışlara eleştirel yaklaşmayı göze alabildiğimiz oranda bilimsel nitelik kazanmış olacaktır. Çünkü tüm kuramlar "birer denemedir". Yani, her bir kuramımız, elverişli olup olmadığını anlamak için test ettiğimiz varsayımlarımızdır. Aynı şekilde, tüm "deneysel doğrulamalar", "eleştirel" yaklaşımın kuramlarımızın hatalarını ortaya çıkarmak için yaptığı sınamalarla elde ettiği bulgulardır (Popper, 1957/2013a: 115).

Popper, bütüncü deneylerden olumlu sonuçların çıkarılamayacağı şeklindeki, ikinci itirazını şöyle açıklar: Kendi yanlışlarımız konusunda eleştirel olmamız, özellikle çok sayıda insanı ilgilendiren konulara ilişkin yanlışlarımızda eleştirel bir tutum sergileyerek bunu devam ettirmemiz çok zordur. Bu zorluğun en önemli sebeplerinden birisi, "bütüncü plan ve sonuçlarına ilişkin özgür tartışmaların hoşgörüyle karşılanamayacağı" durumudur (Popper, 1957/2013a: 117). Çünkü bütüncü planlama yapma girişimleri, çok sayıda insana uzun süreli bir sıkıntı dönemini yaşatan denemelerdir. Dolayısıyla, bu denemelere maruz kalan çok sayıda insanın, bütüncü planlamaya karşı çıkması ve memnuniyetsizliğini dile getirmesi kaçınılmazdır. Böyle bir durumda ütopyacı mühendis, planladığı amaca ulaşabilmesi için karşı çıkışların çoğunu görmezlikten gelmesi gerektiği gibi, uygun görmediği eleştirilerin bir kısmını da sindirme yolunu seçecektir. Hatta uygun görmediği karşı çıkışlarla yetinmeyip, kural gereği uygun itirazları da sindirmesi gerekecektir. İşte, sadece memnuniyetsizlik ifadelerinin baskı altına alınması durumu bile, en samimi hoşnutluk durumunu dahi yok hükmüne indirgemiş olur. Tüm bunlar, bütüncü planlamanın bireyler üzerindeki etkilerinin anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, bilimsel eleştiriyi de ortadan kaldırmış olur (Popper, 1957/2013a: 117).

Ne var ki, bütüncü planlamanın bilimsel bir metot olamayacağı gerçeği bunlarla sınırlı değildir. "Bütüncü plan, gücü merkezileştirmenin kolay olduğu; fakat birçok bireysel zihne dağılmış olan bütün bilgileri merkezileştirmenin imkânsız ve merkezileştirmiş gücün akıllı kullanımı için bu bilgiyi merkezileştirmenin gerekli olduğu gerçeğini gözden kaçırır" (Popper, 1957/2013a: 118). Bu durum, uzun vadede olumsuz sonuçlar doğurur. Şöyle ki, birçok bireyin ne bildiği konusunda gerekli bilgiler edinilemeyince, bireysel farklılıklar göz ardı edilerek sorunların basite indirgenmesi yoluna gidilir. Daha sonra gerek propaganda yoluyla gerekse eğitim yoluyla her türlü inanç ve çıkarlar tek tipleştirilerek kontrol edilmeye çalışılacaktır. Ancak, insanların düşünce ve inançlarının baskı altına alınması durumu, onların fikirleri-

nin ne olduğunun öğrenilmesini sağlayacak son fırsatında yok olmasına sebep olur. Bu, düşünce özgürlüğüyle ve eleştirel düşünmeyle uyuşmayan bir durumdur. Böyle devam etmesi durumunda, insanların en önemli yeteneği olan düşünceyi bile "yok etmesi gerekecektir" (Popper, 1957/2013a: 118).

Popper, tarihsici doktrinleri, fizik bilimlerinin yöntemlerinin toplumsal alanda uygulanabilir ve uygulanamaz gibi farklı yaklaşımlarından dolayı, tabiatçılık taraftarı ve tabiatçılık aleyhtarı diye ayırmıştır, ama ona göre her iki görüş arasında "bütüncülük" ve "tabii bilimler metodolojisi" hususunda, yanlış bir yaklaşım içinde olmaları gibi, ortak yönleri bulunmaktadır (Popper, 1957/2013a: 134).

3.2.3.3. Tarihte Objektiflik Sorunu ve Eleştirisi

Popper (2005) "Unended Quest" adlı eserinde, öznelciliği eleştirmesinin ve objektifliği savunmasının, psikolojinin "içebakış" yöntemini ya da bazı zihinsel tecrübeleri ve iç deneyimleri reddetmekle ilgili olmadığını söyler. Ona göre, eğer bu tür öznel deneyimlerden söz edilecekse, bunlar da en az diğer kuramlarımız kadar objektif olmalıdır. Popper, bir kuramın objektif olmasıyla, o kuramın eleştirilebilir ve test edilebilir olması gerektiğini belirtmek istediğini söyler (Popper, 2005c: 159-160).

Popper, Tarihsiciliğin Sefaleti'nde, toplumsal bilimlerde gözlemci ile gözlenen olay arasında, yani suje ile obje arasında fazlasıyla yakın bir ilişki bulunduğunu anlatır. O, tarihin akışının belli yönelimlere sahip olduğunu ve bu yönelimlerden dolayı henüz gerçekleşmemiş bazı olayları önceden bilmenin, yani "öndeyi"de bulunabilmenin, öndeyinin muhtevasını oluşturan durumları etkileyebileceğini düşünür. Popper'a göre, böyle bir durum, sosyal bilimler alanında yapılan araştırmaların nesnelliğine zarar verebilir (Popper, 1957/2013a: 31-32).

Popper, öndeyinin, kendi konusu ve diğer sosyal olaylar ile karşılıklı etkileşimde olmasının birçok etkileri olduğunu iddia eder. Ona göre, öndeyi, olayın ortaya çıkmasını hızlandırabilir, hatta onun oluş sebebi olabilir. Yani, olayın öndeyiye konu olması, onun oluş nedeni bile olabilir. Eğer böyle bir olay hakkında bir öndeyide bulunmamış olsaydık, belki de bu olay asla gerçekleşmemiş olacaktı. Bunun tersi de mümkündür; öndeyiye konu olduğu için gerçekleşmek üzere olan bir olay önlenebilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu iki karşıt durum arasında daha birçok farklı durumun ortaya çıkma olasılığı bulunmaktadır (Popper, 1957/2013a: 32).

Popper, bu durumun, sosyal bilimcilerin göz ardı edemeyeceği kadar ciddi bir durum olduğunu söyler. Sözgelimi, bir sosyal bilimcinin gelecek

ile ilgili tahminlerde bulunması, doğruyu söyleme adına dahi olsa, olayların akışını etkileyebilir. Böyle bir durumda, araştırmacının bilimsel objektiflik ilkesine uyduğunu söyleyemeyiz. Çünkü yapılan öngörülerin, olası olayların ortaya çıkması bakımından, kişisel tercihlerden tamamen bağımsız olduğu söylenemez (Popper, 1957/2013a: 33).

Sosyal bilimciler, araştırmalarında, sadece doğruyu arama çabasında olsalar bile, onların şahsi ilgileri, istekleri, beklenti ve menfaatleri "bilimsel teori ve öndeyilerin" içeriklerine yönelik bir etkiye sahip olmasından dolayı, araştırmacıların taraf olup olmadıklarının belirlenebilmesi kadar, onların bu durumdan kaçınmaları da oldukça zordur. Bu sebeple, Popper'e göre, doğa bilimleri alanında gördüğümüz "objektif ve ideal doğruluk arayışı" gibi arayışların, toplumsal bilimler alanında çok nadir rastlanılan bir durum olduğunu görmek şaşırtıcı değildir (Popper, 1957/2013a: 33). Walsh, objektiflik konusunda tarihçilerin dört noktada anlaşmazlığa düştüğünü belirtir. Bunlar, kişisel ilgiler, "önyargılar", konuya ilişkin "çatışan teoriler", ve "ahlaki inançlar"dır. Walsh, objektiflik için ciddi engeller olarak düşünülen bu engellerin aşılabilir olduğunu belirtir. Ona göre, kendisinin "perspektif teori" olarak adlandırdığı teorisiyle "farklı bakış açıları" kabul edilebilir ve tarihçiler de nihayetinde objektifliğe erişebilirler (Walsh, 1951/2006: 116-126).

Popper, evrensel kanunların, teorik bilimlerde gözlem yapmada bakış açısı işlevini gördüğünü düşünür. Tarihte ise, evrensel kanunlar bu ihtiyacı karşılayacak biçimde kullanılmaz. Oysa tarihin bir bakış açısına sahip olması gerekir. Tarihin bir bakış açısına sahip olması onun, doğa bilimlerinde olduğu gibi, seçmeci olmasını ve lüzumsuz karmaşıklarından kurtulmasına yarayacaktır. Aksi durumda, tarihin nedensellik zincirini geçmişe doğru incelemesinin bir yararı olmayacaktır. Çünkü başlangıç olarak seçilen "her somut etkinin çok sayıda değişik kısmi sebebi vardır; yani başlangıç şartları çok karmaşıktır ve çoğunlukla bizi pek az ilgilendirir" (Popper, 1957/2013a: 184). O halde, bu karmaşıklıkla karşı karşıya kalmamak için, tarihe kendi bakış açımızla yönelmeliyiz. Bu, tüm olguların kendi bakış açımıza uydurulması ve belli bir çerçeveye oturtulması demek değildir. Aksine, kendi bakış açımıza sahip olmamız, onun vermiş olduğu seçmecilikten yola çıkarak bakış açımıza uygun olan olgulara nesnel bir yaklaşımla yönelmemizi ve bakış açımızın dışında kalan olgular hakkındaki kaygılarımızdan da kurtulmayı sağlayacaktır (Popper1957/2013a: 184).

Popper, bakış açısı denilen seçmeci yaklaşımın, teorilerin bilimdeki görevini kısmen tarih incelemesinde yerine getirdiğini düşünür. Bu, aynı zamanda bakış açılarının teori olarak görülmesinin sebebidir. Aslında, "test edilebilir hipotezler" biçiminde "formüle" edilebilir bu görüşlerin muhtevasında bulunan belirli görüşler, ki bunların bireysel ya da "evrensel" olması

mümkündür, "bilimsel hipotezler" sınıfında görülebilirler. Ama ilkece, hiçbir tarihsel yaklaşımın veya görüş açısının test edilebilmesi mümkün değildir. Test edilemedikleri için çürütülmeleri de mümkün olmaz. Dolayısıyla, sonsuz sayıda bakış açısı ya da yaklaşım olsa bile, test edilmeksizin onaylanmalarının hiçbir anlamı yoktur. En fazla bunlar, ancak birer tarihi yorum olarak görülebilir (Popper, 1957/2013a: 185). Herder, (Özlem, 1984'de belirttiği üzere) tarihin objektif olarak anlaşılmasının, ancak tarihin olaylarının tabiat yasalarından bağımsız olarak gerçekleştiğinin bilinciyle sağlanabileceğini düşünür (Özlem, 1984: 37).

İşte, Popper'e göre tarihsiciliğin yanlışlarından birisi, bu yorumları teori olarak görmesidir. Sözgelimi, sınıf çatışmalarını, ırk ayrımına dayalı üstünlük çekişmelerini, dinsel mücadeleleri ve toplumun bilimsel ilerlemesini tarihi olarak yorumlayabiliriz. Bunların her birini ayrı bakış açılarıyla değerlendirmek mümkündür. Ancak tarihsiciler bu bakış açılarının çokluğunu ve farklı yaklaşım biçimlerinin çeşitliliğini kabul etmezler. Aksine, "bu bakış açılarını 'bütün tarihin sınıf mücadelesi tarihinden ibaret olduğu'nu vs. iddia eden öğretiler ve teoriler şeklinde sunarlar" (Popper, 1957/2013a: 185). Ayrıca, bakış açılarının verimli olduğunu gördüklerinde, yani çeşitli olguların kendi bakış açılarının ışığında yorumlanabilme olanağını anladıklarında, tüm bunları kendi öğretilerinin doğruluğunun bir kanıtı olarak görme hatasına düşmekten geri durmazlar. Bu yönteme muhalif olan klasik tarihçiler için ise, farklı bir tehlike söz konusudur. O da şudur: Klasik tarihçiler, objektif olmak adına belirli bir seçici bakış açısına sahip olmaktan kaçınırlar. Ama böyle bir imkân olmadığından çoğunlukla bilincinde olmadan bir bakış açısına sahip olurlar. Bu, onların objektifliklerini zedeler. Çünkü kendi bakış açsının farkında olamayan bir kimse, ona eleştirel yaklaşmasının ve sınırlarını belirlemesinin imkânı yoktur. Böyle bir sorunun aşılabilmesi, araştırmacıların belli bir bakış açısına sahip olmalarının gerekliliğini ve sahip oldukları bakış açılarının diğer birçok bakış açılarından sadece birisi olduğunun bilincine varılmalarıyla mümkündür. Ayrıca, bu bakış açıları bir teori aşamasına erişse bile test edilemeyeceklerinin bilincinde olunmalıdır (Popper, 1957/2013a: 186).

Popper, bilimsel nesnelliğin belli bir ölçüde toplumsal kurumlara dayandığını düşünür. Ona göre, "bilimsel nesnelliğin", araştırmacının kişisel düşüncesine, inancına, "psikolojik tutumuna", alışkanlıklarına vb. durumlara dayandırılması biçimindeki "naif" inanç, onun karşıtı olan, araştırmacılar hiçbir zaman "nesnel" olamazlar biçiminde kuşkucu anlayışın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Popper, 1957/2013a: 189). Özellikle sosyal bilimlerde, bilim adamlarının kişisel arzularının, toplumsal tutumlarının ve sınıfsal ilgilerinin çalışmalarını etkilediğini ve bu durumun bilimsel nesnelliğe fazlasıyla zarar verebileceği düşüncesi, bu şüpheci görüşte ağırlık kazanır. Aslında, tüm bu

şüpheci yaklaşımlar, "bilgi sosyolojisi" disiplininin bilimsel nesnellik hususunda bilim adamının psikolojisini temel alması ve bilginin gerek toplumsal, gerekse kurumsal vasfını dikkate almaması gibi bir yanlış yaklaşımından ileri gelir. Çünkü "bilgi sosyolojisi, bireysel bilim adamına zihni bir disiplini empoze eden ve bilimin nesnelliği ile yeni fikirleri tenkitçi bir şekilde tartışma geleneğini koruyan şeyin, bilimin ve kurumlarının kamusal karakteri olduğu gerçeğini gözden kaçırır" (Popper, 1957/2013a: 190). Netice olarak, Popper'e göre sosyal bilimci, bilim adamının kendi duygu ve beklentilerinden bağımsız bir tutumla elde edilebilecek tam bir bilimsel nesnelliğin olamayacağının farkındadır. Ancak bu, sadece sosyal bilimler için değil, aynı şekilde fizik bilimleri için de geçerli bir durumdur (Popper, 1957/2013a: 191).

3.2.3.4. Tarihte Determinizm Sorunu ve Eleştirisi

Aşkın (2008) "Determinizm-İndeterminizm Karşıtlığında Tarihsel Aklın Kategorial Çözümlenişi" adlı çalışmasında, tarih felsefesinin temel problemlerinden birinin, tarihin, insanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği bir süreç mi olduğu, yoksa tarihe yön veren ve bu süreci belirleyen insan bilinci dışında bir güç veya ilkenin olup-olmadığı problemi olduğunu söyler. Aşkın'a göre, böyle bir problemin anlamlı olması, tarihsel olayların belli nedenlere göre zorunlu olarak oluştuğunu belirten determinist görüş ile tarihsel olayları belirleyen hiçbir nedenin olmadığını öne süren indeterminist görüşün birbirleriyle çelişiyor olması temeline dayanır (26-34).

Popper, tarihsici toplumsal gelişim öğretisinin, kaderci olarak görülmesinin ya da "eylemsizlik" eğiliminde olduğunun düşünülmesinin gerçekçi olamayacağını düşünür. Ona göre, bunun tersini iddia etmek dahi mümkündür. Çünkü birçok tarihsici düşünürün "eylemcilik" yanlısı ve eğiliminde olduğu bile söylenebilir. Tarihsicilik öğretisi, insanın zihinsel faaliyetlerinin tamamının, yani beklentilerin, ilgilerin, görüşlerin, çıkarların, korkuların vb. tümünün topluma etkisi olduğunu ve gelişimini belirlediğini öne sürer (Popper, 1957/2013a: 71). Dolayısıyla, tarihsicinin söylemek istediği, toplumsal oluşumlara hiçbir katkı sunulamayacağı değildir; onun iddiası, düş gücünün ve rasyonel kurguların belli bir plana göre oluşturulamayacağıdır. Toplumsal gelişmeyi etkileyen planlar, yalnızca tarihsel süreçle uyumlu olanlarıdır. Yani, tarihin akışına uygun olarak gerçekleşmesi kaçınılmaz olan değişmelere katkı sunabilecek nitelikte olan etkinlikler ancak, uygun faaliyetler olarak görülmektedir. O halde, "sosyal ebelik, bize açık olan, tam anlamıyla makul olan, bilimsel öngörüye dayandırılabilecek tek faaliyet çeşididir" (Popper, 1957/2013a: 72).

Popper, tarihsici düşüncenin, makul gördüğü eylemleri açıktan olmasa bile, dolaylı olarak teşvik ettiğini söyler. Toplumsal gelişmelerin kaçınılmaz oluşumlarıyla uyumlu olan faaliyetlerin yönünü belirleyebilecek tek anlayış, tarihsici toplumsal bilimdir. Dolayısıyla, tarihsel öndeyi ve tarihin değerlendirilmesi, realist tüm toplumsal faaliyetlerin temelini oluşturmalıdır. Bu, tarihin değerlendirilmesinin, tarihsici anlayışın esas faaliyeti olmasını zorunlu hale getirir. Zaten tarihsici düşünürlerin çaba ve faaliyetleri, tarihsel öndeyide bulunmak için geçmişin değerlendirilmesini amaç edinmiştir (Popper, 1957/2013a: 72).

Peki, "tarihsicilik iyi bir dünya görmek isteyenlere umut ya da şevk verebilir mi?" Popper, bu soruyu şöyle yanıtlar: Daha iyi bir dünya hayalini kuranlara umut dağıtacak bir tarihsici, ancak toplumsal gelişmenin iyiye doğru ilerlediğini ve gelecekte daha yaşanabilir bir toplum gerçekleşeceği inancında olan bir tarihsici olabilir. Ne var ki, Popper'e göre tarihsici görüş, insan aklının daha iyi bir dünya oluşturabilme yetkinliğine sahip olduğu inancını reddettiğinden, insanları olağanüstü oluşumlara inanmaya zorlar. Bu tarihsiciler, yoksulluğun, acının, kötülüğün vb. olumsuzlukların bazı ussal plan ya da projelerle değil, tarihsel gelişim yasasının "mucizevî" biçimde, kaçınılmaz olarak, yaratacağı bir dünya ile gerçekleşebileceğine bizi inandırmaya çalışırlar (Popper, 1957/2013a: 73).

Popper'e göre, tarihsici anlayışın, aklın toplumsal yaşama olan katkısının artırılmasını isteyenlere yegâne öğüdü, tarihin yasalarının ortaya çıkarılması için tarihin araştırılması ve yorumlanmasıdır. Bu kimseler, elde ettikleri yorumlarla, isteklerinin gerçekleşmek üzere olduğunu anladıklarında, isteklerinin tarihsel gelişmeyle uyumlu olmasından, istekleri de makul görülür. Eğer, aksi durum söz konusu ise, yani toplumsal değişmenin istikameti istekle uyuşmuyor ise, bu istikameti değiştirme arzusunun kendisi tümüyle makul görülmez. Çünkü tarihsici, bu tür arzuların gerçekleşmesinin imkânsız bir hayal olduğunu düşünür. Tarihsiciye göre "eylemcilik", sadece oluşmakta olan tarihi olaylara sessiz kalındığında ve onların önündeki engelleri kaldırarak gerçekleşmesine yardımcı olunduğunda desteklenebilir (Popper, 1957/2013a: 73).

Görüldüğü gibi, tarihsici anlayışa göre, toplumsal değişme kaçınılmaz bir şekilde zorunludur. Ancak, bu değişme, kaçınılması imkânsız bu zorunluluğun önceden belirlediği evrelerden geçerek gerçekleşir. "Bir toplum kendi hareketini belirleyen tabii kanunu bulduğu zaman bile kendi evriminin tabii evrelerini ne atlayabilir ne de üzerlerine bir çizgi çizerek onlardan kurtulabilir. Fakat şunu pekâlâ yapabilir. Doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir." Popper'a göre, Marks'a ait olan bu sözler, tarihsicilerin pozisyonlarını kusursuz biçimde ifade etmektedir (Popper, 1957/2013a: 74). Bu konuda

Popper şöyle der: Tarihsicilik, "eylemsizlik" ve "kaderci" bir anlayışı doğru bulmadığı halde, tarihin akışına müdahale etmeyi ve oluşmakta olan bir şeyi değiştirebilmeyi de "beyhude" girişimler olarak görür. Popper'e göre, bu görüş, tarihsel yönelimlerin zorunluluğunu dillendiren "kaderciliğin özel bir türü"dür (Popper, 1957/2013a: 74).

Popper'e göre, evrende gerçekleşen belirli olguların gelişim silsilesinin doğa yasalarına uygun olarak gerçekleştiğini kabul etsek bile, pratikte, birçok nedene dayalı olarak gerçekleşen "somut" bir olayın gelişim silsilesini, sadece bir doğa yasasıyla açıklamaya çalışmak doğru değildir. Örneğin, rüzgârın esmesine bağlı olarak yere düşen "Newton'un elması"nı, bazı nedensel kanunlarla betimlenebileceğini kimse reddedemez. Ama birbiriyle nedensel ilişkilerle bağlı olan olayların fiiliyattaki silsilesini izah edecek, yer çekimi yasası gibi bir yasa olmadığı gibi, bir seri yasalar düzeni de yoktur. Yer çekimi yasasından hariç, rüzgârın şiddetini, elmanın bulunduğu dala etkisini, bu etkinin elma sapına verdiği zararı ve daha birçok nedenlerin açıklanmasını gerektirecek kanunların da dikkate alınması gerekir. Konuya ilişkin olarak, Çelebi (2004) "Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları" çalışmasında, toplumsal olayların asla tek bir nedene dayalı olarak açıklanamayacağını ama "nedenselliğin" sonuç kısmının da göz önünde bulundurulmasının gereğine dikkat çeker. İşte, Popper'a göre, güneş sistemi vb. hareketler dışında, "olayların herhangi bir somut dizilişi ya da ardışıklığının tek bir kanun ya da belirli bir kanunlar dizisi tarafından tasvir edilebileceği ya da açıklanabileceği fikri düpedüz yanlıştır. Ne ardışıklık kanunları ne de evrim kanunları vardır" (Popper, 1957/2013a: 147). Oysa Albert Bayet (1931/2009) "Bilim Ahlakı" eserinde, toplumsal olayların doğa olayları gibi belirli yasalara göre oluştuklarını iddia eder. Ona göre, bireysel iradenin bu olaylarda etkisi olduğunu düşünenler yanılmaktadır. Zira geçmişte güneş sistemine ilişkin de bu tür hatalı bilgiler ileri sürülüyordu. Ama bugün artık güneş sistemindeki tüm nesneler aralarındaki ilişkilerle açıklanmaktadır. İşte, toplum bilimi de toplumsal olayları, bireylerin özgür seçimleri ve eylemleriyle değil, "eşyanın doğasında kaynağını bulan yasalarla açıklıyor". "Cüzi irade" diye bireysel özgürlüğün belirleyiciliğini düşünenler, giderek artan oranda sosyal yasaların ortaya çıkarıldığını henüz idrak edemediler. Ona göre, adına "özgürlük" dedikleri bu cehaletleri olaylar "arasında bağıntılar kurmadaki" yetersizlikten kaynaklanmaktadır (Bayet, 1931/2009: 76).

Tarihsel olayların nedensel açıklanmasına ilişkin, Chaudhury (2004) "Bounds of freedom: Popper, liberty and ecological rationality" çalışmasında, Popper'in tarih olaylarının açıklanmasında bize sunduğu şey, tarihi olayların benzersiz olduğunu ve dolayısıyla bir nedene bağlı olarak açıklanacaksa, bunun ancak tekil başlangıç nedenler olabileceğini belirtmesidir der

(Chaudhury, 2004: 109). Popper, tarihsel bir yönelimin bir yasaya indirgenmesi durumunda, yani böyle kabul edilmesi durumunda, bu yasaların öndeyilere dayanak oluşturması "meşru" hale gelirdi der. Ona göre, bu türden "bir indirgeme veya tersine çevrilmiş tümdengelim", yasalar ile yönelimleri birbirine yaklaştırmış olurdu. Ancak yine de Popper, "kanunları yönelimlerle karıştırma şeklindeki temel tarihsici" zihniyetin savunulamayacağını düşünür (Popper, 1957/2013a: 151).

Popper, tarihsicilerin "kanunları yönelimlerle karıştırmaları", onları koşulsuz yönelimlere inanmak gibi bir hataya sevk ettiğini söyler. Ona göre, böylesi bir hata tarihsicilerin, tarihi akışın iyiye doğru gelişmekte olduğuna inancının temelini oluşturur ve bu, tarihsicilerin "temel" yanlışlarından birisidir (Popper, 1957/2013a: 159).

Popper, tarihsel yönelimlerin varlığının yadsınamayacağını düşünür. Ona göre, yönelimlerin ne tür şartlar altında gerçekleştiğinin açığa çıkarılması oldukça önemli bir görevdir. Ancak esas problem, bu koşullara gerekli itina gösterilmediğinde dikkatten kaçmış olmalarıdır. Sözgelimi, Marks'ın ifadesiyle "üretim araçlarının birikimi"ne yönelik bir yönelim olduğunu varsayalım. Ama nüfus artışının olmadığı ya da giderek azaldığı bir durumda, böyle bir yönelimin kalıcılığından kimse söz edemez (Popper, 1957/2013a: 160). Görüldüğü gibi, ihtimal dâhilinde olan birçok şart söz konusudur. O halde, bir yönelimin gerçek şartlarının ne olduğunun açığa çıkarmaya çalıştığımızda, ihtimal dâhilinde bulunan şartları göz ardı etmemeli ve bu yönelime olumsuz etkisi olabilecek durumları da düşünmemiz gerekmektedir. Oysa tarihsici bu şekilde düşünmez. Onun yönelimine olan inancı tamdır. Popper'e göre "diyebiliriz ki, tarihsiciliğin sefaleti, bir hayal gücünün sefaletidir". Çünkü tarihsici bir yandan başkalarını kendi dünyalarında bir değişimi hayal edememekle suçlarken, diğer yandan kendisi aynı hataya düşerek, "değişmenin şartlarında bir değişikliği hayal edememektedir" (Popper1957/2013a: 161).

Popper, teorik bilimlerin evrensel kanunları keşfetme ve onları sınamakla ilgilendiğini söyler. Ancak Popper'a göre tarih, teorik bilimlerden farklı olarak tekil olaylarla ilgilenmelidir. Sözgelimi, "açıklanacak tekil bir olayı veri alarak", tüm evrensel kanunların yardımıyla bu olayın başlangıç koşulları araştırılabilir (Popper, 1957/2013a: 177). Aynı şekilde bu olay bir başlangıç şartı görülerek geçmişteki diğer bazı olayların açıklığa kavuşturulması sağlanabilir. Tarihi olayların çözümlenmesinde "sebep" sürekli tekil bir olay olarak görüldüğünde, bu tekil olaylara ilişkin tüm açıklamalar tarihi olarak görülebilir. Bu, aynı zamanda söz konusu olayın nasıl ve niçin gerçekleştiğinin hikâyesini veren nedensel bir açıklamaya da uygun gelmektedir. Zaten, ancak tarihi tekil bir olayın nedensel açıklaması söz konusu olabilir. Zira teorik bilimlerde nedensel açıklamalar yalnızca evrensel kanunları sınamanın araçlarıdırlar (Popper, 1957/2013a: 177).

Popper, bu düşüncelerin, tarih metoduna ilişkin ortaya çıkan tartışmalara ışık tutacağını düşünür. Tarihsicilerden bir grup, nedenselliğin esasında kanunla belirlenme anlamı taşıdığını ve bu sebeple, olguları kendi başlarına ele almakla kalmayıp onları nedensellik ilişkisi içinde sunmaya çalışan tarihin, tarihsel kanunların metoduyla ilgilenmesi gerektiğini iddia ederler. Aralarında tarihsicilerin de bulunduğu diğer bir grup ise, tarihte sadece bir defa vuku bulan özgül olayların dahi bazı olaylara sebebiyet verebileceğini düşünürler. Onlara göre, tarihin ilgilendiği nedensellik budur. Bu iki grubun görüşleri bazı yönleriyle doğru, bazı yönleriyle yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü "herhangi bir nedensel açıklama için hem evrensel kanun hem de özgül olayların ikisi de gereklidir; fakat teorik bilimler dışında evrensel kanunlar genellikle pek az ilgi uyandırır" (Popper, 1957/2013a: 180).

3.2.4. Tarihte Öndeyi Sorunu

Popper (1957/2013) Tarihsiciliğin Sefaleti'nde Galileo ve Newton'la birlikte fizik bilimindeki dikkat çekici gelişmenin, sosyal bilimcilerin yöntem problemine ilgi göstermelerine neden olduğunu belirtir (Popper, 1957/2013a: 17). Ona göre tarihsiciler, sosyolojinin fizik gibi hem kuramsal hem de deneysel olmayı hedefleyen bir bilgi alanı olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Bu, sosyal bilimler ile fizik bilimleri metotları arasında ortak bir unsurun bulunduğu fikrini akla getirir. Sosyolojinin kuramsal olması, onun "tümel kanunlar veya teoriler" aracılığıyla olayları açıklaması ve hipotezler üretmesidir. Sosyolojinin deneysel olması ise, onun açıklamalarını ve hipotezlerini deneyime dayandırması ve gözlemin, iddia edilen kuramın onaylanması ya da itiraz edilmesinde temel alınmasıdır. Fiziğin başarısı, onun ileri sürdüğü hipotezlerin başarısına dayanır. Hipotezlerin başarısı ise, fizik kanunlarının deneyle doğrulanması demektir (Popper, 1957/2013a: 55). Bu, sosyolojinin nispeten başarı sağlamasının fiziğin başarısına benzer biçimde hipotezlerinin doğrulanabilmesine dayandığı düşüncesini oluşturur. İşte, bu düşünce, bizi birtakım yöntemlerin hem doğa bilimleri hem de toplum bilimleri alanında geçerli olmasının gerekli olduğuna götürür (Popper, 21957/2013a: 56).

Popper'e göre tarihsiciler, "Newtoncu teorinin başarısından ve özellikle" astronomi alanındaki öndeyilerin başarısından etkilenmişlerdir. Ona göre, doğa bilimlerindeki başarılı gelişmenin temel nedeni olarak, onun öndeyilerinin tecrübe edilebilir olmasına bağlayan toplum bilimciler, doğa bilimlerinin yönteminin toplum bilimine uygulanabilir oluşunu iddia etmeye başladılar. Böylece, toplumsal olaylar ile ilgili "öndeyi"lerde bulunulabilir ve tarihin kendisinde var olduğu düşünülen yasalar ortaya çıkarılarak tarihsel gelişme önceden kestirilebilirdi (Popper, 1957/2013a: 56).

Astronomi alanında ay ve güneş tutulmalarıyla ilgili olarak öndeyilerde bulunulması, sosyolojinin toplumsal devrimler için öndeyilerde bulunması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Ancak, tarihsiciler, sosyal bilimlerin astronomi biliminin öndeyi konusunda elde ettiği başarıyı elde etmelerinin mümkün olmadığının bilincindedirler. Bu yüzden tarihsiciler, sosyal bilimlerin devrimler konusunda yaptığı öngörülerde, "devrimlerin ayrıntıları ve zamanı" konusundaki belirsizlik payının dikkate alınması gerektiğini düşünürler. Tarihsiciler, sosyolojik öngörülerdeki belirsizlik payına rağmen, bu tür öngörülerin kapsayıcı bir alana sahip olmasından ve önemli oluşundan, bu tür eksikliklerinin çok fazla önemsenmemesi gerektiğini düşünürler. Sosyolojik öndeyilerin yetersizliği toplumsal olayların karmaşıklığından, bu olayların karşılıklı ilişkilerinden ve "sosyolojik terimlerin nitel karakterinden kaynaklanır" (Popper, 1957/2013a: 57). Ancak, tarihsicilere göre sosyal bilimlerin bu eksiklikleri, " 'kültür çatışması', 'başarılı giriş', 'dayanışma', 'şehirleşme', 'fayda' " vb. nitel terimleri tarafından telafi edilir. Popper, söz konusu öndeyileri, yani zafiyetleri "yaygınlık alanları ve önemleri tarafından dengelenen" ön kestirimleri, " 'büyük ölçekli tahminler' veya 'büyük ölçekli öngörüler' " olarak adlandırır. Tarihsici anlayışa göre sosyolojinin üzerinde çalışması gereken öndeyi çeşidi, bu tür büyük ölçekli tahminlerdir (Popper, 1957/2013a: 57).

Popper, deneysel nitelikte olmayan gözleme dayalı temel iddiaların tarihsel özelliğe sahip olduklarını söyler. Sözgelimi, astronomi biliminde, gözlem evlerinin gezegenlerle ilgili yaptıkları gözlem kayıtlarının tamamı belli bir zaman dilimi ve olayların oluş sıralamasına dayalıdır. Bu, sosyoloji biliminin gözleme dayalı toplumsal ve siyasal olaylar için de geçerlidir. Toplumsal ve siyasal olayların zamansal olarak sıralanması tarih dediğimiz şeydir. O halde, tarih, dar anlamda, sosyolojinin temelidir. Zaten tarihsiciliğin temel savlarından birisi, "tarihin, sosyolojinin temel ampirik kaynağı olduğudur" (Popper, 1957/2013a: 59). Demek ki, tarihsici için sosyoloji, temel kaynağı tarihin zamana bağlı sıralanmış olguları olan ve gayesi öngörüde bulunmak -daha çok büyük ölçekli öngörülerde bulunmak- olan kuramsal ve ampirik bir disiplindir. Bu öngörülerin tarihsel nitelikte olmaları, onların doğrulanmasının ya da çürütülmesinin gelecekte anlaşılmasını zorunlu kılar. Böylece tarihsici, sosyolojiyinin, görevi büyük ölçekli tahminlerde bulunmak olan kuramsal tarih olduğu iddiasındadır (Popper, 1957/2013a: 60).

Popper (1948/1982) "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet" adlı çalışmasında, "tarihsicilik" adını verdiği öğretinin temel iddiasının, "toplum bilimlerinin görevinin tarihsel kehanetlerde bulunmak olduğu ve rasyonel bir teori için bu kehanetlere gerek olduğu" biçiminde olduğunu ifade eder (Popper, 1948/1982b: 135). Quinton (1976/1981) "Karl Popper: Özler Olma-

dan Siyaset" adlı çalışmasında, Popper'ın eleştirilerinin öncelikli olarak "tarihsicilik öğretisi"ne yönelik olduğunu söyler. Quinton'a göre "tarihsicilik öğretisi", toplumsal bilimlerin temel amacının toplumsal ve tarihsel gelişmelerin genel bir ilkesini bulmak olduğunu ve bu ilke ile toplumsal gelişmeler konusunda öngörülerde bulunabileceği iddiasıdır (Quinton, 1976/1981: 153).

Popper, tarihsici öğretinin ve özellikle Marksist düşüncenin öndeyi konusundaki görüşlerini şöyle açıklar: Önümüzdeki yıllarda gerçekleşecek "güneş tutulmaları konusunda" neredeyse en ufak bir sapma olmaksızın "öndeyide" bulunma imkânına sahibiz. Bu demektir ki, sosyal devrimler konusunda da öndeyide bulunabiliriz. Eğer "toplumbilimciler", gökbilimcilerin güneş sistemi hakkında bilgi edindikleri gibi, toplum konusunda yeterli bilgi edinirlerse devrimler konusunda öndeyide bulunabilirler (Popper, 1948/1982b: 137). Popper (1984/2005) "Daha İyi Bir Dünya Arayışı" eserinde, "siyasi bir ütopyaya" inanmanın çok ciddi riskler taşıdığını söyler. Ona göre, dünyamızı güzelleştirme adına arayışta olmamız kadar olağan bir şey yoktur. Ancak "planlarımızın" nasıl sonuçlanacağını tahmin edilebiliriz gibi bir aldatmacaya kendimizi kaptırmamalıyız (Popper, 1984/2005a: 40).

Popper, toplumsal devrimlere ilişkin öndeyide bulunulabilir düşüncesine dayalı olarak, "toplum bilimlerinin görevine" ilişkin yeni bir "görüşün" ortaya çıkmasını sağladığını belirtir. Bu görüşe göre, toplumsal bilimlerin görevi de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, "öndeyide bulunmaktır". Bu, daha çok tarihsel gelişmeler konusunda, özellikle de siyasi gelişmeler konusunda olmalıdır. Çünkü, öndeyiler, "siyasetin görevini" belirleyicidirler. Popper'a göre, "siyasetin görevi, kaçınılmaz olduğu öngörülen siyasal gelişmelerin (Marks'ın deyişiyle) 'doğum sancılarını' azaltmaktan ibarettir" (Popper, 1948/1982b: 137).

Popper, tarihsici felsefeyi ileri sürdüğü bu düşüncelerden hareketle kendi içinde ikiye ayırır: Birincisi, toplum bilimlerinin görevini sosyal devrimleri önceden haber vermek gibi tarihsel öndeyilerde bulunmak olduğunu ileri süren görüş, yani "*tarihsici toplum bilim öğretisi*". Diğeri ise, "siyasetin görevini", mutlaka gerçekleşeceği "öngörülen siyasal gelişmelerin" önündeki engelleri kaldırmak olarak gören görüş, yani "*tarihsici siyaset öğretisi*". Bu iki öğretinin parçası olduğu "tarihsici felsefe", tarihsel gelişmenin belli bir yasaya göre gerçekleştiğini ve eğer bu yasayı ortaya çıkarırsak geleceğin tarihinin şifrelerini çözmüş oluruz düşüncesindedir (Popper, 1948/1982b: 138). Popper (1992/2013) "Yüzyılın Dersi" adlı eserinde, tarihsicilik öğretisinin tamamen hatalı olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre "tarihsici", tarihin akışını bir ırmağın akışıyla benzer düşünür. Irmak kaynağından çıktıktan sonra nereye gideceği bilindiği gibi, tarihsici de tarihin sonul amacının nasıl sonuçlanacağının öngörülebileceğine inanır. Popper, tarihsicinin böyle bir ön kestirimde

bulunduğu için de kendini "zeki" sanır. Oysa, Popper'e göre, bu, bırak zeki olmayı, tümüyle gayri ahlaki "bir tutumdur" (Popper, 1992/2013b: 58).

Popper, bu tarihsici düşüncelerin yalnızca Marksist anlayışa özgü olmadığını ve bunun kökenlerinin çok eski tarihi dönemlere kadar uzandığını düşünür. Ona göre, bu tarihsici düşünceleri, Marks'ında kendisinden devraldığı Hegel'de, Comte ve Mill'de buluruz. Ve aynı şekilde geçmiş dönemlerde, "Platon; ondan önce Herakleitos ve Hesiodos da bu öğretileri savunmuştur". Bu düşüncelerin kökeni "Doğu'dadır". Daha doğrusu, "Yahudilerin 'seçilmiş ırk' fikri tipik bir tarihsici görüştür. Bu görüşe göre tarihin Yahve tarafından yazılmış olan bir öyküsü vardır ve peygamberler bu öykünün sırrını ancak kısmen aralayabilirler" (Popper, 1948/1982b: 138). İşte bu anlayış insanların geçmiş çağlardan beri geleceği önceden tahmin edebilmeyi umut ettikleri "kehanet" düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Özellikle güneş ve ay tutulması konusunda başarılı öndeyilerde bulunabilme gibi astronomideki olumlu gelişmeler, geleceği önceden bilme kehanetinde bulunma fikrini güçlendirmiştir (Popper, 1948/1982b: 138).

Popper, tüm bunların, toplum bilimlerinin görevi konusunda tarihsici anlayışın savunulabilir imkânıyla alakalı olmadığını, bunun sosyal bilimlerin metodolojisiyle alakalı bir problem olduğunu düşünür (Popper, 1948/1982b: 138). Çünkü ona göre sosyolojinin "tarihsel gelişmeler" konusunda öndeyide bulunması gibi bir görevi olduğu savunulamaz. Her ne kadar tüm kuramsal bilimler öndeyide bulunsa bile ve yine kuramsal toplum bilimlerinin olması, tarihsicilerin düşündüğü gibi, toplum bilimleri tarihsel gelişmeler konusunda kehanette bulunabilir, denilemez. Eğer bu türden yanlış bir intiba oluşuyorsa, bunu düzeltmek için "'bilimsel öndeyi' ile 'koşulsuz tarihsel kehanet' arasında kesin bir ayrım" yapmamız gerekir (Popper, 1948/1982b: 139). Bilimdeki normal öndeyiler, koşullu öndeyilerdir. Bu öndeyiler, belli değişmeler gerçekleştiğinde onu yeni değişmelerin takip edeceğini gösterir. Sözgelimi, tenceredeki su ısısının artması, bir süre sonra suyun kaynamaya başlayacağı ve buharlaşacağını gösterir. Benzer şekilde sosyal bilimler alanında da bir örnek verecek olursak, doğa bilimci nasıl ki belli şartlar gerçekleştiğinde balonun patlayacağını söylüyor ise, aynı şekilde bir ekonomist de piyasa daraldığında, ciddi denetimler ve caydırıcı cezalar getiren düzenlemeler olmadığında karaborsacılığın hortlayacağını belirtebilir (Popper, 1948/1982b: 139).

Popper, tarihsici öğretinin, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmelerle ilgili öndeyide bulunmaya ilişkin iddialarına karşıt iki savı olduğunu söyler: Birincisi, tarihsicilerin tarihsel gelişmelere ilişkin ileri sürdükleri kehanetlerin "koşullu bilimsel öndeyi"leri temel almadığıdır. İkincisi ise, tarihsici öğretinin tarihsel kehanetlerine "koşullu bilimsel öndeyi"leri temel almalarının mümkün olmadığıdır. Bunun sebebi, "uzun vadeli kehanetlerin ancak

çevreden iyici soyutlanmış, yerinde sayan ve durmadan kendini yenileyen sistemlere ilişkin olmaları halinde bilimsel koşullu öndeyilere dayandırılabileceğidir" (Popper, 1948/1982b: 139). Ona göre, bu durumun daha anlaşılır kılınabilmesi için güneş sistemine bakmak gerekir. Çok eski çağlardan beri güneş ve ay tutulmalarına ilişkin kehanetlerde bulunmak mümkün olmuştur. Nedeni şu ki, "güneş sistemi" statik ve daima aynı şekilde sürekli tekrarlanan bir sistem yapısına sahiptir. Ve yine güneş sistemi uzaydaki konumu itibariyle dışarıdan gelecek etkilerden izole edilmiş ve nispeten kendi başına bir sistemdir. Ancak düşünülenin tersine, doğa bilimleri çoğunlukla bu türden kendini yineleyen sistemleri analiz etmemektedir. Bu sistemlere ilişkin öndeyilerin etkileyici ve dikkat çekici olması, bu türden özel durumlara mahsustur (Popper, 1948/1982b: 140).

Popper, güneş sistemi dışında, tam bir benzerlik sayılmasa da, "kendini yineleyen ya da devresel sistemlere biyoloji alanında" karşılaşıldığını düşünür (Popper, 1948/1982b: 140). Bu sistem, canlıların yaşam devreleri dediğimiz değişmenin çok yavaş olduğu dönemlerden oluşur. Ona göre, canlıların bu yaşam dönemlerine ilişkin öndeyilerde bulunabilmemiz, ancak bu yaşam evrelerinin statik özellikte olduğunu düşünürsek olanaklı hale gelir. Dolayısıyla buna benzer örnekler toplumun tarihsel gelişimi üstüne koşulsuz öndeyilerde bulunmaya temel olamazlar. Çünkü insanlığın gelişimi ve değişimi süreklidir. Toplumlarda görülen bu gelişme, esasında, kendini yineleyen bir nitelik taşımaz. Ancak toplumsal gelişme kendini tekrar eden bir nitelikte olması durumunda "kehanetlerde" bulunma imkânımız olabilir. Sözgelimi, yeni savaşların ya da yeni dinsel inanışların ortaya çıkışında bir yinelenme görülebilir. Geçmiş benzer olayların ortaya çıkış şartlarını inceleyen bir toplum araştırmacısı, bu olayları onların geçmişteki benzerleriyle mukayese ederek benzer toplumsal gelişmelerle ilgili öndeyi imkânından söz edebilir. Ne var ki, böyle bir koşullu öndeyi metodunun tatbiki çokta yararlı olmayacaktır. Çünkü toplumsal gelişmelerin asıl hayret verici yönleri tekrarı olmayan durumlardır. Toplumsal gelişmelerle birlikte şartlar sürekli değişmekte ve bilimsel gelişmelerin de etkisiyle alışılmışlığın dışında sosyal durumlar oluşmaktadır. Dolayısıyla güneş ve ay tutulmasıyla ilgili öndeyide bulunabilme imkânı, toplumsal gelişmenin yinelenir nitelikte olmamasından dolayı, toplumsal devrimler konusunda öndeyide bulunma imkânının uygun bir delili değildir. Ve yine, Popper'e göre bu düşünceler evrim için de söz konusudur. Evrim yasasının varlığına ilişkin geçerli bir kanıt yoktur. Sadece bitki ve hayvanların değiştiklerine dair olgular bulunmaktadır (Popper, 1948/1982b: 140).

Popper'e göre, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmeler üstüne öndeyide bulunma imkânın olmadığının bilinmesi, kimi düşünürlerin akla olan gü-

venlerini yitirmesine neden olmuştur. Bu düşünürler, "öndeyide bulunma gücünü pratik yararlılıkla eşitleyerek, toplum bilimlerini yararsız saymışlardır" (Popper, 1948/1982b: 141). Bu, doğru bir yaklaşım değildir. Tarihsel kehanet ile tabii öndeyi farklı şeylerdir. Bu farklılığı anlamaktan güçlük çeken ve hayal kırıklığına uğrayan tarihsiciler, bu türden karamsar düşünceler geliştirmişlerdir. Doğa bilimlerinin uygulamaya dönük yararlılığının güneş ve ay tutulmasına ilişkin öndeyide bulunmasıyla ilişkisi yoktur. Benzer biçimde, toplum bilimlerinin uygulamaya dönük yararlı olmasının da "tarihsel ya da siyasal gelişmeler üzerine kehanette bulunabilme yeteneklerine bağlı değildir". Akla olan güvenlerini kaybedenler ve ona cephe alanlar, toplum bilimlerinin tarihsel gelişmeler üstüne öndeyide bulunma imkânının olmadığını fark eden tarihsicilerdir (Popper, 1948/1982b: 141).

Böyle bir durumda akla şu sorular gelebilir: Peki, toplum bilimleri ne tür bir göreve sahiptir ve ne şekilde yararlı olabilirler? (Popper, 1948/1982b: 141).

Popper, bu soruların cevaplarına geçmeden önce, toplum bilimlerinin görevinin daha anlaşılır olması için ayıklanması gerekli olduğuna inandığı "iki safdil toplum teorisi[ne]" kısaca değinir. Bu teorilerin birincisi, toplum biliminin görevinin "uluslar", "sınıflar", "uygarlıklar" vb. dediğimiz sosyal bütünlükleri araştırmak olduğunu öne süren teoridir. Popper'e göre, bu düşünce, toplumsal bütünler konusunda yanlış bir yaklaşıma sahip olduğundan dolayı yadsınmalıdır. Çünkü bu anlayış, toplumsal bütünlerin deneysel objeler olmaktan ziyade, büyük oranda yaygın olan toplumsal kuramların boyutları olduğunu gözden kaçırmaktadır. Elbette ki, bir araya gelmiş ve bir grup oluşturmuş insan kalabalıkları dediğimiz deneysel objelere rastlamak mümkündür. Ama "orta-sınıf" vb. "terimlerin" söz konusu deneysel objeleri temsil ettiği söylenemez. Zira buna benzer terimler, "ideal nesneleri" andıran bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, sosyal bütünlüklerin deneysel bir varlığa sahip olduğu inancı terk edilmelidir. Ve onun yerini sosyal olayların birey ve bireyler arası ilişkilere dayalı olarak analiz edilmesi gerektiği inancı almalıdır (Popper, 1948/1982b: 142).

Popper, böyle doğru bir düşüncenin, ayıklanması gereken kusurlu teorilerin ikincisine kolayca sürükleyebileceğini söyler. Ona göre, bu, *"toplumsal komplo teorisi"* diye tasvir edilebilir. Böyle komplocu teoriler genellikle insanları sıkıntılı duruma düşüren "savaş, yoksulluk, kıtlık" vb. istenilmeyen olayların, belirli güç odaklarının planları ve tuzakları olduklarını iddia ederler. Batıl bir inanışın tipik bir örneği olan bu görüş, oldukça yaygın ve tarihsicilik öğretisinden daha eski bir geçmişe sahiptir. Bu görüş, dine dayalı batıl inanışların laik bir formata bürünmesiyle çağdaş bir görünüm kazanmıştır. Bundan böyle "Homeros'un Tanrılarının hazırladığı komplolar" savaş nedenleri olarak görülemeyebilir. Ne var ki, günümüzün emperyalist

ve kapitalist güçleri "Homeros'un Olimpos dağında oturan tanrılarının yerini" işgal etmiş durumdalar (Popper, 1948/1982b: 142). Dolayısıyla, belirli güçlerin kimi zaman bu tür girişimlerde bulunduklarını inkâr etmek doğru değildir. Ama burada iki önemli konuyu gözden kaçırmamak gerekir: Birincisi, komploların çok fazla gerçekleşmediği ve sosyal hayatın vasfında bir değişim yapmadığıdır. İkincisi ise, komploların nadiren muvaffak olduklarıdır. Buna rağmen "varılan sonuçlar, kural olarak, daima amaçlanan sonuçlardan çok farklı olur" (Popper, 1948/1982b: 143).

Bu, *kural olarak*, sosyal hayatta sürekli görülen bir durumdur. İster komplo olsun ya da olmasın, toplumda hedeflenen sonuçlar ile elde edilen nihai sonuçlar farklıdır. Böyle bir düşünceden hareketle "teorik toplum bilimleri"nin görevlerini tayin etme imkânını da elde etmiş oluruz. Bu görev, hedefi belli insan hareketlerinin rastlantısal olarak otaya çıkan sosyal "etkilerini" keşfetmektir. Çok basit bir örnek vermek gerekirse, acilen ev satın almak isteyen birisi, evi alacağı semtin piyasasının yükselmesini istemediğini söyleyebiliriz. Ama bu kimse müşteri olarak piyasada görüldüğü andan itibaren fiyatların artış eğilimine girmesine vesile olacaktır. Görüldüğü gibi amaçlarımız ile bu amaçları gerçekleştirirken elde ettiğimiz sonuçlar farklı olabilmektedir. Demek ki, toplumsal komplo teorisi doğru değildir. Çünkü komplocu görüş, her türlü sosyal olayın sonuçlarının, bu sonuçları kendi yararlarına kullanan kimseler tarafından bilinçli olarak planlandığını düşünür. Popper'a göre, söz konusu durumla ilgili olarak Karl Marks, herkesin sosyal sistemin tuzağını düştüğünü ifade ederek, hedeflerimizin dışında gerçekleşen sosyal durumların toplum bilimleri açısından önemini belirten öncü filozoflardan biridir. Marks'a göre, "kapitalist", kurnazca tertipler planlayan birisi olmadığı gibi, onun sosyal olaylara ilişkin mesuliyeti de proleterden daha fazla olamaz. Çünkü o da sosyal şartların dayatmacılığına maruz kalan birisi olarak hareket etmiştir (Popper, 1948/1982b: 143).

Popper'e göre, Marks'ın bu fikirleri yanlış anlaşılmalardan veya daha yaygın hale getirilebilmesi niyetiyle bir kenara itilmiş ve onun yeri "Kaba Marksist Komplo teorisi"yle doldurulmaya çalışılmıştır. Ne var ki, dünyada bir cennet vaat edenler, "komplo teorisini" pazarlamada maharetlidirler. Dünya cennetine giden yolun tuzaklarla kesilmesinin gerekçesini ise, cehennem ateşini beton asfalt diye otoban yapımında kullanan iblis adlı müteahhit yapmıştır diye izahatta bulunurlar (Popper, 1948/1982b: 143-144).

Popper, insan eylemlerinin amaçlanmayan sonuçlarının açığa çıkarılması düşüncesinin, teorik toplum bilimleri ile deneysel doğa bilimleri arasında bir yakınlaşmaya sebep olduğunu söyler. Ona göre, hem fizik bilimleri hem de sosyal bilimler uygulamaya dönük eylemlerimizin sınırlarını belirleyen "teknik kurallar" oluştururlar. Sözgelimi toplumsal alanda geçerli bir kural

olarak, "'üretkenliği artırmaksızın çalışanların gerçek gelir düzeyini yükseltmek olanaksızdır'; 'gerçek gelirleri eşitlerken aynı zamanda üretkenliği artırmak olanaksızdır'" (Popper, 1948/1982b: 144). Verdiğimiz örnekten de anlaşıldığı gibi, toplum bilimleri pratik hayatta büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla, tarihsel kehanette bulunma konusunda hiçbir imkân sağlamasalar bile, politika alanında yapabileceklerimiz ve yapamayacaklarımızla ilgili yol gösterici olabilirler (Popper, 1948/1982b: 144).

Toplum bilimlerinin temel görevinin tarihsel öndeyide bulunmak olduğunu ileri süren tarihsici öğretinin savunulabilir olmayışı, bizi bilim ve akıldan uzaklaştırmamalıdır. Tarihsici öğretinin iddialarının olanak dışı olduğunu göstermiş olmamız, sosyal hayatın anlaşılması bakımından daha bilimsel bir arayış içinde olmamıza katkı sağlar. Çünkü bilimselliğin uygulama alanına etkisi, ortaya çıkması muhtemel hareketlerin en düşük ihtimalli neticelerini dahi idrak etmemizi sağlamak ve bununla ilgili olarak daha ussal kararlar almamızdaki yol göstericiliktir (Popper, 1948/1982b: 144).

Tarihsici öğretinin iddialarının çürütülmesi Marksist öğretiye büyük ölçüde zarar verir. Ama Marksist öğretinin büyük kitlelere ümit vadeden sosyal bir devrimin gerçekleşmesiyle, yeni bütüncül bir sosyal sistemin insanca yaşamanın şartlarını oluşturacağı gibi siyasi iddialarını etkisiz kılmaya yeterli gelmez (Popper, 1948/1982b: 144).

Popper, Marksist öğretinin hümanist boyutunda kendisinin de önemsediği ve etkilendiği yoksulluğu azaltma, şiddeti giderme ve özgürlükleri geliştirme gibi yönlerinin inkâr edilmez olduğunu söyler. Ona göre bu amaçlar, Marks'ta ve takipçilerinde olduğu gibi, kendisi için de ilham kaynağı olmuştur. Ancak o, bu amaçlara ulaşmanın yolunun devrimden geçmediğini, tersine, bir toplumsal devrimin kaş yapayım derken göz çıkaracağına, yani yoksulluk ve şiddeti azaltayım derken aksi yönde gelişmeler olacağına ve de özgürlük gibi insani bir değerin bile ortadan kaldıracağına inanır. Zira devrim toplumun mevcut düzenini tümüyle yıkar. Oysa bir toplumun "değerler sistemi", söz konusu değerlerin devamını sağlayan bir geleneğe sahip olduğu müddetçe sosyal bir öneme sahiptir. Bu aynı zamanda "devrimin" kendi hedefleri açısından da böyledir. Dolayısıyla, toplumda köklü değişimler adına toplumsal değerleri yok ettiğinizde, devrimin tasarladığı kendi değerleri de riske girmiş olur. En iyimser biçimde düşünsek bile, hiçbir devrim planlandığı şekilde gerçekleşmez ve sonuçta her şeyin tartışmalı hale geldiği bir sürece dönüşür (Popper, 1948/1982b: 145).

Devrim, yani toplumda yapılması gereken köklü bir yenilik, mevcut tüm sistemin temelden temizlenmesini gerektirir. Bu, riskli bir durum değil, aksine kurulacak yeni sistem için istenilen bir durumdur. Bu düşüncede olan kimseler, mevcut geleneğin yıkılmasıyla birlikte medeniyetin de büyük zarar

göreceğini gözden kaçırmaktadırlar. Bu, sonu gelmeyen döngüsel bir sürece dönüşebilir: Devrim ve ilerleme adına tüm uygarlığın yıkılması ve toplumun yeni baştan belirli aşamalardan geçirilerek tekrar kapitalist bir aşamaya erişmesi döngüsüne. Diğer bir ifadeyle, Popper'e göre, "geleneksel değerler sistemi" çöken bir toplumda iyiye doğru olağanüstü bir takım gelişmelerin kendiliğinden gerçekleşmesini sağlayacak mucizelere inanmak saflıktır (Popper, 1948/1982b: 145).

Popper'e göre, bazı insanlar, toplumun kapitalizmin tuzaklarından ve tutucu zihniyetten kurtarmanın devrimle mümkün olduğu inancına sahip olabilirler. Ancak, toplumda istenilmeyen durumların yerine istenilen durumların devrimle getirilebileceği varsayımı, güvenilir bir beklentiden oldukça uzaktır. Çünkü devrimin sadece efendilerin ismini değiştirmekten başka hiçbir işe yaramayabileceği olasılığı her daim geçerlidir. Bunun nedeni, devrim teorisinin daha iyi işleyen toplumsal kurumlardan çok iyi yöneticilere ihtiyaç duyulduğu biçimindeki yanlış varsayımıdır. İktidarın sağladığı güç, en iyi yöneticiyi bile bozabilir. Ama vatandaşların iktidar sahiplerine hesap sorabileceği imkânını sağlayan bir toplumsal kurumlaşma, yönetici konumunda bulunanları yönetilenlerin lehine çalışmalarda bulunmaya zorlayabilir. Daha doğrusu, iktidarın gücünü elinde bulunduranların dürüst olması, elbette ki, her vatandaşın en büyük arzusudur. Ne var ki, tarihsel deneyimler bu isteğin nafile bir beklenti olduğunu göstermektedir. O halde, "kötü yöneticilerin bile fazla zarar vermelerine olanak tanımayan kurumlar" oluşturulmalıdır (Popper, 1948/1982b: 146).

Popper, yönetime ilişkin kurumları temelde ikiye ayırır: Şiddet ve kıyım olmaksızın yönetim değişikliğine olanak tanıyan sistem, yani "demokrasi". Diğeri ise, şiddet, çatışma ve kıyım olmaksızın yönetimde hiçbir değişime olanak tanımayan "tiranlık" sistemidir. Marksizm savunucuları toplum yönetimine ilişkin değerlendirmelerinde "kurum" terimi yerine "sınıf" terimini kullanmayı tercih ederler. Ne var ki, toplumun yöneticileri sınıflardan ya da milletlerden oluşmaz, toplumu yönetenler hep "belirli kişiler, bireylerdir". Ve bu bireylerin hangi sınıftan olduğuna bakılmaksızın yönetime katıldıkları andan itibaren, yönetenler sınıfından sayılırlar (Popper, 1948/1982b: 146). Bu durumu görmezlikten gelen günümüz Marksistleri, kurumlar yerine sınıfı önemsediklerinden, daha önce proleter sınıfında yer almış olmayı güvenebilirlik açısından yeterli görmektedirler. Oysa rasyonalistler insanların denetlenmesi konusunda öncelikli olarak kurumlara önem verirler. İşte, Popper'e göre, Marksistler ile rasyonalistler arasındaki temel ayrım budur (Popper, 1948/1982b: 147).

Tarihsicilere göre, sosyoloji öngörülerini tarihsel kanunlara dayandırdığı için, tarihsel kanunlar sosyolojik kanunlardır. Tarihsel kanunlar, toplum-

sal olayların geleceği konusunda detaylı bir öngörü sağlayamasa da, büyük ölçekli öngörülerde bulunma konusunda bize bazı fikirler verebilir. Ne var ki, geleceğe ilişkin geniş kapsamlı öndeyide bulunma, aynı zamanda geleceğe ilişkin kehanette bulunma anlamını taşır. Geleceğe ilişkin bu kehanet, bireylerin geleceğine ilişkin değil, insanlığın geleceğine, insan ırkının tamamının geleceğine ilişkin bir öngörüde bulunma özelliğine sahiptir. Popper, bazı tarihsicilerin ihtiyatlı davrandıklarını ve insanlık tarihinin yalnızca yakın geleceği olan bir sonraki aşamasıyla ilgili tahminlerle yetindiklerini söyler. Ancak ona göre, sosyoloji araştırmalarının "siyasi geleceği keşfetmede yardımcı olması gerektiği ve böylece uzak görüşlü pratik siyasetin en önde gelen vasıtası haline gelebileceği" düşüncesi, tüm tarihsicilerde varolan ortak bir fikirdir (Popper, 1957/2013a: 64).

Popper, pratik değeri olan bilimsel öngörüleri, "kehanetçi" ve "teknolojik" öngörü diye ikiye ayırır. Sözgelimi, bir tayfunun yaklaşmakta olduğunu önceden bildirebiliriz. Bu durumda, insanların fırtınaya karşı gerekli tedbirleri almaları pratik açıdan büyük önem taşır. Ama halkın fırtınalara karşı inşa edecekleri sığınaklarının dayanaklı olmaları için, onların nasıl inşa etmeleri gerektiğini önceden söylememiz farklı bir durumdur. Bu iki farklı öngörüde, ilk durumda, engel olamayacağımız bir olay bildirilmektedir. Popper, bu durumun bildirilmesini "kehanet" olarak adlandırır. İkinci durumda ise, insanların mühendislik bilgisine dayalı tedbirler alarak, olaylara karşı nasıl tedbir almaları gerektiğini gösteren "teknolojik" öngörülerdir. Popper, astronomi ve meteoroloji dışında, fiziksel bilimlerin tamamının teknolojik öngörüde bulunabildiğini düşünür. Onun böyle bir ayrım yapması, bazı bilimlerin deneysel olması, yani "düzenlenmiş deneyce oynanan rolün öneminin" bilinmesi ile bazı bilimlerin sadece gözlem yapabilmesi temeline dayanır. Demek ki, deneysel bilimler teknolojik öngörülerde bulanabilirken, yalnızca gözlem metodunu kullanabilen bilimler ise, kehanette bulunurlar (Popper, 1957/2013a: 65). Popper, kehanette bulunmanın söz konusu olaya etkisinin olacağını düşünür. Popper bu durumu "Oedipus etkisi" diye ifade eder. Bu, kâhinin kehanetin gerçekleşmesindeki olaylar dizisine etkisinin varlığı demektir (Popper, 1974/2006: 172).

Konuya ilişkin olarak, Friedrich A. von Hayek (1944/2010) "Kölelik Yolu" eserinde, şuanda yaşadığımız ve devam etmekte olan olayların "tarih" olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre, bu hadiselerin nasıl sonuçlar "doğuracaklarını" bilmek gibi bir imkâna sahip değiliz. Geçmişteki olgular üzerine düşünebiliriz ama tarihin akışında yaşamakta olduğumuz anı geçmiş ya da "tarih" diye niteleyemeyiz. Yaşanılanların yönü "meçhule" dönüktür ve gelecek bizim için henüz aydınlık değildir. Ama yine de geçmiş olaylara bakarak dersler çıkarmak ve gelecekte neler olabileceğini kısmen

fark etmek için "kâhin" olmak gerekmez. Bazı geçici deneyim ve ilgilerle ender de olsa çok az sayıda şanslı kişi bu şansı yakalayabilir (Hayek, 1944/2010: 19-20). Aynı konuda, Walsh'da, eğer birisi, sözgelimi "Almanya tarihi" hakkında yeterli bilgiye sahip ise, Almanya'nın gelecekte tarihinin nasıl seyir izleyeceğini tahmin edebileceğini düşünür. Ona göre, "tarihçiler kâhin değildir, ama çok defa kehanette (öngörüde) bulunacak bir konumdadır" (Walsh, 1951/2006: 46).

3.2.5. Tarihselciliğin Totaliter Dayanakları: Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Platoncu Formlar ya da İdealar Eleştirisi

Popper, TS'de ve özellikle ATD'nın ilk cildinde Platon'nun siyaset öğretisini, onun toplumu geçmişe, yani ilk biçimine ve kökenlerine götürme isteği ve arayışı üzerinden eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Popper, ATD'de, Platon'un tarihsiciliğinin kendi öncülleri olan Hesiodos ve özellikle de Herakleitos'un etkisinden geliştiğini düşünür (Popper, 1947: 9). Herakleitos, yaşadığı dönemin siyasal çalkantılarından etkilenmiş ve "ahlâksal-siyasal" sorunlarla ilgilenmiştir. Bu dönemde "Yunan kabile aristokrasileri" demokrasi yönetimi karşısında güç kaybına uğramışlardır. Kabile aristokrasilerinde toplumda yer alan herkesin sosyal statüsü birtakım "dinsel tabularla" belirlenmiştir. Doğanın yönetici güçleri insanların toplumda sahip olabilecekleri "uygun" yeri belirlediklerinden dolayı kimse itiraz etmez ve "kendi yerini bilir". Toplumsal statü bakımından Herakleitos, kardeşi yararına vazgeçtiği "Efes rahip-krallar hanedanının veliahtlığı" gibi, iyi bir yere sahiptir. Belki de bu yüzden, Popper'e göre, Herakleitos devrimcilerin güç kazanmalarını önlemek isteyen aristokratlarla birlikte hareket etmiştir (Popper, 1945/2010a: 17). Popper, Herakleitos'un demokrasi düşmanlığı tutumunu, onun günümüze kadar gelebilmiş eserlerinin parçalarından görmek mümkün olduğunu söyler.

Platon, Herakleitos'un yaşadığı dönemden daha fazla istikrarsızlığın ve siyasal çatışmaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır (Popper, 1945/2010a: 24). Onu rahatsız eden dönemin en kötü olayı ise, hiç şüphe yok ki, hocası Sokrates'in yargılanarak idama mahkûm edilmesi olmuştur (Popper, 1945/2010a: 25). Popper, "daima her şey akmaktadır" (Kranz, 1941/1994: 69) hissiyatının, Herakleitos'un felsefesinde olduğu gibi, Platon'un da felsefesinde belirleyici güç olduğunu ve Platon'un toplum konusundaki düşüncelerini, tarihsici öncüsü (Herakleitos) gibi, bir tarihsel gelişim yasasıyla ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre Platon, değişmekte olan her şeyin giderek aslını yitirdiği ve çürüdüğü gibi, evrensel bir yasanın parçası olan bir "tarih yasasını" kabul ediyordu (Popper, 1945/2010a: 26).

Popper, Platon'un yaşadığı dönemin bir mahrumiyet ve düşkünlük dönemi olduğunu ve olağanüstü bir gayretle onun, bu meşum "tarih yönelimini" sonlandırılabileceği inancını taşıdığını ifade eder. Popper'e göre Platon'un, öncüsü Herakleitos'la birçok ortak yönü bulunmasına rağmen, ondan farklı olarak, giderek her şeyin çürümesine neden olan "tarihsel kader yasasının", aklın rehberliğiyle insan iradesi tarafından alt edilebileceği inancını taşıyordu (Popper, 1945/2010a: 27). Tarihsel yasa ya da çürüme yasası, insanın manevi yönlerinin, yani siyasal ve soy olarak da bozulmasına ve yozlaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Platon'un amacı, bozulmaya neden olan tarihsel yönelimi durdurmak ve her türlü çürümeden ve bozulmadan uzak bir devlet kurmaktır. Çünkü Platon'a göre, "değişim kötülüğünden ve bozulmaktan arınmış olan devlet, en iyi, yetkin devlettir. Bu, değişiklik nedir bilmeyen Altın Çağın devletidir. Bu, *durdurulmuş devlettir*" (Popper, 1945/2010a: 28).

Böylece, Platon, değişime kapalı, yani stabil ideal devlet inancıyla, Herakleitos'un tarihsici anlayışının ilkelerinden tamamen ayrı bir yöne sapmış olur. Ancak Platon, bununla yetinmeyerek değişmeyen ideal devlet düşüncesini her şeyi kapsayacak şekilde genişletir. O, her türlü yozlaşmaya, çürümeye, bozulmaya vb. değişimlere karşı dirençli, bozulmadan hep aynı kalan "yetkin bir şey" bulduğunu düşünür. Bu, genellikle "*Formlar ya da İdealar Teorisi*" olarak sözü edilen şeydir. İşte, hiç değişmeyen ve "yetkin" olan "Formlar ya da İdealar" Platon'un felsefi öğretisinin özünü oluşturur (Popper, 1945/2010a: 29).

Popper' göre, katı bir "tarihsicilik", yani tamamına erdirilmiş tavizsiz bir tarihsicilik, hiçbir insani müdahalenin etkili olamadığı ve ona karşı direnmenin sonuçsuz kaldığı bir tarihsicilik olurdu. Bu tür tarihsici bir öğreti, insani tüm plan ve projelerini tarihin değiştirilemez ilkelerinin hizmetçisi olarak göreceğinden, yapılacak tek şey, kendini kader yolculuğuna teslim etmek olurdu (Popper, 1945/2010a: 29). Oysa, Popper'e göre, toplumsal yapıcı tarihsel yönelimler, insanın kendi yazgısı konusunda inisiyatif sahibi olduğunu ve hedeflerine uygun olarak tarihsel gelişimi belirleyebileceğini kabul eder. Tasarladığımız hedefler, tarihsel temelin bize sunduğu ya da yönlendirdiği bir belirlenim değildir; bu hedefler, kendi yaratıcı düşüncelerimizin etkinliğiyle oluşturulmuş şeylerdir. Tarihsici, akla uygun bir siyasal gelecek tasarlamanın, ancak tarihsel gelişim yasasının tespit edilmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Oysa toplumsal yapıcı, siyaseti tarihsiciden farklı olarak bilimsel bir temele oturtur. Ona göre bu temel, toplumsal kurumların nasıl oluşturulması gerektiğini bize gösteren olgusal bilgidir. Bu bilim, toplumsal sorunlarla ilgili çözüm üretebilmemiz için ne tür adımlar atmamız gerektiğini gösterecek bir bilimdir. Demek ki, tarihsicinin değişmez tarihsel ilkelerine karşıt

olarak, "toplumsal yapıcı siyasetin bilimsel tabanına *sosyal teknoloji* gibi bir şey diye bakmaktadır" (Popper, 1945/2010a: 30).

Popper, tarihsicilik ile toplumsal yapıcılık arasındaki farklılığın ne olduğunun anlaşılabilmesi için onların toplum kurumlarına karşı tutumlarının incelenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre tarihsici, toplum kurumlarının kökenini, gelişmelerini ve tarihi önemlerini dikkate alır. Aslında, tarihsici toplum kurumlarının beşeri ya da ilahi kaynaklı bir planın işleyişine aracılık eden işleve sahip olduklarını ama zamanla bu işlevi yerine getiren özelliklerini yitirdiklerine inanma eğilimine sahiptir. "Toplumsal yapıcı" ise, toplum kurumlarının kökeni ya da kurucularının gerçek amaçlarının ne olduğuna bakmayacaktır. O, toplum kurumlarının kendi amaçlarına hizmet edebilecek yapıda olup olmadıklarıyla ilgilenir. Örneğin, emniyet teşkilatını düşünecek olursak, tarihsicilerden bir kısmı, bu kurumu asayişin ve özgürlüğün temin edilmesinin aracı olarak, diğer bir kısmı ise, bu kurumu bir istibdat ya da hükmetmenin bir aracı olarak düşünebilir. Hâlbuki toplumsal yapıcı, özgürlüğün ve asayişin temin edilmesinin aracı olarak emniyet teşkilatının daha nasıl iyi bir işleve sahip olabileceğine ilişkin teklifler sunabilir. Ancak, bunun aksine, bu kurumların bir sınıf tahakkümü ve baskı aracı olma konusunda daha nasıl güçlü olabileceklerine ilişkin düşünmeleri de mümkündür (Popper, 1945/2010a: 31).

Demek ki, Popper'e göre toplumsal yapıcı, kurumların belli amaçlara hizmet etme konusunda ne derece uygun araçlar olabileceklerini değerlendirerek, onlara daha rasyonel bir tarzda yaklaşım sergilemektedir. Oysa "tarihsici", bu kurumların tarihin akışındaki etkilerini ortaya çıkarmak için onların kökenini ve tarihin akışındaki gidişatlarını bilmek isteyecektir. Aslında bu söylediklerimiz sosyal bilimcinin, yani yapıcının toplum kurumlarının amaçların gerçekleşmesini sağlayan araçlar olduğunu kabul etmek zorunda olduğu anlamını taşımaz. Çünkü sosyal bilimci ya da yapıcı, toplum kurumlarının mekanik olarak işleyen teknolojik araçlardan farklı yapıda ve işleyişte olduğunun bilincine sahiptir. Bu bilinç durumu onun toplum kurumları hakkında araçsalcı bir anlayışta olamayacağı anlamına gelir (Popper, 1945/2010a: 32).

Popper, belirli anlayışların tarihsicilik ve toplumsal yapıcılık dediğimiz, bu iki farklı tutumun karmasından oluştuğunu düşünür. Bunun en önemli örneklerinden birinin Platon'un sosyal ve siyasal felsefesi olduğunu söyler. Ona göre "bu sistem, ön planda birtakım hayali açık teknolojik unsurlarla, geri planda egemen tipik tarihsici özelliklerin işlenmiş bir bütününü sanki birleştirir. Bu bileşim, daha sonra Ütopyacı diye anılan sistemleri ortaya koyan toplum ve siyaset filozofları için temsil edici niteliktedir" (Popper, 1945/2010a: 32). Bu ütopyacı sistemler bazı sosyal kurumlardan yararlana-

rak kendi hedeflerine ulaşmak isterler. Ancak, bu sistemler, kendi amaçlarını belirlerken tamamen tarihsici bir tutum içindedirler. Bunun en tipik örneği, Platon'nun siyasal sistemidir. Onun politik hedefleri büyük oranda tarihsici öğretilere dayanır. Popper, bu konuda şunu söyler: Platon'un amacı öncelikle sosyal devrim ve tarihsel bozulma olarak kendini sergileyen Herakleitosçu tarihsel süreçten kurtulabilmektir. İkincisi, o, tarihsel sürecin genel akışının dışında kalabilecek yetkinlikte bir "ideal devlet"i kurarak bunu başarabileceğini düşünür. Üçüncüsü, Platon, ideal devletin ilk örneğinin ya da aslının tarihin başlangıcında var olduğu inancına sahiptir. Bunun nedeni, çürüme tarihsel akış içinde gerçekleştiğine göre, eğer geçmişe doğru giderek en gerilere, yani tarihsel sürecin başına dönecek olursak, orada "ideal devlet" modelini bulabiliriz. İdeal devlet, kendisinden sonra ortaya çıkan tüm devletlerin ve toplumların "ilk ceddi, büyük atası" durumundadır. Aslında, "ideal devlet"ten sonra ortaya çıkan tüm toplum ve devletler, onun bozulmuş ve aslını yitirmiş nesilleridir. İdeal devlet ise, varlığı sadece zihnimizdeki bir düşten ya da hayalden ibaret olmayan, hatta tarihsel akış içinde bozulmaya devam eden tüm toplumlardan daha fazla bir hakikate sahiptir. Hâsılı, Popper'e göre, Platon'un siyasi hedefini belirleyen "yetkin devlet" dahi, büyük oranda, onun tarihsici öğretisini temel alır. Popper, Platon'un "devlet felsefesi"ne yönelik doğruluğu açıkça belli olan bu ifadenin, onun bütün felsefesine, yani "*Formalar ya da İdealar Teorisi*"ne genellenebileceğini belirtir (Popper, 1945/2010a: 33).

Platon'un İdeaları ya da Formları, zihnimizde tasarladığımız hayali varlıklardan farklıdırlar. Bunlar, sonradan ortaya çıkan ve değişen şeylerden daha gerçektirler. Çünkü İdealar ya da Formlar, değişmeyen ve hep aynı kalan "yetkin" şeylerdir. Değişim halinde olan şey ise, yani aslını yitirerek bozulmaya devam eden şey, "yetkin" olanın aslını yitirmiş türevleridir. Bu demektir ki, İdealar ya da Formlar sonradan ortaya çıkan ve giderek çürüyen şeylerin ilk babası, yani atasıdırlar. Onlar, aynı zamanda, mekândan ve zamandan münezzehtirler. Bu, onların hiçbir zaman mekânla temasta bulunmadıkları anlamına gelmez. Zira zamanla oluşan, gelişen ve çürüyen şeylerin ceddi ve ilk örnekleri olmaları dolayısıyla, tarihsel akışın en başında mekânla temasa geçmiş olmaları gerekmektedir. İdeaların ya da Formların mekânla olan temasları sınırlı ve geçici olduğundan, bizimle zaman içinde bulunmazlar. Dolayısıyla, onları, zaman ve mekânda bulunan, giderek aslını yitiren ve çürüyen sıradan şeyler gibi algılayabilmemiz mümkün değildir. Bizimle aynı zaman ve mekânda bulunan algıladığımız sıradan şeyler ise, yetkin olan ilk örneklerinin kopyaları ve yansımaları oldukları için, kendi Formlarının adıyla anılırlar.

Popper, Platon'un İdeaları ya da Formları, bir çocuğun babasını düşündüğü gibi düşündüğünü söyler. Nasıl ki bir çocuk için babası onun ideal modeli olan yetkin kişi ise, yani her türlü yüce özelliklerin taşıyıcısı olarak görüyor ise, Platon'da, İdealarını ya da Formlarını öyle görmektedir. İdealar her şeyin temel kaynağı ve aslıdırlar. Tüm şeyler varlığını İdealara ya da Formlara borçludurlar. Kısaca İdealar şeylerin "hikmeti, ideali, yetkinliğidir" (Popper, 1945/2010a: 34).

Popper'e göre Platon, "*Timaios*" adlı diyalogunda, nesnelerin içinde oluştuğu mekânı onların anası olarak tasarlamıştır. Tüm şeyler kendi Formları tarafından bu mekân içinde kendi kalıbına göre yaratılmışlardır. Ve yine Popper'e göre Platon, üç şey düşünmek gerektiğini belirtmektedir. Bunların ilki, "türeyen şeyler", ikincisi, türemenin gerçekleştiği yer, üçüncüsü de, türevlerin kendilerine model aldıkları şeyler. O halde, Popper'e göre, türeme ortamını anne olarak, "model"i baba olarak ve türeyen şeyleri de çocuklar olarak karşılayabiliriz. Başlangıçta, algılanamayan, yalnızca düşünülebilen, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan İdealar, yani nesnelerin babaları vardır. Nesnelerin içinde yaratıldığı "anneye benzetilen soyut mekân" ise, ebedi olarak hep var olan ve algılanabilir tüm şeylerin yuvası olan yerdir. Burada, yani her şeyi içinde barındıran mekânda, her bir İdeanın benzeri bulunur. Tüm bu şeylerin her biri kendi Formunun adıyla anılırlar. Öyle ki, İdealar bu şeyler aracılığıyla ırklarını ya da soylarını devam ettirirler. Bu şeyler, algılanabilen, değişen ve yok olan şeylerdir (Popper, 1945/2010a: 35).

Popper, Platon'un İdealar teorisini, Antik Yunan'daki bazı dini inanışlarla mukayese etmenin, İdealar teorisini anlamamız açısından yararlı olabileceğini düşünür. Şöyle ki, bazı Yunanlı kabileler, kendi büyük atalarından birini yücelterek tanrısallaştırmışlardır. Hatta belirli kabileler kendi secerelerini bu Tanrılarına bağlarlar. Dolayısıyla, İdealar teorisinin anlaşılmasında, İdeaların ya da Formların kendi kopyaları olan nesnelerle veya Platon'un "İdeal Devlet"inin şu anki çeşitli devletlerle olan ilişkisinin, ölümsüz ve yetkin olan bu Tanrıların, tarihin akışı içinde ölen ve yok olan sıradan insanlarla olan ilişkinin benzer olduğunu görebilmek yararlı olabilir. Ama bu benzerliğe karşılık aralarında çok önemli bir farklılığın da bulunduğu gözlerden kaçmamalıdır. O da, her Yunanlı kabilenin ayrı bir Tanrısı olmasına rağmen, Platon'un "İdealar Teorisi", insanların genel olarak yalnız "bir Form ya da İdeası" olduğunu varsaymasıdır. Nedeni şu ki, her bir "ırk"ı veya "cins"i sadece bir "Form" karşılamaktadır. Bu, "İdealar Teorisi"nin temel doktrinidir (Popper, 1945/2010a: 36).

İdealar ya da Formlar, Platon'un tarihsel süreç içinde gelişmekte olan insanlık tarihini açıklamasında önemli bir hareket noktası oluşturduğu gibi, nesnelerin birbirleriyle olan benzerliklerinin açıklanmasına da kaynaklık

eder. Platon'a göre, nesnelerin sahip oldukları niteliklerinden dolayı birbirlerine benzemeleri, onların bu benzer niteliği aynı Formdan ya da İdeadan pay almış olmalarından kaynaklanmaktadır. Peki, bunun tarihsicilikle bir ilişkisi var mıdır? Popper'a göre, İdealar Teorisinin nesneler arasındaki "benzerlikleri açıklamak için kurulmuş olması, ilk bakışta, tarihsicilikle herhangi bir ilişkisi olmadığını düşündürtebilir. Fakat böyle bir ilişki vardır; ve Aristoteles'in bize söylediği üzere, Platon'a İdealar Teorisini geliştiren bu ilişkidir" (Popper, 1945/2010a: 37). Bu gelişmenin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için, Platon öncesi düşüncelere de kısaca değinmek gerekir.

Herakleitos'un takipçilerinden çoğunun rahatsızlık duyduğu konulardan birisi, sürekli değişim halinde bulunan şeylere ilişkin gerçek bilginin elde edilmeyeceği düşüncesiydi. Bunlara ilişkin ancak "bulanık ve aldatıcı 'kanılar'ımız" olabilirdi (Popper, 1945/2010a: 37). Oysa Platon'u önceleyen ve onu fazlasıyla etkileyen filozoflardan Parmenides, deneyden sağlanan yanıltıcı "kanıya karşılık", hiç değişmeyen, hep aynı kalan bir dünyanın bilgisinden, "salt aklın" bilgisinden söz ediyordu. Ne var ki, Parmenides'in bulduğuna inanmış olduğu bu geçekliğin bizim kendi dünyamızla hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, onu açıklığa kavuşturma imkânı da yoktu (Popper, 1945/2010a: 38).

İşte, Popper'e göre, tüm bunlar Platon için çözülmesi gereken önemli problemler olarak görülüyordu. O, sürekli akış halinde olan ve giderek çürüyen şeylerin dünyasını anlamak ve onun tüm gizemlerini açıklığa kavuşturmak istiyordu. Belki, Parmenides'in "yetkin" dünyası ona bir çıkış kapısı sağlayabilirdi. Ama bir sorun vardı; yetkin dünyanın çürüyen şeylerin dünyasıyla hiçbir ilişkisinin olmayışı problemi çözümsüz bırakıyordu. Çünkü onun bulmaya çalıştığı "kanı değil, bilgiydi; değişmeyen bir dünyanın salt akıl bilgisi; fakat aynı zamanda, bu değişen dünyayı ve özellikle bu değişen toplumu araştırmakta kullanabilecek bilgi; garip tarih yasalarıyla siyasal değişimin bilgisi" (Popper, 2010a: 38). Popper'e göre, Platon'un amacı "krallık siyaset bilgisinin, insanlara hükmetme sanatının sırrını keşfetmekti" (Popper, 1945/2010a: 38). Ama siyasetin sırını keşfetmek de o kadar kolay görünmüyordu. Zira siyasetin alanı sürekli akış halindeki şeylerin dünyasından bağımsız değildi. Tüm şeylerde olduğu gibi tarihsel süreç içersinde toplum, devlet ve yönetim giderek değişmekte ve çürümekteydi.

Popper, Platon'un sürekli akış halinde olan şeyler ile Formları ya da özleri arasında ilişkinin kurulmasında karşılaştığı engelleri aşabilmesinde, Aristoteles'in de bildirdiği gibi, Sokrates'ten esinlendiğini öne sürer. Sokrates toplumun ahlakını sorgulayarak halkı düşünmeye sevk ediyordu. O, "adalet", "alçakgönüllülük" ve "dindarlık" gibi şeylerin "hikmet"inin ya da Aristoteles'in ifadesiyle özünün ne olduğunu bulmaya çalışırdı. Ama Popper'e göre Sokrates'in, bu tür deyimlerin kalıcı ve değişmez nitelikte anlamlarını ara-

masında, bu şeyleri "kişileştirdiği" söylenemez. Daha doğrusu Platon, Sokrates'in bir şeyin hikmetini ya da özünü bulmaya çalışırken kullandığı metodu, o şeyin hakikatini bulmanın, yani "Form ya da İdeası"nı bulmanın metoduna dönüştürmüştür. Böylece Platon, bir yandan duyumsal olan şeylerin sürekli değiştiğini ve bunların bilgisinin elde edilmeyeceğini öne sürerek Herakleitos'un izinden gitmeye devam etmiş, diğer yandan da Sokrates'in metoduyla önündeki engelleri aşmanın yolunu keşfetmiştir (Popper, 1945/2010a: 39).

Platon'un amacı gerçek bilgi elde etmekti. Oysa sürekli değişim halinde olan ve giderek çürüyen şeylere ilişkin bilgi, "kanı" olduğu için bu amacını karşılamıyordu. O halde, Platon, öyle bir bilgi elde etmeliydi ki, en azından bu bilgi hem gerçek bilgi olmalıydı hem de sürekli akış halinde olan şeylerle ilişkili olmalıydı. İşte, İdeaların ya da Formların bilgisi bu ihtiyacı karşılayabiliyordu, yani hem gerçek bilgiydi hem de değişim halinde olan şeylerle ilişkiliydi. Çünkü İdealar ya da Formlar sürekli değişim halinde olan ve algılanabilen şeylerin temsilcisiydi. Fenomenler dünyasına ilişkin bilmek istenilen soruların cevapları onlardan aranabilirdi (Popper, 1945/2010a: 40). Popper, "İdealar Teorisi"nin Platon felsefesindeki işlevi konusunda şunları söyler: Öncelikle, "İdealar Teorisi" sürekli değişim halinde olan ve hakkında bilgi edinilmesi mümkün olmayan şeylere uygulanabilecek "bilimsel bilgiyi" mümkün hale getiren "bir metodolojik araçtır". Ve bu, aynı zamanda giderek bozulmakta olan bir toplumun incelenmesini ve siyasi bir öğretiyi mümkün hale getirir. İkincisi, Platon'un "değişim teorisine" ve bilhassa "tarihe" birtakım belirtiler ya da izler sağlamaktadır. Üçüncüsü de, sosyal alanın yeniden düzenlenmesini ya da sosyal yapıcılığı, yani bozulmayı ve çürümeyi durdurarak toplumu yeniden inşa etmeyi mümkün hale getirmektedir. Çünkü, "İdealar ve Formlar" bozulmakta olan devletin "yetkin" biçimde kurulmasını düşünür kılmaktadır (Platon, 1945/2010a: 40-41).

Popper, Platon ve onun takipçilerinin çoğu tarafından benimsenen, mutlak bilginin ödevinin akış halindeki nesnelerin gerçek doğasını, yani özünü ortaya çıkararak onları tasvir etmektir görüşünü, "*metodolojik özcülük*" olarak nitelendirir. Metodolojik özcüler, sezgiyle ortaya çıkarılabileceğine inandıkları bu özlerin kendilerine has adları olduğunu ve şeylerin kendi özlerinin adlarıyla anıldığı görüşünde hemfikirdirler. "Bir şeyin özünün betimlenmesine, hepsi 'tanım' demişlerdir" (Popper, 1945/2010a: 41). Onlara göre, bir şeyi tanımak üç şekilde olanaklıdır: Birincisi, o şeyin hep aynı kalan hakikatini ya da özünü bilmekle; ikincisi, o şeyin özünün tanımını bilmekle; üçüncüsü, o şeyin adını bilmekle. O halde, bu açıklamamıza uygun olarak, bir şeyin adını vererek tanımını isteyebiliriz ya da tanımı vererek adını isteyebiliriz. Popper'e göre Platon, söz konusu "metoda" örnek olarak "(tek'e karşılık) 'çift'in özünü vermektedir". Yani, Platon'a göre, bir sayı eşit parçalara

bölünebiliyor ise, o "sayı 'çift' adını alır; 'çift' adının tanımı 'eşit parçalara bölünebilen bir sayı'dır" . Şimdi, ister bize adı verilerek tanımı istensin ya da tanımı verilerek adı istensin, her iki durumda da, yani "ister 'çift' ister 'eşit parçalara bölünebilen bir sayı' diyelim, aynı özden" bahsetmiş oluruz (Popper, 1945/2010a: 42).

Popper, bilimin ödevini şeylerin özlerini bulmak ve açıklamak olarak gören metodolojik özcülüğün daha iyi anlaşılabilmesi için onu, zıt anlayışıyla yani "*metodolojik adcılıkla* [*nominalism*]" karşılaştırır. Ona göre, metodolojik adcılık, bilimin amacını şeylerin özlerini açığa çıkarmak olarak görmez. Aksine bu teori, şeylerin farklı durumlardaki düzenliklerini tasvir etme amacındadır. Daha doğrusu, deneyim alanındaki şeyleri evrensel yasalar aracılığıyla tasvir etmeyi bilimin amacı olarak görür. Metodolojik adcılık, "dilimizi, özellikle dilimizin bayağı söz yığınlarını düzgün kurulmuş cümle ve çıkarsamalardan ayıran kurallarını, bilimsel betimlemenin büyük amacı sayar; kelimeleri, özlerin adları değil, bu görev için yardımcı gereçler olarak kabul eder" (Popper, 1945/2010a: 42). Metodolojik adcı için "nedir" sorusu değil, "nasıl" sorusunun cevabı aranmalıdır. Sözgelimi, "Enerji nedir" veya "Atom nedir" sorularını fizik bilimi için önemli görmez. O, "Güneş enerjisi nasıl yararlı kılınabilir?" veya "Hangi koşullar altında, atom ışık ışınları yayar?" gibi soruları fizik için önemli görür (Popper, 1945/2010a: 43).

Popper, metodolojik adcılığın doğa bilimlerinde büyük oranda onay gördüğünü, ancak toplumsal sorunların genellikle özcü yöntemlerle incelendiğini söyler. Ona göre, bu durum, metodolojik adcılığın gelişememesinin en önemli nedenlerinden biridir. Ama bazıları bu metot farklılığının iki alan arasındaki yapı farklılığından kaynaklanan zorunlu bir ayrım olduğunu düşünürler. Onlara göre, fizikçi nispeten değişmezliğini koruyan objeleri inceler. Dolayısıyla, onun özleri sezinleyerek açığa çıkarması gerekmez. Oysa sosyal bilimci, sürekli değişim halinde olan şeyleri inceler ve onların özlerini açığa çıkarmak ister. Sözgelimi, hükümeti ele alacak olursak, tarihin çeşitli dönemlerinde çok sayıda farklı hükümet biçimleri oluşmuştur. Bizim bu hükümet çeşitlerini değerlendirebilmemiz için, bunların hepsinde önceden müşterek olan bir şey kabul etmemiz gerekmektedir (Popper, 1945/2010a: 43) İşte, o zaman bu sezgisel ön kabulümüze uyanlara hükümet, uymayanların ise hükümet olmadığı hükmüne varırız. Tarihsiciliğin bu iddiası, bu hükümetlerin "özlerini" anlamayı ve tanımını yapacak şekilde saptamada bulunmayı gerektirir. Metodolojik özcülük ve metodolojik adcılık konusunda yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra şimdi, yeniden Platon'un toplum anlayışını değerlendirmeye çalışalım (Popper, 1945/2010a: 44).

Platon, ilk toplum bilimcilerinden birisidir. Popper'e göre, onun toplum bilimi, sosyal olayların doğru şekilde gözlenmesi ve dâhiyane bir kurgucu-

luğun bileşiminden oluşur. Elbette ki, bu toplum biliminin "kurgusal çatısını doğal olarak, Formlar, evrensel akış ve çürüyüş, türeme ve soysuzlaşma" kuramları oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010a: 45). Sürekli akış halinde olan ve giderek çürüyen şeylerin dünyası, değişmeyen ve bozulmayan İdealar dünyasından türemiştir. İdealar ya da Formlar, yetkindirler, yani iyi, gerçek ve doğru olma niteliğine sahiptirler. İdealar ya da Formlar, kendi yansımaları ya da kopyaları olan duyumlar dünyasındaki şeylerin kökeni, yani atasıdırlar. Bu, duyumlar dünyasındaki her türlü değişimin asıl "yönünü" ve "eğilimini" anlamayı sağlayan düşüncedir. Çünkü değişmekte olan tüm şeylerin kökeni olan "Formlar ve İdealar"ın mutlak olarak "yetkin" olduklarını öğretmesinden dolayı, doğal olarak onların türevlerinin akış yönünün yetkinlikten uzaklaşmaya, yani değişimin ve akışın çürüme yönünde olduğunu öğretmektedir (Popper, 1945/2010a: 46).

Bu teoriye göre, duyumlar dünyasındaki bir nesne, kendi ideasına benzediği oranda gerçekliğini muhafaza etmiştir. İdealar yetkindirler, asla bozulmaz ve çürümezler. Ama onların türevi olan duyumlar dünyasındaki şeyler asla yetkin olamazlar. Çünkü şeyler, gerçek değil, gerçekliğin bir kopyasıdırlar, taklididirler. Duyumlar dünyasında kendi Formuna en yakın olan ve en fazla benzeyen nesne dahi, asla Formun kendisi kadar bir gerçekliğe sahip olamaz. Popper'e göre Platon, kalıcı ve değişmez olanı, sadece şeylerin "tanrılıklarına" mahsus bir durum olduğunu öğretmektedir (Popper, 1945/2010a: 46-47). Platon (2014) "Devlet Adamı" nda, "sadece tanrısal olan şeyler değişmeden" hep aynı kaldıklarının anlatır (Platon, 2014: 54). Dolayısıyla, Platon'a göre, idealardan pay alarak türemiş olan şeylerin içlerinde en az değişmiş olanı, yani değişimin ya da çürümenin ikinci ve üçüncü aşamasından daha eski olanı, en fazla iyi bir kopya olma şansına sahiptir. En iyi kopya olan şey, kötü kopyalara nispeten daha fazla tanrısallığa sahip olabilir. Ama yine de az miktarda olsa bile değişime uğramış ve yetkin olmaktan uzaklaşmıştır. Değişim artarak devam ettikçe kendi Formundan uzaklaşma ve çürüme aynı oranda artarak devam eder. Başlangıçta küçük adımlarla ilerleyen özünden uzaklaşma ya da "soysuzlaşma süreci", giderek hız kazanır ve çoğalır. Platon, "gerileme ve yıkılma yasası" denilen bu süreci, yasalar adlı eserinde insan ruhuna ilişkin yaptığı değerlendirmede, Popper'ın deyişiyle, trajik bir şekilde tasvir etmektedir. Platon, bu açıklamasında ruhsal varlıkların kendi ruhlarındaki nitelik değişmesinin oranına göre bir üstünlük mertebesinden giderek uzaklaşmanın gerçekleştiğini ve bu sürecin ucunda cehennem denilen kötü durumun bulunduğunu ifade eder (Popper, 1945/2010a: 47). Kısaca, Popper'a göre Platon, değişimi, "kötü bir şeyin değişmesi" haricinde, her türlü kötülüğün ve belanın tetikleyicisi olarak ve durulmayı da tanrısallık olarak görmüştür (Popper, 1945/2010a: 48).

Popper, Platon'un "İdealar Teorisi"nin dünyadaki değişmenin belli bir yönelime sahip olduğunu açıkça gösterdiğini belirtir. Bu yönelim, duyumlar dünyasındaki tüm şeylerin giderek çürümesi ya da bozulması istikametindedir. Aslında bu düşünceler bizi duyumlar dünyasının gelişimine ilişkin bir "bozulabilirlik yasası"nın varlığına götürür. Popper'e göre "bu, evrensel olarak artan katı bir bozulma yasası olmaktan çok, artan bir bozulabilirlik yasasıdır; yani, bozulma tehlikesi veya olasılığı artmaktadır" (Popper, 1945/2010a: 48). Demek ki, bu bozulabilirlik yasası, engellenemez ya da önüne geçilemez değildir. O halde, duyumlar dünyasındaki şeylerin, en azından bazı şeylerin çürümesi ya da bozulması durdurulabilir.

Platon, "Timaios"da türlerinin kökeni hakkında bir hikâye anlatır. Bu hikâyeye göre canlıların ilki "erkek-insan"dır. Diğer tüm canlılar, başta kadın olmak üzere erkeğin bozulması ve özünü kaybederek soysuzlaşması sürecinde türemiş olan varlıklardır. Popper, Platon'un bu hikâyesinin kendi teorisiyle tam bir uyum içinde olduğunu söyler (Popper, 1945/2010a: 48). Platon, "Devlet" adlı eserinde, "doğan her şey bozulmaya mahkûm olduğu için, bu yönetim biçimi de hep sürüp gitmez, çözülür" diyerek, aynı teoriyi topluma ve tarihe de uygulamıştır (Platon, 2002: 296). Popper'a göre, "Formlar ya da İdealar Teorisi, aslında metodolojik bir istemi, akış halindeki duyumlanabilir şeyler hakkında mümkün olmayan, salt yahut akılsal bilgi gereğini karşılamak için kurulmuştur. Fakat, bu metodolojik istemlerin ötesinde ve üstünde, bir değişim teorisi sağlamaktadır" (Popper, 1945/2010a: 49). Yani, bu teori, insanların ve toplumların özünü kaybederek soysuzlaşması eğilimi dâhil, duyumlar dünyasında akış halinde olan tüm şeylerin genel istikametini izah etmektedir.

Popper, Platon'un toplum, devlet ve yönetim biçimlerine ilişkin düşüncelerini birbirlerine benzer özellikler taşıyan ve birbirlerini tamamlayan "Devlet", "Devlet Adamı" ve "Yasalar" adlı diyaloglarında tartıştığını söyler. Platon, Devlet adlı eserinde, kendi Formuna ya da İdeasına en çok benzeyen devletin, yani ilk toplum biçiminin en iyi toplum ve devlet olduğunu iddia eder. Bu toplum, insanlarının tanrısallık niteliğine sahip olmaları ve bilgelik bakımından en üstünüdür. Peki, yetkin olmaya bu kadar yakın bir devlet ya da toplum neden değişmiştir? Bu toplumun iç dinamiklerini harekete geçiren güç nedir? Popper'a göre, Platon'un bu soruyu cevabı şudur: "benlik çıkarının –özellikle, maddi ve iktisadi benlik çıkarının- körüklediği iç çatışma, sınıf savaşı, 'sosyal dinamik'in esas gücüdür" (Popper, 1945/2010a: 51). Popper, Marksçı düşüncenin, "tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir" (Marks ve Engels, 1848/2008a: 48) biçimindeki formülünün, Platon'un tarihsiciliğine, neredeyse Marks'ın tarihsiciliği kadar uyduğunu söyler. Ona göre, Platon, toplumun giderek özünü kaybetmesi

ve yozlaşması sürecinde ortaya çıkan en önemli devlet çeşitlerinden dördünü şu sıraya göre tasvir etmiştir. İlk önce, yetkin dediğimiz en iyi devletten sonra *"timokrasi"* gelir, yani, itibar, şan ve şöhret arayışında olan soyluların yönetimi gelir. İkinci sırada, *"oligarşi"*, yani "zengin ailelerin yönetimi" gelir. Üçüncü sırada "demokrasi", "yani, yasasızlık demek olan özgürlüğün yönetimi; son olarak da, 'tiranlık... şehrin dördüncü ve son hastalığı' gelir" (Popper, 1945/2010a: 51). Oysa J. S. Mill, "Representative Government (Temsili Hükümet)" adlı eserinde, toplumun gelişim düzeyine bağlı olarak temsili hükümetin, en iyi yönetim biçiminin ideal türü olduğunu öne sürer, yani demokratik yönetimin (Mill, 1971: 199).

Platon, toplumsal gelişimin tarihini iyiye doğru ilerleyen bir tarih olarak görmemiştir. Popper'a göre Platon, toplumsal çürümenin tarihini bir hastalığın tarihi olarak görmüştür. Toplum iyileştirilmesi gereken hasta bir adamdır. Onu iyileştirecek hekim ise, kurtarıcı bir devlet adamıdır. Burada en dikkat çekici nokta ise, Hegel ve Marks'ın "tarihsel ilerleyiş yasası"na olan olumlu inanışlarının aksine, Platon'un bu yasayı giderek tedavisi zorlaşan bir hastalığın ilerlemesi gibi görmesidir (Popper, 1945/2010a: 51-52).

Popper'e göre Platon, İdeal Devlet ile onun soysuzlaşması sonucu ortaya çıkan ilk devlet biçimi olan "timokrasi" arasındaki en belirgin farkın, "istikrarsızlık" olduğunu düşünmüştür. Soyluların yönetici olduğu bu devletin yozlaşarak oligarşileşmesinin nedeni aşırı "tutku"dan kaynaklanan birliksizliktir. Aslında, Platon, timokrasiden oligarşiye geçişin en önemli nedeni olarak, "ilk sınıf çatışması"na da sebep olan mülk edinmede verilen mücadeleyi görür. Ona göre "zenginler, 'belirli bir gelir ölçüsüne ulaşamayanları kamusal görev alma yeteneğinden yoksun kılan' bir yasa koydurunca, oligarşiye geçiş tamamlanmış olur" (Popper, 1945/2010a: 53). Ancak süreç giderek hızlanır, yani çürüme ya da hasta beden giderek ağırlaşır. Kurulmuş olan bu oligarşi devletinde yoksul sınıf ile yönetici sınıf arasında iç savaşa varan bir şiddetli çatışma hâsıl olur. Toplumdaki yoksul sınıfın hasımlarına galip gelmesiyle kamu haklarında eşit şekilde yararlanabilmeyi mümkün kılan "vatandaşlık hakları" uyarınca demokrasiye geçiş sağlanmış olur (Popper, 1945/2010a: 54). Platon, en kolay geçişin demokratik devletten tiranlığa olduğunu düşünür. Çünkü Platon'a göre, toplumdaki varlıklı kesim ile yoksullar arasındaki sınıf çekişmesini kendi emelleri doğrultusunda kullanmaya yetenekli bir lider bu geçişi çok kolay gerçekleştirebilir. Bunun için gerekli olan tek şey, onun kendine bağlı özel kuvvetler kurmayı başarabilmesidir. Başlangıçta halkın özgürlük kahramanı olarak sahneye çıkan bu lider, kısa süre sonra halkı köleleştiren despot bir lidere, yani zorba bir efendiye dönüşür. Böylece, en kötü devlete, yani tiranlığa geçilmiş olur (Popper, 1945/2010a: 56).

Popper, Platon'un "siyasal gelişmeleri" analiz etmesinin temel nedenlerinden birinin, onun "tarihsel değişimin itici gücünü belirlemek" olduğunu belirtir (Popper, 1945/2010a: 57). Popper'a göre Platon, toplumların gelişimiyle ortaya çıkan çeşitli devlet ve hükümet biçimleri üstüne yaptığı incelemeler neticesinde, "içbirliksizliğin, ekonomik sınıf çıkarlarının körüklediği sınıf savaşının bütün siyasal devrimlerin itici gücü olduğu hakkındaki sosyoloji yasasını keşfetmiştir" (Popper, 1945/2010a: 58). Ve Popper'a göre, "bu sosyoloji yasası Platon'un tarihe uyguladığı anahtardır" (Popper, 1945/2010a: 58).

Crick (2002/2012) "Demokrasi" adlı eserinde, Platon'un idealleştirilmiş aristokratik yetkinlik "erdemlerine" inanmış bir filozof olduğunu ifade eder (Crick, 2002/2012: 28). Popper'e göre de Platon, ilerici ve eşitlikçi biri değildir. Eğer ilerici ve eşitlikçi biri olsaydı, Atina demokrasisindeki eşitlikçi yönelimleri daha ileri bir seviyeye ulaştıran sınıfsız bir toplum tasarlayabilirdi. Ama zaten onun böyle bir niyeti ve düşüncesi yoktu. Popper'e göre Platon, gelecekte olması gereken bir devleti değil, geçmişte olan bir devleti yeniden canlandırmak istiyordu. Daha doğrusu onun niyeti, "Sparta devletinin babasını", yani sınıf ayrımına dayalı bir köle devleti kurmaktı. Platon'un devleti, "bir kast devletidir". Onun devletinde sosyal sınıf çatışmasının sona erdirilmesi, sınıfsız bir toplum oluşturmakla sağlanmaz, yönetim erkine kayıtsız şartsız itaat edilmekle sağlanır (Popper, 1945/2010a: 60).

Popper, Platon'un "İdeal Devlet"inde toplumu üç sınıfa ayırdığını ama aslında bu toplumun "iki kast"tan oluştuğunu söyler. Biri, toplumun üst tabakasını oluşturan "silahlı ve öğrenim görmüş yöneticiler"in yer aldığı "askerlik kastı", diğeri ise, toplumun alt tabakasında yer alan "silahsız ve öğrenim görmemiş, yönetilen insan koyunları"ndan müteşekkil kast (Popper, 1945/2010a: 60). Sabine, Platon'un devletinde insanların belli bir sosyal sınıfta yer almasının, o kimsenin özgürlüğünü de katı bir şekilde belirlediğini açıklar. Çünkü Sabine göre, bireyin yapması gereken her şey sahip olduğu statü tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, bireyin özgürlüğü, kendi özgür istencine göre eylemde bulunmak değil, verili eylemleri yerine getirmektir (Sabine, 1937/1969a: 44).

Platon, vazifeleri yalnızca yöneticilerin ihtiyaçlarını karşılamak olan ve zihinleri çalışmayan alt sınıfı, Popper'ın deyişiyle "insan sığırları" olarak görür. Onun kendi "en iyi devletindeki" kölelerden söz etmemesinin ve çalışanlara "gündelikçiler" ya da "destekleyiciler" demesi Popper'a göre, bilinçli bir seçim ve "propaganda" amaçlı bir tercihtir. Platon'un, köleliğin kaldırılmasını ima eden en ufak bir ifadesi yoktur. Aksine, Platon, kölelik karşıtı eylemleri savunan "Atinalı demokratlar"ın mücadelesini ciddiyetlikten uzak görür. Zaten, en iyi devletten sonra gelen "timokrasi" tasvirinde, "kölelik" düşüncelerini bariz şekilde açıklamaktadır. Bu açıklamalarında Platon, kö-

lelere yönelik tutum konusunda "timokrat"ın "zalim", iyi eğitim alan kimselerin de onları "aşağı" görme yönünde olacağını açıklar. Popper, buradan şöyle bir sonuç çıkarır: Platon'un en iyi devletinde en iyi öğrenim imkânı vardır. Dolayısıyla, köleler, zalimce davranışlara maruz kalmasalar bile, iyi öğrenim görmüş üst sınıf tarafından layık görüldükleri şekilde fazlasıyla aşağılanmaktadırlar (Popper, 1945/2010a: 61).

Platon'un ideal devletinde insan sığırları olarak görülen yönetilenlerin her türlü denetlenebilme yetkisi üst sınıftaki yöneticilere aitti. Ama bu, en iyi devletin istikrarı için yeterli değildi. İstikrar için yönetici sınıfın iç birlikteliğinin korunması gerekiyordu. Bu nedenle birlikteliksizliğe neden olabilecek mülk edinme vb. maddi çıkarlara bir çözüm gerekiyordu. Popper'e göre Platon, buna çözüm olarak yöneticilerin, yani askeri kastı oluşturan tüm üst sınıfın ortak mülkiyet sahibi olması gerektiğini düşündü. Hatta bu ortak mülkiyeti, üst sınıfın büyük bir aile olmasına vardıracak kadar genişletti. Yani, hiç kimse kendi anne-babasını ya da çocuğunu tanımamalı, kadınlara ve çocuklara ortaklaşa sahip olunmalıdır. Ayrıca, üst sınıfın kendi içindeki birlikteliğin güçlendirilmesi, yani üyelerin kendilerini bir kabile olarak görmeleri ve diğerlerini dışlamaları için, yönetilenlerin kendilerinden daha aşağı ve sıradan bir ırk olduğu duygusu da geliştirilmelidir. Böylece, Platon, üst sınıfın ırkını diğerlerinden tümüyle izole ederek katı bir sınıf ayrımcılığına gitmektedir. Kendince gerekçeleri şunlardır: "Yöneticiler üç bakımdan, ırkça, eğitimce ve değer ölçülerince pek çok üstündürler" (Popper, 1945/2010a: 63). Popper, bu konuda haklı olarak Platon'u eleştirerek şöyle der: "İster bir ırk ya da düşünce, ister bir ahlak veya öğrenim kaynağından gelsin, kişisel üstünlük, gerçekten var olduğu kanıtlanabilse bile, asla birtakım siyasal ayrıcalıklar edinmeye hak verdiremez" (Popper, 1945/2010a: 64).

Popper'e göre, Platon'un "İdeal Devlet"inde, yönetici sınıfın bir "ayrıcalığı" ve "sembolü" olan yetiştirilme ve eğitim, yönetici sınıfta birlikteliği sağlamanın ve yönetimde istikrarı yakalamanın önemli bir siyasi aracıdır (Popper, 1945/2010a: 66). Özellikle bekçilerin eğitimi ve yetiştirilmesi, onun iyi devletinin istikrarı açısından büyük öneme sahiptir. Platon, bekçilerin iyi bir çoban köpeğinin niteliklerine sahip olması gerektiğini düşünür. İyi yetiştirilmiş bir çoban köpeğinin "dostlarına ve tanıdıklarına karşı çok yumuşak" olması ve tanıdık olmayanlara karşı da yırtıcı olması gibi, bekçiler de aynı duygu ve karaktere sahip olmalıdır (Popper, 1945/2010a: 68). Bu demektir ki, tümüyle siyasal bir amaç için, yöneticilere ve bekçilere eğitim ve yetiştirilmeyle yumuşaklık ve saldırganlık gibi iki zıt nitelik kazandırılmış olacaktır.

Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere, Popper'e göre, Platon'un kendi toplumunu anlamak istemesi, onu "geniş ayrıntılarıyla sistematik bir tarihsici sosyoloji kurmaya sürüklemiştir" (Popper, 1945/2010a: 71). Platon, tüm dev-

letlerin, "İdeal Devlet" dediği bir devletin ya da "Form veya İdea"nın bozulan türevleri olduğunu düşünür. O, yozlaşmış olan bu devlet ya da toplumu, kendi İdeasına uygun olarak yeniden kurmak veya en azından, kendi Formuna benzeyen bir toplumu tasvir etmek istemiştir. Popper'a göre, Platon bu isteğini yerine getirirken, "Sparta ve Girit" gibi, eski bazı kabile toplumlarının "kurumları" hakkındaki analizlerinden elde ettiği verilerden yararlanmıştır. Ancak, elindeki verileri daha uygun şekilde değerlendirebilmek için Platon, dönemin kurumlarının "iyi" ve "özgün" olan kısımlarını ya da bozulma ve "çürüme" emarelerini ayırmasını sağlayacak "bir ilkeye" ihtiyaç duyar (Popper, 1945/2010a: 71). Popper'e göre, o aradığı ilkeyi "kendisinin siyasal devrimler yasasında bulmuştur; buna göre, yönetici sınıfta iç birliksizlik ve bu sınıf üyelerinin ekonomik işlerle çok uğraşmaları, her türlü toplumsal değişimin kaynağıdır" (Popper, 1945/2010a: 72). Dolayısıyla, Platon, kendi iyi devletini kurabilmek için, bozulmaya ve çürümeye neden olan tüm etkilerin ortadan kaldırılmasını gerekli görmüştür. Sözgelimi, yönetici sınıfın mülk sahibi olamamasını, gereği gibi eğitilmesini ve yetiştirilmesini, bu etkileri ortadan kaldıran girişimler olarak görülmüştür.

Popper, Platon'un sosyal değişmeyi "Herakleitos'un Dirliksizliği"ne ve tarihsel gelişmenin itici gücü olarak değerlendirdiği "sınıf çatışması"na dayandırması, onun oldukça gerçekçi bir tarihsici kuram geliştirebilmesini sağladığını ifade eder. Ona göre Platon, geliştirdiği "tarihsicilik ilkelerini" aynı zamanda "Yunan-kent devletlerinin Çöküş ve Yıkılış hikâyesine ve özellikle, kadınsı ve soysuz diye betimlediği demokrasinin eleştirmesine uygulamıştır" (Popper, 1945/2010a: 72). Popper, Platon'un yapmaya çalıştığı şeyin, onun kendi toplumunun çöküş sürecini rasyonel bir temelde açıklamak olduğunu düşünür. Ona göre Platon, yıkılmakta olan toplumları bir organizma ve yıkılışlarını da "yaşlanmaya benzeyen bir süreç olarak görmüştür" (Popper, 1945/2010a: 73).

Popper, Platon'un sosyolojisinin anlaşılabilmesi için, "doğal ve normatif yasalar" arasındaki ayrımın gelişim sürecine bakmanın yararlı olacağı inancındadır. O, bu gelişmenin her aşamasının Platon'un öğretisinde belli bir rolü olduğunu düşünür. "Doğal ve normatif yasalar" farklılığının gözetilmediği ilk aşamanın, yani çıkış noktasının "*saf bir tekçilik*" olarak tasvir edilebileceğini söyleyen Popper, "bunun, 'kapalı toplum'un niteliği olduğunu" ifade eder. Ona göre, "*eleştirmeli bir ikicilik* (ya da eleştirmeli bir uylaşımcılık)" olarak tasvir ettiği son aşama ise, açık toplumun bir niteliğidir (Popper, 1945/2010a: 77). İlk aşama, kendi içinde iki farklı evreye sahiptir. "*Saf doğacılık*" denilen ilk evre, hiçbir nizamın değiştirilebilir olabileceğinin düşünülemediği duygusunun egemen olduğu dönemdir. "*Saf uylaşımcılık*" denilen diğer evre ise, hem doğal nizamın hem de normatif nizamın "insan-biçimli tanrıların"

hükümleri olarak görüldüğü dönemdir. Popper'in *"eleştirmeli bir ikicilik* ya da *eleştirmeli uylaşımcılık"* diye betimlediği ve açık toplumun niteliği olarak gördüğü son aşamada insanlar, insan yapımı olan "normatif yasalar" ile kendi gücünü aşan doğal yasalar arasındaki ayrımın bilincindedir. Dolayısıyla, "eleştirmeli ikicilik", toplum düzenlilikleri dediğimiz normların, insanların kendi kararlarıyla ya da bir anlaşmayla yapılmış olan yasalar olduğunu iddia eder. O halde, bu yasalar gerekli görüldüğünde yürürlükten kaldırılabilir ya da değiştirilebilir (Popper, 1945/2010a: 79).

Demek ki, toplumsal normlar "insan-yapısı" oldukları için, eksikliklerinden, yanlışlıklarından veya sakıncalı oluşlarından şikâyet ederek doğayı ya da Tanrı'yı suçlayamayız. Böyle bir durumda yapmamız gereken kendi hatalarımızı (normun eksikliğini ya da sakıncasını) görüp, onu daha iyi bir norma dönüştürmektir (değiştirmektir). Popper'ın burada söylemek istediği, belirli sistemlerin gerektiğinde değiştirilebileceğini, onların yerine daha iyi sistemlerin konulmasının ve daha iyi sosyal kurumların gerçekleştirmesinin gerektiğidir. Buradaki gerekliliğin ölçüsü, yine insanın kendi kararı ve sorumluluğudur. Bu ölçü, doğanın bir belirlenimi değildir. Çünkü doğanın kendi nizamı ahlaki ya da gayri ahlaki değildir. "Ölçülerini doğaya uygulayan", yani ahlakı insan dünyasına getiren yine insanın kendisidir. Popper'e göre, doğa insanı yaratmıştır. Ancak doğa bizi yaratırken diğer nesnelerden farklı olarak, gerektiğinde yeni düzenlemeler yapabilecek, geleceğe ilişkin tahminler yürütebilecek ve ahlaki yükümlülüğünü üstlenebileceğimiz hükümler alacak yetkinlikte yaratmıştır. Bu demektir ki, doğaya "sorumluluk ve kararlar" taşıyan sadece biz insanlarız (Popper, 1945/2010a: 80).

Platon'un anlaşılması açısından önemli olduğunu ifade ettiğimiz normatif ve doğal yasalar ayrımının gelişmesinin, ilk ve son aşamaları arasında yer alan, diğer en önemli üç aşaması ise şunlardır: birincisi, "biyolojik natüralizm", ikincisi, "ahlakçı yahut hukukçu pozitivizm" ve üçüncüsü ise, "psikolojik veya ruhçu natüralizm"dir. "Biyolojik natüralizm, ya da daha pekinlikle, ahlakçı natüralizmin biyolojik türü, ahlak yasaları ve devlet yasaları keyfi olmakla birlikte, bu gibi normları çıkarabileceğimiz değişmeyen ebedi doğa yasaları bulunduğu teorisidir" (Popper, 1945/2010a: 89). Sözgelimi, hayatımızı devam ettirebilmemiz için, yeterli miktarda besin ve gıdaya ihtiyaç duymamızın değişmeyen bir biyolojik temele dayanması gibi.

Popper, biyolojik natüralizmin hem eşitlikçiliği hem de eşitlikçilik karşıtlığının müdafaasında kullanıldığını söyler. Ona göre, "biyolojik natüralizmin ilk insaniyetçi ve eşitlikçi biçimini ortaya atan Sofist Antiphon'dur" (Popper, 1945/2010a: 90). Antiphon, "barbarlarla Yunanlılar arasında 'doğal' bir ayrım olmadığını" (Sabine, 1937/1969a: 26) ve birçok normun doğaya aykırı ve keyfi olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, doğanın kuralları zorun-

ludur ama insanların kuralları zorunlu değildir. Ne var ki, insanların koydukları kurallara uyulmadığı zaman bunun fark edilmesi oldukça tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Popper'e göre, biyolojik natüralizmi eşitlikçilik karşıtlığını desteklemek amacıyla kullananlar ise, toplumu "güçlüler yönetmelidir" anlayışına sahip olanlardır. Popper, bu anlayışı ilk ileri sürenlerden birinin ozan Pindaros olduğunu ifade eder. Pindaros, "güçlünün zayıfa dilediğini yapması, bütün doğada geçerli olan bir yasadır", iddiasında bulunmuştur (Popper, 1945/2010a: 90). Bu yaklaşıma göre güçlü ile zayıf arasında doğal bir ayrım söz konusudur. Bu demektir ki, güçsüzleri korumak için yapılan yasalar, doğa yasalarının bozulmuş biçimleri olan "keyfi" yasalardır (Popper, 1945/2010a: 90).

Bir diğer aşama olan "ahlakçı pozitivizm" ise, mevcut yasalardan, yani "konulmuş" yasalardan taraftırlar. Onlara göre, "iyiliğin yegâne ölçüleri" yürürlükteki yasalardır. Mevcut normların yerine getirilebilecek daha iyi normlar yoktur. Dolayısıyla, bireyden beklenen toplumun mevcut normlarına uymasıdır. Oldukça tutucu ve otoriteci bir yaklaşım olan bu öğretinin iddiaları, tamamen "normların varsayılan keyfiliğine dayanmaktadır" (Popper, 1945/2010a: 93).

Popper'e göre, doğal ve normatif yasalar gelişmesinin önemli ara aşamaların üçüncüsü "psikolojik ya da ruhçu natüralizm", ahlakçı pozitivizm ile biyolojik natüralizmin bir bileşimi denilebilir. Bu görüşe göre, "ahlakçı pozitivist", kuralların anlaşma sonucunda elde edildiklerini, yani insanlar tarafından oluşturulmuş kurallar olduklarını belirtiyorsa haklıdır. Fakat ahlakçı pozitivist, bu tavrından dolayı, normların insan psikolojisinin veya ruhsal doğasının ve toplumun tabii yapısının ifadeleri olması hakikatini göz ardı eder. Biyolojik natüralist ise, doğal normları insanların doğal amaçlarına dayandırmakla haklıdır. Ama onun hatası da doğal amaçlarımızın "sağlık, haz ya da yemek, barınmak yahut üremek gibi" amaçlardan ibaret olduğunu varsaymasıdır. Oysa bazı insanlar için ruhsal amaçlar daha yüksek amaç olarak görülebilmektedir. İşte, insanın tabii amaçlarını onun bu hakiki doğasından çıkarmak mümkündür. Popper'a göre, söz konusu bu tutumu ilk formülleştiren Platon olmuştu. O halde, şimdi Platon'un doğalcığına (natüralizmine) ve tarihsiciliğiyle nasıl bir ilişkisi olduğuna bakalım. (Popper, 1945/2010a: 94).

Popper, Platon'un, "doğa" terimini farklı anlamlarda kullandığını ama onun bu terime yüklemiş olduğun anlamın "öz" terimine verdiği anlamla neredeyse özdeş olduğunu söyler. Ona göre, bir şeyin mahiyetinde (doğasında) neler olduğu anlamında Platon'un doğa terimini kullanması, yaklaşık olarak "Form ya da İdea" anlamındadır. Zira "bir şeyin Form ya da İdeası, aynı zamanda onun özüdür" (Popper, 1945/2010a: 96). Peki, "doğa" ve "Form ya da İdea" arasında hiçbir ayrılık yok mudur? Popper'e göre, şeylerin doğalarıyla

Form ya da İdeaları arasında en önemli ayrılık konusunda şunu söyleyebiliriz: Şeylerin Form ya da İdeaları, o şeylerin kendi içinde değildir, onlardan ayrıdır. Form ya da İdea, şeylerin ceddidir, atasıdır. Ama büyükbaba kendi ırkını oluştururken nesline kendisinden bazı unsurlar katarak türetir. İşte şeylerin doğası dediğimiz, bu unsurlardır. Yani, şeylerin doğaları, doğuştan atalarından almış oldukları kendilerine has nitelikleri dediğimiz iç özleridir (Popper, 1945/2010a: 96). Bu demektir ki, "doğal" olan, "doğuştan" olan,"özgün" olan veya "kutsal" olandır. Yapay olan ise, bir şeyin sonradan sahip olduğu, dışarıdan alınan ya da dışsal olup sonradan eklenendir. Dolayısıyla, Platon'a göre, beşeri eserler doğal şeylerin kopyalarıdır, doğal şeyler de Forma ya da İdealarının kopyalarıdır (Popper, 1945/2010a: 97).

Popper'e göre, Platon, "doğa" sözüyle Form ya da İdealarının ilk türevleri olan şeyleri kasteder. Bu ilk var olan şeyler arasında "ruh" da vardır. Ruh, tüm var olan şeylerin ötesinde bir varlığa sahiptir. O, Form ya da İdealara en yakın olandır. Ama ruha ilişkin Platon'un değerlendirmeleri bununla sınırlı değildir. Özellikle insan bahsinde Platon, insanların ruhsal güçlerini, huylarını ve tabii kabiliyetlerini onların "doğa"sı diye adlandırır. Dolayısıyla, bir kimsenin doğasıyla ruhunun neredeyse aynı şey olduğunu söylemek mümkündür. "Doğa", birinin "Form ya da İdeası"ndan, yani soyunun "tanrısal" babasından hissesini aldırtan ilahi bir "ilke"dir. "Irk" bir soy birlikteliği oluşturduğundan, aynı doğaya sahip olmayı da sağlıyor demektir. Böylece, Platon'un, "doğa" ve "ırk" terimlerini genellikle özdeş anlamda kullandığı anlaşılır. Popper'a göre, Platon'un, "öz" ve "ruh" terimlerini fazlasıyla andıran "filozoflar ırkı"ndan ve "felsefeci doğası"ndan bahsetmesi, kendi iddiasını doğrular nitelikte bir örnektir.

Popper, Platon'un natüralizminin, "tarihsici medolojisi" için farklı bir yaklaşım biçiminin oluşmasına vesile olduğunu söyler. Bilimlerin görevi incelediği konularının doğalarını araştırmaktır görüşü, umumiyetle kabul gören bir yaklaşımdır. Buna uygun olarak, toplumun ve devletin doğasının ne olduğunun araştırılması da, siyaset biliminin ya da sosyolojinin görevidir. Platon, şeylerin doğalarının kaynakları (kökenleri) tarafından belirlendiğini söylüyordu. O halde, "bir bilimin metodu", şeylerin menşesini, kökenini, başlangıcını araştırmalıdır. Böyle bir ilkeye göre, siyaset bilimi ve sosyoloji, toplumun ve devletin kaynağını (kökenini) araştırmasını gerektirmektedir. Bu demektir ki, "tarih için tarih yapılmaz, toplum bilimlerinin tek metodu olarak tarihten yararlanılır. *Bu, tarihsici metodolojidir*" (Popper, 1945/2010a: 98).

Toplum bilimlerinin temel sorularından birisi, "insan toplumunun, devletin doğası nedir?" sorusudur. Popper, tarihsici sistemlerin, toplum bilimlerinin bu temel sorusunu "toplumun ve devletin kaynağı nedir?" bi-

çiminde yeniden formülleştirmenin gereğine inandıklarını ifade eder (Popper, 1945/2010a: 98). Ona göre Platon, toplumun kaynağını uylaşım, yani anlaşma olarak görüyordu. Platon'un bu görüşü, ruhçu natüralizmin görüşüyle uyumludur. Fakat Platon'un uylaşımdan kastettiği şey, insan doğasıdır; daha doğrusu, toplumsal doğanın temel alındığı bir uylaşımdır. Bu toplumsal doğa, bireylerin yetkinsizliklerine dayanır. Platon'a göre, bireyler doğaları gereği kendi kendilerine yeterli değildirler. Güzide denilecek kadar yetkinliğe yakın nadiren görülen doğalar dahi, bu yetkinliklerini, ancak bir toplumda ya da devlette sağlayabilirler. İdeal devlet ya da toplum, bu kimseler için gerekli olan sosyal ortamı oluşturur. Aksi halde bunlar da soysuzlaşırlar. Dolayısıyla, devleti bireylerden daha üstün ve öncelikli görmek gerekir (Popper, 1945/2010a: 99).

Birey ve toplum arasında zorunlu denilebilecek "karşılıklı bir bağımlılık" söz konusudur. Her ikisi de varlığını diğerine borçludur. Toplum varlığını insan doğasının yetersizliğine, yani insanın kifayetsizliğine borçludur; birey ise, kifayetsizliğinden dolayı "varlığını topluma borçludur." Platon'a göre, "bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde", devletin bireye üstün görülmesinin gereği muhtelif şekillerde ortaya çıkar(Popper, 1945/2010a: 99). Sözgelimi, ideal devlettin içindeki yozlaşmanın, yani bozulma ve birliksizliğin devlete değil de, bireylere dayanmasında olduğu gibi. Platon, bu "çürüme ve birliksizlik" tohumunun insan ruhunda, yani onun doğasında bulunduğunu ve dolayısıyla insan ırkının yozlaşmaya yatkın olduğunu düşünür (Popper, 1945/ 2010a: 100).

Popper'e göre, Platon'un "*Devlet*"inde, natüralizmin faydacılıkla birleşiminden oluşan "uylaşımcı bir anlaşma teorisinin unsurlarına rastlanır" (Popper, 1945/2010a: 101). İnsan doğası gereği kendine yeterli bir varlık değildir. Bu nedenle karşılıklı çıkar ve menfaat ilişkisine dayalı bir şehirde toplu yaşama gereksinimi doğmuştur. Bu gibi şeyler, bir anlaşma teorisinin ve natüralizmin unsurlarıdır. Platon, bu unsurları daha ileri bir noktaya taşıyarak, her insanın kendine has bir doğası olduğunu ve insanların yeteneklerinin bu doğaya göre değiştiğini söyler. Dolayısıyla, toplumda kimin ne iş yapacağı doğası gereği önceden bellidir. Böylece bir "ekonomik iş bölümü ilkesi" meydana çıkar. Ancak söz konusu "ilke", doğrudan insanın doğumla sahip olduğu eşitsizlik temeline dayanır. Popper, masum bir kılıfa uydurulmuş olan bu ilkenin, Platon'un devletinde en önemli iş bölümü olarak görülen yönetenler ile yönetilenler, yani "efendilerle köleler, bilgelerle bilisizler arasındaki doğal eşitsizliğe" dayandırılan toplumsal sınıf ayrımına kadar etkileri olduğunu söyler (Popper, 1945/2010a: 101). Hatta Popper'e göre, "Platon tarihsiciliğinin kuruluşunda en önemli payın, onun natüralizmindeki biyolojik unsura ait olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, ilk ya da yetkin devletin çöküş tarihi, insan ır-

kının biyolojik soysuzlaşmasının tarihinden başka bir şey değildir" (Popper, 1945/2010a: 106). İnsanların doğal yetenekleri konusunda Farabi (1990) "El – Medinetü'l – Fazıla" eserinde, erdemli şehrin insanlarını bir insan bedenin organlarına benzetir ve Platon'un görüşlerini andıran şeyler anlatır. O, insan bedenindeki en üst organın (yöneticiyi temsil eden) kalp olduğunu, diğer organların ise, ikincil ve ona yardım eden (şehrin diğer ikinci sınıf ve üçüncü sınıf vatandaşlarını kasteder) organlar olduğunu söyler. Farabi'ye göre, bu sınıflandırma, görev ve sorumluluklar onların yaratılıştan sahip oldukları yetenekleri gereğidir (Farabi, 1990: 70-72).

İdeal devletin her türlü eksiklikten münezzeh olması Popper'a göre Platon'un, yetkin devletinin bozulmasının başlangıç gerekçelerini bulmada zorluk çekmesine neden olmuştur. Popper, Platon'un bu zorluğu aşabilmek için çürümenin gerekçelerini "evrensel geçerliliği olan tarihsel, biyolojik ve belki hatta kozmolojik soysuzlaşmanın evrim yasasına" dayandırmıştır (Popper, 1945/2010a: 106). Ama böyle bir yasa, yani "türemiş olan her şey çürüyecektir" yasası, doyurucu bir gerekçe olarak görülmemektedir. Çünkü kâfi derece yetkin olan bir devletin bozulma yasasından neden kurtulamadığını tatmin edici şekilde izah etmemektedir. Bu nedenle Popper'e göre Platon, kendince daha makul bir çıkış yolu bulmuştur. O da, "doğal devlet"in bozulmasının ya da çürümesinin nedeninin yöneticilerin eğitilmiş filozoflar olmayışlarıdır. Oysa Platon'a göre, tarihsel çürüyüş yasasından, yani soysuzlaşmadan kaçınabilmek için yöneticilerin hem matematik hem de "eugenik" (üstün insan ırkı yaratma) eğitimi almış olmaları gerekirdi (Popper, 1945/2010a: 106).

Popper, Platon'un, üstün ırkın bozulmasının önlenebilmesi için, yöneticilerin gerekli bilgileri edinmelerini ve çocuk üretimine müdahale etmelerinin gerektiğine inandığını söyler. Ama yöneticilerin edinmeleri gereken bu bilgi, algı bilgisi değil, "salt rasyonel" bir bilgi olmalıdır. Popper'a göre, Platon'un kastettiği bilgi, "yüksek eugeniğin üstün yasasının anahtarı (ve insan ırkının Gerçek Süresini saptayan bir sayı) olan 'Platonik Sayı'yı gösterecek salt rasyonel ve matematik" bilimidir (Popper, 1945/2010a: 108). Geçmiş dönemlerin bekçileri "iyi ya da kötü doğumların hâkimi" olan "Platonik Sayı"nın ve üstün insan ırkını yaratma bilgisine sahip olmadıkları için, ne doğan çocukların doğalarının bozulması ne de doğal devletin çürümesi önlenememiştir. O halde, yöneticilerin gerekli olan bu bilgileri edinmeleri ve "ırklardaki altın, gümüş, tunç ve demir" gibi madenlerin karışmasını önlemeleri gerektirmektedir. Böylece yönetici sınıfındaki düzensizlik ve iç birliksizlik önlenmiş olacaktır (Popper, 1945/2010a: 108).

Popper, bu anlattıklarımızın, Platon'un "İdeal Devlet"inin bozulmasının ya da "Platon'un Sayı ve İnsan Düşüşü öyküsü" olduğunu söyler. Ona göre, Platon'un "tarihsici sosyolojisi" ve onun sosyal devrimlere ilişkin esas ilkesi

bu hikâyeyi temel alır. Şöyle ki, ırkın bozulması yönetenler sınıfının "birliksiziliği" ile genel olarak tarihsel gelişmenin nedenini izah eder (Popper, 1945/2010a: 108). Dolayısıyla, Popper'e göre, "Platon'un İdealist tarihsiciliği", nihayetinde "ruhsal" olana dayanmaz, insan soyunun "meta-biyolojisine" dayanır. Yine de Popper'e göre Platon, sadece "biyolojik bir devlet teorisi" sunan bir doğalcı olmaktan ziyade, siyasi bir tarih öğretisi sunmakta olan biridir (Popper, 1945/2010a: 109).

Popper, "Platon'un sosyolojisi"ni analiz ettikten sonra onun siyasi programını açıklamaya çalışır. Popper'a göre "Platon'un temel istemleri", onun iki formülünden biriyle, yani ya "değişim ve durulma üstüne idealist teorisi" formülüyle ya da onun "natüralizm" formülüyle anlatılabilir. Popper, "İdealist formül"ü şöyle açıklar: "*Her türlü siyasal değişimi durdur*!" Değişme kötülüktür, durulmuş olan ise, tanrısal olandır. Değişimin tümüyle durdurulması, devletin kökenine, ilk Form ya da İdeasına döndürülmesiyle mümkün olur. Peki, bu nasıl gerçekleştirilebilir? Popper'e göre, bunun cevabı da ancak "natüralist formül" dayalı olarak verilebilir. O da şudur: "*Doğaya dön*! Atalarımızın devletine, insan doğasın uygunlukla kurulmuş, dolayısıyla istikrarlı olan ilkel devlete dönüş; Düşüşten önceki zamanın kabile patriakhisına, bilge azlığın bilgisiz çokluk üstündeki doğal sınıf hükümranlığına dönüş" (Popper, 1945/2010a: 113).

Popper, Platon'un siyasi programının neredeyse tüm unsurlarının, onun bu istemlerinden çıkartılabileceğini düşünür. Ona göre, tüm bu unsurlar, Platon'un tarihsici görüşünden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Platon'un, "sınıf yönetiminin" istikrara kavuşturulması şartlarına ilişkin toplum öğretisiyle birleştirilmelidir (Popper, 1945/2010a: 113).

Popper, bunu şöyle açıklar: (1) Toplumun sınıflara bölünmesi, yani yönetenler sınıfının, yönetilenler sınıfından mutlaka ayrılması. (2) Devletin yazgısının yönetenler sınıfının yazgısıyla özdeş görülmesi; egemen sınıfın ayrıcalıkları, aralarındaki birlikteliğin sürdürülmesi ve üstün ırkın devamının sağlanmasına yönelik çocuk üretimi ve yetiştirilmesi vb. ortak çıkarlarının taviz verilmeksizin korunması. (3) Ayrıca, bu temel unsurlara askerlik, eğitim ve silah taşıma gibi egemen sınıfın tekelinde bulunan imtiyazlar, egemen sınıfın mülk edinmede men edilmeleri ve devletin kendine yeterliliğinin sağlanması gibi unsurlar da eklenebilir.

Bu unsurlar, Popper'a göre, Platon'un siyasi programının anti hümanist ve totaliter olduğunun açık göstergeleridir. Üstelik "tarihsici bir sosyolojiye dayandığı da besbellidir" (Popper, 1945/2010a: 114). Quinton, Platon'un yetkin devletinde yönetimin değiştirilemez biçimde bir yöneticiler sınıfının tekelinde olmasını, "otoriterliğin çok sert bir türü" olarak değerlendirir (Quinton, 1976/1981: 156).

Popper, Platon'un siyasal programının anti hümanist ve totaliter olduğu savını, savunulması gereken bir sav olduğuna ilişkin haklılığını ortaya koymak ister. Bu yüzen Popper, Platon'un "Adalet İdeası"nı, devleti "en bilge ve en iyiler yönetmeli öğretisiyle, Doğruluk, Bilgelik, İyilik ve Güzellik İdealarını" değerlendirir (Popper, 1945/2010a: 117).

İbni Haldun (1989) "Mukaddime" adlı eserinde, "devlet kötü ve zalim olursa, bu devlet uyruk için zararlıdır, onları mahveder" der (Haldun, 1989: 475). Aynı eserin başka bir yerinde, "imamete istihkakın", yani devleti yönetme hakkına sahip olmanın, layık olmanın dört şartından ilkinin "ilim", ikincisinin de "adalet" olduğunu belirtir (Haldun, 1989: 486). Peki, adalet nedir? Popper'e göre, adalet derken şunları kastederiz: Yurttaşların devlet nezdinde eşit muamele görmesi (imtiyaz ve adam kayırma olmaması), zaruri özgürlük kısıtlamalarının herkese eşit uygulanması, yasa önünde eşitlik, mahkemelerin tarafsız olması ve refah payından, yani devletin menfaatlerinden vatandaşların eşit yararlanabilmesi. Oysa Popper'a göre Platon, "adalet" derken farklı şeyler kastetmiştir (Popper, 1945/2010a: 117).

Popper, Platon'un "*Devlet*'te 'adil' sözünü 'en iyi devletin çıkarına uygun' anlamında" kullandığını söyler (Popper, 1945/2010a: 117). Devletin çıkarına uygun olan ise, toplumda yönetenler ile yönetilenler diye katı bir sınıf bölünmesinin olması ve değişimin tümüyle durdurulmasıdır. Popper'e göre Platon'un böyle bir adalet istemine sahip olması, onun siyasal programının totaliterlik seviyesini aşamadığını göstermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi "şehir, insan doğasının, gereksinimlerinin ve sınırlılıklarının üstüne kurulmuştur" (Popper, 1945/2010a: 118). Şehirde yaşayan her birey sadece bir iş yapmalıdır. Kişinin yapacağı iş ise onun kendi doğasına, yani doğuştan sahip olduğu en iyi yeteneğe uygun olan iş olmalıdır. Dolayısıyla, şehirdeki her sınıfın kendi üzerine düşeni yapmasıyla *adalet* gerçekleşir. Bu, Platon'un "adaleti" sınıf ayrımı ve yönetici sınıfın üstünlüğü ilkesine özdeş kıldığını göstermektedir. "Çünkü, her sınıfın kendi işine bakması gerektiği ilkesi, kısaca ve kabaca söylenince, *yönetici yönetir, işçi çalışır ve köle köleliğini yaparsa devlet adildir*, demektir" (Popper, 1945/2010a: 118-119). Sabine, Platon'un adaleti, bireyin sahip olduğu haklarının onun sosyal statüsüne dayalı olarak ve sorumluluklarını da, yine bu statüsünün gerektirdiklerini "dürüstçe" yapması olarak gördüğünü söyler (Sabine, 1937/1969a: 50).

Popper'e göre, "insaniyetçi adalet teorisi" üç temel düşünceye sahiptir: Birincisi, herkesin eşit olması ilkesi; ikincisi, "genel bireycilik ilkesi"; üçüncüsü, özgürlüklerin korunması ilkesi. Oysa Platon'un, bu ilkelerin her birine karşıt ilkeleri bulunur. Şimdi, Platon'un siyasal programının totaliter olmasının nedenlerinden biri olan "adalet" anlayışının, insaniyetçi teorinin her bir ilkesine karşılık gelen karşıt ilkelerini kısaca değerlendirelim (Popper, 1945/2010a: 124).

Popper'e göre, tüm yurttaşların eşit olmasının gerekliliği ilkesine karşıt olarak Platon, "doğal ayrıcalık ilkesi"ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). "O, doğal önderler için doğal ayrıcalıklar istiyordu" (Popper, 1945/2010a: 125). Gerçekten de Platon, "Yasalar" adlı eserinde, "eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa, eşitsizlik demektir" diyerek, eşitlik ilkesinin adaletsizliğe neden olacağını iddia etmiştir (Platon, 2012: 221).

Popper'e göre, bireycilik ilkesine karşıt olarak ise Platon, "genel bütüncülük ya da ortaklamacılık ilkesi"ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). Ona göre, bireyler "bütün" için yaratılmışlardır, "bütün" bireyler için yaratılmamıştır (Popper, 1945/2010a: 132). Üstelik "Platon'a göre, ya ortaklaşacı olunur ya da bencil" (Popper, 2010a: 133). Popper'a göre Platon, ortaklaşacılık olmadığı zaman "bencilik" olur demekle, ortaklaşacılık ile özgeciliği ve bireycilik ile benciliği yanlış bir şekilde özdeşleştirmiştir. Popper, "insaniyetçi sistem"de bireyciliğin önemli bire yere sahip olduğunu düşünür. Ona göre Platon'un, bireycilik aleyhtarı olması ve ona saldırması bilinçli bir seçimdir. Popper, ATD de, bu konuya ilişkin şunu söyler: Bireyin özgürleşmesi, kabileci toplumun yıkılışını ve demokrasinin ortaya çıkışını sağlayan önemli bir "ruh devrimi olmuştu". Ancak, Platon'un toplumsal sezgileri düşmanını gözden kaçırmayacak kadar keskindir (Popper, 1945/2010a: 134). Aynı eserin bir başka yerinde Popper, Platon'un bireycilik karşıtı olmasını şöyle açıklar: Platon, insan yaşantılarının farklılaşmasına, yani duyumlar dünyasının giderek çeşitlilik kazanmasına karşıt olduğu gibi, bireyselliğe ve bireyin özgürleşmesine de karşıydı. Popper'e göre Platon, bireyi "Kötü Olan" olarak görüyordu (Popper, 1945/2010a: 136).

Popper'e göre, insaniyetçi teorinin diğer bir ilkesi olan özgürlüklerin korunması ilkesine karşıt olarak da Platon, "bireyin görev ve amacının devletin istikrarını sağlamak ve güçlendirmek olması gerektiği ilkesi" ni savunmuştur (Popper, 1945/2010a: 124). Popper'a göre Platon, devletin çıkarını bireyin çıkarından üstün görmüştür. Ona göre, devletin menfaatine olan ve onu artıran tüm şeyler, hem iyidir hem de adalete uygundur. Devletin menfaatine aykırı olan şeyler de "kötü, haksız ve adalete" uygun olmayan şeylerdir. Dolayısıyla, Popper'a göre Platon, ahlak ilkeler konusunda "faydacı" bir tutuma sahiptir. Ancak bu kolektivist veya siyasi "faydacılıktır". Devletin menfaati, neyin ahlaki olduğunu belirleyen öğedir (Popper, 1945/2010a: 141).

Popper, Platon'un totaliter oluşunun, onun özcü oluşundan kaynaklandığına inandığını söyler. Çünkü Popper'a göre Platon'un, yönetenler sınıfının yönetilenler sınıfına egemen kılmak istemesindeki ideali, üstün sınıfın diğer sınıfı mümkün olduğunca "sömürmesi değildir, devletin istikrarıdır" (Popper, 1945/2010a: 142). Üstelik Popper'e göre, "totaliterlik" tümüyle gayri ahlaki bir tavır olmaktan ziyade, "Kapalı toplumun – grubun ya da kabilenin ahlakıdır" (Popper, 1945/2010a: 143).

Popper'e göre, Platon'un adalet kuramının "sınıf ayrıcalığı üstündeki ısrarı" ve değişimi durdurma istemi, "Devleti kim yönetmeli?" sorusunu, siyaset kuramının merkezine itmektedir. "Platon, bu soruyu en bilge ve en iyi olan yönetmeli, diye karşılamıştır" (Popper, 1945/2010a: 157-158). Böyle bir varsayım kolay itiraz edilebilir değildir. Ama Popper, bu varsayımı paylaşanların da kabul edeceği gibi, her siyasi yöneticinin daima layıkıyla iyi ve bilge olduğunun ya da iyi ve bilge oluşlarından emin olunan bir yönetimi oluşturabilmenin kolay olabileceğini söylemenin güç olduğunu söyler. Dolayısıyla, siyasi düşünüşte iyi ve bilge yöneticiler kadar kötü yöneticilerin de olabileceği dikkate alınmalıdır. O halde, Popper'e göre, "Kim yönetmeli" sorusu değiştirilmeli ve yerine, "Siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki, kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenebilsin?" sorusu sorulmalıdır (Popper, 1945/2010a: 159).

Popper, "Kim yönetmeli?" sorusunun temel alınmasının gereğine inananların, siyasal iktidarı "özünde" denetim dışı bırakılmasını zımnen onayladıklarını düşünür. Bu, iktidarı "egemen" olarak görmek anlamına geldiği gibi, akabinde "egemen kim olacak?" sorusunu gündeme getirir. Popper, böyle bir varsayımı "(denetsiz) egemenlik teorisi" olarak görür. Ona göre, Platon'un siyasal yaklaşımı "bu egemenlik teorisi"ni zımnen içermektedir. Ancak Popper'a göre, bir iktidarın denetim dışı kalması muhal olan bir durumdur. Çünkü "en güçlü tiran bile, gizli polisine, maiyetine ve cellâtlarına dayanır" (Popper, 1945/2010a: 160).

Şimdi, yeniden "Kim yönetmeli?" sorusuna dönecek olursak Popper, Sokrates'in kendisini bir bilge olarak görmediğini, onun kendisini hakikatin bir arayıcısı olduğu konusunda ısrar ettiğini, yani "bilgeliği seven" biri olarak gördüğünü söyler. Ona göre, eğer Sokrates yöneticilerin mutlaka "filozof olmaları gerektiğini" ifade etmişse dahi, onun kastettiği şey, yöneticilerin hakikat arayışında ve yükümlülüklerinin bilincinde olmalarıdır. Ama Platon'un, devleti filozoflar yönetmelidir demekle kastettiği filozof, mütevazı bir hakikat arayıcısı değildir. O, "İdeaları ya da Formları" görebilen ve onlarla iletişim halinde olan hakikatin "mağrur" bir malikidir. İnsanların en bilge ve en kudretli olanıdır. Kısaca Popper'e göre, Platon'un kral filozofu bilgelik konusunda yetkin olan "âlimi-mutlak" ve güç konusunda da "kadiri-mutlak" aşamasına yakın biridir. "O, Filozof Kraldır" (Popper, 1945/2010a: 174).

Popper, Platon'un, "*Devlet*'te", Sokrates gibi filozofu "gerçeği seven" olarak tanımladığını ama bunu söylerken samimiyetten uzak olduğunu söyler. Hatta Popper'a göre Platon, kendi söylediklerine kendisi de inanmamaktadır. Popper, Platon'un inandırıcı olmaktan uzak oluşunu, onun yalan söylemeyi egemenlerin bir ayrıcalığı olarak görmesine, yani "şehrin yararı" için yöneticilerin kendi yurttaşlarını ve düşmanlarını aldatabileceğini düşün-

mesine dayandırır. Popper'e göre Platon, "şehrin yararına" demekle, "son ahlak ölçüsü olarak, ortaklaşa fayda ilkesine" başvurmakta ve "totaliter ahlak", burada filozofun tanımını dahi aşmaktadır (Popper, 1945/2010a: 181). Kısaca, Popper'e göre Platon'un filozof yöneticileri, "beklenmedik anlamda gerçeğin âşıklarıdır" (Popper, 1945/2010a: 182). Onun burada söylemek istediği şudur: Platon'un yöneticileri, bir filozof olarak "gerçeğin aşağı olan" ve bir kral olarak da yalana ve aldatmaya başvuran iki zıt karakteri bir arada taşıyan kimselerdir (Popper, 1945/2010a: 183). Bu karakterde bir "kral filozof", aslında çok da makul bir yönetici olarak görünmemektedir. O halde, Popper'e göre Platon, "niçin filozofların kral ya da kralların filozof olmasını istiyor?" (Popper, 1945/2010a: 189).

Popper, bu soruyu, Platon "filozof" derken onun aklında başka bir şey bulunuyordu, diye cevaplar. Ona göre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Platon'un "filozofu bilgeliği aramaya kendini vermiş bir kişi değil, bilgeliğin mağrur sahibidir. Bilgili bir adamdır, bir hâkimdir. Dolayısıyla, Platon'un istediği şey, *bilgililiğin hükümranlığıdır*[BG]. [Popper] böyle dememe izin varsa, [bu] *Sophokrasi*'dir" der (Popper, 1945/2010a: 189). "Filozof kral", şehri kuracak olan ve kurucusu olduğu şehrin anayasasını hazırlayacak olan kişidir. Platon, yetkin devletin istikrarlı olmasını ister. Devletin istikrarlı olması da onun, ancak tanrısal "Form ya da İdea"sının benzeri olmasıyla mümkündür. Devletin tanrısal biçimini görebilecek ve onun benzerini en uygun biçimde yeniden oluşturabilecek yetkinlikte olan ise, sadece diyalektiğin bilgisine hâkim olan filozoftur. Filozof, hakikati görmeye susamış gerçek bir âşıktır. O, sıradan insanlar gibi duyumlar dünyasının değil, "İdealar ya da Formlar" dünyasının bir aşığıdır. Daha doğrusu filozof, "güzelliğin gerçek doğasını", yani "Güzellik Form ya da İdeasını" görmeyi arzulayan bir âşıktır (Popper, 1945/2010a: 190). Popper, şunu söyler:

Bu yoldan, Platon filozof terimine yeni bir anlam vermektedir, tanrılık Formlar ya da İdealar dünyasının aşığı ve gözlemcisi anlamını. Bu sıfatla, filozof erdemli bir şehrin kurucusu olabilecek insandır: "Tanrılık şeylerden pay alan filozof", ideal şehir ve ideal yurttaşları "tasarımını... gerçekleştirme tutkusuna kendini kaptırabilir." O "model diye tanrılık olanı almış" bir desinatör ya da ressam gibidir. Ancak gerçek filozoflar "şehrin ana plânını çizebilirler", çünkü "gözlerini modelden resme, resimden modele gezdirerek" aslını görebilecek ve onu kopya edebilecek, yalnız onlardır (Popper, 1945/2010a: 190).

İşte, yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Platon'un, devleti kral filozofun yönetmesini istemesinin asıl nedeni budur. Ne var ki, Popper'e göre bu, devletin kuruluş aşamasından sonraki dönemlerde hiçbir değişiklik yapılmayacaksa, bilhassa, sonradan devletin yöneticisi olacak olanların hiçbir değişimi yapması istenmiyor ise, neden daima bir filozofun kral olmasını ge-

rekli olduğunu açıklamada yetersiz kalmaktadır (Popper, 1945/2010a: 192). Popper, Platon'un, devletin daima bir filozof tarafından yönetilmesini neden gerekli gördüğünü anlaşılabilmesi için, "Platon'a göre, bir filozof tarafından sürekli olarak yönetilmeyen bir devlette ne olur?" sorusunun, sorulması gerektiğini söyler (Popper, 1945/2010a: 194). Popper'a göre Platon, bu sorunun cevabını açıkça ortaya koymuştur: "Devletin, hatta çok yetkin bir devletin bekçileri, Pythagorasçı bilimi ve Platoncu Sayıyı bilmezlerse, o zaman bekçilerin ırkı ve onunla birlikte devletin kendisi soysuzlaşacaktır" (Popper, 1945/2010a: 195).

Popper, bu cevaptan da anlaşıldığı gibi, Platon'un siyasal programının tahmin edilenden daha fazla ırkçı bir yapıya sahip olduğunu söyler. Ona göre "Platon'un ırk ya da zifafla ilgili Sayısı", onun filozofları egemen kılma sürecindeki siyasal taleplerinin temelini oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010a: 195). Çünkü ırkın saf tutulması için, özellikle "zifafla ilgili sayı" başta olmak üzere, ihtiyaç duyulan tüm bilimlere sahip bir filozof olmadığı zaman, devlet diye bir şey kalmaz. Popper'a göre, zifafla ilgili sayı Platon'un kendi buluşu olduğu için, "gerçek bekçiliğin anahtarı" olan esrarengiz bilgiye de yalnızca kendisi vakıftır. Ona göre, bunun anlamı şudur: "Filozof kral, Platon'un kendisidir ve *Devlet*, Platon'un krallık iktidarı üstündeki kendi savıdır" (Popper, 1945/ 2010a: 200).

3.2.5.1. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Hegel Eleştirisi

Popper, ATD'nın ikinci cildinde Hegel'in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı (faşist)", "kehanetçi (falcı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar.

Platon, insanları doğalarına uygun olarak sınıflara ayırıyordu. Popper, Aristoteles'in hocası Platon'dan aldığı siyasal kuramlardan birinin onun "kölelik kuramı" olduğunu düşünür. Ona göre, Aristoteles hocası Platon'un düşüncelerinin etkisinde kalmış ve onun "doğacı kölelik kuramını" benimseyerek kendince sistemli hale getirmiştir. Aristoteles, insanların bir kısmının doğaları gereği "özgür" olduklarını ve bir kısmının ise "köle" olduklarını düşünüyordu (Popper, 1945/2010b: 3). O, "Politika" adlı eserinde, ".... toplulukların en üstünü.... Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz. Devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmak yanlıştır. Aralarında yalnızca büyüklük değil, nitelik farkı da vardır" der (Aristoteles, 1975: 7). Aristoteles'e ait bu satırlardan onun, hocası Platon'un etkisinden kalarak doğacı kölelik anlayışını devam ettirdiği açıkça görülmektedir.

Aristoteles'in Platon'un siyasal kuramının etkisi altında kalması yalnızca "doğaca kölelik" kuramıyla sınırlı değildir. Popper'e göre, özellikle devlet anlayışı konusunda Aristoteles'in açıklamaları Platon'un devlet anlayışının anlaşılmasında oldukça yol göstericidir (Popper, 1945/2010b: 3). Ancak, Aristoteles "Platonculuğu sistemleştirirken" onun kötümserlik felsefesi yerine iyimserlik felsefesini getirerek önemli bir değişiklik yapmaktadır. Bu değişiklik, Popper'e göre, Platon her türlü değişimin çürüme ve bozulma olduğunu içeren bir öğreti geliştirmişti. Ama buna karşılık Aristoteles'in öğretisi gelişmeyi de içeriyordu ve "değişme" bir tür "ilerleme"dir denilebilir (Popper, 1945/2010b: 6). Platon'a göre, yetkin olan yalnızca "Form ya da İdea"lardır. Dolayısıyla, Form ya da İdea'lardan uzaklaşmaya neden olan her türlü değişim kötüye ve bozulmaya doğru bir gelişmedir. Ama Aristoteles'te değişimin ya da hareketin dört nedeninden biri olan "erek neden", aslında oluşun ya da değişimin istenilen bir duruma yönelmiş olduğunu varsayarsak, bu, daha iyiye doğru bir gelişme olarak görülebilir.

Aristoteles, Platon'un duyumlanabilir şeylerden ayrı kendi başlarına var olduklarını düşündüğü "Form ya da İdea"larını duyumlanabilir şeylerden bağımsız olarak görmez (Popper, 1945/2010b: 7). Aristoteles, "Metafizik" adlı eserinde, formun belirli bir niteliğe sahip olan bir varlığa işaret ettiğini ve formun kendi başına bir varlığa sahip olmadığını söyler. Ona göre, bir şeyin form kazanması, belirli bir varlığın yeni bir varlığa dönüşümü demektir. Ve bu dönüşüm, yani yeni bir varlık biçimini alma, "belli bir niteliğe" sahip olma demektir. Kısaca Aristoteles'e göre, "İdealar, ...kendinde tözler olamazlar" (Aristoteles, 1985: 342-343). Popper'e göre, Aristoteles ile Platon arasında görülen bu ayrım, büyük ölçüde değişme teorisinde yapılan değişimden ileri gelmektedir. Çünkü Platon'a göre, duyumlanabilir şeylerin "Form ya da İdea"ları, şeylerin kendisinden önce ve onlardan bağımsız olarak vardırlar. Oysa Aristoteles, duyumlanabilir şeylerin kendi amaçlarına yönelik devindiklerini ve "Form" veya "öz"lerinden ayrı olmadıklarını düşünür. Başka bir deyişle Aristoteles, duyumlanabilir şeylerin kendi içlerinde özlerini kuvve olarak bulundurduklarını ve belli bir hareket ya da değişim sonucunda gizil olarak bulunan bu özün biçimsel olarak açığa çıktığını söylemek istemektedir. Popper'e göre, Aristoteles'in şeylerin içinde var olduğunu düşündüğü "öz", "Platon'un 'doğa' ya da nefesiyle" neredeyse özdeştir. Çünkü "öz"de tıpkı "doğa" gibi bir ön eğilime sahiptir. Ve şeyler bu "öz"ü bir devinim ilkesi olarak gizil biçimde taşırlar (Popper, 1945/ 2010b: 8).

Popper, tüm bunları dikkate aldığımızda Aristoteles'in, tarihsici öğretiye doğrudan bir katkı sunmadığını ama buna karşın, değişme teorisinin tarihsicilik bakımından yeni yorumların ortaya çıkmasında ne denli müsait olduğunu gösterdiğini belirtir. Ona göre, tamamen Aristoteles'in özcülüğü-

ne dayalı üç çeşit tarihsici doktrin ayırt etmek mümkündür. Birincisi, "bir devletin ya da bireyin (Hegel'in deyişiyle), 'gizli ve gelişmemiş özü' hakkında bir şeyler *bilmemiz*, ancak onun gelişmesi halinde ve ancak onun tarihine bakmakla mümkün olabilir" (Popper, 1945/2010b: 9). Popper'e göre "bu öğreti", sosyal varlıkların ya da özlerin bilgisine ulaşabilmek için tarihsici bir yöntemin kabul edilmesini gerekli hale getirir. İkincisi, "değişme", ancak nesnenin içinde gizil olarak bulunanları açığa çıkarmasıyla ve devinim kazandırmasıyla nesnedeki çekirdeği, "ön eğilimleri" ve "öz"ü açığa çıkarabildiğidir. Popper, bunun da, tarihsici bir düşünceye dayanan tarihsel bir yazgı düşüncesini ortaya çıkardığını anlatır. Ona göre Hegel bunu, "amaç", "ilke" ve "kader" denilen şeylerin, "gizli gelişmemiş öz" olarak anlatmıştır. Demek ki, bir kimsenin ya da bir "ulusun" veyahut bir "devletin" nelerle karşılaşacağını bilmek istiyorsak, o zaman onun içindeki gizil olarak bulunan "öz" e bakmalıyız, kaldı ki, zaten olabilecek her şey bu "öz"ün kendini açmasıdır. Üçüncüsü, gerçekliğe çıkmak veya oluşmak için "öz"ün değişimle kendini açması gerekir. Popper'e göre, bu da, daha sonra Hegel'in öğretisinde yeni bir forma bürünmektedir: Kendinde olan varlık, sadece "bir ön eğilimliktir" ve henüz oluş sürecine girmemiştir. Çünkü "idea" bir hareketlenme süreciyle kendini "ortaya" koyar. Demek ki, "varlığa çıkmak" için öz niteliklerini sergilemek zorunludur. Popper, bu kuramı, kölelik kuramına haklı bir dayanak oluşturmakla suçlar. Gerekçesi, bir kimsenin başkalarıyla olan ilişkilerinde kendini ortaya koymasının, onun ilişkili olduğu kişileri kendi hâkimiyetine alması anlamına gelmesidir. Ona göre, Hegel, "bütün kişilerarası ilişkilerin köle ile efendisi arasındaki temel ilişkiye, egemen olma ve boyun eğme ilişkisine indirgenebileceğine işaret" etmektedir (Popper, 1945/2010b: 9-10).

Popper, "*falcı felsefe*" diye adlandırdığı Hegel felsefesinin Aristoteles felsefesine dayandığının anlaşılabilmesi için, Aristoteles'in "özcü tanımlama yöntemi[ne]" bakmak gerektiğini düşünür. Ona göre, "tanımlar ya da 'terimlerin anlamları' sorunu, doğrudan doğruya tarihsicilikle ilgili değildir" (Popper, 1945/2010b: 11). Ama yine de, günümüzün "*falcı felsefe*" diye anılan öğretisine kaynaklık etmiştir. Aristoteles, bilginin, "ya kanıtlayıcı ya da kavrayıcı" olacağını söylüyordu. Ona göre, "*kanıtlayıcı* bilgi [...] 'neden'lerin bilgisidir ....*Kavrayıcı* (sezgisel) bilgi ise (söz konusu şeyin 'doğrudan doğruya' olması, yani 'neden'inin özsel doğası ile özdeş olması halinde), o şeyin 'bölünmez biçimini', özünü ya da özsel doğasını kavramaktan ibarettir" (Popper, 1945/2010b: 12). Popper, Aristoteles'in tüm bilgilerimizi kanıtlamamız gerektiğinin ileri sürmesinde haklı olduğunu düşünür. Ama Popper'e göre, kanıtlar öncüllere dayanırlar ve dolayısıyla, kanıt sonucun doğruluğunu göstermede yetkin değildir. Ancak öncüllerin doğru olması durumunda kanıtlar sonucun doğru olmasını gerekli kılabilir. Çünkü, eğer öncüllerin de

doğruluklarının kanıtlanması istenecek olursa, bu, bir adım geriye gitmek olurdu, yani öncülleri önceleyen öncüllerin de kanıtlanması gerektiği şeklinde sonsuz bir geriye gitmeye neden olurdu. Aristoteles, böyle bir kısır döngüye mani olmak için, "kuşku götürmez şekilde doğru olan ve kanıtlanmaları gerekmeyen", onun deyişiyle, "*temel öncüller*" varsaymak gerektiğini söylüyordu (Popper, 1945/2010b: 13). Popper'e göre bu demektir ki Aristoteles'te, Platon gibi, bilginin ancak şeylerin özünü sezgisel olarak kavramakla elde edebileceğimize inanmaktadır.

Aristoteles'in "kanıt öğretisi", özellikle "Orta Çağ felsefesi"nde, kanıtlanması gerekenden daha fazlasını kanıtlama girişimlerine yol açmıştır. Aynı şekilde, onun "tanımlar öğretisi" de benzer sonuçların doğmasına vesile oldu. Popper'e göre, her ne kadar ilk başlarda "bol bol kılı kırk yarma" girişimlerinin ortaya çıkmasına vesile olduysa da, ne yazık ki daha sonra felsefecilerin "tanımlar üzerine tartışılmayacağını düşünmeye" başlamalarının sonucunu doğurdu ve "yalnızca lafazanlığı teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda usavurmadan, yani akıldan umut kesilmesine yol açtı" (Popper, 1945/2010b: 27). Öyle ki, Popper'e göre, hem Platon'un hem de Aristoteles'in "tarihsiciliğin ortaya çıkmasında" olduğu kadar, "açık toplum" karşıtlığında da önemli rolleri olmuştur. Özellikle, çağdaş tarihsicilik ve totalitercilik öğretilerinin yaratıcısı Hegel'in kehanetçi felsefesinin doğuşunda önemli etkileri olmuştur (Popper, 1945/2010b: 28).

Popper'e göre, "bütün modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel, doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinden yürümüştü[r]" (Popper, 1945/2010b: 34). Onun felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, tarihsel gelişimi dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü tarihsel olayların gelişimi bir bakıma Hegel'in doğum sancılarıdır. Popper, Kıta Avrupa'sında Rönesans'ın Ortaçağın otoriter etkisini kırmayı başardığını ama feodalizmin çok ciddi bir zarar görmediğini belirtir. Ancak, Popper, 1789 Fransız Devrimi ile başlayan siyasal düşüncenin güç kazanmasıyla birlikte, "Açık toplum" mücadelesi etkisini yoğun bir şekilde hissettirerek feodal monarşiyi çökertmeye başladığını ve böylece tehlikenin ne denli ciddi olduğunu anlayan feodal monarşilerin de karşıt mücadele için yeni bir anlayışa ihtiyaç duyduklarını söyler. İşte, Popper'e göre, bu görevi üstlenen, açık toplumun sabık hasımlarının izinden yürüyen ve onların fikirlerini tekrar gün yüzüne çıkaran Hegel olmuştur. Popper, bununla ilgili olarak şöyle der: Nasıl ki, Fransız Devrim'i "özgürlük", "eşitlik" ve "kardeşlik" düşüncelerini canlandırdıysa, aynı şekilde Hegel'de "akıl", "özgürlük" ve insanlık düşmanlığını canlandırmıştır. "Hegelcilik", kökleri Platon'a dayanan kabilecilik ve totaliterlik anlayışının modern formudur (Popper, 1945/2010b: 39).

Popper, Hegel'in kolektivist düşüncelerinin hem Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm'e hem de Platon'a dayandığını anlatır. Her ikisi için de devlet kutsal ve dokunulmazdır. Oysa birey hem maddi hem de "manevi" olarak devlet var ise, bir varlığı sahiptir. Popper'e göre, Hegel'de bunların izinden giderek evrensel olanın devlette bulunduğunu, devletin, "İlahi Fikrin yeryüzündeki şekli" olduğunu düşünmüştür. Bu demektir ki, devlet kutsaldır ve ona tapınmalıyız. Ve eğer doğayı anlamada güçlük çekiyorsak, bilmeliyiz ki "Devletin özünü kavramak" neredeyse imkânsızdır. Çünkü devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki yolculuğudur (Popper, 1945/2010b: 40).

Hegel'in felsefesinin kökenin nerelere dayandığına ilişkin yaptığımız bu açıklamalardan sonra, şimdi onun felsefesine ilişkin değerlendirmeye geçebiliriz. Hatırlanacağı gibi, Platon, "İdeaların ya da özlerin", onların türevi olan şeylerden önce var olduklarını ve her türlü değişimin ya da oluşumun, bir bozulma ve çürüme hareketi olduğu inancındaydı, yani yetkinlikten uzaklaşma olarak görüyordu. Bilhassa devletlerin ilk yetkin '"Form"larından uzaklaştıklarını ve giderek bozulduklarını düşünüyordu. Platon, bu bozulma ve çürümeyi de yönetici sınıfın ırkının yozlaşmasından kaynaklandığına bağlıyordu. Oysa Hegel, Aristoteles'in düşündüğü gibi, "İdeaların ya da özlerin", oluş halindeki cisimlerle birlikte, yani onların bizzat içinde olduklarını düşünmektedir. Daha doğrusu, Hegel, "İdea" ya da "Öz"ün bizzat "oluşum" halindeki şeylerin kendisi olduğunu veya Öz ya da İdea gerçekliktir, diye düşünmektedir. Ancak Popper'e göre bu, Platon'un oluş halindeki şeyler ile onun özü ya da İdeası arasındaki boşluğu kapatma anlamını taşımamaktadır. "Çünkü Hegel, 'özden söz ettiğimiz zaman bu onu varoluştan ayırdığımız anlamına gelir' diye yazmaktadır...' 'Bu sonuncusuna daha çok, öz'e oranla, bir görünüm, ya da benzerlik gözü ile bakarız'" (Popper, 1945/2010b: 46). Dolayısıyla, tüm şeyler bir öze sahiptir ve hiçbir şey ilk görünüşünden ibaret değildir. Popper'e göre, öyle anlaşılmaktadır ki Hegel, Platon ve Aristoteles'ten çokta farklı düşünmemektedir.

Hegel, Palaton'la olan tüm bu benzerliklerine rağmen, evrendeki oluşum ve gelişimin eğilimi konusunda ondan ayrı düşünür. Hegel, Platon'un aksine, Aristoteles gibi "oluşum içinde olan evrendeki gelişim eğiliminin" İdeaya doğru bir ilerleme olduğunu iddia eder (Popper, 1945/2010b: 46). Ortaya çıkan şeyin kökeninin "öz" e dayandığı konusunda Platon'la fikir birliğinde olan Hegel, Platon'dan ayrı olarak özlerin oluş halindeki şeylerle birlikte geliştiğini ileri sürer. Tıpkı Herakleitos'un "evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur; her şey değişmekte" (Cevizci, 2011: 48-49) düşüncesinde olduğu gibi, Hegel'in dünyasın yer alan her şey daima bir oluş ve gelişim halindedirler. Onun dünyasındaki bu oluşum bir bozulma ya da çürüme değildir. "Hegel'in tarihsiciliği iyimserdir." Onun "özleri ve ruhları", kendiliğinden bir hareket-

liliğe sahiptirler (Popper, 1945/2010b: 46). Daha doğrusu "moda terimlerle söylenirse, 'varlığa çıkarlar', veya 'kendi kendilerini yaratırlar'. Ve kendilerini Aristotelesçi bir 'erek neden'e, ya da Hegel'in söyleyişiyle, 'kendi kendini gerçekleştiren ve kendi kendine gerçekleşmiş olan bir erek nedene' yöneltirler" (Popper, 1945/2010b: 47). Popper'e göre, özlerin bu gelişme sürecinde yönelmiş oldukları şey, Hegel'in deyimiyle, "Mutlak İdea" veya "İdea"dır. Popper, "Hegel'in evreninin" sürekli oluşmakta ve gelişmekte olduğunu ve onun her döneminin kendisinden önceki dönemi içine alarak onu aştığını ve giderek daha da yetkinliğe yaklaştığını söyler. Popper'e göre, bu "gelişimin genel kuramı ilerlemedir; ama göreceğimiz gibi, basit ve dolambaçsız bir ilerleme değil, 'diyalektik' bir ilerlemedir" (Popper, 1945/2010b: 47). Sabine, "diyalektik"in Hegel'in siyaset felsefesinin en önemli iki unsurundan biri olduğunu söyler. Ona göre, Hegel'in diyalektik yönteme fazlasıyla önem vermesinin nedeni, "olgular alanı ile değerler alanı arasındaki zorunlu mantık ilişkisini gösterebilmesinden" kaynaklanır (Sabine, 1937/1969b: 2).

Popper'e göre Hegel, Platon gibi toplumu bir organizmaya benzetir; bilinç sahibi "ruhu" olan bir organizmaya. Özü etkinlik olan bu ruh, devletin kurucu ruhudur. Yani, "*Ulusun Kolektif Ruhu*'dur". O halde, devletin bilinmesi, devletin ruhunun ya da özünün bilinmesi anlamına gelir. Ruhun ya da özün bilinmesi ise, ancak onun tarihini bilmekle mümkündür. Popper'e göre, bu, devletin ya da toplumsal kurumların bilgisine onların tarihini, yani onların özünün ya da ruhunun tarihinin incelenmesiyle ulaşılabileceğini ileri süren tarihsici yöntemin temel tutumudur (Popper, 1945/2010b: 47).

Meyerhoff (1959/2006) "Zamanımızda Tarih Felsefesi"nde, Hegel ile Marks'ın "saf tarihselciliğin" derinliklerini keşfettiklerini ve onlar için tarihsel sürecin dışında kalan bir zamandan söz etmenin olanaksız olduğunu belirtir (Meyerhoff, 1959/2006: 28). Cohen'de "Karl Marx's Theory of History A Defence" adlı eserinde, Hegel ve Marks'ın, her ikisinin de, insanlığın çok ciddi ve devamlı sürüp giden rahatsızlıkları olan savaş, zulüm, sömürü ve rezaletle yüzleşerek yorumladıklarını belirtir (Cohen, 1978/2001: 23). İşte, Hegel'e göre bir ulusun ruhu, onun bilinmeyen yazgısını belirleyen güçtür. Eğer bir ulus tarih sahnesine çıkmak istiyor ise, yani kendini varlığa çıkarma girişiminde bulunuyor ise, diğer uluslarla savaşmayı göze almalıdır. Dünyaya hâkim olmanın, yani diğer ulus ve devletleri kendi egemenliğine geçirmenin biricik yolu savaştır. Bu, "savaş her şeyin babasıdır" (Gökberk, 2007: 24) diyen Herakleitos'un izinden yürümektir. Popper, Hegel'in "Dünya Tarihi"ni bir evrensel "Adalet Mahkemesi" olarak gördüğünü ve onun, Herakleitos'a benzer şekilde bu kuramı doğanın tamamına yaydığını ve her türlü karşıtlığı yorumlayıp genellediğini söyler. (Popper, 1945/2010b: 48). Ona göre Hegel, Herakleitos gibi, karşıtların özdeş olduğu inancındadır. Ve yine, Popper'e

göre, Herakleitos'un karşıtların çatışması ve özdeşlikleri düşüncesi, Hegel'in diyalektik düşüncesinin esasını oluşturur.

Popper, Kant'ın ardıllarından metafizik alanında düşünce üretenlerin hiçbirinin, Kant'ı haksız çıkarma gibi bir girişimleri olmadığını ifade eder. Ona göre, Hegel'de, Kant'ın çatışkılara dikkat çekmesinde haklı olduğunu ancak, bunun aklın doğasında olan bir şey olmasından dolayı Kant'ın kaygısının yersiz olduğunu düşünüyordu (Popper, 1945/2010b: 49). Çünkü Hegel'e göre, aklın çatışkılara ve çelişkilere maruz kalarak çalışması, insani yetilerimizin zafiyetinden değil, aklımızın özü gereğidir. Yani, zaten akıl böyle gelişir. Dolayısıyla, "Hegel, Kant'ın aklı sanki dural bir şeymiş gibi çözümlemiş olduğunu, insanlığın ve onunla birlikte toplumsal kültür birikimimizin geliştiğini unuttuğunu öne sürüyordu" (Popper, 1945/2010b: 50). Oysa Popper, Hegel'in insan aklını kültürel birikimlerin, toplumların, ulusların ve "tarihsel gelişim"in bizzat bir ürünü olarak düşündüğünü belirtir. Popper'e göre, bu tarihsel gelişim diyalektik bir şekilde oluşumunu sürdürür. Yani, "önce bir tez –sav- ortaya atılır, ama bu tez kendisine eleştiriler yöneltilmesine yol açar, antitez'i –karşısavı- öne sürenler tarafından karşıtı ortaya atılır; ve bu iki görüşün çatışmasından bir türlü senteze –uyum sava-, yani karşıtların birliğine", bir üst aşamadaki uyum birliğine ulaşılır (Popper, 1945/2010b: 50). En üst aşamadaki "uyum sav", bir bakıma karşıt olan savları kendi içinde taşıyarak üst aşamaya geçer. Demek istediğimiz, sentez denilen üst sav, tez ve anti tezin yadsınması, onların yüceltilerek korunması aşamasıdır. Bu süreç tamamlandıktan sonra, yani "uyum sav" aşamasında, aynı sürecin tekrarı bir üst düzeyde yeniden gerçekleşir. Bu, Hegel'in "diyalektik" adını verdiği üç aşamalı ya da üç basamaklı tarihsel gelişimidir.

Popper, Hegel'in tarihsel gelişim denilen diyalektik sürecinin, düşünsel etkinliklerde kimi zaman eleştirel bir yol izlemek için kullanılabilir olduğunu düşünür. Çünkü Popper'e göre, zaten tartışmaların ve eleştirilerin amacı, ileri sürülen düşünce ve iddiaların içindeki çelişki ve tutarsızlıkları ayıklamaktır. Aynı şekilde, bilimsel gelişmeler de büyük ölçüde çelişkilerin ve tutarsızlıkların ayıklanmasıyla gerçekleşir. Bu demektir ki, "bilimin çelişkileri kabul edemeyeceğimiz ve onlardan kaçınabileceğimiz varsayımına dayandığı anlamına gelir, öyle ki bir çelişkinin ortaya çıkması bilim adamının onu ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmasına yol açar; ve gerçekten de bir çelişkiye izin verilirse bütün bilimin çökmesi gerekir" (Popper, 1945/2010b: 50). Oysa Hegel, tarihsel gelişim süreci dediği diyalektiğinden bundan çok ayrı bir sonuç elde ediyordu. Elbette ki, bilimin gelişmesinde çelişkilerle karşılaşmak kaçınılmazdır ve onlar bilimin ilerlemesinde aracı görevindedirler. Ama Hegel için çelişkiler yalnızca kaçınılmaz ve aracı şeyler değil, aynı zamanda istenilen durumlar olarak görülüyordu. Popper'e göre, bu, her çeşit

akıl yürütmenin ve ilerlemenin önünü kesen "bir Hegelci öğretidir." Çünkü çelişmelerin istenilir şeyler olarak görülmesi, onların ayıklanmasını gerekli kılmayan bir durumu oluşturur ki, bu da ilerlemeciliğin önünün kesilmesi anlamına gelir.

Popper, Hegel'in amacının çelişkileri kullanarak istediği şekilde işini görmek olduğunu belirtir. Ona göre, Hegel, bilimsellikten oldukça uzak olan bu irrasyonel tutumunu müdafaa etme adına, evrendeki her şeyin karşıtını içinde taşıdığını iddia etmektedir. Ve yine, Popper'e göre, Hegel'in zıtlıklara ve farklı kutuplara hoşgörülü görünmesinin nedeni, onun rasyonelliğin ve bilimsel gelişmenin önünü kesmek istemesinden başka bir şey değildir. Hegel'in amacı kendi felsefesinin günahsızlığını ortaya koymak ve böylece tüm eleştirileri göğüsleyerek felsefesini zirveye taşımaktır (Popper, 1945/2010b: 51). Sabine'de, Hegel'in diyalektiğinin tarihin akışının "itici gücü" olarak ulus devletlerinin çatışması olarak görmesinin tatmin edici şekilde açıklamakta yetersiz kaldığını ve dolayısıyla, kabul edilebilir bir metot olmaktan uzak olduğunu ifade eder. Sabine göre, eğer Marks'ın iddia ettiği gibi, tarihin "sınıfsız topluma doğru" akış halinde olduğu ve bu "akışın" temelinde sınıf çatışması olduğu şeklinde bir iddia olsaydı, "diyalektik bir metot olarak kabul edilebilirdi" (Sabine, 1937/1969b: 3-4).

Popper'e göre, diyalektik dışında Hegelciliğin temelini "özdeşlik felsefesi" oluşturur. Özdeşlik felsefesi bir bakıma diyalektik metodun uygulanışıdır. Popper, özdeşlik felsefesinin saçma sapan bir çift anlamlılıktan müteşekkil olması dışında bir şey olmadığını düşünür. Ona göre, özdeşlik felsefesinin ana fikri, Herakleitos'tan kalma zıtların "özdeşliği" teorisidir. Bu, aynı şekilde Hegel'in diyalektiğini özdeşlik felsefesiyle ilişkilendiren bağdır. Popper'e göre Hegel, Herakleitos'un "Yukarı giden yolla aşağı giden yol aynıdır," söylemini "Doğuya giden yolla Batı'ya giden yol aynıdır" diyerek, onu yinelemektedir (Popper, 1945/2010b: 52). Aslında yapılmakta olan şey, Herakleitos'un öğretisinin geçmişteki birçok felsefenin kalıntılarına uygulanması ve böylelikle bu kalıntıların Hegel'in sistemi içinde yer alan birer unsura dönüştürülmeleridir. Popper şöyle der: "Öz ve İdea, çokluk ve birlik, varlık ve oluşum, biçim ve içerik, konu ve nesne, töz ve ilinek" daha birçok kalıntı öğeler, "sanki Büyük Diktatör balonu ile, Tanrı ve evren hakkındaki şişirilmiş ve hayali sorunuyla eğlenirken [bunlar Hegel'in] aklında yer alan şeylerdir" (Popper, 1945/2010b: 52). Popper'e göre, Hegel'in özdeşlik felsefesinin bu kadar karışık ve delice bir yöntem olmasının sebebi mutlak monarşinin çıkarlarına hizmet etmek gibi bir niyet taşımasıdır. Esasında özdeşlik felsefesinin varacağı yer, "bir *ahlaksal pozitivizm*"dir. Yani, var olanın en iyi olduğunu ve daha iyisi mümkün olmadığına göre, mevcudiyetin korunması kuramıdır. İşte, bu, "*güçlülüğün haklılık* olduğunu öne süren bir öğretidir" (Popper, 1945/2010b: 52).

Popper'e göre, Hegel'in böyle bir öğretiye ulaşması "çok-anlamlılıklara" müracaat etmesiyle gerçekleşir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi, Platon, ideaları ve formları gelip geçici şeylerden tümüyle ayrı tutarak onların gerçek olduklarını söylüyordu. Oysa Hegel, ideal olanın gerçek olduğunu varsaymaktadır. Yani, o, "bu öğretiden İdeal=Gerçek eşitliğini çıkarmaktadır" (Popper, 1945/2010b: 52). Popper, Hegel'in, Kant'ın "salt ussal idea"larından da İdeaların ussal ve ruhsal oldukları öğretisini çıkardığını ve böylece "İdea=Ussallık" denklemine ulaştığını söyler. Popper'a göre, "İdeal=Gerçek" ve "İdea=Ussallık" denklemleri birlikte değerlendirildiğinde, ki ona göre bu tamamen bir dalaveredir, "Gerçek=Ussallık" diye bir sonuçla karşılaşırız. İşte bu, Hegel'e tüm gerçekliğin "ussal" olduğunu ve ussal olan tüm şeylerin de "gerçek" olduğunu iddia etmesine olanak tanımaktadır. Bu, aynı zamanda "Ussal ile İdeanın" en yüksek standartlarında olduklarını ve daha yüksek gelişiminin mümkün olmadığını dolayısıyla, şu an var olan her şeyin gerçek, zorunlu ve ussal olduğunu ve de iyi olması gerektiğini varsayar (Popper, 1945/2010b: 53).

Popper'e göre, bu, "Özdeşlik Felsefesi" denilen şeydir. Bu felsefeden, "Ahlaksal Pozitivizm" e ek olarak doğruluk öğretisi de hâsıl olur. Demek istediğimiz şey, eğer ussal olan gerçek ise, doğal olarak ussal olanın gerçekle uyumlu ve buna mukabil doğruluğunu gerektirmektedir. Daha doğrusu, doğruluk ile us birlikte gelişir ve geldikleri en son aşamada, usa uygun gelen her şey aynı zamanda bulundukları aşama için doğru olmayı da gerektirir. Başka bir ifadeyle, kendi çağının ussal modasına uygun düşünenlerin uslarına makul gelen şeyler, o dönemin kendi içinde aynı şeylerin kendilerine doğru gelmesini de gerekli kılar. Yani, "kendiliğinden-bellilik" doğruluk anlamını da taşır. Eğer dönemin şartlarına uygun düşünen biriyseniz ve inandığınız bir öğreti var ise, inancınız o öğretiyi doğrular. Bu şekilde, "Öznel" olan ile "Nesnel" olan aynı özde birleşmiş olur (Popper, 1945/2010b: 53).

Popper, Hegel'in felsefi öğretisinin siyasal amaçlara yönelik eylemsel yönleri olduğunu düşünür. Özellikle, Hegel'in diyalektiğinin büyük ölçüde 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte gelişen düşünceleri hedef aldığına inanır. Popper, bunun ilk örneklerini "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nde" yer alan "düşünce özgürlüğü", "bilimin bağımsızlığı ve nesnel doğruluk ölçütü" sorunlarını nasıl değerlendirdiğini inceleyerek göstermeye çalışır. Popper'e göre Hegel, başlangıçta umut verici düşünceleri dillendirmektedir. Ancak daha sonra doğru olarak görülen bu düşünceden edinilen izlenimle, bunun tam karşıtı olan düşünceyi onaylatmaya zorlamak gibi bir kurnazlık yapmaktadır. Popper'e göre, Hegel, başlangıçta, devletin temel ilkesinin düşünce olduğunu, dolayısıyla bilim ve düşünce özgürlüğünün ancak devlette mümkün olduğunu söyler. Hegel'e göre, Bruno ve Galileo gibi bilim adamlarının

günahı tümüyle kiliseye aittir. Bilim doğru olanı ortaya çıkarmak istiyorsa devletin koruyuculuğuna müracaat etmelidir (Popper, 1945/2010b: 54). Tereddütsüz kabul edilebilir bu başlangıç sözlerinden sonra Hegel, karşıt cepheye geçerek şöyle der: Bilgi bazen bilimsellik standartlarına uymayabilir, böyle bir bilim sanıdır ve bu da, kilisenin haddini bilmeyerek ileri sürdüğü inanç ve sanılarında özgür olmak gibi bir talepte bulanabilir. Popper'e göre, Hegel bu söylemleriyle hem düşünce özgürlüğünün talep edilmesini hem de bilimin bağımsızlığını "haddini bilmezlik" diye nitelendirmektedir. Popper, Hegel'in yaptığının bununla sınırlı olmadığını, bunun daha ilk adım olduğunu ve devletin nesnel doğruluğun hamiliğini yapması gerektiğini dillendirdiğini söyler. İşte, Popper'e göre, asıl sorun burada ortaya çıkmaktadır: Doğruluk konusunda nihai kararı kim verecek? Elbette ki, Hegel, nesnel doğruluk konusunda karar verecek mercii devletin olması gerektiğini söylemekten hiç tereddüt etmez. Böylece, hem düşünce özgürlüğüne hem de bilimin bağımsızlığına ilişkin ileri sürülen savlar tersine çevrilmiş olur (Popper, 1945/2010b: 55).

Popper, Hegel'in diyalektiğini siyasal amaçlara dönük nasıl kullandığına ilişkin ikinci bir örneğini onun "*siyasal bir anayasa*" talebinde bulunurken "eşitlik ve özgürlük" mevzusunda söylediklerini değerlendirerek açıklamaya çalışır. Popper'e göre, söz konusu anayasa probleminin anlaşılabilmesi için "Prusya mutlakıyetçiliği"nde kralın mutlak egemenliği haricinde hiçbir anayasanın geçerli olmadığını ve ülkenin muhtelif yerlerinde demokratikleşme istemlerinin yegâne beklentisinin "kralın bir anayasa tanıması olduğunu" göz önünde bulundurmak gerekir (Popper, 1945/2010b: 55). Burada, Popper'in, Hegel'den aktardığı ifadeleri kullanarak konuyu değerlendirecek olursak, Hegel başlangıçta, "'yaşayan bir akıl olarak,' diyor, 'devlet türlü bölümlere ayrılmış olan örgütlenmiş bir bütündür... *anayasa* devlet gücünün bu ayrılması ya da örgütlenmesinden ibarettir... Anayasa var olan *adalettir*... Özgürlük ve eşitlik... bu anayasanın sonul amaç ve sonuçlarıdır'" demektedir (Popper, 1945/2010b: 56). Popper, burada da, Hegel'in diyalektik yöntemle anaysa istemini mutlak bir monarşi istemine dönüştürdüğünü açıklar. Ve önce Hegel'in "amaç" ile "sonuç"u ne şekilde "özgürlük" ile "eşitlik" karşıtına dönüştürdüğünü anlatır.

Popper, Hegel'in yasalar karşısında eşit vatandaşlığı doğrudan reddetmediğini, hatta onu doğrulayan itiraf niteliğinde ifadeler kullandığını ama yürürlükte olan yasaların geçerli ve mevcut statüyü koruyucu anlamı taşıdığını söyler. Popper'ın Hegel'den aktardığı ifadelerle, "vatandaşlar... yasalar karşısında ancak yasalar dışında da eşit oldukları açılardan eşittirler. Ancak yaş, servet vb. gibi sahip oldukları eşitlikler sayesindedir ki yasalar karşısında da eşit olmayı talep edebilirler... yasaların kendileri eşit olmayan koşulla-

rın yürürlükte olduğunu varsayarlar..." (Popper, 1945/2010b: 56). Popper'e göre, böylece Hegel "büyük doğruluk" diye ifade ettiği "eşitçiliği", vatandaşların sahip oldukları durumları gereği, yani toplumdaki mevcut statülerinin korunmasına yönelik zaten yürürlükte olan yasalar gereği karşıtına çevirmektedir (Popper, 1945/2010b: 56).

Popper'e göre Hegel, özgürlük konusunda aynı yöntemi uygulamaya devam eder. Ona göre, geçmişte yasalarla belirlenmiş olan haklara, yani yasaların "tanıdığı özel ve kamusal haklara 'özgürlükler' denirdi" (Popper, 1945/2010b: 57). Şimdi yine, Hegel'in kendi ifadelerine başvuracak olursak, ona göre "her gerçek yasa bir özgürlüktür; ... çünkü içinde ussal bir ilke taşır; ... bu da, başka bir deyişle, içinde bir özgürlük taşıdığı anlamına gelir" (Popper, 1945/2010b: 57). Popper'a göre, bu ifadelerden şöyle bir sonuç çıkar: "Özgürlük" ve "bir özgürlük" kavramlarının anlam bakımından aynı oldukları, benzer şekilde "yasa" ve "bir özgürlük" kavramlarının da anlam bakımından aynı oldukları, dolayısıyla "özgürlük" demek "yasa" demektir. O halde, yasa sayısı artıkça ona paralel olarak özgürlükte artar şeklinde bir akıl yürütme elde edilmiş olur. Popper'e göre, kâşifi Platon olan bu özgürlük "paradoksu", yasal teminatlar ve belirlenimler olmaksızın özgürlüğün güçlünün zayıfı ezmesine ve baskı altına almasına neden olacağını ve dolayısıyla özgürlüğün tersi yönde gelişmelere neden olacağı şeklinde ifade edilebilir. Popper, bu paradoksun, "herkesin özgürlüğünün ancak başkalarının da eşit derecede özgürlüğünü sağlayacak kadar sınırlanmasını isteyen Kant tarafından" çözüme kavuşturulduğunu ama Hegel'in bu çözümü beğenmediğini söyler (Popper, 1945/2010b: 57).

Popper'e göre Hegel, başkalarının özgürlükleri dikkate alınarak özgürlüklerin sınırlanması gerektiğini ve özgürlük sınırlaması anlamına gelen yasaların devlet tarafından belirlenmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Oysa Hegel'in aksine Mill, (1936) "On Liberty (Özgürlük Üstüne)" adlı eserinde, bir düşünceyi yasaklamanın yalnızca mevcut nesle karşı yapılmış bir haksızlık değil, gelecek kuşaklara da yapılmış bir haksızlık olduğunu anlatıyordu (Mill, 1936: 79). Ve Rousseau, "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde, birinin kendi özgürlüğünü devretmesinin, insanlığını, yapması gerekenleri ve insan olmasına dayalı haklarını devretmesi anlamına geldiğini açıklıyordu (Rousseau, 1762/2010: 8). Quinton'da Hegel'in bireysel özgürlükleri dışarıda bırakmasının ve bireyin sahip olduğu tüm değeri devlete hizmet etme temelinde görmesinin, "yirminci yüzyıl faşizmine egemen olan zihinsel çerçevenin öncüllerini ve havasını" taşıdığını belirtir (Quinton, 1976/1981: 157-158). Ama Popper'e göre, yine de tüm bunlar Hegel'in amacını elde etmesi konusunda yeterli gelmiyordu.

Popper'e göre Hegel, özgürlükler ile yasaları eşitleyerek istediği sonucu elde edemediğini anlayınca anayasaya başvurmak zorunda kalır. Popper, Hegel'in " 'siyasal özgürlük terimi'[ni] (...) 'çoğu zaman esas görevleri sivil toplumun türlü özel amaç ve etkinliklerini yürütmek olanların' –yani olağan vatandaşların- 'devletin kamu etkinliklerine resmen katılmaları'" manasında kullandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 58). Ve yine, Hegel'in devletin bu çeşit faaliyetlerin yürütülmesini düzenleyen bölümüne ise "anayasa" dediğini ifade eder. O halde, daha önce belirttiğimiz gibi özgürlük denilen şey yasa ise, anayasa denildiğinde yasaların ve dolayısıyla özgürlüklerin belirlenmesini anlamamız gerekmektedir. Popper'e göre, Hegel, ileri sürdüğü fikirlerin "sefaletinin" farkında olduğundan umutsuzca "kolektif mistikliğe ve tarihsiciliğe" saplanmaktadır. Hegel şunu söylemektedir: Anayasayı yapma hakkı ulusal ruha aittir. Anayasaların oluşumunu sağlayan ulusun tarihi ve tarihin içinde var olan ruhudur. Zaten ulusun tarihi, "Ruhun tarihinden ibarettir." Popper, Hegel'in bu "mistikliğin" yine de "mutlakıyetçiliği haklı çıkarmaya" yetmediğinin telaşıyla hem devletin yaratıcısının hem de anayasanın yaratıcısının, "Hükümet" olduğunu belirttiğini söyler. Daha doğrusu, Popper'a göre Hegel, devletin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan gücün "Hükümette Egemen Güç" ya da "Devlet İradesi" olduğunu ve bu iradenin ise bireysel güç olan "monarşidir" demek istemektedir (Popper, 1945/2010b: 58-59). Bumin, Hegel'in "devleti, istemin gerçekleşmesi yoluyla nesneleşen tinin en yüksek anı olarak" gördüğünü ifade eder (Bumin, 2010: 157). Toplum ve bireyin özgürlük alanı konusunda Mill, birey ile toplum arasında hâkimiyet sınırının belirlenmesinin önemli olduğunu ve her birinin kendini ilgilendirenlere sahip olmasının bir haklılık olduğunu açıklar (Mill, 1859/2009: 157). Oysa Hegel'in, devleti tüm bireyselliklerin üstünde ve her türlü bireysel özgürlüklerin belirleyici gücü olarak olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Herakleitos'un "her şeyin bir çatışma içinde bulunduğunu" (Guthrie, 1999: 50) bize öğretmeye çalıştığı gibi, Popper'e göre Hegel'de bize, tüm şeylerin oluş halinde olduğunu öğretmeye çalışıyordu. "Öz", "Ruh" ve "İdea" bunlar, "diyalektik" biçimde kendiliğinden hareket eder ve gelişirler. Ayrıca, her diyalektik yürüyüş kendinden önceki adımları aştığından dolayı gelmiş olduğu en üst basamak akla uygun, doğru ve iyi olması gerekmektedir. Ve her türlü tarihsel gelişim hakikatin akışı ve süreci olmasından dolayı, rasyonel bir gelişim ve süreçtir (Popper, 1945/2010b: 60).

Popper'e göre, Herakleitos'un tarihinin akışındaki gizli amacının Hegel'in tarihinde, ilk sayfasından son sayfasına kadar, "Prusya monarşiciliğinin" yetkin oluşunun aleni bir müdafaanamesine dönüşmüştür. "Tarih gerçek bir şeyin gelişmesidir" (Popper, 2010b: 60). Dolayısıyla, tarihin akışında gelişmekte olan şey, özdeşlikçilere göre ussal bir şey olmalıdır. "Gerçek evrenin gelişmesi, ki bunun en önemli bölümü tarihtir, Hegel tarafından bir türlü

mantıksal işleme ya da usavurma süreciyle 'özdeş' sayılmaktadır. Ona göre tarih, 'Mutlak Ruh'un, ya da 'Evren Ruhu'nun düşünme sürecidir" (Popper, 1945/2010b: 61). Hegel (1837/2010) "Tarih Felsefesi" eserinde, "Dünya Tarihi Tinin tanrısal, saltık sürecinin en yüksek şekilleri içinde, onu Geçekliğine, Özbilincine götüren en yüksek aşamaları içinde sergilenişidir" demektedir (Hegel, 1837/2010: 46). Bu süreç, kaderin kaçınılmaz gelişimidir. Ve bu gelişim de giderek evrenin yetkinlik kazanmasıdır. Demek ki, Hegel'e göre tarih, yani evrensel tarih onda kendini göstermesi gereken bir alın yazısı üzerine kurulu olduğu ve tarihsel sürecin tümüyle zorunlu ve ussal olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Hegel'e göre, *"yalnızca tinsel alanda yer alan değişimlerde yeni bir şey ortaya çıkar"* (Hegel, 1837/2010: 46).

Popper, Hegel'in tarihsel süreç içinde gerçekleşen ruhun aşamalarının, yani alın yazısının zorunlu olarak gerçekleştiği tarihin akışının içindeki aşamalarının hayatın gelişen evreleri olarak gösterdiğini belirtir. Aslında, Popper'a göre Hegel bizlere, "Tin"in "üç adımlı bir diyalektik tarihsel gelişimi içinde" ilk evresinin "Doğu despotluğu", ikinci evresinin "Yunan ve Roma demokrasileri" ve üçüncü, yani üst evresinin de "Alman Monarşileri", elbette ki "mutlak monarşileri" olduğunu anlatmaktadır (Popper, 1945/2010b: 61-62). Ve aslında, Popper, Hegel'in gelecekte gerçekleşmesi gereken bir monarşiden asla söz etmediğini, dolayısıyla ussal ruhun varlığının şu anda Alman monarşisinde olduğunu ve geçmişteki tüm aşamaları içine alarak onları aştığını anlatmak istediğini belirtir. Hatta Popper'e göre Hegel'in bunlarla yetinmediğini, dönemin Prusya'sının "özgürlüğün kalesi, zirvesi ve varmak istediği amacı olduğunu" anlatmak istediğini belirtir. Çünkü Hegel'e göre, ruhun özü "özgürlüktür". Bu demektir ki, ruh kendini geliştirerek ve en nihayetinde "Alman Monarşisi" döneminde varmak istediği son hedefe ya da en üst aşmaya ulaşmış olur (Popper, 1945/2010b: 62). Hobbes, "cennet'in güvenli ve kalıcı mutluluğu"na erişmenin yegâne yolunun "ahde uymak" olduğunu öğretiyordu (Hobbes, 1651/2010: 116). Anlaşılan o ki, Hegel'de dönemin Alman Monarşisinde yaşamak olduğunu öğretmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Popper'e göre Hegel, evrensel ruhun Alman ruhu olduğunu ve amacının özgürlüğün sınırsızlığını sağlamak olduğunu belirtmektedir. Ve yine, mevcut dönemin bilincin ve özgürlüğün gelmiş olduğu aşama olduğunu, üstelik bunun "Tanrı'nın Tarih içinde haklı çıkarılması" demek olduğunu belirtmektedir (Popper, 1945/2010b: 62-63). Oysa, Francis Fukuyama (1992/2012) "Tarihin Sonu ve Son İnsan" eserinde, Hegel'in tarihin akışının son aşamasının "özgürlük" aşaması olacağı konusunda Kant ile aynı fikirde olduğunu söyler. Çünkü Fukuyama'ya göre Hegel, "dünya tarihi"ni "özgürlük bilinci"nin gelişim tarihi olarak görüyordu. Fukuyama şöyle der: "Hegel'e göre insan özgürlüğü, bizim liberal demokrasi olarak adlandırdığımız modern anayasal devlette ifadesini buluyordu. İnsanlığın evrensel tarihi,

insanın mutlak akla ve bu aklın kendini liberal özyönetimde ifade etmesi fikrine yükselmesinden başka bir şey değildir" (Fukuyama, 1992/2012: 95). Analışılan, Popper ve Fukuyama, liberalizmin farklı pencerelerinden Hegel'i görmektedirler.

Popper, Hegel'in istemlerinin ve bize öğretmek istediklerinin bunlarla sınırlı olmadığını düşünür. Ona göre, Hegel çok daha fazlasını istemektedir. Hegel, özgürlükçülüğe, eşitçiliğe, kardeşçiliğe ve insancılığa karşı çıkmaktadır. Vicdan yerine koşulsuz bir itaat ve "insanlığın kardeşliği yerine de totaliter bir ulusçuluk" koymak istemektedir (Popper, 1945/2010b: 63). Popper'e göre, ulusçuluk akılcılığa ve "açık toplum" anlayışına karşı "isyan" niteliğinde bir girişimdir. Çünkü "ulusçuluk kavimci içgüdülerimize, kibir ve önyargılara ve yerine kolektif veya grup yükümlülükleri koymak istediği bireysel yükümlülüklerin ağırlığından kurtulma hasretimize hitap eder" (Popper, 1945/2010b: 64). Üstelik hem ulus kavramı hem de "ulusal devlet ilkesi" kavramı tartışmalı kavramlardır. Anlamlarının ne oldukları konusunda açık bir fikir bulunmadığı gibi, ne olduklarına ilişkin ileri sürülen fikirler de akılcı dayanaklardan yoksundur. Dolayısıyla Popper'a göre, "ulusal devlet ilkesi" uygulanabilir bir şey değildir. "O bir mitostur. Usdışı, romantik ve ütopyacı bir düştür, bir doğaya dönüş düşü, bir kabileci kolektivizm düşüdür" (Popper, 1945/2010b: 66).

Gellner, "Uluslar ve Ulusçuluk" adlı eserinde, ulusçuluğun, ulusların bir ürünü olmadığını, aksine ulusların ortaya çıkmasını sağlayan ulusçuluğun bizzat kendisi olduğunu ifade eder (Gellner, 1983/1992: 105). Alman ulusçuluğunun ilk kurucularından olan ve "ilk kuramını veren" düşünürlerden biri Fichte'dir. Popper'e göre Fichte, "bir ulusun sınırlarının dile göre belirlendiğini öne sürüyordu" (Popper, 1945/2010b: 68). Oysa Popper'e göre Hegel, ulus olma bilincini tarihe dayandırıyordu. Çünkü Hegel'e göre, tarihsel sürecin ortaya çıkardığı "ulus" "ruh"u, ulusal birlikteliği sağlayan şeydir. Ayrıca, "ortak düşman" ve ona karşı savaşmanın sağladığı "kader birliği duygusu" ulusu kaynaştıran şeydir. Dolayısıyla, Popper'a göre, bu kuramın Hegel'in "özcü" felsefesine dayandığı açıktır. "Ulusun tarihi kendini, 'Tarih Sahnesi'nde ortaya koyan özünün ya da 'Ruhu'nun tarihidir" (Popper, 1945/2010b: 74-75). O halde, şimdi Popper'ın ulusçuluk ya da totaliterciliğin Hegel'in özcü felsefesiyle olan ilişkisini nasıl gördüğüne bakalım.

Popper, modern totaliterciliği geçmişten beri akıl ve özgürlüklere karşı verilen mücadelenin gelinen aşamalarından biri olarak görür. Ona göre, modern totalitercilik, yeni uygulayıcılarının özgürlük düşmanlığını geçmişteki lerin hayal bile edemeyecekleri şekilde yaygınlaştırmaları bakımından geçmiş dönemlerinden tümüyle ayrılır. Böyle bir ayrım, emekçilerin dikkatini eşitlikçilik ve özgürlük düşünceleriyle üzerine çeken "Sosyal Demokrasinin ya da Marxizmin demokratik biçiminin" zayıflamasıyla gerçekleşti. Popper,

faşizmin Marksist ideolojinin mirasından çıkar elde etmesinin "orijinal" denilecek tek yanının, yani özgürlüğe karşı verilen mücadelelerden ayrımını sağlayan yanının "doğaüstü" güçleri temel almaması olarak görür (Popper, 1945/2010b: 78). Ona göre, faşizmin, en azından ilk dönemlerinde, "resmi ideolojisine" kısmen "On Dokuzuncu Yüzyıl evrimci maddeciliği katması bundandır" (Popper, 1945/2010b: 79). Dolayısıyla, Popper'e göre, faşist ideoloji her yerde aynı formüle sahiptir: "Hegel ve bir tutam da On Dokuzuncu Yüzyıl maddeciliği" (Popper, 1945/2010b: 79). Popper'in burada demek istediği şudur: Irkçılık, Hegel'in "Ruh"unu maddi bir şeyle, yani biyolojik diyebileceğimiz "Kan" ya da "Irk" la değiştirdi. Artık gelişmekte olan "öz", "Ruh" değil, "Kandır". Ve yine, dünya ve "Tarih Sahnesinde" hâkimiyetini ilan eden "Ruh" değil "Kandır". Aynı şekilde ulusal yazgının gerçek belirleyicisi "Ruh" değil, "Kandır" (Popper, 1945/2010b: 79).

Popper, "Kan" ya da "Irk"ın "Ruh"un yerine geçmiş olmasının, "Hegelciliğin" temel yönelimini çok fazla değiştirmediğini düşünür. Ona göre, bu gelişmeler Hegelciliğe bir nebze "biyoloji" ve çağdaş "evrimcilik" görüntüsü vermiştir. Bu gidişat materyalist ve gizemci bir özcü dinle sonuçlanmıştır (Popper, 1945/2010b: 79). Daha doğrusu, bunun sonucunda ana bileşenlerini Hegelciliğin özcülüğü ile "biyoloji"nin oluşturduğu bir "ırkçılık dini" oluşmuş olur. Popper, özgürlüğe karşı verilen mücadele tarihinin çok geçmişlere kadar gitmesine rağmen, onun tohumlarını yeniden gün yüzüne çıkaran ve modern totaliter anlayışın gelişmesine katkı sunan düşünürün Hegel olduğunu düşünür. Ona göre, Hegelcilik, modern totaliter anlayışların gelişmesine hatırı sayılır etkide bulunmuştur. İşte, Popper'a göre, Hegelcilikte totaliterciliği harekete geçiren fikirlerden en önemli olanlardan bazıları şunlardır: a-"Ulusçuluk": Devlet aynı ırktan insanların oluşturduğu bir ulus birlikteliğinden oluşur ve bu üstün "ulusun" ya da "ırkın" dünya egemenliği kaçınılmazdır. b- Diğer tüm devletler bu "seçkin" ulustan müteşekkil devletin düşmanıdır ve bu devlet onlarla savaşmalıdır. c- Devletin hiçbir ahlaki sorumluluğu yoktur ve tarihsel başarılar elde etmek için her yol "mubahtır". d- "Bireysel" eylemlerin tek hedefi devletin yararına çalışmak ve devlet için mücadele etmektir. e- Kahraman olabilmek için her türlü tehlike göze alınabilir (Popper, 1945/2010b: 80-81).

Popper, kökenleri çok eskilere dayanan ve ayrıntılarını vermediğimiz, belki de çürümeye yüz tutmuş olan bu fikir mirası hazinesinin, Hegel'in çabalarıyla yeniden gün yüzüne çıkarılarak hareketlendirildiğini ve yaygın hale getirildiğini düşünür. Ona göre, Hegel bunu yapmakla düzeltilmesi çok zor tahribatların oluşmasına neden olmuştur.

Gerçekten de bu tahribatların ne boyutta olduğunun anlaşılması çok güçtür. Belki de tarihsel sürecin gerçek tanıkları bir gün bunu anlayacaktır ya da anladılar.

3.2.5.2. Popper'in Tarihselcilik Eleştirisi Bağlamında Marks'ın Toplumbilimsel - Ekonomik Belirlenimciliğinin Eleştirisi

"Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır" (Marks, 1859/2005: 39).

Popper, ATD'nın ikinci cildinde Marks'ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "ütopyacı", "kehanetçi (falcı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar.

Popper, Marksçılığın, hem ekonomik hem de siyasi güç gelişmelerini, bilhassa toplumsal devrimleri "önceden" bildirmek gibi bir hedefi kendine amaç edinen tam anlamıyla tarihsici bir öğreti olduğunu öne sürer. Ona göre Marks'ın çalışmalarında, "herkesten yeteneği kadar, herkese gereksinimleri kadar" vb. ne olduğu belli olmayan boş sözler dışında, sosyalist ekonomiye ilişkin kayda değer bir şey yoktur. Friedman (1962/2011) "Kapitalizm ve Özgürlük" eserinde, benzer şekilde Marksist öğretiyi onun bu veciz sözleri üzerinden eleştirerek şöyle der: bir kimse emeğin sömürülmesine gerekçe gösterilen "sosyalist öncüllerden birisinin yerine, 'herkese gereksinimine göre, herkesten yeteneğine göre' ....öncülünü benimserse o zaman emeğin ürettiğini, karşılığında aldığıyla değil, 'yeteneğiyle'; 'emeğin aldığını ise ürettiğiyle değil' 'gereksinimleriyle' karşılaştırmak gerekecektir" (Friedman, 1962/2011: 225). Popper'in, Marksist anlayışa yönelik bu suçlayıcı iddiasının gerekçesi, ekonomi üstüne Marks'ın yaptığı tüm incelemeleri "tarihsel kehanetlerin hizmetinde" görmesidir (Popper, 1945/2010b: 108). Ona göre üstelik Marks, "tarihsici" yöntemiyle yaptığı ekonomiye ilişkin analizleri ile bu konuda rasyonel planlar yapmak isteyenlerin "ekonomik" analizleri arasında ciddi bir "karşıtlık" olduğunu öne sürüyordu. Oysa aslında Marks'ın amacı "sosyalizmi duygusal, ahlakçı ve hayalperest geçmişinden" kurtarmak ve ona bilimsel bir dayanak oluşturmaktı. Böylece, sosyalizmin "Ütopyacı" dönemi kapanacak ve "bilimsel" dönemine geçişi sağlanacaktı. Dolayısıyla, Popper'e göre, Marksçılık değerlendirilirken onun metodolojik bakımından ele alınması ve bilimselliği sorgulanarak bilimin ilerlemesine katkı sunabilecek yetkinlikte olup olmadığına bakılmalıdır. Bu demektir ki, Marksçı metot pratiğe dayalı ölçümler dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Çünkü Popper, Marksist yöntemi güçlü bir yöntem olmadığına inandığı için "tarihsici" olarak nitelediğini belirtir (Popper, 1945/2010b: 109).

Popper, Marks'ın, "pragmacı" düşünceleri ileri süren bir felsefeci olmasından dolayı, kendi metodunun pratik açıdan değerlendirilmesi yaklaşımına itirazı olmazdı, diye düşünür. Ona göre, Marks'ı "pragmacı" olmaya götüren itki, onun "sosyalist" bir siyasetçinin pratik alanda çok acil "bilimsel bir temele" ihtiyaç duymuş olduğuna inanmış olmasıdır (Popper, 1945/2010b: 110). Kuramlar, yapısına ilişkin bilgi edinmemize yardımcı olabildiklerinden dolayı, ürünleriyle, yani sonuçlarıyla değerlendirilmelidir. Bilim, yalnızca dünyayı yorumlamakla kalmamalı, pratik sonuçlar sağlamalıdır. Marks, şöyle diyordu: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu –bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [...] pratikte kanıtlamalıdır" (Marks ve Engels, 1846/2008b: 22). Ve devam ediyordu, "filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir" (Marks ve Engels, 1846/2008b: 24). Popper, Marks'ın, ardılı olan "pragmacıların" bilimin görevi geçmişe ilişkin bilgi edinmek değil, geleceğe ilişkin "öndeyi" de bulunmak olmalıdır, biçiminde ileri sürdükleri metodolojik öğretilerini önceden düşünmüş olmasını, onun pragmacı oluşundan kaynaklandığını düşünür (Popper, 1945/2010b: 110).

Popper, Marks'ın başlı başına önemli ve ilerici bir metodolojik keşif olan bilimsel öndeyi üzerinde önemle durmuş olmasının, onun doğru yoldan sapmasına neden olduğunu söyler. Marks'ın "öndeyi" üzerinde ısrar etmesinin nedenini Popper şöyle açıklar: eğer tarihin akışı değiştirilemez bir gelişime sahip ise, bu, geleceğin "şimdiki geçmişinde" bulunduğu anlamına gelir. O halde, gelecek hakkında öndeyide bulunmak mümkündür ve bunu ancak akla uygun "bilimsel bir görüş", yani gerekirci bir "bilimsel" yöntem bunu gerçekleştirebilir. İşte, Popper'e göre Marks'ı yanlış bir inanışa sürükleyen düşünce buydu (Popper, 1971: 84-85). Oysa belirlenimcilik öndeyide bulunabilen bir bilim için zorunlu görülen bir "varsayım" sayılmaz. Bu sebeple bilimsel metodun katı belirlenimciliğin onamasını "haklı" kıldığı ileri sürülemez. Bilimin bilimselliğini sürdürmesi bu varsayıma bağlı değildir. Ama Popper'a göre, bunun tersini iddia etmesinden dolayı Marks'ı suçlamak doğru olmaz. Zira dönemin önde gelen bilim adamlarının yaptığı da farklı değildi (Popper, 1945/2010b: 111).

Popper, Marks'ın yanılgısının "soyut belirimcilik kuramından" ziyade, bu doktrinin onun toplum biliminin gayesi ve olanağına ilişkin anlayışına tesir ettiğinin önemine vurgu yapar. Çünkü toplumun gelişiminin belirli nedenlere bağlı olarak gerçekleştiği "soyut düşüncesi", tarihsici bir anlayışa dönüşmedikçe tahripkâr bir varsayım sayılmaz. Popper'e göre, "gerçekten bu fikrin, *herkes, özellikle de belirimciliği savunanlar, tarafından mekanik ya da elektrikli makinelere karşı takınılan teknolojiye açıkça düşman tavra garip bir şekilde*

karşıt olarak, toplum kuramlarına karşı tarihsici bir tavır almamıza yol açması için hiçbir neden yoktur" (Popper, 1945/2010b: 111). Tüm bilimler içinde geleceğin bilgisine ancak toplum bilimleri aracılığıyla ulaşabileceğimize inanmamız için, yani geçmişten gelen bir hayali gerçekleştirebileceğimize inanmamız için geçerli bir sebep bulunmamaktadır. Popper, "bilimsel falcılığa" olan inancın sadece belirlenimciliğe dayanmadığını, bununla birlikte, doğa bilimlerinden bildiğimiz *"bilimsel öndeyi"* ile sosyal yaşamın temel yönelimlerini önceden bildiren *"geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması"* gibi, bir yanlışa dayandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 111). Daha önce (II. Bölümde) belirttiğimiz gibi, Popper'a göre, bu öndeyiler birbirlerinden tamamen ayrıdır. Yani, astronomi alanındaki öndeyinin bilimsel nitelik taşıyor olması, diğerinin de bilimsel nitelik taşıdığı anlamına gelmez.

Popper, Marks'ın tarihsici görüşünün, onun pragmacılığını olumsuz yönde etkileyerek büyük ölçüde bozulmasını sağladığını düşünür. Marks, başlangıçta, bilim aracılığıyla dünyanın değiştirilebileceği ve değiştirilmesinin gerekli olduğu düşüncesine sahipti. Ama Popper'a göre, Marks'ın tarihsici düşüncesi onun başlangıçta ileri sürdüğü bu düşüncesini terk etmeye mecbur etti. Nedeni şu ki, bir sosyal bilim ve ona dayalı "tarihsel kehanet", toplumun tarihsel gelişiminin katı bir determinasyonunu gerekli kılar. Hem de değiştirilmesi imkânsız olan bir determinasyonu (Popper, 1945/2010b: 112). Böyle bir tarihi akışın ön kestirimi yapıldıktan sonra, yapılması gerekli en makul şey, onun önündeki zorlu engelleri bertaraf etmektir. Marks, Kapital'in önsözünde şöyle der:

Bir toplum, kendi hareketinin doğal yasalarını ortaya çıkarmak için doğru yola girmiş olsa bile –bu yapıtın son amacı da, zaten modern toplumun ekonomik hareket yasasını oraya çıkarmaktır- bu toplum, normal gelişmesinin birbirini izleyen aşamalarının ortaya koyduğu engelleri, ne gözü pek sıçrayışlarla temizleyebilir, ne de meşru yasalarla ortadan kaldırabilir. Ancak doğum sancılarını kısaltabilir ve azaltabilir (Marks, 1867/1986: 17-18).

Popper'e göre, bu düşünceler Marks'ı, sosyal olayların insan aklı ve iradesine bağlı olarak planlanmasının mümkün olduğunu ve dolayısıyla, bunların toplum mühendisliği problemleri olduğunu düşünenleri "ütopyacılıkla" itham etmesine yol açtı. Marks, ütopyacılıkla suçladığı kimselerin kendi beşeri sınırlarını aşarak "tarihin güçlü doğal akışını" tersine çevirmek istediklerini düşünüyordu. Oysa Marks'a göre, bilgi, yalnızca ilerde çıkabilecek "rüzgâr ve akıntıları" öngörebilir. Yani, bilginin buradaki pratik görevi, geminin rotasından çıkmasına sebebiyet verecek tehlikeleri öngörmektir. Popper, Marks'ın geminin kendi rotası derken, "-salim rota tabii iskele [sol] rotasıydı- ya da müşterilere geminin hangi tarafında toplanmalarının uygun olacağını öğütlemekten ibarettir" diye düşünür (Popper, 1945/2010b: 112).

Popper'e göre Marks, bilimsel sosyalist öğretinin, geleceğin sosyalist döneminin gelişi konusunda bir bilinç durumu oluşturacağını, insanların bu tarihi akış sürecinde kendi rolleri hakkında bilgilendireceğini ve böylece sosyalist dünyanın kurulmasını kolaylaştıracağını düşünüyordu. Popper, bu şekilde bir bilimsel sosyalizmin, sosyalist kurumların nasıl oluşturulacağının bilgisini vermekten dahi aciz olduğunu düşünür. Ona göre, Marks'ın sosyalist öğretisinin eylemsellik yönü dikkate alındığında, onun tarihsici düşüncelerinin "ne kadar saf olduğu" ortaya çıkmaktadır (Popper, 1945/2010b: 113).

Popper, Marks'ın, "Kapital'in önsözünde, [yukarıda verdiğimiz alıntıda da görüldüğü gibi] 'Bu yapıtın sonul amacı ....modern toplumun hareket yasalarını açığa çıkarmaktır.' derken", çağdaşı J.S. Mill'in, sosyolojinin temel probleminin, her toplumun kendisinden sonra yerini alacak olan toplumu oluştururken uymuş olduğu "oluşum yasasını" ortaya çıkarmasıdır, düşünceleriyle benzerlik taşıdığını düşünür (Popper, 1945/2010b: 113). Popper, Mill'in mümkün gördüğü toplum araştırmalarının iki farklı yaklaşımından birinin, kendi "toplum teknolojisi" yöntemiyle benzerlik gösterdiğini, diğerinin ise, ki Mill'in ikincisinden yana olduğunu belirtir, "tarihsici kehanete" yakın olduğunu düşünür. Ona göre, Mill'in tarihin akışına göre farklılık gösteren "toplum durumları", Marks'ın "tarihsel devreler" dediği dönemlere karşılık gelmektedir (Popper, 1945/2010b: 114).

Popper, Marks ve Mill arasındaki benzerliklerinin bunlarla sınırlı olmadığını, sözgelimi, liberal anlayışın "*bırakınız yapsınlar*" sloganını ikisinin de reddettiğini ve özgürlüğün pratik hayatta geçerli olabilmesi için geçerli dayanakların arayıcıları olduklarını ifade eder (Popper, 1945/2010b: 114). Mill, "*Auguste Comte and Positivism*" adlı çalışmasında (akt. Capaldi, 2004/2011), "sermaye" sahiplerinin sermayeleri üzerinde mutlak anlamda bir tasarrufta bulunma haklarının olmadığını ve "gücün sorumlulukla doğru orantılı olması gerektiğinden, yasal olarak sermaye ile ilişkisi denetlenemez [diyordu]. [ve] ancak sermayenin kullanımı ona ait değildir ...." diye ekliyordu (Capaldi, 2004/2011: 371-372). Gerçekten de, Mill'in bu görüşleri, Popper'in iddiasını destekler niteliktedir. Ancak, Popper'in bu görüşünden hareketle sanki Marks yalnızca liberalizmin "bırakınız yapsınlar" kısmına karşıymış gibi yanlış bir anlam çıkarılmamalıdır.

Marks ile Mill, aralarındaki bu benzerliklerin aksine, toplum biliminin yöntemi konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Popper'e göre Mill, sosyal hayata ilişkin incelemelerin "ruhbilim" incelemelerine indirgenebileceğine inanıyordu. Ayrıca, toplumun gelişiminin insan doğasıyla ya da ussal ilkelerle, yani "aklın ilericiliği"yle açıklanabileceği inancını taşıyordu (Popper, 1945/2010b: 114). Popper, Mill'in toplum bilimi konusundaki bu görüşünü "*ruhbilimsicilik*" olarak nitelendirir. Ve ona göre Mill'in ruhbilimsiciliğe ina-

nışının aksine Marks, "hukuk ilişkileri" ile "siyasal kurumların" aklın ilericiliğiyle açıklanamayacağını ileri sürüyordu ve bu görüşe karşıt bir yaklaşım sergiliyordu. Popper, Marks'ın ruhbilimsiciliğe karşı şüpheli bir yaklaşım içinde olmasının, onun toplumbilimciğinin "en büyük başarısı" olarak görür. Çünkü Popper'e göre Marks'ın bu tutumu onun "daha nüfuz edici bir kavram olan özel toplum yasaları alanı düşüncesinin ve bir ölçüde olsun özerk bir toplumbilim düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açtı" (Popper, 1945/2010b: 115). Mill'in "ruhbilimcilik" düşüncesi (akt. Freund, 1973/1997) şöyledir: insan doğasının ya da ruhunun ilkeleri bulunur ve bu ilkeler, "insan tabiatı felsefesinin" evrensel ve "soyut" alanını oluşturmaktadır. İnsanların ortaklaşa deneyimlerinden oluşan gerçeklikler, ki bunlar gerçektir, o halde bu ilkelerden türetilmeli ya da dayandırılmalıdır (Freund, 1973/1997: 44).

Marks'ın, "ruhbilimsicilik" denilen öğretiye itiraz etmesinin ve karşıt fikirlerinin özü denilebilecek görüşü, bu bölümün başında, onun "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" nın önsüzünde yaptığımız alıntının ikinci cümlesi, "İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır." (Marks, 1859/2005: 39) İfadesi ile "Alman İdeolojisi" nde söylediği, "Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine [...], gerçek yaşamın dilene bağlıdır." ifadelerinde yerini bulmaktadır (Marks ve Engels, 1846/2008b: 44).

Popper'e göre sosyal kurumların, sosyal şartların, vd. tüm sosyal düzenliklerin, insanların davranış ve tutkularına indirgenmesi ve onlar aracılığıyla açıklanması durumunda, bunun bizi tarihin akışının belli nedenlere göre gerçekleştiği görüşünü benimsemeye zorlamakla kalmaz, aynı şekilde böyle bir gelişmenin başlangıç düşüncelerini de benimsemeyi zorunlu hale getirir. Nedeni şu ki, sosyal düzenin ya da kurumların temelinde "ruhbilimsel" nedenler olduğu düşüncesi, daha doğrusu sosyal düzeni kurumlarından bağımsız görmek, onu daha önceki dönemlere indirgeyebilmek anlamını taşır. Böyle bir durumda "ruhbilimsicilik", sosyal hayatın başlangıç düşüncesini, sosyal hayatı önceleyen "insan doğası" ve "insan ruhbilimi" düşüncesini kendi görüşlerinin dayanağı haline getirmek zorunda kalır. Bu çıkmaz bir sokağa girmek demektir. Şöyle ki, sosyal hayatı insan doğasına indirgemek demek, "yalnızca tarihsel bir mitos değil, aynı zamanda yöntembilimsel bir mitostur" (Popper, 1945/2010b: 121). Oysa bunun aksini düşünmek, yani ruhbilimini toplum bilimine indirgemek daha makul görünmektedir.

Bu fikirler, Popper'e göre, bizi Marks'ın iddiasına yönlendirir. Bu demektir ki, "İnsanlar, -yani, insan akılları, insanların gereksinimleri, umutları, korkuları ve beklentileri, dürtüleri ve istekleri- toplum hayatının yaratıcıları değil, olsa olsa ürünleridirler" (Popper, 1945/2010b: 122). Başka bir ifadeyle,

sosyal hayatı belirleyen ne Tanrı iradesidir ne de doğanın kendi belirlenimidir. Sosyal hayat insanların kendi karar ve eylemlerinin ürünüdür. Ancak, bu, toplumsal düzenin bilinçli bir tasarım olduğu anlamına gelmemelidir. Tersine insanların tasarlayarak ve bilerek gerçekleştirdikleri eylemlerinin sonuçları ya da ürünleri dahi, genellikle hedeflenmeyen ve öngörülmeyen beklenmedik sonuçlar ve ürünlerdir.

Popper, ruhbilimsiciliğin en zayıf yönünün, onun toplumbiliminin görevini tam olarak anlamamış olmasıdır, diye düşünür. Ona göre, toplum biliminin görevi, tarihsici inanışta olduğu gibi, tarihsel akışa ilişkin kehanette bulunmak değil, sosyal alandaki ilişkilerin betimlenmesidir. Popper, görüşlerinin daha anlaşılır olması için, toplumbilimin amacına uymayan, aksi görüşte olan *"fesatçı (komplocu)"* toplum öğretisi diye nitelendirdiği görüşten söz eder. Ona göre, fesatçı öğreti, sosyal olayların izah edilmelerinin, bu olayın doğuracağı neticelerden çıkarı olan kimselerin bir tasarısı ya da planlaması olduğunu ve öncelikli olarak bu saklı emellerin açığa çıkarılması gerekliliğini iddia eden anlayıştır. Kökeni çok geçmişlere kadar giden bu öğreti, toplumda ortaya çıkan yoksulluk, çatışma, kıtlık vb. istenilmeyen durumların, birtakım kötü niyetli güç sahibi kişi ya da mihraklar tarafından tasarlandığını ileri sürer (Popper, 1945/2010b: 124).

Popper, bir toplumda fesatlığın asla görülmediğini söylemenin çok zor olduğunu, tersine fesatlığın her toplumda görülebilecek türde bir olgu olduğunu düşünür. Ona göre, fesatlık yanlısı kişiler, özellikle iktidar sahibi olduklarında daha da etkin olurlar. Onlar, halkın beklentileri olan hizmetleri yerine getiremeyişlerinin müsebbibi olarak kötü niyetli mihrakların ve şeytanların engellemelerinin fesatçılığını yayarlar. Ama *"fesatçıların fesatlıklarının sonunu getirdikleri pek enderdir"* (Popper, 1945/2010b: 125). Fesatlık, sosyal hareketlilik sonucu oluşan tepkimelerle, yani insan eylemlerinin toplumsal yansımalarıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin, ihtiyaçtan dolayı konut almaya çalışan bir kimsenin amacının, konut fiyatlarını yükseltmek gibi bir niyetinin olmadığını sezebiliriz. Ancak bu kimsenin amacını gerçekleştirmek için girişimde bulunması, dolaylı olarak konut fiyatlarını yükselmesine neden olabilir. Ama piyasaya kendi istemi yönünde bir hareketlilik kazandırmak amacıyla emlak piyasasında bir hareketlilik oluşturan kimselerin olamayacağını da söyleyemeyiz. Böyle bir girişim olsa bile, sosyal alandaki hareketliklerin sonucu tümüyle niyete dayalı olan gelişmelerdir diyemeyiz. Dolayısıyla, sosyal hareketliliğin sonucunun kimlere yaradığını dikkate alarak fesatlık öğretisini doğrulama çabaları beyhudedir. Burada, fesatçı öğretinin yararına bir sonuç çıkarılamayacağı gibi, soysal durumları "dürtülere ve 'insan doğası'nın genel kurallarına indirgemek mümkün" olmadığından ruhbilimsicilik öğretinin yararına da bir olumlu sonuç çıkarmak kolay görünmemektedir (Popper, 1945/2010b: 126).

Popper, Marks'ın ruhbilimsicilik öğretisinden söz etmediğini ve onu eleştirmediğini ifade eder. Marks'ın, bilincin temelinin sosyal varlıklar olduğuna ilişkin görüşlerinin ise, Mill'e yönelik değil, Hegel'i eleştirmek amacıyla ileri sürülmüş fikirler olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Popper'ın ruhbilimsicilik ve fesatlık konusundaki açıklamaları, Marks'ın toplumbilimsel-ekonomik öğretisini eleştirmek ve kendi iddialarını haklı çıkarmaya yönelik bir amacı içermektedir.

Popper'e göre Marks'ın, inanılanın aksine, ruhbilimsel öğretinin karşıtı olarak tanıtılmasının, Marks karşıtlarına şaşırtıcı geleceği gibi, onun yandaşlarına da şaşırtıcı gelecektir. Popper, bunun bir yanlış inanıştan ileri geldiğini ifade ederek nedenini şöyle açıklar: bu kimseler, Marks, "ekonomik dürtüler" yaşamın mutlak belirleyicisidir, diye öğretmektedir gibi, yanlış kanılara sahiptirler. Üstelik bu kimselere göre, Marks, "bu dürtülerin" gücünü insanların öncelikli gereksinmelerine dayalı olarak izah etmiştir. Ve yine, bunlar, Marks'ın "sınıf çıkarı" ve sınıf çatışmasına dayalı olarak tarihin akışını, buna dayanarak izah ettiği inancındadırlar. Hakikaten de bu kimseler, Marksist öğretinin esasının "*ekonomik dürtülerin*" ve bilhassa "*sınıf çıkarlarının*" tarihsel gelişimin taşıyıcı "gücü olduğunu öne süren öğreti olduğunu ve tarihin maddeci yorumu ya da tarihsel maddecilik adının, Marx ve Engels'in öğretilerinin özünü nitelemek için kullandıkları bu adın, tam da bu öğretiyi" ifade ettiğini düşünürler (Popper, 1945/2010b: 130).

Popper, bu tür kanıların Marks'ın doğru anlaşılamamasından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, bu görüşlerin Marks'ın "tarihi maddecilik" öğretisiyle çok fazla ilgisi bulunmamaktadır. Her ne kadar "hırs ve kar etme dürtüsü gibi ruhbilimsel olgulardan" bahsetmiş olsa da, Marks'ın bu tür şeyleri "tarihi açıklamak" niyetiyle kullanmadığı açıktır. Popper, Marks'ın bu tür şeyleri "*toplumsal sistemin*" çürüyüşünün alametleri, yani tarihsel gelişimin taşıyıcı gücü değil, öngörülmeyen neticeleri olarak görüyordu. Daha doğrusu, Popper'e göre Marks, tüm bu olguları, yani yıkım, "savaş", "işsizlik", varlık içinde sefalet vb. olguları geniş kapsamlı ticari faaliyetlerin veya sömürgecilerin el altında yürüttükleri bozgunculuğun neticeleri diye görmüyordu. O, sosyal yapının ağlarına sıkışmış casusların farklı hedeflere yönelik eylemlerinin istenilmeyen neticeleri diye görüyordu. Ayrıca, Popper'a göre Marks, tarihteki ekonomik güç sahiplerini, tarihi akıştaki rollerini gerçekleştiren oyuncular olarak görüyordu. Ve yine Marks, tarihsel alanın herkes için bir sosyal determinasyon alanı olduğunu varsayıyordu. Popper, bu anlattıklarının Marks'ın, onun kendi deyimiyle "tarihi maddecilik" dediği, "tarih felsefesi" olduğunu belirtir (Popper, 1945/2010b: 131-132).

Popper, Marks'ın, "*Kapital*'de" söylemiş olduğu, "Hegel'in yazılarında diyalektik baş aşağı durur; onu tekrar olduğu duruma getirmek gerekir"

sözleriyle, sosyal hayatın düşünceye dayalı olmadığını, aksine düşüncenin sosyal hayata dayalı olduğunu açıklamak istediğini ifade eder (Popper, 1945/2010b: 126). Ve yine, Marks'ın "ideal olan maddesel olanın insan kafasında evirilip çevrildikten sonraki halidir" sözlerinin de, aynı görüşü çağrıştırdığını belirtir. Popper'e göre, bu ifadeler köktenci bir maddecilikten ziyade "bir akıl ve beden" düalizmini imlemektedir. Bu, deyim yerindeyse, pratik bir düalizmdir. Akıl, Marksist öğretide, yani onun anlatımında maddenin farklı bir görümü olarak yerini alsa bile, pratikte maddesel olandan farklı bir forma sahip olmasından dolayı, "maddeden farklıdır". Popper, bu ifadelerin, ayaklarımızın maddi dünyanın sağlam temelleri üzerinde durmaları gerektiğini gösterse de, aslında omuzlarımızın üstünde taşıdığımız "kafalarımız"ın düşüncelerimizle ya da fikirlerimizle alakalı olduğunu göstermektedir, diye düşünür. Onun kanaatine göre, Marksçılığın ve onun etkilerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bu düalizm "göz önünde" bulundurulmalıdır (Popper, 1945/2010b: 133).

Popper'e göre Marks, "gerçek özgürlüğe" tutkuyla bağlıydı, her ne kadar Veysal'ın (2005) "Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine" çalışmasında ifade ettiği gibi, "özgür insanı hedeflemesiyle" Hegel'i izlemişse de (Veysal, 2005: 69), Marks'ın tutkulu olduğu özgürlük, Hegel'in "gerçek özgürlüğü" değildi. Marks, Hegel'in özgürlük ile ruhu "eşit" görmesi görüşünü, yalnızca "ruhsal varlıklar olarak özgür olabileceğimize inandığı oranda" paylaşmaktaydı (Popper, 1945/2010b: 134-135). Bununla birlikte, Popper'a göre Marks, insanın ruh ve bedensel yönlerinden, bedensel unsurun temsil bakımından daha ağırlıkta olduğunu düşünüyordu. Bu, Marks'ın, Hegel'e itiraz etmesinin nedenidir. Popper, Marks'ın, maddesel dünyayı ya da ihtiyaçlar dünyasını temel almasına rağmen, onun ihtiyaçlar dünyasından ziyade ruhsal dünyaya karşı daha tutkulu olduğunu öne sürer. Ona göre, bunu onun yazılarında görmek mümkündür. Gorton (2006) "Karl Popper and the Social Sciences" adlı çalışmasında, Popper'in Platon, Hegel ve Marks eleştirisini totalitarizm temelinde dikkate aldığımızda, onun her bir düşünüre farklı yaklaştığının anlaşıldığını belirtir. Gorton'a göre Popper, Platon'u bireysel özgürlükleri ve adaleti yok eden canavarca bir rejime sahip bir site oluşturmak isteyen karanlıkta kalmış bir deha olarak suçlar. Ve yine, Garton'a göre Popper, Hegel'i vasıfsız, entelektüel sahtekâr, fırsatçı ve Prusya monarşisinin uşağı olmakla suçlar. Oysa ona göre Popper, Marks'a yaklaşımında tamamen farklı bir tavır içindedir, Popper, her ne kadar Marks'ı eleştirse de ona olan hayranlığını gizlemez ve Marks'ı gerçek bir hümanist ve özgürlükçü olmakla addeder (Gorton, 2006: 82).

Örneğin, Popper'e göre Marks, "*Kapital*'in üçüncü cildinde", sosyal hayatın maddi yanlarını, bilhassa "üretim ve tüketim" denilen iktisadi yanla-

rını insanın temel biyolojik gereksinimlerine dayalı olarak tasvir etmektedir. Ve yine, bu temel biyolojik gereksinimlerin insan özgürlüklerinin sınırlarının belirleyiciliği bakımından etkilerini anlatmaktadır. Popper, buna ek olarak Marks'ın, daha özgür olabilmemiz için, kendi metabolizmamızı imkânlar dâhilinde akılcı yollardan, insan doğasına ve onuruna yaraşır şekilde yönetilmesi gerektiğini anlattığını belirtir. Ancak, Popper, Marks'ın, metabolizmanın "gereksinmenin cenneti" olmayı sürdüreceğini ve insan faaliyetlerinin metabolizmayı aşmasıyla gelişmenin sağlanabileceğini belirttiğini de söyler. Ona göre, Marks, bu yolun sonunda "gerçek özgürlük cenneti" bulunduğunu ve bu yolda yol alabilmek için ise, gereksinmenin zorunlu olduğunu belirtir. Popper, ayrıca Marks'ın, özgürlük cennetinin sınırlarının zorunlulukların, "dış amaçların zoruyla yürütülen angaryanın" ve elbette ki "maddi üretim alanının" bittiği yerde başladığını belirttiğini, ifade eder (Popper, 1945/2010b: 134-135).

Popper'e göre, tüm bunlar, Marks'ın uygulamada düalist olduğunun ispatıdır. O'da Hegel gibi tarihin akış yönünü "özgürlük" olarak görüyor. Daha doğrusu, Marks'ta Hegel'de olduğu gibi, "özgürlük evrenini" zihinsel hayata özdeş kılıyor. İkisi arasındaki fark ise, Marks'ın insanların "salt ruhsal yaratıklar" olmadığını bilmesi ve gereksinimlerin sona ermeyeceğinden dolayı üretmekten kurtulmanın mümkün olmadığını ve dolayısıyla mutlak özgürlüğün imkânsız olduğunu fark etmiş olmasıdır. Ayrıca, Popper, Marks'ın şöyle düşündüğünü ifade eder: "Başarabileceğimiz şey, yorucu ve insan onuruna yakışmayan iş kollarını düzeltmek, onları daha çok insana yaraşır hale getirmek, eşitleştirmek ve *angaryayı öyle bir raddeye indirmektir ki, hepimiz hayatımızın bir bölümünde özgür olabilelim*" (Popper, 1945/2010b: 135). Popper'e göre, bu düşünce, Marks'ın "hayat görüşünün" ve onun öğretilerinin etkileyiciliği açısından tüm yazdıklarının ana fikrini oluşturmaktadır (Popper, 1945/2010b: 135).

Popper, Marks'ın ekonomik belirlenimciliğini eleştirmek amacıyla, bu görüşün metodolojik belirlenimcilikle birleştirilmesi gerektiğini belirtir. Böylece ortaya çıkan doktrin, toplumun tarihsel geçmişinde belirlenmiş olmasını gerekli görür. Aksi durumda toplum bilimsel olarak incelenemediği gibi, bilimsel temele dayalı tarihi öngörülerde mümkün olmaz. Ne yazık ki, "bu da bilimin ancak gerekirlilik evrenini ele alabileceği anlamına gelir" (Popper, 1945/2010b: 135). Çünkü tam bir özgürlük durumunda ne tarihsel kehanete ne de toplum bilimine ihtiyaç olmayacaktır. Özgürlüğün eksiksiz gerçekleştiği evren bilim evreninin dışında kalır. Dolayısıyla, bilimin düşünsel yanımızı ele alabilmesi, yalnızca maddesel yanımız olan gerekirlilik alanıyla belirlenmiş ise, yani ekonomik ihtiyaçlarımız tarafından belirlendiği ölçüde mümkündür. Demek ki, düşüncelerimiz ve fikirlerimiz, ancak onların

ortaya çıkmasında etkili olan maddesel dünyanın, yani bu düşünceleri ileri süren kişilerin içinde yaşamakta oldukları ekonomik şartların ve süreçlerin incelenmesiyle bilimsel olarak ele alınabilirler. "Bundan dolayı, bilim ya da nedensellik açısından düşünce ve fikirlerin 'ekonomik koşullar temeli üzerine kurulmuş üstyapılar' olarak ele alınmaları gerekir" (Popper, 1945/2010b: 136). Hegel'in aksine Marks, düşünce tarihinin anlaşılabilmesi olanağını, insanın kendi maddesel dünyasıyla olan ilişkisinde, yani onun hayatını belirleyen ekonomik koşullarıyla olan ilişkisinde mümkün görüyordu. Bu yüzden, Popper'e göre Marks'ın tarihsicilik görüşüne, Hegel'in idealist görüşünden ve Mill'in ruhbilimsicilik görüşünden farklı olarak *"ekonomisicilik"* demek mümkündür. Buna rağmen, Popper, Marks'ın ekonomisicilik görüşünü, ussal hayatımıza yönelik aşağılayıcı bir tutum içinde olan maddecilikle özdeşleştirmenin, tümüyle bir yanlış anlama olduğunu belirtir. Ona göre, "Marx'ın 'özgürlük cenneti' tasarısı, insanların maddi doğalarından kısmen, fakat eşit olarak kurtarılmalarını öngören tasarısı, daha çok idealist olarak nitelendirilebilir" (Popper, 1945/2010b: 136).

Popper, Marks'ın düalizminin ve bilimsel belirlenimciliğinin onun tarih görüşünü şekillendirdiğini düşünür. O, Marks'ın sosyal bilimlerin tamamının işlevine sahip olan bilimsel tarihin, insan ile doğa arasında gerçekleşen maddiyata dayalı ticaretin ne tür yasalarla belirlendiğinin incelemesini gerekli gördüğünü ifade eder. Bilimsel tarih toplumun üretim şartlarının nasıl gelişmiş olduklarını ortaya koymalıdır. Sosyal ilişkilerin tarihsellik ve bilimsellik bakımından bir değere sahip olmaları, onların "üretim süreçlerini" etkilemeleri ve etkilenmeleri nispetindedir. Medeni insan da tıpkı medeniyetten uzak kalmış, yani "vahşi" bir hayat sürdüren kimseler gibi ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla kendi doğal çevresiyle mücadeleye girişmek mecburiyetindedir. Kişi bu mücadelesini bütün toplumlarda ve üretim sistemlerinde sürdürmek zorundadır. Çünkü "gerekirlilik cenneti geliştikçe genişler" ve elbette ki, bu, ihtiyaçların alanının da artması demektir. Ve bununla birlikte ihtiyaçların giderilmesini sağlayan "üretim güçleri de" artar. Popper'e göre, "Marx'ın insan tarihi görüşü, kısaca budur" (Popper, 1945/2010b: 137).

Popper, Marks'ın "tarihsel maddeciliği"nin "tarihsicilik" ve "ekonomisicilik" diye iki farklı yönü bulunduğunu öne sürer. Bu yönlerin "ilki tarihsiciliktir, toplum bilimlerinin alanının tarihsel ya da gelişimsel yöntem, özellikle de tarihi kehanet ile çakıştığı iddiasıdır" (Popper, 1945/2010b: 138). Diğer ikinci yön ise, "ekonomisiciliktir, -ya da 'maddecilik'tir- yani, toplumun ekonomik örgütünün, doğa ile yaptığımız madde alışverişinin örgütlenme biçiminin, bütün kurumlar özellikle de onların tarihsel gelişmeleri için belirleyici etken durumunda olduğu iddiasıdır" (Popper, 1945/2010b: 138-139). Ona göre, bu iddialar, eğer "temel" sözüne gereğinden fazla anlam yüklen-

mediği sürece dikkate değerdirler. Çünkü Marks'ın ekonomisicilik görüşü, toplumların hem kurumsal hem de tarihsel açıdan incelemelerinin ekonomik şartların dikkate alınarak yapılmasını gerekli gördüğü için, toplumbilim yöntemlerinin gelişmesine önemli katkısı olmuştur.

Ne var ki, Marks, "temel" sözüne gereğinden fazla önem vermiştir. Bunun nedeni, Popper'e göre, Marks'ın Hegel'den etkilenmiş olması ve bunun sonucu olarak, "eski 'gerçeklik' ve 'görünüm' ayrımının ve buna karşılık 'esaslı' olanla 'arızı' olan arasındaki ayrımın etkisi altında" kurtulamamış olmasıdır (Popper, 1945/2010b: 139). Yani, Marks'ın, maddi evreni ya da insan metabolizmasını gerçekliğin kendisiyle ve fikir evrenini ya da düşünce evrenini ise, görünüm ile özdeş kılma düşüncesinde olmasıdır. Bu demektir ki, her türlü düşünce ve fikrin dayandıkları realiteye, yani "ekonomik" şartlara "indirgenerek" açıklanması gerektirmektedir. Popper, bu görüşün, özcülük felsefesinden çokta farklı olmadığını ve metot konusundaki öngörülmeyen yansımalarının "ekonomisicilik" üzerine haddinden fazla ısrarcılık olarak belireceğini düşünür. "Çünkü,*her ne kadar Marx'ın ekonomisiciliğine gereğinden fazla önem vermek hemen imkansız ise de, belli bir durumda ekonomik koşulların payını fazlaca önemsemek pek kolaydır*" (Popper, 1945/2010b: 139). Ona göre, ekonomik şartların bilinmesi, elbette ki bir bilimin tarihsel problemlerinin incelenmesine katkısı olur ama bu bilimin problemlerinin neler olduğunu bilmenin bu amacı gerçekleşmesinde daha fazla katkısı olur.

Popper, "ekonomisicilik" üzerine diretmenin bundan daha fazla tehlikeli yönlerinin bulunduğunu düşünür. Ekonomisicilik, her türlü sosyal gelişmenin ekonomik şartların gelişimine bağlı olduğunu, bilhassa "fiziksel üretim araçlarının gelişmesine bağlı olduğunu öne süren öğreti olarak" bilinir (Popper, 1945/2010b: 140). Popper'a göre, böyle bir öğretinin yanlış olduğu açıkça bellidir. Çünkü düşünceler ile iktisadi şartlar arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisinden ziyade, karşılıklı bir belirlenimin gerçekleştiği ilişki söz konusudur. Üstelik düşüncelerin bu ilişkide daha baskın olduğu bile iddia edilebilir. Sözgelimi, tüm üretim araçlarının bir felaket sonucunda aniden yok olduklarını ama onlara ilişkin tüm zihinsel bilgilerimizin mevcut olduğunu varsayarsak, onları yeniden oluşturmak mümkündür. Ama tersi bir durumda, yani yeryüzündeki tüm insanların aniden hafıza kaybına uğradığını varsayarsak, böyle bir durumda, sanayi ve endüstriyel gelişmeden uzak kalmış kabile hayatını yaşayan insanların bu makinelerle baş başa kalmış gibi bir durum oluşur. Bu, üretimin tümüyle durması demektir. Çünkü üretim araçlarının bu insanlar için doğal nesnelerden farkı olmayacaktır.

"Rus Devrimi", Popper'in deyişiyle, Marks'ın katı ekonomisicilik öğretisini "yalanlayan" tuhaf bir gelişmedir. Ona göre, "Marx'ın, 'Dünya işçileri birleşiniz' fikri", bu devrim öncesine kadar hatırı sayılır şekilde etkileyiciy-

di. Ne var ki, devrimden sonra işler istenilen doğrultuda ilerlemedi. Popper, bu gelişmenin, "Sosyalizm işçi sınıfının diktatörlüğü artı en modern elektrik makinelerinin, en geniş çapta tesis edilmesidir" diye, Lenin'in ifadesi olan sözlerinden ortaya çıkan düşüncede temel bulduğunu belirtir (Popper, 1945/2010b: 140). Popper, bu düşüncenin güdümüyle ekonomik şartların yeniden tesis edilmesi için sıkıntılarla birlikte yoğun bir çaba gösterildiğini söyler. Ona göre, bu gelişme bize göstermektedir ki, belirli durumlarda iktisadi şartların bir düşüncenin doğmasını sağlayacağına, bir düşünce iktisadi şartlarda köklü değişimlerin gerçekleşmesini sağlayabilir.

Popper, "Rus Devrimi" sonrası ortaya çıkan fiili durum ile –Popper, Rus Devrimi'ni Marksıçığın tarihi olarak görmektedir (Popper, 1945/2010b: 140)- Marks'ın ekonomisicilik öğretesi arasında bir "karşıtlık" olduğunu açıkça gösterdiğini öne sürer. Ona göre Marks, siyasetle ya da hukukla toplumda bir değişimin gerçekleşmesini beklemenin saçmalık olduğuna inanıyordu. Daha doğrusu, siyasi devrimler ancak yönetici grubunun değişmesine yol açarlar diye düşünüyordu. Marks'ın inancına göre, gerçek bir toplumsal devrim, ancak sosyal yapının temelini oluşturan iktisadi durumun evrimiyle mümkündü. Siyasi inkılâplar, ancak ekonomik inkılâplar sonrası bir anlam kazanabilirdi. Ki bu siyasi iyileştirmeler de esas değişimin bir dış tezahürüydü. Popper, sosyal devrimlerin gelişim sürecinin nasıl oluştuğuna ilişkin Marks'ın iddiasını şöyle açıklar: "Fiziksel üretim araçları, toplumsal ve hukuksal ilişkilerle çatışmaya başlayıp, onların üstlerine uymayan giysiler gibi, paralanmalarına yol açana dek gelişirler" (Popper, 1945/2010b: 141-142). Popper, Marks'ın, "Ondan sonra bir toplumsal devrim başlar", dediğini ve yine Marks'ın kendi sözleriyle, "Ekonomik temeldeki değişme ile birlikte bütün üstyapı da az ya da çok süratli olarak değişir... Üst yapıdaki yeni, daha verimli ilişkiler hiçbir zaman varoluş koşulları eski toplumun içinde hazırlanmadan ortaya çıkmazlar" (Popper, 1945/2010b: 142). Popper'e göre, Marks'ın bu görüşleri dikkate alındığında, Marks'ın tasarladığı ve ileride gerçekleşeceğini öngördüğü devrimini Rus Devrimi'yle, değil özdeş görmek, aralarında hiçbir benzeşim söz konusu değildir.

Schmitt (1927/2006) "Siyasal Kavramı" eserinde, her türlü ayrılıkçı çekişmenin, bu "dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik" vb. olabilir, sonuçta siyasi bir "karşıtlığa" dönüştüğünü anlatır. Ona göre, bu anlamda Marksist öğretideki sınıf mücadelesi de "salt ekonomik" bir mücadele olmaktan çıkar ve "siyasal" bir çekişmeye "dönüşür" (Schmitt, 1927/2006: 57). "Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir. Özgür yurttaşlar ile köleler, patriciler ile plebler, toprak beyleri ile toprak köleleri, lonca ustaları ile çıraklar, sözün kısası ezenler ile ezilenlerin sürekli ....dur durak bilmeyen bir savaşım içinde olmuşlardır" (Marks, K ve Engels, F, 1848/2008a: 48). Marks

ve Engels'e ait olan bu sözler, Popper'e göre, tarihsel materyalizmin anlatımında özel bir yere sahiptir. Ona göre, bu ifadelerle anlatılmak istenen şey, Hegel ve birçok tarihçinin iddialarından farklı olarak, tarih akışını ve insan yazgısını belirlenmesi, ülkeler arasında gerçekleşen savaşlarla değil, sosyal sınıf mücadeleleriyle, yani sınıflar arası savaşlarla gerçekleşmekte olduğu iddiasıdır. Ve yine, "tarihsel gelişmelerin" ve aynı şekilde "ulusal savaşların" belirlenimcilik açısından açıklanmaya çalışılmasının, ki bu ulusun menfaati dedikleri şey esasında "egemen sınıf"ın menfaatinde başka bir şey değildir, o halde sınıf çıkarı ulusal çıkarın yerini almasının gerektirdiği iddiasıdır (Popper, 1945/2010b: 143). Sabine'de, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Marks'ın, Hegel'in tarihi akışın dinamiği olarak gördüğü "uluslar arası kavgaların yerine sınıflar arası kavgaları koydu" şeklinde bu durumu açıklamaya çalışır (Sabine, 1937/1969b: 133).

Popper, Marks'ın "sınıf çıkarları" düşüncesi ile onun "ruhbilimsicilik öğretisi"ne karşı tavrı arasında bir tezatlık varmış gibi düşünenlerin onu yeterince anlayamadıklarını düşünür. Ona göre, Marks'ın "sınıf çıkarı" görüşünü "ruhbilim" bakımından yorumlanması gerektiği konusunda bir gerekirlilik söz konusu değildir. Marks'ın anlatımlarında sınıf çıkarının ruhbilimsel açıdan yorumlanmasını gerektirecek anlama gelen düşünceleri olmasına rağmen, Popper'e göre, Marks'ın sınıf çıkarına ilişkin her türlü bahsinde, hiçbir zaman "ruhbilimsel bir kategori"yi kastetmediği, daima bağımsız bir "toplumbilim" kategorisini kastettiği anlaşılmaktadır. Yani, Marks'ın kastettiği şey, bir zihinsel, düşünsel ya da duygusal durum değil, tamamen kurumsal ya da durumsal bir şeydir. Böyle bir şey, sadece bir sınıfın çıkarını belirten bir durumdur. Yani, bu, söz konusu toplum sınıfının menfaatini, dirayetini ve mal varlığını artırıcı bir durumdan oluşmaktadır (Popper, 1945/2010b: 144).

Demek ki, "sınıf çıkarı", "kurumsal" ya da durumsal anlamında veya "nesnel" anlamında, Popper'e göre Marks böyle düşünmektedir, insanın zihinsel durumunu, düşünsel yanını ya da bilincini etkiler. Bu, sınıf bilincinin oluşmasına ve sosyal sınıfın kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesine yol açar. Popper, "nesnel" ya da "kurumsal" bir durum olarak sınıf çıkarının insan aklı üzerinde etkisini Marks'ın, daha önce aktardığımız, "İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır." (Marks, 1859/2005: 39) sözleriyle dile getirdiğini, Marksçı öğretiye göre insan bilincinin sosyal statüsü ve "sınıf durumu" tarafından belirlendiğinin ayrımını vurgulayarak yeniden hatırlatır (Popper, 1945/2010b: 144).

Toplumsal durumun insan bilincini belirleme sürecini Popper, Marks'ın anlatımına göre, şöyle aktarır: Marks, özgürlüğün, insanın "üretim süreçlerinden bağımsız" kılınmasıyla gerçekleştiğini düşünüyordu. O halde, bu

mümkün müdür? Evet, ama "pis işleri başkalarına yaptırarak" (Popper, 1945/2010b: 145). Bu demektir ki, kendi özgürlüğümüzü sağlamak için başkalarını araçsallaştıracağız, nesneleştireceğiz ya da değersizleştireceğiz. Yani, kendi büyük özgürlüğümüze karşılık, insanları köleleştireceğiz, yöneten ve yönetilen diye sınıflara ayıracağız, hatta Popper'in deyişiyle, onları aşağılayacağız. Popper, bu durumun, yönetici sınıfın sosyal durumunu belirlediğinden dolayı onları da bağımlı hale getirdiğini düşünür. Yani, yönetici sınıf kendi özgürlüğünü korumak için yönetilen sınıfı baskı altında tutmak ve onlarla çatışmak durumundadır. Dolayısıyla, yönetici sınıfta sosyal ilişkilerinde yönetilenlere ya da "metabolizmasına" zorunlulukla bağlıdır ve bundan kaçınma olanağından yoksundur. Daha doğrusu, toplumsal ağ içinde yer alanların savaştan kaçınabilmesi imkânsızıdır. Popper, Marks'ın, bu kaçınılmaz savaşı "bilimsel yöntemin ve bilimsel tarihi kehanetin alanına" girmesini sağlayan şeyin ve yine "toplum tarihini, sınıf kavgasının tarihi olarak, bilimsel bir şekilde ele almayı mümkün kılan" şeyin, toplumdaki "bağlılık" ve "belirlenmişlik" olduğuna inandığını belirtir (Popper, 1945/2010b: 145). Popper'a göre, "sınıfların içinde bağlı oldukları ve birbirleriyle savaşmak zorunda kaldıkları bu ağ, Marxçılığın toplumun ekonomik yapısı ya da toplum sistemi dediği şeydir" (Popper, 1945/2010b: 145).

Popper'a göre, Marksçılık, bir toplumun üretim koşullarının, o toplumun sosyal ve ekonomik sistemini belirlediğini öğretmektedir. Zira yöneticiler ile yönetilenlerin çatışma olanakları üretim koşulları tarafından belirlenmektedir. Bu durumu tarihsel gelişim dönemlerinde görmek mümkündür (Popper, 1945/2010b: 145). Her ekonomik gelişmenin türüne bağlı olarak sosyal sistemler ortaya çıkmıştır. Tarihsel bir dönemin belirleyici özelliği ise, nihayetinde o toplumun sınıfsal yapısıdır; "feodalizm", "kapitalizm" dediğimiz şey budur. Popper, bu durumu, Marks'ın, "el değirmeni, (...) içinde derebeyi olan bir toplumun ortaya çıkmasına yol açar; buhar değirmeni ise içinde endüstri kapitalisti olan bir toplumun ortaya çıkmasına" sözleriyle temellendirmeye çalıştığını söyler (Popper, 1945/2010b: 146).

Marksçılığın bize öğretmeye çalıştığı toplum düzeninin gelişimi, Popper'a göre, "her ne kadar kendine özgü bir mantığı varsa da", körlemesine bir akış izlemektedir (Popper, 1945/2010b: 146). Magee, Marksist öğretinin sadece "tarih", "ekonomi" ve "siyaset" alanlarıyla sınırlı olmadığını, onun anlatısının sosyal hayatın her alnını kuşatıcı nitelikte olduğunu söyler (Magee, 1982/1985b: 8). İşte, Popper'e göre Marks, toplum düzeninin ağına takılanların ağa takılmış balık gibi, bir çaresizlik halini yaşamak zorunluluğuyla baş başa olduklarını düşünür. Herkes bu düzenin içinde yer aldığından, düzene dışarıdan müdahale etme şansına sahip değildir. Aynı şekilde içerden plan yaparak düzenin gelişimini değiştirme şansı da yoktur. Dolayısıyla,

"toplum mühendisliği imkânsız, bundan dolayı da bir toplum teknolojisi yararsızdır" (Popper, 1945/2010b: 146). Çıkarımıza olduğuna inandığımız kendi planlarımızı topluma uygulamanın aksine, sosyal düzen sınıf çıkarı doğrultusunda eylemde bulunmayı zorunlu kılarak, kendi planını bize zorla onaylatır. Bu demektir ki, sosyal düzendeki hak ihlallerinden, adaletsizlikten ve gayri ahlakilikten kimse mesul değildir. Öyle ki, kapitalisti veya burjuvayı eylemlerinden sorumlu saymak bile yersizdir. Çünkü toplumdaki herkes kendisine verilen rolü yerinde getirmektedir. Bu rol sağlayıcı ise, sosyal sistemin determinasyonudur. Ne yazık ki, toplumsal ağa yakalanan insanları düzeltmekte çare olmayacaktır. Tek çare toplumsal düzenin düzelmesini beklemektir. Çünkü Marks'a göre, toplum tüm bireylerin, yani sömürülen kadar sömürenin, yönetilen kadar yönetilenin de eylemlerini belirlemektedir. Daha doğrusu, "kapitalist", "burjuva" ya da "köle", "proleter" fark etmeksizin herkes çarkın dişleri arasında dönmeye devam etmektedir. Popper, kendisinin "toplumsal durumun mantığı" diye ifade ettiği şeyin, bu olduğunu söyler (Popper, 1945/2010b: 147).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, sosyal mühendislik ya da sosyal teknoloji mümkün değildir. Bunun nedeni, herkesin "nedensel bağımlılık zincirinin" bir halkasıyla sosyal düzene bağımlı olmasıdır. Toplumsal düzenin çarkına bağımlı olmamız, kendi irademizi kullanmamızı engeller ama yine de bu, kapitalist dâhil herkesin sosyal düzenin değişmesine ve nihayetinde özgürlüğün sağlanmasına katkıda bulunmasına mani değildir. Çünkü kapitalist, "insanları 'üretim uğrana üretim yapmaya zorlayark', (...) onları 'toplumun üretim güçlerini arttırmaya ve temel ilkesi her insan bireyinin tam ve özgür olarak gelişmesini sağlamak olan daha yüksek toplumun maddi temelini ancak sağlayabilecek olan maddi üretim koşullarını yaratmaya' götürür" (Popper, 1945/2010b: 148). Marksçı öğretinin iddiası olan bu görüşe göre, bu şekilde, kapitalistler dâhil herkes tarihin gelişim alanı içinde üzerlerine düşen rolü sergilemek ve sosyalist düzenin gelişine katkı sunmak zorundadır.

Popper, "Marks'ın sınıf kuramı"nı, onun "tarihsicilik" konusundaki ısrarcı tavrını merkeze alarak eleştirir. Ona göre, Marks'ın bütün insanlık tarihini sosyal sınıfların savaşının tarihinden oluştuğunu belirtmesi, her türlü gelişmede olduğu gibi, politik güç elde etme konusunda da "sınıf" çatışmasının etkili olduğuna "dikkat etmemiz gerektiğini öne süren bir teklif olarak pek değerlidir" (Popper, 1945/2010b: 149). Özellikle, Platon'un sosyal sınıf çatışmaları üzerine yaptığı çok önemli incelemeleri ve bu incelemelerden sonra bu konu üzerinde çok fazla çalışma yapılmamış olması, Popper'a göre, Marks'ın teklifini daha fazla anlamlı kılmaktadır (Popper, 1945/2010b: 149). Ama buna rağmen Popper, Marks'ın iddialarının çok fazla "ciddiye" alınmaması gerektiğini düşünür. Çünkü Popper'a göre, tarihsel süreçte ortaya çıkan

hiçbir "sınıf kavgası", Marks'ın iddia ettiği anlamda bir "sınıf kavgası" değildir. Özellikle, "Ortaçağ tarihinin" önemli çalışmaları arasında yer alan, "papalar ile imparatorlar arasındaki kavgalar, yönetici sınıf içindeki çatışmanın bir örneğidir. Bu kavgayı sömürenle sömürülen arasındaki bir kavga olarak yorumlamak besbelli imkânsızdır" (Popper, 1945/2010b: 150). Her ne kadar varlıklı sınıf ile yoksul sınıf arasında dikkate değer bir çekişme olsa dahi, Popper, Marks'ın, yönetici sınıf ile yönetilen sınıf arasındaki "çıkar ayrılıkları"nı fazlasıyla abarttığını düşünür. Dolayısıyla, Popper'a göre, Marks'ın "sınıf teorisi" çok basit ve riskli denilebilecek bir teori olarak görülmelidir. Aksi durumda, yani Marksçılığın sınıf kavgaları teorisi önemli görülecek olursa, bu, tüm Marksçıların bundan böyle ortaya çıkacak her türlü politik "çatışmayı sömüren ve sömürülen arasındaki bir çatışma -ya da 'gerçek' sorunu, sınıf çatışmasını örtbas etme çabası- olarak yorumlamalarına" neden olur ki, böyle bir çıkarım tümüyle yanlıştır (Popper, 1945/2010b: 150).

Popper, "Marks'ın kehanetçi" akıl yürütmelerinden bir diğerinin, kapitalist düzenin bir yandan yoksulluğu arttıracağı diğer yandan da malvarlığını arttıracağı şeklindeki varsayımı olduğunu belirtir. Popper'e göre, bu varsayımdan iki farklı sonuç çıkar. Birincisi, kapitalist toplumda sosyal sınıfların nasıl şekilleneceğine ilişkindir. Bu, toplumdaki "orta sınıfın" giderek yok olacağı ve geriye işçi sınıfı ile burjuvazinin kalacağıdır. Bu, aynı zamanda iki sınıf arasındaki geriliminde artarak devam edeceğini ve işçi sınıfının böylece sınıf bilincine sahip olup birleşeceği yönündedir. İkincisi, bu gerilimin "proleter" sınıfının zaferiyle sonuçlanacağı, yani "*toplum devrimine* yol açacağı kehanetidir" (Popper, 1945/2010b: 188).

Popper'e göre, Marks'ın bu çıkarımları tamamen yanlıştır. Çünkü eğer giderek "sınıf bilinci ve dayanışması" artacaksa ve işçi sınıfı ile burjuva dışında hiçbir sınıf kalmayacaksa, bu "belli bir orta sınıfın" "küçük" burjuvaziyi ve güçsüz kapitalistleri ortadan kaldırmasını gerektirirdi. Popper, Marks'ın "her kapitalist birçok meslektaşına kazık atar" dediğini, dolayısıyla böyle bir durumda doğru olan, bunların birbirlerinin servetlerini kendi servetlerine dâhil ederek aralarındaki bir kısım kapitalisti "proleter", yani "ücretli işçi" haline getirmesi mümkündür. Popper, Marks'ın bu konudaki toplumsal gözlemlerinin oldukça dikkat çekici olduğunu ama yine de sonuçları itibariyle hatalı olduğunu anlatır. Çünkü Popper'e göre, Marks'ın "incelediği hareket bir endüstri hareketidir, ele aldığı 'kapitalist', endüstri kapitalistidir, proletarya da endüstri proleteri" (Popper, 1945/2010b: 189). Dolayısıyla, Popper'e göre, endüstri alanında çalışan çok sayıda işçinin köylü çiftçilerden gelme işçiler olması, zamanla tüm köylülerin endüstri işçisi olacağını göstermez. Yani, bir işçi sınıfı bilincinin tam anlamıyla sağlandığı ve toplumdaki tüm işçilerin bir araya gelebildiği tamamen hayali bir varsayımdır. Üstelik

Marks'ın kendi varsayımından hareket edecek olursak, "burjuvazi", "büyük toprak sahipleri", "öteki toprak sahipleri", "köylü işçiler", "yeni orta sınıf" ve "endüstri işçileri" gibi, daha birçok sınıfın ortaya çıkması muhtemeldir. Bu demektir ki, Marks'ın öne sürdüğü varsayımın ilk sonucu tamamen hatalıdır (Popper, 1945/2010b: 191).

Popper, Marks'ın varsayımının ikinci sonucu olan "*toplumsal devrim*"den kastettiği şeyin, "proleterlerin toplumsal devrimi" olduğunu ve Marks'ın bununla "*tarihsel bir kavramı*" anladığını belirtir. Popper'e göre, bu tarihsel "kavram", kapitalist toplum döneminin sosyalist toplum dönemine geçişi gerçekleşirken, tarihin akışının hızlı geliştiğinin ifadesi olduğunu belirtir. Popper, "toplumsal devrim" deyiminin içerdiği anlam itibariyle toplumdaki "iki sınıf arasına bir iç savaş olacağını gerektirip gerektirmediği" Marks'a sorulduğunda, Marks'ın hayır dediğini ama her iki sınıf arasındaki savaşın kaçınılmaz olduğunu da eklediğini anlatır. Popper'e göre Marks, sosyal hayatın çatışmayla geçmek zorunda olduğu düşüncesinde ısrarcıdır. Çünkü kapitalist dönemden sosyalist döneme geçiş, Marks'a göre ancak bu çatışma ve akabinde işçi devrimiyle mümkündür (Popper, 1945/2010b: 192). Bu konuda Marksizm'e yöneltilen eleştirilerden birisi Aron'a aittir. Aron, Marksizm'in tarihin gelişimini "ekonomi" ve "kolektif güçleri" temele alarak açıklamaya çalıştığını ve bu görüşe göre, toplum "kapitalist" düzenden "sosyalist" düzene doğru ilerlemektedir. Oysa Aron'a göre tarihe dayalı "ideoloji", kuramsal olarak tarihin gelişimini her ne kadar sınıf mücadelesiyle açıklamaya çalışsa da bu doğru değildir. Çünkü "gerçekte" tarihin gelişimi kimi zaman bir grup insanın, kimi zaman da yalnızca "bir tek" kişinin verdiği kararlarla gerçekleşmektedir (Aron, 1965/2011: 222).

Popper'e göre, Marks'ın toplumsal devrim sonucunda kapitalist dönemin sona ereceği ve sosyalist toplum dönemine geçişin sağlanacağı akıl yürütmesi, bir hekimin "hastasının öleceği hakkındaki öndeyisini haklı çıkarmak" istediğinde, hastalığa ilişkin hiçbir fikri olmadığı halde, yalnızca bu hastanın mutlaka öleceğini, çünkü hastalığın ölümcül olduğunu iddia etmesi gibi, "döngüsel bir" akıl yürütmedir. İşte, bu yüzden Popper'e göre, hiçbir ussal dayanağı olmayan "toplumsal devrim", büyük ölçüde işçi sınıfının bir araya gelerek gücünü birleştirdiği ve kendi hedefine ulaşabilmek için gerektiğinde her türlü "şiddete" başvurarak "siyasal gücü" ele geçirmek istedikleri bir eylemdir (Popper, 1945/2010b: 193).

Popper, şiddetin en son başvurulması gereken bir yol dahi olmadığını ama eğer "tiranlık yönetimi altında" ezilen bir halk kurtulabilmek için başka çare bulamamış ise, işte "o zaman şiddete başvuran bir devrimin haklı çıkmasının mümkün olduğuna inanıyorum" der (Popper, 1945/2010b: 194-195). Popper'e göre, "siyasal çekişmelerde şiddete başvurmanın" geçerli ve

"haklı" olabileceği yegâne durum, bir toplumda "demokrasi" tesis edildikten sonra, "demokratik anayasaya ve demokratik yönetime" karşı saldırıları durdurma girişimidir. (Popper, 1945/2010b: 195). Dolayısıyla, toplumun iki ayrı sınıfa ayrışması ve bu iki sınıfın şiddet içerikli mücadelesiyle bir toplumsal devrimin gerçekleşmesi, hem hayali hem de doğru değildir. Popper'e göre, devrimciler, toplumsal "geleneği" zor kullanarak ortadan kaldırdıklarında göreceklerdir ki, uygarlık diye bir şey kalmamıştır. İşte, o zaman insanlık "başladığı noktaya", yani "Âdem ile Havva'nın" yaşadığı tarihi döneme dönmüş olur (Popper, 1948/1982b: 145).

3.2. 6. Karl Popper'in Tarihselcilik Eleştirisinin Tarih Metodolojisindeki Yeri ve Önemi

Descartes, "Felsefenin İlkeleri" adlı eserinde, çocukluk çağımızda, yani aklımızı doğru biçimde kullanma yaşına gelmeden evvel, dış dünyaya ilişkin hem doğru hem de yanlış olabilen yargılarda bulunduğumuzu ve bu yargıların "aceleyle" verilmiş olmasından dolayı, gerçeği elde etmemizin önünde engel olarak görüyordu (Descartes, 1644/2010b: 49). "Metot Üzerine Konuşma" adlı eserinde ise, doğru ve yanlışı ayırma yetisi olan akla herkesin "doğuştan" "eşit" olarak sahip olduğunu ve yargılarımızın başkalarının yargılarından daha doğru olmasının nedeninin, akıl sahibi olmaktan değil, diğerlerine göre daha iyi bir "yol" izlememizden ileri geldiğini iddia ediyordu (Descartes, 1637/2010a: 7-8). Buradan, eğer doğruya ulaşmak istiyorsak, en azından diğerlerine göre daha doğru olduğunu düşündüğümüz, o halde kendimize diğerlerinden daha uygun olduğuna inandığımız bir "yol", "yöntem" seçmemiz ya da icat etmemiz gerektirdiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir iş yapabilmek için belli bir yol izlemek gerekir.

"Metot", "doğru" sonuç elde etmek için izlenen "yol" demektir. Her bilim adamının yaptığı gibi, tarihçinin de çalışmalarında izlediği bir yol, kullandığı bir metot vardır. Onun amacı tarihsel olguları en doğru biçimde "anlamak" ve açıklamaktır (Memiş, 2014: 123). Peki, tarihçinin izlediği yolun doğru olduğundan nasıl emin olabiliriz? Bilimsel araştırmalarda izlenen yolun, yani kullanılan yöntemin doğru olup olmadığının incelenmesi metodolojinin konusudur. O zaman şu soruyu sormak gerekiyor: Metodoloji nedir? Lewins (1992/2011) "Sosyal Bilim Motodolojisi" eserinde, "'metodoloji' ile araştırmacıların neyi, niçin yaptıklarının sistematik olarak incelenmesini kastettiğini" söyler (Lewins, 1992/2011: 7). O halde, bir tarih araştırmacısının da tarihsel olguların incelenmesinde izlediği yolun doğruluğunu ve geçerliliğini gerekçelendirmesi gerekir. Evans (1997/1999) "Tarihin Savunusu" eserinde, tarihçilerin, tarihsel "gerçekliklerin" ve "doğrulukların" bilinmesinin

gerekli olduğu hususunda farklı düşünmediklerini ama tarihi "olguların" nasıl açığa çıkarılması gerektiği hususunda "farklı" düşündüklerini belirtir (Evans, 1997/1999: 23). Tarihi olgulara nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda düşünce üreten düşünürlerden biri de Popper'dir. Popper'e göre, "deneme ve yanlıma yöntemi" bilimin gelişmesine katkı sunduğu gibi, metodun gelişmesine de katkı sunabilir. Zira yanlışlarımızdan ancak eleştiriyle kurtulabiliriz. Üstelik eleştiriler hatalı metotların terk edilmesine ve yerine "yeni metotların" doğmasına vesile olabilirler (Popper, 1957/2013a: 81).

Popper'in tarih yazımı ve anlamına ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak ATD adlı eserinin sonuç bölümünde (25. Bölüm) ve bu görüşleriyle diğer bazı çalışmalarının birlikte yer aldığı HPÇ'de yer alır. Popper, tarih yazıcılığının "toplum", "politika" ve "göreneklerin" başat sorunlarına karşı bir "tavır" takınmayı gerekli kıldığını öne sürer. Ona göre, bu tavrın tamamen kişisellikten bağımsız bir içeriğe sahip olduğu söylenemez. Ama aynı şekilde böyle bir tavırdan dolayı ortaya konulacak eserin tümüyle öznel içerikli olacağı da söylenemez. Tarihçi, ortaya koyduğu yapıtındaki iddialarında objektif olmalıdır ve ahlaki ya da siyasi sorunlara ilişkin kişisel yargılarıyla "tarihsel olgulara" ilişkin yargıları arasında net bir belirlenim sergilemelidir. Ama yine de üzerinde çalışılacak tarihsel "olguların seçimi" çoğunlukla kişisel tercihlerle belirlenmesi kaçınılmazdır. Bu, Popper'a göre, ikinci bölümde yaptığımız açıklamalarımızdan anlaşılacağı gibi, doğa bilimlerinde olduğundan daha yüksek oranda belirleyicilik açısından etkili bir durumdur. Ancak, farklı bir yönden ele aldığımızda aralarındaki ayrımın "bir derece farkı" olduğu anlaşılır. Şöyle ki, doğa araştırması da incelemesine konu edineceği olguları kişisel tercihleriyle belirler ama bu belirlenim ya da "bakış açısı" bilimsel kuramın kendisine dayanır (Popper, 1994/2005d: 139).

Marks ve Engels (2008b) "Alman İdeolojisi" eserinde, tarihin insanların örgütlenme biçimlerine dayalı olarak yazılması gerektiğini belirtiyorlardı (Marks ve Engels, 1846/2008b: 39). Oysa Popper, olguları incelememizde ve betimlememizde, onların sınırsız sayıda çeşitli yönlere sahip olmalarının, onlara yönelimlerimizde belli bir bakış açısını ve seçiciliği zorunlu kıldığını düşünür. Ona göre, böyle bir seçicilik, "bakış açısı" ve "görüş tarzı" zorunludur. Araştırmacının böyle bir durumdan kendini soyutlamaya çalışması, onun eleştiriye kapalı bilinç dışı bir "bakış açısı"na sahip olmasını sağlar. Bu demektir ki, incelemelerimize konu edeceğimiz objelerin sınırsız olması, onları "*tarihsel betim*" ile ilişkilendirir. Popper, tüm bunlardan her bilimde olduğu gibi, tarih bilimlerinde de belli bir bakış açısına sahip olmanın kaçınılmaz olduğunun anlaşıldığını öne sürer (Popper, 1994/2005d: 141). Yalnızca bir farkla, Popper'e göre, böylesi bir bakış açısının doğa bilimlerindeki etkisi ile tarihteki etkisi oldukça farklıdır. (Pooper'ın doğa bilimlerinin metodolojisine

ilişkin görüşleri II. bölümde ayrıntılı olarak verilmiştir) (Popper, 1994/2005d: 142).

Popper'e göre, kuramlar bilimde bütünlük sağlamamıza ve olayların açıklanmasında öngörülü olabilmemize olanak sağlarlar. Bir olayın nedenlerini ortaya koyarak açıklamaya çalışmak, bu olaya ilişkin *"yaslardan ve sınır koşullarından"* oluşan bütünlükten, kendi tahminimize göre olayı tasvir edici bir yargı cümlesi çıkarsamamız demektir. Sözgelimi, en fazla bir kilo ağırlık taşıma direncine sahip bir sicim, eğer ona direncinden daha fazla, diyelim ki iki kilo ağırlık yüklersek sicimin kopmasına neden oluruz. Bu, nedensel bir açıklamadır. Burada "sınır koşulları" dediğimiz şey, olayın "nedeni", sicimin kopacağını söylememiz, yani "tahmin" ise, "etki" ya da sonuç olarak ifade edilir (Popper, 1994/2005d: 142).

Popper, hiçbir zaman "mutlak anlamda bir neden ve etkiden bahsedemeyeceğimizi; bundan ziyade, bir olay, sadece evrensel bir yasa göz önüne alındığında, kendisinin etkisi olarak ortaya çıkan başka bir olayın nedenidir" diye düşünür (Popper, 1994/2005d: 143). Teorik ya da *"genelleyici bilimler"*e ilişkin bir çalışmada, genellikle "evrensel yasalar ve hipotezler" ilgi alanımıza dâhil olurlar. Bunların doğru olup olmadıklarını anlamak için de, Popper'a göre, hatalı ve yanlış olan hipotezlerin ayıklanması metodunu kullanırız. Ancak bu test etmek metodu, olayların çıkış şartları ve tahmine dayalı tasvir edilen "özgül olaylara" belli bir oranda sınırlıdır. Aslında hipotezlere ve yasalara olan ilgimiz, daha çok bir takım amaçlarımıza araç olmalarından ileri gelir. Örneğin, pratik bir bilim olan mühendislik alanında, mühendisin bir köprü inşaatına başlaması, öncelikle yapılacak köprünün ne kadar ağırlık taşıyabileceğini tahmin etmek olacaktır. Popper, böyle bir durumda, mühendisin "evrensel yasalar"ı kendi amacının "verili" araçları olarak kabul ettiğini söyler (Popper, 1994/2005d: 143).

Demek ki, "genelleştirici bilimler", hipotezlerimizin test edilmesiyle ve "özgül olayların öngörüsüyle" alakalıdırlar. Ancak, Popper, bunlardan ayrı "özgül veya belli bir olayın açıklanması" diye ilgi alanların da olduğunu belirtir (Popper, 1994/2005d: 144). Sözgelimi, bir trafik kazası olayı, böyle bir durumda birçok "evrensel yasayı" düşünmeden tasvip etmemizi sağlar. Ayrıca, olayın başlangıç nedenleri de ilgimizden kaçmaz. Olayın ortaya çıkış şartları ise, genellikle varsayımsaldır. Varsayımsal olan şartların doğru olduğunun tespit edilmesi, yeni deliller elde etmeyi gerektirir. Dolayısıyla, bu tür "özgül" vakalara karşı ilgimizden dolayı ihtiyaç duyduğumuz birçok "evrensel yasayı" tasvip ederiz. İşte Popper, bu "özgül olaylara" ilgisi olan bilimleri *"tarihsel bilimler"* olarak adlandırılabileceğimizi ifade eder. Popper, böyle bir tarih görüşünün, çok sayıda tarihçinin "tarihsel yasalar" yerine muayyen olaylarla ilgilenmelerinin gerekçesini oluşturduğunu öne sürer. Ona

göre, zaten "tarihsel yasalar" yoktur. Tarihsel yasalarla ya da genellemelerle ilgilenen kimselerin sosyolojiyle ilgilenmeleri gerekir. Çünkü tarihin ilgi alanı "özgül" vakalar ve bunların oluş şartlarının neler olduğunun açıklanmasıyla ilgilidir (Popper, 1994/2005d: 144).

Popper, kuramların ya da evrensel ilkelerin, genelleştirici bilimlere bir "bakış açısı" sağladığı gibi, "tarihsel" açıklamalarda kullanılan "tarihsel yasaların", tarihin yararına "bir bakış açısı" sağlayamadığına inanır (Popper, 1994/2005d: 145). Ancak, tarihsel bir olayı kendi tarihiyle sınırladığımız da, "dar" anlamda "bir bakış açısı" yakalayabiliriz. Örneğin, ekonomi tarihi ya da matematik tarihi kendi tarihiyle sınırlandırılabilir. Böyle bir durumda bile "*ilgi odağı da olan bakış açılarına*" ihtiyacımız olur. Bunlar genellikle siyasi koşullar, ekonomik şartlar vb. ön kabullerimizden oluşur. Zaten tarihe ilişkin elimizde veri olarak bulunan olguların sınırlı olması çalışmayı güçleştirdiği gibi, birde bu olguların tekrar ettirilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle ön kabullerle belirlenmiş olan bakış açılarından hareket edilir. Dolayısıyla, Popper, tarih kuramlarının bilimsel kuramlardan farklı olduklarını ve bunlara kuram demek yerine "*tarihsel anlayışlar*" ya da "tarih yorumları" demenin daha doğru olduğuna inanır (Popper, 1994/2005d: 146).

Popper, ATD'de tarihe ilişkin yorumların bir bakış açısı sağlamaları münasebetiyle önemli olduklarını ifade eder. Ama yine de ona göre tarihe ilişkin tüm yorumlar eşit "değerde" görülemez. Çünkü öyle yorumlar vardır ki, hiçbir tarihi kayıt dediğimiz veriyle uyuşmaz. Hatta bazı yorumlar kayıtlar tarafından hatalı olduklarını örtmek için "yardımcı hipotez"lere bile başvurdukları olur. Ayrıca, olayların birbiriyle ilişkisini bağlantılı olarak açıklayan yorumlar olduğu gibi, aynı olaylar arasında uyumlu bir ilişki kuramayan yorumlara da rastlamak mümkündür (Popper, 1945/2010b: 347).

Tarihsel yorumlar birbirlerinden farklı olabilirler. Bunların her biri kendine göre tarihi olguyu şeffaflaştırma çabalarıdır. Sözgelimi, insanlığın "açık toplum"a doğru ilerleme kaydettiği yorum ile giderek gerilediği yorumu uyuşmaz. Ama insanlık tarihini bir ilerleme tarihi olarak gören kimsenin bakış açısıyla ve yine insanlık tarihini bir gerileme tarihi olarak gören kimsenin bakış açılarının zorunlu olarak uyuşmaz olmaları gerekmemektedir. Örneğin, ilerleme olarak gören kimse, köleci sisteme karşı verilen mücadelenin tarihini göz önünde bulunduran bir bakış açısına sahip olabilir. Diğer yandan gerileme olarak gören kimse ise, beyazların beyaz olmayanlara giderek üstünlük sağladıklarını ve onları köleleştirdiklerini göz önünde bulunduran bir bakış açsına sahip olabilir. Bu iki bakış açısının uyuşmaz olmaları gerekli görülemez. Aksine, bunlar aynı manzaraya farklı yerlerden bakan kimseler olarak birbirlerinin tamamlayıcıları olarak görülebilirler (Popper, 1994/2005d: 148).

Farklı bakış açılarının birbirlerini tamamlayıcısı olması görüşü önemlidir. Çünkü belli bir dönemde yaşayan insanların sorunları, ilgi alanları, yönelimleri ve problemlerini çözme yöntemleri farklı olabilir. Dolayısıyla bir kuşağın kendinden önceki kuşaktan farklı bir tarihsel bakış açısına sahip olması ve önceki kuşakların görüşlerini "bütünleyici" biçimde yeniden yorumlaması olağan bir haktır. Zaten insanların tarihle ilgilenmelerinin nedeni ondan dersler çıkarmaktır (Popper, 1994/2005d: 148). Ama bu derslerin gerçekten işe yarar dersler olmasını istiyorsak, bilinçli, eleştirel ve açık fikirli olmak gereklidir. Yani, akıl dışı ön kararlardan, açıklanması mümkün olmayan sabit fikirlerden ve saplantılardan uzak kalmak gereklidir. Demek ki, geçmişi olduğu gibi yeniden ortaya çıkarmak neredeyse imkânsızdır. Geçmişe dönük sadece yorumlarımız olabildiği gibi, hiçbir yorumda kesin ya da "nihai" olamaz. Belli dönemlerin kendilerine göre bakış açıları ve yorumları olmaları bir hak olarak değerlendirilmelidir. Zira bu bir gereksinim olarak da görülebilir. Eğer böyle bir ihtiyaç eleştirel akılcılıkla sağlanamazsa, bu türden bir gereksinimden dolayı oluşan boşluğu "tarihsici" yorumlar gibi, akıl dışı görüşlerin dolduracağı muhakkaktır. Durum böyle olunca "tarihsici", "Hangi problemleri kendimiz için en acil problemler olarak görmeliyiz, bunlar nasıl ortaya çıkmıştır, bunları nasıl çözebiliriz? şeklindeki ussal sorunun yerine, Hangi yolda ilerliyoruz? Çağımız hangi yönelimlerin ve eğilimlerin peşinde? Tarihin bizim oynamamızı istediği rol nedir?" biçiminde akıldışı soruları koyacaktır (Popper, 1994/2005d: 149).

Peki, tarihsicinin kendine göre bir tarih yorumunda bulunması gibi hakkı olabilir mi? Daha önce herkesin tarihi kendine göre yorumlama hakkı olduğunu ifade etmiştik. Popper'e göre, burada bir çelişki varmış gibi görünebilir ama dikkat etmemiz gereken şey, tarihscinin yorumunun *akla ziyan* bir "yorum türü" olmasıdır. Demek istediğimiz şey, yorum hakkı olduğundan kasıt, çok sayıda farklı yorumlarının ve bakış açılarının bir arada, birbirini dışlamadan tarihi gerçekleri ortaya çıkarmaya yönelik "ışıldak" görevleri görmeleridir. Işıldak, karanlığı aydınlatmak istediğimiz ve kendimizce bir ayarlama yaptığımız bakış açımızıdır. Oysa tarihsici tam aksini bize yaptırmaya çalışır. O, ışıldağı tarihin karanlıklarına doğru çevirmemiz yerine kendimize çevirmemizi ister. Bu da bizim çevremizle olan ilişkimizin kopması ve kendi karanlığımıza gömülmemiz demektir. Bu durumu açıklamaya çalışırsak: Tarihi anlamak için tarihsel olguların tarafımızdan belirlendiğini tarihsici akıl etmez. Tarihsici, tam tersine tarihin içkin yasalarının ya da ilkelerinin tarihin belirleyicisi olduklarını, yani tüm olup bitenlerin, hatta bakış açılarımızın bile bunlar tarafından belirlendiğini ve bundan kaçınmanın imkânsız olduğu inancındadır. Başka bir deyişle, tarihsici, tarihsel yorumların belli bir ihtiyaçtan doğduğunu ve sorunları çözme arayışlarının farklı temsilcileri oldukları-

nı kabul etmez. Tarihsici, tam tersine, "tarihsel yorum arayışımızda", insanın gizemli yazgısını, "özünü", tarihin kendisine yönelerek "keşfetme yolundaki derin sezginin kendisini dışa vurduğuna inanır" (Popper, 1994/2005d: 150). Popper'e göre, "tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir; Tarihin İpucunu, ya da –J.MacMurray'in dediği gibi- Tarihin anlamını bulmak peşindedir" (Popper, 1994/2005d: 350).

Peki, gerçekten tarihte böylesi bir "ipucu" ya da "anlam" var diyebilir miyiz?

Popper, doğrudan, tarihin bir anlamı olmadığını söyler. Daha doğrusu, çoğu insanın anladığı anlamda bir tarihin olmadığını belirtir. O halde, "tarih" sözünü neden kullanıyoruz? (Popper, 1994/2005d: 150). Bunun nedeni, Popper'e göre, eğitim alan insanların okullarda gördükleri derslerden "Dünya tarihi" ya da "İnsanlık Tarihi" adıyla belirli olguların gelişim sıradüzenini bir insanlık ya da dünya tarihi olarak görmeleridir. Oysa daha önceden belirttiğimiz gibi, sınırsız olgular içinde seçici olmak zorundayız. İlgi alanımıza göre, örneğin, kültür tarihini, köy tarihini vb. seçebiliriz ama bunlardan hiçbiri insanlık tarihi demek olmadığı gibi, toplamları da insanlık tarihini oluşturmaz. Popper, "*insanlık tarihi*" denildiğinde genellikle aklımıza "Mısır, Babil, Fars, Makedonya ve Roma" gibi devletlerden şimdiye kadar olan tarihin geldiğini söyler. Daha doğrusu, okulda öğrettikleri tarih, "*politik güç tarihidir.*" Oysa gerçek anlamda bir "insanlık tarihi"nden söz edilmez. "Politik güç tarihi" insanların sınırlı yaşam alanlarından biriyle ilgili olup "dünya tarihi" safhasına yüceltilen bir tarihtir. Popper'e göre, aslında bu büyük bir haksızlıktır. Çünkü dünya çapında en ağır suçların, haksızlıkların ve toplu katliamların tarihi, "*politik güç tarihi*"nden başka bir şey değildir. Üstelik bu tarih sayesindedir ki, en büyük caniler kahraman olarak zihinlere yerleştirilir (Popper, 1994/2005d: 151).

Dünya tarihinin, "neden" "sanat" ya da "din" tarihinden değil de, politik güç tarihinden ibaret olduğunun düşünülmesinin, Popper'e göre, çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan birisi, gücün etkileyiciliğinin diğerlerine göre fazla olması, ikincisi, "güce tapınma eğilimi" ve üçüncüsü de, "güçlülerin tapınılma arzusu"dur. Tarihçiler de bu güç kapanından fazlasıyla nasiplerini almışlardır. Çünkü tarihçilerin çoğu, kralların, despotların ve yüksek rütbeli askerlerin buyruklarına uygun olarak kalemlerini kullanmışlardır (Popper, 1994/2005d: 152).

Popper, bu iddianın bazı Hıristiyanlık taraftarlarının itirazlarına maruz kalabileceğini düşünür. Bunun nedeni, Tanrının tarihte belirdiği düşüncesi ile tarihin bir anlamı olduğu ve bu anlamın Tanrının amacının bizzat kendisi olduğu düşüncesinin, Hıristiyanlık inanışında kendine yer edinebilmesidir. Bu, aynı zamanda tarihsici öğretinin Hıristiyanlığın bir unsuru olarak görül-

mesinin temelini oluşturur. Popper, böyle bir görüşü, yalnızca akılcılık ve insanlık açısından değil, "Hıristiyanlık" açısından da tamamen bir saçmalık ve "hurafe" olarak değerlendirir (Popper, 1994/2005d: 152). Öztürk (2010) Tarih Felsefesi adlı eserinde yer alan tarih-külli irade ilişkisi bahsinde, Tanrının insanların iradelerine müdahalesinin olmadığını, "tarih ve medeniyet"in insanın kendi eseri olduğunu ve bundan bizzat insanların kendilerinin sorumlu olduğunu belirtir (Öztürk, 2010: 133).

Sonuç olarak, Popper, tanrının tarihte belirdiği görüşünü, yani "Tanrıcı tarihsicilik" görüşüğnü, elbette ki aynı fikirde olan Hegel'i, her ikisini de, tarihi bir oyun alanı olarak gördüklerini ifade eder. Oyunlar genellikle politik içerikli oyunlardan oluşmaktadır. Bu oyunun önde gelen kahramanları ise, dünya tarihinin yüce şahsiyetlerinden oluşur. Oyunun senaristi ise, Tanrıdır. Popper'e göre, bu, tam anlamıyla bir sahtekârlıktır. Çünkü "diktatörlerin" ve "generallerin" güdüsüne hizmet eden Tanrı değil, güce tapan tarihçilerdir (Popper, 1994/2005d: 152).

Popper'in iddiası, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "tarihin bir anlamı olmadığı"dır. Popper, öne sürdüğü bu tezinden, güç siyasetine teslim olmaktan başka çaremizin olmadığı veya onun kötü bir "şaka" olarak görmek gerektiği şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır, diye düşünür. Ona göre, yapılması gereken şey, güç siyaseti tarihini, kendi iyi ideallerimiz olan "açık toplum", "adalet", "eşitlik", "akılcılık" ve "savaşsız bir dünya" için yorumlamaktır. Böylece, anlamdan yoksun olan tarihe, belki de kendi iyi ideallerimizin anlamıyla anlamlandırmış oluruz (Popper, 1945/2010b: 362).

İşte, tam da bu noktada, Popper'e göre bir "doğa ve gelenek" sorunuyla karşı karşıyayızdır. Bu, kimin karar vereceği ya da nasıl vereceği sorunudur. Elbette ki, Popper, akıl sahibi bizler diye cevap verir. Doğanın ya da tarihin bize tahakkümü yoktur, olamaz der. O halde, tarihin bir anlamı olacaksa ya da tarihe bir amaç verilecekse, -Popper, burada tarih derken kastettiği tarihin, "insanlığın gelişiminin var olmayan tarihi" olmadığını, politik güç tarihi olduğunu belirtir- şüphesiz bunu biz insanlar yapmalıyız. Nasıl bir amaç ya da nasıl bir anlam verebiliriz? Daha doğrusu biz insanlar neler yapabiliriz? Eşit olmayan insanların, en azından eşit haklara sahip olmalarını isteyebiliriz. Devlet başta olmak üzere tüm kurumları daha akılcı işler hale dönüştürebiliriz. Aklımızı duygularımızın üstünde hüküm sahibi olmaya ya da en azından duygularımıza yol gösterici olmasını sağlayabiliriz. İletişim dilimiz, "tatlı dil" diye isimlendirebiliriz. Hasılı, tarihi "açık toplum ve düşmanları" arasında gerçekleşen bir mücadelenin tarihine dönüştürebilir ve o şekilde "yorumlayabiliriz". Bu, bizim kendi hayatımız için de geçerli olan bir düşünce ve anlayıştır. Kararları, kendi adımıza kendimiz vermeliyiz (Popper, 1945/2010b: 362-363).

Popper, "olgular ile kararlar" ikilisi arasındaki ayrımın temel olduğunun düşünür. Ona göre, bizim kararlarımız olmadan olgular anlamdan yoksundurlar. "Tarihsicilik", bu ayrımı ortadan kaldırmayı hedefleyen bir anlayıştır. Onun kaynağı "korkudur". "Çünkü seçeceğimiz değerlendirme ilkelerinden bile önünde sonunda kendimizin sorumlu olduğumuzu kabul etmekten kaçınır" (Popper, 1945/2010b: 363). Bu, tam da hurafe dediğimiz bir inanış biçimidir. Yapmaya çalıştığı şey, bizi, emeksiz sermaye sahibi olabileceğimize ikna etmektir. Hem zaten ahlaki eylem konusunda ya da diğer konularda bizim yerimize tarihin gizemli güçleri karar vermektedirler. Sahip olacaklarımız veya olamayacaklarımız ya da mevcut durumumuzu kabullenmemiz veya değiştirmek için harekete geçmemiz, tüm her şey tarihin "gizil" "şeytani" güçlerinin tasarrufundadır. Görüldüğü gibi, tarihsicilik, akılcı eylemde bulanabilmenin ve sorumluluk duygusuna sahip olma imkânının yoksunluğu gibi bir naçarlığın ürünüdür.

Popper'e göre, tarihsicilik, akıl dışı bir tutumdur. Ama o, aynı zamanda "vicdanı" önemseyen dinsel inanışların dışında kalan bir anlayıştır. Çünkü vicdana hitap eden bir din, eylemlerimizin sonucundan sorumlu olduğumuzu yok saymaz. Böyle bir din, akılcı tarih yorumuyla uyumlu bir din olmalıdır. Özellikle de, hiçbir din, umut dağıtıcısı görevine kalkışmamalıdır. Popper'e göre, dinin içine yerleşmiş tarihsici unsurun, "bir puta tapıcılık, yanıltıcı inanış öğesidir" (Popper, 1945/2010b: 364).

Popper, "olgular ve kararlar" ikilisi arasında yaptığımız ayrımdaki kararlılığımızın, "ilerleme" düşüncesine ilişkin tavrımızı belirleyeceğini öne sürer. Ona göre, tarihin ilerlediğini ya da insanlığın zorunlu olarak ilerlediğini düşünecek olursak, bu, tarihin bir anlamının olduğu, ona yeni bir anlam vermenin gerekmediği, yapılması gereken bu mevcut anlamın keşfedilmesi olduğu inancına sahip kimsenin düştüğü hataya düşmüş oluruz. Zira "ilerlemek", bilinçli bir seçimi gerektiren, yani akılla belirlenmiş bir gelecek için planlı olarak belli bir ereğe yönelik "hareket" etmektir. Tarih böyle bir ilerleme planlayıcısı ve uygulayıcısı olamaz. Böyle bir planın yapıcısı ve uygulayıcısı, ancak rasyonel varlık olarak bizler olabiliriz; "özgürlüğü ve onunla birlikte ilerlemenin bağlı olduğu demokratik kurumları savunup güçlendirerek" (Popper, 1994/2005d: 162). Başka bir deyişle, "ilerlemenin" elimizdeki bir şey olduğunun bilinciyle daha akılcı bir duruş, daha asil bir mücadele ve geleceğe yönelik daha anlaşılır bir amaç planlayarak gerçekleştirebiliriz (Popper, 1994/2005d: 162). Bu, Kant'ın (1786/2009) "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" eserinde, "akıl sahibi" varlıklar olarak insanların kendilerine "iyiyi isteme" içeriğine sahip amaçlar koyabileceği düşüncesini hatırlatmaktadır. Kant burada "akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriği olur" diye anlatıyordu (Kant, 1786/2009: 55).

Popper'in bu konuya ilişkin son sözleri şöyledir: Peygamber olarak geçineceğimize, geleceğimizi ussal olarak planlayalım. İyiyi kötüden, yanlışı doğrudan ayırt etmeyi, insan olarak ödevimizi en iyi şekilde yapmayı öğrenelim. Bize ilişkin kararları, beklenti ve umutları "politik güç tarihi"ne bırakmayalım. Elbette ki, tarihsici öğretilerin mistik güçlerine de bırakmayalım. O zaman belki tarihin güçlerini daha ussal kılabilir ve hatta kendi hesabımıza uygun tarihi müdafaa edebiliriz. Popper, böyle bir müdafaanın ivedilikle hayata geçirilmesi gerektiği inancındadır (Popper, 1945/2010b: 365).

3.3. E. ROTHACKER VE K. POPPER'İN TARİHSELCİLİK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.3.1. Erich Rothacker Değerlendirmesi

Rothacker, tüm bilimlerin ortak hedefinin mantıksal açıklık olduğunu ve bunu da kendi alanlarına yönelim tarzlarıyla başarmak istediklerini belirtir. Ona göre, nesnel dünya dışında bir de insan yaratımları alanı bulunmaktadır. Bu alan tarihin akışında insanların yaratıcı yetenekleriyle nesnelere yüklemiş oldukları anlam dünyasıdır. İşte, bu alana yönelen ve mantıksal açıklığı hedefleyen bilim Rothacker'e göre, *tin bilimidir*. Tin bilimleri önceden var olan anlamı yeniden gün yüzüne çıkarmak isterler. Ama Rothacker'e göre, asıl mesele bu değildir. Esas amaç yeni bir anlamın ilk keşfine mazhar olmaktır. Bu, güzellik ya da adalet idesinin anlamı olabilir. Anlam dünyası gerçeklik alanından farklıdır. O halde, doğa bilimci ile tin bilimci farklı alanlarda "doğruluk idesi"ni ortaya çıkarmak isterler.

Rothacker'e göre, dogmatik düşünme, belli bir disiplinin kendi kanaatlerine dayalı özgül bir tutuma veya bir bakış tarzına ya da bir stile sahip olmasıdır. Ayrıca Rothacker, *felsefe dâhil tüm sistemlerin dogmatik ve göreli* olduklarını anlatır. Ona göre, *bu durum, felsefenin göreliliği aşarak tüm bilgileri bütünsel olarak bağdaştırma ve düzenleme gibi bir idealiyle çelişmektedir*. Ve yine, tarihin içinde ortaya çıkmış tüm sistemler bütünlük halinde anlaşılır kılınamazlar. Çünkü tamamı tarihsel ve görelidir (Rothacker, 1954/1995: 42).

Rothacker, tarihi olayların kendi tarihsel koşullarında anlaşılır hale getirilmeleri gerektiğini düşünür. Ona göre, *tarihin başlangıcından itibaren günümüze kadar beşeri kültür alanlarının daima bir dogmatik tarzın ürünü olması, tarihselcilik probleminin ortaya çıkmasını sağlamıştır*. Her türlü yaratıcı etkinlikte bulunanların amacı doğruluk idesine ulaşabilmektir. Ama her birinin kalkış noktası, tarzı ve stili farklı olduğundan bunlar birbirlerin rakibi ve muhalifidirler. Rothacker, tarihsel sürecin "bir stiller çokluğu" alanı olduğunu ve

tarihselcilik sorununun ana motifinin de bu stillerin çekişmesi olduğunu öne sürer (Rothacker, 1954/1995: 43).

Rothacker'e göre, yaşamın kendisi kültürün kaynağıdır. Her türlü kültür de görelidir ve göreli kalmak zorundadır. Dolayısıyla, *her türlü insan yaratımı olan tinsel sistemler, kendi dogmatiklerinde yaratılmışlardır.* Her biri kendine özgü bir stile, tarza ve perspektife sahiptir. Her ne kadar bilimsel olsun, felsefi olsun, her türlü sistem, genel açıklamalar getirseler de, onlar kendi nesneleriyle ilişkisinde daima "perspektivist" ve "göreli" kalmak zorundadırlar. Rothacker'e göre, zaten "görüsellik" ve "perspektivite" anlam bakımından özdeştir (Rothacker, 1954/1995: 54).

Rothacker, bizim "tinsel donarımımızın kapsamı" ile bilicimizde yer alan tüm şeylerin, belirli bir dogmatiğin ürünü olduğunu öne sürer. Ona göre, anlama gücümüzün içinde yer alan her şey, mutlaka bir dogmatikten ortaya çıkmıştır (Rothacker, 1954/1995: 56). Çünkü ona göre, dogmatik düşünme, belli bir disiplinin kendi kanaatlerine dayalı özgül bir tutuma veya bir bakış tarzına ya da bir stile sahip olmasıdır.

Rothacker, insanları yaratıcı varlıklar olarak diğer canlı varlıklardan farklı kılan ayırıcı özelliğinin, kendi kültürel tarzlarını, yani yaşam stillerini oluşturabilmeleri olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 68).

Rothacker, her türlü bilmenin "önbilimsel algı" temelinde gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre, insanların ilgileri, tutumları ve inanışları onların bu ön kararlarını, yani "önbilimsel" bakış açısını belirlediğini söyler. Bu bakış açısı kişinin olgulara yöneliminde "ışıldak görevini" görür (Rothacker, 1954/1995: 70). Rothacker'e göre, "önbilimsellik", yalnızca araştırmacının yönünü belirlemez, o araştırma sürecinin tümüne nüfuz eder.

Rothacker, doğa bilimlerinin tinsel bilimlerden daha nesnel oldukları inancının temelinde, doğa bilimlerinin olgulara yönelirken sordukları soruların, tin bilimlerinin sorularına göre daha istikrarlı olmalarından kaynaklandığını düşünür. Ona göre, zaten yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı değildir. Dolayısıyla, tinsel bilimlerin yöneldiği alan istikrarlı olmaktan uzak olduğu için, böyle bir inanç oluşmaktadır (Rothacker, 1954/1995: 74).

Rothacker, her bir doğa tasarımının bilimler tarafından bize verilen birer "ontoloji" olduğunu belirtir. Ona göre, *kendinde varlık denilen şey, yani "ontik" olan değişmez ve hep aynı kalır ama ona ilişkin tasarımlarımız sürekli değişmektedir.* Dolayısıyla, *asıl mesele, ontolojilerimiz ile dogmatiklerimiz arasındaki ilişkidir.* Yani, bilim adamları ontik olanı kendi yönelimleri ışığı altında, başka bir deyişle kendi dogmatiklerine göre açıklarlar. Demek ki, doğa bilimleri olsun ya da tinsel bilimler olsun tüm bilimler, bu yönelimlerimizden bağımsız oldukları düşünülemez (Rothacker, 1954/1995: 81-82).

Rothacker, *felsefenin "nedir?" sorusuna cevap vermeye çalışmasının, onun dogmatikleşme nedeni* olarak görür. Çünkü insanın yaratıcılığı tinsel yaşamın oluşmasını sağlar ve *felsefe, tinsel yaşamın içinde yer alan bir disiplindir*. Dolayısıyla felsefe de bir insan yaratısı olarak dogmatiklikten kurtulamaz (Rothacker, 1954/1995: 83). Öyle anlaşılmaktadır ki, Rothacker, "'felsefe'yi de bir kültür öğesi ve bileşeni olarak görmeyi ve değerlendirmeyi gerekli kılan bir bakış açısından hareket" etmektedir (Özlem, 1995: 8).

Rothacker, "tin bilimi"nin sosyal hayatın daima değişim içinde olan gerçekliğine yönelmiş olma karakterine sahip olmasının, onu doğa bilimlerinden ayıran temel neden olarak görür. Ona göre, "tin bilimi, *bilimdir*" ve tarihin akışında önceden var olan anlamları yeniden keşfetme arayışında olan bilimdir (Rothacker, 1954/1995: 85).

3.3.2. Karl R. Popper Değerlendirmesi

Popper (1934/2005b) "The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Araştıma Mantığı)" eserinde, bilimsel keşif mantığı görevinin, deneysel bilimlerin araştırma metotlarını mantık açısından analiz etmek olduğunu göstermek istediğini söyler. Ve ona göre, kendisinin böyle düşünmemesiyle birlikte, deneysel bilimlerin tümevarım metoduyla tanımlandığını, dolayısıyla bu görevin tümevarım yöntemini mantıksal bakımından analizine dönüştüğünü belirtir (Popper, 1934/2005b: 3). Popper, bilim ve bilimsel metot sorununu ağırlıklı olarak "Bilimsel Araştırma Mantığı", "Objective Knowledge", "Conjectures and Refutations" ve "Hayat Problem Çözmektir" adlı eserlerinde ele alır.

Popper'in felsefi düşüncesi ve felsefi sorunlara ilişkin çözüm önerileri konusunda bir araştırma yapıldığında, onun Viyana Çevresi felsefe ekolü denilen, daha sonra "Mantıkçı Pozitivizm", Mantıkçı Ampirizm" ve "Yeni Pozitivizm" olarak da isimlendirilen, başta M. Schlick olmak üzere, aralarında bir grup düşünürün bulunduğu bu çevreyle olan ilişkisi ve çatışmacı eleştirilerinin dikkate alınması gerekir. Viyana Çevresi düşünürlerine göre, bir önerme doğrulanamıyorsa anlamsız ve metafizikseldir. Dolayısıyla bu düşünürler, metafiziği doğrulanamaz olduğundan anlamsız, bilim ise doğrulanabilir ve anlamlı olarak görüyorlardı. Bu da, "anlam nedir?", "doğrulama nedir?" gibi soruları akla getiriyordu (bu sorular II. bölümde cevaplanmıştır). Popper'da, Viyana Çevresi diye anılan bu düşünürlerin görüşlerine karşı çakarak bilimin özelliğinin doğrulanabilir olmadığını, aksine "yanlışlanabilir" olduğunu iddia ediyordu (Ural, 2013: 6-7).

Popper, hipotezlerin doğrulanabilir olmasının ya da yanlışlanabilir olmasının, ancak gözlem ve deney yoluyla test edilerek, yani sınanarak belirle-

nebileceğini öne sürer. Ona göre, test edilen hipotezlerden dayanaklı olanlar seçilir ve dayanıklı olmayanlar, yanlışlananlar ya da çürütülenler ise ayıklanmış ve elenmiş olurlar. Popper, yanlışlama yöntemiyle teorilerin test edildiğini, test yönteminin teorilerin zayıf yanlarını ortaya çıkardığını ve dayanıksız olduğu anlaşılan teorilerin reddedildiğini belirtir. Popper, teorileri test etmenin, yani onların eksikliklerini ortaya çıkarmanın ya da çürük noktalarını bulmaya çalışmanın, teorinin doğrulanması ve onaylanması açısından önemli görür. Çünkü eğer araştırmacı teorilerine eleştirel yaklaşmayacak olursa, teorilerindeki çürük yanları, hataları ve eksiklikleri ortaya çıkarması mümkün olmaz. Dolayısıyla, Popper'e göre, bir varsayımın ya da teorinin sağlamlığının, geçerliliğinin, kullanabilirliliğinin ortaya çıkarılması için, adına "yanlışlanabilirlik", "deneme-yanılma" ve "test etme" dediği eleştirel yöntemle ele alınması gerekir. Ve, bir teori her zaman deneme sürecindedir. Deneme sürecinde olan bu teori çürütülemedikçe geçerliliği kabul edilen ve giderek daha da dayanıklı hale gelen bir teori olma yolundadır. Kısaca, doğrulama yöntemine karşı Popper'ın geliştirdiği yanlışlama metodu, nihai bir sonuç elde etme metodu değil, hiç durmaksızın teorilerin hatalarının ortaya çıkarılması yolculuğudur. Bu sonsuz bir yolculuğa benzer. Ama bu sonsuz yolculuk, yani sürekli test etmek ve hataları bulmaya çalışmak, acaba sınırlı alanlar için de geçerli olabilir mi? İşte, bu noktada Popper eleştiri alır.

Feyerabend (1978/1991) "Bilim Kilisesi" adlı eserinde, "tüm metodolojilerin kendi sınırlarınca sınırlı" olduklarını söyler (Feyerabend, 1978/1991: 45). Ve aynı eserin bir başka yerinde Feyerabend, Popper'in "teorilerimizin her birinin dünyası başka dünyalarla açıklanabilir. Bu dünyalar da diğer başka teorilerle betimlenmektedirler" dediğini ve "temel veya mutlak realite doktrini'nin çöktüğünü belirtmektedir" der. Feyerabend devam eder ve şöyle der: "Evet, çökmüştür-Niçin? Sebebi, Popper'in gözde metodolojisi ile uyuşmamasıdır. Fakat dünya sonlu ise, o zaman bir mutlak gerçek var olmalıdır ve tenkitçi rasyonalizmin sonlu bir dünya için geliştirdiği felsefe yanlıştır" (Feyerabend, 1978/1991: 55).

Parvin (2010) "Karl Popper, Major Conservative and Libertarian Thinkers" adlı çalışmasında, Popper'ın bir bilim felsefesi geliştirdiği ve bunu sosyal bilimlere uyguladığı düşüncesinin yaygın bir kanı olduğunu ama aslında onun hedefinin biraz farklı olduğunu söyler. Parvin'e göre Popper, sadece bilim felsefesi geliştirme eğiliminde değildi, o aynı zamanda dünyanın gelişimine ya da büyümesine ve bir bilimsel düşünme kuramına katkı sağlayan bir epistemoloji kuramı geliştirme amacındaydı (Parvin, 2010: 48). Gerçekten de Popper, geliştirmiş olduğu bilimsel metodu toplum bilimleri alanına uygulayarak toplumsal sorunlara çözüm üretmeye ve dünyanın gelişimine katkıda bulunmaya çalışır. Ama Popper, bir yandan sosyal sorunlara ilişkin

kendi düşüncelerini açıklamaya çalışırken, diğer yandan kendisinden önce toplumu anlamaya çalışan ve toplumsal alanda görülen yoksulluk, dirliksizlik ve özgürlük gibi problemlere ilişkin çözüm önerileri sunan görüşleri eleştiri süzgecinden geçirir. Bu eleştiriler daha çok insanlık tarihinin gelişimini bir bütün olarak ele alan ve toplumun tamamına yönelik çözüm önerileri sunan öğretileri hedeflemiştir. Popper, bu öğretileri tarihin akışına ilişkin görüşlerinden dolayı tarihsici ve çözüm önerilerini de ütopyacı olarak nitelendirmiştir.

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, tarihsici öğretileri TS'de ve ATD'da "bütüncü", "ütopyacı", "kaderci" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Ayrıca, tarihsici öğretilerden bir kısmını "totaliter" ve "ırkçı" olmakla da suçlar. Popper, TS'de, tarihsiciliği, insanlık tarihinin belli ilke ve yasalara göre nihai hedefine doğru hiçbir sapmaya mahal vermeyen ilerleyiş süreci olduğunu ve sosyal bilimlerin görevinin bu ilke ya da yasaları ortaya çıkarmak ve öndeyide bulunmak olduğu görüşünün genel adı olarak tanımlar. Ütopyacılığı ise, toplumun genelini bir bütünlük halinde köklü değişiklikler yaparak hedeflenen düzeni kurmayı amaçlayan ama bu amacın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu düşünülen toplum tasarımı olarak değerlendirir.

Popper'e göre, tarihsicilik öğretisinin önde gelen savlarından birisi, toplum biliminin tarihin akışında var olduğu düşünülen gelişim yasasını ortaya çıkarmaktır. Tarihsici öğretilerin bu yasaları ortaya çıkarmak isteyişlerinin genel amacı, tarihsel yasalara dayalı olarak tarihin akışına dair öndeyilerde bulunmaktır. Peki, gerçekten böyle bir yasa var mıdır? Popper, bu soruyu hayır diye cevaplar. Çünkü Popper'e göre, dünya tarihinin gelişimi ya da toplumların gelişimi "nev'i şahsına münhasır" bir süreçtir (Popper, 1957/2013a: 137). Ona göre, bir kanunun evrensel olması, benzer süreçlere ilişkin değişmeyen bir düzenin var olduğu iddiasını taşır. Zaten her hangi bir biçimde formüle edilmiş bir kanunun dikkate alınabilmesi için önceden sınanması gerekir. Oysa benzer süreçlerin tekrarının yaşanmadığı ve sonsuza kadar kendine has bir süreç olarak devam edecek olan bir gelişmeyi gözlemekle, ne bir yasa test edilebilir ne de doğal bir yasa ortaya çıkarılabilir (Popper, 1957/2013a: 138). Dolayısıyla, Popper, tarihsici öğretilerin "tarihin evriminin temelinde" var olduğunu öne sürdükleri "yönelimlerin" ve "yasaların" olmadığı inancındadır. Ona göre, sosyal bilimlerin görevinin tarihin evriminin temelindeki yasalara dayalı olarak öndeyide bulunmaktır görüşü de tamamen gerçeklikten uzak bir anlayıştır.

Popper ATD'nin girişinde, bu eserin amacının uygarlığın henüz olması gereken olgunluk düzeyine ulaşamadığını göstermeye çalışmak olduğunu söyler. Uygarlığın gelişiminin istenilen seviyede olamamasının temel nedeni ise, "totaliterlik" diye ifade edilen anlayışlardır. Popper, toplumun sorunla-

rını akılcı bir yaklaşımla ele almanın ve demokratik reformların gerçekleşmesinin önünde büyük bir engel olarak gördüğü, tarihsici diye nitelendirdiği, toplum felsefelerini eleştirerek bu sorunu aşmaya çalışır (Popper, 1945/2010a: 2). Ona göre, totaliterliğin kaçınılmaz olduğu ve aslında demokrasinin de totaliterliğe karşı mücadele verirken totaliterleştiği iddialarının ve savlarının geçerli hiçbir temelli yoktur.

Popper, tarihsici anlayışların savlarının temelsiz ve zayıf olduğunu ortaya koymak için öncelikli olarak "metot" probleminin eleştirisini yapar. Onun eleştirilerine temel olan sorular şunlardır: "Herhangi bir toplum bilimi, ortaya bu gibi geniş tarihsel kehanetler koymak gücünde midir? Bir kimseye geleceğin insanlık için neler getireceğini sorarsak, bir falcının sorumsuz cevabından fazla bir şey umabilir miyiz?" (Popper, 1945/2010a: 3).

Popper, bazı toplum felsefelerinin bilimin görevini öndeyilerde bulunmak olarak gördüklerini, bilhassa sosyolojinin görevinin toplumun geleceğine ilişkin ön kestirimlerde bulunmak olduğunu iddia ettiklerini anlatır. Ayrıca Popper, bu iddia sahiplerinin tarihsel yasaları keşfettiklerini ve bu yasalara dayanarak toplumun geleceği konusunda öngörülerde bulunabileceklerini iddia ettiklerini anlatır. Popper, bu savları öne süren tüm öğretileri "*tarihsicilik*" olarak adlandırır.

Popper, tarihsiciliğin, toplumsal kehanette bulunmanın ve "tarih metafiziği"nin toplumun gelişimine katkı sağlayacak yetkinlikte olamadıklarını anlatır. Üstelik Popper'e göre, bu öğretiler "bilimin bölük-pörçük" yönteminin toplumsal alana uygulanmasını engellemektedirler. Popper, bölük pörçük metodunun bütüncü mühendislik gibi nihai iyi bir düzen gerçekleştirme arayışında olmadığı için, toplumun öncelikli olarak çözülmesi gereken önemli problemlerinin tespit edilmesinde ve bunlara çözüm üretilmesinde kullanılabileceğini düşünür. Popper'in amacı kendi hayatımız üzerinde söz sahibi olabileceğimizi, kendi geleceğimize ilişkin kararları kendimiz verebileceğimizi ve daha da önemlisi alın yazımızın gerçek kâtibi olabileceğimizi göstermeye çalışmaktır. Popper, kendi hayatımız konusunda söz sahibi olabileceğimiz yegâne sistemin ise, demokrasi olduğunu anlatır.

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, ATD'nın ilk cildinde Platon'nun siyaset öğretisini, onun toplumu geçmişe, yani ilk biçimine ve kökenlerine götürme isteği ve arayışı üzerinden eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Popper, Platon'u, "toplum yapıcı" ya da "kurucu" olmakla, Hegel ve Marks'tan ayrı olarak değerlendirmiştir. Çünkü, ütopyacılık, bir toplumun yeniden inşasında, o toplumun toplumsal olarak sahip olduğu tüm şeylerin silinmesi ve yeni sil baştan bir düzenin oluşturulması demektir. Oysa toplumsal yapıcılık, toplumda gerekli görülen düzenlemeleri içerir. Bu, tamamen yenilik niteliğinde olduğu gibi, geçmişte en iyi olarak düşünülen bir kurumsal yapılanma da olabilir.

Popper, Platon'un büyük bir düşünür ve sosyal bilimci olarak görür. Onun Platon'u böyle görmesinin nedeni, toplumun bozulması yasası konusundaki "genel ve soyut kurgulamalarından" kaynaklanmaz. Popper'in, Platon'u büyük bir toplum bilimci olarak görmesinin asıl nedeni, Platon'un toplumsal alana ilişkin iyi bir gözlemci olması ve onun bu konudaki olağanüstü sezgi gücüdür.

Popper, Platon'un felsefesinde kendince zararlı olarak gördüğü şeyleri çürütmeyi kendisi için zorunlu bir görev olarak görür (Popper, 1945/2010a: 44). Ona göre, Platon'un demokrasiye karşı olumsuz tutumunun hiçbir rasyonel dayanağı yoktur. Popper, bu yüzden Platon'un ussal delillere başvurmak yerine, "özgürlüğü yasasızlık", hürriyeti "başıboşluk" ve hukukun üstünlüğü ilkesini de "düzensizlikle" özdeş tutmuştur. Ona göre, böylece Platon demokrasinin temel ilkelerini hafife almış ve olduğundan farklı göstermeye çalışmıştır (Popper, 1945/2010a: 55).

Popper, Platon'un Antik Yunan topluluklarında görülen kabilecilik ve ortaklaşacılık toplum biçiminin en ideal örneğini kurgulamayı başardığını söyler. Ona göre, Platon böyle bir toplumun siyasal ve ekonomik sistemini analiz etmiş ve bu toplumun istikrarlı yapısını tehdit eden tüm unsurların ortadan kaldırılmasını arzulamıştır. Dolayısıyla, bu da, ancak tarihsel gelişimi durdurmak ve toplumu ilk biçimine dönüştürmekle mümkündü. Ayrıca, Popper'e göre Platon'un, yönetime ardı ardına kimlerin geleceğini kurumsal olarak denetim altında tutmaya çalışmak istemesinin temel nedeni ise, onun siyasal değişimi statik kılmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Popper'e göre, Platon'un yaşadığı dönemin Yunan toplumuna karşı olumsuz tutumu ve onun "kabileci" topluma karşı derin sevgisi, onun sosyal bilimci olarak başarılarını ikinci plana itmektedir. Popper, Platon'un tarihin akışının önüne set çekmek istemesinin, yani onun genel bir toplumsal çürüme ya da bozulma yasasını ortaya koymasının temel nedeninin bu tutumu olduğunu anlatır. Popper, Platon'un, hem başarılı bir çözümleme yapmış olmasını hem de başarılı olan bu çözümlemenin "irrasyonel, fanatik ve romantik unsurlar" taşımasını, onun böyle bir tutuma sahip olmasına bağlar (Popper, 1945/2010a: 109).

Popper, Devlet ne demektir? Devletin doğası nedir? gibi, "özcü" sorular ile Devletin kaynağı nedir? şeklindeki "tarihsici" soruların cevaplanması gereken sorular olmadığını düşünür. Ona göre, asıl sorulması gereken sorular şunlardır: Devletten neler beklemeliyiz? İnsanlar niçin iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşamayı yeğlemektedirler? Popper, asıl bu türden soruların makul ve cevaplanması gereken sorular olduğunu ve "bir teknologun herhangi bir siyasal müesseseyi kurmaya ya da yeniden düzenlemeye girişmeden önce mutlaka sorması" gerektiğini söyler (Popper, 1945/2010a: 144).

Popper, bireysel özgürlüklerin devlet tarafından korunması gerektiğini düşünür. Ona göre, devletin temel görevi, kimseye zararı olmayan bireysel özgürlüklerin teminatıdır. Devlet, bir kimse diğerleri tarafından herhangi bir saldırıya maruz kaldığında, onun meşru müdafaasını örgütlü gücüyle yasal olarak ifa etmeli ve gerekli tedbirleri almalıdır. Popper bu konuda şöyle düşünür: Bireyin özgürlük alanı devlet tarafından teminat altında alınması kaydıyla, kendi hareket özgürlüğü dışında kalan alanlar yasaklanabilir. Çünkü birey devletten herhangi bir saldırıya maruz kaldığında destek almak istemektedir. Dolayısıyla onun da başkasına saldırma hakkı olmadığı gibi, böyle bir girişim yasaklanmalıdır. Popper, "insaniyetçi", "eşitlikçi" ve "bireyci" öğretilerin talep ve istemlerinin bu türden olması gerektiğini düşünür (Popper, 1945/2010a: 145).

Popper, özgürlüklerin sınırlarının belirlenmesi ve kısıtlanması konusunda, hangi eylemin nerede suç sayılacağını ve nerede suç sayılamayacağını bilmenin çok zor olacağı yönündeki karşıt görüşlere, prensipte, "özgür bir yurttaş" olarak yumruklarını istediği şekilde sallayabileceğini ileri süren "bıçkının" ve "yargıç"ın meşhur öyküsüyle cevap verir. Bıçkının iddiasına karşılık yargıcın dediği şuydu: "Senin yumruklarını sallama özgürlüğün, komşularının burunlarının durdukları yerle sınırlıdır" (Popper, 1945/2010a: 146). Popper, ana hatlarını belirlemeye çalıştığı devlet görüşünün "korumacı" olduğunun iddia edilebileceğini ama bunun doğru anlaşılması gerektiğini söyler. "Korumacılık" denilince, genellikle, özgürlük karşıtı yönelimler anlaşılmaktadır. Oysa Popper, kendisinin korumacılıkla kastettiği siyasi öğretinin, bu türden eğilimlerle hiçbir ilgisi olmadığını ve tamamen "liberal" bir öğreti olduğunu söyler. Ona göre, liberalizm ve müdahaleci devlet birbirleriyle çelişik değildirler. Aksine, özgürlüklerin olabilmesi devletin teminatıyla mümkündür. Özgür olabilmemiz ve özgürlüğümüzü korkusuzca, hatta deyim yerindeyse özgürce kullanabilmemiz için devletin güvencesi elzemdir (Popper, 1945/2010a: 146). Popper, korumacı devlet anlayışının temelini oluşturan düşüncenin dezavantajlı vatandaşların güçlülerin saldırısından ve ezmesinden korumak fikri olduğunu belirtir. Bu, siyasal liberal düşünce geleneğinden olan Rawls'un toplumsal kurumların düzenlenmesinin temelin oluşturan ikinci temel ilkesini hatırlatmaktadır. Rawls şöyle diyordu: "....eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır" (Rawls, 1993/2007: 51).

Popper, yurttaşların ahlakının devlet tarafından denetlenmesine yerine, yurttaşların devletin ahlakını denetlemesi gerektiğini ve toplumun ahlakını siyasileştirmek yerine, siyaseti ahlaklı kılmak gerektiğini söyler. Ayrıca, Popper'e göre, yönetime gelecek olanların daima ahlaklı ve bilge olacaklarının hiçbir teminatı yoktur. O halde, yurttaşların kurumsal denetim olmasından

ziyade, yönetim erkinin kurumsal bir denetim altında olmasının daha gerekli olduğuna inanır. Ve yine, ona göre, siyasal alanda en iyi olanı isteme hakkımız olmakla birlikte, sürekli en kötü olana da hazırlıklı olmalıyız (Popper, 1945/2010a: 161-162).

Popper, Batı uygarlığının Yunanlılarla başladığını düşünür. Ona göre, kabile hayatından daha insaniyetçi bir topluma doğru ilk adımı atanlar, Yunanlılardır (Popper, 1945/2010a: 224). Kabile toplumlarının hemen hepsinde görülen ortak özellik, sosyal hayatın "göreneklerine" sıkı sıkıya bağlı oluşları ve değişime karşı takındıkları tutucu tavırdır. Bu tavır genellikle metafiziksel güçlere inanıştan ve alışkanlıkları değiştirme korkusundan kaynaklanır (Popper, 1945/2010a: 225). Kabileci toplumların inanış biçimlerinden kaynaklanan bu tür tabular, değişmekle ya da azalmakla birlikte farklı şekillerde yaşam biçimlerimizi etkilemeyi sürdürmektedirler. İşte, bireyler olarak hayat tarzlarımız, bir taraftan devletin yasaları diğer taraftan da geleneklerden kaynaklanan tabuların baskısına maruz kalmaktadır. Ama tüm bunlara rağmen bireysel kararlar alanı ve sorumluluk alanı durdurulamaz biçimde genişlemeye ve hak ettiği düzeye doğru ilerlemeye devam etmektedir. Popper, "biz bu alanın önemini biliriz" der (Popper, 1945/2010a: 226). Çünkü bireyin kişisel kararları tabuların yıkılmasına ve bireysel özgürlüklerin giderek genişlemesine katkı sunmaktadır. Popper, "bireylerin kişisel kararlarla karşı karşıya kaldıkları" toplumu, "açık toplum" olarak, "sihirci", "kabileci" ve "ortaklaşacı" toplumları da "kapalı toplum" olarak nitelendirir (Popper, 1945/2010a: 227).

Popper, kapalı toplumu devletin biyolojik öğretisinin uygulanabileceği bir organizmaya benzetir. Ona göre, "kapalı bir toplum, üyelerinin husımlık, bir arada yaşayış, ortak çabaları, ortak tehlikeleri, ortak sevinçleri ve ortak kaderleri paylaşma gibi yarı-biyolojik bağlarla birbirine tutunmuş yarı-organik bir birim olduğu içindir ki, bir sürüyü ya da bir kabileyi andırır" (Popper, 1945/2010a: 227). Böyle bir toplumda "organik teori"nin başarılı şekilde uygulanmasını imkânsız hale getiren öğeler bulunmaz. Sözgelimi, bu toplumun üyeleri arasında "sınıf çatışması" dediğimiz bir sosyal olguya sebep olan toplumsal statüsünü yükseltme ve diğer üyelerin yerine geçme arayışı yoktur. Çünkü kapalı toplumun "kurumları" ve "kastları" kutsanarak tabulaştırılmıştır (Popper, 1945/2010a: 228).

Popper'e göre Herakleitos, "ilk anti-demokratik ideolojiyi ve ilk tarihsici değişim ve kader felsefesini" geliştiren "açık toplumun ilk bilinçli düşmanıydı" (Popper, 1945/2010a: 247). Ve, Popper'e göre Herakleitos'un ardılı olan "Platon'dan almamız gereken ders, onun bize öğretmeye çalıştığının tam karşıtı olmalıdır" (Popper, 1945/2010a: 262). Çünkü siyasal değişimleri durdurarak mutluluk getiremeyiz. Kapalı topluma dönüş ve yeryüzünde

bir cennet yaratmak bir düş olmaktan öteye geçmez. Daha doğrusu, bir defa akla olan güvenimizi ve eleştirel düşünme kabiliyetimizi geliştirmeye başladığımızda ve yine bireysel yükümlülüklerin hazına vardığımızda, üstelik bilgi hazinesinin derinliklerine doğru yolculuğa çıktıktan sonra, asla kabileciliğin sorgusuz sualsiz itaat etme kültürüne dönüş olamaz. Kısaca, Popper'e göre, "bilme ağacının meyvesini yiyenler için cennet yitirilmiştir" (Popper, 1945/2010a: 263). Popper, şöyle der: "Hayvanlara dönmemiz olanaklıdır. Fakat insan kalmak istiyorsak, o vakit bir tek yol vardır, açık toplum yolu" (Popper, 1945/2010a: 263). Öyleyse, sahip olduğumuz tüm aklımızı insanlığın gelişimine, özgürlüklerin artırılmasına ve bilinmeyenlerin bilinir hale getirilmesinin hizmetinde kullanmalıyız.

Bouduin, Popper'in Platon'a yönelik "karmaşık" bir tutum içinde olduğunu, Marks'a ise, daha sempatik baktığını söyler. Ancak ona göre Popper, en sert eleştirilerini Hegel'e yöneltmiş ve onu Platon'un siyaset felsefesini kendine göre yeniden yorumlamaktan başka hiçbir şey yapmayan biri olarak suçlamıştır (Bouduin, 1989/1993: 62). Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, "Açık Toplum Ve Düşmanları"nın ikinci cildinde Hegel'in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı (faşist)" ve "kolektivist" olmakla suçlar (Bunlar ayrıntılı olarak II. Bölümde anlatılmıştır).

Popper, Hegel'in şöhretini hiçbir uğraş vermeden hakikatin bilgisini kestirme yoldan elde etmek isteyenlere borçlu olduğunu söyler. "Çünkü, [Popper'e göre, bu kimseler], kısa zamanda gördüler ki, 'verimsiz' biçimsel mantığın yerini alan esrarlı Hegel *diyalektiği* yöntemi kadar, akla gelebilecek her türlü soruna kolayca uygulanabilecek" ve kısa sürede sonuç alabilen ve de üstelik şatafatlı bir bilimsellik kabuğuna bürünmüş başka bir yöntem yoktur (Popper, 1945/2010b: 35). Popper, Hegel'in etkili bir Alman filozofu olmasının en önemli nedeninin, onun Prusya devlet gücüne dayanmış olmasından kaynaklandığını söyler.

Popper'e göre, Hegel felsefesinin bilim camiası tarafından ciddiye alınmamasına rağmen, etkileri "özellikle tarih, siyaset ve eğitim" alanında hala sürmektedir. Ama yine de Popper'e göre, Hegel felsefesine olan ilgi giderek azalmaktadır Popper, 1945/2010b: 38).

Popper'in Hegel'e yönelik eleştirileri bunlarla sınırlı değildir. Ona göre, Hegel'in "en ateşli savunucularının bile itiraf etmek zorunda kaldıkları gibi, 'üslubu su götürmez bir şekilde rezalettir.' Ve yazılarının içeriğinin tek fevkalade yanı orijinallikten şaşılacak kadar yoksun olmasıdır" (Popper, 1945/2010b: 40). Üstelik "Hegel'in yazılarında hiçbir şey yoktur ki, ondan önce ondan iyi bir biçimde söylenmemiş olsun" (Popper, 1945/2010b: 40-41).

Gerçekten, Popper'in Hegel'e yönelik eleştirisi, bir düşünüre yapılabilecek en ağır olanlarından biri olarak görünmektedir.

Popper'e göre Hegel, mutlak monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu ve mevcut anayasanın da özgürlüklerin sağlanması konusunda en ileri anayasa olduğunu öğretmek istemektedir. Dolayısıyla, yeni bir yönetim sistemi ya da anayasa talebinde bulunanlar ne istediklerini ve ne düşündüklerini bilmeyenlerdir, demek istemektedir (Popper, 1945/2010b: 59).

Popper, Hegel'in açık bir kitap olarak tasarladığı evrensel tarihin, yani müdafaanamesinin, hem Prusya'nın hem de Tanrının savunmasından ibaret olduğunu söyler. Ve üstelik Popper'e göre Hegel, gökteki "Tanrısal İdeanın" yerine, onun yeryüzündeki temsilciliğini yapan "Friedrich Wilhelm'in 1800 ile 1830 arasındaki Prusya"sına tapınmamızı istemektedir (Popper, 1945/2010b: 63).

Peki, tüm bu olumsuz eleştirilerin yanında Popper'in Hegel felsefesine ilişkin hiçbir olumlu bulgusu yok mudur? Popper'e göre, Hegel'in felsefesindeki tek olumlu düşünce, ki o da "örtük olarak" bulunmaktadır, "Hegel'i aklın geleneklere pek çok şey borçlu olduğunu fark etmeyen soyut akılcılığa ve zihinciliğe saldırmaya götüren düşüncedir" (Popper, 1945/2010b: 76-77). Ne var ki Popper, bu düşüncenin de "Romantiklerin ortak malı" olduğunu ifade ederek, olumlu gördüğü bu düşüncenin bile Hegel'in "özgün bir buluşu olduğunu kabul" etmez (Popper, 1945/2010b: 77).

Popper'in amacı modern totaliterciliğin Hegel'in tarihsici felsefesine dayalı olduğunu göstermek ve onun kendi sözleriyle, "hiç olmazsa yeni kuşağın bu düşünsel sahtekârlıktan, belki de uygarlığımızın ve düşmanları ile yaptığı savaşların tarihin en büyüğü olan bu sahtekârlıktan, kendini kurtarmasına yardım etmek[tir]" (Popper, 1945/2010b: 102).

Quinton, Marks'ın tasarladığı toplumun hakikaten "anarşist" bir toplum olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Marksizm devletin tümüyle ortadan kalkmasını öngörmektedir (Quinton, 1976/1981: 158). Ama yine de Quinton, Marksist öğretide "proletarya diktatörlüğü" teriminin lâfzî olarak görülmesi dışında, açıktan hiçbir "totaliter" unsurun bulunmadığını açıklar (Quinton, 1976/1981: 159).

Popper, daha önce de belirttiğimiz gibi, "Açık Toplum Ve Düşmanları"'nın ikinci cildinde Marks'ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "ütopyacı", "kehanetçi (falcı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Popper'e göre, "Platon'un sosyolojik ve ekonomik tarihsiciliği, siyasal hayatın ve tarihsel gelişimin ekonomik temeli üstündeki ısrarı" Marks'ı etkilemiştir ve

onun teorisi "Marks tarafından 'tarihsel materyalizm' adı altında canlandırılmıştır" (Popper, 1945/2010a: 50).

Popper, Marksizm'i en ağır şekilde eleştirmekle birlikte, Marksizm'e olan sempatisini ve hissiyatını asla gizleme ihtiyacı duymaz. Popper, Marksistlere kendini yakın hissetmesinin sebeplerinden birinin, Marksistlerin sosyal hayata ilişkin sorunlara karşı duyarlılıklarının yüksek olduğunun, felsefecilerin toplumun acilen çözülmesi gereken sorunlara eğilmeleri gerektiği konusundaki ısrarcı tavırlarının ve dünyanın gidişatını sadece yorumlamakla yetinmeyip, onun değiştirilmesi gerektiği yönündeki görüşlerinden ısrarcı olmaları olduğunu anlatır (Popper, 1948/1982b: 136).

Popper, Marksizm'in fizik bilimlerinin kullanmakta olduğu "öndeyi" metodunu uyguladığı iddialarının doğruyu yansıtmadığını, Marksizm'in öne sürdüğü "kehanetlerin" mantıksal olarak doğa bilimlerinin uygulamalarından fazlasıyla uzak ama "Eski Ahit'in (Tevrat-ı Şerif'in) kehanetlerine" ise oldukça yakın olduğunu açıklar (Popper, 1948/1982b: 137). Popper, Marksist eylemin son derece yüksek sofistike spekülatif bir teoriye dayandığını ve faşist eylem kadar tamamen anti entelektüel olmadığını da anlatır. Ama ona göre netice olarak uygulamada onunla aynı noktaya gelir; anti entelektüel ve mantıksızlık açısından (Marcuse, H ve Popper, K. R. 1976/1985: 86).

Popper'e göre Marks, sosyal hayatın "en acil" problemlerine rasyonel metotları tatbik etmek içten samimiyetle uğraşmıştır. Dolayısıyla, onun insaniyetçi yönünü görmezlikten gelmenin, ona haksızlık olacağını düşünür. Ayrıca Popper'e göre, Marks'ın sosyal bilimlere karşı ilgisi ve yine onun toplum felsefesiyle uğraşmış olması, tamamen "eylemci" bir yaklaşımdan kaynaklanıyordu. Çünkü Marks'ın amacı bilgiyi insanlığın hizmetine sunmak ve böylece insanlığın gelişimine katkıda bulunmaktı.

Popper, Marks'ın iyi yönleri olmakla birlikte tarihsel kehanetlerde bulunan sahte bir Peygamber olduğunu düşünür. Ama Popper bundan ziyade Marks'ı, toplum sorunlarına duyarlı birçok insanı, toplumsal sorunların çözümünün bilimsel yolunun "kehanet" olarak göstermiş olmak gibi, hatalı düşünmeye sevk ettiğinden dolayı suçlar. Popper'e göre, "açık toplum" yandaşlarının, "tarihsici" anlayış gibi saptırıcı bir yöntemin etkisinden kalmalarının ve demokratikleşme yolundan ilerleme çabalarından geri bırakılmalarının başlıca sorumlusu, bizzat Marks'ın kendisidir (Popper, 1945/2010b: 107).

Popper, Marks'ın tarihsel materyalizmini eleştirirken, Hegel'in idealizmini onun materyalizmine yeğlemediğini, hatta bu ikili arasında tercihinin Marks'tan yana olduğunu itiraf eder. Popper, Marks'a yönelttiği eleştirilerden kastının, "Marx'ın 'maddeci tarih yorumu'nun ne kadar değerli olursa olsun, pek ciddiye alınmaması, onun olsa olsa olayları ekonomik arka

planları ile birlikte ele almamızı öğütleyen pek değerli bir öneri sayılması, gerektiğidir" (Popper, 1945/2010b: 142). Ama Marksizm'in savunucuları bu duruma, Marksizm'in *tarihsel kehanetine* dayalı olarak şöyle bir itirazda bulunabilirler: Varış yeri ya da sonu, beklenilen ümitlerin yeşerdiği bir bahçeye açılan her yol, diken ve çalılıklarla dolu olsa dahi, yalın ayakla da olsa yürümeye değer. İnsan, tarihin hem nesnesi hem de öznesi olması bakımından, "tarihsel koşullar" ile ilişkisi iki yönlüdür. İnsan bir taraftan tarihin nesnesi olarak tarihsel koşullardan etkilenirken, diğer taraftan etkin ve bilinçli bir varlık olarak tarihsel süreci etkileyen bir varlıktır. Dolayısıyla, Marksist öğretideki "ereksellik", tarihsel sürecin ya da doğanın bir belirlenimi değildir, tarihin bilinçli bir aktörü olarak insanın kendi belirlenimidir. Ama yine de amaçlı hiçbir eylem (insan eylemi) tarihsel sürecin temelini oluşturan temel ilkelerden de bağımsız denilemez (Aşkın, 2003: 143-163).

Popper, toplum konusunda cevabı aranması gereken önemli sorulardan birinin, yöneticilerin toplumu nasıl yönetmeleri gerektiği sorusu olduğunu düşünür. Ona göre, demokratik sistemlerde yöneticiler kamuoyunun beklentilerine uygun bir yönetim gerçekleştirmek zorundadırlar. "Kamuoyu ise, tüm bireylerin ve özellikle filozofların etkileyebileceği bir şeydir" (Popper, 1948/1982b: 147). O halde, filozofların siyaset felsefesinin temel sorunları üzerinde düşünce üretmeleri gerekmektedir. Popper, buna ilişkin olarak şöyle der: Filozoflar bireysel özgürlüklerin sağlanabilmesi için, tüm vatandaşların yasalar karşısında eşit haklara sahip olması gerektiği ilkesini düşünmelidir. "Mutlak özgürlük" olanaksızdır. O halde, filozoflar, "Kant'ı izleyerek", herkesin özgürlük sınırlamasının diğerlerinin özgürlük sınırlaması oranında, onlara eşit olması ölçüsünde sınırlanması gerektiğini düşünmelidir. Filozoflar, "eşitlik ve özellikle ekonomik eşitlik talebinin, her ne kadar çok arzu edilir bir şey ise de, özgürlüğe bir tehlike oluşturabileceği gibi temel ve çetin ahlaksal ve siyasal nitelikteki sorunlar üzerinde düşünmelidirler" (Popper, 1948/1982b: 147).

Gerçekten de siyasal liberal gelenekte olan birçok düşünür zaten bu sorunlar üstüne kafa yormuş ve düşünce üretmişlerdir. Örneğin, toplum sorunları üzerine kafa yormuş liberal düşünürlerden, Locke (2003) "Two Treatises of Government" adlı eserinde, Tanrı'nın yeryüzünü insanların ortak hizmetine sunduğunu ve daha iyi yaşama koşullarını oluşturmaları için akıl da verdiğini söyler. Ve daha sonra yeryüzündeki varlıkların "emek" karşılığında mülkiyete dönüştüğünü ve mülkiyetin korunmasının bir hak olduğundan söz eder (Locke, 2003: 111-112). Ve yine, Popper'in çağdaşı olan liberal düşünürlerden Rawls (1971) "A Theory of Justice" adlı eserinde, "orijinal pozisyon" ya da "başlangıç durumu" dediği bir durumdan söz eder. Onun amacı da toplum için en uygun adalet ilkelerini oluşturmaktır. Rawls, bura-

da, toplumun özgür ve eşit vatandaşların kurmuş olduğu bir düzen olduğunu ve bu dezenin en uygun şekilde kurulması için, yani vatandaşlar için en uygun eşitlik ve özgürlük ilkelerinin temeli olacak adaletin oluşturulması için, hiçbir düşünce ve anlayışın etkisinden kalmamış insanların bulunduğu bir ortamdan söz eder. Daha doğrusu öyle bir durum olması gerektiğini anlatır. İşte, başlangıç durumu, adaletin temel ilkeleri konusunda bir anlaşmaya varacak olan kişilerin, hiçbir etki altında kalmadıkları, bilgisizlik peçesinin arkasında kaldıkları bir durum ya da pozisyondur (Rawls, 1971: 17-22).

Ayrıca, Popper, "faydacılığın en büyük mutluluk ilkesinin", kendisinin daha makul bir ilke olarak düşündüğü, "önü alınabilir sefaletle mücadele kamu politikasının amacı kabul edilirken, mutluluğun arttırılması işinin, esas olarak, kişisel girişime bırakılması ilkesi" ile değiştirilmesi hususunda da filozofların düşünmeleri gerektiğini söyler (Popper, 1948/1982b: 147-148). Ona göre bu ilke, toplumsal uzlaşıyı kolaylaştırarak yapılması gereken yeniliklerin gerçekleşmesini sağlayabilir. Çünkü toplumda sefaleti giderek azaltma konusunda bir uzlaşı sağlamanın, mutluluk üzerine bir fikir birliğine varmaktan daha kolaydır. O halde, asla gerçekleşmesi mümkün olmayan "en büyük fayda" yolunda nesiller harcamak yerine, toplumda acilen çözüm bekleyen sorunların çözülmesi yolunda mücadele verilmesi gerektiği düşüncesinin en makul yöntem olduğunu, tüm "kamuoyuna benimsetmek için çalışmayı görev edinmeliyiz" (Popper, 1948/1982b: 148).

Popper, "en iyi siyasi model"in, insanların barış içinde yaşadığı ve herkesin kültürel olarak kendisini özgürce ifade edebildiği "demokrasi" sistemi olduğunu belirtir (Popper, 1992/2013b: 53). Ona göre, "demokrasi ebedi olmayacaktır hikâyesi, ancak, insan aklı ebedi olmayacaktır savı kadar doğru ve haklıdır; çünkü, şiddet yoluna başvurmaktan reform yapmaya ve böylelikle siyasal konularda aklı kullanmaya izin veren kuramsal çerçeveyi yalnız demokrasi sağlar" (Popper, 1945/2010a: 5).

Popper, liberalizmin en temel değerlerinin özgürce tartışmak, özgürce düşünmek ve eleştirmek olduğunu söyleyerek, liberalizmi yere göğe sığdırmaz. Ona göre, liberalizm fikirlerin birliği değildir. Aksine liberalizm çok sayıda fikir ve düşüncenin bir arada gelişebildiği, çakıştığı ve böylece yeni fikirlerin ortaya çıkmasının olanaklı olduğu sistemdir (Popper, 1984/2005a: 166-167). Ve Popper, şöyle der: "Ben bir rasyonalistim. Bununla, tartışmaya ve aklı kullanmaya inandığımı anlatmak istiyorum" (Popper, 1948/1982b: 136).

Popper'e göre, "gerçek akılcılık", Sokrates akılcılığı denilen şeydir. (Popper, 1945/2010b: 293). "Sokrates'in akılcılığı", bir kimsenin sınırlarının bilincinde olması, yanılabileceğini kabul etmesi ve sahip olduğu bilgiler hususunda bile başkalarına minnet duyacak kadar tevazu göstermesidir. Popper'e

göre, "sahte akılcılık" ise, Platoncu "düşünsel sezgicilik" denilen şeydir. "Bu kişinin üstün düşünce yeteneklerine sahip olduğuna inanmasıdır, belli seçkin kişilere özgü bir takım bilgilere sahip olma iddiasıdır, kesinlik ve otorite ile bilmek iddiasıdır" (Popper, 1945/2010b: 293-294).

3.3.3. E. Rothacker ve K. R. Popper'in Tarihselcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması

Tarih felsefesi filozofu olarak hem Rothacker'i hem de Popper'i ikinci anlamda, yani tarih biliminin felsefesinin filozofu olarak görmek mümkündür. Bu anlamıyla tarih felsefesi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, tarihçilerin bilgi edinme yöntem ve tekniklerini eleştirel olarak ele alan ve tarihle ilgili bilgilerin niteliklerini ve olanaklarını çözümleyici bir bakış açısıyla sorgulayan felsefi bir disiplindir. Her ikisi de, yani hem Rothacker hem de Popper, ilk anlamda tarih felsefesinin tarihin açığa çıkarılması gerekli "bir genel anlamı"nın var olduğuna, yani "tarihin felsefi anlamı"nın olduğu yaklaşımına karşı şüpheli bir tavır içindedirler. Özellikle, Popper'ın tarihsici öğretiye yönelik tüm eleştirilerinin temelinde bu şüpheli tavır olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak her iki filozofun amaçları, çalışmaları, olaylara yaklaşımları ve özellikle ortaya koydukları öğretiler dikkate alındığında, birbirlerine yakınlaştırmak oldukça güç görünmektedir. Çünkü Rothacker daha çok geçmişten günümüze kadar ortaya konulmuş olan insan yaratımları dediğimiz kültür öğeleri üzerine değerlendirmelerde bulunur. Bu nedenle onu, bir kültür bilimleri felsefecisi olarak değerlendirmek mümkündür. Oysa Popper'ın amacı öncelikle bir bilimsel metot ortaya koymaktır. O, bununla hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin konularına nasıl yaklaşmaları gerektiğini öğretmeye çalışır. Dolayısıyla, her iki filozofun başlangıçtaki tavır ve tutumları ya da bilmeye ilişkin hareket noktaları tamamen farklıdır.

Rothacker, geçmişte nesnelere konulmuş olan anlamlara yaklaşımlarımızın yolunun ne tür bir yol olduğunu bize öğretmeye çalışırken, Popper, hem bu yolu hem de daha önceden hiç kullanılmayan bir yol öğretmeye çalışır. Daha doğrusu Popper, doğanın sırlarını nasıl ortaya çıkarabileceğimizin yolunu bize öğretmeye çalışır. Onun amacı "yanlışlanbilirlik" ya da "deneme-yanılma" veya "eleştirel akılcılığı" bize öğretmeye çalışmaktır. Bu, hem bilme eylemlerimizde nasıl bir tavır içinde olmamız gerektiği, hem de kullanacağımız yöntemin hangi yöntem (yol) olması gerektiği anlamına gelir. Daha doğrusu Rothacker nesnelere yönelirken nasıl düşündüğümüzü bize anlatırken, Popper daha çok nasıl düşünmemiz gerektiğini bize anlatmaya çalışır. Ama bu, Rothacker'in anlatımında tarihsel olgulara yönelirken istedi-

ğimiz gibi bir yönelime sahip olabileceğimiz anlamına gelmez. Burada ifade etmek istediğim şey, Popper'in, onun bize öğretmeye çalıştığı yöntemle dış dünyaya yönelmemiz gerektiğini öğretmeye çalışmak istediğidir. Oysa Rothacker, herkesin kendi dogmatiğinden hareket ettiğini ve kalkış noktası olan bu dogmatiklerin tinsel olgulara yönelimimizi de belirlediğidir.

Diğer önemli bir ayrım, Rothacker'in tarihe ilişkin genel kavrayışlara karşı kapsamlı bir eleştiri geliştirmiş olmamasıdır. Her ne kadar o, Hegel ve Marks gibi düşünürlerin insanlık tarihine ilişkin anlatımlarını "tarihsici" olarak değerlendirmiş olsa da (Özlem, 1984: 140), yine de tarihe ilişkin genel ve bütüncü öğretiler ortaya koymuş olan doktrinlere yönelik kapsamlı bir eleştiri geliştirmiş değildir. Ancak Popper tarihe ilişkin bütünleyici düşüncelere ve öğretilere karşı kapsamlı eleştiriler geliştirmiştir. Dolayısıyla, her iki filozofu birebir karşılaştırarak değil de, kendi anlayışları içinde kalarak değerlendirmek, yani her ikisinin ortaya koydukları anlayışlar ölçüsünde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olur. Şimdi her iki filozofun benzerlik taşıyan düşüncelerine kısaca değinelim.

Popper, bakış açısı denilen seçmeci yaklaşımın, teorilerin bilimdeki görevini kısmen tarih incelemesinde yerine getirdiğini düşünür. Bu, aynı zamanda bakış açılarının teori olarak görülmesinin sebebidir. Aslında, "test edilebilir hipotezler" biçiminde "formüle" edilebilir bu görüşlerin muhtevasında bulunan belirli görüşler, ki bunların bireysel ya da "evrensel" olması mümkündür, "bilimsel hipotezler" sınıfında görülebilirler. Ama ilkece, hiçbir tarihsel yaklaşımın veya görüş açısının test edilebilmesi mümkün değildir. Test edilemedikleri için çürütülmeleri de mümkün olmaz. Dolayısıyla, sonsuz sayıda bakış açısı ya da yaklaşım olsa bile, test edilmeksizin onaylanmalarının hiçbir anlamı yoktur. En fazla bunlar, ancak birer tarihi yorum olarak görülebilir (Popper, 1957/2013a: 185).

Rothacker tarihçinin geçmişte yaşanmış olayların kendine ait dönem ve şartlarda değerlendirilmesi ve yazılması gerektiği inancındadır. Ona göre, bu olayların "tarihsel örgüsü" yok sayılamaz. Dolayısıyla, tarihi olayların yönünü belirleyen ve ortaya çıkmasını sağlayan hukuki, dini ve iktisadi koşulların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Rothacker'ın perspektif, bakış açısı, -kurbağa ve kuş ayrı bakış açılarına sahipti- dediği budur (Rothacker, 1954/1995: 52). Hatta bu ön zemin, yani tarihsel birikim, sosyal bilimcinin ya da sanatçının tarzını ve bakış açısını oluşturan birikimlerdir. Tüm bunlar, yani araştırmacının kendi zihninde kabuller haline gelmiş bilgi ve inanışlar, onun dış dünyaya yöneliminin yönlerini, yollarını, ufkunu ve evrenini belirleyen unsurlardır.

Popper, dış dünyaya yönelme ya da bilgi edinme etkinliğinin başlangıcı konusunda Rothacker gibi düşünür. Her ikisi de bilim adamının bilim öncesi

bir problemden hareket ettiğini iddia ederler. Bu problem, dış dünya karşı duyulan ilgi, merak ve bilme arzudur. Ancak burada bir ayrıntıya dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü Rothacker'e göre, bu problemin kaynağı dış dünyadır ve yönelimi sağlayan dış dünyaya karşı duyulan bu ilgidir. Rothacker bu ilgiyi bir bilgi olarak değerlendirmez. Bu sadece bir merak ve uyanış yetisidir. Oysa Popper bilmeye yönlendiren ilgi, merak ve arzu gibi yetileri ön bilgi olarak görür. Çünkü ona göre bilimin duyumla başladığı iddiası tümüyle yanlıştır. O, bilginin doğuştan olduğunu, doğuştan olan bu bilginin dış dünyaya yönlendiren ilk başlangıç, ilk etken ve ilk güdü olduğunu iddia eder. Popper'e göre, kalıcı olan bilgi, yalnızca bu biyolojik temelli olan bilgidir. Diğer bilgilerimiz geçicidir. Bu bilgiler belli bir merak, ilgi, uyanış, yönelim, arayış gibi güdüler sonucunda dış dünyadan (duyum sonucu elde edilen) edinilen bilgilerdir ve dolayısıyla geçicidirler. Bu bilgi, çürütülme ya da yanlış olduğu ortaya konulduğunda terk edilen, geçerliliğini yitiren bilgidir. Kalıcı olan bilgi ise, kendisi dışında tüm bilgilerin ön zeminini hazırlayan bilgidir. Bu bilgilerimiz bilgi edinme sürecimizin en başında kalkış, uyanış, merak ve yönelim gibi güdülerimizi barından bilgilerimizdir. Daha doğrusu bunların kendisi, Popper'a göre kalıcı ve doğuştan olan bilginin bizzat kendisidir. Popper, bilim öncesi bilginin dogmatik olduğunu ama bilimin, dogmatik olmayan eleştirel yöntemin oluşturulmasıyla başladığını belirtir (Popper, 1994/2005d: 20).

Dolayısyla, Rothacker'ın kalkış noktası doğuştan olan ya da biyolojik olarak donatılmış olan bir bilgi zemini, bilgi yetisi, bilgi edinme bilgisi olmadığından Popper'den farklı düşünmektedir. O, daha çok tarihin akışında bilgi edinme hareketinin başlangıcından önce ortaya çıkmış bilgi, kültür, sanat, anlayış, inanç vd. sosyal birikimlerin tarihin o dönemine yansımış ve etkileyici olarak bilimi adamının arayışında bir ön zemin ve ön kabul olarak kendini gösteren, bilgi edinmenin perspektifini oluşturan önyargılardır. Önyargı diyorum, çünkü bir ön kabul söz konusudur ama Popper'da bir ön kabul -hem eleştirel yöntem hem de bilgi öncesi bilgi olarak Popper de mevcut- ya da önyargı yoktur.

Popper (1994/2005d) HPÇ' de, nasıl ki bir ışıldak ile bir nesneyi aydınlattığımızda onun rengi, konumu, aydınlatma ayarı nesnenin görünümünü, -nesnenin kendisi de bunda fazlasıyla belirleyicidir-, belirginleştiriyor ise, elbette ki, bilimsel kuramlarımız da kendi "ilgi" ve "konumumuza" bağlıdır. İlgilerimiz ve konumumuz da tercih ettiğimiz "kuram", "hipotez" ve "betimlenecek olgular" tarafından belirlenir. Popper, tüm bunları "bir bakış açısı veya bir görüşün" şeffaflaşması olarak görür (Popper, 1994/2005d: 140). İşte, daha önce açıkladığımız gibi, Rothacker'de, her türlü bilmenin "önbilimsel algı" temelinde gerçekleştiğini iddia eder. Ona göre, insanların ilgileri, tu-

tumları ve inanışları onların bu ön kararlarını, yani "önbilimsel" bakış açısını belirlediğini söyler. Bu bakış açısı kişinin olgulara yöneliminde "ışıldak görevini" görür (Rothacker, 1954/1995: 70). Rothacker'e göre, "önbilimsellik", yalnızca araştırmacının yönünü belirlemez, o araştırma sürecinin tümüne nüfuz eder.

Popper, "Açık Toplum Ve Düşmanları"nda bilimin sonuçlarının, belirli bir bilimsel dönemin ürünleri olmaları ve bilimsel ilerlemenin sağlanmasıyla bu ürünlerin aşılması durumunda, bilimin bu sonuçlarının "göreli" oldukları söylenebilir. Ancak Popper, bununla "doğruluğun" göreli olduğu gibi bir sonuç çıkarılmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, "eğer bir iddia doğruysa ebediyen doğrudur" (Popper, 1945/2010b: 285). Bir bilimsel yargının göreli olması, onu doğrulayacak yeteri miktarda belgeye sahip olamayışımızdan ve onun her an değişebilir bir "önerme niteliğinde" olmasından ileri gelir. Rothacker ise, "tin bilimi"nin sosyal hayatın daima değişim içinde olan gerçekliğine yönelmiş olma karakterine sahip olmasının, onu doğa bilimlerinden ayıran temel neden olarak görür (Rothacker, 1954/1995: 85). Ona göre, doğa bilimlerinin tinsel bilimlerden daha nesnel oldukları inancının temelinde, doğa bilimlerinin olgulara yönelirken sordukları soruların, tin bilimlerinin sorularına göre daha istikrarlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Zaten yaratıcı yaşamın kendisi istikrarlı değildir. Dolayısıyla, tinsel bilimlerin yöneldiği alan istikrarlı olmaktan uzak olduğu için, böyle bir inanç oluşmaktadır (Rothacker, 1995: 74).

IV. BÖLÜM

ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

4.1. Annales Okulu

Çalışmanın dördüncü bölümünü, Annales Okulu (Fransız Tarih Okulu) tarihyazımının önde gelen temsilcilerinden olan Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in tarihte nedensellik ilkesine ilişkin görüşleri oluşturmaktadır. Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in 1929 yılında *Annales* (Annales d'histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte tanınmaya başlayan bu okul, üç ayrı evreye ayrılmaktadır ve bu evrelerin her biri kendi içinde heterojenlik göstermektedir. Belirlenimci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçileri, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahiptirler.

1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan Annales'in birinci kuşağı Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılır. Tarihte zorunluluklar değil, yalnızca olabilirlikler olduğunu öne süren Bloch, insanın tamamen belirlenmiş olmadığını ve insan varlığının eğer isterse içinde bulunduğu maddi ve tarihsel koşulları aşarak başka türlü de eyleyebileceğini savunur. Bloch gibi iradeci olan ve belli bir çevrenin dayattığı koşullara insanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren "Febvre, kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyarak olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar, verili anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular" (Clark, 1985/2013:229).

1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, özellikle Fernand Braudel ile anılır ve bu kuşak tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakış açısını benimser. Nitekim Braudel'de coğrafi belirlenimcilik net bir biçimde karşımıza çıkar. Çünkü, Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini öne sürer. Braudel'in yanı sıra, Charles Moraze, Robert Mandrou, Emmanuel le Roy Ladurie ve Marc Ferro, Ernest Labrousse, Georges Duby gibi tarihçiler de Annales'in ikinci kuşağı içinde yer alırlar.

1968 yılından itibaren ise, Annales'in üçüncü evresinin başladığı kabul edilir. Tek bir kişinin egemenliğinin söz konusu olmadığı bu evrede, Jacques Le Goff, Andre Burguiere, Jacques Revel, Francoise Furet, Pierre Nora, Pierre Chaunu, Roger Chartier gibi isimler göze çarpar. Annales'in üçüncü kuşağı fikirlere ve zihniyetlere önem vererek eylemliliğin (agency), yapının karşısında daha önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümu olmadığını savunan, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşan bu kuşakta ibrenin yine Annales'in birinci kuşağında olduğu gibi iradecilik yönüne kaydığı görülür.

Annales Okulu'nun üç ayrı evresi heterojenlik göstermekle birlikte, bu evrelerde ortak olan bazı karakteristikler de bulunmaktadır. Disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu tarihçileri için, özellikle jeo-tarih önemli bir role sahiptir. Coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşı olan Annales'in üç evresinin temsilcileri de tarihe yaklaşımlarında kalıplardan uzaktırlar ve 'büyük kişiliklerin tarihi'ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri olan Annales Okulu'nun üç evresinin temsilcileri de toplumsal tarih için yeni bir çerçeve sunmuşlardır (Burke, 1972/2007:30-31; 1990/2010:24-25).

"20. yüzyılın tarihsel düşüncesindeki en önemli dönüşümleri temsil eden" (Iggers, 1997/2003:58) Annales Okulu'nu tam olarak anlayabilmek için, bu okulun ortaya çıkmasına neden olan tarihsel etkenlere de değinmek gerekir. Herodotus ve Thukydides'in çağından beri tarih, büyük adamların –şeflerin ve kralların- yaptıkları siyasi ve askeri olayların bir anlatısı şeklindeydi. Bu tür tarihe ilişkin ilk ciddi itirazlar 18. yüzyılın ortalarında doğdu. Almanya, Fransa, İtalya ve İskoçya gibi ülkelerden yükselen itirazlar, tarihin savaşlarla ve siyasetle sınırlı olmasına yönelikti; ticareti, değer yargılarını, hayat tarzlarını da kapsayan bir toplum tarihinin olması gerektiği savunulmaktaydı. Nitekim, 18. yüzyılın sonlarında, savunulan bu yeni sosyo-kültürel tarihe ilişkin bazı eserler de ortaya konulmuştur. Örneğin, Edward Gibbon'un, *Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü* adlı çalışması bu yeni tarihin ilk örneklerinden birini oluşturmuştur. Ancak, 19. yüzyıl tarihçisi Leopold von Ranke (1795-1886) nin başlattığı hareket, 18. yüzyılın yeni toplum tarihi savunusunu sekteye uğratmıştır. Çünkü, Ranke'nin birincil arşiv kaynaklarının incelenmesine verdiği önem, uzmanlaşmanın çok önemli olduğu bu dönemde, toplumsal tarih üstüne çalışanların bir amatör olarak görülmesine neden olmuştur. Böylece, yeni akademik disiplin olan tarihten, siyasi olmayan tarih dışlanmıştır (Burke, 1990/2010:30-35).

Bilindiği gibi, 19. yüzyıl Comtecu pozitivist varsayımların egemen olduğu bir yüzyıldır. Bu yüzyılda, ampirik bulgulardan yola çıkarak toplumsal gerçekliğin nesnel olarak bilinebileceği kabul edilmektedir ve bu gerçekliğin bir bütün olarak anlaşılabilmesinin koşulu, bütünü oluşturan parçaların her birinin ayrıntılı ve derinlemesine bir şekilde incelenmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla, 19. yüzyılda bilgi disiplinlere ayrılarak uzmanlaşmalar ortaya çıkmış, disiplinler arasındaki sınır ve ayrımlar kesin bir şekilde belirlenmiş, tarih de Ranke'nin öncülüğünde profesyonel bir disiplin haline gelerek ku-

rumsallaşmıştır. Bu noktada Ranke'nin düşüncesi, tarih çalışmalarının profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından ampirik bulgulardan –arşivlerdeki birincil kaynak ve belgeleri eleştirel bir şekilde inceleyip yorumlama- yola çıkılarak yapılması ve böylece nesnel bir tarih bilgisi elde edilerek, tarihi söylenceden uzaklaştırıp pozitif bir bilime dönüştürmektir (Iggers, 1997:25). Nitekim, Ranke'yle birlikte tarihin profesyonel bir disiplin olarak metodolojik temelleri atılmıştır. Buna karşın, Rankeci tarih Antik Yunandan beri süregelen bir gelenek üzerinde yükselimektedir. Bu gelenekte tarih, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklindedir. Bunun yanı sıra, sonraki olayların tutarlı bir silsile içinde öncekileri izlediği tek boyutlu diakronik bir zaman içinde tarihsel eylemlerin birbirini izlediği kabul edilmektedir (Iggers, 1997/2003:3). Dolayısıyla, Heredot ve Thukydides'ten beri süregelen tarihçilik anlayışının bir çeşit uzantısı olan Rankeci tarih, tarih araştırmalarında geçmişin sadece bir yönüne -siyasi tarihe- odaklanarak, insan faaliyetlerinin toplumsal, kültürel, ekonomik boyutlarını dışlayıcı bir tutuma sahiptir. Ayrıca, 19. yüzyılın, milliyetçiliğin zirve yaptığı bir yüzyıl olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Rankeci tarih belli bir devletin, sınıfın ya da ideolojinin çıkarları doğrultusunda, onun propagandasını yapmaya ya da ona hizmet etmeye açık bir niteliğe sahip olduğu gerekçesiyle de yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Öte yandan, 19. yüzyılda Batı Avrupa ile ABD büyük bir ekonomik ve sosyal dönüşüm dönemini geride bırakmak üzeredir ve o dönemde çalışma alanı nerdeyse tümüyle bireylerin ve dar biçimde tanımlanmış elitlerin faaliyetleriyle sınırlı olan tarihsel araştırmalar bu dönüşümü açıklamada yetersiz kalmaktadır (Tosh, 1984/1997). Dolayısıyla, bu yüzyılda ekonomik ve toplumsal olanı dışlayarak salt siyasal olana odaklanan Rankeci tarihin egemenliğine karşı, ona muhalif olan sesler yükselmiş ve siyasi tarihe yönelik tepki ve eleştiriler daha da keskinleşerek ona alternatif olan tarih çalışmaları yapılmıştır. Sözgelimi, Auguste Comte ve Herbert Spencer 'adların yer almadığı' bir tarih türünü savunmuştur. Benzer şekilde, Emile Durkheim da bir ulusun gerçek tarihinden ziyade yüzeysel tezahürlerini yansıttığı nedeniyle, tikel olayların bir kenara bırakılması gerektiğini öne sürmüştür. 1900'ün başlarında siyasi tarihin egemenliğine olan itirazlar ABD ve Britanya'nın yanı sıra Fransa'da da görülmüştür. Durkheim'ın izleyicisi olan ve dönemin gelenekçi tarihçilerini sert bir şekilde eleştiren François Simiand'a göre siyaset putu, birey putu ve kronoloji putu olmak üzere tarihçiler kabilesinin yıkılması gereken üç putu vardır ve ona göre bunların acilen yıkılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, 1900'de tarihçilerin psikoloji ve sosyolojiyle işbirliği yapmalarını teşvik etmek, böylece tarihsel ya da kolektif bir psikolojinin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla Henri Berr tarafından *Revue de Synthese Historique* adlı bir

dergi çıkarılmıştır (Burke, 1990/2010:35-38). Yine aynı yüzyılda, değişimin temel nedenlerini ekonomik ve toplumsal yapılar içindeki gerilimlerde aranması gerektiğini savunan Marks'ın materyalist tarih görüşü, Rankeci tarihe alternatif olarak ortaya konulan çalışmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Burke, 1990/2010).

Marks'a göre, toplumu şekillendiren tinsel davranışlar değil, dış koşullar, insanların sahip ya da yoksun oldukları zenginlik ve zorunlu çalışma biçimleridir. Çağlar insanların kavrayışları tarafından değil, maddi amaç ve araçlar tarafından kontrol edilir. Egemen çıkar ve insanların güçlükleri *ben* ile değil, *dünya* ile ilgilidir. Tarihin ilerlemesi öncelikle öz-bilinçte değildir. Öz-bilinç, ilerlemeyi sadece insanın çevresi üzerinde artan denetimin bir fonksiyonu olarak arttırır. Bu denetimi ele geçirme çabası, insanın kendisiyle ilgili fikir edinmesini teşvik eder ve anlaşılmaz kılar. Çaba insanın öz imgesine değil, tersine, insanın öz imgesi bu çabaya dayanır. Ruhtaki muharebenin yerini, insanlarla öğeler arasında bir muharebe, insanların arasında ve içindeki uzlaşmazlıkta kendini yeniden üreten bir emek savaşı alır. Marks'a göre, yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır. Diğer bir ifadeyle, Marks için, insanlar doğaya karşı üstün gelmek için zamana ve eyleme gereksinme duyduklarından dolayı insanların tarihi vardır. Marks'ın öne sürdüğü yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır düşüncesinden, doğa alışılmadık ölçüde cömert olsaydı hiçbir tarih olamazdı sonucu çıkmaktadır. Çünkü, yeryüzü çok az insan yardımıyla yaşam gereklerini sunduğunda doğa çok fazla müsrif olur. Diğer bir ifadeyle, eğer meyveler insanın kucağına düşseydi insanlar tarih yapmazdı. Bu nedenle, Marks için tarih doğaya bir ikamedir (Cohen, 1978/1998:37-39). Dolayısıyla, Marks'a göre, insan etkinliği ve eylemleri –praksis- tarihin özünü oluşturur. İnsanların kendi üretim araçlarını üretmesiyle birlikte insanın ilk tarihsel eyleminin başladığını öne süren Marks, bireyler arası ilişkilerin üretim tarafından koşullandırıldığını ve toplumsal hayatı belirleyen ilkenin de üretim biçimleri ve üretim ilişkileri olduğunu belirtir (Marx ve Engels, 1969/1976:21-22). Bu noktada Cohen, (1978/1998:122), "Marks'ın üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında bir ayrım yaptığını ve bu ayrımın, doğa ile toplum arasında bir karşıtlıklar kümesi olduğunu" ileri sürer. Buradan çıkan sonuç ise, toplumun maddesinin ya da içeriğinin, biçimi toplumsal bir biçim olan doğa olduğudur. Burada Cohen, Marks'ın toplumsal tarih açıklamasının maddi gelişmeye hizmet ettiğini vurgular. Nitekim, Marks'a göre, toplumsal üretimlerini gerçekleştirebilmek için insanlar kendi iradelerine bağlı olmayan belirli üretim ilişkileri kurarlar. Maddi üretici güçlerin belirli bir gelişme çizgisiyle örtüşen üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, hukuki ve siyasal üstyapısının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi

yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır (Marx, 1859/2005:39-40). Üretici güç ve ekonomik yapı kavramlarının Marks'ın tarih teorisinin öncü kavramları olduğuna dikkat çeken Cohen (1978/1998, 43-44), Marks'ın ekonomik yapıyı ya da gerçek temeli üretim ilişkilerinden ibaret olarak gördüğünü, bileşimine başka hiçbir şey katmadığını ve üretim ilişkilerinin tek başına ekonomik yapıyı oluşturmaya yaradığını kabul ettiğini vurgular. "Maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanların, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirdiklerini" (Marx ve Engels, 1969/1976:26) öne süren Marks'a göre, ekonomik yaşamın genel yasaları, insanların iradesi dışında diyalektik olarak gelişir ve söz konusu yasalar nesnel bir nitelik taşır.

Görüldüğü gibi, tarihin temelini ekonomik yapıya dayandıran Marks'ın materyalist tarih görüşü, Rankeci tarih görüşünden kesin olarak ayrılır. 20. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, Marks'ın üretim araçları ile sınıflar arası ilişkilerin tarihsel önemine verdiği ağırlık, siyasetle ilgilenen çevrelerde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Çünkü, 20. yüzyılın ilk yarısı işçi örgütlerinin ve sosyalist kitle partilerinin yükselişinin görüldüğü bir dönemdir ve bu durum ekonomik ve sosyal reform konularının belki de ilk kez bu kadar ağırlıklı bir şekilde siyasal gündemin merkezine oturmasını sağlamıştır. Öte yandan, Marksizmin etkisi ve dünya ekonomisinde arka arkaya yaşanan çöküş ve bunalımlar, iktisat tarihinin daha sistemli ve geniş bir şekilde ele alınması gerektiğine işaret ederek, onun ayrı bir araştırma alanı olarak gelişmesini sağlamıştır (Tosh, 1984/1997:91-92).

İşte bu noktada, 20. yüzyılın başlarında tarih araştırmalarında tarihin kapsamını genişletmeye yönelik, sadece siyasi olana değil, insan faaliyetlerinin tamamına yönelen önemli bir eğilim ortaya çıkmıştır. Böyle bir eğilimin ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz Marks'ın tarih görüşü de önemli bir etmen niteliğindedir. Çünkü, hatırlanacağı gibi "tarih görüşünün odağına toplumsal yapı ve bu yapının tarihselliğini yerleştiren, toplumsal değişim süreçlerindeki içsel dinamiği vurgulayan Marks, bu yanıyla 19. yüzyılın siyaset merkezli ve olay yönelimli tarih yaklaşımının tam karşısında yer alarak, toplumsal tarihçilik anlayışına önemli bir destek sağlamıştır" (Sönmez, 2010:48). Böylece 20. yüzyılda, tarihçinin araştırmaları "bireyden kitlelere, bireysel başarı ya da başarısızlığın en belirgin bir biçimde göründüğü kamu hayatıyla ilgili olaylardan, yüzyıllar boyunca sıradan insanların kaderini değiştiren temel yapısal dönüşümlere doğru kaymıştır" (Tosh, 1984/1997:91). "Ekonomik, sosyal ve kültürel tarihin birleştirilmesine duyulan ihtiyacın artan bir şekilde hissedildiği bu dönemde, tarihi tek bir alana indirgemekten kurtaran büyülü sentez" (Harsgor, 1978:2), Fransa'da Marc Bloch ve Lucien

Febvre'in 1929 yılında *Annales* (Annales d'histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte açık bir şekilde görünür kılınmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra söz konusu dergi, *Annales Economies Societes Civilizations* adıyla yayınlanmıştır. Ortaçağ uzmanı olan Bloch ve 16. yüzyıl üzerinde uzmanlaşmış olan Febvre, derginin ilk sayısında meslektaşlarından iktisat, coğrafya, sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi sosyal bilimler başta olmak üzere diğer disiplinlerden de faydalanarak, daha kapsayıcı bir tarih yaklaşımı geliştirmelerini istemişlerdir. Tarihte disiplinler arası bir yöntem düşüncesini savunan Bloch ve Febvre, bunun yanı sıra tarih araştırmalarında tematik uzmanlaşmadan kaçınılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. O dönemde Fransa'da siyaset tarihinin öne çıkarılmış olmasından hoşnut olmayan Annales Okulu kurucuları, tarih biliminin birbirinden kopuk alt disiplinlere bölünmesine karşı çıkmışlardır. Çünkü, onlara göre, tarihçinin hedefi bütüncül ya da bütünleşmiş tarih çalışması yaparak, insan yaşamını tüm çeşitliliğiyle yakalamak olmalıdır (Tosh, 1984/1997).

Tarihin en iyi biçiminin tekil siyasal aktörlerin edimlerinin bir anlatısı olarak görülmesine karşı çıkarak, tarihsel ilginin merkezinden siyasal eylemleri uzaklaştırmaya çalışan Annales Okulu tarihçileri, bireysel ve özel olanı aşarak toplumsal olayların büyük oranda konjonktürel ve yapısal koşulların etkisiyle oluştuğunun algılanması gerektiğini savunmuşlardır. Tarihçinin zamanının, doğrusal anlatıyı gerektiren bir zaman olamayacağını ve ilgisinin yalnızca siyasal olanla sınırlanamayacağını vurgulayan Annales Okulu tarihçileri, resmi Fransız tarihyazımını kısır pozitivizm olarak görmekte ve tüm toplum bilimlerinin karşılıklı bağımlılığına inanmaktaydılar (Clark, 1985/2013).

Söz konusu okul, kendi tarihsel yaklaşımını ortaya koyarken, beşeri coğrafyanın öncüsü olan, ancak tarihle de yakından ilgilenen Paul Vidal de la Blache'nin ve ekonomist olan François Simiand'ın çalışmalarından oldukça etkilenmişlerdir. Vidal de la Blache, yerleştirmeye çalıştığı yeni tür coğrafyada, insan ve toprak arasındaki ilişkiye yeni bir bakış açısı getirmiştir. İnsan toplulukları ile bu toplulukların üzerinde yaşadıkları toprak parçası arasındaki etkileşim üzerine odaklanarak, insanı aynı anda aktif ve pasif olarak niteleyen Vidal de la Blache, onu hem çevreyi biçimlendiren hem de çevre tarafından biçimlendirilen olarak görür. Birey ve çevresi arasındaki boşluğu dolduran 'yaşam biçimi' kavramı, Vidal için kilit bir kavramdır. Topluma açık olan coğrafi olanaklardan hangisinin seçilmesi gerektiğine karar veren, bir toplumun yaşam biçimidir. Sözgelimi, bir nehir herhangi bir toplumun teknolojisi ve eğilimine bağlı olarak yol olarak görülebilirken, başka bir toplum tarafından ise, engel olarak görülebilir. Coğrafyanın tarihselleştirilmesi Vidal'in getirdiği bir yeniliktir ve bu yenilikten özellikle etkilenen Febvre,

tarihin coğrafyalaştırılmasına ilişkin bir eğilime sahip olmuştur. Bu eğilim, Annales Okulu'nun temsilcilerinin çalışmalarına, olayları değil de, yapısal etmenleri ciddi bir şekilde ele almaları şeklinde yansımıştır. Annales Okulu'nun kurucularının etkilendiği bir diğer kişi, olayların zamanından çok, uzun dönemli eğilimlerle ilgilenen bir ekonomist olan François Simiand'tır. Simiand, dönemin gelenekçi tarihçilerini siyasal tarihi, ekonomik ve sosyal tarihten üstün görmeleri, araştırmalarının kurumlardan ziyade bireyler üzerine odaklanması ve nesnelerin önemli oldukları zamandan ziyade başladıkları zamanı incelemeleri nedeniyle sert bir şekilde eleştirmiştir. Simiand'a göre siyaset putu, birey putu ve kronoloji putu olmak üzere tarihçiler kabilesinin yıkılması gereken üç putu vardı. İşte Simiand'ın öne sürdüğü bu üç putun yıkılması gerektiğine ilişkin düşünceyi Annales Okulu tarihçileri de tamamen desteklemiştir. Bunun yanı sıra, Annales Okulu tarihçileri, kolektif psikoloji kavramını öne süren ve tikel olayların bir kenara bırakılmasını savunan Durkheimcı sosyoloji okulundan ve disiplinler arası bir çalışmayla tarihsel psikoloji oluşturulmasını hedefleyen Henri Berr'den de etkilenmişlerdir (Burke, 1972/2007). 1900'de tarihçilerin psikoloji ve sosyolojiyle işbirliği yapmalarını teşvik etmek, böylece tarihsel ya da kolektif bir psikolojinin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla Henri Berr tarafından *Revue de Synthese Historique* adlı bir dergi çıkarılmıştır. Berr'in disiplinler arası işbirliği ile ortaya çıkmasını umduğu tarihsel psikoloji ideali, bu dergide yazan Marc Bloch ve Lucien Febvre'i derinden etkilemiştir (Burke, 1990/2010:37-38).

Forster, siyasi tarihe ve olaylardan oluşan geleneksel anlatıma karşıt bir tutuma sahip olan, belirlenimci varsayımları olan, nicel bir metotla çalışan ve disiplinler arası işbirliğine önem veren bir okul olarak algılanan Annales'in, "aslında hiçbir zaman bir okul olmadığını, temsilcilerinin akademik çevrelerden oluşuyor olmasının onların okul olarak anılmalarında etkili olduğunu" (Forster, 1978:60) öne sürer. Forster'in bu düşüncesinin nedeni, Annales'in üç ayrı evresinin olması ve bu evrelerin kendi içinde heterojenlik göstermesidir.

1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan birinci evre, Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılan Annales'in birinci kuşağını oluşturur. Bu ilk kuşağın ilgi odağını zihniyetler tarihinin oluşturmasının yanı sıra, jeo-tarih ve sosyoloji de çok önemli bir konumdadır. Durkheimcı kolektif psikoloji kavramından ve Paul Vidal de la Blache'nin beşeri coğrafyasından oldukça etkilenen Bloch ve Febvre iradecidir. Tarihte zorunluluklar değil, yalnızca olabilirlikler olduğunu öne süren Bloch ve Febvre, insanın tamamen belirlenmiş olmadığını ve insan varlığının eğer isterse içinde bulunduğu maddi ve tarihsel koşulları aşarak başka türlü de eyleyebileceğini savunur.

II. Dünya Savaşı sonrası, Annales Okulu'nun ikinci evre temsilcilerinin çalışmalarının yayınlanmaya başladığı bir dönemdir. Fernand Braudel, 1956

yılında Febvre'in ölümünün ardından Annales'in editörü olarak başa geçmiştir ve Annales'in tam anlamıyla bir okul sayılabilecek hareketi Braudel evresinde gerçekleşmiştir. 1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, ekonomik ve toplumsal tarihin daha temel olduğuna inandıklarından ve zihniyetlerin nicelleştirmeye pek elverişli olmamasından dolayı birinci kuşağın ilgi odağını oluşturan zihniyetler tarihini marjinal bir konuma itmişlerdir. Böylece, Braudel döneminde zihniyetler tarihi ve kültürel tarih nispeten ihmal edilmiştir. Bunun yanı sıra, Annales'in birinci kuşağının tersine, Annales'in ikinci kuşağı belirlenimci varsayımlara sahiptir. Nitekim, Annales'in ikinci kuşağı içinde yer alan Braudel'de coğrafi belirlenimcilik karşımıza çıkar. Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini öne sürer.

Annales'i yenileyebilmek için Charles Moraze, Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Emmanuel le Roy Ladurie ve Marc Ferro, Ernest Labrousse, Georges Duby gibi genç tarihçileri yardımına çağıran Braudel, 1972 yılında emekli olur. Ardından, Jacques Le Goff Annales Okulu'nun başına geçer. Jacques Le Goff 1972 yılında bu okulun başına geçmesine karşın, aslında 1968 yılından itibaren Annales'in üçüncü evresinin başladığı kabul edilir ve bu üçüncü kuşakta düşünsel bir parçalanmışlık söz konusu olduğundan tek bir kişinin egemenliği bulunmamaktadır. Annales Okulu'nun üçüncü kuşağında, Jacques Le Goff'un yanı sıra, Andre Burguiere, Jacques Revel, Francoise Furet, Pierre Nora, Pierre Chaunu, Roger Chartier gibi isimler göze çarpar. 1977 yılından itibaren ise, Le Golff'un yerini François Furet almıştır (Burke, 1990/2010). Annales Okulu'nun üçüncü evre temsilcilerinin çalışmalarında da genel kuramsal tutumundan koptuğu pek söylenemez. Sözgelimi, "Emmanuel Le Roy Laudurie için tarih hala, geçmişe yönelmiş olan bütün sosyal bilimlerin bir sentezidir" (Harsgor, 1978:2) ve aynı Bloch, Febvre ve Braudel'de olduğu gibi, jeo-tarih onun için de çok önemli ve belirleyicidir. Bunun yanı sıra, François Furet aynı Braudel'de karşılaştığımız gibi anlatısal tarihten problem olarak tarihe geçilmesi gerektiğini tekrarlar (McLennan, 1981/2007). Öte yandan, Braudel'in tersine, Annales'in üçüncü kuşağı aynı Annales'in birinci kuşağı gibi iradecidir. Çünkü bu kuşak, bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümu olmadığını savunarak, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşmıştır (Burke, 1990/2010). Bununla birlikte, Annales hareketinin bu üçüncü evresinde parçalanmalar da görülür. Diğer bir ifadeyle, üçüncü kuşağın çalışmalarında heterojenlik göze çarpar.

1970'lerde Annales Okulu'nun yöntemlerinin değiştiği dikkat çekmektedir. Annales'in ikinci kuşağında başlayan nicel çalışmalar, son kuşağında daha da fazlalaşmıştır. Öğrencileri tarafından kullanılan nicel metotlara sıcak bakan Braudel, istatistiği yeri geldiğinde kendisi de kullanmıştır. Buna karşın, "rakamlar Braudel'in kurduğu tarihsel binanın yapısal bir parçası olmaktan ziyade dekorasyonunun bir parçasıdır" (Burke, 1990/2010:100). İşte, Braudel döneminde yavaş yavaş başlayan nicel tarih çalışmaları Annales'in üçüncü evresinde artarak devam etmiştir. Üçüncü kuşakta, "Bloch ve Febvre'nin kültürel ve yazınsal kaygılarından uzaklaşılarak, söz konusu okulun metodolojisi niceliksel araştırma olarak daha sistematikleşmiştir" (McLennan, 1981/2007:193). Sözgelimi, Bloch ve Febvre'nin ilgilenmediği fiyat tarihi ve tarihsel demografi Annales Okulu'nun üçüncü kuşağının ilgi alanını oluşturmaktadır (Burke, 1972/2007). Nicel tarih çalışmaları öncelikle ekonomi alanında, özellikle fiyatlar tarihinde yapılmaya başlanmıştır. Ardından, toplumsal tarihte, özellikle nüfus tarihinde karşımıza çıkmıştır. Son olarak da kültürel tarih --din tarihi, zihniyetler tarihi- alanında görülmüştür. Ayrıca, 1970'lerden bu yana antropolojik yaklaşımın hakim olmasından dolayı dile ve popüler kültüre, niteliksel kaynakların kullanımına yönelik bir ilgi söz konusudur. Dolayısıyla, üçüncü kuşağın bazı üyeleri sosyo-ekonomik tarihten uzaklaşarak sosyo-kültürel tarihe yönelmiştir. Böylece, Annales'in birinci kuşağının uğraştığı, ama ikinci kuşağının ihmal ettiği zihniyetler tarihi yeniden canlanmıştır. Annales Okulu tarihçilerinden bazılarının simgesel antropolojiye yönelmeleriyle birlikte, Annales'in birinci ve ikinci kuşağının reddettiği siyasi tarih, olay geleneği ve anlatı yeniden ortaya çıkmıştır. Annales'in üçüncü kuşağının siyasi tarihe yönelmeleri, hem Braudel'in hem de Marks'ın belirlenimciliğine karşı bir tepki niteliğindedir. Ekonomik-belirlenimci tarihsel açıklama modeli, kültürü üstyapıya ya da üçüncü düzeye yerleştirerek bir düşkırıklığı yaratmıştır, bu da siyasi tarihe paralel olarak üçüncü kuşakta anlatının canlanmasına neden olmuştur. Bu noktada, üçüncü kuşak temsilcileri, fikirlere ve zihniyetlere önem vererek eylemliliğin (agency), yapının karşısında daha önemli olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca, Foucault'nun mikro siyaset –aile içi, okul, fabrika vb. --doğrultusunda ortaya çıkan iktidar mücadelelerini incelemesi de, söz konusu kuşağın siyasi tarihe yönelmesinde etkili olmuştur. Bu durum, mikro tarihin ve insan özgürlüğünün önem kazanarak tarihsel biyografinin canlanışına da neden olmuştur (Burke, 1990/2010).

Ancak, Annales Okulu içinde antropolojiye dönüş, diğer Annales Okulu tarihçilerinin nicelleştirmeye duydukları ilgiyi gölgeleyememiştir. Nitekim, François Furet, sosyal tarihin yalnızca niceliksel olduğu konusunda ısrar eder. Ancak, Furet bununla tüm sosyal tarihin sayılara indirgenebileceğini kast et-

memektedir. Çünkü, o nicelikselleştirmeden yana olmasına karşın, istatistiksel işlemlerin her aşamasında ortaya yeni metodolojik sorunlar çıktığını da kabul eder. Furet de aynı Chaunu gibi değişimlerin uzun vadeli dizisel tarihi (serial historia) analizini tutmaktadır. Sözgelimi, evlilik belgelerinin incelendiği noterlik kayıtları bu türden belgeli tarihtir, ama niceliksel tarih değildir. Bu nedenle Tilly, Annales Okulu tarihçilerinin nicelleştirmeyi analitik olarak değil, betimleyici bir tarzda kullandıklarını öne sürer. Hatta çok yoğun bir şekilde rakamları kullandıkları yerlerde bile, ki Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları grafiklerle, tablolarla ve listelerle dolu olmasına karşın, istatistiksel çıkarımlara pek başvurmazlar (Forster, 1978:69-70). Öte yandan, kadınları tarihe dahil etmedikleri için eleştirilen Annales'in birinci ve ikinci kuşağının tersine, Annales'in üçüncü kuşağı, bünyesinde kadınlara yer veren ilk kuşak olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda, Christiane Klapisch, Arlette Farke, Mona Ozouf ve Michele Perrot gibi isimler Annales'in bünyesinde çalışmalar yapmış isimler olarak karşımıza çıkar (Burke, 1990/2010:119).

Günümüze gelindiğinde ise, Annales'e ilişkin düşünsel bir parçalanmışlıktan söz edilmektedir ve Annales, Braudel dönemindeki okul olma özelliğini yitirmiş durumdadır. Bunun yanı sıra, çok merkezcilik geçerlidir ve bugün herhangi bir kişinin egemenliğinden söz edilmemektedir (Burke, 1990/2010).

Bu noktada Burke, Annales tarihçilerinin çalışmaları arasındaki farklılığı, Durkheimcı sosyoloji ile Vidal de la Blache'ın beşeri coğrafyası arasındaki gerilime dayandırır. Genelleme ve kıyaslama yapan Durkheimcı sosyolojinin karşısında, belli bir bölgeye özgü olan nitelikleri saptamaya çalışan Vidalcı yaklaşım yer alır. En başından beri, Annales Okulu tarihçilerinin çabası bu iki yaklaşımı birleştirmeye yönelik olsa da, vurguları daima farklı olmuştur. Febvre, Vidal'e daha yakın duruken, Bloch, Durkheim'a daha yakındır. Annales'in ikinci kuşağından olan Braudel de, aynı Bloch gibi Durkheim'a daha yakın durmaktadır. Annales'in üçüncü kuşağı ise, sosyal antropolojiden oldukça etkilenmiştir. Burke, üçüncü kuşağın sosyal antropolojiye yönelmesinin nedenini, hem genele hem de tikele aynı anda eğilen söz konusu disiplinin, Annales tarihçilerine kendi dengelerini kurmalarında yardımcı olmaya oldukça elverişli olmasında görür (Burke, 1990/2010).

Annales Okulunun üç ayrı evresi birbirinden farklı bazı özelliklere sahip olsa da, ortak olan önemli karakteristiklere de sahiptir. Öncelikle, genel olarak Annales "geleneksel kiplerden daha global veya tam bir kavrayışa yönelik sentetik bir disiplinler arası tarihi temsil eder" (McLennan, 1981/2007:191). Coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşı olan Annales Okulu tarihçileri için, özellikle jeo-tarih çok önemli ve belirleyici bir role sahiptir. Annales'in üç döneminin temsilcileri de tarihe yaklaşımlarında kalıplardan uzaktırlar

ve 'büyük kişiliklerin tarihi'ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri vardır. Ekonomistlerden alınan ve Chaunu ve Goubert tarfından uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür olarak adlandırılan terimi tarihe uygulamışlardır. Marksist değildirler, örneğin Febvre, tarihin herhangi bir determinist yorumuna sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Fiyat ve nüfus eğilimleri değişim modelleri kavramlarında önemli etmenler olarak görülür. Fakat, siyasal ve kültürel üst yapılar edilgin olduğu kadar etkin olarak da algılanır. Modern Avrupa'nın doğuşunun tarihi bu okulun ilgilerine egemendir, özellikle 1500'den 1800'e kadar olan Ortaçağ ve erken modern dönem odak noktalarını oluşturmuştur. Hepsinden önemlisi, Annales Okulu'nun üç döneminin temsilcileri de toplumsal tarih için yeni bir çerçeve sunmuşlardır (Burke, 1972/2007:30-31; 1990/2010:24-25).

İnsanların ekonomik etkinliklerinin tarihsel gelişimini kapsayan iktisadi tarihle, toplumsalın bir aradalığını imleyen toplumsal tarihin, 1950'den sonra ciddi bir şekilde gelişim gösterdiğini belirten Hobsbawm, bunun nedenini toplumsal bilimlerle ilgili akademik disiplinlerde meydana gelen teknik ve kurumsal değişikliklere bağlar. Hızla gelişen ekonomik kuram ve çözümlemelerin getirdiği bir gereksinim olarak iktisadi tarih ayrı bir uzmanlık alanı olmuştur. Bir akademik dal olarak toplum bilimlerinin önemi dünya genelinde artarak, aynı ekonomi bölümlerinde olduğu gibi yardımcı ek tarih dalları gerektirmiştir. Bunun yanı sıra, toplumsal bilimler tarihselleşmiştir. Tüm olaylarda tarihsel sorun ve kavramlar şimdiye kadar tarihle hiçbir alışverişi olmayan disiplinlere bile sızmıştır. Bu sızma hareketinin en bariz bir şekilde görüldüğü disiplin, ekonomidir. Çünkü, ekonomistler, ekonomik gelişmeyi ekonomi dışı etkenlerin de çok önemli bir şekilde etkilediğinin farkına varmışlardır. Çağımızda, sömürge ve yarı sömürge ülkelerin hem ekonomik hem de siyasal kurtuluş mücadeleleri tarihsel değişimin yaşamsal sorununu oluşturmaktadır ve bu sorunlar ne yazık ki şimdiye kadar tarih de dahil olmak üzere tüm toplumsal bilimler tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmişlerdir (Hobsbawm, 1971/2007). Bu göz ardı edilmenin nedeni, White'ın (1991/2008) da öne sürdüğü gibi, Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupamerkezci olmayan kültür), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı görülmeleridir. Batı-Avrupamerkezci kültür, Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürlere, kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görerek, tektipleştirici, hegomanyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etse de, günümüzde artık tüm

toplum bilimleri çalışmalarında toplumsal yapı ve dönüşümlere yer vermek durumunda olduklarının, toplumsal tarih olmadan çalışmalarının gerçeklikten uzak ve eksik olacağının farkına varmışlardır. Farklı disipinlerdeki araştırmacılar, toplumsal-tarihsel sorunlara yönelik belirgin bir eğilime sahip olduklarından hetorojen araştırma konuları toplumsal tarih başlığı altında bir araya gelmektedir (Hobsbawm, 1971/2007).

Bu bağlamda, tarihi, insan toplumlarının bilimi olarak gören Annales Okulu temsilcilerinin toplumsal tarihçi olduğu görülmektedir. Çünkü, "kendilerini, tarihteki herhangi bir toplum biliminin temsilcisi olarak değil, tarihle tüm bağlantılı toplum bilimlerinin katkılarını bir araya getirip birleştirmeye çalışan araştırmacılar olarak göstermişler ve amaçlarını da bütünsel ya da global tarih olarak tanımlamışlardır" (Hobsbawn, 1971/2007:257). Bu noktada, Annales Okulu'nun en önemli temsilcilerinden olan Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in tarihte metodoloji sorununa ilişkin görüşleri dikkat çekmektedir.

4.1.1. Marc Bloch: Tarihte Nedenselliğin Beşeri Eylem Öğesine Dayanarak Temellendirilmesi

Ortaçağ uzmanı olan Marc Bloch (1886-1944), 20. yüzyılın başında Fransa'daki tarih anlayışının yüzeyselliğine ve dar kapsamlılığına karşı çıkarak, iki dünya savaşı arasında yeni bir tarih anlayışını oluşturanlardan biridir. Lucien Febvre'yle birlikte, ekonomik ve toplumsal tarih alanlarında düşünsel bir önderlik yapma amacıyla 1929 yılında Annales Dergisi'ni (*Annales d'histoire economique et sociale*) çıkartan Bloch, bu dergide daha geniş, daha derin ve daha insani bir tarih için meslektaşlarına çağrıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra, tarihçinin "bir arkeolog, bir paleograf, bir hukuk tarihçisi vb. becerisine sahip olması gerektiğini vurgulayan" (akt. Burke, 1990/2010:45) Bloch, tarihçilerin disiplinler arası çalışmaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim, söz konusu derginin editör kurulunu sadece tarihçiler değil, aynı zamanda sosyolog, coğrafyacı, ekonomist ve siyaset bilimcisi de oluşturmaktadır.

Bloch (1949/2013), öncelikle, pozitivistleri katı bir şekilde kurallara bağlı oldukları ve bir araştırmanın değerini eyleme yarar sağlaması açısından değerlendirdikleri için eleştirir. Çünkü ona göre, her türlü yarar kaygısının dışında sırf entelektüel açlığı gidermek için de araştırma yapılabilir ve bu gerçeği kabul etmemek, insanlığı bir nevi kötürüm bırakmak anlamına gelir. Fenomenler arasında sadece açıklayıcı bağlantılar kurabilenleri gerçek bilim olarak değerlendiren pozitivistlere karşıt olarak, Bloch insan idrakının doğası gereği, bilmeyi istemekten ziyade, anlamak isteğine yöneldiğini vurgular. Bununla birlikte, insanların bir bilimden, hep daha iyi bir yaşama katkı sağ-

layacağı beklentisi içinde olduklarını, tarihten de eylemlerimizi yönetecek araçları sunmasını beklediklerini yadsımayan Bloch, bunun nedeni olarak Comtecu bakış açısını görür. 19. yüzyıl sonlarıyla, 20. yüzyılın başlarına kadar baskın olan bu bakış açısı, evrensel olarak geçerli yasalar şeklinde ifade edilemeyen hiçbir bilginin gerçek bilgi olmadığını öne sürmekteydi. Ancak, aynı zamanda bu sav, tarih araştırmaları alanında birbirine karşıt iki eğilimin doğmasına da neden oldu. Bu eğilimlerden ilkini, genel-geçer yasalar bulmaya çalışan Durkheimcı sosyoloji okulu temsil eder. Bu okul, insana ait olan pek çok gerçekliğe küçümseyici bir şekilde 'olay' adını vererek araştırma alanlarının dışına itmiştir. Beşeri olguları rastlantısal ve yüzeysel olarak değerlendirerek akılcı bir analize uygun olmadıkları gerekçesiyle tarihi çok dar bir alana hapseden Durkheimcı okul, akılcı analize uygun olarak görülen tüm olguları ise, sosyoloji alanına ayırmıştır. Bloch bu okulu eleştirmekle birlikte, söz konusu okuldan çok şey öğrendiğine de dikkat çeker. Sözgelimi, derinlemesine analiz yapmayı, problemleri daha büyük bir dikkatle çözümlemeyi Durkheimcı okuldan öğrendiğini belirtir. Hatta Bloch'un *The Royal Touch* (Kralın Dokunuşu) adlı kitabı, Durkheimcı kitabı olarak bilinir. Söz konusu çalışmada, "sağaltma gücüne gösterilen popüler dinsel inanç, toplumsal kaynaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilir. Burada, sıraca hastalığının tedavi edilmesini çevreleyen törenler halk zihniyetini, tüm toplumu şahsında simgeleyen merkezi kral figürüne yöneltir" (McLennan, 1981/2007:197). Ayrıca, bu kitap İngiltere ve Fransa'da Ortaçağdan 18. yüzyıla kadar devam eden bir inancı incelediği için zihniyet tarihi konusunda çok önemli bir etki yaratmıştır. O dönemde, kralın şerri olarak bilinen sıraca hastalığından, kralın o kişiye dokunuşuyla iyileşeceği kabul edilerek, bu amaçla dokunma merasimleri düzenlenmektedir. İyileştirme gücüne sahip olduğu düşünülen kralın yarattığı mucize, Bloch'a göre, üstün siyasi iktidar hakkındaki belli bir anlayışın bir tür dışavurumudur. Hastalardan bazılarının ikinci kez gelip dokunulma talebinde bulunduğunu ifade eden Bloch, tedavinin işe yaramadığını bilmelerine rağmen hastaların inançlarından asla vazgeçmediğini vurgulayarak bu kolektif yanılsamaya insanların inanmaya devam ettiklerine dikkat çeker (Burke, 1990/2010:47-48).

Durkheimcı sosyoloji okulunun karşısında, 'tarihselleştirmeci tarihçiler' lakaplı tarihçiler topluluğu yer alır. Bu tarihçiler, laboratuarda çalışan meslektaşlarının karşısında, tarihin özünü olanaklarının yadsınmasında görerek tarihi bilimden ziyade estetik bir tür oyun ya da insan zihnine faydalı bir tür hijyen alıştırması şeklinde görmüşlerdir. Tarihe ilişkin bu bakış açısını da eleştiren Bloch, tarihin, basit bir dökümün ötesine geçerek akılcı bir tasnif ve gitgide çoğalan bir idrakı insanlara verebildiği ölçüde hak ettiği değeri göreceğini savunur.

Öte yandan, Bloch'a göre, Einstein mekaniği, kuantum kuramı, gazlara ilişkin kinetik kuram gibi bilim alanındaki birtakım değişimler, bilime ilişkin sahip olunan genel kanıyı esnekleştirmiştir. Söz konusu değişimler kesin olanın karşısına, olasılığı; kesin olarak ölçülebilir olanın karşısına, ölçümün göreliliğini getirerek, genel-geçer yasalarla ifade edilemeyen bilginin de bilimsellik iddiası taşıyabileceği kabulüne zemin hazırlamıştır. Evrenselcilik ve kesin doğru kavramlarına artık, bir derecelendirme sorunu olarak bakmayı daha kolay kabullendiğimizi, çeşitli bilgi alanlarının bilim sayılabilmek adına, maddi bilimlerin kullandığı yöntemleri kendilerinin de kullanması gerektiğine ilişkin bir zorunluluğu artık hissetmediklerini belirten Bloch, beşeri bilimlerin artık var olmak için özgünlüklerinden vazgeçmek zorunda olmadıklarını vurgular (Bloch, 1949/2013).

Beşeri bilimlerin özgünlükleri, doğal fenomenlerle karşılaştırıldığında özleri gereği pek çoğunun matematiksel ölçüme uygun olmamalarından, hassas fenomen olmalarından kaynaklanır. Bloch'a göre, tarih birtakım yasalara, yapılara, soyutlamalara indirgenemeyen bir bilimdir. Tarihsel fenomenler doğal fenomenlerle kıyaslandığında olağanüstü karmaşık bir yapıdadır ve kendi içlerinde hiçbir nicelleştirmeye uymazlar. Sözgelimi, "bir toplumun bir kelimeye veya adete yönelik özel tercihi nasıl rakamlandırılabilir?" (Bloch, 1949/2013:165). Bloch için böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla, bu hassas fenomenlere iyi bir şekilde nüfuz edip aktarabilmek nicelleştirmeyi değil, büyük bir dil inceliğini gerekli kılar. Çünkü, Bloch'a göre kelimeleri kullanmanın da bir inceliği vardır ve nicelleştirmenin mümkün olmadığı durumlarda, çağrıştırmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra, Bloch insan zihninin gerçekliklerinin ifadesiyle fiziksel dünyanın gerçekliklerinin ifadesi arasında bir zıtlık olduğunu düşünür ve bu zıtlığı frezeci (talaşlı imalatta kullanılan takım tezgahı) ile keman yapımcısı arasında var olan zıtlığa benzetir. Frezeci kesin ölçüm yapabilen mekanik aletler kullanır, keman yapımcısı için ise önemli olan kulak ve parmak duyarlılığıdır. Eğer bu meslektekiler birbirlerini taklit etmeye kalkışırlarsa, hiçbiri ortaya iyi bir iş çıkaramaz (Bloch, 1949/2013). Dolayısıyla, Bloch, doğa bilimleriyle beşeri bilimler arasında sözde bir sahte geometrik paralellik kurulamayacağını vurgular. Ona göre, doğa bilimleri sadece kendi araştırma nesnesine odaklandığı için, bütünle çok fazla ilgilenmemekte ve kullanılan bilimsel yöntem araştırmacıyı bilinçli olarak bir kenara bırakıp sadece araştırılan nesneye odaklanmaktadır. Zihnin, araştırılan nesneyle kurduğu bağları keyfi olarak değerlendiren doğa bilimlerinin tersine, tarih biliminin konusunu sonuçta insan bilinçleri oluşturduğu için, bu bilinçler arasında kurulan ilişkiler, ilişkilerin sahne olduğu sirayetler, tarihte gerçekliğin kendisini oluşturur. Dolayısıyla, Bloch için, tarih bilimi doğa bilimlerinden farklı bir öze sahiptir.

Bloch, tarih alanındaki metodolojik tutumunu ve bu metodolojik tutumunun merkezini oluşturan tarihte nedensellik anlayışını, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* (Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien) adlı çalışmasında açık bir şekilde ortaya koymuştur. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, Bloch'un ömrünün sonunda kaleme aldığı ve Vichy rejimi döneminde Yahudi olduğundan 1944'te Almanlar tarafından kurşuna dizildiği için tamamlayamadığı ve ancak kendisinin ölümünden sonra, Lucien Febvre tarafından yayımlanan tamamlanmamış bir tarihsel metodoloji çalışmasıdır. Tarihin ne olduğunu, nasıl yapılması ve yazılması gerektiğini gösteren adeta bir rehber niteliğinde olan söz konusu çalışmada Bloch, öncelikle tarihin tanımını yapar ve konusunubelirler.

Bloch, geçmiş ile şimdi arasında var olduğu öne sürülen ayrılığı yapay ve uydurma bir ayrılık olarak gördüğü için, 'tarih geçmiş bilimidir' şeklinde bir tarih tanımlamasını yanlış bulur. O, tarihi "zaman içindeki insanlarla ilgili bir bilim" (Bloch, 1949/2013:69) şeklinde tanımlar ve tarihin konusunu akan zaman içindeki insanlar, örgütlenmiş gruplar, insanların içinde yaşadıkları toplumlar oluşturur. Ona göre, tarihin asıl ele geçirmek istediği makineler, aletler, donmuş yazılı belgeler ve kendilerini oluşturanlardan bağımsızmış gibi gözüken kurumlar değil, bizzat insanlardır. Bu noktada Bloch iyi tarihçiyi, efsanelerde karşılaştığımız insan eti yiyen deve benzetir. Bloch için iyi tarihçi, "insan eti kokusunu aldığı anda avını bulduğunu bilen kişidir" (Bloch, 1949/2013:68).

Tarihin konusu zaman içindeki insanlarsa, peki zaman nedir? Bloch için, "tarihin zamanı, akışının geri döndürülemezliği içindeki somut ve yaşayan bir gerçeklik olarak fenomenlerin içinde yüzdüğü bir plazmadır ve o fenomenler ancak o zamanın içinde idrak edilebilirler" (Bloch, 1949/2013:69). Şimdiki zaman, günlük kullanımda yakın geçmiş anlamında kullanılır ve yakın kavramı kesin bir zaman belirtmemekle birlikte, bir gelip geçicilik, bir ele avuca gelmeme durumunu da imler. Şimdiki zamanın, geçmiş zamanla karıştırılmaması gerektiğine ilişkin kusurlu düşünce, şimdinin çağdaşlık katsayısının çok güçlü etkisindeymiş gibi görünmesinden kaynaklanır. Oysa, şimdi ile geçmiş arasındaki sınır sürekli hareket halindedir. Şimdiki zaman, sürekli olarak bir çehre değişimine mahkümdur ve oluşunun her anında başkalaşıma uğrayıp geçmiş bilimine dönüşür. Bloch'un burada asıl söylemek istediği, şimdinin ancak geçmiş hesaba katılarak, geçmişin de şimdi hesaba katılarak anlaşılabileceğidir. Çünkü ona göre, şimdiki zaman ve geçmiş zaman iç içe geçmiş durumdadırlar. Şimdiki zamana yön vermeleri sözde sona ermiş gibi gözüken geçmiş şeyler, şimdiki zamanın doğru bir şekilde anlaşılmasında muazzam bir faydaya sahiptirler (Bloch, 1949/1992).

Bunun yanı sıra Bloch, insanın gerek zihni bakımından gerekse vücudunun en hassas mekanizmalarına varıncaya dek çok değiştiğini, zihinsel atmosferinin, hijyeninin ve beslenmesinin derinlemesine dönüştüğünü öğrendiğimizi, ama bununla birlikte, insanın doğasında ve insan toplumlarında sürekliliğini koruyan bir özün var olması gerektiğini de göz önünde bulundurmamız gerektiğini, aksi takdirde insan ve toplum isimlerinin bile anlamlarını yitireceğini öne sürer. Bloch burada, insanların sadece verili bir anın özel koşulları karşısındaki tepkilerinin incelenerek anlaşılamayacağına dikkat çeker. Ona göre, nasıl ki zihniyetler tarihin bir nesnesi olarak inceleniyorsa, beden tarihi de incelenmelidir.

Ayrıca, Bloch çağlar arasında çok büyük bir dayanışmanın olduğunu ve bu çağlar arasında çift yönlü idrak bağları bulunduğunu vurgular. Bloch için, geçmişi bilmemek şimdiki zamanın anlaşılmamasına, şimdiki zamanı bilmemek de geçmişin anlaşılmamasına neden olur. Yaşayanı kavrama yeteneğini, iyi bir tarihçinin ana vasfı olarak gören Bloch, bu yeteneği bugün ile sürekli bir temas içinde bulunabilen tarihçilere özgü bir yetenek olarak değerlendirir. Bu yeteneğe sahip olan tarihçi, değişimi yakalayabilir ve karşılaştırmalı yöntemi etkili bir şekilde kullanarak tek gerçek tarih olan evrensel tarihe yaklaşabilir.

Hukuk, siyaset ve iktisat gibi pek çok beşeri bilimde uzun zamandır kullanılan karşılaştırmalı yöntemin, Bloch, tarih alanında da kullanılması gerektiğini vurgular ve bu yöntemin pek çok şeye muktedir olduğunu öne sürer. Kullanışlı ve pozitif sonuçlar sağlayan karşılaştırmalı yöntem, araştırma süresince tüm ayrıntıları kavrayabilir. Bu noktada Bloch, tarih alanında karşılaştırmanın ne anlama geldiğini açıklar: "Farklı toplumsal ortamlarda da olsa, göze çarpan iki ya da daha fazla fenomenin seçimini yapabilmek, belirli bazı analojiler içinde sunabilmek, yapılabilecek tüm ölçümler ile ortaya koydukları farklılıklar ve benzerliklerle beraber evrimlerini gösteren eğriyi takip edebilmek, mümkün olduğu ölçüde olguları açıklamaktır" (Bloch, 1928/2007:35). Dolayısıyla, gözlenen olgular arasında herhangi bir benzerliğin olması ve ele alınan olguların gerçekleştiği ortamlar arasında herhangi bir farklılığın olması, karşılaştırmalı yöntemin tarih alanında uygulanmasının iki zorunlu koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bloch, karşılaştırmalı yöntemin benzer ilklerin saptanmasından başka bir amaca hizmet etmediğine ilişkin yanlış bir kanının var olduğunu, oysa bu yöntemin en başından itibaren süregelen ya da sonradan oluşan farklılıklara da özel bir ilgi gösterdiğini öne sürer. Bloch, farklı toplumların özgünlüklerini saptamada, karşılaştırılan toplumların hangi nitelikleriyle farklılaştıklarını belirlemede karşılaştırmalı yöntemden daha ayrıntılı ve daha metodik başka bir yöntem olmadığını belirtir. Ayrıca, Bloch'a göre bu yöntem, sonuçları ve prensipleriyle tamamen

birbirinden farklı olan iki uygulama için de elverişli bir yöntemdir. Bu uygulamalardan ilki, zaman ve mekan olarak birbirinden farklı olan iki toplum arasında, belirli bazı fenomenlere ilişkin analojiler saptanması, ancak bu analojilerin ortak bir köken ya da karşılıklı bir etkileşimle açıklanamaması durumunda kullanılabilir. Bir diğer uygulama ise, zaman ve mekan açısından birbirine yakın ve birbirlerinden sürekli etkilenmiş olan toplumların ve hatta kökenlerinin bir kısmı ortak olan toplumların incelenmesinde kullanılabilir. Bloch'a göre, her iki uygulama için de karşılaştrmalı yöntemin kullanılması, tarihçiye çok zengin bir bilimsel olanaklar dizisi sağlar. Bu yöntem kullanılarak eleştirel bir incelemeyle kurulan analojilerle, kesin olan sınıflandırmalara, çok daha az hipotetik ve çok daha fazla kesinleşmiş sonuçlara ulaşılır. Ancak, buna ulaşmak için, yapılan karşılaştırmanın sağlam dokümanlara, akılcı bir eleştiriye ve ayrıntılı olgulara dayanması temel koşuldur (Bloch, 1928/2007). Özetle, hem zaman hem de mekan olarak birbirine yakın ya da uzak olan toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların karşılaştırmalı yöntem kullanılarak en iyi şekilde inceleneceğini öne süren Bloch, bu yöntemin tarihçiler tarafından daha yaygın bir şekilde kullanılması gerektiğini, çünkü söz konusu yöntemin tarihçileri "gerçek nedenlerin bulunmasına giden yola soktuğunu" (Burke, 1972/2007:21) savunur.

Bu noktada Bloch, tarihçilere bugün ile sürekli bir temas içinde bulunan araştırmalar yapabilmeleri için gerileksel (regressive) metot önerir. Bloch'la özdeşleştirilen bu metot, tarihsel kanıtları keşfetmek için satır aralarını okumaya yönelik bir metottur. Ona göre tarihçi, eski dönemlere ait bütünlükten ve tutarlılıktan uzak kanıtları anlamlandırabilmesi için tarihi geriye doğru okumak zorundadır. Diğer bir ifadeyle, tarihçinin bilinen dönemden başlayıp evre evre geriye giderek dikkatli bir çalışma yapması gerekir (Tosh, 1984/1997). Bloch, tarihçilerin olayların sırasına göre araştırmalarını şekillendirmelerini bir hata olarak görür. Çünkü ona göre, en iyi bilinenden en bilinmeyene doğru gitmek her araştırmanın doğal bir seyridir. Dolayısıyla, daha sonra olayların gerçek akışını göstermek şartıyla, tarihçiler olayları sondan başa doğru, diğer bir deyişle en yakın olaydan en uzak olaya doğru ters yönde okumalıdırlar. Bugünü gözlemleyip tahlil etmek, tarihsel bir araştırma yoluna çıkış için tarihçiye muazzam bir toplu perspektif sunar. Bloch burada şu benzetmeyi yapar: "İzlediği filmde, sadece son kare bozulmamış haldedir. Diğerlerinin bozulmuş çizgilerini yeniden oluşturmak için önce görüntü bobinini sondan başa doğru tersten oynatmak zorunlu olmuştur" (Bloch, 1949/2013:88). Nitekim, Bloch Ortaçağ Fransız kırsal toplumsal yapısını, tüm bağlantılarıyla birlikte çözümlemeyi amaçladığı *Feodal Toplum* (1939/1983) adlı eserinde, ancak 18. yüzyılda ortaya konduğu haliyle Fransız kırsal toplumunu iyi tanıyan birinin Ortaçağ verilerini anlamlandırabileceğini savunur.

Çünkü ona göre, Ortaçağ Fransız kırsal toplumunun tablosu, ancak tarım uzmanlarıyla araştırma komisyonlarının Fransız kırsal yaşamını sistemli bir biçimde anlattıkları ve çok fazla sayıda hatasız yerel haritanın yayımlandığı 18. yüzyılda belirmeye başlamıştır (Tosh, 1984/1997).

Gerileksel metodu kullanıp tarihi geriye doğru okuyarak, tarihi şimdiki zaman bilgisine dek genişletmeyi öneren Bloch, insan hayatının çok kısa olmasına karşın, araştırılacak bilgilerin tek bir tarihçinin yaşam ve deneyim süresine izin vermeyecek kadar uzun olduğunu vurgulayarak, karşılaştırmalı, derin ve geniş evrensel tarihin ancak yardımlaşarak yazılabileceğine dikkat çeker. Tarihsel araştırmaların kendi kendine yeterlilik düşüncesine kapılmadan yapılması gerektiğini öne süren Bloch (1949/2013:89), "tek başına hiçbir tarihçinin, kendi özel inceleme sahasında bile her şeyi ancak yarım yamalak anlamaktan öteye geçemeyeceğini" belirtir.

Öte yandan Bloch, bir bilimin sadece konusuyla tanımlanamayacağını, bunun yanında araştırma tekniklerinin de serimlenmesi gerektiğini belirterek, gözlemin, metodoloji açısından tarihsel bir çalışmanın ilk basamağını oluşturduğunu ifade eder.

Tarihsel bilginin niteliği yaygın olarak, tarihçinin araştırdığı olguları doğrudan gözlemleme olanağına sahip olmadığı için, incelediği olgular hakkında ancak tanıklara dayanarak bir şeyler söyleyebileceği, dolayısıyla, geçmişin bilgisinin dolaylı olduğu şeklinde betimlenmiştir. Bloch, bu betimlemede bir gerçeklik payı bulunduğunu kabul etmekle birlikte, ayrıntılarda birtakım düzeltmeler yapılması gerektiğini düşünür ve bu noktada, çok uzak bir geçmişin gözlemlenmesinin dolaylı olduğuna ilişkin betimlemenin kesin olup olmadığını irdeler. Bloch'a göre, şimdiki zamanı araştıran ve doğrudan gözlem yaptığını düşünen bir gözlemci, geçmişi araştıran tarihçiden çok da üstün bir durumda değildir. Sözgelimi, içinde bulunulan ayın alışveriş hareketlerini inceleyen bir iktisatçı, insanlara birtakım sorular sorup, cevapları kaydeder ve bu cevapları karşılaştırır. İktisatçının sorularına cevap veren insanların kendi düşünceleri hakkında yansıtmak istedikleri, beceriksizce ifade edilmiş imgeden başka bir şey değildir. İktisatçı, sorular sorduğu insanların ruh halini ancak o insanların sunmayı kabul ettikleri tablo aracılığıyla bilir. Çünkü bu insanlar, sınırsız olaylar, davranışlar ve sözler dokusu içinde, sadece kendi duyuları ve dikkat yetenekleri tarafından sınırlanmış çok küçük bir bölümü algılayabilir. Üstelik, tüm insanlar içe dönük bir bakışla sadece kendi zihinsel halleri hakkında doğrudan farkındalığa sahiptirler. Bu durumda, insanlık hakkındaki her bilgi çok büyük bir kısmını başkalarının tanıklıklarından toplamak durumundadır (Bloch, 1949/2013:92-93).

Ayrıca, Bloch metot uzmanlarının, tarihçinin zihnine ancak başka insanların zihinleri üzerinden ulaşan bilgiyi, dolaylı bilgi olarak tanımladıklarını

ve buradaki aracıyı ise, mutlaka insan türünde gördüklerini belirtir. Oysa, ona göre, geçmişe ilişkin çok çeşitli kalıntılar da bize doğrudan bir erişim olanağı sunarlar. Tarihsel bir araştırmada başvurulacak tanıklar sadece arşiv ya da kütüphane envanterlerinden, müze kataloglarından, türlerine göre tasniflenmiş metin veya grafik derlemelerinden ibaret değildir. Sözgelimi, tarihçi arkeolojik bulgular gibi yazılı olmayan tanıkların muazzam yığınına karşı kayıtsız kalmamalı, "belge sınıfı içinde anlatıyı, olgular sınıfı içinde de olayı saplantı haline getirmemelidir" (Bloch, 1949/2013:96). Burada Bloch, tarihsel tanıkların neredeyse sonsuz bir çeşitliliğe sahip olduğunu vurgular. İnsanın söylediği, yazdığı, imal ettiği, kısaca insan elinin dokunduğu her şey bir tarihsel tanıktır. Azat belgeleri, biat tutanakları, satış sözleşmeleri, mahkeme zabıtları ve kral karanamelerinin yanı sıra, roman, şiir, destan ve şarkı içerik çözümlemeleri de tarihsel birer tanıktır. Bu tarihsel tanıklarda asıl olarak insan zihniyeti kendisini dışa vurur. Bu nedenle belgelerin değerlendirilmesi, Bloch için aslında o belgeyi bırakan toplumun zihniyetinin çözümlenmesidir. Nitekim feodal toplumunun zihniyetini araştıran Bloch, bu zihniyeti ekonomi kurumundan çok, üstyapısal kurumlarda aramıştır. Feodaliteyi, feodal kabul ettiği toplumların semantik evrimlerini çözümleyerek olgusal evrimlerini çözümleyen Bloch için toplum, çok çeşitli zihniyetlerin birbirini etkilediği bir dokudur. Birbiriyle etkileşim içinde bulunan zihniyetlerin, tarih içindeki seyrinin çözümlemesini yapmayı amaçlayan Bloch'a göre, birinci elden değerlendirilme olanağına sahip belgeler maddi olanlarla sınırlı değildir. Taş devrinin zanaatkarları tarafından yontulan çakmaktaşı kadar, bir metnin içine katılmış bir hukuk kuralı, bir dil özelliği, bir tören kitabında kayda geçirilmiş veya bir mezar taşı üzerinde tasvir edilmiş bir ritüel hiçbir insan zihnine aracı olarak başvurmamızı gerektirmeyen bizzat algılayabildiğimiz ve tamamen kişisel bir akıl çabasıyla kullandığımız gerçekliklerdir. Tarihçi geçmişteki olup bitenleri mutlaka bir yabancının dökümü aracılığıyla bilme zorunluluğuyla kuşatılmamıştır, dolayısıyla iddia edildiği gibi tarihsel gözlem muğlak özelliklere sahip değildir.

Beşeri olguların bilgisine izler yoluyla sahip olduğumuzu belirten Bloch, 'iz' den, kendi başına yakalanması mümkün olmayan bir fenomenin bıraktığı duyularla algılanabilen işareti anlar ve ona göre tarihsel belge, bir izden başka bir şey değildir. Bu izlerin, çok uzun zaman önce uygulanması sona ermiş törenler gibi, zamanın etkisiyle bugün duyularla erişilemeyecek hale gelmiş olmasının pek bir önemi yoktur. Bu noktada tarihçi, her bilimde çok sayıda örneği bulunan yeniden oluşturma, canlandırma yöntemlerine başvurur. Bunun yanı sıra, iyi yürütülmüş her tarihsel araştırmanın bir diğer şartı, tarihsel belgedekileri kaydetmek değil, konuşturmaktır. Çünkü, Bloch (1928/2007:40) için, "belge bir tanıktır ve tanıkların çoğu gibi soru sorulmadıkça pek ko-

nuşmaya niyetli değildir." Bu nedenle, öncelikle bir soru listesi hazırlanarak tarihsel belgeler sorguya çekilmelidir. Bloch'a göre en sarih tarihsel belgeler veya metinler, tarihçi ancak onları sorguya çekmeyi biliyorsa konuşmaya başlarlar. Her türlü bilimde geçerli olduğu gibi, tarih bilimi için de bir tarihsel araştırmanın en başından itibaren soruşturmanın önceden saptanmış bir doğrultusu olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, önce akıl vardır ve bütün bilim dallarında olduğu gibi, tarihte de edilgen bir gözlemle hiçbir üretken sonuca gidilemez. Ayrıca, tarihçi belgelere yönelteceği sorulara ilişkin ilhamı belgeden beklememeli –ki böyle bir durumda araştırma başarısızlığa ya da anlamsızlığa mahkûm olmuş demektir- soruları araştırmanın en başından sarih bir şekilde ortaya koyarak açıklamalı hale getirmelidir. Hazırlanacak sorulara ilişkin bir diğer önemli nokta ise, soruların esnek olması, araştırma süreci devam ederken pek çok yeni sorunun eklenmesine açık olmasıdır. Bloch'a göre, eğer tarihçinin "elinde böyle bir yol haritası olmazsa, sonsuza dek tesadüflerin peşinde dolanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır" (Bloch, 1949/2013:106).

Öte yandan, beşeri olgular karmaşık bir yapıya sahip olduğundan dolayı, tarihsel bir araştırmada çok çeşitli ve birbirinden farklı tarihsel tanıklara ve tekniğe eşzamanlı olarak başvurulması gerekir. Tarihsel tanıkların inanılmaz çeşitliliği, tarihçilerin önemli bir sorununu da oluşturur. Sözgelimi, Germen istilalarına ilişkin araştırma yapan bir tarihçinin, kronik ve sözleşmeleri taramasının yanı sıra, mezar arkeolojisi ve yer adlarını da bilip incelemesi gerekir. Ancak, tarihçinin kendi mesleğinin belli başlı tüm tekniklerini uzmanlık dercesinde bilmesi pratikte pek mümkün değildir. Bu durumda, araştırmayı yürüten tek bir tarihçiden pek çok uzmanlık alanına sahip olmasını beklemek yerine, aynı araştırmanın uzmanlık alanları farklı olan ekipler halinde bilgi alışverişinde bulunularak yürütülmesini beklemek daha makuldur. Bu noktada Bloch, tarih biliminin geleceğinin, büyük ölçüde bu tarz ekip çalışmalarının başarılarına bağlı olduğunu öne sürer.

Gözlemden sonraki aşama, tarihsel eleştiri aşamasıdır. Bloch'a göre, tarihsel eleştiri, tanıkların doğruyu söyleyip söylemediğinden emin olmak için, olası olanla olmayanı bir tür ölçmek anlamına gelir ve Bloch tarihsel tanıklara ilişkin akılcı bir eleştiri metodunun geliştirilmesini hem tarihsel bilgi hem de genel anlamda bilgi açısından muazzam bir kazanım olarak değerlendirir.

Bloch, tüm tarihsel tanıkların doğruyu söylemediğini, bu yüzden onlara körü körüne inanmamak gerektiğini vurgular. Tarihyazımında uygulanan eleştirinin kurucusu olarak Cizvit von Papebroeck'i gören Bloch, onun, *Azizlerin Yaşamları*'nı okuduktan sonra erken ortaçağın mirasına karşı büyük bir kuşku duyduğunu ve manastırdaki Merovenj çağına ait tüm fermanları sahte olarak gördüğünü belirtir. Ama asıl 1681'de Mabillon tarafından yazılan *De re Diplomatica* adlı çalışmayı arşiv belgelerine eleştirel yaklaşım konusun-

da bir dönüm noktası olarak değerlendiren Bloch, söz konusu çalışmada Mabillon'un, sahte belgelerle sahici belgeleri birbirinden nasıl ayırt edileceğine ilişkin çok önemli bilgiler ortaya koyduğunu öne sürer (Bloch, 1949/2013:121-123). Buna karşın, günümüzde bile, inancı devre dışı bırakan, büyük yorum denemelerini ve siyasi taraf tutmayı vuran tarihsel tanıklara yönelik eleştirinin hala tam olarak yerleşmediğini düşünen Bloch, tarihsel bir araştırmanın genellikle baştan kara yürütüldüğünü, uygulama noktalarının gerekçeli tercihlere dayandırılmadığını belirtir. Eleştiriyi, bütün bilimlerin ahlaki hijyeni açısından gerekli gören Bloch, özellikle tarihin arastırma konusunu insanların oluşturmasından dolayı, tarih biliminde bunun daha da elzem olduğuna dikkat çeker.

Bloch'a göre, tarihsel tanıklığı bozan unsurlar vardır ve Bloch bu unsurların en şiddetlisi olarak sahtekarlığı görür. Belgenin yazarı ya da tarihi hakkında aldatmacanın var olduğu sahtecilik ile öze ilişkin pek çok şeyin bilinçli olarak çarpıtıldığı aldatmaca, sahtekarlığın iki farklı biçimidir ve hem geçmişte hem de günümüzde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle, her tarihçi, tarihsel tanıkların yalan söyleyebileceklerini ya da yanılabileceklerini hesaba katarak onları konuşturmaya çalışmalıdır. Sözgelimi, bir tarihçinin önünde ortaçağa ilişkin, bazıları tarihli bazıları tarihsiz olan çok sayıda sözleşme bulunabilir. Bu durumda, sözleşmelerde ibare mevcutsa o ibare doğrulanmalıdır, eğer ibare yoksa o zaman tarihin bulunması gerekir. Nasıl ki, bir arkeolog tarihöncesi aletleri çağlara ve uygarlıklara göre tasnif ederken birtakım benzerliklere ve karşıtlıklara bakarak karşılaştırmalar yapıyor ve o şekilde aletleri ayırıyorsa, tarihçi de, yazıda kullanılan Latinceden, sözleşmede adı geçen kurumlardan ve sözleşmenin genel düzenlenişinden yola çıkarak o sözleşmenin örneğin, bin yılı civarındaki Fransız noterlerinin kolay bir şekilde tanınabilen adetlerine uyup uymadığını tahmin edebilir (Bloch, 1949/2013:128-129).

Bu noktada, Bloch, tarihsel tanıklık eleştirisinin "psişik gerçeklikler üzerinde çalıştığını, bir zeka sanatı olduğunu, kendine özgü bir diyalektiği olduğunu, zihnin birkaç büyük işleminin metotlu uygulanışı üzerine dayanan akılcı bir sanat olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğine ilişkin hazır bir reçetesinin bulunmadığını" (1949/2013:148) söylese de, bize bir eleştirel metot mantığı denemesi sunar. Sözgelimi, geçmişte varolmuş bir uygarlığa ilişkin elimizde sadece tek bir belge varsa, bu belgenin sahte mi yoksa sahici mi olduğunu söylememiz ona göre mümkün değildir. Çünkü, böyle bir saptamanın yapılabilmesi, ancak o belgeyi eşzamanlı bir küme ya da kronolojik bir dizi içine dahil edip karşılaştırma yaparak mümkündür. Örneğin, "Mabillon diplomatikayı Merovenj çağına ait beratları ya kendi aralarında ya da çağı veya niteliği farklı başka metinlerle karşılaştırarak kurdu; yorum bilimi,

İncil anlatılarının karşılaştırılmasından doğdu" (Bloch, 1949/2013:148). Dolayısıyla, tarihsel tanıkları karşılaştırmak, tanıkların benzer noktalarını saptamanın yanı sıra aralarındaki farklılıkların da belirlenmesini sağlar. Bununla birlikte, birbirleriyle bağdaşmayan tarihsel tanıklar da söz konusu olabilir. Bu durumda, araştırmayı sürdüren tarihçinin bir tür hakemlik etmesi gerekir. Hakemlik süreci, akla daha yatkın olanının seçilmesi, diğer bir deyişle, belirlenen uyuşmazlıkla karşıt tarihsel tanıklardan birinin çökmesi sürecidir. Hemen ardından, psikolojik bir analizle, hangi tarihsel tanığın kalacağı belirlenir. Söz konusu analiz, tarihsel tanıklardaki varsayımsal doğruluk, yalan veya hata nedenlerinin gözden geçirilerek onları hassas bir gerekçeye dayandırma şeklinde işler. Sözgelimi, paleolitik çağa ait olduğu öne sürülen bir aletin yontuluş biçimi, bildiğimiz kadarıyla bize çok daha yakın dönemlerde kullanılan imalat usullerini yansıtıyor. Aletin sahte olduğu sonucuna varırız. Burada, uyuşmazlık mahkümiyet hükmünü verdirtmiştir. Burada yürütülen mantığa yön veren fikir şudur: Madeleine kültürü kabilelerinden bir işçinin elinde kemik uçlarını kesmek için mekanik bir testere olsaydı onu arkadaşları da kullanırdı diye mantık yürütürüz. Özetle, buradaki postulat sosyolojik niteliktedir (Bloch, 1949/2013:151).

Yukarda görüldüğü gibi, eleştirel metot bir tarihsel tanığın sahiciliğini, mantık yürütürken yakın tarihsel tanıklarla belli bir benzerliğe sahip olması şartına dayandırır. Ama bazen, sahici olduğu halde benzemezlik de devreye girebilir. Bu durumda, "daha kesin bir analizle, zorunlu benzerlik noktalarının olası sapmalardan ayrılması gerekir. Çünkü, her bireysel özgünlüğün sınırları vardır. Pascal'ın üslubu sadece kendisine özgüdür, ama grameri ve söz dağarcığı çağına aittir" (Bloch, 1949/2013:157). Ayrıca, tarihsel bir fenomen daima çağları aşıp geçen bir dizinin halkasıdır. Bu nedenle, eleştirel metot, bir tarihsel tanığın sadece yakın tarihsel tanıklarla belli bir benzerliğe sahip olup olmadığını kıyaslamakla yetinmez. Sözgelimi, Pascal, Einstein'dan çok daha önce genel görelilik kuramını bulduğunu birtakım belgeler öne sürerek iddia ederse, bunun sahici olmadığından kesinlikle eminizdir. Çünkü, söz konusu kuram, kendisinden çok önceki uzun yıllar boyunca matematiksel spekülasyonların gelişmiş olmasının bir sonucudur ve hiçbir insan kuşaklar boyu sürmüş böyle bir çalışmayı, sadece kendi dehasının gücüyle başaramaz.

Bloch, günümüzde, pek çok kurmaca mucizeden arınmış olan bir evren imgesine, ancak sabırlı bir eleştiel deneyim çalışmasıyla kavuştuğumuzu vurgular. Bugün, bütün tarihsel tanıklara ne zaman ve niçin inanmamamız gerektiğini çok daha iyi bildiğimizi, sahici ve sahte tarihsel tanıkları birbirinden daha kolay bir şekilde ayırt edebildiğimizi belirten Bloch, çağımızın yalan ve yanlış söylenti tehlikelerine karşı diğer çağlardan çok daha açık oldu-

ğunu düşünür. Bu noktada tarihçi, çalışmasının en başından sonuna kadar kuşku ve eleştiri yetisini bir kenara bırakmadan tarihsel tanıklarına titiz bir şekilde eleştirel metot uygulamalı ve araştırmasının sonunda, araştırmasında kullandığı belgeleri nereden temin ettiğini, isteyen kişilerin bu belgelere nasıl ve nereden ulaşabileceğini evrensel dürüstlük kuralı açısından dipnot ya da referanslarla belirtmelidir. Tarihsel eleştiri aşamasından sonraki aşama, tarihsel analiz aşamasıdır. Bloch burada, öncelikle tarihçinin ele aldığı olgulara karşı tarafsız olup olmadığını irdeler. Bu noktada alim tarafsızlığı ve yargıç tarafsızlığı şeklinde iki tür tarafsızlık biçiminden söz eder. Alim, açıklamak istediği tarihsel olayları gözlemleyip izah ettikten sonra bırakır, benzer şekilde yargıç da olayların nasıl olduğunu anlamak için tanıklarını sorguya çeker. Ancak, alimden farklı olarak, yargıcın incelediği olaya ilişkin hükmünü de bildirmesi gerekir. Bloch, tarihçilerin çok uzun bir süredir alimlik yerine, yargıçlık görevini üstlenmiş olduklarını, kendilerini "ölmüş kahramanlara övgü veya yergi dağıtmakla yükümlü gördüklerini" (Bloch, 1949/2013:172) belirtir. Oysa ona göre tarihçi yargılayan değil, anlayan olmalıdır. Çünkü, tüm bilimler iyilik ve kötülük insanmerkezciliğini ancak bir kenara bıraktıkları zaman üretken ve kullanışlı olurlar. Aksi takdirde, bakış bulanıklaşır ve olaylar arasındaki ilişkiler doğru bir şekilde saptanamaz.

Öte yandan, Bloch'a göre her bilimin terminolojisi kendine özgüdür. Örneğin, doğa bilimleri erekçiliği dışladığı için başarı-başarısızlık, hüner-beceriksizlik gibi kelimeler doğa bilimleri için tehlikelere gebe kurmacalardır. Oysa, söz konusu kelimeler, bilinçli ve ereksel insan varlığını konu edinen tarih biliminin terminolojisinin bir parçasını oluştururlar. Bloch, bu konuya ilişkin şu örneği verir. Muharebeye giden bir ordu komutanının genelde onu kazanmaya uğraştığı kabul edilebilir. İki taraftaki kuvvetler aşağı yukarı eşitken bu muharebeyi kaybediyorsa, yanlış manevra yaptığını söylemek tamamen meşru olur. Bu kazaya sık sık mı uğramaktadır? İyi bir strateji ustası olmadığını söylersek nesnel gözleme dayalı en titiz yargı kurallarının bile dışına çıkmış olmayız. [...] Diyelim ki generalimiz askerlerini bilerek bozguna sürüklemiş olsun. İhanet ettiğini ileri sürmekte duraksamayız: Çünkü bunun adı budur. Yoksa tarih, günlük kullanımındaki basit ve doğrudan söz dağarcığının yardımını geri çevirmek gibi fazla ukalaca bir hassasiyet göstermiş olur (Bloch, 1949/2013:175-176).

Bloch, iyi bir tarihçinin yargılama değil, anlama tutkusuna sahip olduğunu belirtir ve günlük dildeki kelimelerin kullanılmasının bu anlamaya ışık tuttuğunu vurgular. Ayrıca, ona göre anlamak, kesinlikle edilgen bir tavır değildir. Çünkü, tarihçi, kendi çalışmasında işine yarayacağını düşündüğü tarihsel tanıkları seçer, ayıklar ve analiz eder. Tarihsel analiz, çeşitli sosyal fenomenin hem parçasında hem de bütününde ortak olarak bulunan değiş-

meyen özellik ve bağlantıların belirlenmesidir. Bloch, bir çeşit tasnif olan tarihsel analizi, *nomenclatura* (terimlendirme)sorununun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir. Çünkü, muğlak olmayan, yanlış anlamalara meydan vermeyecek uygun bir terminoloji kullanılması, her tarihsel analizin öncelikli bir aracıdır ve Bloch bu noktada *nomenclatura*sorununu, tarihçilerin en zayıf noktası olarak görür. Doğa bilimlerinde araştırmacı, kendilerine ad koyamayan gerçekliklere seslenmek gibi bir avantaja sahipken, tarih biliminde araştırılan beşeri fenomen, geçmişteki insanlar tarafından çok önceden adlandırılmıştır ve bu adlar çoğunlukla muğlak bir niteliğe sahiptir, yani aralarında bir birlik bulunmamaktadır. Tarihçi, eğer araştırmalarında geçmişin terminolojisini yinelemekle yetinirse birtakım güçlüklerle karşılaşır. Çünkü, zaman içinde tarihsel bir fenomene ilişkin ad aynı kalmakla birlikte, içerik değişmiş olabilir. Ya da tam tersi bir şekilde, bir adla anlatılan nesne veya fiil hiç değişmese de dilbilimsel olguların direnç ve uysallık katsayıları olduğundan, dilin kendi evrimine özgü nedenler o adın yok olmasına neden olabilir. Öte yandan, tarihçi kendi terminolojisini onlara uydurursa hem tasnif etme ödevini yerine getiremez hem de söylemin anlaşılırlığını zedeler. Bunun yanı sıra, tarihçi, ölü veya yaşayan bir yabancı dilde ifade edilmiş gerçekliklerle karşılaştığında doğal olarak tercüme yapar. Ancak, tercüme ettiği kavramın kendi dilinde karşılığı yoksa, ona denk geldiğini düşündüğü, aralarında benzerlik gördüğü bir kelime seçmek yerine, orijinal terimi açıklayarak terimin kendisini aynen korumalıdır. Bununla birlikte, Bloch tarihçinin her zaman bunu tercih ederek, her türlü denklik denemesinden vazgeçmesini de doğrudan gerçekliği zedelediği ya da eksik bıraktığı gerekçesiyle doğru bulmaz. Böyle bir tutum, olgular arasındaki derin bağlantıları doğru bir terimlendirme aracılığıyla yeniden oluşturmayı es geçmek anlamına gelir ki, bu da ulusal adların üstüne yapıştırılacak ortak bir etiket oluşturma gerekliliğinin gözden kaçırılması, dolayısıyla tarihçilerin asıl yapmaları gereken işin özünü bir kenara bırakmaları anlamına gelir.

Sonuç olarak Bloch'a göre tarihçi, geçmişteki olaylara ilişkin tarihsel analizini sürdürürken hem araştırdığı dönemin dili hem de güncel tarih biliminin sözdağarcığı olmak üzere ikili bir dil kullanmalıdır. Bloch, tarih biliminde ortak bir *nomenclatura* oluşturmanın zorluğundan söz etse de, bir dizi uzlaşma sonucunda ortak bir *nomenclatura*'nın gün gelip kesinlik kazanacağını ve bunun adım adım gelişeceğini umut eder. Bu amacı gerçekleştirmek için, tarihçi ekip ruhuna sahip olmalı, kabul görmüş kelimelerin anlamlarını dikkatsizce ya da keyfi bir şekilde değiştirmemeli, birtakım tanımlar kullanırken kullandığı terimlerin herkes tarafından kullanılabilir olması kaygısını taşımalıdır.

Öte yandan Bloch, çağların kesintisiz bir şekilde akıp gittiğini, buna karşın anlamanın ve tarihsel analizin gerçekleşebilmesi için insan zihninin tabiatı gereği, zaman süresince akıp giden tarihi kronolojik bölümlere ayırma ihtiyacı duyduğunu belirtir. Bloch'a göre, kronolojik bölümleme konusunda geçmişteki tarihyazımından bize miras kalan, hükümranlıktaki değişimlere göre bu bölümlerin belirlenmesidir. Diğer bir ifadeyle, büyük çağların belirlenmesi, birbirlerini yok eden halkların egemenliklerine göre, ulusların üstünlük dönemlerine göre olmaktaydı. Bloch, diplomatik ve askeri nitelikte gördüğü ve şeflerin kroniği olarak adlandırdığı bu kalıbı pek kullanışlı bulmaz ve 18. yüzyılda özellikle Voltaire ile birlikte bu tür kronolojik bölümlendirmeye itirazların başladığını ve böylece imparatorluk ya da monarşi saplantısından uzak daha farklı fenomenler kriter alınarak yapılan yeni kronolojik bölümlemelerin ortaya çıktığını belirtir. Günümüze daha yakın tarihlerde ise, dilimizin giderek katılaşan bir matematikçiliğe büründüğünü, dolayısıyla kronolojik bölümlemenin yüzyıllara göre yapıldığına dikkat çeken Bloch, artık asırların kahramanlara göre değil, sabit bir başlangıç noktasından hareket ederek yüzer yıllık bölümler halinde bölümlendiğini ifade eder. Bloch, görünüşteki kullanışlılığına rağmen böyle bir kalıbı da onaylamaz. Sözgelimi, büyük bir entelektüel hareket görüldüğü için 12. yüzyıl rönesansından söz edilir, ama Bloch'a göre bu entelektüel hareket aslında 1060 yılına doğru başlamıştır ve böylece temel bağlantılar çok büyük ölçüde gözden kaçırılmıştır. Son olarak, Bloch kronolojik bölümlemede kuşak kavramının da kriter alındığını belirtir. Ancak, Bloch için, görece kısa bir aşamayı imleyen kuşak kavramı da tarihsel zamanın bölümlenmesi konusunda bize uygun bir referans sunmaz. Çünkü, aynı toplumun farklı yerleşim yerlerinde bile kuşaklar mutlaka birbiriyle örtüşmezler. Ayrıca, kuşakların dönemselliği düzenli değildir. Toplumsal hareketin ritmine bağlı olarak dönem sınırları genişler veya daralır ve böylece uzun veya kısa kuşaklar ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, insanlar daima aynı etkilere benzer tepkiler göstermedikleri için, kuşaklar bazen iç içe de geçebilir.

Kronolojik bölümleme konusunda daha iyisinin yapılabileceğini düşünen Bloch'a (1949/2013:210) göre, "en doğru bölümleme mutlaka en küçük zaman birimini kullanan değildir. Gerçek doğruluk, her seferinde ele alınan fenomenin niteliğine göre ayar yapmaktan geçer. Çünkü, her fenomen tipinin kendi özel derinlik ölçüsü vardır." Bloch için sosyal ve ekonomik yapının tezahürleri, inançlar ve zihinsel davranışlardaki tezahürler birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve birbirlerine yön verirler. Dolayısıyla bu tezahürler fazla sıkı bir zaman ölçümüne gelmezler. Kronolojik bölümlemenin esnek olması gerektiğini öne süren Bloch (1949/2013:213), "beşeri zamanın, saatteki gibi katı bir zaman bölümlemesinin kusursuz tekdüzeliğine hiçbir vakit uyma-

yacağını, ona, ritminin değişkenliğine uygun ve gerçeklik öyle gerektirdiği için çoğunlukla marjinal bölgelerden başka sınır tanımayan ölçülerin gerektiğini" belirtir.

Bloch, tarihsel analiz aşamasından sonra tarihsel açıklamayı anlatacağı bölümü, 1944'te Almanlar tarafından kurşuna dizildiği için tamamlayamamış ve bu bölüme ilişkin sadece tarihte nedensellik ilkesi üzerine kısa bir başlangıç yazabilmiştir. Olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasını, insan idrakının sezgisel bir ihtiyacı olarak gören Bloch, bu ihtiyacın tarih alanında bir bilgi aracı olarak kullanılabilmesinin koşulunu, eleştirel bir bilinçlenmeye dayandırır. Öncelikle, koşul ile nedeni birbirinden ayıran Bloch, koşulu, belirli bir süreklilik arz eden önceller şekinde tanımlarken; nedeni, "en özel olan, bir anlamda olayı doğuran güçler demetinden ayrışan öncel" (Bloch, 1949/2013:217) şeklinde tanımlar. Örneğin, bir doktor için toplumdaki salgın hastalığın nedeni, belirli bir mikrobun bulaşıp yayılmasıdır; yoksulluktan kaynaklanan pislik, sağlıklı ve yeterli beslenememe o salgın hastalığın koşullarıdır. Buna karşın, sosyolog, yoksulluğu aynı salgın hastalığın nedeni olarak, biyolojik etkenleri ise yoksulluğun koşulları olarak görür. Yani, burada Bloch, bir olayın nedeninin, araştırmacının bakış açısına göre belirlendiğine dikkat çeker. Bloch'a göre tarihçi de, aynı bir fizikçi ya da biyolog gibi 'niçin' ve 'çünkü' ile düşünür. Ancak tarihçi, adeta bir mantıkçı postulatı ya da bir sorgu hakimi alışkanlığı şeklinde tek neden saplantısına takılırsa, bu tutum tarihçinin tarihsel olayları açıklamasının önünde bir engel işlevi görür. Tarihte tek neden saplantısını, değer yargısı aramanın sinsi bir biçimi olarak gören Bloch, tarihsel olguların çoğul ve karmaşık yapıya sahip olduğunu, aynı zamanda özleri gereği psikolojik olgular olduğunu, bundan dolayı tek bir nedenle açıklanamayacaklarını vurgular. Bloch'a göre, "bazen nihai sonuç, birbirinden bağımsız öylesine çok neden zincirinin buluşmasına bağımlı hale gelir ki hiçbir öngörü yapılamaz" (Bloch, 1949/2013:117). Bunun yanı sıra, hem fiziksel bir olgu hem de sosyal bir olgu karşısında insanlar daima aynı tepkileri gösterip aynı ruh halini paylaşmazlar. Bloch'a göre, doğadaki en büyük değişken insanın kendisidir. Bu nedenle, "başka alanlarda olduğu gibi tarihte de nedenler önceden veri olarak kabul edilemezler. Araştırılmaları gerekir" (Bloch, 1949/2013:221).

Bloch, insanların kendilerini aşan sistemler tarafından sürüklenirken, bir yandan da tarihin hareketliliğinin ifadesini bulduğu rastlantı etkeniyle de karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Yani, Bloch için insan yaşamında zorunluluklar değil, olabilirlikler söz konusudur. İradeci olan Bloch, 1929 yılında *Annales d'histoire economique et sociale* dergisini birlikte çıkarttıkları Lucien Febvre gibi, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesinin rolünü kabul eder.

4.1.2. Lucien Febvre: Tarihte Nedenselliğin Olabilirlikler Olarak Temellendirilmesi

1929 yılında Bloch'la birlikte *Annales d'histoire economique et sociale* dergisini çıkaran Febvre (1878-1956), 19. yüzyılın sonlarından itibaren tarih biliminin bir kriz içinde bulunduğuna dikkat çekmiş ve gerçeğe olan gereksinimi daha çok karşıladığı gerekçesiyle, ilginin tarihten sosyal bilimlere kaydığını vurgulamıştır. Bütün olmayan her tarihe karşı çıkan Febvre, özellikle dış politika hakkında, ekonomik ve sosyal koşullara hiç yer vermeden yazan diplomasi tarihçilerine karşı oldukça sert bir tutuma sahiptir. Çünkü, ona göre, sadece topyekün tarih vardır, dolayısıyla iyi bir tarihçi sınırlara ve bölümlemelere karşı çıkarak disiplinlerarası bir yaklaşımın gerekliliğini görüp, uygulayan kişidir. Bütüncül bir tarih yaklaşımını savunduğu için, tarihçilerin coğrafyacı da, hukukçu da, sosyolog da ve hatta psikolog da olabileceklerini savunan Febvre, bu iddiasını, coğrafya hakkında birçok kitap yazarak desteklemeye çalışmıştır (Burke, 1972/2007). Ampiristlere ve uzmanlara yönelik çok sert eleştiriler içeren ve yeni bir tarih çeşidini yerleştirmeye çalıştığı manifestoların çoğunu 1930'lu ve 1940'lı yıllarda yazan Febvre, bu yazılarında aynı Bloch gibi, tarihçilere disiplinler arası işbirliğine dayalı araştırmalar yapmalarına, sorun odaklı bir tarihe yönelmelerine ve duyarlılık tarihiyle ilgilenmelerine ilişkin çağrıda bulunmuştur (Burke, 1990/2010). Nitekim,*Annales d'histoire economique et sociale* dergisi ilk çıktığında, bu derginin başına Febvre (akt. Braudel, 1969/1992:42-43) şunları yazmıştır:

Tarihçiler geçmişin belgelerine etkinlikleri kanıtlanmış eski yöntemlerini uygularlarken, sayıları giderek artan insanlar bazen ateşli bir şekilde olmak üzere, faaliyetlerini çağdaş toplum ve ekonomilerin incelenmesine tahsis etmektedirler. Tabii ki bunlardan her biri meşru bir uzmanlık alanında çalışıyorsa, kendi bahçesini çalışkan bir şekilde işliyorsa ve gene de komşusunun eserini izlemeye çalışıyorsa, bundan daha iyi bir şey olamaz. Fakat duvarlar o kadar yüksektir ki, çoğu zaman hiçbir şey görmek mümkün olamamaktadır. Oysa, bu çeşitli gruplar arasındaki entelektüel alışverişler daha sık olabilseydi, yöntem ve olayların yorumlanması konusunda ne kadar değerli öneriler, ne kadar büyük kültür kazanımları, sezgiler alanında ne gelişmeler olurdu. Tarihin geleceği buradadır ve tabii yarım tarih olacak olayların doğru anlaşılmasına dayalıdır. Biz bu korkunç kopukluklara karşı çıkmak istiyoruz...

"Tarihin komşu toplumsal bilimlerle çatışma ve uyumlarının arasındaki yolu saptamaya çalışan" (Braudel, 1969/1992:44) Febvre'in yukarıdaki düşüncesi, tüm Annales tarihçilerini etkilemiş, kendisi de Henri Berr ve Vidal de la Blache'den etkilenerek toplum bilimlerinden özellikle tarihsel coğrafyaya, sosyal psikolojiye ve dilbilime karşı özel bir ilgi beslemiştir. Febvre,

gençlik döneminde kültürel coğrafya ve bölgesel tarihle yoğun bir şekilde ilgilenmiş, ancak daha sonraki zamanlarda, 16. yüzyıl Avrupa'sına egemen olan duygu ve düşüncelerin tarihine odaklanarak, zihniyetin maddi ve toplumsal çevre koşullarıyla ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra, dilbilime de özel bir ilgi duyan Febvre, 16. yüzyıl Avrupasında eğitim görmüş bir insanın neleri düşünüp neleri düşünemeyeceğini araştırmış, söz konusu yüzyılda hangi kavramların geçerli olduğunu saptamaya çalışmıştır (Faroqhi, 1985). Tarihçiler ile psikologların bir işbirliğine girerek tarihsel psikoloji geliştirmelerini isteyen Febvre, daha önceki dönemlerde insanların kendi deneyimlerini yorumlamasına esas olan zihinsel çerçevenin, bugün bizim kendi zihinsel çerçevemizle aynı olduğunu varsayma yanılgısı üzerinde durmuştur. Sözgelimi, "Ortaçağ insanının gece ile gündüz, kış ile yaz arasındaki farkları, bugün bizim algıladığımızdan çok daha keskin bir biçimde algılamış olmalarının psikolojik açıdan ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmesi" (Tosh, 1984/1997:102), Febvre'in zihniyetler tarihine sistemli bir şekilde yaklaşan ilk tarihçi olarak görülmesini sağlamıştır. Nitekim, Febvre'in kolektif zihniyetler tarihine ilham kaynağı olduğu kabul edilen, 1942'de yazdığı *On Altıncı Yüzyılda İnançsızlık Sorunu: Rabelais'nin Dini* (Le probleme de l'inroyance au seizieme siecle: la religion de Rabelais) adlı çalışmasında, belli bir yüzyılda egemen olan kavramsal düzeneğin nelere izin verip nelere izin vermediğini irdeler. 16. yüzyılda ateist kavramının kullanımını inceleyen Febvre, o dönemde ateist kavramının bugünkü modern, kesin anlamından yoksun olduğunu ve bu kavramı insanların birbirlerini karalamak için kullandıklarını belirtir. Ancak, karşıdaki insanı karalamak için kullanılan ateist kavramının suçlanılan kişinin dini inançlarıyla ilgili olmadığını, söz konusu kavramı herkesin keyfi bir anlam vererek kullandığını öne sürer (Burke, 1990/2010:64-65). Yine örneğin, XVI. Yüzyıl Fransız rönesansı dönemindeki insanı hem toplumsallığı hem de bireyselliği açısından incelediği *Rönesans İnsanı* (1932/1995a) adlı çalışmasında Febvre, karanlık dönem olarak nitelendirilen Ortaçağın aslında hiç de öyle olmadığını göstermeye çalışır. Febvre, o dönemde, matbaanın icadıyla birlikte antik eserlerin yayılmaya başladığını; yöneten ve yönetilenler arasında güçlü bir organik ilişkinin varolduğunu; kralın sarayında oturmayıp ülkesinin her yerini sürekli olarak gezip denetlediğini; refah, zenginlik ve güven ortamının egemen olduğunu; tüm toplumsal kesimden insanların, hatta göçebelerin bile bilgiye, bilime, inceleyip öğrenmeye yönelmiş olduklarını öne sürer. XVI. Yüzyıl Fransa'sında yapılmış olan büyük ve sağlam katedralleri ve şatoları buna örnek gösteren Febvre, o dönemde böylesi bir mimarinin gelişmiş olmasını mekanik, geometri ve taşımacılık gibi bilgileri bilip uygulayan zihniyetin oldukça gelişmiş olmasına bağlar. Benzer şekilde, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (1952/1995b)

adlı çalışmasında da, uygarlık ve kapitalizm kavramlarının hangi kavram ailesine bağlı olduğunu, bu kavram ailesinin soyunun nereden geldiğini ve nereye gittiğini inceleyen Febvre, söz konusu kavramların hangi dilsel ve zihinsel ihtiyaçların ürünü olarak ortaya çıktıklarını ve hangi ihtiyaçlar doğrultusunda değişip zenginleştiklerini ve son olarak bu ihtiyaçların gerisinde maddi ve somut hangi unsurların bulunduğunu irdeler. Uygarlık kelimesinin zihinsel bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıktığını öne süren Febvre, söz konusu kelimeye 1766 yılına kadar Fransızca kaynaklarda rastlanmadığını, bu kelimenin ilk olarak, akıl ve hümanizmi imleyen Aydınlanmayla birlikte ortaya çıktığını belirtir. 18. Yüzyılda burjuvanın tarih sahnesinde yerini almasıyla birlikte, ticaret, toplumları bir araya getiren, uygarlaştıran bir etmen olarak görülmüş ve ticaretle uğraştığı için çok sık seyahat eden burjuvanın, ticaretle uğraşmayanları uygarlaştıracağı kabul edilmiştir. Kapitalizm kelimesi ise, uygarlık kelimesinin tarihiyle birleşmektedir. Kapitalizm kelimesinin fiili olarak 1880'ler civarında Alman sosyalist çevrelerde ortaya çıktığını belirten Febvre, işçi, işçi sınıfı, proletarya, proleterler, sosyalist, sosyalizm, tahvil, kupon, senet, değer gibi kelimelerin, kapitalizm kelimesinin kurucu unsurları olduğunu ve bu nedenle öncelikle bu kurucu unsurların tarihini incelediğini vurgular. Kapitalizmin, ancak sermayelerin onları emekleriyle üretken hale getirmeyenlere ait olduğu bir toplumsal rejim kavramının açığa çıkmasından sonra belirdiğini ifade eden Febvre, kapitalizm kelimesinin yaratılmasının ise, sermaye, sermayeler ve kapitalistler gibi kelimelerin anlamlarının sabitleştirilmesine katkı sağladığını öne sürer.

Febvre'in tüm çalışmaları genel olarak değerlendirildiğinde, Braudel (1969/1992:44), onun hem bütünlere, yani insanın her cepheden görülen toplam tarihine tamamen hassas kalmayı sürdürdüğünü hem de adeta bir hümanistin incelmiş kültürüyle, her bireyin zihinsel macerasında özel ve yegane olan şeyi hissetme ve ifade etme yeteneğini koruduğunu belirterek, Febvre'in bu tarzının Fransız tarihçiliği için bir lütuf olduğunu vurgular.

Öte yandan Febvre, Marksist kabul edilmemesine karşın, düşünce sisteminde uygarlığın maddi temellerine önemli ölçüde yer vermiştir. Çalışmalarında ele aldığı kişilerin (Rabelais, Luther, Des Periers) ekonomik durumlarına çok fazla yer vermemesine karşın, o, duygusal ve düşünsel üslupların bir toplumun maddi ve toplumsal temellerinden ayrı bir şekilde düşünülemeyeceğini savunmuştur. Bu noktada Faroqhi, Febvre'in tüm yaşamı boyunca ortaya koyduğu çalışmalarındaki temel mesajı aşağıdaki gibi özetler:

16. yüzyılda yaşamış bir Avrupalı, çağının bazı temel varsayımlarına karşı çıksa bile hassas bir gözlemci, onun bu çağın insanı olduğunu hemen anlayabilir. Bunu mümkün kılan da, içinde yaşanılan duygusal ve düşünsel ortamın herkesin kişilik yapısında bıraktığı derin izlerdir. Bu düşünce orta-

mı, kuşkusuz insanların çevreleri üzerinde sağladıkları kontrolün derecesi ile belirlenmektedir. Ancak, hakim olan grubun kendini 'yükselen' mi yoksa 'önemini yitirmekte olan' bir topluluk olarak algılaması da bu düşünce ortamının niteliğine daha bir belirginlik kazandıracaktır (Faroqhi, 1985:159).

Düşünce hayatı ile sosyal ortam arasındaki ilişkilere odaklanan Febvre, tarihin ana sorununun insan ile toplum arasındaki gerginlik olduğunu düşünür. Doğal ve toplumsal koşulların düşünce ortamının oluşması üzerindeki etkisi ve bu koşulların çağın en cesur düşünürlerinin düşüncelerine bile çizdiği sınırlar, Febvre'in çalışmalarında ele aldığı belli başlı konulardır (Faroqhi, 1985:160).

Bunun yanı sıra, Febvre, "bir tarihçi olarak, gerçekten tarih olan bir fikirler tarihi projesi gerçekleştirmek" (Febvre, 1952/1995b:143) arzusunda olduğunu sık sık dile getirmiş olmasına karşın, kendisi böyle bir çalışmaya girişmemiştir. Niceliksel verilere başvurmadan kitle duygularını belirlemeye yönelik araştırma yapılamayacağına dikkat çeken Faroqhi (1985:153), Febvre'in duygular tarihine yönelik bir çalışma yapmamış olmasının nedenini, niceliksel çalışmalara duyduğu ilgisizliğe dayandırmaktadır.

Öte yandan, Febvre, aynı Bloch gibi, "Durkheim'ı izleyerek tarihsel aktörlerin hayatlarında toplumsal ve kolektif olanın önceliğini savunur" (Clark, 1985/2013:228). Buna karşın, tarihsel bilimler alanında rasyonel analize elverişli görülen her alanı kendilerine ayırıp, kronolojik mizanpajlar, fırsatlar ve rastlantılar dizilerini saptama gibi işleri de tarihçilere bırakarak tarihi sadece bir anlatı olarak gördükleri için Durkheimcı okulu eleştirir. Bu okulun, Henri Pirene, Mach Bloch, Gautier, Jullian, Michelet, Henri Hauser ve Renaudet'e ait tarihin gerçek klasikleri olan hiçbir kitabı okumadıklarını, her zaman kötü derslerle yetindiklerini öne sürer (Febvre, 1949/2007).

Ayrıca, Febvre, yaklaşık her 15-20 yılda bir doğan teknik devrimlerle ortaya çıkan değişimler nedeniyle, tarihe yönelik büyük bir küçümseme baş gösterdiğini, çağdaş insanın sadece kendi teknik zaferlerine odaklanarak modası geçen atalarını bir kenara bıraktığını vurgular: "Uçak yapan mühendisin gözünde İkarus'un değeri bir hiçtir. Hepsinin modası geçmiş! Ve önyargı giderek hakim oluyor. Bugün, tüm zekayı, tüm enerjiyi gerektiren ve sonuç getiren sayılamayacak kadar verimli alan varken, tarihin inşası uğruna ne diye zaman kaybedelim ki!" (Febvre, 1949/2007:86). Bu noktada Febvre, bu eğilime, aynı Bloch'un yaptığı gibi karşı çıkıp tepki göstermek gerekliliğine dikkat çeker. Çünkü, Bloch gibi Febvre için de tarih, geçmişi düzenleyen bir bilimdir ve tarih ancak tanımlayıcılıktan açıklayıcılığa geçtiği ölçüde bir bilim olabilir. Febvre, aynı Bloch gibi, insanlık, dönem ve değişim kavramlarını içeren tarihin kesin bir tanımını yapmayı reddeder. Çünkü, ona göre bütün tanımlamalar adeta bir hapishane işlevi görürler ve tüm bilimlerin

aynı insanlar gibi öncelikle özgürlüğe ihtiyaçları vardır. Görülmeyen noktalar, ortaya konması gereken problemlerden doğan yepyeni, kaygılı bir teknik arayışı içinde sürekli değişen tarihin, hangi zaman ve uygarlık çerçevesinde tanımlanacağını soran Febvre, tarihe ilişkin en özenli, en titiz bir şekilde yapılan tanımların bile, her geçen saniye kendisinin dışında, kendi gelişimine yönelik bir engel oluşturduğunu öne sürer (Febvre, 1949/2007).

Bunun yanı sıra, "bilimsel açıklamaya önem veren Febvre, veriler fetişizmine ve yüzeysel akademik mantıksal tarih sistemine karşı çıkar" (McLennan, 1981/2007:194). Ona göre, tarih insanlara yalıtılmış bir olgular koleksiyonu sunmaz. "Bu olguları düzenliyor. Onları açıklıyor ve açıklarken içinde yer alan olguların eşdeğerli olarak sunulmadığı bir dizi kuruyor. Çünkü var olan gereksinimlerine bağlı olarak ister istemez, sistemli bir şekilde topluyor, sınıflandırıyor ve geçmişin olgularını gruplandırıyor" (Febvre, 1949/2007:112). Ayrıca, Febvre yine Bloch'ta gördüğümüz gibi, tarihin yalnızca yazılı dokümanlarla yapılabileceği düşüncesine karşı çıkar. Geçmişe ilişkin hiçbir yazılı belge olmasa bile işaretler, peyzaj ve kiremitler, tarlaların ve ayrık otlarının biçimleri, ayın biçimi, ay tutulmaları ve koşum takımları, jeologlar tarafından incelenen taşlar, kimyacıların inceledikleri kılıçlar gibi çok çeşitli tarihsel tanıklara başvurularak da bir tarihsel çalışmanın yapılabileceğini öne süren Febvre, insana ait olan, onu anlatan ve insanın varlığına işaret eden her şeyi, üzerinde çalışılabilir tarihsel bir tanık olarak kabul eder. Hatta, dilsiz şeyleri konuşturmaya çalışma çabasını, toplumların kendileri hakkında kendilerinin söyleyemediklerini söyletme çabasını, bir tarihsel çalışmanın en heyecan verici kısmı olarak görür. Ona göre, gerçek bir tarihçi, geçmişteki dönem ya da topluma ilişkin, 'bilinmiyor ki' sözcüğünü kullanmaktan kaçınan kişidir. Çünkü, Febvre'e göre tarihçi olmak, bilgi eksikliklerini doldurmak için her şeyi denemek, her şeyi kullanmak, çaba göstermek ve asla baş eğmemektir (Febvre, 1949/2007).

Bu noktada, Febvre, Berr ile birlikte rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak üzere tarih için üç nedensellik kategorisi öne sürmüştür. Onlara göre, bu düzeyler birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlamalı ve karşılıklı ilişki içinde olmalıdırlar (McLennan, 1981/2007). 1942'de yayımlanan *16. Yüzyılda İnançsızlık Sorunu* adlı çalışmasında Febvre, belirli bir entelektüel olayın ortaya çıkamayışını yapısal koşullara bağlamaktadır. Aynı Bloch'da olduğu gibi Febvre için de olaylar ve yapılar, tıpkı irade ve niyetin önemli görülmesi gibi gerçekliğin ve etkenlerin bütünleyici yönlerini oluşturur. Burada, "Febvre kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyar ve bunun yerine olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar verili anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular" (Clark, 1985/2013:229). Belli bir çevrenin dayattığı koşullara in-

sanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren Febvre'e göre, zorunluluklar değil, yalnızca olabilirlikler vardır. Febvre, bu konuda şu örneği verir: "Bir ırmağı toplumun biri engel olarak görürken, başka bir toplum bir yol olarak görebilir. Kolektif tercihi belirleyen etken, son analizde fiziksel çevre değil, insanlardır. İnsanların hayat tarzları ve tutumlarıdır. Buna dinsel tutumlar dahildir" (akt. Burke, 1990/2010:44). Febvre'den sonraki tarihçiler ise, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakışı benimsemişlerdir.

Öte yandan, bir içgüdünün –unutma içgüdüsü-, yaşayabilmek için bir gereklilik olduğunu fısıldadığını ve geçmişin büyüsüne kapılmamamız için bizi uyardığını öne süren Febvre, bu tehlikeyi savmak için insani toplulukların kendi tarihlerini araştırmaları gerektiğini vurgular. Ayrıca, gündelik yaşantısında hiç kimsenin tarihin varlığını, matematiğin, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin varlığı kadar hissetmediğini öne süren Febvre, tarihin öneminin ve değerinin herkes tarafından anlaşılmasını sağlayacak ve herkesin düşünce biçimini etkileyecek bir tarihin geliştirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, geçmişi bugüne göre düzenlemek tarihin toplumsal bir işlevidir ve Febvre tarih etkinliğinin bu yönünün şimdiye kadar hiç ele alınmadığını söyler. Tarihin teorisinin yapıldığını, ancak sosyolojisinin yapılmadığını vurgulayan Febvre, 20. yüzyılın ikinci yarısında Annales tarihçilerinin bunun için çabaladığına dikkat çeker (Febvre, 1949/2007).

Febvre, günümüzde tarihin karşı karşıya kaldığı en önemli sorun olarak örgütlenme yetersizliğini görür. Bu noktada, Braudel'in yeni ve devrimci bir planla sunduğu ve çok önemli bir tarihi öneme sahip olduğunu vurguladığı *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının, tarihçilik zanaatını her yönüyle temsil eden bir başyapıt olarak gören Febvre, bu çalışmanın her türlü kaynağın araştırılması ve izlerin takibi ile geçen 15 yıllık kesintisiz bir emeği temsil ettiğini ve bunun tek bir kişi tarafından yapıldığını vurgular. Söz konusu çalışmanın ortaya çıkabilmesi için Braudel'in tek başına 15 yıl çalışmak zorunda kaldığını, bu nedenle ortak çalışma kavramının, ekip oluşturma anlayışının bir an önce tarih alanına yerleştirilmesi gerektiğine dikkat çeker.

Son olarak, Annales Okulu'nun ikinci kuşak temsilcilerinden olan Fernand Braudel, bu okulun kurucularının başarılarını şöyle özetler: "Ayrı bireyler olarak ne Bloch ne de Febvre zamanlarının en büyük tarihçileri değillerdi, ikisi birlikte büyüktüler! Onların Fransa'daki tarih pratiği üzerindeki ortak etkileri, kendi çalışmalarından daha büyüktü. Egemen güç olarak tarihin başı çektiği, bir çeşit sosyal bilimler Ortak Pazar'ı kurdular" (Braudel akt. Burke, 1972/2007:22-23).

Bloch ve Febvre'in çalışmalarıyla başlayan Annales hareketi, en başından itibaren sadece Fransa'da değil, Fransa'nın dışındaki pek çok ülkeden de

çok sayıda müttefik ve sempatizan kazanmasına yol açsa da, söz konusu hareketin Avrupa'da yaygın bir şekilde tanınıp desteklenmesi, asıl olarak Annales'in ikinci kuşağından olan Fernand Braudel çalışmalarıyla sağlanmıştır (Burke, 1990/2010).

4.1.3. Fernand Braudel: Tarihte Nedenselliğin Coğrafi Determinizm Olarak Temellendirilmesi

1956 yılında Febvre'in ölümünün ardından Annales'in editörü olarak başa geçen Fernand Braudel'e (1902-1985) göre tarih, aynı Febvre'de olduğu gibi, geçmişin ve bugünün incelenmesidir. Ona göre, sürenin diyalektiği olarak tarih, bütünlüğü içinde toplumsal yaşamın tüm gerçekliğinin açıklanmasıdır ve bu durumda tarih bugünün de açıklanması anlamına gelmektedir. Kısa dönem tarihlerini eleştiren Braudel, tarihin hareketinin geniş bir açıklama olduğunu savunur. Tarihsel bir çalışmada gözlemden ziyade, yeniden oluşturmayı savunan Braudel'e göre, bu açıdan tarih, toplumsal bilimlerden farklı değildir. Öte yandan, Braudel birbirinden farklı tarihsel yöntemlerin, farklı bakış açılarının ve farklı ilgi konularının olduğunu belirterek tek bir tarihin ve tek bir tarihsel yöntemin olamayacağını öne sürer. Buna karşın, geleneksel tarih "olaya, kısa döneme ve bireye odaklanarak insanları hızlı, dramatik, kısa soluklu bir anlatıma alıştırmıştır" (Braudel, 1958/2007a:119; 1969/1992:54).

Braudel (1965/2007c:182) olayı, "tarih okyanusundan toparlanan kırıntılar arasında özde geçici ama hareketli oluşumlar, yani geçmişin manşetleri" şeklinde adlandırır ve olayın "bir çarpışma, devlet adamlarının bir buluşması, önemli bir söylev, başat önemde bir mektup gibi dramatik ve kısa eylemleri" (Braudel, 1969/1992:32) imlediğini belirtir. Braudel için olay, "aynı XVI. yüzyılda denildiği gibi, dakikası dakikasına haberdir. Yanıltıcı duvarlarıyla çağdaşların bilinçlerini doldurmakta, ama alevinin görülmesiyle kaybolması bir olmaktadır" (Braudel, 1969/1992:55). Olayı, ilgi çeken yepyeni bir şey olarak niteleyen Braudel, onu geçici olan ve ateşi görülmeyen patlayan bir bombaya benzetir. Patlamadan sonra ortaya çıkan duman nasıl ki insanların görüşünü bulandırıyorsa, olayın da tarihçinin görüşünü aynı şekilde bulandırdığını öne sürer. Bazen oldukça kalabalık bir ilişkiler dizisini de kapsayabilen olay, bazı durumlarda derin hareketleri temsil eder ve geleneksel tarihçiler tarafından çok benimsenen yapay bir neden-sonuç oyunu sayesinde, kendi sınırlarının çok ötesinde bir zaman dilimine egemen olabilir. Sonsuza kadar uzatılabilir bir dizi olayın altında yatan gerçekleri gevşek bir şekilde, ama sanki birbirinden ayrılamazlarmış gibi birbirine bağlar. Nitekim Benedetto Croce, adeta bu eklemeler oyunuyla bütün tarihin ve insanın birbirle-

riyle birleştiklerini ve sonra kendilerini yeniden keşfettiklerini iddia etmiştir (Braudel, 1969/1992).

Braudel, olayı kısa zaman ya da kısa dönem olarak da adlandırır. Bireylerin hızlıca verilmiş yargılarından ve sanılarından oluşan ve içinde yaşanılan zaman, kısa dönem zamandır ve bu zamanı Braudel, gazetecilerin zamanı şeklinde nitelendirir. Sözgelimi, tren kazası, sel baskını, gösterimdeki bir piyes, işlenen bir suç vb. gibi olayları birtakım kayıtlar ve gazeteciler insanlara aktarır. Bununla birlikte, kısa zaman dönemi toplumsal, kurumsal, dinsel, ekonomik, coğrafi, yazınsal ve politik olan her tür yaşam biçimi için de geçerlidir. Braudel, mikro-sosyolojinin ve sosyometrinin temel materyalini, bazıları önemsiz bazıları çarpıcı olan ve sürekli tekrarlanan bu küçük ayrıntılar yığınının oluşturduğunu belirtir. Oysa, tarihin biricik gerçekliğini, bu ayrıntılar yığınının oluşturmadığını vurgulayan Braudel, iyi bir tarihçinin, 'olay'ı kullanabileceği bir materyal olarak görmediğini, en aldatıcı ve en kaprisli olarak nitelendirdiği kısa dönemden bilinçli bir şekilde kaçındığını öne süre (Braudel, 1958/2007a:119-121). Olaysal denilen geleneksel tarihe büyük bir tepki besleyen Braudel, aslında geleneksel siyasal tarihin zorunlu olarak olaysal olmadığını, ancak buna karşın siyasal olan son yüzyıl tarihçiliğinin zamansal kalınlıktan tamamen yoksun bir şekilde, her zaman büyük olaylar dramını merkeze alarak kısa zamanın içinde çalışmalarını sürdürdüğünü vurgular. 19. yüzyıl tarihçiliği, kesin olma tutkusu nedeniyle olaysal tarihi elçilerin mektuplarından veya parlamento görüşmelerinden itibaren adım adım izleyerek açığa çıkarmaya çalışan yeni tarz bir kronikçiliğe ulaşmıştır. Ancak günümüzde dinler, kurumlar, uygarlıklar tarihinin öncelikli rolü nihayet anlaşılmış ve büyük kronolojik mekanlara ihtiyaç duyan arkeoloji sayesinde klasik antikite incelemelerinin öncüllüğü anlaşılarak, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden ekonomik ve toplumsal tarihin lehine olan, siyasal tarihin ise aleyhine olan bir şekilde kopulmuştur (Braudel, 1969/1992:56-57).

Kısa dönemin ötesine geçiş henüz tam olarak genel bir uygulama haline gelmemesine karşın, yine de bunu 20. yüzyılın tarih çalışmalarının en önemli kazanımı şeklinde değerlendiren Braudel, böylece birey ve olay yerine, uzun dönem ölçeklerini gerekli kılan dinler, kurumlar ve uygarlıklar tarihinin öneminin anlaşıldığını düşünür. Ona göre, ekonomik ve toplumsal tarihi göz ardı eden, kısa dönemi ölçüt alarak sadece siyasi tarihe odaklanan 19. yüzyıl tarihinden kopuş, tarih çalışmalarında önce bunalım, ardından kuşku ve sonra ilgi konularında ve yöntemlerde bir yenilenme durumu ortaya çıkarmıştır, örneğin, niceliksel tarih bu şekilde doğmuştur.

Tarihsel problemleri konjonktür ve yapıya dayandırarak açıklayan Braudel, geleneksel tarihten kopuşun en önemli kazanımını, geleneksel tarihsel

zamanda bir bozulma meydana getirmiş olmasında görür. 19. yüzyılın siyasal tarihçisi için zaman günlerin bir toplamından ibaretken ve bir gün, bir yıl gibi süreler onun için oldukça iyi ölçüler olarak görülürken; bugün örneğin, bir nüfus artışı, bir fiyat eğrisi, ücret hareketleri, faiz haddi değişmeleri gibi olguların çözümlenmesi çok daha geniş zaman dilimleri, oldukça geniş ölçüler gerektirmektedir. İşte bu gereklilik, yeni iktisadi ve toplumsal tarihte on yıllık, çeyrek yüzyıllık ya da yarım yüzyıllık gibi devreleri içeren yeni tarz bir tarihsel anlatının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni tarz tarihsel anlatıyı Braudel, konjonktüranlatısı, devre anlatısı ya da devrearası anlatısı olarak adlandırır (Braudel, 1969/1992:57-58). Çeşitli ama eşanlı fenomenler arasındaki bağlantıyı anlatan konjonktür terimi, "yapı teriminin zıt tamamlayıcısı olarak, yani yanal bağlantılar iması taşımaksızın, uzun erimin zıttı olan kısa ya da orta erime gönderme yapmak için kullanılan bir terimdir" (Burke, 1990/2010:188). Böylece, Braudel için, konjonktür anlatı sayesinde, tarih gün ışığına ilk kez çıkan kıstasların izinden giderek kendisini anlatıdan açıklama düzeyine yükselten yeni bir zaman ölçüsüne sahip olmuştur.

Ayrıca, bazı iktisatçıların inceledikleri ve yüzyıllık eğilim adını verdikleri çok uzun bir dönemin tarihi sayesinde, konjonktür, devre ya da devrearasının ötesine de geçebilmek mümkün olmuştur. Söz konusu araştırmalar henüz taslak veya varsayım olarak ortaya konulsa da uzun süre tarihine yararlı bir giriş sağlamışlardır. Bu noktada Braudel, yapı kavramına tutunulmasını, kısa dönemin ötesine geçişte çok yararlı bir anahtar olarak görür ve yapıyı, "etki alanını ve hızını değiştirme yoluyla, zamanın etkisini çarpıtabilen bir gerçeklik" (Braudel, 1958/2007a:126) şeklinde tanımlar. Daha açık bir ifadeyle, yapı "bir toplumda ya da ekonomide hareket ettiğini ve değiştiğini bir gözlemcinin bakışına yakalanmayacak kadar uzun süren her şeyi" (Chaunu, akt. Burke, 1990/2010:192) anlatan bir terimdir. Özellikle tarihçiler için "yapı, zamanın fazla aşındıramadığı ve çok uzun süre taşıdığı bir gerçeklik" (Braudel, 1969/1992:59) anlamına gelir ve bazı yapılar çok uzun yaşadıklarından dolayı tarihin akışına hükmederek çok sayıda kuşağın sabit unsurları durumuna gelirler. Buna karşın, daha çabuk çöken yapılar da bulunmaktadır. Ancak her iki durumda da yapılar, tarihin akışına bazen destek bazen de engel etkisi gösterebilirler. Bazı yapılar, sayısız kuşak boyunca varlıklarını sürdürerek insan eylemlerinin dışına çıkamayacağı, insanın aşamayacağı şekilde matematiksel anlamda kısıtlamalar oluşturarak, kendilerini sınır biçiminde ortaya koyarak tarihin akışına engel olurlar. Braudel, belirli coğrafi çerçevelerin, biyolojik gerçeklerin, üretim sınırlarının, ruhani bir düzenin yasakları gibi ussal çerçevelerin kırılmasının güçlüğünü buna örnek olarak gösterir. Ancak, Braudel (1958/2007a:126) için, özellikle coğrafi sınırlamalar bunun en tipik örneğini oluşturur: "İnsanoğlu yüzyıllardan beri iklimin, bitki örtüsü-

nün, hayvan miktarının, tarım potansiyelinin ve her şeyi ateşe atma tehlikesine düşmeksizin terk edemeyeceği, yavaş yavaş oluşmuş bir dengenin esiri olagelmiştir. Dağ yaşamında sürülerin hareketinin önemini, kimi deniz canlılarının ancak belirli kıyılarda bulunduğunu düşünün, kentlerin değişmeyen konumunu, yolların ve ticaretin sürekliliğini, uygarlığın coğrafi çerçevesinin nasıl da katı ve sabit olduğunu hatırlayın".

Coğrafi sınırlamalar gibi benzer kalıcılıkta yapılara kültür alanında da rastlandığını vurgulayan Braudel, buna örnek olarak Febvre'nin *Rabelais et le probleme de l'incroyance au XVI siecle* adlı çalışmasını gösterir. Bu çalışmasında Febvre, Rabelais dönemindeki Fransız düşüncesinin yaşam ve sanat, düşünce ve inanç gibi zihinsel gereçlerini, kavramlar dizisini tanımlamaya çalışmıştır. En özgür kafaları bile etkisi altına alan bu zihinsel gereçlerin, Febvre, Rebelais'in kendi zamanından çok daha önce başlamış olduğunu ve ancak çok uzun yıllar sonra etkisini yitirdiğini ortaya koymuştur. Benzer şekilde, yine Annales Okulu tarafından Haçlı Seferlerine ilişkin gerçekleştirilen bir çalışmada, Haçlı Seferleri fikrinin 14. yüzyılın çok ötesinde, sürekli olarak yenilenerek, birbirinden çok farklı toplumlardan ve psikolojilerden geçtiğini ve sürekliliği olan bir tavır şeklinde aslında 19. yüzyıla kadar ulaştığı ortaya konulmuştur.

Bunun yanı sıra, Braudel'e göre, uzun dönemin etkiliği ekonomik sistemlerde de gösterilebilir. Sözgelimi, 14. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Avrupa'da ekonomik faaliyet olarak durumunu korumuş bir sistem söz konusudur. Yüzyıllar boyunca ekonomik faaliyet, demografik açıdan sallantıda olan nüfuslara bağımlı olmuştur. Büyük göç dalgalarına bakarak bunu söyleyen Braudel, taşımacılıkta yüzyıllar boyunca su ve geminin egemen olduğunu, kıyı şeridinde ticari büyümenin gerçekleştiğini, altın ve gümüş gibi madenlerin temel önemi nedeniyle tacirlerin başı çektiğini, mevsimlik tarım krizleri nedeniyle ekonominin sürekli yıkıma uğradığını, 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar Levanten ticareti ve 18. yüzyılda da sömürgeci ticaretin orantısız rollere sahip olduğunu belirtir. Braudel, Batı Avrupa'nın geçirdiği tüm değişimlere karşın, ekonomik yaşamın dört-beş yüzyıllık döneminin, endüstri devrimine kadar ortak ve sabit bazı özellikler taşıdığını, belirli bir bütünselliğe sahip olduğunu öne sürer.

Burada, Braudel için önemli olan bu yapıların görülebilmesidir ve yapıların görülebilmesi, ancak yeniden oluşturmakla mümkündür. Yeniden oluşturmak ise, tarihsel gerçekliği kısa zaman içindeki bize görünen yüzeysel biçimiyle kabul etmemek, verili olanı aşarak, ele alınan sorunsalı bileşenlerine ayırmak, karşılaştırmalar yapmak, hipotezler ve açıklamalar oluşturmak, çözümlemeler yaparak yeniden düzenlemek anlamına gelir. Özellikle, karşılaştırma yapmak, karmaşık karakteristiklerin anlaşılmasına olanak sağlar ve öze ilişkin bilgiler sunar.

Bunun yanı sıra, tarihsel zamanın her şeye egemen olduğunu vurgulayan Braudel için, zamanın kendisi aslında bir bütündür, dolayısıyla insanların birbirinden ayırdığı zaman dönemleri insan zihninin bir ürünüdür. Çalışmalar sonunda, yapay olarak birbirinden ayrılan zamana ilişkin parçalar –uzun dönem, konjonktür ve olay- yeniden bir araya getirilerek birleştirilir. Bu zaman türlerinden birinde zihinsel olarak yer almak, aslında hepsinde birden yer almak anlamına gelir. Burada Braudel, matematiksel bir zamanı imler. Fransız tarihçilerinin *demiurge* (Platon'da evreni düzenleyen Tanrı) dedikleri bu zaman, insanlar için neredeyse dışsal olan, dıştan doğan bir zamandır. Söz konusu zaman dünyaya aittir, insanların kendi renklerini taşıyan bireysel zamanlarının dışındadır ve bu egemen zaman insanları adeta sürükler ve kısıtlar. Buna karşın, toplumbilimcilerin bu zaman anlayışını benimsemediklerini öne süren Braudel, onların, görüp yaşanılan toplumsal gerçekliğin belirli bir boyutunu toplumsal zaman olarak kabul ettiklerini belirtir. Toplumbilimcilere göre, toplumsal zaman hem bireyin yaşamının hem de gerçekliğin dışsal değil, içsel bir parçasıdır. Aynı zamanda, dışa vurduğu göstergelerden, onu ayrı bir varlık yapan özelliklerden biridir. Bu zaman durdurulabilir, hareketi geri alınabilir ve değişik kanallara yöneltilebilir, dolayısıyla Braudel için söz konusu zaman, toplumbilimciye hiçbir güçlük çıkarmayan uysal bir zamandır. Bu noktada, Braudel, tarihçinin zamanıyla toplumbilimcinin zamanının aynı olmadığını ve aslında toplumbilimcilerin tarihçilere değil, tarihsel zamana karşı olduklarını vurgular. Tarihçilerin zamanı, aynı ekonomistlerin zamanı gibi bir ölçü aracıdır. Her yapı, sürekli bir yıkım ve kendini yenileme sürecine tabidir. Maddi yaşamın dalgalanmaları, ekonomik devreler, toplumsal yapıdaki bir kriz ölçülebilir şeylerdir. Bunlar zaman içinde gözlenebilir ve hem kendi başına hem de paralel hareketlerle ilişkisi kapsamında kesin yeri saptanabilir. İşte, tüm bu hareketlerin kesişme noktaları, karşılıklı etkileşimleri ve kırılma noktaları tarihçinin asıl ilgilendiği şeylerdir. Bunlar ise, ayrı ayrı her birinin kendine özgü ölçüsünden ibaret olan çok-biçimli toplumsal zamana göre değil, tüm olguların hepsinin ortak ölçüsü olan tek-biçimli zamana göre kaydedilip saptanabilir (Braudel, 1958/2007a:156-157).

Aslında,Braudel, tarih de dahil olmak üzere tüm sosyal bilimlerin odak noktasını olaycılık oluşturduğu için eleştirir ve olaycılığın özellikle ekonomi, sosyoloji ve psikolojide net bir şekilde görüldüğünü öne sürer. Ona göre, sözgelimi, hükümetlere hizmet etmeye alışmış olan ekonomistler, sadece bugüne odaklanmakta ve plan ve tahminlerini en fazla birkaç yılla sınırlayarak ekonomik düşünceyi aslında sekteye uğratmaktadırlar. Geçmiş ve şimdinin birbirini aydınlattıklarını vurgulayan Braudel, sosyal bilimlerdeki herhangi bir araştırmacının gözlemlerini şimdiki zamanla sınırlaması halinde, yani

araştırmasına tarihsel zaman boyutunu eklemediği müddetçe, sadece hızlı, parlak, gürültülü ama oldukça yüzeysel ve eksik sonuçlar elde edeceğine dikkat çeker. Tüm sosyal bilimler için en yararlı gözlem ve düşünce yolunun uzun dönem olduğunu öne süren Braudel, tarihsel zamanla bağıntısı olmayan hiçbir toplumsal çalışmanın olamayacağını ileri sürer. Braudel, toplumsal gerçekliği sadece kısa döneme odaklanarak ele almamak gerektiğini, çok gürültü çıkaran aktörlerin en gerçek aktörler olduğu yanılgısına kapılmayıp, sessiz yığınlar olduğunun unutulmaması gerektiğini ve olay'ın çarpıcılığına karşın daima uyanık olmak gerektiğini vurgular.

Çünkü, Braudel'e göre, "tekil tarihsel olaylarla ilgilenmek, geçmişi şekillendiren daha derin gerçekliklere ulaşılmasını engeller" (Clark, 1985/2013:247). Yapılar ile olaylar arasında keskin bir karşıtlık bulunduğunu öne süren Braudel yüzeysel, dar, gelip-geçici, değişken ve koşullu olarak tanımladığı olaylar dünyasına adeta düşmandır ve bu olaylar dünyasını adeta bir yanılsama dünyası olarak görür. Ona göre, olaylar dünyasının gerçekliği, aktörlere göründüğü şekliyle bir gerçeklik olup, olduğu gibi bir gerçeklik değildir. Olaylar dünyası bireyin bilinçliliğinin dünyası olmasına karşın, söz konusu dünyada yaşayan insanlar yanlış bilinçliliğin kurbanıdırlar. Bireylerin yaşamlarını değerlendirdikleri bakış açıları oldukça sınırlı olduğu için önemli olanla önemli olmayan arasında tam anlamıyla bir ayrım yapabilmeleri mümkün değildir. Zamanın geçişini insanlar, niyet, seçim ve kendi kaderini belirleme kategorileri açısından düşünerek sadece günlük olayların penceresinden anlatısal olarak kavrarlar ve böylece gerçek tarihin çoğunu gözden kaçırırlar. Braudel'e göre bu, tıpkı orkestrayı yöneten bir şef gibi, büyük adamların düzenli olarak şeyleri organize ettiği bir dünyadır. Tıpkı Türklerin ve Hıristiyanların kaderinin Akdeniz bölgesindeki ortak iklim, arazi ve bitki örüntüleri tarafından farkında olunmadan oluşturulması gibi ve hatta II. Philip'in kendi eylemlerinin coğrafi tarihteki sismik faaliyetlere verilen tepkiler olduğunu anlamaması gibi, kendilerinden ayrılmış olan, ancak yaptıkları tüm şeyleri biçimlendiren gerçek güçleri kavrayamazlar. Bu noktada Braudel, tarihçinin olaylar dünyasının yanılsamalarının kurbanı olmadan bu dünyaya ilgi göstermesi gerektiğini belirtir. Daha açık bir ifadeyle, tarihçi olaylardan kuşkulanmalı ve kendi dünyamızdaki aktörler olarak olaylara karşı bizi uyarmalıdır. Tarihçinin tarihi, küçük ölçekli olasılıklar bilimini imleyen sözde tarih olmamalıdır, tersine, gerçek aktörlerin söz konusu olduğu uzun dönemli tarih olmalıdır. Gerçek aktörlerin eylemleri, sıradan aktörlerin eylemleri kadar gerçektir ve hatta gerçek belirleyici gerçek aktörlerin eylemleri olduğu için, yoğun ve çok uzun süre etkide bulunan sonuçlara neden olurlar. Braudel'e göre gerçek aktörler, dağlar, denizler, araziler, yarımadalar, zaman ve mekan gibi tarihteki gayri şahsi güçlerdir ve hatta Akdeniz'i

anlattığı ünlü çalışmasında Braudel, bu güçleri kişileştirmiş, antromorfolojik olarak tasarlayıp amaçlar atfetmiştir (Clark, 1985/2013:232-233).

Ayrıca, Braudel gözlemci dahil edilmeden, şeylerin gerçekte oldukları gibi anlatıda resmedilebileceğini belirten tarihçilerin realizmine şiddetle karşı çıkar. Çünkü, onun anladığı gerçeklik, fiziksel nesnelerin ve ilişkiler dünyasındaki tüm anlamlandırmaların dışında yer alan iklim örüntüleri, coğrafi-fiziksel oluşumlar, ekolojik sistemler, demografik mekanizmalar gibi unsurlardır. Bir sistemin öğeleri arasındaki ilişkileri belirlemeye yönelik yapısalcı girişimi benimseyen Braudel'in ilgisi, kültürden ziyade doğa, sözcüklerden ziyade şeyler üzerinedir (Clark, 1985/2013:239-240).

Öte yandan, Braudel, disiplinler arası işbirliği yapmamalarından dolayı, toplumsal bilimlerin genel bir kriz içinde bulunduklarını ve bu nedenle kendi gelişimlerine ayak uyduramadıklarını düşünür. Ona göre, toplumsal bilimler kendi alanlarının amaç, yöntem ve üstünlüklerini kesin bir şekilde tanımlayarak diğer toplumsal bilimlerle aralarında var olduğunu düşündükleri sınırları belirlemekte, diğer disiplinlerle sürekli bir rekabet hali içinde kendi bulundukları yeri korumayla meşgul olmaktadırlar. Oysa, yapılması gereken, toplumsal bilimleri örgütlü bir şekilde bir araya getirmektir. Sadece birkaç akademisyenin bunu başarabildiğini düşünen Braudel, buna örnek olarak Levi-Strauss'un antropolojiyi, dilbilimi ve ekonomi politiği birbirine bağlayan iletişim bilimini gösterir.

Braudel, diğer disiplinlerin karşısında, kendi durumunu koruma derdine düşen disiplinlerin, aslında bunu amaçlamasalar da, toplumsal yaşamı bütünlüğü içinde kavramaya çalıştıklarını, diğer disiplinlerin çalışma alanlarına ve yöntemlerine kayarak yeni araştırmalara yönelmeye başladıklarını ve böylece bilinçli bir şekilde amaçlanmasa da toplumsal bilimlerin ortak pazarının temellerinin kabaca belirlenmeye başladığını öne sürer.

Bunun yanı sıra, toplumsal zaman kavramının, tarihçiler tarafından yeterince tanıtılamadığını bu yüzden de diğer disiplinlerin kendilerinin de lehine olabilecek bu zaman diyalektiğinin henüz önemini anlayamadıklarını vurgulayan Braudel, bu noktada toplumsal zaman kavramının ne olduğunu açıklar. Braudel'e göre, 'an' ile 'uzun dönem' arasındaki derin ve sürekli karşıtlık, toplumsal gerçekliğin en temel unsurudur ve bu unsur hem geçmişin hem de günümüzün toplumsal yaşamının dokusunu oluşturur. Tek ve basit bir akışı olan bir toplumsal zamanın olmadığını, binlerce hızı, binlerce yavaşlığı olan toplumsal bir zamanın olduğunu ve bunun gazetecinin, kronikçinin veya geleneksel tarihin zamanıyla hiçbir ortak yanının bulunmadığını öne süren Braudel, "uygarlıkların gayya kuyusu gibi derinlikleri, yapısal ve coğrafi çizgiler itibariyle özellikle yavaş olan bir tarihin gerçekliğine inandığını" (Braudel, 1969/1992:33-34) belirtir. Tüm toplumsal bilimlerin ortak bir meto-

doloji geliştirebilmeleri koşulunu, toplumsal zamanın çokluğunun bilincine varılmasına dayandıran Braudel, buradan tarihsel zamana geçiş yapar.

Tarihsel zamanın açıklamasını, öncelikle sosyologlar, psikologlar, antropologlar, dilbilimciler, nüfusbilimciler, coğrafyacılar, ekonomistler ve istatistikçiler gibi diğer toplumsal bilimlerle uğraşanlar için yaptığını, çünkü onların araştırmalarını tarihçilerin yıllarca takip ederek, bu takibin tarih alanına yeni ışıklar getirdiğini öne süren Braudel, şimdi bunun karşılığı olarak komşu disiplinlere tarihsel zamanların çokluğuna ve uzun dönemin özel değerine ilişkin önemi açıklayıp, tanıtacağını belirtir. Hatta, uzun dönemin, diğer toplumsal bilimleri tarih biliminden çok daha fazla ilgilendirdiğini öne sürer.

Braudel'e göre, tarihçilerin bir tarz ve tavır değişikliğine giderek, uzun döneme odaklanarak araştırma yapmaları, ağır devinimli, neredeyse durgun bir zaman içindeki toplumsal yaşamı kavramaları anlamına gelir. Böylece, tarihsel zamanın sayısız düzeyi kavranılabilir ve Braudel, her şeyin çevresinde döndüğü merkezin bu olduğunu ileri sürer. En yararlı gözlem ve düşünce yolunun uzun dönem olduğunu vurgulayan Braudel, çoğu tarihçinin bu görüşü paylaşmayıp kısa dönem odaklı çalışmalar yaptığını, çünkü onların bu tavırlarının üniversite kürsülerince desteklendiğini belirtir. Yine de tarih araştırmalarında nihai yönelimin bu olması gerektiğine ilişkin bir sav öne sürmediğini, bir akım taraftarlığı yapmadığını, tamamlanmışlık duygusundan daima kaçınılması gerektiğini ifade eden Braudel, sosyal bilimlerin sürekli dönüştüklerine dikkat çekerek, tarihi hem bugün hem de yarın tüm olası mesleki yetenek ve bakış açılarının bir toplamı olarak değerlendirir. Tüm sosyal bilimlere büyük bir duyarlılık gösteren yeni bir tarih biliminin ilk olarak Fransa'da 1900'de *Revue de syntbse historique* ile birlikte ilk işaretlerinin ortaya çıktığını ve hemen ardından 1929'da Annales tarihçileriyle birlikte bu yeni tür tarihin görünür kılındığını vurgulayan Braudel, tüm sosyal bilimlerin aynı dili konuşmaları gerektiğini iddia eder. İşte, Braudel'in uzun dönem kavramına ilişkin vurgusu, tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlardan biridir. Braudel, uzun dönemin yanı sıra, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi de sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak diğer araçlar olarak görür. Uzun-dönemli istatistikleri, toplumsal gerçekliği hem berraklaştırdığı hem de basitleştirdiği gerekçesiyle çok yararlı bulur. Bunun yanı sıra, her toplumsal gerçeklik ele alınırken içinde yer aldığı mekanla bağlantısı boyutunda ele alınmalı, dolayısıyla coğrafyadan büyük oranda yararlanılmalıdır. 1903'te Vidal de la Blche'nin talep ettiği gibi, Braudel için de, her sosyal bilim coğrafi bir insanlık anlayışına yer açmalıdır. Çünkü, Braudel mekansal modelleri, toplumsal gerçekliğin izdüşümünü çıkaran ve bunları kısmen açıklayan haritalar olarak görür. Bu haritalar, özellikle uzun döneme ilişkin her hareket ve toplumsal

yaşamın her kategorisi için bir model oluşturabilir (Braudel, 1958/2007a:161-162).

İşte Braudel, tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlar olarak gördüğü uzun dönem, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi, 1949'da yayımladığı ve Febvre'ye ithaf ettiği *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında bir araya getirmiştir. Ayrıca, Annales Okulu'nun rehber edinmiş olduğu bütüncül ya da bütünleştirilmiş tarih idealine ya da diğer bir ifadeyle, insan hayatını tüm çeşitliliğiyle yakalamak idealine Braudel'in söz konusu çalışmasıyla ulaşıldığı kabul edilir. Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'daki bir esir kampındayken *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* hakkındaki tezini geliştiren Braudel, bu çalışmada, II. Felipe ile rakiplerinin Akdeniz politikalarını ve siyasi yapıları, bölgenin hem fiziki hem de beşeri coğrafyasını, ekonomik ve sosyal hayat gibi her boyutu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır (Tosh, 1984/1997). Söz konusu çalışmada, "Braudel'in Akdeniz'i nihai anlamda coğrafi olarak belirlenmiş bir obje" (McLennan, 1981/2007:193) olarak karşımıza çıkar. Çünkü, aynı Bloch ve Febvre'de olduğu gibi, Braudel için de jeo-tarih çok önemli ve belirleyici bir role sahiptir.

Braudel (1965/2007c), *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın üç değişik zaman kavramıyla yazılmış yeni tarz bir tarih olduğuna dikkat çeker ve bu kitabın yazılış amacının, geçmiş zamanın değişik ölçülerini tüm çeşitlilikleriyle bir araya getirerek, bu değişik ölçülerin birlikte varoluşlarını, zıtlık ve çelişkilerini ve kapsadıkları deneyim zenginliğini bir bütün olarak okuyucuya tanıtmak olduğunu belirtir. Braudel, Akdeniz uygarlıklarının acımasız bir doğal çevreyle daima mücadele ettiklerini, içdenizi avuçlarında tutan anakaralara karşı kör ve sonsuz bir savaş sürdürdüklerini, bunun yanı sıra Hint ve Atlantik Okyanuslarının sonsuzluklarıyla da uğraşmaları dolayısıyla, söz konusu çalışmasını çok geniş bir coğrafi bölümle açtığını vurgular. Akdeniz tarihinin sabitleri olan yerel, kalıcı, değişmez ve sık tekrar eden özellikleri coğrafi bir araştırma çerçevesinde ele alan Braudel, çalışmasında geçmişteki tüm sıradan yapıları ve yinelenen yaşam dizgelerini değil, bunlar içinden en önemli gördüklerini ve gündelik yaşamı en çok etkileyenleri ortaya koyduğunu belirtir.

Akdeniz'in toplumsal tarihinin keşfedilmesi, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın bir diğer yazılış amacıdır. Bu amaç, bizi doğrudan doğruya maddi varoluşun gerilemesi, bütün İslam dünyasının, İtalya'nın ve İberya'nın üstünlük durumlarının sona ermesi, endüstri, yatırım, kamu maliyesi ve gemicilik gibi yaşamsal sektörlerin bozulup çözülmeleri gibi problemlere götürür. 16. Yüzyılda Akdeniz, büyük çoğunluğu köylüler olmak üzere, kiracı çiftçilerden ve toprak sahiplerinden oluşmaktadır ve ürün ile hasat, bu yüzyılın temel konularıdır. Tarımsal yaşam, hem uzun dönemde hem de kısa dönemde

en önemli unsurdur ve dolayısıyla besin ve nüfus miktarı arasındaki ilişki 16. yüzyılın kaderini belirlemiştir. Böylece, Akdeniz'in parlak dönemi 1650'den itibaren sönmeye başlamıştır (Braudel, 1965/2007c).

Tarihsel zamanda üç farklı değişim hızı ayırt eden Braudel'in temel savı, tarihsel değişimlerin farklı hızlarda gerçekleştiğidir. Nitekim, onun *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi üzerinde yükselenüç kısımdan oluşur ve bu kısımların her biri geçmişe ilişkin farklı bir yaklaşım tarzının öneğini sunar. Birinci kısım, insanlarla çevrelerinin ilişkisi üstüne geçtiği fark bile edilemeyen jeo-tarihin zamanıdır. Döngülerin tekrar tekrar gelmesi ve sürekli olarak bir yinelemenin söz konusu olduğu bu zamanı Braudel, *histoire structurale* olarak adlandırır. İnsan ile çevre arasındaki ilişkinin neredeyse zaman dışı tarihine ayrılan bu kısımda Braudel dağları, ovaları, iklim ve ulaşımı anlatır ve kendisi bu kısımı jeo-tarih olarak adlandırır. Tarihi coğrafya ile ilgili olan bu kısım Vidal de la Blache ve Febvre geleneğine bağlıdır. Braudel'in *histoire conjonkturelle* olarak adlandırdığı ikinci tarihsel zaman, yavaş olmasına karşın yine de fark edilebilir ritmleri olan uygarlıkların, devletlerin, toplumların, ekonomik sistemlerin zamanıdır. Kitabın bu ikinci kısmında, ekonomik, siyasi ve toplumsal yapıların yavaş değişen tarihinin yanı sıra, fiyat ve nüfus hareketlerinin ve bunun etkilerinin incelenmesi ele alınır. Braudel burada, tarihçilere uzun dönemle daha fazla ilgilenmelerine ilişkin tavsiyelerde bulunur. *Histoire evenementielle* ise, üçüncü tarihsel zamandır ve kitabın bu son kısmı, olayların hızlı gelişen tarihine ayrılmıştır. Geleneksel tarihe konu olan, olayların ve bireylerin zamanı olan bu zaman türü hızlı hareket eder, yüzeyseldir, fakat gerisinde yatan güçleri açığa çıkardığı için çekicidir (Burke, 1972/2007; 1991/1994).

Braudel'e göre, tarihsel süreci anlamak için cephe ile arka plan ya da olay ile yapı arasındaki ilişkinin gösterilmesi gerekir, ancak bu ilişkinin gösterilmesi pek kolay değildir. Braudel, tarihçinin zamanı doğrusal bir şekilde kavramasını, buradaki zorluğun nedeni olarak görür. Diğer bir ifadeyle, geleneksel tarihçinin belirleyici özelliği tarihsel gelişmenin kesintisizliği olan tek bir ölçek olarak kavrayışına sahip olmasıdır. Bu zaman ölçeği, tarihçinin belgelere ağırlık vererek bu belgeleri yazanların zihinlerine ulaşmaya çabalaması yüzünden, yapıyı bir kenara atarak sadece ardışık birtakım olayları kaydeden kısa dönemli bir ölçektir. Bu noktada, bu soruna çözüm olarak Braudel, tek doğrultulu zaman anlayışının terk edilip, toplumsal zamanın çoğulluğuna tutunulması gerektiğini belirtir (Tosh, 1984/1997). Tarihin farklı kademeler veya düzlemler üzerinden aktığı düşüncesini imleyen toplumsal zamanın çoğulluğu kavramının anlaşılabilmesi için, öncelikle Braudel'in değişim görüşünün açıklanması gerekir.

Braudel'in değişim görüşü, tüm çalışmalarında yönlendirici bir ilke olarak karşımıza çıkar. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda tarihsel dönemleri yapı (structure), konjonktür (conjoncture) ve olay (event) olmak üzere üç temel kavramla anlatır ve bu üç temel kavramın her birini deniz derinliği (the sea depts), gel-git (the tides) ve yüzey dalgaları (the surfaca waves) şeklinde coğrafik gerçeklikle karşılar (Forster, 1978:63). Zamanı, insanlığın dışında bir güç olarak gören ve tarihsel zamanın çeşitli alanlarda meydana gelme oranına göre değişken süre birimlerine bölünebileceğini öne süren Braudel üçlü bir ayrım yaparak, öncelikle kısa zamanlar ya da kısa dönemler olarak adlandırdığı zamanı tanımlar. Braudel tarafından mikro tarihin hızlı akan, ani ve anlık olanın zamanı olarak tanımlanan bu zaman, geleneksel anlatının tek ilgisidir. Olaylar tarafından harcanan bu zaman, tekil aktörlerin çeşitli meşguliyetleri sırasındaki zaman alanıdır. Konjonktürler ya da orta dönem zaman ise, orta seviye değişim oranının olduğu bir zamandır. Uygarlıkların, toplumsal yapıların, ekonomilerin ve siyasal kurumların daha geniş hareketlerinin izlendiği beş, on, yirmi ya da elli yıl gibi süreleri kapsar. Bu zamanda değişim daha yavaştır ve süreler, sözgelimi ticaret ve mübadelenin yönelim ve eğilimlerinin, fiyat ve ücretlerdeki döngüsel hareketlerin, demografik, teknolojik ve toplumsal değişimin ritim ve evrelerinin süreleridir. Son olarak, neredeyse durağan olan en uzun süreli zamanı Braudel, *histoire de la longue durée* olarak adlandırır ve bu zamanda tarihçi, herhangi bir değişimi kavramak ve sınırlarını çizmek için –yüzyıllık ya da yüzyılı aşan- çağların bakış açısına ihtiyaç duyar. Doğal ortamın etkisini, maddi hayatı ve zihinsel durumları ortaya çıkaran *histoire de la longue durée*, insanın biyolojik, coğrafi-fiziksel ve iklimsel koşullarının kendisini taşıyan ve besleyen dünya ile olan yakın ilişkisinin alanıdır. Zamanın ancak çok uzun bir sürede aşındırabildiği bu ağır gerçekliklere Braudel *yapılar* adını verir. Yapıların yavaş tarihinin, toplum kuramına önemli bir katkı sağlayacağına inanan Braudel, geçmişi şimdiyle ilişkili kılmak için geçicilikle ilgilenen bir zaman ölçeği yerine, süreklilik ve tekrara vurgu yaparak uzun dönemli bir zaman ölçeğini tercih eder. Nitekim, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması, Akdeniz'in çevresel özelliklerinin, fiziksel çevesinin ve ikliminin *longue durée*'siyle ve bunlar tarafından üretilen beşeri hareket, yerleşim ve iletişim örüntüleriyle başlar. Hemen ardından, II. Philip döneminin demografik, ekonomik ve ticari yönelimlerini, toplumsal gruplaşmaları, savaşları ve kurumları irdeler. Söz konusu çalışma en sonunda, olaylar, siyasetler ve insanlar ile son bulur (Clark, 1985/2013:230-231). Braudel'in burada dikkatimizi çekmek istediği şey, yapıların, içinde yaşayan insanlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğudur. Yapılar tarihin yoluna girerek akışını engeller ve biçimlendirir. Braudel'e göre, insanların yaşamları yapıların neden olduğu zincirlerden

bazen kurtulabilir. Bireylerin yaptıkları her şey, edimde bulunmak zorunda olmaları çerçevesinde zoraki ve sınırlı olduğu için, insanlar çoğu zaman *longue durée*'nin mahkümlarıdır. Ona göre, yüzyıllardır insanlar iklimden, bitki örtüsünden, tarımdan, hayvan popülasyonundan kaçamadıkları yavaş yavaş temellenmiş bir dengenin mahkümu olmuşlardır. Hatta kültürel ilişkilerin geniş bir alanında da aynı süreklilik ve hayatta kalma öğesi mevcuttur. İklim, bitki örtüsü, tarım, hayvan popülasyonu gibi *longue durée*'e ait bu çerçeveler altyapısaldır ve bunlarda meydana gelen değişimler, tarihin diğer zaman katmanlarında olup-biten her şeyden nihai olarak sorumludur. Braudel'in tarihsel değişim görüşü hiyerarşik bir görünüme sahiptir. Bu hiyerarşide en belirleyici olan tarihin ön planında yer alan yapılardır, buna karşın en etkisiz olan şey ise, olaylardır. Nitekim, bu konuda Braudel (akt. Clark, 1985/2013:234-235) şunları söyler: "Bireyi düşünürken, her zaman çok az kendi payının bulunduğu bir kadere tutsak olmuş olarak, uzun dönemli tarihin sonsuz bakış açısının önündeki ve arkasındaki uzaklıkta uzanmış olduğu bir manzarayla kaynaşmış olarak düşünmeye meyilliyim. Bana göre, tarihsel çözümlemede, uzun dönem her zaman kazanır."

Bu noktada, McLennan (1981/207:205), "Braudel'deki uzun dönemin statüsünün belirleyiciden ziyade, temele ilişkin bir yapı gösterdiğini" öne sürse de, kültürel bir deneyim görüşünden ziyade, doğal bir görüşü tercih etmesi Braudel'in coğrafi determinizmine dayanak oluşturmaktadır. Çünkü,*longue durée*'nin yapılarını doğal gerçeklikler olarak gören Braudel, bu yapıları sözcüklerin ve edimlerin hapsedildiği zorlayıcı çerçeveler olarak ele alır. Onun alışılagelmiş vurgusu, tamamen kültürün ötesinde bulunan yapısal determinizmedir ve bu determinizmde insan etkileyenden ziyade etkilenen durumundadır (Clark, 1985/2013:244-245).

Hatırlanacağı gibi, Febvre ve Berr tarih için rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak üzere üç nedensellik kategorisi öne sürmüşlerdi ve düzeylerin birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlaması ve karşılıklı etkilşim ve ilişki içinde olması gerektiğini vurgulamışlardı. İşte, metodoloji konusunda Braudel de nedenselliğe ilişkin bu üçlü bölünmeyi onlardan devralır, ancak onlardan farklı olarak, tarihsel ölçek açısından bu üçlü bölünme arasındaki farklılıkları tartışır. Braudel'e göre rastlantı, olaylar tarihine, yani yüzeysel dalgalanmalara, tarih akıntılarının güçlü sırtlarında taşıdığı köpük yığınlarına dönüşür. Toplumsal tarih, gruplar ve gruplaşmalar tarihi ise, zorunluluk kategorisini oluşturur. Bunun içine, yapı ve konjonktürü, ağır devinimiyle hızlıyı birleştiren kolektif yazgı ve genel eğilimler girer. Nedensellikte son kategori olan mantık ise, Braudel için, çevresiyle ilişki içinde bulunan insanın algılanamaz tarihidir, bu tarih hemen hemen sürekli bir tekrardan oluşur (McLennan, 1981/2007).

Görüldüğü gibi, Braudel tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesiyle, köklere ilişkin anlatıdan ya da bir ulusa ait önemli tarihlerin anlatısından, zamanın koşullarıyla ilgili (konjonktürel) olan nicelikleri, dizileri, bükülmeleri belirleyip tablolaştıran, çok çeşitli tarzlarda karşılaştırmalar yapıp tekrarları ve kalıntıları ortaya çıkarmaya çalışan, olayın zamanından döngüleri, konjonktürleri, yapıları ve buhranları belirlemeye yarayan bir toplumsal zamana geçiş yapmıştır. Böylece Braudel, olayla ve siyasi tarihle hiçbir ilgisi bulunmayan salınmaları ve geniş ölçekli hareketleriyle, derin katmanları ve yavaşlıklarıyla yeni bir tarihsel zaman anlayışı ortaya koymuştur (Hartog, 2000:229-230).

Bu noktada Braudel, ne kadar yavaş olursa olsunlar tüm yapıların değişime tabi olduğu bilincinin kazandırılmasını, tarihçilerin toplum bilimlerine yaptıkları özel bir katkı olarak görür. Hem bölgeleri hem de disiplinleri birbirinden ayıran sınırları reddeden Braudel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi tarihi bir total tarih halinde bütünleştirmeyi istemiştir. İşte, Braudel'in tarihi bütüncül ve geniş ölçekte görme arzusunun en çarpıcı örneğini oluluşturan *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* okuru, tarihte zaman ve mekanın taşıdığı önem konusunda başka hiçbir tarihçinin yapamadığı kadar bilinçlendirmiştir. Söz konusu çalışmada İspanyol İmparatorluğu değil, Akdeniz'in kendisi kahraman konumundadır ve iletişimde mesafelerin taşıdığı önem çok sık bir şekilde vurgulanmışır. Bununla birlikte, Braudel'in bu çalışmasından önce de fiyatlar tarihi alanında tikel konular birkaç yüzyılı kapsayacak şekilde incelenmiştir. Aynı zamanda, sanat ve edebiyat tarihçileri de kültür alanındaki uzun vadeli değişimleri incelemişlerdir. Ancak, çevre, toplum, ekonomi, kültür, siyaset ve olaylar arasındaki karmaşık etkileşimle, uzun zaman incelemesini birleştirmek Braudel'in bu çalışmasıyla ilk defa gerçekleşmiştir ve bu onun kişisel bir başarısıdır. Braudel, tarihsel zamanı coğrafi zaman, toplumsal zaman ve bireysel zamana ayırarak ve uzun zamanın önemini vurgulayarak pek çok tarihçiye farkındalık kazandırmıştır (Burke, 1990/2010:84-86).

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası'ndan sonra Braudel'in en önemli çalışması olan *Maddi Uygarlık*, üç ciltten oluşmaktadır. Bu çalışmasında da aynı *Akdeniz ve AkdenizDünyası*'nda olduğu gibi tarihin üç katlı bir inşası söz konusudur. Tarihsel sürecin her bir katmanı diğer katmanlarla hem etkileşim halindedir hem de onları açıklar niteliktedir (Sönmez, 2010). *Maddi Uygarlık: Gündelik Hayatın Yapıları* (1967/2004a) adlı I. ciltte, Braudel'in insanların en yavaş değişen alanı olarak öne sürdüğü neredeyse hareketsiz ve donuk bir tarih olan gündelik yaşam alanı; *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları* (1979/2004b) adını taşıyan II. ciltte, pazar adını verdiği mübadele alanı, çok ağır bir hızla ilerleyen kurumsal yapılar; *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı* (1979/2004c) adını taşıyan III. ciltte ise, Braudel tarafından en hızlı değişen alan olarak nitelen-

dirilen kapitalizm, ekonominin uluslar arası biçimleri ve otorite üstünlükleri anlatılmıştır. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* gibi büyük ölçekli olan bu çalışmanın temel argümanı, büyük değişimlerin yalnızca global terimler çerçevesinde açıklanabileceğidir ve aynı *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda olduğu gibi yine bu çalışmada da zihinsel rutinlere pek yer verilmez.

Modernliğin, eskil toplum düzenini tüm dünya çapında nasıl çürütüp parçalayabildiği, karşısındaki engelleri nasıl aşabildiği ve bunu aştıktan sonra, modernlikten niçin sadece birkaç ayrıcalıklı insan topluluğunun yararlanabildiği soruları, Braudel'in söz konusu kitabının temel sorunsalıdır. Geçmişte kalan yüzyıllar için genel bir teori değil, bir model ya da global bir bakış açısı bulmaya çalışan Braudel (1975/2007b), 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar sadece birkaç ülkede insanların yaşamlarının ilerleme gösterdiğini söyler. Ancak, Braudel ilerleme sözcüğüyle hızlı ve kesintisiz bir büyümeyi kastetmez. Burada ilerleme, uzun bir zaman diliminde ağır ağır oluşan ve sert geri dönüşlerle kesintiye uğrayan bir gelişmeyi imler. Bu ilerlemenin 1750'lere kadar doğal afetlerden ve beklenmedik olaylardan etkilendiğini belirten Braudel, uzun zaman dilimlerinde bu ilerleme yürüyüşünün iktisadi krizlere karşın, insan gruplarının insiyatifiyle ve sayısız çeşitlilikte bilinmeyen yollarla korunduğunu öne sürer.

Ona göre her ekonomi, toplum ve uygarlık, içsel olarak üyelerince eşitsiz biçimde bölünen kendi başına bir dünyadır. Bu yüzden, benzerlikler, farklılıklar, tekrar eden yönler ve hiyerarşiler açığa çıkarılmalıdır. Bu açığa çıkartma, her bir mekanizmanın önce parçalanmasını, ardından tekrar bir araya getirilmesini içerir.

Braudel, maddi yaşamı her şeyin kökeni olarak görür ve bu maddi yaşamın çok eski düzenlerden, miraslardan, başarılardan oluştuğunu öne sürer. Kitabında bilinçli olarak maddi yaşam kavramını sıklıkla kullandığını belirten Braudel, söz konusu kavramın ampirik süreçler, tekrarlanan eylemler, eski yöntemler, köyün kentten ayrılışı gibi çok eski çağlardan beri kuşaktan kuşağa aktarılıp süregelen çözümleri gösterdiğini belirtir. Maddi yaşamın atılım dönemleri de vardır ve bunlar düzenli bir biçimde ama ağır ağır ortaya çıkmışlardır.

Günlük yaşamın daha ayrıcalıklı ve daha yüksek bir düzeyini anlatmak için iktisadi yaşam kavramını kullanan Braudel, bu kavramın ticaret, ulaşım, sanayileşmiş ülkeler ile sanayileşmemiş ülkeler arasındaki, zengin ve yoksul arasındaki, parasal ve para öncesi ekonomiler arasındaki ilişkileri içerdiğini belirtir. Braudel'e göre insan, iktisadi koşulların içine hapsedilmiştir ve bu hapishanenin içinde bilinçsiz bir mahpustur. Birtakım koşullar tarafından desteklenen gruplar ya da uygarlıklar bu mahpusluktan kurtulabilmiştir. Ancak bu kurtuluş, diğerlerine zarar vererek mümkün olmuştur. Braudel,

böyle bir gelişmenin sonsuza dek kurbanların üstünde yükseleceğini öne sürer.

Kapitalizm kavramını 1870'lerde kullanıma girdiği için çağdaş bir deyim olarak niteleyen Braudel, bu kavramın 20. yüzyılın başlangıcından itibaren hem siyasi hem sosyal hem de bilimsel tartışmalarda kendisine çok fazla taraftar bulduğunu vurgular. Kapitalizmi, geçmiş iktisadi yaşamın öncü bir kolu olarak gören Braudel, ilk dönemlerinden beri bu kavramın rasyonelliğin ve modernliğin bir göstergesi olarak kabul edildiğini öne sürer. Ancak, Braudel'e göre yeni doğan kapitalizm, iktisadi yaşamın tümünü kapsamaz. Çünkü ona göre, en az üç alan ya da üç düzey vardır: "Temel gereksinimlerle ilgilenen, çok yaygın ve kısa vadeli *günlük yaşam;* hesaplanan, düzenli bir biçimde birbirine bağlanan kurallar ve doğal gereksinimler sistemi olarak ortaya çıkan *iktisadi yaşam*; iktisadi ya da maddi tüm yaşam biçimlerine müdahale eden daha yetkinleşmiş bir düzey olan kapitalist mekanizma" (Braudel, 1975/2007b:169).

Çalışmasında iki olası yaklaşım olduğunu belirten Braudel, bu yaklaşımlardan ilki, insanın kazananlara bakarak diğerlerinin, yığınların ve onların tarihlerinin çerçevesini kısa zamanda çıkarabildiği alışılmış yoldur. Diğer yaklaşım ise, tarihin canlı, geveze kayıtlarını bir kenara bırakıp, altta olan yığınların kendilerinin ön plana çıkartıldığı yoldur ve Braudel kitabında bu ikinci yaklaşımı benimsediğini vurgular (Braudel, 1975/2007b).

Öte yandan, Braudel'in toplum ve kapitalizm kavramlarını kullanımına ilişkin Marks'la benzerliklerinin olduğu öne sürülmektedir. Braudel, yüksek bir gelişme düzeyindeki her toplumun ekonomi, politika, kültür ve toplumsal hiyerarşi şeklinde çeşitli bileşenlere ayrılabileceğini ve ekonominin yayılmış bir durumda olduğundan ancak diğer bileşenler açısından ele alınarak anlaşılabileceğini savunur. Yani, burada eylem ve etkileşim söz konusudur. Bunun yanı sıra Braudel, maddi yaşamla uygarlığı bütünleştirmiştir. Hem maddi yaşamla hem de kültürel olguların nasıl karşılıklı ilişkiye girdikleriyle ilgilenir. Meta, simge, yanılsama, fantazya ve zihinsel modellerin bir bileşimi olan uygarlıklar böyle yürür ve maddi yaşamın en derinlerine işleyen bir düzen kurulur. Kapitalist ekonomik örgütlenme, tüm maddi ve kültürel yaşama yayılır. Braudel'in buradaki düşüncesi, kendi içinde kapitalist üretim tarzına ilişkin değildir, ekonomik örgütlenmenin birbirini tamamlayan bir dizi kültürel olguyu –uygarlığı- zorunlu kıldığı fikri söz konusudur. Braudel, kapitalizm kavramıyla ticaret sistemlerini, faiz getiren sermayeyi ve yüksek maliyetin kademelerini imler, ancak ticaret sermayesinin kendi başına bir üretim tarzı oluşturmadığını düşünür. Braudel için, sermaye malları, yenilenmiş üretim sürecinin bir parçasıdır. İşlenmeyen bir orman ya da kullanılmayan bir hazinedeki para ona göre sermaye olmaktan çıkmıştır (McLennan,

1981/2007). Marks'ın tersine, Braudel'e göre kapitalizm tek bir sınırlı kaynaktan meydana gelmemiştir. Kapitalizmde toplum, ekonomi, siyaset, kültür ve medeniyetin hepsi birden rol oynamıştır (Burke, 1990/2010). Bu noktada McLennan, Braudel'in kullandığı terminolojinin tam anlamıyla Ortodoks olmadığını, Marsizmin ne olduğuna ilişkin yeterli bilgisinin olmadığını ve bu nedenle Marks'la birtakım benzerlikleri olmasına karşın, onunla kalmakta isteksizlik gösterdiğini öne sürer (McLennan, 1981/2007).

Son olarak, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması Annales Okulu'nun en büyük başarısı olarak kabul edilse de, söz konusu çalışmanın bütüncül tarihe tümüyle ulaşamadığına ilişkin birtakım eleştiriler söz konusudur. "Kitabın üç kısmı arasında fiili bağların kurulamadığı, Braudel'in üçlü zaman ölçeğinin beşeri ilişkilerin tam bir değerlendirmesini veremediği öne sürülmüştür" (Clark, 1985/2013:246). Diğer bir ifadeyle, söz konusu çalışmada farklı yaklaşımların birbiriyle bütünleşemedikleri, "kitabın üçüncü ve son bölümünü oluşturan siyasal anlatının, ilk iki bölümdeki coğrafi ve ekonomik panoramadan büyük ölçüde kopuk olduğu" (Tosh, 1984/1997:107) iddia edilmiştir. Ayrıca, Braudel, kendisinin total tarih olarak adlandırdığı tarih çeşidiyle ilgilendiğini vurgulamasına karşın, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında –Müslümanlık ve Katoliklik II. Felipe döneminde bariz bir önem taşımasına rağmen- inançlar, tutumlar, değerler ya da kolektif zihniyet hakkında çok fazla bir şey söylemediği için, Bloch ve Febvre'in çizgisinden büyük ölçüde ayrıldığı görülmektedir (Burke, 1990/2010).

Söz konusu çalışmaya diğer bir eleştiri, Bloch ve Febvre'in iradeciliğinin (voluntarism) tam karşıtı olan Braudel'in belirlenimciliğine (determinism) ilişkin olarak yapılmıştır. Braudel'in Akdeniz dünyasının, insanların denetleyemeyecekleri bir dünya olduğu öne sürülmüştür. Hatta bazı eleştirmenler daha da ileri giderek söz konusu çalışmayı, insanların olmadığı bir tarih şeklinde betimlemişlerdir. Çünkü, Braudel bu çalışmasında ve diğer yazılarında sık sık hapishane benzetmesini kullanarak, insanların hem uzun süreli fiziksel ortamın hem de kendi zihinsel çerçevesinin bir mahkümu olduğunu vurgular. Braudel, Bloch ve Febvre'den farklı olarak, yapıların insan eylemlerini kısıtladığını, fakat aynı zamanda mümkün de kıldığını kabul etmez. Ona göre insan, uzak kökenlerin devasa ağırlığı altında ezildiği için, kendisinin pek fazla değiştiremeyeceği bir kadere mahkümdur. Burke'ye göre bu eleştiri, Braudel'in insan ilişkilerini, engin mekanlar ve uzun süreler çerçevesinde algılamasına izin veren kuşbakışı bir konumdan ele almasının bir bedelidir ve bu bedel onun insan varlıklarının önemini yabana atması şeklinde tezahür etmiştir (Burke, 1990/2010:82-83).

Braudel tarihsel açıklamalarını, olayın ve bireyin rolünü önemsemeden yapı ve konjonktüre dayandırarak yapmasına ilişkin ve tarihe bu kadar

uzaktan bakıldığında insanın tarihteki rolünün ve eylem özgürlüğünün göz ardı edildiğine ilişkin eleştiriler almasını, dünyaya ilişkin bir perspektif sorunu olarak görür. Bu noktada Braudel, "bir çarpışma, devlet adamlarının bir buluşması, önemli bir söylev, başat önemde bir mektup gibi dramatik ve kısa eylemleri" (Braudel, 1969/1992:32) imleyen bu özde geçici ama hareketli parlak yüzeyin –olayın- olaylar tarihine saplanıp kalan tarihçiler için önem taşıdığını vurgular. Braudel, bireysel özgürlüğün gözden kaçırılması konusuna ilişkin eleştiriye ise, özgürlüğün farklı yüzyıllarda farklı anlamlar taşıdığını ve bu durumda bu kavramı nasıl yorumlayacağımız sorusunu sorarak karşılık verir. Bunun yanı sıra, ekonomik ve toplumsal birimlerin özgürlüğünün bireylerin özgürlüğünden ayırt edilmesi gerektiğini belirten Braudel, bu konuda şöyle der: "Tutunabileceği yollar anlamında 1571'de İspanya'nın özgürlüğü neydi? II. Philip ya da gemileri, müttefikleri ve ordusu arasında demir atmış durumdaki Avusturyalı Don John ne dereceye kadar özgürdüler? Bu sözde özgürlüklerin her biri bana küçücük bir ada, neredeyse bir hapishane gibi geliyor" (Braudel, 1965/2007c:183). İnsanın eylem sınırlarının darlığının belirtilmesinin, tarihte bireyin rolünü inkar etmek anlamına gelmediğini vurgulayan Braudel, insanın sadece iki ya da üç darbe vurmak seçimiyle karşı karşıya olduğunu ve tüm seçim hakkının sadece bu kadar olduğunu bilerek, insanın darbeleri gereken güçlülükte vurabilip vuramayacağına dikkat çeker. Braudel bu noktada gerçek eylem adamının kim olduğunu tanımlar. Gerçek eylem adamı, "üzerindeki kısıtlamaları doğruya en yakın kesinlikle ölçebilen, bu kısıtlamalar içinde kalmayı ve hatta kaçınılmaz olanın ağırlığından yararlanmayı seçen ve kendi gücünü de aynı yönde uygulayan kişidir" (Braudel, 1965/2007c:184). Tarihin hakim akıntısının tersi yönünde harcanan bütün çabaların başarısızlığa mahküm olacağını öne süren Braudel, bu yüzden bireyi çok fazla söz sahibi olamadığı uzun-dönemin sonsuz perspektiflerine bağımlı ve hapsolmuş olarak görür. Tarihsel analizde, her zaman için uzun sürecin kazandığını ve ana akıntıya –uzun sürece- uyum gösteremeyip silinip yok olan sayısız olay gibi, uzun sürecin bireyin özgürlüğünü ve şans faktörünü de ciddi bir şekilde kısıtladığını öne sürer: "Anladığım biçimiyle tarihsel açıklama, her zaman sonunda galebe çalan uzun zamandır. Bir olaylar kalabalığının, kendi akımı içinde sürüklemeyi başaramadığı her şeyin inkarcısı olarak, kuşkusuz insanların özgürlüğünü ve bizatihi tesadüfün payını sınırlamaktadır" (Braudel, 1949/1990:400). Bu noktada, kendisinin yapısalcı bir karaktere sahip olduğunu, bu yüzden de, olay ya da olayların aynı alanda gruplaşmalarından ibaret olan kısa dönem konjonktürünün kendisini cezp etmediğini belirten Braudel, tarihçinin yapısalcılığının günlük olana, en somut ve yok edilemez olana, bizzat yaşamın

kaynaklarına yönelik olduğunu ve bunun diğer beşeri bilimlerde karşımıza çıkan fonksiyonel ilişkilerin matematiksel soyutlamalarına yönelik olan yapısalcılıkla aynı şey olmadığını vurgular (Braudel, 1965/2007c).

Traian Stoianovich (akt. McLennan, 1981/2007:188-191), T. S. Kuhn ve G. H. Nadel'e atıfta bulunarak, tarihyazımına ilişkin birbirini izleyen üç paradigmanın bulunduğunu öne sürer. Birinci paradigma, tarihin bir ahlak dersi olduğu inancına dayanan örneksel paradigmadır. Bu paradigmanın Yunanlılardan Machiavelli'ye kadar egemen olduğunu belirten Stoianovich'a göre, örnek nitelikteki kamu hizmetleri ve ahlaki kusursuzluk, söz konusu paradigmada tarihin merkezini ve konusunu oluşturmuştur. Geçmişle ilgili her kanıya metodolojik kaynak çalışmasının bir temel oluşturduğu düşüncesinin, tarihçileri ahlaki ve sosyal yorumculardan ayıran bir kriter olduğuna ilişkin düşünceye bu paradigmada henüz rastlanmamaktadır. Belgesel kaynakların eleştirel bir şekilde incelenerek belirli tarihsel sekansların oluşturulduğu paradigma, ikinci paradigmadır ve Stoianovich bunu anlatısal (Rankeci) ya da gelişimsel paradigma olarak adlandırır. Son paradigma ise, yapısal-işlevsel paradigmadır ve bu paradigmanın hikaye anlatmaktan kaçınması, problem çözmeye ve sistematik açıklamaya odaklanması en belirleyici özelliğini oluşturmaktadır. Bu noktada Stoianovich, yapısal-işlevsel pardigmanın Annales Okulu'yla temsil edildiğini ve yeterli bir tarihsel çalışmanın ancak bu paradigmayla mümkün olabileceğini öne sürer.

Stoianovich'in öne sürdüğü paradigmalara ilişkin tespitlerinin yerinde olduğu söylenebilir. Çünkü, bilindiği gibi, 19. yüzyıla kadar tarih, siyaset kurumuna odaklanarak sadece siyasi olgulara yönelmiş, savaşların ne zaman, nerede ve kimler arasında yapıldığına ilişkin araştırmalarla sınırlı tutulmuştur. 19. Yüzyılda sanayinin gelişmesiyle birlikte, tarih bu sefer de ekonomi kurumunun belirleyiciliği altındaki araştırmalarla sınırlandırılmıştır. Tarihin ve toplumsal koşulların ekonomiye göre nasıl şekillendiğine ilişkin tarih araştırmalarının öne çıktığı 19. yüzyılda, tarih yine tek boyutlu, tek bir etkenin belirleyiciliği altında ele alınıp incelenmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra artık, krallar tarihinin devri kapanarak onun yerine toplum tarihi geçmiştir. Tarih anlayışında büyük bir değişimin gerçekleştiği bu dönemde tarihte tek bir etkenin belirleyici olduğunu savunan eski anlayış aşılarak, tarihsel olgular olduğu nedenler içerisinde bir bütün olarak ele alınmaya başlanmıştır. (Carr ve Fontana, 1980/1992:36-38). Söz konusu anlayışın aşılmasında, şüphesiz Annales Okulu tarihçilerinin etkisi büyük olmuştur. Nitekim, "Modern tarihin en devrimci grubu" (Jones, 1972/2007:334) olarak nitelendirilen Annales Okulu, sorun odaklı ve bütüncül bir tarih yaklaşımını benimseyerek, "toplumsal, iktisadi ve niceliksel tarih bakımından diğer ül-

kelerin tarihçileri için ilerici ve zirvede bir grup görünümünü taşımıştır"(Le Roy Ladurie, 1968/2007:231).

Dünyanın hem kapitalist hem de sosyalist kanadını etkilemiş olan Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları, ağırlıklı olarak modern öncesi dünya üzerine olmuştur. Iggers (1997/2003:64) bunun nedenini, Annales'in bilimsel ve teknolojik beceriler üzerine inşa edilmiş bir Batı uygarlığının üstün niteliklere sahip olduğu inancından ve sosyal bilim kuramının merkezi nitelikteki modernizasyon kavramından dikkate değer ölçüde uzak durmalarına dayandırır.

Yeni bir tarih türünü inşa etmede, siyasal olaylar tarihinin egemenliğine karşıt bir tutuma sahip olma, gerileksel ve karşılaştırmalı metot, disiplinler arası işbirliği, nicel metotlar ve uzun süreli değişim konularına önem verme gibi yeniliklerle özdeşleştirilen Annales Okulu tarihçilerinin sağladıkları başarı, müşterek amaçlarını gerçekleştirmede öncellerinden çok daha fazla ileri gitmelerine, hızlı yaygınlaşan ve diriliğini çok uzun süre koruyan bir harekete ısrarlı bir şekilde önderlik etmelerine dayanır. Burke, Annales'in en göze çarpan başarısını, tarihin geniş alanlar yelpazesinde hak iddia etmesini sağlaması olarak görür. Geleneksel tarihin dışarıda bıraktığı insan eylemleri ve toplumsal gruplar Annales'le birlikte tarihin alanına katılarak tarihçinin gezindiği topraklar genişlemiş ve dolayısıyla tarih araştırmalarında yeni metotlar geliştirilmiştir. Annales tarihçilerinin coğrafya, sosyoloji, psikoloji, dilbilim, ekonomi gibi diğer disiplinlerle işbirliğini altmış yıl boyunca geliştirip tahkim etmelerini ise, Burke, toplum bilimlerinin tarihinde eşi bulunmayan bir fenomen olarak değerlendirir (Burke, 1990/2010). Annales Okulu tarihçileri, tarihi siyasi olanla sınırlayıp ekonomik ve toplumsal olanı hapseden Rankeci yaklaşımın duvarlarını yıkarak tarih çalışmalarını özgürleştirmişlerdir. 20 yüzyılda karşımıza çıkan çok çeşitli tarihçilik anlayışlarının kök salmasına, Annales'in bu özgürleştirici işlevi ortam hazırlamıştır (Sönmez, 2010).

Tarihin yüzeyindeki olguların altında yatan yapıların ve eylem, faillik ve insani amaç arasındaki ilişkinin analizine odaklanan Annales Okulu tarihçileri, oldukça girift sosyolojik, ekonomik, kültürel, antropolojik, psikolojik ve dilbilimsel teoriler kullanmışlardır (Munslow, 2006:53). Çalışmalarında, insan bilimlerinin pek çok alanından yararlanan Annales Okulu tarihçileri, doğal olarak diğer disiplinleri de etkilemiştir. Özellikle coğrafyada, sosyolojide ve antropolojide bunu belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Ayrıca, Michel Foucault'nun düşünsel gelişiminde Annales Okulu tarihçileri önemli bir rol oynamıştır. Özellikle, Annales'in üçüncü kuşağıyla paralellik göste-

ren Foucault, tıpkı bu kuşak gibi tarihin konusunu genişletmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra, Foucault'nun arkeoloji ya da soykütüğü olarak adlandırdığı tarih çeşidi, Annales'in zihniyetler tarihiyle benzerlik gösterir. Çünkü, her ikisi de uzun süreli düşünce eğilimlerine büyük ağırlık vererek münferit düşünürlerle ilgilenmemişlerdir (Burke, 1990/2010).

Disiplinler arası tarihi temsil eden ve bölgesel ya da uluslar üstü bir tarihyazımını benimseyen Annales Okulu tarihçilerinin geçmişe yaklaşımları, "bireysel ve hususi olayları aşmak" (Skinner, 1985/2013:30) çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu okul, zaman ve mekan boyutunda çok geniş bir çeşitlilik gösteren sentezler yaparak tarihsel bakış açısını hem zenginleştirmişler hem de karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmışlardır. Annales Okulu tarihçileri, tarihte hiçbir toplum tek başına varlık göstermediğinden ve o toplumun sahip olduğu en önemli niteliklerinden pek çoğu aynı zaman dilimi içinde çok geniş bir alanda hüküm sürmüş olduğundan, geçmişteki hiçbir toplumun tek başına ele alınmaması gerektiğini savunmuşlardır (Tosh, 1984/1997).

Ayrıca, Annales Okulu tarihçileri 'açıklama' hakkında özel bir görüşe sahiptir. Onlar birçok Anglo-Sakson ekonomi tarihçilerinin kurak açıklama tarzını terk ederek, tarihin nesnesini büyük oranda genişletmişler ve yeni konular, yeni ilişkiler önermişlerdir. Bu durum, kaynakların çok yaratıcı bir kullanımına yol açmıştır (Forster, 1978). Örneğin, "Goubert'in kilise kayıtlarının araştırılmasına ilişkin yapıtı Annales'in yönteminin dinsel tarih gibi ya da geçmişteki cinsel davranış gibi konuların da başarılı bir şekilde ele alabileceğini göstermiştir" (Harsgor, 1978:4). Tarihsel düşünceyi derinden etkileyen Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları, siyasal araştırma alanı dışında kalan alanlara karşı duyulan çekingenlik ve şüpheyi ortadan kaldırarak tarihçilerin daha derin ve canlı bir tarihsel bakış açısına sahip olmalarını sağlamış ve tarihsel olaylar ele alınırken türdeş disiplinlerden yararlanmanın yolu açılmıştır (Clark, 1985/2013). Sözgelimi, demografi, Annales Okul'unun uzmanlık alanlarından biri olmuştur. Bu noktada Forster (1978:66), "Annales Okulu'nun demografiye olan ilgisinin Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki nüfus problemlerinden dolayı ortaya çıktığını, ekonomiye olan ilgisinin ise, 1930'lardaki dünya ekonomik bunalımından dolayı kaynaklandığını" öne sürmüştür.

Antik Yunandan 19. yüzyıla kadar egemen olan geleneksel tarihyazımıyla, 20. yüzyılda Annales Okulu tarihçileriyle birlikte ortaya çıkan yeni tarihyazımı arasındaki farklılıklara ilişkin şimdiye dek söylenilenleri, aşağıdaki tablolaştırmayla bütüncül bir şekilde görebilmek mümkündür:

Tablo 3.2.1: Geleneksel Tarihyazımı ile Annales Okulu Tarihyazımının Karşılaştırılması

Geleneksel Tarihyazımı (Antik Yunandan 19. Yüzyıla Kadar)	20. Yüzyıldaki Tarihyazımı (Annales Okulu Tarihyazımı)
Tek boyutlu diyakronik zaman	Zamanda görecelik (zamanın çoğulluğu: coğrafi-toplumsal-bireysel zaman)
Kısa dönem	Uzun dönem
Siyasi tarih	Toplumsal tarih:İnsan etkinliklerinin tamamı
Devlet	Toplum içindeki insan
Olay merkezlilik	Sorun odaklılık
Anlatı	Açıklayıcı-analitik
Geçmişteki benzersiz tekil olaylar	Düzenlilikler, genellemeler, karşılaştırmalar
Uzmanlaşma ve sınırlılık	Total tarih:Birleştirici-sentetik bütünsel tarih
Dar kapsamlı tarih	Geniş kapsamlı tarih (özgürleştirilmiş tarih)
Sosyal bilimler arasında ayrım ve sınırlar	Tüm sosyal bilimlerle işbirliği

Yukarıdaki tabloya, her iki tarihyazımının tarihte nedensellik ilkesine ilişkin tutumları dahil edilmemiştir. Bunun nedeni, belirlenimci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçilerinin, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahip olmalarıdır. Bu noktada, Burke (1990/2010:183), "Annales tarihçilerine ilişkin, insanın eylem özgürlüğünü yadsıdıkları şeklinde genel bir klişenin hakim olduğunu" belirtmekle birlikte, "özgürlük ve belirlenmişlik arasındaki çatışmada, Annales tarihçilerinin bölünmüş durumda" (Burke, 1990:109) olduklarını vurgular.

Bloch ve Febvre, "aynı koşullar söz konusu olduğunda, insanın istediği takdirde eylediğinden başka türlü de eyleyebileceği, insan varlıklarının tümüyle belirlenmiş olmayıp, içinde bulunulan maddi, ekonomik, biyolojik, fiziki ve tarihsel koşulları aşabileceği" (Cevizci, 1996:282) anlamına gelen iradecilik görüşüne sahiptirler. Buna paralel olarak Bloch, insanların kendilerini aşan sistemler tarafından sürüklenirken, bir yandan da tarihin hareketliliğinin ifadesini bulduğu rastlantı etkeniyle de karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Yani, Bloch için insan yaşamında zorunluluklar değil, olabilirlikler söz konusudur. Tarihte nedensellik konusuna ilişkin olarak Bloch, olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasını, insan idrakının sezgisel bir ihtiyacı olarak görür. Bu ihtiyacın tarih alanında bir bilgi aracı olarak kullanılabilmesinin koşulunu ise, eleştirel bir bilinçlenmeye dayandırır. Bir olayın

nedeninin, araştırmacının bakış açısına göre belirlendiğine dikkat çeken Bloch'a göre, tarihçi de aynı bir fizikçi ya da biyolog gibi 'niçin' ve 'çünkü' ile düşünür. Ancak tarihçi, adeta bir mantıkçı postulatı ya da bir sorgu hakimi alışkanlığı şeklinde tek neden saplantısına takılırsa, bu tutum tarihçinin tarihsel olayları açıklamasının önünde bir engel işlevi görür. Tarihte tek neden saplantısını, değer yargısı aramanın sinsi bir biçimi olarak gören Bloch, tarihsel olguların çoğul ve karmaşık yapıya sahip olduğunu, aynı zamanda özleri gereği psikolojik olgular olduğunu, bundan dolayı tek bir nedenle açıklanamayacaklarını vurgular. Bloch'a göre, "bazen nihai sonuç, birbirinden bağımsız öylesine çok neden zincirinin buluşmasına bağımlı hale gelir ki, hiçbir öngörü yapılamaz" (Bloch, 1949/2013:117). Bunun yanı sıra, hem fiziksel bir olgu hem de sosyal bir olgu karşısında insanlar daima aynı tepkileri gösterip aynı ruh halini paylaşmazlar. Çünkü, Bloch'a göre, doğadaki en büyük değişken insanın kendisidir. Bu nedenle, "başka alanlarda olduğu gibi tarihte de nedenler önceden veri olarak kabul edilemezler. Araştırılmaları gerekir" (Bloch, 1949/2013:221).

Bloch gibi Febvre için de, zorunluluklar değil, yalnızca olabilirlikler vardır. "Febvre kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyar ve bunun yerine olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar, verili anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular" (Clark, 1985/2013:229). Belli bir çevrenin dayattığı koşullara insanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren Febvre, bu konuda şu örneği verir: "Bir ırmağı toplumun biri engel olarak görürken, başka bir toplum bir yol olarak görebilir. Kolektif tercihi belirleyen etken, son analizde fiziksel çevre değil, insanlardır. İnsanların hayat tarzları ve tutumlarıdır. Buna dinsel tutumlar dahildir" (akt. Burke, 1990/2010:44). Zaten Febvre'in Marks'tan kesin bir şekilde ayrı düşmesine neden olan etmen tam da bu noktada karşımıza çıkar. Marks'ın ekonomik determinizmini aydınlatıcı bulmayacak kadar da iradeci olan Febvre, toplumdaki iki grup arasındaki şiddetli mücadeleyi "yalnızca ekonomik olmayıp, aynı zamanda bir fikirler ve duygular çatışması olarak betimler" (Burke, 1990/2010:42). Febvre'den sonraki Annales kuşağı ise, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakış açısını benimsemişlerdir. Nitekim, Annales'in ikinci kuşağı içinde yer alan Braudel'de coğrafi belirlenimcilik karşımıza çıkar.

Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini öne sürer. Braudel'e göre bunun anlamı, tarihçilerin, hükümranlardan önce dağların önce geldiğini kabul etmeleri ve tarihçilerin bu temel olgunun içerimleriyle başa çıkabilmeleri için hem determinist hem de sosyolojik bir bakış açı-

sına sahip olmaları gerektiğidir (Skinner, 1985/2013:30-31). Braudel'in coğrafi yapılara yoğunlaşarak insanı tarihten bir şekilde dışlaması yoğun eleştirilere neden olmuştur. Braudel'de karşımıza çıkan coğrafi belirlenimcilik, aslında onun tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesini benimsemesine dayanır. Söz konusu olan zaman görüşünün temelleri ise, Febvre ve Berr'in belirledikleri nedensellik kategorisinde karşımıza çıkar. Febvre, Berr ile birlikte tarih için rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak üzere üç nedensellik kategorisi öne sürmüşlerdir. Nedenselliğin rastlantı, zorunluluk ve mantık düzeylerinin birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlaması ve karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde olması gerektiğini vurgulamışlardır. İşte, metodoloji konusunda Braudel de nedenselliğe ilişkin bu üçlü bölünmeyi onlardan devralır, ancak onlardan farklı olarak, tarihsel ölçek açısından bu üçlü bölünme arasındaki farklılıkları tartışır. Braudel'e göre rastlantı kategorisi, olaylar tarihine denk düşer, yani yüzeysel dalgalanmalara, tarih akıntılarının güçlü sırtlarında taşıdığı köpük yığınlarına dönüşür. Toplumsal tarih, gruplar ve gruplaşmalar tarihi ise, zorunluluk kategorisini oluşturur. Bunun içine, yapı ve konjonktür, ağır devinimiyle hızlıyı birleştiren kolektif yazgı ve genel eğilimler girer. Nedensellikte son kategori olan mantık ise, Braudel için, çevresiyle ilişki içinde bulunan insanın algılanamaz tarihidir, bu tarih ise, hemen hemen sürekli bir tekrardan oluşan jeo-tarihe denk düşer (McLennan, 1981/2007).

Nitekim Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında, söz konusu çalışmasının her birinin kendi içinde bütünsel bir açıklama denemesi olan üç bölüme ayrıldığını belirtir. Birinci bölüm, insanın onu çevreleyen ortamla ilişkileri içindeki hemen hemen hareketsiz bir tarihe ayrılmıştır. Bu tarih akmakta ve değişmekte, yavaş sıklıkla ısrarlı geri dönüşlerden ve sürekli olarak yenilenen devrelerden meydana gelmektedir. Hemen hemen zaman dışı olan ve cansız nesnelerle temasta olan bu tarih jeo-tarihtir. Burada, uzun süreli olan coğrafi bir zaman söz konusudur. Çalışmanın ikinci bölümünü, toplumsal yapıların incelendiği konjonktürel tarih oluşturur. Neredeyse hareketsiz olan jeo-tarihin üstünde yükselen bu yavaş ritimli tarih, grupların ve gruplaşmaların tarihi olarak devletleri, toplumları, ekonomileri içine alan toplumsal tarihtir. Üçüncü bölüm ise, geleneksel tarih olarak adlandırılan olay tarihine ayrılmıştır. Bireyler düzeyindeki bu tarihi Braudel, bir yüzey çırpıntısı, med-cezirlerin güçlü hareketleriyle meydana gelen dalgalar, hızlı ve sinirli salınımları olan kısa süreli tarih şeklinde betimler. Bu şekilde Braudel, tarihi kat kat düzlemler halinde parçaladığını ve böylece tarihsel zamanı coğrafi zaman, toplumsal zaman ve bireysel zaman şeklinde ayırd ettiğini vurgular (Braudel, 1949/1989:XVII-XVIII). Braudel için tarihsel zamanın bu düzlemleri, ayrı Febvre ve Berr'in öne sürdüğü nedensellik kategorileri ara-

sındaki ilişkiye sahiptir. Coğrafi, toplumsal ve bireysel düzlem, birbirleriyle rekabet etmek yerine birbirlerini tamamlarlar, karşılıklı etkileşim ve ilişki içindedirler.

Görüldüğü gibi Braudel'de, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı karşımıza çıkar. O, öne sürdüğü bu üç farklı zamanı, Bloch'dan devraldığı karşılaştırmalı yöntemi kullanarak tarihsel zaman içinde karşılaştırır. Braudel, aynı Bloch ve Febvre'de olduğu gibi, geçmiş ve bugün arasındaki diyalektiği vurgular. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının yanı sıra, *Maddi Uygarlık* adlı çalışmasında da tarihin üç katlı inşası söz konusudur. Tarihsel sürecin her bir katmanı diğer katmanlarla hem etkileşim halindedir hem de onları açıklar niteliktedir. Geçmiş ve şimdiki zaman birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatırlar. Dolayısıyla, Braudel'de tarih, sürenin diyalektiği olarak karşımıza çıkar (Sönmez, 2010:87-89).

Braudel'in zamanda görecelik düşüncesi, 19. yüzyılın tek boyutlu ard arda gelen (art zamanlı) çizgisel bir tarihsel zaman anlayışının tersine, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısını imler ve onun bu düşüncesi, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden tam anlamıyla bir kopuşu ifade eder. Tarihsel zamanın çeşitlilik içerdiğini öne süren Braudel, olayların içinde geçtiği dönemin, salt eylemin gerçekleştiği zamana odaklanarak incelenmemesi gerektiğini vurgular (Sönmez, 2010:84-85). "Göreceli tarihsel zaman algısından çıkan anlayışa göre, tarih gelip geçici olan birey ve yapılarla değil evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak değerlendirmelidir. Bu, kımıltısız hareketsiz zamandır -longue duree-" (Braudel, 1963/1996:26). Çünkü, ona göre, an ile yavaş akan zaman arasındaki canlı, samimi ve sonsuza kadar tekrarlanan zıtlık, toplumsal gerçeğin merkezinde bulunur. Braudel, insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını, vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53).

Annales'in üçüncü kuşağına geldiğimizde ise, eğilimin yeniden iradecilik yönüne kaydığını görürüz. Okuma alışkanlıkları ya da evlilik stratejileri gibi çok çeşitli konulara yönelen bu kuşaktaki tarihçiler, Braudel'in tersine, bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümu olmadığını savunarak, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşmıştır (Burke, 1990/2010).

Öte yandan, Annales Okulu ile Maksizim arasında bir yakınlık bulunup bulunmadığına ilişkin farklı görüşler ortaya atılmıştır. Peter Burke (1990/2010), geleneksel siyasi tarihin egemenliğine karşı bir mücadele içinde olan Annales'i, Marksistler'in sadece bir müttefiki olarak değerlendirir. Hem Annales'in hem de Marksistlerin yaptıkları tarih çalışmaları arasında bir yakınlık bulunduğunu, her ikisinin de yapılara ve uzun süreye ağırlık

verdiğini, totaliteyi kavramaya çalıştıklarını, ancak yine de Annales'in Marksist olmadığını öne sürer. Benzer şekilde, Eric Hobsbawm (1999/2009), olaylar tarihinin ötesine geçip, içerik ve yöntem bakımından yeni bir tarih bilimi yerleştirmeyi hedefleyen Annales Okulu ile çeşitli ülkelerdeki Marksist sol arasındaki ilişkiyi dostça ve işbirliğine dönük olarak niteler. Kendilerinin farklı bir yol izlemelerine karşın, söz konusu okulun kurulu düzene muhalefet niteliğinde bir tarih anlayışı geliştirmelerinden dolayı bu okulun insanlarına derin bir saygı duyduklarını belirten Hobsbawm, Annales Okulu'nun özgün katkılarda bulunan herkese kucak açan bir okul olmasını, bu okulun en güçlü yanlarından birisi olarak görür. Ayrıca, İngiltere'de sıradan insanların –alttakilerin- tarihiyle uğraşan Marksistlerin dikkatini zihniyet problemine çekmekte, Georges Lefebvre'in *Büyük Korku* adlı çalışmasının çok büyük bir etki yaptığını da vurgulayan Hobsbawm, bunun ötesinde aynı Burke'nin (1972/2007) öne sürdüğü gibi, bu okulla aralarında bir yakınlık bulunmadığını, Annales Okulunun Marksist olmadığını öne sürer. Buna karşın, R. Mousnier ve R. Pillorget, tarihsel materyalizmin dogmalarıyla Annales'in uyum gösterdiğini belirtir. McLennan ise, sadece Bloch'u ideoloji konusunda Marksist teoriye yakın bulur. Bloch'un "*French Rural History* (Fransız Kırsal Tarihi) adlı çalışmasında, toplumsal ilişki terimiyle, onun öncelikle sınıf ilişkilerini ve çatışan ekonomik hedefleri kastettiğini" (McLennan, 1981/2007:200) öne sürer. Yine, Bloch'da yol gösterici somut ilkelerin idelaist değil, materyalist olmasından dolayı ve aynı zamanda sosyal teori ve tarih, kaynak çalışması ve metodolojik anlık bileşimi, onun gerçekçi bir düşünür olduğunun kanıtları olarak gören McLennan'a göre, Bloch Durkheim'dan ziyade Marks'a yakın bir düşünürdür. McLennan'ın tersine, Burke, ekonomik tarihe çok ilgi duymasına rağmen Bloch'un Marks'ı değil, Durkheim'ı benimsediğini öne sürer. Braudel'in yaklaşımını ise, bir çeşit kültürel materyalizm olarak değerlendiren McLennan, onun sınıf farklılıklarının varlığını kabul etmesine rağmen, bunu merkezi bir şekilde kullanmadığını ve uzun dönemli yapısal perspektifinde sınıf mücadelelerine yer vermediğini belirtir. Bunun yanı sıra McLennan, Braudel'in Marsizmin ne olduğuna ilişkin yeterli bilgisinin olmadığını ve bu nedenle Marks'la kalmakta isteksizlik gösterdiğini öne sürer (McLennan, 1981/2007). Febvre'in ise, Marks'tan ayrı düşmesi keskin bir şekilde aşikardır. O, toplumdaki iki grup arasındaki şiddetli mücadeleyi "yalnızca ekonomik olmayıp, aynı zamanda bir fikirler ve duygular çatışması olarak betimler" (Burke, 1990/2010:42). Aynı zamanda, Marks'ı aydınlatıcı bulmayacak kadar da iradecidir. Özetle, genel olarak Annales tarihçileri ve Marksistler arasındaki yakınlık, sadece egemen siyasi tarihe muhalif olmaları ve ona alternatif olacak yeni bir tarih paradigması ortaya koymalarıyla ilişkilendirilmektedir.

Son olarak, Annales Okulu'nun tarihsel bakışa kattığı tüm yenilik ve zenginliklere karşın, olumsuz olarak görülen birtakım özelliklere sahip olduğu da öne sürülmektedir. Annales'e yöneltilen eleştirilerden ilki, siyasi tarihi ihmal ettiklerine ilişkindir. Burke'ye (1990/2010:148-149) göre, Bloch'un çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda söz konusu eleştiri yersiz kalmaktadır. Örneğin, Bloch, *Feodal Toplum* adlı çalışmasında bir yönetim biçimi olarak feodalizmi uzun uzun tartışır ve Batı Avrupa'nın uğradığı Müslüman, Macar ve Viking işgallerine geniş bir şekilde yer verir. Buna karşın, Febvre'in çalışmaları dikkate alındığında bu eleştiri yerinde bir eleştiridir. Çünkü, Febvre her zaman siyasi tarihi sert bir şekilde eleştirerek zihniyetler tarihi ile din tarihine odaklanmıştır. Braudel'e geldiğimizde, onun *Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının yapısal kısımları imparatorluklar ve savaş örgütlenmesine ilişkin kısımlar içerse de, o, siyasi ve askeri olaylar tarihinin en yüzeysel tarih çeşidi olduğunu vurgulayarak siyasi tarihe öncelik vermemiştir. Öte yandan, Harsgor (1978:4), "Braudel'in Akdeniz'inde ilk defa yüzen okuyucunun yalnızca yeni bir tür jeo-tarih keşfetmekle kalmadığını, aynı zamanda ağdalı bir dilin denizinde de yüzdüğünü" öne sürer. Harsgor'a (1978:10) göre, "Annales'in bakış açısıyla tarihi anlamaya çalışan bir okur, politika, diplomasi, anayasal yapı, savaşlar, beden siyaseti, hâkim gruplar ve sosyal hiyerarşiler hakkında bir şeyleri öğrenmesi konusunda güçlüklerle karşılaşmaktadır. Çünkü okuyucu, tarih, ekonomi, sosyoloji ve uygarlıklar denizinde adeta kaybolmuş gibidir." Bunun yanı sıra, Annales Okulu'nda tarihin uzun zaman aralığı ile uygarlığın dönemi kastedilir. Uygarlığın döneminin zamansal niteliği, tarihi olayın zamansal niteliğini içine alır ve onu aşar. Bununla birlikte, olayların zamansal birliğini olanaklı kılan da yine uygarlığın bu uzun zamansal aralığıdır. Uzun zaman aralığı tarihin bütünlüğünü olanaklı kılan kavramsal bir çerçeve olarak iş görür. Ancak, insan olaylarının tekliğini dikkate almadığı için bu çerçeve eleştirilmiştir. Annales Okulu'na yönelik eleştiriler, onların bütüncül bir bakışa sahip olmalarından dolayı yapılmıştır. Örneğin, Trevor Roper, onların yapmaya çalıştığı büyük tarih türüne, zaman zaman insani güçlerin ötesinde göründüğü şeklinde eleştiri yöneltmiştir (Harsgor, 1978:8-9).

Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları coğrafi açıdan Fransa üstüne yoğunlaşmaktadır; kronolojik açıdan ise, 1500'den 1800'e uzanan tek bir döneme, yani Fransa'nın erken modern dönemine yöneliktir. Annales Okulu tarihçilerinin sadece Ortaçağ ve erken modern döneme odaklanması, onların tarih yaklaşımının ayrıksı olarak nitelendirilmesine ve dolayısıyla bireylere ve olaylara yeterince önem vermemeleri nedeniyle yoğun bir şekilde eleştirilmelerine neden olmuştur (Burke, 1990/2010). Ancak, Annales Okulu tarihçilerine en büyük eleştiri, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur'den gelmiştir.

V. BÖLÜM

TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ANNALES OKULU TARİHYAZIMI VE TARİHSELCİ TARİHYAZIMININ ELEŞTİRİSİ

Çalışmanın son bölümünü tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı argümanlarının Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün bakış açısından, tarihte nedensellik ilkesine getirdikleri açıklamalar bağlamında eleştirisini içermektedir. Nedensellik ilkesi bağlamında tarih felsefesinde metodoloji problemini konu edinen bu çalışmanın sonuç bölümünde, farklı yönelimlere sahip iki karşıt metodoloji olarak konumlandırılan tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektifleri karşılaştırmalı bir analize tabi tutularak tüm çalışma genel olarak değerlendirilmiştir.

Alman düşünür ve kültür tarihçisi Walter Benjamin'in tarihselci tarihyazımını eleştirisi, Dilthey'ın öne sürdüğü empati düşüncesine yöneliktir. Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, tamamen taraflı bir şekilde galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik ve sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci yaklaşımı eleştirir.

Benjamin'e göre, tarih, egemenler tarafından fetihlerin ya da kazanımların aşamalı bir birikimi olarak görülmesine karşın, mağluplar ya da ezilenler için tarih, binlerce yıldır süregelen bir mağlubiyetler ya da felaketler dizisidir. Bu nedenle Benjamin için tarih, ezilenlerin bakış açısından ele alınıp anlaşılmalıdır. Ezilen sınıfları tarihin öznesi olarak gören Benjamin, şimdiye kadar ezilenlerin geleneği olarak tarihin, egemen sınıflarca ezilenlere karşı daima bir baskı ya da hükmetme aracı olarak kullanıldığını ve böylece ezilenlere karşı binlerce yıldır uygulanan tahakkümcü ya da yok sayıcı bakış açısının, kurulu ve resmi düzene bir meşruluk ve konformizm kazandırmaya çalıştığını vurgular. Bu noktada Benjamin, tarihi kesintisiz bir ilerleme olarak gören bu tahakkümcü geleneğin kesintiye uğratılmasının yolunu, ezilenler tarafından, geçmişten beslenen bir şimdi'nin zamanında gerçekleşecek olan devrimci bir müdahalede görür. Bu devrimci müdahalenin ortaya çıkabilmesi ise, montaj tekniğinin tarihe uygulanmasıyla, yani şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın yakalanıp hatırlanmasıyla mümkündür.

Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur ise, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu ve en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını iddia etmiştir. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan

Ricoeur, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, Ricoeur için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

5.1. Paul Ricoeur: Tarihte Nedenselliğin Anlatı Olarak Temellendirilmesi

İnsan varlığı ve zaman arasındaki kesintisiz ve karşılıklı ilişkiyi kendisine konu edinen düşünürlerden biri olan Paul Ricoeur (1913-2005), insan varlığının zamanın deneyimine varma açıklığının, ancak zamanın anlatısallaşması dolayımında mümkün olduğunu öne sürer. İnsan varlığındaki zaman bilincinin nasıl olduğunu araştıran Ricoeur, insan yaşamının anlatısallaşmasına odaklanarak, bu anlatısallaşmanın tarihi de kapsayacak şekilde genişletilmesinden yanadır. Zamanın ancak anlatı dolayımında deneyimlenebileceğini savunan Ricoeur, tarih ve kurguyu birleştirmeye çalışır (Kurtar, 2009:70-71).

Ricoeur için anlatı, olayörgüsünün kurulması/yaratılması anlamına gelir. Bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde amaçlar, nedenler ve rastlantılar ancak olayörgüsüyle bir araya getirilir. "Olayörgüsü çok sayıdaki ve dağınık olayları 'birlikte kavrayarak' bütün ve eksiksiz bir öykünün içine katar ve böylece bir bütün olarak ele alınan anlatıya bağlı kavranabilir anlamı şematize etmiş olur" (Ricoeur,1983/2007:16). Böylece, kavranılabilirlik şematize etme yoluyla gün ışığına çıkar. Bunun yanı sıra, anlatı, bilimsel tarihyazımının kullandığı kural koyucu ussallıktan ayrılır. Çünkü, bu ussallık daha çok şematizm içinde kök salmış bir kavrayış gücüne öykünmeyi amaçlar.

Ricoeur, insani olanı duyumsatabilmenin en açık tekniği olarak anlatı tekniğini görür. O, bu tekniğin tarihi hem insani kıldığını hem de anlatıcının hiç deneyimlemediği bir zamanı insan ölçeğinde dile getirebilmesinin olanağını sağladığını düşünür. Böylece, tarihçi bir türden dil aracılığı ile geçmişi şimdide canlandırmanın olanağına sahip olur (Delice, 2011:123).

Çünkü, Ricoeur'e (2002/2008:89-90) göre, anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur. Anlatı yapmak, asıl olarak anımsamanın kurduğu temel gücün izini sürmektir. Anımsamak ise, akla-getirme denilen zihinsel çabanın çok ötesinde bir şeydir: "Temel olarak bir toplanma, kendimizin ardından gelme, öykülemeli kimlik diyebileceğimiz bir kimliği kendimize verme biçimidir"(Ricoeur, 2002/2008:89). 'İnsan, kendi tarihinin kurduğu şeydir' şeklinde ifade edilen Alman atasözüne göndermede bulunan Ricoeur, anlatının, eylemin kim'ini söylediğini belirtir. İnsanın kendisini hem konuşan hem de eylemde bulunan özne olarak anlaması, ancak kendisini anlatmasıyla mümkündür. Ricoeur anlatma gücünü, günlük dilin en basit kullanımlarından, tarihsel anlatı ve kurmaca anlatının biçimlerine kadar yayılan bir pratik olarak görür. Ona göre, "anlatı yapmak olayları, durumları, niyetleri, rastlantıları, ama aynı zamanda anlatılan bir öykünün kahramanları olarak kişilikleri olayörgüsü biçiminde bir araya getirmektir»(Ricoeur, 2002/2008:89).

Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğine sahiptir. Anlatıyı, "zamanın bir bekçisi ya da koruyucusu" (Rifat, 2008:55) gibi gören Ricoeur, tarihyazımı ile kurmaca anlatının yapısal bir benzerliğe sahip olduğunu ve gerçeklik gerekliliği arasında hem tarihyazımında hem de kurmaca anlatıda derin bir yakınlık bulunduğunu öne sürer. Ona göre, anlatısal işlevin yapısal benzerliğinin ve anlatısal yapıtın gerçeklik gerekliliğinin nihai hedefi insan deneyiminin zamansal niteliğidir. Her anlatısal yapıtın sergilediği dünya her zaman zamansal bir dünyadır. "Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür, buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir" (Ricoeur,1983/2007:23). Diğer bir ifadeyle Ricoeur (1983/2007:108), "insan deneyiminin zamansal niteliği ile bir öyküyü anlatma etkinliği arasında salt rastlantısal değil, kültürler ötesi bir gereklilik biçimi sunan karşılıklı bir bağıntı" bulunduğunu düşünür.

Ricoeur'e göre, dilin, zamansal deneyimi belli bir görünüme büründürüp yeniden biçimlendirmesi ölçüsünde zamansallığın dile taşınması olanaklıdır. Ricoeur için, bu sav döngüsel bir niteliğe sahip olmasına karşın, o, söz konusu döngünün kısır, tükenmiş ve gereksiz bir yineleme olduğu anlamına gelmediğini (Ricoeur,1983/2007:111), daha çok, düşünceyi birçok kez aynı noktadan ama farklı yükseklikten geçiren sonu olmayan bir sarmal –spiral- şeklinde olduğunu (Ricoeur,1983/2007:140) öne sürer.

Burada, asıl olarak Ricoeur'ün amacı, zaman ve anlatı arasındaki karşılıklılık ilişkisini göstermektir. Bu noktada Ricoeur, zamanı, kozmolojik zaman ile yaşanmış zaman olmak üzere ayırt eder. "Kozmolojik zamanın şimdisi olmadığı için, bu zaman insanı yok eden bir zamandır. Buna karşın, yaşanmış zaman şimdide var olur" (Rifat, 2008:56). Diğer bir ifadeyle, Ricoeur, şimdiye sahip olan, insanın deneyimlerinin zamanını yaşanmış zaman; içinde anların sürekliliği olan, şimdisi olmayan evrenin zamanını ise, kozmolojik zaman olarak adlandırır ve yaşanmış zamanı, kozmik zamana kazımaya çalışır. Bunun ise, ilk olarak tarih ve edebiyata ilişkin çalışmaların akla geldiği anlatı ile olanaklı olabileceğini düşünür. Çünkü, Ricoeur, anlatıyı zamanın düzenleyicisi olarak görür ve ona göre zaman ancak anlatı aracılığıyla anlamlı bir bütünlük kazanabilir. Bu noktada, tarih alanında anlatının kaçınılmaz olduğunu öne süren Ricoeur, tarihsel zaman ve zamanın biçimlendiricisi olarak gördüğü anlatı kavramlarından hareketle tarihe ilişkin bir sorgulamaya girişir (Acar, 2008:1-2).

Yaşanan zaman, kozmik zaman üzerine tarih aracılığıyla yazılır. Daha açık bir ifadeyle, birbirinden farklı ve ayrık olan yaşanan zaman ve kozmik zaman arasında bir dolayım sağlanabilmesi için tarihsel zamana ihtiyaç vardır (Ricoeur, 1985a:263). Çünkü, "tarih kurgusal karakteri ile zamanı yeniden biçimlendirmekte, doğa zamanının anlatısal olmayan özelliğine anlatı bir karakter kazandırmaktadır. Böylelikle şimdisi olan zamanı (yaşanmış zamanı) şimdisi olmayan zamanın (bilimsel ya da fiziksel zaman) içine yüklemektedir. Bu da imgelemin dolayımı ile gerçekleşmektedir" (Delice, 2011:123). Yaşanan zamanın, tarih aracılığıyla kozmik zaman üzerine yazılması, "kozmik zamanın ölçümlerinin ya da zamanı bölmesinin silinişi ile gerçekleşmektedir. Bu silinme, zamanın deneyiminin (yaşantısallaşmasının) kozmik zamanla kurduğu bir tür ilişkidir" (Kurtar, 2009:93).

Ricoeur için zamansallık, anlatının dolaylı söyleminin -zamanın imgesel dönüşümlerinin- aracılığını gerektirir. Çünkü, Ricoeur'ün temel varsayımı, "zamanın düşünülen değil, anlatılan (öykülenen) zaman olacağı ölçüde, anlatıyı zamanın gardiyanı saymaya" (Ricoeur, 1984/2013:399) dayanır. Anlatılan/öykülenen zaman, Ricoeur için kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevini görür. Bu noktada Ricoeur, "zamanın aporilerine anlatının yanıtının uygun olduğunu ve zamanın, olayörgüsünün ağlarına takılarak yakalandığını" (Ricoeur, 1984/2013:447) belirtir.

Zamansallık ve anlatısallık arasında karşılıklı olarak birbirini destekleyen döngüsel (dairesel) bir özellik bulunduğunu öne süren Ricoeur, anlatısallık ve zamansallık arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemek için önce Augustinus'un İtiraflar'ındaki zaman kuramını –zaman çözümlemelerini-,

ardından da Aristoteles'in *Poetika*'sındaki olayörgüsü-mythos- kuramını ele alarak birbirinden bağımsız ve birbirinden farklı olan iki girişle bu savını serimlemeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur, anlatısallığın merkezinde birlik ve çeşitlilik sorununun bulunduğunu öne sürer ve bu sorunu bize birbiriyle çatışan iki yorum üzerinden göstermeye çalışır.

Augustinus İtiraflar'da, Tanrı'nın ebedi mevcudiyetine karşın, insan bedeninin tamamlanmamış olduğunu, şimdinin geçici bir kırılması ve patlaması olması bakımından insan varoluşunun bir uyuşmazlık, bir dağılma –dispersion- olduğunu öne sürer. Buna karşın, Aristoteles'in *Poetika*'sında karşımıza çıkan, varoluşun yeniden anlatıldığı tragedya kuramı, onu bir birliğe kavuşturmanın yolu olarak görülür. Bu noktada, Ricoeur, zamanın uyumsuzluğu ve öykünün uyumu karşıtlığı bağlamında anlatısallığı ele alır ve her tarihçinin bu karşıtlığın yol açtığı sorunla karşılaştığını öne sürer (Kearney, 2008:143-144).

Zamanın paradokslarını irdeleyen Augustinus, zamanın özniteliğini araştırır, buna karşın Aristoteles ise, anlatının kavranabilir düzenleniş yanını araştırır. Her bir kuramın, öbürünün ters görünümünü ürettiğin öne süren Ricoer, Augustinus'un zaman kuramındaki uyumsuzluğun, ruhu oluşturan uyumluluk arzusunu yalanladığını, buna karşın Aristoteles'in kuramının olayörgüsünün biçimlendirilmesi süreci içinde uyumluluğun uyumsuzluğa göre üstünlüğünü kurduğunu belirtir. İşte Ricoeur'e göre, İtiraflar ile *Poetika* arasındaki karşılaştırmanın ana ilgi odağını, bu uyumluluk ile uyumsuzluk arasındaki ters ilişki oluşturur (Ricoeur,1983/2007).

Augustinus (2005:211) zaman kuramında, yaşanmışların şimdiki zamanı, şu an yaşananların şimdiki zamanı ve ileride yaşanacakların şimdiki zamanı olmak üzere zamanı üçe ayırmakta ve bu üç zamanın insan ruhunda var olduğunu öne sürmektedir. Ricoeur'e (1984/2013:21-22) göre, Augustinus'un zaman kuramı kozmolojik zaman kavrayışını psikolojik zaman kavrayışıyla ikame edememiştir. Augustinus'un zaman kuramının en büyük başarısızlığı olarak bunu gören Ricoeur, Augustinus'un tinin gerilmesinden yayılımın ve zamanın ölçüsünün ortak ilkesini türetmeye çalıştığı için başarısız olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, Augustinus'un zaman kuramı, ölçünün zamanın özgün niteliği olduğu, yani zamanın ölçülebilir olduğu görüşünü dışlamaktadır.

Zamanın, hareketten farklı bir şey olduğu için bir cismin hareketi olamayacağını öne süren Augustinus'un, İtiraflar'ındaki "eğitimli bir insana güneşin ve ayın hareketlerinin zamanı oluşturduğunun söylendiğini işittim ve ben bunu kabul etmedim" (Augustinus akt. Ricoeur, 1984/2013:22) şeklindeki alıntıya yer veren Ricoeur, Augustinus'un sadece zamanı başlıca bu iki gezegenin döngüsel hareketiyle basitçe özdeşleştiren görüşü kabul etme-

mekle yetindiğini ve Aristoteles'in *Fizik*'te çok daha incelikli olarak dile getirdiği,zaman hareket değildir ama "harekete dair bir şeydir" (Aristoteles akt. Ricoeur, 1984/2013:22) düşüncesini gözden kaçırdığını vurgular. Augustinus gibi Aristoteles için de zaman hareket değildir, ancak Aristoteles hareket olmadan zamanın olamayacağını öne sürerek Augustinus'un zamanın ölçüsünü tinin gerilmesinde arama düşüncesini geride bırakmıştır. Augustinus'un zaman kuramı "öncelik ve sonralık yani ardışıklık ilişkisi şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek kavramlarına, dolayısıyla bu kavramlar üzerinde gelişen yönelme ve uzama diyalektiğine yabancıdır" (Ricoeur, 1984/2013:34).

Ricoeur'e göre, Augustinus'un zamana ilişkin ölçünün ilkesini sadece tinin gerilmesinden türetmeye çalıştığı için uğradığı bu başarısızlık, zaman sorununu dünyadan, evrenden, doğadan hareketle ele alma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, Augustinus'un zaman kuramının tanımadığı dünyanın zamanının belirgin bir hale gelmesini sağlamak için Ricoeur, Aristoteles'e yönelir. Öncenin ve sonranın başlangıcı olan an, Aritoteles'in zaman kuramının temel parçasını oluşturur. "Bu ayrıca ölçülebilir ve sayılabilir iki an arasındaki aralıktır. Bu açıdan an kavramı, zamanı zamanın temeli söz konusu edildiğinde harekete bağımlıdır" (Ricoeur, 1984/2013:35). Bununla birlikte, Aristoteles geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı, sadece an'ın ve öncelik-sonralık ilişkisinin bir belirlenimi olarak görür. Şimdiki zamanı konumlandırılmış bir an olarak gören Aristoteles, zamanın harekete bağımlılığı savını tehdit edeceği için, "şimdiki zamanı an'dan, geçmiş ve gelecek ilişkisini öncelik-sonralık ilişkisinden ayrıştırmamıştır" (Ricoeur, 1984/2013:39).

Aristoteles'in öne sürdüğü fiziğin zamanıyla Augustinus'un öne sürdüğü ruhun zamanını karşılaştıran Ricoeur, bunun sonucunda, "ruhun gerilmesinin tek başına zamanın uzayışını üretmediği gibi hareketin dinamizminin de tek başına üçlü şimdiki zamanın diyalektiğini üretmediği" (Ricoeur, 1984/2013:40) sonucunu ortaya koyar.

Çünkü, Augustinus'a göre zaman, yaratılan tüm şeylerle birlikte başladığı için, bu zaman, bütün yaratılmışların zamanı olan kozmolojik zamandır. Zamanın fiziksel tanımını yapan Aristoteles ise, bu fiziksel zamanın kavranılışının psikolojik koşullarını hesaba katmamıştır. Aristoteles, zamanın hareket olmadığını ve anları ayırt etmek, araları-fasılaları- saymak için bir ruh gerektiğini bilmesine rağmen, ruhun bu içerimi, zamanın 'önce olanla sonra olana göre hareketin miktarı' şeklindeki katışıksız tanımında görülmez. Ricoeur, bunun nedenini, Aristoteles'in, zamanın, hareketi bir güç olarak -gücün entelekyası olarak- gören Fizik'in en yüksek ilkeleri düzeyine yükselmesini istememesinde görür (Ricoeur, 1984/2013:403). Diğer bir ifadeyle Aristoteles, zamanı, doğanın ilkesi mertebesine çıkarmaktan sakınarak, "bir ruhun, anları ayırt ederek ve durakları sayarak zamanın birliğini nasıl düşünebildiğini söyleyemez" (Ricoeur, 1984/2013:412).

Özetle, Ricoeur, Yunan ve İbrani olmak üzere Batı düşüncesinin iki arkaizmi olduğunu öne sürer. Bunlardan ilkini, Aristoteles'in *Fizik*'inin arka planında işittiğimizi belirtir. Aristoteles'e göre, zamanda olan şeyler zaman tarafından kuşatılmıştır ve onun 'zamanın içinde olmak' ifadesine getirdiği yorum, hareket miktarının anlamına açıklık getirmek içindir. Zamanın harekette miktar olması bakımından varlıkların zamanda olduğunu düşünen Aristoteles'e göre, varlıklar zaman tarafından miktar içinde olan şeyin yer tarafından kuşatıldığı şekilde kuşatılır ve bir yerde olan şey de yer tarafından kuşatılır. Zamanda olan her şeyin zaman tarafından kuşatıldığını ve zamanın eyleminden etkilendiğini savunan Aristoteles için, zaman kendiliğinden, daha çok bir bozuluş nedenidir, hareket miktarı olduğundan harekette var olan şeyi iptal eder (Ricoeur, 1984/2013:429-430).

İkinci arkaizmi ise, Augustinus'un fenomenolojisinin arka-planında işittiğimizi öne süren Ricoeur, Augustinus'un bizim sözlerimiz geçip gittiğinde kaim olan söz'ün sonsuzluğunu bir övgü tininde kutsadığını belirtir. Dolayısıyla, kaim olma gelip geçiciliğin işaretiyle damgalanmış bir zamansal deneyim bakımından bir nevi sınır-idea rolü oynar. Yaratılmış şeyler kalıcı olmayandır, daima kalıcı olan ise sonsuzluktur. Augustinus zamanı, dopdoluluğa oranla noksanlık olarak, diğer bir ifadeyle yoklukla/hiçlikle çevrelenmiş olarak düşünür. Ardından, Augustinusçu ruh kendisini kalıcı sonsuzluk ufku altında 'eşitsizlik diyarı'na sürgün edilmiş bulur ve Ricoeur'e göre bu şikayet kipindedir. Parçalanmış ruhun sızlanmaları burada hem basit bir mahlûkun hem de bir günahkarın sızlanmaları şeklindedir. Böylece, Hıristiyan bilinç kültürel sınırları aşarak sonlu insanın hüznünün ezgisini seslendiren büyük ağıtı hesaba katar. Bunun yanı sıra Augustinusçu ruh, daima daha az 'uzatılmış' ve daima daha fazla 'sıkıştırılmış' zamansallaşma düzeylerini -bu düzeyler sonsuzluğun, zamansal deneyimi düzeyler halinde hiyerarşik kılmak ve böylece onu yürürlükten kaldırmaktan ziyade derinleştirmek için içeriden çalışabildiğine tanıklık eden- bir umut hamlesinde aşar. Ricoeur'e göre, sonsuzluk ve zaman üzerine Augustinusçu spekülasyona eşlik eden övgünün, şikayetin ve umudun arkasında 'kimsem oyum' şeklindeki İbrani söz bulunur. Bu sözün yorumlanması ise, sonsuzluğu, sabit bir şimdinin kalıcılığına indirgemeye kesinlikle imkan vermeyen bir anlam çeşitliliği sergiler (Ricoeur, 1984/2013:433-434).

Sonuç olarak, Augustinus'un zaman çözümlemeleri, Ricoeur'ün oluşturmak istediği 'insan zamanı'na gerekli olan desteği veremediğinden, Ricoeur, oluşturmak istediği 'insan zamanı'na gerekli olan desteği, Aristoteles'in *Poetika*'sındaki mimesis (yaratıcı taklit) ve mythos (olayörgüsü/senaryolaştırma) kavramlarına tutunup bunları daha da geliştirip derinleştirerek sağlar. Bir eylemi taklit eden yapıtlar oluşturma sanatında, olayörgüleştirmeyi başat

kategori olarak konumlandıran Aristoteles, olayörgüsünü, bir eylemin mimesis'i olarak görür. Ricoeur ise, mimesis kavramını genişletip derinleştirerek onun üç ayrı anlamını ayırt eder ve ona göre her anlatı mimesis'in bu üç ayrı anlamını kendinde barındırır: "Eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön-kavrayışa yapılan gönderme; kurmaca dünyasına giriş ve son olarak da eylemin ön-kavranış düzeninin kurmaca aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesi" (Ricoeur,1983/2007:18). Eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön-kavrayışa yapılan gönderme, ön biçimlendirmedir ve bu mimesis I'e karşılık gelir. Mimesis I'de bir olayı temsil etmede gerekli olan eylem tasarımını taşımak söz konusudur; kurmaca dünyasına giriş, biçimleniştir ve mimesis II'ye karşılık gelir. Mimesis II'de olayörgüleştirme yöntemleri, olayörgüsünün oluşturulması ele alınır; eylemin ön-kavranış düzeninin kurmaca aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesi, yeniden biçimlendirmedir ve bu da mimesis III'e karşılık gelir. Mimesis III'de karşımıza çıkan "yeniden biçimlendirme sorunu, yapıtın dünyasıyla okurun dünyasının karşılaşmasıyla başlar" (Ricoeur, 1984/2012:19).

Öte yandan, Ricoeur, dolaylı bir türeme bağı aracılığıyla, tarihsel bilginin anlatının anlaşılması olgusundan kaynaklandığını öne sürer. Dolaylı bir türeme bağı aracılığıyla tarih ile anlatı arasında bağ kurmak, tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği gün ışığına taşımak demektir. İnsan eyleminin temeldeki zamansallığına ve alanına dolaylı olarak ancak bu yönelmişlik aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia eden Ricoeur, pragmatik yeteneğimiz içinde türemiş biçimde kök salan tarihyazımının, insanın zaman içinde meydana gelen olaylara düzen vermesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Zamansal yapılandırmaların anlatı zamanına tarihyazımı tarafından eklenmiş olduğu düşüncesine paralel olarak, bu zamansal yapılandırmalar aracılığıyla tarihyazımı praksis alanına biçim verir ve böylece tarihyazımı, anlamını praksis alanını yeniden biçimlendirme içinde bütünleyerek varoluşun yeniden gözden geçirilmesi düşüncesine katkı sağlar (Ricoeur, 1983/2009:9-11).

Tarihin zamanı yeniden biçimlendirme yeteneği, onun eylem ve yaşam içine katılması, Ricoeur'e göre tarihteki gerçeklik sorununu gündeme getirir. Tarihteki gerçeklik sorunu ise, tarihin gerçeklik ve kurmaca iddiaları arasındaki *kesişmeli gönderme* sorunundan ayrı bir şey değildir. Yani, anlatının yeniden biçimlendirdiği zaman sorunu, gerçek anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki *kesişmeli gönderme* sorununun çözümüne bağlıdır. Ricoeur anlatısallık ve dildeki gönderme sorunu arasındaki ilişkiye dair görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

Bu sorun bizi, gerçekten vuku bulmuş şeylerle uğraştığını iddia eden tarihle, kurgunun düzenine ait olan romanın kesişimine getirir. Gönderme, tarihin ve kurgunun birleşimini gerektirir. Göndermenin geçerliliğini açık-

larken bir eğretileme analizinden ziyade, bir anlatısallık analizinin işime daha çok yarayacağını tahmin ediyorum. Şiirsel veya eğretisel bir söylemde gönderme yapılanı saptamak zordur hep, fakat anlatısal bir söylemde –insan eyleminin düzeninde- gönderme yapılan daha açıktır. Şüphesiz, insan eyleminin kendisi öyküler, semboller, ritüeller vs. gibi kurgusal öğelerle yüklüdür. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, insanlar varoluşlarını praksis formunda ürettiklerinde bunu kendilerine kurmaca ve hatta din yoluyla temsil ederler. Herhangi bir şekilde sembolik olarak yapılanmamış bir praksis söz konusu değildir. İnsan eylemi her zaman göstergelerle ifade edilir, kültürel gelenekler ve normlar ışığında yorumlanır. Bu birincil yoruma veya insani eylemin aldığı bu şekle anlatısal kurgularımız eklenir daha sonra. Bu nedenle, anlatı zaten tanımlanmış bir şeyin yeniden tanımlanması, zaten yorumlanmış bir şeyin yeniden yorumlanmasıdır. Anlatıda gönderme yapılan, yani insan eylemi, hiçbir zaman ham ve dolaysız bir gerçeklik değildir, durmadan sembolize edilen ve yeniden sembolize edilen bir eylemdir. Bu nedenle anlatı, önceki sembolleştirmeleri yeni bir düzleme taşır ve bunu, duruma uygun olarak, ya onları tamamlayarak ya da patlatarak yapar. Hal böyle olmasaydı, örneğin edebi anlatı insan eylemi dünyasına kapalı olsaydı, edebiyat kendi halinde ve zararsız bir şey olurdu. Fakat edebiyat, insanlık tarihini ve insan praksisini okuma biçimimize meydan okumaktan hiç vazgeçmez. Bu bağlamda edebi anlatı, bilimin ve gündelik varoluşumuz içinde bizim de göz ardı ettiğimiz, dilin yaratıcı bir kullanımını içerir. Edebi dil, gündelik varoluşumuzu sorgulama gücüne sahiptir, sözcüğün tam anlamıyla edebiyat tehlikelidir (Ricoeur akt. Kearney, 2008:147-148).

Bu noktada Ricoeur, açıklamayı, anlatının anlaşılması -kavranması- olayına bağlamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur tarihsel bilginin anlatısal kavrayıştan dolaylı olarak türediğini iddia ettiği için açıklama ve anlama arasındaki bağıntıları çözümler. Çünkü ona göre, zamanın yeniden biçimlendirilmesinde tarihsel anlatının katkısını sorgulamak, her şeyden önce tarihsel açıklama ile anlatısal anlama arasındaki bağıntının açığa çıkarılmasını gerektirir (Ricoeur, 1983/2009:10-13).

Daha açık bir ifadeyle Ricoeur, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında var olan metodoloji probleminde karşımıza çıkan açıklama ve anlama arasındaki ayrımı kaldırmaya, daha doğrusu açıklama ve anlamayı kaynaştırmaya çalışır. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur'e (akt. Rızvanoğlu, 2008:228) göre, "anlama ya da kavrama, yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamının kendini ifade ettiği her türlü göstergeyi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Açıklama ise, sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tespit edilmiş olan göstergeleri kapsar." Bunun yanı sıra, olayörgüsünde anlamak, "tam ve

eksiksiz bir eylem içinde, koşullar, amaçlar ile araçlar, girişimler ile etkileşimler, baht dönüşleri ve insan eyleminden doğan istenmedik sonuçlardan oluşmuş çeşitli öğeleri bir araya getiren işlemi yeniden yakalamaktır" (Ricoeur,1983/2007:17) ve Ricoeur için, olayörgüsünde daha fazla açıklamak, daha iyi anlamak anlamına gelmektedir.

Ricoeur'de, anlama ve açıklama adeta iç içe geçmiş gibidir. Söylem alanı içinde anlama, açıklama ve yorum kavramları üretildiği takdirde, o zaman bunların hepsi anlam olarak anlaşılabilir. Aynı anlam evreni paylaşıldığı zaman karşılıklı anlamanın ortaya çıkması söz konusu olduğundan, konuşan kişinin neyi söylemek istediğinin anlaşılmasıyla, sözcenin anlamının anlaşılması döngüsel bir süreci oluşturur. Bu noktada Ricoeur, anlama ve açıklama arasındaki diyalektik ilişkiyi açıklamak için, yorum terimini arabulucu bir terim olarak kullanır. Bu terimi, yazılı yaşam ifadelerinin yanı sıra, anlama ve açıklama sürecine de uygulayan Ricoeur, anlamadan açıklamaya doğru giden, ardından da açıklamadan anlamaya doğru işleyen diyalektik bir süreç düşüncesi ortaya koyar. Burada, Ricoeur'ün yazma ve okuma tasarımı karşımıza çıkar. Ricoeur için, bir metin, yazı tarafından sabitlenmiş söylemdir ve metin ile söylem birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu kabul, yazma ve okuma ilişkisi içinde metnin düşünülmesini sağlar. Metnin anlamının bir bütün olarak naif bir biçimde kavranması anlamadır ve bu durumda anlama sadece bir kestirimdir. Ardından, kavrama, anlamanın karmaşık bir biçimi haline gelir. Başlangıçta sadece bir kestirim olan anlama, daha sonra, metnin nesnelleşmesiyle bağlantılı bir şekilde uzaklaşmaya yanıt veren kendinin kılma kavramıyla uyumlu hale gelir. Metnin ufkunun genişletilmesinin önkoşulu olan uzaklaşma, zamansallığın dışına çıkarma süreciyken; kendinin kılma, metnin göndermesini oluşturan bir dünyayı ortaya çıkarmanın gücüdür. İşte açıklama, anlamanın bu iki ayrı düzeyi arasında bir araç işlevi görür. Anlam ile niyeti birbirinden ayıran Ricoeur için, bir metnin anlaşılması, o metnin yazarına katılmak anlamına gelmez. Metnin sözlü anlamı yazı biçimine geçirildiğinde, metnin niyeti ve metnin örtük anlamı artık örtüşmez olur. Metin, hem kendi adına hem de okur adına konuştuğu için dilsizdir. Bu durumda, Ricoeur için, olayın nesnelleştiği metinden yola çıkarak yeni bir olay üretilmesi, anlamak demektir. Bir metnin doğru bir şekilde anlaşılması, yazarın niyetiyle çözülemeyeceği için, metnin anlamına ilişkin kestirimlerde bulunulur. Dilin eğretilemeli yapısı, kestirimin kaynağını oluşturur. Kestirimde bulunmak ise, metnin sözlü anlamının yorumlanmasıdır. Metnin sözlü anlamı, daima onun bütünlüğü içinde yorumlanır ve bütünü yorumlamak aynı zamanda ayrıntıları da yorumlamaktır. Metin, tekil bir bütündür ve bu bütün bir kerede bütünüyle görülemez, ancak başka yönleriyle görünebilir. Metindeki eğretilemeler ve simgeler, metnin anlamının gizil ufuklarını içe-

rirler. Dolayısıyla, Ricoeur için bir metne ilişkin yorumlar sınırsızdır, bütün yorumlar eşittir ve metin olanak verdiği yorumlarla sınırlıdır. Bu noktada ise, açıklamadan anlamaya geçilir. Bu aşamada, okur ya gönderme yapılan dünyada askıda kalır ve bu durumda metin dünyasız bir varlık olarak görünür ya da metnin yeni durumundaki görünmez göndermelerin olanaklarını gerçekleştirir, bu durumda ise, okuma içinde yeni bir gönderme yaratılır. Ricoeur'ün okuma kuramında bu iki olanak da eşit şansa sahiptir ve okuma, insan eylemlerini de içinde barındıran metnin yazgısının tamamlandığı somut bir eylemdir (Rızvanoğlu, 2008:228-233).

Yukarıda görüldüğü gibi, tarihte metodoloji problemi, tarihte açıklama ve anlama problemini de beraberinde getirmiştir. Bu ise, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki yöntem sorununu imlemektedir. Bu noktada Ricoeur'ün amacı, anlama ve açıklamayı kaynaştırmaktır. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur'e (akt. Rifat, 2008:52) göre, "açıklama ile anlama birbirleriyle çatışmaz; birbirlerinin yerine geçerler, sonunda da bir araya gelirler. Çünkü açıklama, sonuçta anlamaya yarar." Bu noktada, Rifat (2008:52-55), Ricoeur'de anlamanın, açıklamaya oranla daha ağır bastığını belirtmekle birlikte, Ricoeur'ün yaklaşımının temelinde 'daha iyi anlayabilmek için daha fazla açıklamak' düsturunun bulunduğunu vurgular.

Tarihte metodoloji probleminin bağrında yer alan anlama ve açıklama sorunsalı, Ricoeur'ü, hem Annales Okulu'yla hem de mantıksal pozitivizmle sıkı bir hesaplaşma içine sokmuştur. Ricoeur'ün buradaki temel savı, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğudur. Bu savını serimlemek için öncelikle Annales Okulu'yla, ardından da mantıksal pozitivizmle bir hesaplaşma içine giren Ricoeur, modern tarihin anlatı biçiminden uzaklaştığını vurgulayarak, bunun nedenini anlatısal tarihe karşıt bir tutuma sahip olan birbirinden bağımsız iki düşünce akımına dayandırır. Ricoeur'e göre, anlatısal tarihe karşı olan düşünce akımlarından birini Annales Okulu tarihyazımı temsil etmektedir. Bu tarihyazımı, epistemolojik olmaktan ziyade yöntembilimseldir ve tarihsel pratiğe daha yakındır. Anlatısal tarihe karşı olan diğer düşünce akımı ise, mantıksal pozitivizm savlarından doğmuştur ve Annales Okulu tarihyazımının tersine, bu düşünce akımı yöntembilimsel olmaktan ziyade epistemolojiktir (Ricoeur, 1983/2009:12).

Felsefeyi, Hegel türü tarih felsefesiyle bir tutan Annales Okulu tarihyazımı, tarih felsefesine tam bir kuşkuyla bakar. Hegel'in tarihsel eylemin kahramanları olarak gördüğü dünya tarihinin büyük insanlarının yerine, toplumsal güçleri yerleştiren Annales Okulu tarihyazımı, tarihsel eylemi bireysel edenlere dağıtır. Siyaset tarihinin, toplum, kültür ve iktisat tarihinin

lehine olacak bir şekilde görmezden gelinmesi, kişilerin bulunmadığı bir tarihi ortaya çıkarır. Kişileri bulunmayan bir tarih ise, anlatı olarak kalmayı başaramaz. Tarihte açıklamanın epistemolojik yapısı üstüne hiçbir düşünce öne sürmeyen bu tarihyazımının gücü, tarihçi mesleğine çok sıkı bir şekilde bağlı oluşundan gelir. Alan çalışması yapan insanların ortaya koydukları yöntembilim, Annales Okulu'nun en iyi sunduğu özelliğidir. Annales Okulu tarihyazımının tersine, yeni-pozitivizm tarihteki açıklamayı bilimsel bilgiyle tanımladığı modellerle ölçer. Dolayısıyla, yeni-pozitivizmin çalışmaları yöntembilimden ziyade epistemolojiye bağlanır. Ricoeur'e göre, hem tarih felsefesine hem de tarihin anlatısal özelliğine karşı çıkmaları, bu iki heterojen düşünce akımının ortak özelliğini oluşturur. Annales Okulu tarihyazımıyla birlikte anlatının gerilediğini vurgulayan Ricoeur, bunun nedenini tarihin konusunun yer değiştirmesinden kaynaklandığını öne sürer. Çünkü, Annales Okulu tarihyazımıyla birlikte tarihin konusu eylem halindeki bireyden, bütünüyle ele alınan toplumsal olguya kaymıştır. Bunun yanı sıra, mantıksal pozitivizmle birlikte yine anlatının gerilemesi söz konusu olmuştur. Buradaki gerileme ise, anlatının anlaşılması ile tarihin açıklanması arasındaki epistemolojik kopukluktan kaynaklanmıştır (Ricoeur, 1983/2009:15-16).

Bu noktada Ricoeur, tarihin anlatısal özelliğine karşı çıkan Annales Okulu tarihyazımının ve mantıksal pozitivizmin tarihsel olay ve tarihsel süreye ilişkin bakış açılarını irdeleyerek anlatının gerilemesini serimler.

Olayların tarihinin bir eleştirisi şeklinde karşımıza çıkan Annales Okulu tarihyazımı, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahiptir ve bu tutum tarihin anlatı özelliğini reddeder. Ricoeur'e göre, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere tarihsel olay kavramına ilişkin eleştirilmemiş iki sav bulunmaktadır. Ontolojik varsayıma göre, tarihsel olay, geçmişte gerçekten olup bitmiş şeyleri imler ve bu varsayım üç önemli özelliğe sahiptir. Gerçekleşmiş olma özelliği ile henüz gerçekleşmemiş olma özelliğinin birbirinden köklü bir biçimde ayrıldığının kabul edilmesi, bu özelliklerden ilkidir. Burada, geçmişte meydana gelmiş olan şeyin, geçmişin mutlak bir özelliği olduğuna inanılır ve dolayısıyla, geçmiş yeniden oluşturmalarımızdan bağımsız olarak görülür (mutlak var olmuşluk). Ontolojik varsayımın bir diğer özelliği, tarihsel olayların alanının sınırlı olmasına ilişkindir. Tarihsel olaylar, geçmişte eylemde bulunan kişilerin eylemlerinin bilinmesi şeklinde görüldüğü için, ilgi sadece geçmişte eylemde bulunan insanlara yüklenilen olaylar alanıyla sınırlandırılmıştır (mutlak olarak geçmiş insan eylemi). Ontolojik varsayımın son özelliği, olası iletişim ortamına ilişkin pratiğin alanındaki sınırlamanın bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Buna göre, iletişim kurma yeteneğimizi etkileyen mutlak ötekilik ya da farklılık kavramı, insanın geçmişi kavramına oluşturucu bir engel olarak eklenir. Uyumu ve anlaşmayı

aramak, iletişim kurma yeteneğimizin bir özelliği olarak kabul edilir, ancak bu yetenek burada, yabancının yabancılığıyla bir meydan okuma ve bir engel olarak karşılaşır ve bu durumda o yabancıyı anlayabilme, yabancının yok edilemeyecek ötekiliğini kabul etmekle olanaklıdır (mutlak ötekilik) (Ricoeur, 1983/2009:17-18).

Ricoeur'e göre, bu üçlü ontolojik varsayıma sırasıyla mutlak var olmuşluk, mutlak olarak geçmiş insan eylemi ve mutlak ötekilik olmak üzere üçlü bir epistemolojik varsayım denk düşer. Bu noktada Ricoeur, tarihsel olay kavramına ilişkin eleştirel olmayan kendi yaklaşımının üstü kapalı önvarsayımlarını yüzeysel olarak sıralar. Olayın yinelenemez tekilliğini, yasanın tümelliğinin karşısına yerleştiren Ricoeur, gerek nedensel bağ, gerek işlevsel bağıntı gerekse istatistiksel olarak çok rastlanırlık olsun, olayın daima bir kez meydana gelen bir şey olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, mantıksal ya da fiziksel gerekliliğin karşısına pratik olumsallığı yerleştirir. Yani, olay başka türlü de gerçekleşmesi mümkün olan bir şeydir. Son olarak, Ricoeur'e göre, ötekilik epistemolojik karşılığını, her türlü oluşturulmuş modelden ya da değişmezden sapma kavramı içinde bulur (Ricoeur, 1983/2009:18).

Ricoeur, Raymond Aron'nun *Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üstüne Deneme* adlı kitabında öne sürdüğü 'inceleme nesnesinin çözülmesi' savıyla, 'olayın mutlak özelliği' savını olumsuzladığını öne sürer. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur'e göre, Bloch ve Febvre tarafından 1929 yılında kurulan *Annales d'histoire economique et sociale* (iktisadi ve toplumsal tarih yıllıkları) den on yıl sonra yayımlanan söz konusu kitap, olayın gerçekten meydana gelmiş olma özelliği (olayın mutlak özelliği) savının çürütülmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Tarihsel nesnelliğin sınırlarını belirleyerek pozitivizmi hedef alan 'inceleme nesnenin çözülmesi' savını öne süren Aron, bu savla, tarihçinin geçmişe ilişkin olayların anlaşılmasında ve açıklanmasında yer alması ölçüsünde, mutlak bir olayın tarihsel söylemle kanıtlanamayacağını işaret eder. Bir yeniden-oluşturma olan anlama, basit bir sempatiden çok daha fazla bir şeydir ve kesinlikle doğrudan bir sezgi değildir. Aslına sadık kalarak yeniden üretebileceğimiz hazır bir tarihsel gerçeklik yoktur, ancak değerler, niyetler ve nedenlerin bir aradalığıyla tarihsel bir olgu kavranılabilir bir bütün içine katılır ve ancak bundan itibaren çok çeşitli yeniden-oluşturmalar, nesnelliği tekrarlanamayan canlı deneyimden ayıran kopukluğu göstermekten başka bir şey yapmaz. Aron'a göre, nesnenin çözülmesi daha eksiksiz olarak, nedensel düşünce düzeyinde gerçekleşir. Tarihte nedenselliğe ilişkin Aron ve Max Weber'in aynı düşünceyi paylaştıklarını belirten Ricoeur, her ikisi için de özelden özele bir ilişki şeklinde görülen tarihte nedenselliğin, geçmişe dönük bir olasılık aracılığıyla gerçekleştiğini vurgular. Mutlak tekilliğin eşdeğerlisi olmayan rastlantısallık, olasılık aşamasının en alt derecesin-

de bulunurken, fiziksel ya da mantıksal zorunluluktan ayrı olan uygunluk, bu aşamanın en üst derecesinde bulunur. Şeylerin içinde değil, sadece zihnimizde bulunan olasılık, nedensel ilişkilerin ve tarihsel çözümlemelerin kısmi olma özelliğinden doğar. Bu nedenle, olasılığın tarihsel değerlendirilmesi, bilim adamının mantığından uzak, buna karşın yargıcın mantığına yakındır. Aron'a göre, geçmişe ilişkin her türlü yazgı yanılsamasını yok edip tarih kuramını geleceğe dönük eylemin doğallığına –kendiliğindenliğine- açmak, felsefenin iddiasıdır. Ricoeur'e göre, Aron'un *Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üstüne Deneme* adlı kitabında ulaştığı kesin sonuç, gerçekten meydana gelmiş şeylerin toplamı olarak görülen geçmişin, tarihçinin aslında ulaşım alanının dışında kaldığıdır (Ricoeur, 1983/2009:18-20).

Bunun yanı sıra, tarihçinin pratiğinin belirgin bir şekilde karşımıza çıktığı 1954 yılında yayınlanan *De la connaissance historique* (Tarihsel Bilgi Üstüne) adlı kitabında Marrou da, aynı Aron'un öne sürdüğü sava benzer bir sav ileri sürmüştür. Marrou'ya göre, tarihi bilme ötekinin tanıklığına dayandığı için, inanma yoluyla gerçekleşen bir bilmedir. Zihinsel bir serüven olan tarih, tarihçi için varoluşsal bir değerle donatılmıştır ve anlamını, değerini ve ciddiyetini buradan edinir. Dolayısıyla, bütün kişiliğiyle kendini bu zihinsel serüvene kaptıran tarihçinin anlama eylemi, onun bütün çalışmalarını kapsar. Böylece, anlama eylemi tarihin gerçekliği içine katılır. Ayrıca, Marrou için açıklama nesnel yan, anlama ise öznel yan değildir. Ona göre, öznellik bir hapishane, nesnellik de bu hapishaneden kurtuluş anlamına gelmemektedir. Çünkü tarih, hem geçmişin gerçekliği üstüne hem de tarihçinin tanıklığı üstünde yükselen çift bir gerçekliğe sahip olduğu için, öznellik ve nesnellik birbirleriyle çatışan değil, tam tersine, birbirlerini güçlendiren şeylerdir (Ricoeur, 1983/2009:20-21).

Marrou için, tarih bir bilme olduğundan ve tarihçi de tarihi bilmenin içinde yer aldığından, tarih ancak, tarihçinin geçmişle kuracağı ilişkiyle mümkün olmaktadır. Tarihi bilme çabası içindeki tarihçinin bu amaç için başvurduğu bütün yöntemler, tarihi bilme denkleminin parçasını oluşturduğundan, geçmiş sadece bir postulat olarak öne sürülebilir. Anlamlandırmalar ve değerler üstüne kurulu düzenli bir görüşü amaçlayan tarih, yaratıcı özellik taşıyan bir çabanın sonucudur. Tarihçi, çağrıştırdığı geçmiş ile kendi şimdisi arasında bu çaba aracılığıyla bağıntı kurar. Dolayısıyla, Ricoeur için Marrou, Aron'un öne sürdüğü 'nesnenin çözülmesi' savında onunla birleşmektedir (Ricoeur, 1983/2009:21).

Tarihin, geçmişin anımsanması olarak tasarlanmasının hem Annales Okulu tarihyazımı hem de pozitivizm tarafından yasakladığını belirten Ricoeur'e göre, tarih, tarihçinin geçmişle olan ilişkisiyse, tarihçi geçmişe eklenen, saf dışı bırakılması gereken bozucu bir faktör olarak ele alınamaz. Dolayı-

sıyla, Ricoeur, tarihsel olgunun belgelerde gizlice varlığını sürdürdüğü ve tarihçinin tarihsel denklemin asalağı durumunda olduğu şeklindeki yöntembilimsel argümanı bir yanılsama olarak görür. Çünkü, Ricoeur'e göre, tarihte inisiyatif belgeye değil, tarihçinin sorduğu, tarihe ilişkin soruşturmada mantıksal önceliği olan soruya aittir. Marrou'nun çalışmasının, Aron'un 'kendinde geçmiş' önyargısına karşı savaşımına destek verdiğini belirten Ricoeur, söz konusu çalışmanın aynı zamanda Annales Okulu'nun anti-pozitivist eğilimiyle de bir bağlantı sağladığını öne sürer (Ricoeur, 1983/2009:22).

Ricoeur, Annales Okulu'nun anlama sorunsalına katkısının, Almanların anlama (verstehen) sorunsalından etkilenmiş olan Aron ve Marrou'nun katkılarından büyük ölçüde faklı olduğunu belirtir. Annales Okulu'nun anlama problemine büyük ölçüde yabancı kaldığını vurgulayan Ricoeur, bu okulla birlikte meslekten tarihçilerin yöntembilimiyle karşılaşıldığına dikkat çeker. Bloch'un *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmasını, Annales Okulu'nun en kuramsal denemelerinden biri olarak değerlendiren Ricoeur, Bloch'un bu çalışmasını, kendi meslekleri üzerine düşünen sanatkar incelemesi şeklinde nitelendirir. Söz konusu çalışmada Bloch tarafından Annales Okulu'nun üslubunun belirlendiğini öne süren Ricoeur, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmanın tarihyazımının çözümsüzlüklerine dikkat çektiğini ve "gündelik görevi üstüne düşünmeyi her zaman sevmiş bir sanatkarın akıl defteri, ölçme cetveli ile tesviye aletini, kendini matematikçi olarak görmeksizin, uzun süre kullanmış işçinin cep defteri" (Ricoeur, 1983/2009:23) olmayı istediğini belirtir.

Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği adlı çalışmasında Bloch, anlatıların sadece 'gönüllü tanıklar' sınıfını oluşturduğunu düşünür ve arkeoloğun, iktisat ve toplumsal yapılar tarihçisinin kullandığı tüm izleri imleyen 'istemeyerek yapılan tanıklıklar' yardımıyla, bunların tarih üstüne etkisinin azaltılması gerektiğini savunur. Belgesel kaynakların sonsuz şekilde genişletilmesi, tanıklık kavramının belge kavramını da içermesinin sonucunda eleştiri, özü bakımından her türlü düzmeceye, sahteciliğe ve intihale karşı olan tanıklığın eleştirisi olarak, diğer bir ifadeyle gerçekliğin sınanması şeklinde karşımıza çıkar. Söz konusu çalışmada anlatı, tarihçinin yazdığı bir yapıtın yazınsal biçimi olarak değil, Bloch'un eleştirisini yaptığı tanıklık türlerinden biri olarak konumlandırılır. Bu tür tanıklık, okura bilgi vermeye yönelik, bilerek yapılmış tanıklıklar olarak ortaya konulur. Bloch'un döneminde, İngiliz araştırmacıların epistemolojisi neden ve yasa sorunlarına odaklanmasına karşın, iz kavramının tarihsel olayların ruhsal bir niteliğe sahip olması nedeniyle kendine özgü bir durum kazanarak, Bloch'un neden ve yasa sorununa karşıt olan tanıklık eleştirisine önem vermesine neden olmuştur. Bloch'a göre, toplumsal koşullar derin yapılar içinde ruhsal –zihinsel- özelliklere sahiptir.

Tanıklık eleştirisi, ruhsal gerçeklikler üstünde çalıştığı için hem bir incelik sanatıdır hem de zihnin birkaç büyük işlemine özgü yöntemli pratiğe dayanan akılcı bir sanattır. Ricoeur, Bloch'un bu düşüncesini belge kavramının tanıklık kavramına boyun eğmesinin karşıt bir özelliği olarak değerlendirir ve onun tanıklık eleştirisinin ruhbilimsel-toplumbilimsel çözümlemenin adeta bir tutsağı şeklinde olduğunu öne sürer. Bloch'un, istatistik eleştirinin önemini gördüğü halde Max Weber ve Raymond Aron tarafından ele alınan olasılık mantığının önemini göremediğini belirten Ricoeur, o dönemde olasılık mantığının tanıklığın eleştirisinden kaynaklanmadığının, tarihteki nedensellik sorunundan kaynaklandığının Bloch'un fark edemediğini iddia eder. Bir olayın meydana gelebilme şanslarının ölçülmesi, o olayın olasılığının değerlendirilmesi anlamına gelir. Bloch'a göre, geçmişin çizgisi, bir bakıma hayali olarak geriye itilmiş olduğundan, burada söz konusu olan, bugün bizim için geçmiş olan şeyin bir parçası üstünde kurulmuş, bir zamanlara özgü gelecektir. Ricoeur'e göre, Bloch tahmini, tamamlanmış geçmişe uygular gibi görünen usavurma biçiminin farklılığını gözlemlediğinde aslında Weber ile Aron'dan uzakta değildir, ancak tanıklığın eleştirisini yalnızca tanıklığın yetersizliklerini ortaya koymak ve bu yetersizlikleri açıklamak için kullandığı için Bloch, onun gücünü kaçınılmaz olarak sınırlamıştır. Çünkü, Bloch için en sonunda tanıklığın eleştirisi, benzer ile benzemeze, tek ile çok olana ilişkin metafiziksel bir içgüdüye dayanarak sınırlı benzeşme ilkesinin kullanılması içinde kendini gösterir (Ricoeur, 1983/2009:23-24).

Tarihi, "olayların sıralanmasına ilişkin tanıklıktan öte bir alan olarak gören Ricoeur, tarihçinin imgelem yetisini kullanarak anlatı oluşturması gerektiğini"(Acar, 2008:18) savunduğu için, Bloch'un tanıklık eleştirisini aynı zamanda arşive koymaya karşı bir direniş olarak da görür. Bloch, tarihe belgesel tarzda girmeyi reddederek, hafızaların tanıklık aşamasında kalmasına odaklanmıştır. Şimdiye kadar tarihle hafızanın birlikte ele alınmadığını, oysa tarihle hafızanın birbirinden kopuk bir şekilde ele alınmaması gerektiğini vurgulayan Ricoeur için, insanlar geçmişi nasıl anımsıyorlar sorusuyla birlikte, hafızanın da tarihi yapılmaya başlanır. Bu noktada, olmuş olanla şimdi olmayan arasındaki aralıkta bulunan temelin, insana bütünüyle dışsal olduğunu belirten Ricoeur, belgeler ve izlerin bu dışsal temeli oluşturduğunu öne sürer. Hafızanın kendisini bir iz olarak ele alan Ricoeur, bu izin kendisini bir iz olarak tanımasının mümkün olamayacağını ve bu nedenle belgelenmiş izlerin bulunup ortaya çıkarılmasına ihtiyaç olduğunu, okurların incelemesine sunulmak için belgelenmiş izlerin arşivlerde korunmuş olması gerektiğini vurgular. Bizden kaçan bir geçmişi kendimize yakınlaştırmak için belgesel tarihten daha iyi olan bir araca sahip olmadığımızı iddia eden Ricoeur, tarihle hafızanın birlikte ele alınması gerektiğine dikkat çeker (Direk, 2008:199-200).

Ricoeur'e göre, "tanıklık tarih söyleminin kökeninde yer almasına karşın, bazı tanıklık türlerinin tarihyazımında kullanılmasını kısıtlar" (Sarlo, 2005/2012:33). Sözgelimi, Ricoeur "Holokost'un neden olduğu tanıklıkları sınırda tanıklıklar olarak adlandırır. Bu sınırda tanıkların resmi arşivlerde yer almasının neredeyse imkansız olduğunu ve bu nedenle tanıklık kavramı bunalımının ortaya çıktığını" (Ricoeur, 2000/2012b:200) belirtir.

Öte yandan, Ricoeur tanıklık anlatılarını birer söylem olarak görür. Anlatıcı anlattığı hikayenin bir parçası olur ve hikayesi böylece bir ikna retoriği olarak kayda geçer. Anlatıcının olaylara karışmış biri olması bir koşuldur, sözceleme sırasında dışsal bir hakikatin peşinde değildir. Ricoeur, söylemin üzerinde şimdiki zamanın bir hegemonya oluşturmasını kaçınılmaz olarak gördüğünden, geçmişi anlatma ediminde bugünün damgasının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Sözlü geçmiş zaman kipleri sözcelemenin şimdiki zamanının fenomenolojik deneyiminden azade değildir. Söylemde şimdiki zamanın geçmiş üzerindeki hegemonyası deneyimin buyruğundadır ve tanıklık söz konusu olduğunda bu durum bellek ve öznellikle desteklenir. Geçmişin yeniden hatırlanmasını söylem için bir koşul olarak gören Ricoeur, bunun bir seçim olmadığını öne sürer. Dolayısıyla, hatırlamadan kurtulmak ya da güncelin sözceleme üzerine dayattığı önermelerden kendini sıyırmak mümkün değildir (Sarlo, 2005/2012:43-44).

Ricoeur, tanıklık kavramına ilişkin görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

Anlatı iletilebilir, paylaşılabilir ve içlerinde yer aldığımız farklı grupların, toplulukların ortak belleği diyebileceğimiz şeyin işlenmesine katkıda bulunabilir. Bu açıdan, anlatının toplumsal kullanımının örnek bir biçimi, mahkeme kurumunun ve tarih pratiğinin özel bir biçimde kullandıkları tanıklıktır. Tanıklık da, dünyada meydana gelmiş olgular konusunda tanıklık etme olarak belleğe bağlıdır; tanık şunu söyleyendir: "Bana inanın ya da inanmayın, ben oradaydım ve eğer bana inanmıyorsanız bir başkasına sorun." Tanıklığın kabul edilme, kaydedilme, korunma biçimi, üzerinde sözleşmelerin, ittifakların, antlaşmaların ve genel olarak ötekinin sözüne güvene dayanan tüm anlaşmaların yükseldiği güvene dayalı niteliği, ötekinin sözüne duyulan güven ilişkisini ortaya koyar. Anlatıyı yapma yeteneğine dışarıdan bakış, öyküleme yapılarıyla ilgili başlı başına bir bilime yol açmıştır: Bu bilim, anlatıyı göstergebilim imparatorluğunun bir eyaleti olarak kayda geçirir. Fakat, özne, sözüyle bağlandığı ve ötekinin inanmasına sunduğu ant ediminde, anlatma yeteneğini kendisi için yeniden alır ve sahiplenir. Tanıklık eden yalnızca bir olayı aktarmaz, kendi güvenirliğini de riske atar. Şu zayıflıkları olduğu söylenen güçtür bu: Yalan söyleme, gizleme, aldatma yeteneği, fakat aynı zamanda, kendisini kimliklendirme ve anlama yolu üzerinde hem kavranılır hem de kabul edilebilir bir anlatının biçimini olayların akışına vermenin güçlüğü. Zordur bir yaşam anlatısının kuruluşu (Ricoeur, 2002/2008:90).

Ricoeur için tanıklığın her türlüsü, okurlardan ya da dinleyicilerden göndergesel hakikatlerinin doğruluğunun kabul edilmesini talep eder. Bunu da anlattığı olaylara bizzat katlanmış öznenin bakış açısından ahlaki argümanlar öne sürerek gerçekleştirir. Her tanıklık ona inanılmasını ister, ancak kuşkusuz dışardan gelmedikleri sürece, doğruluğunu gösterecek kanıtlara sahip değildirler (Sarlo, 2005/2012:32).

Bu nedenle, Dosse'nin (2008:130-132) de belirttiği gibi, Ricoeur Kantçı bir biçimde, ölçüsüzlüğün ve onun içerdiği çeşitli gizleme türlerinin önüne geçmek amacıyla, tarih ile bellek arasındaki ilişkiler üstüne odaklanır. Bu noktada, o tarihin geçmiş karşısında etik bir borca sahip olduğunu vurgular. Şimdiki kuşakların geçmişe karşı görevini, borcunu, sorumluluk etiğinin kaynağını savunur. Diğer yandan, Ricoeur için bellek, zamanın izini taşır ve belleğin maddi boyutu, belgesel izlerle birlikte yürür. Diğer bir ifadeyle, belgesel izler, maddi belleğin izleridir ve bu alan tarihçinin araştırma alanını oluşturur.

Burada, Ricoeur'ün iz kavramından tam olarak ne anladığına yer vermek uygun olacaktır. Ricoeur (1984/2013:196) iz kavramını, spekülatif düşüncenin birbirinden ayırdığı zamana ilişkin perspektifleri birbirine bağlamak bakımından, fenomenolojinin teşvikiyle yeni ve nihai bir bağlayıcı olarak görür. Daha açık bir ifadeyle, Ricoeur (1984/2013:310) iz'den, "yaşanmış zamanın (bir şimdi ile birlikte zaman) katışıksız olarak ardışık bir zamana (şimdi olmaksızın zaman) yeniden-kaydedilmesinin nihai varsayımını meydana getirmek için dolayımlayan ve şematize eden, kesinlikle, saklama, seçme, bir araya toplama, danışma, en sonunda da arşivlerin ve belgelerin okunması etkinlikleri" nin bütününü anlar. Kozmik zamana ait olan insan varlığı, doğum ve ölüm arasında bir başlangıç ve son ile nitelenen yaşam aralığına sahiptir (Ricoeur, 1984/1985c:106). Dolayısıyla, insanların geçmiş zamanda ortaya çıkan geçişlerini, burada ve şimdiki zamanda belirten iz kavramıyla her türlü araştırma yönlenir. Kendi devrini tamamlamış bir geçmişin anlamlılığını araştıran tarih, bu anlamlılığı geçmişin ardında bıraktığı kalıntılarda aramak zorunda olduğundan tarihin izler aracılığıyla elde edilen bir bilgi olduğunu düşünen Ricoeur, tarihi bütün iz'lerin bir bütünü olarak değerlendirir (Ricoeur, 1984/2013:202-203).

Tarih biliminin araştırmalarını yönlendiren iz, aynı zamanda, gösteren 'işaret eden' şey ile 'işaret edilen' şey arasında bir neden-sonuç ilişkisi de ortaya koyar:

İz bir geçişin ardında bıraktığı kalıntı düşüncesinde daha iyi fark edilen anlamlılık ilişkisini göstergenin (işaretin) şey olma niteliğinin içerdiği nedensellik ilişkisiyle birleştirir. İz bir sonuç-göstergedir. İki ilişki sistemi kesişir: Bir yandan izi takip etmek oradan geçmek eylemini oluşturan işlemler zinci-

rini baştan sonra nedensellikle düşünmektir; öte yandan işaretten işaret eden şeye yükselmek tüm olanaklı nedensellik zincirleri içinde ek olarak kalıtın geçişle ilişkisine özgü anlamlılığı taşıyan zincirleri ayrıştırmaktır. İzin bu ikili bağlılığı muğlaklık olmaktan uzaktır. İzin iki düşünce rejimini ve dolayısıyla zaman hakkındaki iki perspektifi birbirine bağlamasını sağlar. İzin aranılan nesnenin geçişini uzayda işaret etmesi bu geçişi takvim zamanında ve bunun da ötesinde astral zamanda işaret ettiği anlamına gelir. Muhafaza edilen ve artık bırakılmış olma niteliğini kaybetmiş olan iz tarihlendirilmiş bir belgeye dönüşür (Ricoeur, 1984/2013:203).

Bu noktada Ricoeur, iz ile temsil edicilik arasında sıkı bir bağ olduğunu ve bu bağın ortaya çıkartılması gerektiğini ifade eder. İz çözümlenmesi, temsil ediciliğin, benzeşenin 'gibi' şeklinde anlaşılmasıyla yürütülebilir. Ricoeur en başında iz'i, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi açısından ele almaktaydı; fiziksel düzlemdeki nedensel bir ilişki, göstergebilimsel düzlemdeki bir anlamlandırma ilişkisiyle uyumluluğunu, yeniden kaydedildiğinde sağlamaktaydı ve bu haliyle iz'i etki-gösterge (effet-signe) şeklinde tanımlamaktaydı. Ancak bu tanım ya da adlandırma, Ricoeur'e göre, iz olgusunu tüketmemektedir:

İz, ortaya çıkarmaksızın işaret eder. Temsil edicilik çözümlemesi, nöbeti bu noktada devralır; geçmişe ilişkin olarak iz aporisi ...gibi görme'de kısmen bir çıkış bulur. Bu eklemleniş, üç unsurunda -Aynı, Başka, Benzeşen- topyekun alınmış temsil edicilik çözümlemesi, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi sorunsalına eklediği zamansal mesafe sorunsalından kaynaklanır. Ama bu sorunsal ona dıştan eklenmez, zira itiraza yer bırakmayan şekilde, zamansal mesafe, iz'in açıp serdiği, katettiği, geçtiği şeydir. Temsil edicilik ilişkisi sadece, zamanın iz aracılığıyla bu katedilişinin açıkça belirmesini sağlar. Daha kesin deyişle, temsil edicilik ilişkisi aralığını (espacement) dolayıma (mediation) dönüştüren katedilişin diyalektik yapısını açıkça belirtir (Ricoeur, 1984/2013:262).

Ricoeur açısından iz, tarihsel zamanın düzenlenişine adeta mührünü vurur. İzin karma bir yapıya sahip olması, imgesel dolayımı bir etki-gösterge olarak kabul eder. "Bu karma yapı, bırakılan emare olarak ize uygulanan nedensel türde çıkarımlar ile geçmişteki bir şey değerinde olan mevcut şey olarak izin işaret edici karakterine bağlı yorumlama etkinliklerinin bileşime girdiği sentetik bir etkinliği kısa yoldan ifade eder" (Ricoeur, 1984/2013:310). Ricoeur, bu bireşimsel etkinliği 'nakletmek' fiilinin en iyi bir şekilde ifade ettiğini belirtir. İz'i, belge ya da arşiv fenomeniyle sınırlamayan Ricour, onu, tarihsel zamanın güncel bir işleyicisi olarak değerlendirir:

İzi aracı kılan ve şematize eden etkinliklerin imgesel karakteri, bir kalıntının, bir fosilin, bir arkeolojik harabenin, müzedeki bir sikkenin, bir anıtın

yorumlanmasına eşlik eden düşünce çalışmasında tanıklıkta bulunur: Onlara iz değeri, yani etki-gösterge değeri ancak, yaşam bağlamını, toplumsal ve kültürel çevreyi, [...] bugün var olmayan dünyayı imgesel bir etkinlik olan zihinde biçimlendirerek atfedilebilir (Ricoeur, 1984/2013:310).

Görüldüğü gibi Ricoeur, iz'i belge ya da arşiv fenomeniyle sınırlamamakta, ancak belgesel izleri, maddi belleğin izleri olarak görmektedir ve tarihçinin araştırma alanını da işte bu alan oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, Ricoeur tarihle belleği birlikte ele alır. Ricoeur'e (2000:116) göre, "bellek tarihin matrisidir" ancak, tarih bellek boyutuyla sınırlı değildir. Sadece, "tarihsel çalışmaya ilişkin hareket noktalarından birini oluşturur" (Ricoeur, 1985a:264). Biyolojik zaman üzerinde yükselen ve dahil olduğumuz toplumda hazır olarak bulunan kolektif bellek, özel ya da kişisel bellekten önce gelir ve tarihçinin çalışma alanını oluştur. Ricoeur'ün buradaki amacını Dosse (2008:133), tarih ve bellek gibi birbirinden iki farklı boyutu, birbirine eklemleme girişimi olarak görür. Bu noktada yazı, Ricoeur tarafından tarihsel söylemle bellek boyutu arasındaki kopukluğun nedeni olarak görülür. Ricoeur burada, Platon'un yazının keşfi mitosunun yer aldığı *Phaidros*'unda karşımıza çıkan hem ilaç hem de zehir anlamına gelen *pharmakon* sözünden yola çıkar. Ricoeur'e göre yazı, bellekle ilişkilendirildiğinde unutmadan koruyan bir ilaç olmakla birlikte, belleğin çabasının yerini aldığı takdirde adeta bir zehire dönüşür (Ricoeur, 2000/2012b).

Ricoeur için, şimdiki zaman içinde geçmişi barındırır ve bu durum tarihçi açısından büyük bir öneme sahiptir. Tarih nasıl ki geçmişte ortaya çıkmış olan olaylardan bazılarını seçip ayırıyorsa, entelektüel bir yapı olan bellek de geçmişten böyle bir seçim yapar. Bu noktada tarihçi, geçmişi yineleme ve anmayla yetinmemeli, "geçmişle ilişkisinde daha mesafeli, daha nesnellikten yana, kişisel özelliklerden uzak olduğu ölçüde, özel belleklerin tekelinde olan şeyleri yumuşatma amacıyla doğruluktan yana bir rol üstlenmelidir" (Dosse, 2008:134).

Doğruluktan yana bir rol üstlenmek ise, bizi tarihte nesnellik sorununa götürür. Ricoeur'e (1983/2009:149) göre tarih alanında "nesnellik, farklı tarihlerin anlattıkları olayların birbirleriyle birleşebileceklerine ve bu tarihlerin ortaya çıkardıkları sonuçların birbirlerini bütünleyebileceklerine olan ikili inançtan başka bir şey değildir." Ancak, tarih bir nesnellik projesi içerdiğinden, nesnelliğin sınırları sorunu anlatıcının naifliğine ve saflığına yabancı kalır. Çünkü, tarihçiden hem anlatması hem de anlatısını doğrulaması beklenir. Dolayısıyla, ideolojik bir içerme, tarihin açıklayıcı biçimleri arasında bulunur.

Yukarıdaki gerekli olan açıklamaların ardından, şimdi yeniden Ricoeur'ün, Bloch'a yönelik eleştirilerine geri döndüğümüzde, Ricoeur, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmanın 'tarihsel çözümleme'ye ayrılan bölümünü, Bloch'un gerçek başarısı olarak görür. Tarihsel açıklamayı, benzer olgu zincirlerinin oluşumu ve bu olgu zincirlerinin etkileşimlerinin bir düzenlenişi olarak görmesi, diğer bir ifadeyle analizin senteze göre öncel olması, Bloch'un tüm tarihsel olgular içinde iktisadi, siyasal ve sanatsal özelliklerin birbirinden farklı olduğunu belirlemesini sağlayarak olguları sınıflandırma sorununa katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, Bloch'ta analizin senteze öncel olması, onun 'terimsel adlandırma' sorununu da başarılı bir şekilde tartışmasını sağlamıştır. Terimsel adlandırma ise, hem olguların sınıflandırılması sorununa bağlıdır hem de dilin özelliğinden kaynaklanan başka bir sorun ortaya koymaktadır: Bu noktada, 'belgeler aracılığıyla belirtilen geçmişteki olgulara anakronizm –zaman kaydırması- yoluyla modern terimlerle bakma gereği var mıdır?' sorusunu soran Ricoeur'e göre, böyle bir bakış geçmişte var olmuş olguların özgüllüğünü tehlikeye atarak kendi kategorilerimizi ölümsüzleştirme durumunu ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla, Bloch'da tarihsel eleştiriyi yönlendiren benzer ile benzemezin diyalektiği, tarihsel çözümlemeyi de yönlendirmektedir.

Söz konusu kitabın 'tarihsel çözümleme'ye ayrılan bölümünde analizin senteze göre öncel olması, Bloch'un anlatıyı sadece bir kez, yeniden-oluşturma evresine bağlamasına neden olmuştur. Bunu ise, Michelet'den yaptığı bir alıntı sayesinde ortaya koymuştur: "Ama hayati önem taşıyan büyük bir olay gerekiyordu, çünkü bu farklı öğeler anlatının birliği içinde ve bir arada dolanıyordu" (Bloch akt. Ricoeur, 1983/2009:25).

Ricoeur, Bloch'un *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmasında, açıklama sorununun ve dolayısıyla tarihte nedensellik sorununun, gözlem sorunuyla ve dolayısıyla tarihsel olgu ve olay sorunuyla eklemlenişi üstüne geliştirilmiş bir düşüncenin olmayışını, söz konusu çalışmanın en eksik yanı olarak görür. Ricoeur'e göre, eğer Bloch hem anlatı üstüne hem de olay ve anlatı arasındaki bağ üstüne bir düşünce geliştirebilmiş olsaydı, bu eklemlenme noktasını aydınlatmış olacaktı.

Bunun yanı sıra Ricoeur, Bloch'un *Feodal Toplum* adlı çalışmasında Avrupa ile Japonya'daki köleliği haklı olarak karşılaştırdığını, ancak tarihte karşılaştırma yapmanın daha genel bir gerçekliği ortaya çıkarmada ve açıklayıcı bir tarihe yol açma konusunda hiçbir işe yaramayacağını öne sürer. Çünkü Ricoeur'e göre, karşılaştırma sadece özel olayörgülerine gönderme yapan bulgulayıcı bir yana sahiptir (Ricoeur, 1983/2009:144).

Ricoeur buradan, Annales Okulu'nun gerçek bildirgesi olarak nitelendirdiği, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasına yönelir. Bra-

udel'in, olayların, bireylerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeyler olduğuna ilişkin varsayımı geçersiz kıldığını belirten Ricoeur, bunun yanı sıra bireyin tarihsel değişikliğin nihai taşıyıcısı olduğu ve en anlamlı değişikliklerin belli bir anda ansızın ortaya çıkan noktasal değişiklikler olduğu varsayımının da Braudel ve onun takipçileri tarafından sert bir biçimde eleştirildiğini vurgular. Kısa ve aniden oluşan noktasal değişiklikler için olay terimini kullanan Braudel'in bu iki varsayıma ilişkin eleştirisi, olaylar tarihinin anlatısal tarihten başka bir şey olmadığına ilişkin üçüncü bir varsayımı da harekete geçirir. Dolayısıyla, Braudel siyasal tarihi, olay tarihini, anlatısal tarihi neredeyse eşanlamlı terimler olarak kullanır. Tarihin anlatısal statüsünü sorgulayan Ricoeur, Braudel'in anlatı eleştirisini salt siyasal tarihin eleştirisi şeklinde yaparak anlatı kavramının kendisini hiç sorgulamamış olmasını şaşırtıcı bulur. Sadece Rankeci anlatısal tarihi yadsımakla yetinen Braudel gibi Bloch da anlatıyı belgelerin, gönüllü tanıkların bir parçası olarak görür. Benzer şekilde Febvre de tarihçinin kendisi tarafından oluşturulmuş olan tarihsel gerçekliği savunarak, tümüyle kaynakların sağlamış olduğu tarihin atomu biçiminde tasarlanan tarihsel olgu kavramını eleştirir. Oysa Ricoeur'e göre, Febvre'in savunduğu ve eleştirdiği şey temelde, tarih tarafından yaratılan tarihsel gerçekliği, anlatıcı tarafından yaratılan kurmaca anlatıya yaklaştırır, ancak Febvre'in bunu göremediğini belirten Ricoeur, Annales Okulu'nda anlatısal tarihin eleştirisinin, sadece bireyi ve olayı öne çıkaran bir siyasal tarih eleştirisiyle sınırlandırılmış olduğunu vurgular (Ricoeur, 1983/2009:26-27).

Annales Okulu tarihçilerine göre, tarihin konusunu birey değil, toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel ve dinsel açıdan her boyutuyla ele alınan bütünsel nitelikli toplumsal olgu oluşturur. Zamansal sıçrayış olarak tasarlanan olay kavramının karşısına, konjonktür, yapı, eğilim gibi kategorilere sahip olan iktisat, demografi ve toplumbilimden alınan toplumsal zaman kavramını yerleştirirler. Bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun eleştirdiği bireyin ve olayın önceliğine yönelik kavramlar arasında aslında bir bağlantı olduğuna ve bu bağlantının yakalanması gerektiğine dikkat çeker. Ricoeur'e göre, bu okulun bireyin ve olayın önceliğine karşı çıkışları eylem ve zaman konusu üzerine kapsamlı bir düşünmeden kaynaklanmamaktadır. Söz konusu eleştirileri, tarihsel araştırma ekseninin siyasal tarihten toplumsal tarihe doğru kaymasının bir sonucudur. Siyasal tarihte bireylerin –devlet başkanları, bakanlar, komutanlar, diplomatlar gibi büyük adamların- tarihi yaptıkları kabul edilir. Bu alanda, belli bir anda bir patlamaya benzetilen olay hüküm sürer. Dolayısıyla, savaşların tarihi ve olay tarihi birlikte yürürler. Bu nedenle, siyasal tarihte birey ve olay ön planda olmak zorundadır. Ricoeur, Annales Okulu'nun bireye ve olaya yönelik eleştirisinin Hegelci felsefe anlayışına yönelik bir karşı duruştan kaynaklanmadığını, Fransa'da 20. yüzyılın baş-

larında tarih araştırmalarında ağırlık kazanan pozitivist geleneğe karşı sürdürülen metodolojik bir mücadeleden kaynaklandığını belirtir. Bu geleneğe göre büyük olaylar, iktidar dağılımını etkileyen değişiklikler ve aksaklıklar çevresinde oluşturulmuş olan arşivlerde yer alırlar. Savaşların ve olayların tarihinin değil, bütünsel insan olgusunun tarihinin yapılması gerektiğini savunarak ve iktisadi- toplumsal koşullara büyük bir önem vererek toplumsal tarih üzerine çalışmalar yapmışlardır. Topluluklar, gruplar, sınıflar, kentler, köyler, sanatkarlar, işçiler, köylüler toplumsal tarihin kolektif kahramanlarıdır. Özellikle, Braudel ile birlikte tarih adeta bir coğrafi tarihe dönüşmüştür ve Akdeniz de baş kahraman olmuştur (Ricoeur, 1983/2009:28-29).

Olay kavramını anlatan kısa zamana, karşıt bir zaman olarak Braudel tarafından öne sürülen uzun zaman –la longue duree- bu eleştirel bağlamda ortaya atılmıştır. Birey boyutlu tarihi en yüzeysel tarih olarak gören Braudel'e göre, insanlık tarihi açısından en zengin olmasına karşın en tehlikeli olan olay tarihi hızlı, kısa ve dipdiri salınımlara sahiptir. Olaylar tarihinin odaklandığı bireysel zamanın altında, yavaş ritimli uzun zamanın söz konusu olduğu, toplulukların ve derin eğilimlerin tarihi olan toplumsal tarih bulunur. Ricoeur'e göre, tarihçi uzun zaman kavramını iktisatçıdan öğrenmiştir, ancak aynı zamanda söz konusu zaman siyasal kurumların ve zihniyetlerin tarihidir de. Uzun zamanın daha derininde, insanı çevresiyle ilişkileri açısından ele alan coğrafi bir zamanın hüküm sürdüğü yarı hareketsiz bir tarih bulunur. Ricoeur, Fransız tarih epistemolojisinde neden ve yasa kavramları üzerine daha titiz bir tartışma olmadığından, Braudel'in zamanı bu şekilde kat kat sıralamasını Annales Okulu tarihyazımının tarih epistemolojisine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri olarak görür. Birey ile olayın eşzamanlı aşılması gerektiği anlayışını, Annales Okulu'nun en güçlü noktası olarak değerlendiren Ricoeur, Braudel ile birlikte tarihin savunulmasının yerini, binlerce hızı ve yavaşlığı olan anonim, derin ve sessiz bir tarih olan toplumsal zamanın savunulmasına bıraktığını belirtir (Ricoeur, 1983/2009:29). Bununla birlikte Ricoeur, Braudel'in öne sürdüğü tarihsel zamanın anımsamayla, beklentiyle ve bireysel edenlerin davranışıyla doğrudan bir bağlantısının olmadığını ve dolayısıyla öznel bir bilincin, yaşadığı şimdiye bağlanamadığını öne sürer. Tarihsel zaman, bir yandan nedensel ya da nomolojik açıklamanın taşıyıcısı olan türdeş zaman aralıklarının dizilişiyle verilmiş gibidir; öte yandan da zamanların çoğulluğu içinde dağılır. Bu çoğulluk da dikkate alınan varlıklara göre şöyle düzenlenir: Olayın kısa zamanı, konjonktürün yarı-uzun zamanı, uygarlıkların uzun zamanı, toplumsal statüyü kuran simgeselliklerin çok uzun süresi. Braudel'in deyişiyle bu 'tarihin zamanları' eylemin zamanıyla, ya da Heidegger'den yararlanarak belirttiğimiz şu 'zaman-içindelik'le, yani daima elverişli ya da elverişsiz olan zamanla, yapmak için zamanla ayırt edilebilir bir bağıntı içinde değildir (Ricoeur, 1983/2009:150-151).

Ricoeur'e göre, Braudel'in toplumsal gerçekliğin bağrında an ile yavaş geçen zaman arasındaki keskin karşıtlığı öne sürmesi felsefi düşünceye değil, tarihçilik mesleğine dayanmaktadır. Ricoeur, toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilincin, tüm insanbilimlerinin metodolojisinde ortak bir yapı taşına dönüşmesi gerektiğini öne süren Braudel'in, kısa zamanın, sürelerin en kaprislisi ve en aldatıcı olmasından dolayı toplumsal bilimin olaydan adeta tiksindiğini iddia etmesi nedeniyle, onun aksiyomunu neredeyse paradoks sınırına kadar getirdiğini ileri sürer. Epistemolojiyle ilgili olanlar, Braudel'in zamanın çoğulluğuna ilişkin ifadelerinin belirsizliği karşısında şaşırabilirler. Çünkü, o kısa zaman ile uzun zamandan, yani zaman süreleri arasındaki nicel farklılıklardan söz etmenin yanı sıra, yavaş zaman ve hızlı zamandan da söz etmektedir. Oysa, Ricoeur'e göre, zaman aralıkları için hız sözcüğü kullanılamaz, mutlak anlamıyla ifade edildiğinde hız sözcüğü, bu zaman aralıklarını kat eden hareketler için kullanılabilir. Ricoeur, Braudel'in zamanın çoğulluğuna ilişkin ifadelerinde bir kesinliğin bulunmadığını onun çalışmalarından bazı alıntılar yaparak gözler önüne sermeye çalışır. Örneğin, Braudel'in kısa zamanın eşanlamlısı olarak kullandığı olay'ın önemsizliğini, değersizliğini göstermek için kullandığı birtakım metaforlara dikkat çeker:

Yüzeydeki çırpıntı, güçlü gelgit hareketleriyle güçlenen dalgalar- kısa, hızlı, dipdiri salınımları olan bir tarih [...] Çağdaşlarının kendi yaşam ritimlerine uygun olarak hissettikleri, betimledikleri ve yaşadıkları bu hala yanmakta olan tarihten sakınalım, onların yaşamları da bizlerinki gibi kısaydı [...] Kör bir dünya, her yaşayan dünya gibi, bizim dünyamız gibi, derinliklerdeki tarihlerden tasalanmayan kayığımızın 'sarhoş gemi' gibi üzerinden aktığı hareketli sulardan kaygı duymayan bir dünya (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:30).

Ardından Ricoeur, Braudel'in kısa zamanın aldatıcılığını anlatmak için kullandığı metaforlara da yer verir: "Büyüler... duman... kapris... aydınlatmayan ışıklar... yanılsamalarımızın kısa zamanı... aldatıcı yanılsamalar..." (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:30). Hemen ardından, Ricoeur, Braudel'in uzun zamanın olağandışı değerini anlatmak için kullandığı metaforlara dikkat çeker: "Anonim, derin ve çoğunlukla sessiz olan şu tarih (....) İnsanlar tarafından yaratılmaktan çok, insanları yaratan tarih (....) Zamanı, bizlerin eski ölçülerine uymayan ağır bir tarih (....) Uygarlıkların sessiz ama kaçınılmaz tarihi" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:31).

Burada Ricoeur, Braudel'in kullandığı çeşitli metaforların aslında neyi gizlediğini ve neyi açığa çıkardığını irdeler. Sözgelimi, 'bizlerin tarihi yapmadığı' itirafında Braudel'in, 'bizler' sözcüğüyle kastettiği, Hegel'in dünya tarihine yön veren büyük adamlarıysa, o halde Braudel sessiz ve derin zamanın baskısını görünür ve işitilir kılmayı istemektedir. Ricoeur'e göre, bu

isteğin temelinde ise, dengede tutulan birbirine karşıt iki kavrayış karşımıza çıkar. Bu kavrayışlardan ilki, tarihin uzun süreye, sürekli dengeye özgü bir tutarlılığa, diğer bir ifadeyle değişiklik içinde bir tür istikrara ait olan bir kavranılırlık durumuna ilişkindir. Ricoeur, uygarlıkları, zamanın kötü kullandığı ve çok yavaş taşıdığı, çok uzun süreli bir gerçeklik olarak tanımlayan Braudel'in bu düşüncesine paralel olarak, Toynbee'nin de bunu tam olarak gördüğünü öne sürer. Çünkü, Toynbee de yaşamlarını daima sürdüren gerçekliklerin bazılarıyla ilgilenmiştir. O, yüzyıllar boyunca etkilerini sürdürmüş olan olaylara, İsa, Muhammed, Buddha gibi, insanların üstünde yer alan uzun süreli insanlarla ilgilenmiştir. Manzaraların sürekliliğini içinde barındıran coğrafi zaman söz konusu olduğunda, sürenin 'kaya'sının karşısında, olayın 'duman'ı yer alır. Bir uygarlığın her şeyden önce mekan, yer ve kültür alanı olduğunu belirten Braudel, uzun süreyi, yapıların ve yapı topluluklarının aşınmaz ve sonu gelmez tarihi olarak görür. Burada Ricoeur, süre kavramı aracılığıyla Braudel'in değişene değil, varlığını sürdürene, aynı kalana ulaştığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle, burada 'süre' adının anlattığından ziyade, 'sürmek' fiilinin daha iyi anlattığı şeye ulaşmıştır. Gerçek değişikliklerin büyük yavaşlığına duyulan bu saygının arkasında, olayın taşkınlığına karşıt olarak ölçülü bir bilgelik sezilir (Ricoeur, 1983/2009:31-32).

Bununla birlikte, sosyal matematik uzun süreye kendi akronik yapılarını, zaman dışı modellerini uygulamayı önerdiğinde Braudel tarafından hemen karşıt bir algılama belirir. Tarihçi, böyle bir eğilime değişikliğin bekçisi olarak karşı durur. Çünkü, bu eğilimde tarihin toplumbilimine kayma tehlikesi bulunur. Nitekim, Braudel uzun süreyi savunmasına karşın, sosyal matematiğe ilişkin olarak dile getirdiği düşüncelerinde bunu açıkça belirterek söz konusu eğilime karşı çıkar: Tarihçinin dilinde tam bir eşsüremlilik –senkroni- asla olamaz [...] Matematikçi toplumbilimciler neredeyse zaman dışı, yani çok uzun sürenin karanlık ve bilinmeyen yollarından geçen [...] Modeller, sözünü ettikleri gerçekliğin süresi kadar geçerlidirler, değişken sürelidirler, çünkü işin daha da anlamlı yanı, yaşamın derin yapıları onların kopma noktalarını, çelişkili baskıların etkisiyle ani ya da yavaş bozulmalarını oluşturur (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32).

Braudel'e göre, tarihçi için önemli olan bir modelin izleyeceği yoldur. Onun denizle ilgili metaforu burada da karşımıza çıkar: "Geminin batması her zaman en anlamlı andır" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32). Zaman içindeki yolculuklar için, nitel matematiğin modelleri elverişli değildir: "Çünkü, her şeyden önce zamanın sayısız yollarından yalnızca biri üstünde, uzun, çok uzun süre dolaşırlar, kazalardan, bunalımlardan, kopukluklardan uzak olarak (....) Claude Levi-Strauss'un oluşturduğu modeller böyledir, onun modelleri her seferinde aşırı yavaşlıktaki sanki zaman dışı bir olguya uygu-

lanır" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32). Sözgelimi, ensest'in yasaklanması ya da yavaş gelişen mitler çok uzun süreli gerçekliklerdir. Anlaşılabilirliğin atomları (mitbirimler), sonsuz derece küçük olanı çok uzun süreyle birleştirirler. Buna karşın, çok uzun süre, tarihçi açısından çok fazla uzun süredir. Çünkü, söz konusu süre, yaşamın bütün devinimlerinin, değişikliklerinin, sürelerinin ve çeşitliliğinin unutulmasına neden olur.

Ricoeur'e (akt. Kearney, 2008:144) göre, Braudel, tarih yerine sosyolojik yaklaşımın tarafına daha yakın durmasına karşın, Levi-Strauss tarzına uygun olan zaman dışı paradiğmaları benimsemeden önce duraksamıştır. Çünkü, Strauss'un sosyal antropolojisi bir anlamda tarihten feragat etmek demektir: O, tarihsel ve diyakronik gelişimleri olmayan, yukarıda belirtilen, sözgelimi ensest tabusu gibi zamansal değişimlerden çok fazla etkilenmeyen adet ve normlara sahip soğuk toplumlarla ilgilenmiştir.

Bu noktada Ricoeur, uzun süre kuramcısının hem olay cephesine hem de fazlasıyla uzun süre cephesine savaş açmış durumda olduğunu ve iki cephede birden savaşmak durumunda kaldığını vurgular. Dolayısıyla, olaylar tarihine yöneltilen eleştiri, olayın adeta bir patlama gibi kısa ve şiddetli olmasından ziyade, bir olayörgüsünün gelişmesine katkısı daha önemli olduğundan, olay tarihçiliğine saldırı, tarihçinin olay kavramı konusuna ilişkin son sözü olamaz. Burada Ricoeur, Braudel'in ardından tüm Annales Okulu tarihçilerinin 'uzun süre'nin yol açtığı gediğin içinde adeta kaybolduklarını öne sürer (Ricoeur, 1983/2009:33).

Diğer yandan Ricoeur, anlatısal kategorilerin bilimsel tarihte görülen kullanımındaki analojik özelliği kanıtlamak için, yarı-olayörgüsü, yarı-anlatıkişisi ve yarı-olay kavramlarını ortaya koyar. Esasen bu analoji, tarihi, anlatının etki alanı içinde tutarak tarihsel boyutu koruyan ince ve gizli bağı açığa çıkarmak içindir. Bu noktada Ricoeur, aslında anlatısal niteliği en az olan tarihyazımının bile, kendi üslubu içinde anlatısal kavrayışa bağımlı olduğunu iddia eder (Ricoeur, 1983/2009:235). Nitekim, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının bile, olayörgüsünü temelden desteklediğini ve söz konusu çalışmaya olayörgüsünün aslında alttan alta sokulmuş olduğunu öne sürer.

Ricoeur, tarihsel belgelere ilişkin bakış açısında köklü değişiklik yapmasını, sorular dizisini genişletmesini, tarihsel bir olguda sorunsala öncelik vermesini ve tarihsel araştırmalarda bilinçli bir biçimde kavramlaştırmalara gitmesini Annales Okulu'nun tarih çalışmalarına ilişkin getirmiş olduğu yenilikler olarak görür ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için 'uzun süre'yi savunduğunu vurgular. İşte tam bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun savunduğu 'uzun süre'nin bile aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu iddia eder ve olay kavramının bu okulun tarihçileri tara-

fından belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstermeye çalışır. Ricoeur'e göre, tarihçinin oluşturduğu zaman, anlatıya özgü zamansallıktan doğar. Tekillik, olumsallık ve sapma'nın, olay teriminin yaygın olan kullanımında karşımıza çıkan epistemolojik postulatlar olduğunu belirten Ricoeur, bu postulatları olay ve anlatı arasında olayörgüsü aracılığıyla ortaya çıkan bağlantıyı göstermeye çalışarak açıklamaya çalışır. Ona göre, olay terimi olayörgüsünün ilerlemesine yaptığı katkıdan dolayı bir kavranabilirliğe sahip olduğundan, olay teriminin yaygın olan kullanımında karşımıza çıkan epistemolojik postulatlar olan tekillik, olumsallık ve sapma kavramları değişikliğe uğrar. Çünkü, "tarihsel olaylar bir olayörgüsünün çerçevelediği olaylardan köklü biçimde farklılık göstermezler" (Ricoeur, 1983/2009:198).

Braudel'in öne sürdüğü 'uzun süre tarihi' kavramının olayörgüleştirilmiş-olaydan türediğini göstermeye çalışan Ricoeur, Braudel'in tarihin katlar halinde düzlemlere ayrıştırılması olarak belirttiği zamanın çoğulluğu kavramını, anlatı zamanının kuramına önemli bir katkı olarak görür. Neredeyse devinimsiz bir tarih, yavaş ritimli tarih ve birey boyutlu tarih (olaylar tarihi) olmak üzere birbirinden farklı sürelere sahip üç tarihsel zaman ayırt eden Braudel, kendi ortaya koyduğu çalışmalarını da söz konusu zamanlara göre bölümlendirmiştir. Bu noktada Ricoeur, birbirinden farklı sürelere sahip bu üç tarihsel zaman arasındaki ayrımı neyin mümkün kıldığını sorar ve söz konusu süreler birbirinden farklı olmasına rağmen, Braudel'in bu sürelere göre bölümlendirdiği çalışmasının üç bölümünü bir arada tutabilen şeyin, birlik ilkesi olduğunu öne sürer. Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının önsözünde, kitaptaki bölümlerden her birinin tek başına bir açıklama denemesi olduğunu söylese de, kitabın okurları söz konusu bölümlerin her birinin ayrı olarak var olabilme hakkı bulunduğunu kabul etmekle yetinmez. Kaldı ki, Braudel'in kitabının başlığı hem Akdeniz'e hem de II. Felipe'ye ilişkin ikili göndermesiyle, yapı ile olay arasında uzun sürenin nasıl geçiş yaptığını sorgulamak için okurları çağırır. Ricoeur'e göre, uzun sürenin yapı ile olay arasındaki bu dolayımını anlamak, Braudel'in birbirinden farklı sürelere sahip olan üç tarihsel zamana göre bölümlendirdiği çalışmasının, üç bölümünün oluşturduğu bütüne bağlanan olayörgüsünün ayırıcı niteliğinin tanınması anlamına gelir. Braudel'in, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının bütünlüğündeki tutarlılığı sağlayan, geçiş yapılarıdır. Ricoeur, geçiş yapısı kavramıyla, bir yapıtın önden arkaya ve arkadan öne doğru okunabilmesinin olanağı olan çözümleme ve sunuş yöntemlerini imler. Braudel'in kitabının birinci bölümünde hem coğrafya ağır basmaktadır hem de söz konusu bölüm tarihsel özelliğini korumaktadır. Ricoeur'e göre bu durum, kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerini haber vermekte ve bu bölümlerde kendi olay kişilerini kullanacağı sahne-

yi hazırlayan belirtileri sunmaktadır. Birinci bölümün sonunda, bir mekan olarak Akdeniz'in anlatıldığı fizik birliğinden, tüm kitabın yönelmiş olduğu insan birliğine yönelinmiştir. Hem ayrı bir araştırma konusu hem de bir geçiş yapısı olan kitabın ikinci bölümü ise, uygarlıkların uzun süreli zamanına ayrılmıştır. Bu bölüm, kitabın birinci bölümündeki Akdeniz dünyasıyla, kitabın üçüncü bölümündeki II. Felipe'yi bir arada tutmaktadır. İkinci bölüm bir geçiş yapısı işlevine sahip olduğu için, kitabın birinci ve üçüncü bölümlerini birbirine bağlamaktadır. İkinci bölüm, birinci bölüm tarafından hem öncelenmiş hem de içerilmiş bir durumdadır ve böylece coğrafi tarih hızlı bir şekilde coğrafi siyasete dönüşmüştür. Dolayısıyla, ilk iki bölüm siyaseti ve insanları sahneye çıkaran bir olaylar tarihine zemin hazırladığından, söz konusu bölümlerde olaysal göstergeler bir belirti ve tanıklık olarak geniş ölçüde kullanılmıştır (Ricoeur, 1983/2009:199-207).

Bunun yanı sıra, Braudel'in çalışmasında, savaşlar ve antlaşmaların azımsanmayacak sayıda olduğunu belirten Ricoeur, onun aslında kendi olaylar tarihini yapılandırdığını öne sürer. Çünkü, Braudel de diğer tarihçiler gibi olayları dönemlere ayırmıştır ama ardından, konjonktürlerin ve yapıların içine, konjonktürleri ve yapıları toplayıp yoğunlaştıran olayları yerleştirmiştir. Olayı, konjonktürlere ve yapılara tanıklık etmek amacıyla işin içine katan Braudel, kitabında uzun süreli tarihi, yani Akdeniz'in büyük tarihini anlattığını iddia etmesine rağmen, kitabını bireysel bir yazgıyla –ölümle- bitirdiği için, Ricoeur burada ironik bir tarzda, "madem ki anlatılan bu tarihti, peki o zaman neden anlatıma II. Felipe'nin 13 Eylül 1598'de ölümüne ilişkin şatafatlı sayfalarla son verildiği" (Ricoeur, 1983/2009:208) sorusunu sorar. Gerçekten de Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (1949/1990) adlı çalışmasının 392'den 394'e kadar olan sayfalarında II. Felipe'nin ölümünü detaylı bir şekilde anlatarak çalışmasını sonlandırmıştır. Ricoeur'e göre bu durum aslında, en değişmez görünen yapılarda bile bir şeyin –olaysal niteliğin- meydana geldiğini söylemek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Braudel tarihin yapılandırılmasına ilişkin o büyük yapıtını "bir ölümün anlatımıyla, Akdeniz'in değil de, II. Felipe'nin ölümünün anlatımıyla bitirmekten kendini alamaz" (Ricoeur, 1983/2009:228).

Ayrıca, Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının üç bölümüyle, bir yarı-olayörgüsü oluşturduğunu öne sürer. Yani, söz konusu çalışmanın, olayörgüleştirmedeki anlatısal model ile olan yakınlığından söz eden Ricoeur, onun bu çalışmasının üç farklı zamansallığa karşın birliğini sağlayan şeyin, gücül bir olayörgüsü olduğunu söyler. Üç farklı zamansallığı birbirinden ayrı olarak ele alan Braudel, Ricoeur'e göre, parçalara ayırıcı ve çözümleyici yöntemiyle olayörgüsünün yeni bir türünü ortaya koymuştur. Daha açık bir ifadeyle, Ricoeur, olayörgüsünü, türdeş olmayan öğelerin bir

bireşimi olarak değerlendirdiği için, Braudel çalışmasında çelişkili kronolojileri, birbiriyle türdeş olmayan üç farklı zamansallığı bir araya getirerek olayları, çevrimleri ve yapıları birleştirmeyi öğrettiğinden, onun bu çalışmasının gücül bir olayörgüsü niteliği taşıdığını öne sürer. Braudel'in çalışmasında karşımıza çıkan yarı-olayörgüsü, yarı-olayı taşır. Yarı-olayörgüleri içinde yer alan yarı-olaylar da anlatısal bir statü elde ederler. Yarı-olay kavramıyla Ricoeur (1983/2009:227), "olay kavramının yayılmasının, kısa ve anlık zamanın ötesinde, olayörgüsü ve anlatı kişisi kavramlarının benzer yayılımıyla bağlantılı" olduğunu anlatmak ister. Çünkü, Ricoeur için, oldukça dolaylı ve dolambaçlı da olsa, olayörgüsüyle yarı-anlatı kişilerinin ayırt edilebildiği her durumda bir yarı-olay da bulunur ve "her değişiklik tarihin alanına yarı-olay olarak girer" (Ricoeur, 1983/2009:227).

Bunun yanı sıra, Ricoeur için, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması iki karşıt okumaya-yorumlamaya- olanak tanır. Bu okumalardan ilki, "olay tarihini uzun süre tarihine, uzun süreyi de coğrafi zamana bağımlı kılan" (Ricoeur, 1983/2009:214) bir okumadır. Bu okumada vurgu, Akdeniz üstünedir ve dolayısıyla coğrafi zaman, tarihsel özelliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tarihin, tarihsel olarak kaldığı ve vurgunun II. Felipe üstüne olduğu diğer okuma biçiminde ise, birinci bölüm, ikinci bölüme yaptığı göndermeyle kendini tarihsel olarak konumlandırır. Benzer şekilde, ikinci bölüm de tarihsel olma niteliğini, üçüncü bölümü taşımasından dolayı kazanır. Ricoeur, Braudel'in çalışmasının üç bölümünü de bir arada tutmayı sağlayan olayörgüsünün, birbirine karşıt olan iki okumaya da eşit bir hak sunduğunu belirtir. Ricoeur'e göre, Braudel'in kitabında uzun sürenin anlatıldığı bölüm bir denge noktasıdır ve bu denge noktası kitabın iki farklı okumasına olanak tanır, iki okuma da uzun süre tarihinin orta konumunda kesişir (Ricoeur, 1983/2009:209-214).

Öte yandan, Braudel'in tersine, Ricoeur için olayın, adeta bir patlama gibi kısa ve ani olması zorunlu değildir. Çünkü, Ricoeur'e göre olay, hem olayörgüsünün akışına katkıda bulunur hem de olayörgüsüne bir baht dönüşünün dramatik biçimini de verir. Ricoeur olayı, olayörgüsünün bir değişkeni olarak nitelendirir ve bu niteliğiyle olay, Braudel'in kitabının sadece üçüncü bölümüne değil, farklı işlevleriyle kitabın bütün bölümlerine aittir. Diğer bir ifadeyle, kitabın birinci ve ikinci bölümlerinde olay, belirti ve tanıklık özelliklerine sahip olarak karşımıza çıkarken, kitabın üçüncü bölümünde patlayıcı olma özelliğine sahip olarak karşımıza çıkar. Sözgelimi, kitabın üçüncü bölümünde karşımıza çıkan II. Felipe'nin ölümünün, insanlara ve siyasete ilişkin önemli bir olay olduğu aşikardır. Kitabın ikinci bölümünde ise, denizler siyasetin alanları haline gelmiştir. Uygarlıklar, imparatorluklar arasındaki güç ilişkileriyle birlikte olaylar uç vermeye başlamış ve böylece,

coğrafi tarih hızlı bir şekilde coğrafi siyasete dönüşmüştür. Benzer şekilde, söz konusu kitabın birinci bölümünün konusu zamandan ziyade mekan olsa da, değişmeyen neredeyse devinimsiz bir Akdeniz anlatılmaya çalışılsa da, aslında okyanuslar, denizler, kıyılar, adalar insanlar tarafından keşfedilmek için, ticaret yapabilmek için, ovalar tarım yapabilmek için vardırlar. Yine örneğin, özgür insanlar için bir sığınma ya da korunma yeri olarak dağlar karşımıza çıkar (Ricoeur, 1983/2009:200-201).

Görüldüğü gibi Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz*'indeki üç katmanlı zamanı, "olayörgüsünün işbirlikçileri" (Hartog, 2000:235) olarak görmektedir. Söz konusu çalışmanın, birçok alt olayörgüsüne indirgenmiş olduğunu, yapıların, döngülerin ve olayların türetimi olarak gizil bir yarı-olayörgüsü oluşturduğunu öne sürerek Braudel'in çalışmasının da aslında bir anlatı olduğunu iddia etmektedir.

Buna ek olarak, Ricoeur, Braudel'in tarihçinin zamanı olarak anladığı matematiksel zaman düşüncesini de eleştirir. Braudel'e (1958/2007a:156) göre, "Fransız tarihçilerinin *demiurge* (Platon'da evreni düzenleyen Tanrı) dedikleri zaman, insanlar için neredeyse dışsal olan, dıştan doğan bir zamandır. Söz konusu zaman dünyaya aittir, insanların kendi renklerini taşıyan bireysel zamanlarının dışındadır ve bu egemen zaman insanları adeta sürükler ve kısıtlar." Ricoeur'e (1983/2009:214) göre, "bu durumda uzun süre, tarihsel zamanı kozmik zamana sürükleyen yollardan biri durumuna gelir ve süreler ile hızları çoğaltma biçimi olmaktan çıkar. Tarihsel zaman, kendi yapılarını kozmik zamanın üstünde yükseltir ama değişik renklerdeki özel zamanların birleştirici ilkesini fiziksel zamanda aramak gerekir." Uzun süre, eğer olaya uzanmazsa, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında var olan canlı diyalektikten tarihsel zamanı kopartır. Uzun süre geçmişsiz, şimdisiz ve geleceksiz bir zaman olduğu takdirde, insan zamanını doğanın zamanına götürür ve bu durumda tarihsel bir zamandan da söz edilemez (Ricoeur, 1983/2009:226).

Ricoeur, Braudel'in ardından, nicel tarih çalışmalarına odaklanan Annales Okulu tarihçilerine yönelir. Annales Okulu'nun iktisattan almış oldukları nicel yöntemleri toplum, kültür, nüfus ve hatta dinler tarihi de dahil olmak üzere tüm tarih çalışmalarında kullanmaları konusu, tarihsel olayın doğasıyla ilgili olan, yani tarihsel olayın tek olduğu için yinelenemez olma özelliğiyle ilgili olan önemli bir tartışma konusudur. Ricoeur'ün buradaki amacı, nicel tarihi serilmeyerek olay tarihçiliğine karşı olan Annales Okulu tarihyazımının, tarihin anlatısal biçimde yazılmasına karşı sürdürdükleri mücadelenin sürekliliğini göstermektir. Nicel tarih, Pierre Chaunu'nün ifadesiyle 'dizisel/serial tarih'tir. Yinelenebilir, türdeş öğeler dizisini oluşturmaya dayanan bu tarihte, tarihsel zamanın bütün büyük kategorileri dizisel bir temelde yeniden tanımlanır.

Ricoeur'e göre, yapı kavramında zaman özelliğini korumaya çalışmayan iktisatçı ya da toplumbilimcilerin tersine, iktisat tarihi uzmanları söz konusu özelliği korumaya özen gösterirler. Ricoeur, tarihçilerin iki cephede sürdürdükleri çatışmada, rastlantısal, yalıtılmış olayın büyüsüne kapılmaya (tarih geleneğinin kendisine aittir) direnmede ve modellerin kronolojiden tamamen arındırılmasına (komşu toplumsal bilimlerin eğilimidir) direnmede, 'uzun süre' kavramının onlara yardımcı olduğunu belirtir. Ancak, en yoğun ve hararetli çatışmanın daima olay cephesinde gerçekleştiğini vurgulayan Ricoeur, daha geniş çapta ise, iktisat tarihinin gelişmesinin, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı'yla ortaya çıkan meydan okumaya bir yanıt oluşturduğunu öne sürer. Uzun vadeli bir çözümleme sayesinde, olay'ın felaket olma özelliğinden arındırılmasına karşın, akronik –zamandışı- yapılar cephesindeki çatışmanın tümüyle yok olmadığını belirten Ricoeur, bunun nedeni olarak iktisatçılar tarafından uygulanan nicel tarihin, 'uzun zaman'ı kesin bilimler sunağında kurban etmesinde görür. Salt nicel iktisat anlayışının Kuznets ve Marczewski tarafından geliştirilmesiyle birlikte, dizisel tarih, ulusal muhasebeyi model alarak ulusal çerçeve içine kapanan salt nicel tarihten kendini ayırmıştır. Bu yüzden, Braudel'in coğrafi siyasetiyle paralel olarak büyük coğrafi alanlara yayılma, 'uzun süre'ye tarihsel dizinin bağlı kalması ve bu bağlılık sayesinde geleneksel tarihin içine aşılanmış durumda kalması için bir zorunluluktur. Dolayısıyla, konjonktür ve yapı kavramları birbirlerine karşıt bir şekilde ele alındığında bile, zamansal evrim süreci içinde içkin bir mantığın yalıtılmış olaya ve rastlantısal olana karşı üstünlüğünü gösterirler (Ricoeur, 1983/2009:34-35).

Burada Ricoeur, bir çözümleme modeli olarak iktisat tarihinin dallara ayrılarak geliştiğine dikkat çeker. Örneğin, Annales Okulu tarihçilerinden Ernest Labrousse, iktisat tarihinden aldığı fiyatlar tarihiyle ilgilenmiş ve bu ilginin içine konjonktür ve yapı kavramlarını dahil etmiştir. Fiyatlar tarihini, toplumsal-mesleki soruşturmalara dayalı toplumsal tarihe taşıyan Labrousse, nicele açılmış olan bu alanın genişlemesini sağlamıştır. Labrousse, yapıyı, insanın karşılıklı toplumsal bağımlılık sınırları/sınıfları içinde üretimle ve öteki insanlarla olan bağıntılarıyla ilgili bir kavram olarak görür ve bu nedenle yapı, toplumsal özelliklidir. 1950'lerden itibaren toplumsal niceliğe karşı çıkarak istatistik aygıtının nicelendirmeye daha çok tepki gösteren bölgelere doğru kaydığını belirten Labrousse, toplumsal niceliğin Marksçı geleneğe bağlı kalma kaygısı taşımadan, ama Marks'ın otantik çizgisini takip ederek iktisadi düzeyden (birinci düzey), toplumsal düzeye (ikinci düzey) bir geçiş olduğunu öne sürer. Bir çözümleme modeli olarak iktisat tarihinin dallara ayrılarak geliştiği görülmektedir. Bu gelişme, ilk önce demografi yönünde kendini göstermiş ve hemen ardından, Labrousse'nin üçüncü düzey

olarak adlandırdığı toplumsal-kültürel olgu ve anlayışlar yönüne kaymıştır (Ricoeur, 1983/2009:35-36).

Ricouer, iktisat tarihinde izlenen bu metodolojik yaklaşımın Annales Okulu'nun kurucuları olan Bloch ve Febvre'in antipozitivist mücadelesiyle bir kopukluktan ziyade bir sürekliliği gösterdiğini iddia eder. Tarihin, geliştirilmiş devlet kroniğiyle özdeşleştirilmesine karşı olan Annales Okulu kurucuları, yinelenesi mümkün olmayan biricik tekil olayın büyüleyici olduğuna ilişkin anlayışa da karşıdırlar. Bunun yanı sıra, tarihsel olguları seçmede bir ölçütün olmamasına, dolayısıyla sorunsallık ölçütünün bulunmamasına da karşı gelen Annales Okulu tarihçilerine göre, belgeler bir sorunsallığa göre seçilirler, bu nedenle olgular belgelerde verilemez. Olaylar antolojisinden oluşan ve devletin kroniği olarak tasarlanan resmi arşivler, tarihin lehine olan örtük bir seçimi yansıtan kurumlar olduğu için, belgeler belirli (verilmiş) değildir. Tarihsel olgunun belge tarafından yönlendiriliyormuş gibi görünmesinin yanı sıra, tarihçinin de sorunlarını bu verilerden alıyormuş gibi görünmesinin nedeni, bu örtük seçimin açıklanmamasındandır (Ricoeur, 1983/2009:36).

Ricoeur, nicel ya da dizisel tarihin, tarihin tüm alanlarına yayılmasında insanların sayısı ve bu sayının, kuşakların dünya üzerinde yerleşmeleri boyutunda hesaplanması üzerine odaklanan demografi tarihinin özellikle belirtilmesi gerektiğini vurgular. Zamansal bakış açısına göre yapılan tarihsel demografi, bir tek kitle olarak ele alınan insanlığın biyolojik evrimini tablolaştırır. Bunun yanı sıra, 'uzun süre' yi yarım-binyıl ölçeğine taşıyan ve geleneksel tarihin dönemlere ayrılmasını tartışılır hale getiren dünya üzerindeki nüfus ritimlerini ortaya çıkarır. Ayrıca, uygarlık ve kültür düzeyleri ile nüfus düzeyi arasındaki bağı açıklar. Bu açıdan Ricoeur, tarihsel demografiyi Labrousse'un daha önce öne sürdüğü üç düzeyiyle şu şekilde belirtir: "İktisadi düzeye ilişkin bir dizisel tarih ile, toplumsal düzeye ilişkin bir dizisel tarih, ardından da kültürel ve dinsel düzeye ilişkin bir dizisel tarih arasındaki geçişi sağlar" (Ricoeur, 1983/2009:37). Toplumsal düzey, geniş bir olaylar yelpazesini imler ve bu yelpaze Braudel'in *Maddi Uygarlık: Gündelik Hayatın Yapıları* adlı çalışmasında karşımıza çıkan davranışlar, konut, beslenme vb. gibi pek çok şeyi kapsayan maddi uygarlıktan, başkalarının anlayışlarının tarihine kadar uzanır. Kuşatıcı bir özelliğe sahip olmasından dolayı maddi uygarlık gerçek bir alt küme oluşturur. Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında karşılaşılan tarihsel zamanın üç katlı inşası, uzun zamanın ve sayıya dayalı dizilerin kalıcı olmasından dolayı, bu çalışmasında da söz konusudur.

Görüldüğü gibi, olay tarihçiliğine karşı olan Annales Okulu tarihyazımının, tarihin anlatısal biçimde yazılmasına karşı sürdürdükleri mücadelenin

sürekliliğini göstermek için nicel tarihi serimleyen Ricoeur, Annales Okulu tarihyazımının olay tarihçiliğinden kurtulmak için zamanı ana uğraş olarak görmeyen bir disiplinle (coğrafya) birleştiğine dikkat çeker. Tarihin coğrafya ile birleşmesinden 'uzun süre' yi inceleyen tarih ortaya çıkmış ve bir uzun süre tarihi olan nicel tarih ise, uzun süreyi inceleyen tarihin iktisat ile birleşmesi sonucunda doğmuştur. Ricoeur'ün ifadesiyle, "tarihin bu tür bir 'mantık evliliği' yapması, yani tarihin başka bir disiplinle birleşmesi, tarihin ne ölçüde tarihsel olarak kaldığı sorununu daha çok keskinleştirmektedir" (Ricoeur, 1983/2009:38).

Ricoeur'e göre, Annales Okulu tarihyazımının coğrafyaya olan ilgilerindeki gibi, tarihsel antropolojiyle olan ilgilerinde de aynı durum söz konusudur. Coğrafi uzaklığın antropoloğa verdiği bir tür yabancılık duygusunu tarihsel uzaklığa aktarmaya çalışan tarihsel antropoloji, gelenekleri, davranışları özetle halk kültürünü yeniden keşfeder. J. Le Goff'un 1977 yılında yayınlanan, sanayi öncesi Batı'nın tarihsel antropolojisini oluşturmayı amaçladığı *Bir Başka Ortaçağ İçin Batı'da Zaman, Çalışma ve Kültür* (Pour un autre Moyen Age, Temps, travail et culture en Occident) adlı çalışmasını bu türün en belirgin yapıtı olarak değerlendiren Ricoeur, yazarın söz konusu çalışmasında 'uzun Ortaçağ', 'tarihimizin ayırt edici uzun süresi' gibi ifadeleri sık sık kullandığını belirtir. Ancak burada, felsefecinin zamana ilişkin söylenmiş şeylerle ilgilenmemezlik edemeyeceğini vurgulayan Ricoeur, söz konusu ilginin anlatılan olayların zamanına yönelik olmadığını, Ortaçağ insanları tarafından temsil zamana ilişkin olarak söylenenlere yönelik olduğunu belirtir. Tarihçi açısından, olayı yaratacak olan tam da zamanın temsili olmasıdır ve Ricoeur bunu işin eğlendirici yanı olarak görür. "Kilisenin zamanı ile tüccarların zamanı arasındaki çatışma... Ortaçağ'ın bağrında yapıların ve iktisadi pratiklerin bozulmasının yarattığı baskı sonucu, modern dünya ideolojisinin hazırlandığı yüzyılların zihinsel tarihindeki en önemli olaylardan biri olarak ortaya çıkar" (Le Goff akt. Ricoeur, 1983/2009:38). Antropolojik tarihçiyi ilgilendiren, insanların zamanına yani halklar tarihine ulaşmak için, özellikle tüccarların zamanının ilerleyişini belirleyebilmek için, günahların tanımındaki ve günahların kategorilere ayrılmasındaki değişiklikleri gösteren ve bir çeşit itiraf niteliğinde olan dua kitaplarının incelenmesi gerekir. Kronolojik çerçevenin geçirdiği zihinsel ve dinsel sarsıntının değerlendirilebilmesi, saatlerin bulunduğu ve yayıldığı zamanın dikkate alınmasına bağlıdır. Çünkü, saat sayesinde kırsal çalşma/iş gününün ve kilise yasalarının belirlediği kanonik zaman aralıklarının yerini kesin bir zaman almıştır. Ricoeur'e göre asıl olarak, tarihçi, okumuşların kültürü ile halk kültürü arasındaki karşıtlık sorunsalının ekseni durumuna getirildiğinde kendini bir antropoloğa dönüştürür. Bu durumda sorun, böyle bir tarihin, hangi özelliğiyle tarihsel olarak

kalıp kalmadığının bilinmesidir. Tarihin tarihsel olarak kalması, 'uzun süre'nin 'süre' olarak kalmasıyladır. Ricoeur, bu bakımdan Le Goff'un diyakroniğe ilişkin sözcük dağarcığı konusunda kuşkulu davrandığını belirterek, onun bu kuşkusunun, Braudel'in, Levi-Strauss'un modelleri konusundaki kuşkusunu çağrıştırdığını öne sürer. Zaman dışı bir etnolojiye yönelmeye karşı çıkarak diyakroninin 'soyut dönüştürüm' sistemlerine göre işlem yaptığını ve tarihçinin somut toplumların geleceğine yaklaşabilmek için kullandığı evrim şemalarından, 'soyut dönüştürüm' sistemlerinin çok farklı olduğunu düşünen Le Goff'un asıl amacı, yapı-olay ikilemini aşmaktır (Ricoeur, 1983/2009:38-39).

Tarihin, zamanın ana kategori olarak kabul edilmeyen bilimlerle birleşmesinin bir diğerinin, zihniyetler -anlayışlar- tarihinde karşımıza çıktığını belirten Ricoeur, Marksist kökenli bir ideolojiler toplumbiliminin; Freud'cu psikanalizin; yapısal anlambilimin ve söylemler retoriğinin bu alanda başvurulan bilimler olduğunu ifade eder. Ona göre, ideolojilere, kolektif bilinçdışına, spontane konuşmalara odaklanmak ise, tarihe bir uzaklaşma, yabancılaşma ve farklılaşma katar. Burada, egemen söylem tarafından konuşma hakkı çoğu zaman elinden alınmış gündelik yaşamın insanının, tarih aracılığıyla konuşma hakkına kavuşması söz konusudur. Ricoeur böyle bir özelliği, niceli üçüncü düzeye –aşk, cinsiyet, ölüm, ideolojiler ve dinler, sözlü ya da yazılı söylem- taşıma girişiminin bir göstergesi olarak görür. Bu özelliğe sahip olan tarihin dizisel nitelikte kalabilmesinin koşulu, saptanabilir nitelikte homojen olgular dizisinin düzenlenmesine uygun olan belgeler bulmasına dayanır. Aynı iktisat tarihinde karşılaştığımız gibi, tarihçi burada da kendine özel belgelerin bir çeşit yaratıcısı durumundadır. Bunlar önceden pazar fiyatlarıdır, daha sonra ürün vergileri olmuştur, günümüzde ise, yazılı gereçler, cemaat kayıtları, şikayet listeleri, vasiyetnameler başta olmak üzere kiliselerin verdikleri izin belgeleri söz konusudur (Ricoeur, 1983/2009:39-40). Bu durumda da tarihsel zaman sorunu yeni bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Chaunu'ye (akt. Ricoeur, 1983/2009:40) göre, "nicel çözümleme bir yapıyı, dahası bir değişimi, hatta bozulma ritmi iyice ölçüp biçmeye dayalı bir yapının sonunu ortaya çıkarmayı amaçlayan bir dolayım aracıdır." Böylece nitel, nicel tarafından kurtarılmış olur, ancak buradaki nitel, seçilmiş ve türdeş kılınmış bir niteldir. Dolayısıyla, yapılar istikrar, değişme ve bozulma açısından sahip oldukları zamansal nitelikleriyle tarihin alanına dahil olurlar.

Zihniyetler tarihini, Georges Duby'nin eserlerinin en iyi biçimde örneklendirdiğini öne süren Ricoeur, Althusser'in ideoloji tanımını alan Duby'nin bu sorunu yakın terimlerle ortaya koyduğunu belirtir: "Belli bir toplumda bir varoluş ve bir tarihsel rolle donanmış olan, kendi mantığı ile kendine özgü kesinliği bulunan bir tasarımlar –yerine göre imgeler, mitler, fikirler

ya da kavramlar- sistemidir ideoloji" (Duby akt. Ricoeur, 1983/2009:41). Bir toplumbilimci olarak ideolojileri globalleştirici, yarıştırıcı, deforme edici, değişmez kılıcı ve eylem üretici olarak niteleyen Duby'nin öne sürdüğü özellikler, öykülemeye ve kronolojiye başvuran özellikler değildir. Buna karşın, toplumbilim tarihe de yer bırakır. Ancak, toplumbiliminin tarihe yer bırakmasının koşulu, değer sistemlerinin "kendi tarihlerine sahip olmaları ve bu tarihin gidişatı ile evrelerinin, nüfusun ve üretim biçimlerinin gidişatı ile evrelerine uygun düşmemesine dayanır" (Duby akt. Ricoeur, 1983/2009:41). Ricoeur için de yapıların dönüşümüyle ilgilenen tarihçidir. Dönüşümler ise, hem somut koşullarda ve yaşanılan ilişkilerde görülen değişikliklerin baskısıyla ortaya çıkabilir hem de çatışmalar ve karşı çıkışlar sayesinde de ortaya çıkabilir.

Bunun yanı sıra Ricoeur, Annales Okulu tarihyazımının insanın ölümle ilişkisini ele alan çalışmalarını da, nicel araştırmanın nitel araştırmayı ele geçirmesinin örneklerinden biri olarak görür. Ölüm, en bireysel ve en kişiye özel olmakla birlikte, vasiyetnamelere kaydedilmesiyle ve halkın ölüm karşısındaki davranışlarıyla genel ve kamusaldır da. Eski Ahit'teki peygamberlerin, cesur şövalyelerin ve Tolstoy'un köylüsünün kabul ettiği ölüm; XVI. ve XVII. yüzyıllardaki barok ölüm; XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki entimist-içtenci- ölüm ve sanayi sonrası toplumlarda gizlenen ve yasaklanan ölüm olmak üzere ölüme ilişkin dört zamanlı bir model sunan Philippe Aries'in, *L'Homme Devant La Mort* (Ölümün Karşısında İnsan) adlı yapıtının, Chaunu ve Vovelle'nin çalışmalarında olduğu gibi dizisel incelemelere kavramsal bir anlatım sağladığını belirten Ricoeuer, söz konusu yapıtın aynı zamanda bu incelemelerden tek doğrulama yolunu alabildiğini de öne sürer. Yinelenebilir öğenin hesaplanmış sıklık derecesine dayanan bu doğrulama yolu, geçmişe ilişkin her çeşit deney yapma yolundan tarih yoksun olduğunda, tarihin başvurabileceği bir doğrulama yoludur. Ricoeur ölümün tarihini bu açıdan, hem dizisel tarihin hem de bütün tarihin ulaştığı en uç nokta olarak görür (Ricoeur, 1983/2009:41-42).

Özetle, Ricoeur için, olaysal olmayan tarihi, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaşmaz gördükleri için savunan, tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya çıkan anlatıya karşıt olan analitik bir tutumu benimseyen Annales Okulu, siyaset tarihini toplum, kültür ve iktisat tarihi lehine gözden çıkarmıştır. Hegel'in dünya tarihinde karşımıza çıkan büyük insanların tarihsel eylemi, Annales Okulu tarihçileri tarafından bireysel edenlere dağıtılıp toplumsal güçler üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla, bu tarih Ricoeur'e göre, kişilerin bulunmadığı bir tarih görünümündedir ve kişileri bulunmayan tarih ise, anlatı olarak kalmayı başaramayan bir tarihtir (Ricoeur, 1983/2009:150). Delice'nin de belirttiği gibi, Ricoeur, Annales Okulu'nun "olayları zamanın geniş

aralığında tutmasını, tarihin insandan uzaklaşması olarak yorumlamıştır. O, niceliksel tarih aracılığı ile kurgulanmak istenilen tarihsel zamanın genişliğinin, tarihsel durumu anlamayı ortadan kaldırdığını varsayarak, okulun olayı nasıl ihmal ettiğini göstermeye çalışmıştır" (Delice, 2011:102). Bununla birlikte, Ricoeur, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Öte yandan Ricoeur, Annales Okulu'nun yöntembilimsel tutumu gibi, mantıksal pozitivizmin tarih epistemolojisine ilişkin tutumunu da insanı tarihsel olandan uzaklaştırıp anlatının gerilemesine neden olan bir tutum olarak gördüğünden, burada Ricoeur'ün Viyana Çevresi'nden gelen epistemolojinin bir devamı niteliğinde olan analitik felsefeden kaynaklanan epistemolojiye ilişkin eleştirilerine de kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Annales Okulu tarihyazımı ile analitik felsefeden kaynaklanan epistemolojinin birbirlerinden çok farklı olmalarına karşın, Ricoeur bunları anlatının gerilemesi başlığı altına yerleştirir. Bunun nedeni olarak Ricoeur, her iki yaklaşımın da denektaşı olarak olay kavramını ele alıp bu kavrama ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olmalarını ve anlatının, tarihsel değişikliğin atomu olarak kabul edilen olayla aynı anda belirlendiği düşüncesini kabul etmiş olmalarını gösterir.

Ricoeur'e göre, çok sayıda olgunun incelenerek bunlardan yasalar çıkarmaya dayanan nomotetik yöntemi savunan mantıksal pozitivizmin anlamaya karşı yürüttükleri eleştiri ile uzun süreyi savunan Annales Okulu tarihçilerinin olaya karşı sürdürdükleri eleştirinin iddiaları farklı olmasına karşın sonucu aynı olmuştur, yani anlatı gerilemiştir. Bu noktada Ricoeur, Carl G. Hempel'in *Tarihteki Genel Yasaların İşlevi* (The Function of General Laws in History) adlı çalışması üzerinden mantıksal pozitivizmin anlamaya karşı yürüttükleri eleştirinin anlatının gerilemesine nasıl sebep olduğunu göstermeye çalışır. Söz konusu çalışmanın öne sürdüğü sav, anlama ve açıklama ayrımını ortadan kaldırarak, hem tarihte hem de doğa bilimlerinde genel yasaların benzer işlevleri olduğuna ilişkindir.

Ricoeur'e göre, olayın statüsüyle ilgili olan bu sav, olayın tekilliği ile tümel bir varsayımın iddiası arasında varolduğu düşünülen doğrudan bir ilişkiyi imler. Tarihsel olay kavramını anlatısal statüsünden uzak düşüren bu görüşü benimseyenler açısından tarihsel olay, bütün fiziksel olayları ve her çeşit beklenmedik olayı içeren genel bir olay kavramı doğrultusunda bulunur. Ardından, özgül türden bir olayın gerçekleşmesinin, başlangıçtaki koşulları betimleyen birinci öncülden ve tümel biçimli bir varsayımı, yani bir düzenliliği dile getiren ikinci öncülden hareketle sağlandığı kabul edilerek,

ikinci öncülün doğrulanabildiği takdirde de bir yasa olarak adlandırılabileceği öne sürülür. Ele alınan olayın gerçekleşmesi, bu iki öncülün doğru bir biçimde uygulanabilmesine bağlıdır ve gerçekleşen olay da mantıksal olarak tümdengelimli biçimde elde edilebilmiş, açıklanabilmiş olmaktadır.

Yasa korumalı model olarak adlandırılan yukarıdaki modeli Ricoeur, nomolojik model şeklinde adlandırır ve burada yasa, neden ve açıklama kavramlarının birbirleriyle örtüşen kavramlar olduğunu belirtir. "Bir olay, bir yasa ile korunduğunda açıklanır ve olayın geçmişindekiler de meşru olarak onun nedenleri olarak adlandırılır. Buradaki temel kavram, düzenlilik kavramıdır" (Ricoeur, 1983/2009:45). Ricoeur'e göre, nomolojik modelde tekil olaylar değil, özgül bir türe ilişkin yinelenebilir olaylar söz konusudur. Hempel burada, tarihsel olayın tekil olma özelliğine karşın hiçbir güçlük görmemektedir. Oysa, bireysel bir konunun bütün özellikleriyle açıklanması her alanda olanaksızdır. Bir olayın bütün özelliklerinin belirlenmesi istendiğinde, hiçbir bireysel olayın açıklanması mümkün değildir. Bir açıklamadan tek tek olayları tüketmesi değil, sadece çok özel ve kesin olması istenebilir. Bu nedenle, tarihin geleneksel bir engeli olan olayın tekillik özelliği, bilimin ufkundan uzak tutulması gereken bir mit durumundadır (Ricoeur, 1983/2009:46-47).

Ricoeur, ideal bir açıklamanın ne olması gerektiğini belirttiği için, nomolojik modeli son derece buyurucu özellikli bir model olarak görür ve Hempel'in bu modelle tarihe haksızlık ettiğini düşünür. Tarihi bir çeşit sanat olarak görülmekten kurtarıp bilim olarak konumlandırmak isteyenlerin tutunduğu bu modele göre, olaylar rastlantıdan dolayı ortaya çıkmazlar. Olaylar, aynı anda gerçekleşen koşulların bilinmesinin ardından ve olayın tümdengelimine ilişkin büyük önermeyi oluşturan evrensel varsayımlar doğrulandıktan sonra öne sürülen tahmine uygun şekilde meydana gelirler. Burada söz konusu olan tahminin, bu özeliğinden dolayı kehanetten bütünüyle ayrıldığı kabul edilir. Oysa Ricoeur'e göre, bir tarihsel olayı açıklama girişimini temellendiren genel önermeler düzenli bir niteliğe sahip olmadıklarından dolayı tarihsel bir olay istatistiksel kesinlikten uzaktır.

Hempel, tarih metodolojisinde empati aracılığıyla anlamaya dayalı yöntemi, bir yöntem olarak görmez. Ona göre, bu sözde yöntem en fazla keşfettirici bir yöntemdir ve bu keşfettirici yöntem hem yetersizdir hem de gereksizdir. Çünkü, ona göre bu sözde yönteme başvurmadan da tarihte açıklama olanağı bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Hempel, tarihsel bir olayla fiziksel bir olay arasında ilkece hiçbir ayrım görmeyerek, tarihsel olayın bireyselliğini, sadece bir kez meydana gelmiş olduğundan yinelenmeme özelliğini göz ardı etmektedir. Bu durumun farkında olan Hempel'in takipçileri, nomolojik modeli zayıflatarak, bu modele sürerlik sağlamaya, onun uygulanabilirliğini arttırmaya çalışmışlardır. Öncelikle, tarihteki açıklamanın doğa bilimlerinde-

ki gibi iş görmediğini kabul ederek, tarihin nomolojik modelde söz konusu olan yasaları düzenlemeyip onları kullandığını, yani tarihteki açıklamanın, anlatının ön anlaşılırlığı üstüne aşılandığını öne sürmüşlerdir. Buna göre, tarihteki yasalar örtük yasalardır, bu nedenle tümellik ve düzenlilik açısından türdeş olmayan düzeylerden kaynaklanabilirler. Sözgelimi, P. Gardiner, tarih alanında yasa benzeri açıklamalardan söz ederek, bu alanda 'durumsal' türden düzenliliklerin olabileceğini belirtmiştir (Ricoeur, 1983/2009:48-50). Böylece, tarihi empati ya da sezgi yoluyla anlamanın, açıklamanın önüne geçmesi engellenmiş olmaktadır.

Öte yandan, seçme yöntemlerinin rolü, yani tarihte nesnellik konusu tarih alanında karşılaşılan sorunlardan bir diğeri olarak görülür. Pozitivist epistemoloji, tarihteki nesnelliği, nomolojik modelin yazgısına kesin biçimde bağlayarak bu sorunu bertaraf etmeye çalışmış ve bunun ardından da nomolojik modelin savunulmasıyla tarih alanındaki nesnelliğin savunulması eşit bir duruma gelmiştir. Bu noktada Ricoeur, seçme sorununun hiçbir zaman, tarihçinin incelediği konuların oluşturduğu alana ait olmasının, bir fizikçinin fiziksel dünyaya ait olmasından farklı bir şey olduğu konusuna bağlanmadığını belirtir. Bunun yanı sıra, tarih alanında olaylar sürecinin, 'başlıca' nedeni olarak kabul edilen şeyle sınırlandırılması, tarihsel araştırmanın güvenilirliğinin önünde bir engel olarak görülmüştür. Nedensel değişkenlerin öneminin görece olması, nesnel olmaya pek de uygun olmayan bir 'ölçüp biçme'yi gerektirir. Bu durumda, nedenlerin önemlilik derecelerinin 'ölçülüp biçilmesi' mantığına gerçeklik kazandırılması, istatistik aracının yetkinleştirilmesine bağlı olacaktır. Oysa bu soruna ilişkin olarak Ricoeur, anlama ve açıklama arasındaki diyalektik ilişkinin hesaba katılması gerektiğine dikkat çeker (Ricoeur, 1983/2009:51-53).

Nomolojik modelin uygulanabilirliğini sürdürmek için zayıflatılmasına ilişkin bir başka çaba, açıklama evresini yeniden biçimlendiren Charles Frankel'de görülür. Frankel, tarihsel bilgi için yorumlamayı gerekli bir an olarak kabul eder ve bu anı olaylar arasında nedensel bağlantılar kuran açıklama anından ayrı olan, tarihçinin anlam ve değer yüklediği bir an olarak görür. Buna göre, iyi bir tarihçi birbirinden farklı olan bu iki anı ayırt ederek yorumları, açıklamanın sınırlayıcı gereklerinin önüne geçmemelidir. Daha sonra Frankel, argümanını tolerans sınırına kadar götürerek açıklamanın, yorumlama üstünde eklemlendiğini de kabul etmiştir (Ricoeur, 1983/2009:54-55).

Nomolojik model yanlıları için benimsedikleri temel varsayım açısından bundan daha ileri gitmek oldukça güçtür. Tarihteki açıklamanın diğer bilimlerdeki açıklamadan tamamen farklı olmadığına ilişkin olan bu varsayıma bağlı olan nomolojik model yanlıları, tarih biliminin nesnellik mücadelesini haklı çıkarmak için, açıklama modeline göre uyumsuz görünen tarih yön-

teminin özelliklerini tarih biliminin içinde bulunduğu duruma uygulamaya çalışmışlardır. Nomolojik modelin bilimsellik gereklerini, anlatının hiçbir şekilde yerine getiremeyeceğini kabul ederek bu modeli savunanlar tarafından anlatı, daima basit bir söylem olarak görülmesine karşın, nomolojik modelin uygulanabilirliğini sürdürmek için yürütülen onu zayıflatma çabaları, açıklama kavramının parçalanmasına yol açmıştır (Ricoeur, 1983/2009:57-58). Özetle, nomolojik model yasa biçiminde genelleştirmelerle sarmalanmış tarihsel açıklamayı, anlatıya ilişkin basit anlama'dan uzaklaştıran bir kopukluğa neden olarak, tıpkı Annales Okulu gibi o da modern tarihi bir yandan anlatıdan uzaklaştırmıştır, ancak diğer yandan da anlatısalcı –öykülemeci- görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Nomolojik açıklama modelinin öne sürdüğü bilimsellik gereklerini anlatının karşılayamayacağını, diğer bir ifadeyle onun açıklama iddiasında bulunamayacağını iddia etmesi, anlatının yeniden değerlendirme konusu yapılarak anlaşılırlık bakımından sahip olduğu olanaklara odaklanan anlatısalcı -öykülemeci- görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Ricoeur, Arthur C. Danto'nun 1965 yılında yayınlanan *Tarihin Analitik Felsefesi* adlı çalışmasını, tarihin anlatısal yorumunun lehine olan ilk çalışma olarak görür. Anlatısal tümceyi çözümleyerek bir anlatının zaten bir açıklama biçimi olduğunu öne süren Danto'ya göre, meydana gelen bir şeyi betimlemek ile bir şeyin neden meydana geldiğini açıklamak birbiriyle örtüşen şeylerdir. Anlatıda, sadece basit bir olay sıralaması söz konusu değildir, çünkü "bir olayın anlamı ve gerçekliği –doğruluğu- başka bir olayın anlamına ve gerçekliğine göre belirlenir (....) Bir olayın genel bir yasayla korunabilmesi için, bir olayın dil içinde belli bir betimlemeyle, dolayısıyla anlatısal bir tümce içinde verilmiş olması gerekir" (Danto akt. Ricoeur, 1983/2009:102-103). Bu noktada Danto, tarihçiye bu anlatısal tümceleri kurma görevini yükler. İşte, "Ricoeur de tıpkı Danto gibi, tarihçinin imgelem yetisini kullanarak anlatı oluşturması gerektiğini düşünür (....) Geçmişe ilişkin nesnel bir bilginin peşine düşmeyi tarihçinin görevi olarak görmemek, yine bu iki düşünürün ortak bir noktasını" (Acar, 2008:18-19) oluşturur.

Ricoeur, Danto'nun yanı sıra, anlatılan bir öykünün izlenebilirlik kavramı üzerine yoğunlaşan W. B. Gallie'nin çalışmasını da tarihin anlatısal yorumunun lehine olan bir diğer çalışma olarak görür. Bir öyküyü izlemek, "özel bir doğrultu sunan art arda dizilmiş eylemleri, düşünceleri ve duyguları anlamak demektir" (Ricoeur, 1983/2009:105). Burada Ricoeur, Gallie'nin, bir öykünün bütünselliğini sağlamaya yarayan izlenebilirlik kavramının, olayörgüleştirmeye yakın bir kavram olduğunu belirtir. Ortaya konulan gelişme, bizim ileri doğru itilmemizi sağlar. Bu itilmeye karşı, toplam sürecin sonuçlanmasıyla ilgili olan, ereksel açıdan yönlendirilmiş beklentilerimizin

bulunduğunu gösteririz. İşte, bu süreçte anlama ve açıklama çözülemeyecek bir biçimde birbirlerine karışmış durumdadır. Bir anlatıda, toplam sürecin sonuçlanmasına ve bütünlenmesine çıkarsama yoluyla ulaşılamaz ya da bir anlatısal sonuç önceden haber verilecek bir şey değildir. Çünkü, bir öykü içinde rastlantıları, sürprizleri, karşılaşmaları ve tanımaları içerdiğinden, öyküyü sonuç bölümüne kadar izlemek gerekir ki böyle bir izleme de, sonucu zorlayıcı olan bir argümanı izlemekten çok farklıdır. Diğer bir ifadeyle, buradaki sonuç tahmin edilebilir değil, kabul edilebilir bir sonuçtur ve dolayısıyla burada, bir sürecin yasallığına ilişkin zihinsel bir kavrayış değil, kabul edilebilirlik ile olumsallığı birleştiren bir öykünün iç tutarlılığına ilişkin bir kavrayış söz konusudur. Ricoeur, Gallie'e tarafından öne sürülen bu düşüncelerin, kendi *mythos* kuramında, Aristoteles'in *peripeteia* (baht dönüşü) yaklaşımından yola çıkarak ortaya koyduğu *uyumsuz uyumluluk* kavramıyla benzer olduğunu ifade ederek, izlenebilirlik kavramının da alımlama ruhbiliminden ortaya çıktığını vurgular. Bu noktada Ricoeur, bir yapıtın alımlanmasının ruhsal koşullarla ilgili görülmesinin, bir yapıtın anlamının o yapıtın okunması sırasında tamamlanacağını öne süren yorumbilim içinde de yeri olduğunu belirtir (Ricoeur, 1983/2009:105-107).

Bunun yanı sıra, her öykünün ilkece kendi kendisiyle açıklanıyor olması, izlenebilirlik kavramının bir diğer özelliği olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifadeyle, neyin meydana geldiğini söylemek, bunun niçin meydana geldiğini de söylemektir. Aynı zamanda, güç ve zahmetli bir süreç olan bir öyküyü izlemek, tıkanıklık yaşayabilir ya da kesintiye uğrayabilir. Çünkü, her anlatıda 'biri öbüründen ötürü' olanı, 'biri öbüründen sonra' olandan çıkarıp almak her zaman kolay değildir. Bu noktada ise, anlatıya ilişkin kavrama, ilgi ve sempatilerimizin yönlendirdiği beklentilerimiz, eleştirel aklın ortaya attığı nedenlerle karşı karşıya gelir. Önyargılarımızın düzeltilmeleri, bu nedenlerin anlam kazanabilmelerinin gerekli bir koşuludur. İlgilerin yönelttiği beklentiler ile eleştirel aklın düzenlediği nedenler arasındaki ilişki ise, bizi tarihsel açıklamada yasaların işlevi sorununa getirir (Ricoeur, 1983/2009:108-109).

Tarihsel bir açıklamada tarihçi, olumsallıkların tarihin akışına katkı yapacağını bilerek, yasalardan olumsallıkların elenmesini istemez. Dolayısıyla, çıkarsamalar yapmak ve önceden haber vermek tarihçinin sorunu değildir. Tarihçi, zincirlenişlerin birbiriyle kesişerek bir olayın gerçekleşmesine doğru yöneldiğini bildiğinden, bu zincirlenişlerin karmaşıklığını daha iyi anlamaya çalışır. Tarihçi, geçmişte ortaya çıkan şeyi daha iyi anlamak istediğinden, olumsallıkların indirgenmesi pahasına genellikler alanını genişletme çabasında değildir ve bu yönüyle fizikçiden ayrılır. Hatta Gallie'nin (akt. Ricoeur, 1983/2009:112) belirttiği gibi "eylemi olumsallık üstünde yükseltmek gere-

kir." Ricoeur'e göre, olumsallıkların tarihçinin ilgisini çekmesi, onun duygusal davrandığı anlamına gelmez. Çünkü, tarihçi olumsal olayları kabul edilebilir bir anlatı içine katıp, olumsallığı bütünsellik taşıyan bir taslağın içine yerleştirme çabasındadır. Bu ise, tarihsel bir olgunun izlenebilirliği açısından temel bir özelliktir.

Öte yandan Ricoeur, anlatısalcı/öykülemeci anlayışın temel argümanına Louis O. Mink'in çalışmalarıyla birlikte epeyce yaklaşıldığını belirtir. Anlatıların son derece düzenli bütünlükler olduğu ve yargılama türünden özel bir anlatım edimini gerektirdiği, anlatısalcı anlayışın temel argümanını oluşturur. Buradaki "yargılama terimi, 'birlikte ele alma'nın bireşimsel işlevi ile her türlü bütünleştirici işleme bağlı dönüşümsel/düşünümsel (refleksif) işlevi" (Ricoeur, 1983/2009:114) imlemektedir. Çünkü, Mink'e göre nasıl ki her anlama dünyayı bir bütünlük olarak kavrama idealini kendinde barındırıyorsa, tüm anlatılar da böyle bir kavramayı sağlamaya yarayan birleştirici bir özelliğe sahiptir. Bu birleştirici özellik sayesinde, anlatı içinde yer alan birbirinden bağımsız ya da ayrı ayrı olaylar, birbirleriyle anlamlı bir bütün olabilecek şekilde ilişkilendirilirler.

Tarihin anlatısal yorumunun lehine olan çalışmalardan biri de, Mink'in açtığı yolu derinleştirerek izleyen Hayden White'ın çalışmalarıdır. Ricoeur, mimesis II'de açıkladığı olayörgüleştirme yöntemlerinin, tarih ile kurmaca arasındaki bağıntıyı yeniden düzenleyen Hayden White'ın çalışmalarıyla birlikte, tarihyazımında anlatısal yapıya ilişkin olarak ilk kez ele alındığını belirtir. White'a göre, anlatısal yapı bakımından tarih ve kurmaca aynı sınıfa aittir ve tarih özü bakımından yazınsal yapıntıdır. Yazınsal/dilsel yapıntı, "uzun geçmişleri olan, bu yüzden deneysel ya da nesnel denetimlerden geçirilemeyecek olan yapılar ve süreçler modelidir" (White akt. Ricoeur, 1983/2009:124) ve bu bakımdan tarihsel anlatılar dilsel kurmacalardır. Dilsel kurmacaların içerikleri hem yaratılmış hem de bulunmuş olduğu için bunların biçimleri bilim alanından ziyade edebiyat alanıyla ortak yönlere sahiptir. Ancak, bu noktada, White'ın bu kabullerine ilişkin olarak Ricoeur, tarihi bir yazınsal yapıntı –edebi artefakt- olarak sınıflandırmanın, onu bilimsel olma özelliğine sahip bir bilgi olma durumundan çıkarmadan mümkün olup-olamayacağı sorusunu sorar.

Ayrıca, White'ın bu argümanı, tarihi kendi *mythos* problematiğinden kesin olarak dışlayan Aristoteles'in argümanına karşıt bir durumdadır. Çünkü, Aristoteles'e göre tarih, gerçekten meydana gelmiş olanı aktardığından yan öykülerle -epizotlarla- doludur ve gerçek, şairin tasarladığı baht dönüşü'nün (*peripeteia*'nın) canlandırdığı *olabilir*den farklı bir biçimde, şairin ustalığından kaçıp kurtulan bir olumsallık barındırır. Şair kendini olumsal gerçeklikten koparıp gerçeğe benzer bir olabilirlik üstünde yükselir, çünkü şairin anlat-

tığı olayörgüsünün yaratıcısı yine şairin kendisidir. Dolayısıyla, *Poetika*'nın çerçevesi içine tarihin aktarımı hiç de masum bir eylem değildir ve gerçek olumsallığın incelenmesi açısından önemlidir (Ricoeur, 1983/2009:125-126). Burada Ricoeur'ün White'ı eleştirdiği nokta, tarihsel anlatıyı olayörgüleştirme kavramıyla tamamen bir tutmasına yöneliktir. Çünkü, Ricoeur olayörgüleştirmeyi, anlatmak ile açıklamak arasındaki geçişi sağlamaya yarayan bir işlem olarak görür. Diğer bir ifadeyle, olayörgüleştirme "anlatının bütün eklemleniş düzeylerini dinamikleştiren bir işlem" (Ricoeur, 1983/2009:137) dir. Bu bağlamda Ricoeur, tarihin değerinin bilimsel açıdan azaltılması ile olayörgüsünün savunulmasını birleştirmeye çalışan Paul Veyne'in, 1971 yılında kaleme aldığı *Comment on ecrit l'histoire* adlı çalışmasına dikkat çeker. Söz konusu çalışmasında Veyne, tarihi gerçeğe uygun bir anlatı olarak tanımlar ve onun yasalarla açıklanamayacak derecede ay-altı bir bilim olduğunu öne sürer. Ona göre tarih, anlatma -öyküleme- gücünü yükseltip, açıklama iddiasını azaltmalıdır. Nitekim, anlatı ile olayörgüsü uygun bir biçimde bir araya getirildiği takdirde tarihin anlatma gücü yükselir.

Bu noktada Ricoeur, yine Annales Okulu'na göndermede bulunur. Ona göre, Bloch, Febvre ve Braudel için anlatıyı, kendi yaşadıkları anın karışıklığına ve donukluğuna teslim olmuş kişiler -oyuncular- oluşturduğundan, onlar tarihin anlatma/öyküleme gücünü yükseltmeye çalışmamışlardır. Oysa Ricoeur'e göre anlatı, "oluşturulmuş bir şey olduğu için hiçbir şeyi yeniden yaşatmaz" (Ricoeur, 1983/2009:138). Bunun yanı sıra, Veyne, olayı olayörgüsüne katarak, Annales Okulu'nun olaysı-olan ile olaysı-olmayan arasındaki sürdürdükleri tartışma dramatik durumundan kurtulmuştur. Çünkü, bir olayın tek ölçütü olayörgüsü olduğunda uzun süre, en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırır. Olaysı-olmayan yalnızca, olayörgülerinin izlerini ve olayların belirlenmiş alanını gösterir. Hatta bu durumda nicel tarih bile, olayörgüsünün yörüngesi içindedir.

Veyne'ye göre, "olayörgüsü amaçların, nedenlerin ve rastlantıların bir birleşmesi" (akt.Ricoeur, 1983/2009:174) anlamına gelir ve olasının mantığı, olayörgüsüyle bağdaşabilen tek mantık türüdür. Aristoteles'in kavramlarını kullanan Veyne için, ay-ötesi düzende bilim ve yasalar egemenken, insana özgü ay-altı düzende olasılar söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, Veyne'ye göre, tarih olayörgüleriyle hareket eder ve ay-altı bölgesine bağlıdır, dolayısıyla gerekirciliğin bir parçası değildir. Böylece, tarihçinin olaylar alanını özgürce parçalara ayırabilme yeteneğinin bir sonucu olarak olasıcılık karşımıza çıkar. Olasıcılığı, olayörgüsünün doğrudan bir özelliği olarak gören Veyne, anlama ve açıklama arasında herhangi bir ayrım yapmayı gerek görmez. Ona göre açıklamak, "anlatının anlaşılabilir bir olayörgüsü biçiminde düzenlenme biçimidir (....) Tarihçi açısından açıklamak, olayörgüsünün

akışını göstermek, onu anlaşılır kılmaktır (....) Ay-altı açıklama, anlama'dan ayrılmaz" (Veyne akt. Ricoeur, 1983/2009:141-142). Bunun yanı sıra Veyne, nedenleri olayörgüsünün çeşitli epizotları olarak görür. Ona göre anlatı, en başından beri nedenseldir, anlaşılabilir özelliklere sahiptir. Dolayısıyla Veyne için, daha fazla açıklamak, daha iyi anlatmak anlamına gelir. İnsani özellik taşıyan en küçük tarihsel olgu bile, anlatının etkenleri olan rastlantı, somut neden ve özgürlüğü kendinde barındırır.

Burada Ricoeur (1983/2009:152), anlatısalcı görüşlerin savundukları 'anlatmanın kendisinin zaten açıklama olduğuna' ilişkin sava katıldığını ifade eder. Bu sav, Aristoteles'in, olayörgüsünün mantıksal bağlantısını sağlayan 'biri ötekisi nedeniyle' anlamına gelen *Di'allela* kavramına dayanır. Bu noktada Ricoeur, olayörgüsünde, düzenlenişin, yani nedenselliğe dayalı bir bağın, düzenlenmiş olayları tipik kıldığını öne sürer ve burada Aristoteles'in *Poetika*'sına göndermede bulunur. Aristoteles'in *Poetika*'da, gerçekten olmuş şeyler ile gerçeğe benzerlik ve zorunluluk bakımından olabilecek şeyleri karşı karşıya getirdiğini ve 'genel'i, bir insanın gerçeğe benzer ya da zorunlu olarak yaptığı veya söylediği şey olarak tanımladığını söyleyen Ricoeur, buradan yola çıkarak, olası'yı, genel'i, olayların düzenlenişi dışında aramamak gerektiğini, çünkü zorunlu ya da gerçeğe benzer olması gereken şeyin olayörgüsünün bizzat kendisi olduğunu belirtir. Olayörgüsü genelleştirilmiş -tümelleştirilmiş- olduğundan, olayörgüsünde eylem, kişilere göre daha ağır basar. Olayörgüsünde belirli bir kişiden söz edildiğinde bile, o kişi genelleştirilir. Bu nedenle Ricoeur, öncelikle olayörgüsünün tasarlanması gerektiğini, daha sonra da adların konulması gerektiğini belirtir. Aslında burada bir döngüsellik-dairesellik- söz konusudur: Olası ve genelin koşulu zorunlu ve gerçeğe benzerdir; olası ve genel, zorunluyu ya da gerçeğe benzeri belirtir. Dolayısıyla, Ricoeur'e göre, olayörgüsünün düzenlenişi –nedenselliğe dayalı bağ- düzenlenmiş olayları tipikleştirir (Ricoeur, 1983/2007:88-89).

Zamansızlık olasılığı –zaman ve yer birliğine gerek olmama- Aristoteles'in *Poetika*'sını dayandırdığı olayörgüsünün temel özelliğine, yani tümel olanı öğretme yeteneğine bağlıdır (Ricoeur, 1983/2009:140). Nitekim, olayörgüsü düzenlenmiş olduğundan dolayı hem genellik -tümellik- içerir hem de onun tamamlanmışlığı ve bütünlüğü sağlanır. Ancak Ricoeur, burada söz konusu olan tümelliği Platoncu idealar gibi görmez; çünkü, olayörgüsündeki eylemin yapısı, eylem içi bağa dayandığından pratik bilgeliğe, dolayısıyla etiğe ve politikaya yakın olan tümeller üretir. Tümelleştirmenin ilk adımını, işte bu iç bağın kendisi oluşturur. Mythos (senaryolaştırma/olayörgüsü) un anlatı ya da öykü özelliği yerine, onun tutarlılık özelliğiyle ilgilenmesi, mimesis (yaratıcı taklit/temsil) in ayırıcı bir niteliğidir. Bu durumda, en başından itibaren onun yapımı ya da edimi tümelleştirici bir edimdir. Ri-

coeur'e göre, anlatıya ilişkin olan anlamak sorunu, bu tümelleştirici edimin bağrında yer alır. Olayörgüsününün oluşturulmasını, rastlantısal olandan kavranabilir olanı; tikel olandan tümel olanı; yan-öyküsel olandan gerçeğe benzer ya da zorunlu olanı ortaya çıkarabilmek şeklinde ifade eden Ricoeur, (1983/2007:89-90), *Poetika*'dan bir alıntıya yer vererek Aristotelses'in de aynı bunu söylediğini ve onda şairin eylem taklitçisi/olayörgüsü yapımcısı olarak karşımıza çıktığını vurgular:

Bundan açıkçası şu sonuç çıkar: Şair, ölçülü dizeler şairi olmaktan çok öykülerin şairi olmalıdır, çünkü o, temsil etme özelliğinden ötürü şairdir, temsil ettiği şeyler de eylemlerdir. Şairin gerçekten olmuş olaylar üstüne bir şiir yazdığını düşünsek bile, bu onun şairliğini azaltmaz, çünkü gerçekten olmuş bazı olayların gerçeğe benzerlik ve olasılık düzeni içinde meydana gelebilecek olaylar olmasını hiçbir şey engellemez, işte şair de bu nedenle bu tür olayların şairidir (Aristoteles akt. Ricoeur, 1983/2007:90).

Ricoeur için, tikel olaylar söz konusu olduğunda bile, bu olaylar arasında nedensel bir bağ olduğunu düşünmemiz, tümelleştirme yaptığımız anlamına gelir. Nitekim, tek olayörgüsü ile yan-öykülü olayörgüsü arasında varolan karşıtlığın bunu doğruladığını vurgulayan Ricoeur, tragedyanın tekdüzeliğe düşmemek için bu yan-öyküleri kullanmamazlık edemediğini, benzer şekilde destanın da bu yan-öyküleri kullandığını ve bu noktada Aristoteles'in yan-öykülere karşı olmadığını, ancak onun bağlantısız olduğundan dolayı yan-öyküleri kınadığını belirtir: "Yan-öykülerin gerçeğe benzemez biçimde ya da zorunlu olmadan birbirini izlediği (ama birbirine bağlanmadığı) olayörgülerini, yan-öykülü olayörgüsü diye adlandırıyorum (....) 'birbiri ardından gelerek' ile 'biri öbürü nedeniyle' (....)" (Aristoteles akt. Ricoeur, 1983/2007:89) arasında temel bir karşıtlık bulunur. Diğer bir ifadeyle, yan-öyküsel diziliş birbiri ardından gelene karşılık gelir ve dolayısıyla gerçeğe benzemez olanı imler; buna karşılık tek olayörgüsü biri öbürünün nedeniyle olana karşılık gelir ve burada nedensel bir zincirleniş söz konusudur, dolayısıyla tek olayörgüsü gerçeğe benzer olanı gösterir (Ricoeur, 1983/2007:89). Bunun yanı sıra, Aristoteles'in olayörgüsüyle ilgili olarak söylediği, 'ötekinden ötürü bu'yu, 'ötekinden sonra bu'ya üstün tutması, Ricoeur'e (1983/2009:143) göre, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunun farklı bir şekilde ifade edilmesi anlamına gelmektedir.

Ayrıca, bir öykü olayörgüsü yoluyla oluşturulurken, ya olaylar veya tikel ara olaylar arasından bir öykü ortaya konabilir ya da olaylar veya tikel ara olaylar bir öykü haline getirilebilir. Bu durum, olayörgüsünde anlatılan öykü ile olaylar arasında bir dolayım olduğuna işaret eder. Bu durumda, olayörgüsünün gelişmesine yapacağı katkıya göre bir olay tanımlanır. Ancak öykünün de, olayların bir diziliş düzeni içinde sıralanmasından çok daha

fazla bir şey olması, yani bir biçimlendiriş çıkarması gereklidir. Buradaki biçimlendiriş yada biçimlendirici edim kavramıyla Ricoeur (1983/2007:131), "bütün olarak anlatısal kavrayış alanına" işaret eder. Diğer bir ifadeyle, olayların kavranabilir bir bütünlük içinde düzenlenmesi gerekliliğini imler.

Olayörgüsünün ikinci dolayımı, türdeş olmayan etkenleri düzenlemesi boyutunda ortaya çıkar. Amaçlar, edenler, etkileşimler, araçlar, koşullar ve beklenmedik sonuçlar gibi birbirleriyle türdeş olmayan etkenler birlikte düzenlenmelidir. Nitekim, Aristoteles de olayörgüsü, karakter ve düşünce olarak belirlediği tragedyanın üç önemli öğesinden, anlamlı bir bütün oluşturarak taklidin neye yönelik olduğunu araştırmıştır. Dolayısıyla bir olayörgüsünün güçlenmesi ya da zenginleşmesi, olayörgüsü kavramının olayörgüsü, karakter ve düşünce bütünlüğüne yayılmasına bağlıdır. Bu noktada, olayörgüsünü türdeş olmayanların bir bireşimi olarak adlandıran Ricoeur, olayörgüsündeki paradigmatik ya da dizisel tabloyu, eylemin anlamsal düzeninin belirlediğini ve anlatının, paradigmatik tablonun içinde olabilecek bütün bileşenleri sentagmatik (dizimsel) bir düzen içine yerleştirdiğini öne sürer (Ricoeur (1983/2007:129-130).

Zamansal özellikler düzeyinde, olayörgüsünün üçüncü dolayım işlevi karşımıza çıkar. Olayörgüleştirme, kronolojik olan ve kronolojik olmayan iki zamansal boyutu değişken oranlarda birleştirir. Öykünün olaylardan kurulu olması, yani anlatının olaylarla ilgili boyutu kronolojik zaman boyutudur. Kronolojik olmayan zaman boyutu ise, öykünün biçimlendirme boyutudur ve ancak bu boyut aracılığıyla olaylar bir olayörgüsü içinde öykü haline getirilir. Biçimlendirici edim, bir öykünün ara olaylarını ya da ayrıntı eylemlerini birlikte ele alır (Ricoeur, 1983/2007:131).

Biçimlendirici edim kavramıyla, bütün olarak anlatısal kavrayış alanına işaret eden Ricoeur, birlikte ele alma, şemalaştırma ve gelenekselliği biçimlendirici edimin belirgin nitelikleri olarak görür. Değerlendirici bir özelliğe sahip olan ve olaylar arasındaki bağlantıyı imleyen 'birlikte ele alma' edimiyle, farklı olaylar arasında zamansal bir bütünlüğün birliği sağlanır. Olayörgüleştirme, bir öykünün teması/düşüncesi ile karakterlerin, koşulların, yan-öykülerin ve baht dönüşlerinin sezgisel olarak sunuluşu arasında karma bir anlaşılırlık sağlar ve bu noktada anlatıdaki biçimlendirici edimin şemalaştırma özelliği karşımıza çıkar. Söz konusu özellik ise, belli bir geleneğin tüm özelliklerini kendinde barındıran bir tarih içinde şekillenir. Ricoeur için, buradaki geleneksellik ölü bir birikimin aktarımı olmayıp, daima harekete geçirilebilecek bir yenilenmenin canlı bir aktarımıdır ve dolayısıyla biçimlendirici edimin niteliklerinden olan geleneksellik, olayörgüsünün zaman ile olan bağıntısını daima güçlendirip zenginleştirir (Ricoeur, 1983/2007:131-135).

Bir dizilişten bir biçimleniş ortaya konulması, okur açısından öykünün izlenebilirliği içinde kendini gösterir. "Bir öyküyü izlemek, olasılıklar ve beklenmedik olayların arasında, sonuç bölümünde sona erecek bir beklentinin etkisiyle ilerlemek demektir" (Ricoeur, 1983/2007:132). Geçmişteki birkaç tane öncül tarafından mantıksal olarak içerilmemiş olan sonuç bölümü, öykünün bir bütün olarak algılanabileceği bir bakış açısı sağlayan bir son noktadır. Çünkü bir öykünün ne anlattığını anlamak, olayörgüsü içinde birbirinin ardı sıra dizilen yan olayların, okuru neden ve nasıl belli bir sonuca götürdüğünün anlaşılması demektir. Sonuç bölümünün, olayörgüsünde bir araya getirilen yan öykülerle uygun düşmesi, yan öyküler bakımından kabul edilebilir bir özellik taşıması gerekir. Bunun yanı sıra, öykünün, kendini izletir kılması, canlı bir diyalektik de ortaya koyar: Bir yandan, anlatının olaysal boyutu, anlatı zamanını çizgisel tasarım yönüne çeker. Bunu da birçok biçimde yapar. Bir kere, 'peki ya sonra?' sorusuna verdiğimiz 'sonra-ve-sonra' yanıtı, eylemin evrelerinin bir dışarıdalık ilişkisi içinde olduklarını gösterir. Ayrıca, yan öyküler açık bir olaylar dizisi oluşturur: Bu dizi de 'sonra-ve-sonra'ya bir 've benzeri'nin eklenmesine olanak tanır (Ricoeur, 1983/2007:132).

Yan-öykülerin fiziksel ve insansal olayların ortak zamanının geri döndürülemez düzeniyle uyum içinde olarak birbirlerini izlediklerini belirten Ricoeur, buna karşın, biçimlendirici boyutun, yan öyküsel boyuta göre ters olan zamansal özellikler ortaya koyduğunu öne sürer. Bu ise, çeşitli tarzlarda gerçekleşir: Önce, biçimlendirici düzenleme, olayların dizilişini olayların bir araya getirilmesi eyleminin bağlılaşık karşılığı olan anlamlı bir bütünlüğe dönüştürür ve öykünün izlenebilir olmasını sağlar. Düşüncenin bu dönüşlü edimi sayesinde, bütün olayörgüsü bir 'düşünce'ye çevrilebilir: Bu da, olayörgüsünün 'tepe noktası'ndan ya da 'tema'sından başka bir şey değildir. Ancak, böyle bir düşünceyi zamandışı olarak değerlendirirsek, bütünüyle yanılgıya düşmüş oluruz. Northrop Frye'ın deyişiyle belirtecek olursak, 'anlatı ile tema'nın zamanı, yan öyküsel görünüş ile biçimsel görünüş arasındaki dolayımı sağlayan anlatı zamanıdır (Ricoeur, 1983/2007:133).

Ayrıca, ara-olayların belirsiz dizilişine bir 'son nokta duygusu'nun benimsettirilmesi, yine olayörgüsünün biçimlendirilişiyle sağlanır. Öykünün tam bir bütünlük olarak görüldüğü 'son nokta'nın yanı sıra, bir öykünün sona ermesinin yapısal işlevi, anlatma eyleminden ziyade, yeniden-anlatma eyleminde ayırt edilebilir. Geleneksel anlatılar, halk anlatıları ve bir topluluğun kuruluş olaylarını aktaran ulusal kronikler gibi iyi bilinen öykülerde bile, bir öyküyü izlemek demek, beklenmedik olayları ya da buluşları bir bütün olarak ele alınan öyküye bağlı anlamın tanınması içine kapamaktan çok, kendileri de iyi bilinen yan öyküleri söz konusu sonuca ulaştıran öğeler olarak kavramak demektir ve Ricoeur, söz konusu kavrayıştan zamanın yeni bir niteliğinin ortaya çıktığını öne sürer (Ricoeur, 1983/2007:133).

Son alarak, Ricoeur, anlatılan öykünün bir bütünlük olarak yeniden ele alınmasının, geçmişten geleceğe doğru akan zaman tasarımına karşı bir seçenek ortaya koyduğunu belirtir: "Yeniden-derleme eylemi zamanın 'doğal' denilen düzenini tersyüz ediyormuş gibidir. Sonucu başlangıcın içinde, başlangıcı da sonucun içinde okuyarak, zamanın kendisini de ters yönde okumayı öğrenmiş oluruz: Bu ise, bir eylemin akışındaki başlangıç koşullarının bitişteki sonuç bölümünde özetlenmesi gibidir" (Ricoeur, 1983/2007:134).

Sonuç olarak, Ricoeur (1983/2009), anlatısalcı görüşlerin savundukları her savı kabul etmese de, 'anlatmanın kendisinin zaten açıklama olduğuna' ilişkin savı kabul ettiğini belirtir. Bunun yanı sıra, Danto'nun öne sürdüğü hem temsil edici hem de betimleyici olan anlatı cümlelerinin olaylar arasında bağlantı kurup, geçmişteki olayları yansıttığı görüşü; Gallie'nin bir öykünün bütünselliğini sağlayan izlenebilirlik kavramı; Mink'in anlatı'nın birleştirici bir özelliğe sahip olduğuna ilişkin görüşü ve son olarak da Veyne'nin öne sürdüğü, 'daha fazla açıklamanın daha iyi anlatmak anlamına geldiğine ilişkin görüşünün yanı sıra, olayörgüsüyle bağdaşan tek mantık türü olarak olasının mantığını görmesi, Ricoeur'ün kendi olayörgüleştirme kuramında da karşımıza çıkan özelliklerdir.

Öte yandan, Ricoeur, kendi tarihsel yaklaşımında önemli bir kavram olan yönelmişlik kavramına dikkat çeker. "Toplumların topyekün oluşumunda iç içe geçmiş çok sayıdaki zamansallıklar arasında görülen ritim uyumsuzlukları, en az noktasallık içeren tarihsel değişikliklerle ani baht değişiklikleri –bunlar anlatıda olay diye kabul edilirler- arasındaki derin yakınlığı ortaya koyar" (Ricoeur, 1983/2009:233). Ricoeur bunu, tarihin temel noetik (düşünsel) amacı olarak görür ve söz konusu amacı, tarihin tarihsel niteliğinin bozulmaktan korunmasını imleyen tarihsel yönelmişlik kavramıyla adlandırır. Ona göre, tarihyazımını toplumbilim, iktisat, demografi, coğrafya, etnoloji gibi bilimler ve çeşitli ideolojiler içinde bozulmaktan ancak tarihsel bilginin yönelmişliği koruyabilir. Söz konusu yönelmişlik ise, tarih biliminin yöneldiği yöntem ve varlık alanını karşımıza çıkarır.

Bu noktada Ricoeur, tekil (özel) neden yüklemeye ayrıntılı bir şekilde yer verir. Ricoeur'e göre, tarihteki her açıklamanın bir nedensel bağlantısı (nexus) olan tekil neden yükleme, olayörgüsü yardımıyla anlama ile yasalarla açıklama arasında geçişi sağlar. Diğer bir ifadeyle, tekil neden yükleme, "Aristoteles'in 'biri öbüründen sonra' olgusundan ayrı tuttuğu 'biri, öbürü nedeniyle' olgusunun yapısı olan anlatısal nedenlilik ile açıklayıcı nedenlilik arasında geçiş sağlayan açıklama modelidir" (Ricoeur, 1983/2009:158) ve bu modelde Aristoteles, 'biri, öbürü nedeniyle' olgusunu, 'biri öbüründen sonra' olgusundan üstün tutar. Ricoeur'e (1983/2009:143) göre, bu üstün tutma, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunun farklı bir şekilde

ifade edilişidir. Bu modelde usavurma, geçmişe ilişkin gerçek dışı koşullar üzerinde hayalgücünün de işin içine katılmasıyla gerçekleşir. Belli bir olaya ilişkin olarak sorulan 'eğer bir başka karar alınmış olsaydı hangi sonuçları beklemek gerekirdi?' sorusu, hayalgücünü işin içine katarak, belli bir olaya ilişkin olası ya da gerekli zincirlenişlerin bulunmasını sağlar. Sözgelimi, "bir tarihçi, tarihsel koşullar karmaşası içinde yer alan tekil bir olayı düşüncesinde değiştirerek, 'bu olayın bazı tarihsel ilişkileriyle ilgili' olarak farklı bir olaylar gelişmesi yaşanacağını ileri sürerse, bu durumda söz konusu olayın tarihsel anlamı hakkında karar verecek olan bir neden yükleme yargısını ortaya koyabilir" (Ricoeur, 1983/2009:161).

Ricoeur, tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında kesintisizlik ve kesintililik bağıntısı bulunduğunu öne sürer. Olayörgüleştirmede, gerçek nedensel ilişkileri ayırt edebilmek amacıyla gerçek dışı ilişkiler oluşturulur ve dolayısıyla tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında kesintisizlik, hayalgücünün rolü düzeyinde söz konusudur. Etken çözümlemesinde ya da işin içine deneyim kurallarının katılmasında ise, kesintililik söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasındaki kesintililik, uygun nedenselliğin belirlenmesini ayarlayan olasılık derecelerinin verilmesinde karşımıza çıkar. Bundan dolayı Ricoeur, tarihçinin basit bir anlatıcı olmadığını belirtir:

Neden bir başkasını değil de bu etkeni belli bir olaylar akışının yeterli nedeni olarak ileri sürdüğünün gerekçelerini açıklar. Şair de nedensel iskeletiyle ayakta duran bir olayörgüsü yaratır ama bu bir kanıtlama konusu yapılamaz. Şair kendini öyküyü üretmekle ve anlatarak açıklamakla sınırlı tutar [...] Şair biçimden hareket eder, tarihçi biçime doğru yönelir. Biri üretir, öbürüyse kanıtlar. Tarihçi kanıtlar, çünkü başka türlü de açıklama yapabileceğini bilir. Böyle bir durumun gerekli olduğunu bilir, çünkü o da tıpkı yargıç gibi, bir tartışma ve dava ortamı içindedir ve savunması hiçbir zaman tamamlanmamıştır. Çünkü, William Dray'in deyişiyle, nedensellik adaylarından yalnızca birini geriye dönüşü olmaksızın taçlandırmak yerine, onların hepsini bir sınamadan geçirip elemeye tabi tutmak, en inandırıcı iş olacaktır (Ricoeur, 1983/2009:164).

Bu noktada, kullanılması gereken geçmişe dönük olasılık mantığıdır ve bu mantık tarihsel zamansallıkla doğrudan ilgilidir:

Tarihçinin yitip gitmiş ya da değişmiş öncellerden birini düşünce yoluyla tasarladığı, ardından da bu varsayış doğrultusunda neyin yaşanmış olabileceğini oluşturmaya çalıştığı hayali işlemin epistemolojiyi aşan bir anlam taşıdığını anlamak gerekir. Tarihçi burada, zamanın üç boyutunu kurmaca bir şimdiye göre yeniden tanımlayan bir anlatıcı olarak davranır. Bir başka olayı düşleyerek 'ükronya'yı (zamanın olmadığı zamanı) geçip gitmiş olanın

çekiciliğiyle karşıtlaştırır. Olasılıkların geçmişe dönük olarak değerlendirilmesi, böylece, salt epistemolojik anlamını aşan ahlaksal ve siyasal bir anlam üstlenir. Nedensel açıklama, olasıcı niteliğiyle geçmişe, geleceğin belirtisi olan önceden kestirilemezliği katar ve geçmişe dönüş içine olayın belirsizliğini sokar (Ricoeur, 1983/2009:167).

Burada, Ricoeur, tarih alanında tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında bir zincirlenme bulunduğu kabulünün, bizi siyasal olana, olaysal tarih düzlemine yakınlaştırdığı şeklinde öne sürülen savı kabul etmediğini belirtir. Çünkü, Ricoeur'e göre, tekil neden yükleme argümanı, örnekseme yoluyla büyük çaplı tarihsel olaylara yayılabilir olduğu müddetçe, yukarıda iddia edilen yakınlaştırma söz konusu olamaz. "Bu türden büyük olaylarda neden, tekil olarak kalmakla birlikte, artık bireye özgü olma niteliğini yitirmiştir" (Ricoeur, 1983/2009:168). Diğer bir ifadeyle, tekil neden yüklemede, nedenin bireysele değil, kolektif türden olduğu olay zincirlerine yayılıyor olması gerekir. Böyle bir yayılma ise, tarihsel neden yükleminin ahlaksal yüklemeye indirgenemez olmasının bir göstergesidir. Ancak, tekil neden yüklemede sunulan olaylar akışı, bireysel olmayan etkenleri ortaya koymasına karşın, tarihçi tarafından bu olaylar akışı daima kendi biricikliği içinde ele alınır. Bu açıdan, Ricoeur için, özel nedenin ilk örnekseme öğesi, bireydir (bireysel karardır). Dolayısıyla, "bireysel bir kararın tarihsel anlamının incelenmesinden çıkarılan argüman örnek bir değer taşır" (Ricoeur, 1983/2009:170). Nedensel açıklamanın tekil olarak kalması, bireysel bakış açısına indirgendiği anlamına gelmez. Belli bir tekil nedensel açıklama, tarihin nedensel bir bütünü içine girebildiği takdirde bireysel bakış açısına indirgenemez. Çünkü, tarihin nedensel bir bütünü içine girebilen şey, bu nedensel bütün/diziliş içine girebilen olguları gösteren şeydir, dolayısıyla tarihe ilişkin bir nedensel diziliş içine girebilenler, bireysel olgu değildir (Ricoeur, 1983/2009:170). Bu noktada Ricoeur, tekil neden yüklemeye, olayörgüsünün örneksemeli olarak uygulanabileceğini belirtir. Çünkü, Paul Veyne gibi Ricoeur de olayörgüsünü amaçların, nedenlerin ve rastlantıların bir birleşmesi olarak görür. Dolayısıyla Ricoeur için, "bir olayı, bir olayörgüsü içine sokmak, anlaşılabilir olan, dolayısıyla özgül olan bir şeyi dile getirmek demektir: Bir bireyle ilgili olarak dile getirilebilecek her şeyin bir tür genel yanı vardır" (Sarlo, 2005/2012:46).

Bu noktada Ricoeur, Aristoteles'in 'biri, öbürü nedeniyle' olgusunu, 'biri öbüründen sonra' olgusundan ayrı ve üstün tuttuğu tekil neden neden yüklemeye, en elverişli desteği, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunu imleyen yarı-nedensel (quasi-causal) açıklama modelinin sağladığını düşünür. Analitik felsefe geleneğine bağlı bir mantık uzmanı olan Georg Henrik Von Wright (1916-2003) tarafından ortaya konulan yarı-nedensel (quasi-causal) açıklama, Hempel'in yasal açıklama modeline karşı, başta ta-

rih olmak üzere tüm insan bilimleri çalışmaları için uygun olan, mantıksal bağlantı temeline dayanan ve eylemin yönelimselliğinin dikkate alındığı bir açıklama modelidir.

'Bu oldu, çünkü,...' şeklinde bir açıklama modeli olan yarı-nedensel açıklamaya, 'o bağırdı, çünkü acı hissetti' ve 'halk ayaklandı, çünkü yönetim bozuk ve baskıcıydı' şeklinde örnekler veren Wright, ikinci örneğin ereksellik içermesine karşın, her ikisinin de toplumsal bilimlerde karşımıza çıkan geçerli bir açıklama türü olduğunu öne sürer (Dereko, 2015:33). Çünkü, "yarı-nedensel ve erekbilimsel açıklamaların neden ile sonuç arasında öne sürdükleri ilişki yasa-türünden bir ilişki değildir, öne sürülen ilişkinin sağlanmaması halinde bile bu açıklamalar geçerliklerini sürdürebilir" (Dereko, 2015:40).

Yasalı bir bağlantının geçerliliğinin, yarı-nedensel açıklamalar ile erekbilimsel açıklamalarda aranmadığını belirten Wright, erekbilimsel açıklamada niyetli eylemin merkezi bir konumda bulunduğunu belirtir. Wright için, bir eylem birden fazla aşama ve yön içerir ve niyetlilik bu yönlerden biridir. Niyetlilik, eylem-türü davranışların içsel yönünü, eylemin neticesi de dışsal yönünü oluşturur. Ancak eylemin kısımlarını ya da birliğini sağlayan şey, eylemin içsel yönüdür, yani niyetliliktir. Sözgelimi, bedenimizde bir sıcaklık hissetmemiz ya da terlememiz, pencereyi açma eyleminin nedensel önce gelenidir ve bu pencereyi açma eyleminin içsel yönünü oluşturur (Dereko, 2015:34).

Ayrıca Wright, Wittgenstein gibi, bir niyetin kendi durumu içine, yani insan adetleri ve kurumları içine gömülü olduğunu ve bunlardan bağımsız olarak çözümlenip anlaşılamayacağını vurgular. Dolayısıyla Wright için, neden (burada eylem) ve sonuç (burada niyet) insan bilimlerinde birbirlerine mantıksal olarak bağımlıdır ve bu bağımlılık ya da ilişki yasalı-nedensel bir ilişki değildir. Tarihsel-toplumsal sürecin anlaşılması, eylemin yönelimselliğinin yanı sıra, eylem ve netice arasındaki karşılıklı mantıksal gerekliliğe dayanır, ancak bu gereklilik eylem-netice sürecinin önceden saptanabilmesini sağlamaz (Dereko, 2015:38).

Dereko (2015:39), "Wright'ın anlamayı, açıklama karşısında bir temel ve zemin olarak gördüğünü ve açıklamanın, ancak anlam zemini üzerinde analiz edilebileceğini" öne sürdüğünü belirterek onun görüşlerini şu şekilde özetler: "Davranışın erekbilimsel olarak açıklanabilir olması için öncelikle yönelimselci biçimde (intentionalistically) anlaşılır olması gerekir. Eyleme ilişkin bir erekbilimsel açıklama normalde, davranışa ait veriler üzerine yönelimselci (intentionalist) bir anlama edimi tarafından öncelenir (precede)" (Wright akt. Dereko, 2015:39).

Bu noktada Ricoeur, senaryolaştırma edimini, yukarıda anlatılan yarı-nedensel açıklamadaki yasalı ve erekbilimsel kısımlar arasındaki birliği sağlayan bir edim olarak görür. Ricoeur için senaryolaştırma, farklı türden unsurları sentezleyen bir almaşık olmasından dolayı, yarı-nedensel açıklamadaki yasalı ve erekbilimsel kısımlar arasındaki birliği sağlayarak, tarih alanındaki anlatısallık yönünü açıklayabilir (Dereko, 2015:41).

Öte yandan, tarihsel yönelmişlik, yukarıda anlatılan tarih biliminin yöneldiği yöntem alanının yanı sıra, tarih biliminin yöneldiği varlık alanını da karşımıza çıkarır: Tekil neden yüklemede, tarihin konusu ile anlatının kişileri arasındaki yakınlığı sağlayan, Ricoeur'ün birinci dereceden varlıklara gönderme yapmak için kullandığı katılımcı aidiyet biçimleridir. Katılımcı aidiyet biçimleri, birinci dereceden varlıkları '...in üyeleri' olarak eylem alanına bağlar. Tarih söyleminin başvurduğu kesintisiz varoluşa sahip birinci dereceden varlıklar –halklar, uluslar, uygarlıklar- bu katılımcı aidiyet biçimlerini yönlendirir. Ricoeur'e göre, tarih bu birinci dereceden varlıklara yöneldiği ölçüde tarihsel olarak kalır. Çünkü, söz konusu varlık alanı "hem praksis hem de anlatı alanından gelen somut edenlerin (ajanların) katılımcı aidiyetlerinin yok edilemez izlerini taşır. Bu varlıklar, tarihyazımıyla üretilmiş bütün yapıntılar (artefakt'lar) ile olası bir anlatının kişileri arasında geçiş nesnesi olarak kullanılır" (Ricoeur, 1983/2009:156-157). Ricoeur bunları, yarı-anlatı kişileri olarak da nitelendirir. Diğer bir ifadeyle, Toplumu belirten varlıklar olarak birinci dereceden varlıklar tamamen gerçek olmalarına karşın, bireysel eylemler dizisine ayrıştırılamazlar. Ancak, tanımlarında ve yapılarında anlatı kişileri olarak kabul edilebilecek bireyleri de belirttikleri için, tarihyazımı varlıkları ile anlatısal varlıklar arasındaki dolayım yarı-anlatı kişileri olarak adlandırılan geçiş nesneleri tarafından sağlanır. Yarı-anlatı kişileri, bir bilim olarak tarihin, anlatı düzeyine yönlendirilmesine ve anlatı düzeyi aracılığıyla da gerçek eylem edenlerine yönlendirilmesine kılavuzluk ederler. Çünkü, Ricoeur'e göre, tarihin yöneldiği birinci dereceden varlıklar ile anlatı kişileri arasında epistemolojik bir kopukluk söz konusudur. Ricoeur, bu konuda şöyle der:

Anlatı kişisinin kimliği belirlenebilir, kendisine bir ad verilebilir, belli eylemlerin sorumlusu olarak görülebilir: Bir eylemin yaratıcısı ve kurbanı olabilir, bu eylem sayesinde mutlu ya da mutsuz olabilir. Oysa, tarihin açıklamaya çalıştığı değişiklikleri ilişkilendirdiği varlıklar [...] anlatı kişileri değildir: Bireysel eylemlerin arka-planında etkili olan toplumsal güçler sözcüğün tam anlamıyla anonimdirler (Ricoeur, 1983/2009:174-175).

İşte bu yüzden, tarihçinin yöneldiği birinci dereceden varlıklar, ancak anlatı kişisi kategorisi aracılığıyla eylem alanının varlıklarıyla bir ilişki ku-

rabilir. Bunun yanı sıra, Ricoeur, bu eylem alanı varlıklarının çok sayıda olduğunu vurgular: "Nasıl ki, tarihçi için bütün olayörgülerini kucaklayacak tek bir olayörgüsü yoksa, tarihyazımının süper-kahramanı olabilecek bir tarihi kişilik de yoktur tarihçi açısından. Halkların ve uygarlıkların çoğulluğu tarihçinin deneyiminde kaçınılmaz bir olgudur, çünkü tarihi yapan ya da yaşayanların deneyimlerinin de kaçınılmaz bir olgusudur" (Ricoeur, 1983/2009:191). Bu bakımdan, Ricoeur için, tekil neden yükleme, ancak bu çoğulluğun sınırları içinde işlem yapabilir ve bu nedenle, içinde birlikte eyleyen insanların bulunduğu tekil/özel bir toplumun koşullandırdığı bir nedensel zorunluluğa uyabilir.

Sonuç olarak Ricoeur, Veyne'nin, tarihin olayörgüleri oluşturmak ve anlatmak olduğuna ilişkin görüşü belli bir noktaya kadar getirdiğini, ancak Veyne'nin de dahil olduğu tüm anlatısalcı görüşlerin aynı nomolojik açıklama modelinin yazgısı gibi, tam olarak tarihsel açıklama düzlemine ulaşmak için parçalanma derecesinde çeşitlenmiş olduklarını belirtir. Ricoeur, tarihsel açıklamanın, anlamayla (anlatısal kavramayla) arasında var olan bağları belirsiz bir şekilde de olsa gördükleri için, tarihin anlatısalcı yorumunu nomolojik yorumdan daha doğru ve yerinde bir yaklaşım olarak görür. Bununla birlikte, naif bir anlatı yazımıyla tarihyazımını bir görmeleri ve tarihin anlatısal dokusu içine yasalarla açıklamayı katamadıkları için anlatısalcı savları eleştiren Ricoeur, tarihyazımıyla ilgili olarak, tarihi öykü/hikaye türünün basit bir örneği olarak göremeyeceğimizi vurgular (1983/2009:232). Çünkü, Ricoeur, hem tarihsel açıklamanın özgül olduğunu hem de tarihin anlatı alanına ait olduğunu düşünür ve tarihyazımı ile anlatı arasında doğrudan değil, dolaylı bir bağ bulunduğunu savunarak tarihsel anlatıyı, kurmaca anlatıdan ayırır.

Anlatıbilimin çağdaş kullanımı kurmaca anlatı üstünde yoğunlaşsa da, Ricoeur (1984/2012a:15-18) bu terimi, tüm anlatı yapılarının bir bilimi olarak adlandırır. Ancak, Ricoeur tarihsel anlatıyı, alanına roman, destan, halk masalı, trajedi, komedi gibi yazınsal yaratımlar giren kurmaca anlatıdan ayırt eder. Ona göre, hem tarihsel anlatı hem de kurmaca anlatı üretici hayal gücünün bir işlemi olmasına karşın, gerçekliği yansıtma konusunda bu iki anlatı biçimi birbirinden ayrılır.

Gündelik yaşamda bile her türlü olayın bildirilmesi anlatı aracılığıyla sağlanır. Dünyada gerçekleşen olaylara ilişkin bilginin çok büyük bir bölümü anlatıyla aktarılır. Dolayısıyla, anlatma edimi anlatı alanının eyleme ilişkin simgesel dolayımların bir parçasını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, yazıdan kaynaklanan anlatma/öyküleme sanatları başta olmak üzere, tüm anlatma/öyküleme sanatları, günlük sıradan konuşmalardaki söz alışverişlerinde gerçekleşen anlatıların bir öykünmesidir. Ricoeur'e göre, bu durum

hem tarihsel anlatının hem de kurmaca anlatının ortak bir kökenidir. Bunun yanı sıra, Ricoeur, Aristoteles'in *mythos* kavramından yola çıkarak ortaya koyduğu, imgelem aracılığıyla oluşturulan ve zamanın düzenlenmesinin ya da zamanın anlatı yoluyla yeniden biçimlendirilmesinin bir yolu olan olayörgüleştirmenin, tüm anlatı türleri için bir gereklilik olduğunu belirtir (Ricoeur, 1984/2012a:284-285). Çünkü, "nasıl romancılar kurgularının malzemesini anlatısal bir düzene sokmak için belirli bir olayörgüsü seçiyorlarsa, tarihçiler de geçmişteki olayları belirli anlatısal yapılara veya olayörgülerine göre düzenlerler" (Kearney, 2008:141). Ricoeur bu konuda şunları söyler: "Tarih, bir öykünün anlatımıyla başlar ve son bulur, anlaşılırlığı ve tutarlılığı bu öykü anlatımına dayanır. Görevim, tarihin ve öykünün yapılarının nasıl paralel bir şekilde işlediğini göstermektir. Çünkü, insana özgü zamanın yanında insani cemaatin de yeni biçimlerini bu paralel işleyiş yaratır" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:144).

Yalnız bu noktada, Ricoeur'ün, insana özgü zamanla neyi kastettiğine kısaca değinmek gerekir. Ricoeur, özel zaman ve kamusal zamanı birbirine karşıt olan iki zaman formu olarak görür. Heidegger'de olduğu gibi Ricoeur için de insan, ölüme-doğru-varolan (sein-zum-tode) bir varlıktır, dolayısıyla özel zaman ya da varoluşumuz, ölümlü zamanı imler. Birey, kendi varoluşunun ölümle kapanmış bir varolma olduğunu anladığı anda, zamanı kendisine ait kılmak yükümlülüğüne girer. Bununla birlikte, özel zamanın karşısında fiziksel ya da saat zamanı anlamına gelmeyen kamusal zaman bulunur. Ricoeur, kamusal zamanı, birey öldükten sonra bile devam eden dilin zamanı olarak görür. "İnsani zamanda yaşamak, ölümlülüğümüzün özel zamanıyla, dilin kamusal zamanı arasında yaşamaktır (....) Bruno Chenu bile tarihin esasının demografi olduğunu, yani kuşakların yeniden oluşması, yaşayanın ve ölünün öyküsü olduğunu kabul eder. Yaşayanın ve ölünün böyle –kamusal anlatısallık olarak- hatırlanışı insani zamanı üretir" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:145).

Bu kısa açıklamanın ardından, yeniden tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki farka geri döndüğümüzde, gerçeklik/hakikat sorunu söz konusu olduğunda, bu noktada tarih gerçek bir anlatı olarak kurmaca anlatıdan ayrılır. Çünkü, "tarihsel anlatı, gerçek yani fiilen meydana gelmiş bir geçmişe gönderme yaptığını iddia eder" (Ricoeur, 1984/2013:12). Tarih, anlatısını inşa ederken, geçmişte yaşanmış ve olup-bitmiş bir şeyi yeniden inşa etmektedir. Bu bakımdan, tarihçinin geçmişte gerçekten olup bitmiş olaylara ilişkin oluşturduğu kurgular, kurmaca anlatıdaki yeni yaratımlar gibi değildir.

Dolayısıyla, Ricoeur için, tarihyazımı ile anlatı arasında tarihin bir öykü türü olarak kabul edilmesini sağlayacak şekilde doğrudan bir bağ değil, dolaylı bir bağ bulunmaktadır. Yöntemler düzeyinde tarihyazımı, araştırma

olarak, açıklamaya sunduğu özgül kullanım biçiminden doğar. Kendi kendini açıklayıcı bir özelliğe sahip olan anlatının 'niçin' ve 'çünkü' biçimlerinin aralarında var olan bağlantıların olayörgüsünün içinde yer almasından dolayı, tarih, açıklama sürecini anlatı örgüsünden ayırarak farklı bir sorunsal haline getirir. Tarihçinin çalışmalarıyla birlikte, açıklayıcı biçim bağımsızlığını kazanarak gerçekliği kanıtlama ve doğrulama sorununun ayrı bir konusu haline gelir. Bu noktada, bir tartışmanın gerçek ya da potansiyel bir durumu içine dahil olan tarihçi, bir açıklamanın diğer bir açıklamaya göre daha iyi olduğunu kanıtlamaya çalıştığından Ricoeur burada, tarihçinin konumunun bir yargıç konumunda olduğunu belirtir. Bu kanıtlamada kendisine güvenilir gerekçeler bulmak durumunda olan tarihçi, en başta belgesel kanıtlara tutunur ve anlatarak açıklamaya başlar.

Bu noktada Ricoeur, anlam sorunu ile gönderme sorununa ya da kendisinin deyimiyle, biçimleniş sorunu ile yeniden-biçimlendirme sorununa yönelir. Olayörgüleştirme kavramı ile ona bağlanan zaman kavramının dışarıya açılması, her kurmaca yapıtın aşkınlık (transandans) hareketini izlemekle mümkündür. Ricoeur'e göre bu hareket, yapıtın kendisi dışına bir dünya yansıtmasıdır ve o bu hareketi yapıtın dünyası olarak adlandırır. Her yapıt, kurmaca biçim üzerinden dünyada yaşama tarzlarını yansıtır. Dünyada yaşama tarzları ise, okur tarafından yeniden ele alınarak canlandırılır. Yapıtın dünyasıyla okurun dünyasının karşılaşması, ancak okurların yapacağı okuma aracılığıyla, okurun katılımıyla mümkündür. İşte, yeniden-biçimlendirme kesin olarak sadece böyle bir karşılaşmayla başlar. Bu noktada, zaman ile kurmaca arasında yeni bir ilişki ortaya çıkar. Metnin dünyasına ilişkin zamansal özelliklerle, metin tarafından metnin dışına yansıtılan dünyada yaşama tarzları arasında bir paradoks ortaya çıkar. Ricoeur'e göre, dünyada yaşamanın zamansal tarzları düşsel olarak kalır, çünkü bu zamansal tarzlar sadece metin aracılığıyla ve metnin içinde vardırlar. Bununla birlikte, Ricoeur için, dünyada yaşamanın zamansal tarzları, "okurun dünyasıyla çatışmaya izin veren bir tür içkinlik içinde aşkınlık oluştururlar" (1984/2012a:19). Diğer bir ifadeyle, okurun yaşam dünyası, metnin dünyasının tamamlayıcı öğesini oluşturur ve bu tamamlayıcı öğe olmadan, her yazınsal yapıtın anlamı eksik kalır. Yazınsal her yapıtın tam olarak anlamlandırılması, ancak metnin yansıttığı dünya ile okurun yaşam dünyasının kesişmesi anında ortaya çıkar. Metnin dünyası ile okurun dünyasının karşılaşması ise, hayali dünya ile gerçek dünya arasındaki kesişmenin ayrıcalıklı bir alanını oluşturabilen bir okuma kuramından geçmeyi gerektirir (Ricoeur, 1984/2012a:289-290). Bu okuma kuramı ise, "okurun yaşantısındaki yorumun, metnin anlamını ortaya çıkardığı" (Ricoeur, 1983/1985b:27) kabulüne dayanır.

Söz konusu okuma kuramına göre, bir metin, dünya ve dünyayı gözlem-

leyip anlamaya çalışan insan arasındaki ilişkilerin askıya alındığı bir evren olarak görüldüğünde, o metin ancak yapısal türden bir açıklamayla birlikte ele alınabilir. Diğer bir ifadeyle, bir metin adeta dış dünyası ve yazarı yokmuş gibi kendi kapalılığı içinde anlamlı bir bütün olarak ele alınabilir. Böyle bir uygulamanın yanı sıra, dış dünyayı işin içine katıp toplumsal-tarihsel bir bağlamla söz konusu metnin kapalılığı da açılabilir. Böyle bir açma ise, ancak anlama ve yorumlamayla mümkündür. Metnin göndergesine (*referan*'ına) yönelindiği anda, yorumlama eylemi başlamış demektir. Göstergelerin dolayımı aracılığıyla, anlamak ve yorumlamak, okur ile metin arasında uyumu başlatır. Okuma süreci, öteki'nin bilgisiyle önce karşıtlaşmayı, ardından da bütünleşmeyi başlattığından, uzakta olanı yakınlaştıran bir süreçtir. Ricoeur'e göre, bir metin okuma sürecinden önce gücül (*virtüel*) halde bulunur. Okuma süreci başladığı anda ise, o metin gücül durumdan oluş durumuna geçerek bir edim haline getirilir. Çünkü, yorumbilim ve göstergebilim içinden bakıldığında bir şeyi anlamak, onu yeniden üretebilme gücüne en azından gücül olarak sahip olmak anlamına gelir. Dolayısıyla, okuma yoluyla harekete geçirilemeyen her metin sessizdir. Bu sessizlik, okuma süreciyle bozulur ve böylece metnin anlamlarının özel bir gerçekleştirilme süreci başlar. Okur tarafından konuşturulmaya başlayan metnin anlamları, okurların beklentileriyle ortaya çıkar. Ricoeur için, sadece bir tek değil, pek çok okuma ve pek çok yorumlama vardır. Çünkü, o her şeyin inşa edilip yapılandırıldığını düşündüğü için, global, kuşatıcı bir tek yargıdan söz etmek Ricoeur açısından mümkün değildir. Dolayısıyla, dünyanın anlamlarına ilişkin öne sürülen yorumlar da her zaman çoğul olmak durumundadır.

Yukarıda anlatılan okuma kuramına göre, ancak okurların yapacağı bir okuma aracılığıyla metin oluşsa da, Ricoeur, her anlatının aslında belirli bir düzen çağrısı olduğunu da öne sürer. "Anlatı bizi, varoluşun baskıcı düzeninden alıp onun ötesine, daha özgürleştirici ve daha saf bir düzene taşır. Anlatısallık sorusu, ne kadar modernist veya avangard olursa olsun, düzen probleminden ayrı düşünülemez" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:146).

Son olarak, Ricoeur'ün okuma kuramının ardından, bilimde nedensellik yasasıyla ortaya konulan ilişkinin, metin içindeki karşılığının nasıl olduğunun anlatılmasıyla bu bölümü bitirmek yerinde olacaktır. Metin yüzeyinden derindeki gramerine doğru hareket edildiğinde, anlatı mantığını anlayabileceğimizi belirten Ricoeur, "tekil neden yüklemenin, anlatı mantığına yabancı olmadığını" (Ricoeur, 1983/2009:163) söyler ve buradan Marcel Proust'un zaman üstüne bir anlatı olarak nitelendirdiği *Kayıp Zamanın İzinde* (A la recherche du temps perdu) adlı romanı üzerinden giderek, bilimdeki nedensellik yasasıyla ortaya konulan ilişkinin, anlatı alanındaki karşılığını göstermeye çalışır. Anlatıda nedensellik, işlevleri birbirinden farklı olan iki olgunun,

güzel bir üslupla cümle içinde birleştirilmesiyle ortaya konulan bağlantıları imlemektedir. Bu bağlantı ise, eğretileme yoluyla ortaya konur. Diğer bir ifadeyle, anlatıcının, farklı olgu ya da nesnelerdeki ortak özü ortaya çıkararak onları eğretileme (istiare, metafor) içinde birleştirmesiyle sağlanır. "Bu eğretilemeli bağlantı, iki farklı nesnenin, bu farklılıklarına karşın, özlerine doğru yükseldiği ve zamanın olumsallıklarından kurtulduğu bütün bağlantıların kalıbı haline gelir" (1984/2012a:271). Burada Ricoeur, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı romanının bütünü açısından, anıların ve duyumların "güzel bir üslubun zorunlu halkaları içine hapsedildiğini" (1984/2012a:271) belirtir. Ancak, burada sözü edilen üslub anlatıcının tekniğiyle ilgili değil, vizyonuyla/görüşüyle ilgilidir. Görüşün işaret ettiği kavram ise, tanıma (anlama, fark etme) kavramıdır. Daha açık bir ifadeyle, görüş kavramından "öğrenme döneminden geçmeyi gerektiren, göstergelerin okunmasını anlamak gerekir. Anlatıcı, zamanı yakalama deneyimini görüş diye adlandırıyorsa, bunu söz konusu öğrenmenin bir tanıma –fark etme, anlama- süreciyle taçlandırması ölçüsünde yapar" (Ricoeur, 1984/2012a:272). Böylece, iki ayrı izlenimin sahip oldukları farklılıkları yok etmeden öz düzlemine yükseltme, hem eğretilemenin hem de tanımanın ortak noktasını oluşturur. Birbirine zıt olan iki şey aynı adlandırma altında düşünüldüğü için, eğretileme, tanımanın mantıksal karşılığını; tanıma da eğretilemenin zamansal karşılığını ortaya koyar. "Böylece, tanımanın stereoskopik düzen içinde tuttuğu yer neyse, eğretilemenin de üslup düzeni içinde tuttuğu yerin o olduğu söylenebilir" (Ricoeur, 1984/2012a:273). Bu noktada Ricoeur, anlatıda yakalanan zamanın aslında yakalanan bir izlenim olduğunu öne sürer. Eğretilemenin, tanımanın ve yakalanan izlenimin dahil olduğu bağlantı, aslında yaşam ile edebiyat arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Söz konusu bağlantı ise, unutma ve ölümü içerir. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur (1984/2012a:276), "yakalanan zamanın, hem farklılıkları güzel bir üslubun zorunlu halkaları içine hapseden eğretileme, hem stereoskopik görüşü taçlandıran tanıma, hem de yaşam ile edebiyatı uzlaştıran yakalanan izlenim olduğunu" belirtir.

Alpay (2008:213), Ricoeur'ü, "modern düşüncenin Çin duvarlarıyla, bilim bilim ya da akım akım birbirinden ayırdığı, neredeyse birbirini göremez duruma getirdiği disiplinler arasında yeni ortak alanlar oluşturmaya değilse bile, kesişme/ortaklaşma noktaları görmeye çalışan düşünürlerden" biri olarak değerlendirir. Benzer şekilde Rızvanoğlu (2008:218-219), Ricoeur'ün metin merkezli yeni bir yöntembilim geliştirme amacında olduğunu söyleyerek, onun metin tasarısını, tüm insan bilimlerine uygulanabilecek bir yöntem arayışının sonucu olarak görür. Söz konusu tasarı, bütün insan eylemlerinin bir metin olarak değerlendirilerek anlaşılabileceğini savunur.

Disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu'nun da coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşıt bir tavır sergiledikleri hatırlandığında ve ayrıca özellikle Braudel'in, tüm sosyal bilimlerin ortak bir metodoloji geliştirebilmeleri koşulunu, toplumsal zamanın çokluğunun bilincine varılmasına dayandırdığı; uzun dönem, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlar olarak gördüğü göz önünde bulundurulduğunda, Ricoeur'ün yoğun bir şekilde eleştirdiği Annales Okulu'yla bazı bakımlardan ortak bir zeminde durduğu söylenebilir. Ancak, elbette bu ortak zemin, Ricoeur'ün ve Annales Okulu'nun tarihte metodoloji problemine ilişkin tutum ve yönelimleri arasındaki büyük farklılığı ortadan kaldırmaz.

Tarihte metodoloji problemi, tarihte açıklama ve anlama problemini de beraberinde getirmiştir. Bu ise, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki yöntem sorununu imlemektedir. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur, anlama ve açıklamayı kaynaştırmaya çalışmıştır Tarihte metodoloji probleminin bağrında yer alan anlama ve açıklama sorunsalı, Ricoeur'ü, Annales Okulu'yla sıkı bir hesaplaşma içine yöneltmiştir. Ricoeur'ün buradaki temel savı, her tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğudur.

Annales Okulu tarihçileri sorun odaklı bir tarihe önem vermeleri nedeniyle, olaylar tarihine karşıt bir tutuma sahiptirler. Braudel'e göre, tarihin yüzeyinden ibaret olan ve yapıların tarihini yansıtmakta bir ayna işlevi gören olaylar tarihi, sadece yüzeyin altındaki akıntılara ilişkin daha derin gerçeklikleri açığa çıkarmaya yararlar. Bu noktada Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması da dahil olmak üzere, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne sürmüştür. Ricoeur, konvansiyonel tarih çeşitlerinin, yapısal tarih çeşitlerinin barındırdıklarının zamansallık ve nedensellik bakımından benzerliklerini göstererek bu iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır (Burke, 1990/2010:154-155).

Tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Ricoeur için, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahiptir ve bu yanıyla o adeta zamanın bir gardiyanı konumundadır. Ricoeur'e göre anlatı, olayörgüsünün kurulması (yaratılması) anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, "anlatı yapmak olayları, durumları, niyetleri, rastlantıları, ama aynı zamanda anlatılan bir öykünün kahramanları olarak kişilikleri olayörgüsü biçiminde bir araya getirmektir" (Ricoeur, 2002/2008:89). Anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur. İnsanın kendisini hem konuşan hem de eylemde bulunan

özne olarak anlaması, ancak kendisini anlatmasıyla mümkündür. Çünkü, Ricoeur anlatma gücünü, günlük dilin en basit kullanımlarından, tarihsel anlatı ve kurmaca anlatının biçimlerine kadar yayılan bir pratik olarak görür (Ricoeur, 2002/2008).

Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur (1983/2007), tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının yapısal bir benzerliğe sahip olduğunu ve gerçeklik gerekliliği arasında hem tarihyazımında hem de kurmaca anlatıda derin bir yakınlık bulunduğunu düşünür. Çünkü, ona göre anlatısal işlevin yapısal benzerliğinin ve anlatısal yapıtın gerçeklik gerekliliğinin nihai hedefi insan deneyiminin zamansal niteliğidir. Her anlatısal yapıtın sergilediği dünya her zaman zamansal bir dünyadır. Tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki benzerlik, özellikle senaryolaştırma ediminde karşımıza çıkar. "Nasıl ki romancılar kurgularının malzemesini anlatısal bir düzene sokmak için belirli bir olayörgüsü seçiyorlarsa, tarihçiler de geçmişteki olayları belirli anlatısal yapılara veya olayörgülerine göre düzenlerler" (Kearney, 2008:141). Ayrıca, hem tarihsel anlatı da hem de kurmaca anlatı da senaryolaştırma edimi, imgelem aracılığıyla oluşturulur. Bununla birlikte, tarihçi, zamanı biçimlendirmek için her ne kadar romandaki kurgusal özelliği kullanarak geçmişte ortaya çıkan tarihsel olayları anlamlı bir bütün şeklinde açıklasa da, Ricoeur için, tarih öykü/hikaye türünün basit bir örneği değildir. Dolayısıyla, tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasında doğrudan değil, dolaylı bir bağ bulunmaktadır (Ricoeur, 1983/2009:232).

Ricoeur'e (1984/2013:12) göre, "tarihsel anlatı, gerçek yani fiilen meydana gelmiş bir geçmişe gönderme yapar." Yani, tarih, anlatısını inşa ederken, geçmişte yaşanmış ve olup-bitmiş bir şeyi yeniden inşa eder. Bu noktada tarihçi, geçmişte olup bitmiş bir açıklamanın diğer bir açıklamaya göre daha iyi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu kanıtlamada kendisine güvenilir gerekçeler bulmak durumunda olan tarihçi, en başta belgesel kanıtlara tutunur ve anlatarak açıklamaya başlar. Belgesel kanıtlar maddi belleğin izleridir, dolayısıyla bu alan tarihçinin araştırma alanını oluşturur. Diğer bir ifadeyle, tarihçi tarihsel belgeler üzerinden araştırmalarını yürütür (Ricoeur, 1985a:264). Bununla birlikte, Ricoeur, tarihçinin araştırma alanını oluşturduğu ve maddi belleğin izleri olarak gördüğü belgesel kanıtları mutlak olarak görmez. Çünkü, bu belgeleri yazan kişiler de sonuçta kendi değerlendirmelerine, kendi bakış açılarına göre tarihsel olayları yansıtmışlardır. "Tarihte, geçmişe ait kaybolan, ele alınmayan ya da aktarılmayan bölümler olabilir. Ricoeur, geçmişi olduğu gibi bilmeyi, bu anlamda olanaklı görmez" (Acar, 2008:17).

Ricoeur için, tarih nasıl ki geçmişte ortaya çıkmış olan olaylardan bazılarını seçip ayırıyorsa, entelektüel bir yapı olan bellek de geçmişten böyle bir

seçim yapar. Bu noktada tarihçi, geçmişi yineleme ve anmayla yetinmemeli, "geçmişle ilişkisinde daha mesafeli, daha nesnellikten yana, kişisel özelliklerden uzak olduğu ölçüde, özel belleklerin tekelinde olan şeyleri yumuşatma amacıyla doğruluktan yana bir rol üstlenmelidir" (Dosse, 2008:134).

Doğruluktan yana bir rol üstlenmek ise, tarihte nesnellik sorununu imler. Ricoeur'e (1983/2009:149) göre tarih alanında "nesnellik, farklı tarihlerin anlattıkları olayların birbirleriyle birleşebileceklerine ve bu tarihlerin ortaya çıkardıkları sonuçların birbirlerini bütünleyebileceklerine olan ikili inançtan başka bir şey değildir." Ancak, tarih bir nesnellik projesi içerdiğinden, nesnelliğin sınırları sorunu anlatıcının naifliğine ve saflığına yabancı kalır. Çünkü, tarihçiden hem anlatması hem de anlatısını doğrulaması beklenir. Dolayısıyla, ideolojik bir içerme, tarihin açıklayıcı biçimleri arasında bulunur.

Öte yandan, tarihçinin araştırma alanını, birinci dereceden varlıklar oluşturur. Tarih söyleminin başvurduğu kesintisiz varoluşa sahip birinci dereceden varlıklar –halklar, uluslar, uygarlıklar- katılımcı aidiyet biçimlerini yönlendirir. Katılımcı aidiyet biçimleri, birinci dereceden varlıkları '...in üyeleri' olarak eylem alanına bağlar. Ricoeur'e göre, tarih bu birinci dereceden varlıklara yöneldiği ölçüde tarihsel olarak kalır. Çünkü, bir bilim dalı olarak tarih, anlatısının her şeyi kapsayabileceği ütopyasından uzaktır. Tarih, alanındaki yöntemsel ve açıklayıcı nedenlerden dolayı eksiltilerle yol almak durumundadır. Ricoeur, bireysel ve özgül arasında bir ayrım yaparak bu sorunsala yönelir. Ona göre, bir olayın, olayörgüsü içine sokulması, anlaşılabilir-olanı, dolayısıyla özgül-olanı söylemek demektir ve bir bireyle ilgili olarak söylenebilecek her şeyin bir tür genel yanı bulunur (Sarlo, 2005/2012:46). Bu bağlamda, belli bir tekil nedensel açıklama, tarihin nedensel bir bütünü içine girebildiği takdirde bireysel bakış açısına indirgenemez. Çünkü, tarihin nedensel bir bütünü içine girebilen şey, bu nedensel bütün/diziliş içine girebilen olguları gösteren şeydir, dolayısıyla tarihe ilişkin bir nedensel diziliş içine girebilenler, bireysel olgular değildir (Ricoeur, 1983/2009:170).

Tarihçi, geçmişte meydana gelmiş kolektif olguları, zamanı düzenlemenin yolu olan senaryolaştırma edimiyle bir araya getirerek anlamlı bir bütün haline getirir. Her tarihsel anlatı olayörgüleştirme sayesinde nedensel bir bağlantı ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle, tarihçi, geçmiş bir zamanda ortaya çıkmış olan olaya göndermede bulunan, o olayı temsil eden betimleyici cümleler oluşturarak, birbirinden ayrı olaylar arasında bağlantılar kurarak olayları birbiriyle ilişkilendirir. Dolayısıyla, tarihsel bir açıklama nomolojik değil, nedenseldir. Ancak, tarihsel alandaki nedensellik, "yarı-nedensel (quasi-causal) denen açıklama modelinin çekirdeğini oluşturur ve olasılık içerir. Bu model, eylemin yönelmişlik (niyetsel) evrelerine karşılık gelen ereksel kısımlarını ve fiziksel evrelerine karşılık gelen doğa yasalarına ilişkin kısımla-

rını kendi aralarında eklemler. Tarihsel şimdi üzerine refleksiyon en elverişli epistemolojik desteğini bu modelde bulur" (Ricoeur, 1984/2013:385). Bu noktada, kullanılması gereken geçmişe dönük olasılık mantığıdır ve bu mantık tarihsel zamansallıkla doğrudan ilgilidir.

Ayrıca, Ricoeur, anlatısallığın yapısının, geçmişte olup bitmiş olan şeyleri anlatarak geçmişe bir düzen vermeye çalıştığını ve dolayısıyla kimliğimizi açığa çıkardığını düşünür. Geleceğe ve geçmişe doğru olma, birbirleriyle uyumsuz değildir. Tarihi tekrar etmek ya da yeniden anlatmak, insanın imkanlar ufkunun hem sorumlu hem de kararlı bir tavırla tekrar tekrar bir araya getirilmesi ve toparlanması demektir. Dolayısıyla, anlatının geriye/geçmişe bakan karakteri, geleceğin muhtemel ufkuyla çok yakından bağlantılıdır. Anlatı, geçmişte kalan anlamı koruyarak gelecekteki yeni bir anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, Ricoeur için, geçmişin anlatısal devamlılığının olmaması, diğer bir ifadeyle bir toplumda anlatının olmaması, o toplumun ortak bir deneyimi paylaşmadığı, deneyimlerini birbirlerine aktarmadığı anlamına da gelir:

> İnsanlara belleklerini geri vermek, onlara geleceklerini de vermektir, onları yeniden zamanın içine oturtmak ve dolayısıyla, Leibniz'in terimini ödünç alırsak, onları 'anlık zihin' lerinden kurtarmaktır. Geçmiş, geçip gitmiş değildir, çünkü geleceğin teminatı, tam da anlatısal bir kimliğe sahip olma, geçmişi tarihsel veya kurmaca bir biçimde toparlama kabiliyetimizdir [...] Dili çalıştırmak, kim olduğumuzu yeniden keşfetmektir. Deneyimde kaybedilen genellikle dilde kurtarılır, çünkü kelime hazinesi, izlerin birikintisi olarak çökelmiştir [...] Anlamı yeniden keşfetmek için, dilin çok katmanlı çökelmelerine, öğelerinin karmaşık çoğulluğuna dönmemiz gerekir, çünkü söylenmiş olanı, unutuşun yıkımından kurtaran bunlardır (Ricoeur akt. Kearney, 2008:152).

Özetle, Ricoeur, bütün toplumların sembolik söylemler bütününe sahip olduğunu ya da onun bir parçası olduğunu düşünür. Rızvanoğlu'nun (2008:218) da belirttiği gibi, "Ricoeur, ele aldığı sorunları hep bir dil sorunu olarak görmüştür. Özünde ele aldığı ise, bir yapıt olarak dil sorunudur." Nitekim, tüm çalışmalarının, dildeki –özellikle şiirsel ve anlatısal dil- anlamın dolayımı üzerine hermeneutik bir düşünüm olarak özetlenebileceğini ifade eden Ricoeur, dilin icat gücü doğrultusunda, anlatısallık üzerine olan araştırmasını geliştirdiğini belirtir. Anlatısallığı, insana özgü zamansallığı ortaya çıkaran yollardan biri olarak gören Ricoeur, bu yolla anlamın üretilebildiğini ya da yaratılabildiğini savunur. Olayörgüsü ve niteleme modları yaratarak yeni bir zaman yapısı oluşturulmasını, edebi bir metindeki anlatısal işlemleri çözümleyerek göstermeye çalışan Ricoeur, amacının, "bir öykü anlatma ediminin nasıl *doğal* zamanı, matematiksel ve kronolojik saat zamanına indirgenemeyen, belirli bir biçimde insana özgü olan bir zamana dönüştürdüğünü keşfetmek" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:141) olduğunu belirtir. O, anlatıda

kullanılan dilin, insan varoluşunun özünün nihayetinde bir anlatı olduğunu açığa çıkardığını düşünür. Çünkü, Ricoeur, öznenin kendisini zamanda ancak anlatı yoluyla kurabildiğini savunur ve bu bağlamda onun adeta bitmeyen bir anlatı olduğunu, süregelen bir maceranın öznesi olduğunu vurgular:

İnsan varoluşunun anlamı dünyayı değiştirme veya ona hükmetme gücü değildir yalnızca, anlatısal bir söylem sayesinde unutulmama ve anımsanma kabiliyetidir de, hatırlarda kalma, unutulmaz olma kabiliyetidir. Anlatısallığın bu varoluşsal ve tarihsel imaları birçok şeyi ve birçok kişiyi etkiler, çünkü bir kültürün kendi geçmişine ve kimliğine ilişkin algısında neyin muhafaza edileceğini ve kalıcı kılınacağını belirleyenler bunlardır (Ricoeur akt. Kearney, 2008:142).

Öte yandan, dilin çeşitliliğinin ve gizil gücünün, gündelik yaşamla, teknokratik ve politik çıkarlarla koşullanarak gölgelendiğini düşünen Ricoeur, insan dilini yöneten bu tür sınırlamalara ve kodlara karşın yine de üretici ve yaratıcı olduğunu göstermeye çalışır. Bunu gösterebilmek için, dilin anlatısal ve eğretilemeli kaynaklarının gücünden yararlanır. Dilin entelektüalist ve davranışçı bilgi formlarına indirgenemeyecek kadar yaratıcı ve gizil bir güce sahip olduğunu düşünen Ricoeur, dilin anlatısal düzeninin denetim altında tutulmasını sağlayan yasa ve kodlar tarafından sarmalanmasına rağmen, dilsel yaratıcılığın bu yasa ve kodların dışına çıkabilme gücünü daima kendinde barındırdığını öne sürer. Yaratıcılık ise, Ricoeur için, insanları adeta hizaya sokan düzene verilen bir tür tepkidir (Kearney, 2008). Bu bakımdan Ricoeur, geçmişin anlatısal devamlılığını, iktidarda olan planlayıcı ve yasa koyucu söyleme karşı oluşturulan bir mücadele olarak da görür.

Son olarak, Ricoeur'ün, bir bütün olarak yorumbilim anlayışını değerlendiren Kearney (2008:151), "Ricoeur'ün yorumbilim anlayışının, yorumların çoğulluğunu indirgeyici bir şekilde totalize edebilecek, mutlak bir bilgi fikrini reddetmeye dayandığını" belirtir. Nitekim, bu konuda Ricoeur, kendi felsefi düşünce yapısını çok net bir şekilde aşağıdaki gibi ortaya koyar:

> Felsefi görev, daireyi kapatmamak, bilgiyi merkezileştirmemek ve totalize etmemektir. Söylemin indirgenemez çoğulluğunu sürekli açık tutmaktır. Farklı söylemlerin nasıl birbirleriyle ilişkilenebileceğini veya kesişeceğini göstermektir esas olan. Fakat bu sırada, bu farklı söylemleri özdeş kılmaya ve aynıya indirgemeye karşı da direnmek gerekir [...] Öznenin, merkezileştirici bir efendiden ziyade, kendisinden çok daha büyük olan dilin bir öğrencisi ya da çömezi olduğunu bana öğreten ilk kişi Karl Barth'tı. Daha geniş bir kültürel düzeyde bakmak gerekirse, özel olarak sadece Batı düşünce geleneğiyle ilgilenmemek ve Avrupa-merkezci olmamak için temkinli davranmalıyız. Yunan ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin önemini vurgularken, örneğin Uzak Doğu'nun radikal bir biçimde heterojen söylemlerini çoğunlukla görmezden geliriz [...] Kendimizi merkez sanmaktan vazgeçmemiz için, tüm diğer söylemleri kendi totalize edici

düşünce şemalarımıza indirgeme eğilimimizi terk etmemiz için, belirli bir sıfır dereceyi veya bir boşluğu katetmemiz gerektiğini düşünüyorum. Eğer nihai bir birlik varsa, başka bir yerde, bir tür eskatolojik umutta ikamet etmektedir. Fakat bu düşüncem bana ait bir sır, daha doğrusu, kendi kendime tutuştuğum bir bahis, merkezileştirici bir felsefi söyleme çevrilebilecek bir şey değil (Ricoeur akt. Kearney, 2008:151).

5.2. Walter Benjamin: Tarihte Nedenselliğin Montaj Olarak Temellendirilmesi

1925'ten itibaren Almanya'da Hitler Faşizmi'nin yükselişine tanık olan ve Hitler-Stalin paktının devam ettiği 1940 yılında intihar eden Alman düşünür ve kültür tarihçisi Walter Benjamin (1892-1940), Adorno'nun (1950/2012) deyişiyle, bütün akımların dışında ve bütün akımlara mesafeli olan özgün bir düşünürdür.

Sanat, tarih, kültür ve dil gibi çok çeşitli alanlarda çalışmalar ortaya koymuş olan Benjamin'in felsefesini Kardeş (2009:524-525), sistem kelimesinden çok labirent kelimesinin anlattığını öne sürer. Her noktası ya da her parçası, bütünü kendinde barındıran bu labirent, sürekli inşa halindedir. En küçük parçadaki bütün dışında, bütünlüklü bir imgeye sahip olmayan labirentin kendisi, ancak en küçük nokta ya da parçasından anlaşılabilir.

Benjamin'in yaşadığı dönemde, matematiğin felsefede başat bir konumda bulunması, bilimsel bilgi teorisi eksenli bir felsefe anlayışının egemen olmasına neden olmuştur. Bu durumun, felsefenin dilsel ve hermeneutik asıl meselelerinin görmezden gelinmesine yol açtığını düşünen Benjamin, nesnel yorumlamaya dayalı bir hermeneutik felsefe geliştirmiştir. Onun felsefesinde yorumlama edimi, hakikatin sunması ile özdeşleştirilebilecek fikir-monadları açığa çıkarmaya yarayan bir işleve sahiptir. Benjamin için her fikir, kendi içlerinde bir dünya resmi barındıran birer monaddır ve dünya resmini bulup ortaya çıkarmak, fikirlerin sunmasının amacıdır. Benjamin'e göre bütün, bütün üzerinden değil, ancak bütünlüğü anlamak için bir imkan sunan tekil üzerinden anlaşılabilir. Tekilliğin bünyesinde var ettiği dünya resmi, bu imkanı bize sunar (Kardeş, 2009:497-498). Benjamin, parçalardan, ayrıntılardan yola çıkılarak hakikatin anlaşılabileceğini savunduğundan, onun ortaya koyduğu çalışmalar dikkate alındığında, Kardeş, Benjamin'in çalışmalarında kullandığı üslup ve yöntemin, savunduğu düşünceye uygunluğunu açıkça görebileceğimizi belirtir: "Yazı yöntemi olarak deneme yazmayı bütünlüklü bir kitap yazmaya, fragmant yazmayı uzun bir makale kaleme almaya tercih etmiştir. Zira, Benjamin bütünün, parçadaki diyalektik imge üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir" (Kardeş, 2009:489).

Benzer şekilde Oskay (1995a:130) da, Benjamin'in çalışmalarındaki üslup ve yönteminin farklılığından söz eder. Benjamin çalışmalarını düz bir dille değil, diyalektik imgelerle anlatıp yazmaktadır. Açılması gereken bir anlam kümesi olarak konularını ele alan Benjamin, bu anlam kümelerini yan yana getirip yeni bir anlam kümesi oluşturmaktadır.

Farklı bir üslup ve yönteme sahip olan Benjamin'in amacı, modern dönemin insanlara dayattığı yaşamın yapısını ortaya koyarak, söz konusu yapının içinde var olan özgürleştirici öğeleri gün yüzüne çıkarmaktır. Benjamin, diyalektik bir düşünceyle 19. yüzyılın kültürel tarihini inceleyerek, yaşamdaki şeyleşmeyi ortaya koyarak bu amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Teknolojideki değişimlerin metaların kitlesel üretimlerinin yanı sıra insan ilişkilerinin de şeyleşmesine neden olması, modern dönemin betimleyici bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneğin ve geleneğe dayalı yaşam tarzının yok olması, nesnelerin ve imgelerin metalaşarak birer algı nesneleri olmaları, kısaca algılama ve fantazya düzeyinde de yaşam deneyimlerinin dönüşüme uğraması, modern dönemin betimleyici özelliğinin bir sonucu olarak belirmiştir. Bu noktada, özgürleşmek, Benjamin'in temel sorunsalını oluşturmaktadır. Geleneğin tahribinin ortadan kalkması, ebedi bir aynılık ve adeta bir illüzyon oluşturan meta fetişizminin yok edilmesi, ancak özgürleşmenin ortadan kalkmasına neden olan tehditleri bilmekle ve özgürlüğe açılan bir tarih anlayışına sahip olmakla mümkündür. Çünkü, Benjamin için kurtuluş ve özgürleşme, tarihin amacını oluşturur ve bu amaç zamanın içinde genişleyip yayılarak gerçekleştirilebilir. Bu nedenle Benjamin, tarihin sürekliliği ve değişmezliği varsayımını yıkan süreksizleştirici bir tarih anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Tarihin devamlılığı ya da sürekliliği düşüncesini, yönetici/egemen sınıflar tarafından oluşturulmuş bir yapıntı olarak gören Benjamin, bu düşünceyi besleyip güçlendiren, tarihe bir devamlılık ve değişmezlik olarak bakan Rankeci tarihin yerine, siyasetin zaman boyutunda kefaret beklentisini savunup gerçekleştirebilen somut bir tarih anlayışının geçmesi gerektiğini savunmuştur (Oskay, 1995a:129-141). Savunduğu bu tarih anlayışını Benjamin, ünlü çalışması *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde ortaya koymuştur. Ancak, Benjamin'in *Hikaye Anlatıcısı* (1936/2012b), *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* (1937/2007) ve *Pasajlar* (1983/2013a) adlı çalışmaları, onun son çalışması olan *Tarih Kavramı Üzerine* (1950/2012a) tezlerde ortaya koyduğu kendi tarih anlayışını önceleyen çalışmalar olduğundan, bu çalışmalara da kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Benjamin, *Hikaye Anlatıcısı* (1936/2012b) adlı çalışmasında, 1831-1895 yılları arasında yaşayan ve yaşamın pratik sorunlarıyla ilgilenen Rus hikâye anlatıcısı Nikolay Leskov üzerinden, kendi döneminin tarih felsefesinde hikaye

anlatmanın olanaksız olduğunu göstermeye çalışır. Bir şeyi layıkıyla hikâye edebilen insanların gittikçe azaldığını, deneyimlerimizi paylaşma yeteneğimizin elimizden alındığını ve anlatıcılık sanatının sona ermesiyle birlikte dinleme yeteneğimizin de ortadan kalktığını düşünen Benjamin, deneyimin değer kaybetmesini, bunun nedenlerinden biri olarak görür: "Gazetelere her göz atışımızda, deneyimin daha da gözden düştüğünü, yalnızca dış dünyayı değil, ahlaki dünyayı algılayış biçimimizin de bir gecede, tahayyül edemeyeceğimiz kadar değişmiş olduğunu fark ediyoruz" (Benjamin, 1936/2012b:77). Burada Benjamin, 'bir gecede' derken, Birinci Dünya Savaşı'yla başlayan bir süreci işaret etmektedir. Bu süreçte, bulutlardan başka her şeyin değiştiğini, cepheden dönenlerin dilsizleştiklerini, başkalarıyla paylaşabilecekleri deneyimler açısından yoksullaştıklarını, gerçek deneyimin iktidar sahipleri tarafından daima yalanlandığını öne süren Benjamin (1936/2012b:78), "on yıl sonra ortalığı saran savaş kitaplarının, ağızdan ağıza aktarılan deneyimle hiçbir ilgisinin bulunmadığına" dikkat çeker.

Bu noktada Benjamin, enformasyonu, hikâye anlatıcılığını ve dolayısıyla deneyim aktarımını tehdit eden yeni bir iletişim biçimi olarak görür. Hikaye anlatıcılığının ruhuna ters düşen bu iletişim biçiminde, uzakların bilgisi -geleneğe dair zamansal bilgi ve yabancı ülkelerle ilgili mekansal bilgi- değil, en yakınımızda olup biten ve doğrulanabilir olma iddiası taşıyan bir bilgi söz konusudur. Benjamin'e göre, bu iletişim biçimi çoğu zaman, eski yüzyılların bilgisinden daha kesin olmamasına karşın, kendinde ve kendi için anlaşılabilir görünerek, geçmiş bilgisinin mucizevi olandan beslenme eğilimine karşı makul görünür. Oysa Benjamin için, anlatma sanatı, hikayeyi açıklama katmadan anlatabilmeye dayanır ve bu konuda Rus hikâye anlatıcısı Nikolay Leskov'u bir usta olarak nitelendirir. Leskov'un olağanüstü ve mucizevi şeyleri bütün ayrıntılarıyla anlatmasına karşın, hiçbir zaman olayların arkasındaki psikolojik bağı kabul etmeye okuru zorlamadığını belirtir. Olayları nasıl anlayacağı, nasıl yorumlayacağı okurun kendisine bırakılmıştır. Bu açıdan, Benjamin için anlatı, enformasyonun kendinde barındırmadığı bir genişliğe sahiptir. Bunun yanı sıra, enformasyonun sadece an'ı yaşaması, yalnızca yeni olduğu an değer taşıması, onun hikayeyle arasındaki bir başka farklılıktır. Enformasyonun tersine, gücünü çok uzun yıllar boyunca koruyup tüketmeyen ve şeylerin saf özünü aktarmayı amaçlamayan hikaye, yıllar sonra bile harekete geçirebilme gibi önemli bir özelliğe sahiptir (Benjamin, 1936/2012b:82-83).

Öte yandan, Benjamin (1936/2012b:93), "iyi bir hikâye anlatıcısının, her zaman halktan, özellikle de zanaatkârlar tabakasından beslendiğini" belirtir. Hikâye anlatıcısının malzemesi, kendisinin ve başkalarının deneyimlerine

dayanan insan hayatıdır ve bu malzemeyle ilişkisi de zanaatkâra özgü bir ilişkidir. Yani, aynı bir zanaatkar gibi o da malzemesini yararlı ve benzersiz bir tarzda işler. Nasıl ki, atasözleri eski hikâyelerin bir enkazı olarak kabul ediliyor ve adeta bir ibret dersi sunuyorsa, bu bakımdan hikâye anlatıcısı da öğretmenlerin, ermişlerin saflarına katılır. Hikâye anlatıcısı kulaktan kulağa aktarılan bilgiyi aynı bir ermiş gibi, kendi deneyimine eklemiştir. Bunun yanısıra, hikaye anlatıcılığı duyular dikkate alındığında sadece sesin bir eseri değildir; hikaye anlatıcısının ruhu, gözleri ve elleri zanaatkâra özgü sıkı bir işbirliği içindedir ve aynı bağlama sahip olarak birbirini etkileyerek bir pratiği belirler. Ancak, Benjamin için, bu pratik ne yazık ki artık tanımadığımız bir pratiktir. Özellikle, yüzlerce jestle anlatılanları destekleyen el, üretimde daha mütevazi bir rol oynayarak hikaye anlatıcılığındaki yerini de yitirmiştir (Benjamin, 1936/2012b:99).

Ayrıca, Benjamin, tarihi yazanla anlatan –vakanüvis- arasındaki farklılığa da değinir. Benjamin, vakanüvis'in, tarihte gerçekleşmiş olan şeylerin hiçbir zaman kaybolmayacağını öne sürüp her şeyi kayıt altına aldığını ve böylece tarihi bir süreklilik ve değişmezlik olarak gösteren egemen sınıfların aldatıcılığını paylaştığını öne sürer. Bu nedenle tarihçi, vakanüvis'in yaptığını yapmamalıdır. Çünkü, Benjamin için, "tarihte bir kez olmuş olan bir şeyin gerçekten yitirilmemesi için, geçmişin, kendini özgürleştirerek kendi kefaretini kendi eylemiyle gerçekleştirebilmiş bir insanlık tarafından yeniden yapılanmış olması gerekir" (Oskay, 1995a:136).

Bu noktada, Sarlo (2005/2012:21-24), *Hikaye Anlatıcısı* adlı çalışmasında, Benjamin'in oldukça karamsar ve melankolik bir bakış açısına sahip olduğunu öne sürer. Benjamin için deneyim, sadece yaşanmakla kalmayıp aynı zamanda başkalarına aktarılıp bir anlatıya konu olabilen şeylerdir. Oysa Birinci Dünya Savaşı'nda yaşananlar, deneyimle anlatı arasında ayrılmaz bir bağ oluşturmasına karşın, mağdur, tanıklık edemediği için deneyim var olamamış ve dolayısıyla söz konusu savaş, deneyimi yok etmiştir. Deneyimin yok olması ise, yaşanan bir şeyin anlatısının da yok olması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Benjamin, modern dönemde, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonunda yaşanan şok döneminde, deneyimlerin anlatılamadığına ve söylem örgüsünün parçalandığına dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, Benjamin, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, siperlerden ve cepheden dönen tanıkların, deneyimlerini anlatma imkanını ortadan kaldıran bir dilsizleşme durumu içinde bulunduklarından tanıkların azaldığını, anlatıyı doğuran deneyimlerin tükendiğini ve dolayısıyla anlatının da tükendiğini öne sürer. Birinci Dünya Savaşı'nda ve bu savaşın sonuçları karşısında yaşanılan şok, Benjamin'in deyişiyle, 'küçük ve korumasız insan bedeni' için fazlasıyla ağır olduğundan, aktarılabilir deneyimi ortadan kaldırmıştır. Artık var olan tablo, Benjamin

için oldukça karamsardır: Dil tutulması, açlık, hastalık, sakatlık ve milyonlarca ölünün ardından değişmeden kalan tek şey, 'bulutlar'dır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, mağdurun tanıklık edememesinin yaşanmış deneyimi ortadan kaldırarak söylem örgüsünün, anlatının tükenmesine neden olduğuna dikkat çeken *Hikaye Anlatıcısı*'nın ardından Benjamin'in, Frankfurt Okulu'nun dergisinde *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* (1937/2007) adlı denemesi yayımlanmıştır. Benjamin'in diyalektik materyalizme ilişkin düşünceleri Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinden farklılık gösterdiğinden, bu okulun Sosyal Araştırmalar Dergisi'nde yazılarının yayınlanması çok kolay olmasa da, söz konusu denemesi Frankfurt Okulu'nun dergisinde nadir yayımlanan çalışmalarından biridir.

Bu çalışmasında Benjamin, ilerlemeciliğin, pozitivizmin ve Darwinci evrimciliğin bir karışımı olarak gördüğü, tekniğin gelişmesinde sadece doğa bilimlerindeki ilerlemeleri görüp, toplumun gerilemesini kavrayamadığını düşündüğü Sosyal Demokrat Marksizm'e saldırır (Löwy, 2001/2007:18) ve bu noktada tarihsel materyalistin görevini, bu bakış açısına, geleneksel ilerleme ideolojisine karşı çıkmak olarak belirler. Benjamin, teknolojinin en başta savaş tekniğini ve basın yayın organlarında propagandasının yapılmasını talep ettiği için, teknolojinin geliştirdiği enerjileri yıkıcı enerjiler olarak görür. Benjamin tekniği, salt bilimsel bir olgu olarak değil, tarihsel bir olgu olarak da değerlendirir. Bu durum, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında kurulmaya çalışılan pozitivist, diyalektik olmayan ayrımın sorgulanması gerekliliğini de beraberinde getirir. Benjamin, insanlığın doğaya yönelttiği soruların kısmen üretim seviyesi tarafından koşullandığını belirtir ve bu noktada pozitivizmi başarısız görür. Pozitivizm, teknolojinin gelişiminde doğa bilimlerinin ilerleyişini görebilmesine karşın, gelişimin, kapitalizm tarafından koşullandığı gerçeğini görmezden gelerek toplumun geri kalışını göremeyiştir (Benjamin, 1937/2007:42).

Söz konusu çalışmasında Benjamin, asıl olarak *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde ortaya koyduğu tarihselcilik ile tarihsel materyalizm arasındaki farka da değinir. Ona göre, geçmişin ebedi bir imgesini sunan tarihselciliğin tersine, tarihsel materyalizm geçmişle tekil bir deneyimi sunar. Söz konusu deneyimde, tarihselciliğin 'bir zamanlar'ında adeta hapis kalmış olan güçler, özgürlüğüne kavuşur. Bu açıdan Benjamin, tarihsel materyalizmin görevini, her 'şimdi' için özgün olarak kabul ettiği bir edimde, yani deneyimin tarihle birleşmesini sağlamak ediminde görür. Böylece, tarihsel materyalist sahip olduğu 'şimdi' bilinciyle, tarihin devamlılığı düşüncesini boşa çıkartır. "Tarihsel materyalizm tarihsel anlayışı, anlaşılmış olan ve nabzının izi şimdide sürülebilecek olanın ölüm sonrası yaşamı olarak kavrar" (Benjamin, 1937/2007:38). Benjamin'e (1937/2007:63) göre, "asli olan hiçbir zaman

olgusal olanın çıplak, aşikar varoluşunda çıkmaz ortaya. Asli olanın ritmi, kendini sadece çift görüşe açar. Bu görüş asli olanın, ön ve izleyen tarihiyle ilgilidir." Bu bakımdan, tarihsel materyalist, tarihin epik öğesinden vazgeçmelidir. Böylece, tarihi boş zamanda konumlanamayan, belirli bir dönemde ve yaşamda, belirli bir yapıtta terkip edilen bir kurgunun nesnesi olarak gören "tarihsel materyalist, dönemi, somutlaştırılmış 'tarihsel devamlılığında' raydan çıkartır ve bu yolla yaşamı bu dönemden, yapıtı da yaşam yapıtından çekip alır. Bu kurgu, yapıttaki yaşam yapıtının, yaşam yapıtındaki dönemin ve dönemdeki tarih akışının eşzamanlı olarak muhafaza edilmesiyle ve yürürlükten kaldırılmasıyla sonuçlanır" (Benjamin, 1937/2007:37).

Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerden önce kaleme aldığı tamamlanmamış bir çalışma olan *Pasajlar*'da (1983/2013a) ise, yine 19. yüzyılın egemen dünya görüşü olan ilerleme anlayışı eleştirilir. Benjamin'e göre, idealist felsefeler ile pozitivist ve tarihselci yaklaşımlar ilerlemeyi, bir bütün olarak tarihsel akışın göstergesine dönüştürmüşlerdir. Oysa, doğaya egemen olma anlamındaki insanın bilgi ve becerilerindeki ilerlemeye karşın, insanlığın, toplumun gerilemesi söz konusu olmuştur (Tiedemann, 1982/2013:29). Benjamin'e göre, doğa üzerinde egemenlik kurmayı imleyen bir kavram olan ilerleme kavramı, insanlığı sadece tehlike ve felaketlere sürüklemiştir.

Özbek (2000:80-90), montaj mantığıyla ve Mesihçi bir zaman anlayışıyla yazılmış olan *Pasajlar*'ın ana konusunun, 19. yüzyılın ilk yarısında sanatların yazgısı olduğunu belirtir. Bu yazgı, kapitalist endüstrileşme süreçlerinin sanat ve teknik ilişkisinde yarattığı köklü değişikliğin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. 19. yüzyılda kültür sadece bir meta durumundadır. Her sanat yapıtı kendisini, aldatıcı görüntü niteline sahip olmayı işaret eden fantazmagori olarak sergiler. Fantazmagori, sanat yapıtının halesini yitirerek malın fetiş karakterine ve aldatıcı çekiciliğe bürünmesidir.

Sanat yapıtının halesini yitirmesi, onun tarihsel tanıklığını, şimdi ve buradalığı ile biricikliğini yitirmesi demektir. Dolayısıyla Benjamin'e (1937/2007:61) göre, "her kitle sanatı incelemesi, bizi kaçınılmaz olarak sanat yapıtının teknolojik olarak yeniden üretimi sorununa yönlendirir." Daha açık bir ifadeyle, sanayi kapitalizmine geçişten itibaren, mekanik yeniden-üretim tekniklerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, sanat ürününün özgüllüğünü ve biricikliğini imleyen halesi ortadan kalkmaya başlamıştır. Halenin yok olması ise, nesnelerin her bakımdan birbirleriyle aynı olması, tüm nesnelerin tarihsizleşmesi anlamına gelmektedir.

Bu noktada Benjamin (1937/2007:55), "sanatın bütün esasi öğeleriyle verili bir sosyal durumun idealize edilmiş maskesi olduğunu" vurgular ve "faşizmin, kendi içinde tutarlı olarak, politik yaşamın estetize edilmesini

amaçladığını" (Benjamin, 1936/2013b:77) öne sürer. Çünkü,varlığını gerekçelendirmeye çalışan her baskın siyasi ve sosyal durumun, kendini idealize etmeye zorlanması Benjamin'e göre ebedi bir yasadır. *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı* (1936/2013b:78-79) adlı çalışmasında Benjamin, faşizmin, savaşı sanat yoluyla yücelttiğini aşağıdaki gibi ifade eder:

Politikanın estetize edilmesine yönelik bütün çabalar, tek bir noktada doruğuna varır. Bu nokta, savaştır. En büyük boyutlardaki kitle hareketlerini geleneksel mülkiyet ilişkilerini değiştirmeden koruyacak belli bir hedefe yöneltmeyi, yalnızca ve yalnızca savaş sağlayabilir. Olayın politika açısından ifadesi budur. Teknik açıdan ifadesi ise şöyledir: İçinde yaşanılan zamanın bütün teknik araçlarını, mülkiyet koşullarını koruyarak harekete geçirmeyi yalnızca savaş sağlayabilir. Faşizmin savaşı yüceltme eyleminin bu kanıtları kullanmaması, doğaldır [...] 'Sanat olsun isterse dünya batsın' diyen faşizm, tekniğin değişime uğrattığı, duyusal algılamanın sanatsal düzlemde doyuma ulaştırılmasını, Marinetti'nin itiraf ettiği gibi, savaştan bekler. Bu, herhalde tam anlamıyla sanat sanat içindir'in gerçekleşmesi olmaktadır. Bir zamanlar Homeros'ta, Olimpos Dağı'ndaki tanrıların gözünde bir tür sergi malzemesi olan insanlık, şimdi kendi kendisi için bir sergi malzemesi olup çıkmıştır. Kendine yabancılaşması, ona kendi yıkımını birinci sınıf bir estetik haz kaynağı niteliğiyle yaşatacak boyutlara varmıştır. Faşizmin politikayı estetize etme çabalarının vardığı nokta, işte budur. Komünizm, buna sanatın politize edilmesiyle yanıt verir.

Bununla birlikte, Benjamin için "halesini kaybetmiş sanat, işlevsel dönüşümüyle kurtuluşa giden yolda gerekli bilincin uyanması için kullanılabilirdir. Politize edilmiş sanat dönüştürücü bir üretim ilişkisi olarak konumlanarak ontolojik özerkliğini işlevselleştirmektedir. Böylece, sanatın tinselliği maddi koşulları dönüştürücü bir işlev yüklenerek, bu koşullarla diyalektik bir ilişkiye girmektedir" (Anlı, 2014:37). Nitekim, Benjamin, faşizmden kurtulma imkanını da kendi içinde barındırdığını düşündüğü sanatın, ilerlemeye ilişkin her türlü bağıntıyı adeta ışığı kırar gibi kırarak, ilerlemenin gerçek işlevine hizmet edebileceğini öne sürer: "(....) ilerlemeye ilişkin her türlü bağıntıyı ışığı kırarcasına kırdığı varsayılan sanatın, ilerlemenin gerçek işlevine hizmet edebileceğidir. İlerlemenin asıl yuvası, zamanın akışının sürekliliğinde değil, ama bu akışın kesintilerindedir" (Benjamin akt. Tiedemann, 1982/2013:35-36).

Öte yandan, Adorno (1950/2012:75-76) Benjamin'in bitiremediği *Pasajlar*'ı, sosyolojik açıdan önemli malzemeyi montaj tekniğiyle birleştirerek oluşturabileceğine inanarak yazılmış en önemli çalışması olarak görür. Buna ek

olarak, Benjamin'in bu çalışmasındaki duruşunun asla bir sosyolojizim olmadığını vurgulayan Adorno, onun en üst düzeyde teorilerin peşinde olduğunu ve felsefi gerçeğin özüne, toplumsalı somutlaştırarak ulaşmak istediğini belirtir. Yine Adorno'ya (akt. Tiedemann, 1982/2013:10) göre, "*Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, *Pasajlar* tasarısındaki düşüncelere eşlik eden, bilgi kuramına ilişkin düşünceler özetlenmiştir." Hatta daha da ileri giderek, Adorno (akt. Beiner, 1984/2013:614), "tezlerin, geniş bir alana yayılan ve eksik olan *Pasajlar* projesinin tamamlanmış birkaç kısmından birini teşkil ettiğini" iddia eder ve burada Beiner (1984/2013), söz konusu iddiayı doğru kabul ettiğimizde, tezlerin *Pasajlar* adlı çalışmanın bağlamı içerisinde okunması gerektiğine dikkat çeker.

Pasajlar çalışmasında, Benjamin'in, Marksizmin tersine, kültürün ekonomi açısından doğuşunun sergilenmediğini, yani ekonominin bir yansıması olarak görülmediğini, ekonominin kültürdeki anlatımının sergilendiğini öne süren Tiedemann (1982/2013), Benjamin'in yaşamının son on üç yılında kaleme aldığı tamamlanmamış bir yapıt olan *Pasajlar* çalışmasına ilişkin olarak, bu çalışmanın eğer tamamlanabilmiş olsaydı, 19. yüzyılın materyalist tarih felsefesi niteliğine sahip bir yapıt olacağını belirtir. Somut olandan, görülebilenin alanından yola çıkan, özelde geneli sergilemeye çalışan Benjamin, tarihsel materyalizmin odak noktası olarak gördüğü sorunu, *Pasajlar* çalışmasıyla aydınlatmayı düşünmektedir. Onun söz konusu ettiği sorun, daha yüksek düzeyde bir somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmenin hangi yolla mümkün olabileceği sorunudur. Bu noktada Benjamin, montaj (kurgu) ilkesinin, tarihe dahil edilmesini, bu yolun ilk aşaması olarak görür. Somut biçimde üretilmiş çok küçük yapı öğelerinden büyük yapıların oluşturulmasına dayanan bu ilkeye göre, bir olayın bütününün kristalinin ortaya çıkması, ancak tek tek küçük öğelerin çözümlenmesiyle mümkündür. Tiedemann, Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasındaki sayısız alıntıları, bütün bir yapıyı oluşturan öğeler olarak görür. Ona göre, bütünün mimarisini bu şekilde tanıyan okur, "yapı bakımından o parçaya ne gibi bir işlev düştüğünü, olayın bütününün oluşturduğu kristalin, parçanın hangi yönünden yansıdığını saptayabilir" (Tiedemann, 1982/2013:12). Soyut bir kurgulamaya başvurmadan, 19. yüzyılın tarihini sergilemeye çalıştığı *Pasajlar* yapıtında Benjamin, tarih felsefesine ilişkin olarak ne derece somut olunabileceğinin bir örnek bağlamında irdelenmesini hedeflemiştir. *Pasajlar*'ın ilk notlar kısmı, çalışmada nelerin ele alındığını gösteren bir tür tema kataloğu gibidir. "Bu notlarda, caddelerden ve büyük mağazalardan, panoramalardan, dünya sergilerinden ve ışıklandırma türlerinden, modadan, reklamdan ve fahişelikten, koleksiyoncudan, Flaneur'den, kumarbazlardan ve can sıkıntısından söz edilmiştir. Pasajlar ise, yalnızca çeşitli temalardan biridir" (Tiedemann,

1982/2013:13). Benjamin, modern çağın göstergesini, kapitalizmin üretim güçlerinde karşımıza çıkan buluş ve yeniliklerin çok hızlı bir şekilde eskimesinde bulur. Görünmez olanın dışa yansıyan görünümlerinden bu göstergeye ulaşmaya çalışan Benjamin, parçalardan hareketle bir kurgulamaya gider. Özele ve somuta, herhangi bir kuramın aracılığına başvurmadan duyusal bir deneyimle ulaşmaya çalışır. Benjamin için burada önemli olan, kavramların yerini görüntülerin aldığı duyumsanan bilgidir. Küçümsendiği ya da ilgisiz göründüğü için daha önce tarihte gözlem dışı bırakılmış nesne ve alanları gözlem konusu haline getiren Benjamin, 19. yüzyılı düşlenmiş nesnelerden oluşan bir dünya şeklinde betimler. Ona göre, tarih kapitalist üretim koşullarının egemenliği altındadır ve bu durumu düş gören insanın bilinçsiz eylemine benzetir. Daha açık bir ifadeyle, tarih, insanlar tarafından yapılmasına karşın, tarihi yapan insan bilinçsiz ve plansız bir şekilde adeta bir düş içindeymiş gibi tarihi yapmaktadır (Tiedemann, 1982/2013:14-17).

Nitekim, *Pasajlar* çalışmasının yöntemine baktığımızda, nesneleri uzamsal olarak yakınlaştırıp insan yaşamının içine dahil etmek ve geçmişin düşsel kesitlere indirilmesi, *Pasajlar* çalışmasının bir tür yöntemi ya da düzenlenmesi olarak karşımıza çıkar. Bu düzenlemeye göre Benjamin 19. yüzyılı, insanın bir düş içinde bulunduğu ve bu düşten uyanılması gerektiği şeklinde düşünür. Bu düşten uyanıldığında ortaya çıkacak olan görüntüleri Benjamin, anlatım ve yorum arasındaki var olan ilişkiye benzetir. Düşten uyanılması için görüntülerin anımsanıp yorumlanması gerekir. Bir dönemden gerçek anlamda kopuş anlamına gelen uyanış düşüncesinde, 19. yüzyılın korunmasının, onun kurtarılması aracılığıyla aşılacağına inanılır. Ayrıca, *Pasajlar* çalışmasında Benjamin, bir doğa görüngüsü olan kapitalizmle birlikte, Avrupa'ya mistik güçlerin yeniden etkinlik kazandığı düşlerle dolu bir uyku geldiğini vurgular. Benjamin'in başlangıçtaki düşünce sisteminin kavramlarının metafizik-tanrıbilimsel kaynağın etkisi altında olduğunu ve bu yüzden de kapitalizmi belirlemede doğa, düş ve mitos kavramlarını kullandığını öne süren Tiedemann, *Pasajlar* taslağı aşamasında Benjamin'in tanrıbilimsel ve politik kategoriler arasında bir özdeşlik kurduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, Benjamin için, 19. yüzyıla egemen olan bilinç içerikleri hem en yeni ve modern olanın sansasyonuna hem de hep aynı olanın daima geri dönüşüne ilişkin bir görüntüden ibarettir. Bu bilinç içerikleri ise, tarih tanımayan kolektif tarafından görülmüş bir düşü, olup biten şeylerin düşsel biçimini işaret eder (Tiedemann, 1982/2013:18-20).

Bu noktada, Benjamin, *Pasajlar* çalışmasının ilk taslaklarında, olmuş olana ilişkin, henüz bilincinde olmadığımız bir bilginin var olduğunu ve bu bilginin desteklendiği takdirde anımsamanın bir örneği olan uyanışın ger-

çekleşeceğini öne sürer. "Benjamin'in uyanma diye adlandırdığı yöntem, geçmiş-şimdi-gelecek ilişkilerinin bir sorgulamasını içerir. Onda gelecek, geçmişin bir tamamlanması olmaktan çıkar. Buna karşın, şimdi, geçmişin çağrısına yanıt verebilirlik olarak düşünülür" (Kardeş, 2009:516). Politikaya, tarih karşısında bir öncelik tanıyan Benjamin, tarihsel olguların şimdi karşılaştıklarımıza dönüştüğünü ve bunun saptanmasının ise, anımsamayla mümkün olduğunu belirtir. Çünkü, hem idealist hem de pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları, bir ilerleme ilizyonuna tutunarak geçmişi unutulmuşluğa terk ettiklerinden, Benjamin, uyanışı, anımsamanın diyalektik ve Kopernik noktası niteliğindeki bir dönüşümü olarak görür ve uyanış ve anımsama arasında çok sıkı bir bağ olduğunu öne sürer. Burada, rüya görenin, gördüğü rüyadan hazırlıklı bir şekilde uyanması söz konusudur. Rüyaların hızı ve yoğunluğu ile, tinsel düzeyde olmuş olanı yaşamayı öğreten, tarihçiliğin yeni diyalektiğinin yöntemidir (Benjamin, 1983/2013a:266-267).

Benjamin'in, tarihçiliğin yeni diyalektiğinin yöntemi dediği şeyi, onun *Pasajlar* çalışmasında 19 yüzyılın yaşam, görüntü ve biçimlerinden 20. yüzyılın yaşam, görüntü ve biçimlerini çıkarmaya çalıştığı ve diyalektik görüntüler adını verdiği geçmiş ile şimdinin oluşturduğu gruplaşmaların içeriğini oluşturan durağan konumdaki diyalektik oluşturur. Bu diyalektik, "ilerleyişin, sürekliliğin değil, imgelerin diyalektiğidir" (Gülenç ve Kulak, 2011:90). Daha açık bir ifadeyle, geçmişteki bir anın bugüne getirilerek geçmişle şimdinin adeta kavuşmasını imleyen durağan diyalektik, "geçmişteki bir özsel durumun, bir kökenin, bir ur-fenomenin, bugün hissedilen bir dertte, bir kayıp anında, bugünün bir kıymeti tehdit altındayken tekrar canlanıvermesi, kendini bellekten dışarı zorlayıvermesi ve içinde yaşadığımız anla birleşivermesi, anlaşılır olmasıdır" (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:21). Nitekim, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, tarihsel materyalist konularını ele alırken, durağan konumdaki diyalektik bir yöntem olarak iş görür:

Tarihsel maddeci geçiş olmayan, fakat içinde zamanın damgasını taşıyan ve durağan konuma geçtiği bir şimdiki zaman kavramından vazgeçmez. Çünkü, tarihsel maddecinin içinde bulunduğu ve kendisi için tarih kaleme aldığı şimdiki zamanı tanımlayan bu kavramdır [...] Materyalist tarihçiliğin temelinde kurucu bir ilke yatar. Düşünme eylemi, yalnızca düşüncelerin deviniminden değil, aynı zamanda onların durağan konumundan da oluşur. Düşünme, gerilimlerden yana doyuma ulaşmış bir konumda ansızın mola verdiğinde, bir monad niteliğiyle kristalize oluşundakinin aynı şoku yaşar. Tarihsel maddeci, bir tarihsel konuya ancak bu konunun bir monad niteliğiyle karşısına çıktığı noktada yaklaşır. Bu yapı içerisinde olayların Mesihvari bir tavırla durağanlaşmasının, başka deyişle baskı altına alınmış geçmiş uğruna girişilen kavgaya ilişkin devrimci bir fırsatın göstergesini saptar (Benja-

min akt. Tiedemann, 1982/2013:33).

Tiedemann, Benjamin'in düşünmesinin her zaman diyalektik görüntüler içinde gerçekleşen bir eylem olduğunu vurgular. "Oluşmuş her biçimi devinimin akışı içerisinde kavrayan Marks'ın diyalektiğinin tersine, Benjamin'in diyalektiği devinimlerin akışını durdurmaya, her oluşu bir varlık niteliğiyle kavramaya çalışır" (Tiedemann, 1982/2013:33). Benjamin'in yönteminin gösterdiğini, yani görsel bir yöntem olduğunu belirten Tiedemann, söz konusu yöntemin, tarihsel-toplumsal görüngülerin doğa tarihine ait görüngüler gibi okunmasına dayandığını belirtir. Görüngüler diyalektik görüntülere dönüştürülmüştür ve bu dönüştürme her görüngünün sahip olduğu tarihsel içerik aracılığıyla gerçekleşmiştir. Böylece, belli bir çağın geçmişi, hep eskiden beri olagelen niteliğini bu diyalektik görüntü içerisinde kazanarak bir mitos havasına sahip olmuştur. Ancak, Benjamin için, tarihçinin belli bir çağın diyalektik görüntüsünü yakalaması her konuya uygulanabilecek bir yöntem değildir. Nasıl ki Marks'ta tarihçilik politik praksisten ayrı düşünülemezse, Benjamin'de de geçmişin tarihçi tarafından kurtarılması, insanlığın pratikte kurtarılmasına bağlı kılınmıştır. Bununla birlikte, Marks'ta doğal bir sürecin zorunluluğuyla kapitalist üretim kendi olumsuzlamasını ortaya koymasına karşın, Benjamin'de her tarihsel an, politik konumu çıkış noktası alan kendine özgü devrimci şansını içinde taşır. Geçmişte gizli kalmış ya da üstü örtülüp görmezden gelinmiş bir tarihsel an'a politik eylemle girebilme gücü, söz konusu devrimci şansı gerçekleştirme araçlarından biridir. Bu noktada, Mesihvari bir eylem olarak politik eylem kendisini tanıtmalıdır. Çünkü, Benjamin'in politik alandaki Mesih anlayışı, tarihsel materyalizm anlayışıyla birlikte gider. O, kapitalizmin doğal bir ölümle yok olmayacağını, içinde yaşanılan kuşağın deneyimine dayandırır. Kapitalizmin ardından devrimin gelişi, tarihin eskatolojik sonudur. Ona göre, tarihte ilerlemenin son hedefi sınıfsız bir toplum değildir, son hedef tarihte ilerlemenin kesilişidir. Bu noktada, belli bir çağın diyalektik görüntüsünü yakalayan tarihsel maddeciye düşen görev, tarihsel geleneği kuşatıldığı konformizmden kurtararak geçmişteki umut kıvılcımlarını körükleyip, dikkatleri tarihteki kazananların galiplerin bakış açısından kurtarıp, ezilenlerin, kaybedenlerin kurtarılmasına çekmektir (Tiedemann, 1982/2013:33-34).

Benjamin ezilen sınıfı tarihsel bilginin öznesi olarak gördüğü için, tarihçiyi ezilen sınıfın bayraktarı gibi düşünür. Benjamin için tarihçi, adeta zayıf bir Mesihvari güçle donatılmıştır, dolayısıyla geçmişte görmezden gelinen görüntüleri saptayıp, onu şimdiki zamanda unutulma tehlikesine karşı korumakla yükümlüdür. Mesih'in imparatorluğunun başlangıcı, tarihçinin tarihte herhangi bir ilerlemeyi değil de, sıçrama gibi olan bir ilerlemeyi saptamasıyla, yani tarihin dışına atlama anlamına gelen ve on dördüncü tezde

belirtilen 'geçmişe bir kaplan sıçrayışı' nı gerçekleştirmesiyle mümkündür. Benjamin'in mistik tarih anlayışına durağan konumdaki bir diyalektik eşlik eder. Bu diyalektikte uzlaştırıcılık değil, yıkıcılık ve eleştirellik başat bir role sahiptir. Tarihsel akışın sürekliliği içinden diyalektik öğenin koparılışı, on beşinci tezde dile getirilen saat kulelerine ateş açarak durdurmak isteyen Temmuz Devrimi'nin Paris'indeki anarşik eylemin itici gücü gibidir. Geçmişin görüntüsünün parladığı bilinebilirliğin şimdisinde, geçmiş ile şimdi birleşerek, Mesih'in ya da devrimin bakış açısıyla geçmişin görüntüsü, diyalektik ve dönüştürücü bir görüntü haline gelir. Bu noktada diyalektik ve dönüştürücü görüntü, kolektif bilinçaltında bulunan mitos niteliğindeki en eski deneyimleri, yeni ile iç içe girerek ütopyayı üretir. Bu ütopyanın izdüşümlerine, kalıcı yapılardan geçici modalar kadar yaşamın sayısız konumunda rastlanır. İşte, durağan konumdaki diyalektik, bu türden izleri gün ışığına çıkararak tarihin atıklarını toplayıp kurtarır (Tiedemann, 1982/2013:35-36) ve böylece 19. yüzyılın düşünden uyanılmasını sağlar. Benjamin'in, *Pasajlar* çalışmasında ele aldığı 19. yüzyılın düşünden uyanılması tasarımı, birazdan ele alacağımız *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde de sürdürülür.

Benjamin, ölümünden önce son çalışması olan *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, 1940 yılında kaleme almış ve kendi deyişiyle, yirmi yıl boyunca koruyup kendisine sakladığı düşüncelerini bu çalışmasıyla ortaya koymuştur. İçinde bulunduğu savaş ortamının kendisini yazmaya zorladığını belirten Benjamin, Adorno'ya yazdığı mektupta, birtakım yanlış anlamalara neden olacağı gerekçesiyle söz konusu tezleri yayımlamayı düşünmediğini belirtir. Benjamin'in ölümünün ardından yayımlanan on sekiz tez ve iki ekten oluşan tezler, birbirinden kopuk kopuk olmasına karşın, tezlerin ana temasının geleneksel ilerlemeci ideolojinin sorgulanıp eleştirilmesinden oluştuğu söylenebilir.

Benjamin'in yakın arkadaşı Gershom Scholem'e (akt. Beiner, 1984/2013:604) göre, *Tarih Kavramı Üzerine* "tezler, Benjamin'in, antlaşmanın şokundan uyanmasını sağlamıştır." Benzer şekilde Löwy (2001/2007:25) de, Alman-Sovyet anlaşmasını, İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcını ve Avrupa'nın Naziler tarafından işgalini, Benjamin'i *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri yazmaya iten nedenler olarak görür ve aynı zamanda söz konusu çalışmayı, Benjamin'in tüm düşüncelerinin en son ve en yoğunlaşmış bir ifadesi olarak değerlendirir. Bunun yanı sıra, Löwy (2001/2007:5), "esrarlı, imalı, hatta bilmecemsi olan bu metnin kapalılığı, imgelerle, alegorilerle, apansız gelen ilhamlarla bezeli, garip paradokslarla yüklü, başdöndürücü sezgilerle kuşanmış" olarak nitelendirdiği *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, 20. yüzyılın en önemli siyasal ve felsefi metinlerden biri olarak görür. Löwy'e (2001/2007:135) göre, imkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç anlayışı ortaya koyan 1940 tezlerin-

de Benjamin'in kullandığı kavramlar metafizik soyutlamalar değildir; onlar alegoriler ve diyalektik imgeler şeklinde somut tarihsel deneyimlere gönderme yaparak tarihin açılımı için adeta bir çeşit felsefi manifesto oluştururlar.

Beiner ise, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* "tezlerin kendilerini çok faklı bir çehre içinde sunduklarını, tezlerin her birinde, genel anlamda tarihselcilik ile ilişkili pozisyonunu formüle etme çabasının yanı sıra, tarihsel materyalizmin gerçek doğasını tanımlamaya çalıştığı izlenimini verdiğini" (1984/2013:604) öne sürer. Diğer bir ifadeyle, Benjamin tarihsel materyalist kategorileri reddetmemekte, sadece bu kategorileri yeniden tanımlayıp tarihsel materyalist bilinçle olan bağlılığını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu noktada Beiner, tezlerin bölük pörçük ve deneysel bir karaktere sahip olduğundan, kesin bir durumunun saptanmasının ve tam olarak anlaşılmasının zorluğundan söz eder (1984/2013:613).

Her ne kadar, Erdağı ve Dinçer (2007:22), Benjamin'in çalışmalarına, "kendisinin bütünsel diyalektik anlayışıyla yaklaşıldığı takdirde, onun çalışmalarının muğlaklık içerdiğine ilişkin şikayetlerin azalacağını" öne sürse de, söz konusu tezler incelendiğinde ve bu tezlere ilişkin çok çeşitli ve farklı yorumların bir aradalığına bakıldığında, Beiner'in haklılığı görülmektedir. Benjamin'in çalışmalarını inceleyen yorumcular arasında onun tam olarak ne demek istediğine ilişkin bir uzlaşı bulunmaması, Benjamin'in hem yaşamının hem de yazdıklarının kaotik ve girift bir yapıya sahip olmasına bağlandığı gibi söz konusu durum, onun, tarih üzerine olan kendi düşünce izleklerini oluştururken, birbirine karşıt iki düşünce olarak konumlandırılan Yahudi mistisizmine dayanan teolojiden ve Marksizmden etkilenmiş olmasına da dayandırılmaktadır. *Tarih Kavramı Üzerine* tezlere baktığımızda, teoloji ve maddeciliğin adeta bir paranın iki yüzü gibi olduğu görülür. Bunda elbette Benjamin'in hem Yahudi mistisizminin önde gelen isimlerinden Gershom Scholem'le yakın arkadaş olması hem de pratik siyasete ilişkin Bertolt Brecht'e olan yakınlığı etkili olmuştur. Nitekim, Benjamin'in çok tartışılan özellikle birinci tezinde, teoloji ve maddeciliğin iç içe geçmişliği açık bir şekilde görülmektedir:

Satranç oynayan bir otomattan çok söz edilmiştir. Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklanın kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefi karşılığı düşünülebilir: 'Tarihsel maddecilik' adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması

gereken teolojiyi hizmetine alsın (Benjamin, 1950/2012a:39).

Maddecilik ile teoloji arasındaki ilişkiden söz edildiği bu tezde, Benjamin, "satranç makinesini faşist devlet aygıtına karşı bir savaş makinesinin imkanı gibi kullanmak istemektedir" (Tüzün, 2007:152). Ağzında nargilesi ve geleneksel Türk giysileri içindeki kukla tarihsel maddeciliğe karşılık gelirken, görünmez bir şekilde masanın altında duran satranç ustası kambur cüce ise, teolojiye karşılık gelmektedir. Tarihsel maddeciliğin/kuklanın, oyunu kazanabilmesi için teolojinin/cücenin yardımına ihtiyacı vardır. Tezin ilk cümlelerinde, satranç ustası kambur cüce, iplerle kuklanın kollarını oynattığı için kuklanın efendisi gibi algılanmakla birlikte, söz konusu tezin son cümlesinde cücenin, kuklanın hizmetinde olduğu vurgulanır. Löwy'e (2001/2007:35) göre bu durum, tarihsel maddecilikle teoloji arasında diyalektik bir tamamlayıcılık ilişkisi olduğuna, her ikisinin birbirlerine ihtiyaçları bulunduğuna işaret etmektedir. Benjamin'de tarihsel maddeciliğin ve teolojinin birbirlerine indirgenmediğini öne süren Löwy, dönemin Marksizm'in Stalinci komünist versiyonuyla, sosyal demokrat versiyonunun mekanik bir maddecilik anlayışıyla tarihsel maddeciliğin devrimci gücünü ortadan kaldırdıklarını belirtir. İşte tarihsel maddeciliğin devrimci gücünü, tinsel canlılığını geri getirmeye yarayacak olan teoloji, bu yanıyla ezilenler sınıfının mücadelesine hizmet eder. Bunun yanı sıra, aynı tezde söz edilen, tarihsel maddecilik adlı kuklanın daima oyunu kazanacağı cümlesindeki kazanmak kelimesi, Löwy'e (2001/2007:32) göre, çifte bir anlama sahiptir. Hem egemenler/ezenler sınıfına karşı mücadele etme anlamına gelen tarihin doğru bir biçimde yorumlanmasını hem de tarihsel düşmanın/faşizmin yenilmesini işaret etmektedir. Teoloji ya da Mesiyanik ruh olmadan tarihsel maddeciliğin devrim eyleminin başarıya ulaşması imkansızdır. Çünkü, otomatın, cansız bir yapının canlı ve hareketli bir hale gelmesi, ancak cücenin/teolojinin bir ruh olarak onu canlandırmasıyla mümkündür. Benjamin için teoloji, onun tarih anlayışının temel unsurlarını oluşturan hatırlama ve Mesiyanik kefaret kavramlarına göndermede bulunan bir kavramdır (Löwy, 2001/2007:32-35).

Benzer şekilde, Anlı (2014:37) için de, Benjamin'in düşüncesi hem teolojik hem de Marksist boyutu içermekte, sanat ve tarih içerisindeki tinsellik ile maddiliğin diyalektik ilişkisini açığa vurmaktadır. Onun düşüncesine göre, ne tinsel olan maddi olanı ne de maddi olan tinsel olanı belirlemektedir. Benjamin'in kurtuluş düşüncesini mesiyanik bir yaklaşımla anlamlandırılması ondaki teolojik boyutun açığa vurulması olmasına karşın, bu durum onun düşüncelerindeki Marksist boyutu askıya almamaktadır. Nitekim, Benjamin'in birinci tezinde kullandığı alegoride, faşizm ile olan savaşın kazanılmasını imleyen oyunun kazanılması, ancak teolojiye işaret eden şekilsiz bir cüce ile onu hizmetine almış olan tarihsel materyaliste işaret eden kuklanın

birlikteliğiyle mümkün gözükmesi, Benjamin'in ne Marksist düşünceyi teolojik terminoloji ile ifade ettiğini ne de teolojik bir özü Marksist terminoloji ile dile getirdiğini göstermektedir.

Tiedemann (1973/2006:283) ise, söz konusu tezdeki kukla ve cücenin, satranç tahtası ve masanın hepsinin, otomatik adamı yapmak için gerekli olduğunu, çünkü ancak teoloji ve tarihsel materyalizm güçlerini birleştirdikleri takdirde oyununun başlayabileceğini öne sürer.

Diğer yandan, Benjamin'in yakın arkadaşı Gershom Scholem'e (akt. Beiner, 1984/2013:604) göre, *Tarih Kavramı Üzerine* tezler, Benjamin'in tarihsel materyalizmden nihai anlamda kopuşunu ve kendi erken dönem düşüncesinin metafizik-teolojik ilgilerine geri dönüşünü imlemektedir ve burada Scholem, Benjamin'in aşkınlığa sıçrama umudunu, tezlerin anlaşılmazı kolay olmayan özü olarak değerlendirir. Bu noktada, Beiner, Scholem'ün yorumunda Benjamin'in, "maddi kategorilerin parçalanması için mücadele eden, en sonunda da Yahudi teolojisinin Mesih'i için tarihsel materyalizmin meleğini terk eden başarısız bir teolog olarak gözüktüğünü" (Beiner, 1984/2013:604) belirtir. Löwy (2001/2007:27) ise, Scholem'in bu tek yönlü bakışını eleştirmekle birlikte, onun Benjamin üzerindeki etkisinin azımsanmayacak derecede olduğuna da dikkat çeker.

Scholem'ün tersine, Gandler (2007:161) ise, tezleri, Marks'ın eleştirel, mekanik olmayan maddeciliğini radikalleştirme yolunda bir girişim olarak gördüğünden, oldukça maddeci bir metin olarak değerlendirir. Ona göre, sosyal demokrasi kuramcıları tarihsel maddeciliği burjuva doktirinlerine yaklaştırdıkları için, Benjamin teolojinin yardımıyla tarihsel maddeciliğin radikalliğini yeniden inşa etmek istemektedir.

Benzer şekilde, Kardeş (2009:511) de, söz konusu tezde Benjamin'in, teolojik olanı kurtarmaya çalışmadığını, tersine, tarihsel materyalizmin, teolojiyi kendi hizmetine alması gerektiğine işaret ettiğini ileri sürer.

Tezleri genel olarak değerlendiren Witte (1985/2002:163), Benjamin'in, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, proletaryanın devrimci çıkarları doğrultusunda sınıfsız toplum kavramına gerçek mesiyanik çehresini yeniden kazandırmaya çalıştığını ve bu amaçla yeniden kurma görevini ise, materyalist tarih yazarına yüklediğini ifade eder.

Buna karşın, Beiner, *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, tarihsel materyalist olmanın genel olarak ne anlama geldiğine ilişkin çok fazla aydınlatıcı bulmadığını belirtir ve söz konusu çalışmada, tarihsel materyalist olmanın ne demek olduğunun sadece Benjamin açısından açıklığa kavuşturduğunu öne sürer. Beiner'e göre, bir devrimcinin neden tarih yazdığı sorusuna, Benjamin'in tezlerine dayanarak ancak şu cevap verilebilir: "Ölüleri unutulmaktan korumak

için" (Beiner, 1984/2013:614). Nitekim, Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasında ise şu satırlar karşımıza çıkar: "Herhangi bir zaman diliminde yaşayanlar, kendilerini tarihin gün ortasında görürler. Geçmiş için bir şölen düzenlemeye zorlanırlar. Tarihçi, ölüleri masaya davet eden habercidir" (Benjamin, akt. Beiner, 1984/2013:614).

Hanssen (2004) ise, Benjamin'in tezlerde, Tevrat'ın ezoterik anlamını yorumlayan negatif güçler öğretisinden esinlenerek gizemci bir terminolojiyle 'ne o ne de bu, hem o hem de bu' şeklinde bir yol izlediğini öne sürer.

Yukarıda görüldüğü gibi, *Tarih Kavramı Üzerine* tezler, üzerinde bu derece çok tartışılıp polemik yaratabilen nadir çalışmalardan biri olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda, Benjamin'in söz konusu tezlerini Löwy (2001/2007:25), belirli bir konjonktürün ürünü olmakla birlikte, onu doğuran trajik olaylar kümesini aşan bir anlamın taşıyıcısı olarak da görür. Tezlerin, günümüzde hala güncelliğini koruyup polemik yaratabilmesini, tezlerin modern tarihin bütününe ve 20. yüzyılın insanlığın toplumsal güzergahı içindeki yerine ilişkin sorular sormasına dayandıran Löwy, bu noktada *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinin farklı yorumlarına ilişkin olarak üç ekol ayırt eder:

1. Maddeci Ekol: Walter Benjamin tutarlı bir maddeci, bir Marksisttir. Teolojik formülleri birer metafor olarak, maddeci gerçeklerin üzerini kaplayan egzotik bir biçim olarak değerlendirilmeli. Brecht'in daha "Günlük" ünde ilan ettiği konum budur.

2. Teolojik Ekol: Walter Benjamin her şeyden önce bir Yahudi ilahiyatçı, bir mesiyanik düşünürdür. Onun için Marksizm yalnızca bir terminoloji, "tarihsel maddecilik" gibi kavramların abartılı bir kullanımıdır. Bu, dostu Gershom Scholem'in bakış açısıdır.

3. Çelişki Ekolü: Walter Benjamin Marksizmle Yahudi teolojisini, mesiyanizmi uzlaştırmaya çalışır. Oysa herkesin bildiği gibi bu ikisi bağdaşmazdır. Teşebbüsünün başarısızlığı bundan ileri gelir. Bu, J. Habermas kadar R. Tiedemann'ın da yaptığı okumadır (Löwy, 2001/2007:26).

Yukarıdaki her üç ekole de katılmayan Löwy, Benjamin'in Marksist ve ilahiyatçı olduğunu iddia eden dördüncü bir yaklaşım önerir. Bu iddiasının çelişkili olduğunu kabul etmekle birlikte, Benjamin'in de alışıldık bir düşünür olmadığına dikkat çeker. Kimi yapısal benzeşimlerin karşılıklı olarak birbirini çekmesi ve güçlendirmesi sonucu bir çeşit simyasal bileşime ulaşması gibi, Benjamin de farklı düşünceleri yorumlayıp, dönüştürüp, birbirine eklemleyerek, farklı düşünceleri karşılıklı olarak birbirini aydınlatma ilişkisi içine yerleştirmeye çalışmıştır. Benjamin'in kendisini bir yüzü Moskova'ya diğeri Kudüs'e bakan bir Janus'a benzetmeyi sevdiğini belirten Löwy, ancak bu Roma tanrısının bir tek kafası olmasına karşın iki yüzü olduğunu vurgu-

lar. Kısaca, Löwy, Benjamin'de karşımıza çıkan Marksizm ve mesiyanizmi tek bir düşüncenin iki ifadesi olarak görür (Löwy, 2001/2007:27). Bu noktada, Benjamin'in yaklaşımını 'Mesiyanik Marksizm' olarak adlandıran Löwy, aynı zamanda, imkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç anlayışı ortaya koymasından dolayı onun yaklaşımını 'öngörülemezliğin Marksizmi' olarak da değerlendirir (Löwy, 2001/2007:135-137). İmkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç ise, "Marksisttir ya da düpedüz hahamdır diye tanımlanıp kolayca tüketilemeyen" (Doğan, 2007:111) Benjamin'in, açık tarih anlayışına sahip olduğunu gösterir. Her türlü belirlenimciliğe karşı olan açık tarih anlayışı, geleceğin önceden bilinebilir olduğu düşüncesini reddeder.

Benjamin, tam da bu noktada, kendi açık tarih anlayışının karşısında konumlanan, ilerleme ideolojisinden beslenen determinist, ilerlemeci, bütünselleştirici ve evrenselci olup deneyimi örseleyen pozitivist ve tarihselci tarih anlayışlarını eleştirir. Ana teması, geleneksel ilerlemeci ideolojinin sorgulanıp eleştirilmesinden oluşan *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, "Benjamin, disiplin olarak tarihin bazı postulalarının, tarihteki oluşların kavranmasından ziyade, hakim zihniyetlerin çıkarlarına hizmet ettiğini savunur" (Kardeş, 2009:512) ve bu noktada, geçmişin gerçekten olmuş olduğu gibi bilinebileceği, nasıl olmuşsa öyle ele alındığı düşüncesine altıncı tezinde karşı çıkar: "Geçmişi tarihsel olarak kurmak 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. Tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike anında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır (....)" (Benjamin, 1950/2012a:41). Benjamin'e göre, tarihin konusu olan geçmiş, Ranke'nin önderliğinde 19. Yüzyıl Tarihçi Okul tarafından öne sürülen, "onu gerçekten olmuş olduğu gibi" ele alınarak bilinemez. Çünkü, Benjamin için, beşinci tezinde belirttiği gibi, "geçmişin gerçek imgesi uçucudur. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir (....)" (Benjamin, 1950/2012a:41). Dolayısıyla, ancak anlık bir fark edişle bilinebilen bu imge ya da görüntü bir daha geri getirilemez. Geçmişte olanların olduğu haliyle ele alınması düşüncesi, doğa bilimlerindeki nesnellik iddiasının sürdürülmesidir. Bu düşüncede, tarihçinin de aynı doğa bilimcisi gibi tarihsel olgu ve olaylara tarafsız bir şekilde yaklaşıp, olaylar dizisini adeta tespih çeker gibi peşpeşe sıralayarak olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi kurduğu varsayılır. Nitekim, on sekizinci tezin A ekinde Benjamin bunu aşağıdaki gibi belirtir.

Historisizm, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir. Ama hiçbir olgu sırf bir neden oluşturduğu için tarihsel sayılmaz. Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla

tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vazgeçecektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyanik zaman kınntılarının uçuştuğu "şimdi'nin zamanı"dır (Benjamin, 1950/2012a:49).

Evrenselci ve ilerlemeci tarih anlayışına özgü olan bu düzenleme, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinip, olayların akışının düz çizgisel ve evrimci bir şekilde ilerlediği düşüncesini esas alır. Oysa, Benjamin için, bir olgu sırf bir olaya neden olduğu için tarihsel bir olay olma vasfını kazanmaz. "Geçmişin bir olayını tarihsel bir olgu haline getiren, onunla mevcut bir durum arasında kurulan kümedir (....) Örneğin, ilkel cemaatin Engels tarafından önemli bir tarihsel gerçeklik olarak keşfedilişi, yeni cemaat –sınıfsız toplum- için verilen modern mücadeleden ayrılamaz" (Löwy, 2001/2007:127). Bir olgunun, ancak binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik niteliğini kazandığı düşüncesi, tarihselci yaklaşımının tutunduğu yöntemden kökten bir kopuşu işaret eder. Çünkü, tarihsel maddeci, geçmişle bugün arasında ilerlemeye ve nedenselliğe dayanmayan farklı bir bağ bulunduğunun farkına varır. Mesiyanik zaman kırıntılarını işaret eden bu bağ, "geçmişin bir anını kurtaran, ama bir yandan da tarihsel süreklilikte geçici bir duraksama, bugünün kalbinde bir kırılma yaratan kısa anlar, isyan anlarına" (Löwy, 2001/2007:127) karşılık gelir. Adaletin gerçekleşmesini, evrensel bir kurtuluş olanağını kendinde barındıran bu anlar, zamansızca ve şimdi'nin zamanında ortaya çıkar. Tarihselci yaklaşımın homojen ve boş niceliksel zamanının tam karşısında yer alan niteliksel zaman, işte bu Mesiyanik zaman kırıntılarıyla doludur. Tarihsel maddecinin Mesiyanik zaman kırıntılarıyla dolu olan niteliksel zamanı Mesiyanik bir kefaretle/devrimle, deneyimi örseleyen tarihselci yaklaşımın tam karşısında yer alarak, ilerleme ideolojisinden kökten bir kopuşu sağlar. Bu bakımdan, Löwy, Benjamin'in savunduğu tarih anlayışıyla birlikte, "Batılı teleolojik modelin terk edilerek, bir zorunluluk zamanından imkanlar zamanına geçtiğimizi, yeninin beklenmedik zuhuruna her an açık tesadüfi/belirsiz bir zamana" (Löwy, 2001/2007:128) ulaştığımızı belirtir.

Ayrıca, Benjamin için, tarihçinin geçmişteki olaylara tarafsız bir şekilde yaklaştığı düşüncesi hem mümkün değildir hem de tamamen yanıltıcıdır. Çünkü, Benjamin "tarihyazımını çok ciddi bir iktidar alanı" (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:25) olarak görür ve bu noktada, tarihselci ekolün en önde gelen temsilcisi olan Dilthey'ın öne sürdüğü empati düşüncesini eleştirir. Benjamin, söz konusu düşünceye yönelik eleştirilerini yedinci tezinde açık bir şekilde ortaya koyar:

Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçiye Fustel de Coulanges'ın öğü-

dü, tarihin sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakmasıdır. Tarihsel maddeciliğin karşısına aldığı yöntemin bundan iyi tanımı olamaz. Bu bir duygudaşlık, bir empati yöntemidir. Kaynağını acedia'da, atalette bulur, tarihin bir an parlayıp sönen gerçek imgesini yakalayıp sahiplenme umudunu taşımaz. Ortaçağ teologları bunu hüznün ilk nedeni sayarlardı. Bu duyguyu tanımış olan Flaubert şöyle yazıyor: "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage/Kartaca'yı yeniden canlandırma çabasının ne kadar hüzne mal olacağını çok az kişi takdir edebilir." Historisist tarihçinin aslında kiminle duygudaş olduğu sorusu ortaya atıldığında, bu hüznün niteliği daha da açığa çıkar. Cevap belli: Galip gelenle! Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. Tarihsel maddeci için bunun anlamı yeterince açıktır. Bu ana kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara. Ama tarihsel maddeci zafer alayını temkinli bakışlarla uzaktan izler. Çünkü bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere de borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır (Benjamin, 1950/2012a:42-43).

Benjamin, tarihi, fizik ya da jeoloji gibi bir bilim olarak gören ve aynı Ranke gibi birincil kaynak araştırmasına dayanarak nesnel bir şekilde tarihin incelenebileceğini savunan Fransız pozitivist tarihçi Numa Denis Fustel de Coulanges'e (1830-1899) göndermede bulunarak tarihselci yaklaşımı eleştirir. Bu eleştiri, yukarıda belirtildiği gibi, tarihselci yaklaşımın kullandığı empati yöntemine ilişkindir. Empatiyi "duygusal özdeşleşme olarak çeviren Benjamin, tarihselciliği galip gelenlerle özdeşleşmekle itham eder" (Löwy, 2001/2007:60). Geçmişin galipleriyle özdeşim kurmak, aynı zamanda bugünün galiplerine, efendilerine yaklaşmaktır. Geçmişin anlaşılması, galiplerle bir empati içine girerek değil, yaşamın her alanında geçmişe ilişkin maddesel olarak var olan kalıntıların fark edilip hatırlanmasıyla mümkündür (Gandler, 2007). Ayrıca, özdeşleşme, geçmişin bugüne taşınarak anlaşılması olduğundan, böyle bir özdeşleşme olanaksızdır. Bunun yanı sıra, geçmiş, belli bir tarih tasarımı dolayımında nedensel ilişkiler zinciri oluşturularak da anlaşılamaz. Çünkü, böyle bir anlama, verili geleneğin dolayımıyla aynı geleneğin

izinden gidilmesi anlamına geleceğinden tarihçi, galip gelenle yani egemenle özdeşleşerek galip gelenin tarihini kurgulamaya hizmet etmiş olacaktır (Anlı, 2014:33).

Benjamin için, tarihselcilik, tamamen taraflı bir şekilde, tarihsel olayları daima galiplerin bakış açısından ele almıştır. Galip gelenle özdeşim kurmak ise, Benjamin için daima egemenlerin, hükmedenlerin işine yarar. Empati ve *acedia* terimleri arasında bir ilişki kuran Benjamin, empatinin kökenini Latincede melankoli ve yürek tembelliğini imleyen *acedia* terimine dayandırır. Var olan şeylerin mevcut düzenine boyun eğmeye, onlara bütünüyle tabi olmaya neden olan bir duygu olan *Acedia*, kişiyi egemenlerin, hükmedenlerin çekim alanına yönlendirir. Benjamin için, nedim/dalkavuk bu duygunun boyundurluğu altında olan kişinin en yetkin temsilcisidir. Onun kadere teslimiyeti, her zaman kazananların tarafına katılmasına neden olmuştur. Benjamin, daima galip gelenle duygudaşlığa girerek hükmedenlerin safında yer alan konformist tarihçiyi, nedimin/dalkavuğun modern bir temsilcisi olarak görür. Konformist ya da uysal tarihçi başarıyı hem dolaysız bir karar mercii hem de en üst yargıç olarak görür (Löwy, 2001/2007). Benjamin için, tarihselciliğin yönteminin kaynağı olan Dilthey'ın empati/duygudaşlık kavramı, pozitivist tarih biliminin savunduğu geçmişin gerçekten olmuş olduğu gibi bilinebileceği ya da nasıl olmuşsa öyle anlaşıldığı düşüncesinin sürdürülmesidir. Söz konusu kavram, geçmişin yinelenebilir olduğunu imleyerek, geçmişi şimdiye getirir. Oysa bu, olgular arası yasaları bulmayı amaçlayan doğa bilimlerinin bir yöntemidir. Dilthey, tarihi, düşünce ile eşitleyip onu zihnin bir nesnesiymiş gibi görerek, seyirsel bir kavrayışla anlamaya çalışmıştır. Böyle bir anlama ise, Benjamin tarafından reddedilen bir düşünce olan, tarihte etkinliğin olmadığı anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, tarihselciliğin şimdiyi değiştirmeye yönelik herhangi bir kurtuluş ümidini kendine sorun etmemesini, Benjamin bu tarih anlayışının eleştirilecek bir diğer noktası olarak görür. Çünkü, Benjamin'e göre, şimdiyi değiştirmeye yönelik bütün praksisleri kategori olarak dışlayan her tür tarih anlayışı, kazananların egemenliklerini olumlamaktan başka hiçbir işe yaramadığından, Benjamin için hem pozitivist hem de tarihselci anlayışlar tarihin doğru bir şekilde anlaşılmasına hizmet etmemektedir (Kardeş, 2009:512-513).

Öte yandan, aynı tezinde Benjamin hem tarihin bir devamlılık olduğu anlayışını hem de kültürün devamlılığı düşüncesini egemen sınıfların bir yapıntısı olarak görür. Geçmişteki ve şimdiki zamandaki birbirinin mirasçısı olarak bütün egemenler, ezilen sınıfların ezenler karşısında yılgınlığa düşmelerini, kültürün devamlılığı imajı aracılığıyla sağladıklarından, Benjamin kültürün devamlılık imajını çok elzem bulur. Çünkü, bu imaj, kültüre, egemenlerin ganimeti olarak bakılmasına yol açar (Oskay, 1995a:140-142). Di-

yalektik düşüncenin ve diyalektik düşünürlerin tecrübesini hakikileştiren yıkıcı öğeyi kendinde barındırmayan kültür tarihinin, sadece anlayışta bir ilerlemeyi temsil eder gibi görünmesine karşın, diyalektik alanında böyle bir şeyin söz konusu olmadığını vurgulayan Benjamin (1937/2007:44), "insanlığın sırtında yığılan hazinelerin ağırlığının arttığını, ama bu yükü denetim altına almanın, onu silkelenerek üzerinden atmak için gereken gücü sağlamadığını" belirtir. Nitekim bu düşüncesine ilişkin olarak Benjamin, *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* adlı denemesinde şunları söyler:

[...] Ortaya çıktıkları üretim sürecinden olmasa bile, içinde varolmaya devam ettikleri üretim sürecinden bağımsız olan yapıtların tecessümü olarak kültür kavramının fetişist bir yanı vardır. Kültür, şeyleştirilmiş bir biçimde ortaya çıkar. Kültür tarihi, insanların bilinçlerini hakiki –yani siyasi- olmayan deneyimlerle kışkırtan merakların oluşturduğu tortudan başka bir şey değildir (Benjamin, 1937/2007:43).

Ayrıca, Benjamin, büyük medeniyet eserlerini, kültür ürünlerini bir barbarlık belgesi olarak değerlendirir. Çünkü, onun gözünde kültür ürünlerinin her biri egemenler tarafından ezilenler sınıfının sömürülmesi üzerinde yükselerek, savaşlar ve katliamlar aracılığıyla elde edilen zaferleri işaret edip baskı, savaş ve katliamları yüceltip kutsayan birer kanıt görünümündedir. Bunun yanı sıra, bu kültürel zenginlikler, sadece onları yaratan büyük dehaların adlarıyla anılmaktadır. Oysa söz konusu zenginlikler varlıklarını imparator, kral, general gibi egemen konumda olanların çabalarına değil, o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere, harcadığı emeklere de borçludurlar. Buna karşın, tarihselci tarih anlayışı adı sanı bilinmeyen bu insanları, isimsiz kahramaları görmezden gelerek, konformist bir yönelimle egemenlerin hegomanyasını daha da güçlendirmektedir.

Bu noktada, Benjamin, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ni, Stalinci komünizmi, faşizmi ve liberalizmi, aynı tarihselci yaklaşım gibi konformist tarihçiliğin en yetkin örnekleri olarak görür. Çünkü, bunlar da, "tarihe soyut bir olgu olarak bakmakta ve boş ve homojen bir zaman anlayışı içinde insanlığın ilerlediği varsayımını savunmaktadır. Bu varsayım, tarihin sürekliliğine vurgu yaparak içinde bulunulan tehlikenin farkına varılmasına engel olmakta ve dolayısıyla tarihe özgürlükçü ve kurtuluşçu bir bakışı önlemektedir" (Oskay, 1995a:137-138).

Nitekim, on birinci tezde, Benjamin, sosyal demokrasinin en başından beri konformizmin bir parçası olduğu gerekçesiyle sosyal demokratları eleştirir ve pozitivist-evrimci tarih anlayışının teknik ilerlemeden sadece doğaya hükmetmeyi anladığını, medeniyetin bir boyutundaki ilerlemelere, başka bir boyuttaki gerilemelerin de eşlik edebileceğini anlamadığını dile getirir. Bunun yanı sıra, Marksizm içinde 19. yüzyılın sonundan itibaren pozitivist

ve evrimci bakış açısı ağırlık kazanarak bilimsel sosyalizm tarafından doğa sömürülecek bir hammadde olarak görüldüğünden, Benjamin, "doğanın kapitalist sömürüsünün ve bunun pozitivist ve teknokratik esinli vülger Marksizm tarafından yüceltilmesini" (Löwy, 2001/2007:94) de eleştirir. Ayrıca, Benjamin, Alman Sosyal Demokratlarının işçi sınıfına ihanet edebilmelerine imkân veren şeyin de bu ilerleme inancı olduğunu savunur. Buna karşın, bu ilerleme düşüncesini paylaşmayan tarihsel materyalistlerin tarih üzerine düşünmeleri, tarihteki mağlupların kaderini ihmal etmeyen bir düşünüştür, dolayısıyla, galiplerin mahvettiği kültürel servetlerin 'korku olmaksızın üzerinde fikir yürütülemeyen bir kökene sahip' olmaları hakkındaki trajik bilgi tarafından idare edilir (Beiner, 1984/2013:609-610).

Benjamin, on birinci tezin yanı sıra, sekizinci, onuncu, on ikinci ve on üçüncü tezlerde de ilerleme mitosuyla doğrudan ilgili olan egemen tarih anlayışına inatçı bir şekilde bağlılık gösterip onu savunan politikacıları eleştirmeyi sürdürür. Onların ilerleme olarak gördüğü şey, Benjamin için egemenliklerin bir egemenden diğer egemene sürekli olarak el değiştirmesidir. Alman Sosyal Demokrat Partisi'yle Alman Komünist Partisi'nin eleştirildiği söz konusu tezlerde, bu partilerin politikalarına ilişkin eleştirinin temeli, her iki partinin de sürekli ve karşı konulamaz olduğu düşünülen ilerleme ideolojisinden beslenerek tarihi bir süreklilik ve değişmezlik olarak görmelerine ve böylece konformist eğilimlere sahip olmalarına dayanır. Bu noktada Benjamin, Nazilerin yükselişine ve güçlenmesine "Alman Sosyal Demokrat Partisi'ni umursamazlığı, faydacılığı ve hatta ihanete varan kararları yüzünden, Alman Komünist Partisini de, söz konusu yükselişe karşı müdahale yetersizliği ve olacakları öngörmekten yoksun olduğu gerekçesiyle" (Gülenç ve Kulak, 2011:110) eleştirir. Çünkü, böyle bir bakış açısı, tarihin içindeki değişim öğelerini yok sayarak egemenlerin hegomanyasını güçlendirir ve böylece özgürlüğe giden yolu tamamen kapatarak ezilenlerin baskı altında tutulmasına hizmet eder. Bu nedenle, Benjamin için yapılması gereken, ezilenlerin bakış açısından geçmişin anlaşılmasını sağlayacak olan yeni bir tarih anlayışı ortaya koymaktır. Bu noktada tarihsel maddeciye düşen görev, yedinci tezde vurgulandığı gibi, hem ezilenlerin/mağlupların safhında yer almayı imleyen hem de devrim ya da kefaretle tarihin seyrinin sözde ilerleme yönündeki akışına karşı durma ya da kesinti anlamına gelen 'tarihin havını tersine taramak'tır.

Tarihin havını tersine taramak ise, öncelikle resmi-yazılı tarihin dışına çıkıp ezilen sınıfların bakış açısından tarihe yönelmeyi gerekli kılar. Çünkü Benjamin için, ezilen sınıflar tarihin gerçek özneleridir. Nitekim, bu düşünce on ikinci tezde açık bir şekilde ortaya konur: "Tarihsel bilginin öznesi, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir. Marks bu sınıfı, tüm mazlum

kuşakların öcünü alarak kurtuluş davasını sonuca ulaştıran son köleleştirilmiş sınıf olarak ele alır (....)" (Benjamin, 1950/2012a:45). Bilindiği gibi, Marks proletaryayı tahakküme karşı mücadele eden son sınıf olarak görür. Benjamin için, eğer proletarya geçmişteki atalarının haksızlıklara uğrayıp birtakım eziyetlere maruz kaldığını unutursa ya da hafızasından silerse bu rolünün hakkını veremeyecektir. Çünkü, gelecek için verilecek mücadelenin önündeki en büyük engel, unutmadır. Burada söz konusu olan, tarihin kurbanlarının kefareti düşüncesidir. Bu düşünce Benjamin'de siyasal ve teolojik olmak üzere ikili bir anlam içerir. Tarihin kurbanlarının kefareti teması, Benjamin'in ikinci, üçüncü ve dördüncü tezlerinde de karşımıza çıkar. Tahakküme karşı mücadele, geçmişteki kurbanların kolektif anısından, bugün var olan kuşakların dayanışmasından ve gelecekte ortaya çıkacak olan kuşaklara duyulan umuttan esinlenip beslenir. Bu mücadelede, geçmişteki kurbanların kolektif anısı manevi ve tinsel bir enerji kaynağı oluşturur (Löwy, 2001/2007:98-101). Nitekim, geçmişle bugün arasındaki diyalektikten söz edilen dördüncü tezde, anlatılmak istenilen tam da bu düşüncedir: "Marks'dan feyz almış tarihçinin göz önünde tuttuğu sınıf mücadelesi, kaba ve maddi şeyler için yapılan bir mücadeledir (....) Yine de sınıf mücadelesinde bu değerler, galibin payına düşen bir ganimet gibi çıkmaz ortaya. Umut, cesaret, mizah, kurnazlık ve azimkarlıkta hayat bulurlar (....)" (Benjamin, 1950/2012a:40). Benjamin, sınıf mücadelesinde tinsel ve ahlaki güçlere önem verdiğinden, onda söz konusu kavram, maddi olanın ve tinsel olanın diyalektiği olarak mekanisist altyapı ve üstyapı modelinin dışına çıkan bir görünüme sahiptir. Tahakküme karşı mücadelenin amacı maddi olsa da, bu mücadeleyi yürütenleri harekete geçiren güç, tamamen manevi niteliklidir. Öte yandan, Marks'ın sınıf mücadelesi kavramıyla 1924 yılında karşılaştığından itibaren Marksizm'e yönelik ilgisinin ortaya çıkmasıyla birlikte söz konusu kavram, Benjamin'in tarihsel maddeciliğinin en temel kavramı durumuna gelmiştir. Sınıf mücadelesi, hem teoriyle praksisin birbiriyle karşılaşmalarını sağlayan hem de geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki gözle görülmeyen bağın anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Ancak, ondaki sınıf mücadelesi kavramı Marks'taki üretici güçler ve üretim araçları arasında var olan çelişki, mülkiyet ilişkileri, üretici güçlerin gelişimi, üretim tarzlarının zaman içindeki evrimi şeklinde değil, sömüren ve sömürülen, ezen ve ezilen, egemenler ve egemenlik altında bulunanların mücadelesi şeklinde karşımıza çıkar. Çünkü, ona göre tarih, egemenlerin alt sınıflarla olan mücadelesinde daima egemenlerin galibiyetini içerir. Dolayısıyla, hakim sınıfın elinde bulundurduğu iktidarın kaynağı, sadece üretim sisteminin dönüşümünden, mülkiyet dağılımından, ekonomik ve siyasi gücü elinde bulundurmasından kaynaklanmaz. Benjamin için tarih, egemen sınıfların tarihsel galibiyetlerinin bir dizilişi olduğundan, ezilen sınıfların orta-

ya koyacakları tüm devrimci mücadeleler, hem şimdi var olan egemenliğin meşruluğunu hem de geçmişteki egemenliklerin meşruluğunu sorgulayarak onu dayandırdıkları temelleri yıkar. Geçmişle şimdi arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu düşünen Benjamin için geçmiş, şimdiki zaman tarafından aydınlatılarak, şimdiki zamanda ezilenler sınıfı tarafından yürütülecek her mücadele için bir güç haline dönüşür (Löwy, 2001/2007:47-50). Ezilenler sınıfının mücadelesinde, Benjamin yine aynı tezde sözünü ettiği öç olma/intikam duygusunu, söz konusu mücadeleyi besleyen bir kaynak olarak görür. Ancak, bu kaynak bireylere yönelik değil, bir sisteme yöneliktir. Daha açık bir ifadeyle, öç alma duygusu, geçmişte ve bugün yaşanan baskılara, haksızlıklara karşı duyulan öfkeyi imleyerek eyleme geçmenin ya da devrimci praksisin kaynağını oluşturur. Böylece, geçmişteki kurban ya da mağluplarının saygınlıkları kazandırılarak zamanında maruz kaldıkları haksızlıklar manevi ya da ahlaksal olarak telafi edilebilir. Şüphesiz ki bunun için, ezilenler sınıfının kendisini, yüzyıllardır mağlubiyete uğrayanların adeta bir mirasçısı gibi görmesi gerekir (Löwy, 2001/2007:102-104).

Benjamin'e göre işçi sınıfı, kendisini, yüzyıllardır mağlubiyete uğrayanların adeta bir mirasçısı gibi görüp tarihsel bilginin taşıyıcısı olarak kalırsa, dikkatini özgür bırakılmış torunlarından ziyade köleleştirilmiş atalarının imgesine yöneltmeye devam etmelidir. Bu kuralın ihlal edilmesi, ihanetleri işçi sınıfını gelecek kuşakların kurtarıcısı olarak göstermek olan Sosyal Demokratların bağışlanmaz günahıdır; onlar işlerin daha iyiye gideceğine ilişkin umudu işçi sınıfının önünde asılı tutarak geçmiş nesillerin hatırasının gelecek nesillerin beklentileriyle gölgelenmesine neden olmuşlardır. Benjamin bu durumu, kendi amaçlarına ihanet eden Komünist Parti de dahil olmak üzere bütün ilerlemeci sosyal doktrinlerin bir sorunu olarak görür (Beiner, 1984/2013:611).

Bu noktada Beiner (1984/2013), Benjamin'in dördüncü, on birinci, on ikinci ve on dördüncü tezlerde, Marks'ın otoritesine dönük bir bağlılığa başvurduğunu iddia eder. Burada Benjamin, Marks'ın sosyal demokrasi karşıtlığında onun devrimin anlamı kavrayışını paylaşmaktadır. Buna karşın, Benjamin'in Marks'ın ilerleme düşüncesini eleştirmesi, onun kendi tarihsel materyalizm anlayışı ile Marks'ınki arasına eleştirel bir mesafe koyduğu anlamına gelmektedir.

Benzer şekilde, Gülenç ve Kulak (2011) da, hem Marks hem de Benjamin'de, sınıf savaşının, ezenlerin ve ezilenlerin tarihiyle ilişkilendirilmesine karşın, tarihsel hareketin ilerleme halinde olduğu düşüncesinin, Benjamin tarafından kabul edilmemesini her iki düşünür arasındaki önemli bir mesafe olarak görür. Nitekim, hızlı bir şekilde ütopya durağına doğru yol alan tren metaforu, her iki düşünür arasındaki söz konusu mesafeyi açık bir şekilde

göstermektedir.

19. Yüzyıldan önce, deniz yolculuğu ya da mutluluk adasına varmaya çalışan bir gemi, insanlığın ütopik arayışını betimleyen bir metafordur. Ancak, 19. yüzyıldan itibaren, giderek artan bir hızla ütopya durağına doğru yol alan tren/lokomotif metaforu, önceki metaforun yerine geçmiştir. Bu noktada, Benjamin, bu tren alegorisini diyalektik biçimde tersine çevirerek kullanır. Ona göre, bu tren hıphızlı bir şekilde bir felakete ya da uçuruma doğru gitmektedir ve işte Benjamin'in açık tarih anlayışı bu noktada devreye girer. Bu tehlikeli tren yolculuğunun durdurulmasında devrim, çok çeşitli çıkış yollarından biri olarak karşımıza çıkar. Benjamin, özgürleşimci praksisin öznesi olarak ezilen sınıfları ya da mağlupları görse de, bu tren alegorisinde 'imdat frenini kavrayan' tüm insanlıktan söz eder. Dolayısıyla, burada evrenselci bir yaklaşımı benimseyen Benjamin için, egemenliğin ortadan kaldırılmasında ve özgürleşimci praksiste, toplumsal sınıfların belirleyici bir rolü bulunmamaktadır (Löwy, 2001/2007:143-145).

Marks'ın, tarihsel süreci, devrim tarafından çalıştırılan bir tren yolculuğu metaforuyla anlattığını belirten Beiner, Benjamin'in tarihsel materyalizminde, aynı tren yolculuğunun bir durağa sevk edilmesi gerektiğinin vurgulandığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle, Benjaminci tarihçi, ardında bırakmış olduğu küçük istasyonlar tarafından tedirgin edilmeye devam edildiğinden durağın kendisine vaat ettikleri şeylerle mutlu olmaz ve trenden inmeyi ister. Dolayısıyla, Benjamin için devrimler, insan ırkının imdat frenine ulaşmasını imler (Beiner, 1984/2013:612).

Benzer şekilde, Witte (1985/2002:162-163) da, Benjamin'de, "insan soyunun imdat frenini çekmesinin, tarihin açık gökyüzü altındaki diyalektik bir sıçraması" olduğunu söyler. Çünkü, Benjamin için devrim, dünya tarihinin ilerleme kisvesi altında kötü sürekliliğinin kesintiye uğratılması anlamına gelir. Bu noktada, Benjamin, ilerleme kavramını yargılarken hem sosyal demokratların naif iyimserliğini hem de komünistleri kastetmekte ve ayrıca Faşizmin sahip olduğu teknokratik özelliklerin de ilerleme kavramında bulunduğuna dikkat çekmektedir.

Ayrıca, sınıfların varlığını, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkilendiren Marks'ın tersine, Benjamin işçinin ve serfin varlığının koşulunu, geçmişte kölenin tarihsel kırılmayı gerçekleştirmeyi başaramamasına dayandırır. İnsanlık tarihinde görülen değişik dönemler ve sınıflar Benjamin için, daima egemenliğin bir elden diğerine taşınması şeklinde görüldüğünden, tarihsel dönemleri ve sınıfları birbirinden ayıran değişimleri niteliksel düzlemde değil, niceliksel düzlemde ele alır. İnsanlık tarihini sadece ilerleme ve kırılma ilişkisi içinde düşünen Benjamin, Marks'ın aksine, tarihte görülen köle, serf, işçi; köle sahibi, toprak sahibi ve burjuvazi arasındaki farklılık ve

değişikliklerden ve onların içinde bulunduğu koşullardan, onları sarmalayan oluşumlardan söz etmez. Dolayısıyla, Benjamin'de, niteliğin hangi özgünlüklerle var olduğu düşüncesi değil, ezen ve ezilenlerin tarihsel süreçte daima sürekli bir şekilde var oldukları düşüncesi önemlidir (Gülenç ve Kulak, 2011:77-79). Bunun yanı sıra, ezilenlerin tarih sahnesinde daima var olup özgürleşme ve kurtuluşa ulaşma çabalarının sonuç vermemesi ise, geçmişten şimdiye bırakılan bir miras ya da gelenek olarak görülür. Tarihsel süreçte daima var olan bu ezilenler geleneğinin kırılması ya da kesintiye uğratılması, şimdi'nin zamanında gerçekleştirecek olan ezilen sınıfların devrimci hamlesiyle mümkün olacaktır. Benjamin'in tezlerinde karşımıza çıkan bu devrimci hamlenin, Mesih tarafından gerçekleştirilecek olduğu düşüncesindeki Mesih kavramı ise, sadece işçi sınıfını değil, ezilenlerin geleneğinin bilincinde olan tüm ezilen sınıfları imleyen bir kavramdır.

Son olarak, Tiedemann (akt. Beiner, 1984/2013:612), Benjamin'in, "kendi tarih kavrayışı ile Marks'ınki arasındaki ilişki hususunda ikna edici olmadığını" öne sürer. Löwy (2001/2007:137) ise, Benjamin'in Marksist düşüncenin bazı kavramlarını seçip onları eleştirel bir şekilde yeniden tasarlayarak, zamanındaki egemen varyasyonlardan farklı bir Marksizm ortaya koyduğunu savunur. *Kapital*'de, Marks (akt. Löwy, 2001/2007:136) amacını "modern toplumun hareketine yön veren ve doğal gelişiminin evrelerini belirleyen doğal kanunun keşfi" olarak tanımlar ve yine aynı çalışmada, "kapitalist üretim doğanın dönüşümlerine yön veren zorunluluklarla aynı biçimde kendi yadsınmasını doğurur" ifadesi yer alır. Benjamin'in Marksist düşünceyle ilişkisinin oldukça seçici olduğunu öne süren Löwy (2001/2007:136) onun, Marks'ın "istisnai bir anı yakalayan devrimci eyleme dair stratejik bakış arasında çözülememiş gerilimlerin yüklü olduğuna" ilişkin düşüncesinden esinlenmesine karşın, doğal tipte bir tarihsel zorunluluk, doğal zorunluluk, tarihin yasaları, karşı konulamaz ilerleme gibi düşüncelere Benjamin'in oldukça uzak olduğunu belirtir. Benjamin, Marksist düşünceye ilişkin olan bazı temaları seçip, onları yeniden tasarlayıp sahiplenerek kendi tarihsel maddeciliğini oluşturmuştur. Söz konusu temalar, "bir sınıf hakimiyeti olarak devlet, sınıf mücadelesi, toplumsal devrim, sınıfsız bir toplum olarak ütopyadır. Teoloji tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş olan maddeciliğin kendisi de kuramsal aygıtında yer alır"(Löwy, 2001/2007:137). Her ne kadar Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde Marks'a ve Engels'e yönelik doğrudan bir eleştiri yöneltmese de, tezlerdeki bazı cümlelerinden onlara yönelik eleştirileri çıkarmak mümkündür. Nitekim, Löwy (2001/2007:137), "ilerlemenin karşı konulamaz ve çizgisel bir süreç olarak kavranılışını sorgulayan, devrimin tarihin lokomotifi olarak resmedildiği notu" Benjamin'in, Marks ve Engels'e yönelik eleştiri cümlelerinden biri olarak görür.

Bu noktada Löwy, Benjamin'in tarih anlayışında Marksizmin kilit bir öğe haline gelmesini, onun 1924'de Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasını okumasından sonra ve Asja Lacis'in aracılığıyla komünizmi keşfetmesinin ardından gerçekleştiğini belirtir. Böylece, Benjamin'in, tarihsel sürece ilişkin düşüncesine romantik ve mesiyanik bakışın yanı sıra Marksizmin sınıf mücadelesi kavramı da eşlik eder. Löwy, bu üç farklı kaynağı birbirine eklemleyerek ve dönemin resmi Marksizminden ayrı olarak ilerleme karşıtı özgün bir düşünce geliştiren Benjamin'in bu eklemleme girişiminin, ilk olarak 1928 yılında yayımlanan *Tek Yönlü Yol* adlı çalışmasında karşımıza çıktığını belirtir. Nitekim, Benjamin söz konusu çalışmasının Yangın Alarmı adlı kısmında şunları söyler:

Sınıf savaşı kavramı yanıltıcı olabilir. "Kim kazanacak, kim kaybedecek?" sorusunun yanıtlanacağı bir karşılıklı güç sınamasına ya da galip için iyi, mağlup için kötü sonuçlar getirecek bir mücadeleye işaret etmez. Sınıf savaşını böyle düşünmek, olguları romantikleştirmek ve bulandırmak olur. Çünkü burjuvazi savaşı kazansa da kaybetse de, gelişim sürecinde onun sonunu hazırlayacak iç çelişkileri nedeniyle yıkılmaya mahkumdur. Buradaki soru, çöküşünün kendiliğinden mi yoksa proletaryanın aracılığıyla mı gerçekleşeceği... Bu sorunun yanıtı, üç bin yıllık kültürel gelişmenin süreceğini mi yoksa sona mı ereceğini belirleyecek. Tarih, ebedi bir boğuşma içerisinde birbirine kenetlenmiş iki güreşçi imgesinin çağrıştırdığı kötü sonsuzluktan habersizdir. Gerçek politikacı tarihlerle hesap yapar. Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir anında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir anında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa, her şey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor. Politikacıların müdahaleleri, karşılaştıkları tehlikeler ve tempoları şövalyece değil tekniktir (Benjamin, 1928/2012c:71).

Burada Löwy (2001/2007:12-14), Benjamin'in evrimci ilerlemeci Marksizme karşıt bir şekilde, devrimi, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin ya da ekonomik ve teknik ilerlemenin doğal ya da kaçınılmaz bir sonucu olarak görmediğini, felakete götüren bir tarihsel evrimin durdurulu-şu olarak gördüğünü belirtir. Benjamin, çizgisel ilerlemeci ideolojiden kaynaklanan iyimserliğe karşı, kapitalizmin neden olduğu teknik ve ekonomik ilerlemenin getirdiği ya da getireceği tehdit ve tehlikeler karşısında ezilen sınıfların özgürleşmesini imleyen ve komünizm ile gerçeküstücülüğü bir araya getirme yolu olarak gördüğü devrimci bir kötümserliği benimser. İzlemekle yetinmeyen bu kötümserlik, en kötü olanın başa gelmesini engellemeye yönelik aktif, pratik ve örgütlü bir kötümserliktir. Benjamin'in kötümserliği net olarak, Avrupa'yı bekleyen felaketlerin önsezisi bağlamında, Avrupa insanlığının geleceğine yönelik duyduğu güvensizlik konusunda, felaketlerin ve

yenilgilerin geri dönüşü korkusunu taşıyan devrimci bir melankoli şeklinde karşımıza çıkar. Bu noktada Löwy, Benjamin'in yaklaşımını, evrimci-ilerlemeci Marksizmden farklı olan 'gotik Marksizm' olarak tanımlar. Burada gotik kavramı, romantikler tarafından kabul edilen haliyle anlaşılmalıdır. Yani, "büyünün ve olağanüstülüğün yanı sıra modernlik-öncesi kültürlerin ve toplumların 'sihirli' yönlerine duyulan hayranlık" (Löwy, 2001/2007:15) olarak anlaşılmalıdır.

Ancak, 1936'dan itibaren, Benjamin'in özellikle Baudelaire üzerine yazdığı yazılarında, Kapitalist modernliğe karşı takındığı, idealleştirilmiş bir geçmiş adına yaptığı romantik eleştirel bakış, ilerleme karşıtı bakışından daha baskın bir durumdadır. Bu dönemde Benjamin, kaynağını Marksizmden alan bir analizle, sürekli tekrarlanan, mekanik ve anlamdan yoksun hareketlerle makinelerin karşısında çalışmak zorunda kalan işçileri, kalabalıklar içinde hafızalarını kaybetmiş ve sadece tepkiye dayalı otomatımsı hareketlerle yürüyenlere benzetir. Bunun yanı sıra, Benjamin'in Kapitalist modernliğe ve ilerleme ideolojisine yönelik romantik eleştirisinde referans olarak gösterdiği geçmiş, gençlik yazılarında teolojik bakışa sahip bir yitik cennetken, söz konusu geçmiş 1930'lu yıllarda ilkel komünizm olarak karşımıza çıkar (Löwy, 2001/2007:16-17).

Nitekim, Benjamin dokuzuncu tezinde kullandığı cennet metaforuyla, geleceğin komünist toplumuna işaret eder. Bu tez aynı zamanda, tarihte ilerlemenin henüz gerçekleşmediğini savunan Benjamin'in, çizgisel ve karşı konulamaz bir ilerleme ideolojisiyle beslenen tarihselci yaklaşıma yönelik eleştirisini de içerir:

Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçalan yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır (Benjamin, 1950/2012a:43-44).

Bu tezde Benjamin, Paul Klee'nin Angelus Novus adlı tablosu üzerinden düşüncelerini serimler. Tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılmasını imleyen tarih meleğinin "geriye bakması, kendini anlamak için, içinde yaşadığımız gerçekliği yorumlamak için bir düşünce şekli değil, bunu yapmanın şeklidir" (Gandler, 2007:172). Cennet'ten kopup gelen fırtınayla, Benjamin'in anlatmak

istediği ilerleme ideolojisidir ve bu fırtınayla/ilerlemeyle insanlık Cennet'ten gitgide uzaklaşmaktadır. Benjamin'in Cennet metaforuyla kastettiği kayıp dünyanın dünyevi karşılığının Löwy (2001/2007:79), "sınıfsız ilkel toplum" olduğunu öne sürer. Öte yandan, tarihselci yaklaşımın ilerleme olarak kabul ettiği o yıkıntıları, melek bir felaketler yığını olarak görür. Tarih meleği, modernliğin ve ilerlemenin yol açtığı yıkıntılardan, felaketlerden ölüleri/kurbanları çekip çıkarmak, onları kurtarmak istese de, bunu başaramaz. Çünkü, savaşların, katliamların ve felaketlerin devam ettiğini imleyen o güçlü fırtına meleği oradan uzaklaştırmakta, geleceğe doğru sürüklemektedir.

Görüldüğü gibi, söz konusu fırtınayı durdurmaya tarih meleğinin gücü yetmemektedir. Benjamin'e göre bunu ancak Mesih başarabilir ve bu düşünce bizi altıncı teze geri götürür: "(....) Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, ölüler bile payını alacak bundan (....)" (Benjamin, 1950/2012a:41). Hatırlanacağı gibi, Löwy, Benjamin'de Mesih kavramının dini ve dünyevi olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu öne sürmüştü ve söz konusu kavramın dünyevi karşılığının devrim olduğunu vurgulamıştı. Burada, Tiedemann (akt. Löwy, 2001/2007:57), "Benjamin'in maddeci bir niyeti teolojik kavramlarla ortaya koyduğunu öne sürer. Mesih proleter sınıfa işaret ederken, Deccal'sa egemen sınıfları imler." Söz konusu kavramlara daha da belirginlik kazandıran Löwy (2001/2007:57), "Mesih'in dünyevi karşılığının antifaşist direniş hücreleri ya da geleceğin devrimci kitleleri olduğunu, Deccal'in ise, Hitler'in III. Reich'ı" olduğunu belirtir (Löwy (2001/2007:54-58). Tüzün (2007:155) ise, daha kapsamlı bir şekilde, Deccal'in "Hitler'i, onunla pakt kuran Stalin'i, ilerlemeyi, sosyal demokrasiyi ve faşizmi (....)" simgelediğini ifade eder. Benjamin'in bu tezini yazdığı dönemin, Alman-Sovyet antlaşmasının yaşandığı ve Avrupa'nın III. Reich tarafından işgal edildiği bir dönem olduğu hatırlandığında, Löwy'nin yorumunun oldukça yerinde bir yorum olduğu görülebilir. Zaten, Benjamin'in Mesih kavramıyla da insanı imlediği, insanın Mesiyanik bir güce sahip olduğu, ikinci tezinde açık bir şekilde görülebilir: "(....) Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç (....)" (Benjamin, 1950/2012a:40). Yine altıncı tezde Benjamin,"ve düşman kazanmaya devam ediyor hala" (Benjamin, 1950/2012a:42) diyerek, onun, buradaki düşman kavramıyla faşizme bir göndermede bulunduğu söylenebilir. Aynı tezde Benjamin, "düşman kazanacak olursa, ölüler bile payını alacak bundan" diyerek, faşizm tarafından geçmişteki mağlupların gösterdikleri mücadelelerin unutturulması ya da farklı bir şekilde yansıtılması tehlikesine işaret eder. Faşizm, geçmişin tahribini daha önce görülmedik bir şekilde yaparak geçmişin mağluplarını, kurbanlarını adeta ikinci kez öldürür ve düzen kar-

şıtlarını da acımasızca katleder.

İşte, felaketler, savaşlar ve katliamlar üzerinde yükselen ilerleme düşüncesini anlatan fırtına metaforu, ancak Mesih tarafından durdurulabilir ve Benjamin'in on yedinci tezde belirttiği gibi, "(....) bu yapı içinde, olup bitenin Mesiyanik bir müdahaleyle durduruluşunun işaretini yakalar (....)" (Benjamin, 1950/2012a:48). İşte bu Mesiyanik ya da devrimci müdahaleyle birlikte, ilerleme fırtınası durdurulur ya da kesintiye uğratılır. Böylece, dokuzuncu tezde Cennet metaforuyla dile getirilen sınıfsız toplum, geleceğin komünist toplumu olarak belirir. Bu noktada, Scholem (akt. Löwy, 2001/2007:84), Benjamin'de "cennetin hem insanlığın kökeni ve kadim geçmişi hem de kefaretinin geleceğinin ütopik imgesi" olduğunu belirterek onun döngüsel bir tarihsel süreç anlayışına sahip olduğunu öne sürer. Scholem'in tersine, Löwy, Benjamin'deki tarihsel sürecin döngüsel değil, diyalektik olduğunu savunur. Çünkü, Löwy'e göre, Benjamin'in gelecekteki sınıfsız toplumu/yeni Cennet'i, insanlığın tüm geçmişini diyalektik bir sentez olarak kendinde barındırdığından, ilkçağın sınıfsız toplumunun saf ve basit bir geri dönüşü olarak kabul edilemez. Benjamin'de gerçek evrensel tarih, geçmişteki tüm ezilen sınıfların, kurbanların evrensel düzeyde hatırlanışı üzerinde yükselir. Dolayısıyla, dokuzuncu tezde tarih meleğinin kurtarmaya ya da diriltmeye çalışıp da başaramadığı tüm ölülerin dirilişinin/kurtarılışının dünyevi karşılığı, yeni Cennet'te yani, geleceğin sınıfsız toplumunda mümkün olabilecektir. Ancak, şu da unutulmamalıdır ki, geleceğin sınıfsız toplumuyla Mesiyanik çağ arasında kurulan bağ sadece sekülerleştirme aracılığıyla tüketilemez. Çünkü, her türden tek taraflı indirgemeden kaçınan Benjamin'de, dini ve siyasal olan birbirine tahvil edilebilir durumdadır ve karşılıklı bir tercüme ilişkisi içinde var olurlar (Löwy, 2001/2007:84-85).

Benjamin'deki teoloji ve maddeciliğin birbirlerine muhtaç olduğunu, aralarında diyalektik bir ilişki bulunduğunu ve birinin diğerine indirgenmediğini öne süren Löwy'nin tersine, Scholem, Benjamin'in dokuzuncu tezinde karşımıza çıkan tarih meleğinin, tarihin parçalarını yeniden bütün haline getiremediğini ve bu yüzden de tarihi telafi edebilecek tek kişi olan Mesih'e başvurulması gerektiğini imlediğini savunur.

Witte (1985/2002:163-164) ise, dokuzuncu tezde dinsel ve siyasal düşüncenin iç içe geçmiş olduğunu, politikanın, eskatalojik bir karaktere büründüğünü öne sürer. Witte'a göre, geriye bakan melek, tarihçiyi imlemektedir ve tarihçi de tarihin sonuçsuz kalmasını dikkate alan ve kendisi de başarısız olan biri olarak gösterilmesine karşın tarihçinin yine de umudunu koruduğu vurgulanmaktadır. Witte'a (1985/2002:165) göre, "insani olanın bu olumsuzlanmasında, Benjamin'in düşüncesinin mesiyanik uğrağı kökenini ve hedefini bulur." Diğer bir ifadeyle, diyalektik materyalistin insanlar için bir umudu

bulunmadığından, umudunu ancak eskatolojik felakete bağlar. Materyalist tarihçinin umut bağlayıp güvendiği bu felaket, dünyayı bir anda yerli yerine oturtarak tarihçinin kurtarıcı anımsaması'nda, geçici olarak işe koyulur.

Gandler (2007:165-167), Benjamin'in dokuzuncu tezde melek figürünü kullanmasını, içinde bulunulan düzenin mutlak olmadığını, değiştirilebilir olduğunu imlemek için, büyük kriz zamanlarında faydalı olmaya yeltenen teolojinin umut düşüncesini tarihsel materyalizmin hizmetine sokarak ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojilere karşı zafer kazanabilmesini sağlamak istediği şeklinde yorumlar. Hem sosyal demokratların hem de Stalinci kuramcıların yorumlarının pozitivist eğilimlerle dolu olmasını, Marksizmin açıklama gücünü ve devrimci dürtüsünü kaybettiren nedenlerden biri olarak gören Benjamin, Marksçı projeye kaybettiği gücünü yeniden kazandırıp tarihsel materyalizmin hem faşizm hem de nasyonal sosyalizm karşısında kazanmasını sağlamak için, teolojiyi tarihsel materyalizmin hizmetine alan Benjamin'in, buradaki bir diğer amacı, doğrusal ve sürekli görülen zaman anlayışının kırılmasıdır. Ancak bu kırılma kıyamet gününde değil, şimdinin zamanında ve bu dünyanın içinde gerçekleşecek olan bir kırılmadır. Burada Benjamin'in teolojiden çekip aldığı, her şeyin görünenden ibaret olmadığı ve hüküm süren iktidarın tek iktidar olmadığı düşüncesidir.

Tiedemann ise, söz konusu tezi tarihsel materyalistin alegorisi olan meleğin ayaklarının dibinde, adeta bir felaket niteliğiyle o zamana kadarki var olan tarihin belirdiği ve şimdiye kadar öne sürülen gelişme iddiasının tarihsel materyalistin sadece görünüşte bir gelişme olduğunu bildiği ve böylece de tarihte bir sürekliliği sağlama düşüncesinden vazgeçerek, egemen tarihin varlığını sürdürmesine yarayan o zamana kadarki bütün kategorileri ortadan kaldıracağı şeklinde yorumlar. Materyalist için asıl önemli olan şey kurtuluştur, çünkü o, bu sürekliliğin sürdürülmesinin dehşetin sürdürülmesi anlamına geldiğini bilen kişidir (Tiedemann, 1982/2013:29-30). Tiedemann'a göre, gördüğü tarihin insan-dışılığının karşısında, insanlığın kendi tarihinin dehşetini yaşayan melek bir umutsuzluk sergilese de, kayıp cennetin hatırasını imleyen ütopyacı güç tarafından hala ileriye doğru itilmektedir (Tiedemann, 1973/2006:268).

Bu noktada Tiedemann (1973/2006:269), Benjamin'in düşüncelerinde Marksist boyut ile Yahudi Mesihçiliğinin 'cennet hatırası' anlayışının kesiştiğini öne sürer. Geçmişteki kurtuluş olanağını -parıltıları- görerek, şimdiki zamanda kurtuluş olanağının bilincini taşıyan bir konuma gelecek olan tarihsel materyalist/tarihçi, belirli bir bireye değil, onu da içerecek biçimde bir düşünme biçimine (proletaryanın bilincine) gönderme yapmaktadır. Bu düşünme biçimi ise, Tanrısal bir varlığa değil, aynı Marks'ta olduğu gibi, insanlığa atfedilmekte ve bu şekilde Marks'ın (akt. Tiedemann, 1973/2006:275)

"insanlık kendi tarihini kendisi yapar" ifadesi ile paralellik kurulmaktadır. Kendi tarihini yapan insanın kurtuluşu ona verili değildir, bu kurtuluş, ancak belirli bir bilincin vereceği savaşın sonucu mümkün olabilecektir.

Dokuzuncu tezde, tarihin çok yüksek bir moloz yığını olduğunun ve ilerleme iddiasının, bakışımızı bu günahtan arındırılmamış enkazdan başka bir tarafa çevirmek anlamına geldiğinin vurgulandığını belirten Beiner (1984/2013:605-606) ise, Benjamin'in söz konusu tezinde, tarihin kökensel olarak parçalı olduğunu öne sürdüğünü ve bu bağlamda tarih meleğine parçalar arasında kurtarıcı bir ilişki kurma görevi yüklediğini öne sürer. Benjamin'in bu düşüncesi, rasyonel anlamda anlaşılabilir bir süreç olarak tarih düşüncesinden oldukça uzak olmasına karşın ve Scholem bu noktada materyalist kategorilerin Benjamin tarafından, aslında metafizik ve teolojik olan düşünceleri örtmek için kullanıldığını öne sürmesine rağmen, Beiner, Benjamin'in bir tarihsel materyalist olarak konuştuğunda ısrar eder. Çünkü Beiner'e göre, Benjamin bu çalışmasında, ilk defa tarihsel materyalist bir tarihyazımının nasıl olması gerektiğine ilişkin bir yöntem ortaya koymaktadır. Dokuzuncu tezde anlatılan tarih meleğinin yüzü, geçmişe doğru dönmüştür ve tarih meleği bu geçmişi bırakmak istememektedir. Geçmişten, sözde tarihsel bir ilerleme tarafından uzaklaştırılan melek, yine de gözünü geçmişten alamaz ve bu gözünü alamama hatıranın koruyucu gücüne, kurtarıcı işlevine karşılık gelir. "Tarihselciliğin hareketsiz bir 'olaylar zinciri' gördüğü yerde, tarihsel materyalist, tamire ihtiyacı olan kırık bir gemi, kurtuluşa ihtiyacı olan harap bir geçmiş, uyandırılmaya ihtiyacı olan terkedilmiş bir ata görmektedir" (Beiner, 1984/2013:609). Dolayısıyla, Benjamin, geçmişe sadık olmayı, tarihçinin devrimci sorumluluğu olarak görür ve bununla o, tarihsel maddeci bir tarihçiye yönelik yeni bir kapsam ortaya koyar.

Bu noktada, Marks ve Benjamin arasındaki ayrımın net bir şekilde ortaya çıktığını öne süren Beiner, bu savını, Marks'ın on sekizinci Brumaire'in açılış sayfasındaki şu cümleye yer vererek desteklemeye çalışır: "Bütün ölü nesillerin geleneği, yaşayanların beynine bir karabasan gibi çöker" (Marx akt. Beiner, 1984/2013:607) ve yine Marks'ın aynı Brumaire'ında yer alan "19. yüzyılın toplumsal devrimi, şiirselliğini geçmişten değil, yalnızca gelecekten alır. Daha eski devrimler, gerçek anlamları konusunda kendilerini uyuşturmak için geçmiş dünya tarihinin hatıralarına gereksinim duyuyorlardı. 19. yüzyılın devrimi, gerçek anlamına erişmek için, ölülerin, ölülerini gömmesine izin vermeliydi" (Marx akt. Beiner, 1984/2013:607) şeklindeki cümleler de Beiner için, her iki düşünür arasındaki ayrımı kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü, Benjamin devrimin, şiirin gelecekten türeyebileceği düşüncesini reddetmemekle birlikte, beklentisini geleceğe değil, düşmanın egemenliğine direnen mağlup bir geçmişe dayandırmaktadır. Nitekim, Benjamin tarihçinin

görevini, altıncı tezinde belirttiği gibi, 'geçmişteki umut kıvılcımlarını körüklemeye' devam etmesi olarak görür (Beiner, 1984/2013:608).

Benjamin, kendi tarih anlayışı ile pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları arasındaki farkı, asıl olarak on yedinci tezinde yöntemsel bakımdan serimlenir.

Tarihselcilik, tarihsel olayları boş ve homojen bir zaman anlayışı içinde ele alıp tarihin sürekli olarak ilerlediğini ve değişmez olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın, maddeci tarihyazımı niteliksel ve kesintili bir tarihsel zaman anlayışını savunmaktadır: "Tarihselcilik eninde sonunda evrensel tarihe varır. Maddeci tarihyazımının yöntem açısından belki de en belirgin biçimde ayrıldığı anlayıştır evrensel tarih. Kuramsal donanımdan yoksundur. Yöntemi bir toplama işleminden ibarettir; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir (....)" (Benjamin, 1950/2012a:48). Maddeci tarihyazımının diğer tarihyazımlarından farklılığını ortaya koyduğu on yedinci teze ilişkin olarak Benjamin, "Adorno'ya gönderdiği bir mektupta, çalışmasının metodolojik anlamda düzgün bir şekilde anlaşılabilmesi için, on yedinci tezin merkezi bir öneme sahip olduğunu özellikle belirtir" (Beiner, 1984/2013:613). Burada, evrensel bir tarihi kendisine amaç edinmiş tarihselci tarihyazımını, tarihsel zamanı birikimsel bir süreç olarak görüp niceliksel açıdan kavradığı gerekçesiyle eleştiren Benjamin, bu anlayışın karşısına niteliksel ve kesintili bir tarihsel zaman anlayışı koyar. Benjamin, bugünle geçmişi birbirine bağlayan, boş bir tarihsel süreklilikten çekilip alınmış anları inşa etmeyi, hatırlamanın görevi olarak görür. Geçmişin bu ayrıcalıklı anları, tarihsel totalitenin yoğunlaşmış halleri olan monadlardır. "Ona göre, her fikir bir monaddır, bütün fikirler kendi içlerinde bir dünya resmi barındırırlar. Fikirlerin sunmasının amacı da bu dünya resmini bulup ortaya çıkarmaktır (....) Bütün ancak tekil üzerinden anlaşılabilir. Her tekillik bütünlüğü anlamak için bir imkan" (Kardeş, 2009:498) oluşturur. Bu bakımdan monadlar, olayların mesiyanik bir şekilde durduruluşunu sağlar. Söz konusu olan durduruluş, tarihin sonu anlamında değil, sadece bir kırılma noktası olarak işlenir. Mesih, tarihsel bir gelişimin sonucu olarak ortaya çıkmaz, o, tarihi kırmak için ortaya çıkar. Çünkü, tarihselciliğin iddia ettiği evrensellik, adeta saf bir suni birikim gibi sahtedir. Benjamin için, gerçek bir evrensel tarih sadece Mesiyanik bir dünyada vuku bulabilir. Mesiyanik dünya, total ve çok yüzlü güncelliğin dünyasıdır ve burada tüm geçmişin ve kurtarılmış insanlığın mesiyanik tarihi söz konusudur (Löwy, 2001/2007:119-121).

Mesiyanik tarih, "tarihin bütünsellik içerisinde nedenselliğe bağlı bir süreç olarak tasarımlanması değil, tarihin içerisinde Mesihçi bir güç taşıyan, geçmişteki şimdiki zamanların parlamalarının (incileşmelerinin) izinin

sürüldüğü hermeneutik bir okuma olarak ele alınmasıdır" (Anlı, 2014:34). Mesiyanik bir tarihin olanaklılığı, determinist bir tarih anlayışının karşısında konumlanan, hem kendi içerisinde kapalı hem de öncesi ya da sonrası ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir kendilik olarak görünen monadlaşmış an'ın yakalanmasıyla mümkündür. Bu an'ın dışarıyla hiçbir penceresi olmamasına karşın, monadlaşmış an içinde geçmişte başarıya ulaşılamamış özgürlük ve kurtuluşun hem hüznünü hem de hala gerçekleşebilme umudunu bir olanak olarak kendi içinde barındırır. İşte bunun görülüp farkına varılmasıyla birlikte, tarihte zorunlu ve nihai bir amacın gerçekleşeceğine ilişkin tarihsel yasaya inanmak yerine, "beklenmedik imkanlarla yüklü, yenilik üretebilecek bir insan praksisi olarak kavranan açık bir tarih anlayışı" (Löwy akt. Anlı, 2014:34) karşımıza çıkar.

Beklenmedik imkanlarla yüklü açık tarih anlayışı, her türlü belirlenimciliğe karşı olarak, geleceğin önceden bilinebilir olduğu düşüncesini reddeder. Tarihin alanını oluşturan insan eylemleri, doğal olguların tersine, beklenmedik ya da umulmadık olay ya da yönelimleri kendi doğasında barındırdığı için öngörülemezdir, dolayısıyla pozitivizmin savunduğu bilimsel öngörüye de dahil edilemez niteliktedir. Bu noktada Löwy (2001/2007:138-141), öngörülemezliğin irrasyonel ya da mistik bir yanı olmadığını, sadece kolektif bir faaliyet alanı olan siyasetin kendi doğasından kaynaklandığını belirtir. Her ne kadar siyaset var olan toplumsal ve ekonomik yapılarca koşullandırılsa da, bu koşullandırmaları yenilik yaratarak aşma, dönüştürme ve bozma özelliğini kendinde barındırır ve bu yanıyla alt edilemezdir. Siyasal eylemin bu gücü, açık tarih anlayışında, bir yandan felaketlerin diğer yandan birtakım özgürlüklerin gerçekleşebilme ihtimalinin hesaba katılması gerekliliğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle, açık tarih anlayışında insanlığın başına gelebilecek kötülükler ya da felaketler kaçınılmaz değildir. Böyle bir olasılık elbette hesaba katılmalıdır, ancak bunun yanı sıra özgürleştirici ve ütopik başka olanaklar da göz önünde bulundurulmalıdır. Burada Löwy (2001/2007:141), her türden erekbilimsel belirlenimcilikten ve tarihin sona ereceği yanılsamasını besleyen tüm ideal toplum modellerinden koparak, ütopyaya negatif gücünü geri vermemizde Benjamin'in bize yardımcı olduğunu belirtir. Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinde karşımıza çıkan sınıfsız ve egemenliğin olmadığı bir toplum şeklindeki ütopya anlayışı, negatif biçimde ifade edilmiştir. Egemenliğin olmaması demek, kendi kurallarını dayatmacı bir şekilde kabul ettiren ve her çeşit demokratik denetimden sıyrılabilen yaderkli (heteronomy) bir iktidarın olmaması anlamına gelmektedir. Benjamin'in egemenliğin olmamasına yönelik özlemi sadece baştaki "iktidar uygulamalarını değil, bunun yanı sıra sermayenin, metanın, bürokratik aygıtların gayri-şahsi, soyut ve şeyleşmiş (fetişist) egemenliğini de hedef alır"

(Löwy, 2001/2007:141). Dolayısıyla, ezilen sınıfların özgürleşmesi, tarihin ezilen sınıfların ya da mağlupların bakış açısından anlaşılmaya çalışılması, Benjamin'in tarih anlayışının özünü oluşturur.

Benjamin'in her türlü belirlenimciliği dışlayan açık tarih anlayışına göre, hem gelecek hem şimdi hem de geçmiş açıktır. Galip gelenler tarafından oluşturulan mevcut durum, mümkün olan tek seçenek değildir, kaybetmeye mahküm olmayan başka seçenekler de söz konusudur. "Her şimdiki zaman, bir olası gelecekler çokluğuna açılır" (Löwy, 2001/2007:146). Gelecek üzerinde, eylemlerimizin yol açacağı sonuçları önceden bilememiz, böyle bir belirsizliğin varlığı, "her tarihsel anı, çeşitli geleceklere açılan bir şimdiki zaman olarak görmemizi sağlar. Yani, geçmişe bir ihtimaller alanı olarak yaklaşıp, bazı ihtimaller gerçekleşirken diğerlerinin saf dışı bırakılmasını sağlayan etkenleri saptamayı" (Varikas akt. Löwy, 2001/2007:146) mümkün kılar.

Burada Benjamin, tüm zamanlar için kurtuluş olanağını şimdiki zamana vererek, tarihin devamlılığını, şimdiki zamanı bu devamlılıkta bir moment (uğrak) olarak gören yaklaşımı boşa çıkartan bir şimdi bilincini hedefler (Anlı, 2014:37). Böyle bir bilinç ise, yaşanılan mevcut durumun kesin ve değişmez olmadığının farkına varılarak, geçmişte kalan ve egemenler tarafından üstü kapatılmış ya da çarptırılmış olan geçmişin açılımını, geçmişin yeniden ele alınmasını mümkün kılar. Böylece, "iftira atılmış kurbanlara saygınlıkları iade edilebilir, yenilmiş umutlara ve özlemlere yeniden güncellik kazandırılabilir, unutulmuş veya ütopik, anakronik ve ilerlemenin akıntısına karşı olduğuna kanaat getirilmiş mücadeleler yeniden keşfedilebilir. Bu anlamda, geçmişin açılımıyla geleceğinki birbirine sıkı sıkıya bağlıdır" (Löwy, 2001/2007:147). Benjamin için, toplumsal, siyasal ve etik bir sorumluluk gereği yapılması gereken geçmişin açılımında, geçmişin kurbanları ya da mağlupları idealleştirilmeden, sadece onların insani ve toplumsal mücadelesi üzerinde durulur. Şimdiki zamanda yapılacak olan bu mücadele, geçmişten etkilenerek onun izlerini taşıyacak, ancak tamamen yeni ve sonucu öngörülemez olacaktır. Böyle bir tarihsel yaklaşım ise, geçmişi, şimdiyi meşrulaştıran bir moment olarak gösteren, mümkün olanla galip olanı özdeşleştiren, ilerlemeci ve modernleştirici tarihsel yaklaşımla, diğer bir ifadeyle kapalı tarih yaklaşımıyla taban tabana zıttır. Bu noktada, bugünkü egemen söylemin kapalı bir tarih anlayışını ifade ettiğini vurgulayan Löwy (2001/2007:143), bu söylemde, sosyalizmin çöküşünden ve Batılı sistemin zaferinden beri ütopyaların sonunun geldiğine ve her türden değişim olasılığının mümkün olmadığına inanıldığını belirtir.

Geleceğin belirlenmemiş olduğunu imleyen ve kapalı tarih anlayışıyla taban tabana zıt olan açık tarih anlayışını Benjamin, montaj yöntemiyle kurgular. Diğer bir ifadeyle, Benjamin ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci

olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olan montajı koyar. Onun monad anlayışına dayanan bu yöntem, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, "geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla" (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Nitekim, Benjamin metodolojik olarak merkezi bir öneme sahip olduğunu düşündüğü on yedinci tezinde bu yöntemini şöyle tanımlar: "(....) böylece o dönemden belli bir hayatı, tüm bir ömürden de bir yapıtı çekip çıkartır. Bu yöntem sayesinde yapıtın içinde tüm bir ömür, ömrün içinde dönem, dönemin içinde tüm tarih akışı hem korunmuş hem de yadsınarak aşılmış olur (....)" (Benjamin, 1950/2012a:48).

Benjamin için, büyük yapıları, küçük öğelerden netlikle ve belirginlikle kurmak anlamına gelen montaj ilkesinin, tarihçi tarafından tarihe uygulanmasıyla birlikte tarihin kurulması gerçekleşir. Bütün olanın kristalize olmuş halinin küçük tekil momentinin keşfedilmesine dayanan bu yöntem, bütünün, en küçük tekil öğede veya parçada bir nüve olarak bulunduğunu işaret eder. Dolayısıyla, Benjamin'in materyalizmi, fikirlerin idealliğini dünyanın maddiliğinin öncelemesi olarak belirir. Hem olaylar, oluşlar, hem de önceki kuşakların kendi zamansallığına ait arzu ve düşlerin okunabilmesi anlamında psişizm, izler, atıklar, artakalanlar ve düşler Benjamin tarafından maddilik olarak görüldüğünden, mikro-maddilik tarihin konusu olur. Böylece geçmiş, adeta bir enkaz gibi görülüp, tarihçinin hem tasnif-edilemez olanı hem de görünür-olmayanı maddi bir öğe olarak düşünebilmesinin yolu açılır. Bu tür bir düşünmeyi Benjamin, tarihçinin görevi olarak görür (Kardeş, 2009:517).

Aslında, Benjamin, montaj ya da alıntı yöntemiyle, alışılmış ve değişmez kabul edilen tarihin akışını, başka bir yöne çevirmeye çalışır. Çünkü, söz konusu yöntem, içinde yaşanılan zamanın iç yüzünü ortaya çıkarmak için, geçmiş'in en yalın görümüyle yakalanmasına ve onun mistifiye edilmiş yanlarının gözler önüne serilmesine dayanır. Benjamin için bu yöntem, gelenek karşısında geleneğin olanaklarını kullanmanın yöntemidir de. Nitekim Benjamin, çalışmalarını ortaya koyarken izlediği yöntemi "kazmak, alt-üst etmek yerine, sondajla derindeki inciyi bulma yöntemi" (Oskay, 1995b:11) olarak adlandırır. Benjamin, alıntı yöntemiyle, geçmişi, yaşanılan güne aktararak geçmişle yeni bir biçimde ilişki kurmaya çalışır. Bu alıntılar, Benjamin'e (akt. Oskay, 1995b:32) göre, "yol kenarında pusu kurmuş haydutlar gibi aniden önümüze çıkarak bizleri bu yanlış inançlarımızı farketmek durumunda bırakacak, bizi, bu kabullenim ve inanışlarımızın sultasından kurtaracaktır." Benjamin, geçmişten yapılan alıntılarla, içinde yaşanılan geleneğin yıkılıp dağıtılmasını, bu geleneğin üstündeki örtünün çekilip tüm gerçekliğiyle

gözler önüne serilmesini, gelecek kuşaklara miras bırakılabilecek tek umut olarak görür. Birer düşünce fragmanı olan alıntılara Benjamin, ikili bir işlev yüklemiştir. Bu işlev, alıntıların aşkınlayıcı güçleriyle, şimdide yaşayan insanlara geleneğin sunumunun akışını kesintiye uğratmanın yanı sıra, içinde yaşanılan zamanda bize sunulanı yoğunlaştırılmış bir biçimde kendi içinde barındırıp saklaması yönündedir. Çünkü, ancak bu şekilde tarih ve kültürün özündeki gizli gerçeklikler gün ışığına çıkarılıp, topluma şimdiye kadar tarih ve kültüre ilişkin egemen sınıflarca sunulup benimsettirilen yanlış bilgilerin yol açtığı kamburdan kurtulmak mümkün olur (Oskay, 1995b).

Bu noktada, Oskay (1995b:34-40), Benjamin'in alıntı yönteminin tam olarak anlaşılması için, onun bibliomani düzeyine varan kitap tutkusunu ve koleksiyoncu kişinin tarih içindeki işlevine ilişkin düşüncelerinin de incelenmesi gerektiğini belirtir. Benjamin, ilk gençlik yıllarından beri, hastalık derecesinde bir kitap toplama koleksiyoncusudur. Gündelik okumalarından alıntı toplama ve biriktirme hastalığı da onun bu bibliomania'sına eşlik eder. Onun koleksiyonculuğu, para için ya da toplumsal statü elde etmek için yapılan bir şey değildir, her şeyin hızla unutulduğu bir çağda o, topladığı tüm şeyleri, geçmişin dolaysız olarak konuşabilmesini ve hatırlanabilmesini sağlayan şeyler olarak görür. Burada nesnelerin kullanım değerleri değil, biriciklik, özgünlük, hakikilik gibi amatör değerleri söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, nesneler bir şeye yaradıkları, fayda sağladıkları için değil, yaratılışlarından dolayı bir değere sahiptirler. Bu bakımdan Benjamin, koleksiyoncu ile devrimciyi birbirine benzetir. Nesneleri, kullanım değerinin dışına çıkarmayı başaran koleksiyoncu gibi, devrimci de insanlar için, içinde yaşanılan dünyanın dışında yeni bir dünya arayışındadır. Hem yeni hem de daha iyi olan dünyada insanlar, nesnelerin kullanım değerleri altında ezilmekten kurtularak özgürleşeceklerdir. Bunun yanı sıra, koleksiyoncunun topladığı nesneler, kendini geçmişte yeniden inşa edecek şekilde ona geçmişte gezinme imkanı sağlarlar. Ayrıca, Benjamin için koleksiyoncu, topladığı nesnelerle olan ilişkisinde nesnel bir tutuma sahip değildir. Nitekim, Benjamin'in kendisinin de geçmişle ilgilenmesi taraflıdır, yaşanılan zamanda içinde bulunulan durumu onaylamadığından söz konusu ilgide nesnel bir tutum söz konusu değildir. Süregelen düzende, gelenek haline gelmiş olan değerlerin gerçek yüzünü gösterip onların aşılmasını istemektedir.

Benjamin'e göre, alıntıcı da aynı bir koleksiyoncu gibi çalışır. İçinde yaşanılan zamanın unutturmaya çalıştığı, geçmişe ait olan düşünceyi, nesneyi özgürleştirerek bugüne aktarır. Sözgelimi, özgün ve hakiki bir resim geçmişe ait olsa da, o resimde var olan idea şimdi'ye aittir ve içinde yaşanılan zamanı aydınlatma niteliğini kendi içinde barındırır. Bu haliyle, süregelen düzene, otoriteye muhalif olan bir düşünme tarzının başlatıcısı olma potansiyeline

sahiptir. Başlangıçta, geçmişin mirasçısı ve muhafaza edicisi olarak görülen koleksiyoncu ve alıntı toplayıcısı, bu noktada, anarşist ve geleneğin yıkıcısı olma özelliğini kazanırlar. Bireysel bir şeye duyulan yoğun sadakatin yerini, tipik ve sınıflandırılabilir olana karşı bir yıkıcılık ya da protestoya bırakması hem koleksiyoncunun hem de alıntı toplayıcısının kendi diyalektiği olarak karşımıza çıkar (Oskay, 1995b:41-42).

Benjamin, alıntı yöntemini benimsemesiyle birlikte, bilimsel söylemden farklı olan bir söylem biçimi arayışına girmiştir. Bilimsel bir yazımda, yazarın düşüncelerini doğrulamak için alıntılara yer verilirken, Benjamin için alıntılar böyle bir göreve sahip değildir. Yaklaşık altı yüz alıntı kullanarak hazırladığı Alman Tragedyasının Doğuşu adlı çalışmasının metni, kullandığı bu alıntılardan oluşmaktadır. Alıntılardan oluşturduğu metinde, kendisine ait olan kısımlar oldukça azdır, ikincil durumdadır. Metnin neredeyse bütününü oluşturan alıntılar, belli bir amaca göre düzenlenmiştir. Benjamin'in buradaki amacı, bir alıntının, başka bir alıntıyı açıklığa kavuşturacak şekilde düzenlenmesidir. Benjamin kullandığı alıntıları/fragmanları, alıntıların içinde bulunduğu gelenekten kopartarak, yeni bir düşünme biçimi bağlamında metnindeki yerlere yerleştirir. Tüm alıntıları yeni bir algılama biçimiyle, yeniden düzenleyerek adeta bir montaj gibi, onları birbirlerinin açıklayıcısı olarak birbiriyle bağıntılandırır. Alıntıların bu şekilde düzenlenmesiyle, tüm alıntılar hem birbirlerini hem de yaşanan gerçekliği açıklığa kavuşturarak anlamlı bir varlık nedeni kazanırlar. Benjamin, alıntıların dışında kalan kendi yazdığı metinlere ilişkin olarak, dil ve düşüncenin derinliklerine sondaj yöntemiyle ulaşmaya çalışmak, nedensellik ilişkileri ya da sistematik bağıntılarla dil ve düşünceyi darmadağın etmek istememek amacını taşır. 'Dipteki inciyi bulmayı' amaçlayan sondaj yöntemi, bulunan inciyi hemen konuşturamadığı için, inciler üzerine konuşmalar yapmayan alıntılar, sadece birbirlerini açıklayabilecek olan incilerin adlandırılmasına yönelik iş görmektedir. Adlandırmak ise, Benjamin için konuşmaktan daha önemlidir, çünkü ona göre hakikat adlandırmayla ortaya çıkar. Poetik bir fenomen olan hakikat, ancak poetik düşünme yeteneği ile anlaşılabilir. Benjamin'e göre, modern zaman, özellikle 19. yüzyıldan itibaren yaşayan her şeyi henüz kendi zamanı içindeyken unutulmaya terk ettiği için, bu unutulan şeyler yeni biçimlere bürünerek geçmişin derinliklerinde gerçekliğe kavuşturulmayı beklemektedirler. Bu beklentiyi karşılayabilecek tek düşünce biçimi ise, poetik düşünebilmedir. Bu noktada insana düşen görev, tarihin zaman derinliklerinde adeta bir inci gibi, yaşanmış olan her şeyin kendisini bir düşünce fragmanı olarak ortaya çıkaracak insanı beklediğini bilmektir. Eğer bu bilinmezse ve bunun için çaba gösterilmezse, yaşanmış olan her şey Mesih'in değil, onu yitirmemiz anlamında Azrail'in eline geçecektir (Oskay, 1995b:46-48).

Bu noktada Özbek (2000:79), Benjamin'in tüm metinlerinin yapısı için inşaat benzetmesinin kullanılabileceğini öne sürer. Kurgulama ya da montaj olarak inşaat, Benjamin'in önemli yöntemsel kavramıdır. Toplanmış malzemeler ya da alıntılar, Benjamin'in ortaya koyduğu metnin yapısını oluşturur. Sadece önemli düşünürlerin sözleri bu toplanmış malzeme ya da alıntıları oluşturmaz, aynı zamanda 19. yüzyıla ilişkin olan çeşitli nesneleri, görüngüleri ve olguları da içerir. Benjamin'in düşünce ve yorumları ise, bu malzeme ya da alıntıları birbirine bağlayan adeta bir harç görevindedir. Bu düşünceleri, özdeyişler ya da aforizmalar şeklinde yazan Benjamin, bunları fragmanlar halinde ifade etmiştir. Benjamin'in buradaki amacı, topladığı malzeme ya da alıntıları öne çıkararak, harcı ya da montaj mantığı olan kuram ve yorumu arka plana atmaktır. Bu bakımdan, montaj Benjamin için bir seçme ve yeniden birleştirme girişimidir (Özbek, 2000:79-85).

Görüldüğü gibi, metodolojik açıdan merkezi bir önem atfettiği on yedinci tezinde Benjamin, pozitivist ve tarihselci tarih anlayışlarının karşısına, kendi savunduğu tarih anlayışının yöntemi olarak montajı koyar. Buna karşın, tarihselcilik olayların niceliksel, homojen ve boş bir zamanda geçtiğini varsayarak on sekizinci tezin A ekinde karşılaştığımız gibi, 'olayların sırasını bir tespihin boncuklarının dizilişi gibi aktarmakla' yetinir. Tarihselciliğin aksine, tarihsel materyalist, tarihi canlı olarak ve devrim imkânları ile atan bir nabız olarak görüp geçmişle mesiyanik bir ilişki kurma çabasındadır. Tarihselcilik tarafından uygulanan tarihyazımının şekli olan evrensel tarih, düşüncelerin akışına dayanırken, materyalist tarihyazımı düşüncelerin tutuklanmasına dayanır. Materyalist tarihyazımı ile tarihsel düşünce bir 'şok'a maruz kalır ve bu şok onu yörüngesinde durdurur. Devrim anı ile yüz yüze gelen tarihsel materyalist bu devrim anını, tarihin homojen gidişatı dışında infilak ettirmeye yönlendirilir. Bu, Benjamin'in on sekizinci tezin A ekinde öne sürdüğü, şimdinin zamanı (*jetztzeit*) adını verdiği, kendisinde şimdi ve geçmişin mesiyanik bir ilişkiye girdiği şeye karşılık gelir.

Bu noktada, bir özgürleşim yöntemi olarak, hem eskiyi yıkıcı hem de inşacı bir moment olan diyalektik düşünce karşımıza çıkar. Eskiyi yıkıcı bir edim olarak diyalektik düşünce, baskıcı bir süreklilik halini kırarak zamanın boş ve homojen akışını tutuklayıp kesintiye uğratır. Öte yandan, inşacı bir edim olarak diyalektik düşünce, somut olanın kendi biricikliği içinde varlık kazandığı konfigürasyonları oluşturup inşa ederek geçmiş ile şimdi'nin birbiriyle bağıntılı olmasını sağlar. Böylece, olayların sekansını bir tesbihin taneleri gibi gören egemen tarih anlayışının tersine, tarihsel maddeci, kendi dönemi tarafından biçimlendirilen anlamsal kümelenim ile geçmişteki belirli bir dönemin anlamsal kümelenimi arasında bağlantı kurup her iki kümelenimi bir arada anlamlandırır. Bu noktada, alıntılama Benjamin'de oldukça

önemlidir. Benjamin'e göre, geçmişin her momenti, üçüncü tezinde de belirttiği gibi, yarının gündemine uygun bir alıntı olma potansiyeline sahiptir. Bu da, geçmişteki uygun bir momentin bağlı olduğu içeriğinden koparılarak, şimdi'de var olan yeni bir içeriğin oluşturucu öğesine dönüştürülmesiyle mümkündür. Ancak bu dönüştürme, Benjamin'de, geçmişin momentinin kendi özgüllüğünü kaybetmesi anlamına gelmemektedir. Söz konusu moment, hem kendi özgüllüğü içinde varlığını sürdürür hem de yeni bir içeriğin oluşturucu öğesine dönüşür (Oskay, 1995a).

Benjamin'in tarihsel zaman kavrayışına ilişkin düşünceleri on dördüncü tezde de sürdürülür. Burada Benjamin, Beiner'in (1984/2013:609) de belirttiği gibi, tarihsel materyalizm, tutuklama, şok ve infilak yoluyla tarihselciliğin homojen olan boş zamanını, jetztzeit/şimdi'nin zamanı tarafından doldurulan zaman ile değiştirir:

Tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir: Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, şimdi'nin zamanı'nın/Jetztzeit doldurduğu bir zamanda yükselir. Nitekim Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, şimdi'nin zamanı'yla yüklü bir geçmişti. Fransız Devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla. Ne var ki, geçmişe doğru bu sıçrayış, kuralları hakim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir. Aynı hamle, tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır, işte Marx devrimden bunu anlıyordu (Benjamin, 1950/2012a:46-47).

Benjamin için, tarihsel zaman güncel, dolu, patlayıcı ve yıkıcı anlarla yüklüdür. Geçmiş, içinde eşsiz fırsatlar barındıran şimdi'nin zamanını/jetztzeit içerdiğinden güncellik barındırır. Şimdi'nin zamanı ise, tarihsel maddeciliğin tarihin sürekliliğini kesintiye uğratan devrimci eyleminde adeta bir patlayıcı madde gibi iş görür. Geçmişten beslenen, ilham alan devrim, geçmişin, şimdi'nin zamanıyla yüklü patlayıcı bir anını yakalayarak –ki söz konusu an, ancak kaçak ve anlık bir kümelenmedir- geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışıyla diyalektik bir sıçrama gerçekleştirir. Burada Benjamin, 'kaplan sıçrayışı' metaforunu kullanarak, sürekliliğin dışında olan bir sıçrayışa göndermede bulunur. Bu sıçrayış, geçmişteki ezilenler sınıfının kurtarılması ve devam eden felaket durumunun durdurulması için, önce geçmişe ardından da geleceğe doğru yapılan bir sıçrayışı imler. Ayrıca, bu tezinde Benjamin, egemen sınıfların düşüncesini işaret eden moda ile devrimi karşılaştırır. Moda, sözde yeni olana işaret etmekle birlikte, aslında hep aynı olanın ebedi bir tekrarıdır. Bu yönüyle moda, düzeni kesintiye uğratacak her türlü değişimden korkan egemen sınıfın bu korkularını örten adeta bir kamuflajdır. Buna karşın, devrim, büyük bir değişimi ortaya çıkarak ebedi geri dönüşün

durduruluşu ya da kesintiye uğratılışıdır (Löwy, 2001/2007:110-111). Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Benjamin için, şimdiki zaman geçmişin izlerini ya da güncelliğini taşımasına karşın, her iki zaman dilimi arasındaki ilişkinin bir ardışıklık içerip zorunluluk barındırmamasıdır. Söz konusu ilişki, ilerlemeci ve determinist tarih anlayışlarının karşısında konumlanan, ucu açık, olumsallık ve olanaklılık içeren bir ilişkidir.

Benzer şekilde, on beşinci tez, on dördüncü tezin devamı gibidir. Çünkü, bu tezinde Benjamin yine, ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojinin niceliksel, homojen boş zaman anlayışını eleştirir ve bunun karşısına çizgisel olmayan, niteliksel, heterojen ve dolu bir tarihsel zaman anlayışını yerleştirir.

Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür. Büyük Fransız Devrimi kendi takvimini de yaratmıştı. Her takvimin ilk günü, tarih içinde zamanın akışını değiştiren bir makine işlevi görür. Bayram günleri olarak, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan aslında hep aynı gündür. Yani takvimler zamanı, saatler gibi ölçmez. Onlar, son yüzyılda Avrupa'da en ufak bir izi kalmamış görünen bir tarih bilincinin anıtlarıdır. Oysa Temmuz Devrimi sırasında gerçekleşen bir olay, o dönemde bu bilincin hala yaşadığını gösteriyordu. Çatışmaların başladığı günün akşamı, Paris'in birçok mahallesinde saat kulelerine ateş açıldığı görüldü, birbirinden habersiz aynı anda [...] (Benjamin, 1950/2012a:47).

Benjamin'e göre, ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojinin niceliksel, homojen boş zamanını temsil eden saat zamanıyken; niteliksel, heterojen, anımsama ve güncellikle dolu olan tarihsel zamanı ifade eden takvimlerdir. Çizgisel olamayan tarihsel zamana, anımsama/hatırlama günleri olan bayram günlerini örnek gösteren Benjamin, özgürleştirici bir kopuşu işaret eden ve anımsamaya dayalı olan bu gibi özel günlerin, saat zamanından farklı olduğunu düşünür. Gandler'in (2007:163) de belirttiği gibi, "saatler, ideal durumda sonsuza dek aynı şekilde tekrarlanan bir hareketi yerine getirmek üzere imal edilmiş olan titreşim sayma araçlarından başka bir şey değillerdir. Aynı anın tekrarı düşüncesi, saatlerin yapı temelidir (....) doğrusal, sadece niceliksel zamanın nesnel varlığını telkin ederler." 19. Yüzyıldan önce, zaman niteliksel anlamlarla doluyken, sanayileşmeyle birlikte bu durum yerini, niceliksel ve kesin bir şekilde ölçülebilir bir zaman anlayışına bırakmıştır. Bu zaman anlayışını ise, en iyi şekilde temsil eden, niceliksel, mekanik, otomatik, uzama indirgenmiş bir zamanı gösteren duvar saatleridir. Benjamin için, Mesiyanik zamansallıkla dolu olan tarihsel zaman, ilerleme ideolojisinin benimsediği saatlerin gösterdiği mekanik ve boş zamana benzemez. Nitekim, 1830 Temmuz Devrimi'nde Paris'in birçok mahallesinde saat kulelerine ateş açan devrimcilerin eylemini Benjamin, niteliksel ve Mesiyanik tarihsel zamanın, ilerleme ideolojisinin mekanik ve boş zamanına bir saldırısı ya da

onu kesintiye uğratışı gibi görür. Diğer bir ifadeyle, devrimcilerin sarkaçlı saat kulelerine ateş açması, felakete doğru ilerleyen dünyanın bu gidişatının Mesiyanik ve devrimci bir durduruluşu ya da kesintiye uğratılışıdır (Löwy, 2001/2007:114-116).

Burada, Benjamin'in tarihsel zaman anlayışına kısaca değinmek gerekir. Esas olarak Benjamin, "insanlığın yaşamının yalnızca bir gelişme değil, bir tamamlanma süreci şeklinde algılandığı niteliksel bir sonsuz zaman kavrayışıyla, modern ilerleme ideolojisine özgü sonsuz biçimde boş zamanı karşı karşıya koyar" (Löwy, 2001/2007:10). Bu noktada Benjamin, mekanik ve tarihsel zamanı birbirinden ayırt eder ve o bu ayrımda, metafizik bir deneyimle kavranabilen tarihsel zamanı, takvim ve saatlerin varsaydığı boş zamana karşılık gelen mekanik zamandan üst tutar. Empirik bir deneyimle kavranamayan tarihsel zamanda, doldurulmaya açık doldurulmamış zaman ile doldurulmuş zaman bulunur. Doldurulmamış zaman, her anında doldurulabilme imkanına sahip olmasına karşın, boş zamanının toplumsal tarihsel bir dünyadaki oluşa dahil olmaması, doldurulmamış zaman ile boş zaman arasındaki farkı ortaya koyar. Benjamin burada, tarihi boş ve homojen bir zaman olarak ele alan anlayışa karşı, doldurma kavramını kullanır ve o bu noktada politik eylemi, zamanı dolduran bir eylem olarak görür. Doldurulmuş zaman kavramının politik alandaki karşılığı, ezilenlerin kendi politik eylemlerini gerçekleştirmesi olarak karşımıza çıkar. Geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı zamanda birlikte var olduğu doldurulmuş zamanı, profan düzlemde trajik zaman olarak adlandıran Benjamin, aynı zamanı ilahi düzlemde Mesiyanik zaman olarak adlandırır. Mesiyanik ve profan zaman arasında bir uyum olduğunu düşünen Benjamin'in, *jetztzeit* olarak adlandırdığı şimdinin zamanı, profan zamanla Mesiyanik zamanın bir buluşması ya da kesişmesi olarak belirir. İşte, Benjamin'de bu iki zaman aralığının kesişmesiyle beliren şimdinin zamanı, tarihin akışının politik bir eylemle durdurulması imkanına karşılık gelir. Çünkü, ona göre, zamansallığın değiştirilme imkanı, ancak geçmişe yönelik bir kurtarma müdahalesi olan şimdinin zamanında aralanır. Benjamin tarafından bir geçiş olarak değil, zamansal bir eşik olarak görülen şimdinin zamanında, ezilenlerin devrimci bir müdahaleyle zamanı doldurması ve böylece tarihin akışının askıya alınması söz konusudur (Kardeş, 2009:500-526).

Zamanın nesnel, doğrusal, homojen, niceliksel, belirlenmiş ve değişmez olduğu düşüncesinin ideolojik bir yapıya ya da karaktere sahip olduğu bilgisinden hareket eden Benjamin, onun bu haliyle, içinde bulunulan siyasi, ekonomik ve sosyal sistemden hiçbir kurtuluş yolunu kendinde barındırmadığını düşünür. Çünkü, homojen ve boş olarak algılanıp niteliksel unsurunun inkar edildiği bu zaman anlayışı, toplumsal ve ortak karar olasılıklarının

dışında konumlanır (Gandler, 2007:162-164).

İşte, ilerlemeci ideoloji tarafından benimsenen homojen, niceliksel, mekanik ve boş zamanın ezilenler tarafından devrimci durduruluşu ya da kesintiye uğratılışı, Benjamin tarafından Mesiyanik zamanın bir ön temsili olarak düşünülen şimdi'nin zamanında gerçekleşecektir. Nitekim, Benjamin, on sekizinci tezinde bunu şöyle belirtir: "(....) Mesiyanik zamanın bir modeli olarak, tüm insanlık tarihini muazzam bir kısaltmayla içinde taşıyan şimdi'nin zamanı, tamı tamına insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer" (Benjamin, 1950/2012a:48-49). Şimdi'nin zamanı ya da 'şu anda' olarak *jetztzeit*, Benjamin tarafından, insanlığın tüm tarihinin özetlendiği Mesiyanik zamanın, hakiki evrensel tarihin bir ön temsili olarak düşünülür. Özgürleştirilmiş insanlığın evrensel tarihini önceden temsil eden çok kısa bir an'a karşılık gelen şimdi'nin zamanında, olayların bütününün kristali şeklinde tanımlanan Mesiyanik monad söz konusudur. Mesiyanik monad, ezilen sınıfların mücadelesinin tarihi olarak tüm insanlık tarihinin ön temsilini içeren çok kısa bir andır. Bu an, tarihçinin/devrimcinin içinde bulunduğu an'a, kefaretçi bir güç olarak şimdiki an içinde ezilenlerin geleneğinin yoğunlaştığı an'a karşılık gelir. Ayrıca, Mesiyanik an'da, olayların alışılagelmiş gidişatı ya da akışı kısa bir süreliğine de da olsa kesintiye uğradığından, söz konusu an bir özgürleşme an'ı olarak belirir. Kurtarılmış insanlığın evrensel tarihini önceden temsil eden özgürleşme an'ı olarak Mesiyanik an, var olan düzeni kesintiye uğratan isyan ya da ayaklanma eyleminin ortaya çıktığı andır (Löwy, 2001/2007:125-126).

Özetle, Benjamin için, bu tahakkümcü ve ilerlemeci tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılması, ancak geçmişin tüm ezilen sınıflarıyla proletaryayı imleyen devrimci sınıfların devrimci eylemiyle şimdi'nin zamanında mümkündür. Burada devrimci eylemle kastedilen, süregelen düzene karşı ezilen sınıfların başkaldırıları, ayaklanmaları, isyanlarıdır ve Benjamin için devrimci eylem, binlerce yıllık tahakkümü kesintiye uğratan gerçek özgürlük anlarını oluşturur.

Görüldüğü gibi, Benjamin için, geçmişte kalan tarih temellerinin güncellikte bulur. "Tarihsel bakış, artık şimdiden geriye, tarihe değil, ama tarihten şimdiki zamana, önceleme yoluyla yönelmektedir" (Tiedemann, 1982/2013:30). Burada Benjamin, idealist tarih anlayışına ve pozitivist tarihselliğe karşı çıkarak, bilinebilirliğin şimdisi olarak adlandırdığı kendi bilgi kuramını ortaya koymuştur. Bilinebilirliğin şimdisinde, tarihin konusu olan sürekli ilişkiler yerini, birleşik-konumlara bırakır. "Bu konumlar içerisinde olmuş-olan, bilinebilirliğin şimdisine ulaşabileceği bir biçimde şimdiki zamanla örtüşür" (Tiedemann, 1982/2013:31). Bu noktada Benjamin, hem idealist tarih anlayışının hem de pozitivist tarihsellik anlayışının, tarihte yanlışlar

ve acılarla dolu kısımları görmezden gelerek unutulmasını sağladıklarını öne sürer ve tarihi homojen ve boş zamanla dolu bir kurgu olarak tasarladıkları gerekçesiyle eleştirir. Pozitivist tarihsellik tarihçiyi, salt olgular kitlesi niteliğiyle homojen ve boş zamanı dolduran bütün geçmişi yalnızca kendi kendisinden yola çıkarak, duyumsayarak anlaması için geçmişe geri götürürken, idealist tarih kurguları bunun tam tersine, gelecek boyutunu egemenlikleri altına alarak, tarihte hem kendi kendini gerçekleştiren hem de ilke olarak hiç son bulmayan bir ilerlemeye ilişkin doğal bir planı varsaydılar (Tiedemann, 1982/2013:31).

Bununla birlikte, Benjamin için de tarih elbette bir kurgunun konusudur, ancak bu kurgu homojen ve boş zamanla tasarlanmış değildir, tersine, şimdiki zamanla dolu bir zamanın oluşturduğu kurgudur. Tarih gerçekten olup bitmekte olan, gerçek zaman boyutu içerisinde uzanıp giden niteliğiyle ele alındığında değil, fakat gelişmenin bir an için damgasını bastığı, zamanın bir türetke düzeyinde yoğunlaştığı, bir şimdi'nin kendisini 'belli bir bilinebilirliğin şimdi'si' kimliğiyle sergilediği noktada yakalanabilir. Şimdi'nin içerisinde doğruluk, tıka basa zamanla doludur (Tiedemann, 1982/2013:31-32).

Benjamin, on altıncı tezinde de, ilerlemeci, niceliksel ve homojen bir boş zaman anlayışına sahip tarihselciliğin ezeli ve ebedi bir geçmiş sunduğunu; tarihsel maddecinin geçmişle ilişkisinin ise, tekil ve benzersiz bir yaşantı olduğunu belirterek maddeci tarihyazımının tarihselci tarihyazımından farklılığını serimlemeye devam eder. Benjamin, burada, tarihselci tarih yaklaşımının geçmişi ele alışıyla, tarihsel maddeciliğin geçmişi ele alışını fahişe metaforunu kullanarak karşılaştırır. Bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramı, tarihsel maddeci için vazgeçilemezdir. Çünkü bu kavrayış, tam da onun kendisi için tarih yazmakta olduğu bugünü tanımlar. Historisizm 'ezeli ve ebedi' bir geçmiş sunar; tarihsel maddecinin geçmişle ilişkisi ise tekil ve benzersiz bir yaşantıdır. Tarihsel maddeci, historisizm batakhanesindeki 'evvel zaman içinde' adlı fahişeyle gücünü tüketmeyi başkalarına bırakır. Sahip olduğu kuvvetlerin efendisi olarak kalır: Erkekliğini tarihin sürekliliğini parçalamaya saklar (Benjamin, 1950/2012a:47-48).

Burada Löwy'nin, fahişe metaforunu yorumlayışı dikkat çekicidir: "Tarihselcilik genelevine yerleşmiş olan 'evvel zaman içinde/bir zamanlar' adlı fahişe, ardı ardına galipleri kabul eder. Birine kendini verdikten sonra, onu bir sonraki için terk etmekte tereddüt etmez. Bunların birbirini takip etmesi, tarihin sürekliliğini oluşturur" (Löwy, 2001/2007:116-117). Buna karşın, tarihsel maddeci fahişeyle deneyim yaşamak yerine, geçmişin imgesiyle eşsiz bir deneyim yaşamayı tercih eder. Geçmişin imgesi, geçmişin belirli bir anında örtük olarak varlığını sürdürür. Tarihselcilik, geçmişin imgesini konformist

ve sözde nesnel bir tutumla etkisiz hale getirirken, tarihsel maddeci içinde şimdi'nin zamanı/*jetztzeit* ve patlayıcı enerjiler bulunan geçmişin imgesini fark edip, yakalar ve böylece tarihsel sürekliliğin kesintiye uğraması gerçekleşir (Löwy, 2001/2007:116-117).

Tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılmasında, tarihsel maddecinin fark edip yakalamak zorunda olduğu geçmişin imgesinin tam olarak ne olduğu, Benjamin tarafından beşinci tezde ortaya konur:

Geçmişin gerçek imgesi uçucudur. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir. 'Hakikat bizden kaçamaz': Gottfried Keller'in bu sözleri, historisizmin tarih anlayışında, tarihsel maddeciliğin tam da darbe indireceği noktaya işaret ediyor. Çünkü geçmiş imgesi, onda kendini amaçlanmış olarak bulmayan her bugünle birlikte, yitip gitme tehdidi taşır, bu imge bir daha geri getirilemez [...] (Benjamin, 1950/2012a:41).

Benjamin, geçmişin imgesinin asla yeniden görülememesini, değişmez bir tehlike olarak niteler ve ona göre, söz konusu imge uçup gittiği için, gitmeden önce zaptedilmelidir. Bu nedenle, Benjamin, şimdinin kendi bağlantılarına değil, geçmişi telafi edilemez bir şekilde gözden kaybolmanın tehdidine karşı koruma ihtiyacına dikkat çeker (Beiner, 1984/2013:610). Bu ise, geçmişteki belirli bir anın, şimdinin zamanında karşılaşmasını imler.

Geçmişin, şimdiki zaman içinde bulunduğu düşüncesi, geçmişi unutulmaktan kurtarıp yeni bir şekle dönüştürür ve bu haliyle geçmiş de şimdiyi dönüştürür. Geçmişin hatırlanması, geçmişin gerçek imgesinin yakalanmasıdır. Ancak, söz konusu imge yukarıdaki tezde belirtildiği gibi, uçucu olduğundan, adeta bir şimşeğin çakma anı kadar kısa olan bir anda, kaçak bir imge olarak yakalanabilir. Böylece, tarihsel maddeci geçmişle etkin bir ilişki kurarak şimdiyle birlikte geçmişi de kurtarır. Buna karşın, tarihselci yaklaşım sadece seyretmekle yetinir, çünkü ona göre geçmişin imgesi şimdi'ye getirilemez, yitip gitmiştir. Burada "Benjamin'in amacı, geçmişin şu veya bu kesitinin, bugünün şu veya bu kesitiyle oluşturduğu eleştirel kümeyi keşfetmektir" (Löwy, 2001/2007:51).

Dolayısıyla, geçmiş, tarihçiden bu eleştirel kümeyi keşfetmesini beklemektedir. Çünkü, Benjamin için, ikinci tezinde belirttiği gibi, geçmiş kurtuluşa giden yolu açan gizli bir zaman dizinini kendinde barındırır: "(....) Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize değip geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, artık susmuş olanların yankısı yok mudur? (....)"(Benjamin, 1950/2012a:40). Görüldüğü gibi, Benjamin açısından geçmiş, geçmiş olarak görülmemektedir ve geçmiş kuşaklar bize bir görev yüklemektedir. Mesi-

yanik/devrimci kefaret olarak adlandırılan bu görev yine Benjamin'in aynı tezinde karşımıza çıkar: "(....) Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç... Bu iddianın karşılığını vermek kolay değildir. Tarihsel maddeci bunun farkındadır" (Benjamin, 1950/2012a:40). Burada, Benjamin, insan kuşağının Mesiyanik bir güçle donatıldığını ve bunun insana geçmişteki kuşaklar tarafından, kendisinin Mesiyanik/devrimci kefaret olarak adlandırdığı bir görev yüklediğini belirtir. Benjamin'de bu görev, ezilen sınıfların özgürleşmesi adına etkin bir şekilde eylemde bulunulmasıdır. Bu eylem her şeyden önce, geçmişteki ezilen sınıfların, sömürülenlerin, mağlupların anımsanması, unutulmaması üzerinde yükselir. Ancak, Benjamin için onların sadece anımsanması, unutulmaması yeterli değildir. Geçmişteki ezilen sınıfın acılarının dindirilmesi, maruz kaldıkları haksızlık ve adaletsizliklerin giderilmesi, onların "uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçlarının yerine getirilmesini" (Löwy, 2001/2007:40), tamamlanmasını gerekli kılmaktadır. Şimdiki zamanda gerçekleştirilecek olan bu devrimci eylemi Benjamin, geçmiş kuşaklar tarafından bu dünyada bekleniyor olmak ifadesiyle ortaya koymuştur. Bununla birlikte, söz konusu devrimci eylem, Benjamin için, sadece geçmişte ezilen kuşakların özgürleşmesi adına değil, şimdiki ezilen kuşakların özgürleşmesi adına da yapılan bir eylemdir. Ancak, o, egemen ilerleme ideolojisini sert bir şekilde eleştirip kabul etmediğinden, "Benjamin için henüz doğmamış kuşaklar değil, geçmişin ve şimdinin kuşakları söz konusudur" (Löwy, 2001/2007:43).

Benzer şekilde, Beiner (1984/2013) de, Benjamin'in ikinci tezde tarihsel materyalizmi, geçmiş ile kurtarıcı bir ilişki üzerinden tanımladığını belirtir. Benjamin'in bu tanımı, geleceğe dönük devrimci umutlar üzerinden tanımlanan tarihsel materyalizm anlayışını tersine çevirir. Çünkü o, tarihsel materyalizme geleceği yapmak görevini değil, geçmişi kurtarmak görevini yükler. "Tarihsel materyalizm, bir kimsenin, tarihsel sürecin bütününe değil, parçalarını yeniden bütünleştirmek için tarihsel geçmişin muayyen lahzalarına uygun davranmasıdır. Bu lahzaların koruyucusu olmak, teolojik-materyalist tarihçinin görevidir" (Beiner, 1984/2013:605).

Görüldüğü gibi Benjamin, ikinci tezinde, şimdiki zamanda gerçekleştirilecek olan devrimci eylemi, geçmiş kuşaklar tarafından bu dünyada bekleniyor olmak ifadesiyle ortaya koymuştur. Bu ifade aynı zamanda, geçmişin kurtarılmayı beklediği anlamına gelmektedir. Çünkü, Benjamin'e göre, üçüncü tezde belirtildiği gibi, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişini tam olarak üstlenebilir: "(....) Oysa, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir. Bu demektir ki, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişini bütün anlarıyla zikredebilir. Yaşanmış her an artık bir citation a l'ordre

du jour'a/gündemdekini anmaya dönüşür. Bu, Hüküm Günü'dür (Benjamin, 1950/2012a:40). Löwy'e (2001/2007:44-46) göre, bu tezde adı geçen Hüküm Günü, Adem'in ilk günahının ortadan kalkmasının, şeylerin ilksel haline, ilk baştaki yerlerine dönüşüyle, yani Mesiyanik Krallığın kuruluşuyla mümkün olduğunu anlatan *apokatastaz* kavramına karşılık gelmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için, geçmişin ayrım yapmadan her yönüyle hatırlanması, tek bir kurbanın bile acılarının unutulmaması, onurlandırılması gerekir. Geçmişin ütopyacı umuduyla devrimci kültürü, tarihsel materyalizmi zenginleştirmeye çalışan Benjamin'de söz konusu kavram, bugünün, şimdi'nin zamanının pratiğinin ve devrimci düşüncesinin hizmetindedir ve o bu haliyle geleceğin sınıfsız toplumuna ilişkin ütopik bir bakışı imlemektedir. Bu noktada, Tiedemann (akt. Adorno, 2012/1950:77-78), Benjamin'in, yitik bir cennetin/sınıfsız toplumun geleceğe yansıtıldığı ütopya kavramının hem tarihselcilik çerçevesinde hem de idealist tarih felsefesi çerçevesinde bir netlik kazandığını belirtir. Yahudi Mesihlik geleneğine uyan Benjamin, kurtuluşun bu dünyada olduğunu ve toplumsal özgürleşmeyle aynı anlama sahip olduğunu düşünür. Bu nedenden ötürü, salt öznellikten yola çıkarak bir kurtuluş ve özgürleşmenin gerçekleşmesini, kurnazlıkla önceden zihin aracılığıyla elde etmeyi teorisinden tamamen dışarıda bırakır.

Benjamin için, geleceğin sınıfsız toplumuna ilişkin devrimci düşünce, gücünü geçmişten alacaktır. Diğer bir ifadeyle, tarihsel maddeci, Mesiyanik zaman kırıntılarıyla dolu olan şimdi'nin zamanında gerçekleştireceği devrimci eyleminin gücünü, öngörülebilir bir gelecekten değil, geçmişi hatırlamasından alır. Benjamin bu düşüncesini on sekizinci tezin B ekinde dile getirir: "(....) Yahudilere kehanetin yasaklandığı bilinir. Buna karşılık, Tora/Eski Ahit'in ilk beş kitabı ve dualar onlara hatırlamayı öğretir. Kâhinlerden bilgi umanların kapıldığı gelecek büyüsü onlar için bozulmuştur (....)" (Benjamin, 1950/2012a:49). Benjamin için, kahinlerden bilgi umanlar bir edilgenlik içinde öngörülebilir bir geleceği beklerler. Oysa, Yahudilik geçmişin hatırlanmasını buyurur. Çünkü, geçmiş tarihselliğinden ziyade ebedi bir güncellik barındırır. Bu bağlamda, tarihsel maddeci de kahinlerin öne sürdüğü öngörülebilir ve güvenli bir gelecek vaadinden kaçınarak, bugünde gerçekleştireceği devrimci eyleminin gücünü, geçmişi hatırlamasından alır (Löwy, 2001/2007:129-131). Benjamin'e göre, ilerlemecilik, ezilmiş atalarımızın acılarından bizi uzaklaştırmaya çalışır. Daha iyi zamanların gelmesini ummak tarihyazımının işi değildir, onun asıl işi geçmişte kalan bütün anlar için kurtuluş beklentisini canlı tutmaktır. Buna karşın, tarihselciliğin tarihyazımı lehine feragatte bulunması, hatırlamanın kehânet yerine geçeceğini imler (Beiner, 1984/2013:611-612).

Esas olarak, Benjamin, geçmişin yeniden hatırlanmasını, nesnesini şey-

leştirmeyen tarih için tek perspektif olarak görür. Geçmişin yeniden hatırlanması, tarihin hakikati olarak öne sürülen şeyleştirilmiş olaylardan bir kurtuluş sağlamanın yanı sıra, aynı zamanda geçmişin, bugün hatırlayan öznellikle arasında bir bağ da sağlar. Benjamin, şimdinin geçmişin acılarıyla yüklü olduğunu vurgulayarak, modern çağda anımsama yetisi zarar görmüş olan belleğin Mesihçi bir itkiyle geçmişi şeyleşmekten kurtarabilmesi için, bu yetisine sahip çıkarak bugünün edimiyle onu telafi etmesi gerekliliğini savunur. Onun, tarihin Klee'nin meleğinin dehşetle gördüğünden farklı bir geçmiş manzarası inşa etmesinin gerekliliğine dikkat çekmesi, hem bugünün geçmişin yeniden inşası üzerinde etkili olduğunu hem de etkili olmak zorunda olduğunu imlemektedir. Bu noktada Sarlo, Benjamin'de karşımıza çıkan anakronizminin hem etik bir boyuta sahip olduğunu hem de 20. yüzyıl başlarındaki tarih biliminin belgesel fetişizmine karşı geliştirilen bir polemiğe dahil olduğunu öne sürer (Sarlo, 2005/2012:44-52).

Hatırlanacağı gibi, Benjamin'in, *Pasajlar* çalışmasında ele aldığı 19. yüzyılın düşünden uyanılması tasarımının, burada da sürdürüldüğü görülmektedir. Bu noktada Tiedemann, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinde karşımıza çıkan tarih kavramının, mistik bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Söz konusu çalışmada, "her şimdiki zaman, tarihin belli anlarıyla eşzamanlı olmalıdır, tıpkı geçmişte kalan her şeyin tek tek ancak belli bir dönemde okunabilir olması gibi, bu dönem, insanlığın gözlerini ovuşturarak belli bir düşsel görüntüyü bu yapıyla saptadığı andır" (Tiedemann, 1982/2013:18). Şimdiki zamanda yapılması gereken eylem, geçmişe karışmış olanın adeta bir patlaması gibi olan, tarihin düşünden uyanmaktır ve bu uyanış Benjamin için devrimci bir dönüşümdür. İşte tam bu anda, Benjamin için tarihçiye düşen görev, düşü yorumlamaktır. Burada, "yorumlama, tarihte devrimci momentleri sezebilme kapasitesidir" (Kardeş, 2009:517). Bu bağlamda, düşün yorumlanması, geçmişin mitolojiye doğru uzaklaştırılmasıyla mümkün değildir. Benjamin bunun yolunu, somut, materyalist bir biçimde mitolojinin tarihsel uzamda eritilmesinde görür. Dolayısıyla burada tarihçiye düşen görev, geçmişi kendi yaşamına dahil ederek onu yakınlaştırmaktır. Bu yakınlaştırma, geçmiş bağlamların diyalektik olarak kavranması, şimdileştirilmesidir. Böylece geçmiş, tarihçi için uzak, sabit ve değişmez bir veri olmaktan kurtulacak ve şimdiki zamandaki eylemin doğruluğunu sınayabilecektir. Tarihçinin görevi, geçmişe ilişkin olan, ancak henüz bilinç düzeyine ulaşmamış olan bir bilmenin uyandırılması anlamına gelen, geçmişi kurtarmaktır. Geçmişin kurtarılmasında ise, diyalektik düşünce önemli bir işleve sahiptir. Tarihte, gelecekle dolu olan pozitif öğeyi, gerici negatif öğeden ayırmak anlamına gelen diyaklektik düşüncenin amacı, "ayrılmış olan negatif kısma yeni bir bölünmeyi uygulamaktır. Böyle bir değişiklik, bu parçanın içinden de yeniden pozitif nitelikte daha öncekinden farklı bir bölüm çıkaracaktır. Bu,

bütün geçmiş tarihsel bir eski hale gelme konumu içerisinde şimdiki zamana getirilene kadar sürdürülecektir" (Tiedemann, 1982/2013:18-21). Geçmişin kurtarılması anlamına gelen devrimci eylemin gerçekleşmesi, Benjamin için ancak bu şekilde mümkün gözükmektedir.

Bu devrimci eylem ise, Benjamin'in sekizinci tezde belirttiği gibi, ezilenlerin gerçek bir olağanüstü hal yaratmalarına bağlıdır: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir (....)" (Benjamin, 1950/2012a:43). Benjamin, olağanüstü hal ile egemenlik kavramını özdeşleştiren siyaset felsefecisi Carl Schmitt'en etkilenerek, olağanüstü hal konusunda karar verme yetkisine sahip olanı, devletin kendisi olarak görür. Bu noktada, Benjamin egemen ya da kazananlar sınıfının bir devamı ve bu sınıfın tekrarladığı barbarlığın en üst görüntüsü olarak faşizmi gösterir. Nitekim, şiddetin hukuk ve adaletle olan ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı Şiddetin Eleştirisi Üzerine (1921/2010) adlı çalışmasında Benjamin, şiddeti, iktidardakilerin hukuku güvece altına almak için, diğer bir ifadeyle mevcut hukuku kurmak için şiddeti kullanıp meşrulaştırdıklarını ve ardından resmi kolluk kuvvetleriyle de bunu koruma altına aldıklarını öne sürer. Bu bağlamda, hukukun, adaletle hiçbir ilgisinin bulunmadığını, yasaların geçerliliğini sağlayan şeyin adalet değil, şiddet olduğunu iddia eden Benjamin, şiddetin hukuk kurma işlevindeki ikili rolünü şu şekilde ifade eder: Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan şeye, şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması anında şiddet geri çekilmez. Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir. Şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içerik olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür. Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir(Benjamin, 1921/2010:36).

İşte, bu nedenle Benjamin, içinde yaşanılan olağanüstü halin, istisna değil de kural olduğundan bahseder. Benjamin'e göre, ilerlemeci ideoloji, tarihsel ilerlemenin özgürlük, demokrasi ve barışa doğru evrildiğini iddia etmesine karşın, asıl olan, tarihin daima kazananların tahakkümü olarak var olduğudur. Faşizme karşı, ezilenler sınıfının kurtuluşuna odaklanan tarih anlayışıyla, ilerleme ideolojisine sahip egemen tarih anlayışı farklı tepkilere sahiptir. İlerlemeci anlayış için faşizm, tarihsel ilerlemede açıklanamaz bir istisna durumdur. Buna karşı, ezilenler sınıfının kurtuluşuna odaklanan tarih anlayışı, olağanüstü hali daimi bir durum olarak görür. Daha açık bir ifadeyle, daimi olağanüstü hal, sınıfsal ezilmişliğin tarihidir ve faşizm de bunun en yeni ve sert ifadesini oluşturur. Ayrıca, Benjamin, ilerleme ideolojisinden esinlenen Sosyal demokrasi ile Stalinci komünist hareketin, modernlik

ve çağdaş kapitalist toplumla yakın ilişkisi olan faşizmi anlamadığını öne sürerek, bunu, faşizmin şanslarından biri olarak değerlendirir. 20. Yüzyılda faşizmin hala nasıl mümkün olduğuna şaşıranların, bu şaşkınlıklarının nedenini, onların düşüncesinde toplumsal ve siyasal barbarlığın, modernlikle, bilimsel ve teknik ilerlemeyle bağdaşmayacağına dair yanılgıya dayandırır. Modern ve sınai ilerlemeye derin köklerle bağlı olan faşizmin, en medeni toplumlarda bile ortaya çıkabileceğini ve ilerlemenin onu ortadan kaldıramayacağını öne süren Benjamin, ancak kendi savunduğu, ilerlemeci ideolojiye tutunmayan bir tarih anlayışının onun bu köklerle olan ilişkisini açığa çıkarabileceğini düşünür. Bunun farkında olmak, antifaşist mücadeleyi ve bu mücadelenin asıl amacı olan 'gerçek bir olağanüstü hal' durumunu güçlendirir. Benjamin, Schmitt'en etkilenerek olağanüstü hal ile egemenlik kavramını özdeşleştirmekle birlikte, olağanüstü halin tam karşıtı olan 'gerçek olağanüstü hali' devrimci ya da antifaşist mücadele tarafından otoriter iktidarlara son verilip sınıfsız bir toplumun yaratılmasındaki eylemde görür. Egemen iktidarın gücünün kısa bir süre de olsa kesintiye uğratan her tür isyan ve ayaklanmaları ise, gerçek olağanüstü halin bir öngörünümü olarak nitelendirir (Löwy, 2001/2007:72-75).

Görüldüğü gibi Benjamin, ezenler karşısında ezilenlerin kendi gerçek olağanüstü hal durumunu yaratmalarıyla özgürlük ve kurtuluşa giden yolun açılabileceğini düşünür. Bu gerçek olağanüstü hal, hiç şüphesiz etkin ve siyasal bir boyutu da bağrında taşımaktadır. Gerçek olağanüstü hal, Kardeş'in (2009:521) de belirttiği gibi, "hukukun dışındakilerin, hukuk sahnesine çıkmaları ve kendi politik varoluşlarını göstermeleri" anlamına gelir. Bu şekilde, tarihi, düşüncenin alanından çıkarmayı amaçlayan Benjamin, gerçek olağanüstü hal durumunun yaratılmasına karşılık gelen yeni tarih anlayışının bilgisini, politik eylem düzeylerinden biri olarak konumlandırır (Kardeş, 2009). Böylece, tarihsel geçmiş, yerini politik geçmişe bırakır.

Tarihsel geçmişin, yerini politik geçmişe bırakması, diğer bir ifadeyle Benjamin'in tarih anlayışında politikanın tarihe öncel olması, tarihin kapanmadığını, sonunun gelmediğini imlemektedir. Tarihin sonunun gelmediği düşüncesi ise, adeta kural haline gelmiş statu quo'nun devam ettirilmesini meşrulaştıran yolun önünü kapatır. Tarihin her an'ı, kurtuluş ve özgürlüğün gerçekleşebilme fırsatı ve olanağıyla doludur. Evrensel tarihin mümkün olmadığını savunan Benjamin, galiplerin zaferini pekiştirdiği gerekçesiyle tek bir tarih olduğu düşüncesini reddeder. O, mevcut tarih algılarının dilsel ve kavramsal yapılarının kullanılmamasıyla hakim paradigmanın karşısında durabilmenin mümkün olduğunu savunur (Kardeş, 2009).

SONUÇ

Tarihsel olaylar doğa olayları gibi tekrar eden belirli ve düzenli bir sürekliliğe sahip değildir. Tarihsel olayların doğa olayları gibi süreklilik ve tekrara sahip olmaması demek ise tarihte doğa biliminin anladığı anlamda genel yasaların olmadığı, daha gevşek benzerliklerin ve bağıntıların olduğunu söylemektir. Bu ayrım her şeyden önce doğa ve tarih olaylarının nitelik farklılığından kaynaklanır. Tarihin obje alanı doğa olmadığından matematiksel açıklama tarzı zayıflar ve determinizm-indeterminizm, rastlantı-zorunluluk, nedensellik-ereklilik gibi kavram çiftleri yerini irade ve eylem, amaç ve gerçekleştirme gibi kavram çiftlerine bırakır.

Doğa olaylarına düzenli sürekliliği kazandıran, maddenin hareket biçimlerinin bağlı olduğu yasalardır. Bu yasalardaki değişmezlik, zorunluluk modalitesini gösterir. Doğa olaylarının akışındaki zorunluluğun karşısında tarih olaylarında bunu kıran ve rastlantıyla örülü iradi yönelim vardır. Tarih olaylarındaki bu iradi görünüm özelliğini öznesinin karakterinden almaktadır; çünkü tarih olaylarının öznesi insandır. İrade ve amaçlılık tarihsel eylemin özgürlüğe açıklığını gösterir. Özgür iradeye dayalı eylem, tarihin görünümüne zorunluluk değil, özgürlük kazandırır. Ancak buradan insanın bütün yapıp etmelerinin özgür iradesince belirlendiği sonucu da çıkarılmamalıdır; çünkü bu sonuç tarihteki çatışmalı ilerleyişi inkar etmek olur.

Tarihin bir çatışmalar alanı olduğu göz önünde bulundurulup bunun bir iskeleti çıkarılırsa, doğa süreçlerinde karşıtlıkların olmasıyla benzerlik gösterir. Nitekim tarih olaylarının deviniminde nedenselliklerin akışı ve toplamı tarihsel süreçte bir zorunluluk olduğu görünümü verse de, tarih olaylarının başat belirleyicisi ereklere yönelen iradi eylemdir. İradi eylemler rastlantı durumlarının olanağını taşır. Bundandır ki, doğadaki olayların dışında tarihte rastlantı ögesi de tarih olaylarının karakteristik bir özelliğidir. Ancak tarihin işleyişindeki rastlantı ögesi aynı zamanda toplumsal devinimlerin dayandığı ilkelerin görünümünde yasalı bir işleyişin olduğu düşüncesini zayıflatmaz.

Fakat burada önemli olan soru, tarihsel olayların güdücü gücünün neler olduğudur. Tarihin güdücü gücünün ele geçirilmesi ile tarihin anlaşılması ve bu çalışmada ele alınan nedensellik sorununun çözümü olanaklı olacaktır

ve ancak o zaman özgür insan eylemlerinin tarihteki belirleyiciliği; tarihteki rastlantı ögesi gerçek anlamda anlaşılacaktır.

Nedir bu güdücü koşullar? Tarihsel koşullar ve özgür insan eylemleri. Bu bağlamda tarihte insan özgürlüğüne yer açılmalıdır. Çünkü insan özgür iradesi ile tarihi belirleme olanağına sahiptir. Bu nedenledir ki onun özgürlüğü, tarihsel olaylarda güdücü bir güçtür de. Böylece biz özgür iradi eylemin tarihte etkin olduğunu sav olarak öne sürmekle, tarihi determinist yapıdaki yorumlardan kurtarmış oluruz. Tıpkı aşkın bir ereği tarihe mutlak belirleyici öge olarak koymayarak, tarihi spekülatif yorumlardan kurtardığımız gibi. Öyleyse tarih ne aşkın bir ereğin gerçekleşmesi, ne de nedenselliğin zorunlu bir sonucudur. Tarihi yönlendiren ilke, ne zorunluluk ne de özgürlüktür. Tersine tarih, ilkeler çokluğunun birliğidir. Bundan dolayıdır ki tek yanlı determinasyonlar tarihsel fenomenleri açıklamaya yetmez. Sonuç olarak çalışmanın yargısı: determinizm-indeterminizm, determinizm-özgürlük ve determinizm-ereklilik karşı savlarıyla ele alınan kavramların tarihte bir antinomi karakterine sahip olmadıkları, birbirleriyle çatışık bir görünüm veren bu karşıtların birbirini bütünüyle dışlamadıkları, aynı süreçler olarak yol da almadıkları, aynı tarihsel süreçte ortaya çıktıkları, ama koşullara göre değişen güç ve etkide birinin ya da diğerinin belirleyici olduğudur. İnsanın nedensel ve ereksel yönelimleri, iç içe geçmiş, koparılmaz özelliklerdir. Bu nedenle bu kitabın metodolojik tutumu, disjuktif önermeler olan determinizm-indeterminizm karşıtlığının tarih alanında eşit güçle savunulamayacağı, karşıtlar arasında diyalektik geçişlerin bulunduğu ve bu geçişlerin anlaşılmasının somut tarihsel fenomenlerin bütünlüğünü ve nedensellik sorununu anlamada birincil önem taşıdığıdır.

18. yüzyıl Aydınlanma dönemi tarihçileri, geçmişi ilerleme idesine göre yorumlamışlardır. Bu ide, insanlığın aklın egemenliğinde ve rehberliğinde hem maddi hem de manevi bakımdan daha iyiye doğru yol aldığını imlemektedir. "18. Yüzyıl Aydınlanma dönemi tarih felsefesinin temel niteliği olarak görülen iyimserlik ve buna eşlik eden ilerleme öğretisi, 19. yüzyıl tarihsel düşüncesi tarafından da kabul edilmiştir" (White, 1991/2008:72). Söz konusu düşünce, 19. yüzyılda, başta ABD ve Almanya olmak üzere çeşitli ulus devletlerinin Aydınlanma'nın iyimser öngörülerini benimseyip geleceğin ulusları olmaya yazgılı olduklarını ilan etmeleriyle birlikte, sınırları daha da tanımlanmış bir şekilde geçerliliğini korumuştur. Bunun yanı sıra, bilindiği gibi 19. yüzyıl, Avrupa kıtasında milliyetçiliğin gelişiminin doruğa çıktığı bir yüzyıldır da. Bu yüzyılda, tarihçilik adeta, "ulus devletlerin büyük anlatısını yapmak için görevlendirilmiş bir esnaf cemaatidir" (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:23). Dolayısıyla bu yüzyılda, ulusal tarihlerin yazılması, popüler bir ulusal kimlik yaratmanın en etkili yollarından biri olarak görül-

mektedir. İşte bunun gibi pratik amaçlara yönelik tarihsel araştırma biçimlerine, Aydınlanma'nın akılcılığına ve ilerleme idesine 19. yüzyılın başlarında sert tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepkiler ilk olarak Almanya'da ortaya çıkmasına karşın, çok kısa bir sürede bütün Batı dünyasına da yayılmıştır (Tosh, 1984/1997:3-14). Söz konusu tepkilerin kısa bir sürede pek çok ülkeye yayılmasının nedeni, 19. yüzyılın tarih alanında genel dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyıl olmasındandır. Bu dönüşümlerden en önemlisi, tarihsel-toplumsal olayların ve doğa olaylarının açıklanmasının mantıksal olarak birbirinden farklı girişimler olduğu düşüncesine yöneliktir (Skinner, 1985/2013).

Bilindiği gibi, 19. yüzyıla kadar tarih alanında, sadece siyasi olgulara yönelerek savaşların ne zaman, nerede ve kimler arasında yapıldığına –krallar tarihine- ilişkin tek boyutlu, tek bir etkeninin belirleyiciliği altında araştırmalar yapılmıştır (Carr ve Fontana, 1980/1992:37). Bunun yanı sıra, "19. yüzyıl güvenilir, nesnel bilginin tek tedarikçisi olma prestijini bilim kategorisine yüklemiş, doğa bilimlerini de bilimin biricik timsali saymıştır" (Snow, 1993/2005:51). Bilimin kahraman olduğu çağda sayabilmek, ölçebilmek ve hesaplayabilmek, diğer bir ifadeyle nicelleştirebilmek bilim adını almanın kriteri kabul edilerek, tek gerçek, tek bilim, tek yöntem şeklinde tektipleştirici ve hegomanyacı bir söylemle insan ve toplum bilimlerinin bilim sayılabilmesi için, doğa bilimlerinin kullandığı yöntemi kullanması gerektiği dikte edilmiştir. İşte bu noktada, tarih bilimi de söz konusu diktenin etkisi altındadır. Pozitivizme göre tarih nesnel bir şeydir, "devlet kayıt bürosundan, yerel kiliselere kadar milyonlarca arşivde kaydedilmiştir. Tarihçinin görevi ise, bunları yazıya dökmekten ibarettir" (Jones, 1972/2007:331).

Pozitivist anlayışın bu hegomanyacı diktesi, hem bir bilim adamı hem de başarılı bir roman yazarı olan Snow (1993/2005) tarafından, 1959 yılında Rede konferansında sunduğu 'iki kültür ve bilimsel devrim' adını taşıyan konuşmasında farklı bir açıdan dile getirilmiştir. Edebi entelektüeller (beşeri bilimler) ve doğa bilimcilerinin (fen bilimleri) bölünmüş iki ayrı kültür olduğunu ve doğa bilimcilerinin edebi entelektüellerden üstün tutulduğunu, bilim denildiğinde daima fizik veya doğa bilimlerine göndermede bulunulduğunu vurgulayan Snow, İngilizlerin kendine özgü eğitim ve toplum yapısının iki kültür sorununu şiddetlendirdiğini söylese de, bu sorunun aslında bütün Batı'nın sorunu olduğuna dikkat çekmektedir. Batı toplumunda düşünsel hayatın iki zıt kutba ayrıldığını ve bu kutuplar arasında karşılıklı bir anlama uçurumu, hatta bir düşmanlık ve hazzetmeme hali olduğunu belirten Snow, bu kutuplaşmayı hem tek tek insanlar hem de tüm insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olarak değerlendirmektedir (Snow, 1993/2005:95-101).

Kültürler arasındaki bu bölünmenin, ileri sanayi toplumunun bünyesi

gereği meydana geldiğini öne süren Snow için, bilimin üretime uygulanmasına yönelik kapsamlı sürecin ilk aşamasını, 18. yüzyıl sonundaki Sanayi Devrimi oluşturmaktadır. Snow'a (1993/2005:80) göre, "büyük bir ülkeyi bütünüyle sanayileştirme işi için tek gereken şey, yeterli sayıda bilim adamı, mühendis ve teknisyen yetiştirme iradesidir." Sanayileşmenin en önemli engeli olarak ileri toplumların yönetici elitleri arasında bilimsel eğitimin eksik olmasını gören Snow, iki kültür arasındaki bölünmüşlüğü örneklemeye çalışırken, beşeri bilimler alanındaki insanların Termodinamiğin İkinci Yasası'nı bilmediklerinden söz eder. Bununla birlikte, fizikçilerin de Shakespeare'in oyunlarına ya da Dickens'ın eserlerine ilişkin hiçbir şey söyleyemediklerini belirtir. İnsanların sadece kendi uzmanlık alanlarına ait dili kullanmaları ve kendi uzmanlık alanlarının dışında kalan bilgi alanlarına uzak kalmaları, Snow tarafından yukarıdaki örnekte verilen durumun nedeni olarak görülmektedir.

Bu sorunu aşmak için öncelikle toplumdaki eğitim sistemine büyük görev düştüğünü vurgulayan Snow, eğitimde uzmanlaşmaya -tek bir akademik beceri konusunda eğitilmiş ufak bir elit kesim yaratma- duyulan fanatik inançtan vazgeçilerek, insanın yeteneklerinin dağılımını yeterince iyi değerlendiren bir eğitim sistemi oluşturularak sadece kendi uzmanlık alanlarımızın dilini kullanma yeteneğine değil, ikidilliliğin düşünsel eşdeğerini geliştirmeyi teşvik etmeye ihtiyaç olduğuna dikkat çekmektedir.

Bilgi yapıları içinde iki kültür vardır demek, kullandıkları ve kullanmanın yararlı veya doğru olduğuna inandıklan epistemolojik önkabuller açısından araştırmacılar iki farklı, hatta iki karşıt grupta toplanma eğilimi içindedirler demektir. Snow'a göre bu iki kültür simetrik değildir, önem veya liyakat açısından bir hiyerarşi içinde var olurlar. Ortada iki kültür olması, Snow için, anlaşılır ve haklı çıkarılabilir bir entelektüel işbölümünü yansıtmaktadır ve onun burada öncelik verdiği şey, bu bilimsel gerçeklikten kaynaklanan çekişmeyi en aza indirgemektir (Lee ve Wallerstein, 2005/2007:9-10).

Bilgi yapılarımızı alttan alta desteklediği düşünülen iki kültür olduğu fikrinin, modern dünyanın yarattığı bir şey olduğunu vurgulayan Lee ve Wallerstein (2005/2007:263-265), bilgi dünyasındaki bu kaotik düzensizliği, bir bütün olarak dünya sistemindeki kaotik düzensizliğin bir parçası olarak değerlendirir. Lee ve Wallerstein, iki kültür kavramın üniversitelerde ve diğer entelektüel kurumlarda kurumsallaştığını, fen bilimlerinin, hepimizin bir parçası olduğu tarihsel sosyal sistemin, yani kapitalist dünya ekonomisinin gözünde entelektüel değer taşıyan bir hiyerarşi kurduğunu, böylece halk tarafından kabul edilme ve desteklenme mücadelesinde beşeri bilimlere karşı yavaş ama kesin bir zafer kazandığını öne sürmektedir. Bu bilgi hiyerarşisinin 1945 yılının ardından gelen dönemde doruğa ulaştığını ileri süren Lee

ve Wallerstein, o dönemde bilimin, henüz telaffuz edilmemiş olan teknolojik ilerlemeler sunacakmış gibi göründüğünü ve dünya sisteminde egemen iktidar konumunda bulunan, bilimin ilerlemesi adına büyük miktarlarda parasal yatırım yapmaya hazır olan ABD'deki bilimsel çabaların, diğer ülkelerle orantısız büyüklükte bir yer kapladığını vurgulamaktadır. Bilimde kazanılan başarıların her şeyden önce ABD'nin ekonomik ve askeri üstünlüğünü koruması için gerekli göründüğüne dikkat çeken Lee ve Wallerstein, SSCB ile girilen ve Soğuk Savaş adıyla bilinen rekabetin, devletin bilimcileri koruması yönünde bir baskı oluşturduğunu belirtmektedir. Onlara göre, bilime verilen bu destek, daha küçük ölçekte olsa da, Sovyetler Birliği ve müttefik ülkelerinde, Batı Avrupa'da, Japonya'da ve çok daha küçük ölçülerde olmakla birlikte dünyanın geri kalan ülkelerinde de görülmekteydi.

Bu çalışmaya göre, Snow'un "iki kültür" şeklinde ifade ettiği ayrım ya da bölünmüşlük, aslında sadece farklı bilgi alanlarının bir ayrımı ya da bölünmüşlüğü değildir. White'ın da vurguladığı gibi, Batı-Avrupamerkezci medeniyetler ile Batı-Avrupamerkezci olmayan medeniyetler arasındaki bir ayrım ya da bölünmüşlüktür.

White'a göre, 19. yüzyıl Avrupa kültüründe kendilerini gerçekçi olarak sunan Pozitivistler ve Sosyal Darwinistler, kendi gerçekçiliklerini doğal süreçlerle uğraşan fizik bilimlerinin sağladığı türde bir kavrayışla tanımlasalar da, burada gerçekçi terimi dünyaya ilişkin bilimsel kavrayıştan daha başka bir şey anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, White, gerçekçilik teriminin, bilimsel yöntemin tarih, toplum ve insan doğasına yalın bir şekilde uygulanmasından daha fazla bir şeylerin söz konusu olduğunu bildiren çağrışımlara sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, 19. yüzyılın başından beri Batılı insanın kendiyle övünmesine vesile olan tarih bilincinin, Batı medeniyetinin yalnızca kendinden önce kültürler ve medeniyetlerle değil, aynı zamanda kendisinin zaman açısından çağdaşı ve mekan açısından sınırdaşı olan kültürler ve medeniyetlerle olan ilişkisini değerlendirirken yaslandığı ideolojik konumun kuramsal dayanağından başka bir şey olmayabileceği izlenimini yaratmıştır. Bu bilinç yoluyla modern, sanayileşmiş toplumun sözde üstünlüğü, geçmişe dönük olarak maddileştirilmiştir (White, 1991/2008:17-18).

White'ın burada dikkat çektiği, Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültürün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupamerkezci olmayan kültür), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı olmalarıdır. Batı-Avrupamerkezci kültür tarafından her yönden adeta bir kuşatılmışlık içinde bulunan Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürlere, Batı kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görüp tektipleştirici, hegomanyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etmektedir. Oysa ki bu durumun, Snow'un

da vurguladığı gibi, hem tek tek insanlar hem de tüm insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olduğu aşikardır.

Bu noktaya gelinmesinde elbette, 16. yüzyılda modern doğa bilimlerinin metodolojisinin temelini atan Bacon'ın, bilimi doğabilimleri örneğine göre konumlandırmasının, tarihi ise nesnesinin geçmişte yaşanmış insan eylemlerinden oluşmuş olması nedeniyle doğrudan gözleme açık olmaması ve bu nedenle tarihte doğa bilimlerindeki gibi genel-geçer genellemelere gidilemeyeceğinden, tarihi sadece bir anımsama olarak değerlendirip bilimden dışlamasının etkisi de olmuştur. Bacon doğru ve kesin olan bilimsel bilgiye ulaşmada bir alet olarak gördüğü deney yöntemini öne sürerek, olgulara ilişkin olabildiğince çok veri toplanması gerektiğini ve bu verilerden tümevarım yoluyla genellemelere ulaşılarak doğa yasalarına ulaşılabileceğini, böylece insan tarafından bütün nedenlerin bilinebilir olup doğayı kontrol altına alabilmenin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bacon'dan beri kabul edilen bu düşünce, yani sağlam-kesin bilgiye sadece empirik yöntemle ulaşılabileceği düşüncesi, 17. yüzyılda Descartes'ın ussalcılığıyla daha da perçinlenmiştir. Descartes'ın kesin-doğru bilgiye ulaşmada açık-seçikliği ölçüt olarak kabul etmesi ve böyle bir bilgiye ulaşmada *cogito*'yu başlangıç noktası olarak kabul edip matematiği en yetkin bilgi örneği olarak görmesinin yanı sıra, Newton'un tek yasa ile evrendeki tüm hareketleri açıklaması, doğanın birtakım yasalara sahip olduğu ve bu yasaların algılarımız ışığında matematiksel olarak açıklanıp insan tarafından anlaşılır ve bilinebilir olduğu düşüncesi, sadece doğal olgularla sınırlı kalmayarak, bir akılcılık çağı olan 18. yüzyıl üzerinden daha da güçlenip geçerek 19. yüzyıla taşınmış ve özellikle Comte ile birlikte toplumsal olgulara da uygulanmıştır Böylece, 19. yüzyıl beşeri bilimlerde pozitivist yöntemin şahlandığı bir yüzyıl olmuştur. Aynı, doğada olduğu gibi toplumsal yaşamda da toplumu yöneten birtakım yasaların bulunduğu, bu yasaların kesinlik değeri taşıyıp aynı koşullar altında aynı sonuçları doğuracağı ve bu yasaların ancak pozitivist yöntemle bilinebileceği savunularak doğa bilimleri gibi beşeri bilimler de belirlenimci bir renge bürünmüştür. İşte 19. yüzyılda Ranke, bu pozitivist kabuller altında hareket ederek tarihin bir bilim olarak konumlandırılmasını sağlamıştır.

Modern bir disiplin olarak akademik tarihi kurduğu kabul edilen Ranke, tarih araştırmaları için gerekli olan teknikleri, özellikle birincil belgesel kaynakları kullanıp yorumlama tekniğini geliştirmiştir. Arşiv çalışmalarına önem veren Ranke'ye göre, tarihçi geçmişin bütün dönemlerini, incelediği çağın insanının kimliğine bürünerek ve dünyayı onun gözlerinden görerek değerlendirmelidir. Tarihin ayrıntılı biçimde, aslına sadık kalarak yeniden kurulması düşüncesi 19. yüzyılın ortalarında tarihçiler tarafından tam anlamıyla kavranılarak uygulamaya geçirilmiştir (Tosh, 1984/1997:14-15). "Ta-

rih çalışmalarının profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından ampirik bulgulardan –arşivlerdeki birincil kaynak ve belgeleri eleştirel bir şekilde inceleyip yorumlama- yola çıkılarak yapılması ve böylece nesnel bir tarih bilgisi elde edilerek, tarihi söylenceden uzaklaştırıp pozitif bir bilime dönüştürmek" (Iggers, 1997:25) amacında olan Ranke'ye göre, birincil belgelere dayanan titiz bir arşiv araştırmasıyla geçmişte olan olayların olduğu gibi nesnel bir şekilde yeniden tanımlanıp aktarılması mümkündür. Tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde gören ve söz konusu olayların tarihçi tarafından geçmişte nasıl olduysa aynı oldukları şekliyle aktarılmasının mümkün olduğunu öne süren Rankeci tarihin benimsediği, tarihin olgularının da kendine özgü birtakım yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaların bulunup saptanmasıyla geleceğe ilişkin birtakım öndeyilerde bulunabilmenin mümkün olduğunu savunan belirlenimci pozitivist bakış açısı, 19. yüzyılda tarihselci tarihyazımı, 20. yüzyılda da ise, Annales Okulu tarihyazımı tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

Hatırlanacağı gibi, 19. yüzyılda pozitivist düşünceye karşıt bir tepki olarak, tarihsel-toplumsal olayların ve doğa olaylarının açıklanmasının mantıksal olarak farklı girişimler olduğu düşüncesi desteklenmektedir. Herder'in etkisiyle ilk olarak Alman Tarih Okulu ve hemen ardından tarihselci tarihyazımıyla birlikte savunulan bu düşünce, tarihsel-toplumsal olayların ele akınıp anlaşılmasında anlama yöntemini benimsemektedir. Bu noktada, tarihselci tarihyazımı, insani-toplumsal olayların açıklanmasının her zaman toplumsal olayların anlamlarını, bu olayları yaşayan aktörlerin bakış açısından keşfedip yorumlamaya ilişkin bir çabaya dikkat çekmektedir (Skinner, 1985/2013).

Tarihselcilik, genel olarak, tarihsel olayların anlaşılmasında tarihsel düşünmenin önemini vurgulayan ve tarihin akışında ortaya çıkan toplumsal gelişim ve değerlerin, yine kendi tarihsel dönem ve koşullarının dikkate alınarak anlaşılmasının gereğini vurgulayan anlayıştır. Diğer bir anlamda ise, yani daha özel bir anlamda tarihselcilik, tarihsel sürecin evrensel bazı yasalarının olduğunu ve tarihin tamamının bu yasalara uygun olarak geliştiği, tarihin gelişiminde hiçbir insani etkinin bulunmadığını ileri süren anlayıştır. Bu anlamıyla tarihselcilik, aslında Popper tarafından kötü tarihselcilik anlamını taşıyan "tarihsicilik" olarak adlandırılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu anlamda Popper'a göre "tarihsicilik", sosyal bilimlerin temel amacının tarihsel tahminlerde (öndeyi) bulunmak olduğu, bu amacını gerçekleştirmek için tarihin evrimin temelini oluşturan "ritimlerin", "örüntülerin", "yasların" ve "eğilimlerin" ortaya çıkarılmasıyla geçekleştirilebileceğine inanılan bir yaklaşım biçimidir (Popper, 1964: 3). Bu çalışmanın birinci bölümünde tarihselciliğe ilişkin görüşlerine yer verdiğimiz Rothacker'de, tarihselcilik ve

tarihsicilik ayrımı yaparak tarihsiciliği, örneklerine Hegel ve Marks'ın felsefelerinde rastladığımız evreni ve insanlık tarihinin tümünü bazı ilkelerle açıklamaya çalışan felsefeler için kullanmıştır (Özlem, 1984:140).

Erich Rothacker, fizik bilimlerinin uğraş alanı olarak gördüğü nesnel dünya dışında, bir de insanların yaratıcı eylemleriyle oluşturdukları anlam dünyasının olduğunu belirtir. Bu anlam dünyası tarihin başlangıcından günümüze kadar insanların kendi yaratımları sonucunda oluşan beşeri dünyadır. Daha doğrusu bu dünya, yaşam sonucunda oluşan ve her tarihi dönemin kendine özgü örneklerine rastladığımız, insanların zihinsel ürünlerinin yer aldığı dünyadır. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak bilmek ister. İşte, Rothacker, fizik bilimlerinin yöneldiği nesnel gerçeklik alanı dışında, bir de bilme merakımızı uyandıran bu anlam dünyasını aydınlatacak olan bilimin, "tinsel bilimler" olduğunu düşünür. Bu demektir ki, tinsel bilimler, yaşam sonucunda üretilen anlamların yeniden keşfedilmesine çalışmaktadır. Daha doğrusu, burada yaptığımız saptama, doğa bilimlerinin inceleme alanının gerçeklik dünyası olduğu ama tinsel bilimlerin inceleme alanının ise, nesnel gerçeklikten farklı olarak bir anlam ve değerler dünyası olduğudur.

Diğer önemli bir saptama ise, Rothacker'in tüm insan yaratımlarının dogmatik bir tarzda üretildiklerini düşünüyor olmasıdır. Daha doğrusu, Rothacker dogmatik düşünmenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Yani, insan zihninde yer alan her şey, mutlaka belirli bir dogmatiğin ürünüdür. Ona göre, dogmatik düşünme, her disiplinin diğerlerinden farklı olarak kendine has bir tutumunun, bakış açısının ya da stillinin bulunmasıdır. Ayrıca, tüm sistemler görelidir ve dogmatik olmaktan kurtulmaları mümkün değildir. Ona göre, felsefe de buna dâhildir. Ayrıca, Rothacker, tarihsel süreçte üretilen her türlü insan kültürünün, sürekli bir dogmatik tarzda üretilmiş olmasının, tarihselcilik probleminin ortaya çıkışının temel nedenlerinden biri olarak görür. Ona göre, tarihsel süreç bir stiller çeşitliliği alanıdır. Ve tarihselcilik probleminin temel motifi de bu çok sayıda stillerin rekabetidir.

Rothacker'in özellikle belirtmek istediği diğer önemli bir şey, her tarihi olayın kendi döneminin koşullarının dikkate alınmasıyla anlaşılmasının gerektiğidir. Çünkü, Rothacker, insan yaşamının bizzat kültürün kaynağı olduğunu düşünür. Ona göre, insanların her tarihsel dönemde farklı yaşam biçimlerine sahip olmaları, onların farklı dönemlerde farklı kültürlerin üretilmesini sağlamıştır. Bu demektir ki, kültür görelidir. Aslında, burada Rothacker'in belirtmek istediği şey, insanın ürettiği her tinsel sistemin kendi dogmatiğine uygun olarak yaratılmış olmasıdır. Dolayısıyla, her tinsel sistem, kendine has bir stile ve tarza sahiptir. Daha doğrusu, her tinsel sistem mutlaka bir perspektife sahiptir.

Rothacker'e göre, tüm bilmelerimiz "önbilimsel algı" temeline dayanır.

Onun burada söylemek istediği şey, insan bilme eylemini gerçekleştirirken ilgilerinin, tutumlarının ve inançlarının onun görüş açısını belirlediğidir. Daha doğrusu, bu ilgi ve tutumlar, bilme eylemini gerçekleştiren öznenin kendi nesnesine yöneliminde, daha önce de belirttiğimiz gibi, ışıldak görevini görmektedir. Üstelik Rothacker'e göre, bu ilgi ve tutumlar, öznenin araştırmalarına başlarken sadece onun yönünü belirlemekle kalmaz, aynı zamanda araştırma sürecinin tamamında etkili olurlar.

Popper, BAM' da, tümevarım ya da doğrulanabilirlik yöntemine karşı, kendi "yanlışlanabilirlik" yöntemini ortaya koyar. Onun amacı, bir bilimsel araştırma yapılırken izlenecek olan yolun nasıl olması gerektiğini, daha doğrusu bilimselliğini oraya koymaktır. Popper'e göre, hipotezlerimizin ya da teorilerimizin geçerliliklerinin, dayanıklılıklarının ve kullanışlı olup-olmadıklarının test edilmeleri gerekir. Bu da, ancak "yanlışlanabilirlik" ya da "deneme-yanılma" denilen eleştirel yöntemle gerçekleştirilebilir. Popper, bir teorinin sürekli deneme sürecinde olduğunu ve her bir denemenin onun daha da dayanaklı hale getirdiğini belirtir. Daha doğrusu, Popper' e göre, biz teorilerimizi daima test etmek ve hatalarını ortaya çıkararak çürütmeye çalışmalıyız. Çünkü bir teorinin bilimsel olması, Popper'e göre ancak onun "çürütülebilir" ya da "yanlışlanabilir" olmasıyla mümkündür. Popper'in tek ilgisi sadece doğa bilimleri alanıyla sınırlı değildir, o aynı zamanda toplumsal alanda da sosyal sorunlara çözüm üretmeye ve toplumsal gelişmeye katkıda bulunmaya çalışır.

Popper, "Tarihsiciliğin Sefaleti"(TS) ve "Açık Toplum Ve Düşmanları"nda (ATD), tarihsel sürecin belirli ilke ve yasları olduğunu ve tarihi akışın bu ilke ve yasalara göre geliştiğini, toplum bilimlerinin görevinin tarihsel yasaları ortaya çıkarmak ve toplumun geleceğine ilişkin "öndeyide" bulunmak olduğunu iddia eden anlayışları "tarihsici" olarak adlandırır. Popper'in, tarihsici öğretilerin tarihsel gelişime ilişkin öndeyide bulunulabilir iddialarına karşıt olarak iki savı bulunur. İlki, tarihsicilerin geleceğe ilişkin öne sürdükleri kehanetlerinin "koşullu bilimsel öndeyi"lere dayanmadığıdır. Diğeri ise, tarihsici kehanetlerin "koşullu bilimsel öndeyiler" e dayanmasının imkânsız olduğudur. Popper'a göre, bunun nedeni, "uzun vadeli kehanetlerin ancak çevreden iyice soyutlanmış, yerinde sayan ve durmadan kendini yenileyen sistemlere ilişkin olmaları halinde bilimsel koşullu öndeyilere dayandırılabilecek" olmasıdır (Popper, 1948/1982b: 139).

Popper, TS'de ve ATD'da, tarihsici öğretileri bütüncü, ütopyacı, kaderci ve kolektivist olmakla suçlar. Üstelik onun tarihsici öğretilere yönelik suçlamaları bunlarla sınırlı değildir. Daha doğrusu Popper, ayrıca Platon ve Hegel'i totaliter ve ırkçı olmakla da suçlar. Popper, ATD'nin giriş bölümünde, bu eserin amacının insanlık uygarlığının henüz istenilen olgunluk düzeyine

ulaşmış olmadığını göstermek olduğunu belirtir. Ona göre, uygarlığımızın henüz istenilen düzeye ulaşamamasının temel nedeni, onun totaliter diye nitelendirdiği anlayışlardır. Popper'e göre, toplumsal gelişmenin gerçekleştirilebilmesi ve uygarlığımızın istenilen düzeye ulaştırılması, ancak "bölük-pörçük" yöntemin topluma uygulanmasıyla mümkündür. Bölük-pörçük yöntem, tarihsici öğretilerin yapmaya çalıştığı gibi toplumu bir bütün olarak düzeltme amacında değildir. Bölük-pörçük yöntem, toplumun öncelikli ve acil çözüm bekleyen sorunlarının tespit edilmesini ve bu sorunlarının giderilmesini amaçlar. Ayrıca, bu yöntem mutlak çözüm olarak görülmediğinden yapılan hatalardan dersler çıkarılmasını ve düzenlemenin yanlış olduğu görüldüğünde çözüm önerisinden diretilmemesini öngörür.

Popper, ATD'de, Platon'nu toplumu geçmiş biçimine ve kökenine geri götürme isteği ve arayışı konusunda eleştirerek tarihsici, totaliter ve ırkçı olmakla suçlar. Ancak, Popper, Platon'u toplumsal yapıcı olarak görerek onu Hegel ve Marks'tan farklı şekilde değerlendirmiştir. Popper'in Platon'u totaliter ve ırkçı olmakla suçlaması ise, onun toplumu sınıflara ayırması ve sınıf ayrımının toplumun mutlak yararına ve zorunlu bir şey olarak görmesi düşüncesine dayandırır.

Popper, ATD'nın ikinci cildinde ise, Hegel'in siyaset ve tarih öğretisini, toplumun tarihsel yasalara göre zorunlu olarak aşamalı biçimde (diyalektik yasalara göre) sonul ereğine doğru ilerlediği görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "totaliter", "ırkçı (faşist)", "kehanetçi (falcı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Popper, Hegel'e yönelik suçlamalarını, onun tarihsel gelişmenin zorunlu bir diyalektik gelişme olduğu ve tarihsel gelişmede insan özgürlüğüne yer vermediği ve de devleti bireyden öncelikli görmesi düşüncelerine dayandırır.

Aynı şekilde, ATD'nın ikinci cildinde ise Popper, Marks'ın siyaset ve tarih öğretisini, tarihin insanlığın diyalektik yasalara göre gelişen bir süreç olduğunu ve toplumun diyalektik olarak gelişmekte olan bir oluşum olduğu görüşünü eleştirerek onu, "tarihsici", "ütopyacı", "kehanetçi (falcı)" ve "kolektivist" olmakla suçlar. Ama Popper, Marks'ın toplumsal hayatın acilen çözüm bekleyen temel problemlerine ussal yöntemler uygulayarak çözüm üretmek arayışındaki samimiyetine vurgu yapar ve onun insaniyetçi yönünün görmezlikten gelinmesinin, ona yapılacak bir haksızlık olduğunu belirtir. Ayrıcı, Popper, Marks'ın amacının bilgiyi insanların hizmetine sunmak olduğunu ve böylece toplumsal gelişmeye katkıda bulunmaktaki samimiyetini de ifade eder.

Popper, tarihe ilişkin olarak da, tarihin bir anlamı var mıdır, şeklindeki soruya, hayır yoktur diye cevap verir. Ona göre, okullarda bize öğretilen tarih, "*politik güç tarihidir*". "Politik güç tarihi", insanların belirli yaşam alan-

larıyla ilgili bir tarih olduğu halde, Popper'e göre, haksız bir şekilde "dünya tarihi" olarak bize sunulmaktadır. Ancak Popper, insanların güç siyasetine teslim olmamaları gerektiğini belirtir. Ona göre, güç siyasetine teslim olmak yerine, kendi tarihimizi oluşturmalıyız, yani açık toplum, adalet, eşitlik, özgürlük, akılcılık ve savaşsız bir dünya için mücadele ederek tarihe kendi eylemlerimizle anlam kazandırmalıyız.

İşte, tam da burada karşımıza bir sorun çıkmaktadır. Aşkın'ın (2003) "Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Popper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Düşünceleri" adlı çalışmasında belirttiği gibi, Popper, bir yandan tarihsici diye nitelendirdiği öğretileri, tarihin bir anlamı ve amacı olduğu iddiaları üzerinden eleştirmekte, diğer yandan tarihe bizim bir anlam yükleyebileceğimizi söylemektedir. Peki, tarihe bir anlam verebilmek mümkünse ya da bir amaç yüklemek mümkünse, bu, artık tarihin bir anlamının ve amacının olduğu anlamına gelmez mi? Popper, farklı dönemlerde insanların kendi sorunlarını çözmek adına, tarihe bazı anlam ve amaçlar yükleyebileceğini söylemektedir. İşte, tam da bu noktada Popper, kendi iddiasıyla çelişkiye düşmektedir. Çünkü, o tarihin ne bir anlamı ne de bir amacı olduğunu söylüyordu. Oysa, eğer insan sorunlarına rasyonel çözümler üretme adına da olsa, tarihin belli dönemlerinde, tarihe belli amaçlar ve anlamlar yükleyebiliyor ise, bu, tarihin ne amaçsız olduğu ne de belli bir anlamdan yoksun olduğu anlamına gelir.

Tarihsel gelişim sürecinde belli bir silsileye göre ortaya çıkan olaylar, tarihsel akışın belli bir "nedensellik" ilkesine göre gerçekleştiği izlenimini verir. Ne var ki, bu görünüm ve belirtiler tarihin açıklanmasında bizim için yeterli veriler oluşturmazlar. Dolayısıyla, tarihsel sürecin ve gelişimin anlaşılmasında "nedensellik" ilkesinden ziyade "ereksellik" ilkesine bakmak gerekir. Çünkü, Aşkın'ın da belirttiği gibi, insanların toplumsal sorunlara çözüm arayışında ussal bir varlık olarak ya da etkin bir varlık olarak tarihe karışmakta ve onun gelişim yönünü etkilemektedir. Daha doğrusu, insanlar yaşadığı tarihsel dönemlerde gerçekleştirmek için kendilerine belirli amaçlar koyalar. Bu, tarihsel bir varlık olarak insanın hem tarihin ürünü olduğu ve hem de etkin bir varlık olarak tarihin belirleyicisi olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, insan bilincinden bağımsız olan dış dünyanın açıklanmasında fizik bilimlerinin "nedensellik" ilkesine başvurması gibi, tinsel bilimlerin de tarihsel sürecin açıklanmasında ya da anlam dünyasının açıklanmasında "ereksellik" ilkesine başvurmasının yararlı ve çözüm üreteci olacağı görülmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın temel yargısı şudur: Rothacker'in tarihselcilik sorununu, Dilthey'ın tarihselcilik sorunsalına ilişkin düşünceleri gibi, kültürel bir bağlamda çözmeye çalışmış olmasının daha uygun ve tutarlı

olduğu anlaşılmaktadır. Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı olduğunu, bu farklılığın insanın kendi üretimi olan tinsel eserlere bakılarak anlaşılabileceğini belirtiyordu. Ona göre, bu eserler, tarihsel süreçte insanın kendi üretimi olarak, yani yaşam sonucu oluşan ve tin bilimlerini de mümkün kılan eserlerdir. Dolayısıyla, tin bilimlerinin tinsel alanı ya da tarihsel süreci anlamada kullanacağı yöntem, fizik bilimlerinin yönteminden farklı olmalıdır. Zaten, tinsel bilimlerin yöneldiği alan insana tümüyle yabancı olan bir alan değil, aksine insanın yaşam sonucu oluşturduğu ve kendi ürünü olan bir alandır. Tarihselcilik konusunda Dilthey'ı takip eden Rothacker'de, her tarihsel dönemde, farklı insan kültürlerinin kendi dönem ve anlayışlarına ilişkin dogmatiklerinin ürünü olarak ortaya çıktıklarını özellikle vurgulamaktadır. Günümüzde tarih felsefesinin tarihselcilik problemine ilişkin yaklaşımlarda, anladığımız kadarıyla Rothackerci tutum ve yaklaşım, Popper'e göre bir adım önde görünmektedir. Çünkü her türlü toplumsal sorunların çözümü ve bu çözüme ilişkin öneriler ve de inanç, fikir ve kültür üretimleri, Rothacker'in de belirttiği gibi, insanların kendi tarihsel perspektifine uygun olarak oraya çıkmaktadır.

Kısaca, Rothacker'in yaptığı değerlendirmelere göre, öyle anlaşılıyor ki, anlamlandırdığımız her şey, kendi anlam dogmatiğimizde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla, kendi anlam dogmatiğimizin doğruluk ölçüsüne uygun olanı doğru, olmayanı ise yanlış anlamlandırma gibi bir tutum içinde oluyoruz. Bu demektir ki, özellikle tinsel alanlarda (anlam dünyasında), anlam kazandırılan herhangi bir şeyin doğruluğunun ya da yanlışlığının görelilikten kurtulması imkânsızdır. Ama bu doğruluk arayışından ve toplumsal problemlere çözüm aramaktan vazgeçeceğimiz anlamına gelmemektedir. Zira tarihselcilik nihilist bir anlayış değildir. Yani, tarihselcilik doğruluğu ya da toplumsal sorunlara çözüm bulunmasını yok saymamaktadır. Bu anlamda Rothacker'in düşünceleri dikkate alındığında onun daha ufuk açıcı ve sosyal sorunlara çözüm aramada ya da farklı kültürülerin oluşması ve bu kültürlerin bir arada varlıklarını sürdürmesi konusunda daha yapıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bu, aynı zamanda farklı anlayışların ve düşüncelerin önünü açan, onlara yaşama hakkı tanıyan ve çoğulcu düşünceyi bir zenginik olarak gören anlayıştır. Demokrasi, insan hakları ve kültürel çoğulculuk, ancak farklı perspektiflere bağlı olarak ortaya çıkan anlayışların bir arada yaşama olanağı bulmasıyla mümkündür. İnançlarımız, değerlerimiz, siyasi görüşlerimiz, felsefi düşüncelerimiz ve kültürel anlayışlarımız ve de bunlara ilişkin doğruluk idemiz, bizim için vazgeçilmez olabilir. Ama bizim kendi hata ve yanılgılarımızı bulmamız ya da onların farkına varmamız, Popper'in deneme-yanılma ya da test etme yönteminden ziyade, ki insan hayatı deneme-yanılma yönteminin uygulanmaması gerektiği kadar değerli ve önemlidir, farklı anlayışlara kendi

hayatımızda ya da kendi yaşam dünyamızda kendi anlayış ve inançlarımızla birlikte yer vermemizle mümkündür. Demokrasinin, çoğulculuğun ve insan haklarının gereği budur.

Tarihselci tarihyazımı, pozitivist tarih anlayışını, tarih alanını kavramada empirik yöntemlerin işe yaramayacağını, çünkü insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanının doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olduğunu, bu nedenle bu alanda anlama adı verilen özel bir yönelime ihtiyaç olduğunu öne sürerek eleştirmiştir. Örneğin, Dilthey "insani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar olmak koşuluyla, refleksif/analitik yoldan değil, anlama ve empati yoluyla sağlayabileceğimizi" (Dilthey, 1924/2011:41) savunmuştur. Dilthey için, "tin bilimleri metodolojisi açısından kavrama, anlama ve bilme amaçlı bir edim olan empati, kişinin kendisini başkasının yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini anlama yeteneğidir ve anlama yönteminin psişik dayanağını oluşturur" (Dilthey, 1924/2011:130). Dilthey'a göre dil, tinsel yaşamı ve tarihi anlamamızda en elverişli nesnelleşme türüdür. Bu nedenle, anlama yöntemi kendi merkez noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının açımlanması veya yorumlanmasında bulur. Dilthey için anlama, yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine yöneliktir ve Dilthey (1924/2011:94) "sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya açımlama veya yorumlama" adını verir. Üst düzeyde bir anlama olan, açımlama veya yorumlamanın genelgeçerliği ise, hermeneutik yapmakla olur. "Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlama öğretisine hermeneutik" (Dilthey, 1924/2011:115) adını veren Dilthey, hermeneutiği felsefe metinleri de dahil olmak üzere her türlü metnin açımlama kurallarının öğretisi olarak görür ve tin bilimlerinin ana yöntemi olarak hermeneutik yöntemi öne sürer. Bununla birlikte Dilthey, her tarihsel dönemi kendine özgü ve kendi içinde bir bütün olarak gördüğü için, anlamanın sınırlı olduğunu, herhangi bir tarihsel dönemin tinselliğini tam anlamıyla anlamamızın yine de mümkün olamayacağına dikkat çeker. Çünkü, ona göre her insan kendi çağına aittir ve değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama mümkün değildir.

Görüldüğü gibi, "incelenen olay ya da olgulara tarafsız ve adeta insansız bir şekilde yaklaşılması gerektiğini savunan pozitivist düşüncenin evrensellik niteliğine"(Walsh, 1960:96) karşıt bir şekilde, tarihin ancak yorumla anlamlandırıldığını öne süren tarihselci tarihyazımı, tarihçinin ancak bu yoruma göre yaşanmış geçmişe yönelip olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurduğunu öne sürer. Sözgelimi, bu tarihyazımı geleneğine bağlı olan Carr, tarihçi tarafından geçmişte olan olayların nasıl olduysa olduğu gibi aktarılmasının mümkün olduğunu öne süren pozitivist tarih anlayışına sert bir şe-

kilde karşı çıkar. Gerçeklerin ve yorumların kesinlikle birbirinden ayrılamayacağını savunan Carr, yorumların da değerler tarafından belirlendiğini öne sürer. Değerler ise, tarihin kendine özgü içsel hareketleri ile şekillenir.

20. Yüzyıla geldiğimizde ise, disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu (Fransız Tarih Okulu) tarihyazımı karşımıza çıkar. Bu okul, tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde görüp, tarihçinin çalışmalarını arşivlerdeki birincil kaynak ve belgelerin eleştirel bir şekilde incelenip yorumlanmasıyla sınırladığı ve böylece adeta bir belge fetişizmine yol açtığı gerekçesiyle pozitivist tarih anlayışını eleştirir. Pozitivist bakış açısının desteklediği dar uzmanlaşmaya karşıt olarak coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yapılması gerektiğini vurgulayarak disiplinler arası bir yaklaşımı savunan Annales Okulu, 'büyük kişiliklerin tarihi'ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. "Bireysel ve hususi olayları aşma" (Skinner, 1985/2013:30) çabasında olan Annales Okulu, olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin ya da tekil siyasi aktörlerin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih –toplumsal tarih-geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri olan Annales Okulu, ekonomistlerden alınan ve Chaunu ve Goubert tarfından uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür terimini tarihe uygulamışlardır. Bunun yanı sıra, Annales Okulu tarihçileri, tarihte hiçbir toplum tek başına varlık göstermediğinden ve o toplumun sahip olduğu en önemli niteliklerinden pek çoğu aynı zaman dilimi içinde çok geniş bir alanda hüküm sürmüş olduğundan, geçmişteki hiçbir toplumun tek başına ele alınmaması gerektiğini savunarak tarih çalışmalarında karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmışlardır (Tosh, 1984/1997). Ancak, bu okulun en önemli katkısının, Braudel tarafından öne sürülen tarihsel zamanın çoğulluğuna ilişkin bir düşüncenin ortaya konulması olduğu söylenebilir. 19. yüzyılın diyakronik bir tarihsel zaman anlayışından kesin bir kopuşu gösteren bu düşüncede, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı söz konusudur. Braudel (1963/1996: 26) "tarihin gelip geçici olan birey ve yapılarla değil, evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak değerlendirmesi gerektiğini" belirtir. Ona göre, an ile yavaş akan zaman arasındaki canlı, samimi ve sonsuza kadar tekrarlanan zıtlık, toplumsal gerçeğin merkezinde bulunur. Bu noktada Braudel, insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53).

Yukarıda görüldüğü gibi, tarihte metodoloji probleminde, tarihselci tarihyazımının ve Annales Okulu tarihyazımının birbirlerine karşıt bir konum-

da oldukları görülmektedir. Ancak, her iki tarihyazımı arasında farklılıklar olmasına karşın, birtakım benzerlikler de bulunmaktadır.

Gerek tarihselci tarihyazımı gerekse Annales Okulu tarihyazımı, Auguste Comte ekolünün pozitivist felsefesinin etkisi altında kalan tarih araştırmalarına karşıt bir tutuma sahiptirler. Her iki yaklaşım da, temelde ampirizme bir alternatif geliştirme kaygısını taşırlar. Bu alternatif tarihselci tarihyazımında anlama yöntemiyken, Annales Okulu tarihyazımında analitik-çözümleyici yöntem olarak karşımıza çıkar. Tarihselci tarihyazımı, pozitivist yöntem ve tarih anlayışına karşı çıkarak, doğa ve tarih alanlarının birbirine indirgenemez nitelikte olduğunu, bu iki alanın sadece özce birbirinden farklı olmadığını aynı zamanda birbirine karşıt özellikleri olan iki ayrı gerçeklik olduğunu vurgulayarak doğa bilimlerinin yönteminin tarih bilimi için uygun bir yöntem olmadığına dikkat çekmiş ve tarih bilimi için anlama yöntemini öne sürmüştür. Benzer şekilde Annales Okulu tarihyazımı da, tarih biliminin soyutlamalara, yasalara indirgenemeyeceğini, sadece olguları toplayarak tarih araştırmalarının katıksız tarihsel gerçekle sınırlanamayacağını vurgulayarak, tarihçinin ele aldığı tarihsel olguyu öncelikle pozitif bir veri olarak değil, tarihçinin kendi etkin kurgulama çabasının bir ürünü olarak görmesini sağlayacak bir bilinç oluşturması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Sözgelimi, tarih alanını hem genişletme hem de derinleştirme amacında olan Bloch'a göre, pozitivist tarihçiler bütüncül bir tarih ortaya koymak yerine, yüzeysel ve dar bir tarih çalışmasıyla kendilerini sınırlamakta ve bu tutum da tarihi adeta yoksullaştırmaktadır. Bloch, kendi çalışmalarında zaman zaman istatistiğe başvursa da, tarihçinin doğa bilimlerine sürekli göndermeler yaparak kendi çalışmalarında kullanabileceği birtakım reçeteler bulup çıkarmaması gerektiğini, çünkü tarihin pozitivist olmayan bir bilim olduğunu vurgular. "Tüm bilgi nesnelerine, maddi bilimlerden alınmış tek tip entelektüel model dayatmak zorunda olunmadığını" (Bloch, 1949/2013:18) belirten Bloch, tarihin bilimler arasında yer alabilmesinin koşulunu, basit bir döküm yapmak yerine, akılcı bir tasnif ve giderek artan bir idrak önerebilmesine dayandırır. Bloch'a göre, tarihten sahte yasalar ortaya konması beklenemez, zaten rastlantının tarihsel süreçte durmadan devreye girmesi bunu imkansızlaştırır. Ona göre, geçerli tarih, akılcılığın ve idrakın içine nüfuz edebilen bir tarihtir, dolayısıyla tarihin bilimselliğini belirleyen konusu değil, tarihçinin ilerleyişi ve metodudur.

Öte yandan, Bloch kendisini tanımlarken, çağının çocuğu olduğunu vurgular. Diğer bir deyişle, ona göre, her dönemin tarihçilerinin bağlandıkları genel düşünce momentumu, bir çağın zihinsel atmosferidir. Annales Okulu temsilcilerinden Bloch'a ait olan bu vurgu, tarihselci tarihyazımının benimsediği zamanın ruhu (*zeitgeist*) anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Ancak,

idrake doğru bu yürüyüşte, tarihin konusunun ayrılmaz parçasını zaman oluşturduğu için, Bloch için tarih, ilerleyen, hareket halinde olan bir bilimdir ve tarihin bir bilim olarak kalabilmesi için, diğer bilimlerden çok daha fazla hareket etmesi ilerlemesi gerekmektedir. Çünkü, Bloch'a (1949/2013:100) göre, "geçmişin bilgisi durmadan dönüşen ve mükemmelleşen, ilerleme halinde bir şeydir."

Ayrıca, Bloch, tarih ile sosyolojiyi birbirine karıştırmamaya özen göstererek ilkelerin katılığını reddeder ve Durkheimcı sosyolojinin zamanı umursamadığını vurgular. Başta, sosyoloji olmak üzere tarihin diğer beşeri ve sosyal bilimlerle bir diyalog, bir alışveriş içinde olması gerektiğini ifade etmekle birlikte, Bloch, tarih ile sosyolojinin kesinlikle birbirine karıştırılmaması gerektiğini de belirtir. Bu noktada, tarihi indirgeyici her türlü uygulama ve metodu reddederek, tarihçinin, sosyolog ve iktisatçıdan farkını ortaya koymaya çalışır. Benzer şekilde, tarihselci tarihyazımının temsilcilerinden olan Carr da, aynı Bloch gibi, tarihin sosyoloji alanına indirgenmesine karşı çıkar. Carr'a göre, tarihin topluma yönelmesiyle birlikte bazı tarihçiler her tarihsel olguyu istatistiğe başvurarak açıklamışlar ve tarih alanını aşırı maddeci bir şekle büründürmüşlerdir. Nitekim, bu düşüncesini Carr aşağıdaki gibi ifade eder:

Tarih bilimi, toplumsal koşullara, nüfus istatistiklerine ve toplumsal sınıflara yönelmiştir. Bu eğilimin bir başka yönü de toplumbilime artan bir ilgi gösterilmekte olmasıdır; öyle ki, kimi kez tarih toplumbilimin bir dalı saymaya bile kalkılmıştır. İstatistiği her tarih incelemesinin kaynağı durumuna getiren sayısal tarih tutkusu, maddeci tarih anlayışını öyle görünüyor ki saçma aşırılıklara sürüklemektedir (Carr ve Fontana, 1980/1992:21).

Bunun yanı sıra, hem Carr hem de Bloch için tarihçi yargılayan değil, anlayan olmalıdır ve anlamak her iki tarihçi için de kesinlikle edilgen bir tavır olarak görülmemektedir. Tarihçi, tarihsel malzemeden kendi çalışması için gerekli olarak kabul ettiklerini akılcı bir şekilde seçer, ayıklar ve bir düzene koyar.

Diğer yandan, Bloch, tarihsel belgelerin ya da tanıkların, tarihçi onları sorguya çekmeyi biliyorsa konuşmaya başladıklarını belirtir. Tarihselci tarihyazımı temsilcilerinden olan Collingwood için de, her bilimsel çalışmada olduğu gibi tarihte de başat olan etken soru sorma etkinliğidir. Tarihsel uslamlamadaki her adım bir soru sormaya bağlıdır, ancak tarihçi hep aynı soruyu sormayı sürdürmemeli, her seferinde yeni bir soruyu doğru bir sırayla sormalıdır.

Ayrıca, Bloch, geleneksel tarihçilerin, her tarihsel sorunsala özel olarak hazırlanmış bir belge türünün denk düştüğü şeklindeki yaygın kanılarının bir yanılsama olduğunu öne sürer. Çünkü, ona göre beşeri olguların karma-

şık olmalarından dolayı tarih ancak çok sayıda belge ve tekniğe başvurularak yazılabilir ve bu süreçte tarihçinin işine yarayan her şey tarihsel bir tanıklık görevi görür. Aynı şekilde Collingwood için de, tarihçi, kafasında doğru soruyla geldiyse, algılanabilen tüm dünya, potansiyel olarak ve ilkece tarihçi için bir kanıttır ve ancak tarihçi onu kullanabildiği ölçüde gerçek kanıt haline dönüşür. Buna karşın, tarihçi doğru tarihsel bilgiye yaklaşmadıkça onu kullanamaz. Diğer bir ifadeyle, kanıt, ancak tarihçi ona tarihsel olarak baktığı zaman kanıttır. Aksi takdirde, salt algılanmış bir olgudur, tarihsel olarak dilsizdir.

Tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı bazı noktalarda birbirleriyle benzerlik gösterse de, tarihselci tarihyazımının, Annales Okulu'nun çalışmalarının odak noktasını oluşturan tümel tarihle ve uzun dönemle ilgilenmedikleri aşikardır. Tarihselci tarihyazımı olaya yönelikken, Annales Okulu tarihyazımı yapıya yöneliktir. Antik Yunandan beri süregelen tarih anlayışının bir çeşit uzantısı olan, "birincil dokümanter bilginin toplanılarak olayların anlatısı şeklinde karşımıza çıkan 19. yüzyıldaki geleneksel tarihyazımının tersine, Annales Okulu yapılar ve olaylar arasındaki nedensel ilişkileri belirlemeye yönelik daha kuramsal bir tutuma sahip olarak bölgesel ya da uluslarüstü bir tarihyazımını benimsemiştir" (Sönmez, 2010:94). Diğer bir ifadeyle, tarihselci tarihyazımının çalışmaları anlatıya dayalı ve olay yönelimliyken, Annales Okulu tarihyazımı sosyal bilim yönelimli, sorun odaklı, açıklayıcı, analitik-çözümleyici bir yönelimi benimseyerek kralların tarihinden, halkın tarihine; siyasi olay tarihinden, toplumsal tarihe odaklanmıştır (Malhut, 2011:206). Söz konusu tarihyazımları arasındaki belki de en büyük fark, her iki tarihyazımının tarihsel zaman anlayışlarında karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, olayların zaman içinde sürekli olarak birbirini izlediği düşüncesi ile tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi birbiriyle tamamen karşıtlık içindedir. Braudel'in zamanda görecelik düşüncesi, 19. yüzyılın tek boyutlu ard arda gelen (art zamanlı/diyakronik zaman) çizgisel bir tarihsel zaman anlayışının tersine, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısını imler ve onun bu düşüncesi, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden tam anlamıyla bir kopuşu ifade eder

Görüldüğü gibi, birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olan tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı, tarihte metodoloji sorununa yönelik çok çeşitli katkılar sağlayarak tarih alanını zenginleştirmişlerdir. Bununla birlikte, gerek tarihselci tarihyazımı gerek Annales Okulu tarihyazımı farklı açılardan eleştirilmiştir.

Nitekim, Annales Okulu tarihyazımına en büyük eleştiri, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur'den gelmiştir. Paul Ricoeur, olay tarihçiliğine ilişkin

olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu belirterek, uzun sürenin de en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını öne sürmüştür. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan Ricoeur, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Tarihin, "indirgenemez bir biçimde anlatısal karakter" taşıdığını düşünen Ricoeur (1981:275) için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

Tarihselci tarihyazımı ise, Alman düşünür Walter Benjamin tarafından bu tarihyazımının kullandığı empati yönteminin, galip gelenlerle özdeşim kurmaya yaradığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci tarihyazımını eleştirmiştir.

Çizgisel- ilerlemeci ve bütünleştirici tarih anlayışlarına karşı çıkan Benjamin (1937/2007:45), "nesnesini salt olgusallıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini" savunmuştur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini vurgular. Bu noktada, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup

deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak montajı yerleştiren Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. İlerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan tarih anlayışını montaj yöntemine dayandırarak, ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde arar. Montaj yönteminin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, "geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla" (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Bu yöntemle, "geçmiş, bellek olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir" (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Bu uyanış tekniğiyle, Benjamin için, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeylerin kurtarılması gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, binlerce yıldır egemen sınıflar tarafından ezilen ya da görmezden gelinen sınıfların hem geçmişte hem de şimdi'de kurtuluş ve özgürlüğe kavuşmalarının yolu açılır.

Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık ya da özdeşim kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci yaklaşımı eleştirir. Bunun yanı sıra, "Benjamin idealist tarih anlayışı ile pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları arasında bir fark olmadığını belirtir. Bu tarih anlayışlarının düşünce yapısının izini sürerek, mutlak bir gelecek, Tanrı, parti, büyük şef gibi kurtarıcı figürleri üzerinden bir muhalif politika geliştirmenin saçmalığını ortaya koyar" (Kardeş, 2009:526).

Ayrıca, Benjamin, geçmişteki deneyimin pozitivist ve tarihselci tarih anlayışı tarafından farklı bir şekilde yok edildiğini öne sürer. Söz konusu tarih anlayışları geçmişteki deneyimi şeyleştirip öznellikle ilişkisini yok ederek, deneyimi, tarihsel olguya dönüştürmüştür. Bu noktada Benjamin, romantik-Mesihçi bir yolla geçmişin bellek tarafından kurtarılmasını ve böylece yeniden öznelliğine kavuşturulmasını savunur. Bilimsel modelin nedenselciliğinin geçersiz olduğunu düşünen Benjamin için, tarihsel olgular, aslında epistemolojik bir mittir. "Bir erekbilimin yönlendirdiği anlatı aracılığıyla olayları birbirine bağlayarak şeyleştirir ve olası hakikatlerini geçersiz kılarlar" (Sarlo, 2005/2012:24). Şeyleştirici ve pozitivist tarih felsefesine göre, tarihçi geçmişin olaylarını yeniden inşa eder. Oysa, Benjamin için geçmişin olaylarının yeniden inşa edilmesi mümkün değildir, tarihçi geçmişte ortaya

çıkan olayları hatırlayarak söz konusu olaylara geçmiş şimdiki zaman olma niteliğini atfeder. Bu bakımdan Benjamin, geçmişe ilişkin daima ödenmemiş bir borç bulunduğunu düşünür. Bununla birlikte, Benjamin, geçmiş deneyimlerin kurtarılması bakımından gerekli koşulları barındırmayan modern çağın, tarihin anısı olarak ya da öznel zamansal boyut olarak bir tarihe imkan vermediğinin de farkındadır, ama bu farkındalığa rağmen, Mesihçi kefaret gereğine dikkat çekmekten de kendini alıkoyamaz. Diğer bir ifadeyle, öznelliklerin suskunlaşmasının temel nedenini, kapitalist modern döneme dayandıran Benjamin, geçmişteki olayların şeyleştirilmiş durumlarından kurtarılmasının ancak, geçmişin yeniden inşasında çok önemli bir konuma sahip olan bellek aracılığıyla ve geçmişin ütopik onarımının da Mesihçi bir kefaretle/kurtuluş hareketiyle mümkün olabileceğini düşünür. Burada Benjamin, hakikat değeri taşıyan tanıklığı ya da deneyimi geçmişin kurtarıcı bir boyutuna yerleştirerek çekilen acıları telafi etme kapasitesini, antipozitivist tarihin Mesihçi görevi olarak görür (Sarlo, 2005/2012:24-37).

Benjamin, pozitivist doğalcı yaklaşıma sahip olan tarihsel evrimciliği, "olayların sıralanışı konusundaki, yasaları keşfetme projesinin tarihyazımının doğa bilimlerine benzetilmesinin aldığı tek, hele de en incelikli biçim olmadığını" (Benjamin akt. Löwy, 2001/2007:83) öne sürerek eleştirir. Çünkü, tarihin doğa bilimlerine indirgenmesi ve tekniğin bir fetiş haline gelmesi, Benjamin'in felaketler yığını olarak gördüğü şeylerin, ilerlemeci ideolojiye bağlı egemenler/ezenler tarafından modernlik ve ilerleme şeklinde görülmesine neden olmuştur. Bu nedenle, Benjamin, ilerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan bir tarih anlayışı ortaya koyarak, ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde aramıştır. Bunun için, Dosse'nin (2008:126) de belirttiği gibi, "olayların yorumuna, yani anlamlarının ışığa çıkarılmasına yönelen yorumsal bir modeli, bilimci modelin yerine öneren" Benjamin, mekanik nedensellik modelinin karşısına, kendi açık tarih anlayışını çıkarmıştır.

Açık tarih anlayışı ya da Gülenç ve Kulak'ın (2011) deyişiyle, iki seçenekli bir tarih anlayışı, Benjamin'in tarih anlayışını nitelemektedir. Kendi kendine açılım gösteren bir tarih anlayışının karşısında konumlandırılan iki seçenekli tarih anlayışında, süregelen tarihin yine aynı şekilde devam etmesi ya da kesintiye uğraması ancak öznelerin göstereceği eylemlere bağlıdır. Bundan çıkan sonuç, Benjamin'in tarih anlayışında doğal ve toplumsal hiçbir nedenselliğe yer olmadığıdır. Dolayısıyla, tarihsel hareket Benjamin tarafından nedensellik bakımından değil, insanın devrimci öznellik biçimini imleyen, nihai bir amacı olmayan ereksellik bakımından açıklanır. Buna göre, insan içinde bulunduğu koşulları değiştirebilme gücüne sahiptir. Benjamin için, ezilen topluluklar kırılmanın erekselliğini taşırlar, ancak bu ereğin ger-

çekleşmesi ya da gerçekleşmemesi tamamen insanların eylemlerine bağlıdır, bir zorunluluk içermez, ucu açıktır. Ezilen sınıflar tarafından tarihsel sürekliliğin kesintiye ya da kırılmaya uğratılmasıyla ortaya çıkacak olan ütopya, gerçek olağanüstü hali yaratan devrimci bir hamledir. Bu noktada ütopya, Benjamin tarafından nihai ve kaçınılmaz bir son olarak görülmez, bir başka tarih için (Gülenç ve Kulak, 2011:92-95), sadece ezilenlerin geleneğinin Mesihçi bir kefaret ya da kurtuluş hareketiyle gerçekleşecek olan ütopik bir onarımı olarak görülür. Nitekim, Benjamin için, şimdiki zaman geçmişin izlerini ya da güncelliğini taşımasına karşın, her iki zaman dilimi arasındaki ilişki bir ardışıklık içerip zorunluluk barındırmaz. Söz konusu ilişki, ilerlemeci ve determinist tarih anlayışlarının karşısında konumlanan, ucu açık, olumsallık ve olanaklılık içeren bir ilişkidir.

Çizgisel-ilerlemeci-determinist tarih anlayışlarının tersine, Benjamin (1937/2007:45), "nesnesini salt olgusallıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini" savunur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini belirtir. Bu noktada, Benjamin, yüzü olgular yığınına dönük, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olan montajı koyar. "Tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak gördüğü montajı, hem deneyimi örseleyen hem de bütünleştirici olan tarihselci yöntemin karşısına yerleştiren Benjamin, hikayenin karşısına imgeleri koyarak, tarihyazımının odağını tarihselci formlardan, deneyimi aktarmak için homojen ve boş zamana ihtiyacı olmayan montaja kaydırmaya çalışır" (Osborne, 1995:115-116). Montaj tekniğinin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, "geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla» (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür.

Benjamin'in, montaj yöntemi ile paralellik içinde düşünülebilecek alıntılama tekniğinin güncel politik bağlamdaki ifadesi, geçmişten devrimci bir eylem imkanının söküp çıkarılması olarak anlaşılmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, alıntılama, geçmişteki örtük bir fantazmagoryanın şimdinin zamanında okunmasıdır. Alıntılamayla, şimdinin zamanında gerçekleşecek olan yeni bir politik eylem adına, geçmişin imgesindeki kilidin tekil olarak kırılması gerçekleşir. Ancak, Benjamin'e göre alıntılama, geçmişin nasıl olduysa öyle anlaşılmaya çalışılması değildir, çünkü daha önce gördüğümüz gibi Benja-

min açısından bu imkansızdır. Bu nedenle, Benjamin'de alıntılama, geçmişin bir bağlamının şimdinin zamanında gerçekleşecek olan devrimci bir an için uyarlanması anlamına gelir (Kardeş, 2009:518).

Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. Benjamin'in tarih anlayışına uygun düşen "tarihyazıcılığında geçmiş, bellek olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir" (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Gülenç'in (2011:152) de belirttiği gibi bu teknik, törpülenmiş geçmişin sivri taraflarını, şimdiki zamanın tininde yeniden kurar. Söylenmemiş olan, geçmişin tozlu raflarında saklı tutulan, tarihçinin yorumu aracılığıyla açığa çıkarılır. Böylelikle, ezilenlere tarih sahnesinde pay tanınır.

Bu noktada, Erdağı ve Dinçer (2007:23), Benjamin'in ezilenlerin kendi tarihlerinde gizlenen ve hakim sınıflarca da bastırılan günlük deneyimlerindeki devrimci dinamikleri/inci tanelerini gözler önüne sermeye ve bunun epistemolojik temelini kurmaya çalışmasını, onun tarihyazımına en büyük katkısı olarak görür.

Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı (2007:19-21) ise, Benjaminci tarihyazımının hissettiren bir tarihyazımı olduğunu vurgulayarak, onun tarzının şiirsel düşünülmüş ve aktarılmış tarihsel içeriklerle dolu olduğunu, fetiş olmayan, tarihsel aktörlerle bir özdeşleşmeye girmeyen, bir teori içinden kavramlarla anlatmayıp gösteren, güncelleyen, çizgisel-ilerlemeci olmayıp şimdiyi, anı, günü öne çıkaran bir zaman algısı sunan bir tarihyazımı olduğunu belirtir. Geçmiş, şimdi ve gelecek çizgiselliğini kıran bir sıçramayla şimdiyi öne çıkaran bu tarihyazımında, içinde yaşanılan bugün, zamanın içinden geçen geçmiş ve gelecek arasındaki bir zincir şeklinde değil, geçmişin kayıplarına can veren kristal bir zaman ya da monad olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak, Nazilerin güçlendiği iki dünya savaşı arasındaki dönemde çalışmalarını veren ve Hitler-Stalin paktının devam ettiği 1940 yılında kendi eliyle yaşamına son veren Benjamin'in, "duraklardan değil, uğraklardan oluşan yaşamındaki" (Doğan, 2007:111) melankoli ve karamsarlık eserlerine de yansımıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı yıkımlar ve savaşın hemen ardından teknik bilginin özellikle savaş, savunma ve propagandaya yönelik alanlarda hızlı bir şekilde ilerleyişi, insanlığın moral, ruhsal ve yaşantı bütünlüğünü parçalamış, felaketler getirmiştir. İçinde yaşadığı çağın tüm acılarını hissedip taşıyan Benjamin, farklı bir üsluba sahip olması ve düşüncelerinin teoloji ve Marksizm gibi birbirine karşıt olarak konumlandırılan iki düşünce akımından etkilenmesi nedeniyle, yorumcuları arasında onun tam olarak ne söylemek istediğine ilişkin bir uzlaşı bulunmamaktadır.

Benjamin'in belirli bir akıma dahil olmadığını vurgulayan Adorno (1950/2012:77), onun çalışmalarına ilişkin olarak, en küçük detaylarda gerçeğin büyük içeriğini aradığını belirtir. Bunun yanı sıra Adorno, özellikle Rolf Tiedemann'ın, Benjamin'in felsefi incelemelerine ilişkin çalışmasının, onunla ilgili her çalışmaya temel oluşturduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, Tiedemann, ütopya kavramının, Benjamin'in bütün teorisinin merkezini oluşturduğunu öne sürerek, onun çalışmalarının bölük-pörçük ve anlaşılmaz olduğuna ilişkin iddiaların önünü keser. Böylece, Benjamin'in düşünce sisteminin birliğini, bütünlüğünü ve yapılandırıcı gücünü ortaya koyar.

Benjamin'in belirli bir akıma dahil olmadığını öne süren Adorno gibi, Löwy (2001/2007) de, onun özgün ve sınıflandırılamaz olduğunu ve çalışmalarının daima güncelliğini koruduğunu vurgular. Bununla birlikte, tamamlanmamış, parçalı, kimi zaman kapalı ve çoğunlukla anakronik olan Benjamin'in düşüncesinin, modern ya da postmodern olmadığını düşünen Löwy (2001/2007:4), onun düşüncesinin "kapitalizm öncesine ait kültürel ve tarihsel referanslardan esinlenen (kapitalist/sınai) modernitenin modern bir eleştirisini teşkil ettiğini" ileri sürer.

Beiner (1984/2013) ise, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerin hem yazınsal bir metin olarak hem de tarihsel bir belge olarak yansıma değerine sahip olduğuna dikkat çeker. Nitekim, Benjamin'in, Fransa'daki bir toplama kampından serbest bırakılmasından hemen sonra kaleme aldığı *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, Jürgen Habermas (akt. Beiner, 1984/2013:615), "Yahudi ruhunun en etkili tanıklıklarından biri" olarak değerlendirir. Hannah Arendt (akt. Beiner, 1984/2013:615) ise, "tezlerin kutsal bir emanet gibi Lizbon'dan New York'a uzanan ortaya çıkış hikâyesini anlatarak, tezlerin, Lizbon'da kendilerini Nazi istilası altındaki Avrupa'dan uzaklara götürecek olan gemiyi bekleyen bir grup mülteci arasında nasıl yüksek sesle okunduğunu" vurgular.

Çalışmaları üzerine, bu derece çok tartışılıp polemik oluşturulan nadir düşünürlerden biri olan Benjamin, hiç şüphesiz bu ilgiyi, tarihe ilişkin söylem ve saptamalarının günümüzde de hala güncelliğini korumuş olmasına borçludur. "Tarihte görünen karşısında görünmeyenin, devamlılık karşısında kesintinin, galip karşısında mağlubun okunmasını yapan" (Kardeş, 2009:526) Benjamin, tarihi tamamen insan eylemlerine bağlı bir olanaklar alanı olarak bize sunar. Benjamin'in tarih anlayışı, insanın içinde bulunduğu her türlü adaletsizlik ve çarpıklıklara ilişkin bir edilgenlik içinde bulunmayıp, hemen şimdi, şu anda, şimdi'nin zamanında harekete geçmesi yönünde adeta bir manifesto oluşturur. Bu noktada, Benjaminci tarih kavrayışını, Gandler (2007:178) bize çok güzel bir şekilde aşağıdaki gibi özetler:

Ekonomik ve sosyal biçim açısından yozlaşmış olan bu toplumda çok kolay yozlaşabilen bellek, zaman olarak adlandırdığımız zalim mekanizma-

da bir çatlak bulur. Sadece, geçmiş adını verdiğimiz şeyin içinde saklı olan bu dehşetin karşısında gözlerini kapamayanların gördüğü bu ince çatlakta birkaç dakika boyunca, sonsuzluk kadar uzun gelen anlar, belleğin yok olmuş ve unutulmaya mahküm edilmiş olan şeyleri tekrar meydana çıkarmasına izin veren bir özgürlük alanı açılır.

Görüldüğü gibi, tarihte nedensellik il kesine ilişkin farklı perspektiflerin öne sürdükleri tüm görüşler, tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmesine karşın, tarihin bir bilim olup olmadığı tartışması geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen devam etmektedir. Bu noktada, tarihin de diğer bilimler gibi bir bilim olduğunu kabul eden bu çalışma, tarihi olayların doğadaki gibi bir neden-sonuç formatı içinde anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmasının çok zorlanmış bir bakış açısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü, "Tarih olaylarında rastlantıyla örülü iradi yönelim vardır ve bu iradi görünüm, özelliğini öznesinin karakterinden almaktadır" (Aşkın, 2015:38). Dolayısıyla, tarih alanındaki nedensellik, insanın amaçlı istemesiyle belirlenen bir nedenselliktir ve bu nedenle bir defalık oluşların görüldüğü tekillikler alanı olan tarihte aynı nedenler her zaman aynı sonuçları doğurmazlar. Bu bağlamda, tarihin olumsallığı ifadesinden, tarihin nedensiz bir olaylar dizisi olduğunu anlamamak gerektiği gibi, tarihsel zorunluluk ifadesinden de, olayların öyle olmasının her zaman zorunlu olduğunu değil, belirli bir tarihsel dönemin koşulları içinde belirli nedenlere dayalı olarak bir olayın ortaya çıktığını anlamak gerekir (Özkan, 2013:128).

İnsan bilimlerini belirsizin bilimleri, doğa bilimlerini de kesin bilimler olarak adlandırıp, bunların birbirine göre göreceli olan konumlarını incelediği çalışmasında Moles (1990/2012:321-322), insan bilimlerinin, belirsiz olgularla ve muğlak kavramlarla karşı karşıya olduğunu ve bu nedenle belirsizin ve olası olanın mantığını ve epistemolojisini geliştirmek zorunda olduklarını belirtir. Bu durum, belirsizin bilimlerinin rastlantısal, değişken, dış hatlarında belirsiz ve karmaşık olan ve insanın mücadele etmek durumunda olduğu günlük evrenin dokusunu oluşturan olgulara yaklaşmak bakımından, kesin bilimler karşısında aslında daha iyi donatılmış bir durumda olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan, belirsizin bilimlerinin kesin bilimlerden daha ileri bir durumda olduklarını öne süren Moles, belirsizin bilimlerini dünyanın zenginliğini karşılamak için gerekli olan akıl yürütme biçimlerini ve araçlarını sağlayabilecek bir konumda görür.

Egemenliği altında yaşadığımız epistemolojinin üreticisi olarak bilimsel düşünceyi gören Moles, bu düşüncenin dirençli, hareketsiz ve birbirinden ayrılabilir obje anlayışından doğduğunu ve aslında günlük pratiğinde pek çok bozulmalara ve zayıflıklara maruz kaldığını öne sürer. Buna rağmen, totalleştirici bir sistem gibi kendini dayatan bilimsel düşüncenin savunduğu

kesinliğin dinamik mitosunu izleyerek ve operatör insanı şeyleştirerek, doğa bilimlerinin sağladığı modeli kopya etmek isteyen belirsizin bilimlerinin bu yönelimini, zihnin bir strateji hatası olarak değerlendiren Moles, belirsizin bilimlerinin kendi alanları ve kendine özgü yasaları olduğundan, kendilerine uygun bir metodoloji ortaya koymaları gerektiğine dikkat çeker. Çünkü, konuları belirsiz olandan, nitel olandan, zayıf korelasyonlardan, rakamlar yerine biçimlerden oluşan insan bilimlerinde, pragmatik belirlenemezlik ilkeleri olduğunu, belirsize özgü mantığın, kesin olandan çok, olası olanın mantığına daha yakın olduğunu belirten Moles, bu noktada muğlak olanın düşüncesinin, düşüncede de muğlaklık anlamına gelmediğini özellikle vurgular (Moles, 1990/2012: 322-335).

Bu bağlamda, tarihte nedensellik denildiğinde kabul edilmesi gereken, Tosh'un (1984/1997:114) da belirttiği gibi, "nedenselliğin her zaman birden çok unsur ve birden çok katman içerdiğidir." İnsan deneyiminin farklı alanları sürekli iç içe geçtiğinden, tarihte nedensellik hem duruma ve kökene bağlı nedenleri hem de doğrudan ve anlık nedenleri kapsar. Nedenler envanterini genişletmek ve bu nedenleri belli bir hiyerarşik düzene koymak, belli bir olayın tarihsel olarak kavranma sürecini ilerletir. Bunun yanı sıra, tarihyazıcılığında kullanılan üç temel teknik betimleme, anlatı ve çözümlemedir. 19. yüzyılın büyük akademik tarihçilerinin karakteristik tarzı olan anlatı tekniği, bu tür bir araştırma modeline uygun değildir. Çünkü, anlatı tekniğinde bir olayın nedeni son derece basitleştirilmiş bir biçimde ele alınır. Bu teknikte, aynı anda ancak iki ya da üç süreç birden yansıtılabildiği için sadece birkaç neden veya sonuç gözler önüne serilebilir. Ayrıca, bunlar en önemli nedenler veya sonuçlar olmayacağı gibi, uzun vadeli yapısal faktörlerle değil, olayların günlük ardışıklığıyla ilişkilidir. Sözgelimi, B olayının A olayından sonra gelmesi, A olayının B olayına neden olduğunu göstermez. Olaylar zaman içinde kronolojik olarak doğru bir şekilde sıralanır, ancak bu sıralama olaylar arasındaki ilişkinin de doğru bir şekilde aktarıldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, anlatı tekniğindeki bu kronolojik sıralama, olayların böyle gerçekleştiği izlenimini verebilir. Bu geleneksel teknik, tarihsel açıklamaya ilişkin her türlü sistemli çabayı ciddi biçimde sınırlar. Tarihte nedenselliğin çok yönlü yapısı, anlatıyı bir kenara bırakıp nedenlerin ve sonuçların sistemli bir biçimde değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Nedenlerin tek tek değerlendirilmesi ve sonuçların ortaya çıkarılması ise, ileri düzeyde bir çözümleme becerisini gerektirir. İşte, bu noktada anlatı tekniği yeterli gelmemektedir, tarihi kavramaya ilişkin başlıca ilerlemeler genellikle çözümleyici tarihyazıcılığı sayesinde gerçekleşmiştir. Nitekim, 20. yüzyıla gelindiğinde, tarihyazımında anlatı tekniğinin hakimiyetinin giderek azaldığı ve günümüzde tarihyazıcılığının artık çok daha analitik olduğu görülmektedir (Tosh, 1984/1997:114-116).

Bunun yanı sıra, günümüzde tarih araştırmalarının kapsamının çok genişlemiş olduğu da göze çarpmaktadır. Tarihin temel direğinin siyaset tarihi olduğuna ilişkin öne sürülen geleneksel iddia, oldukça zayıflamıştır. Nitekim, Tosh'un (1984/1997:230) da belirttiği gibi, "tarih artık, birçok odası, sayısız kapısı ve koridorlarıyla kocaman bir saray haline gelmiştir." Hem olayları hem yapıları, hem zihniyetleri hem maddi güçleri, hem bireyi hem de kitleyi konu alan tarih, şimdi her zamankinden çok daha fazla çifte karşıtlıklar halinde karakterize edilmektedir. Pratik toplumsal bağlantılara sahip bir alan olarak tarih, kendisinden beklenilen işlevi tam olarak yerine getirebilmek için başka disiplinlerden seçici bir şekilde yararlanmaya başlamıştır ve günümüzde mevcut uygulamaların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Ayrıca, 20. yüzyılın ilk yarısında tarihçiler güncel konulardan uzak durma eğilimine sahipken, bu eğilimin günümüzde sona erdiği görülmektedir (Tosh, 1984/1997:230-231). Artık, günümüz tarihçileri tarafından hemen hemen her konu hakkında araştırmalar yapılmakta ve makro yerine, mikro bir yaklaşım tercih edilmektedir.

Son olarak, Iggers (2009:123), geçmişte ve günümüzde tarihe ilişkin algı arasındaki farklılığı şu sözlerle ortaya koyar: Modernist paradigma geçmişin, metodolojik araştırmaya dayanarak yeniden inşa edilebileceğini öne sürer. Buna karşın, tarihi yapılandırmacı terimlerle irdeleyen postmodern tarih algısı, dilin gerçek geçmişi yansıtmamakla birlikte, gerçeği ve geçmişi oluşturduğunu savunur.

Sonuç olarak, Leavis'in (akt. Snow, 1993/2005:35) de belirttiği gibi, "insan deneyimi teknolojik ve Benthamcı bir biçimde nicelleştirilebilir, ölçülebilir, yönetilebilir olana indirgenemez." Bu çalışmanın ana savı, doğa bilimleri ve tarih bilimi özelinde insan bilimleri arasında biraz zorlamayla ya da anolojiklik kurarak benzerliklerden söz edilmesi yerine, söz konusu bilimlerin gerçekliğe yaklaşma konusunda zihinsel işlemlerin farklılıklarının kabul edilmesi gerektiğine yöneliktir.

Bu çalışmada, tarihte metodoloji problemi bağlamında nedensellik ilkesine ilişkin ele alınmış olan tüm yaklaşımlar, ortaya koydukları görüşleriyle tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmiş olmakla birlikte, bu çalışmanın yönelimi, Walter Benjamin'in tarih anlayışı yanında yer almaktadır. Çünkü, Jenkins'in (1991/1997:48) de vurguladığı gibi, "tarihler birileri içindir." Bu noktada, bu çalışma tarafından da desteklenen Jenkins'in saptamaları, Benjaminci tarih kavrayışıyla örtüşmektedir. Jenkins'e göre, ortaya konulan tarihsel bilgi, daima tarihsel kültürün kabul gören belli bir söylem tipi aktarıldığında ya da belli bir söylem biçimiyle bağdaşıp onun içinde yer alabildiği ölçüde egemen söylem tarafından desteklenip kabul görmektedir. Yazılan tarihin, egemen söylemin kendi çıkarlarını

eklemleme tarzını oluşturduğu müddetçe desteklendiğine dikkat çeken Jenkins, tarihin bir kuram olduğunu ve kuramsal açıdan tarihin, epistemolojiden, yöntembilimden ve ideolojiden oluştuğunu öne sürer. Epistomolojinin geçmişi gerçekten bilmemizin asla mümkün olamayacağını söylediğini; geçmiş ile tarihyazımı arasındaki açıklığın ontolojik bir açıklık olduğunu ve bu açıklığın şeylerin doğasından dolayı kaynaklandığını ve hiçbir epistemolojik girişimin bu açıklığı kapayamayacağını ifade eden Jenkins, tarihte yorumun etkisini azaltmak isteyen tarihçilerin, çok çeşitli yöntemler geliştirseler de, yöntembilimi oluşturan kavramlardan her birinin aslında güncel ve taraflı bir yapı oluşturduğunu belirtir. Bu bakımdan Jenkins'e göre, kesin bir tarih yoktur. Sadece, egemen seslerin açık bir iktidar ya da örtük bir işbirliği yoluyla birbirlerini dengelemesiyle ulaşılabilecek geçici bir mutabakat olarak tarih vardır. Dolayısıyla, tarih bir kuramdır, bu kuram ideolojik bir yapıya sahiptir ve daima maddi çıkarlara hizmet eden ideoloji, esas olarak bu amaçla kurulmuş olan başta üniversiteler olmak üzere tüm toplumsal kurumlara sızmış vaziyettedir (Jenkins, 1991/1997:31-32).

Diğer yandan, özel çıkarlar çerçevesinde şekillenerek pervasızca pay alma savaşlarının yaşandığı çağımızda, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyler gözden kaçmakta ya da kaçırtılmaktadır. Bu noktada, Beiner'in (1984/2013:611) de vurguladığı gibi, "Benjamin'ci kavrayışta tarihyazımı, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyleri kurtarır." Tarihsel bir varlık olan insanın, geçmişteki tarihsel bir değer taşıyan düşünsel ve eylemsel tüm yapıp-etmelerini konu edinen tarihin tam olarak anlaşılabilmesi, sadece egemen güçlerin bakış açısına odaklı bir tarihyazımıyla mümkün gözükmemektedir. Çünkü, böyle bir tarihyazımında daima kayıp, eksik ve yanlı bir geçmiş söz konusu olacaktır. Bu nedenle, Benjamin'in savunduğu gibi, tarih, mağlupların ya da ezilenlerin bakış açısından da anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Bunun yanı sıra, Benjaminci tarih kavrayışı, "güncelin içerisine batmış, medyanın içerisine sokuşturulmuş, orada çok kısa zaman birimlerinde geçen ve bizi belleksiz olmaya zorlayan hayatımız içerisinde, tarihin kırıcı ve dönüştürücü potansiyelini ortaya çıkaran bir yana sahiptir" (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:23). Bu noktada, Benjamin öne sürdüğü açık tarih anlayışıyla, tarihi tamamen insan eylemlerine bağlı bir olanaklar alanı olarak bize sunar. Onun tarih anlayışı, kolektif belleğimize sahip çıkarak, insanın içinde bulunduğu her türlü adaletsizlik ve çarpıklıklara ilişkin bir edilgenlik içinde bulunmayıp, hemen şimdi, şu anda, şimdi'nin zamanında harekete geçmesi yönünde adeta bir manifesto oluşturur.

Ayrıca, S.S.C.B'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte, Liberalizm'in dünya siyasetine ve ekonomisine hakim olduğunu öne süren Fukuyama (1989/1999), liberalizmi, mutlak bir sona doğru ilerleyen insanlık tari-

hinin kaçınılmaz olarak geldiği ya da gelebileceği en etkin, en ideal ve en son sistem şeklinde görerek, hegomanyacı bir söylemle kapitalist ekonomiyi ve liberal demokrasiyi insanlık tarihinin mutlu sonu olarak ilan etmiştir. Oysa, içinde yaşadığımız dünyada olup biten çatışma ve savaşlara tanıklık ettiğimiz şu günlerde, Fukuyama'nın iddia ettiklerinin tersine, Benjamin'in öne sürdüğü savların ve saptamalarının ne yazık ki ne kadar yerinde olduğunu görmekteyiz.

Adaletsizlik, eşitsizlik, dışlanma, dini ve etnik çatışmalar, terörizm ve savaşların yanı sıra, bilim ve ilerleme kisvesi altında insanla birlikte tüm canlı türlerinin varlığını tehdit edici bir şekilde doğanın pervasızca sömürüsü, ne yazık ki sadece geçmişe ait sorunlar değildir. Benjamin'in kendi döneminde işaret ettiği sorunlar, 21. yüzyılın ilk çeyreğini yaşamamıza karşın hala güncelliğini korumaktadır.

Nitekim, 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülü'nü kazanan ve 1999 yılında kapasite yaklaşımını ortaya koyan, Hint asıllı Amerikalı ekonomi ve felsefe profesörü Amartya Sen, *The Idea of Justice* (2009) adlı çalışmasında, kapasite yaklaşımının bir uzantısı olan adalet düşüncesine ilişkin görüşlerini ortaya koyarken, küresel adalete ilişkin saptamalarıyla ve *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2006) adlı çalışmasında da son çeyrek yüzyılda karşılaşılan, küresel kapitalizmin neden olduğu pratik sorunlara işaret ederek küresel adaletin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Sen'in, söz konusu çalışmalarında karşımıza çıkardığı sorunlar, Benjamin'in daha 20. yüzyılın başlarında gördüğü, saptadığı ve sezinlediği sorunların, günümüzde de katlanarak ve küresel bir boyutta devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Benjamin'in görüşleri, sadece geçmişte kalmış bir tarihsel konjonktüre ait olmaması bakımından evrensel niteliktedir.

KAYNAKÇA

Acar, S. M. (2008). Paul Ricoeur'ün Anlatı ve Tarih Görüşü Bağlamında Arthur C. Danto'nun "Anlatı Cümleleri"Nin Değerlendirilmesi. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, 19,* 1-20.

Adorno, T. W. (2009). *Minima Moralia* (Çev. O. Koçak ve A. Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1951).

Adorno, T. W. (2012). *Walter Benjamin Üzerine* (Çev. D. Muradoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1950).

Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Alpay, N. (2008). Ricoeur ve Yoruma Dair [Paul Ricoeur Özel Sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 212-217.

Anlı, Ö. F. (2014). Walter Benjamin'de Sanat ve Tarih Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanağı. *Posseible Düşünme Dergisi, 5,* 22-39.

Aristoteles. (1975). *Politika* (Çev. M. Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (1987). *Poetika.* (Çev. İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1966).

Aristoteles (1996). *Metafizik* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma 1952).

Aristoteles (2011). *Poetika.* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Aron, R. (2011). *Demokrasi ve Totalitarizm* (Çev. V. Hatay). Ankara: Kadim Yayınları. (Özgün çalışma 1965).

Arslan, A. (1997). *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Vadi Yayınları.

Aster, Von. E. (1994). Bilgi Teorisi ve Mantık (Çev: Macit Gökberk), İstanbul: Sosyal Yayınları

Aşkın, Z. (1997).Tarih Felsefesindeki Antinomiler. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.

Aşkın, Z. (2003). Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Popper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Düşünceleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, 16,* 143-163.

Aşkın, Z. (2008). Tarihte Determinizm-İndeterminizm Karşıtlığının Kategorial Çözümlenişi. Özne Felsefe Dergisi, 9, 26-34.

Aşkın, Z. (2015). Tarihe Ontolojik Bir Bakış. Özne Felsefe Dergisi, 23, 35-42.

Augustinus. (2005). *The confessions of saint Augustine*. San Diego: ICON Group International, Inc.

Bacon, F. (1999). *Novum Organum* (Çev. S. Ö. Akkaş). Ankara: Doruk Yayınları. (Özgün çalışma 1878).

Baudouin, J. (1993). *Karl Popper* (Çev. B. Gözkan). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1989).

Bayet, A. (2009). *Bilim Ahlakı* (Çev. G. Solmaz). Ankara: Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti. (Özgün çalışma 1931).

Beiner, R. (2013). Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi (Çev. M. Alican). *Tarih Okulu Dergisi (TOD), XV*, 603-615. (Özgün çalışma 1984).

Benjamin, W. (2007). Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi (Çev. Ş. Öztürk). [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito, 52* (Güz), 35-68. (Özgün çalışma 1937).

Benjamin, W. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine (Çev. E. Göztepe). A. Çelebi (Der.). *Metis Defterleri: Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (ss. 19-42). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1921).

Benjamin, W. (2012a). Tarih Kavramı Üzerine (Çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk; Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 39-49). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1950).

Benjamin, W. (2012b). Hikaye anlatıcısı (Çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 77-100). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1936).

Benjamin, W. (2012c). Tek yönlü yol (Çev. İ. Savaşır). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 51-76). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1928).

Benjamin, W. (2013a). *Pasajlar* (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

Benjamin, W. (2013b). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı (Çev. A. Cemal). *Pasajlar* içinde (ss. 50-86). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1936).

Bilen, O. (2007). Çağdaş *Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Şule Yayınları.

Birand, K. (1998). *Kamıran birand külliyatı-dilthey ve rickert'te manevi ilimlerin temellendirilmesi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş.

Bloch, M. (1983). *Feodal toplum* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: Savaş Yayınları. (Özgün çalışma 1939).

Bloch, M. (1992). *The Historian's Craft* (P. Putnam, Trans.). USA: Manchester University Press. (Original Work Published 1949).

Bloch, M. (2007). Avrupa Toplumlarının Karşılaştırmalı Tarihi İçin. A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 33-81). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1928).

Bloch, M. (2013). *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* (Çev. A. Berktay). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1949).

Bolay, S. H. (2013). *Felsefi Doktrinler ve Rerimler S*özlüğü. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. LTD. ŞTİ.

Bozkurt, N. (1995). *20.Yüzyıl Felsefe Akımları*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Braudel, F. (1989). *Akdeniz ve Akdeniz D*ünyası I. Cilt (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Özgün çalışma 1949).

Braudel, F. (1990). *Akdeniz ve Akdeniz D*ünyası II. cilt (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Özgün çalışma 1949).

Braudel, F. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınevi. (Özgün Çalışma 1969).

Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların Grameri* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınevi. (Özgün çalışma 1963).

Braudel, F. (2004a). *Maddi Uygarlık: Gündelik Hayatın Yapıları* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1967).

Braudel, F. (2004b). *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1979).

Braudel, F. (2004c). *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1979).

Braudel, F. (2007a). Tarih ve Toplumsal Bilimler (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 115-163). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1958).

Braudel, F. (2007b). Kapitalizm ve Maddi Yaşama Giriş (Çev. A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 165-172). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1975).

Braudel, F. (2007c). Akdeniz (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 173-185). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1965).

Bumin, T. (2010). *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Burke, P. (1990). *The French Historical Revolution the Annales School (1929-89). Cambridge: Polity Press.*

Burke, P. (1994). *Tarih ve Toplumsal Kuram* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1991).

Burke, P. (2007). Modern Avrupa'nın İlk Dönemlerinde Toplum ve ekonmiye giriş (Çev. F. Tümen). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 19-32). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1972).

Burke, P. (2010). *Fransız Tarih Devrimi: Annales okulu* (Çev. M. Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1990).

Capaldi, N. (2011). *John Stuart Mill* (Çev. İ. H. Yılmaz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma 2004).

Carr, E. H. (1991). *Tarih Nedir?* (Çev. M. G. Gürtürk). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1961).

Carr, E. H. ve Fontana, J. (1992). *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık* (Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1980).

Casssirer, E. (1988).*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev: Doğan Özlem), İzmir: Ege Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Cevizci, A. (1996). *Felsefe* Sözlüğü. Ankara: Ekin Yayınları.

Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe* Sözlüğü. İstanbul: Say Yayınları.

Chaudhury, M. (2004). *Bounds Of Freedom: Popper, liberty and ecological rationality*. Amsterdam and New York: Rodopi publishes.

Cihan, M. (2010). *Jose Ortega y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Clark, S. (2013). Annales Tarihçileri (Çev. A. Demirhan). Q. Skinner (Ed.). Çağdaş Temel Kuramlar içinde (ss. 225-251). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1985).

Cohen, G. A. (1998). *Karl Marx'ın Tarih Teorisi* (Çev. A. Fethi). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları. (Özgün çalışma 1978).

Collingwood, R.G. (1999a). *The Principles Of History and Other Writings in Philosophy Of History*. W.H. Dray and W.J.Van Der Dussen (Eds.). New York: Oxford University Press.

Collingwood, R. G. (1999b). *Doğa Tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1945).

Collingwood, R. G. (2000). *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler* (Çev. E. Özvar). İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınevi. (Özgün çalışma 1965).

Collingwood, R. G. (2005). *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar* (Çev. A. H. Aydoğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1999).

Collingwood, R. G. (2013). *Tarih Tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1946).

Copleston, (1989). *Kant*, (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

Copleston, (1990). *Alman İdealizmi*, (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

Crick, B. (2012). *Demokrasi* (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 2002).

Croce, B. (1921). *Theory and History of Historiography.* (Douglas Ainslie, Trans.), London: Printed at The Ballantyne press, Spottiswoode, Ballantyne and Co. Ltd. (Original work published 1920).

Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları.* Ankara: Anı Yayıncılık.

Çevik, M. (2014). *Tarih Felsefesi.* Ankara: Anı Yayıncılık.

Dellaloğlu, B. F., Odman, A. ve Yardımcı, S. (2007). Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito, 52* (Güz), 10-34.

Denis, H. (1973). *Ekonomik Doktirinler Tarihi,* (Çev: Atilla Tokatlı), İstanbul: Sosyal Yayınları

Dereko, A. (2015). Von Wright'ta Açıklama ve Anlama. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14,* 16-41.

Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. S. Sel). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma 1637).

Dilthey, W. (1986). Tinsel Bilimlere Giriş (Çev. D. Özlem). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* içinde (ss. 99-112). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1922).

Dilthey, W. (1996). *Hermeneutics and the Study of History.* Wilhelm Dilthey Selected Works, Volume IV. R. A. Makkreel and F. Rodi. (Eds). (R. J. Betanzos, Trans.). New Jersey: Princeton University Press. (Original work published 1862).

Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi. (Özgün çalışma 1924).

Direk, Z. (2008). Paul Ricoeur'le Söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito,* 56 (Güz), 192-201.

Doğan, T. (2007). Walter Benjamin'de ve Yusuf Atılgan'da Flaneur İmgesi Üzerine Bir Deneme [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito, 52* (Güz), 101-112.

Dosse, F. (2008). Bellek İzlerini Tarihselleştirmek [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito,* 56 (Güz), 125-139.

Duke, D. F. (1993). Edward Hallet Carr: Historical Realism and the Liberal Tradition. *Past Imperfect, 2,* 123-136.

Duverger, M. (1980). *Sosyal Bilimlere Giriş* (Çev. Ü. Oskay). Ankara:Bilgi Yayınları. (Özgün çalışma 1961).

Engels, F. (1977). *Anti Dühring*, (Çev: Kenan Somer), Ankara: Sol yayınları.

Erdağı, B. ve Dinçer, M. E. (2007). Benjamin, Tarih (felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı. *Praksis, 17*, 173-192.

Farabi. (1990). *El-medinetü'l-fazıla* (Çev. A. Arslan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Faroqhi, S. (1985). Duyguların da Bir Tarihçesi Vardır: Lucien Febvre'in Yapıtları (Çev. İ. Arıcanlı ve L. Özkaramete). *Toplum ve Bilim, 28*, 149-163.

Febvre, L. (1995a). *Rönesans İnsanı* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1932).

Febvre, L. (1995b). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1952).

Febvre, L. (2007). Başka Bir Tarihe Doğru (Çev. İ. Selimoğlu ve A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 83-114). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1949).

Feyerabend, P. (1991). *Bilim Kilisesi (Özgür Bir Toplumda Bilim)* (Çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları. (Özgün çalışma 1978).

Feuerbach, L. (1976), *Klasik Alman Felsefesini Sonu*, (Çev: Sevim Belli), Ankara: Sol Yay.

Forster, R. (1978). Achievements of the Annales School. *The Journal of Economic History, 38 (1)*, 58-76.

Frank, P. (1985). *Pozitivizmi Eleştirmek*, (Çev: Yılmaz Öner), İstanbul: Metis Yayınları.

Freund, J. (1997). *Beşeri Bilim Teorileri* (Çev. B. Yediyıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (Özgün çalışma 1973).

Friedman, M. (2011). *Kapitalizm ve Özgürlük* (Çev. D. Erberk ve N. Himmetoğlu). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1962).

Fukuyama, F. (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Çev: Z. Dicleli). İstanbul: Gün Yayıncılık. (Özgün çalışma 1989).

Fukuyama, F. (1992). *Tarihin Sonu*, (Çev: Yusuf Kaplan), Kayseri: Rey Yayınları.

Gandler, S. (2007). Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor? (Çev. I. Arda). [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito, 52* (Güz), 161-181.

Geçit, B. (2015). *Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Problemi.* Yayımlanmamış doktora tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk* (Çev. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

Gorton, W. A. (2006). *Karl Popper and the Social Sciences.* New York:State University of New York Press.

Gökberk, M. (2007). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Çev. A. Cevizci). Ankara:Gündoğan Yayınları.*10*, 68-119.

Gülenç, K. (2011). Tarih, Ütopya ve Politika. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, 7*, 144-154.

Gülenç, K. ve Kulak, Ö. (2011). Walter Benjamin'de Tarih ve Ütopya. *Yeditepe'de Felsefe*,

Güzel, C. (1985). *Sağduyu Filozofu Popper*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Haldun, İ. (1989). *Mukaddime, Cilt-I* (Çev. Z. K. Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Halkın, L. E. (1989). *Tarih Tenkidinin Unsurları* (Çev. B. Yediyıldız).Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (Özgün çalışma 1974).

Hamilton, P. (2004). *Historicism*. London: Routledge. (Original work published 1996).

Hançerlioğlu, O. (1973). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hanssen, B. (2004). Language and Mimesis in Walter Benjamin's Work. D. S. Ferris (Ed.). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin* (pp. 54-72). Cambridge: Cambridge University Pres.

Harsgor, M. (1978). Total History: The Annales School. *Journal of Contemporary History, 13 (1)*, 1-13.

Hartog, F. (2000). *Tarih, Başkalık, Zamansallık* (Çev. M. E. Özcan., L. Yılmaz ve A. Kahiloğulları). Ankara: Dost Kitabevi.

Hawking, S. (1989). *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev: Dr. Sabit Say-Murat Uraz), İstanbul: Milliyet Tesisleri.

Hayek, F. V. (2010). *Kölelik Yolu* (Çev. T. Feyzioğlu, Y. Arsan ve A. Yayla). Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1944).

Hegel. G. W. F. (1968). *Seçilmiş Parçalar*, (Çev: Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hegel. G. W. F. (1976). *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*, (Çev: Hüseyin Demirhan), Ankara: Onur Yayınları

Hegel. G. W. F. (1986), *Tinin Görüngübilimi*,(Çev:Aziz yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel. G. W. F. (1991). *Mantık Bilimi*, (Çev:Aziz yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel. G. W. F. (1991). *Tarihte Akıl*, (Çev: Önay Sözer), İstanbul: Ara yayınları

Hegel. G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev: Cenap Karakaya) İstanbul: Sosyal Yayınları .

Hegel. G. W. F. (2010). *Tarih Felsefesi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev: Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Herder, J. G. (2006). İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler (Çev. D. Özlem). D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Der.). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer* içinde (ss. 23-29). İstanbul: Doğubatı Yayınları. (Özgün çalışma 1880).

Hobbes, T. (2010). *Leviathan* (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1651).

Hobsbawm, E. J. (2007). Toplumsal Tarihten Toplumun Tarihine (Çev. İ. Altınsay). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 249-289). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1971).

Hobsbawn, E. J. (2009). *Tarih Üzerine* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Özgün çalışma 1999).

Hume, D. (2009). İnsan *Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma* (Çev. E. Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık. (Özgün çalışma 1888).

Iggers, G. G. (1997). *Historiography in The Twenieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge.* Middletown: Wesleyan University Press.

Iggers, G. G. (2003). *Yirminci* Yüzyılda *Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1997).

Iggers, G. G. (2009). A Search For a Post-modern Theory of History. *History and Theory, 48,* 122-128.

Işıklar, E. (1987). *K. R. Popper'da Bilimsel Yöntem Sorunu.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Jenkins, K. (1991). *Re-thinking History.* London: Routledge.

Jenkins, K. (1997). *Tarihi Yeniden Düşünmek* (Çev. B. S. Şener). Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün çalışma 1991).

Jones, G. S. (2007). Tarih: Ampirizmin Sefaleti (Çev. A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 307-334). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1972).

Kant, I. (1982). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İçin Düşünceler, (Çev: Uluğ Nutku), İstanbul: Yazko Felsefe Dergisi, Sayı: 4.

Kant, I. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: Hacettepe Üniv.

Kant, I. (2003). *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Özgün çalışma 1781).

Kaplan, M. (1986). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kardeş, M. E. (2009). Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış. Ç. Veysal (Ed.). *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler I. Cilt* içinde (ss.485-528). İstanbul: Etik Yayınları.

Kaya, A. (2011). *Ali Şeraiti-İnsan Bilim ve Tarih Felsefesi Üzerine Makaleler*. Konya: Tebeşir Yayınları.

Kearney, R. (2008). Dilin ve Mitin Poetikası: Paul Ricoeur'le Söyleşi (Çev. E. Simson). [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 141-159.

Kızılçelik, S. (1994). *Sosyoloji Teorileri*, Konya: Yunus Emre Ltd. Şti.

Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*. New York: Cambridge University Press.

Koslowski, P. (1997). *Methodology of the Social Sciences, Ethic, and Economics in the Newer Historical School From Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker [(A Philosophy Of The Historical Shool:Erich Rothacker's Theory Of The Geisteswissenschaften (Human Sciences)]*. Berlin: Springer Publication.

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe* (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma 1941).

Kurtar, S. (2009). Anlatısallaşan Zaman ve Der Zauberberg (Büyülü Dağ): Paul Ricoeur'ün anlatısallaşan zamanının Thomas Mann'ın Der Zauberberg (Büyülü Dağ) romanındaki zaman "aporia" larında açımlanması. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,1(1)*, 70-96.

Kuçuradi, İ. (1994). *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: Hacettepe Üniv.

Le Roy Laduire, E. (2007). Tarihçi ve Bilgisayar. (Çev. A. Özberki). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 227-232). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1968).

Lee, R. E. ve Wallerstein, I. (2007). İki Kültürü Aşmak: Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri Ile Beşeri Bilimler Ayrılığı (Çev. A. Babacan). İstanbul: Metis Yayınevi. (Özgün çalışma 2005).

Lemon, M. C. (2003). *Philosophy of History*. New York: Routledge.

Lenin, V. (1971). *Felsefe Defterleri*, (Atilla Tokatlı), Ankara: Sol Yayınları

Lenin, V. (1973), *Materyalizm ve Ampriyo Kritisizm*, (Çev: Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları

Locke, J. (1996). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün çalışma 1690).

Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration.* New Haven and London: Yale University Press.

Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı, Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması* (Çev. U. Aydın). İstanbul: Versus Kitap. (Özgün çalışma 2001).

Magee, B. (1982). *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1973).

Magee, B. (1985a). Mantıkçı Pozitivizm Ve Kalıtı: A. Ayer ile Söyleşi (Çev. A. O. Buldan). *Yeni Düşün Adamları* içinde (ss.129-147). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları. (Özgün çalışma 1982).

Magee, B. (1985b). Marxist Felsefe: Charles Taylor ile Söyleşi (Çev. J. Ergüder). *Yeni Düşün Adamları* içinde (ss.37-54). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları. (Özgün çalışma 1982).

Malhut, M. (2011). Sistem ve tarih. *History Studies International Journal of History, 3 (1),* 203-216.

Marcuse, H ve Popper, K. R. (1985). *Revolution or Reform.* Chicago: New University Press. (Original work published 1976).

Marks, K. (1986). *Kapital (I.Cilt)* (Çev. A. Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.(Özgün çalışma 1867).

Marx, K. (2005). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1859).

Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Seçme Yapıtlar 1.* (Çev. M. Ardos., S. Belli., A. Kardam ve K. Somer). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1969).

Marx, K. ve Engels, F. (1986). *Kapital Cilt I.*, (Çev: Alaattin Bilgi), Ankara: Sol yayınları

Marks, K ve Engels, F. (2008a). *Komünist Manifesto* (Çev. C. Üster ve N. Deriş). İstanbul: Can Yayınları. (Özgün çalışma 1848).

Marks, K ve Engels, F. (2008b). *Alman İdeolojisi* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1846).

McLennan, G. (2007). Braudel ve Annales Paradigması (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 187-217). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1981).

Mengüşoğlu, T. (1988). İnsan Felsefesi, İstanbul: Remzi Kitabevi

Meyerhoff, H. (2006). *Zamanımızda Tarih Felsefesi* (Çev. A. Şevki). Ankara:Hece Yayınları. (Özgün çalışma 1959).

Mill, J. S. (1936). *Utilitarianism, Liberty and Representive Qovernment.* London: J. M. Dent and Sons Limited.

Mill, J. S. (1971). *On Liberty, Representive Government, the Subjection of Women.* London: Oxford University Press.

Mill, J. S. (2009). *Hürriyet Üstüne* (Çev. M. O. Dostel). Ankara: Liberte yayınları. (Özgün çalışma 1859).

Moles, A. (2012). *Belirsizliğin Bilmleri (insan bilimleri için yeni bir epistemoloji)* (Çev. N. Bilgin). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1990).

Munslow, A. (2006). *Deconstructing history.* London: Routledge.

Nordau, M. (2001). *Tarih Felsefesi* (Çev. L. Öztürk). İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları. (Özgün çalışma 1909).

Osborne, P. (1995). *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde.* London-New York: Verso.

Oskay, Ü. (1995a). Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya. Ü. Oskay ve H. Hillach (Der.). *Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizmin Kuramları* içinde (ss. 127-162). İstanbul: Der Yayınları.

Oskay, Ü. (1995b). Walter Benjamin Üzerine. Ü. Oskay ve H. Hillach (Der.). *Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizmin Kuramları* içinde (ss. 9-50). İstanbul: Der Yayınları.

Ömerustaoğlu, A. (2004). *Bilgi kuramı: Karl Popper'ın eleştirel akılcılığı üzerine.* Ankara: Araştırma Yayınları.

Özbek, M. (2000). Walter Benjamin okumak-I. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 55 (2),* 69-96.

Özkan, C. İ. (2013). Tarih felsefesi II. D. Özlem (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Özlem, D. (1986). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Özlem, D. (1995). Önsöz. E. Rothacker (Yazar) *Tarihselcilik Sorunu* içinde (ss.7-10). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Özlem, D. (1996). *Felsefe ve Doğa Bilimleri.* İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Özlem, D. (1999). *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci.* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi.* İzmir: Ege Üniv. Yayınları.

Özlem, D. (2010). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi Dersleri) 2. Cilt,* İzmir: Prespero Yayınevi

Pagels, G. (1976). *Felsefenin Başlıca İlkeleri,* (Çev: Nezihe Bahar), İstanbul: Sarmal Yayınevi

Parvin, P. (2010). *Karl Popper, Major Conservative and Libertarian Thinkers.*New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

Platon, (2002). *Devlet* (Çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon, (2012). *Yasalar* (Çev. C. Şentuna ve S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Platon, (2014). *Devlet Adamı* (Çev. F. Akdemir). Ankara: Say Yayınları.

Popper, K. R. (1947). *The Open Society and Its Enemies, Volume I The Spell of Plato.* London: George Routledge and Sons, LTD.

Popper, K. R. (1962). *Conjectures and Refutations.* New York: Basic Books Publishers.

Popper, K. R. (1964). *The Poverty of Historicism.* New York: Harper and Row Publishers.

Popper, K. R. (1971). *The Open Society and Its Enemies, Volume II The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath.* New Jersey: Princeton University Press.

Popper, K. R. (1975). *Objective Knowledge.* Oxford: Oxford University Press.

Popper, K. R. (1982a). Diyalektik Nedir? (Çev. M. Tunçay). Bryan Magee (Der.) *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* içinde (ss. 103-133). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1940).

Popper, K. R. (1982b). Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet (Çev. Ş. Alpay). Bryan Magee (Der.) *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* içinde (ss. 135-149). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1948).

Popper, K. R. (1987). *A Pocket Popper.* Glasgow: Fontana Press.

Popper, K. R. (1994). *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt II.,* (Çev: Harun Rızatepe), İstanbul: Remzi Kitabevi

Popper, K. R. (1995). *A World of Propensities.* Bristol: Thoemmes Press.

Popper, K. R. (1998). *The World of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment.* New York: Routledge Press.

Popper, K. R. (2005a). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı* (Çev. İ. Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).

Popper, K. R. (2005b). *The Logic of Scientific Discovery.* London: Taylor and Francis Group. (Original work published 1934).

Popper, K. R. (2005c). *Unended Quest.* London: Routledge, Taylor and Francis Group.

Popper, K. R. (2005d). *Hayat Problem Çözmektir, Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine.* (Çev. A. Nalbant), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1994).

Popper, K. R. (2006). *Bitmeyen Arayış* (Çev. M. Acar). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1974).

Popper, K. R. (2010a). *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I-Platon* (Çev. M. Tunçay). Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).

Popper, K. R. (2010b). *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt II-Hegel, Marks ve sonrası*. (Çev. M. Tunçay), Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).

Popper, K. R. (2012). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Çev. İ. Aka ve İ. Turan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1934).

Popper, K. R. (2013a). *Tarihsiciliğin Sefaleti* (Çev. S. Orman). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1957).

Popper, K. R. (2013b). *Yüzyılın Dersi* (Çev. C. Aksoy). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1992).

Quinton, A. (1981). Karl Popper: Özler Olmadan Siyaset (Çev. T. Eryılmaz).A. D. Crespigny ve K. R. Minogue, (Eds.).Çağdaş Siyaset Felsefecileri içinde (ss.151-169). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1976).

Rawls, J. (1971). *A Theory Of Justice*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. (Çev. M. F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün çalışma 1993).

Reichenbach, H. (1993). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (Çev: Cemal Yıldırım), İstanbul: Remzi Kitabevi

Rızvanoğlu, E. (2008). Ricoeur'de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 218-234.

Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve İnsan Bilimleri* (Çev. M. Dağ). Samsun: Etüt Yayınları. (Özgün çalışma 1967).

Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences* (John B. Thompson, Trans.). New York: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1985a). Narrated time, *Philosophy Today*, 29 (4), 259–272.

Ricoeur, P. (1985b). *Time and Narrative, Volume I.* (K.McLaughlin and D.Pellauer, Trans.). USA: The University of Chicago Press. (Original work published 1983).

Ricoeur, P. (1985c). *Time and Narrative, Volume III.* (K.McLaughlin and D.Pellauer, Trans.). Volume III, USA: The University of Chicago Press. (Original work published 1984).

Ricoeur, P. (2000). *La Memoire l'histoire l'oubli*. Paris: Editions Du Seuil.

Ricoeur, P. (2007). *Zaman ve Anlatı: Bir –Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis* (Çev. M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

Ricoeur, P. (2008). Özgürlük ve Kurumları (Çev. Ömer B. Albayrak). [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 85-96. (Özgün çalışma 2002).

Ricoeur, P. (2009). *Zaman ve Anlatı: İki- Tarih ve Anlatı* (Çev. M. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

Ricoeur, P. (2012a). *Zaman ve Anlatı: Üç- Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi* (Çev. M. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).

Ricoeur, P. (2012b). *Hafıza, Tarih, Unutuş* (Çev. M. Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Özgün çalışma 2000).

Ricoeur, P. (2013). *Zaman ve Anlatı: Dört- Anlatılan (öykülenen) Zaman* (Çev. U. Öksüzan ve A. Altınörs). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).

Rifat, M. (2008). "Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak" İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricoeur [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 51-58.

Rothacker, E. (1955). *Tarihte Gelişme ve Krizler* (Çev. H. Batuhan ve N. Uygur). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Rothacker, E. (1990). *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. D. Özlem), İstanbul: Ara Yayıncılık

Rothacker, E. (1995). *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. D. Özlem). Ankara: Gündoğan Yayınları. (Özgün çalışma 1954).

Rousseau, J. J. (2010). *Toplum Sözleşmesi* (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma 1762).

Sabine, G. (1969a). *Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt, I* (Çev. H. Rızatepe). Ankara:Sevinç Matbaası. (Özgün çalışma 1937).

Sabine, G. (1969b). *Siyasal Düşünceler Tarihi, Cilt, III* (Çev. H. Rızatepe). Ankara: Sevinç Matbaası. (Özgün çalışma 1937).

Sarlo, B. (2012). *Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma* (Çev. P. Bayoz Charum ve D. Ekinci). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2005).

Schelling, W.F.J. (1784). İn der J.G.Cottaschen Buchhandlung, Tubingen.

Schelling, W.F.J. (1995). *Kavram Eylem Birliği Olarak Sanat*, (Çev: Ö. Naci Soykan), İstanbul: Kabalcı yayınevi

Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı* (Çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1927).

Scruton, R. (2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan Press.

Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: Norton and Company.

Sen, A. (2009). *The Idea Of Justice*. Cambridge-Massachusctts: The Belknap Press of Harward University Press.

Simmel, G. (2008). *Tarih Felsefesinin Problemleri* (Çev. G. Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1892).

Skinner, Q. (2013). Temel Kuramın Dönüşü (Çev. A. Demirhan). Q. Skinner (Ed.). Çağdaş Temel Kuramlar içinde (ss. 9-31). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1985).

Snow, C. P. (2005). İki kültür (Çev. T. Birkan). Ankara: TÜBİTAK (Özgün çalışma 1993).

Sönmez, E. (2010). *Annales Okulu ve Türkiye'de Tarih Yazımı Annales Okulunun Türkiye'deki Tarih Yazımına Etkisi: Başlangıçtan 1980'e.* Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.

Speck, J. (1980). *Handbuch Wissenschafttheoretischer Begriffe Vondenhoeck Und Ruprecht*, Göttingen.

Stace, W. (1986). *Hegel Üzerine*, (Çev: Murat Belge), Ankara: V Yayınları

Stiegler, B. (2011). Mistagoji: Çağdaş Sanat Üstüne (Çev. E. Ayhan). J. Backstein, D. Birnbaum ve S. O. Wallenstein (Haz.). *Farklı Dünyaları Düşünmek, Felsefe, Siyaset, ve Sanat İçin Moskova Konferansı*, içinde (ss,35-53). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2008).

Tiedemann, R. (2006). Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? 'Tarih kavramı üstüne' tezlerinin bir yorumu. H. E. Bağçe (Ed.). *Frankfurt Okulu* içinde (ss. 263-302). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1973).

Tiedemann, R. (2013). "Pasajlar Yapıtı"na Giriş (Çev. A. Cemal). *Pasajlar* içinde (ss. 9-36). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1982).

Timuçin, A. (1992). *Düşünce Tarihi*, İstanbul: Bds Yayınları

Topdemir, H. G. ve Unat, Y. (2008). *Bilim tarihi.* Ankara: Pagem Akademi Yay. Eğt. Dan. Hizm. Tic. Ltd. Şti.

Tormey, S. (1992). *Totalitarizm*, (Çev: A. Yılmaz-O. Akınbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi

Tosh, J. (1997). *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular* (Çev. Ö. Arıkan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1984).

Toynbee, A. (1978). *Tarih Bilinci*, İstanbul: Bateş Yayınları

Tüzün, E. (2007). Benjamin, Deleuze, Nietzsche [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito, 52* (Güz), 148-160.

Uçar, Ş. (2007). *Tarih Felsefesi Yazıları.* İstanbul: Şule Yayınları.

Ural, Ş. (1986). *Pozitivist Felsefe.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ural, Ş. (2013). Sunuş. K.Popper (Yazar) *Tarihsiciliğin Sefaleti* içinde (ss. 5-16). İstanbul: Plato Film Yayınları.

Veysal, Ç. (2005). *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*. Ankara: Tekağaç Basım, Yayım, Dağıtım LTD.ŞTİ.

Walsh, W. H. (1960). *Philosophy of History: An Introduction*. New York: Harper Torchbooks.

Walsh, W.H. (2006). *Tarih Felsefesine Giriş* (Çev. Y. Z. Çelikkaya). İstanbul: Hece Yayınları. (Özgün çalışma 1951).

White, H. (2008). *Metatarih: 19. Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem* (Çev. Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1991).

Witte, B. (2002). *Walter Benjamin* (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1985).

Yavuz, H. (2013). *Avrupa'nın Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yıldırım, C. (1983). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yıldırım, C. (1991). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yıldırım, C. (2012). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

TARİH FELSEFESİNDE NEDENSELLİK SORUNSALI

Tarihsel varlık alanı kategoriler zenginliği taşır. Anorganik, organik ve psişik varlık alanlarından tarihsel alana uzanan ve yeniden biçimlenen bu kategoriler; zaman-mekan'a karşılık tarihsel üç boyutluluk ve yöresel-kültürel pathos, hareket ve oluş'a karşılık tarihsel etkileşim ve değişim, doğal nedenselliğe karşılık bir örgü olarak ortaya çıkan amaç koyma, gerçekleştirme ve özgür seçmedir. Çalışmada bu karşıt kavram çiftleri, tarihsel varlık alanının başat kavram ve kategorisi olan nedensellik ilkesinin, determinizm, indeterminizm, özgürlük ve ereklilik kategorileri ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmış ve tarihte nedensellik ilkesini başat kategori olarak kabul eden determinist spekülatif tarih felsefeleri ve tarih biliminin ve tarihçinin bilgi edinme yollarını sorgulayan tarih metodolojisi perspektifinden çözümlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın hareket noktasını, determinizm-indeterminizm karşıtlığının çatışkı olarak mı kaldığı, yoksa bireşiminin olanaklı mı olduğu sorusu bağlamında nedensellik ilkesinin doğa bilimlerinden tarihe aktarılışındaki kategori kaydırması ve yöntem indirgemesinin bir sonucu olan spekülatif ve tarihselci tarih yazımı ve eleştirisi oluşturmuştur. Çalışmada Tarih felsefesinden örneklemeler, tarihsel determinantların determinizm-indeterminizm alternatifi içine sıkıştırılamayacağını pekiştirmek için seçilmiştir. Günümüzde bu tür çalışmalara pek az rastlanmaktadır. Tarih felsefesi, spekülasyona ve metafiziğe kapı açma olarak nitelendirildiğinden, kenara bırakılmış durumdadır. Bu ise bir boşluk yaratmaktadır. Bilim olarak tarih ya kaygan bir kuramsal temelde kalmakta, ya da bir hermeneutik'e bürünmektedir. Birincisi, kategorial çalışmayı, dolayısıyla felsefeyi dışlamak, ikincisi ise tarihsel-kültürel rölativizme dönüş demektir. Buradaki felsefi girişim, nedensellik ilkesi bağlamında tarihte determinizm-indeterminizm sorunsalının çözümlemesini, tarihselci tarih yazımı ve tarihselci tarih yazımını eleştiren düşünürlerin ait oldukları okullar perspektifinden yapmakla sınırlıdır. Bunun tarih bilimi (kuramı) için verimli olup olmadığı ise tarihçilerin kendilerine bırakılmaktadır.

ISBN 978-605-196-024-1
9 786051 960241
ÇİZGİ KİTABEVİ
www.cizgikitabevi.com
/cizgikitabevi