



JOURNAL OF SOCIAL AND HUMANITIES SCIENCES RESEARCH (JSHSR)

Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi



ISSN:2459-1149

Article Type
Research Article

Received / Makale Geliş
13.06.2020

Published / Yayımlanma
31.07.2020

<http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.1976>



Doç. Dr. Erdal İSBİR

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın / TÜRKİYE

Citation: İsbir, E. (2020). Tarih sorununun modern felsefedeki izleri. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7(57), 2154-2163.

TARİH SORUNUNUN MODERN FELSEFEDEKİ İZLERİ

ÖZET

Tarih felsefesinin sorunları, iki odak noktasına sahiptir: *res gestae* ve *historia rerum gestarum*. İlki, yaşanmış geçmiş anlamında tarihi ifade ederken; ikincisi geçmişteki olayların bilinme ve aktarılma biçimini ifade eder. Modern felsefenin tarih sorununa yaklaşımının bu kadar kesin bir ayrıma dayandığı söylenemez. Geçmiş bir olayın gerçekten nasıl yaşandığını ifade eden bilginin, mutlak bir kesinlik taşımadığını kabul eden modern felsefe, tarihin bilgisine kuşkuyla yaklaşır. Ancak bu kuşku, Aydınlanma döneminde yerini belli belirsiz bir güvene bırakır. Çünkü “ilerleme” düşüncesiyle tanımlanan Aydınlanma, bir süreç olarak gördüğü tarihe bir “amaç” yükler. Bu düşüncenin teolojik bir kökene sahip olduğunu ortaya koymak isteyen bu çalışma, modern felsefenin tarih bilgisine yönelik kuşkusunun yerini güvene bırakmasının izlerine işaret etmek amaçladır. Böylece modern felsefenin, tarih sorunu konusunda teolojik kökenini aşmış sorusuna yanıt aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih Sorunu, Modern Felsefe, Aydınlanma, Kant, Akılcılık, Deneycilik.

THE TRACES OF THE PROBLEM OF HISTORY IN MODERN PHILOSOPHY

ABSTRACT

The problems of philosophy of history focus two points: *res gestae* and *historia rerum gestarum*. The first refers to history in the sense of the past; the second refers to the way of knowing and transmitting past events. It cannot be said that the modern philosophical approach to the problem of history is based on such a definite distinction. Modern philosophy has a suspicion about history and acknowledges that historical knowledge is not a certainty. However, the Enlightenment has vague confidence to history on the contrary to this suspicion. Enlightenment, defined by the idea of progress, thinks that history (*res gestae*) as the ontological ground of human life moves towards an “end”. Here it is, this idea has a theological origin. This study, which wants to put forward this theological origin, tries to answer that in the context of the knowledge of history, how the suspicion turns to the confidence. Thus, it's aimed to answer the question of whether modern philosophy has exceeded its theological origin on the question of history.

Keywords: The Problem of History, Modern Philosophy, Enlightenment, Kant, Rationalism, Empiricism.

1. GİRİŞ

Descartes’le başlayan modern felsefenin, insanın yaşama dünyasının ontolojik zemini olarak tarihi, doğrudan problem ettiği söylenemez. Bilgi sorununun çözümüne şüpheyle başlayan ve mantıksal bir yöntemle vurgu yapan modern felsefenin tarihe ilgisi de doğal olarak epistemolojiktir. Yine de bu epistemolojik ilgi, neredeyse hiçbir eleştirel araca sahip olmayan ve çoğunlukla rivayete dayanan Ortaçağ tarihçiliğini, kısmen de olsa aşar. Çünkü “rivayet” tarihsel bilgiye bir kuşku yüklediğinden, bilgide kesinlik arayan modern felsefe, tarihin bilgisinde ne “bilimsellik” ne de “kesinlik” görür. Tarihe ilişkin bu kuşku, tarihsel bir olgu olarak “ilerleme” düşüncesini benimseyen Aydınlanma döneminde (Kant, 1999, s.20; Mendelssohn, 1997, ss.314-316) yerini belli belirsiz bir güvene bırakır. Tarihin felsefi bir sorun olarak ortaya çıkışı, bu dönüşümle ilgilidir. Ancak nasıl ki Aydınlanmanın doğa anlayışının kökeninde teolojik-metafizik kabuller varsa (Rogers, 2005), tarih anlayışının da kökeninde benzer kabuller vardır. Çünkü Aydınlanma, Ortaçağ düşüncesine hakim olan teolojik düşünceden ne kadar uzaklaşmaya çalışmışsa da onun mirasını reddedememiştir. Bu nedenle, felsefi bir sorun olarak tarihin, modern felsefedeki izleri ilkin bu mirasta aranmalıdır.

Tarih konusunda, Hristiyanlık eskatolojisine dayanan Ortaçağ düşüncesinin modern düşünceye bıraktığı miras iki yönlüdür: *tarihin akış biçimi* ve *tarihin öznesi*. Tarihi belirli bir amaca doğru ilerleyen bir süreç olarak kabul eden teolojik düşünce, bu sürecin aracısını insanın “akıl” ve “tutkuları” ile gerçekleştirdiği eylemler olarak kabul eder. Özellikle Aydınlanma döneminde de gördüğümüz bu anlayışın, Antik Yunan düşüncesinin döngüsel tarih anlayışını değiştirdiği kabul edilir (Collingwood, 1996, ss.79-85; Özlem, 1996, ss.20-22;). Bu kabulün doğruluğu, Hristiyanlık eskatolojinin, Antik Yunan’daki yaşam ve inanç ilişkisinden aldığı mirasın açığa çıkarılmasına bağlıdır.

İnsan yaşamının yükselişini ve çöküşünü ifade eden döngüsellik, Antik Yunan mitlerinde ve tragedyalarında gördüğümüz “bireysel bir yaşamın” biçimidir. Örneğin, Platon’un Er mitosundaki vurgu; açıkça, bu yaşam biçiminin sorumluluk gerektiren bir seçime dayandığını gösterir (Plato, 1997, 617e). Kuşkusuz Platon’un bu miti, Orpheusçuluğun etkisini gösterir. Çünkü ruhu, bedenden ayrı ve onun hapishanesi olarak tasarlayan Orpheusçuluk (Thomson, 2004, ss.173-174), “döngüsellik” çileli bir yaşam biçimi olarak kavrar. *Anangke* ve *dike* (zorunluluk ve yasa) düşüncelerini birleştiren bu mitolojik inanç, “yaşam” ve “tarihi” şu şekilde ilişkilendirir. Döngüsel zorunluluk kişiyi, henüz olmamış olan geleceği kabullenmeye zorlar. Fakat diğer yandan geçmiş tanıklıkların ona yüklediği bir sorumluluk da vardır ve buna göre ahlaki bir çaba göstermelidir. Bireysel yaşam ahlaki bir sorumluluk yaşamıdır. İşte Hristiyanlığın eskatolojisinin Antik Yunan’dan aldığı miras budur.

Bu bakımdan, Hristiyanlığın, tarihi “döngüsel” olmaktan çıkarıp, “çizgisel” olarak tasarladığı, doğru ve yerinde bir tespit olsa da eksiktir. Çünkü bu dönüşüm, kişinin yaşamı üzerinden yapılmaz. Yaşam, Hristiyan ahlakı için de kişinin sürekli bezer günahlarla sınındığı bir çile yaşamıdır (Yuhanna, 16:1-4, 33; 17:15; Matta, 5:11-12). Kişi sürekli her davranışında her niyetinde aynı sınava tabidir. Antik Yunan düşüncesinin tarih kavrayışında olmayan ve Hristiyanlık düşüncesinin Eski Ahide dayanarak getirdiği yeni fikir (Gowan, 2006, ss.121-127), “genel insanlık tarihidir.” İşte çizgisel olan budur. İnsanlığın yeryüzündeki yaşamını ifade eden tarih, artık bireyin tanıklığıyla sınırlı bir yaşam olmanın ötesinde, “insanlığın yeryüzündeki serüveni” olarak kabul edilir. Bu serüven, kişilerin yalnızca “akla dayalı ahlaki eylemleriyle” değil, aynı zamanda “tutkuyla gerçekleştirdikleri günahkar eylemleriyle” de zorunlu bir amaca doğru ilerler (Collingwood, 1996, s.79). Tutku, “kötü istençtir” ve ilk günahla birlikte bütün insanların eylemlerine kök salmış bir karanlıktır. İnsan “özgür iradesiyle” iyi olanı isteyerek Tanrı’ya yaklaşır. Tanrı ona bu yolu göstermek için onun tutkularını kullanır (Augustine, 1890, ss.436-449).

Hristiyanlık eskatolojisinde, insanlığın yeryüzündeki yaşamı ile insanın günahkâr eylemleri arasındaki ilişki, Tanrı’nın inayeti fikriyle kurulur. Çünkü Tanrı’nın inayeti, insanlığın yeryüzündeki yaşamına bir amaç yüklemiştir ve Tanrı, bu amacını gerçekleştirirken insanın günah işleme olanağını da içeren özgür iradesini kullanır. Buna göre insan, kendi yaşamının öznesi olsa da, hem kendi bireysel yaşamının hem de insanlığın amacı kendi dışındadır. Tanrı’nın konumu ve insanın sonlu yaşamı arasındaki ilişki, “zaman” anlayışında bir değişimi beraberinde getirmiştir (Gilson, 2003, ss.441-442). Zaman artık Aristoteles’teki gibi şeylerin öncelik ve sonralık ilişkisine göre devinimlerini algılamamızı sağlayan ve devinime ait bir şey değildir (Aristoteles, 2005, 218a-219a). Zaman, Tanrı’nın yarattığı bir şeydir ve Tanrı dışında her şeyin varoluşunu belirleyen kiptir. Tanrı her şeyi zaman içinde yaratmıştır ancak kendisi zaman dışıdır. Bu nedenle “Tanrı dünyayı yaratmadan önce ne yapıyordu?” gibi bir soru da saçmadır (Augustinus, 2010, ss. xii-xx).

Zaman algısındaki değişim, Tanrı’nın inayetini, tarihi belirleyen zorunlu bir ilkeye dönüştürmüştür. Tanrı, insanlığın yeryüzündeki yaşamını önceden belirlemiştir. İnsan ise isteğinin, tutkusunun peşinden giderek davranır ancak davranışının uzak amacını görmez. Ne istediğini bilir ama niye istediğini bilmez (Collingwood, 1996, s.81). Tanrı’nın inayeti, insanın istemesinin nedeni, davranışlarının uzak amacıdır. “Genel insanlık tarihi” düşüncesi ve “insanın akıl ve tutku sahibi bir özne olarak kabul edilmesi”, tarih sorunu konusunda modern felsefenin teolojik kökenini ifade eder. Modern felsefenin ise bu kökeni, nasıl ya da ne kadar aştığı yanıt bulması gereken bir sorudur.

2. TARİHİN BİLGİSİNİN DAYANAĞI

Tanrı’nın inayetinin, insanlığın yeryüzündeki yaşamını apriori belirleyen zorunlu ilke olması, insanı tarihin öznesi olarak edilgin kılmıştır. Hristiyanlığın dogmalarına kimi zaman açıktan karşı çıkamayan Rönesans’ın hümanizm vurgusu, buna bir tepkidir. İnsanı etkin bir özne olarak kabul eden hümanizm,

tarihin bilgisini yalnızca geçmişle değil, geleceğe dair bir beklentiyle de ilişkilendirir. “Tarihten ders alma” biçimindeki bu pragmatik değer (Erasmus, 2000, s.58) teolojik “kurtuluş öğretisinin” izlerini taşır. Bu durum, modern felsefeye, tarihin bilgisinin olanağı ve değeri konusunda bir sorunu miras bırakır. Bu nedenle, örneğin deneyci düşünce geleneğinin bellek ile tarihi ilişkilendirme biçimi (Bacon, 2003, ss.142-143), tarihin bilgisini, geçmişi anımsayıp aktarmakla sınırlandırır. Geleceğe dair beklentiyi, tarihin bilgisinin dışına atan bu düşünce (Collingwood, 1996, ss.91-92), tarihte tanrısal bir düzen değil, anımsanan olgular düzeni görür. Modern felsefenin, tarih sorunu karşısında teolojik düşünceyi aşmaya başladığı yer burasıdır.

Empirik gelenek için bellek, anıları sıralama ve düzenleme işlevi görür. Şeylerin sıralanması ve düzenlenmesi, Bacon’ın “eğreti bellek” dediği şeyin temel işlevidir ve bu işlev temel kurucu öğeyi gerektirir. Bu öğe “yerler” denilen unsurlardır ve “belirli bir sırayı izlemesi kaydıyla” kapı, köşe, pencere, hayvanlar, kelimeler, harfler, karakterler, tanıdık kişiler, tarihi kişiler “gibi her şey olabilir”. “Yerlerin” sıralanması ve düzenlenmesi, “sınırsız olanın kısıtlanmasıdır”. Çünkü hatırlamak, geçmiş deneyimlerin sınırsız alanında gerçekleşen bir arayıştır. Ne aradığımızı bilmiyorsak, “oradan oraya koştururuz”; ne aradığımızı biliyorsak, “sınırsız olan sınırlı hale gelir ve belleğin alanı sınırlanır” (Bacon, 2003, s.142). Peki, neyin ne zaman hatırlanacağını belirleyen şey nedir? Bacon için zihnin duyguları etkilemesi bunu belirleyen en önemli şeydir. “Güçlü bir tutkunun”, “heyecan verici korku, utanç ya da sevincin” uyandırdığı izlenim, belleğin alanını sınırlar. Sınırsız olanı sınırlandırmak, bu anlamda akli olanı duyguya indirgemek anlamını taşır. Diğer bir deyişle, güçlü bir duygu zihinde bir izlenim bırakır ve “hatırlanan şey” budur. Bu düşüncelerinde, ilkin fark edilen şey, öngörünün, belleğe dayandığıdır. Tarih söz konusu olduğunda, bu, tarihin geleceği öngörmesi amacını taşıması gerektiği anlamına gelmez. Öngörünün belleğe dayanması, bilginin hatırlanan izlenimlerin, mantıksal bir yolla idelere dönüştürülmesi anlamına gelir. Bilginin, tarihsel bir özellik taşıdığı kabul edilmesi de deneyci geleneğin bir başarısı olarak kabul edilmelidir.

Bilgi konusunda deneyci gelenek, “bellek”, “hatırlama” ve “öngörü” arasında tarihsel bir ilişki kurar. Hatırlama, düşüncelerin düzenlenmesidir ve sadece insana özgüdür. “Açlık, susuzluk, şehvet ve öfkeden başka hiçbir duygusu olmayan canlı varlıkların doğasında” bulunmayan bu özellik, “şimdi ya da geçmişteki bir sonucun nedenlerini” arar. Diğer bir deyişle, hatırlama “insanın kaybettiği bir şeyi araması” gibidir. Onu nerede ve nasıl kaybettiğini bulmak için, ona nerede ve nasıl sahip olduğunu bilmelidir. Bunun için zihninde geriye doğru gider. Bu bir arayıştır ve bu arayış, sınırlıdır (Hobbes, 1998, s.17). Öngörü ise bir şeyin nedenlerini değil, sonuçlarını aramaktır. Bir şeyin sonuçlarını arama işi, “benzer şeylerin benzer sonuçlara neden olacağını” varsayar. Bu nedenle öngörü, geçmiş bir şeyin hatırlanmasına dayanır. Bu bakımdan “bir kimse, diğerlerine göre, geçmişteki şeylerle ilgili ne kadar fazla deneyim sahibiyse, o kadar da öngörülüdür ve beklentileri daha çok gerçekleşir.” Öngörünün gerçekleşmesi, yalnızca “o kişinin şeyleri, kendi iradesiyle oldurmasına” bağlıdır (Hobbes, 1998, s. 18).

Modern felsefenin deneyci kanadının, tarih sorununu, epistemolojik bir kaygıyla ele aldığı çok açıktır. “Tanıklık bilgisini” ifade eden tarihsel bilme, belleğin izlenimlerini hatırlamasıdır. Hatırlamanın mantıksal ilklere sahip olmaması, onun gelişi güzel olduğunu değil, hatırlanan izlenimin, bilgisel bir değer taşımadığını gösterir. Bir kuşkuyla sonuçlanmış olsa da modern felsefenin, tarihin bilgisine rasyonel bir temel arama çabası, teolojik düşüncenin aşılmasını sağlar. Çünkü Tanrı’nın inyeti, temel ilke kabul edildiğinde, teolojik düşünce için geçmişi bilmek ile geleceği bilmek arasında pek farklılık yoktur. Geçmişte de gelecekte de aynı hakikat bizimle konuşur. Oysa bilgide kesinlik arayan modern felsefe, geçmişe ilişkin bilginin mantıksal bir kesinlik taşımadığını kabul eder. Bu nedenle erken modern düşünürlerde anlığın, belleğin “eksikliği” nasıl giderdiğine dair bir açıklama yoktur.

Modern felsefenin akılcı kanadının öncü düşünürü Descartes da benzer bir biçimde, tarihin bilgisinin pratik bir değeri olduğunu ama onun da kuşku taşıdığını düşünür. Bu pratik değer, “kıssadan hisse” olarak anlaşılabilir. Bu bilginin cazibesi, zihni uyandırır, insanı cesaretlendirir ve yargılarımızı şekillendirir. Tarihin bilgisi, “geçmiş çağların insanlarıyla” konuşmak üzere çıkılan bir seyahat gibidir. Bu seyahate çok fazla vakit ayıran biri, kendi çağına yabancılaşır. “Buna ek olarak, kıssadan hisseler, anlatıldıkları gibi olmamış olayların sanki öyle gerçekleşmiş gibi” kabul eder (Descartes, 2003, ss.6-7). Oysa nasıl ki anlığın, belleğin hatırladığı şeyi, kesin bir bütünlükle bilmesini sağlayacak bir aracı yoksa tarihinin de geçmişte olmuş bir olayın gerçekten öyle olup olmadığını belirleyecek eleştirel bir aracı

yoktur. Bu nedenle Descartes'in gözünden bakıldığında, tarihçi, "kendi yurduna yabancı bir gezgindir". Onun anlatıları, geçmişi çarpıtan düşlerdir, güvenilmez hikâyelerdir. Düşten ve güvenilmez hikâyeden çıkarılacak kıssadan hissenin teorik bir değeri olmadığı gibi, pratik değeri de kuşkuludur (Collingwood, 1996, ss.93-94).

Modern felsefenin tarihin bilgisine yönelik kuşkusu, geçmişi hatırlamanın rasyonel ilkelere dayanmamasından kaynaklanır. Vico'nun tarihin bilgisine yönelik bu modern kuşkuyu aştığı kabul edilir. Bu doğru bir tespittir. Ancak birkaç romantik düşünür dışında, Hegel'e kadar neredeyse hiçbir modern düşünür Vico'nun adını dahi anmaz. Tarih ile toplum arasındaki ilişkiden hareketle, tarih bilgisine odaklanan Vico'nun başarısı açıktır. Ancak Vico ile neredeyse hiçbir modern düşünürün doğrudan bir bağının olmaması (Berlin, 1976; Hamilton, 1974, ss.4-8), onu bu çalışmanın dışında bırakmayı gerektirmektedir. Tarihin bilgisini rasyonel olarak temellendirme konusunda Vico'nun, açıkça odaklandığı şey, Spinoza ve Leibniz'de örtük olarak görülür. Bu nedenle modern felsefe için tarihin bilgisine ilişkin kuşkunun kaldırılmasında bu iki modern düşünürün de rolü yadsınamaz.

Öncelikle Spinoza için tarih, insanın doğasından çıkan ve onun "rehberliğinde" belirlenen bir düzendir. Bu düzen "sabit ve değişmez değildir." "İnsanın rehberliği ve ihtiyatlığının" belirlediği bu düzen içerisinde, "başkalarıyla birlikte güven içinde yaşarız." (Spinoza, 1994, ss.25-26). Tarih ile toplumu ilişkilendiren bu düşünce, toplumun tarihsel düzene sahip olduğu kabulünü içerir. "Toplumu biçimlendirmek ve sürdürmek" akıl ve ihtiyat gerektirir. Akıllı ve ihtiyatlı olmaksızın, "yasa" kavramıyla ilgilidir. Nasıl ki doğanın etkileri nedenlere sahipse ve bu ilişki onun yasasıysa, insanların kararlarının da nedenleri vardır (Spinoza, 1994, ss.26-27). Diğer bir deyişle, doğanın nedensel bir düzene sahip olması gibi, insanın rehberliğinden ve ihtiyatlığından kaynaklanan toplum da nedensel bir düzendir. Bu düzenin yasaları, insanın aklında aranır. Çünkü insanın kararları birbirine bağlıdır ve ihtiyatlı olmak da geriye dönerek bu nedensel bağın, farkına varmaktır. Bu kabuller ışığında, modern felsefenin akılcı kanadının da hatırlamayı düşünmekten farklılaştırmadığı söylenebilir. Aksine hatırlamak, düşünmenin bir kipi olarak kabul edilir. Bu nedenle, geçmiş bir etkinin hatırlanması, düşünmenin nedenselliğine uygundur. Diğer bir deyişle, geçmiş bir etkinin hatırlanması, neden-etki bağını kurmaktır ki bunun bilgisel değeri, sadece burada aranmalıdır. Kendi düşünceleri arasında bu bağı kurabilen insan, kendini bilen insandır ve onun yönettiği bir toplumda, huzur içinde yaşar. Kendi düşünceleri arasındaki nedenselliği fark eden insan, tarihin bilgisine sahiptir ve bu bilginin aradığı şey, insani yasadır. İnsani yasa, toplumu ve devleti "korumaya hizmet eden bir yaşama aracıdır" (Spinoza, 1994, s.28) ve tarihin bilgisiyle kurulur.

Modern felsefenin akılcı kanadının bir diğer önemli düşünürü Leibniz için de tarih insan etkinliğinin sonucudur ve insanın etkinliği, tekil bir istençtir. Bu istenç, Tanrı'nın genel istencinin insandaki etkisidir. Nasıl ki Tanrı, "seçmiş olduğu en mükemmel düzene uygun, en genel istence göre yaptığı her şeyi" bir zorunlulukla yapmaktaysa (Leibniz, 1989, s.40), insanın da etkinliği bir zorunluğa tabidir. İnsan kendi etkinliğini bilmek konusunda sınırlı bir bilgiye sahip olsa da onun etkinliği zorunludur. Bu şu anlama gelir: Bireyin yüklemelere sahip olması ile hangi yüklemelere sahip olduğunu bilmesi birbirinden farklıdır. Bireysel tözün ne olduğunu ya da ona nelerin yüklendiğini apriori olarak bilen yalnızca Tanrı'dır. Leibniz'in verdiği örnekle söylersek, Büyük İskender "hakkından söylenebilecek yüklemelerin rasyonel nedenini", "Onun Darius'u ve Porus'u yeneceğini ve hatta kendiliğinde mi yoksa zehirlenerek mi öleceğini" yalnızca Tanrı apriori olarak bilebilir. "Bizse bunu tarihten öğreniriz" (Leibniz, 1989, s.41). Tarihin bilgisinin aposteriori bilme tazı, insanların eylemlerini rastlantısal olarak birbirine bağlar gibidir. Ancak zorunluluk fikrine büyük önem veren Leibniz, rastlantıya izin vermez. İnsanın etkinliğinin sonucu olan her şey, "tamamlanan bir dünyadır" ve "Tanrı'nın aynası gibidir". "Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin ve kadrlığının mizacını taşır ve elinden geldiğince onu taklit eder". "Evrende geçmişte olmuş olan, şimdi olan ya da gelecekte olacak olan her şey", Tanrı'nın sonsuz varlığını ve bilgisini açığa vurur (Leibniz, 1989, s.42). Daha açık bir deyişle, tarihte olmuş olan her şey, Tanrı zorunluğunun ifadesidir ve onun iradesini açığa vurur. İşte *tarih* ile *zorunluluk* ilkesini yeniden birleştiren bu düşünce, tarihin temel bir felsefe sorununa dönüşmesinin dayanağıdır.

Spinoza ve Leibniz özelinde söylersek, modern felsefenin akılcı kanadının, Hristiyanlık eskatolojisinin Tanrı'nın inayeti ile tarihi ilişkilendirme biçiminin temel varsayımlarını argüman olarak kullandığını söyleyebiliriz. Tanrı'nın inayetinin, zorunlu bir genel irade olarak kabul edilmesi, insanın eylemlerinin bu zorunluğa tabi olması ama diğer taraftan bu zorunluluğun insana rastlantısal gibi görünmesi,

Aydınlanmanın tarih anlayışının özellikle Spinoza ve Leibniz'e dayandığını doğrular. Tarih ya da insanın etkinliğinin bilgisi bakımından, bunu kabul ettiğimizde, iki önemli konu öne çıkar. Birincisi, insanın ne olduğu, eğer ki onun etkinliğiyle ilgiliyse, onun ne olduğunu anlamak için etkinliğine bakılmalıdır. Onun etkinliğini ise tarihte görebiliriz. İnsanın rastlantısal görünen eylemleri bile, tarihte kendisini gösteren genel bir iradenin, yani Tanrı'nın inayetinin zorunluluğuna tabidir. Bu zorunluluk, tarihin bilgisinin rasyonel dayanağıdır. Buna rağmen bu bilgi insana rastlantısal, olası gelir. Oysa Tanrı'nın tarihteki iradesi görüldüğünde, bu kuşku da ortadan kalkacak ve insan "ne olduğunu" anlayacaktır. İnsan doğasını anlamak çabasında olan Aydınlanmanın tarihe ilgisi de bu düşüncenin devamı niteliğindedir. İnsan doğasının ne olduğunun tarihe bakılarak açıklanabileceğini kabul eden deneyci gelenek, bu konuda Spinoza ve Leibniz'e yakın gibi durur. Ancak bu geleneğin, Spinoza ve Leibniz'in epistemolojilerindeki temel varsayımlara karşı çıktığı da aşıkardır. Bu bakımdan şunu söylemek daha doğru gibi görünür: Deneyci gelenek, insan ve tarih arasındaki ilişki konusunda, Spinoza ve Leibniz gibi iki akılcı düşünürün durdukları yere yakındır ancak farklı yollardan gelerek bu yere erişmiştir.

3. TARİHİN FELSEFİ BİR SORUNA DÖNÜŞMESİ

Bacon; hakikat, "otoritenin değil, zamanın kızıdır" derken (2003: 60), hakikati, kendi deneyimlerinin bilgisine sahip zihnin bir ürünü olarak tarif eder. Bu tarifi benimseyen deneyci gelenek, akılcı geleneğin tarih dışı olarak kurguladığı "doğuştan bilgi" fikrini reddeder ve bütün bilgilerin deneyden elde edildiğini vurgular. Bu vurgu, örtük de olsa bilginin tarihsel olduğunu ima eder (Collingwood, 1996, ss.106-107). Örneğin, Locke'un deyişiyle, "doğuştan ilkeler olarak kabul gören evrensel önermeleri oluşturan terimlere karşılık gelen idelere rastlamak olanaksızdır." Zihin, ideleri, "sonraları", "deneyim ile yollarına çıkan nesnelere gözlemlenmesi" ile elde eder (Locke, 1999, s.101). Bu epistemolojik kabul, akılcı doğruluk tanımına da karşı çıkar. Doğruluk artık "ide" ile "şey" arasında uygunluk değil, zihnin tasarımlarının birbirine uygunluğudur. İlk bakışta tarih sorunuyla pek ilgisiz görünen bu deneyci kabuller, tasarımların birbirine uygunluğu için güvenilir bir sınama biçimi arar. Özellik Locke'un bu konuda tarihe ilişkin söyledikleri, deneyci geleneğe tarihe yönelik bir ilgi uyandırır. Tarihin "güvenilirliği ve yararını küçümsemediğini" açıkça dile getiren Locke, "birçok durumda tek ışığımızın o" olduğunu ve "yararlı doğruların büyük kısmını, yine onun inandırıcı tanıklığından" elde ettiğimizi söyler (Locke, 1999, s.398).

Peki, tarihin tanıklık bilgisine duyulan güvenin kaynağı nedir? Örneğin Sezar'ın Martın 15'inde senato binasında öldürüldüğüne neden inanırız? Çünkü tarihi belgeler ya da aktarımlar, belliğimizde izlenimler bırakır ve bu izlenimleri takip ettiğimizde belleğimiz, anlığımızı, izlenimi ideye dönüştürmeye zorlar (Hume, 1854, ss.23-24, 111-112). Bu, bir düşüncüyü başka bir düşünceye taşıyan çağrışımdır (Hume, 1854, s.25). Çağrışım, neden-etki gibi kuvvetli bir bağla yapıldığında, o tarihi belgelerde dile getirilen sözcüklere, onu yazanlarla aynı anlamı yükleriz. Kuşkusuz tarihin bilgisine yönelik bu inanç ya da güven bir kesinlik taşımaz. Hume'un diliyle söylersek, "olgusal bir varoluşa" ilişkin bir izlenim taşımayan bu varsayım, belleğin ve duyuların yetkisi olmaksızın "kuruntu" olacaktır (Hume, 1854, s.112).

Tarihin bilgisi, "her halkasının bir başkasının üzerine asılı olduğu" bir zincir gibidir ama "ucuna takılmış ve zincirin bütünü taşıyabilecek" herhangi bir şey yoktur. Peki, o zaman tarihin bilgisine neden güveniriz, neden inanırız? "Artık silinmiş de olsa geçmiş bir izlenimden elde edilmiş bir düşünceye dayanarak bir yargıda bulunuruz" demek, düşünce ile izlenim arasındaki bağı ortaya çıkarmak için yeterli değildir (Hume, 1854, s.112). Diğer bir deyişle, izlenimine sahip olmadığımız ya da bizdeki izlenimi silinmiş bir düşünceye ilişkin inancın kaynağı nedir? Örneğin, Hume için böylesi bir inancın kaynağı, "duyunun dolaysız bir izlenimi ve bu izlenimin bellekte yinelenmesidir" (Hume, 1854, s.116). Burada üzerinde durulması gereken ayırım *bellek* ile *imgelem* arasındaki farklılıktır. Tarihin bilgisine ilişkin inanç, imgelemde değil, bellekte aranmalıdır. Çünkü bilginin dayandığı deneyim, "bir nesnenin varoluşunu bir başkasından çıkarır" ve bu, bellekteki izlenim zincirinin hatırlanmasıyla olur (Hume, 1854, ss.117-118). Dolayısıyla bireysel olarak, geçmişteki bir izlemine dair inanç, izlenimler arasında neden-etki bağı kuran deneyimin doğasından çıkar. Bu bireyin kendi deneyiminin doğasıdır. Fakat bireysel olarak bizim tanık olmadığımız ya da izlenimine sahip olmadığımız şeyin bilgisine nasıl güveniriz?

Bu soru; yerinde, haklı bir sorudur, çünkü “neredeysse ölçülmez uzunluktaki kanıtlar zinciri aracılığıyla, milyonlarca neden-etki bağından geçmeksizin” tarihin bilgisine “güven duyabileceğimiz hiçbir nokta” yoktur. Çünkü geçmiş bir olayın bilgisine güven duymamızı sağlayacak neden-etki bağı ya bizde yoktur ya da olsa dahi kaybolmuştur (Hume, 1854, ss.187-188). Buradan şu sonuç çıkar: Eğer ki bilgisinin kesinliğine duyulan inanç, ilk izlenimin canlılığından kaynaklanmaktaysa, tarihin bilgisine güvenilmez. Çünkü ilk izlenim artık yitirilmiştir. Oysaki bin yıl da geçse, Julius Sezar adında bir Roma imparatorunun yaşadığı kuşku götürmez. Bu nedenle, tarihin bilgisine duyulan inanç, ilk izlenimin canlılığında değil başka yerde aranmalıdır. Hume’un buna verdiği yanıt tatmin edici olmasa da ilginçtir. Ona göre bir olayı “şimdiki izlenime bağlayan halkalar sayısız” olsa da “hepsi aynı türdendir” ve buna güven duymamızı sağlayan şey, “matbaacıların dürüstlüğüdür”. “Bir yayım bir başkasına geçer, o da bir üçüncüye ve bu böyle sürer gider, ta ki okuyup incelediğimiz cilde kadar. Aşamaların hiç birinde değişiklik yoktur”. “Sadece bu, tarihin kanıtını saklar ve şimdiki çağın anısını en son kuşağa kadar sürdürür.” (Hume, 1854, s.189). Hume’un “felsefi olmayan olasılık” başlığı altında dile getirdiği bu düşünceler, tarihin bilgisinin felsefi olmasa da “deneyimin kesinliğine” bağlı bir temeli olduğunu ima eder. Nasıl ki bireyin deneyimleri bir izlenimler zinciri oluşturuyorsa, tarih de bir deneyimler tarihidir. Böylesi bir tarih, “genel bir insanlık tarihi” değil, en genel anlamda “ulusal bir tarih” olabilir. Hume’un felsefeyi bırakıp tarihe yönlendiren de İngiliz ulusu için böylesi bir deneyimler tarihini yazmaktır. Nasıl ki bir birey kendi deneyimlerinden hareketle geçmiş bir izlenimi bir düşünceye dönüştürebiliyorsa, bir ulusun geçmiş deneyimlerinden de “dersler” çıkarılabilir (Danford, 1990, ss.86-108). Hume’un tarihin bilgisine yönelik bu normatif inancı Aydınlanmayı derinden etkiler.

Deneyci geleneğin tarihin bilgisinin kesinliğine ve güvenilirliğine karşı tutumunun tatmin edici olup olmadığı sorusu bir yana, bu geleneğin, tarihin bilinirliği konusunda Kartezyen felsefenin karşısında olduğu açıktır. Kuşkusuz hiçbir modern düşünür bir tarih araştırmasının yönteminin nasıl olması gerektiğini, sistematik olarak yanıtlamaz. Voltaire’in “tarih felsefesi” ifadesini ilk kez kullanmış olması (Uygun, 1957) bile, böylesi bir ilgi uyandırmaz. Bu ifade aynı zamanda, tarihin bilgisini felsefi olmayan olasılık bilgisi olarak kabul eden modern anlayışı sürdürür. Bu ifadeyle tarihin, felsefi olarak yeniden yazılması gerektiğini işaret eden Voltaire, özellikle Hume’un tarihe yönelen ilgisini önemser. Kaldı ki matematiksel bir kanıtlamaya dayanmadığından tarihin bilgisinin kesinliğinin her zaman olası kalacağını da açıkça kabul eder. Marco Polo’nun Çin halkı için söylediklerini örnek gösteren Voltaire, ilkin Marco Polo’ya inanılmamış olsa da Çin halkının “yüce gönüllü” olduğunun artık kesin bir bilgi olduğunu söyler. Voltaire için Marco Polo’nun verdiği bilginin kesin kabul edilmesinin nedeni, “çeşitli uluslardan binlerce insanın bunu gözleriyle görmelerinden ve kimsenin de onların tanıklıklarına karşı çıkmamalarından” kaynaklanır (Voltaire, 2000, s.277).

Bu düşünce, tarihin bilgisini bir deneyim bilgisi olarak kabul eder ve onun kesinliğini deneyimlerin çokluğuna bağlar. Deneyimin çokluğu, tarihin bilgisini “masal” olmaktan çıkarır. Masalsı öğelerden arındırılarak, “gerçek olayların” anlatılması ya da yazımı, “ağırlı, duru, çeşitlilik taşıyan ve tatlı bir üslubu olan”, “az rastlanır” bir sanattır. “Zihinsel sanatlar için geçerli olan” pek çok kural, tarih yazımı için de geçerlidir. Bu nedenle, tarih yazımı söz konusu olduğunda, “ortada pek çok kural ama pek az sanatçı” varmış gibi görünür (Voltaire, 2000, s.279). Zihinsel bir sanat olan felsefe ile tarih yazımını ilişkilendiren “tarih felsefesi” ifadesi, tarihçiden, filozofça bir etkinlik bekler. Bu, olmuş olan olayların çokluğunu anlamamızı sağlayacak genel nitelikleri bulma çabasıdır (Volpilhac-Auger, 2009, ss.140-150). Bu nitelikler, bir ulusun yaşam biçimini belirleyen “tinini” oluşturur ve bu tin, yalnızca felsefi bakışa sahip bir tarihçi ortaya koyabilir. Bu düşünce Hegel’in habercisi gibidir.

Aydınlanma döneminde tarihin, ulusal karakterli bir bilgi etkinliği olarak kabul edildiği çok açıktır. Tarihe yönelik bu tutkunun arkasında, ulusal uyanışlar vardır. Bu durum o dönem hemen hemen her düşünürde açıkça sezilir. Tarihin bilgisinin ulusal özelliği, onu yararlı kılar. Buna göre “tarihin sağladığı avantaj”, bir devlet adamına, “yabancı bir ülkedeki yasaları ile töreleri, kendi yasaları ve töreleriyle” karşılaştırma imkanı vermesidir. Aydınlanma döneminde modern uluslar “yarış içinde” olduğundan, geçmişteki hatalardan dersler çıkarmak amacıyla (Voltaire, 2000, s.276) ve kendisini bir kökene dayandırmak için tarihe ilgi duyar. Tarih konusundaki bu pragmatik Voltaireci tutum, onun “kafasız kişiler için yazan bir manastır tarihçisi” (Collingwood, 1996, s.116) olduğunu düşünmesine rağmen Montesquieu’nün yerine getirdiği bir öğüt gibidir. Fransız Aydınlanmasında yankılanan bu öğüt, özellikle Montesquieu’da derinden hissedilir.

Romalıların Yükselişi ve Çöküşü adlı eserinin birçok bölümünde bir devletin ne yapması, ne yapmaması gerektiğine ilişkin fikirler sunan Montesquieu (1965), ulusların farklı kültürlerle ve tarihlere sahip olduğunun farkındadır. Bu farklılığı iklim ve coğrafyaya bağladığı (Montesquieu, 1989, ss.231-307) konusunda eleştirilse de Montesquieu, kendi çağının hakim görüşü olan natüralizme bağlılığı bu eleştiriyi haksız çıkarır. Onun düşüncesi, toplumun tarihselliğini bir ilerleme olarak değil, doğal koşullara bağlı bir değişim olarak kabul eder. Bu nedenle kendisinin söylediklerinin, “şeylerin doğasına” benzer bir şekilde tarih tarafından doğrulandığını düşünür (Montesquieu, 1989, s.22). Tarihsel değişim, özgür bir iradenin sonucu değil, tek bir şeyin, yani insan doğasının farklı ortamlardaki farklı sonuçlarıdır. Onun bu düşüncesi, tarihi, teolojik kökeninden ayırır. Bu bakımdan değerli görülebilir.

Modern felsefenin deneyci anlayışının, Fransız Aydınlanmasında natüralist bir anlayışa dönüşmesi, tarih ve toplum incelemelerinde bilimsel bir dürtü uyandırır. Bunun ilk sonucu, tarih yazımının hikaye anlatımından öte, bir toplum incelemesiyle birleştirilmesi olur. Tarihin bilgisi artık bir masal değil, içerisinden dersler çıkarılması gereken, bir ulusun, bir toplumun serüvenidir. Tarihiçi de artık Rousseau’nun deyimiyle, bu serüveni “her yerde izler, hiçbir zaman rahat bırakmaz” (Rousseau, 2011, s.324). İngiliz Aydınlanmasının geçmiş bir olayın doğruluğunu ya da kesinliğini tartışmalı da olsa temellendirmesi, Fransız Aydınlanmasında bir tarih yazımı modelinin gelişmesine neden olmuştur. Buna rağmen tarihsel değişimin nedenselliğine ilişkin felsefi temellendirme henüz yoktur. Çünkü dönemin İngiliz ve Fransız düşünürlerinin ya da tarihçilerinin yapıtlarına baktığımızda, tarihsel olayların nedenleri yüzeysel olarak açıklanır (Collingwood, 1996, s.115). Bir olay başka bir olaya, güçlü argümanlarla bağlanmasa da olaylar arasında nedensel bir ilişkinin olduğu yadsınmaz. Hume’un insan doğasını, tarihsel değişimin nedeni olarak kurgulaması ile Montesquieu’nün tarihi, aynı insan doğasının farklı etkiler altında verdiği farklı tepkiler olarak kabul etmesi, birbirinden pek uzak olmayan düşüncelerdir. Hep aynı kabul söz konusudur. İnsanın etkinliği, onun doğasının bir sonucudur ve insan doğasını bilmek istiyorsak eğer, tarihte kendisini gösteren bu sonuçlara bakmalıyız. Bu bakış açısı, tarihin kendisine henüz ne bir başlangıç ne de bir son yükler. Yine de olaylar arasında bir nedensellik olduğu kabulü, tarihte akla dayalı bir ilerleme ya da değişim olduğu fikrini uyandırır. İşte bu fikir, tarih, asıl gündemi olmasa da akla büyük önem veren Kant’ta ifadesini bulur.

Daha önce de işaret edildiği gibi, bu fikrin arkasında akıl ile doğada aynı zorunluluğun olduğunu kabul eden modern akılcı düşünce vardır. İnsan doğasından çıkan ya da insan doğasının dışında olan her şeyi, Tanrı’nın gücünden kaynaklanan evrensel doğa yasalarınca belirlendiğini kabul eden bu düşünce (Spinoza, 1994, s.25), deneyci gelenekte de sürer. Öyle ki örneğin, Locke için tam bir özgürlük iddiası, doğa yasalarının inkarı anlamına gelir ve doğa yasalarının insan için bağlayıcılığı (Locke, 1997, ss.88-94, 116-120) hem sürekli hem de evrenselidir. İnsanlık tarihinin, akla dayalı bir zorunluluğun tarihi olarak görülmesi, gerçekten “özgürlük” ve “özgür irade” fikrini yadsır. Bu nedenle Kant, tarihe ilişkin düşüncesini, kendi özgürlük temelli ahlak görüşüyle uzlaştırmak istercesine, öncelikle özgür iradenin görünüşleri olan insan eylemlerinin doğa yasalarınca belirlendiğini kabul eder. Kant için bu eylemlerin “anlatımını uğraş edinen” tarih, “insan istencinin özgür edimlerini geniş bir boyutta incelediğinde”, “özgürce istenmiş eylemlerde düzenli bir ilerlemenin keşfedileceği umudunu” uyandırır (Kant, 2003, s.41). Çünkü insan eylemlerini birer fenomen olarak gören tarih, böylesi fenomenler arasındaki nedensel ilişkiyi ortaya koyabilir. Tarihin uyandırdığı umut nedeniyle Kant, genel olarak insanlığın “sanki” belli bir amaca doğru ilerliyormuş “hissindedir”.

Bireyler ve uluslar, “her biri kendi yolunda ve çoğunlukla birbirlerine karşı yine kendi amaçlarının peşinden koşarken”, doğanın bu amacına göre davrandıklarını bilmezler (Kant, 2003, s.41). Davranışlarında özgür olduklarını sanırlar ama aslında doğanın zorunluluğuna göre eylemler. *Özgürlük* ile *zorunluluğu* birbirine bağlayan bu fikir, Kant için teorik aklın sınırları ötesinde olduğundan bir *his*; insanı ahlaklı eylemeye zorladığından bir *umuttur*. Elbette Spinozacı bir yanı olan Kant için özgürlük ile zorunluluğun bir arada olması, çelişkili değildir. Doğanın zorunlu amacı, “çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla” kurdukları bir “amaçlar krallığıdır” (Kant, 1995, ss.50-51). Bu konuda Hegel’i önceleyen Kant için temel sorun, tarihi “ilerleten” bu ilkeye göre, tarih yazımının yapıp yapılamayacağıdır (Kant, 2003, s.42). Yine de bu soruna yanıt vermek için tarihe içkin olan bu ilkeyi belirlemek gerektiğinin farkında olan Kant, bu amaçla kendi “hipotetik yazım tarzına” uygun olarak dokuz önerme sıralar. Bu önermelerde, doğal varlıkların doğal yeteneklerinin kendi amaçlarına uygun geliştiği; bu doğal yeteneklerden aklın, sadece insanda bulunduğu ve aklın ancak “insan soyu

çerçevesinde gelişebileceği”; bu bakımdan, insanın içgüdülerinden kurtulup mutluluk ve yetkinlikten pay almasının, doğanın bir isteği olduğu dile getirilir (Kant, 2003, ss.42-45). Doğa bu gelişme için bir antagonizmayı araç olarak kullanır: “İnsanın toplumdışı toplumsallığı” (Kant, 2003, s.44). Bu antagonizma bize şunu söyler: Bir toplumda doğal yeteneklerinin gelişebileceğini hisseden insanda, bu nedenle toplumsallaşma eğilimi vardır. Ancak “Onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için güçlü bir eğilim de vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur.” Bu istek, başkası tarafından dirençle karşılaşır. Bu direnç, bireyin, “bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar” (Kant, 2003, s.45). İnsanın akıl ve tutku içeren davranışlarını, doğanın zorunlu amacına araç kılan bu antagonizmadır.

İnsanın toplumsallaşma ve bireyselliğini yükseltme eğimleri arasındaki çelişki, “yasaya uygun düzenin” nedeni olsa da Kant için tarihin amacına yani, “evrensel adaleti uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmayı” da engeller. İşte tarihi ilerleten doğanın bu ilkesidir. Çünkü doğa, insanı özgür eylemleriyle bu çelişkiyi çözmeye ve adaletli bir topluma ulaşmaya zorlar “Bu sorun insan türünün çözeceği hem en güç hem de son sorundur” (Kant, 2003, ss.46-47). Güç bir sorundur, çünkü bunu gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan yönetici de insandır ve kendisinden üstün bir otorite olmadıkça hırslarının kurbanı olacaktır. En son sorundur, çünkü adaletli toplum sorunu olarak yurttaşlık sorunu, nihayetinde “ilkeli bir dış ilişkiler sorununa bağlıdır” (Kant, 2003, ss.48). Bu bağlılık, bize devletlerarası hukuk düzenlenmeksizin yurttaşlığın nihai bir çözümü olamayacağını söyler.

Böylece tarih, ulusal özellikleri de içinde barındıran ama insanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerin bütünü olarak kabul edilir. Bu genel insanlık tarihi düşüncesidir ve işte ilerlemeye tabi olduğu kabul edilen budur. İnsanın özgür eylemleriyle ilerleyen tarih, “doğanın gizli planının gerçekleşmesi” gibidir. Kant için bu plan, “yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gerçekleştirebilmesini sağlar” (Kant, 2003, ss.50-52). Bu bir umut olmakla birlikte, dayandığı özgürlük idesinin bilgisiyse çabuklaşabilecek bir amaçtır. İşte insanın bütün yeteneklerinin özgürce gelişebileceği bir yurttaşlar toplumunun kurulmasını hedefleyen “doğa planı”, tarihi yönlendiren ve kendisinden hareketle tarih yazımının yapılacağı ilkedir (Kant, 2003, s.53). Doğa planının ancak “duyusallığın ve imgelemenin normatif işleviyle” belirlendiğini düşünen Kant için, bu ilkeye göre yapılan bir tarih yazımı, aynı zamanda doğanın amacını da ortaya koyacaktır.

4. SONUÇ

Tarih felsefesi, *res gestae* ve *historia rerum gestarum* biçiminde ifade edilen iki soruna odaklanır. İlki, tarihi yaşamın ontolojik zemini olarak tarif ederken; ikincisi, bu ontolojik zeminin bilgisini ifade eder. Modern felsefenin, tarih sorununa ilişkin tutumu, bu kadar açık bir ayrıma dayanmaz. Bu tutumun, yine de bu ayrımını nüvelerini görebileceğimiz bir içeriğe sahip olduğu kabul edilmelidir. Kuşkusuz “kesin bilgi” arayışıyla başlayan modern felsefe, epistemolojiyi öncelikli bir disiplin olarak kabul eder. Bu nedenle, modern felsefenin tarihle ilgisi, yukarıda da gördüğümüz gibi epistemolojik bir bağlama sahiptir. “Mantıksal kesinliğe”, “apaçık ilkelere” ya da “düzenli izlenimlere” sahip olmadığından tarih bilgisi, kuşku taşıyan bir bilgi olarak kabul edilir. Hem Descartes, Spinoza ve Leibniz’in oluşturduğu akılcı gelenek hem de Bacon, Hobbes, Locke ve Hume’ün içinde bulunduğu deneyci gelenek bu konuda aynı tutuma sahip gibi görünür. Hristiyanlığın, “azizlerin yaşamalarını örnek alarak”, ahlaklı bir yaşam sürmeyi öğütleyen “kurtuluş öğretisi”, modern düşünceye, “tarihten dersler çıkarma” kabulünü miras bırakır. İşte modern felsefenin tarihe yönelik bilgisel tutumu bu mirasın izlerini taşır.

Tarih eğer ki “geçmiş yaşamlardan pragmatik dersler” çıkarabileceğimiz bir alansa, bu yaşamların bilgisine nasıl ulaştığımız, yaşanmış bir olayın gerçekten anlatıldığı gibi yaşanıp yaşanmadığına nasıl emin olacağımız, yanıt verilmesi gereken bir sorundur. Modern felsefe, tarih bilgisinin olanağını “mutlak mantıksal bir kesinlikte” görmez. Ama doğruluğundan emin olmak istediğimiz için de rivayete dayanmaması gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle modern felsefe, tarih bilgisini bir “olasılık bilgisi” olarak temellendirir. Hem akılcı gelenekte hem deneyci gelenekte “bellek”, “hatırlama”, “imgeleme”, “ide”, “izlenim”, “öngörü” gibi kavramlar arasında kurulan ilişki, bu temellendirmeye ilgilidir. Bu girişimlerden çıkan ortak sonuç, tarihsel bilmenin, *aposteriori* bir bilme biçimi olduğudur. Yani geçmiş bir olayın bilgisi, bir deneyim bilgisidir ve onu aktarının tanıklığını yansıtır. Ne kadar çok tanıklık varsa, bu bilgi de o kadar güvenilir olur. Bu nedenle tarih bilgisi, insan için her zaman olasıdır. Ancak doğadaki tanrısal zorunluluğun, insanı da bağladığı gerçeği, ne deneyci gelenek ne de akılcı gelenek tarafından

reddedilir. Bu ortak kabul, tarihsel olaylar arasında rastlantısal değil, zorunlu bir nedensel bağ olduğu kabulünü güçlendirir. İşte bu kabul, tarihe yönelik Hegel’de doruğa ulaşacak felsefi bir ilgi uyandırır. Kuşkusuz bu ilginin kaynağı, Kant’ın, tarih sorununun modern felsefedeki izlerine yaptığı katkıdır.

Yine de Kant’ın katkısı, teolojik mirasın izlerini taşır. Çünkü tarihin bilgisini aposteriori bir bilme biçimi olarak kabul eden modern felsefe, tarihte olmuş olayların, *apriori* bilgisine yalnızca Tanrı’nın sahip olduğunu kabul eder. Bu kabul, tarihsel olaylar arasındaki nedensel ilişkinin Tanrı tarafından zorunlu bir biçimde kurulduğunu ve bunun bilgisine insanın ulaşamayacağını iddia eder. Oysa Kant’ın tarihi kendisine göre yazabileceğimiz, *apriori* bir ilke olup olmadığını sorgulaması ve bu ilkenin “doğanın amacı” olarak seküler bir açıklama sunması, teolojik mirası aştığı fikri uyandırır. Bu doğru gibi görünse de tarihin, doğanın tarihi olması (Gaukroger, 2013, ss.107-108) ve bunu insanın eylemlerinin apriori belirlenimi olarak kabul eden bu anlayış, insanın istenç özgürlüğünü Tanrı’nın iradesinin aracı olarak sınırlayan Hristiyanlığın tarih kavrayışının bir izdüşümüdür.

Buna rağmen Kant, modern felsefenin tarihe karşı tutumundaki teolojik kökeni sekülerleştirir ve bunu yaparken kendisinden sonraki yüzyılın tarih yüzyılı olarak anılmasını da sağlayacak bir kapı açar. Buna göre, insan yaşamının ontolojik zemini olan tarih, toplumla ilişkisinde kavrandığında, değişen bir düzen olarak kabul edilir. İnsanın eylemleriyle kurulan bu düzenin değişiminin, döngüsel mi yoksa bir ilerlemeye mi tabi olduğu, *res gestae*’ya ilişkin temel bir sorundur. Hristiyanlık eskatolojisi, bunun bir amaca doğru ilerlediğini ve bu zorunluluğun “insan eylemlerini” araç olarak kullandığı kabulünü içerir. “Genel insanlık tarihi” düşüncesini içeren bu kabul, modern felsefenin tarih anlayışında sürse de Kant özelinde modern felsefe, bu zorunlu amacı yine insanın toplumsallığında bularak, bu kabulü sekülerleştirir. Modern felsefenin tarih anlayışı, insanların güven içinde yaşama isteğini ve deneyimini ifade eden toplumun yasalı değişimini, tarihsel bir ilerleme olarak kurgular ve bu ilerlemenin apriori bir ölçütle bilenebileceğini iddia eder. Böylece tarihsel olaylar arasında zorunlu bir nedensel bir bağ olduğu kabul edilir. *Res gestae* alanına ilişkin bu kabul, tarihe bir amaç yükleyen teleolojik anlayışların kaynağıdır. Diğer yandan, tarihte olaylar arasındaki nedensel bağı kavrayabileceğimizi ve buna göre bir tarih yazımı yapılabileceğini gösteren Kant, *historia rerum gestarum* sorununa ilişkin bir çözüm sunarak tarihin bilgisinin olanağını bize gösterir ve modern felsefenin amacını nihayete erdirir. Bu da modern felsefenin tarih sorununu, epistemolojik bir ilgiyle ele aldığını ve bu ilginin sınırları içinde, teolojik mirası sekülerleştirdiğini gösterir. Modern felsefenin bu bakışında, ontolojik kaygılar eksik olduğundan, tarihin insan yaşamı ile varoluşsal bağı felsefi bir probleme dönüşmez. Bu dönüşüm de Hegel’in çağdaş düşünceye bırakacağı bir miras olacaktır.

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES. (2005). *Fizik*. (Çev., Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
- AUGUSTINE. (1890). *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*. (Çev., J. F. Shaw, of Londonderry, Ed., Philip Schaff). New York: The Christian Literature Publishing Co.
- AUGUSTINUS. (2010). *İtiraflar*. (Çev., Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- BACON, F. (2003). *The New Organon*. (Ed., Lisa Jardine, Michael Silver Thorne). Cambridge: Cambridge University Press.
- BERLIN, I. (1976). Vico and the Ideal of the Enlightenment. *Social Research*, 43(3), 640-653.
- COLLINGWOOD, R. G. (1996). *Tarih Tasarımı*. (Çev., Kurtuluş Dinçer). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- DANFORD, J. W. (1990). *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven, London: Yale University Press.
- DESCARTES, R. (2003). *Discourse on Method and Meditations*. (Çev., Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross). New York: Dover Publication Inc.
- ERASMUS, D. (2000). *Bir Hristiyan Prensin Eğitimi*. (Çev., Tufan Göbekçin). Ankara: Öteki Yayınevi.
- GILSON, E. (2003). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*. (Çev., Şamil Öçal). İstanbul: Açılım Kitap.
- GOWAN, D. E. (2006). *Eschatology in the Old Testament*. New York: T&T Clark International.

- GAUKROGER, S. (2013). "Sensibility and Metaphysics: Diderot, Hume, Baumgarten, and Herder". *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy*. (Ed., Martin Lenz, Anik Waldow). ss.101-113. New York, London: Springer.
- HAMILTON, P. (1974). *Knowledge and Social Structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- HOBBS, T. (1998). *Leviathan*. (Ed., C. A. Gaskin). New York: Oxford University Press.
- HUME, D. (1854). *Philosophical Works*. Vol. I., Boston: Little, Brown and Company, Adam ve Edinburgh: Charles Black,
- KANT, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev., İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KANT, I. (1999). *Practical Philosophy*. (Çev., Ed., Mary J. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (2003). *Political Writings*. (Ed., Hans Reiss). (Çev., H. B. Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. (Ed. Roger Ariew, Daniel Garber). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- LOCKE, J. (1997). *Political Essays*. (Ed., Mark Goldie). Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. (Çev., Meral Delikara Topçu). Ankara: Öteki Yayınevi.
- MENDELSSOHN, M. (1997). *Philosophical Writings*. (Çev., Ed., Daniel O. Dahlstrom). New York: Cambridge University Press.
- MONTESQUIEU, C. L. S. (1965). *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*. (Çev., David Lowenthal). Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing.
- MONTESQUIEU, C. L. S. (1989). *The Spirit of Laws*. (Çev., Ed., Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone). Cambridge: Cambridge University Press.
- ÖZLEM, D. (1996). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- PLATO. (1997). *Complete Works*. (Çev., Ed., John M. Cooper, ve D. S. Hutchinson Assoc). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- ROGERS, K. (2005). *On the Metaphysics of Experimental Physics*. New York: Palgrave Macmillan.
- ROUSSEAU, J. J. (2011). *Emile*. (Çev., Yaşar Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- SPINOZA, B. (1994). *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. (Çev., Ed., Edwin Curley). Chichester, West Sussex: Princeton University Press.
- THOMSON, G. (2004). *Tragedyanın Kökeni, Aiskhylos ve Atina*. (Çev., Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.
- UYGUR, N. (1957). Tarih Felsefesinin Yolu. *Felsefe Arkivi*, 3(3), 135-154.
- VOLPILHAC-AUGER, C.(2009). "Voltaire and History". *The Cambridge Companion to Voltaire* (Ed., Nicholas Cronk). ss.139-152. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- VOLTAIRE. (2000). "Tarih". *Asiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. (Ed., Diderot&D'Alembert, Çev., Selahattin Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.