

JULIEN FREUND

*BEŞERÎ BİLİM
TEORİLERİ*

Çeviren

BAHAEDDİN YEDİYILDIZ

TÜRK TARİH KURUMU



BEŞERÎ BİLİM TEORİLERİ

Birinci Baskı: 1991

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI
VII. Dizi — Sa. 116¹

BEŞERÎ BİLİM TEORİLERİ

JULIEN FREUND

Strasbourg Üniversitesi'nde Profesör

Çeviren

BAHAEDDİN YEDİYILDIZ

Hacettepe Üniversitesi'nde Profesör

Türk Tarih Kurumu Aslı Üyesi

2. Baskı

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ - ANKARA

1 9 9 7

ISBN 975-16-0366-8

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ	VII
GİRİŞ NOTLARI	1
BİRİNCİ BÖLÜM – Sınıflandırmalar devri	3
1. Bacon ve d'Alembert'in tasnifi	5
2. J. -B. Vico'nun "yeni ilmi"	7
3. Ampère'de evrenbilimi (cosmologie) ve nooloji	10
4. Diğer sınıflandırmalar	13
İKİNCİ BÖLÜM – Tarih şuuru	15
1. Tarih okulu	17
2. Hegelci terkip	21
3. Marksist maddecilik	26
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM – Yorumbiliminin yolu	29
1. Schleiermacher'in teolojik yorumbilimi	30
2. Boeckh'ün filolojik yorumbilimi	33
3. Droysen'in tarihi yorumbilimi	37
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM – Pozitivist akım	41
1. Auguste Comte'un sosyolojisi: hem hususî hem de kucaklayıcı bir ilim	42
2. Stuart Mill'e göre beşerî ilimlerin statüsü	43
3. W. Wundt'un Ruhbilimciliği	46
BEŞİNCİ BÖLÜM – Dilthey	49
1. Beşerî ilimlerin müspetliği	50
2. Tarih ve psikoloji	53
3. Dilthey'ci yorumbilimi	56
ALTINCI BÖLÜM – Tabiatçılık ve tarihçilik arasındaki tezat	59
A) Tabiatçılık	59
1. Tabiatçılıkların çeşitliliği	64
2. Bir tabiatçı felsefe örneği H. Taine	62
B) Tarihçilik	65
1. W. Windelband'a göre nomotetik ilimler ve idiografik ilimler	66
2. H. Rickert'e göre kültür ilimleri	68

YEDİNCİ BÖLÜM – Açıklama ve anlama	75
1. Jaspers'e göre iki mefhumun indirgenemezliği	76
2. M. Weber'in "anlayıcı açıklaması"	79
3. O. F. Bollnow'a göre anlama ve objektiflik	83
SEKİZİNCİ BÖLÜM – İhtilâfları aşma girişimleri	87
1. E. Husserl'in fenomenoloji nazariyesi	88
2. É. Cassirer'de kültür ve biçim	93
3. Hayek'e göre ilimciliğin zararları	94
SONUÇ
Askıda bir mesele	101
KISA BİBLİYOGRAFYA	105
DİZİN	107

ÖNSÖZ

Bu eser bir boşluğu doldurmayı hedefliyor. *Alman felsefesi tarihi* adlı eserinde, Bréhier, XIX. asrın ikinci yarısında ve XX. asrın başında Almanya'nın beşerî veya sosyal ilimlerle alâkalı olarak "son derece verimli bir saha" olduğuna işâret ediyor. Bu doğrudur. Üstelik bu disiplinlerin statüsü meselesi de bu ülkede felsefî tartışmanın başlıca temalarından birini teşkil etti. Öyleyse elimizdeki kitabın büyük bir bölümü Alman yazarların nazariyelerinin anlatımına ve onların ortaya attığı meselelere tahsis edilmişse, bunun için kimse hayret etmesin. Gerçekten, büyük bir bölümü Almanya'da tahsil görmüş olan Fransız, İngiliz, İtalyan ve İspanyol filozofları tartışmaya yabancı kalmamışlardır, fakat, bazıları istisnâ edilirse, onlar kenarda kalmışlar ya da az çok sadâkatle Alman filozoflarının düşüncesini benimsemişlerdir. Her hâlükârda, münâkaşalar bu düşünürlerin ülkelerinde Almanya'da filozofları karşı karşıya getiren polemiklerin ehemmiyetine ve yankısına sâhip olmadı. Bu müşâhedeler devrin fransız felsefesinin dolaylı olarak bile bir tenkidini teşkil etmez, zira fransız felsefesi, genellikle alman felsefesinin, haksız olarak, itibar etmediği başka meselelerle meşgul oldu. Zâten Saint-Simon, Comte ve Taine sayesinde, Fransa, kendine özgü bir uslûp içinde, münâkaşaya büyük ölçüde katkıda bulundu. Felsefî âlemşümüllük, kültürlerin husûsiliğini yoketmiyor.

O hâlde bu kitap, Fransa'da hemen hemen bilinmeyen, bâzen beşerî ilimlerle ilgili olmayan başka temalar dolayısıyla bilinen yazarları tanıtmaya yardımcı olacaktır. O belki de bütün boyutları, felsefî payı ve kapsamıyla insan ilimleri meselesini son derece açıklıkla vaz'etmeye katkıda bulunacaktır. Tartışma günümüzde şiddetini kaybetmiş olmasına rağmen, az çok gizli bir biçimde çağdaş felsefeyi beslemeye ve filozofların münâzaralarını yönlendirmeye devam etmektedir. Münâkaşaların yeniden açılacağı husûsunda kuvvetli ihtimâller de vardır, zira insan ilimleri felsefeye tabiat ilimleri kadar tayin edici problemler sormaktadırlar. Eğer beşerî ilimler bugüne kadar güçlüğü hâkim olmayı başaramadıysa bu henüz gerekli kavram aracına sâhip olmadığı içindir —ve öyle zannediyorum ki elinizdeki kitabın müteâkip sayfaları bunu geniş ölçüde ispat etmektedir —. İnsan ilimleri üzerindeki incelemelerin, tabiat ilimleri nazariyeleri tarafından oldukça horgörülen metafizik tefekkürü uyandırmaya katkıda bulunmaları bile kuvvetle muhtemeldir. Felsefenin ölümü nazariyeleri, şüphesiz filozofların sırf zamanımızın vaz'ettiği problemlere hâkim olmadaki geçici iktidarsızlığının göstergesidir.

GİRİŞ NOTLARI

1. Beşerî ilimler kavramıyla âdet olduğu üzere bu ad altında sınıflandırılan disiplinlerin tamamını kasdediyoruz: iktisat, toplumbilimi (sosyoloji), insanbilimi (antropoloji), coğrafya, halkbilimi (etnoloji), dilbilimi (lengüistik), tarih (siyâsî tarih, ilimler tarihi, sanat tarihi. vs...), eğitimbilimi (pedagoji), siyâsetbilimi (politoloji), eski-eserbilimi (arkeoloji), filoloji, teknikbilimi, harpbilimi (polemoloji), mitoloji, ihtiyarlıkbilimi (jerontoloji), vs... Sayım fazla kabarık değildir, uzmanlıklar ve alt-uzmanlıklar oldukça çoktur. Bu sıralamaya, kendisine herhangi bir felsefî veya epistemolojik geçerlilik atfetmeksizin tasvirî bir tanım eklenebilir. Bu durumda, beşerî ilimler kavramından biz insanların kendi aralarındaki ve neslele alâkalarını, ayrıca bu alâkalardan doğan eserleri, müesseseleri ve münâsebetleri ilgilendirdiği ölçüde, araştırma konusu muhtelif beşerî faaliyetler olan disiplinleri anlıyoruz. Daha kesin bir tanım, bir sistemleştirme, diğer bir ifâdeyle, beşerî ilimlerin aşağıda açıkladığımız nazariyelerine yakın veya onlardan farklı başka bir nazariyesini gerektirir. Bizim teklif ettiğimiz tanımın uygulamalı ve kullanışlı olmaktan öte başka bir değeri yoktur.

2. Beşerî ilimler terimi, tıpkı tabiat ilimleri terimi gibi, tartışma konusudur. Muhtelif yazarlar bu disiplinleri: mânevî ilimler (sciences morales), kültür ilimleri, ruh ilimleri (sciences de l'esprit), insan ilimleri, normatif ilimler diye adlandırmayı tercih etmişlerdir. Bu kitapta başka adlandırmalara da rastlanacaktır: noolojik ilimler¹, ideografik² ilimler, vs... Biz bütün bu adlandırmaları uygulamada denk olarak kabul ediyoruz. Bununla birlikte sosyal ilimler ve tarihî ilimler ifâdelerini bir yana bırakıyoruz, çünkü onların anlamı çok daraltıcıdır, zira bu ilimler beşerî ilimlerin tanımını değil sâdece bir kategorisini ilgilendirmektedir. Tercihimizi beşerî ilimler kavramı lehine kullanımımızın sebebi, sırf uygunluğu içindir, çünkü günümüzde en çok kullanılan odur ve üniversiter kuruluşların tasdikini de almıştır. Bir okuyucunun ona mantıf bir mânâ atfetmesine acırız. Hiç olmazsa onun sezgi yoluyla anlaşılacağı ümidi içinde biz alışılâ gelen kullanıma uyuyoruz. O hâlde beşerî ilimler mefhumuna hangi mânânın verilmesi gerektiğini takriben bilmek yeterlidir.

3. Bazı okuyucular belki bu eserde incelenen nazariyeler arasında strüktüralizmin veya fonksiyonalizmin gözükmemesini müşâhede etmekten hayrete düşeceklerdir. Bir ihmâl sözkonusu değildir. Onları saf dışı da bırakmadık, çünkü

¹ Noologie: insan fikrinin ilmi. Konusu ruh (esprit) dünyası olan ilim (noos, noûs = esprit) (çev).

² İdiografik: fikirlerin resim ve işâretle tasvir usûlüne dâir (çev).

bunlar doğrudan doğruya çağdaş nazariyelerdir. Ancak onların burada yeri yoktur. Gerçekten bu nazariyeler, bazı beşerî ilimlerin, özellikle dil biliminin ve halkbiliminin dâhilî nazariyeleridirler, bazen sosyolojiye ve psikolojiye aktarılmıştır, ve beşerî ilimlerin statüsünün ve onların tabiat ilimleriyle münâsebetlerinin mâhiyetini tâyin edecek anlamda, beşerî ilimler hakkında nazariyeler değillerdir. Hâsılı, strüktüralizm kimyada filojistik³, biyolojide vitalizm veya sosyolojide uzviyetçilik (organisizm) nazariyesinin benzeri bir nazariyedir. Bu Lévi-Strauss'un beşerî ilimlerin sistematığı üzerinde fikirlerinin olmadığı anlamına gelmez, fakat o bu fikirleri, *Antropologie structurale* adlı eserindeki bir takım imâlar dışında, nazarî olarak geliştirmemiştir.

³ Phylogistique: Bünyelerin terkibinde kullanılan malzemelerden veya prensiplerden biri olarak telakkî edilen ates. Bu doktrin XVIII. yy'ın sonunda Lavoisier tarafından yıkılmıştır (çev).

BİRİNCİ BÖLÜM

SINIFLANDIRMALAR DEVRİ

Beşerî ilimlerin bağımsız bir araştırmalar muhîti teşkil edebilecekleri veya hususî bir epistemolojik statüye veya bir metodolojiye sâhip disiplinler olabilecekleri fikri oldukça yakın zamanda doğmuştur. Onu XVII. asra takaddüm eden yazılarda bulmak için metinleri alt-üst etmek gerekir. Bu fikir ancak tecdricen XVIII. asırda tasdik olunmuş ve XIX. asır içinde ağırlığını hissettirmiştir. Bu geç şuurlanışın sebeplerini şüphesiz Rönesans'a kadar bizzat ilmin içinde bulunduğuşartlarda aramak gerekir. Bu tarihe kadar ilim mefhumundan anlaşılan şey oldukça müphem ve belirsiz idi, zira bu mefhum metodlu bir araştırma kadar mantıklı ve insicamlı her nutku, ve hattâ düzenli bir eylemi de belirtiyordu. Bir taraftan, az çok açık bir tarzda Aristo'nun ilimler tasnifine atıf yapılyordu. Aristo ilimleri üçe ayırıyordu: konusu gerekli görülen şeyin tahlilli olan nazarî ilimler; gayesi fâilin dışında olan üretim veya faaliyetle ilgili poetika ilimleri; bizzât fâilin faaliyetleriyle ilgilenen tatbikî ilimler. Diğer taraftan, matematik dışında ve az çok açık fakat dağınık bazı araştırmalara rağmen, tabiat veya hayatı alâkadar eden müşâhadeler alanında, hiç bir ilim, diğerlerine model olabilecek ölçüde, özel bir hamle göstermemiştir. Fiilen, Rönesans'ın sonuna kadar, bütün ilimler aynı noktada idi: teşebbüste ciddiyet yokluğu, elyordamıyla araştırma, şüpheli sonuçlar. Bâtıl inançlara tâbî olmadıkları zaman, bütün ilimlerin durumu böyleydi. Bir bakıma, Machiavel tarafından yapılan siyasî tahlil ve tarihe katkının onun devrinde fiziğe veya biyolojiye tahsis edilen incelemelerden daha ilmî (bu terime bugün verdiğimiz anlam içinde) olduğu da söylenebilir. Bu durum Rönesans'ın sonuna doğru değışti.

Burada ayrıntılı bir araştırmaya girmeksizin, günümüzde beşerî ilimler diye adlandırdığımız disiplinlerin husûsiliğı üzerinde düşünmeye büyük ölçüde katkıda bulunan iki olayı hatırlamak gerekir. Bu, bir taraftan, Galilée'nin çalışmalarından ve bu çalışmaların sunduğuşeni perspektiflerden itibaren tabiat ilimlerinin muazzam hamlesi; diğer taraftan, felsefede Descartes'in geliştirdiğı, ruh ve beden, zihin ve madde ikiliğı oldu.

XVII. asırdan itibaren tabiat ilimlerinin hızlı inkişâfı, ilimler Cumhuriyeti'nde fizik ve insan ilimleri arasında bir kopukluk yarattı. Fiziğın giderek artan gelişmesi ve insan ilimlerinin donması, muhtelif zihinlerin, ilmîlik seviyesinde, iki ilim grubu arasındaki muhtemel bir zıtlığı ve beşerî ilimlerin hususiliğini sorgulamalarına sebep oldu. Onlardan bir bölümü, bu ilimler ara-

sında kesin bir zıtlık görmediler. Tabiat ilimlerini bütün ilmiğin modeli olarak gördüklerinden, beşerî ilimlerin gecikmesinin, tabiat ilimlerinin normlarını benimsemeleri şartıyla telâfi edilebileceğini umdular. Bu epistemolojik anlayış XVIII. yüzyıl boyunca hâkim oldu. Böylece, Helvétius, *De l'esprit adlı eserinin önsözünde, manevî ilimlere âit problemlerin, fiziğin tecrübe metodu bu ilimlere tatbik edilirse, ilerleme yoluna girebileceğine inanıyor. La Mettrie insanı mekanığın prensipleriyle açıklamak istiyor. D'Holbach Tabiatın sistemi (Système de la nature) adlı eserinde, tabiatta sosyal ve manevî sistemin esasını buluyor. Newton'un çalışmaları, birçok yazarı bu yeni istikamette tasdik etti; öyle ki bu yazarlar da manevî ilimlerin Newton'u olma hayâline kapıldı. Hâdiseleri tabiileştirmenin onları açıklayacak kudrete ve yetkiye sâhip olmak için kâfi geldiği düşünülüyordu. Bu dönemde, tabii din, tabii ahlâk, tabii hukuk, tabii politika, tabii tarih, vs... hakkındaki sayısız inceleme bu anlayıştan kaynaklandı. Metafiziğe tamamen karşı gelinerek, maddeci veya duyumcu bir metafizik geliştirildi⁴. Bu cereyanın aksine, Descartes'ın ruh ve beden ayırımına az çok sâdik olan bir diğeri, Ruh ve Madde, Tabiat ve Düşünce arasında ve daha sonra Tabiat ve Tarih arasında birinin diğereğine indirgenemezliğini göstermek için varlıkbilimle ilgili bu tefriki metodolojik plana aktardı. Beşerî eylemlerde gâiyetin ehemmiyeti sebebiyle de olsa, ilmî bir incelemenin mekanizme kurban edemeyeceği, mânevî hâdiselerin fizikî hâdiselere indirgenmesi imkanını inkar ediyordu. Böylece bu cereyan beşerî veya "manevî" ilimlerin bağımsızlığının felsefî temellerini atıyordu. "Manevî" (morales) diyoruz, çünkü XVIII. yüzyılda bu terim kullanılıyordu. Bu ikilik Kant'ın geliştireceği tenkidçi felsefenin temelinde yer aldı. Bahsettiğimiz tabiatçılığı bu tenkidçi cereyana benzetmek haksızlık olur, zira bu cereyan sırf menfî surette tenkidçi oldu: ruhçu doğmatizmin karşısına maddeci doğmatizmi çıkardı. Böylece Montesquieu, kanunlar ile örf ve âdetlerin tanınması için fizikî faktörlerin ehemmiyeti üzerinde ısrar ettiği hâlde, tayin edici şartları orada görmeyi reddediyordu, zira, onun düşüncesine göre, sâdece kötü kanun-koyucular sırf iklime ve diğeri fizikî faktörlere tâbi olmaktadır. Aynı şekilde Charles Bonnet faaliyet ve mekanizma arasındaki indirgenemezliği tasdik ediyordu.*

XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca ilimlerin gelişmesi hakkında yapılabilen yorumlar ne olursa olsun, beşerî ilimler meselesinin sürekli bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Yeterli kavram unsurlarının yokluğundan düşünce müphem kalıyordu, fakat umumî bir nazariyenin ilk taşları konulmuştu. Daha doğrusu bu umûmî nazariye ilimlerin sınıflandırılması denemelerinde kendini arıyordu, zira, umûmiyetle, yeni bir meseleye ancak bu yolla yaklaşılmaktadır.

⁴ Bu konuda bkz. E. CASSIRER, *La philosophie des lumières*, Paris 1966.

XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki bir çok tasnif arasından burada ancak en önemlilerini ve en anlamlılarını ele alacağız.

1- BACON VE D'ALEMBERT'İN TASNİFİ

İlimlerin gelişmesinin ve özellikle deney metodunun sunduğu yeni perspektiflerin şuurunda olan Bacon, bununla beraber, kendi ifadesiyle, “eskilerin görüşlerinden ve konuşma tarzlarından mümkün olduğu kadar az uzaklaşmaya” özen göstermektedir. Nitekim onun esas meselesi ananevî disiplinleri ve yeni disiplinleri bilgilerin alanı içine yerleştirmekten, ve eski mantığı bir *novum organon* ile tamamlamaktan ibârettir. *De dignitate et augmentis scientiarum*'da gerçekleştirdiği bu projedir. Bu eser 1623'te yayınlanmıştır ama o başlangıçta daha geniş bir eserin: *Instauratio magna*'nın birinci kısmı olarak tasarlanmıştı. Bacon garip bir biçimde sınıflandırmalara ve bilhassa “metodlar” a güvenmediğini söylüyor, çünkü onun nazarında bunlar ancak ilmî çalışmanın hakikî mahiyetine yabancı ve sırf ince ve kısır ayrımları bir araya getirmeye mahsûs münhasıran sergileme işlemleridir. Belki de bu sebeptendir ki o, kendi sınıflamasının prensibini, ne metodlarda ne de ilimlerde aradı, fakat bu prensibi, insan zihninin muhtelif melekelerinde, onları tabiat ve insan arasında bir ayrımla tamamlayarak, bulmaya çalıştı. Zorda kalırsa, bu son çatallanmada, eğer Bacon da ona epistemolojik bir değer atfetmiş olsaydı, ilim dünyasının tabiat ilimleri ve insan ilimleri şeklindeki bir ayırımının temeli görülebilirdi. Durum böyle değildir. Gerçekten, Bacon epistemolojik ayırımı “ilmin öz makararı”⁵ olan ruhun melekelerinde, yâni şiirin kaynağı olan muhayyilede, tarihin kaynağı olan hâfızada ve felsefenin kaynağı olan akılda arıyor. O hâlde Bacon'ın geleneğe uyarak, ilim kavramını genellikle bilginin en geniş mânâsı içinde kullandığı, aynı şekilde tabiat ve insan mefhumlarını ananevî biçimde anladığı müşâhede olunuyor.

Nakilci, dramatik ve remizli (parabolique) olabilen şiiri geçelim. Tarih veya hâfıza ilmi tabiat ve insan arasındaki ayırımı uyarak tabiî tarih ve medenî tarih diye ikiye ayrılıyor. Birincisi hür tabiatın tarihini (gök cisimlerinin, meteorların ve kuyruklu yıldızların, toprakların, denizlerin ve dağların, unsurların ve nevilerin tarihini), nesillerin atalarının (prétergénération) veya tabiat hârikâlarının tarihini ve zincire vurulmuş tabiatın veya mekanik sanatların tarihini ihtiva ediyor. Eğer, Bacon'a göre tekniklerin yeni güçler yaratmadıkları, fakat sâdece tabiî güçlere daha fazla tesirlilik kazandırarak için, cisimlerin yaklaştırılması ve uzaklaştırılması yoluyla bu tabiî güçleri kullandıkları zikredilmesey-

⁵ *De dignitate, partie I, Liv. II, chap. I.*

di, nevîlerin ve teknik faaliyetin incelenmesini aynı tabii tarih başlığı altında sınıflandıran bu ayırimda uygunluk olmayışına şaşılabilir. Aklın ilimleri veya felsefe üç bölüme ayrılır: Tanrı ilmi veya ilâhiyat, nazarı ilimler (fizik ve metafizik) ve uygulamalı ilimler (mekanik ve tabii büyü) diye ikiye ayrılan tabiat ilimleri, nihâyet insan ilimleri. Bizi özellikle ilgilendiren, en sonucusu olan insan ilimleridir. O da iki tür ilme bölünür: Bir ruh ve bir bedenden müteşekkil ferdi insanın ilimleri, ve toplum halinde yaşayan insanların ilimleri. Birinci kategori içinde, Bacon insan ilmini -insanı ruh ve beden bir bileşimi süretinde düşünerek, fakat ona özel bir ad vermeksizin- tıbbi, kozmetiği, atletizmi, zevk ve güzelsanatlar ilmini ihtiva eden beden ilmi, ve mahsûs ve iradî rûhun ilmi ile aklı veya ilahî (havayla ilgili) rûhun ilmini ihtiva eden rûh ilmi diye sınıflandırdıyordu. Mahsûs ve iradî rûh ilmi de mantık (icâdetme sanatı, yargılama sanatı, hatıra tutma sanatı ve iletişim sanatı) ve ahlâk (ki bu da iyilik ilmi ve konusu karakterler, duygular, vs... olan rûh kültürünün ilmi olarak bölümlenmektedir) diye iki alt bölüme ayrılmaktadır. İnsan ilimlerinin ikinci kategorisi, yâni toplum hâlinde yaşayan insanla ilgili olanı ise üç ayrı alt disipline ayrılmaktadır: konuşma ilmi, ticâret ilmi veya iktisat ve yönetim ilmi veya siyâset.

Bu tabloyu takdim ederken, ikinci derecedeki daha ince diğer bölümlenmeleri, meselâ tıbbın hayatı koruma sanatı, tedâvî sanatı ve hayatı uzatma sanatı şeklindeki alt bölümlerini veya yargılama sanatının tümevarımla yargılamalar ve kıyasla yargılamalar şeklindeki alt bölümlerini ihmâl ediyoruz. Her hâlükârda, sistemli görünüşüne rağmen, uyumdan yoksun bir sınıflandırma sözkonusudur. Bu durum belki, sırf o zaman mevcut ilimleri sınıflandırmayı değil, fakat icâdedilmesi gereken ve, netice itibâriyle, henüz adı bulunmayan ilimlerde öncülük etmeyi de istemesiyle izah edilebilir. Bizi ilgilendiren açıdan, iki hususa dikkat çekmemiz gerekir. Her şeyden önce Bacon, tabiat ilimlerinden veya tabiat felsefesinden ayırdığı disiplinlerden belli bir bölümünü insan ilimleri ortak başlığı altında gruplandırıyor. Ferdi insan ilimleri ve toplum içinde insan ilimleri şeklindeki alt bölümlenmede önseziyle psikolojinin ve sosyolojinin düşünüldüğü söylenebilir, fakat düşünce müphem kalıyor, çünkü Bacon bu gruba mantık ve anlâki da dâhil ediyor.

İşâret edilmesi gereken ikinci husus da şudur: Bacon şüphesiz rûh ve bedeni ayırıyor, fakat bu ayırım, sözkonusu bölümlenmeyi tabiat ilimleri ve insan ilimleri arasındaki ayırımın prensibi yapacak olan bazı haleflerinininkinden farklı olarak, insan ilimleri dahilinde kalıyor.

Şahsında Bacon'ın bir intihalcisini gören münekkidlerine karşı itirazlarına rağmen d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* adlı çalışmasında teklif ettiği sınıflamada hiçbir orijinal görüş getirmemektedir. Günün zevkine göre yeniden tanzimi dışında, Bacon'ın sınıflamasının tekrarı sözkonusudur. Ger-

çekten, ana hatlarıyla sefehininkinin aynıdır, çünkü o da temel olarak üç meleyi: muhayyile (şürin temeli), hâfıza (tarihin temeli) ve akıl (felsefenin temeli) melekelerini almaktadır. Felsefe de Tanrı ilmi, tabiat ilmi ve insan ilmi olarak taksim olunuyor. Ancak alt-bölümlenmeler farklıdır. Nitekim insan ilmi müdrîke veya mantık disiplini ile irâde veya ahlâk disiplinine ayrılıyor. O halde d'Alembert, fert olarak insan ilmi ve toplum hâlinde insan ilmi arasında Bacon tarafından tesis edilmiş ayrılığı tamamen kaldırıyor. Bu anlayış d'Alembert'i ahlâk başlığı altında sırf iyilik ilmini veya ahlâkı değil, fakat hukuku, iktisadı ve politikayı ve mantık başlığı altında pedagojiyi, filolojiyi ve tenkidi sınıflandırmaya sevk ediyor. D'Alembert'in "fizikten farazyeleri ve müphem varsayımları sürüp atmanın, veya hiç değilse onlara sâdece lâyük oldukları kadar değer vermenin zamanı geldiğini gören" "bu büyük deha" diye adlandırdığı Newton tarafından gerçekleştirilen ihtilâli niçin daha fazla gözönünde bulundurmadığına hayret edilebilir. Onun tasnifinin yetersizliklerini şüphesiz telif edilmez düşünceleri: meselâ Bacon'ın tasnifinin ansiklopedik karakteri ile Descartes'ın, Locke'un felsefesine atıf yaparak, *Principes* adlı eserinin önsözünde açıkladığı tasnifinin soykütüğü ile ilgili (généalogique) karakterini birleştirmek istemesine bağlamak gerekir. Herhâlükârda, Dekartçılığın XVIII. asırda algılanışı espriisi içindedir ki d'Alembert, "Nous diye adlandırılan bu varlık" da manevî prensip ve maddî prensip arasında bir ayırım yapıyor ve, Bacon'ın aksine insan ilimleri başlığı altından beden ilmini tabiat ilimlerine dâhil etmek üzere çıkarıyor: "Tabiat ilmi cisimler ilminden başkası değildir". Bu sûretle, d'Alembert, tıbbın, hattâ psikolojinin tasnifi hususunda insan ilimleri nazariyecilerini meşgul etmekten geri kalmayan bir tartışmanın kapısını açtı.

2. J.-B. VICO'NUN "YENİ İLİM"İ

Vico (1668-1744) devrinin entellektüel hareketine doğrudan katılmadı, fakat kendi köşesinde devrinin felsefî eserlerini dikkatle okuyarak, ortaya çıkan büyük akımlar üzerinde düşündü. Beşerî ilimlerin tanzimi açısından, onun katkısı, XVII. ve XVIII. yüzyılın bütün katkılarının şüphesiz en orijinali ve en derinidir. Biz de B. Croce gibi, Vico'nun *scienza nuova* diye adlandırdığı şeyin, açıkça bir tarih felsefesi zâviyesi altında nazarı dikkate alınmış tam bir insan ilmi olduğunu söylebiliriz. Sırf bir ilimler tasnifi karşısında değil fakat bu tasnife temel vazifesi gören bir felsefe üzerine oturtulmuş bir genel beşerî ilimler nazariyesinin ilk taslağı önünde de bulunduğumuzu ilâve etmek gerekir. Vico böylece günümüzde beşerî ilimlerin büyük nazariyecileri Dilthey, Husserl veya Cassirer'in kullanacakları bir yol çizdi. Vico'nun görüş açısının yeniliğini yaka-

⁶ *Discours préliminaire*, Paris, éd. Gonthier, 1965, s. 96.

⁷ *Aynı eser*, s. 67,

lamak için onun eserinin ayrıntılarını, lirizmini ve düzensizliklerini bir yana bırakalım.

Düşünürlerin hemen hemen tamamının meseleleri terakkî terimleri içinde düşündükleri bir devirde, Vico antik ebedî dönüş mefhumuna, *ricorsi*'ler, yâni "tarihin bütün akışının yeniden başlamaları", "müesseselerin, yönetimlerin ve hukukların dönüşleri" kalıbı altında yeniden itibar kazandırdı⁸. Demek ki tarih devri (cyclique) idi. Her devir (cycle) birbirini tâkip eden üç çağı ihtiva eder: 1. Tanrıların çağı: bu çağda insanlar Tanrı hâkimiyeti idâresinde yaşar, teokratik yönetim, kutsal örf, âdetler, vs... buradan kaynaklanır. 2. Kahramanların çağı: bu çağda, meseleler haydutluklara ve menfaatlar diye adlandırılan şeylere yol açan kuvvetle ve savaşla tanzim edilir. 3. Nihâyet insanların çağı veya akıl çağı: Bu çağda, insanlar aralarında cihanşümûl münasebetler ağı dokuyarak bizzatî kendilerinin ve kaderlerinin efendileri olmak isterler. Bu farklı çağlara, kutsal hukuk, kahramanlık hukuku ve beşerî hukuk gibi tipik müesseseler tekkâbül etmektedir. Roma İmparatorluğu ile bu devirlerden ilki son buldu ve barbarların istilâsıyla, başlangıçta mâhiyeti dinî bir rejimle belirlenmiş olan bir diğer devir başladı ki onun yerini de feodalîğin kahramanlık çağı aldı. Vico'ya göre bu çağ yerini yeni bir beşerî çağa bırakmak üzeredir. Bu tarih anlayışı ne kadar tartışmalı olursa olsun, işin en mühim noktası, bu anlayışın Vico'ya müesseselerin, hukukun, örf ve âdetlerin, dillerin, siyâsî rejimlerin, hâsılı açıkça beşerî ilimlerin meşgûl olduğu meselelerin derinleştirilmiş tahlillerini yapma vesilesi teşkil etmiş olmasıdır. Fakat bilhassa bu anlayış ona meseleleri her defasında kendi tarihî ve kültürel bağlamları içinde inceleme fırsatı vermiştir. Nitekim onun tahlillerinden bazıları, şekli bir takım hatâlara rağmen, günümüz sosyolog ve etnologlarının uyguladıkları tahlillere yakındır. Meselâ mitoslar örneğini ele alalım. Vico göstermektedir ki başlangıçta mitoslar insanların "hakîkî" tarihini teşkil ediyorlardı; bugün saf bir davranış olarak gözükebilecek söz konusu insanlar bu tarihe tam bir imanla teslim oluyorlardı. Mitoslar ancak daha geç zamanlarda alegorik bir anlam kazanmışlardır. Vico, "mitosun tanımı şöyle olmalıdır" diyor: "mitos gerçeğe uygun bir hikâyedir"⁹, ve o başka bir yerde meseleye açıklık getiriyor: "Yalnız sırf fikirlerin beceriksiz bir bileşiminden ibâret olduğu için, toptan yanlış fikirlerin mevcûdiyeti mümkün olmadığı gibi, aynı şekilde falb'lerden oluşsa bile, başlangıçta, birtakım doğru unsur ihtiva etmeyen geleneğin mevcûdiyeti de mümkün değildir"¹⁰. Şiiri, dîni, felsefeyi, her türlü insan ifâdesini her defasında müşahhas kültürel bağlamlarında değerlendirmek gerekir.

⁸ J.-B. VICO, *OEuvres choisies, présentées par J. CHAIXRUY*, Paris, P.U.F., 1946, s. 176.

⁹ Aynı eser, s. 107.

¹⁰ Aynı eser, s. 102.

Devri için geçerli akımların dışında bir filozof olan Vico'nun orijinalliği üzerinde bu konuda çok şey söylenebilir. Gerçekten, muhtelif beşerî ifâdeleri tahlil ederken o, sözkonusu ifâdelerin basit bir entellektüel yorumunu vermekle yetinmez, fakat hurâfelerin beşerî varlığın ihtiyaçlarına cevap verdiklerini, akıl adına muhayyilenin tardedilemiyeceğini, insanın dâimâ menfaatlerini ve tutkularını haklı çıkarmayı denediğini gösteriyor. Aklîliğe veya ilerlemeye zıt olduğu için çağdaşlarının yok etmeyi denedikleri şeyin, Vico sebebini ve hayatî anlamını yakalamaya çalışıyor. Bu şartlar içinde, Vico'nun sırf açık ve seçik fikri kabul eden Dekartçı felsefenin bir rakîbi olduğu anlaşılmaktadır. Onun kanaatine göre, müphem ve muğlakın, ilim onları reddetse veya bilmeseyse bile, hemşehrilik hakları vardır, zira insan sırf ilim değildir, fakat o şüphesiz ilmi, fakat aynı zamanda şiiri, fabl'leri ve diğer muhayyile kalıplarını da yaratan bir şuurdur. Bununla birlikte, onun şiddetle mücadele ettiği akım, cihanşümûl matematik akımı, yâni herşeyi diğer disiplinlere modellik yapması gereken bir mükemmel ilim olarak değerlendirilmiş matematiklere indirgeme iddiası oldu. Matematikleri küçümsediği yoktu, fakat onlarda örnek hakikati görmeyi reddediyordu. Gerçekten, Vico'ya göre, her ilmin kendine has modeli vardır ve her ilim kendi kesinliğini kendi düzenine göre tayin eder. Müesseselerle, siyasî rejimlerle, örf ve âdetlerle ve hukukla meşgul olan yeni ilim, matematik normlara uyduğu için değil kendisi olarak geçerlidir. B. Croce'un işâret ettiği gibi, Vico'nun epistemolojisi şu prensipten hareket eder: "Bir şeyi tanımak için, bir şart vardır: onu yaratabilmek, öyle ki doğru, yaratılmışın kendisidir. *Verum ipsum factum*"¹¹. Şüphesiz matematikler, diğer disiplinlerden daha fazla gelişmişlerdir, fakat bilgiler düzeninde aslı bir üstünlükten yararlanmazlar. O hâlde başta metafizik olmak üzere, başka herhangi bir ilim *more geometrico* (geometriye göre) incelenemez

Descartes'a karşı, Vico, tarihe, şiire ve hattâ insanın ve toplumun tecrübî bilgisine yeniden itibar kazandırmaya gayret etti. *Scienza nuova* (yeni ilim) ve ya beşerî ilimler temelleri bakımından olduğu kadar metodları ve kesinlik tipleri bakımından da hem hususî hem de bağımsızdırlar. Beşerî gerçekliklerin birileri diğerlerinden çıkmaz, fakat karşılıklı olarak birbirlerine tesir ederler ve onları oldukları gibi, netice itibâriyle her unsuru bütünlüğü ve dizisi içinde anlamayı deneyerek kavramak gerekir. Her hâlükârda, eğer bir insan ilmi varsa, insan âlemini bizzat insan yarattığı için vardır. Bu anlamda Vico şöyle yazıyor: "Tarih için en büyük kesinlik olayları yapan kişinin bizzat onları anlattığı yerdeki kadar hiçbir yerde mevcut olamaz"¹².

İşte biz bu durumda hakîkî ve umumî bir beşerî ilimler nazariyesiyle, Vico'nun iç yapısını ansiklopedik mâhiyette bir tanımlama çerçevesinde ve tam

¹¹ B. CROCE, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, Tubingen, 1927, s. 4.

¹² VICO, *Opere complete*, Milan, éd. Ferrari, 1835-1837, V, s. 147.

açıklığa da ulaşmaksızın geliştirdiği bir nazariyeyle karşı karşıyayız. İnsan ilmi, bir felsefe, bir filoloji ve yorumcularından bazılarının sosyoloji diye adlandırdığı bir tecrübî-tarihî toplum ilmi şeklinde bölümlere ayrılır. Felsefenin konusu *necessaria naturae*'lar veya, bizzat kendisinin de söylediği gibi, "doğrunun kaynağı olan akıl"¹³. Felsefe fikirlerin ilmi veya, Croce'a göre, aklın hakikatlerinin ilmidir. Filolojinin konusu *placita humani arbitrii*'ler veya fiilî hakikatlerdir. Bu konuda o şöyle yazıyor: "O, gözlem konusu olarak beşerî irâde-i cüz'iyenin kuvvet ve kudretini seçer, kesinlik hakkında sâhip olduğumuz şuur buradan gelmektedir"¹⁴. O hâlde filoloji sâdece kelimelerin ilmi değil, fakat müşahhas beşerî eyleme bağlı olan her şeyin, meselâ harplerin, sulh anlaşmalarının, ittifakların, örf ve âdetlerin, kanunların ve iktisadî mübâdelelerin ilmidir. Toplumun ilmine gelince, o, âile, site ve millet gibi temalar veya kadrolar üzerinde çalışır. Onun geçerliliği tahmîndir ve ihtimâliyeteye bağlıdır, öyle ki o, felsefenin ve tarihin ispatına bağlı bulunmaktadır. İnsanlar tarafından yaratılmış olmalarına rağmen bu temalar bizi üstün bir Rûh'un hikmetine, bir Kader'e gönderirler.

Montesquieu, Hamann ve Goethe tarafından tanınmış olmasına rağmen, Vico'nun kendi yüzyılı üzerinde fiilen hiçbir tesiri olmadı. O, arkadaşlarına eserini "çöle" dağıtmış olduğu intibasına sâhip bulunduğunu beyan ederek kendi yalnızlığını bizzat kendisi bildirmişti. Ancak XIX. asrın ilk yıllarından itibaren, *Scienza nuova* 1822'de almancaya çevrildiği ve Fransa'da Michelet, *Tarih felsefesinin prensipleri (Principes de la philosophie de l'histoire)* adı altında 1827'de yayınlanan bir eserde onu özetler hâlinde tanıttığı zaman, Vico'nun tesiri kendisini hissettirdi. Vico'culuk oldukça uzun bir dönem moda bile oldu. Jouffroy, Ballanche, Chateaubriand, Cousin, Vacherot ve Cournot'nun yazıları, hattâ Balzac ve Flaubert'in romanlarındaki bazı alaylı mülâhazalar bu duruma tanıklık etmektedirler. Daha önemlisi, Vico'nun mutâd Literatürün ötesinde, Fransa'da ve Almanya'da beşerî ilimlerin muhtelif nazariyecilerini etkilemiş olmasıdır: A. Comte onu hayranlıkla okudu; Almanya'da, Savigny ve Boeckh onu ilgiyle incelediler. Bundan böyle, Vico'nun beşerî ilimlerin başlıca öncülerinden biri olduğu kabul edildi.

3. AMPERE'DE EVRENBİLİMİ (COSMOLOGİE) VE NOOLOJİ

Fizikî ilim ve manevî ilim arasındaki ayırım daha XVIII. asırda mevcuttu, fakat o dönemde bu ayırım hiçbir kavram gelişmesine imkân vermedi. Rûh ve bedenın veya düşünce ve maddenin Dekartçı ayırımı temelinde, iki türlü ilmi

¹³ CHAIX-RUY, *Aynı eser*, s.25.

¹⁴ *Aynı eser*, s. 25.

karşı karşıya getirmekle yetiniliyordu. Kozmolojik hâdiseler ve noolojik hâdiseler arasındaki farklılık esasına göre bu sınıflandırmaya felsefî bir temel kazandırmayı deneyen fizikçi ve filozof Jean-Marie Ampère (1775-1836) oldu. Descartes'ın ve Kant'ın ve hattâ ideologların Ampère üzerindeki derin tesirleri unutulurak, Ampère'in felsefesiyle Main de Biran'ınkinin yakınlığı üzerinde bile ısrar edilir. Zâten, Ampère, temelini duyulurun ve anlaşılının platoncu ayırımı teşkil eden başka bir tasnifin, psikolojik olgular tasnifinin sâhibidir. İlimlerle ilgili sınıflandırmasını o, *İlimler felsefesi üzerinde deneme veya bütün beşerî bilgilerin tabîî bir sınıflandırılmasının tahlilî izahı*¹⁵ adlı eserinde 1834'te yayımladı.

İlimlerin tasnifi, bizzat kendisi dört görüş açısı ihtiva eden umumî ilimler felsefesinden veya matesiolojiden çıkar: Doğrudan bilgiye tahsis edilmiş şeyle meşgul olan otoptik (autoptique), nesneyi gerçekliği içinde kavramak için görünüşlerden ayırarak değerlendiren kriptoristik (cryptoristique), nesnelere niteliklerinin mukayesesıyla kanunlar keşfetmeyi deneyen troponomik (troponomique) ve bilginin şartlarını tahlil eden kriptolojik (cryptologique). Ampère bu matesiolojii geliştirme fırsatı bulamadıysa da, tasnifini anlamak için bunu tahmin etmek gerekir, zira sözkonusu tasnif bu dört ölçüye uyar. Tasnif planında otoptik, ilimlerin "bir sözlüğünden veya sayımından" ibâret olur, kriptoristik ilimlerin metodlarıyla ilgilenir, troponomik ilmin umumî kanunlarının tesisi ve onların tabîî tasnifi görevini üstlenir ve nihâyet kriptolojik ilimlerin zaman içinde gelişmesini tahlil eder. Ampère'in niyeti ilimlerin tabîî bir sınıflandırmasını geliştirmek idi, tıpkı Cuvier tarafından yapılan cinslerin tabîî sınıflandırması gibi. Bu sınıflandırma tabîî idi, çünkü, nesnelere farklılığına göre, onları mertebelenmekle yetinen bir sınıflama yapmakla tatmin olan ananevî sınıflandırmaları taklit ederek sırf tasvîrî olmakla yetinmek yerine, o, nesnelere kavrayan müdrikenin kanunlarına uyararak ilimlerin gelişmesinin "doğuran prensip"ine tâbî olmuştur. Bu sınıflandırma neveleri, âileleri, şubeleri, zümreleri ve alt-zümreleri de ihtiva etmektedir. Ampère'e göre buradan şu netîce çıkar: farklı taksimler kendi aralarında "sürekli uyum" hâlinedir, şu anlamda ki, ilimlerden biri diğerini doğurur ve birinden diğerine geçiş kendiliğinden gerçekleşir. Bu noktai nazardan, Ampère'in tasnifi, A. Comte'un ilimler sınıflandırmasının niteliklerini taşır, zira o mükemmel olma iddiasındadır da, çünkü prensip olarak bu tasnif, muhtelif hakikatler ve hususî ilimler ile beşerî bilgilerin bütünü arasındaki münâsebetleri tesis etmektedir. Hususî bir ilmin gelişmesi, yukarıda tanımlanan matesiolojinin dört görüş açısını zaman süresince takip ettiğinden, söz konusu tasnifin tabîî olduğu gözlenebilir. Şu hâlde,

¹⁵ *Essai sur la philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.*

gökbilimi (uranologie), Ptolémée sâyesinde bir üranografya veya gök cisimlerinin tasviri ile başladı, fakat sonunda, görünüşlerine rağmen bu cisimlerin hakîkî hareketini tayin eden Copernic sâyesinde bir helyostatik (héliostatique) oldu; daha sonra, hareketin kanunlarını keşfeden Képler ile bir astronomi ve nihâyet hareketin şartlarını izah eden Newton ile bir gök-mekaniği hâline geldi: Madem ki tasnif tabîdir, o tek hakîkidir ve bütün diğerleri ancak sunî olabilirler.

Her sınıflandırmada en doğru simetri hüküm sürmelidir, bu düşünülebilenin aksine, sınıflandırmanın sunî karakterinin değil fakat onun tabîî geçerliliğinin işâretidir. Bu simetri sebebiyle, yeni ilimleri gelecekle bütünleştirmek için o zamana kadar hususî hakikatler arasında bilinmeyen münâsebetler tesisi de mümkündür. Üstelik, Ampère'e göre, sınıflandırma doğacak bağımsız ilimlere yer ayırmak için çok dar olmamalı, sunî bir sınıflandırma içine düşmemek için de çok geniş tasarlanmamalıdır. Eğer tabîî sınıflandırmanın hadiselerin (Ampère'in umûmî felsefesinin prensipleri gereğince) hissî olarak ve faal olarak ayırımına ve bilginin nesnelere tabîî tabiat nesnelere ve rûh (esprit) nesnelere olarak ayırımına tâbi olması gerektiği düşünülürse, buradan kozmolojinin ve noolojinin hâkimiyeti ortaya çıkar, ve eğer aynı şekilde bu ayırımardan her biri matematiğin dört görüşüne (optik, kriptoristik, troponomik ve kriptolojik) boyun eğmek zorunda kalırsa, tâlî kısımlar alt-zümler, şûbeler, vs. hâlinde geliştirilebilir. Bu ayırımın ayrıntısına girmeksizin, bunların ilk merhâlede "birinci derece" den onaltı ilim, "ikinci derece" den otuz iki ilim ve "üçüncü derece" den altmış dört ilim ortaya koyduğunu ve bunların toplam olarak yüz yirmi sekiz bağımsız ilim ettiğini hatırlıyalım. İlimlerden herbiri için Ampère çok defa yunancadan hareketle yeni bir isim icad etti; sözkonusu ilimleri böyle adlandırma biçiminin, geniş bir tanıma başvurmaksızın onları belirlemek için yeterli olduğunu düşünüyordu.

Bu sınıflandırmada bizi ilgilendiren husus şudur: Ampère kozmolojik ilimler veya tabiat ilimleri ile noolojik ilimler veya ruh (esprit) ilimleri arasında temel bir ayırım tesis etti ki bu ayırım hemen hemen beşerî ilimlerin daha sonraki bütün nazariyelerinde, özellikle Dilthey'da tekrar karşımıza çıkacaktır. Tabiat ve ruh arasındaki bu tefrîkin geçerliliği sorgulanabilir, fakat Ampère onun itirazlara sebebiyet vermeyecek kadar tabîî ve açık olduğu kanaatindeydi. Burada sâdece tabiat ilimlerinin tasnifinin ana çizgilerini belirtelim: Tabiat ilimleri dört dala ayrılıyor: matematik ilimleri, fizik ilimleri, tabîî ilimler ve tıp ilimleri. Bu dallardan herbiri, iki alt-şûbeye veya birinci dereceden ilimlere, meselâ asıl matematikler alt-şûbesi ve fiziko-matematik ilimler alt-şûbesi olmak üzere ikiye bölünüyor. Birinci dereceden ilimler ikinci dereceden dört ilme ayrılıyor: (asıl matematikleri ilgilendiren) aritmoloji ve geometri ve (fiziko-matematik ilimleri ilgilendiren) mekaniği ve üranoloji (gökbilimi). Bu ikinci derece ilimlerden her-

biri üçüncü dereceden dört ilme, meselâ gök-bilimi üranografya, heliostatik, astronomi ve gök-mekaniğine ayrılır. Fizikî, tabiî ve tıbbî ilimlerin taksimleri için de durum aynıdır. Beşerî veya noolojik ilimlerin, Ampère'in de itiraf ettiği gibi, kurulması daha zor olan sınıflandırması aynı esaslara tâbîdir. Noolojik ilimler, felsefî, dialegmatik (sanat ve lisan ilimleri), etnolojik ve politik ilimlere ayrılır. İkinci derecedeki sınıflandırmalar hakkında bir fikir vermek için, felsefî ilimler örneğini ele alalım. Bunlar dört türlü ilme imkân vermektedir: psikoloji, metafizik, etik ve *thélésiologie* (bu normatif ahlâk olduğundan, onu etik veya tasvîrî ahlâktan ayırmak gerekir). Bu dört ilimden herbiri muhtelif disiplinlere ayrılır. Psikoloji iki ilim kategorisini ihtiva eder: Bir yandan, psikografyaya ve mantık'a ayrılan iptidaî psikoloji; öte yandan, metodoloji ve *idéogénie*'yi ihtiva eden *psychognosie*. Metafizik bir yandan unsurî varlıkbilimi ve tabiî ilâhiyatı ihtiva eden *ontothétique*'e, öte yandan mukayeseli varlıkbilimi ve *théodicée*'yi ihtiva eden varlık-irfanına ayrılır. Etik bir yandan etografya (*éthographie*) ve fizyonomi (*physionomie*) altbölümlerine sâhip unsurî etike, öte yandan uygulamalı ahlâk ve *éthnogénie* alt-bölümlerine sâhip *éthognosie*'ye ayrılır. Nihâyet, *thélésiologie* bir yandan *thélésiographie* ve *dicéologie*'yi kapsayan unsurî *théologie*, diğer taraftan apodikdik ahlâkı ve *anthropotélique*'i kapsayan *thélésiognosie*'ye ayrılır. *Dialegmatiques*, *etnolojik* ve *politik* ilimlerin altbölümlemlerinden okuyucuyu muaf tutuyorum.

Basit bir yolla anlatılan sınıflandırmanın kendi prensiplerini hatırdâ tutarak, bu sınıflandırma şu şekilde takdim edilebilir:

I. Kozmolojik İlimler

1. Matematik ilimler: aritmoloji, geometri, mekanik, uranoloji (gökbilim)
2. Fizikî ilimler: fizik, teknoloji, jeoloji ve oriktotekni (madenler ilmi).
3. Tabiat ilimleri: botanik, tarım, zooloji, zootekni (hayvan yetiştirme ilimleri).
4. Tıbbî ilimler: tıbbî fizik, hijyen, nozoloji ve uygulamalı tıp.

II. Noolojik İlimler

1. Felsefî ilimler: psikoloji, metafizik, etik ve teleziyoloji (*thélésiologie*)
2. Dialegmatique ilimler: glossologie, edebiyat, tekno-estetik ve pedagoji.
3. Etnolojik ilimler: etnoloji, arkeoloji, tarih ve hiérologie (dinler ilmi)
4. Siyasî ilimler: nomoloji (hukuk ilmi), askerî sanat, iktisat ve politika.

4. DİĞER SINIFLANDIRMALAR

Bu bölümü "sınıflandırmalar dönemi" diye adlandırdıysak, bundan Ampère'den sonra artık sınıflandırmalar olmadığı sonucunu çıkarmak gerekmez. As-

linda, yukarıda anlatılanların da gösterdiği gibi, her sınıflandırma, bir nazariye ihtiva eder. Fakat aksine, daha sonra göreceğimiz gibi, beşerî ilimler hakkında ki her umumî nazariye de bir sınıflandırmaya yol açar. Comte, Dilthey, Windelband ve diğer yazarlarda bu böyle olacaktır. Sınıflandırmada sırf epistemolojinin elemanter, ilkel veya iptidai bir işlemini görmek haksızlık olur. Hangi felsefe olursa olsun gayesi bir sınıflandırma tesis etmek olmasa bile, onda bir veya daha çok sınıflandırma bulunabilir: tıpkı, Kant'ın *fenomenler ve numenler* arasındaki, veya nazarî akıl ve uygulamalı akıl arasındaki ayrımı, veya Marx'ın burjuva sınıfı ve proletarya sınıfı arasındaki, üstyapı ve altyapı arasındaki, vs.... taksimleri gibi. Herhangi bir felsefede, en yenisinde bile, bu durum ispatlanabilir. Düşünce ya zımnî ve gayrişuûrî bir sınıflandırmadan hareket eder, ya gelişmesi sırasında bir sınıflandırma icad eder, ya da sonunda ona ulaştırır. İşlem kaçınılmaz değil, her tahlilin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan düşüncesinin aşılması bir safhasına âit olduğu bahanesiyle onu kaldırmayı istemek, tasnif yapıcı bir devirle tasnifle meşgul olmadığı iddia olunan bir devir karşı karşıya konulduğu için, tam bir sınıflandırma yapmakla aynı değerdedir. Her ihtimâlê göre, insan düşüncesi bu metodu asla aşmayacaktır. Bir eeserin konular fihristi, temaları ve meseleleri tanzim etmek ve sınırlandırmak değilse ne anlama gelir?

Netice itibariyle, eğer bir sınıflandırmalar devrinden bahsettiysek, bu, felsefenin ve epistemolojinin tadrîcen beşerî ilimlerin mümkün olan bağımsızlığının ve husûsilüğünün şuuruna nasıl varıldığını göstermek için, son derece nisbî bir anlamdadır. Bu şuurulanma, esas itibariyle ilimlerin taksimlerinin mümkün olduğu kadar uygun bir ispatlamadan ibâret olan umumî nazariyelerin ilk şartı olmuştu. O halde hiç şüphe edilmemelidir ki, fiilen ilim nazariyeleri kadar ilim sınıflandırmaları vardır. Eski sınıflandırmalar arasından biz ancak bize en temsîlî gözükkenlerini hatırlattık; aşağıda inceleyeceğimiz beşerî ilimlerin umumî nazariyelerini ilgilendiren hususlarda da aynı yolu takip edeceğiz. Netice olarak, eğer biz meselâ ilimleri mücerret ilimler (mantık ve matematikler), mücerret-müşahhas ilimler (mekanik, fizik, kimya, vs...) ve müşahhas ilimler (jeoloji, biyoloji, psikoloji, sosyoloji vs...) diye tasnif eden H. Spencer'in sınıflandırmasına özel bir paragraf tahsis etmiyorsak, bunun sebebi, onun beşerî ilimler nazariyesinin, tartışmaya kesinlikle tayin edici unsurlar eklememesidir. Spencer'in hayranları gözünde haksız olabiliriz. Her hâlükârda, beşerî ilimlerin epistemolojik meselelerini ele alan felsefeler bütünlüğü içinden bir seçim yapmak gerekiyordu. Herşey gibi bu da tartışılabilir. -Maddeten imkansız bir şey olan ayrıntılı olmayı hedeflemekten ziyâde, bu bölümün netîcesi olarak, beşerî ilimler üzerinde bir epistemolojik tefekkür ekonomisi içinde sınıflandırmanın lüzûmu ve umumî mânâsı üzerinde durmak bize daha tercih edilir nitelikte gözüktü.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİH ŞUURU

XIX. asrın ilk yıllarından itibaren beşerî ilimler meselesi yeni terimlerle ortaya konuldu. Artık, ilimlerin muhtelif tipleri arasında bir farkın var olduğunu kabûl etmek değil fakat beşerî ilimlerin bağımsızlığını ilân etmek sözkonusuydu. Her bağımsızlık arzusu gibi, bu hareket de esas itibariyle metodoloji sahasında gelişen anlaşmazlıklar doğurdu. Bilhassa, felsefî düşüncenin Kant'dan itibaren muazzam bir hamle yaptığı Almanya'da yeni akım, en yetkili ve en tartışmalı biçimde tasdik olundu. Orada, sırf beşerî ilimlerin metodlarının husûsiliğini ve orijinallliğini tayin etmekle sınırlı kalmayan, fakat bazan da sırf kurulma yolunda olan yeni disiplinlere özgü yeni bir mantık geliştirme iddiasında olan, hemen hemen her neslin ayrı bir biçimini yaşadığı bir *methodens-treite* (metod anlaşmazlıkları) mirasına şahit olundu. Bizim içinde bulunduğumuz gerileme yüzünden bu entelektüel çatışmaların canlılığına hayret edilebilir, zirâ, tabiat ilimleri sosyal ilimlere saltanat nâipliği iddiasında bulunmadığına göre, yersiz bir münâkaşanın sözkonusu olduğu düşünülebilir. Gerçekten, bu disiplinlere tabiat ilimlerinin sıkı metodolojisinin zorla kabul ettirilebileceğine inananlar bizzat filozoflar olmuşlardır. İlimlerin metodolojisi konusunda ortodoksluk olmadığını, netice itibariyle, tabiat ilimlerinin bir usûlü verimli gözükiyorsa, onun beşerî ilimlerde hemşehrilik hakkına sâhip olduğunu çok iyi biliyoruz. Bununla birlikte, sözkonusu tartışmalar o günün bazı tezatları bugün az temellendirilmiş gibi gözükseler bile, verimsiz olmadılar. Bir yandan, bu tartışmalar yeni disiplinlerin epistemolojik statüsünü belirlemeye ve açıklamaya katkıda bulundular; öte yandan, Emile Lask'ın vurguladığı gibi, metodolojik meseleler ilmî kavramların inşasına ve mantıkî gelişmesine katkıda bulunmaktadırlar.

Bu asrın başında beşerî ilimler lehinde hareket vücûda getiren tahlil gücü, beşerî faaliyetlerin tarihî boyutunun şuuruna varma oldu. Bu şuur, Aydınlanma çağına özgü olup özellikle Condorcet'de bulunan, asırlar boyunca insan zihniyle gerçekleşen ilerlemeler fikri sâyesinde ve hattâ fransız İhtilâli'nin anlamı üzerindeki bir tefekkür sâyesinde hazırlanmıştır. Bununla birlikte, XVIII. asrın akılcılığından farklı olarak, tarihin yeni anlamı, entelektüel kuruluşların soyutlanmasını reddediyor, müşahhas hayatın sezgisi sâyesinde, Ben'in gelişmesi biçiminde, asliyetin ve yaşananın, milletin veya halkın ruhunu (*Volksgeist*) keşfetmenin araştırılması sâyesinde gerçeğin bir anlamı olarak tasdik olunuyordu.

Bu devrin yeni fikirler açısından son derece zengin Alman düşüncesiyle ilgili olarak, bu tarihî anlamın keşfi ile romantik estetik ve uzviyetçi felsefe arasındaki münâsebetler üzerinde de durmak gerekir. “Halkın ruhu”, “halkın idrâki”, “devletin tabîî tarihi”, “insan hayatının tabîî biçimleri” gibi ifâdelerin, İngiliz ve Fransız pozitivizminin husûsiyetleri olan, sırf psikolojik veya sosyolojik nitelikli tablillerin daha ziyâde basit mânâsı içinde yorumlanmasına kimse-nin hakkı olamaz. Aksine kültürel dinamiğe sâhip mefhumlar sözkonusuydu, zira onlar hemen hemen mistik bir aksiyonun tarihî boyutu içinde kavranmışlardı. Politika veya devlet, toplum, hukuk, din, diller, sanat gibi beşerî ilimlerin konusu olan meseleler harâretli tartışmalara ve durmaksızın yeniden ele alınan münâkaşalara sebebiyet vermiştir. O hâlde sözkonusu tartışmalar, ister Fichte, Schelling, Hegel, Adam Muller, F. Baader’inkiler gibi felsefî, ister Humboldt kardeşlerin, Schlegel kardeşlerin, Novalis’in, Görres’in, Brentano’nun, Eichendorff’un, Tieck, vs... ninki gibi edebî olsun bu devrin yayınlarının esasını teşkil etmiş olmalarına şaşılmamalıdır. Felsefe, klasik felsefenin umûmiyetle ihmâl ettiği beşerî ilimlerin meselelerine işte bu devirde açılmıştır.

Tarihîliğin keşfi, Alman ruhunun husûsiliğinin, Fichte’nin Alman milletine yedinci nutkunda almanlık (*Deutschheit*) diye adlandırdığı şeyin şuuruna varışla ve alman kültürünün bilkuvve-mevcûdiyetleriyle (potentialités) alâkalı olarak, fakat bu hedef Novalis’in “Biz misyonerleriz, bütün dünyayı kültürel açıdan biçimlendirmeye davet edildik” cümlesiyle kısaca özetlediği cihanşümûlcü bir hedefle birleştirilerek gerçekleşmiştir. Tarihin yeni mânâsının o halde vak’anüvislikle, yâni geçmişin mümkün olduğu kadar sâdık bir şekilde yeniden inşasıyla hiç bir ortak yanı yoktur, fakat o, tarih felsefesi anlamında, gerçekleştirilecek tarihle alâkalıdır. Demek ki, beşerî ilimlerin muhtariyetinin şuruna varılışı, nazariyesini tarih felsefesinin teşkil edeceği Prométhée’ci bir aksiyondan daha geniş bir hareket içinde gerçekleşiyordu. Dünya, bu eylem sâyesinde “hakikatler” hâline gelen kavramları harekete geçirme vesilesi olmaktadır. Bu dönemin yazarları okunduğunda onların hepsinin, “hakîki felsefe”nin, “hakiki hürriyet”in, “gerçek devlet”in, “hakîki siyaset”in veya “ekonomi”nin, “gerçek râhib”in, “hakiki demokrasi”nin veya Marx’a göre “gerçek demokrasi”nin, vs... yaratıcıları olduklarına inanmış buldukları gözlenmektedir¹⁶. Beşerî ilimlerin rolü, bu “hakikatler”in ilmî geçerliliğini temin etmektir. Böylece, tarih kavramlarının ikmâli olmaktadır, fakat bu ikmâl, hususî bir gerçekliğin, devlet, millet veya sınıf gerçekliğinin cihanşümûlleşmesiyle oluşmaktadır. Marx’ı, onun düşüncesini marksist bir biçimde, yâni bir felsefenin veya bir sistemin kendi madî ve ideolojik şartlarıyla açıklanması hususunda ısrar eden marksist kategoriler temeli üzerinde yorumlayarak anlamak isteyenler için, hiçbir şüphe yoktur ki,

¹⁶ Bu konuda bkz. C. SCHMITT, *Romantisme politique*, Paris, 1928, özellikle s. 109.

marksist sistem de Hegel'inkiyle aynı sıfatla, hususî ve dâhiyâne bir an olarak, XIX. asrın ilk yarısı boyunca Almanya'yı heyecanlandıran bu geniş hareket içinde yer alıyordu. Bu kaynaşan fikirlerin, 1910'da Guillaume de Humboldt tarafından kurulan Berlin Üniversitesi'nde müessesevî bir kadro bulduklarını ilâve etmek gerekir.

I. TARİH OKULU

Daha ziyâde çoğul kullanılması gereken bir deymi tekil kullanıyoruz, zira Almanya'da tarihî zihniyet muhtelif beşerî ilimlere: hukuka, ilâhiyata, dilbilimine, iktisada, vs.... nüfuz ettikçe birçok tarih okulu varoldu. Bununla birlikte, bir disiplinden diğerine ve bir nesilden diğerine meydana gelen değişmelere rağmen, baş oyuncularını canlandıran derin zihniyet aynı idi.

İlk tarih okulu, Puchta, Gustav Hugo ve Savigny adındaki hukukçuların okulu oldu. Savigny (1778-1861) bu okulun başlıca temsilcisi ve *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814) adlı manifesto-programının yazarı oldu. Mesleklerinden dolayı özellikle hukuk üzerinde durmalarına rağmen, formüllerinin şiir, örf ve âdetler, diller veya siyasî kuruluşlar gibi diğer biçimlere de yayılabileceğini umuyorlardı. Onların düşüncesine göre, bütün bu hâdiseler *Volksgeist*'in ürünleridir. *Volksgeist*, her halkın veya her milletin hususî ruhu demektir, öyle ki ilmî bir inceleme, ancak tarihî olabilir, şu anlamda ki, söz konusu ürünleri, her seferinde nazarı dikkate alınan halkın (roma halkının, cermen halkının, vs...) tarihî gelişmesiyle şartlanmış hususî gelişmeleri içinde tahlil etmek gerekir. Bu biçimler çift anlamda tarihin eseridirler. Bir taraftan sözkonusu biçimler, bir âilenin, bir sosyal kategorinin, bir devletin veya bir halkın üyeleri olarak ancak bu biçimlerin gelişmesine iştirak ettikleri ölçüde alâkadar olunulan fertleri aşmaktadırlar; diğer taraftan tarihîlik onların hakikatlerini teşkil etmektedir, şu anlamda ki, tarih basit olarak bu biçimlerin zaman içinde birbiri ardından *ne olduklarını* değil, fakat aynızamanda hem halkın ruhundan hareketle ve hem de asırlar boyunca bu halkın teşekkülüne ve tâdillerine katkıda bulunarak, *aldıkları durumu* da açıklamaktadır. Demek ki, tarih geçmişin basit bir izâhı değildir, fakat eşyanın varlığının ontolojik bir boyutudur, zira o, ortaya çıkışları ve gelişmeleri içinde biçimlerin kendiliğinden ve yaratıcı bir gücüdür. Tarih varlığı tekevvünü içinde belirler ve sonunda, tekevvünün temelinde kadar çıkmaya imkan sağlar. Buradan şu netice çıkar: hukukun, dilin, örf ve âdetlerin muhtelif biçimleri “kesinlikle ayrı varlığa sâhip değillerdir. Bu biçimler ancak aynı halkın; tabiat içinde çözülmez bir tarzda birbirine bağlanmış, ancak tahlilde ayrı husûsîlikler olarak ortaya çıkan, tekil güçleri ve faaliyetleridir. Bunları bir bütün hâline getiren, halkın ortak kanaati, her türlü mümkün ve keyfî bir yaratılış düşüncesini tardedenden, onların aynı zorunluluk

hissidir¹⁷”. Bu zorunluluk kesinlikle mekanikçi değil fakat uzviyetçi bir mânâ içinde anlaşılmalı olmak zorundadır, zira bu biçimler “halkla gelişirler, halkın içinde açılıp-serpilirler ve halk orijinalliğini kaybettiği zaman ölürler¹⁸”.

Böyle anlaşılan tarihçilik sırf önceki asrın mekanikçi maddeciliğine karşı değil, fakat Aydınlanmacıların yapaycı (artificialiste) akılcılığına karşı da tepki hâlinindedir. Biçimler kesinlikle her yerde ayrı olan bir insan tabiatından çıkmazlar. Tabii hukuk taraftarları böyle inanıyorlardı. Fakat, madem ki bu biçimler zamanla tekâmül etmektedirler, onlara medenî hukuku tedvîn eden Napolyon Kanunu'nun prensiplerine göre istikrar kazandırmayı denemek bir hata olur. “Hakikî hukuk” (*richtige Recht*), bilge kanun koyucunun veya aydın müstebitinki değil fakat “halkın ortak vicdânında” durmaksızın kendi kendini yaratan hukuktur. Bu okulun, hâkimiyetin sırf bir hilesinden ibâret olan ve bu yüzden hukukun gelişmesine zararlı bir müdâhale teşkil eden, “hukukçular hukuku”-na muhalefeti buradan kaynaklanmaktadır. “Yaşayan hukuk”un “açık ve keşfi bir tefekkür” temeli üzerinde gelişmesini anlatmak, aynı zamanda pozitif bir ilim olmakla yükümlü bulunan tarih ilmine düşer, zira böylece o, sözkonusu hukukun özünü de yakalayabilir. Şüphesiz ihtisaslaşmış beşerî ilimlerin ortaya çıkışıyla biçimler bize iki vechesiyle gözükmektedirler: “Halkın hayat bütünlüğünün kısımları” vechesi ve biçimlerin her hususî ilmin konusu olarak, meselâ hukukçunun hukuku veya dilcinin dili olarak kazandıkları vechesi. Ancak ilim adamı bu iki vecheyi ayırmakla ve biçimi bütünden ayırmakla iyi etmez. Bu şartlar içinde, beşerî ilimler mütehasşısının, meselâ hukukçunun araştırması şöyle tanımlanabilir: “O iki duyguya sâhip olmalıdır: her devre ve her hukukî biçime özgü olanı dikkatle yakalamak için *tarihi* duygu, ve her kavramı ve her teklifi bütün ile ilişkisi ve canlı mütakabiliyeti içinde, yâni tek başına hakikîyi ve tabiiyi tesis eden münâsebet içinde nazarı dikkate almak için *sistematik* duygu¹⁹”. Tabiatıyla bu tarihçilik gerçeği aklileştirmeye yönelik Hegele'inkinden farklıdır.

Bir nesilden diğerine, yeni tarih esprisi, biribiri arkasından muhtelif beşerî ilimlere dâhil oldukça açıklık kazanacaktır. Büyük bir tesir icra etmiş olan son tarih okulu, iktisatçılarınkî oldu. Gerçi bu okul iki temâyüle ayrılmıştı: Birisine *Eski Tarih Okulu* deniliyordu ki bunun başlıca temsilcileri Wilhelm Roscher, Bruno Hildebrand ve Karl Knies idiler. *Yeni Tarih Okulu* adını alan diğeri ise Gustav Schmoller, Karl Bücher ve Georg Knapp tarafından temsil ediliyordu. Bunların eylemi meşhur *Association de Politique sociale* tarafından icra olunacak ve kısmen W. Sombart, Max Weber, Arthur Spiethoff ve hattâ J.

¹⁷ SAVIGNY, *Beruf Unserer Zeit*, 3. bs., 1892, s. 5.

¹⁸ Aynı eser, s. 7.

¹⁹ Aynı eser, s. 29.

Schumpeter'in yönünü belirleyecektir. Eski Okulun yaratıcıları, asıl iktisatçılardan daha çok iktisat tarihçileri oldular ve bu vasıflarıyla onlar o dönemde Fransa'da olduğu gibi Almanya'da da hâkim olan klâsik İngiliz ekonomisinin statik, soyut ve akılcı anlayışına tepki göstermeyi denediler. *Grundriss zu den Vorlesungen über Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode* (1843) adlı eserinde, Roscher uğraştığı ilim dalı için şu programı tesbit ediyordu: halkların iktisat sahasında düşündükleri, istedikleri ve hissettikleri şeyi, onların şiddetle arzu ettikleri ve elde ettikleri şeyi, onları niçin arzu ettiklerini ve niçin elde ettiklerini belirlemek. Böyle bir proje ancak, ekonomi politiği ekonomi politik olarak mülâhaza etmeyi reddetmek ve, onu "bir halkın hayatını" bir bütün olarak anlamak gayesiyle, mukayeseli bir metod temeli üzerinde hukuk, din, devlet gibi diğer hâdiseleri de hesaba katmaya yönlendirmek şartıyla anlam kazanabilirdi. İşte bu mukayeseli tahlillerden hareketle ki, sonunda ekonomiden "iktisadî gelişmenin, halkın iktisadî hayatının kanunları nazariyesi"ni yapmak için, gelişmenin kanunlarını (*Entwicklungs-gesetze*) tanzim etmek mümkün olabilirdi. Knies, *Politische Ökonomie Vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* (1853)²⁰ adlı eserinde, muhtelif beşerî ilimler arasındaki bu gerekli münâsebetler üzerinde daha fazla duracaktır. Onun düşüncesine göre, ekonomiyi, her halkın husûsiyetlerine göre şekillenen organik bir bünye olarak ve her devirdeki hâkim fikirler ve hukuk, politika ve din tarafından icra edilen tesir göz önünde bulundurularak değerlendirmek gerekir. Her halkın tarihî hayatının teşkil ettiği biricik ve orijinal bütün hakkında birleştirici bir fikir edinmeye ancak böylece ulaşılabilecektir. Böyle anlaşıldığında, ekonomi, tıpkı beşerî ilimler gibi, kendine özgü bir metodoloji geliştirmeye mecbur kalır ki, bu metodoloji, tabiat ilimlerinin metodolojisiyle de psikolojinin metodolojisiyle de, —bu ilimlerin konusu olan gerçeklikler dış dünya tarafından ve iç dünya tarafından, tabiat tarafından ve ruh (esprit) tarafından birlikte şartlanmış olmalarına rağmen—, karıştırılmamalıdır. Bu gerçeklikler insan irâdesine bağlı olduklarından kendilerine özgü husûsiyetlere sâhiptirler ve, netice itibariyle, gelişmeleri esnâsında durmaksızın değişmektedirler, öyle ki ulaşılabilen neticeler mutlak değil fakat görelî bir geçerliliğe sâhiptirler.

Hâkim etkiyi icra eden, Yeni Tarih Okulu denilen grup oldu —ki bu okulun başı Schmoller idi-, çünkü bu okulun tarih anlayışı diğer beşerî ilimlerin çoğunda kabul görmüştür ve bu ilimlerin tekâmülüne başka ülkelerde, Fransa'da olduğu kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde ve başka yerlerde de damgasını vurmuştur. Söz konusu olan, tarihin bugün hâlâ yürürlükte kalan, ideolojik olmayan, pozitivist anlayışıdır. Daha sonra düzeltmelere veya açıklamalara ma-

²⁰ Bu eser 1883'de *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt* adı altında yeniden kaleme alınmıştır.

ruz kalmış olsa bile, bizler bu anlayışın umumiyetle bilmeksizin vârisleriyiz. Doğrusu, en meşhur *Methodenstreite*'lerden biri esnâsında, marjinalizm nazariyecisi Carl Menger, haklı olarak, bu okula iktisadın iç gelişmesine hiç katkıda bulunmamasından ve bu disiplin hakkında son derece tarihleştirici ve istatistikî bir anlayışı benimsemesinden dolayı serzenişte bulunabildi. Bununla birlikte, diğer beşerî ilimlerde, hâdiselerin tahliline tarihî açıklamayı müdahale ettirdiğimiz vakit bu okulun bağluları olarak kalmaktayız.

Bu cereyanın genel yönü şu şekilde özetlenebilir²¹: Belli temaların, meselâ antik ev ekonomisinin, Orta Çağ'da esnaflığın, modern yönetimin, tekstil sanayiinin, vs... tahlillerine koyulmak üzere tarihte, varlığın metafizik bir boyutunu görmekten vazgeçmek. Daha ziyâde tasvîrî mâhiyetteki bu monografilerin konusu, incelenen hâdisenin muhtelif cepheleri arasındaki ferdî ve tekil münâsebetleri açıklığa kavuşturmaktan ibârettir. Öyleyse her meseleyi, tarih felsefeleri veya acele tûmdengelimler temelinde çok hızlı bir şekilde genelleme yapan geniş aklı terkipler istikametinde, insanlığın umumî tekâmülünün küllî bir anlayışından bağımsız olarak, cüz'î tarihî bağlamı içinde anlamak söz konusudur. Nazariyeler geliştirmekten kaçınmak gerekmez, fakat onlar ancak varsayım niteliğindedirler -Max Weber daha sonra idealtipik mâhiyette diyecektir- zira onlar araştırmaların gelişmesi ölçüsünde daimâ yeni açıklamalara ve düzeltmelere ihtiyaç gösterirler. Aslında, iktisadın ve genel olarak beşerî ilimlerin gayesi, hâdiselerin merbûtiyetlerini daha iyi tasvir etmek için, anket ve istatistik kadar tarih metodunu da kullanarak, onları tecrit etmekten, ve böylece bir tarife ve açık bir tasnife ulaşmaktan ve, bu temel üzerinde, sebep zincirlemelerinin tahlili imkan verirse, devamlıları veya gerekirse ampirik kanunları meydana çıkarmaktan ibârettir. Hâkim unsur, incelenen hâdiselerin göreliliğini korumak endişesidir. Schmoller şöyle yazıyordu: "Gözlemek ve tasvir etmek, tanımlamak ve sınıflamak, bunlar hazırlayıcı faaliyetlerdir. Bu yolla elde etmek istediğimiz şey, iktisadî hâdiseler zincirinin bilinmesidir; aynı anda müdâhale eden şeyi, dâima hâsıl olan hâdiselerin neler olduklarını bilmek istiyoruz; farklılık içinde neyin ortak olduğunu yakalamak ve zorunluluğun bilgisine ulaşmak istiyoruz". O hâlde beşerî ilimler ampirik ilimlerdir, sonuçları ancak araştırmanın mutad vasıtalarıyla tahkik edilebilirlerse geçerlidirler.

Hiç şüphesiz, bu genel yönlendirme, okulun muhtelif üyeleri tarafından başka türlü yorumlandı. Eğer Schmoller uzviyetçiliğe yakın bir durumu savunuyorsa, K. Bücher aksine farklılaşma hâdisesi üzerinde olduğu kadar eklem ve teselsül hâdisesi üzerinde de duruyordu ve hattâ o bir gelişme nazariyesi kurmaya giriş-

²¹ Özellikle SCHMOLLER'in incelemesine bkz. "Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode", *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1893. Bu eserin birbirini takip eden bir çok baskısı vardır.

ti. Bununla birlikte, grubun yazarlarından herbirine âit bu hususî eğilimler, Hegel'in veya devrin tarih filozoflarının geniş tarihî tablosu yanında daha yavan ve hattâ daha yorucu gözükebiliyorlarsa da, esas itibariyle ilmî olmak isteyen bir beşerî ilimler anlayışının genel esprisine gölge düşürmedi.

2. HEGELCİ TERKİP

Doğrusunu söylemek gerekirse Hegel'de bir beşerî ilimler nazariyesi bulunmaz, onun düşüncesi daha ziyâde, şüphesiz muhtelif beşerî ilimlere özgü olanlar da dâhil, bilginin bütün sahalarını kucaklayan, ansiklopedik mahiyette bir felsefedir. Onun tefekkürünün ansiklopedik istikameti, bilgilerimizin d'Alembert'deki bir "felsefî tarih" veya Condorcet'deki "beşerî ruhun ilerlemelerinin" bir "tarihî tablosu" biçiminde hattî teselsülü sayesinde düzenlenmesi ve zincirlenmesi yerine diyalektik tahlili koyması dışında, XVIII. asrın fikirlerinin uzantısı içinde yer alır. O zamana kadar, yeni doğan tarihçilik de istisnâ teşkil etmeksizin, "fikirleri doğurmuş olan" sebepleri belirlemek için bilhassa sözkonusu "fikirlerin menşesine ve doğuşuna kadar inmeye" çalışılıyordu²², halbuki Hegel, bir sistem dâhilinde bilgiler arasındaki münâsebetleri kurmaya gayret ediyordu ki, bu sistemin bizâtihi kendisi sözkonusu bilgilerin sebebi olabilirdi. Buradan tarihin yeni bir anlayışı doğmaktadır. Artık tarih, Savigny'nin sandığı gibi *açıklama* (explication) değil fakat münhasıran *aydınlatma* (explicitation) dır, bu demektir ki tarih, varlıkların şuurunda mündemiç olanı, yâni gerçekleştirmekte olan Akl'ı, kendi hareketi ve gelişmesi içinde açıkça ifade etmektedir. O halde ne "olayların şekilsiz karışıklığına" bağlanmak ne de grupların ve halkların delice tutkularıyla ilgilenmek sözkonusudur, fakat "şuna iman etmek" gerekmektedir: "Tarih ebebî aklın ürünüdür ve Akıl onun büyük ihtilâllerini belirledi"²³.

Bu tarih şuurunu kazanma Hegel'e göre iki seviyede olur. Herşeyden önce, Hegel'in açığa vurmakta ilklerden biri olduğu ferdî şuurun tarihîliği seviyesinde. Şüphesiz, ruhu ruh olarak kendi kendini tanımaya sevkeden yükseliş ampirik bilgiden mutlak bilgiye geçiş olarak, yani *Bildung* olarak, şuur dâhilinde cereyan eder, fakat bununla birlikte bu yükseliş ancak ruhun başkalılık (altérité) içinde onun inkarı biçiminde, hem tabiatın ve hem de umûmiyetle rûhun eserlerinin oluşturduğu dünya tarihine iştirakiyle mümkündür. Hegel ferdî şuur için dünyanın Ruhu'nun katettiği yolun uzunluğuna dayanmak, cihanşümûl tarihin geçtiği biçimlerden her birinde bir müddet kalmak zarûreti üzerinde

²² D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de L'Encyclopédie*, Paris, bibliothèque Médiation, 1965, s. 19.

²³ HEGEL, *La raison dans l'histoire* (şev. PAPAIONNOU), Coll. 10/18, Paris, 1965, s. 66.

de ısrar etmektedir²⁴. Şuurun tarihçiliği o hâlde hem başkalık (altérité) içinde kendini inkar eden ruhun olumsuzluğunun gücü içinde ve hem de dil, hukuk, din, vs... gibi kültürün objektif biçimlere uygunsuzluğu diye adlandırılabilen şeyde bulunmaktadır. Bu farklı anlar şuurun kendiliğinden biçimlenmesinin şartları olmalarına rağmen, ruh onlarla aynileşmemektedir, zira, Aydınlanma felsefesinin durumu hâriç, onların yanında sâdece “ikâmet etmektedir”. Hegel Aydınlanma felsefesini mahkûm ediyor, çünkü o, vicdanı bu anlardan birinde “unutulmaya” terk ediyor. İlmin durumunu ele alalım. “Eğer şuurun -ona tezat hâlindeki objektif nesnelere bir bilgisinden ve bu nesnelere tezat hâlindeki bizâtihi kendisinin bir bilgisinden meydana gelen” görüş zâviyesi, - daha ziyâde ruhun kaybı olarak şuurun bizâtihi kendisi yanında bilindiği - *ilim için Başkası* olarak değerliyse, ilmin unsuru şuur için de artık bizâtihi kendisine hâkim olmadığı uzak bir öteki dünyadır²⁵”. Burada, şuurun bu tarihçiliğinin, ruhun eserlerinde kendini inkâr ederek, bununla birlikte objektif Ruh’ta ve mutlak Ruh’ta onları tekrar edinerek²⁶, geçen asrın sonundan itibaren beşerî ilim teorilerinde sâhip olduğu ehemmiyet üzerinde ısrarla durmanın faydası yoktur.

İkinci seviye felsefî tarih seviyesidir. Bu seviyeyi Hegel, bir taraftan, “orijinal tarih” diye adlandırdığı şeyle, yâni Thucydide, César veya Guichardin gibi, bizzat şahidi oldukları olayları ayrıntılarıyla anlatan tarihçilerin vakayinâmeleri veya hikâyeleriyle; diğer taraftan, “düşünülmüş tarih”le, yâni derlemeler temel alınarak tarihî olguların sebeplerini, meselâ belli bir halkın tekâmülünü veya hukuk veya iktisat gibi belirlenmiş bir kavramın tekâmülünü açıklayan profesyonel tarihçilerin çalışmaları veya tarihiyle karşılaştırmaktadır. Şüphesiz böyle bir “düşünülmüş tarih”, tarihçilerin aynı vesikaları başka biçimde işlemeleri ve düzenlemeleri doğrultusunda bir başkasıyla yer değiştirebilmektedir. Romaniklerin, istiyerek akıldışı, tarihçiliklerinden farklı olarak, Hegel, felsefî tarihi tamamen aklîlikle dolu olarak telakkî etmektedir: “Cihanşümûl ... tarihin incelenmesinden, orda her şeyin aklî olarak cereyan etmiş olduğu, tarihin Dünya’nın Ruhu (Weltgeist)’nun, tarihin özünü teşkileden, dâima tek ve kendisiyle aynı olan ve kâinatın hayatında biricik varlığını aydınlatan Ruh’un (Dünya’nın Ruhu umumî olarak Ruh’tur) aklî ve zorunlu yürüyüşü olduğu neticesi çıktı ve çıkmak zorundadır²⁷” -Bununla birlikte madem ki akıl diyalektiktir, tarihî aklîlik her halkın dehâsına göre muhtelif biçimler kazanmaktadır. Hegel böylece *Volkgeist*’i bulmaktadır, fakat Savigny’ninkinden başka bir anlamda: her hal-

²⁴ HEGEL, *La phénoménologie de l’esprit* (çev. HYPOLITE), Paris, 1949, c. I, s. 27.

²⁵ Aynı eser, s. 24.

²⁶ HEGEL, *Précis de l’Encyclopédie des sciences philosophiques*. (çev. GIBELIN), Paris, 1952, 3. Kısım, 2. ve 3. bölümler.

²⁷ HEGEL, *La raison dans l’histoire*, s. 49-50.

kın ruhu cihanşümûl Ruh'un husûsî bir ifâdesidir. Gerçekten, her halk bir ferttir ve bu hâliyle, kendi tarzında dünyanın Rûhu'nu *Phénoménologie de l'esprit* adlı eserde tasvir edilen ferdî şuurla aynı biçimde ilân etmektedir: "Bir ferd birçok biçimlenme merhalesinden geçer ve bununla birlikte aynı kalır. Her halk için de, dehâsının cihanşümûl merhâlesi olan merhâleye ulaşıncaya kadar durum aynıdır. Bu noktada, değişme, Kavram'a uygun olan dahili bir zarûret geçince kendini zorla kabul ettirmektedir. Hayatın ehemmiyeti başlangıcın ve sonucun birbirinden ayrıldıkları şeyde tezâhür eder. Bu durum fetlerin hayatında olduğu kadar halkların hayatında da aynıdır²⁸. Bununla birlikte hiçbir halk cihanşümûl Ruh kat'î olarak ifâde etmez, fakat tarihinin sâdece belli bir anında onu ifâde eder; zira, çöküş nazariyesine sâdık kalan Hegel, bir halkın nesnellğine ulaştığı, kendi kavramını gerçekleştirdiği ve "kendisinden hoşlanmak"la yetindiği andan itibaren, olgunluktan ihtiyarlığa geçtiğini ve ruhunun öldüğünü düşünür. Cihanşümûl ruh ise ölmekte ve başka bir halka göçetmektedir. Mesele böyle anlaşıldığında, "Cihanşümûl tarih ancak bir süreçtir, bu süreç sâyesinde Rûh kendisini, kendi Kavram'ını bulmaktadır²⁹", her halk onu başka bir biçimde ifâde etmekte, fakat hürriyetin gelişmesi anlamında onun sonsuz ikmâline tederîcî olarak katkıda bulunmaktadır. Cihanşümûl tarihin diğer tanımı buradan kaynaklanmaktadır: O, "Ruhun, kendinde varolduğu şeyin bilgisini kazanmak için kendi hamlesi içinde takdimidir³⁰". Öyleyse tarihin aklıllığı aynı zamanda bir ilerleyiciliktir, çünkü, her halkın zirveye çıkışıyla, cihanşümûl Ruh olgunlaşmakta, zenginleşmekte ve dünyanın Ruh'u kendisinden daha üstün bir şuurla yükselmektedir³¹. Netice itibâriyle, bir halkın varolma-vazifesi (devoir-être) doğrudan doğruya onun bünyesi içindedir, yâni Cihanşümûl daha önce, bu varolma-vazifesi halk hâlinde birleştiği an ilk şuurunda kararlaşmıştır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: bu aklilik kendi öz gaiyetini, diğer bir ifâdeyle Cihanşümûl Ruh'un muhtelif halklarda tederîcî olarak gerçekleştiren -ki bu gerçekleşme zaman içinde Cihanşümûl Ruh'un bizzat kendisinin kademeli bir bilgisinden ibârettir- aydınlanmasını kapsamaktadır.

²⁸ HEGEL, *Aynı eser*, s. 94-95.

²⁹ HEGEL, *Aynı eser*, s. 94.

³⁰ HEGEL, *Aynı eser*, s. 83.

³¹ "Cihanşümûl tarih en yüksek remizleri içinde Rûh'un mutlak ilahî sürecinin tezâhürüdür: kademeli yürüyüş ki bu sâyede Ruh kendi hakikatini kavramakta ve kendisinin şuuruna varmaktadır. Tarihi halklar, onların ortak etikalarının, bünyelerinin, sanatlarının, dinlerinin, ilimlerinin belirli karakterleri, bu kademeli yürüyüşün biçimlerini teşkil ederler. Bu kademeleri aşmak, Dünyanın Rûhu'nun sonsuz arzusu ve karşı durulamaz dürtüsüdür, zira onların telâffuzu kadar gerçekleştirmeleri de bizzat onun kavramıdır. Halk Ruhlarının prensipleri, teselsüllerinin zorunlu dizisi içinde, ancak bizatihi kendileri cihanşümûl biricik Ruhun anlarıdır: onlar sayesinde, tarih içinde kendiliğinden gözüken bir *bütünlüğe* yükselmekte ve sonuca ulaşmaktadır", HEGEL, *Aynı eser*, s. 97-98.

İster ferdî şuûrun tarihîliği seviyesinde ister bir halkın tarihi veya cihanşümûl tarih seviyesinde olsun, hukuk, dil, örfler, siyâset, iktisat veya din emsâli biçimlerin, kısaca beşerî ilimlerin konularını teşkil eden hayat şekillerinin hepsi, Ruhun olamı kendisinin yaparak ve olanın şuuruna vararak ürettiği bilginin vazgeçilmez anlarıdır: “Ruh kendi kendini istihsal eder, olduğu şey bizâtihi kendisi olur. Onun varlığı istirahat halinde varlık değil, fakat sırf faaliyettir: onun varlığı, kendisi tarafından yaratılmış olmaktan, kendisi için olmuş bulunmaktan, kendiliğinden yapılmış olmaktan kaynaklanır. Hakikaten varolmak için, Ruhun bizatihi kendisi tarafından yaratılmış olması gerekir: Onun varlığı mutlak süreçtir. Kendisiyle ve kendisi tarafından (ve bir başkası tarafından değil) kendisinin aracısı olan bir süreç, Ruhun belirli anlar (*Momente*) hâlinde farklılaşmasını, harekete ve değişmeye koyulmasını ve muhtelif tarzlarda belirlenmeye boyun eğmesini gerektirir³²”. İşte, Hegel’in felsefe diye adlandırdığı açıkça kendisini süreklı aşan bu fikir hareketidir. Öyleyse Ruh’un kendisi hakkında sâhip olduğu bilgi ne aracısızdır ne de kendiliğindedir, fakat, *Précis de l’Encyclopédie des sciences philosophiques*’de tanımlanan şemaya göre ruhu olumsuzlukla temasa geçiren diyalektik sürecin muhtelif safhaları sırasında onu kendisine ilham eden hukukun, dînin, sanatın veya iktisadın muhtelif belirlenimlerine bağlıdır:

- 1° Mantık, kendiliğinden veya kendisi için Fikrin ilmi;
- 2° Tabiat felsefesi, başkahlığı (*Anderssein*) içinde Fikrin ilmidir;
- 3° *Ruhun felsefesi, başkahlığından kendisine gelen Fikir demektir*³³.

Netice itibariyle hukuk, siyâset veya iktisattan ibâret olan belirlenimler Ruh’a olumsuzluğa atılma, orada kendini unutma, oradan kendini çekip çıkarma ve sonunda varlığının bütünlüğü içinde kendini tasdik etme imkanı veren güçlerdir. Bunlar aynı zamanda Ruh’un kendisi hakkında edindiği bilginin objektifliğinin şartlarıdır ve bu halleriyle bu güçler Ruh’un birliği içinde varlıklarını sürdürmektedirler: “Ruh bir nizamın, bir kültün mevcut olduğunu bilmekle yetinmez; onların belirlenimlerini bilmek ister, zira ancak bu sayededir ki, Ruh objektifliğinin cihanşümûlüyle subjektifliğinin birliği içinde yerini alır. Şüphesiz, onun dünyası böylece yapılmıştır ki o aynı zamanda unsurların yanyana konuluşu (*Aussereinander*) olarak takdim edilmektedir ve onunla ilişkisi, meselâ, dış sezgi ilişkisidir, fakat Ruh da en derin içerdeliğini (intériorité) dünyasıyla birleştirmek zorundadır. Bu onun en üst derecede özgürleşmesidir, çünkü onun en derin içerdeliği açıkça düşüncedir³⁴. İşte bu anlamdadır ki, beşerî ilimlerin

³² HEGEL, Aynı eser, s. 97.

³³ *Précis de l’Encyclopédie* (terc. GIBELIN), Paris, 1952, s. 41.

³⁴ *La raison dans l’histoire*, s. 208.

konusunu teşkil eden bu belirlenimler, aynı zamanda ansiklopedik bir terkibi oluşturan diyalektik bir sistemle bütünleşmeye elverişlidirler.

Bununla beraber, şimdiye kadar Hegel'in bu durumundan bütün neticeler hiç de çıkarılmamıştır. Gerçekten bu belirlenimlerde nesnelleştigiinden, Rûh, *aufheben* kelimesinin çift anlamı gereğince onları muhafaza ederken iptal etmekte ve aşmaktadır, fakat bu *Aufhebung* kendi tarihî şuuruna varan her halkta zorunlu olarak meydana gelmektedir. Netice itibariyle, bir yandan bu belirlenimler asla bozulmazlar, çünkü onlar, kendisinin bilgisi olan ruhu teşkil etmektedirler ve hattâ her halk, cihanşümûl Ruh'un kendisi tarafından yetkinin bir merhalesi olmayı iddia ediyorsa dinini, töresini, kanunlarını, husûsî bünyesini yeniden icat etmek zorundadır. Meselâ dini insan zihninin ilerlemesiyle kesinlikle aşılmış olan bir zihniyetin tutucu bir kalıntısı gibi telâkki eden Aydınlanma felsefesinin bazı temâyüllerinden farklı olarak, Hegel aksine onu yeni medeniyetlerin dünyanın ruhunun gelişip serpilmesine kendi sırasında katkıda bulunacak olan başka bir biçim kazandıracığı bir değişmez olarak kabul etmektedir. O hâlde, gelecekte hukukun, siyâsetin veya dinin kaybolacağını ümit etmek boşunadır, zira sâdece onların bir kültür tipine has özel biçimleri, ancak onun yerini alacak olan kültürleri şartlandırdıktan sonra tükenip gideceklerdir. Hegel şöyle yazıyor: "Her halkın hayatı bir meyveyi olgunlaştırır, zira onun faaliyeti tamamıyla onun prensibini gerçekleştirmeye yöneliktir. Fakat bu meyve onu yetiştiren halkın kucacağına düşmez. Bu halka ondan yararlanma izni verilmemiştir. Aksine, bu meyve onun için acı bir içki olur; onu reddedemez zira sonsuz bir susuzluğu vardır, fakat onun yıkımı ve aynı zamanda yeni bir prensibin zuhuru olan bu içkiyi tadabilir. Meyve yeniden tohum, olgunlaşacak olan başka bir halkın tohumu olmaktadır"³⁵.

Hegel'in liyâkati daha sonra beşerî ilimlerin ilgilenecekleri bütün gerçekliklerin bir terkîbini geliştirmiş olmaktan kaynaklanır. Doğrusu bu terkip, tıpkı hukuk, iktisat, devlet, din, töre, vs... mefhumlarından yaptığı terkip gibi, tamamen felsefî kalmaktadır. Bununla birlikte, bu sistemleştirmenin daha sonraki sistematik nazariyeleri, özellikle Dilthey'inkini ilham ettiği, aynı zamanda muhtelif sahalarda, E. Gans ile hukuk sahasında, Vatke, David Strauss veya Bur ile ilâhiyat veya dinî ilim sahasında, ayrıca Eduard Zeller veya Kuno Fischer ile felsefe tarihi sahasında veya Théodore Vischer ile estetik sahasında ve hattâ Heyse ile dilbiliminde araştırmalara sebep olduğu inkâr edilemez. Bizzat kendisi beşerî ilimlerin umumî bir nazariyesini geliştirmediyse, şüphesiz bunun sebebini onun alman kültürünün, yüksekliğinin zirvesine ulaşan bir halka özgü olan, bu halkı kendini beğenmeye iten sübjektif ruhla cihanşümûl Espri'nin gerekleri arasındaki bölünme tarafından henüz parçalanmış olmadığına inanma-

³⁵ *La raison dans l'histoire*, s. 95.

sı olgusunda aramak gerekir. Fertlerin halkın ruhuna zıt olarak özel gayeler peşinde koşmak için kendi içlerine kapanmaları olgusuyla nitelendirilen an söz-konusudur. Zâten Hegel bu konuda şöyle yazıyor: “Bu hâlin bir halkın çöküşünü gösterdiğine dikkat çekmiştik; herkes özel tutkularına göre kendi şahsî gayelerini yerleştirir. Bununla birlikte, Ruhun bu kendine dönüşünde, düşünce hususî bir gerçeklik olarak ortaya çıkar: İlimler doğarlar. İlimler dâima bir halkın bozulması ve çöküşüyle aynı ayarda olurlar³⁶”.

3. MARKSİST MADDECİLİK

Marx ilimlerin tabiat ilimleri ve (*Wissenschaft vom Menschen* diye adlandırıldığı) beşerî ilimler şeklindeki ayırımıyla ancak gençlik yazılarında, *Manuscrit de 1844* adlı eserinde açıklanmış olan yabancılaşma hakkındaki umumî nazariyesiyle bağlantılı olarak ilgilenmiştir. Bu ayırım, insan ve tabiatın birbirinden kopmasının ve umumî olarak yabancılaşmayı nitelendiren kendisinden kopuşun cephelerinden biridir. Bu sebeple, Marx, Hegel’in sisteminde olduğu gibi, felsefe ve ilmi aynı sistem içinde uzlaştırmaya çalışan muhtelif teşebbüsleri bir hayâl olarak reddetmektedir. Şüphesiz, Marx, tabiat ilminin özellikle son asırlarda teşvik ettiği sanayi sayesinde oynadığı kurtarıcı rölünü kabul etmekte, fakat bunun insanı insanlıktan çıkartma pahasına olduğunu da açıklamaktadır. İşlenen hatâ ilim ile hayatı ayırmak olmuştur: “Hayat için bir temel ve ilim için bir başkası olduğunu söylemek ilk anda bir yalandır³⁷”. Yabancılaşma açıkça, tabiat ve tarihi karşı karşıya koyan ayırımda da olduğu gibi bu kopmadan ibârettir. Gerçekten, “tarihin kendisi, tabiatın tarihinin, tabiatın insana dönüşümünün tarihinin gerçek bir bölümüdür³⁸”. Marx’ın felsefesinin faraziyesi, yani bir yandan “nesnel, tabîî, hissî olmak, kendi dışında nesneye, tabiat, hisse sâhip olmakla veya üçüncü kişi için bizzat nesne, tabiat ve his olmakla aynı şey³⁹” olduğundan tabîî varlığın ve sosyal varlığın ayniyeti, ve öte yandan ayrılmış bu iki varlık arasında komünizmin yabancılaşmayı ortadan kaldıran gücü sayesinde vadedilmiş barışma gereğince, ancak tek ilme sâhip olunabilir. Nasıl ki tamamlanmış felsefe noktai nazarından, tamamlanmış tabiatçılık hümanizmayla, tamamlanmış hümanizma tabiatçılıkla aynı şeyse, ilim noktai nazarından da, tabiat ilmi insan ilmini ihtiva edecek ve tersine olarak da insan ilmi tabiat ilmini kuşatacaktır, öyle ki “tabiatın sosyal gerçekliği ve beşerî tabîî ilimler veya insanın tabîî ilimleri aynı ifâdelerdir⁴⁰”. Netice itibariyle bu iki ilim tipi arasında

³⁶ *La raison dans l’histoire*, s. 93.

³⁷ K. MARX, *Manuscrits de 1844* (çev. BOTTIGELLI), Paris 1962, s. 96.

³⁸ K. MARX, *Aynı eser*, s. 96.

³⁹ K. MARX, *Aynı eser*, s. 137.

⁴⁰ K. MARX, *Aynı eser*, s. 97.

ayrırım devam ettiği müddetçe, bizatihî ilim de felsefe, hukuk veya din gibi bir yabancılaşma gücü olacaktır. Bununla ilmin kaderi, hukuk, siyaset veya ahlâk gibi diğer yabancılaşmaların kaderiyle aynı olmayacaktır, zira insanın ve tabiatın biricik ilmi olduğundan o, tarihî maddecilikten tanıdığımız biçime göre, “gerçek” veya “hakikî” ilim olarak yabancılaşmaktan kurtulmuş müstakbel insanlıkta varlığını devam ettirecektir. İlmin bu teklifi bilhassa mutad beşerî ilimlerin konu yokluğundan söneceği peygamberli toplumda prensip olarak daha kolay gerçekleşebilir. Filhakika, madem ki özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla yok edilebilecek olan yabancılaşmalar söz konusudur, öyleyse bu toplumda bir hukuk, din veya siyaset ilmi nasıl var olabilir? “Demek ki, özel mülkiyetin olumlu iptali, beşerî hayatın benimsenmesi, her yabancılaşmanın olumlu ilgası, netice itibarıyla din, âile, devlet, vs... dışındaki insanın beşerî, yâni sosyal varlığına dönüşü anlamına gelmektedir⁴¹”.

Bu şartlar içinde marksizmin, hukukun, dinin veya politikanın tenkidi olması dışında, beşerî ilimlerin umûmî bir nazariyesini ve hattâ epistemolojisini geliştirmeye ilgili muhtelif teşebbüsler üzerinde kesinlikle bir tesir icra etmediği anlaşılır. Gerçekten, hukuk, din veya politika mefhumlarını içinde buldukları iktisadî ve içtimaî şartlara tâbî kılarak ve öncelikle, bu mefhumların tekâmülünün belirlenmesinde bütün âmiller arasında iktisadî âmile imtiyaz tanıyarak hususî ilimler kurulamaz, zira bazı marksist uzmanların hukuk, politika veya din konusundaki düşüncelerinin aksine, bu gerçeklikler tam olarak sâdece dış şartlanmayla açıklanamaz. Meselâ hukuk ilminin en büyük otoritesi sayılan marksist uzman Pachoukanis’in eseri okunurken ortaya çıktığı gibi, burada meselenin şüphesiz ihmâl edilmemesi gereken fakat umûmiyetle sathî olan bir cephesi sözkonusudur. İçtimaî münâsebetlerin herşeyden önce üretim tarzlarına bağlı oldukları ve hukuk sisteminin veya din tiplerinin bu üretim tarzlarıyla, hattâ iktisadî olgunun üstyapılar tarafından belirlenmesinin dialektik görüntüsü altında değiştikleri tasdik edildiği zaman, üretim tarzları ne olursa olsun bütün cemiyetlerin niçin bir iktidara, kâidelere, âdetlere ve inançlara sâhip olduklarını anlamak zorlaşacaktır. Cemiyet, eğer kuru unsurları olan hukukî, siyasî ve diğer muhtelif ilişkilerinden soyutlanırsa, bir kelime olmaktan öte hiç bir anlam ifâde etmez.

Beşerî ilimler için marksizmin ehemmiyeti başka bir noktada kendini göstermektedir. Bir taraftan, hukukî, siyasî ve başka muhtelif faaliyetler arasında uyum sağlama endişesini taşıyan nazariyelerin aksine, Marx, tenâkuzların temel rolünü, felsefî önvarsayımı gereğince bu tenâkuzları sırf bir iktisadî kaynağa dayandırma eğiliminde olsa bile, diğer bütün teorisyenlerden daha iyi belirtmiştir. Bu açıdan, Marx’ın katkısı çalışmaların şuuruna varmada temel

⁴¹ K. MARX, *Aynı eser*, s. 88.

oldu. Bundan böyle her nazariye bu katkısı beşerî ilimlerde nazarı dikkate almak zorundadır. Diğer taraftan, Marx, tarihi sırf “hakikat, hususî bir şahıs, gerçek beşerî fertlerin basit dayanaklar yerine geçtiği bir metafizik konu olarak” değerlendirmeyi reddederek⁴² ve aksine insanın hareketle (praxis) kendi öz tarihini “doğurması” olgusu üzerinde ısrar ederek, tarihî yönün yeni bir kavramını geliştirdi. İnsan dünyayı değiştirirken, bizzat kendisi değişmektedir.

Ferdî şuurun tarihîliği anlamında olmamakla birlikte, Engels’in 25 Ocak 1894’de Starkenburg’da yazdığı mektupta belirttiği gibi, “genel bir plana göre bir ortak irâde”nin⁴³ eseri olacak olan tarih anlamında, insan kendi kendini eğiten bir eğiticidir. *Volksgeist* nazariyecilerinde olduğu gibi, fert ancak, Marx ve Engels’in yerine sınıfı koyduğu halkın dışında, mensup olduğu grup sayesinde anlaşılır: özellikle her ferdin hürriyete kavuşması, tarihin tamamıyla dünya tarihine dönüştüğü ölçüde tam olarak gerçekleşecektir⁴⁴.

Her ne olursa olsun, işte burada umumî bir beşerî ilimler nazariyesine sırf ödünç alma yoluyla dahil edilmeye müsâit unsurlar sözkonusudur, ancak bunun için marksizmin ön-varsayımından vazgeçmek de şarttır. Gerçekten, Marx ve Engels’in dar felsefeleri noktai nazarından, böyle bir nazariyenin hiçbir anlamı yoktur, çünkü insanın tek bir ilmini geliştirmek mümkündür, o da aynı zamanda hem insanın hem de tabiatın tek ilmi olan tarihî maddecilik ilmidir. Beşerî ilimlerin muhtar statüleri olamaz, çünkü bir yandan bu ilimler hususî disiplinler değildirler, öte yandan onların konusunu teşkil eden din, hukuk veya politika bağımsız faaliyetlerden ibâret bulunmamaktadırlar. Gerçekten, bu sözde ilimlerin gelişmesi kadar onların açıkladıklarını iddia ettikleri şey de maddeten şartlanmışlardır: “İnsan beynindeki hayâller bile, onların deneyle müşâhede edilebilen ve maddî temellere dayanan maddî hayatlarının sürecinden zorunlu olarak çıkan yüceleştirmelerdir. Bu sebeple, ahlâk, din, metafizik ve her çeşit ideoloji, ve hattâ onlara tekâbül eden şuur biçimleri, her türlü muhtariyet görünüşünü derhâl kaybetmektedirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeye sâhip bulunmamaktadırlar; aksine, maddî üretimlerini ve maddî ilişkilerini geliştirerek, kendilerine özgü bu gerçeklik ile, düşüncelerinin ürünlerini istihâle-ye uğratan insanlardır. Hayatı belirleyen şuur değildir, fakat şuuru belirleyen hayattır⁴⁵”. Marksist geleneğe Hegelci bir görüş açısı ithal eden Gramsci felsefesi örneğinde olduğu gibi, sâdece “saf olmayan” marksist felsefeler, zorda kalmırsa umumî bir beşerî ilimler nazariyesine temel olarak hizmet sunabilirler.

⁴² K. MARX ve F. ENGELS, *La Sainte Famille* (çev. E. COGNIOD), Paris, 1969, s. 101.

⁴³ K. MARX ve F. ENGELS, *Edudes philosophiques*, Paris, 1947, s. 132.

⁴⁴ K. MARX ve F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, 1968, s. 67.

⁴⁵ *Aynı eser*, s. 51.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YORUMBİLİMİNİN YOLU

Yakın bir döneme kadar, yorumbilimi hemen hemen sırf alman nazariyeciler tarafından işlenen bir yol oldu. Gerçekten, onu ilk defa beşerî ilimlere bir birlik kazandırmaya elverişli metod seviyesine yükselten Schleiermacher oldu, fakat bu usûl Schleiermacher'den önce, özellikle ilâhiyatta ve felsefede başka yazarlar tarafından, meselâ Friedrich Ast (1778-1841) ve Friedrich August Wolf (1759-1824) tarafından uygulanmıştır. Schleiermacher ve Boeckh, F. A. Wolf'un talebesi olmuşlardır⁴⁶. Kısa zamanda bu metod, başkasının yorumlanması meseleleriyle karşılaşan diğer disiplinler tarafından benimsendi ki, bir hukukî, tarihî, arkeolojik, psikolojik, vs... yorumbiliminin inşası buradan kaynaklanmaktadır. XIX. asrın sonunda ve XX. asrın başındaki muhtelif anlayış öğretileri, J. Wach'ın, Almanya'da XIX. asır boyunca muhtelif yorumbilimi nazariyelerinin, tarihî bir tahlili biçimi altında, *Verstehen* (anlama) mefhumuna tahsis ettiği eserin gösterdiği gibi, yorumbilimi düşüncesinin doğrudan vârisleridirler. Bununla birlikte, muhtelif yorum bilimciler okunduğunda, bunlardan bazıları anlama mefhumu üzerinde ısrar ederlerse de, diğerlerinin seve seve açıklama (*Auslegen*)'dan, yorumlama (*Deuten*)'dan bahsettikleri gözlenmektedir. Bu kelime değişiklikleri, yorumbilimi metinlerin şerhedilmesiyle karıştırıldığı müddetçe, başlangıçta hiç de ciddi neticeler doğurmuyorlardı. Fakat daha Schleiermacher, anlama (*Verstehen*) unvânı altında, yorumbiliminin biri gramatikal açıklama (*grammatische Auslegung*), diğeri teknik yorum (*technische Interpretation*) olmak üzere iki safhasını belirlediği zaman, bu kelime değişiklikleri anlaşılmalıkların kaynağı olmuştur. Burada yorumbiliminin diğer uzmanlarında rastlanılan şüpheli noktalarını hatırlatmak yerine, bu metodun, meselâ Dilthey yorumbilimini hayatın tezâhürlerini yorumlama veya anlama sanatı olarak genişlettiği zamanki kesinliğini sorgulamak daha doğru olur. Kavram planında olduğu kadar deneye dayalı çalışma planında da yorumlama ve anlama mefhumları birbirine karıştırılabilir mi? Yorumbiliminin kendi özüne tam olarak hangisi uygundur? Bu problemler öylesine güçlü bir şekilde kendilerini hissettirmektedirler ki, psikanalitik yorumbilimi günümüzde herşeyden önce bir yorumlama tekniği olmayı istemekte ve psikolojide ve sosyolojide anlamının

⁴⁶ F. AST, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, ve F. A. WOLF, "Darstellung der altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert", *Museum der Altertumswissenschaft*, c. I, Berlin, 1807.

en önemli teorisyenleri Jaspers ve Max Weber, iki mefhumu birbirinden ayırmaktadırlar. Bu problemler açık biçimde çözümlenmedikçe, yorumbilimi bir hakikî ilim usûlü için gerekli kesinlikten yoksun bir metod olarak kalacaktır. Mesele, anlama ve açıklama arasına yerleştirilen modern tezat yüzünden daha karmaşık bir hâle gelmektedir. Beşerî ilimlerin şimdiki mütehasısları açıklamayı, ilk yorumbilimciler gibi Auslegen yâni tefsirlerle, şerhlerle açıklama anlamında değil, fakat daha ziyâde *Erklären* olarak, yâni sebeplerin veya güdülerin araştırılması olarak anlamaktadırlar.

Aslında, bu güçlükler daha ziyâde bizim burada inceleme mecbûriyetinde olmadığımız beşerî ilimlerin metodolojisine bağlı bulunmaktadır. Bununla birlikte, yorumbiliminin beşerî ilimlerin ortak metodu olarak ve bu disiplinlerin bir genel nazariyesinin temeli olarak geçerliliği değerlendirilmek istenirse, söz konusu güçlükler önem arz etmektedirler.

1. SCHLEIERMACHER'İN TEOLOJİK YORUMBİLİMİ

Schleiermacher ilâhiyatçı ve aynı zamanda yunan felsefesi tarihçisi olarak yorumbilimiyle meşgul olmaya yönelmiştir. Hattâ denebilir ki, yeni yayınlanan yazmalarının da gösterdiği gibi, yorumbilimi onun düşüncesinin merkezî ve değişmez bir temasını teşkil etti⁴⁷. Netice itibariyle, 1829'un iki meşhur *Universitätsreden*'i o halde ancak onun mesele hakkındaki düşüncelerinin tamamlanmış ifâdesidir. Kendisinden önce gelen muhtelif teorisyenlerin aksine, o, problemi başkasını anlama konusunda ortaya attı; onu gerçeklikten daha çok niyette, araştırmadan ziyâde sezgiyle, bilginin umumî bir problematiği hâline getirdi. Gerçekten, onun tahlilleri umûmiyetle Kitâb-ı Mukaddes'ten ya da klasik Antikite'den alınmış örneklere dayanmaktadırlar; öyle ki, onun girişimi herşeye rağmen teolojik kalmaktadır, tefekkürle bu sınırı aşmış olsa bile durum böyledir. Onun yorumbilimi anlayışı, netice itibariyle müspet (positif) olmaktan daha çok ilhamî (suggestif) dir.

Herşeyden evvel, Schleiermacher, yorumbiliminin sırf Kitaplar'ın tefsîrine ve filolojiye tahsis edilmesi fikrine, ilk önce bu disiplinler tarafından uygulanmış olmasına rağmen, karşı çıkmaktadır. Çok haklı olarak, bu iki yorumbiliminin mâhiyet itibariyle farklı oldukları ve her defasında hususî bir metod oluşturdukları anlayışında olan nazariyeleri reddetmektedirler. Aksine, yorumlamanın konusu olabilen herşey, yorumbilimine âittir ve yorumbilimi, özü itibariyle, ne disiplinlere göre ne de anlaşılması gereken konuya göre değişikliğe

⁴⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, yazmalara göre H. KIMMERLE tarafından *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*'da, 1959'da neşredilmiştir. Burada bu baskıyı kullanacağız.

uğramaktadır. Bir gazetenin okunması hususunda olduğu kadar başkasının tanınması hususunda ve umûmiyetle her lisan konusunda bir yorumlama meselesi ortaya çıkmaktadır: “yorumbiliminde önceden farzedilmesi gereken her şey sâdece lisanın tanzimine dayanır⁴⁸”. İncelenecek konuyla değişebilen husus yorumbiliminin umumî kâideleri değil, fakat onları uygulama tarzıdır. Hattâ bir “çocuk kelimelerin anlamını ancak yorumbilimiyle öğrenir⁴⁹”. Bununla birlikte bu, âdî yorum ve ilmî yorumun kolayca birbirine karıştırılabileceği anlamına gelmez. İlmî yorum, gerçekten mûtâd anlamanın yanılmalarını ve yanlış yorumlamalarını meydana çıkarma rolüne tam olarak sâhip olduğu ölçüde, ciddî bir disiplini gerektirir. Hattâ, ilmî yorumlama, diğer ilim metodlarında olduğu gibi, bir yeniden inşâdan ibârettir: “Anlamanın birbirine zıt iki vecîzesi vardır: 1) bir tezatla veya bir saçma sözle karşılaştığım ana kadar her şeyi anlıyorum; 2) lüzûmlu olarak algılayamadığım ve yeniden inşâ edemediğim hiçbir şeyi anlamıyorum. İkinci vecîzeye göre anlama sonsuz bir görevdir⁵⁰”.

Yanlış-anlama kendiliğinden ortaya çıktığı hâlde, yorumbilimine dayalı hakikî anlama istenilmiş, araştırılmıştır, bu demektir ki o, diğer bütün metodolojik usûllerde olduğu gibi bir gayret ister. Schleiermacher ayrıca, yorumbiliminin gayesi gizli olanı kavramak ve bize yabancı gözüken hâkim olmak ise de, bu yabancıyı sırf başkasında bulunduğu inanmamak gerektiğini açıklığa kavuşturmuştur. Bu hususta, 1929 *Akademiereden*'leri hiçbir şüpheye mahal bırakmamaktadır: Ferdî olan herşeyin sözle tanımlanamazı ihtiva etmesi ölçüsünde, bizim dilimiz ve Ben'imiz de bize yabancı gözükebilmektedirler. Yazarımızın yorumbiliminin gelişmesinde iki safhayı ayırması buradan kaynaklanmaktadır: kelimelerin objektif mânâsına bağlı olan gramatikal yorumlama ve psikolojik ve sübjektif diye de adlandırılan ve konusu herkesin kullandığı terimlere veya fiillerine verdiği anlatım husûsiyetini yakalamaktan ibâret olan teknik yorumlama. Bütün bunlar dışında işâret edilmesi gereken bir husus da şudur: Schleiermacher'e göre, yorumbilimi her hangi bir lisanı yorumlamaya mecbur olan (retorikle yakınlığı buradan gelir) veya yabancı gözüken hususun yorumlanması güçlükleriyle karşılaşan (diyalektikle ilişkisi de buradan kaynaklanır) bütün disiplinlerde, öyleyse uygulama bakımından bütün beşerî ilimlerde ortak bir metoddur. Bununla birlikte, burada onun yorumbilimi üzerinde, meselâ, yorumbiliminin ilmî yönleri varsa da, bir falcılık anı ile bir ispatlama anını birleştirmesi yüzünden, herşeye rağmen bir sanat (*Kunst*) olarak kaldığını gösterdiği zamanki; ya da, bütün kendisini oluşturan kısımların tanınmasını gerektirdiği hâlde, her ferdiyeti bütünle açıklama zarûretinde kaynağını bulan

⁴⁸ *Die Aphorismen von 1805 und 1809, a.g.e, s. 38.*

⁴⁹ *Aynı eser, s. 40.*

⁵⁰ *Aynı eser, s. 31.*

dâireyi tasvir ettiği zamanki; nihâyet tarihî, mecazî ve daha başka yorumbilimi ni tartıştığı zamanki tefekkürünün teferruatı içine girmeyeceğiz. Buna mukabil, onun düşüncesinin, eserimizin umumî teması açısından önemli olan başka bir yönünü belirtmek gerekir.

Yorumbilimiyle keşfolunan husus, daha önce bildiğimiz şeyi, geçerli biçimde uygulanmış olmak için, yorumbiliminin ancak insanın ve genelde beşerînin bir ön bilgisi üzerine temellenebilmesini gerekli kılan şeyi aydınlatır. Bu bilginin temeli, tenkidi ve her yorumlama veya anlamada kaçınılmaz olan ileri görürlüğü eğiten tecrübedir. Buradan şu netice çıkar: Bir yandan, yorumbiliminde ustalık zamanla kazanılır ve zenginleşir, diğer taraftan bu ustalık zorunlu olarak duyguya çağrıda bulunur. Onun mutlak mânâda ilmî bir metod olmasının imkansızlığının sebebi budur. Burada beşerî ile ilgili her bilgiye özgü bir husûsiyet sözkonusudur: Kaçınılmaz bir şekilde kendi kanaatlerimiz ihmâl edilemeyecek bir ölçüde yorumlamaya müdâhale etmektedirler. Fakat aynı zamanda, Schleiermacher'ın 1819 tarihli *Kompendienartige Darstellung*'da işâret ettiği gibi, yorumbilimi, sanatla ilgili her faaliyette olduğu gibi yetenek⁵¹ gerektirir. Bununla beraber, yorumbilimi basit bir müşâhedeler yığını olarak düşünülemez, zira onun ancak bağlantılı ve sistemli bir şekilde yönlendirilmiş ise bir anlamı vardır. Her ne olursa olsun, onun usûlü temelsiz kalmaktadır ve konusunun derinliğine nüfuz ettiği zaman bile, o ilmî bakımdan şüpheli gözükmektedir. Zâten, bir yeniden inşâ olduğu ölçüde, onun sonuçları geçici kalmaktadır; dâimâ tamamlanmaya elverişlidir. Gerçekten, benim konuyla içli dışlı olmamın boyutları büyüdükçe, anladığım şeyi daha iyi anlamak zorundayım. Schleiermacher'ın yorumbilimi nazariyesi demek ki ihtiyatlı bir epistemolojiye dayanır. Ferdî hakkındaki her bilgi dâimâ sonsuzdur. Yorumbiliminin sağlayabildiği ispatlamalar aslâ nihâf değildirler, üstelik insan hakkında sâhip olduğumuz bilgide her şeyin ispat edilebileceğine inanmak da boşunadır. Mâdem ki, yorumbilimi mukayeselerle ve yaklaşımlarla işlemektedir, anlamca daimâ takrîbî kalır.

Schleiermacher tenkidin ehemmiyeti üzerinde ısrâr ederse de, bazan tarih konusunda haksız bir kuşku gösterecek derecede, devrinin hâkim cereyanı olan tarihçiliğe uymayı reddeder. Hiç şüphesiz o, ne tarihî bir yorum imkânını, ne de yorumbilimine dayalı en iyi anlamaya tarihin katkılarının faydasını inkâr eder, fakat yorumbilimini tarihe tâbî kılmayı reddeder. Gerçekten yorumbilimi yazıların veya vesikaların derin ve iç anlamını tanımak ister, tarih sâdece hâdiselerin ve olguların teselsülünü tahlil eder. Yorumbiliminin fenomenlerin dahilî anlamını daha iyi kavramak gayesiyle tesis ettiği tertiplerin, tarihinin hâdiselerin sebebini belirlemek için inşâ ettiği kümelerle hiçbir ortak yanı yoktur. O,

⁵¹ Aynı eser, s. 82.

tarihi sırf “bir yorumlama vasıtası” olarak telâkkî eder. Kendisine şunu sorar: Gerçekten, tarih bir orucun mânâsını daha iyi anlamada bize hangi hususta yardımcı edebilir? Özerk bir metod olarak algılanan tarihî yorumlamanın özelliği, herşeyi geçmişle, şu hâlde tahlil edilen kümeden önce gelen şeyle açıklamaya gayret göstermekten ibârettir. Oysa, ne kadar önemli olursa olsun böyle bir açıklama, bir yazının, bir hâdisenin veya bir şahsın bilgisini tüketemez, zira bir yazar, meselâ Platon, önceki felsefelerin basit bileşkesi değildir. O, *Aphorismen von 1805 bis 1809*'da şöyle yazmaktadır: “Yaratıcı ruh daimâ umabildiğimizden daha fazla bazı şeyler ileri sürer⁵²”. Bununla berâber, sözkonusu ihtiyatî kayıtlar Scheiermacher'ı muhtelif tarihçileri, özellikle daha sonra göreceğimiz gibi Droysen'i etkilemekten kesinlikle alıkoymamıştır.

2. BOECKH'ÜN FİLOLOJİK YORUMBİLİMİ

August Boeckh (1875-1867), XIX. asır alman filolojisinin ve belki de, genelde klasik filolojinin tartışmasız ustası oldu. Eğer artık o bugün en azından Fransa'da tanınmıyorsa, bu şüphesiz asıl filoloji tetkiklerinin çöküşüne bağlıdır. Sadece onun, Schleiermacher'ın talebesi, Brentano, Arnim, Görres, vs... ile beraber Heidelberg romantik derneğinin üyesi, *Hegelschen Jahrbücher*'lerin iş ortağı olduğunu hatırlıyalım. Felsefî sempatileri daha ziyâde Schelling'e dayanır. Schelling'in beşerî ilimlerin gelişmesine etkisi Troelsch tarafından açıklanmıştır⁵³. Boeckh'ün, içinde yorumbilimi anlayışıyla ilgili açıklamasının bulunduğu başlıca eseri, ölümünden sonra, talebelerinden biri olan Bratucke tarafından, *Enzyklopadie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*⁵⁴ adı altında yayınlanmıştır.

Birkaç satır arrayla, Boeckh şöyle yazmaktadır: Bir taraftan, “Bütün ilimlerin tarihi filolojiktir”, diğer taraftan: “Filolojinin çok yönlü olması, hiçbir konuyla sınırlanmamış olduğundan, zorunlu olarak onun kavramından neş'et etmektedir” ve nihâyet: “Filoloji, gayeleri sayesinde, bize verilmiş olan bütün beşerî bilginin bilinmesi ve sergilenmesidir⁵⁵”. Bu türlü formüller ilk karşılaşmada iddialı gözükebilirler. Gerçekten, bu formüller, filologlar arasında meşhur olan ve Boeckh'ün ihtisas alanını mümkün olan en kısa tarzda tanımlamak için kullandığı bir diğer formüle bağlanmıştır: filoloji bilinenin bilgisidir (*Erkenntnis des Erkannten*⁵⁶). Buradan filoloğun, yeni bir denklem keşfeden fizik-

⁵² Aynı eser, s. 44.

⁵³ E. TROELSCH, “Der Historismus and seine Probleme”, *Gesammelte Schriften*, c. III, Tübingen, 1925, s. 286.

⁵⁴ Leipzig, 1877.

⁵⁵ *Enzyklopadie und Methodologie*, s. 10, 12 ve 16.

⁵⁶ Aynı eser, s. 11.

çininki, yeni bir sistem geliştiren filozofunki veya yeni bir şiir yazarın şairinki gibi bir eserin doğrudan ve kendiliğinden yaratma anlamında orijinal olmak mecburiyetinde bulunmadığını anlamak gerekir. Filolojinin konusu, bilinen şeyi daha iyi tanımaktan, daha çok açıklık ve ferâsetle tanımaktan, netice itibâriyle bir beşerî faaliyeti daha anlaşılır kılan bir yorumlama niyetiyle yeniden inşâ etmekten ibârettir. Şüphesiz filolog da bir uzmandır, çünkü onun vazifesi, bilinenin bilgisi olarak tanımlanmıştır, fakat, bu hâliyle o ne bir fizikçi ne bir filozof ne de bir sanatkârdır, o birinci derecede bir yaratıcı değil, fakat başkalarının eserlerinin kapalı veya gömülü içermelerini (tazammun) açıklama gayreti gösteren ikinci derecede bir âlimdir. Hatta Boeckh çalışmalarını tarihî açıdan ilk filolog olarak telâkkî ettiği Eratosthène'nin çalışmasıyla karşılaştırmaktadır. Eratosthène'ye, Suidas'a uyularak, Beta lâkâbı verilmişti, çünkü, doğrudan yaratıcı olan Alfa'lardan farklı olarak, o sâdece Alfa'ların herhangi bir bilgi elde etmek istedikleri zaman başvurdukları bir mütebahhir, bir kütüphaneci idi. Öyleyse filolog kesinlikle hususî bir ilmin birinci sırasında yer aldığı iddiasında bulunmaz, fakat o bütün ilimlerin Beta'sıdır⁵⁷. Onun husûsiyeti budur.

Demek ki filoloji insan zihninin muhtelif ürünleri arasında ve netice itibâriyle de her biri bu ürünlerin hususî bir tipiyle ferden meşgul olan ihtisas dallarına ayrılmış ilimler arasında bir bağlama çizgisi olarak gözükmektedir. Filoloji sâdece dilbilimi veya siyâsetle ya da örf-âdetlerle ilgilenmez, tıbbın veya fiziğin tekâmülüyle, metamatiklerin veya botaniğin tarihiyle de ilgilenir. Diğer bir ifâdeyle, meselâ fizik tarihi, fiziğin bir iç meselesi değildir, fakat beşerî bir ilim teşkil etmektedir. Bununla bilikte, filolojiyi uygulandığı sahâların sayılması sûretiyle tanımlamak istemek haksızlık olur. Bu açıkça, onu bir meseleler yığını olarak algılamış olan Hegel'in hatasıdır. Şüphesiz Hegel de, filolojiyi siyâsetin, sanatın, hukukun, ahlâkın, kültürün, dinin, vs... hulâsası olarak gören F. A. Wolf'a atıfta bulunmaktadır. Filolojinin rolü diğer disiplinlerin yerine geçmek değildir, zira o şimdide kadar sözkonusu disiplinlerin çalışmasının sâdece bâzı cep-heleriyle, yâni onların kullandıkları vesikaların mümkün olduğu kadar doğru olarak yeniden inşası ve yine mümkün olduğu ölçüde tam tenkidiyle ilgilenmiştir. Öyleyse sırf bu noktai nazardan filoloji, üzerine bir beşerî ilimler umumî nazariyesi kurulabilecek bir temel sağlayabilir, o derecede ki onun hem yorum-bilimine hem de tenkide dayalı metodu, yorumlama tekniğiyle, beşerî ilimlerin umumî metodolojisini de belli ölçüde şartlandırır. Daha doğrusu, onu ihtisas dallarına ayrılmış muhtelif ilimler arasında bir bağ hâline getiren onun umumî kültür ilmi biçimindeki ansiklopedik mâhiyetidir. Böyle anlaşıldığında filoloji, uygulamalı bir anlam da kazanır, şüphesiz "doğru bilgidен doğru eylem çıktığı"⁵⁸

⁵⁷ Aynı eser, s. 13.

⁵⁸ Aynı eser, s. 28.

doğruysa. Bununla birlikte, bu ansiklopedik mâhiyetine rağmen, filoloji tamamlanmış bir ilim olamaz, zira bütün ilimler gibi o da sonsuz araştırma kanununa tâbî kılınmıştır: “İlmin sonu da sonsuzluğun bittiği yerdedir⁵⁹”.

Boeckh demek ki filolojiyi mümkün olan en geniş mânâsı içinde ele almaktadır, o derecede ki sonunda filoloji tarihle karışmaktadır. “Tarih filolojiden özellikle onun sahasıyla ilgili olarak ancak görünüşte ayrılmıştır, zira tarih bilhassa siyasî olaylarla sınırlıdır ve kültürel hayatın geri kalan kısmını devlet hayatına nispetle ele alır. Filoloji, keyfi veya deney sonucu kendisine zorla kabul ettirilen sınırlamalar ortadan kaldırılarak ve tefekkürü en üst genelliğe yükseltilecek, bizzat kendi faaliyeti içinde nazarı dikkate alınır, ancak o zaman filoloji, veya aynı şey demek olan tarih, bilinenin bilgisi olur.⁶⁰”. Schleiermacher tarihi sırf bir vasıta, bir yardımcı ilim olarak gördüğü hâlde, talebesi Boeckh, devrinde tarihçiliğin doğurduğu meseleyi indirgeme yoluyla hallederek, onu basit bir şekilde filolojiyle bütünleştirmektedir. Niçin tarihin değil de filolojinin bir beşerî ilimler umumî nazariyesinin temeli olabildiği daha iyi anlaşılıyor. Filoloji ve felsefe arasındaki münâsebetler, daha karmaşıktır. Meselâ Platon’un düşüncesinin doğru bir yorumunun bir filoloji eğitimine sâhip olunmaksızın yapılmasının âdetâ imkansız olduğu doğruysa da, iki disiplin birbirine karıştırılmamalıdır. Gerçekten felsefe, matematikler ve şiir gibi doğrudan yaratıcıdır; “kavramdan hareketle” üretici bir faaliyettir. Filoloji ise aksine aynı şeyin yeniden kurulmasıdır; o, daha önce meydana getirilmiş bir düşünceyi, yanlış yorumlamalardan, tahrifatlardan ve daha başka hatâlardan kurtarmak için yeniden inşa etmektir. Ve bununla birlikte, genellikle “bu yeniden kurmada, sırf ürettiğini hayâl eden bir çok felsefedekinden daha fazla üretim vardır⁶¹”. Bu demektir ki, Boeckh’e göre, yeniden kurma da, bir üretim, felsefe gibi yâkînlerle değil fakat, bütün ilimlerde olduğu gibi, tahminlerle ortaya çıkan ilmî bir üretim ihtiva etmektedir. Eğer felsefe *gnosis* ise, filoloji *anagnosis* tir ki Platon bize onun nazarî açıdan derinliğine bilgi olduğunu söyler.

Boeckh filolojiye bu genişliği verebildiğine inaniyorsa, onda “her anlamının kaynağını gördüğü içindir⁶²”. Filolojinin ilmî karakteri üzerinde ısrar etmekle birlikte, onun aynı zamanda sanat olduğunu kabul etmekte Schleiermacher ile hemfikirdir⁶³. Tıpkı filoloji mefhumunda olduğu gibi, anlama mefhumunu da geniş bir anlam içinde mütâla etmek gerekir; bu kavram sırf bir halkın dilinin veya edebiyatının anlaşılmasıyla sınırlı değildir, fakat örf ve âdetleri, ruhu

⁵⁹ Aynı eser, s. 15.

⁶⁰ Aynı eser, s. 11. Ayrıca bkz. s. 18: “Filolojinin sonucu bizatihî tarihtir”.

⁶¹ Aynı eser, s. 14.

⁶² Aynı eser, s. 15.

⁶³ Aynı eser, s. 25.

ve özel zihniyeti de onun konusunu teşkil eder. Bu sebeplerdir ki filoloji dilbiliminin ve grek ve latin dil ve edebiyatının çerçevesini aşar ve tarihle kaynaşır. Bununla birlikte, Boeckh'ün uzun uzadıya açıkladığı muhtelif yorumlama ve tenkid tiplerinin teferruatına girmeyeceğiz: Bu yorumlama ve tenkid tipleri, bir taraftan, kendi arasında gramatikal ve tarihî yorumlamalara ve tenkidlere ayrılan objektif yorumlama ve tenkididir; diğer taraftan, ferdî ve cinse âit yorumlamalara ve tenkidlere ayrılan objektif yorumlama ve tenkididir. Onun umumî anlama nazariyesini ve yorumlama ve tenkid arasında kurduğu münâsebetleri açıklamak bize daha ehemmiyetli gözüküyor, çünkü esas itibariyle beşerî ilimlerin tamamına uygulanabilir metodlar sözkonusudur.

Anlama mefhumu metodolojinin veya onun "filolojik ilimlerin formel nazariyesi" diye adlandırdığı şeyin temel işlemini teşkil etmesine rağmen, bu mefhumun tahlili bile hızlı geçilmiştir. Bir nazariyenin gayesi, âlimin farkında olmadan kullandığı metodları şuura yansıtmaktan ibârettir. Hattâ nazariyenin konusu, muayyen bir durumda, "anlamanın kanunlarının gelişmesini" bütün açıklığıyla belirlemektir⁶⁴. Mâdemki filoloji bilinenin bilgisidir, anlama da ancak "aktarılmış" olan ve daha umumî olarak "duyurulmuş" olan bir muhtevayla alâkalıdır. Buna mukâbil, Boeckh anlamanın yorumlama ve tenkidten ibâret olan iki cephesi üzerinde, Schleiermacher'den farklı olarak, zımnen anlama ve yorumlamayı birbirine karıştırmadığını îmâ ederek, uzun uzadıya durmaktadır. Bu iki türlü anlamadan, onun "mutlak" diye adlandırdığı şey, yorumlama olarak yorumbilimini teşkil etmektedir; "görelî" diye adlandırdığı diğeri ise, tenkidin konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte şu açıklığı da getiriyor: "yorumbilimi ve tenkid şüphesiz sâdece anlamanın ilkelerini geliştirirler; anlamanın denenmesi ve gerçekleştirilmesi filoloji sanatını teşkil eder"⁶⁵. Demek ki yorumbilgisi ve tenkid arasındaki fark, şundan ibârettir: yorumlama veya mutlak anlama "konuyu kendi içinde anlar", halbuki tenkid veya görelî anlama "onu diğer konulara göre anlar"⁶⁶.

Bununla birlikte, yorumbilimi anlamayı hiç de herhangi bir şeyi anlamak mânâsında değil, fakat onu, eskiden meselâ bir kehâneti izah ettiği zaman taneler ve insanlar arasında bir aracı olarak algılanan yorumcu, veya günümüzde birinin nutkunu üçüncü bir şahsa anlaşılır kılan tercüman tarzında, kendi içinde anlaşılabilir kılmak mânâsında anlar. Bu noktai nazardan, Schleiermacher'de olduğu gibi, kutsal yorumbilimiyle kutsal-dışı yorumbilimi arasında fark olmayabilir. Umûmiyetle, açıkça gözükmeyen gizli bir mânâyı açıklığa kavuşturmak sözkonusudur. Bu gayeyle, yorumlama işaretlere, sembollere veya mu-

⁶⁴ Aynı eser, s. 76.

⁶⁵ Aynı eser, s. 55.

⁶⁶ Aynı eser, s. 54.

kayeselere başvurur, öyle ki, belki de yorum ve yorumladığı şey arasında tam bir ayniyete sâhip olunmaksızın tahminlerle hareket eder. Yukarıda gördüğümüz gibi, tenkid ya bir konuyu başka konulara göre, ya başka konuları, ya da o konuyu belirleyen şartları anlamayı dener. Öyleyse tenkid esas itibariyle bir ilişkinin anlaşılmasından ibârettir. Buradan, Boeckh'e göre, yorumbiliminin, anlamanın bütün sahâlarını kapsamadığı, fakat sırf onun cephelerinden birini, yâni yorumlamayı ihtiva ettiği neticesi çıkar. Bu anlamda, "tarihî hakikat yorumbiliminin ve tenkidin işbirliğiyle"⁶⁷, öyleyse sırf anlama yoluyla elde edilir. Bu açıklamalarından dolayı, Boeckh anlamayı filolojinin ve, genişleme yoluyla, genelde beşerî ilimlerin imtiyazlı ve hemen hemen tek metodu hâline getiren ilk kişi oldu.

3. DROYSEN'İN TARİHİ YORUMBİLİMİ

Büyük alman tarihçileri arasında, Johann Gustav Droysen (1808-1884), kendi ilim dalının metodolojisi üzerinde daha sistemli bir biçimde düşünen kişi oldu. Bununla birlikte, onun mesele hakkındaki temel incelemesi olan *Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* adlı ders notları, ancak 1936'da neşredildi, fakat bizzat kendisi bu eserin özlü bir özetini *Grundriss der Historik*⁶⁸ adı altında 1854'lerde yayınlamıştı. Boeckh'ün talebesi olan Droysen, daha sonra göreceğimiz gibi, büyük ölçüde Hegel'in etkisine maruz kaldı.

Bununla birlikte, Droysen'in yorumbilimini tarihe sokanların ilki olduğu söylenemez, zira bu yolda başkaları ona tekaddüm ederler, fakat Droysen sistemli bir biçimde yorumbiliminin nazariyesini yapmakta ilk olmuştur. Gerçekten, ondan önce, meselâ Guillaume de Humboldt, dağınık ve yaygın bir biçimde olsa da, meseleyi ele almıştı. Onun genel tezi şu idi: bir insan, bir devir veya bir millet ancak hususî ve orijinal karakteri tanımlanarak anlaşılabilir. Bu tez perdesi altında, Humboldt, insan, devir veya milleti, tarihçi tarafından nazarî olarak geliştirilmiş "idea"larına, yeni "misâl"lerine göre yorumlamak gerektiğini zannediyordu. Humboldt'daki tip nazariyesi de buradan kaynaklanmaktadır ki, şüphesiz bu nazariye Max Weber'in ideal tipinin kaynaklarından biri olmuştur. M. Weber de tarihî bir gerçekliğin tam olarak anlaşılmasının, anlama süreci belirsiz bir araştırmaya sebep olması yüzünden, imkansızlığı üzerinde ısrar ediyordu, fakat o, buraya kadar incelediğimiz yazarlardan farklı olarak kendi görüş açısını ispat ediyordu. Onun görüşüne göre, *herşeyi* anlamak hiçbir şeyi anlamamakla eşittir, zira başkasına hakkında edinilen imajı zorla kabul ettirme teh-

⁶⁷ Aynı eser, s. 178.

⁶⁸ Ders notu ve özet, R. HUBNER tarafından *Historik adıyla 1936'ta birarada yayınlanmıştır, 3. bs. Munich, 1960.*

likesi vardır. Bu temayı, G. de Humboldt'un ciddî bir okuyucusu olan Droysen yeniden ele alacaktır.

Grekçe bir formülden, επιδοσις εις αυτό, hareketledir ki Droysen Hegelci tematikle (*thématique*) tanıştı. Bu tematik şudur: Varlık gerçekleştiği ölçüde kendini durmaksızın yeni olarak gösterir, bu yeni aynı zamanda bir fazlalık (un plus) anlamına gelir. Tabiatın konusu hemen hemen kendi biçimleri içinde kendisiyle aynı kaldığı hâlde, insan bir süreklilik içinde gelişir; bu süreklilik boyunca “önce olan şey sonra gelen tarafından genişler ve tamamlanır⁶⁹”. Şüphesiz, tabiatta ferdiyetler de mevcuttur, fakat beşerî ferdi tavsif eden şey, ona dünyayı manevî bir dünyaya yükseltme imkânı veren irâdedir. Tarihi teşkil eden bu manevî dünyadır. Şüphesiz, insan ancak biyolojik zamanını yaşar, doğar ve ölür, fakat eserler olarak biriktirdiği şey kalır ve kesikliklere ve dönüşlere rağmen, ebedî bir aşmadan ibâret olan tarihin müterakkî sürekliliği içine girer. Manevî dünya, dil, devlet, hukuk, din dünyasıdır, bir topluluğun tasavvurları bütünlüğünün dünyasıdır. Tarihin konusunu teşkil eden şey onların yorumlanmasıdır.

Böyle bir tarih ilmî olarak incelenebilir mi? Droysen soruyu 1867 yılında *Antrittsrede in der Berliner Akademie* adlı eserinde sormuştur. O dönemde pozitivizm Alman üniversitelerine nüfûz ediyor ve bütün metafizik anlamlardan vazgeçmek ve tarihi “tamamen ârizî (accidentel) bir tasdîke” indirgemek yoluyla tarihten bir “hakikî ilim” yapmak istiyordu. Droysen yeni akımın gücüyle bir ölçüde sarsıldı; tarihin özünün ne açık ne de itiraz kabul etmez olduğunu, tecrübî çalışmayı ilgilendiren şey, yâni metodoloji dışında, temellerinin sağlamlıktan yoksun bulunduğunu kabul etti. Yönlendirmelere gelince, onlar muhtelif olabilmekte ve her tarihçi ile değişebilmektedirler. Buna mukabil, vesikaların tenkidinin ilmîliği veya doğruluk tenkidi, netice itibariyle her türlü keşfedici çalışma inkâr edilemez. Bununla birlikte, tarih sırf keşfedici olmakla ve vesikaların tenkidine indirgenmekle yetinemez, zira olaylar arasında münâsebetler kurmayı denediği andan itibaren, bir yorumlama söz konusu olur. Öyleyse güç mesele, yorumbiliminin meselesidir. Onun işi bir çok sebepten zordur. Herşeyden evvel, tarih, olanı olmuş olanla açıklıyorsa da, mutlak menşeye çıkamaz: “Nisbî menşe’lerden, yâni kendisinden sudûr etmiş olana nazaran bu sıfatlarla tespit ettiğimiz başlangıçlardan daha uzağa çıkamayız. Sâdece olan şeyden hareketledir ki görelî başlangıcı buluyor ve tespit ediyoruz⁷⁰”. İman mutlak bir başlangıcın mevcûdiyetini tasdik edebilir, yahut da böyle bir başlangıç nazarı olarak inşâ olunabilir, fakat tarihî açıdan bu inşa gerçekleştirilemez. Her ne olursa olsun, ilk sebebe çıkmak mümkün değildir ve her tarihî illiyet bu imkan-

⁶⁹ Aynı eser, s. 12.

⁷⁰ Aynı eser, s. 150.

sızlıkla mâlüldür. Birden bire, pozitivistimin sözde belirleyiciliği tartışmasız hâle geliyor. Bu ise, ikinci bir zorluğu, yâni tarihçinin fâsit bir dâire içine hapsolması zorluğunu ortaya çıkarmaktadır. Varolan bir şeyi ancak eğer onun nasıl olduğunu, yâni sebepleriyle bilirsek anlayabildiğimizi farzedelim. Bu durumda, varolan şeyi varolmuş olan şeyden çıkarabilmek mecbûriyetinde kalınır, fakat o zaman hürriyeti ve irâdenin eserini, fâilin mesûliyetini ve nihâyet mânevî dünyayı inkar ettiğimiz için tarihi inkar etmekteyiz. Eğer bu güçlüklerin şuuruna varılırsa, yorumlama hakkında hemen hemen doğru bir fikir edinebilir. “Biz kendiliğinden neticeler çıkarmak için sözde tarihî olguyu, meselâ 1789 İhtilâli’ni veya Leipzig savaşını ve onların zarurî neticeleri olarak geliştirdiğimiz şartları yorumlamıyoruz. Aksine, şimdiye kadar bize verilmiş olan malzemeleri, onların açıklanmasından ve yorumlanmasından ve onların mümkün olduğu ölçüde tafsilâtlı bir şekilde anlaşılmasından hareketle, hiç olmasa onların izini taşıyan olguların ötesinde tanınması mümkün olan şeyi araştırmak için yorumluyoruz⁷¹”. Her tarihçi hâdiseler içinde gizli olanı, fakat diğer tarihçilerin görmedikleri ve tanımadıkları gizliyi açıklığa kavuşturmayı dener. Bu sebeplerdir ki, tarih durmaksızın başka tarihçiler tarafından her defasında başka noktai nazarlardan hareketle yeniden ele alınmıştır. Diğer bir ifâdeyle, tarihin kanunlarını değil, fakat, objektif olarak, tarihî bilginin kanunlarını belirlemek sözkonusudur.

Bu konuda, Droysen yorumun muhtelif biçimlerini tahlil etmektedir: pragmatik yorum, şartların yorumu, psikolojik yorum ve manevî güçlerin ve fikirlerin yorumu. Biz bunları daha önceki yazarlar tarafından teklif edilmiş biçimler için yaptığımızdan daha fazla açıklamıyacağız. Esas olan şudur: Droysen, tabiat ve tarih arasındaki ayırımın temeli üzerinde, iki çeşit metodu da ayırdı ve ilk defa açıklama (*erklären*) ve anlamayı (*verstehen*), birincisi tabiat ilimlerine ve ikincisi ise “manevî ilimler⁷²” diye adlandırdığı zihin ilimlerine özgü olmak üzere karşı karşıya getirdi. Bu ayırımın alman epistemolojisinde, Dilthey (ki bu ayırımı, kendi genel beşerî ilimler teorisinin bir temel unsuru yaptı), Jaspers ve Max Weber tarafından yeniden ele alındıktan sonra, ne derece büyük bir zenginlik yarattığı bilinir. Daha sonra bu konuya tekrar döneceğiz. Bununla birlikte, Droysen, bu ayırımı ne yorumladı ne de açıkladı; sâdece Buckle’nin *İngiliz Medeniyeti tarihi* adlı eseri hakkında, tarih ilminin ve manevî ilimlerin tabiat ilimleri modeline indirgenemeyeceğini gösteren bir tanıtma yazısında temas etti. Gerçekten, manevî ilimlerin gayesi hâdiselerin kemmi açından belirlenmesi değil, fakat olayların açıkça anlaşılması, diğer bir ifâdeyle insanı ve onun artis-

⁷¹ Aynı eser, s. 152.

⁷² Aynı eser, s. 339.

tik, sosyal ve diğer ürünlerini anlamamıza yardım edebilen unsurların araştırılmasıdır. Sâdece zihnin hâfızası vardır, tabiatın ise aslâ ve insanın tarihte aradığı şey, tabiatta onu ilgilendiren şeyle aynı değildir: o bizzat kendisini tanımayı denemektedir. Demek ki, ereklilik (gaiyet) her iki durumda farklıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

POZİTİVİST AKIM

Pozitivizm (olguculuk), en azından başlangıçta, esas itibariyle bir Fransız-İngiliz felsefesi oldu. Bu iki ülkede beşerî ilimlerin birliği ve husûsiliği ile alâkalı epistemolojik mâhiyetteki ilk çalışmalar, bu başlık altında gelişti. Beşerî ilimleri müsbet (pozitif) ilimler olarak algılama zarûreti üzerinde ısrar eden ilk kişinin Saint-Simon olduğu bilinir. A. Comte muayyen bir süre onun sekreteri olmuştur. Açıkça, bir beşerî ilimler nazariyesi için aslında adından çok muhtevası bakımından daha anlamlı olan, *Mémoire sur la science de l'homme* adlı eserindedir ki Saint-Simon, insan ilminin tahmînî ilme karşılık “müsbet” ilim olarak kurulmasının zarûretini kesin olarak ifâde etti⁷³. Saint-Simon’un, “Tanrı’nın kâinatı kendisine tâbi kıldığı, ve bu sayede onu yönettiği kanun olarak telâkkî edilen câzîbe kuvveti fikrine dayalı, fizikî olduğu kadar manevî, bir umumî ilimler nazariyesi kurma⁷⁴” fikri de hatırlanacaktır. Bununla birlikte, pozitivist anlamda bu umumî nazariyeyi fiilen geliştiren A. Comte ve St. Mill olmuştur. Bazan bazı yazarlar, özellikle H. Spencer, isbatiye (positivisme) ve tekâmüliye (évolutionnisme)’yi birleştirdiler⁷⁵.

K. Twisten’in 1851’den itibaren Almanya’da pozitivist fikirleri geliştirmeye gayret göstermesine rağmen, bu fikirler Alman felsefesine güçlü bir biçimde ancak on sene sonra nüfûz etti. Bu konuda, St. Mill’in *Logique* adlı eserinin 1849’da Schiel tarafından tercümesi dışında, bir yandan Buckle’nin, Alman geleneği, özellikle yorumbilimi geleneği adına *Historische Zeitschrift*’de 1862’de Droysen’in bir polemik tepkisine sebep olan *Histoire de la civilisation* adlı eserinin, öte yandan sanat tarihçisi R. von Eitelberger’in, felsefe tarihçisi Th. Gomperz’in yazılarının ve Alman dili, edebiyatı, hukuku uzmanları W. Grimm ve W. Scherer’in araştırmalarının icrâ ettikleri tesiri vurgulamak gerekir. W. Scherer mukayeseli metod ustalarından biri oldu, fakat bilhassa beşerî ilimlerin bir nevî psikolojist anlayışına kapı açtı. Gerçekten, daha sonra Husserl’in mücâdele edeceği Alman pozitivistiminin husûsiyetlerinden biri, beşerî ilimlere psikolojik bir temel kazandırma endişesi oldu. Meselâ, psikolojide “zihnî ilimlerin ve özellikler tarih ilminin mekaniğini”, ya da beşerî ilimlerin “anlaşılabilirliğinin yönlendiril-

⁷³ Bkz. *OEuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, Editions Anthropos, 1966, c.V, s. 17.

⁷⁴ Aynı eser, s. 303.

⁷⁵ Burada pozitivistimi takdim etmek sözkonusu olamaz, fakat sırf pozitivistimden hareketle bir umumî beşerî ilimler nazariyesi geliştiren yazarlar incelenecektir.

ci vasıtasını” gören tarihçi Karl Lamprecht’in durumu budur⁷⁶. O zaten bir beşerî ilimler tasnifinin yazarıdır: onları uygulamalı zihin ilimleri ve kurucu zihin ilimleri olarak ikiye ayırır. İlâhiyatı, hukuku, iktisadı, politikayı birinciler arasına, ve dilbilimini, edebiyat ve sanatlar tarihini ve daha umumî bir tarzda tarihî bilim dallarını ikinciler arasına sokar. “Ruhî mekanik” olarak psikoloji tek başına beşerî faaliyetleri ve sosyal hâdiseleri açıklamaya muktedirdir. Bu hâliyle o, tarihî açıklamanın temelidir. Tarihî açıklama da diğer zihin ilimlerinin gidişini etkiler. Bununla birlikte, biz burada bu akımın başlıca alman temsilcisi olarak Wilhelm Wundt’u unutmayacağız.

1. AUGUSTE COMTE’UN SOSYOLOJİSİ: HEM HUSUSÎ HEM DE KUCAKLAYICI BİR İLİM

A. Comte’un felsefesi ve ilimleri tasnifi de yeteri kadar bilinmektedir, bu sebeple buradaki tahlili Comte tarafından geliştirilmiş beşerî ilimler nazariyesinin ana hatlarını takdime ayırabiliriz. Müsbet bir ilim olduğundan, sosyoloji müsbet felsefeyi ikmâl eder, zira o, içtimaî, siyasî ve iktisadî hâdiselerin tahlilinde insan zihnine teolojik ve metafizik açıklamaları aşma imkanı sağlar. Diğer bir ifâdeyle, sosyolojinin kurulması sâyesinde, ilim aynı zamanda pozitif felsefe veya insan bilgisinin umumî sistemi oluyor. Umumî bir nazariye ve bir ilimler tasnifi geliştirme imkanı sağlayan bu sosyolojik ikmâldir. Comte’un düşüncesini anlamak için sosyolojinin hem içtimaî hâdiseleri tahlil eden hususî bir ilim, yâni sosyal fizik, hem etnoloji, iktisat, siyaset bilimi, vs... gibi beşerî ilimler diye adlandırdığımız muhtelif ilim dallarını kendi adı altında birleştiren umumî bir ilim, ve nihâyet hem de ilimler ve müesseseler bütünlüğünün, bilginin ve eylemin sistemleştirilmesi formu altında insan zihninin umumî tekâmülünü anlatan felsefî bir ilim olduğunu nazarı dikkate almak gerekir. O hâlde sosyoloji hem hususî hem de küllî bir ilimdir veya daha doğrusu o, rolü küllî olmak olan hususî bir ilimdir. Bu sıfatlardır ki sosyoloji Comte’un sınıflamasının sonuncu ilmidir, bu sınıflamaya başka hiçbir ilim ilâve edilemez. Nitekim onun bize sunduğu sosyoloji nazariyesi, bugün bizim beşerî ilimlerin umumî nazariyesi ve belli bir noktaya kadar ilim nazariyesi diye adlandırdığımız teoriye muâdildir.

Bizatihî kendisi bir ilim nazariyesi olan ilimler tasnifi açısından ele alındığında, sosyoloji hem, altı temel ilimden biri olarak, bağımsız bir ilimdir, ve hem de, tarihî olarak ancak diğer beş ilimden sonra kurulabilmesi sebebiyle, görelî bir ilimdir. İlimler arasındaki bu “dayanışma”, sırf sosyal hâdiselerin kendileri arasında dayanışık olduklarını değil, fakat aynı zamanda organik ve organik olmayan hâdiselerle de dayanışık olduklarını izah eder, öyle ki sosyal ortamın in-

⁷⁶ K. LAMPRECHT, *Moderne Geschichtswissenschaft*, 2. ba., Berlin, 1909, s. 16-17.

celenmesi özellikle fizikî ve organik ortamın bilinmesini gerektirir. Bu anlamda toplum, değişmeyen kanunlara tâbî⁷⁷ tabî bir nizam meydana getirir⁷⁸. Sosyolojinin rolü tamâmiyle bu nizamın ve onun fizik ve biyolojideki statik ve dinamik ayırımı modeline göre gelişmesinin kanunlarını keşfetmekten ibârettir. Netice itibariyle, sosyolojinin kanunları diğer ilimlerin kanunlarıyla aynı tiptedirler, şu farkla ki, onlar fizikî nizama ve hayatî nizama değil, sosyal nizama tatbik olunurlar, zâten bu farklı nizam tipleri sâdece aynı mâhiyetin farklı ifâdeleridirler. İlimlerin konu ve statü planında “dayanışma”sı metodoloji planında da doğrulanır. Bir ilim tarafından kullanılan usûller, kaçınılmaz bir şekilde diğerlerine de uyar, öyle ki bu ilimler sözkonusu usûlleri, herbirinin, özel olarak inceledikleri nizamı tipi gereğince, hususî bir metoda hiçbir tekelleştirme iddiasında bulunmaksızın imtiyaz tanımaya dışında farksız bir şekilde kullanabilmektedirler. Netice itibariyle, sosyoloji, matematik tümdengelim kadar daha ziyâde fizik ilimlerine özgü deneme metodunu ve aynı şekilde daha çok hayat ilimlerine özgü mukayese metodunu da kullansa bile, o, toplumun gelişmesinin tahlili için daha uygun olan tarih metodunu belli ölçüde tercih etmektedir. Felsefenin genel esp-risi gereğince, Comte altı temel disiplinin farklılığına ve başkalığına saygı göstererek ilmin birliğini böylece korumayı başarır. Nitekim Comte, tabiatçılıkta olduğu gibi, sosyolojiyi ancak diğer ilimleri körü körüne taklit eden bir ilim şeklinde düşünerek basit bir biçimde onlara indirgemez, onun orijinalliğini ve hususîliğini konusuna yaklaşımı içinde korur.

2. STUART MILL'E GÖRE BEŞERİ İLİMLERİN STATÜSÜ

Stuart Mill (1806-1873) tabiat ilimleri ve beşerî ilimler arasındaki münasebetler üzerinde düşünen ilk kişi olmamıştır, amma şüphesiz o, mantıkî açıdan, beşerî ilimlerin veya, fransızca mütercimi tarafından kullanılan terminolojiye göre⁷⁹, “mânevî ilimler” (Sciences morales)’in statüsünü sistemli bir biçimde tanımlamayı denemiş olan ilk düşünürdür. Bu teşebbüs daha sonraki epistemoloji için belirleyici oldu, zira Mill’den sonra bu konu, özellikle Almanya’da, kendi kendine ve bizatihî kendisi için düzenlenmeye elverişli bir mesele hâline getiri-

⁷⁷ “O hâlde gerçek olarak bundan böyle siyâset felsefesinde mümkün nizam ve uzlaşma ancak sosyal hâdiseler, bütün diğerlerinde olduğu gibi, değişmez tabîi kanunlara tâbi kılınarak vardır”, *Cours de philosophie positive*, 1. bs., Paris 1939, c. IV, s. 310. Ayrıca bkz. s. 388.

⁷⁸ “Sosyal nizam hayatî nizama ve hayatî nizam da maddî nizama bağlı olduğu gibi, ferdî nizam da sosyal nizama tâbî kılınmış bulunmaktadır”, *Système de politique positive*, 5. bs., Paris, 1929, c. II, s. 54.

⁷⁹ St. MILL, *Système de logique déductive et inductive*, 2 cilt, çev. PEISSE, Paris, 1866. Bu eserin VI. kitabındaki incelemeler mânevî ilimlerin konusunu teşkil etmektedir.

lecektir. St. Mill'e göre, ilmin birliğinin temeli ilmî akıl yürütmenin metodolojik birliğidir. Gerçekten, istinasız bütün ilmî muhakemeler, tümevarıma indirgenmektedir. Demek oluyor ki tümevarım, kendisinden türetilmiş iki muhakemenin: deneme ve tümdengelimden çıktığı "ilk muhakeme"yi teşkil etmektedir. Buradan iki tür ilim ortaya çıkıyor. Bunlardan biri yeni tümevarımlar tesis eden ve tecrübî diye adlandırılan ilimler, diğeri ise daha önce tesis edilmiş tümevarımlardan hareketle yeni önermeler çıkaran tümdengelimli ilimlerdir. İlimler tarafından kullanılan bütün usûllerin tümevarıma indirgenmesi imkanı, bu ilimler arasında mâhiyet farkı değil ancak derece faklılıkları olduğunu gösterir. Bu husus davranış ve beşerî faaliyet ilimleri için de geçerlidir. Ancak bazı sebeplerden dolayı bu ilimler henüz tekemmül etmemiş ilimlerdir. Bununla birlikte, zaman içinde onlar da daha şimdiden mükemmellik imtiyazından yararlanan ilimler gibi sahih ilimler olacaklardır. Gerçekten, bu ilimlerden meteoroloji gibi bazıları vardır ki, ısı düşmelerini, basınç düşmelerini ve yükselmelerini veya buharlaşmayı izah eden kanunların tertibinin henüz bilinmemesi dışında, hakikî bir ilmin bütün şartlarını yerine getirmektedir. Kesin tahminlerde bulunma imkanı sağlayacak olan husus da budur. Beşerî faaliyetler de kanunlara tâbîdirler ve bu halleriyle meteorolojide olduğu gibi, şu veya bu yönde hareket etmemizi etkileyen sebepleri henüz yeterli bir doğrulukla bilmememiz dışında, hakikî ilimler teşkil etmektedirler.

Mill'in açık niyeti mânevî ilimlerin Bacon'ı olmaktır, demek ki o, mânevî ilimlerin nihai kuruluşuna katkıda bulunmak için onların nazariyesini tesis etmek istiyordu. Manevî ilimlerin hiçbir tecrübî vasfı yoktur, onlar tümdengelimlidirler. Fakat buradaki tümdengelim, geometrinin "soyut" tümdengelimi anlamında değil, açıklanması gereken bir "somut tümdengelim" anlamındadır. Böyle bir tümdengelim ancak eğer önceden, tecrübî tümevarım yoluyla, insan tabiatının ilmi veya "ruh ilmi" kurulmuşsa mümkündür. Halbuki böyle bir ilmin unsurları daha önceden mevcutturlar, bunlar umumî insan tecrübesinin kâideleridir ki, bunları ruhun ampirik kanunları, fikirlerin birbirine bağlanmasının bize bir örneğini sunduğu "ana zihnî kanunlar" hâline getirmek için daha ciddi bir biçimde geliştirmek uygun olur. Öyleyse, netice itibariyle sözkonusu olan, psikolojik ampirik bir ilimdir. Mill'in bu konudaki düşüncesi şudur: ruhun bu kanunları "insan tabiatı felsefesinin cihanşümûl ve soyut kısmını teşkil eder, ortak tecrübenin bütün hakikatleri, hakikatler olduklarına göre, bu kanunların sonuçları veya vargıları olmak zorundadırlar"⁸⁰. Şüphesiz bu kanunlar ampiriktir ve bu yüzden, hiçbir cihanşümûl vasfa sahip bulunmamaktadır, zira ancak gözlendikleri durumların sınırları içinde geçerlidirler. Bu kanunlardan hareketle onları açıklayan sebeplere kadar çıkmak, öyleyse Mill'-

⁸⁰ St. Mill, *Système de logique*, c. II, kitap. VI, s. 446,

in “illî kanunlar” diye adlandırdığı şeyi geliştirmek gerekir. Söz konusu “illî kanunlar” ın tamamı yeni bir ilim oluşturacaktır. Mill bu ilme *éthologie* (örflerin, manevî olguların tarihî ilmi) veya karakterin teşekkülü ilmi adını vermektedir. Kendi kendisine şahsî karakterin veya bir ülkenin millî karakterinin teşekkülü hakkında sorular sormasına göre ferdî veya umumî olabilen etolojinin bu illî kanunlarından hareketlidir ki, ister sosyoloji ister siyaset ilmi veya ekonomi sözkonusu olsun, manevî ilimleri tümdengelim yoluyla inşa etmek mümkündür. “Bir yandan psikoloji tamamiyle veya ilke itibariyle bir müşahede ve deneme ilmi olduğu halde, Etoloji, benim tasarladığım şekliyle ve daha önce de işaret etmiş olduğum gibi, tamamiyle tümdengelimlidir. Birisinin konusu umumî olarak Ruh’un basit kanunlarını keşfetmektir; diğeri ise durumların karmaşık bileşkeleri içinde bu basit kanunların hareketini takip etmeye çalışmaktadır⁸¹”.

Bu muhtelif ilimleri tanımlamadan önce, sözkonusu olan tümdengelim mîhiyetini açıklamak gerekir. Mill tümdengelim “somut” olduğunu söylüyor. Bu demektir ki tümdengelim “sebeplenme (causation) kanunlarının kendisine bağlı her neticesinin kanununu; geometri kanununda olduğu gibi bir tek sebebin değil, fakat netice üzerine birlikte etki yapan bütün sebeplerin kanunlarını⁸²” çıkarır. Diğer bir ifâdeyle, tümdengelim bir hâdisenin zorunlu olarak meydana gelmesi gerektiğini iddia etmez, fakat belli bazı şartlarda, bu tümdengelim sistemine ters ve yabancı sebeplerin gerçek hayatta neticenin üretilmesine engel olmaları dışında, falan neticenin ortaya çıkabildiğini gösterir. Bu durum, manevî ilimlerin tümdengelimli oldukları kadar farazî ilimler oldukları anlamına da gelir: “Tümdengelimli ilim tarafından formüle edilebilir bütün umumî önermeler, o hâlde kelimenin en kesin mânâsıyla farazîdirler. Bu önermeler durumların belli bir ittihadı faraziyesine istinat etmişlerdir ve belli bir sebebin bu durumlarda, sözkonusu ittihadın bahse konu durumlarla başka bileşkeleri olmayacağı farzedildiğinde nasıl işleyeceğini açıklamaktadırlar. Eğer farzedilen durumlar mevcut bir toplumun durumuna göre resmedilmişse, neticeler bu toplumun doğruları olacaklardır, mamafih bunun için söz konusu durumların neticesinin nazarı dikkate alınmamış olan diğer durumlarla tadil edilmemiş olması şarttır⁸³”. Bu mülâhazalardan iki netice çıkar: bir yandan illiyet kanunları, farazî oldukları için, olguların değil sırf gelişmenin temâyüllerini tayin ederler⁸⁴; diğer yandan tümdengelim nazarî olarak geçerli bütünlüğü, olayların somut akışı içinde tümdengelim tarafından öngörülmüş neticenin oluşumunu engelle-

⁸¹ Aynı eser, s. 458.

⁸² Aynı eser, s. 488, 489

⁸³ Aynı eser, s. 494.

⁸⁴ Aynı eser, s. 492

yen elverişsiz temâyüller tarafından ortadan kaldırılabilir veya saptırılabilir. Hattâ, Mill'in doktrininin umûmî esprisine göre, epistemolojik vetire şu kaide-
lere göre gelişir: a) Ampirik hâdiseleri yönlendiren ampirik kanunları açıkla-
yan farazî illiyet kanunları meydana çıkarılır; b) bu illiyet kanunlarından
hareketle, tündengelikle öngörülen şartlarda esas itibariyle kendisini göster-
mesi gereken netice istidlâl olunur; c) nihâyet bilfiil gerçekleşen akış ve tünd-
engelikle nazarf olarak öngörülmüş olan akış arasındaki fark tahkik edilir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, belli başlı manevî ilimler etoloji veya siyâ-
set ilmi, sosyoloji ve siyaset ekonomisidir. Mill'in bize "bir millete veya bir dev-
re özgü karakteri tayin eden sebepler nazariyesi" olduğunu söylediği⁸⁵ siyaset
etolojisi üzerinde fazla durmayacağız ve iktisadî daha yakından inceleyeceğiz,
çünkü Mill, manevî ilimlerde tündengelikle ilgili nazariyesini iktisat örneğiyle
açıklamak için iktisat üzerinde uzun uzadıya durmaktadır. İktisat insan cinsini
sırf zenginliklerin kazanılması ve tüketilmesiyle meşgulmuş gibi telakkî etmek-
tedir. Demek oluyor ki iktisat insan davranışıyla ancak, sanki insan sırf bu ar-
zularla yönlendirilmiş gibi, bu açıdan ilgilenmektedir ve buradan mülkiyet,
verimlilik, vs... gibi neticeler çıkarmaktadır. Elbette hiçbir iktisatçı iktisadın
aşlında sırf bu tündengelimli şemaya göre cereyan edeceğini düşünenecek dere-
cede akılsız değildir. Ve bununla birlikte, iktisat, bu şekilde kavranıldığında da,
bir yandan insanın sırf zenginlik arzusuyla etkilenirse nasıl hareket edeceğini
anlamaya, diğer yandan bu faaliyetin iktisadî olmayan diğer faaliyetlere bağlı
başka motiflerin müdâhesiyle nasıl engellenmiş olduğunu kavramaya yardım
etmektedir. Duruma bağlı değişimleri takip ederek sırf tündengelikle elde edilen
tabloyu düzeltmek ve tündengelimli model ve gerçeklik arasındaki farkı tahlil
etmek açıkça ampirik disiplinlerin işidir. Mill sosyolojide iki tür tündengelimi
uygulanabileceğini düşünmektedir, bunlardan biri kendi ifâdesiyle doğrudan
tündengelimi ve diğeri ise ters veya tarihî tündengelimidir. İktisatla ilgili olarak
açıklamış olduğu tündengelimin aynısı olan birincisi, neticeleri, daha sonra göz-
lemle tahkik etmek üzere, akıl yürütmeye çıkarır; A. Comte'un tündengelimi
olan diğeri ise bir devletin veya toplumun umumî olarak takâmülünü birlikte
varolma ve verâset (nizam ve terakkî) kanunlarına göre tahlil etmektedir.

3. W. WUNDT'UN RUHBİLİMCİLİĞİ

Wundt bugün sâdece ilmf ruhbiliminin kurucularından biri olarak tanını-
yorsa da, o, pozitivistlerin büyük bir kısmı gibi hem bir filozof ve hem de bir
ilimler teorisyeni idi. O daha hayattayken en büyük başarılarına sâhip oldu. Bazı
üniversite ortamlarında, en büyüklerle mukayese edilebilir bir istidat gibi bile

⁸⁵ Aynı eser, s. 501.

gözüküyordu. Onun beşerî ilimler nazariyesinin unsurları, eserlerinin çoğunda mevcuttur, fakat bu nazariyenin sistemli anlatımını *Logik* adlı kitabında gerçekleştirmiştir. Aslında, bu eserin bir baskısından diğerine o bazı noktaları düzeltmiş ve muhtemelen *Geisteswissenschaften*'lerin tam bağımsızlığını öngören tarihçiliğin büyüyen başarısı sebebiyle bazı tasdiklerini yumuşatmıştır, fakat tezinin umûmî esprisi değişmemiştir. Onun için farklı baskılara eklenmiş düzeltmeleri bir yana bırakacağız. Wundt beşerî ilimlerin mevcut olduğu ve Mill'in düşüncesinin aksine, onları kurmanın artık zorunlu olmadığı fikrinden hareket eder. Halledilmemiş olan mesele, onların temeli meselesidir. Şüphesiz beşerî ilimler tabiat ilimlerine nazaran husûsîlikler arzederler ve onlara saygı göstermek gerekir, fakat "ruh ilimlerinin nesnelere dâimâ ve aynı zamanda tabiatın nesnelere oldukları"⁸⁶ daha az doğru değildir. O hâlde mesele, tabiat ilimleriyle aynı usûlleri kullanan ve aynı zamanda ruh ilimlerine yakın yeteri derecede bağımsız bir disiplin bulmaktır. Wundt onu psikolojide bulmuş olduğunu düşünmekte ve mekaniğin tabiat ilimleri için oynadığı temel rolünün aynı psikolojinin de ruh ilimleri için oynayabileceğini zannetmektedir.⁸⁷ Wundt'un düşüncesine göre, iki tür ilim arasındaki fark bir konu ayırımı olmaz, çünkü ruh hâdiseleri daimâ az çok beden hâdiselerine bağlıdır; dolayısıyla iki tür ilim arasındaki farklılık sırf aynı gerçeği yakalama biçiminde kendini göstermektedir: Tabiatın konuları doğrudan tecrübeye imkan vermektedir, halbuki ruh ilimlerinin değeriyle münâsebetlerinden dolayı yaşanmış bir tecrübeye kavranmışlardır; sözkonusu değerler de bir gayeye doğru yönelmiş iradî bir faaliyetin sonucudurlar. Halbuki psikoloji, bir yandan laboratuvar tecrübelerine (Wundt 1879'da Leipzig'de tecrübî psikolojinin ilk laboratuvarını da kurmuştu), Weber-Fechner'inki gibi kemî kanunların gelişmesine imkan sağlama imtiyazına sâhiptir; diğer yandan, tabiat ilimlerinden farklı olarak, ruh ilimlerinde olduğu gibi, nesnelere düşünen ve hisseden bir özne ile münâsebetleri içinde ele aldığından dolayı, gerçekliği "somut küllîliği" içinde değerlendirir.

Demek ki, St. Mill'de olduğu gibi, psikoloji bir aracı rolü oynamaktadır ve hattâ Wundt'un etolojiyi kabul etmemesi sâdece görünüştedir. Onun yerine "küllî psikoloji" diye adlandırdığı bir tür panpsikolojiyi geçirmektedir. Küllî psikoloji ferdî psikolojiden ve kolektif psikolojiden teşekkül etmiştir. Ferdî psikoloji beşerî varlığı, kesinlikle tekiliği içinde değil (karakterbilimi diye adlandırdığı bir alt bilim dalının rolü buradan gelmektedir), fakat ferdîliği içinde inceler. Ona göre fert cinsî (générique) varlık olarak kavranmıştır, bu demektir ki ferdî psikoloji aynı zamanda, konusu ruhî yapının ve muhtelif ruhî foksionların ge-

⁸⁶ WUNDT, *Logik*, c. III *Logik der Geisteswissenschaften*, 4.bs., Stuttgart, 1921, s. 11

⁸⁷ Bu onun bir mekanik psikoloji taraftarı olduğu anlamına gelmez. Onun temâyülü daha ziyâde irâdecî (volontarist) idi.

lişmesinin temel kanunlarını tahlil etmek olan umumî psikolojidir. Kollektif psikoloji insanlar arasında bilhassa cemaata âit münâsebetlerle meşgûl olur, ve bu hâliyle başlıca konusu, dil (buna mantık da dâhildir), sanat, mitoslar ve örflerdir. Ferdî psikolojinin başlıca usûlü tecrübe, ve kolektif psikolojininki mukayese metodu olmasına rağmen (Wundt'a göre, aslında, tecrübe ve mukayese tümevarımın iki metodolojik cephesidir), psikolojinin bu iki türü, birine nazaran diğzerinin önceliği veya üstünlüğü mevcut olmaksızın, birbirini tamamlamakta ve şartlandırmaktadır. Fertler olmaksızın kesinlikle cemaat varolmadığı gibi, bir cemaat olmaksızın da fertler varolamaz. Böyle anlaşıldığında, panpsikoloji insanın, ferdî külliliği ve cemaata âit münâsebetleri içinde incelenmesidir ve bu hâliyle, sözkonusu bu disiplin diğzer bütün ruh ilimlerinin kaçınılmaz temelini teşkil eden en umumî ruh ilmidir de. Üstelik, mantığın normlarını şartlandırdığına göre, dolaylı olarak tabiat ilimlerinin de temelidir. Ona sadece, ister tümevarım veya tümdengelim ister tahlil veya terkip sözkonusu olsun, düşüncenin bütün ilimlerde aynı olan umumî usûllerini açıklamak için başvurmak gerekmez, fakat o bize yorum ve benzeşim (analoji) gibi en husûsî usûlleri anlama imkânı da vermektedir.

Tabiat ilimlerinininkiyle kıyas edilebilir umumî kanunları meydana çıkardığından psikoloji, ruh ilimlerinde benzer kanunlara ulaşma imkânının da kefilidir. Nihâyet, eğer ferdî psikolojiden ve kolektif psikolojiden müteşekkil olan pan-psikoloji temel olarak alınır, ruh ilimlerinin sistemli bir tasnifi geliştirilebilir⁹⁶. Ruh ilimleri, tarihî ilimler (*Geschichtswissenschaften*) ve sosyal ilimler (*Gesellschaftswissenschaften*) olmak üzere ayrılabilirler. Konusu beşerî yaratıcılığın zamanla ilgili ve ortadan kaybolmuş biçimleri olan tarihî ilimler, filoloji, dilbilimi, mitoloji, örf ilimleri veya etoloji ve asıl tarih olmak üzere alt bölümlere ayrılmaktadır. Konusu toplumun sürekli ve müesseseseleşebilir biçimleri olan sosyal ilimler ise sosyolojiyi, etnolojiyi, demografyayı, siyâset veya devlet ilmini, siyâset ekonomisini ve hukuk ilmini ihtiva etmektedir.

⁹⁶ Bu noktada Wundt'un bazı tereddütleri vardır, zira eserinin II. cildinde başka bir tasnif ileri sürmektedir, *System der Wissenschaften*.

BEŞİNCİ BÖLÜM

DILTHEY

Wilhelm Dilthey (1833-1911) hakkında söylenebilecek olan şey şudur: o, beşerî ilimlerin *nazariyecisi* olmuş ve bu rolünü devam ettirmiştir. Dilthey'in eseri, bir merhale olmaktan öte, felsefî düşünceye yeni bir yol açan hakîkî bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Daha sonra birçok yazar onun açtığı bu yolda ilerlemiştir. Fakat onun eseri bilhassa beşerî ilimlerin bütün filozoflarının veya metodcularının bundan böyle sorumluluk hissetmek zorunda kaldığı kesin bir tartışmaya sebep oldu. Dilthey, doğrusunu söylemek gerekirse, meseleyi vaz'edilmiş tarzının uygunluğunun tartışılabilmesine rağmen, sözkonusu ilim dallarının bağımsız bir epistemolojisini tasarlayan ilk düşünür oldu. Bu bakımdan, onun eseri felsefî, mantıkî ve epistemolojik bütün içermeleriyle birlikte beşerî bilimler meselesinin bütününe belirleyici bir şekilde şuuruna varılışını teşkil eder.

Dilthey'in düşüncesini anlamak için onun, eserinde bir nevî şimdiye kadar tahlil ettiğimiz muhtelif akımları ve temâyülleri işlediğini bilmek gerekir. Eserlerinin belli bir bölümüyle o, her şeyden evvel tarih okulu çizgisinde yer alır, fakat "tarihî aklın tenkidi" diye adlandırdığı şeyde aşkın (transcendental) meseleleri ortaya koyar. Bu tenkid aynı zamanda ona tarih meselesini ve felsefe problemini, o dönemde itibarda olan tarih felsefesi terimleri içinde değil, fakat daha başka bir biçimde vasetme imkanı sağladı. Gerçekten, Dilthey, kendi düşüncesine göre, hakîkî mesele tefekkür konusu olarak bizzat göreliliği ele alma zarûretinden ibâret bulunduğundan, her felsefî sistemin veya her düşünce sisteminin göreliliğinin basit bir şekilde tarihî şuuruna varmayı, sâdece "anlam-sız bir âlim oyuncağı" gibi görüyordu. İkinci olarak, Dilthey, yorumbilimi akımına katıldı, çünkü hem Boeckh'ün talebesi, Schleiermacher'in biyografî yazarı oldu ve hem de devrinde ihmâle uğramış olan bu metodu bizzat kendisi yeniden canlandırdı. Nihâyet o, büyük ölçüde pozitivistin tesirine maruz kaldı ki, bu husus az bilinir. Dilthey gençliğinde Berlin'de üyelerinden birinin alaylı bir şekilde "İntihar edenler Klübü" diye adlandırdığı bir derneğe intisap etti. Positivist Almanya'ya sokaclar, özellikle W. Scherer, H. Grimm, J. Schmidt bu dernekte buluyorlardı. Ölümünden sonra Scherer için yazdığı bir makalede Dilthey, Comte'un, Mill'in ve Buckle'nin eserlerini bu dernek sayesinde öğrendiğini itiraf eder. Zaten baştan sona kendi eserinde pozitivistten yararlandığı hususları defalarca dile getirmiştir, fakat o, Comte ve Spencer'in sosyolojiye tevcih ettiği hususî statüyü kabul etmez. Zamanının birçok düşünürü gibi

Dilthey önceliği psikolojiye vermiştir. Ancak o dönemde psikolojide hâkim olan tabiatçılıkla mücadele ettiği ve bununla birlikte içe bakışın tuzaklarına da düşmediği doğrudur.

Bununla beraber, psikolojiye verilen ve bugün bizi şaşkırtan bu öncelik, Dilthey'in orijinalliğine gölge düşüremez; onun düşüncesinin, her hangi başka bir düşünce gibi, tarihî durumlara bağlı olduğu anlamına gelir. Dilthey'in meziyetlerinden biri kendi eseri için de değerli olan bu şartlanmayı açığa çıkarmış olmasıdır. Onun için, akla ve aklî sistemlere yâni ilimlere büyük bir pay ayırmakla birlikte, Dilthey'in ilmî açıklamanın akıldışı güçlere tamamıyla hâkim olmakta güçsüzlüğünün şuuru içinde kalmış olması daha iyi anlaşılır. Yaşanan, saf aklıye nazaran ölçüsüzdür. Bu durum, onun mantığın düzenliliklerini bozan şâirâne tecrübeye dikkatini gösterir. Sebeplerle açıklama, ne duyguların ne tutkuların irtibatsızlığını ne de insanların umumiyetle çelişkili faaliyetlerinde takip ettikleri gayelerin çokluğunu açıklayabilir. Bunun içindir ki, R. Aron'un da belirttiği gibi Dilthey'daki tarihî aklın tenkidi aynı zamanda aklın bir tarihî tenkididir. Gerçekten aklın oluşumu, durmaksızın yaşanan tecrübenin engellerine tosladığından asla tamamıyla bağımsız değildir. Saf aklilik soyuttur. Öyle sanıyorum ki, Dilthey'in şu ifâdesini bu anlamda yorumlamak gerekir: "metafizik ilim bir sınırlandırılmış tarihî hâdisedir, fakat insan şahsının metafizik şuuru ebedîdir".

I. BEŞERÎ İLİMLERİN MÜSPETLİĞİ

Dilthey'in bütün gayreti, Comte'un anlayışı dâhilinde olmasa bile Stuart Mill'in düşüncesi istikametinde beşerî ilimlerin müsbet ilimler olduğunu göstermekten ibârettir. Gerçekten o, St. Mill'in ruh ilimlerine özgü metodoloji meselesini vaz' ederek "muazzam bir teşebbüs"⁸⁹e giriştiğine, fakat sonunda sözkonusu disiplinleri tabiat ilimlerine tâbî kılarak bu yolu takip edemediğine dikkat çeker. Dilthey açıkça ilmî pozitivizm adına tabiat ilimleri ve beşerî ilimlere âit metodların mâhiyetlerinin ayrı olduğuna inanır; ona göre bu farklılık, kaynağını tarihin husûsliğinde bulan epistemolojik bir ikiliğin neticesidir. Onun "tarihî aklın tenkidi" diye adlandırdığı şeyin konusu, felsefî faydası tabîî hukukun, tabîî dinin veya tabîî ahlâkın muhtelif biçimleri altında ortaçağ metafiziğini yıkmaya geniş bir şekilde katkıda bulunduğu için inkâr edilemeyen tabiatçılıktan vazgeçmektir, fakat bu konu ilimlerin bizzat gelişmesi sebebiyle bugün aşılmıştır. Şüphesiz, tabiat ilimlerinin bazı usûllerini ruh ilimlerinden, doğurgan oldukları müddetçe, sistemli bir biçimde uzaklaştırmak sözkonusu olmamalıdır, bununla birlikte ruh ilimlerinin tabiat ilimlerine indirgenmesi, onların açılıp-serpilmelerini kolaylaştırmak şöyle dursun, bu ilimler bir başka anlaş-

⁸⁹ DILTHEY, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, çev. SAUZIN, Paris, 1942, s. 36, not.1.

lırlık tipine dayandıklarından dolayı, gelişmelerini engeller. Bunun sonucu ruh ilimlerini bağımsız, reşit ilimler olarak değerlendirmek gerektiğidir. Tabiat ilimleriyle uğraşan âlimlere özgü anlayışlarda aynı fikir biteviye tekrarlanıp durur: her şeyden evvel ruh ilimlerini, sanki bu ilimler henüz mevcut değilmiş gibi, kurmak gerekir. Oysa, bu ilimler mevcuttur ve hattâ matematik ilimlerinin ve bir fiziğin varoluşundan beri mevcuttur. Siyâset ilmi veya ekonomi diğerleri kadar eskidir ve bizzat müsbet ilimlerin sıfatını bir hak olarak iddia edebilir. Tabiatçılık politika ilmîni veya ekonomiyi kurmak isteyip duruyorsa da, bu, ruh ilimlerinin kuruldukları andan beri uyguladıkları teşebbüsleri tahlil etmekten ibâret olan ilmî davranışı benimsemek yerine, umûmî olarak ilim hakkında *a priori* ve dogmatik bir fikir edinmek, sonra da körü körüne verilmiş ve dönülmek istenmeyen bu ilk hükme uygun olup olmadıklarına göre muhtelif disiplinlere ilim sıfatını keyfî olarak vermek veya vermemek anlamına gelir. Tabiatçılık taraftarlarından farklı olarak, Dilthey, son derece okul işi ve soyut telakkî ettiği metodlar meselesiyle az ilgilenmekte ve bilhassa ruhî ilimlere, netice itibâriyle insanların ve nesnelere en iyi biçimde bilinmesi için bu ilimlerin müspet katkılarına özgü anlaşılabilirliğin şartlarını kavramaya çaba göstermektedir.

Dilthey'in bilgi teorisiyle (epistemoloji) ilgili eserlerinin çoğunun, özellikle onun *Introduction à l'étude des sciences humaines* (Beşerî ilimlerin tetkikine giriş) adlı eserinin yarım kaldığı doğrudur. Diğer taraftan, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* adlı eserinin de gösterdiği gibi, Dilthey'in düşüncesi tekâmül etmiştir. Dilthey'in bu eserinde Husserl'in ilk eserlerinin tesiri hissedilir. Fakat bununla birlikte o, aynı niyete sâdik kalmıştır: madem ki ruhî ilimler ilim olarak mevcuttur, ilmin önyargılı bir nazariyesi adına bu ilimlerin ilmî karakterini tartışmakla zaman kaybetmek boşunadır. Epistemoloji uzmanı, onların mimarı değil fakat tarihçisi olmalı ve sözkonusu disiplinlerin uzmanları tarafından fiilen uygulanmış metodlar ve ruh hakkında toplanmış bilgiler temeli üzerinde, bu ilimlerin nazariyesini kurmalıdır. İmdi, bu tarih bize göstermektedir ki, "bu ilimler hayatın uygulaması ortasında büyüdüler"⁹⁰, yâni onların konusu, sürekli kanunlara tâbî olduğu için tıpkı kendisi gibi kalan bir ayniyet değil, fakat bir eserler ve anlaşmalar bütünlüğüdür ki, insanın bu eser ve anlaşmaların ilmîni yapabilmesi için her şeyden evvel onları yaratması gerekmiştir. İnsan tabiatı değil fakat sosyal dünyayı yarattı; gezegenler insanın irâdesinden bağımsız olarak mevcuttur, fakat meselâ hukuk böyle değildir. Zira, Ihering'in açıkça gösterdiği gibi, bir Roma hukuk ilminin mümkün olabilmesi için her şeyden önce Romalıların belli bir hukuk tipi tesis etmeleri gerekmiştir. Siyaset, iktisat ilminin veya dinler ilminin durumu da aynıdır. Dilthey'in şu temel önermesi buradan kaynaklanmaktadır: "Beşerî ilimler mantığa

⁹⁰ Aynı eser, s. 34.

göre kurulmuş bir bütün, yapısı tabiat hakkındaki bilgimizin yapısına benzer olması gereken bir bütün teşkil etmezler; onların bütünlüğü daha başka türlü gelişmiştir, ve bizim şimdi onu tarih bakımından gelişmiş olduğu hâliyle değerlendirmemiz lüzumludur⁹¹". Diğer bir ifâdeyle, ruh ilimlerinin temel bir orijinalliği vardır. Gerçekten, tarihî aklın tenkidi bizzat ilmin, hukuk, siyâset veya iktisat gibi, insanın bir eseri olduğunu ve netice itibarıyla ruh ilimlerinin tarihî ilimler olarak sâdece insan dışındaki bir konuyu incelemediklerini, fakat ilim adamının beşerî eserleri ilmî olarak tahlil ettiği ölçüde bizzat kendisini orada mesele hâline getirmiş olarak bulduğunu bize öğretmektedir. Daha açıkçası, tarihle tekâmül eden bizzat akıldır, yâni, bizzat yaratılışlar tarzında ruh ilimlerinin inceleme alanına giren ve beşerî eserlerin, ilim de dâhil, yaratıcısı olan insandır.

Buradan, klasik metafiziği takliden, varlıkbilimi açısından gayrı mütecânis iki gerçekliğin: ruhun gerçekliğinin ve maddenin gerçekliğinin mevcut olduğu sonucunu çıkarmak gerekmez. Aksine, gerçeklik tektir, fakat, tabiatçılığın iddia ettiği gibi, tek bir tarzda kavranmaz. Gerçekliğe, bir yandan dış tecrübeyle, diğer yandan iç tecrübeyle nüfûz edilebilir, her iki biçim de meşrûdur, biri diğerini yok edemez⁹². Eğer tabiat şuurun şartlarına tâbî olmuş ise, şuur da tabiatın şartlarına tâbî olmuştur. Bu kabul edildiğinde, ruh dünyasının sırf tasavvur ve tecrübenin konusu olmadığını da kabul etmek gerekir, o aynı zamanda yaşanmıştır: "O hâlde, bütün bir tecrübeler sahasının: içduyumuzun yaşanan verilerinde hem kökten bir bağımsızlık ve hem de tamamen kendine has bir malzeme bulan ve bu sebeplerle ve çok tabiî olarak, mâlûm bir hususî ilmin ve bir tecrübe ilminin konusu olan tamamen ayrı bir sahânın teşekkül ettiği görülür⁹³". İctimaî ve rûhî hâdiseler öyleyse tabiat ilimlerinin usûlleriyle tamamen anlaşılabilir kılınamazlar ve bu husûsiyeti "bir ruhî olgular ilminin, bağımsız ve gelişmesi kendi öz merkezinden hareketle gerçekleşen bir ilmin⁹⁴" varolduğunu kabul ederek nazarı dikkate almak gerekir. Buradan tabiat ilimlerine özgü bilgi tipinin en üstün ve mutlak olmadığı, sınırlara sâhip bulunduğu neticesi çıkar. Dilthey özellikle ve bıkip usanmadan bu nokta üzerinde ısrar etmektedir: "İşte buradaki bizzat tecrübe melekemizin şartlarına bağlı bulunan sınırlar, tabiat ilimlerinde her an karşılaşılan sınırlardır, bunlar bilgimizin önüne çıkacak dış sınırlar değil, fakat bilgimizden ayrılamaz durumlar, bilgide mün-demiç durumlardır⁹⁵". O hâlde bu sınırlar kaldırılabilir engeller değil, bilgi tiplerinin çokluğundan kaynaklanan imkansızlıklardır.

⁹¹ Aynı eser, s. 37.

⁹² Aynı eser, s. 26.

⁹³ Aynı eser, s. 18.

⁹⁴ Aynı eser, s. 21.

⁹⁵ Aynı eser, s. 20 veya ayrıca s. 19 ve 42.

Dilthey'a göre, bu vaziyeti haklı gösteren tahlillerin teferruatına dalmaksızın, unutmamak gerekir ki "tabiatın sahasıyla tarihin sahası arasında bir hudut" çizilebilir⁹⁶, öyle ki *globus intellectualis*, herbiri aynı tipte münâsebetlerden orijinal bir bütün hâlinde bir ilimler kategorisi oluşturan ve herbiri bir aslî ve hat-tâ müsbet ilimler sistemine imkan veren iki yarım küreye ayrılabilir. Dilthey'in düşüncesine göre, tarihî anlaşılabilirlik her şeyden önce onun ferdîden veya tekilden olması olgusuna dayanır: "Beşerî ilimlerin konusu tarihî ve içtimaî gerçekliği tekile ve ferdîye âidiyeti içinde kavramak, cüz'ünün yaratılışında hangi mutâbakatların aktif bir rol oynadıklarını bilmek ve onun gelişmesinin kaidelerini ve gayelerini tayin etmekten ibârettir"⁹⁷. Bu tekilliğe, olduğu gibi, ilmî olmayan soyutlamaları bahâne yapmaksızın saygı göstermek gerekir. Söz konusu gayri ilmî soyutlamalar simyanîkilerle mukayese edilebilir ki onların benzerine ruh ilimlerinde bize insan kaderinin sırrını verebildiğine inanan tarih felsefesi "hurâfe"si biçiminde rastlanır. İkinci olarak, tarihî anlaşılabilirlik, ruh ilimleri tarafından tahlil edilecek konuların "niyetler tarafından"⁹⁸ yönlendirilmiş ve bundan dolayı, değerlere bağlı fiiller veya müesseseler olduklarını ifâde eder. *Beşerî ilimlerin tetkikine giriş (Introduction à l'étude des sciences humaines)*'te sâdece tasarısı çizilmiş olan bu husûsiyeti Dilthey, *Ruh dünyası (Le Monde de l'esprit)* adı altında yayınlanan makaleleler mecmuasında, özellikle *Ferdîliğin tetkikine katkı (Contribution à l'étude de l'individualité)*'de derinleştirdi: "Her ruhî hayatta, bir bütünüdür idrâki bu hayatın yapısı gereğince zorunlu olarak bir değer yargısına eşlik eder. O hâlde mükemmellik tasavvurları gerçeğin görünüşüyle bağdaşmaktadırlar. Kendi değerinin ve kendi idealinin duygusundan ayrılmaz gözükten şey budur. Hayat olgularına böylece hayat normları eklenmektedir. Hayatın tezâhürlerinde öze âit olan (essentiel) şey kendiliğinden olan değerlerin yaşayan sisteminin ifâdesidir ve bu öze-âit-olan da bu hayatın tezâhürlerini içten düzenleyen ülküler ve normlarla ifâde olunur"⁹⁹. Bunun için, Dilthey ruh ilimlerine sırf sosyoloji, siyâset ilmi ve iktisat gibi ampirik nitelikli ilimleri değil, fakat ahlâk, estetik (bediiyât) ve poetikayı da dâhil eder.

2. TARİH VE PSİKOLOJİ

Dilthey tarihliği, bir yandan geçmiş hâdiselerin göreliliği olarak ve bu geçmişin bilgisi olarak, diğer yandan şu an yapmakta olduğumuz da dâhil her beşerî aksiyondaki oluşun "hazır-bulunuşu" olarak, iki tarzda anlar. Tarih sadece gerçekleşmiş olanla ilgili araştırma değildir, o aynı zamanda sürüp giden haya-

⁹⁶ Aynı eser, s. 15.

⁹⁷ Aynı eser, s. 42.

⁹⁸ Aynı eser, s. 29.

⁹⁹ *Le monde de l'esprit*, çev. REMY, Paris, 1947, c.I, s. 271-272.

tın dokusudur. Netice itibariyle, beşerî ilimlerin her konusu, tarihinin hususî görüş açısıyla incelenmedikleri zaman bile, tarihtir. Tarihtir, çünkü oluş hâlidir, bu, beşerî ilimlerin de tarihî olduğu, çünkü zihnin ve beşerî aksiyonun gelişmesiyle birlikte durmaksızın geliştikleri anlamına gelir. İşte bu anlamdadır ki, tarihî bilgi aynı zamanda insanın bilgisidir veya herhangi bir beşerî gerçekliğin tenkidi de aynı zamanda tarihî bir tenkidir. Buradan bizzat aklın tarihî olduğu neticesi çıkar, zira akıl hiçbir zaman teessüs etmemiştir, fakat o, belirsiz tarihte akıl olarak durmadan şekillenmektedir. Bu gözlemler bize salt tabiatçılığa dayalı bilgiye nazaran tarihî bilginin husûsîliğini kavrama imkânı vermektedir. Tabiat ilimleri bizi, belki de kendilerine rağmen, dünyanın belirleyici bir anlayışına doğru sevk etmektedir. Aksine beşerî ilimler, araştırmalarının konusu siyasî, iktisadî, dinî, bedî (estetik), eğitimle ilgili (pedagojik) veya başka her ne olursa olsun, şâirâne bir dünya, insan tarafından yapılmış bir dünya ilham etmektedir. Bu açıklamalardan birinin diğerinden daha üstün veya daha lâyük olabileceğine inanmak hatâ olur; ilimlerin her iki kategorisi: hem tabiat ilimleri hem de beşerî ilimler, kendilerinden vazgeçilmez, lüzumlu ilimlerdir, birgün aynı kimliğe bürünecekleri de ümid edilemez.

Bununla birlikte, Dilthey, beşerî ilimlerin ve onların konusunun tarihliliği üzerinde ısrar ederken, tarihin bizatihi kendisi yardımıyla anlaşılır olduğuna inanmaz. Tarihin temeli tarihî değil, fakat ruhî (psikolojik)'dir, şu anlamda ki Dilthey tarihte oluş hâlinde bir psikoloji görmektedir. Bu noktada, o, St. Mill, Wundt, Taine ve diğerleriyle hemfikirdir, fakat "tasvîrî¹⁰⁰" diye adlandırdığı yeni bir psikoloji yararına onların aşırı tabiatçı anlayışlarını reddetmektedir. Keza bu nokta üzerinde, *Beşerî ilimlerin tetkikine giriş (Introduction à l'étude des sciences humaines)*, meselenin ana hatlarını çizmekle yetinmektedir¹⁰¹; bu hususlar *Ruh dünyası (Le monde de l'esprit)*'nda ve özellikle, "Tasvîrî ve tahlîlî bir psikolojiyle ilgili fikirler" ("Idées concernant une psychologie descriptive et analytique") adlı meşhur makalede daha uzun bir biçimde geliştirilirler. Bununla birlikte o, tecrübî psikolojiyi mahkum etmez, zira tecrübî psikoloji'nin varolma sebebi vardır ve büyük hizmetler de ifâ etmektedir, fakat o, tekilliği ve yaşanana, keza onların hayatın hâdiseleri bütünlüğü içindeki mânâsını ihmâl ettiğinden, ruh dünyasının en iyi bir bilgisine katkıda bulunamaz. Gerçekten o, incelediği her hâdiseyi tecrit etmekte ve oradan hareketle ruhî hayatı farazî ve tahmînî olarak yeniden kurduğunu iddia etmektedir. Tasvîrî psikoloji, aksine, aslında nasıl ise o hâliyle ruhî bütünlüğe saygı gösterir ve bundan dolayı her unsurun tekilliğini küllîde bütünlüşmüş olarak korur: "Tasvîrî psikolojiden, her beşerî psişik (rûhî) hayatta tek-biçimli olarak rastlanan basit veya karmaşık un-

¹⁰⁰ Aynı eser, c. I, s. 277.

¹⁰¹ *Introduction à l'étude des sciences humaines*, s. 49.

surların tasvirini anlıyorum; söz konusu her ruhî hayatın normal gelişmesi vardır ve bu gelişmede adı geçen basit veya karmaşık unsurlar, ne ilâve olunmuş ne de indirgenmiş olan, fakat bizzat hayat tecrübesiyle tanınan tek bir bütün teşkil etmektedirler. O hâlde bu psikoloji, ilk defa daimâ bizzat hayat olarak ortaya çıkmış bulunan bir bütünlüğün tasviri ve tahlilidir¹⁰²”. Eğer psikoloji, sosyal ilimlerin temeli rolünü oynuyorsa, bu sırf doğrudan yaşananın orijinalliyetini tanıdığından dolayı değil, fakat bilginin şartı olduğu içindir de: “bilgi nazariyesinin temeli canlı duyguda ve bu ruhî bütünlüğün dünyaca geçerli tasvirinde yatar... Bilgi nazariyesi hareket hâlinde bir psikolojidir¹⁰³”. Ruh ilimlerinin statüsünü belirlemek için o hâlde kesinlikle, Windelband’ın zannettiği gibi, ne yeni bir mantık icad etmek ne de eskisini ıslâh etmek gerekir, fakat ferdînin kavrayışına uyarlanmış başka bir bilgi nazariyesi geliştirmek icap eder. Tekilin bilgisinin ilmin geliştirilmesine imkan veremeyeceğinin iddia edildiği doğrudur. Böyle bir görüşün hatâsı kaynağını ferdînin hayatın bütünlüğüne, yâni beşerî tabiata aktarılmasının ihmâl edilmesi olgusunda bulur¹⁰⁴. Tekil ve tarih bu tabiatı inkâr etmiyor, fakat onu önceden varsayıyor, aksi takdirde ruhî hayat ancak geçici, irtibatsız ve desteksiz gerçekliklerin karmakarışık ve anlaşılmasız bir silsilesi olurdu.

Dilthey’in, sistematik bir yapı kazandırmaksızın sadece ana hatlarını çizdiği bu yeni bilgi nazariyesi, ruh ilimlerinin gelişmesine şimdiye kadar katkıda bulunmuş herkesin fiilen takip etmiş olduğu ve tabiatçı nazariyecilerin ilim hakkındaki önyargılı fikirleri sebebiyle bile bile bilmezden geldikleri girişimlerin gözlemine dayanmalıdır. Başlıca usûller şunlardır: Her şeyden önce, “temel tarihî olguyu, bizatihî gerçekliği içinde, saf hâliyle, büsbütün” bize “sunduğu” söylenen biyografi¹⁰⁵. Netice itibariyle, şüphesiz kendi kendine yeterli olmayan, fakat farklılıkları belirleme, güdülenimlerin tahlili temelinde akrabalıkları açığa çıkaran tipik bireyleşme işlemi söz konusudur. Nihâyet tiplerin hazırlanışı. Bu mefhum genelleşmeyi ve bireyleşmeyi kaynaştırma ve bir bütünlüğün bünyesinde gelişen değişimleri kolaylaştırma ve anlamlı karşılaştırmalar yapma üstünlüğüne sâhiptir¹⁰⁶. Kendi entellektüel tekâmülü nispetinde Dilthey, bir küllîlik içinde muhtelif unsurların uygunluğunu esas itibariyle onların şuurlu veya şuursuz gayetleri gereğince kavrama imkanı sağladığı ölçüde yapı kavramı üzerinde giderek daha fazla ısrar etti¹⁰⁷. Bu muhtelif kavramların oluşturulması, tecrübî ilimlere özgü metodlar yardımıyla da gerçekleştirilmesine rağmen, tah-

¹⁰² *Le monde de l’esprit*, c. I, s. 158.

¹⁰³ *Aynı eser*, c. I, s. 157.

¹⁰⁴ *Indroduction à L’étude des sciences humaines*, s. 5.

¹⁰⁵ *Aynı eser*, s. 50, ve *Le monde de l’esprit*, c. I, s. 271 vd...

¹⁰⁶ *Le monde de l’esprit*, c. I, s. 275, 306.

¹⁰⁷ *Aynı eser*, s. 181, 211, 242.

lil edilen konunun derinliğine nüfuz etmek için dış alâmetlerle yapılan basit açıklamayı bir bakıma aşma imkanı sağlayan bir usûlün meşrûluğunun tanınmasını da gerekli kılar: Bu usûl, anlamadır. Dilthey şöyle diyor: “Tabiatı açıklıyoruz, ruhî hayatı anlıyoruz¹⁰⁸”. Ruh ilimlerinde de bir usûl olan açıklamadan farklı olarak, anlama tecrübenin verilerini bir takım entelektüel varsayımlardan hareketle iş olup bittikten sonra yeniden inşa etmek için “kimyevî olarak” unsurlarına ayırmaktan kaçınır, zira anlama yaşananı, sunî ayırımları müdâhale ettirmeksizin, derinliği ve tamamıyeti içinde kavranması gereken bir “ilk ve temel veri” olarak nazarı dikkate alır. Anlamayı sırf başkasının ve içtimaî ve kültürel bütünlüklerin bilinmesine tatbik edildiği için değil, fakat aynı şekilde değer yargılarının ve insan fiillerinde mündemiç niyetlerin şuuruna varış olduğu için içebakışla (introspection = ruhun kendi kendini incelemesi) karıştırmak gerekir. Konularının dışında ve onlara yabancı olarak kalan gözlem ve tecrübenin aksine, anlama, somut ve tekil bir durumda bir bütün olarak geliştiğinden hareket ve aksiyon hâlindeki ruhî ile yapı bakımından uyuşmaktadır. Öyleyse, anlamada, mantığın olağan kanunlarına uyan, fakat tekilin anlaşılmasında kaçınılmaz olan sempatiye de dayandığı için bir akıl yürütme gibi sırf akli olmayan akli ve istidlâfî bir usûl sözkonusudur.

3. DİLTHEY’CI YORUMBİLİMİ

Tahlil edegeldiğimiz muhtelif usûlleri Dilthey , yorumbilimi (herméneutique) kelimesi altında yeniden kümelenirdi. Bu konuda sefleri Schleiermacher veya Boeckh’ten daha çok bu metodun yaratıcı biçimde yeniden inşası üzerinde ısrarla durdu. Bu metod, tarihîliğin Dilthey’ci kavramının çift anlamına benzer biçimde, ilmî kalmakla birlikte şâirânedir de. Dilthey bu metodu, “ruhî hayatı onun tezâhürü olan duyulur işâretler yardımıyla, kendisi sâyesinde tanıdığımız süreç” olarak tanımladı. Diğer bir ifâdeyle, psikolojiye başvurma hesaba katılmasa, bu metod anlamlarla keşfedilir. Bu hâliyle onun vazifesi, sözler kadar yazıları ve jestleri de, kısaca her fiili ve her eseri, dahil oldukları bütünlük içinde tekilliklerini muhâfaa ederek, yani onları tasvir ve tahlil etmek için lüzumlu kavramlarda tecrübenin orijinallliğini koruyarak, yorumlamaktır. Anlama metodu böylece ruh ilimlerini, tenkîdî olsa bile, sırf mütebahhirâne teferruatların bıktırıcı yığıntıları içinde boğulmaktan ve, psikolojik, sosyolojik, demografik, kültürel ve bunun gibi diğer faktörlerin sıralanmasında gerçekleşen bazı eserlerde olduğu gibi yanyana konulan sebeplerin veya motiflerin bir tahlîliyle yetinmekten alıkoyar. Bu türlü bir yorumlamanın Dilthey’in açıkça itiraf ettiği gibi, kaçınılmaz bir şekilde, sırf bir bütünün unsurlarını değil fakat anlamlarını da tenkîdî bir tarzda kavramayı deneyen bir

¹⁰⁸ Aynı eser, s. 150

nazariyeye¹⁰⁹ dayandığı açıktır. Bu açıdan, yorumlama “yorumcunun dâhîliği-ne bağlıdır; gerçekten o, uzun bir buluşmayla, yazarın mesele hakkındaki sürekli bir incelemesiyle genişlemiş, samimî bir ilgiye dayanır¹¹⁰”, fakat aynı zamanda dâhî münekkidler tarafından yapılan yorumlamadan o ölçüde yetenekli olmayanlara yardımcı olmaya elverişli bazı teknik kâideler çıkarmak mümkündür. Böyle anlaşıldığında, yorumbilimi yorumlamayı ve açıklamayı bağdaştırma imkanı sağlar, zira iki metod arasında “tam tesbit edilmiş bir sınır yoktur, fakat sâdece kademeli bir farklılaşma vardır¹¹¹”. O hâlde Dilthey anlama ve açıklama arasında katî bir ayırımın teorisyenî gibi gösterilirse ve hattâ onun beşerî ilimler anlayışı, Simmel’deki gibi, kucaklayıcı umûmî bir nazariyeye ilgisiz olan niteliğiyle tekilin saf ve basit bir tahliline indirgenirse, hatâ işlenir. Bu gerçekten, onun “objektif ruh” diye adlandırdığı şeyi tanımamak olur. “Objektif ruh” Hegel’den alınmış bir ifâdedir, fakat Dilthey ona farklı bir anlam verir. Objektif ruh Dilthey’da, dilden hareketle dîne kadar, siyâsî, artistik, iktisadî eserlerden ve bizzat ilimden geçerek, insanın hayatî ifâdeleri bütünlüğünü belirler. Netice itibarıyla, ruh ilimlerinin bütün konularıdır ki objektif ruhu teşkil ederler. Bu objektif ruhun teşekkülü, sözkonusu ilimlerden bazılarının diğerlerine nazaran tecrit edilmiş kalmaları ve öldüren soyutlamanın kurbanı olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaları hâlinde değil, fakat birbirlerini desteklemeleri ve, böyle teessüs etmiş münâsebetler sâyesinde, ister hukuk gibi sürekli bir bütünlük ister kısa süren bir hâdise sözkonusu olsun, sırf tarihe anlaşılır bir anlam kazandıran değil, fakat insanı geçmişine de bağlayan bir cemaat meydana getirmeleri durumunda gerçekleşir. Hayatın terakkîsi ve gelişmesi işte bu geçmişe istinad ederek mümkün olur. Öyleyse bir tarih felsefesi sözkonusu değildir, zira ilim bize insanın geleceğinin ne olacağını söyleyemez, fakat insanın tarihî oluş içinde tabiat olarak nazarî anlayışının geleceğini bildirir.

Dilthey ruh ilimlerinin bir tasnifini hazırlama niyetindeydi, fakat proje sonuçlanmadı ve o bu projeden bize bazı ipuçları bıraktı. Bağdaşıklık ve ruhînin içten akrabalığı üzerine dayanan bu tasnif, psikoloji temel ilim rolü oynadığından dereceli bir karaktere sahip olmalıydı. Onun psikolojik veya antropolojik diye adlandırdığı birinci ilimler kategorisi buradan gelmektedir. Bu ilimlerin kullandıkları usûllerin hiç bir önemi yoktur; bu usûller tabiatçılıkla ilgili olsun veya olmasın, psikolojik ilimlerin konusu, tarih ve toplumun üzerlerine dayandıkları ferdî birimlerin yorumlanmasıdır. Fakat bu, fertlerin topluluklara öncelik taşıyacağı anlamına gelmez, zira, Dilthey’in düşüncesine göre, toplum basit bir fertler yığını değildir, fakat fertler ve toplum aynı anda doğrudan doğruya

¹⁰⁹ Aynı eser, c. I, s. 340.

¹¹⁰ Aynı eser, c. I, s. 333.

¹¹¹ Aynı eser, c. I, s. 337, 338.

meydana gelmişlerdir. Bu ilimler, birilerini sosyal ilimler, diğerlerini kültürel ilimler diye adlandırdığı diğer iki kategorinin temellerini oluştururlar. Sosyal ilimlerin araştırma konusu, en geçiciden devlet, kilise, loncalar veya âile gibi en süreklilerine kadar toplumun dış teşkilâtlanması, müesseseleri ve biçimleridir. Kültürel ilimler, ister artistik, ilmî, dinî, ister siyasî ve ahlâkî kategoriden olsunlar, *Weltanschauungen*'in temeline âit olan değerler ve gayeler dünyasını anlamaya sarılırlar. Diğer bir ifâdeyle, sosyal ilimler insanı ve onun muhîtini şartlandıran muhtelif belirlenimlerini, kültürel ilimler ise yaratılışları tahlil ederler; bu yaratılışlar sâyesinde beşerî varlık uygulamada ve nazariyede kendi kendine anlaşılır olmaktadır.

ALTINCI BÖLÜM

TABIATÇILIK VE TARİHÇİLİK ARASINDAKİ TEZAT

Tabiat ve tarih arasındaki tezat Kant menşeli'dir. Bu tezat, XIX. asır boyunca halk felsefesinde tedricen daha klasik olan ruh ve beden, fizik ve ahlâk veya ruh ve madde arasındaki tezatların yerine geçti. Her ne kadar bu muhtelif tezatlar birbiriyle kesişmekten uzak olsalar da durum böyledir. Hiç şüphe yoktur ki, Dilthey'in eseri, tarih ve tabiat arasındaki tezatın en azından üniversite ortamlarında yaygınlaşmasına büyük ölçüde katkıda bulundu, bazan karmaşıklaşma da sebep olmadı değil, meselâ *Beşerî ilimlerin tetkikine giriş (Introduction à l'étude des sciences humaines)* adlı eserinin girişinde tabiat ve tarih arasındaki tezatı zorunluluk ve hürriyet arasındaki tezada eşdeğer sayınca, durumu budur. Şüphesiz bu problemi o, seleflerinden miras aldı, fakat hiç kimse zamanının zihinlerine bu ikiliğin şuuruna varmada ondan daha fazla yardımcı olmadı. Öyleyse, bizzat onun devrinde ve müteâkip seneler boyunca bu ikiliğin çoğu zaman tabiatçılık ve tarihçilik arasında bir ekoller veya metodlar çatışması biçimi altında, felsefenin hâkim temalarından biri olması anlaşılır niteliktedir. Bu eğilimlerden herbiri kendisinde metafizik tarzda olduğu kadar dîni tarzda da varsayımlar ihtiva ediyordu. Meselâ tabiatçılık taraftarları umûmiyetle bütün dinlerin düşmanı idiler. Ve ateizmi yâni tanrıtanımazlığı öğretiyorlardı. Bununla birlikte bu teferruatlar içine girmenin yeri burası değildir.

A) TABİATÇILIK

Tabiatçılık (naturalisme) kavramı çok anlamlıdır: Bu kavramın edebiyatta, felsefede ve epistemolojide ayrı anlamları vardır. Felsefede, tabiatçılık hâdiselerin yorumlanmasında tabiatüstünü veya basit olarak aşkınlığı saf dışı bırakan her doktrini ifâde eder. Epistemolojide, tabiat ilimlerinin modelinden başka ilim modeli mevcut değildir bahânesiyle, beşerî ilimlerin husûsîliğini inkar eden her nazariye tabiatçılık diye adlandırılır. XVIII. ve XIX. asırda fiziğin ve kimyanın olağanüstü ilerlemeleri şüphesiz tabiat ilimlerinin üstünlüğü görüşünün zorla kabul ettirilmesine kuvvetle katkıda bulundu; öyle ki diğer disiplinlerin ancak fizik-kimya ilimlerinin metodlarını ve usûllerini benimserlerse ilmî değere sâhip olabileceklerine ve hamle yapabileceklerine inanıldı. Her ne kadar bu eğilime XIX. asrın sonunda bütün ülkelerde, Fransa kadar İngiltere'de de ratlandıysa da, o çok güçlü bir biçimde Almanya'da kabul gördü. Bunun sebebi basittir. Tabiat ilimleri uzmanlarının büyük bir kısmı felsefeye yöneldiler ve,

Alman üniversite sisteminin elastikiyeti sebebiyle, felsefe kürsülerini de işgal edebildiler. Fizikçi Helmholtz'un asistanı iken psikoloji profesörü olan ve daha sonra felsefe okutan Wundt'un durumu budur. 1875'de Viyana Üniversitesi'nde felsefe profesörü olmadan önce fizik profesörü olan Mach'ın durumu da aynı idi. En yakın örnek fizikçi von Weiszäcker'in örneğidir. Bu bilim adamı takriben onbeş yıl önce Hamburg Üniversitesi'ne felsefe profesörü oldu. İlimler nazariyecisi böylece felsefenin otoritesini önceki tabiat ilimleri uzmanlığı niteliği üzerine oturtabiliyordu.

Her ne kadar günümüzde tabiatçılık, felsefî düşünce darlığı diye adlandırılarak itibarını yitirmişse de, az çok gizli bir biçimde, ruhu maddenin sıkı bir yansıması olarak telâkkî eden halk marksizmi nazariyeleri gibi muhtelif ilim nazariyelerini yönlendirmeye devam etmektedir. Gelecek yıllarda başka biçimler altında belli bir ilgi bulacağı hususunda kuvvetli ihtimaller de vardır.

Tabiatçılık umumî bir şekilde aşağıdaki çizgilerle nitelendirilebilir:

a) Tabiatçılık, tabiat ilimlerinin her ilmîliğin modelini teşkil ettiği düşünce-sindedir, öyle ki ilim sıfatını iddia eden her disiplin tabiat ilimlerinin usûllerini ve metodlarını taklit etmek zorundadır. Netice itibarıyla, beşerî ilimlerin normları onlara dışardan geleceklerdir.

b) Fertlere özgü cüz'îlikleri nazarı dikkate almaksızın, bütün nesnelere değer nazariyesiyle ilgili tam bir kayıtsızlık içinde aynileştirme eğilimindedir. Düşüncesinin ulaşılamayan son sınırında, resim sanatında bir ustanın tablosuyla bir amatörün "karalama"ları arasındaki farkları siler. Netice itibarıyla, beşerî faaliyetin yaratışlarını ve mahsûllerini, bunlar ister ahlâkın, ister dînin veya sanatinkiler olsunlar hepsini, sırf maddî veya teknik belirlenimlere indirger.

c) Madem ki tabiat ilimleri her ilmîliğin kıstasını meydana getirmektedir, öyleyse tabiatçılık, beşerî ilimlerin tabiat ilimlerinin usûlleriyle uyuşmayan usûllerini bir ilmî olgunluk eksikliğinin belirtisi olan kusur ve noksanlıklarla malûl ve değersiz addetmektedir. Öyleyse üstün ilimler ve aşağı ilimler var demektir.

d) Tabiatçılık ilke olarak, rüşünü ispat etmemiş bir ilim niteliği taşıyan modası geçmiş bir düşünce safına ittiği her metafiziğin düşmanıdır ve bu metafiziği her hangi bir maddecilik, evrimcilik veya ahlâkî öfkencilik (irénisme) ve siyasî barışçılık perdesi altında hileyle yeniden piyasaya sürdüğünden de şüphe etmez.

e) Nihâyet, tabiatçılık, ilim hakkındaki bir nazariyenin kelimenin asıl mânâsıyla ilmî bir nazariye değil felsefî bir nazariye olduğunu ekseriya bilmezlik-ten gelen bir ilimcilik anlamında ilmî faaliyete diğer beşerî faaliyetlere nazaran imtiyaz tanıma eğilimindedir.

I. Tabiatçılıkların Çeşitliliği

Tabiatçılığın XIX. asrın ikinci yarısındaki başarılarını bugün hayâl etmekte güçlük çekiyoruz. Bazı eserler, meselâ Moleschott (*Circulation de la vie*, 1852), Büchner (*Force et matière*, 1855) veya Haeckel (*Enigmes de l'univers*, 1899)'in eserleri birçok dile tercüme bile edildiler. Bununla birlikte, görüş açıları bir âhenk içinde bütünleşmekten çok uzak kaldı. Meselâ fizyoloji âlimi Du Bois-Reymond (*Limites de la connaissance de la nature*, 1872)'un ihtiyatı karşısına jeolog Haeckel'in saflığı çıkıyordu. Du Bois-Reymond, ilmin kesin bir anlayışı temeline dayanarak, ilmî açıklamanın sınırlarını kabul ediyordu -onun meşhûr formülü bilinir: *Ignoramus, ignorabimus-*, halbuki, ilmî bir çağrışımın, tekçilik (monizm) çağrışımının dirilticisi olan Haeckel, ilmin, bütün meseleleri, ister ahlâkî ister dinî veya başka hangi mesele olursa olsun hepsini çözecek kudrette olduğuna, netice itibariyle bilinmeyen hiçbir şey bulunmadığına inanıyordu. Mafih biz burada tabiatçılığın bütün çeşitlerinin teferruatına girmeyeceğiz, fakat onların hareket noktalarını teşkil eden ön-varsayımlar gereğince onları yeniden gruplandırmayı deneyeceğiz; istisna olarak, Hippolyte Taine'in doktrinini örnek olmak üzere daha uzun bir biçimde takdim edeceğiz.

Muhtelif tabiatçılıklar şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

a) İster XVIII. asır yazarları- meselâ La Mettrie gibi mekanikçi bir tarzda, ister marksist yazarlar gibi dialektik bir tarzda, hattâ ister, *Lebenswundern* (1904) adlı eserinde açıkladığı üzere, insanı bir madde ve hayatî enerji kümesi, netice itibariyle canlanmış bir madde olarak kabul eden Haeckel örneğinde olduğu gibi uzviyetçi yahut da hayatçı (vitaliste) bir tarzda kavranmış olsun, maddeciliği umûmiyetle felsefelerin temeli yapan tabiatçılıklar. Çok kere bu tabiatçılık din karşıtı bir tavırla bütünleşir, ya da Haeckel'in tekçi (moniste) çağrışımı durumunda olduğu gibi dinin yerine geçtiği anlayışı içindedir. Diğerleri Ziehen'in *Erkenntnistheorie* (1912) adlı eserinde olduğu gibi duyumculuğu veya B. Kidd (*Social Evolution*, 1894) örneğinde olduğu gibi sırf faydacılığı temel kabul etmektedirler.

b) Ya genel anlamda tabiat ilimlerini, ya mekanik, fizik, biyoloji veya fizyoloji gibi hususî bir disiplini, tabîî denem ilimleri (jeoloji, zooloji veya coğrafya), ya da tabiat ilmi olarak kavranan psikolojiyi model olarak benimseyen tabiatçılıklar. Gerçekten, zooloji uzmanı Vogt (*La foi du charbonnier et la science*, 1854)'un tabiatçılığı ve Ferri ve Lobroso gibi antropologların tabiatçılığı, veya fizik ve biyolojiyi birleştiren Mach'ın tabiatçılığı arasındaki fark bir stil farkının çok ötesindedir.

c) Tabiat ilimlerinin bir ilkesini veya bir nazariyesini ya da bir kavramını, meselâ belirleyicilik ilkesini veya tabîî kanun kavramını (Le Dantec, *Les limites*

du connaissable, 1903), ya da evrim nazariyesini (Paul Ree, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877, veya H. Spencer), hattâ enerji mefhumunu veya nazariyesini (Solvay, *Formules d'introduction à l'énergétique physio- et psyhosociologique*, 1906 ve Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaften*, 1909), ya da nihâyet, Taine gibi, ortam kavramını hareket noktası olarak kabul eden tabiatçılıklar. Bazı yazarlar aynı enerji ilkesini övdükleri zaman bile, onların yönleri bazan farklıdır. Moleschott sosyal meselenin bir fizikî enerji meselesi olduğunu göstermeye çalışıyorsa, Ostwald, enerji ilkesinin her yere, tekniğin açıklanmasına olduğu kadar ilmin, iktisadın veya siyâsetin açıklanmasına da uygulanabildiğini iddia etmektedir.

d) Tabiat ilimlerinin metodlarını, özellikle tecrübî metodu, az çok pragmatik bir tarzda beşerî ilimlere uygulamakla yetinen, fakat bu yayılmanın felsefî ispatını yapmayan tabiatçılıklar. Meselâ psikoloji tecrübî psikoloji hâline dönüştürerek aslî bir ilim olabilir ve diğer sosyal ilimler için de durum budur. Pareto'nun metodolojisi bu eğilimin klasik bir örneğidir.

Gusdorf'un selâhiyetle işâret ettiği gibi, tabiatçılık en sonunda zıt düşünceli bir duruma götürmektedir: o sâdece beşerî ilimleri keyfinin istediği gibi yönetmeye yönelmekle kalmıyor, fakat beşerî faaliyetleri açıklamak için olduğu kadar bu faaliyetleri kaidelere uygun olarak yönlendirmek için de onların yerine geçmeye çalışıyor. Gusdorf şöyle yazıyor: "Tabiat ilimlerinin, kendiliklerinden ve düzenli bir biçimde, sosyal ilimler hâline dönüştükleri, veya en azından, fizikî-kimyevî ve biyolojik usûlle kurulmuş disiplinlerin yapılarını ve teşekkülünü mümkün olduğu ölçüde taklidetmek zorunda kalan sosyal sahada otorite sâhibi oldukları sanılmaktadır. Diğer bir ifâdeyle, ilmî kesinlik kendi kendine yetmektedir; yargı alanını, henüz kendisine ait olmayan, fakat yakında onları müsbet ilimlerde üstün gelen normlara tâbî kılacak kudrette olunulan sahalara da yaygınlaştırmaktadır... Öyleyse insan ilmi fikri, yerini insansız bir ilim, artık insana ihtiyacı olmayan ve onu, kendisini artık hiçbir şeyin farketmediği gerçeğin kütlesi içinde boğulmuş olarak, yol boyunca kaybeden bir ilim ümidine terketmektedir"¹¹².

2. Bir Tabiatçı Felsefe Örneği: Hippolyte Taine

Taine (1828-1893), bir devre hâkim oldu; gerçekten yabancı ülkedekiler de dâhil zamanının zihinleri üzerinde onun tesiri muazzam oldu. Taine'in doktrini, ortam mefhumu üzerine temellendirilmiş, modeli mekanikçi açıklama nok-

¹¹² G. GUSDORF, *Intoduction aux sciences humaines*, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1960, s. 363-364.

tai nazarından ele alınan ve tabii denilen ilimler tarafından kurulmuş tabiatçılıkla nitelendirilebilir. Manevî ilimlerden bahsederken o şöyle beyân etmektedir: “Her yerde olduğu gibi burada da sâdece bir mekanik meselesi vardır: küllî tesir onu üreten güçlerin büyüklüğü ve istikametiyle baştan başa belirlenmiş bir terkip-tir. Bu manevî meseleleri fizikî meselelerden ayıran tek fark, istikametlerin ve büyüklüklerin mânevî meselelerde fizikî meselelerde olduğu gibi değerlendirilmemesi ve açıklanamamasıdır”¹¹³. “İşâretlenen vasıtaları manevî ilimlerde fizikî ilimlerdekilerle aynı olmamasına” rağmen, her iki hâlde de “maddenin aynı olması ve aynı şekilde güçlerden, yönlerden ve büyüklüklerden oluşması”¹¹⁴ dolayısıyla, özümleme mümkündür.

Bunula beraber, Taine’in beşerî hâdiseleri fizikî hâdiselere indirmediği söylenemez. Onun tabiatçılığı daha ziyâde metodolojik niteliklidir: Beşerî hâdiseleri ve fizikî hâdiseleri aynı usûllere göre incelemek gerekir. Tabiat ilimleriyle manevî ilimler arasında bir paralellik kurmak için “nasıl ki... mişlerse” veya “gibi” formüllerinin tekrarı buradan gelir: “Nasıl ki mâden biliminde kristaller, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bir takım basit cismanî biçimlerden türemişlerse, aynı şekilde tarihte de, medeniyetler, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bir takım basit manevî biçimlerden türerler. Kristaller iptidâî geometrik bir unsurla açıklandıkları gibi medeniyetler de iptidâî psikolojik bir unsurla açıklanır.”¹¹⁵ Zamanın nazariyecilerinden birçokları gibi, Taine de, tarih de dâhil mânevî ilimlerin temeli rolünü psikolojiye yüklemektedir¹¹⁶. Her şeyden önce tarih, beşerî faaliyetlerin “toprak altı dünyası” üzerindeki örtüyü kaldırır ve bizim doğrudan müşâhede ettiğimiz görülür tezâhürleri böylece derinliğine açıklar. Fakat bilhassa tarih, manevî ilimler alanında nâzik bir mesele teşkil eden cüz’î ve küllî arasındaki çatışkı (antinomie) ya çözüm yolu bulma üstünlüğüne sâhiptir. Gerçekten, tarih illî bir açıklamanın vâsıtalarını sağlamaktadır ve netice itibâriyle umumî kanunların tesisine imkân vermektedir, ilim sıfatına hak kazanma iddiasında bulunan her disiplin için esas olan budur, fakat aynı zamanda tarih beşerî hâdiselerin orijinalliğini ve tekilliğini, çeşitliliğini ve çekiciliğini, yâni bizim merâkımızı uyandıran vasıflarını korumaktadır. Taine’in psikoloji anlayışı tabiatıyla çağrışımcıdır, yâni bu anlayış, basit unsurda karmaşık hâdiselerin sebebinin gören bir psikolojik atomculuğa dayanır, bununla beraber “psikolojik mekanik” diye adlandırdığı şey, jeoloji, madenbilimi veya botanik gibi tabii ilimlerden daha çok fizik-kimya ilimlerini örnek alır. Gerçekten, tıp-

¹¹³ TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, 2.bs., Paris, 1866, Introduction, s. XXXII.

¹¹⁴ *Aynı eser*, s. XXXII.

¹¹⁵ *Aynı eser*, s. XVIII.

¹¹⁶ “Tıpkı astronomi mekânîğin bir meselesi ve fizyoloji kimyânın bir meselesi olduğu gibi, aynı şekilde tarih de aslında psikolojinin bir meselesidir” *Aynı eser*, s. LXII.

kı sayısız örnek toplamakla işe başlayan, sonra mukayese yoluyla bir yandan hâkim ve sürekli karakterleri, diğer yandan bağlı ve ârızî karakterleri keşfetmek için cûz'î her durumun tasvirlerini ihmâl eden botanik uzmanı gibi, mânevî ilimler uzmanı da en umumî ve hâkim sebebi keşfedinceye kadar bir sebepten daha umumî olan diğer bir sebebe çıkmak zorundadır. Taine'e göre, bu cins üç hâkim sebep mevcuttur: ırk (iç illiyet), ortam (dış illiyet) ve an (zamanla ilgili illiyet). "Bunlar büyük sebeplerdir, zira bunlar cihanşümûl ve sürekli, her anda ve her durumda mevcut, her yerde ve dâimâ faal, yok olmaz ve sonunda kesinlikle hâkim sebeplerdir, çünkü onların ortasından dökülen ârızîler, sınırlı ve kısmî olduklarından, işi gayretlerinin henüz gerçekleşmemiş ve ardı arkası kesilmez tekrarına terketmekle bitirmektedirler¹¹⁷".

Şimdiye kadar incelediğimiz yazarlar arasında Taine şüphesiz, bazı tipik formüllerin de gösterdiği gibi, tabiatçılığı en açık biçimde temellerine oturtan bir kişidir: "olguların fizikî veya mânevî olmalarının önemi yoktur, onların dâimâ sebepleri vardır; hazım için, adale hareketi için, hayvanî harâret için olduğu gibi, ihtiras için, cesâret için, doğruculuk için de sebepler vardır. Sefâhat ve fazilet, sülfat ve şeker gibi ürünlerdir, ve her karmaşık veri, bağlı olduğu daha basit başka verilerle karşılaşma sâyesinde ortaya çıkar¹¹⁸". Tıpkı St. Mill gibi, Taine de, hâkim sebeplerin bilinmesinden hareketle muhtelif umûmî kanunlar bir defa tespit edildikten sonra, mânevî ilimleri tümdengelimli (ta'lîfî) bir sisteme dönüştürmenin mümkün olacağını zannetmektedir; onun düşüncesine göre, geleceği önceden görme imkânını ihtiva eden şey, bu sistemdir: "Asırların akışının bizi kendilerine doğru sürüklediği bilinmeyen yaratılışların tamamıyla başlıca üç kuvvet tarafından ortaya çıkarılmış ve düzenlenmiş olacaklarını; eğer bu kuvvetler ölçülebilir ve rakamlarla ifâde edilebilirlerse, onlardan gelecek medeniyetin hassalarının bir formül olarak çıkarılabileceğini ve eğer, işâretlerimizin görünüş kabalığına ve ölçülerimizin temel yanlışlığına rağmen, bugün umumî mukadderâtımız hakkında bir takım fikirler oluşturmak istiyorsak, sezgişerimizi bu kuvvetlerin tetkiki üzerine temellendirmek gerektiğini kesinlikle tasdik edebiliriz¹¹⁹". Böyle anlaşıldığında, tümdengelim ancak tecrübî metodun

¹¹⁷ Aynı eser, s. XVII.

¹¹⁸ Aynı eser, s. XV. Daha sonra, s. XVIII'de de şunları söyler: "Nasıl ki madenbiliminde kristaller, ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, bir takım basit cismanî biçimlerden türerlerse, tarihte de medeniyetler, ne kadar muhtelif olurlarsa olsunlar, birtakım basit mânevî biçimlerden türerler. Birinciler iptidaf bir geometrik unsurla açıklanır, tıpkı diğerleri iptidaf bir psikolojik unsurla izah edildikleri gibi". 1864'de Cornelis de Witt'a yazdığı bir mektubunda o, durumunu açık olarak belirtir: "Tarihî ve psikolojik araştırmaların fizyoloji ve kimya araştırmalarına çağırışımı, işte benim konum ve başlıca fikrim".

¹¹⁹ TAÏNE, Aynı eser. s. XXXIV.

tersidir: “Tecrübeyle keşfedilen dünya, soyutlamayla yeniden üretilen dünyada böylece sebebini ve imajını bulur”.

B) TARİHİCİLİK

Bir felsefî tarihçilik ve bir de epistemolojik veya metodolojik tarihçilik vardır. Felsefî tarihçilik, XIX. asrın tarih felsefeleri gibi tarihi dünyanın umumî bir anlayışının temeli yapar, ya da hiç olmasa bütün içtimaî ve beşerî hâdiselerin ancak tarih kategorisi altında, çok defa tabiat ve tarih arasında köklü bir zıtlık temeli üzerinde anlaşılır olduklarını zanneder. Tarihçiliğin bu biçimini reddeden Rickert, özellikle *Déclin de L'occident*'ın yazarı O. Spengler'e karşı kalem tartışmasına girerek, onu tarih hakkında *a priori*, öyleyse felsefî bir fikirden, meslekten tarihçilerin geliştirdiği ilmî tarihe yabancı kalan bir fikirden hareket etmekle suçlamaktadır. Umûmiyetle tarihçiliğin bu türü zat iki eğilime ayrılır: biri, Tanrının inâyeti, terakkî veya sınıf savaşı gibi *a priori* bir prensipten hareketle bütün beşerî oluşu dogmatik olarak sistemleştirmeye çalışır ve geleceği bu sistemleştirme temeli üzerinde açıklama iddiasında da bulunur, diğeri aksine tarihin hiçbir kesinlik veya hakikat sağlamadığı bahânesiyle her şeyi nisbileştirmeye yönelir ve böylece ekseriya felsefî nihilizme götüren bir nevî şüpheciliği geliştirir. Umumî bir tarzda, tarihçilik böyle anlaşıldığından, onun bu iki eğilimden birine veya diğerine yönelmesi, her şeyden evvel beşerî varlığa bir anlam verme endişesini taşır ve bu sebeple, hattâ bazı değerleri veya yüce gayeleri güncelleştirmeye çalıştığı ölçüde bile, metafizik bir pozisyonu gizli tutar. Ne olursa olsun, tarihçilik açıklamaya veya yorumlamaya bizzat tarihin dışında bir tanıklık sistemini zorla kabul ettirir.

Aksine, aşağıda açıkladığımız metodolojik tarihçilik, yâni Windelband, E. Lask ve Rickert tarafından temsil edilen, yeni Kantçı Bade ekolünün tarihçiliği bir dünya anlayışı olmayı reddeder. Metodolojik tarihçilik, tarihte sırf gerçeğin anlaşılabilirlik şartlarından birini görür. Şüphesiz yeni Kantçılar formülün tekel hakkına sâhip olmamakla birlikte bu formülü en tenkîdî bir şuurla geliştirdiler. Yeni-Kantçılar nazarında, Kant'a derinliğine nüfuz etmek ve hattâ, tenkid meselesinin bütün ilimleri ilgilendirmesi gerektiği hâlde, Kant matematiklerin ve fizikî ilimlerin tahliliyle sınırlı kaldığından, Kant'ı aşmak söz konusudur. Beşerî ilimlerin husûsîliğini inkâr eden tabiatçılığın aksine, yeni Kantçılar tabiat ilimleri için olduğu kadar beşerî ilimler için de bilgiyle ilgili sınırlar olduğunu göstermeyi deniyorlardı, öyle ki ilmî bilgi ilimlerin iki kategorisinin işbirliğini gerektirmektedir, çünkü aynı maddeler hem tabiatla ilgili bir araştırmanın hem de tarihî bir araştırmanın konusu olabilirler. O hâlde yeni Kantçılar ilimlerden bir tipinin diğerleri üzerindeki emperyalizmine karşı koyarlar. Fakat ister Wundt, Dilthey veya Taine söz konusu olsun, beşerî ilimlerin teorisyenlerinde o zaman hâkim olan düşüncenin tersine, Yeni Kantçılar, hangi tarz-

da tasarlanırsa tasarlansın psikolojiye imtiyazlı bir statü kazandırmayı reddederler. Bu noktada, Bade ekolü, o zaman geçerli olan nazariyelerle hakikî bir kopukluğa sebep olmuştur. Tarih hususî ve orijinal, kendi kendine geçerli bir araştırma usûlü oluşturur, tarih için dışarıdan psikolojide bir temel aramaya gerek yoktur.

Beşerî ilimlerin bağımsızlığı, onların statüsünün kendilerine özgü bir mantağa göre incelenmesini lüzumlu kılar. İlimin sırf umûmî ile ilgilendiğini sanmak hatâ olur; tekilin ve ferdînin tahlîli ve yeniden inşası da ilmin konusudur. Ne beriki ne de öteki durumda ilim gerçeğin saf röproduksiyonu veya kopyası değildir, fakat kavramlarla yeniden inşasıdır. İlimin bu temel karakteristiğine saygı içinde, ilmî bilgi iki yön takip eder: Biri, umumî kanunların araştırılmasına doğru yönelmiş olan, tabiatla ilgili yön; diğeri tekilin tetkikine doğru yönelmiş olan, tarihî yön. Her iki usûl de meşrûdur ve birinin diğere nazaran kesin olarak üstün veya geçerli olduğu iddia edilemez. O hâlde her birinin mantığını bir sahte metodolojik ortodoksi perdesi altında aynileştirmeyi denemeksizin incelemek gerekir.

I. Wilhelm Windelband'a göre Nomotetik İlimler ve İdiografik İlimler

Eserleri ilim bakımından ehemmiyetli diğer bütün dillere tercüme edilmiş olduğu hâlde, Windelband (1848-1915) Fransa'da az tanınır. Fransızcada, sâdece *Revue de synthèse historique* (1904)'de S. Jankélévitch'in "Çağdaş mantık önünde ilim ve tarih" adı altında çevirdiği makalesi vardır. Windelband, beşerî ilimler üzerindeki epistemolojik mülâhazalarının esasını, Strasbourg Üniversitesi rektörü seçildikten sonra, 1894'te irad ettiği (devrinde büyük gürültü koparan) *Geschichte und Natur wissenschaft*¹²⁰ adlı rektörlük nutkunda ortaya koydu.

Windelband'a göre yargılamak (urteilen) ve değer biçmek (beurteilen) arasında bir ayırım yapmak gerekir. Beşerî ilimler bir olgunun gerçekliği hakkında sırf bir yargıda bulunmakla yetinmez, fakat ayrıca aynı anda veya ard arda verilen kümeler bütünlüğü içinde onun ehemmiyetini takdir eder. Bunun sonucu olarak, bir ilmin muhtevasını belirlemeye çalışmak yetmez, fakat onu kullandığı metodla anlamak da gerekir. Windelband'ın kanaatine göre, epistemoloji uzmanları, her ilmin yapısını tayin etmekle, ve netice itibarıyla bu ilimlerin ele aldıkları cüz'î konu veya muhteva temeline dayalı, diğer bir ifâdeyle ilimlerin sırf imtiyazlı bir biçimde tahlil ettikleri gerçekliğin özel kesimini nazarı dikkate alarak, bir ilimler tasnifi geliştirmekle hatâ işlediler: Fizik cansız tabiatla,

¹²⁰ Bu nutuk, WINDELBAND'ın başlıca eseri *Prälu dien*, c. II, 9. bs., Tübingen, 1924'de yayımlandı.

biyoloji canlı tabiatla meşgûl olur, vs... Meşrû tek ayırım, ancak kullanılan metodun husûsîliği üzerine, yâni her ilmin kendisiyle gerçeği yakaladığı orijinal tarz üzerine temellendirilebilir. Bu düşünce silsilesi içinde, tecrübeden hareket etmesi veya etmemesine göre temel iki ilim kategorisi birbirinden ayrılabilir: Bir yanda akfî ilimler, diğer yanda tecrübî ilimler (*Erfahrungswissenschaften*). Matematikleri ve felsefeyi ihtiva eden akfî ilimler vasıtalı metodlarıyla belirlenir, çünkü bu ilimler konularını tecrübeden ve netice itibâriyle idrakten bağımsız olarak tayin eder; tecrübî ilimler aksine tecrübeye tezâhür etmiş bir konuyu doğrudan ele alır ve dolayısıyla baştan beri bir idrak gerektirir. Bu ikinci kategori, yâni tecrübî ilimler kategorisi de kendi içinde iki yeni kategoriye ayrılır: formel gayesi tabiatın ve oluşun kanunlarını keşfetmek olan nomotetik ilimler, ve oluşu sırf tarih olarak ele alan, yâni ister ferdî bir varlık veya bir millî dil, bir belirli din veya belli bir edebî hareket söz konusu olsun konularını kendi tekillikleri içinde inceleyen ideografik ilimler. Nomotetik ilimler değişmez ve sürekli olanla ilgileniyorlarsa, diğerleri biricik olana ve sâdece bir defa meydana gelene alâka gösterirler. Demek ki, ideografik ilimlerin temeli ancak tarih olabilir, bu temel Mill, Taine veya Wundt gibi tabiatçı, ya da meselâ Dilthey gibi tarihîci epistemologların kabul ettikleri gibi psikoloji olamaz.

Ruh ilimleri deyimini kullanmamak gerekir, zira açık veya kapalı Descartes'ın ruh ve beden, mânâ (esprit) ve madde şeklinde varlıkbilimiyle ilgili (ontolojik) ikiciliğini hatırlattığından, mümkün anlaşmazlıkların tohumunu taşımaktadır. Kant'ın *Critique du jugement*'ına atıf yapıldığında, tabiat ve tarihi karşı karşıya getirmek daha uygun gibi görünmektedir, zira bu kavramlar, en azından Kant felsefesinde, sübstansiyalist bir yorumlamayı ihtiva etmemektedir. Gerçekten, bir tabiat ilmi olduğu söylenen bir ilim icabında, meselâ biyoloji bir cinsin tekâmülünün tekilliğiyle ilgilendiği vakit, idiografik metodu takip edebilir. Tersine, bir ruh ilmi nomotetik olabilir ve psikolojinin hâli budur. Bütün bunlar, nomotetik ilimlerin ve idiografik ilimlerin, konuları yüzünden değil fakat sırf tecrübeye ortaya çıkan hâdiselerin tahliline farklı ve kendilerine özgü yaklaşım tarzları sebebiyle karşı karşıya geldiklerini ispatlar. Eğer mesele mantıkî terimlerle vaz'edilirse, nomotetik ilimlerin umumî yargılar veya zorunlu önermeler hâlinde ifâde olundukları, halbuki idiografik ilimlerin ferdî yargılarla veya yalın önermelerle tavsif olundukları söylenebilir.

İdiografik ilimlerin mâhiyetini tâyin eden şey, bu ilimlerin “bütün ferdî husûsiyetleri içinde geçmişin bir biçimini, ideal bir hazırbulunma içinde, yeniden canlı kılmak¹²¹” göreviyle yükümlü olmalarıdır. Hâdise iki illiyete, bir taraftan

¹²¹ Bu alıntıyı, F. LUDWIG tarafından bilim uzmanlığı tezi olarak takdim edilen, *Geschichte und Natur wissenschaft*'ın daktilo tercümesinden naklediyoruz, s. 86

oluşun umûmî kanunları illiyetine, diğer taraftan mekan ve zaman içinde duruma bağlı şartların illiyetine tâbî kılınmıştır. Windelband'a göre, bu iki illiyet, küllîden cüz'îyi, sonsuzdan sonluyu, özden varoluşu kavram olarak istidlâl etmenin imkansızlığının gösterdiği gibi, bağımsızdırlar. Bununla birlikte, her ne kadar "kanun ve hâdise, sonunda ortak ölçüleri olmayan büyüklükler olarak kalıyorlarsa"¹²² da, idiografik ilimler de illiyet tahlilinde nomotetik ilimlerin umumî önermelerine muhtaçtırlar, araştırma planında onların kaçınılmaz işbirliği buradan gelmektedir. Onların konusu, farklı metodlarla ele aldıkları dışında, aynı beşerî tecrübeye ortaya çıkmamış mıdır? İdiografik ilimlerin ikinci husûsiyeti konularının kıymetlendirilmeye elverişli olması olgusunda yatmaktadır. "Bütün değer yargılarımız köklerini konunun biriciklik ve benzersizlik vasıflarına sâhip oluşunda bulmaktadır"¹²³.

Beşerî ilimlerin epistemolojisine sağlam bir dayanak kazandırmak için, mantığı yeniden şekillendirmek gerekir. Gerçekten, ananevî olarak mantık cinse âit kavramlarla uğraşmakta ve tekilin kavranmasını ihlâl etmektedir. Bundan böyle, hiç de yeni bir mantık değil, fakat tamamlayıcı, ferdî kavramlarla ilgili (*Individualbegriffe*), idiografik ilimlerin gelişmesinde kaçınılmaz olan bir mantık geliştirmek sözkonusudur. Diğer bir ifâdeyle, idiografik ilimlerin sıkıntısının kaynağı, kesinlikle metodoloji veya epistemoloji yetersizliğinde değil, fakat mantıkî kavramlaştırma noksanlığındadır.

2. Heinrich Rickert'e göre Kültür İlimleri

Windelband'ın sâdece zihinlerde uyandırdığı şeyi, Rickert (1863-1936) sağlamlaştırmayı ve felsefî açıdan meşrûlaştırmayı denedi. Onun başlıca eserinin başlığının (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*) da işaret ettiği gibi, tabiat ilimlerine özgü bilginin sınırlarını belirlemek icap eder, bu sınırlar, söz konusu ilimlerin postülaları (mevzua) gereğince, gerçeğin diğerleri kadar ilmî bir araştırmaya lâyık olan bazı cephelerini zorunlu olarak ihmâl ettikleri için kaçınılmaz sınırlardır. Şuuru, oluşa tâbî olduğundan -ki şuur bu oluşun şuurudur- dolayî tarihî olarak kavrayan Dilthey'dan farklı olarak, Rickert, Kant'ın vârisi sıfatıyla, şuurun aşkın karakterini tasdik eder, bu demektir ki şuur bağımsızdır ve tabiatın dışında olduğu kadar tarihin de dışındadır. Zâten ancak bu şartlardır ki şuur tabiatla ilgili bilgi ile tarihî bilginin sınırlarını doğrudan tayin etmek ve her iki kategorideki ilmin karşılıklı bağımsızlığını temellendirmek durumundadır. Rickert böylece tabiatçılığa karşı çıkar, çünkü şuuru tabifleştirmekte ve kültürel hâdiseleri tabiatın basit yan hâdiseleri (épip-

¹²² Aynı eser, s. 95

¹²³ Aynı eser, s. 91.

hénomènes) hâline sokmaktadır; Rickert, şuuru bir basit psikolojik gerçekliğe indirgeyen klasik tarihîciliğe de karşı çıkmaktadır. Öyleyse mesele, tabiatçı emperyalizmle olduğu kadar tarihî emperyalizmle de her iki türlü ilmin sınırlandırılmasına mantıkî ispatlamalar getirerek mücâdele etmekten ibârettir.

Her şeyden evvel umumî bilginin bizzat özülüyle alâkalı bir sınır vardır. Gerçek tükenmez, çünkü çift olarak: hem yoğunluk (intensivement) ve hem de yaygınlık (extensivement) bakımından sonsuzdur; buna mukabil bilgi her zaman sonludur, çünkü o bizzat kendi icraatının şartlarıyla, yâni kendisine âit kavramlar aygıtıyla sınırlanmıştır. Bir kavram veya kavramlar bütünlüğü şöyle dursun, ilim bile, hangi ilim olursa olsun, gerçeğin tamamını kucaklayamaz; o hâlde onun kopyası (Abbildung) bile olamaz, fakat ilim, tam gerçeği yakalamak için kavramlar (Begriffsbildung) şekillendirdiği anda bile gerçeğin dönüşümüdür. Bunun için sonsuz bir araştırma olmasına rağmen her ilim kavramlardan vaz geçemediğinden dolayı kaçınılmaz bir şekilde sınırlandırılmıştır. Eğer kendiliğinden bilgiyi tahlil edersek, onun genellikle iki tutumu benimsediğini gözleriz, bu tutumlardan biri diğerinden daha tabîî ve daha yaygındır: kendiliğinden bilgi ya sâdece birçok konuda ortak olanı tutar ve geri kalanı ihmâl eder, ya da konuyu, onu diğerlerinden ayıran tekilliği içinde kavramaya gayret gösterir. Bu iki tutum epistemolojik açıdan zıt ve mantıkî açıdan bağdaştırılamaz niteliktedir. Rickert'in genelleştiren bilgi diye adlandırdığı ilk durumda, konular ancak herhangi bir zamanda belirlenmiş bazı münâsebetler altında aynıdırlar, cinslerin teşekkülüne imkan veren şey budur; ferdileştiren bilgi diye adlandırdığı ikinci durumda, konular arasındaki her ayniyet, sırf onların birliğini ve mutlak sûretle kendilerine özgü husûsiyetlerini nazarı dikkate almak için reddedilmektedir. Sırasıyla tabiat ilimleri ve kültür ilimleri diye adlandırdığı zıt iki ilim tipinin kaynağında bu iki bilgi tipi bulunmaktadır. Birinciler nomotetik karakterlidir ki bunlar umûmî kanunlar tesis ederler; ikinciler idiografik karakterdedirler: bunlar biricik olan ve tekrarlanmayanla ilgilenirler. Her ne kadar kendiliğinden bilgi ile ilmî bilgi arasında epistemolojik açıdan bir fark varsa da, aralarında mutlak bir kopukluk varmış gibi, onları kökten karşı karşıya getirmek haksızlık olur. Fiilen, tabiat ilimleri ilmî planda ve ilme özgü vasıtalarla genelleştiren bilginin, kültür ilimleri ise ferdileştiren bilginin uzanmasıdır.

Buradan şu netice çıkar: her iki ilim kategorisi arasındaki fark, bu ilimlerin incelediği konuların farklılığı üzerine değil, fakat sırf metodlarının farklılığı üzerine temellenmektedir: esas olan, "muhtelif ilimlerin, kavramlarını oluşturdukları tarzıdır. Bunun için, sırf kavramların hazırlanma cephelerini değerlendirmek için maddî muhteva ihmâl edilebilir¹²⁴". Ampirik gerçeklik, ne

¹²⁴ RICKERT, *Die probleme der Geschichtsphilosophie*, 3.bs., Heidelberg, 1924, s. 30

tabiattır ne de tarih, ancak kavramlaştırmanın mantıkî işlemiyle, bu kavramlaştırmanın onu tabiatla ilgili bir yönde veya tarihî bir yönde bilgilendirmesine göre, söz konusu gerçeklik ya tabiat ya da tarih olur. Kant tabiatı “umumî kanunlar tarafından belirlenmiş oldukları ölçüde nesnelere varoluşu” olarak tanımlar. İşte Rickert tabiatın bu kantçı tanımına dayanarak şu açıklamayı yapar: “Ampirik gerçeklik, gerçekliğin sâyesinde tabiat olduğu görüşü açısından daha başka bir görüş açısı altında mantiken kavranabilir. Gerçeklik, umûmî ile münâsebeti içinde nazarı dikkate alındığı zaman tabiat olur; o, ferdî ve cüz’î ile münâsebetleri içinde nazarı dikkate alındığı zaman tarih olur¹²⁵”. O hâlde şu veya bu ilim grubunun tahlil ettiği ve kendi tarzında kavramlaştırdığı, tek ve aynı gerçekliktir. Tabiatçılığın hatâsı gerçeklik ve tabiatın aynı olduklarına inandırmaktan ibârettir. Aslında, fizikî bir bünye ferdfleştirci bir işlemin konusu olabilir ve tam tersine, kültüre âit olduğu söylenen bir hâdisse genelleştirici bir işlemin konusu olabilir. Ne biricik ne de evrensel metod mevcuttur, fakat ikisi karşılıklı olarak birbirini sınırlamaktadır. Genelleştirici bilginin sınırı tekildir, ferdfleştirci bilginin sınırı genel’dir. Diğer bir ifâdeyle, onların aykırılığının temeli gerçeklikte değil, fakat sırf farklı biçimde kavramlaştırılmalarında yatar. Eğer durum böyleyse, ferdfleştiren bilgiyi reddetmek haksızlık olur, çünkü bu süreci, şüphesiz açık ve kesin kavramların kullanılışı gibi ilmin umumî hizmetine tâbî olması şartıyla, mat edebilecek mantıkî engel yoktur. Gerçekten, ferdfleştirci metoddan, insanın genelleştirici metodu kullanmasından bu yana yararlanılmıştır, zira çok uzun zamandan beri gerçekliğin bu iki cephesiyle karşı karşıya gelindi. Her iki türlü ilim o hâlde aynı yaşadılar ve herbiri, kendi tarzında, Antikite’den beri mükemmelleşmekten ve zenginleşmekten geri kalmamıştır. O hâlde, kültür ilimlerinin, iyi metod takip etmedikleri bahâneyle, tabiat ilimlerine nazaran sözde bir kusurluluğundan veya gecikmesinden hoşlanmak boşunadır. Bir hâdisenin kendi tekilliği içinde incelenmesi arzu edildiği zaman genelleştirici usûle başvurmak tamamiyle imkansızdır. Sırf bu imkansızlık mantıkîdir: Eğer tekil genelleştirici metod işlemleriyle kavranmak istenirse, tekil ancak o zaman ihmâl edilebilir.

Bir de kültür ilimlerinin temeli meselesi var. İster Wundt tarzında ister Dilthey tarzında kavranılsın psikoloji bu rolü oynayamaz. Wundt’un *Individualpsychologie* diye adlandırdığı şeyin, ferdfleştiren işlemi kullanan bir psikolojiyle hiç bir ortak yanı yoktur, çünkü o, tecrübîdir ve ilke olarak nomotetiktir. Öyleyse Wundt’un psikolojisinin metodu tabiat ilimlerinin metodlarından farklıdır. Dilthey’a gelince, onun dış algı ve iç duyu arasındaki ayırımı da tamamen tartışmalıdır. Gerçekten, nasılsa o şekilde aracısız yaşanmış olan (le vécu), bir bilgi değildir, çünkü bilgi kavramlar ister. Zâten, manevî (geistig) olan her şey

¹²⁵ *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. bs., Tubingen, 1929, s. 227.

mecbûren fizikî değildir; bu, estetiğin, mantığının, bizzat ilmin ve umûmiyetle Rickert'in *Sinngebilde*'ler diye adlandırdığı her şeyin durumudur. Öyleyse "ruh ilimleri" deyimi, sırf kaçınılmaz bir sûrette ontolojik açıdan beden ve ruh ikiliğine götürdüğünden dolayı karışıklıkların ve horgörmelerin kaynağı olduğu için değil, fakat ruh genelleştirici bir ilmin konusu olduğu için de, ilmîliğin bu diğer yarım küresini belirlemek için elverişli bir deyim değildir. Zorda kalınırsa, tabiat ilimleri, fizik ve biyoloji gibi beden ilimlerine (*körperwissenschaften*), ve psikoloji gibi ruh ilimlerine (*Geisteswissenschaften*) de ayrılabilir. Kültür ilimlerinin veya daha ziyâde ferdîleştirici metodun tek temeli tarihtir. "İlim olarak tarih gerçekliği ancak cüz'îye ve ferdîye nazaran açıklayabilir, aslâ umûmiye nazaran değil. Sırf ferdî ve cüz'î gerçek olarak oluşandır, ve gerçek oluşu kendi tekliği içinde inceleyen her ilim tarihî diye adlandırılmış olabilir"¹²⁶. Doğrusunu isterseniz, tarih, bütün kültür olgularının saf tarihî olgulara ircâ edilebilir oldukları anlamında temel değildir, fakat tarih daha ziyâde ferdîleştirici metod işlemlerini tipik bir tarzda meydana çıkardığı için temeldir.

Postülalarının mantıkî zorunluluğu gereğince tabiat ilimlerinin kaçınılmaz sûrette tekili ihmâl etmesi olgusu, tekilin ilmî merak konusu olmayacağı anlamına gelmez, gerçeğin bazı cephelerini ilmî bilgi dâiresi dışına çıkarmak için kör bir taassuba sapanılırsa o başka. Ferdîleştirici metoda özgü ferdînin anlamı nedir? O atom değildir, zira ilke olarak bir atom bir diğeriyle aynı yapıdadır; ferdî ne tecrit edilmiş bir unsur, ne bir cinsin örneği ne de psikolojik veya tarihî bir ferdiyettir. Gerçekten, o, her biri kendi öz orijinallğine sâhip, bir diğer kültürel tekillikten farklı, kültürel bir tekilliktir. Bu anlamda kültür, Kant tarafından tabiat gibi tanımlanmak zorunluğundadır: tekillikleri, teklikleri ve orijinallikleri cephesi altında telâkkî edildikleri ölçüde nesnelere varoluşu. Bir millet gibi bir topluluk da bu anlamda bizzat tarihî bir varlığın faaliyeti sıfatıyla kültürel bir hâdisedir. Biricik küllîliği içinde Fransız ihtilâli, Robespierre'in küllî ve biricik faaliyeti olarak kültürel bir hâdisedir. Ferdiyet olarak Fransız İhtilâli de, sıra kendisine geldiğinde, ancak Fransız milletinin oluşturduğu bu başkasına ve böylece devam ederek evrensel bütünlüğe veya kendisi de bir biricik küllîlik olan insanlığa nazaran anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, biriciklik ve orijinallik ferdiyeti nitelendirmek için yetmez. Ferdiyet ayrıca daha basit ve iptidai unsurlarına indirgenmeyen bölünmez bir küllîlik meydana getirir. Zaman ve mekan içinde yer almakla birlikte, ferdiyet kısımlara ayrılabilmesi dışında kendine özgü bir yapısı olduğundan, bir bütünlük (*Zusammenhang*) oluşturur. Gerçekte, bu yapı çifttir, bir yandan, çevresiyle (*Umwelt*) ve geçmişle (*Vorwelt*) münâsebetlerde bulunduğundan yataydır, diğer yandan, zaman içinde geliştiğinden ve bir süreye sâhip olduğundan dikeydir: doğar, yaşar ve ölür.

¹²⁶ Aynı eser, s. 220.

Bununla birlikte bu gelişme bir ilerleme olarak tanımlanamaz ve tarihin lüzumlu veya nomotetik bir gelişmesini tayin etmek için cüz'likler üzerine dayandığı ölçüde, genelleştirici bir işleme cevap veren tarih felsefesi aynı fırsattan yararlanılarak saf dışı edilmiştir. Ferdileştiren işlem aksine her zaman ve her yerde cüz'iden cüz'ie gider. Nihâyet, ferdîyet veya kültür hâdisesi değerlere bağlıdır. Bir fizikçi için, seslerin bir ardarda gelişi bir diğerine eşittir, fakat müzisyen için bu böyle değildir. Gerçekten, netfesi ferdileştirme olan kültür hâdiselerinin gayrimütecanîsliğinin ve tekilliğinin sebebi, değerlerin çokluğudur.

Başlıca engeli teşkil eden ve tekilin bilgisinin sırf sübjektif olduğunu, netfesi itibarıyla bir araştırmaya ve ilmî bir tertibe elverişli olmadığını zannettiren tamamiyle değerlerin sürekli baskınıdır. Değerler kültürel hâdiselere bağlı olduğundan, ferdileştirici ilmin, gayesine ulaşamamak ve genelleştirici bir ilim olamamak endişesiyle, değerleri kendi sorumluluğu altına alması kaçınılmazdır. Ve, "muhtevâsı nesnelere geçerli bir bilgisini içine alan her mantıkî biçim, kavram kullandığı¹²⁷" için, çözümlenecek mesele şudur: Kavram her ilmin kaçınılmaz bir şartı olduğuna göre, ferdîyet kavramlaştırılmaya elverişli midir? İmdi, kavramın mâhiyeti itibarıyla genelleştirici olduğu kabul edilmektedir. Mesele başka bir biçimde de konulabilir: Tekil gerçekliği kavramaya elverişli kavramlar kurmak mümkün müdür? Bazıları ferdî denem kavramlar (Individualbegriffe) geliştirmeyi düşünmüşlerdir, fakat bu yol Rickert'e çıkmaz gözüküyor. Meseleyi halletmek için, iki noktayı nazarı dikkate almak gerekir. Bir taraftan, ilmin gayesi kavramlar tertip etmek değildir, fakat gerçekliğin bilinmesidir, yâni kanunlardan ibâret olabilen açıklayıcı münâsebetlerin keşfidir, fakat bu ilişkiler ne zorunlu ne de tekelcidir. Objektif ve açıklayıcı başka münâsebetler vardır. Her ne olursa olsun, kavram sâdece bir vâsıta, bir araçtır. Diğer taraftan, madem ki değerler tekilin ilminin kuruluşunda başlıca güçlüğü oluşturuyor ve bu ilmi mânâsından soyutlamaksızın değerler safdışı edilemiyor, öyleyse onları ilmî hareketle bütünleştirmek ve bu bütünleşmeyi gerçekleştirmeye imkan sağlayan objektif ilkeyi bulmak, ve hattâ gerçekliği açıklamak veya yorumlamak için basit tasviri aşmak gerekir. Şüphesiz bu ilkeyi nasılsa o şekilde icat etmek ve sonra onu uzmanlara zorla kabul ettirmek sözkonusu değildir, fakat uzmanların araştırmaları boyunca fiilen takip ettikleri gidişlerin şuuruna varmak gerekir. Bu ilkeye Rickert değerlerle nazarı münâsebet (*theoretische Wertbeziehung*) adını vermektedir. Bu münâsebeti hızla inceliyelim, çünkü o Rickert'in tanıtlamasının kilit taşı oluşturmaktadır¹²⁸.

¹²⁷ Aynı eser, s. 297.

¹²⁸ Max Weber'in bu ilkeyi arkadaşı Rickert'den alması olgusu üzerinde ısrarla durmak faydasızdır, bu ilkenin Weber'ci epistemolojide sâbip olduğu ehemmiyeti burada açıklamaya kalkışmak da gerekmez.

Tabiatçı ilim adamının bir seçim, ve zorunlu ile mümkün (contingent) arasında bir ayırım yapması gibi, kültürcü ilim adamı da araştırmasının şartları içinde cevheri ârızîden (öze âit olanı ikinci derecede olandan) ayırarak başka bir seçim yapar. Bütün gerçekliği ne biri ne de diğeri inceler. Eser sâhibi bir kültür âlimi müşâhede altına alındığında, onun seçimini değerlere göre yaptığı gözlenir; bu değerler kesinlikle sübjektif ve ilim adamı tarafından keyfî olarak konulmuş değerler değildir -bu ideoloji olur-, fakat incelediği hâdiseye bağlı olan değerlerdir. Hukukî bir hâdiseyi incelediği zaman, hukukun kurucusu olan değerlere atıf yapar; Luther gibi bir şahsiyeti incelerse, o devirde şahsiyeti anlamak için kabul edilmiş değerlere atıf yapar. O hâlde bu değerler ilim adamı tarafından icad edilmek zorunluğunda değildir, fakat ilim adamı onları araştırmasının konusu olan hâdiseye birlikte derlemektedir. Değerlerle münâsebet böylece üçlü bir rol oynamaktadır: öze âit olanla ârızî olan arasındaki seçimin kıstasını meydana getirir; ferdifleşmenin ilkesidir, çünkü her kültürel hâdiseye değerlere göre tanımlanır; tahlîl edilen nesneye, onu bir bütünlük içine dâhil ederek, bir anlam verilmesi imkanı sağlar. Bu münâsebet sâyesinde, kültür hâdisesi tabiatın anonimliğinden kurtulur: belirginlik ve anlam kazanır. Rickert sırf nazarî olan ve uygulamalı olmayan bu münâsebete kâide koyucu (normatif) bir anlam verilmemesinin zorunluğuna üzerinde uzun uzadıya durur. Gerçekten, ilim adamının rolü tahlîl ettiği hâdiseye bağlı olan bu değerleri takdir etmek değildir, fakat sözkonusu değerleri konusunu açıklamak için bu konuyla birlikte sorumluluğuna altına almaktır. Elbette, ilim adamının ulaştığı yorum ancak bu değerlerle münâsebetin sınırı içinde objektif bir geçerliliğe sâhiptir.

Şimdi tabiatçı kavramlaştırma ile kültürcü kavramlaştırma arasındaki fark daha iyi anlaşılmalıdır: Bunlar arasında, mekaniğin ve erekbilimselin (téléologique) zıtlığı vardır. Rickert mekanikten değer ve anlam (Wertfrei und sinnfrei) yokluğunu; erekbilimselden değer ve anlamın varlığını anlar. Öyleyse bu mekaniğe ve bu erekbilimselle metafizik bir anlam vermek sözkonusu değildir, fakat bir kültür hâdisesini, kendisine anlam kazandıran değerlere başvurmasızın incelemenin imkansız olduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıda gördüğümüz gibi, her gerçeklik beriki veya öteki yönün konusu olabilir. Meselâ sosyoloji kesinlikle ne tabiat ilimleri başlığı altına ne de kültür ilimleri başlığı altına yerleştirilebilir, zira her iki yol da meşrûdur ve bu yollar objektif olarak kontrol edilebilir neticelere imkan verebilir. Metodun birinin veya diğersinin seçimi ilim adamının merâkına bağlıdır. Buradan ilimlerin tasnifi meselesinin pek önemli olmadığı sonucu çıkar. Her hâlükârda Rickert açıklama ve anlama arasındaki zıtlığı, iki ilim kategorisini birbirinden ayırmaya yarayan bir zıtlık olarak kabul etmiyor. Mesele bir kültür hâdisesini sâdece anlamak değildir, onu açıklamak da gerekir. Bu demektir ki açıklama tabiat ilimlerinin bir tekeli olamaz. Aynı sebeple, Rickert kültür ilimlerinin illî açıklamasını dışlamanın saçma ola-

çağını düşünmektedir: “Tarih de her hâdisenin önceki hâdiselerin zorunlu neticesi olduğunu önceden varsaymak zorundadır; o hâlde tarih her hâdiseyi illiyet ilişkisine göre incelemeye mecburdur¹²⁹”. Bununla birlikte, ferdileştirici işlem ve genelleştirici işlem arasındaki fark sebebiyle, illiyet her iki durumda da farklı bir anlam kazanır. Eğer durumlardan birinde umumî kanunlar çıkarmaya yaramak zorundaysa, diğer durumda ancak ferdileştirici olabilir, yâni tekil bir hâdiseyi yine bir veya daha çok tekil hâdiseye açıklayabilir: “Tarihçi sırf sebepten neticeye giden zaman teselsülünü göstermek değil, fakat tekrarlanamayan falan ferdî neticenin yine tekrarlanamayan falan ferdî sebepten gelmesindeki zorunluluğu yakalamak da ister¹³⁰”. Bu, kültür hâdiselerinin Marksizm’de olduğu gibi “umumî sebepler”den hareketle de açıklanması imkanını dışlamaz. İşlem tamâmen meşrûdur, ancak bunun için bu işlem sırasında ferdileştirici ve tarihî metodun değil genelleştirici metodun takip edildiğinin kabul edilmesi şarttır.

Rickert’in bu şartlar içinde, hakkında alaycı bir şekilde “anlamak”la başlamak gerekir dediği, “anlama” kavramına öncelikli bir ehemmiyet atfetmemesi kolayca sezilir. Bu kavram *Grenzen*’lerin birinci baskısında yoktur ve eğer daha sonraki baskılarda ona bir yer verdiyse, bu sırf devrinin epistemolojisinin ona atfetmiş olduğu güncellik sebebiyledir. Her hâlükârda, bu kavram kültür ilimleri mantığının ortaya çıkardığı meseleleri çözemez. Bazıları iktisadî faktörü dâhil ederek bu ilimlerde bir ihtilâl yapıldığını zannettiler. Aslında, genelleştiren tavır arasındaki temel ve mantukî farkı hiçbir sûretle değiştirmeksizin kültür meselesini anlamanın, siyasî, dinî veya hukukî tarzda eklenen yeni bir görüş açısı sözkonusudur. Sosyoloji veya psikoloji gibi, iktisat, beriki veya öteki başlık altında uygun tahlillere imkan verebilir. Yarın, belki bugün ekonominin sunduğu aynı ümidi verecek olan yeni bir faktör keşfedilecektir, fakat böyle bir girişim ne ilim zihniyetini ne de işlemlerin ikiliğini değiştirebilir. Netice itibarıyla, Rickert, tabiat ilmi ve kültür ilmi arasındaki ayırma aşırı derecede bağlı değildir: anlamayı ve temel iki ilmî tutumun farklılığının izahını kolaylaştıran uygun bir ayırma sözkonusudur. Sadece, genelleştiren işlem ve ferdileştiren işlem arasındaki bu ayırım tayin edicidir, zira sözkonusu ayırım, tekil mantıkî olarak umûmîden başka olduğundan, indirgenemez iki bilgi türüne imkan vermektedir.

¹²⁹ *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 48.

¹³⁰ *Aynı eser*, s. 49.

YEDİNCİ BÖLÜM

AÇIKLAMA VE ANLAMA

Tarihçiliğin temel fikri şudur: Netice itibarıyla, tabiat ilimleri ve beşerî ilimler, ne neticelerinin ilmî geçerliliği ne de konuları bakımından farklıdır, çünkü aynı gerçeklik disiplinlerin beriki veya öteki kategorisinin konusu olabilir, fakat metodlarına gelince, ancak bu noktada birbirlerinden ayrılabilirler. Açıklamak (*erklären*) ve anlamak (*verstehen*) arasında Droysen tarafından yerleştirilen ve Dilthey tarafından yeniden ele alınan ayırım, bazı yazarlara ilimlerin iki türü arasına mantikî ve sistematik bir ayırım yerleştirmek için en uygun metodolojik kıstas olarak gözükmüştür. Bu hususta, bir kere daha Alman nazariyecilerle ilgilenmek zorunda kalacağız, çünkü anlama yorumbilimine bağlıdır ve hakikaten yorumbilimi geleneği sâdece bu ülkede vardır. Şüphesiz, tema Almanya dışında şu veya bu yazar tarafından tekrar ele alınmıştır, fakat asla Almanya üniversitelerinde vuku bulanlarla mukayese edilebilir tartışmaların konusu olmamıştır. Bununla birlikte anlama mefhumu, şimdiye kadar tahlil ettiğimiz nazariyelerden daha irtibatlı ve daha gelişmiş teorilerin ortaya çıkmasına asla yol açmamıştır; bu mefhum daha ziyâde, özellikle Max Weber'de, denemelere sebep olmuştur.

Her türlü anlaşmazlığı bertaraf etmek için, anlamanın tanınmış nazariyecilerinin hepsinin açıklamak ve anlamak arasındaki tezat şeması üzerinde çalışmadıklarını belirtmek gerekir. Onlardan bâzıları vardır ki, anlamayı anlama için, bağımsız metod olarak tahlil etmişlerdir. Tarihçinin, muhayyile sâyesinde, kalıntılara dayanarak bir hikâyeyi inşâ etmeyi nasıl başardığını göstermek için, ya da başkasının bilinmesi meselesini aydınlatmak için, anlamayla ilgili tahlillerini tarihin anlaşılabilirliği meselesiyle sınırlayan Simmel'in durumu budur. Bundan dolayı, sırf açıklama ve anlama kavramlarını açıkça karşılaştıran yazarlara yer ayırmak için Simmel'in anlayışını anlatmayı ihmâl edeceğiz.

Şüphesiz bu iki kavramı hergün kullanıldığı, alışılmış mânâsı içinde değil fakat teknik bir mânâda anlamak gerekir. Bu sebeptendir ki, her türlü karışıklıktan kurtulmak için, beriki veya öteki nazariyeciler, meselâ Rothacker, *Begreifen*'i *verstehen*'den ayırarak anlama mefhumu hususunda ek bir ayırım yapmanın faydasına inanmıştır. *Begreifen* mefhumu hemen hemen latince *intelligere* terimiyle aynı şeyi ifâde eder, yâni münâsebetleri anlamak mânâsına gelir, halbuki *Verstehen*, yaşanana nüfûz etme eylemi anlamındadır. Rothacker şöyle diyor “Ya-

şanan anlaşılır. Münhasıran sâdece yaşanan anlaşılabilir¹³¹”. Bununla birlikte, açıklama ve anlama nazariyesinin ortaya çıkarabildiği bütün bu ekol tartışmaları içine girmek, öyle sanıyorum ki, pek uygun değildir, öyle ki en yakın felsefe bile bu tartışmaları terketmiş benzemektedir. Bazan Fransa’da yapılan bir yorumun aksine, fiilen sâdece Jaspers’in iki metodu köklü ve sıkı bir biçimde karşı karşıya koyduğunu, daha sonra göreceğimiz gibi, diğerlerinin daha ince ayrıntılara girdiklerini daha şimdiden belirtmek bize oldukça önemli gözükmektedir.

I. JASPERS’E GÖRE İKİ MEFHUMUN İNDİRGENEMEZLİĞİ

Jaspers, ilk eserlerinden biri olan ve devrinde büyük bir tesir bırakan *Psychopathologie générale adlı kitabında, açıklama ve anlama arasında yaptığı ayrımı en açık bir biçimde izah etti, bunu yaparken tahlillerini özellikle psikolojiyle sınırladığı da doğrudur: Onun fikrine göre, açıklamanın konusu hâdiselerin sebeplerini belirlemektir, ve bu hâliyle o, tabiat ilimlerine ya da, incelenen münâsebetlerin mâhiyetine göre, tabiat ilimleri metodunu benimsedikleri zaman diğer disiplinlere uygun düşen bir işlemdir. Meselâ gayr-ı şuûrî veya şuur-dışı mekanizmaları inceleme vazifesini üstlendiği zaman psikolojinin durumu budur. Açıklama tümevarımla müşahhas olguların müşâhedesinden sürekli münâsebetlerin veya umumî kanunların tesisine yükselen işlem olarak tanımlanabilir. Ona nitelik kazandıran şey öyleyse onun sebep araştırmasına doğru yönelmesi, ve hattâ ulaştığı netîceleri doğrudan tahkîk etme imkânıdır. Bununla birlikte tesis ettiği münâsebetler tahlil ettiği konuların dışında kalmaktadır; bu münâsebetler onların mâhiyetleri üzerine istinad etmezler. Açıklamanın aksine, anlama, hâdiselerin orijinalliğine ve bölünmezliğine saygı göstererek iç ve derin münâsebetlerin özüne nüfuz etmek sûretiyle kavranmasıdır. Jaspers anlamayı “toplum benliğinin diğerlerini tanıma biçimi” (*Einfühlung*, *empathie*) veya “ruhî içine dalış” (*Hineinversetzen in das Seelische*) terimleriyle nitelemektedir¹³². Açıklamada olduğu gibi gerçeği parçalamak yerine, anlama gerçeğin yaşanan bütünlüğüne saygı gösterir. Anlamanın ulaştığı neticeler, genelde, tecrübeyle doğrudan kontrol edilebilir nitelikte değildir, fakat bu neticeler bize kendilerini apaçıklıkla kabul ettirmektedir. Bu süreci müşahhas bir biçimde göstermek için bir örnek verelim: Hristiyanlığın ilk zamanlarında hristiyanların zayıflık ve sefâlet şuuru ve, mâneviyatıyla, onlara iktidar arzularını tatmin etme imkânı sağlayan tahlîs dîni arasında varolan münâsebeti Nietzsche bize anlaşılır kılmaktadır.*

¹³¹ *Lojik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Munich, 1965, s. 127.

¹³² *Allgemeine Psychopathologie*, Belin, éd. Springer, 1913, s. 170-171.

Bu münâsebet her hristiyanın tavrı hususunda doğrulanabilecek bir kanun karakteri kazandırılmıyacağı açıktır, ve bununla birlikte, bu münâsebet bize apaçıklığı sâyesinde iknâ edici olarak gözükmetedir. Nietzsche'nin doğru gördüğü duygusuna sâhibiz.

Bu yaşanan apaçaklık (*bedâhet = Evidenzerlebnis*) kavramı, Jaspers'de anlamanın temeli mesâbesindedir. Jaspers şöyle yazıyor: "Her anlama psikolojisi, bu anlaşılabilir bütünlüklerin yaşanan apaçıklıkları türüne, tamamiyle gayrı şahsî ve ilgisiz apaçıklıklara dayanır. Oraya beşerî şahsiyetlerin tecrübesi vesilesiyle ulaşılır, fakat bu apaçıklıklar ampirik tekrarlarla ispat edilemez. Bu apaçıklığın tanınması anlama psikolojisinin bir ön-varsayıdır, tıpkı algılama ve illiyet olgusunun tabiat ilimlerinin ön-varsayımları oldukları gibi¹³³". Anlama mânevînin mânevîden nasıl doğabildiğini, illiyet işleminin liyâkatlerine rağmen izah edemediği süreci göstermektedir. Anlamanın kendi bütünlüğü içinde çeşitli cep-heleri olabilir. Anlama, sürenin belli bir anında bir şuur hâlini fenomenolojik açıdan tasvir ettiği zaman statiktir; Nietzsche'nin yukarıda zikrettiğimiz yorumu örneğinde olduğu gibi, mânevînin mânevîyi doğurduğu anlamında bir gelişmeyi kavramayı denediği zaman anlama jenetiktir. Bu jenetik anlama da, apaçık sergilediği münâsebetler bir mantikî nizama göre ortaya çıktığı zaman aklî olabilir, veya bu anlama basit bir *Einfühlung*, yâni yaşananın yaşanan olarak kavranması olduğu zaman psikolojiktir. Gerçeğin anlaşılabilirliğinin farklı seviyelerine yerleşmeleri, netîce itibariyle farklı nizamlara uymaları sebebiyle, açıklama ve anlama arasında indirgenemezlik vardır, öyle ki biri diğerinin yerine geçemez. Bununla birlikte, bu indirgenemezlik karşılıklı münâsebetler imkânını bertaraf etmez. Anlama, apaçıklık üzerine kurulmuş inanç olduğu için, açıklamanın kendi metodlarına göre çözümlenmeyi deneyeceği problemleri ortaya çıkarır. Diğer bir ifâdeyle, illiyet meselelerini iyi vaz'edebilmek için, her şeyden önce açıklanması gereken şeyi iyi anlamak icap eder. Bununla beraber, en azından beşerî ilimler alanında, bir mesele açıklandığı zaman bile, zekâ zorunlu olarak ondan memnun olmayabilir, çünkü açıklama sırf dış münâsebetleri tesis eder. İşte o zaman, açıklamanın verileri kadar anlamanın apaçıklıklarını da sorumluluğu altına alarak, hakkında bilgi verilmesi gereken hâdiseye mümkün olduğu kadar uygun olmayı deneyen yorumlama devreye girer.

Açıklama ve anlama arasındaki bu zıtlık, Jaspers'in daha sonraki eserlerinde, özellikle *Philosophie*'nin birinci cildinde geliştirdiği tabiat ilimlerinin ve beşerî ilimlerin indirgenemezliği nazariyesini destekler. Onun düşüncesindeki temel fikirlerden birisinin şu olduğu bilinir: Dünya, en azından, bir birlik kurma gayretlerine rağmen, insan için, uzlaşmaz kalan muhtelif gerçeklik alanlarına

¹³³ Aynı eser, s. 172.

ayrılmıştır. Bu alanlar arasında, tabiatın ve ruhun alanları vardır. Şüphesiz bunların uyumsuzlukları hafifletilmeye çalışılabilir, bununla birlikte tabiat ve ruh sonunda indirgenemez kalırlar. Bu kopukluk özellikle tabiat ilimleri ve ruh ilimleri arasındaki zıtlığı tâyin eder.

Tabiat ilimleri, Jaspers'in "anlaşılamaz objektiflik" bilgisi diye adlandırdığı şeye doğru yönelmiştir¹³⁴. Bu ifâdeden, gerçeği, hissedilir görünüşlerin ötesinden, olgulara sıkı bir bağlılık temeli üzerinde, kavrama endişesini anlamak gerekir. Bu maksatla, tabiat ilimleri, münhasıran ilmî çalışma kâideleri olarak, başka hiçbir gaye gütmeksizin, nazariyeler ve taslaklar hazırlar, çünkü bu kavram cihazının izahını yaptıktan sonra olgulara dönmekten başka ispatı yoktur; hattâ "tabiat ilimlerinin kullandığı temel kavramlar, nihâî tarzda kazanılmış hakikatler sûretinden daha çok tecrübe reçeteleri olarak takdim edilmektedir"¹³⁵. Ruh ilimleri başka bir nizama tâbîdir. Her şeyden önce bunlar temelden tarihî disiplinlerdir, çünkü her ruh tarihî olarak gelişir ve hem de ruhların konusu da tarihîdir. Ebette, tabiat ilimlerinin usûllerini -meselâ istatistiği veya mekanik modelleri- kullandıkları için tarihî disiplinlerin metodları günümüzde müspet ilimlerinkiyle mukayese edilebilir bir incelikte olmasına rağmen, tabiat ilimleriyle yarışmak isterken değer kaybına uğramak tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Tehlike çok sıkı bir pozitiflik tehlikesidir: bilgi "sırf objektif saf bir geçerliliği gözetirse artık o en iyi durumlarda bile teknik faydalılığı ölçüsünde değerlendirilir. Sonunda hiç kimseyi ilgilendirmeyen bir boşlukta çöker"¹³⁶. Eğer ruh ilimleri, "daima açık zihnin" dehâsı niteliğindeki dehâlarına hâkikaten sâdik kalmak isterlerse, tabiat ilimlerine benzer disiplinler olarak ortaya çıkmaları yetmez, aynı zamanda siyâsetin, eğitimin ve iktisadın uygulama planında işe başlayarak geliştirdikleri fikirleri "gerçekleştirmek" zorundadırlar. Öyleyse ruh ilimlerinin, saf açıklamanın seviyesini anlamamanın seviyesi lehine, "kendisi olmaksızın her anlamı yitirecekleri ilimden biraz daha fazla"¹³⁷terfi ettirmeyi deneyerek, aşması kaçınılmaz olur.

Demek ki, tabiat ilimleri ve ruh ilimleri arasındaki fark tamamen konularının farklı oluşu ve bu konuların farklı metodlarla incelenmesi olgusuna dayanmaz, fakat bu ilimlerin gayetleri başkadır. Bu noktai nazardan, Jaspers'in kısmen çağdaş dünyanın buhranını izah edecek olan bir ilim buhranından sözetmeye sürüklenmesi anlaşılır. Bu buhran, belki de dünyanın mümkün olmayan birliğini ilim planında gerçekleştirmek niyetiyle, tabiat ilimlerini taklit etmeye dört elle sarılmış olan beşerî ilimlerin eksikliklerinden kaynaklanır. Ger-

¹³⁴ *Philosophie*, Berlin, éd. Springer, 1932, c. I, s. 186.

¹³⁵ JASPERS, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, 1952, s. 159.

¹³⁶ *Aynı eser*, s. 160.

¹³⁷ *Philosophie*, c. I, s. 190.

çekten, Jaspers'in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* adlı eserinde söylediği gibi, ilimlerin teşvik edebildiği birlik dünyanın bir görüntüsünün birliği değil, fakat olsa olsa ilimlerin birlikçi bir sisteminin birliğidir.

2. MAX WEBER'İN "ANLAYICI AÇIKLAMA"SI

Weber çok defa açıklama ve anlama kavramlarını kökten karşı karşıya getiren bir düşünür olarak telakkî edilir. Weber'in eserlerinin şöyle bir okunuşu, ona böyle bir mevkiin haksız olarak atfedildiğini gösterir, zira o, aynı işlemi, yani "anlayıcı açıklama" (*Verstehende Erklärung*) veya "açıklayıcı anlama" (erkârendes Verstehen) işlemi tanımlamak için iki terimi bir çok yerde birleştirmiştir. Eğer Weber bir "anlayıcı sosyoloji" geliştirmeye gayret gösterdiyse, bu kesinlikle açıklayıcı sosyolojinin rakibi olarak değil, fakat tamamlayıcısı sıfatıyadır. Daha doğrusu, sosyoloji ilmî hevesini bütün genişliğiyle gerçekleştirebilmek için hem açıklayıcı ve hem de anlayıcı olmak zorundadır. Şüphesiz, belki de diğer metodologlar tarafından yapılmış tahlilleri yeniden ele almanın gereksiz olduğunu düşündüğünden, açıklama mefhumu üzerinde hiç durmadı ve bilhassa anlama nazariyesini geliştirmeye çalıştı. İlk önce, işte bu nazariyeyi anlatmak istiyorum.

Weber anlamayı şöyle tanımlıyor: "mânâyı veya hedeflenen mânânlı bütünü: a) gerçekten tekil bir durumda (meselâ tarihî bir incelemede); b) ortalama olarak veya takrîben (meselâ, kitlelerin sosyolojik tetkikinde); c) belli bir frekansla tezâhür eden bir hâdisenin saf tipini (ideal-tip) ortaya çıkarmak için ilmen inşâ ederek ("idealtip"e âit anlam), yorumlama sâyesinde kavramak¹³⁸". Bu tanım sâdece açık değil, aynı zamanda tekniktir. Weber anlamayı, terimin mutad mânâsından ayırmaya da ihtimam göstermektedir. Kullanılan mânâda anlamayı Weber, "güncel anlama" diye adlandırıyor ve böylece bu anlamanın, basit algılama yoluyla bizim için derhal anlaşılabilir olan şeyle ilgili olduğunu göstermek istiyor. Okumakta olduğum kitabın kelimelerini veya yapmakta olduğum hesabın işlemi, ya da öfke ifâde eden bir mimiği ben işte böylece anlıyorum. Teknik mânâda anlamayı ise Weber, bazılarının kendisini kökten birbirinden ayırmış olmakla suçladığı terimleri birleştirerek, tamamı tamamına "açıklayıcı anlama" (*erkârendes Verstehen*) diye adlandırıyor. Bu anlama, bir faaliyetin motiflerini veya gayelerini tanımamı gerektirir, zira bu durumda ona bir anlam atfedebilirim. Eğer anlıyorsam, bu jestin veya faaliyetin bir açıklamasını verebildiğim içindir. Bu mânâda, bir katil hâdisesinin kıskançlıkla (motif) veya intikam arzusuyla (gaye) gerçekleşmiş olup olmadığını biliyorsak, onu anlıyoruz. Bu durumlarda önemli olan, gayenin veya motifin bilinmesinin fiile bir anlam verme imkanı sağ-

¹³⁸ M. WEBER, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, c.I, s. 8.

lamasıdır. Weber'in açıklama hakkında yaptığı tanım buradan kaynaklanmaktadır: açıklama, "güncel olarak anlaşılabilir bir faaliyetin, sübjektif olarak hedeflenmiş mânâsına göre, mensup olduğu anlamlı bütünü yakalamakla aynı şeyi" ifâde eder¹³⁹. Weber'in kâh anlayıcı açıklama tâbirini kâh açıklayıcı anlama tâbirini kullanmasında muhtemel bir güçlük görülebilir. Gerçekten, madem ki ancak bir fiili anlıyorsam tatmin edici bir açıklama vardır ve madem ki onu ancak aynı anda açıklayabiliyorsam anlayabiliyorum, öyleyse eşdeğer kavramlar sözkonusudur.

Bununla birlikte açıklama ve anlamanın her zaman aynı mânâyâ gelmesi için daha çok gayret gerekir. Gerçekten, anlamaksızın bir fiilin açıklamasının yapılabildiği durumlar vardır. Bu durumda, biz sebepler vasıtasıyla tabiatçı açıklama karşısında bulunmaktayız. Bu mânâda bir kâtilin hareketlerini psikolojik açıdan, veya kurşunun gidiş yolunu balistik açıdan, adamın niçin öldürdüğünü anlamaksızın açıklayabilirim. O zaman hareket bana akıldışı gözükür. Bir faaliyeti illî bir açıklama getirmeksizin anladığım durumlar da vardır ve yukarıda Jaspers'e ayrılan paragrafta belirtilen ve Nietzsche'nin hristiyanlığın oluşumu hakkında yaptığı yorumlama örnek olarak zikredilebilir. O hâlde anlamasız bir açıklama ve tersine açıklamasız bir anlama vardır. Hâkikaten sırf kolay anlaşılır bir ilişki her ikisini de ihtiva eder. Weber şöyle yazmaktadır: "Bir ilişkinin anlaşılması dâima, yorum, ne kadar apaçık olursa olsun, geçerli bir anlayıcı açıklama" hâline gelmeden evvel, illî isnadın diğer olağan metodlarınca mümkün olduğu ölçüde, kontrol edilmiş olmayı ister¹⁴⁰. Jaspers'de olduğu gibi, anlama apaçıklıkla, açıklama ise aksine, unsurlarına ayırma ve eserleştirdiği zincirlemelerle belirlenir. Bununla birlikte, anlaşılabilir olarak en apaçık gözükken şey zorunlu olarak açıklamayla doğrulanmış olmaz. "Anlamlı bir yorumlama, ne kadar apaçık olursa olsun, olduğu gibi, ve bu apaçıklık karakteri gereğince, illî noktai nazardan geçerli bir yorumlama olduğunu iddia edemez. Kendi kendine hiçbir zaman özellikle apaçık illî bir *hipotez*'den başka bir şey olamaz¹⁴¹". İlmî açıdan geçerli olabilmek için, onun illî yorumlamayla doğrulanmış olması gerekir. Bu meseleyi Weber, Roscher ve Knies üzerindeki incelemesinde geniş bir biçimde tartışmaktadır. Weber bu eserinde özellikle, anlama noktai nazardan en apaçık idealtipi teşkil eden gaiyet yoluyla aklîliğin de bütün anlamını ancak illî bir tahlil ile desteklenmiş olmak şartıyla kazandığını göstermektedir¹⁴².

Bu açıklama ve anlama anlayışı, Weber epistemolojisinin temel iki kategorisinin kavranılması için esastır: İdeal-tip ve objektif imkan. Bununla birlikte,

¹³⁹ Aynı eser, s. 8.

¹⁴⁰ *Essais sur la théorie de la science*, s. 327-328.

¹⁴¹ *Economie et société*, s. 8-9.

¹⁴² *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951, 2.bs., s. 127. Ayrıca bkz. s. 102 ve 115.

onun bütün metodolojisini anlatmanın yeri burası değildir. Mesele, bu iki mefhumun Weber'in tabiat ilimleri ve beşerî ilimler arasında mevcut münâsebetler üzerindeki umumî nazariyesini nasıl şartlandırdığını bilmekten ibârettir. Weber maalesef, *Etudes critiques de Logique des sciences* (ilimlerin Mantığının tenkidli tetkikleri) adlı eserinin sonunda ilan ettiği projesini gerçekleştirme fırsatı bulamadı¹⁴³. O, kendi ilimler tasnifini geliştirmeden evvel ilimlerin felsefeleri için son derece önemli olan sistematik mefhumunu, tenkidli bir tahlilden geçirmek istiyordu. Bu projeyi gerçekleştiremedi. Bu sebeple biz, Weber'in düşüncesini eserinde bulunan dağınık bilgilerden ve düşüncelerden hareketle inşa etmek mecbûriyetinde kaldık.

Weber'e göre, iki tür ilim arasındaki zıtlık, ona isnad edilmek istenen sistematik ve kategorik karaktere sâhip değildir. Bu Weber'in daha evvelki açıklama ve anlama arasında kurduğu karşılıklı münâsebetler hakkındaki anlayışından kaynaklanmaktadır, çünkü bu münâsebetler sırf araştırma seviyesinde devreye girmez, fakat aynı zamanda ilimlerin beriki veya öteki kategorisinde de kullanılabilir. Her hâlükârda, ilimlerin iki tipi arasındaki ayırım mantîken ilim kavramından gelmiyor. Bu ayırım öz itibariyle uygundur. Teorisyenlerin, âdet üzere bu zıtlığı üzerine temellendirmiş oldukları bazı kriterleri örnek olarak ele alalım. Umûmiyetle tabiat ilimlerinin nicelik disiplinleri ve beşerî ilimlerin ise nitelik ilimleri olduğu fikri kabul edilmiştir. Bu konuda, Weber, sırf beşerî ilimlerde miktar tayininin mümkün olduğunu değil, fakat tabiat ilimlerinin de nitelikten tamamen soyutlanamadıklarını müşâhade ediyor. Üstelik, muhtelif ilimler araştırmanın gereklerine göre genelleştiren metodu ve ferdileştiren metodu ayırt etmeden kullanmaktadır. İki metod arasındaki bu ayırım öyleyse iki ilim kategorisi arasındaki bir zıtlığı temellendiremez. Weber kanun mefhumu konusunda görüşlerini en açık biçimde ifâde ediyor. Onun görüşüne göre, kanun mefhumu esas itibariyle, istatistikî veya başka, hangi açıdan olursa olsun, düzenliliklerin mevcûdiyetini belirler. Öyle olunca, "bu, miktarı tayin edilebilir nitelikte olmaması sebebiyle, sayıyla ifâdeye elverişli olmayan düzenliliklerin kanun mefhumu içine dâhil edilebilmesi için bizat "kanun" kavramının az çok geniş bir tanımına bağlı kalınır. Özellikle "zihnî" türden motiflerin müdâhalesiyle ilgili olarak, kanun mefhumu her hâlükârda aklı bir eylemin kâideler tesisi imkanını saf dışı bırakmaz¹⁴⁴". Weber, "günlük hayatta gözlenen, illî bağlantıların âşinâ olunan bir düzenliliğini 'kanun' biçimine sokma" imkanını da hedefler¹⁴⁵. Aynı kelime durmaksızın Weber'in kaleminin ucuna geliverir: bir "uygunluk" meselesi sözkonusudur. İlim adamı, bir metod ortodokslu-

¹⁴³ Bkz. *Essais sur la théorie de la science*, s. 286.

¹⁴⁴ *Aynı eser*, s. 156.

¹⁴⁵ *Aynı eser*, s. 166.

ğuna itaat etmek mecbûriyetinde değildir, zira ilim adamı, hangi usûl olursa olsun, eğer yorumbilimi açısından verimli ise ve tahkik edilebilir neticelere ulaştırıyorsa, o usûlü seçmekte serbesttir. Aslında, tabiat ilimlerinde herşey aslâ mutlak olarak kesin bir tarzda ispat edilmemiştir, ve beşerî ilimlerde de herşey münâzaalı değildir. Bütün ilimler, bazıları iyi tespit edilmiş olguları ve diğerleri iyi tespit edilmemiş olguları takip ederek değişken bir nicelik taktim edebilmektedirler. O hâlde, ilimlerin farklı türlerini çok sistemli bir biçimde karşı karşıya getirmeyi istemek boşunadır. Her hâlükârda, bu tür işlemler müspet araştırmalara girmiş ilim adamlarından daha çok filozofları ilgilendirmektedir.

Bununla birlikte Weber'in bu çok esnek tavrı, ilimlerin sanki aralarında mutlak olarak hiçbir fark yokmuş gibi birbirlerine karıştırılabileceği anlamına gelmez. Weber bu hususta kendisine temel olarak gözüken iki nokta üzerinde ısrar etmektedir. Birinci nokta şudur: illî bir açıklama yapma imkânı neticede bir önermenin ilmîliğinin garantisidir. İdeal-tipler de dâhil anlaşılabilir bir ilişki, ne kadar apaçık olursa olsun, ancak saf bir varsayımdır ve ancak sunduğu illî isnad imkanları sâyesinde ilmî geçerliliğe sâhip olur. Bununla birlikte, Weber'in bir tabiatçılık taraftarı olabileceği intibahı uyandıracak olan bu iddiayı derhal üç gözlemlerle düzeltmek gerekir: a) Weber'in görüşüne göre, illî araştırma aslâ ilmin gayesini teşkil etmez, o sâdece bir vasıta, zira gaye, gerçeğin anlaşılabilirliği, ve bu yüzden anlama da açıklama kadar kaçınılmazdır; b) sebepler zincirinin geriye gidişi bütüncü olamaz, diğer bir ifâdeyle bir hâdiseyi şartlandıran bütün sebepleri tespit etmek aslâ mümkün olmayacaktır. Sebepden sebebe doğru geriye gidiş sonsuzdur; c) ne sebepler zincirinde nereye kadar çıkmak gerektiğini ilk ve son defa olmak üzere tanımlamak ne de hangi sebepler dizisini nazarı dikkate almak gerektiğini mutlak olarak belirlemek mümkündür, zira bu noktada araştırmanın her özel durumu ve her tipi ile değişen bir mesele söz konusudur. İkinci nokta, beşerî ilimlerin veya kültür ilimlerinin hususîliğiyle alakalıdır. "Bir kültür hâdisesinin yapısının anlamı ve bu anlamın temeli, ne kadar mükemmel olursa olsun hiçbir kanun sisteminden çıkarılamaz ve sözkonusu anlam ve temel bu sistemde haklılıklarını veya anlaşılabilirliklerini de bulamazlar, zira kültürel hâdiselerin değer yargularıyla ilişkisini önceden kabul etmektedirler. Kültür kavramı bir değer kavramıdır. Ampirik gerçekliği değer yargularına aktardığımız için ve sürece, bu gerçeklik bizim gözümüzde kültürdür, kültür, gerçeklilik unsurlarını, münhasıran bizim için değerlerle olan bu ilişki sâyesinde bir anlam kazanan bu tür unsurları ihtiva eder¹⁴⁶". Netice itibariyle, illî bir münâsebet ile anlamlı bir münâsebeti karıştırmak mümkün değildir. İçtimaî, iktisadî, coğrafî ve diğer şartları hatırlatarak fransız kültürü ve alman kültürü arasındaki farkın illiyet açısından bir açıklaması (Weber'in

¹⁴⁶ Aynı eser, s. 159.

bu örneği zikretmekten hoşlandığı bilinir) yapılabilmiş olsa bile, geriye onları ayıran zıtlığı anlamak kalır. Öyleyse, bu zıtlığın temelinde başka değerlerin, başka tanrıların “çarpışması ve şüphesiz ebediyyen çarpışması” olgusu yatar¹⁴⁷. Sırf illî açıklamaya ırc edilmiş bu iki kültürün mukayeseli bir tahlîli, bu zıtlığı açıklayamaz. Sadece anlamaya başvurma onu daha anlaşılır kılar, bununla birlikte asla tam bir anlaşılabilirliğe de ulaşamaz.

3. OTTO FRIEDRICH BOLLNOW'A GÖRE ANLAMA VE OBJEKTİFLİK

Tubingen Üniversitesi profesörü olan Bollnow, beşerî ilimler statüsünün Almanya'da felsefî münakaşaların ana temasını oluşturduğu devrin yaşayan nâdir temsilcilerinden biridir. Bollnow'un tematiği, tabiat ilimlerinin ilmî araştırmada daha uzun bir gelenek, tabiata hâkim olmak için insanlığın hizmetine sokmuş oldukları teknik yetenekler ve matematiğe ve tecrübeye dayalı, mükemmel bir sûrette geliştirilmiş bir metodoloji sâyesinde beşerî ilimlerinkinden daha üstün bir nüfuz ve itibardan yararlandıkları olgusundan hareket etmektedir. Bunun aksine, beşerî ilimler, Spengler gibi, ilmî olmaktan daha ziyâde dâhiyâne bir eser yaratmaya gayret gösteren sözde uzmanların kurbanı olmuştur. Bununla birlikte, hâdiselere daha yakından bakılırsa, tabiat ilimlerinin kesinlikle kendilerine atfedilen birliği temsil etmedikleri ve kesinliklerinin denildiği kadar karakteristik olmadığı müşâhede olunmaktadır. Biyoloji fiziğe karşı bağımsızlığını koruma temâyülündedir, tıpkı psikolojinin sosyolojiye nazaran takındığı tavırdaki olduğu gibi. İlimlerin her iki kategorisinde de ihtilaflar, metod çatışmaları, nazariye zıtlıkları, vs... hüküm sürmektedir. İkisinden birinin üstünlüğünü teşhis biçimi yerine, ilim türleri arasındaki ilişkileri düşünmek gerekir.

Her şeyden önce, tabiatın ve rûhun, iç tecrübeye karşı dış tecrübenin, kanunun ve mânânın, vs... tabîî netîceleri ile birlikte anlama ve açıklama arasında skolastiğin antitez olarak kalıplaştırdığı seçenekten, diğer bir ifâdeyle bunlardan birini tercih etme endişesinden kendimizi kurtarmamız gerekir. Meselâ tecrübenin sistemli olarak kullanılışı hiçbir ilmin imtiyazı değildir; üstelik coğrafya ve sosyoloji gibi bazı ilim dalları, iki başlıktan biri altında, ilim olarak birlikleri parçalanmadıkça, sınıflanamaz. Nesnelere daha az doğmatik ve daha fazla tenkidli bir tarzda görmek gerekir: “Anlama sırf ruh ilimleriyle ve açıklama da tabiat ilimleriyle sınırlı değildir, fakat iki metod, her biri kendi tarzında, her ilmî süreçte işbirliği yapar¹⁴⁸”. İlmî düşüncenin menşelerinden bu yana durum böyledir. Anlamanın ve açıklamanın nasıl işbirliği yapmaktan geri kalmadıkla-

¹⁴⁷ *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, s. 93.

¹⁴⁸ BOLLNOW, *Die methode der Geisteswissenschaften*, Mayence, 1950, s. 14.

rını göstermek için kaynaklara inmiş olduğundan Heidegger'e şükran borçluyuz¹⁴⁹. Beşerî ilim nazariyecilerinin hatâsı anlama mefhumuna bilerek sınırlayıcı bir mânâ vermiş olmalarıdır. Bir sanatkar yaptığını “anlar” ve insan ihtiyarladığını anlar. Anlamaya nazaran açıklama, ancak bazı sınırlar içinde mümkün olan ikinci bir işlemdir. Açıklama anlamının engellerle, anlaşılmaz şeylerle karşılaştığı için bulandığı yerde ortaya çıkar. O hâlde açıklama dâima anlamamanın hizmetindedir. Bununla birlikte, açıklamanın yardımına rağmen, anlama aslâ ne mükemmel ne de tam olacaktır. Uygulama bakımından, bir yazarın düştüğü anlam hemen hemen hiçbir zaman okuyucusunun anladığı anlamla çakışmaz. Kendisi anlaşılmayan bir yazarı daha iyi anlamayı deneyen yorumbilimi bunun delilini teşkil eder. O hâlde anlamak daha iyi anlamak demektir. Sırf ruh ilimlerinin temelinde değil, fakat bütün rönesansların yâni dirilişlerin, bütün yeni-kantçılıkların, yeni-hegelciliklerin, vs... temelinde bulunan yorumlama meselesiyle karşı karşıya geliyoruz. Yorumlama sâyesinde anlamak yaratıcı oluyor, ancak bunun şartı, ansiklopedik zihniyet içine düşmemek, yâni insanın küllî ve mükemmel bir anlama sayesinde bütün beşerî çeşitlilikleri ferden üstlenme imkânına sâhip olduğu inancına kapılmamaktır. Çeşitlilik sırf basit anlamayla çözümlenemeyen zıtlıkları içerir.

Bununla birlikte, anlamak herşeyi affetmek anlamına gelmez. Dünyayı saf bir manzara olarak telakkî etmedikçe anlama beni tavır takınmaya sevkeder, çünkü tavır takınmada tenkîdî bir güç vardır. Tavır takınmak bir değerlendirmeyi gerektirir. Bu noktada, Bollnow, Max Weber'den ayrılır, onu, daha sonra anlamak için önce değerlendirme yapmakla suçlar. Böyle bir tavır, açıkça anlamaya engel teşkil eden duyguların ve taraf tutmaların keyfiliğine açık kapı bırakır. Anlama değerlendirmenin ürünü değildir, değerlendirmeden sonra da gelmez, fakat anlama, ânında değerlendirmedir. Değerlendirmenin temelinde, Bollnow'un karşılaşma (*Begegnung*) diye adlandırdığı şey vardır. Gerçekten, münferit bir düşünce, her anlamaya kapalıdır, zira anlama ancak başkasıyla, başkalarının eserleriyle ve düşünceleriyle karşılaşma sâyesinde ortaya çıkar.

Anlamayı anlamamanın bu tarzı şüphesiz beşerî ilimlerde araştırmaların objektifliği meselesini gündeme getirir. Beşerî ilimler ilim sıfatını kullanmaya hak kazandıklarını iddia edebilirler mi? Genel olarak kabul edilen görüşe göre, objektifliğin ve netice itibarıyla bütün ilmîliğin kıstası, elde edilen netîcelerin evrensel geçerliliği, yâni onların tanıyan özneye ve tekil durumlara nazaran bağımsızlıkları olur; şu anlamda ki, söz konusu netîceler, yeri ve devri her ne olursa olsun, her insan için zorlayıcı olur. Beşerî ilim nazariyecileri, bu ilmîlik şartına, ya Kelsen gibi hukuk, politika, vs... alanında “saf nazariyeler” geliştirdi-

¹⁴⁹ HEIDEGGER, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, s. 184.

rerek, ya Weber gibi, âlimden değer nazariyesiyle ilgili (axiologique) sıkı bir tarafsızlık isteyerek, muhtelif tarzlarda cevap verebildiklerini sandılar. Bütün bu girişimler bir çıkmaza götürmektedir. Aslında, hakîkî mesele şudur: evrensel geçerlilik kavramı gerçekten ilmin özüne mi âittir veya, aksine, bazı özel ilim dallarının, meselâ tabiat ilimlerinin ve özellikle fiziğin gelişmesi sonucunda hak-sız yere zihne zorla kabul ettirilmiş olmayacak mıdır? Diğer bir ifâdeyle, beşerî ilimler tenkidsiz ve sırf tabiat ilimlerinin itibarı gereğince bu ilmîlik kıstasını kabul etmiş olmakla belki de iyi etmemektedirler.

Bollnow'a göre, evrensel geçerlilik kıstasının terki kesinlikle objektifliğin terki anlamına gelmez; evrensel geçerlilik olmaksızın objektifliğe sâhip olunulabilir. Gerçekten, nihâyet sâdece "tek bir insan" için değeri olabilen ve "başkaları tarafından meşrûlaştırılma ihtiyacı hissetmeyebilen"¹⁵⁰ tekil bir gerçekliği, tenkidle şahsî sübjektifliğin direnci kırıldığı taktirde, objektif olarak tahlil etmek mümkündür. Heidegger'in gösterdiği gibi, anlama, yukarıda belirlenen mânâda, çok geç kurulmuş olan tabiat ilimlerinin yardımı olmaksızın, beşerî varlığa, âletler inşasını mümkün kılan bir objektif bilgi geliştirme ve muhtelif hizmetleri örgütleme imkânı sağladı. O hâlde, karşılıklı davranıştan ve karşılama içindeki ortak faaliyetten neş'et eden durumun bir hakikati vardır. Oysa, bu meseleler beşerî ilimlerin meşgul oldukları meselelerdir. "Hakikat sırf insanın varoluşuyla (*Dasein*) veya karşılıklı olarak evrensel akılla değil, fakat insanların müşahhas ve tayin edilmiş dâiresiyle de alâkalıdır ki, insanlar için bu hakikatin tanınması muhtelif neticelere sâhip olabilir. Bu ancak bir ortak durumun içinde mümkündür; bu ortak durumun sınırları içinde sözkonusu insanlar ortak bir davranışa ve faaliyete sâhiptirler. Hakikat ancak bir faaliyetin önvarysayımıysa anlam taşır -faaliyet mefhumu en geniş mânâsı içinde anlaşılmalıdır- ve fert üstü bir baskı da ancak ortak bir faaliyetin temeli olabilirse anlam kazanır. Muhtemelen böyle bir zorlayıcı ortak durumun ötesinde farzedilen bir hakîkati sorgulamak, umûmiyetle hakikatle ilgili meseleyi bütün varoluş temelinden mahrum etmektir"¹⁵¹. Elbette, bu şartlar içinde, muayyen durumun mânâsı istikametinde, beşer cinsi cemaatının, bütün halkları birbirine bağlayan ortak kaderin şuuruna varabilmesi ümidiyle, baskının tipini ve kapsamını her defasında yeniden tayin etmek gerekir; bu, ortak anlayışa en geniş bir temel kazandırma imkanını ifâde eder.

¹⁵⁰ BOLLNOW, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mayence, 1949, s. 92.

¹⁵¹ *Aynı eser*, s. 105.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

İHTİLAFLARI AŞMA GİRİŞİMLERİ

Asrımızın ikinci üçtebiri boyunca beşerî ilimlerin statüsü üzerindeki tartışma felsefenin ana meselesi olma imtiyazını kaybetti. Güncel olmaktan çıktı. Şüphesiz bunun sebebi Einstein, Planck, L.de Broglie, Heisenberg ve çağdaş ilmin diğer dehâlarının çalışmaları sonucunda, epistemolojinin, tabiat ilimlerinin ağırlıklı ve fevkalâde terakkîlerince baskına uğramış olmasıdır. Çağdaş ilim bundan böyle, yeni keşif ve icadların ortaya çıkardığı teorik meselelere hâkim olmak için son derece büyük gayret göstermek zorunda kaldı, halbuki beşerî ilimler hareketsiz kalmaya devam ediyordu. Bu hususta hiçbir şey, Bachelard'ın tamamen yeni fiziğin doğurduğu problemlerin aydınlatılmasına doğru yönelmiş olan, fakat ilmî araştırmanın diğer kesimlerinde gerçekleştirilmiş gayretlere kayıtsız kalan eserinden daha anlamlı değildir. Muhtelif filozoflar, önceki asır boyunca beşerî ilim nazariyecilerini karşı karşıya getirmiş olan ekol ihtilaflarının üstesinden gelmeyi ve tabiatçılığın, ruhbilimciliğin ve tarihîciliğin son derece tek yanlı görüşlerini aşmayı denemek için bu fasıladan faydalanmışlardır.

Bütün yeni girişimlerden sâdece üçüne, Husserl'in, Cassirer'nin ve Hayek'in girişimlerine burada yer vereceğiz, zira, öyle sanıyorum ki, bunlar aktüel problematiği en iyi şekilde belirlemektedir. Başkaları da vardır, fakat bunlar şimdiye kadar tahlil edilmiş muhtelif nazariyelere özellikle yeni hiç bir şey ilâve etmemiştir. Meselâ K. Popper'inki şüphesiz Hayek'in eserinden öncedir, fakat o tam tanzim edilmemiştir ve günümüzde beşerî ilimlerin ortaya koyduğu meselelerin tamamını öylesine müsbet bir biçimde kucaklamaz¹⁵². Spranger'in çalışması Dilthey'in düşüncesinin devamı içinde yer alır¹⁵³. Merleau-Ponty, kendisine özgü üslûbuyla, beşerî ilimlerin Husserl'inkine yakın bir fenomenolojisini takdim etmektedir¹⁵⁴. En yakın girişim Piaget'ninkidir¹⁵⁵. O, bilinen problematiği ne değiştirmekte ne de yenilemektedir. Gerçekten, Piaget'de beşerî ilimlerin bir tasnifi mevcuttur, fakat bu tasnifin yönetici ilkesini kavramak güçtür: nomotetik ilimler (psikoloji, sosyoloji, etnoloji, ekonomi, demografi), tarihî ilimler, hukukî ilimler ve felsefî ilimler. Tercihli bir tahlil, nomotetik ilimlere ve özellikle psikolojiye tahsis edilmiştir. Bu kitabın yeniliklerinden biri,

¹⁵² K. POPPER, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

¹⁵³ E. SPRANGER, *Der Gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften*, 2.bs., Leipzig-Berlin, 1925.

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, éd. C.D.U., 1965.

¹⁵⁵ J. PIAGET, *Epistémologie des sciences de l'homme*, coll. "Idées", Paris, Gallimard, 1970.

sibernetik sâyesinde tabiat ilimleri ve beşerî ilimler arasında bir “bağlantı” kurma fikrinde yatmaktadır.

Bir sentez eserin yokluğuna acınabilir zira, bu eser meseleyi yenileyemese bile, onun ebedî güncelliğini gösterebilir. Gerçekten, tarihçilik ve tabiatçılık çağdaş epistemolojide, meselâ P.Bourdieu, J.-C. Chamboredon ve J.-C. Passeron'a âit *Sosyoloğun mesleği (Le métier de sociologue)* adlı eserin de tanıklık ettiği gibi canlı eğilimler olarak kalmaktadır. Gerçekten, *metin seçimi üzerine düşünceler (Remarques sur le choix des textes)* adlı bölümde şu cümle okunabilmektedir: “Diğer taraftan, eğer, sosyolojiye ayrılmış tamamen epistemolojik tefekkürün boşluklarını doldurmak için genellikle tabiat ilimlerine tahsis edilmiş metinlere başvurabiliyorsak, bu, ilimler felsefesinin klasik tahlillerini, gerekli değişiklikler yapılmak sûretiyle, diğerleri gibi sosyoloji olan veya muhtemelen olmak isteyen bu ilme uygulama niyeti adınadır”¹⁵⁶. Bu cümlede özet olarak tabiatçılığın temel temalarını buluyoruz: a) Sosyal ilimlerin sözde boşlukları bütün ilmîliğin modeli gibi geçinen tabiat ilimlerine atıfla ölçülmüştür; b) Olması gerektiği gibi değil arzulandığı gibi bir sosyoloji, yani fiilen uygulandığı şekliyle değil ideal bir sosyoloji gereğince akıl yürütülmektedir; c) Sanki sosyoloji kendi teşebbüslerinin, başarılarının ve başarısızlıklarının ustası değilmiş gibi, yabancı olan normların kendisine zorla kabul ettirilmesi denemektedir.

Gerçekten, aktüel çalışmalar bir beşerî ilimler tarihinden daha çok E.Rot-hacker tarafından açılmış yola yönelmiş gibidirler. Bu hususta, bâzısı henüz yazılmakta olduğu hâlde diğer bâzısı yayınlanmış bulunan ve Gusdorf'un bize *Beşerî ilimler ve batı düşüncesi (Les sciences humaines ou la pensée occidentale)* adı altında takdim ettiği eserler dizisini hatırlatmak gerekir.

I. EDMUND HUSSERL'İN FENOMENOLOJİ NAZARİYESİ

Husserl (1859-1938)'in ilk eserlerinin, tabiatçılığın, ruhbilimciliğin ve tarihciliğin temelini sarsmaya hasredilmiş “mantık araştırmaları”na ayrılmış olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, ölümünden sonra yayınlanmış olan *Ideen II*'de, beşerî ilimlerin statüsünün teorik açıdan tanziminin bir müspet denemesi bulunmaktadır. Aslında, diğer filozoflardan daha çok, Husserl, metod meselelerine eğilmişti, o derecede ki durmaksızın fenomenolojinin metodunu yazmaktan geri kalmadı. Her zaman beşerî ilimler nazariyesiyle ilgili olarak orijinal eser yazmadıysa da, bir takım fikirleri aydınlatma liyâkatine sâhip oldu.

¹⁵⁶ Paris, éd. Mouton, 1968, s. 116.

Husserl'in tezi, "içinde yetişmiş olduğumuz geleneksel müspet ilim kavramını umumî ilim kavramıyla karıştıran asırlık geleneklerden kurtulmamız"¹⁵⁷ gerektiği temel fikrinden hareket eder. Tabiat ilimlerinin metodunu, ilim-adamları tarafından kullanılan usûllerin sınırlı ve ekseriya geçici karakterine rağmen, evrensel bir metod rütbesine yükseltmekle suçladığı tabiatçılığın tenkidi buradan gelmektedir. Tabiat ilimleri de dâhil bütün ilimler, "mükemmel değildir", çünkü onlar, daha sonraki gelişmeler önceden görülemedikçe tamamlanmamış demektir. Netice itibâriyle, hiçbir metod nihaî olamaz veya model olarak geçinemez. Üstelik, tabiatçılık ilimlerin temelleri ve sınırları meselesini sanki müspet ilmî bir olgu sözkonusuymuş gibi ele almakta ve böylece sırf felsefî bir sorgulama olan şeye dogmatik bir anlam vermektedir. Husserl'in her türlü metafiziğe karşı duyduğu nefret, kendisini, itiraf etmese de, metafizik ve bazan saf önvarsayımları kabul etmekten alıkoymaz. Demek ki Husserl tezata düşmüştür, çünkü sırf doktrinal bir mevkii benimsemekte, aynı zamanda kendini her doktrinin hasmı olarak göstermektedir. Gerçekten, tabiat ve rûhun ayniyetinin kontrol edilemez tasdiki sırf özlenebilir olgulara itibar etme çözümlenmesiyle nasıl bağdaştırılabilir? Nihâyet beşerî ilimlerin gayesi, ilmî nitelik şerefi kazanmak için tabiat ilimlerine özgü metoda boyun eğmek değil fakat ilmî araştırmalar yapmaktan ibârettir. Şüphesiz, beşerî ilim mütehasşislerinin tabiat ilimlerinin usûllerine başvurmaları normaldir, fakat buradan sözkonusu usûllerin tek meşrû usûller oldukları veya ruhun nesne olduğu neticesi çıkmaz. Ruhbilimcilik de aynı suçla mahkum edilir, zira psikoloji tecrübeye dayalı tabiatçı bir bilim olduğunu iddia ettiği müddetçe, tabiatçı peşin- hükümlerin saflığını paylaşır. Dilthey'in kavradığı biçimdeki sosyolojiye gelince, o, tarihçiliğin tenkidine maruz kalmaktadır. Tarihçilik haklı olarak bir kültür fenomenini zaman içindeki gelişmesi nazarı dikkate alınmaksızın tanımanın mümkün olmadığını savunur. Bununla birlikte, tarihçilik, bütün beşerî ilimlerin evrensel metodunu kurduğunu iddia ettiği vakit, o da tabiatçılık kadar tartışmalı hâle gelmektedir. Tabiat ve rûhun aynı olduğu objektif olarak ispat edilemeyeceği gibi, tarih metodunun uygulanması da kültür fenomenlerinin göreliliğinin bir delilini teşkil etmez. Bu görelilik ancak, felsefî açıdan geçerli, fakat ilmî açıdan geçerli olmayan, doktrinal bir unsurdur. Gerçekten, her kültür fenomeni bir anlamda tarihidir, fakat zorunlu olarak psişik değildir ve bilhassa "mantıkî bir sistem", onun varlığının aklı olan bir öz ve hakikat de oluşturur. Sanat tarihi kendi husûsiliği içinde bir sanat bilgisi değildir. Dinler, tarihî açıdan da incelenebilir, fakat dinî fenomen, hakikati tarihten ve psikolojiden bağımsız olan bir fikirdir de. Aynı şekilde ilmî bir nazariyenin tarihi, nazariyenin ilmî değerinin kefilî değildir,

¹⁵⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transendentale Phänomenologie, Husserliana*, c. VI, La Haye, 1954, s.3. Ayrıca bkz. s. 127.

zira nazariyenin geçerliliğinin normlarının temelleri bizzat ilimdedir, tarihte değil. Kısaca, matematikleri, sanatı veya politikayı iyi anlamak için tarihçi olmak yetmez. Tarih metodunun faydalılığını şüpheye sokmaksızın, Husserl bu metodun sınırlarını çizmekte ve onun tabiatçılığınine berzeyen emperyalizminin karşısına dikilmektedir.

Beşerî ilimlere sağlam bir temel kazandırmaya sırf fenomenoloji muktedirdir. Husserl'in *Ideen II*'nin üçüncü kısmında göstermeyi denediği şey budur. Bu eserde, psikoloji üzerine bir tefekkürden hareket eden *Ideen I*'den farklı olarak, Husserl, psikolojiden daha fazla, fenomenolojinin bir ilk sınıfı veya girişi olan beşerî ilimlerden hareket eder¹⁵⁸. Elbette fenomenoloji beşerî ilimlerle karıştırılamaz. Çünkü fenomenoloji beşerî ilimlerin temelidir. Esas itibariyle, Husserl tarafından geliştirilen fikirler şunlardır: Beşerî ilimlerin konusu, kesinlikle fertlerarası bir psikoloji anlamında değil, fakat beşerî varlığın mâhiyeti çevreyle ve varlıklar arasındaki karşılıklı münâsebetle belirlenmiş *sui generis* bir boyut anlamında, şahsın ve cemaatin tahlilidir. Eğer tabiatın hâkimiyeti kendisini illiyet sâyesinde gösteriyorsa, rûhun hâkimiyeti de güdülenim (motivation) sâyesinde gösterir. Gerçekten, güdüler (motifs) adınadır ki ben değerleri devreye sokuyorum, bir çıkışı veya bir engeli algılıyorum, hareket etme kararı alıyorum, başkalarına sebep oluyorum, vs... Bu güdülenme hem nazarî bilginin ve hem de pratik davranışın bir kanunu olarak anlaşılmalıdır. Bu hususta, Husserl açıklama ve anlama arasındaki zıtlığı hatırlatıyor, fakat bununla sebeplenme ve güdülenme arasındaki farkın özel bir durumunu göstermek istiyor. Şüphesiz illiyeti ruh ilimleri dışında bırakmak sözkonusu değildir; onun ruh ilimlerinde yeri vardır, fakat kültür fenomenlerinin anlaşılması için yetersizdir. Gerçekten, bütün bu noktalarda, Husserl fiilen hiçbir yenilik getirmiyor ve netice itibariyle sırf Dilthey'in, Simmel'in, Windelband'ın ve Rickert'in bazı fikirlerini kendi fenomenolojik lisanına tercüme ediyor. Psikolojinin veya değerlerle münâsebetin yerine fenomenolojinin temel rolü oynaması dışında, taslak aynıdır.

Yukarıda işâret ettiğimiz ikinci nokta hususunda Husserl daha orijinaldir ve buraya kadar tahlil ettiğimiz diğer doktrinlerden ayrılmaktadır. Söz konusu olan, eidetik (öze yönelik) ilimlere has metoddur. Hemen hemen bütün eserlerinde ele alınan bu meseleyi Husserl, beşerî ilimlerle ilgili olarak en muhtasar ve açık biçimde *Avrupa İnsanlığının bunalımı ve felsefe (La crise de l'humanité européenne et la philosophie)* hakkındaki konferansta vaz' ediyor. Ruhun eseri oldukları için tabiat ilimlerinin gelişmesinin tarihî hadisesini tabiat ilimleriyle açıklamak istemenin saçma olduğu fikrinden hareket ederek, o şu açıklamayı yapıyor: "Ruh ilimlerinde uzmanlaşmış ilim adamları, tabiatçılıkla körleştikle-

¹⁵⁸ *Ideen II*, La Haye, 1952, Beilage IV.

rinden, (sözlü olarak onunla mücadele etseler bile), sâdece evrensel ve saf bir ruh ilmi mes'elesini vaz'etmekten ve ruh planında mutlak olarak evrensel unsurları ve kanunları araştırması ve dolayısıyla mutlaka netice veren bir mânâda ilmî bir açıklamaya ulaşmayı üstlenmesi gereken, ruh olarak rûhun özeyönelik (eidétique, *Wesenslehre*) bir ilmini araştırmaya koyulmaktan ihtimamla kaçınmaktadırlar"¹⁵⁹. Burada, ister tabiatçı ister tarihîci eğilimde olsunlar beşerî ilim uzmanlarının mükemmel bir şekilde ilmî eser yazmak için gerçekliği bir olgular bütünlüğü olarak, saf *Dasein* (varoluş) olarak incelemenin yeterli olduğuna inandıkları anlamına gelen temel bir tema sözkonusudur. Demek ki, onlar hakîkî ilmîliğe ihânet etmektedirler, zira, meselâ fizikçinin aradığı şey, sırf fenomenlerin ampirik varoluşunu değil fakat kanunlarını da tespit etmektedir. Önemli olan, *Dasein* (varoluş)'in bilinmesi değil, fakat *Wesenssein*'in yâni *idea*'nın bilinmesidir, yoksa *matter of fact* (olgunun maddesi)'in bilinmesi değil. Bununla ampirik ilimlerin ilim olamayacakları söylenmek istenmiyor, fakat sâdece ilmîliğin olguların bilgisine, hâtâ objektif bilgisine, indirgenemediği belirtilmek isteniyor. Öyleyse, beşerî ilim uzmanlarından çoğu, tıpkı bu ilimlerin nazariyecileri gibi, bir defa bazı olguların varoluşunu tayin ettikten sonra ilmî vazifelerini ifâ etmiş olduklarına inanmaktadırlar.

Müşahhas ve mümkün (contingent) olguların, diğer bir ifâdeyle sun'îliğin (facticité), tahlîli olan ampirik ilimden farklı olarak, eidetik ilim, ampirik fenomenler için kurucu olan şeyi, yâni değişmeler arasında değişmez ve sürekli kalan şeyi, özün (*Wesenschau*) sezgisi sâyesinde, inşâ eder. *Ideen I*'in gösterdiği gibi, bir olgu bazı mümkün tertipler sebebiyle tam tamına özüne tekâbül etmeyebilir, fakat meselâ, sanatın ne olduğu önceden bilinmezse sanat tarihinde ampirik bir araştırma yapmak mümkün değildir. Ampirik bir eserin artistik değerini takdir etmek için, sanat fikrine sâhip olmak, sanatın öz itibariyle ne olduğunu bilmek gerekir, aksi takdirde, herhangi bir şey sanat diye adlandırılmış olabilir. O hâlde öz asıl (*Bestand*)dır, bir ampirik gerçekliğin konusunun hüviyetini tayin etmek için bu asla atıfta bulunmak gerekir. İşte bu anlamdadır ki Husserl'e göre eidetik ilim ampirik ilimlerden bağımsızdır, fakat bunun aksi doğru değildir. Bu özü jenetik (cinsle ilgili) kavramıyla da karıştırmamak gerekir. Bu kavram, bir olgular veya örnekler ekseriyetine özgü olanı tâdât eden bir tümevarımla elde edilmiştir, halbuki öz tekil şeylerin aklı veya rûhu olan "gerçekdışı" bir inşâdır¹⁶⁰. İktisadî olarak müşahhas bir süreci tanımlama imkanı sağlayan ikti-

¹⁵⁹ P. RICOEUR tarafından tercüme edilen bu makale *Revue de métaphysique et de morale*, 55. sene, n° 3, Juillet-Septembre 1950'de yayımlanmıştır. Burada zikredilen metin s. 233-234'tedir. Ampirik ilim ve eidetik ilim arasındaki fark hakkında, özellikle bkz. *Ideen I* (çev. RICOEUR), Paris, 1949, § 2-5, ve *Recherches logiques* (çev. H. ELIE), Paris, 1959, c. I, § 40.

¹⁶⁰ Eidetik ilimler ve fenomenoloji arasındaki fark, eidetik ilimlerin fenomenolojik indirgeme yapmamalarından ibârettir. Bu konuda bkz. *Ideen II*, Beilage IV, s. 313. Burada HUSSERL, ampi-

sâdînin de bir özü vardır, inkişâfında tamamıyla “özleştiren” (idéante) bu soyutlamaya cevap vermese bile. Ampirik beşerî ilimlerin gerçekliğin sun’î bir biçimde vaz’edilmiş konularını açıklıkla tahlil etmek için ihtiyaç duyduğu doğru ve kesin kavramları geliştirme kudretine ancak bir eidetik ilim sâhiptir. O hâlde, meselâ hareketin veya uzayın saf nazariyesi olarak eidetik ilimler mevcutsa, rûhun saf nazariyesi olarak eidetik ilim yoktur, halbuki rûhun ampirik ilimlerinin gelişmesi ona bağlıdır. Husserl’in daha *Mantık araştırmaları (Recherches logiques)* adlı eserinde çizdiği program budur: “Eğer biz psîşik bir hâdisenin sahih kanunlarının çok net bir görüşüne sâhipsek, bu kanunlar da ozaman ebedî ve değişmez olurlar, teorik fiziğin temel kanunları olarak böyle olurlar, netîce itibâriyle, hiçbir psîşik hâdiseye olmasa bile, geçerli olurlar. Eğer bütün çekim kütleleri yok olsaydı, bu yüzden çekim kanunu ilga edilmeyecekti, sırf pratik uygulama imkanı olmaksızın kalacaktı. Çekim kanunu, gerçekten, çekim kütlelerinin varoluşu hakkında hiçbir şey söylemez, fakat sırf çekim kütleleri olarak onlara ârız olan şeyden bahseder”¹⁶¹. Aynı zamanda, fenomenolojinin temelleri üzerinde onunla uyumsuzun gelişmiş olan bu eidetik ilim, cüz’î rûhun muhtelif ilimlerinin temeli rolünü, özellikle tarihî ve mümkün gerçeklik içinde ferdiyetleri ve ferdî gelişmeleri *müşahhas olarak (in concreto)* kesin bir şekilde inceleme imkanı sağlayan bir tipoloji tedarik ederek, oynamaktadır¹⁶². Bununla birlikte, bütün bunlar proje hâlinde kalmıştır, zira Husserl rûhun böyle bir ilmini bizzat geliştirmeye gayret göstermemiştir¹⁶³. Bu mevkiin son derece ilham edici olduğu doğrudur, zira o, ferdin fertle sun’îliğin sun’îlikle açıklanmayacağını söylemek anlamına gelir. Gerçekten, eğer kapitalizm hakkında önceden açık bir fikre sâhip olunmamışsa, nasıl olur da bir iktisadî gelişme kapitalist süreç olarak açıklanabilir? Husserl’in, eidetik (öze yönelik) kelimesi altında, geliştirmeyi arzuladığı ve bizzat bir ilim olması gereken bir nazariye dışında, nazariyesiz olgu yoktur¹⁶⁴.

rik psikoloji, eidetik psikoloji ve fenomenoloji arasında bir ayırım yapmakta ve ayrıca bu ayırımın bütün ruh ilimleri için de geçerli olduğunu belirtmektedir.

¹⁶¹ *Recherches Logiques*, c.I, s. 161-162.

¹⁶² *Ideen II*, Beilage 12, s. 371-372.

¹⁶³ Bununla beraber, belli bir ölçüde Husserl mahkûm ettiği tabiatçılığa yaklaşmaktadır, çünkü o, ruh ilimlerine ruhun saf bir nazariyesini, ya da tabiat ilimlerinin saf nazariyeleri modeline göre, muhtelif ruh ilimlerinin mütênâsîp mümkün birçok nazariyesini zorla kabul ettirmeyi denemektedir. O hâlde, sanılmasın ki Husserl tabiat ilimlerini taklit edilmesi gerekli bir tür ideal olarak telâkkî etme sisteminden tamamıyla kurtulmuştur.

¹⁶⁴ Burada, Husserl’in nazariyesindeki belli bir karanlılığı belirtelim: o kâh rûhun eidetik bir ilminden, kâh sanki her beşerî ilim kendine özgü eidetiğine sâhip olabiliyormuş gibi bir çok eidetik ilimden bahsetmektedir.

2. ERNST CASSIRER'DE KÜLTÜR VE BİÇİM

Einstein ve Planck'ın keşiflerinden sonra matematik ve fizik ilimlerinin yeni gelişmesinin epistemolojik ehemmiyetini ve felsefî kapsamını sorgulamada ilk hareket edenlerden biri Cassirer (1874-1945) oldu. Ancak hayatının sonuna doğru, zâten felsefe tarihi olarak beşerî ilimlere âit olan kendi eseri üzerinde düşünürken, bu bilim dallarının husûsîliği meselesini vaz'etmiştir. İlimler tarihi ve bilhassa kültür ilimleri tarihi, beşerî düşünce arasında sebeplerle açıklama ve biçimlerle açıklama arasındaki zıtlığın sürekliliğini göstermektedir. Tecrübî nitelikli müsbet ilimlerin kuruluşuyla illî açıklama üstünlük kazanmıştır, tabiatçılığın onu beşerî ilimlere de zorla kabul ettirme eğilimi buradan gelmektedir. Bununla birlikte, daha XIX. asırda, tabiat ilimleri, sâdece biyolojide değil fakat fizikte de, illî açıklamanın sınırlarını tanımaya ve bilimin ehemmiyetini yeniden ele almaya sevk edilmiştir. Böylece, Faraday ve Maxwell'de biçim sahanın bünyesine örnek olma rolü oynamıştır. Gerçekten, saha artık, sahanın sebebi olması gereken bir unsurlar yığını tarafından teşkil edilmiş bir bütün değil, fakat bir güçler sistemidir; bu sistem içinde, meselâ elektron ancak saha içinde anlaşılır, fakat bu sahayı açıklamaz. Hattâ, Rickert'in düşündüğünün aksine, kültür ilimlerinin kurucu ilkesi, değer mefhumunda değil, fakat biçim mefhumunda aranmalıdır. Maalesef Cassirer biçimin açık bir tanımını yapmıyor, zira onu kâh bir yapı olarak kâh (bir devrin veya bir kültür fenomeninin uslûplaştırılması anlamında) bir uslûp olarak telakkî ediyor, belki de biçim her ikisini kucaklamaktadır. Esas itibariyle biçime mâhiyet kazandıran şey, bildirdiği unsurların çeşitliliğinin sebebi olan bir birlik anlamında bir bütünlüğü belirlemesidir. Biçim tümevarımla veya özel durumların mukayesesıyla elde edilen jenerik bir kavram değildir, tarihî bir kavram da değildir, fakat, Husserl'in lisanıyla söylemek gerekirse, o bir "idealaştıran soyutlama"dır. Demek ki, tarihçi Burckhardt tarafından mükemmel bir tarzda tanımlanan "Rönesans'ın insanı", bu devrin tarihî şahsiyetlerinden hiç birine tam olarak tekâbül etmemektedir; bu şahsiyetler ister Machiavel, Laurent le Magnifique, ister Bracciolini veya Pulci, vs...olsun. Ve bununla birlikte bu eserde Rönesans'ın "ruhu"nu bulmaktayız. Belirlediği anlamlar sayesinde, Rönesans "istikamette birliktir, yoksa bir varlık birliği değil"¹⁶⁵. Bu noktai nazardan, biçim kültür ilimlerine has bir kavramdır. Öyleyse, madem ki kavram bir çeşitliliğin birliğidir, öz itibariyle her kavramın hem küllîyi ve hem de cüz'îyi düşündürmesi nazar-ı dikkate alınmak istenirse cüz'îyi daha iyi kavramak için, tarihîcilerin düşündüğü gibi, yeni kavramlar uydurmak lüzumlu değildir. Küllîliksiz kavram yoksa cüz'îliksiz kavram da yoktur, öyle ki kavramı teşkil eden diyalektik iki andan birinin ortadan kaldırılması, bizzat kavramın ortadan kaldırılması demektir. Hakikat şu ki, tabi-

¹⁶⁵ *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, 1942, s. 80.

atçılık daha çok küllîlik ve tarih cüz'îlik üzerinde durur. Zaten küllî ve cüz'î arasındaki münâsebet her ilim tarafından farklı biçimde algılanmıştır: O matematiklerde başka, fizik ilimlerinde başka, kültür ilimlerinde başkadır.

Şüphesiz kültür ilimlerinden illî açıklamayı bertaraf etmek sözkonusu değildir: İllî açıklama, bu ilimlerde de meşrû ve faydalıdır, fakat fenomenlerin basit tahlilinden veya oluş için oluşun tetkikinden başka sebepler dolayısıyla kültür fenomenleriyle ilgilenen ilim adamının merakını tatmin etmeye muktedir değildir. Hakikat şudur ki, kültürel fenomen anlamlarla yüklüdür, onun temel husûsiyetlerinden biri işte buradadır; öyleyse kültürel fenomen sırf bir nesne olarak ele alınamaz, zira anlam açıkça nesneyi aşan şeydir. İlk grek felsefeleri ve mitolojiler tarzında, illet ve biçimi bağdaştırma zarûreti buradan kaynaklanır. Gerçekten, bu eski felsefeler aynı zamanda illet ve biçimi yani varlığı ve oluşu sorguluyorlardı, tıpkı mitosların hem bir teolojiyi ve hem de bir teogoniyi, hem bir kozmolojiyi ve hem de bir kozmogoniyi gerektirdiği gibi. Merakımız aynıdır. Onun için Cassirer, tabiatçılığa da tarihîciliğe de, birisi sırf varlıkla diğeri de oluşla meşgul olduklarından, hak vermemektedir. İşlenmemesi gereken hatâ, hayat bile sürekli istihâlâ iken, bir nazariye adına çok sıkı sınırlar çizmek ihtimâlidir. Eğer gerçeğin bilgisi olmak istiyorlarsa ilimler bu durumun sorumluluğunu üstlenmek zorundadırlar. Aslında, tabiat ilimleri ve kültür ilimleri arasındaki temel farklılık, tabiat ilimlerinin belirledikleri, diğerlerinin ise tavsîf ettikleri şeye dayanır¹⁶⁶. Her iki işlem aynı sıfatla ilmîdirler ve birini diğerinden daha üstün telâkkî etmek boşunadır. Kanun veya biçim, her iki hâlde de, bilgi tahminle elde edilir, her iki hâlde de, bilginin her ilerlemesi, kavramların hazırlanmasında bir ilerlemeye eşlik eder. Hilbert'in gösterdiği gibi, her ilmin gelişmesi her defasında temellerinin yeniden incelenmesini gerektirir, geleceğin ilminin epistemolojisini ve programını önceden çizmek istemenin lüzumsuzluğu buradan kaynaklanır. Psikoloji veya tarihin veya başka bir ilim dalının kültür ilimlerinin temelini teşkil etmesi gerekip gerekmediğini bilmek olgusu üzerindeki tartışmalar da aynı sebeple faydasızdır. İlmî problematik dâimâ açık kalmaktadır.

3. HAYEK'E GÖRE İLMİCİLİĞİN ZARARLARI

Önceki iki yazar gibi, Hayek de, tabiatçılığı ve tarihîciliği, ilk bakışta paradoksal gözükebilen bir kanıtlamayla itham etmektedir. Gerçekten, iki eğilim onun düşüncesine göre ilimciliğin iki versiyonundan ibârettir. İlimcilik, ilim terimi bugün sâhip olduğu hususî ve dar anlamı yüklenmek üzere, mantıkî ve tutarlı bilgiyi belirtmekle sınırlı kaldığı zaman tabiat ilimlerinin harikulâde gelişme-

¹⁶⁶ Aynı eser, s. 81.

siyle birlikte doğmuştur. Bundan böyle, tabiat ilimleri, beşerî ilim dallarının uzmanları üzerinde, metodolojik bir baskı kuracak derecede, hakîkaten büyüleyici bir tesir icra etmiştir, öyle ki beşerî ilimler kendilerine özgü meselelere artık kendi usûllerini uygulamayacak raddeye gelmişlerdir. Buradan şu netîce çıkmıştır: ilim adamları epistemolojik ve nazarî açıdan uygulamada kullanmadıkları metodları uyguladıklarını iddia etmektedirler. Tabiat ilimlerinin, hakîkî ilmî zihniyetin aleyhine, bu itibarî taklidi, beşerî ilim uzmanlarının, sanki ilmîliğin kıstası münhasıran tabiat ilimlerinde bulunuyormuş gibi, fizikçilerin veya biyoloji uzmanlarının methini müspet çalışmaya tercih etmiş olmalarından dolayı, beşerî ilimlerin gelişmesine engel olmuştur: Bu “konusunun değerlendirilmesini bile yapmadan evvel, onu incelemenin en uygun vâsıtasını bildiğini iddia eden çok husûsî bir görüş açısı”dır¹⁶⁷. Bunun sonucu tabiat ilimlerinin bir nevî emperyalizmi, ilmi bir peşin hükümler sistemi hâline dönüştürerek, mâhiyetinden uzaklaştıran bir totalizmdir (Hayek tarafından kullanılan *kolektivizm* kavramı totalizm diye tercüme edilmiştir).

Bu tabiatçılık tarihîcilikte bir müttefik bulmuştur. Kendi hakîkati içinde sırf tekili kavramaya çaba harcayan orijinal tarihîcilikten farklı olarak, kesinlikle tarihçiler tarafından değil fakat filozoflar veya epistemologlar tarafından yaratılmış olan modern tarihîcilik, fizik kanunları görüntüsünde oluşun genel kanunlarını meydana çıkarmayı, dolayısıyla cüz’î örneklerden hareket ederek yanlış bir tümevarım yoluyla genelleme yapmayı, ve böylece insanlığın belirlememesi geleceğini belirlemeyi iddia etmektedir. Bu sırf tarihe meydan okuma değil, fakat ilmin tahrifidir. Gerçekten, hiç kimse fenomenlerin sonsuz küllîliği üzerinde akıl yürütecek kudrette değildir ve bununla birlikte tarihîcilik buna muktedir olduğu görüntüsü vermektedir, hulbuki onun sözde hesapları, her zaman sırf gerçeğin, ekseriya gayrî şüfîrî önvarsayımlar gereğince, seçime tâbî tutulmuş cepheleriyle alâkalıdır. Bir ilim için geçerli olan şey her ilim için geçerli olmadığı gibi, zaman ve mekan içinde sınırlı fenomenlerin doğrusu olan şey, fenomenlerin sonsuz küllîliğinin doğrusu değildir. Tarihîcilik fâsit kıyaslara (paralogismes) dayanır. “Nazariye tarihî olmayabilir, tarih de nazarî. Küllî ancak cüz’îyi açıkladığı için ilgi uyandırır; cüz’î şüphesiz ancak genel terimler hâlinde açıklanmış olabilir; fakat cüz’î ve küllî birbirine indirgenemez. Tarihçiler ve teorisyenler arasında gelişmiş olan talihsiz anlaşmazlıklar geniş ölçüde “tarihî ekol” adından kaynaklanmıştır; bu ad, tarihîcilik adına lâyük olan ve aslında tarihle de teoriyle de ilgisi bulunmayan bu melez doktrin tarafından gasbedilmiştir”¹⁶⁸. Tarihîcilik zamanın aldırılmazlığı içinde merhaleler, devre-

¹⁶⁷ F. VON HAYEK, *Scientism and the Study of Society*, Glencoe, The Free Press, 1952. Fransızca tercümesi: *Scientisme et sciences sociales*, Paris, Plon, 1953, s. 5.

¹⁶⁸ Aynı eser, s. 84.

ler, safhalar ya da sanki gerçekliğin özünde bulunuyorlarmış ve ebedî bir kanuna göre birbirlerini tâkip ediyorlarmış gibi tayin edilmiş sistemler keşfettiğini ileri sürmektedir, halbuki ancak onları tanzim eden nazariye kadar değeri olan saf sun'î inşâlar sözkonusudur. Bunlar olsa olsa nazari işâret noktalarıdır. Hiçbir hâlde, geleceği önceden haber verme imkanı sağlamazlar. Maalesef, ilimci hurâfe, son derece ilmî karakterlerinin bir delfilini, haklı gösterilemeyen bu geleceği haber verme iddiasında, görür. Bu hurafeler, sırf kelimeler üzerinde oynandığı için ilmîdirler. “Tarihçilik kişinin kendi bindiği dalı kesmesidir; gerçekten o mütenakız bir durumla sonuçlanır, zira, eğer tez doğruysa, tanınmayan olgular üzerinde genelleme yapar. Eğer insan zihni gerçekten değişken ise biz, tarihçilik taraftarlarının savundukları gibi, başka bir asrın insanlarının söylemek istedikleri şeyi anlayamayız; tarih bizim için anlaşılmaz olur”¹⁶⁹. Hattâ istikbâl de öyle.

İlmî hakikatlar ancak onları ortaya koyma imkanı sağlayan kavramların geçerliliğinin sınırları içinde değerlidir. Bu beşerî ilimler için olduğu kadar tabiat ilimleri için de aynıdır. Bu sınırları aşan her gelişme ideolojiktir, ve ilmî değildir. İşte beşerî ilimlerin husûsîliğinin de bu sınırlar içinde bir anlamı vardır. Her şeyden önce, nesnelere arasındaki münâsebetleri inceleyen tabiat ilimlerinden farklı olarak beşerî ilimler, insanlar ve nesnelere arasındaki veya insandan insana münâsebetlere dayanır. Şüphesiz, münâsebetlerin bu muhtelif tiplerine matematik lisan uygulanabilir, maamafih bunun için bu şekilde ortaya konulmuş münâsebetlerin bizzat kendilerinden başka hassaya sâhip olmadıklarını, netîce itibariyle insanın veya toplumun mâhiyeti hakkında hiçbir şey söylemediklerini kabul etmek şarttır. Beşerî ilimler mütehasısı sırf objektif olgular üzerinde değil, fakat fikirler, inançlar, anlamlar üzerinde de çalışır. Konusunu beşerî eylemler meydana getirmiş olduğundan, arzulanmış veya hazırlanmış olmadıkları zaman bile insanların onlara bir anlam verdikleri olgusunu ihmal etmez. “Beşerî eylemlerle ilgili olarak, nesnelere, hareket eden insanların nesnelere var olduklarını düşündükleri şeydir”¹⁷⁰. Burada her beşerî ilim nazariyesi için temel bir nokta sözkonusudur. Elbette, tabiat ilimlerinde olduğu gibi, beşerî ilimler de düzenlilikler ve bir nizam tesis etmek için basit görünüşü aşmaya gayret eder, fakat nicelleştirilse bile bir fikir bir fikir olarak kalmaktadır. İkinci olarak, müşahhasın, tekilin ve tekin açıklanması kâidelerin ve genel kavramların varoluşunu gerektirir, fakat buradan küllî ve cüz'î arasındaki zıtlığın tabiat ve tarih arasındaki zıtlığa tekâbüle ettiği netîcesi çıkarılamaz. İki ayrı düzen karşısında bulunuyoruz: Bu düzenlerden biri metodolojik, diğeri ontolojiktir. Oysa, bu karışıklık tabiatçılığın olduğu gibi tarihçiliğin de temelindedir. Nihayet, hiç-

¹⁶⁹ Aynı eser, s. 91-92.

¹⁷⁰ Aynı eser, s. 19.

bir ilmî inceleme belli bir yer ve zamanda gözlenebilir fenomenlerin tamamını aynı anda kucaklayamaz; o kaçınılmaz olarak bir seçim yapar. Bu şartlarda, neticelerin ancak bu seçimin sınırları içinde değer kazanacağı açıktır. Bir bütün olarak adlandırdığımız şey, meselâ kapitalizm veya sosyalizm yahut da bilgi, asla bir veri değildir, fakat bir seçim temeli üzerinde bir yeniden inşâdır: bu yeni inşâlar “bizim için sâyesinde kendilerini meydana getirdiğimiz nazariye dışında mevcut değildirler”¹⁷¹.

Bu mülâhazalardan bir takım netîceler çıkar:

a) Tabiatçılık ve tarihîcilik tarafından sürdürülmüş olan evrensel bir bilgi mefhumu, bir hayâldir, zira bu mefhum mümkün olmayan bir şeyi gerektirir, şöyle ki sınırlı kavramlara bağlı olduğu için kaçınılmaz olarak sınırlı kalan bilginiz, gerçek olarak bilmediğimizden daha fazla bilebilir. Zihnimizin, müşâhedeleri mümkün kılan kategorilerden arınmış, fakat bütün oluşu, henüz olmamış olanı da dâhil kucaklamaya muktedir bir üstün zihniyet olabildiğini kabul etmek gerekir. “Mevcut bilginizin nasıl şartlanmış veya belirlenmiş olduğunu biliyor isek, artık bu bizim bugünkü bilginiz olmaz. Kendi öz bilginizi açıklayabildiğimizi tasdik etmek, fiilen bildiğimizden daha fazla bildiğimizi tasdik etmektir, bu terimin dar mânâsıyla bir anlamsız söz (non-sens) olan tasdiktir”¹⁷². Bilgiyi teşkil eden kavramlar dışında bilgi yoktur.

b) Beşerî ilimlerde kullanılan mefhumların veya “bütünlükler”in ekseriyeti, meselâ ihtilâl, monopol, ordu, ticâret, feodalizm veya kapitalizm mefhumları sâdece entelektüel kuruluşlardır ve kesinlikle “tabîî ünite”, ampirik veriler değildir. Ve bununla birlikte, bu disiplinlerin uzmanlarından büyük bir kısmı, onları müşahhas ve müşâhede olunabilir gerçeklikler sözkonusuymuş gibi kullanmakta ve muhakemelerine ve tartışmalarına en büyük karışıklıkları böylece sokmaktadırlar. Kavranabilen şey, bu bütünlüklerin unsurları veya münâsebetleridir, fakat oldukları gibi bu bütünlükler değildir, çünkü bunlar sırf nazari kuruluşlardır. Kapitalizm örneğini ele alalım. Bütünlük olarak o, bir hasım, meselâ bir sosyalist tarafından, ve bir liberal tarafından teşkil olunmuştur, çünkü her biri onu farklı, bazan zâd önvarsayımlardan hareketle kendi tarzında terkip etmektedir. Öyleyse tabîî ve algılanabilir bir gerçeklik değil, fakat bazı görünüşlerin seçimiyle işleyen ve bazılarını ihmâl eden bir nazariye sözkonusudur. Sosyalist ve liberal anlayışın sentezi yapılırsa bile, kapitalist bütünlük yine de bir inşâ veya ütopya olarak kalacaktır. O hâlde bu mefhumlar, onları inşâ etme imkanı sağlayan entelektüel münâsebetler dışında hiçbir gerçekliğe sâhip değildir.

¹⁷¹ Aynı eser, s. 81.

¹⁷² Aynı eser, s. 106.

c) Üstelik, bu bütünlüklere, hatâlı bir biçimde, sâhip olmadıkları bir şuur atfolunmaktadır. Meselâ, kapitalizmden sanki gayelerinin son derece şuurulu bir irâdesiyle techiz edilmiş gibi bahsedilmektedir, halbuki kapitalizm aslında sâ-dece sosyal ilim uzmanlarının bir inşâsıdır. Öyleyse, insanlar tarafından fiilen arzu edilen eylemler ile şüphesiz insanlar tarafından düzenlenmiş olan ve dola-yısıyla mukavelelerden ibâret bulunan, fakat A. Simith ve Carl Menger'in çok iyi bir şekilde gösterdikleri gibi önceden düşünülmüş ve kararlaştırılmış bir irâde tarafından ortaya konulmamış olan müesseseler arasında bir ayırım yapmak ge-rekir. Meselâ medeniyet bize aklın şuurulu ve hazırlanmış ürünüymüş gibi tak-dim edilmektedir, halbuki "beşerî büyük tahakkukların ekseriyeti şuurulu olarak yönetilmiş bir düşüncenin sonucu değildir, hele hele birçok şahsın bilerek dü-zenlenmiş gayretinin ürünü hiç değildir, fakat bir sürecin sonucudur; bu süreç içinde fert asla tam olarak anlayamadığı bir röl oynar"¹⁷³. Öyleyse, bir sosyal sistemin yerine kayıtsız şartsız bir başkasını yerleştirebileceğimizi, kapitalizm bazı insanların düşünüp taşınılmış irâdesiyle tesis edilmiş olduğundan, onun yerine aynı tarzda sosyalizmi getirebileceğimizi sanmak bir hâyaldir. Gerçek-ten, sistemlerden biri diğerinden daha ilmî değildir, zira onların her ikisi de saf entelektüel kuruluşlardan ibârettir, öyle ki, onlardan biri diğeri lehine göz-den düşürülürse, bu da gayrı ilmî sebepler yüzündendir. Diğeri bir ifâdeyle, eğer sosyalizm kapitalizmin itibârını düşürürse, o da başka bir teori tarafından iti-bardan düşürülebilir. İlim bu nazariyelerden birine diğerinden daha fazla hak veremez.

d) Bu şartlar dâhilinde, beşerî ilimler uzmanının, ilim adamlığı temâyülüne niçin sadık kalmadığı, toplumu ve insanları kontrol etmek ve yönlendirmek isteğiyle fikirlerinin niçin bulandığı anlaşılır. Gerçekten, müesseselerin mutla-ka düşünülmüş iradeyle tesis edilmiş olduklarına inanıldığı andan itibaren "şu-urulu bir biçimde yönetilmemiş olan her şeyin... hatâlı olduğunu"¹⁷⁴ düşünmek zorunda kalınır. Beşerî ilim uzmanlarının, bizzat kendisini tamamiyle belirle-yecek olan bir insanlıkla, veya insanı daha insanî kılmak gayesiyle şuur için be-şerî hâdiselerde tam bir yönlendirme zarûretiyle alâkalı boş cümleleri buradan kaynaklanmaktadır. Tarihin yöneticiliği makamı talep edilirken, ilim adamı ol-mak unutuluyor.

Aslında ilmî çalışma, gerçekliğin değil, fakat bize onu kavrama ve tahlil et-me imkanı sağlayan kavramların sürekli bir tashihinden ibârettir. Onları ica-bında, her sefer araştırmanın belli durumlarında artık uygunluğunu yitirmiş olanların yerine geçirmek üzere daha uygun yeni entelektüel âletler ve yeni na-

¹⁷³ Aynı eser, s. 100.

¹⁷⁴ Aynı eser, s. 103.

zariyeler geliştirerek, durmaksızın gözden geçirmek gerekir. İşlenmemesi gereken hatâ, ilmin gayesinin gerçeği değiştirmek olduğunu sanmaktır: ilmin rölü gerçeği incelemekten ibârettir. Gerçekliği tâdil etmek başka faaliyetlere düşer. İlim tekniklere hayat vermesine rağmen, o bu tekniklerin kendisi değildir. İlim “bazı neticeleri saf dışı edebilir, fakat imkanlar dizisini sâdece bir tâne kalacak biçimde kâfi derecede irdirgeyemez”¹⁷⁵. Bir tahlîlin başlangıç faraziyeleriyle tespit edilmiş geçerlilik sınırlarını aşan bütün sonuçları, kesinlikle hiçbir ilmî karaktere sâhip değildir: bunlar açıkça ideoloji diye adlandırılan şeylerdir.

¹⁷⁵ Aynı eser, s. 41.

SONUÇ

ASKIDA BİR MESELE

İlmin gayesi gerçeğin anlaşılır kılınmasıdır. Gerçek muhtelifdir ve sayısız görüş açılarından hareketle kavranabilir, ilimlerin çokluğu buradan kaynaklanır, bu çokluğu da aydınlatmak gerekir, çünkü o da gerçeğin bir cephesidir. Epistemolojinin, yani bilgi teorisinin vazifesi budur. Bilgi teorisi, gerçekliğin açıklanmasıyla ilgili muhtelif sistemlerin açıklanması olarak tanımlanabilir. Öteden beri felsefeyi meşgûl eden ve beşerî ilimlerin bugünkü gelişmesinin yeni terimler içinde vazettiği bir mesele sözkonusudur. O da şudur: kavram olarak ilmin birliği ve özel, hattâ zıt ilimlere imkan veren araştırmaların çeşitliliği arasındaki uyumsuzluk. Netice itibâriyle, mesele ilmin birliğini ve ilimlerin çokluğunu uzlaştırmaktır. Gerçekten, orada ilmin iki zıt özü olabilir, yâni ilmîliğin umûmî karakterleri bütün ilimler için aynıdırlar, fakat herbiri, diğerlerinin karakterlerinden farklı ve kendine özgü önvarsayımlardan hareketle bir bilgi meydana getirdiği için, az veya çok kesin, geliştirilmiş ve tutarlı özel bir görüş açısını temsil etmektedir. Her ilmin hareket noktasıyla ilgili olan keyfe bağlı bu özelliği epistemolojiyi tedirgin eder, zira bu özellik, muhtelif disiplinlerden bazıları ilmîliğin şartlarına diğerlerinden daha iyi cevap verdikleri, ve netice itibâriyle, ilmin genel kavramıyla mukayese edildikte diğerlerinden daha üstün sıfatlara sâhip oldukları iddiasında bulduklarından çatışmalar doğurmaktadır. Tabiat ilimleri ve beşerî ilimler arasındaki zıtlık, bu epistemolojik çatışmanın modern görünüşüdür.

Bu kitapta tahlîl edilen muhtelif nazariyelerin tetkikinden tartışmanın bir çıkmazda olduğu netîcesi çıkar, bu durum sözkonusu tartışmanın niçin günümüzde felsefî alâkasını kaybettiğini kısmen açıklar. Şüphesiz, beşerî ilimler geçen asrın sonunda ekseriya kendilerini ezen itibarsızlıktan, birkaç on yıldan beri kâfi derecede muazzam bir gelişmeyi tanımış oldukları için bile olsa artık acı çekmemektedir, fakat sözkonusu ilimler bu devirde epistemolojik düşüncenin aynı yoğunlukta devam etmesine de artık imkan vermemektedir, belki de bu, epistemolojinin tabiat ve tarih arasında seçim yapmaya mahkum bırakıldığını sanması yüzündendir. Bir bilanço yapmak ve, oradan hareketle, yeni perspektifler çizmek için bu ölü zamandan yararlanmanın uygun olacağına inanıyorum.

Yukarıda zikredilen nazariyelerin ekseriyeti, ya karşılıklı konularının ayrışıklığını (gayr-ı mütecânisliğini) (tabiat ve ruh arasında veya tabiat ve tarih ara-

sındaki tezdâd), ya araştırma metodlarının uygunsuzluğunu (kanun ve değer arasında, açıklama ve anlama arasındaki tezdâd), ya da ruhun birbirinden uzaklaşan yönlerini (genelleme ihtiyacı ve tekile dikkat etme arasındaki tezdâd) temel alarak, tabiat ilimlerini ve beşerî ilimleri elbirliği ile sistemleştirmenin mümkün olduğu inancından hareket etmişlerdir. Diğer teorisyenler ise beşerî ilimlerin temelini ya, tabiat ilimlerini kendi kruluşları için model kabul ettiklerinden kendilerine yabancı olan normlar içinde, ya da, normları zorunlu olarak diğer ilimlerinkiyle uyuşmayan özel bir beşerî ilmin, meselâ psikoloji veya tarihin sözde bir epistemolojik üstünlüğü içinde aramışlardır. O hâlde, ya bir ilimler kategorisine (tabiat ilimleri), ya beşerî ilimlerden birine bir dayanak imtiyazı tanıyan indirgeyici nazariyeler sözkonusudur. Bu sistemleştirme tarzı en azından keyfidir, zira bu sistemleştirme ne genellikle ilimden, ne de özellikle bir ilimden istidlâl edilebilir.

Çıkmazdan kurtulmak için, heşeyden evvel tabiat ilimleri ve beşerî ilimler arasındaki ayırımın bizzat yerinde olup olmadığını sormak kaçınılmazdır. Genellikle bu ayırımı çok tabîî imiş gibi kabul ediyoruz, fakat belki de, bu ayırımı tenkide bavsürmaksızın benimsemeye alıştığımız için, veya bu ayırım genel kabûlden yararlandığı için, bize olduğu gibi gözükmeyen bir peşin hüküm sözkonusudur. Bu noktada konularının gayri mütecânisliği temeli üzerinde ilimlerin farklılaşması fikrini reddedenlere hak vermek gerekir: İlimlerin hepsi de aynı gerçekliği inceler. Meselâ bir volkanik püskürme çok çeşitli: jeolojik (yeryüzü fiziği), kimyevî, biyolojik, psikolojik, sosyolojik, etnografik, vb... tahlillere imkân verebilir. Üstelik, tabiat ilimleri alanının sözde mütecânisliği de sırf bir peşin hükmün ifâdesidir, zira bu ilimler kendilerine atfedilen epistemolojik birliği temsil etmekten uzaktır. Bu sorgulamalar bizi ilmîliğin, yâni ilmin özünün felsefî meselesini ortaya koymaya mecbur bırakmaktadır. İlmi ilim yapan, ve onu tefekkür, murakabe, iman, vs... gibi ilmî olmayan bilginin diğer biçimlerinden özellikle ayıran ön-varsayımlar nelerdir? Bu yola girerek ilim hakkındaki düşüncenin, kesinlikle mevcut olmayan, mükemmel, tamamlanmış ve peşin faraziyelerden uzak bir ilim imajına genellikle şuursuzca atıfta bulunduğu müşâhede olunabilmektedir.

Bizzat özü itibariyle, ilim, dâima gözden geçirmeye ve düzeltmeye tâbî, ihtiyaç hâlinde daha verimli olan başkaları için terkedilen varsayımlar temeli üzerinde sonsuz araştırmadır. O hâlde ilim devamlı olarak bizzat kendisini araştırma hâlinindedir, elbette bu sonsuz süreç boyunca durmaksızın sağlamlaşarak yoluna devam edecektir; öyleyse ilim aslâ tekemmül etmemiştir, fakat dâimâ mükemmel olma yolundadır, ve tekâmül ederken o, daha önce bulunmuş çözüm yollarından hareketle başka meseleler ortaya çıkarmaktadır. Tamamlanmış, mükemmel ve ideal bir ilim fikri öyleyse sırf zihnî bir görüş, Max Weber'in ifâdesiyle, keyfî bir ayırımdan ve insafa kalmış bir genellemeden hareketle kendini

mükemmelleştiren bir ütopyadır, şu anlamdaki bu ütopya müspet araştırmanın karakteri arasında ideal ilmin *a priori* edinilen imajına cevap veren ve diğerlerini ihmâl eden karakterleri seçmektedir. Kendimizi mükemmel ilmin ne olduğunu biliyor kabul edersek, artık ilmî araştırma yapmaya mahal yoktur. Bu, bir taraftan, mevcut disiplinlerin çeşitliliğinin rolünü oynayabilen ve onları ortadan kaldırarak onların yerine geçebilen tek ve evrensel ilmin varolamayacağını; diğer taraftan, her özel ilmin araştırmanın belli durumunda mümkün olduğu kadar mükemmel olduğu anlamına gelir. Mükemmel fizik zamanımızın fizikçilerinin geliştirmekte oldukları fiziktir, tıpkı Descartes ve Newton devrinde fiziğin mükemmel oluşu gibi. Fiziğin yarın ne olacağını, Nevton'un, XX. asırda, Einstein ve Planck'ın çalışmalarından sonra ne olacağını bilemediğinden daha çok bilmemekteyiz. Bu fâsit kıyaslar tarzı maalesef bazı ilimlerin diğerlerine nazaran sözde değişiklikleriyle ilgili bütün nazariyelerin temelinde vardır, çünkü sırf tarihî bilgi veya gelişmesinin belli bir anında bir ilmin durumu olan şey ideal ilim seviyesine yükseltilmektedir. Mükemmel ve tamamlanmış bir ilim fikri, öyleyse tamamen hayâlidir ve hattâ ilmin özüyle tezat hâlinindedir. Bugünden itibaren yüz sene sonra ilmin ulaşacağı seviye ilim adamlarının müspet araştırmalarına bağlıdır, yoksa sahte filozofların muhayyilesinin kapasitesine değil. Buna, hiçbir ilmin, Descartes'ın *Beşinci Méditation*'un sonunda belirttiği gibi, kendi öz temelini ilmî olarak göstermeye muktedir olmadığını da ilâve etmek gerekir. Kesinlikle bizi bir ilmi diğer bir ilmin temeli olarak telâkkî etmeye yetkili kılma ihtimâli olan herhangi bir sebep de mevcut değildir. Daha ziyâde, Hilbert'in de belirttiği gibi, bu temelleri inceleme işinin bütün ilimlerin görevi olduğunu söylemek icabeder.

İşte bu mülâhazalardan hareketledir ki beşerî ilimler meselesini son derece açıklıkla ortaya koymanın mümkün olduğunu sanıyorum. Eğer beşerî ilimlerden herbiri bir ilimse, bu bir diğerini veya başkalarını taklit ettiği için değil, fakat onun gidişi ilmîliğin şartlarına ve ön-varsayımlarına cevap verdiği içindir. Onlardan herbirinin, araştırmalarını geliştirdikçe, kavramlarını hazırladıkça ve gidişini belirledikçe tanımladığı, bizzat kendine özgü, modeli vardır. Genellikle tabiat ilimlerinin modeli olmadığı gibi, beşerî ilimlerin de modeli yoktur. Diğer bir ifâdeyle, her ilmin kuruluşu sonuçlarının sağlamlığına ve geçerliliğine bağlıdır, yoksa epistemologların peşin hükümlü spekülasyonlarına değil. Herbiri keline özgü dehaya sâhiptir ve ilmin özünün genel sınırları içinde kendine has olan normlara göre ilerler. Sırf bu muhtariyete saygı göstermek şartıyladır ki, bir beşerî ilimler epistemolojisi mümkündür, yâni onların gidişleri arasında yaklaşımlar tesis edilebilir, onların münâsebetlerinin ve herkes tarafından tabiat ilimleri diye adlandırılan disiplinler ile sürdürdükleri münâsebetlerin dâimâ yeniden gözden geçirilebilir bir nazariyesi geliştirilebilir. Öyleyse, sanki meseleler önceden çözülmüş gibi davranmaktan kaçınmak gerekir. İlmin mâcerâsı bilinmeyen hakikatlerin mâcerâsıdır.

KISA BİBLİYOGRAFYA

(Fikirleri inceleme konusu yapılan yazarların kendileriyle ilgili sayfalardaki dipnotlarında zikredilmiş olan eserleri buraya dâhil edilmemiştir.)

ARON (R.), *Essai sur la théorie de l'histoire en Allemagne contemporaine*, 2^e éd., Paris, 1950.

BECHER (E.), *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Munich-Leipzig, 1921.

BETTI (E.), *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1967.

BREHIER (E.), *Histoire de la philosophie allemande*, 2^e éd., Paris, 1953.

COHEN (M.R.), *Reason and Nature*, 3^e éd., Glencoe, 1959.

CORETH (E.), *Grundfragen der Hermeneutik*, Fribourg (Suisse), 1969.

GADEMER (H.G.), *Wahrheit und Methode*, 2^e éd., Tübingen, 1965.

GOLDMAN (L.), *Sciences humaines et philosophie*, Paris, 1952.

GRANGER (G.), *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, 1967.

GRAWITZ (M.), *Méthodes des sciences sociales*, Paris, 1972.

GROETHUYSEN (B.), *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, 1926.

GUSDORF (G.), *Introduction aux sciences humaines*, Paris, 1960.

HEIDEGGER (M.), *L'être et le temps*, Paris, 1964.

HEUSSI (K.), *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932.

LIPPS (H.), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Berlin, 1938.

LUCKACS (G.), *La destruction de la raison*, Paris, 1958.

MEINECKE (E.), *Die Entstehung des Historismus*, Munich-Leipzig, 1936.

MERLEU-PONTY (M.), *Sens et non-sens*, Paris, 1948.

MISCH (G.), *Diltheyeschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig-Berlin, 1931.

MYRDAL (G.), *Objectivity in Social Research*, New York, 1969.

NEEF (F.), *Gesetze und Geschichte*, Tübingen, 1918.

PALMADE (G.), *L'unité des sciences humaines*, Paris, 1961.

PIAGET (J.), *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vol., Paris 1950.

POPPER (K.), *Logik der Forschung*, 3^e éd., Tübingen, 1969.

- _____ , *Misère de l'historicisme*, Paris, 1956.
- ROTHACKER (E.), *Einführung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1930.
- _____ , *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Munich, 1965.
- SARANO (J.), *Hommes et sciences de l'homme*, Paris, 1968.
- SPENCER (H.), *Classification des sciences*, Paris, 1971.
- SUTER (J.F.), *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Bâle, 1960.
- TOPITSCH (E.), *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961.
- _____ , *Die Freiheit der Wissenschaft und der politische Auftrag der Universität*, Neuwied, 1968.
- TROELSCH (E.), *Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften*, t. III, Tübingen, 1922.
- _____ , *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin, 1924.
- WACH (J.), *Das Verstehen*, nouv. éd., Hildesheim, 1966.

GENEL DİZİN

— A —

Açıklama (Auslegen, explication), 21, 29, 30,
39, 50, 56, 57, 61, 62, 65, 73, 75, 76,
79, 80, 83, 84, 90, 93, 94, 102

Açıklayıcı anlama, 79

Açıklayıcı sosyoloji, 79

Âdî yorum, 31

Âdet, 35

Ahlâk, 6, 13, 27, 28, 34, 53, 60

Ahlâk disiplini, 7

Ahlâkî öfkencilik (irênisme), 60

Akademiereden, 31

Akıl, 5, 7, 9, 21

Akılcılık, 15, 18

Akıl çağı, 8

Aklî ilimler, 67

Aklîleştirme, 18

Aklîlik, 9, 22, 23, 50

Aksiyon, 54

Algılama, 77, 79

Alman kültürü, 82

Alman üniversiteleri, 38

Almanya, VII, 10, 15, 17, 19, 29, 43, 49, 59,
75, 83

Altyapı, 14

Amerika Birleşik Devletleri, 19

Ampère, 10, 11, 12, 13

Ampirik beşerî ilimler, 92

Ampirik bilgi, 21

Ampirik gerçeklik, 69, 70

Ampirik ilimler, 20, 91

Ampirik kanunlar, 44

Ampirik psikoloji, 91, 92

An (zamanla ilgili illiyet), 64

Ana zihni kanunlar, 44

Anagnosis, 35

Analoji (Benzeşim), 48

Anlam, 73, 96

Anlama, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 39, 48, 56,
73, 74, 75, 79, 83, 84, 85, 90, 102

Anlama metodu, 56

Anlama nazariyesi, 76

Anlaşılabilirlik, 53

Anlayıcı açıklama, 79

Anlayıcı sosyoloji, 79

Anthropotélique, 13

Antikite, 30, 70

Antropoloji, 1

Apaçıklık, 77

Apodikdik ahlâk, 13

Araştırma, 102, 103

Arızî, 73

Aristo, 3

Aritmoloji, 12, 13

Arkeoloji, 1, 13

Arnim, 33

Aron (R.), 50

Asıl matematikler, 12

Askerî sanat, 13

Ast (F.), 29

Astronomi, 12, 13

Aşağı ilimler, 60

Aşkınlık, 59

Ateizm, 59

Atletizm, 6

Atomculuk, 63

Aufheben, 25

Auslegen (Tefsir, Şerh), 30

Autoptique, 11

Aydınlanma çağı, 15

Aydınlanma felsefesi, 22, 25

Aydınlanmacılar, 18

Aydınlatma (explicitation), 21

Ayrıyıklık (gayr-ı mütecânislik), 101

— B —

Baader, (F.), 16

Bachelard, 87

Bacon, 5, 7, 44

Bade ekolü, 65, 66

Bağdaşıklık, 57

Ballanche, 10
 Balzac, 10
 Barışçılık, 60
 Baur, 25
 Bedâhet, 77
 Beden, 3, 4
 Beden ilmi, 6, 7, 71
 Bediiyât, 53
 Belirleyicilik, 39, 61
 Benzersizlik, 68
 Benzeşim (analoji), 48
 Berlin, 49
 Berlin Üniversitesi, 17
 Beşerî aksiyon, 54
 Beşerî gerçekliğin tenkidi, 54
 Beşerî hukuk, 8
 Beşerî ilim, 2, 19, 41, 89, 92, 93, 95, 98,
 101, 102, 103
 Beşerî ilimler, VII, 1, 3, 4, 7, 9, 10, 13, 15,
 20, 24, 26, 30, 43, 47, 49, 50, 51, 53,
 54, 57, 59, 60, 62, 65, 66, 75, 77, 81,
 82, 83, 85, 87, 88, 90, 92, 96, 97, 102,
 103
 Beşerî ilimler epistemolojisi, 103
 Beşerî ilimler nazariyesi, 7, 21, 47
 Beşerî ilimlerin umumî nazariyesi, 42
 Beşerî ilimlerin umumî nazariyeleri, 14
 Beşerî yaratıcılık, 48
 Biçim, 93, 94
 Biçimlerle açıklama, 93
 Bildung, 21
 Bilgi, 21, 54, 69, 70, 94, 97
 Bilgi nazariyesi, 55
 Bilgi teorisi, 51, 101
 Biriciklik, 68
 Biyografi, 55
 Biyoloji, 2, 3, 14, 61, 67, 71, 83, 93
 Boeckh (A.), 10, 29, 33, 34, 35, 37, 49, 56
 Bonnet (Ch.), 4
 Bollnow, 84, 85
 Botanik, 13, 34, 63
 Botanik uzman, 64
 Bourdieu (P.), 88
 Bréhier, VII
 Bracciolini, 93
 Bratuscheck, 33
 Brentano, 16, 33
 Broglie (L.de), 87

Buchner, 61
 Buckle, 39, 41, 49
 Burckhardt, 93
 Burjuva sınıfı, 14
 Büchner (K.), 18, 20

—C—

Cassirer, 7, 87, 93, 94
 Câzibe kuvveti, 41
 César, 22
 Cevher, 73
 Chamboredon (J.-C.), 88
 Chateaubriand, 10
 Cihanşümûl Espri, 25
 Cihanşümûl Ruh, 23, 25
 Coğrafya, 1, 61, 83
 Comte, (A.), VII, 10, 11, 14, 41, 42, 43, 46,
 49, 50
 Condorcet, 15, 21
 Copernic, 12
 Cosmologie, 10
 Cournot, 10
 Cousin, 10
 Croce, 7, 9, 10
 Cryptoristique, 11
 Cryptologique, 11
 Cuvier, 11
 Cüz'î, 70, 95, 96
 Cüz'î rûh, 92
 Cüz'îlik, 60, 72, 93, 94

—Ç—

Çağdaş mantık, 66
 Çalışma, 38, 98
 Çatışkı (antinomie), 63
 Çekim kanunu, 92

—D—

Dîn, 57, 60
 D'Alembert, 5, 6, 21
 D'Holbach, 4
 Değer, 73, 83, 93, 102
 Değer biçmek, 66
 Değer kavramı, 82
 Değer nazariyesi, 60

Değer yargıları, 56, 68
 Değerlendirme, 84
 Değerler, 47, 53, 58, 72, 73, 90
 Değerlerle nazarı münâsebet, 72
 Dekartçı felsefe, 9
 Dekartçılık, 7
 Demografi, 87
 Demografya, 48
 Deneme, 44
 Deneme metodu, 43
 Descartes, 3, 4, 7, 9, 11, 67, 103
 Devlet, 19, 38
 Devlet ilmi, 48. bkz. siyâset ilmi.
 Dış algı, 70
 Dış illiyet, 64
 Dış tecrübe, 52, 83
 Dialektik, 13
 Dialektique ilim, 13
 Dialektiques, 13
 Dicéologie, 13
 Dil, 24, 38, 48, 57, 67
 Dilbilim, 34
 Dilbilimi, 1, 2, 17, 25, 36, 42, 48
 Dilcinin dili, 18
 Dilthey, 7, 12, 14, 25, 29, 39, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 65, 67, 68, 70, 75, 89, 90
 Din, 19, 24, 25, 27, 28, 34, 38, 61, 67
 Dinî ilim, 25
 Dinler, 89
 Dinler ilmi, 13, 51
 Diriliş, 84
 Diyalektik, 31, 93
 Diyalektik süreç, 24
 Diyalektik tahlil, 21
 Dogmatizm, 4
 Doğruluk tenkîdi, 38
 Droysen, 33, 37, 38, 39, 41, 75
 Du Bois-Reymond, 61
 Duygu, 18
 Duyumculuk, 61
 Dünya'nın Ruhu (Weltgeist), 22, 23
 Düşünce, 4
 Düşünölmüş tarih, 22

—E—

Ebedî dönüç, 8
 Edebiyat, 13, 42, 59

Eğitimbilimi, 1
 Eichendorff, 16
 Eidetik (öze yönelik) ilim, 90, 91, 92
 Eidetik psikoloji, 92
 Einstein, 87, 93, 103
 Ekol, 65, 66
 Ekonomi, 45, 46, 48, 51, 74, 87
 Ekonomi politik, 19
 Enerji ilkesi, 62
 Engels, 28
 Entelektüel kuruluş, 97, 98
 Epistemoloji, 14, 27, 32, 39, 43, 49, 51, 59, 66, 68, 72, 74, 80, 87, 88, 94, 101, 103
 Epistemolojik, 65
 Eratosthène, 34
 Erekbilimsel, 73
 Ereklilik (gaiyet), 40
 Erklären, 30
 Eski Tarih Okulu, 18
 Eski-eserbilimi, 1
 Espri, 25
 Estetik, 25, 53, 71
 Ethnogénie, 13
 Ethognosie, 13
 Ethologie (örflerin, mânevî olguların tarihi ilmi), 45
 Etik, 13
 Etnoloji, 1, 13, 42, 48, 87
 Etnolojik, 13
 Etnolojik ilim, 13
 Etografya, 13
 Etoloji, 45, 46, 47, 48, bkz. Örf ilmi
 Evolutionisme, 41
 Evrenbilim, 10
 Evrensel geçerlilik, 85
 Evrim nazariyesi, 62
 Evrimcilik, 60

—F—

Faraday, 93
 Farazi ilimler, 45
 Faydacılık, 61
 Fechner (G.Th.), 47
 Felsefe, 6, 7, 9, 10, 11, 16, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 35, 42, 43, 49, 53, 57, 59, 65, 67, 72, 87
 Felsefe tarihi, 25, 93

Felsefi, 13
 Felsefi bir nazariye, 60
 Felsefi ilimler, 13, 87
 felsefi tarih, 21, 22
 Felsefi tarihçilik, 65
 Fenomen, 14
 Fenomenoloji, 87, 88, 90, 91, 92
 Feodalizm, 97
 Ferdi, 53, 66, 70, 71
 Ferdi psikoloji, 47, 48
 Ferdi şuur, 21, 23, 24, 28
 Ferdileştirilen bilgi, 69
 Ferdileştirilen metod, 81
 Ferdileştirici bilgi, 70
 Ferdileştirici ilim, 72
 Ferdileştirici metod, 70, 71
 Ferdiyet, 71
 Ferri, 61
 Fichte, 16
 Fiilî hakikatler, 10
 Fikir, 96
 Fikirlerin yorumu, 39
 Fikrin ilmi, 24
 Filolojik, 2
 Filoloji, 1, 7, 10, 33, 34, 35, 36, 37, 48
 Filolojik ilimlerin formel nazariyesi, 36
 Filolojik Yorumbilim, 33
 Fischer (K.), 25
 Fizik, 3, 6, 7, 13, 14, 34, 42, 51, 59, 61, 66,
 71, 83, 85, 87, 93, 94, 103
 Fizik ilimleri, 12, 43, 94
 Fizik kanunları, 95
 Fizikî ilim, 10, 13, 65
 Fizikî nizam, 43
 Fizik-kimya ilimleri, 63
 Fiziko-matematik ilimler, 12
 Fizyoloji, 61, 64
 Fizyonomi, 13
 Flaubert, 10
 Fonksiyonalizm, 1
 Fransa, VII, 10, 19, 33, 59, 66, 76
 Fransız ihtilâli, 71
 Fransız kültürü, 82

—G—

Gaiyet (ereklilik), 40, 55
 Galilée, 3

Gans (E.), 25
 Gayeler dünyası, 58
 Geçerlilik, 85, 99
 Gelenek, 8
 Gelişme, 57
 Genel, 70
 Genel kanunlar, 95
 Genelleme, 95, 102
 Genelleştiren bilgi, 69
 Genelleştiren metod, 81
 Genelleştirici bilgi, 70
 Genelleştirici metod, 70
 Geometri, 12, 13, 44
 Geometri kanunu, 45
 Gerçek, 101
 Gerçeklik, 52, 54, 69, 70, 72, 91, 92, 96, 97,
 98, 102
 Gerçeklilik, 82
 Globus intellectualis, 53
 Glossologie, 13
 Gnosis, 35
 Goethe, 10
 Gomperz (Th.), 41
 Gök-mekaniği, 12, 13
 Gökbilim, 12, 13
 Görelilik, 20, 53, 89
 Görres, 16, 33
 Gözlem, 56
 Gramatikal açıklama, 29
 Gramatikal yorumlama, 31
 Gramsci, 28
 Grek felsefesi, 94
 Grimm (H.), 49
 Grimm (W.), 41
 Guichardin, 22
 GUSDORF, 62, 88
 GÜDÜLENİM (motivation), 90
 GÜDÜLER (motifs), 90
 Güncel anlama, 79
 Güzel-sanatlar, 6

—H—

Hâfıza, 5, 7
 Haeckel, 61
 Hakikî hukuk, 18
 Hakikat, 10, 85
 Hakikatler, 10

- Hakikî ilim, 38**
Halk felsefesi, 59
Halk marksizmi nazariyeleri, 60
Halkbilimi, 1, 2
Hamann, 10
Hamburg Üniversitesi, 60
Hareket (praxis), 28
Harpbilimi, 1
Hatırda tutma sanatı, 6
Hayat, 28
Hayat ilimleri, 43
Hayat normları, 53
Hayat olguları, 53
Hayatî nizam, 43
Hayatın terakkîsi ve gelişmesi, 57
Hayek, 87, 94
Hayvan yetiştirme, 13
Hayvan yetiştirme ilimleri, 13
Hegel, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 34, 37, 57
Hegelcilik, 84
Hegelci tematik, 38
Hegelci Terkip, 21
Heidegger, 84, 85
Heidelberg romantik derneği, 33
Heisenberg, 87
Helmholtz, 60
Helvétius, 4
Helyostatik (Héliostatique), 12, 13
Herméneutique, 56. bkz. yorumbilimi.
Heyse, 25
Hıristiyanlık, 76
Hierologie, 13
Hildebrand (B.), 18
Hijyen, 13
Hilbert, 94, 103
Hugo (G.), 17
Hukuk, 7, 8, 17, 19, 22, 24, 25, 27, 28, 34, 38, 42, 51, 52, 73, 84
Hukuk ilmi, 13, 48, 51
Hukukî ilimler, 87
Hukukçular hukuku, 18
Humboldt (G.de), 17, 37, 38
Humboldt kardeşler, 16
Hurâfe, 9
Husûsîlik, 3, 59, 65, 67, 93, 96
Husserl, 7, 41, 51, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93
- Hümanizma, 26**
Hürriyet, 59
- I—
- Ignoramus, ignorabimus, 61**
Ihering, 51
Irk, 64
- İ—
- İcâdetme sanatı, 6**
İç illiyet, 64
İç tecrübe, 52, 83
İçduyu, 52, 70
İçebakı, 50, 56
İçerdelik (intériorité), 24
İçerme, 34
İdéogénie, 13
İdea, 91
İdeal-tip, 80, 82
İdealaştıran soyutlama, 93
İdeografik ilimler, 1, 66, 67, 68
İdeoloji, 28, 73, 99
İhtiyarlıkbilimi, 1
İkicilik, 67
İktisat, 1, 6, 7, 13, 17, 20, 24, 42, 46, 52, 53, 72, 74
İktisat ilmi, 51
İlâhiyat, 6, 13, 17, 25, 29, 42
İletişim sanatı, 6
İlim, 1-4, 10, 13, 14, 19, 20, 26, 39, 41-45, 58, 60, 63, 64, 74, 91-95, 98, 101-103
İlim nazariye, 42
İlimcilik, 60, 94
İlimler tarihi, 93
İlk sebep, 38
İllî açıklama, 83, 93, 94
İllî kanunlar, 45
İllet, 94
İllyet, 38, 64, 77, 90
İllyet ilişkisi, 74
İllyet kanunları, 45, 46
İlmî açıklama, 50
İlmî araştırma, 103
İlmî bilgi, 69
İlmî bir nazariye, 60
İlmî çalışma, 98

İlmî kesinlik, 62
 İlmî pozitivizm, 50
 İlmî tarih, 65
 İlmî yorum, 31
 İlmîlik, 60, 71, 84, 85, 88, 91
 İlmin gayesi, 99, 101
 İman, 38
 İmkan, 80
 İnanç, 96
 İngiltere, 59
 İnsan ilimleri, VII, 1, 3, 5, 6, 7
 İnsan ilmi, 9, 26, 62
 İnsan tabiatının ilmi, 44
 İnsanbilimi, 1
 İnsanın bilgisi, 54
 İnsanların çağı, 8
 Intellectualis, 53
 Intériorité (içerdelik), 24
 Introspection, 56
 İptidaf psikoloji, 13
 İrâde, 7, 38
 İrâde-i cüz'îye, 10
 İrénisme (öfkencilik), 60
 İsbatiye, 41
 İyilik ilmi, 6, 7

—J—

Jahrbücher (H.), 33
 Jankélévitch (S.), 66
 Jaspers, 30, 39, 76, 77, 78, 80
 Jeoloji, 13, 14, 61, 63
 Jerontoloji, 1
 Jouffroy, 10

—K—

Kahramanların çağı, 8
 kahramanlık hukuku, 8
 Kant, 4, 11, 14, 15, 59, 65, 67, 68, 70, 71, 84
 Kanun, 35, 39, 44-47, 61, 74, 92, 94, 95, 102
 Kanun mefhumu, 81
 Kapitalizm, 92, 97, 98
 Karakterbilim, 47
 Karakterin teşekkülü ilmi, 45
 Karşılaşma (Begegnung), 84
 Kavram, 61, 62, 72, 82, 94, 98
 Kavramlaştırma, 70, 73

Kelsen, 84
 Kemmf kanunlar, 47
 Kendiliğinden bilgi, 69
 Képler, 12
 Keşfedici çalışma, 38
 Kıyaslar, 95
 Kidd, (B.), 61
 Kimya, 14, 59, 64
 Kitâb-ı Mukaddes, 30
 Klasik metafizik, 52
 Knapp (G.), 18
 Knies, 18, 19, 80
 Kolektif psikoloji, 47, 48
 Kolektivizm, 95
 Komünizm, 26
 Konuşma ilmi, 6
 Kozmeti, 6
 Kozmetik, 6
 Kozmogoni, 94
 Kozmoloji, 12, 94
 Kozmolojik ilimler, 12, 13
 Kriptolojik, 11, 12
 Kriptoristik, 11, 12
 Kurucu zihin ilimleri, 42
 Kutsal hukuk, 8
 Kutsal yorumbilim, 36
 Kuvvet, 41
 Küllî, 71, 95, 96
 Küllî psikoloji, 47
 Küllîlik, 55, 71, 93, 94, 95
 Kültür, 6, 34, 71, 74, 82, 93
 Kültür ilimleri, 1, 68, 70, 71, 73, 82, 93, 94,
 94
 Kültür ilimleri tarihi, 93
 Kültür ilmi, 74
 Kültür kavramı, 82
 Kültürcü kavramlaştırma, 73
 Kültürel ilimler, 58
 Kültürel tekililik, 71

—L—

Lask (E.), 15, 65
 Lévi-Strauss, 2
 La Mettrie, 4, 61
 Lamprecht (K.), 42
 Laurent le Magnifique, 93
 Leipzig, 39

Lengüistik, 1
 Lobroso, 61
 Locke, 7
 Luther, 73

—M—

Mach, 60, 61
 Machiavel, 3, 93
 Madde, 3, 4
 Maddeci doğmatizm, 4
 Maddecilik, 18, 26, 38, 60
 Maddenin gerçekliği, 52
 Mâden bilimi, 63
 Madenler ilmi, 13
 Main de Biran, 11
 Manevî dünya, 38, 39
 Manevî güçler, 39
 Manevî ilim, 10, 44
 Manevî ilimler, 1, 4, 39, 43, 45, 63
 Mânevî ilimler uzmanı, 64
 Mantık, 6, 7, 13, 14, 24, 48, 55, 66, 68, 71
 Mantık disiplini, 7
 Marjinalizm, 20
 Marksist maddecilik, 26
 Marksist sistem, 17
 Marksizm, 27, 28
 Marx, 14, 16, 26, 27, 28
 Matematik, 3, 12, 14, 34, 35, 65, 67, 83, 90, 93, 94, 96
 Matematik akımı, 9
 Matematik ilim, 13
 Matematik ilimler, 12
 Matematik ilimleri, 51
 Matesioloji, 11, 12
 Maxwell, 93
 Medenî tarih, 5
 Medeniyet, 98
 Medeniyetler, 63, 64
 Mekanik, 6, 12, 13, 14, 42, 47, 61, 63, 73
 Mekanikçi açıklama, 62
 Mekanikçi maddecilik, 18
 Menger (C.), 20, 98
 Merleau-Ponty, 87
 Metafizik, 4, 6, 9, 13, 28, 52, 60, 89
 Metafizik ilim, 50
 Metafizik şuur, 50
 Metafizik tefekkürü, VII

Meteoroloji, 44
 Metod, 15, 20, 41, 43, 48, 56, 64, 70, 71, 81, 89, 90
 Methodenstreite (metod anlaşmazlıkları), 15, 20
 Metodoloji, 13, 15, 19, 34, 36, 38, 50, 68, 83
 Metodolojik tarihçilik, 65
 Michelet, 10
 Mill (St.), 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 54, 64, 67
 Mitoloji, 1, 48, 94
 Mitoslar, 8, 48
 Moleschott, 61, 62
 Monizm (Tekçilik), 61
 Montesquieu, 4, 10
 Muhayyile, 5, 7, 9
 Mukayese metodu, 48
 Mukayeseli metod, 41
 Mukayeseli varlıkbilim, 13
 Muller, Adam, 16
 Mutlak bilgi, 21
 Mücerret ilim, 14
 Mücerret-müşahhas ilim, 14
 Müdrike, 7
 Mümkün (contingent), 73, 91
 Müsbet felsefe, 42
 Müsbet (pozitif) ilimler, 41, 50, 51, 62, 93
 Müsbet ilimler sistemi, 53
 Müşahhas ilimler, 14

—N—

Napolyon, 18
 Naturalism, 59
 Nazarî akıl, 14
 Nazarî ilim, 3
 Nazarî ilimler, 6
 Nazariye, 7, 9, 14, 21, 36, 37, 41, 42, 46, 47, 55, 60, 62, 76
 Newton, 4, 7, 12, 103
 Nietzsche, 76, 77, 80
 Nihilizm, 65
 Nizam, 43, 46
 Nomoloji, 13
 Nomotetik İlimler, 66, 67, 87
 Nomotetik ilimlerin umumî önermeleri, 68
 Nooloji, 10, 12
 Noolojik ilimler, 1, 12, 13

Normatif ilimler, 1
 Normlar, 53
 Novalis, 16
 Novum organon, 5
 Nozoloji, 13
 Numen, 14

—O—

Objektif imkan, 80
 Objektif olgular, 96
 Objektif ruh, 57
 Objektiflik, 83, 84, 85
 Olgü, 52, 53, 96
 Olguculuk, 41
 Oluş, 94, 95
 Ontothétique, 13
 Organisizm, 2
 Orijinal tarih, 22
 Orikotekni, 13
 Ortam, 64
 Ortam kavramı, 62
 Ortam mefhumu, 62
 Ostwald, 62
 Otoptik, 11, 12

—Ö—

Öfkencilik, 60
 Önerme, 68
 Örf, 35, 45
 Örf ilimleri, 48, bks. Etoloji
 Örf-âdet, 34
 Örfler, 24, 48

—P—

Pachoukanis, 27
 Panpsikoloji, 47, 48
 Paralogrames, 95
 Pareto, 62
 Passeron (J.-C.), 88
 Pedagoji, 1, 7, 13
 Peisse, 43
 Piaget, 87
 Planck, 87, 93, 103
 Platon, 35
 Poetika, 53

Poetika ilimleri, 3
 Polemoloji, 1
 Politik ilimler, 13
 Politika, 7, 13, 19, 27, 28, 42, 84, 90
 Politoloji, 1
 Popper (K.), 87
 Pozitif felsefe, 42
 Pozitiflik, 78
 Pozitivistler, 46
 Pozitivizm, 16, 38, 39, 41, 49, 50
 Pragmatik yorum, 39
 Proletarya sınıfı, 14
 Prométhée, 16
 Psikanalitik yorumbilimi, 29
 Psikografya, 13
 Psikoloji, 2, 6, 13, 14, 19, 29, 41, 42, 45, 47,
 48, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62,
 63, 66, 67, 70, 71, 74, 76, 83, 87, 89,
 90, 91, 92, 102
 Psikolojik atomculuk, 63
 Psikolojik ilimler, 57
 Psikolojik mekanik, 63
 Psikolojik yorum, 39
 Psikolojist anlayış, 41
 Psychognoisic, 13
 Ptolémée, 12
 Puchta, 17
 Pulci, 93

—R—

Ree (P.), 62
 Retorik, 31
 Rickert, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 90, 93
 Ricoeur (P.), 91
 Robespierre, 71
 Roma, 51
 Roma İmparatorluğu, 8
 Romalılar, 51
 Roscher (W.), 18, 19, 80
 Rothacker, 75, 85
 Rönesans, 3, 84, 93
 Rûh, 3, 4, 10, 22, 23, 25, 57, 78, 89, 101
 Rûh ilmi, 1, 6, 12, 44, 47, 48, 50, 51, 52, 53,
 57, 67, 71, 78, 83, 90
 Rûh kültürünün ilmi, 6
 Rûhun hâkimiyeti, 90
 Ruh dünyası, 52, 53

Ruh hayat, 55, 56
 Ruh mekanik, 42
 Ruh olgular ilmi, 52
 Rubbilimcilik, 46, 87, 88, 89
 Ruhçu doğmatizm, 4
 Ruhun gerçeği, 52

—S—

Saf aklılık, 50
 Saint-Simon, VII, 41
 Sanat, 6, 13, 34, 48, 60, 90, 91
 Sanat tarihi, 89, 91
 Sanatlar tarihi, 42
 Savigny, 10, 17, 21
 Scheiermacher, 29, 30-33, 35, 36, 49, 56
 Schelling, 16, 33
 Scherer (W.), 41, 49
 Schiel, 41
 Schlegel kardeşler, 16
 Schmidt (J.), 49
 Schmoller, 18, 19, 20
 Schumpeter (J.), 19
 Sciences de l'esprit, 1
 Sciences morales, 1
 Scienza nuova, 9, 10 bkz. Yeni İlim.
 Sebeplenme, 90
 Sebeplenme (causation) kanunları, 45
 Sebepler nazariyesi, 46
 Sebeplerle açıklama, 93
 Sınıf, 14
 Sınıf savaşı, 65
 Sibernetik, 88
 Simith (A.), 98
 Simmel, 57, 75, 90
 Simya, 53
 Sistem, 17, 98
 Sitematik duygu, 18
 Sistemleştirme, 102
 Siyâset, 6, 24, 25, 27, 34, 48, 51, 52, 62
 Siyâset ekonomisi, 48
 Siyâset felsefesi, 43
 Siyâset ilmi, 45, 46, 48, 51, 53
 Siyâsetbilimi, 1, 42
 Siyasî barışçılık, 60
 Siyasî ilim, 13
 Siyaset ekonomisi, 46
 Siyaset etolojisi, 46

Solvay, 62
 Sombart (W.), 18
 Sonsuz araştırma kanunu, 35
 Sosyal dünya, 51
 Sosyal fizik, 42
 Sosyal ilimler, 1, 15, 48, 55, 58, 62, 88, 98
 Sosyal nizam, 43
 Sosyal sistem, 98
 Sosyalizm, 97, 98
 Sosyoloji, 1, 2, 6, 10, 14, 29, 42, 43, 45, 46,
 48, 49, 53, 73, 74, 79, 83, 87, 88, 89
 Sosyoloji nazariyesi, 42
 Soyutlama, 93
 Spencer, 14, 41, 49, 62
 Spengler, 65, 83
 Spiethof, Arthur, 18
 Spranger, 87
 Starkenburg, 28
 Strasbourg Üniversitesi, 66
 Strüktüralizm, 1, 2
 Strauss (D.), 25
 Suidas, 34
 Sun'lik, 91, 92
 Sübjektif ruh, 25

—Ş—

Şartların yorumu, 39
 Şiir, 35
 Şuur, 15, 21-25, 28, 36, 50, 52, 68, 98
 Şuur biçimleri, 28
 Şüphencilik, 65

—T—

Tabiat, 3, 4, 26, 59, 70, 71, 78, 89, 101
 Tabiat felsefesi, 6, 24
 Tabiat ilimleri, VII, 1-7, 12, 13, 15, 19, 26,
 39, 47, 48, 50-52, 54, 60-62, 67, 71,
 73-78, 81-83, 87-90, 93-96, 101-103.
 Tabiat şuur, 52
 Tabiatçı açıklama, 80
 Tabiatçı kavramlaştırma, 73
 Tabiatçı nazariyeciler, 55
 Tabiatçılık, 26, 43, 50, 51, 52, 54, 57, 59, 60,
 61, 62, 63, 64, 68, 82, 87, 88, 89, 90,
 92, 93, 94, 95, 96, 97
 Tabiatın hâkimiyeti, 90

- Tabiatın sahası, 53
 Tabiatüstü, 59
 Tabif büyü, 6
 Tabif hukuk, 18
 Tabif ilâhiyat, 13
 Tabif ilimler, 12
 Tabif kanun kavramı, 61
 Tabif tarih, 5
 Tahlil, 21, 48
 Taine (H.), VII, 54, 61, 62, 63, 64, 65, 67
 Tanıtlama, 72
 Tanrı ilmi, 6, 7
 Tanruların çağı, 8
 Tanrının inâyeti, 65
 Tanrıtanımazlık, 59
 Tarım, 13
 Tarih, 1, 4, 5, 13, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 33, 35, 36, 42, 48, 53, 59, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 89, 91, 93, 101
 Tarih felsefesi, 7, 16, 20, 49, 53, 57, 65, 72
 Tarih metodu, 43, 89, 90
 Tarih okulu, 17, 18, 49
 Tarih şuur, 15
 Tarihi, 53
 Tarihi aklilik, 22
 Tarihi aklın tenkidi, 49, 50, 52
 Tarihi anlaşılabilirlik, 53
 Tarihi bilgi, 54
 Tarihi bilginin kanunları, 39
 Tarihi duygu, 18
 Tarihi ilimler, 1, 48, 52, 87
 Tarihi illiyet, 38
 Tarihi maddecilik, 28
 Tarihi şuur, 25
 Tarihi tenkid, 54
 Tarihi yorumbilimi, 37
 Tarihi yorumlama, 33
 Tarihicilik, 18, 21, 22, 32, 35, 47, 59, 65, 69, 75, 87, 88, 89, 94, 95, 96
 Tarihiçilik, 17, 21, 24, 28, 54, 56
 Tarihin kanunları, 39
 Tarihin sahası, 53
 Tasavvur, 52
 Tasvirî ahlâk, 13
 Tasvirî psikoloji, 54
 Tatbiki ilim, 3
 Tecrübe, 52, 83
 Tecrübi ilimler, 55, 67
 Tecrübi metod, 64
 Tecrübi psikoloji, 47, 54, 62
 Tecrübi-tarihi toplum ilmi, 10
 Tecrübe, 48, 50, 52, 55, 56, 67, 68, 76, 78, 83
 Tecrübe ilmi, 52
 Tekâmüliye, 41
 Tekçilik (monizm), 61
 Tekil, 66, 68, 70, 71, 96
 Tekil gerçeklik, 72
 Tekillik, 53, 54, 56, 67, 69, 70, 71, 72
 Teknik yorum, 29
 Teknik yorumlama, 31
 Teknikbilim, 1
 Tekno-estetik, 13
 Teknoloji, 13
 Téléologique, 73
 Telezilyoloji, 13
 Tematik, 38
 Tenkid, 7, 34, 36, 38, 49, 50, 52, 54
 Teogoni, 94
 Teoloji, 94
 Teori, 51, 101
 Teorik fizik, 92
 Terakkî, 8, 46, 57, 65
 Terkip, 21, 48
 Théologie, 13
 Thélésiognosie, 13
 Thélésiographie, 13
 Thélésiologie, 13
 Théodicée, 13
 Thucydide, 22
 Tıbbî fizik, 13
 Tıbbî ilim, 13
 Tıp, 6, 7, 13, 34
 Tıp ilimleri, 12
 Ticâret ilmi, 6
 Tieck, 16
 Tip nazariyesi, 37
 Tipoloji, 92
 Toplumbilim, 1
 Toplumun ilmi, 10
 Totalizm, 95
 Troelsch, 33
 Troponomik, 11, 12
 Troponomique, 11
 Tubingen Üniversitesi, 83
 Tümdengelim, 43, 44, 45, 46, 48, 64

Tümevarım, 44, 48, 76, 91, 93, 95
Twisten (K.), 41

-U-

Umûmî, 70
Umumî bir beşerî ilimler nazariyesi, 9
Umumî ilimler felsefesi, 11
Umumî ilimler nazariyesi, 41
Umumî kanunlar, 74
Unsurî etik, 13
Unsurî théologie, 13
Unsurî varlıkbilim, 13
Uranologie, 12
Uranoloji, 13
Uygulamalı ahlâk, 13
Uygulamalı akıl, 14
Uygulamalı ilimler, 6
Uygulamalı tıp, 13
Uygulamalı zihin ilimleri, 42
Uzviyetçilik, 2, 20

-Ü-

Ülküler, 53
Üniversité, 17, 38, 46, 60, 83
Üranografya, 13
Üranoloji, 12
Üstün Rûh, 10
Üstün ilimler, 60
Üstyapı, 14

-V-

Vacherot, 10
Varlık, 94
Varlık-irfanı, 13
Varlıkbilim, 4, 13, 52, 67
varoluş, 91
Vatke, 25
Verâset (nizam ve terakkî) kanunları, 46
Verstehen (anlama), 29
Vico, 7, 9, 10
Vico'culuk, 10
Visher (Th.), 25
Vitalizm, 2
Viyana Üniversitesi, 60
Vogt, 61

Volkgeist, 17, 28
Von Eitelberger (R.), 41
Von Weiszäcker, 60

-W-

Wach (J.), 29
Weber, (M.), 18, 20, 30, 37, 39, 47, 72, 75,
79, 80, 81, 82, 84, 85, 102
Weber epistemolojisi, 80
Windelband, 14, 55, 65, 66, 68, 90
Witt (C.), 64
Wolf (F.A.), 29, 34
Wundt, 42, 46, 47, 48, 54, 60, 65, 67, 70

-Y-

Yabancılaşma, 26, 27
Yapaycı (artificialiste) akılcılık, 18
Yaratıcılık, 48
Yargılama sanatı, 6
Yargulamak, 66
Yeni fizik, 87
Yeni ilim, 7, 9
Yeni Tarih Okulu, 18, 19
Yeni-hegelcilik, 84
Yeni-Kantçılar, 65
Yeni-kantçılık, 84
Yorum, 29, 30, 31, 39, 48
Yorumbilimi, 29, 30, 31-34, 36, 37, 41, 49,
56, 57, 75, 82, 84
Yorumlama, 29, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 57,
65, 67, 77, 80, 84
Yorumlama tekniği, 34
Yönetim ilmi, 6

-Z-

Zamanla ilgili illiyet, 64
Zeller (E.), 25
Ziehen, 61
Zihin, 3
Zooloji, 13, 61
Zootekni, 13
Zorunlu, 73
Zorunluluk, 17, 18, 59

97. 06. Y. 0152 - 506

000407

ISBN 975-16-0366-6



9 799751 603660

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ, ANKARA - 1997