
Düşünce Tarihine Dair Notlar ya da Pozitivizme Karşı Bir Yöntem Olarak Düşünce Tarihi ve Temel Sorunlar*

Mustafa Atiker**

Düşünce Tarihinin Ne Olduğunu Tartışabilmek için Ön Hazırlık

Düşünce Tarihi, 19. Yüzyıl'ın son çeyreğinde iki ana kaynaktan beslenerek ortaya çıkmıştır.

1. Usul ve esaslarını Wilhelm Dilthey'in belirlediği ve adına *Geistesgeschichte* yani Düşünce Tarihi denilen metin şerhi.
2. Karl Mannheim'ın *Ideologie und Utopie* (İdeoloji ve Ütopya) üst başlığı altında yayımladığı kitabında kavramlaştırdığı *Ideengeschichte* yani Fikirler Tarihi.

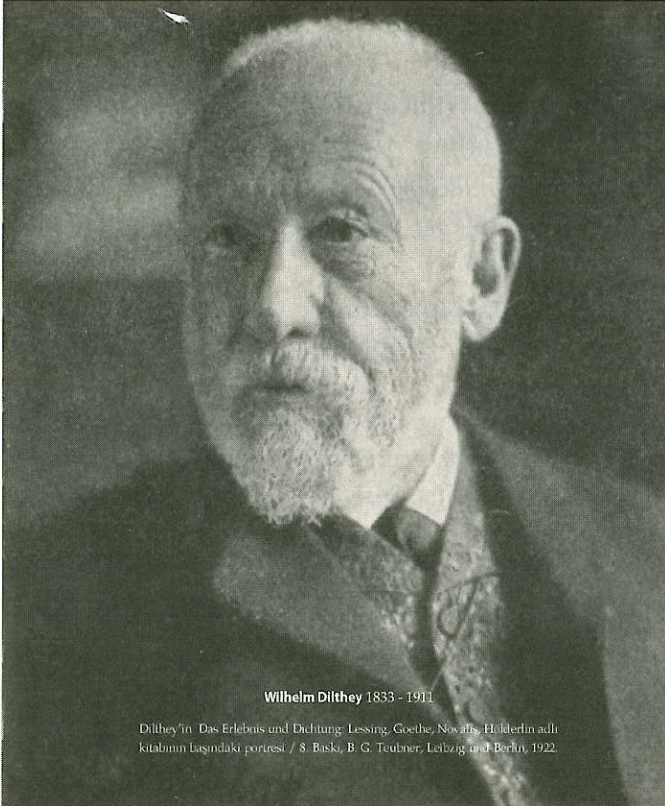
Kısaca, adına ister *Geistesgeschichte* ister *Ideengeschichte* diyelim 19. Yüzyılın son çeyreğiyle 20. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da biçimlenmiş bir kuramlar, kavramlar ve yöntemler dünyasıyla karşı karşıyayız. Bu dünyanın diğer ülkelere aktarılma ya da diğer ülkelerce alınılma biçimleri ayrı bir konu. Biz burada yalnızca Wilhelm Dilthey'in Düşünce Tarihi'ne katkısını etraflıca anlatacağız. Çünkü Dilthey'in Düşünce Tarihinin kurucusu olduğu Türkiye'de hemen hiç bilinmemektedir. Dolayısıyla bu ülkede Düşünce Tarihinden ne anlaşıldığı da çok tartışmalı, kuşkulu bir konudur. Ayrıca, Düşünce Tarihi bağlamında olmasa da ondan, Wilhelm

* Bu makalenin bir versiyonu daha önce şurada yayınlanmıştır: Atiker, Mustafa, "Düşünce Tarihi'ne Dair Notlar ya da Pozitivizme Karşı Bir Yöntem Olarak Düşünce Tarihi ve Temel Sorunlar", Türkiye Cumhuriyeti Düşünce Tarihinde İz Bırakanlar, Cilt I, (Ed.: Mustafa Atiker), Keçiören Belediyesi Yay., Keçiören/Ankara, 2013, s. 9-67. Makale Tezkire dergisi için gözden geçirilerek yayınlanmaktadır.

** Şair ve Yazar.

Dilthey'den birkaç satırla söz edilmesi bile çok yenidir. Öyleyse, akla hemen şöyle bir soru da gelmiyor değil: Türkiye'de Düşünce Tarihi ya da daha eski bir deyişle Tefekkür Tarihi başlığı altındaki çalışmalarda izlenen yol ve yordamın kaynağı nedir? Daha doğrusu Türkiye'deki Düşünce Tarihi'nin yazımında bir yol, yöntem izlenmekte midir? Yoksa öyle gelişmiş güzel kendine özgü bir oluşum mudur bu? Böyle olduğunu varsaysak da söz konusu oluşumun dünyada yazılan diğer Düşünce Tarihi metinleriyle hiç mi benzer yönleri yoktur? En önemli soru da şu: Niçin Düşünce Tarihi yazılmaktadır? Tarihsel ve toplumsal koşulların bir gereği olarak eski deyişle bir "ihtiyaca binaen" ortaya çıkmış bir hareket midir Düşünce Tarihi? Ya da öylesine kendine Avrupa/Amerika adını veren Batı Hıristiyanlığındaki zihinsel "modaya uymak" adına yazılmış metinlere mi Düşünce Tarihi diyoruz Türkiye'de?

İşte bütün bu ve benzer soruların sağlıklı bir biçimde tartışılabilmesi için en başa, Düşünce Tarihinin çıktığı yere, 19. yüzyıl Almanya'sının son çeyreğine dönüp bu neden ve niçinleri bir de orada, o ortamda sormayı deneyelim.



Wilhelm Dilthey 1833 - 1911

Dilthey'in "Das Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin" adlı kitabının başındaki portresi / S. Baskı, B. G. Teubner, Leipzig and Berlin, 1922.

Almanya'da Felsefe ve Edebiyatın İkiz Kardeşliği/ Alman İdealizmi ve Romantik Okul

Edebiyat ve Felsefe ikiz kardeştir. Her ikisi de birbirine çok benzer. Onları ayıran tek şey bakış açıları, yani daha basit bir ifadeyle gözleridir. Edebiyat eninde sonunda sanattır. Felsefeyse dünyaya başka gözlerle; problem çözme mantığıyla bakar. Kant bu benzerliği, bu ikiz kardeşleri birbirinden ayırt etmek amacıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin¹ daha başında ilkinde; edebiyata ve sanata, "*die intuitive (ästhetische) Deutlichkeit/sezgisel (estetik) anlaşılabilirlik*" diğereine; felsefeye, "*die diskursive Deutlichkeit/mantıksal anlaşılabilirlik*" der (Kant, 1967, s. 11). Ancak edebiyat ve felsefe arasındaki bu ikiz kardeşlik ilişkisi 18. Yüzyıl Almanya'sında çok aşırıya kaçtığından bu durum sırtından birbirine yapışık olarak doğmuş ve yaşamış ikiz kardeşler olarak betimlense yeridir. Çünkü bu yüzyılda ortaya çıkan Alman İdealizmi, bir felsefe okuludur, ama edebiyattan yola çıkar, daha doğrusu edebiyat metinlerini yorumlayarak ilerleyen bir düşünce tarzıdır. Yine aynı yüzyılda doğan Romantik Okul özgün adıyla "Romantik",² bir edebiyat okuludur, felsefi temellendirmelerle konuşur. Bir başka ifadeyle, Alman İdealizmi ve Romantik Okul birbirinin içinden çıkmış, birbirini doğurmuş ve birbirini genişleterek ilerlemiştir. Bu ilerleme değişik adlar ve okullar adı altında bugün de sürmektedir. Ancak bu iki okulun; Alman İdealizmi ve Romantik Okulun mesut izdivacıyla oluşan büyük düşünce kalıpları, Fransa'da doğan, gelişen ve yavaş yavaş edebiyata da sirayet eden bir başka felsefe okulu tarafından tehdit edilmeye başlanmıştır. Bu felsefe okulunun adı Pozitivizm ve kurucusu Auguste Comte'dur (1798-1857). Yine Düşünce Tarihi dediğimiz yöntem de aslında Pozitivizme, Auguste Comte'a ve onun düşüncelerini edebiyatta uygulayan bir başka filozofa/edebiyat eleştirmenine; Hippoly Taine'e ve bu akımın Almanya'daki temsilcilerine karşı verilmiş uzun bir mücadelenin sonunda doğmuştur. Dolayısıyla önce Alman İdealizmi ile Romantik Okul ve bunların yapışık ikiz kardeşler olarak var olma nedenlerini yüzeysel de olsa anlamak, her iki okulun ortaklaşa kullandığı birkaç temel kavramı bilmek zorundayız.

Alman İdealizminde ana kavram *Geist*³tır. Bu sözcük kilise dilinde "ruh", genel dilde "düşünce", "fikir", "akıl", "hortlak" ve benzeri anlamlara bürünse de, Kant ve Kant sonrası felsefede "şuur/bilinç" yerine kullanılır (Mannheim, 1995, s. 61-63). Kısaca *Geist* bütün bu anlamlarıyla

1 Kritik der reinen Vernunft

2 Türkçedeki romantik Fransızcadan alıntı bir sıfattır. Almandadaki ise bir ad. Her ad gibi bu sözcüğün yazınımızda da başta büyük harf kullanılır.

3 Türkçe okunuşuyla Gayst.

birlikte “zihinsel gerçeklik”tir. Soyut, zihinsel ve doğa ötesi/metafizik bir durumdan yola çıkar. Evet, zihin için doğa ötesi diyoruz. Çünkü Kant ve Kant sonrası felsefede insan doğada yer alsa bile zihniyle doğa ötesidir. Bir başka deyişle iki türlü zihin/akıl/bilinç vardır. 1. Doğanın zihni/aklı yani *Vernunft* ve 2. İnsanın zihni/aklı; *Verstand*. İşte böylece Kant, yukarıda da belirttiğimiz gibi düşünceyi/bilinci ikiye ayırmış olur.

1. Estetik *Düşünme* (*Ästhetisches Denken*): edebiyat ya da sanat. Almanca hem edebiyat hem de sanatı içinde barındıran sözcük “*Dichtung*” şiir anlamına da gelir. Bu düşünce aslında doğanın kendisinde var olan gizli, saklı bir düşüncedir. Yalnızca sanatkarlar, doğadaki bu düşünceyi sezerek daha doğrusu doğaya nazar kılarak/bakarak (*anschauen*), bu gizli ve saklı olanı ortaya çıkarır. İşte sanatın işi, bu doğada gizli olanın şiir, müzik, resim, mimari vb. biçimde açığa çıkarılmasıdır.
2. Mantıksal *Düşünme* (*Diskursives Denken*): Kavramlarla konuşmak, düşünmek ve yazmak anlamında. Mantıksal düşünme, genel anlamda bilimsel, bilimi oluşturan düşüncedir. Ancak bu türlü bilimsel, mantıksal düşünce ya da kavramsallık doğada yoktur. Doğada bir şey ne ise odur, “bizatihi kendisi”dir: “*Das Ding an sich*”. Oysa kavram bir şeyin aslı, bizatihi kendisi değil, doğada var olan bir şeyin insan zihnindeki tasarımıdır, adıdır. Alman İdealizminde bu insan zihni tasarımına *Vorstellung* denir.

Kant’la birlikte zihnin/bilincin ikiye ayrılması, edebiyatın daha doğrusu edebiyatı oluşturan zihnin de ikiye ayrılması demektir. Birinci taraf *Orient: Morgenland* (Güneşin doğduğu yer/maşrik ya da kısaca Doğu), ikinci taraf *Okzident: Abendland* (Güneşin battığı yer/mağrip ya da kısaca Batı). Böylece iki ayrı zihin, iki ayrı bilinç, iki ayrı yerde ve yerle düşünme, iki ayrı dünya tasarımı ortaya çıkacaktır. Ancak unutmayalım: İncil’de, İslam’a ait metinlerde ve başka metinlerde de bir Doğu/Batı ayrımı (*Differenz*) eskiden beri vardır. Ancak bu ayrım daha çok coğrafya ile ilgilidir ve insan zihnini hiçbir zaman Doğu ve Batı biçiminde iki ayrı ve mutlak birbirinden farklı dünyalar olarak tanımlamaz. Oysa Kant’ın görüşlerini edebiyatla temellendiren romantiklere göre artık Doğu ve Batı adında mutlak iki ayrı zihin, iki ayrı bilinç, iki ayrı düşünce tarzı vardır. Kuşkusuz, o günler için romantiklerin böyle düşünmesi de doğal, dahası bir gereksinimdir. Çünkü karşılarında sürekli eski Yunan ve Roma metinlerinden yola çıkan dağ gibi bir edebiyat duruyordu. Bu dağı aşmak imkânsızdı ama aynı dağın yanından dolanmak Kant sayesinde mümkün görünüyordu ve öyle de oldu. Tıpkı Avrupa’daki Fransız ve diğer romantikler üzerinde büyük etkisi olan Baron

Eckstein örneğindeki gibi. Eckstein klasisizme ya da bir başka bir deyişle hep eski Yunan ve Roma dünyasında ilham arayanlara karşı yeni bir dünya, yeni bir ilham kaynağı keşfeder ve bu "Doğu" adlı yeni kaynağıyla Ortaçağ arasında bağ kurmaya çalışır (Rodinson, 1983, s. 78). Eckstein'in akıl hocası Friedrich von Schlegel (Schlegel, 1800, s. 103) daha 1800'de şöyle yazıyordu: *En büyük romantizmi "Doğu"da aramak zorundayız.*"⁴

Böylece, o günkü Almanya'da, Batı Hıristiyanlığında yeni bir edebiyat okulunun temelleri atılmış olur. İşte biz aslında "romantik" derken günlük dildeki "romantik"ten daha çok bu türlü bir romantikliği anlıyoruz. Bir başka deyişle romantik düşüncenin en büyük önermelerinden, dayanak noktalarından birisi bu Doğu/Batı ayrımıdır. Romantik demek Doğu ve Batı diye çifte bir bilinç tasarımıdır yola çıkan insan demektir.

Kuşkusuz bu romantik düşüncenin öncülerinin "Doğu" derken kastettiği öncelikle Hindistan ve Müslüman dünyadır. Çünkü Çin her ne kadar "aydınlanma dönemi"nde altı çizilerek övülmüşse de parantezin/bağlamın dışına itilir. Daha doğrusu Konfüçyüs düşüncesi dev cüssesiyle bu bağlamda zamanın ruhuna sığmaz, çok büyük gelir ve ilk dönem romantiklerinin kurmuş olduğu düşünsel yapının bir bileşeni, tamamlayıcı parçası olamaz. İşte ilk dönem İngiliz romantizmindeki o yapay illikliğiyle *Ossian* şiiri ya da Almanya'daki *Sturm und Drang* hareketi (Rodinson, 1983, s. 78) bu durumun, Batı Hıristiyanlığındaki bu düşünsel dönüşümün yalnızca iki örneğidir.

Alman Romantik Okulu ve Alman İdealizminin bir başka temel kavramı, *Dichtung*tur. Bundan estetik düşünceyi açıklarken de söz etmiştik ve bu sözcük her ne kadar "şiir" anlamına gelse de, edebiyat ve sanatı da kapsadığını belirtmiştik. Bu durum yine aynı kökten türeyen "şair" yani *Dichter* sözcüğü için de geçerlidir. Alman İdealizmi, bizim Türkçede gördüğümüz şiir ya da daha genel anlamda "nazım" için bir başka sözcüğü, *Poesieyi*, şair için *Poeti* kullanmayı tercih eder.

Bu konuda en yakın ve güzel örnek Hegel'in kullanım biçimidir. Çünkü aşağıda Hegel'in kişiliğinde, hem Doğu bağlamında buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek hem de aslında Hıristiyan Romantizmi'nin Doğu'yu, *Poesie* anlamındaki şiirden başka hiçbir şey olarak kabule yanaşmayan görüşlerini ve bunun nasıl temellendirildiğini göreceksiniz:

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri* başlıklı kitabının 354. maddesinde dünya tarihindeki imparatorlukları 1. Doğulu, 2. Yunanlı, 3. Romalı, 4. German olarak dörde ayırdıktan sonra 355. maddede şunları yazar:

4 "Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.

Doğu Hükümdarlığı

Bu ilk hükümdarlık, ataerkil fitrat bütünlüğünden yola çıkar, kendi içinde ayırmaz, kendi zatıyla kaim bir dünya görüşüdür (Weltanschauung). Buradaki dünya yönetimi Tanrı düzenidir (Theokratie), yöneticisi/hükümdarı Tanrı ya da Baş Rahip, devletin anayasası ve yasaması aynı zamanda dindir ve üstelik bir de dini ve ahlaki emirler ve dahi adetler bile yine aynı biçimde devlet ve hukuk yasasıdır. İşte bu topyekün ihtişam içinde hiçbir hakkı olmayan bireysel kişilik çıktığından dış görünüş ya doğrudan doğruya tanrısaldir ya da Tanrının bir süsüdür ve gerçekliğin tarihi (die Geschichte der Wirklichkeit) de şiidir (Poesie) (Hegel, 1911, s. 276).⁵

Hegel'in bu Doğu: Müslüman dünya tasarımı, yerli ve yabancı, yüzlerce binlerce yazar çizer tarafından alıntılanmış, tekrarlanmış, ezberlenmiş, tekrar tekrar çoğaltılmıştır. Hatta bu yazar ve çizer takımının tek başarısı bu görüşü olabildiğince birbirinden farklı alanlara; edebiyata, felsefeye, tarihe yayarak konuşmasıdır. Bu konuşmalardan bir ikisine bazı yazılarımda -bir başka vesileyle de olsa- değinilmektedir. Dolayısıyla söz konusu sorunu burada ayrıntılandırmayacağım. Dahası bu asıl konudan sapmaya da yol açacak. Ancak burada, yukarıda alıntılanan metinde şunu apaçık görüyoruz; Hegel ya da Hegel'in kişiliğinde Hıristiyan Romantizmi ve bu romantik yolu izleyenler için Doğu ya da Müslüman dünya Batı'dan kesin çizgilerle ayrılmıştır. Çünkü Doğu'da şiir vardır, bir başka deyişle estetik/ihtişam vardır. Ancak Doğuda -yukarıda Kant'ın deyimleriyle konuşacak olursak- kavramsal düşünce, mantıklı düşünme ve dolayısıyla bilimsel düşünce olmamıştır, yoktur ve olmayacaktır da. Hegel, örnek bir Alman romantigi ve idealisti olarak bu düşüncesini kanıtlamak için hepimizin gördüğü gibi edebiyata gitmiş, edebiyattaki düzyazı (nesir) ve şiir ayrımının içeriğini değiştirmiştir. Düzyazı (nesir): kavramsal düşünme, mantıklı düşünme, bilim, felsefe Batıya yani eski Yunan ve Roma'ya ve onun yolundan gittiğini, onun mirasçısı ve sürdürücüsü olduğunu iddia eden Batı Hıristiyanlığına özgüdür. Kısaca Batı demek, düzyazı (nesir) dünyası demektir. Doğu ise şiir /Poesie dünyasıdır. Daha doğrusu Doğu, Müslüman dünya düşünmeyi bilmez, akli yoktur, kavramlarla değil kavramsız düşünceyle, şiirle konuşur. Dolayısıyla onda gerçekliğin tarihi de kavramsal, akılla kavranabilir bir durum değildir. Kısaca Doğu ya da Müslüman dünya, Hegel ve arkadaşları için "şiir" adı verilen bir malzeme deposudur. Görüşlerini kanıtlamak istediklerinde bu "şiir metinlerine" dalarlar. O şiirleri "kavramsal bir dile" yani felsefenin diline çevirerek anlamaya çalışırlar.

5 Burada alıntılanan 355. maddenin özgün metindeki başlığı "Das orientalische Reich" Türkçeye Doğu İmparatorluğu, Doğu Hükümdarlığı vb. biçimlerde çevrilebilir.

Oysa Hegel ve arkadaşlarının, bir başka deyişle Alman İdealizmi ve Alman Romantik Okulu'nun çok sık kullandıkları bir başka kavram: *Dichtung*, tanımıyla şiiri (*Poesie*) içerse de bütün dünyanın anladığı şiirden çok farklı bir şeydir. Şair de öyle kuşkusuz. *Dichtung*ta nazım ve nesir ayrımı yoktur. Sadece Goethe'ye Rilke'ye değil Kafka'ya da -öykü ve roman yazan olsa da- şair denir. Bunun yanında bir bestekâr ya da bir mimar da şair/*Dichter* ve eseri şiir/*Dichtung* olarak adlandırılabilir. Kısaca şiir, roman, öykü, drama, opera, mimari, müzik, bunların her birisi şiir ve bunları meydana getirenlerin her biri şair olarak anılabilecektir. Bunun için tek bir koşul vardır: *Gesamtkunstwerk* olmak. *Gesamt* bütün, toplu; *kunst* sanat ve *werk* eser, çalışma, iş anlamındadır. Bu sözcüklerin hepsini bir araya topladığımızda Türkçede aşağı yukarı "bütün/ bütününüyle+sanat+ eseri" gibi bir anlam elde ederiz. Bu da bir sanat eserinin türü ne olursa olsun diğer sanat türlerinin niteliklerini/renklerini de kendinde barındırması demektir. Daha doğrusu sanat eseri, bir tavus kuşu gibi kanatlarını açtığı zaman onda bütün göz alıcı renkler, türleri birbirinden ne kadar ayrı olursa olsun bir eseri (*Werk*), sanat eseri (*Kunstwerk*) durumuna getiren ve aslında bütün sanatlarda ortak olduğu var sayılan bütün özellikler (*gesamt*) bulunmalıdır. Daha doğrusu ortaya konan sanat eseri resim, şiir, heykel, mimari vb. bütün sanatların temel özelliklerini kendinde, kendi özünde bir araya getirmeli, barındırmalıdır. İşte her esere değil de böyle "her şeyiyle sanat eseri" olana *Gesamtkunstwerk* denir. Yine bu kavram, *Gesamtkunstwerk* Alman bestekâr Richard Wagner'e aittir ve aslında Almancadaki *Dichtung*u açıklamak için kullanılacak belki en iyi tanımlama da budur. Örneğin bir mimari ya da müzik eseri, ancak *Gesamtkunstwerk* (Kienzl, 1904, s. 41-42) özelliklerini taşıyorsa o, şiir/*Dichtung* ve meydana getiricisi şairdir. Bir başka deyişle o ancak bu durumda şair olarak adlandırılma ve eserine şiir denme hakkını elde eder.

Yine belki de bu nedenle Almanya'da şiir toplumsal bir olay, herkesin ilgilendiği, konuştuğu bir sanat değildir. Almanya'da şiir genellikle filozoflar için yazılır, filozoflarca okunur. Ne var ki Almanya'nın kapı komşusu Fransa'da şiir toplumsal bir olaydır. Herkesi, her kesimi ilgilendirir. Toplumsal devrimlerin, bunalımların ve çalkantıların tam orta noktasında şiir ve şair vardır. Şair, filozoflar gibi bir azınlığa değil genele, toplumun bütününe seslenme ya da o sesleri dile getirme peşinde koşar. Kısaca Fransa'da şiir, Almanya'dakinin tam tersi bir biçimde anlaşılır (Von Einsiedel, 1972, s. 177-181). Dolayısıyla felsefe de şiir gibi soyut metinlerden değil somutluklardan, toplumsal olaylardan işe başlar. Önce toplumu irdeleyerek bir

yerlere varmaya çalışır. Bir Fransız filozof, Auguste Comte ve getirmiş olduğu felsefe, Pozitivizm bu durumun en güzel örneklerinden biridir.

Pozitivizm ve Pozitivizmin Edebiyatındaki Adı: Biyograficilik

Fransız filozof Auguste Comte, ruh, düşünce (*Geist*), bilinç ve benzeri soyut kavramlardan, daha açıkçası zihinsel gerçeklikten değil de, pozitif gerçeklikten yola çıkar. Pozitif, beş duyumuzla algılanabilir, elle tutulup gözle görülebilir, kısacası somut, gözlemlenebilir olaylar demektir. Ancak gözlemlenebilir olanın gerçekliği vardır ya da yalnız bu durumda herhangi bir şey, gerçek ve gerçeklik olarak adlandırılabilir. Bilginin nesnesi/konusu da bu somut, gözlemlenebilir olaylardır. Bu pozitif/somut gerçeklik anlayışı yüzünden Comte'un getirmiş olduğu düşünce akaidine/öğretisine, felsefede Pozitivizm denir.

Yine gözlemlenebilir gerçeklik aynı zamanda belirli kurallar ve yasalar çerçevesinde oluşan gerçekliktir. Söz gelimi fizik (Daha genel anlamda doğa) kurallarının, yasalarının anlattığı gerçekliktir. Bu dünyada yaşayan herkes ya da toplum -tıpkı maddenin bağlı olduğu gibi- belli yasalar ve kurallar çerçevesinde incelenirse, ne olduğu anlaşılabilir. Comte, zaten toplumun bağlı olduğu bu kural ve yasaları ortaya çıkartmak için kendi yöntemine, düşünce tarzına daha başta "sosyal fizik/*physique sociale*" adını verir. Daha sonra ise bu sosyal fiziğin adını sosyoloji/toplum bilimi olarak değiştirecektir. Bugün de Comte'un adı toplum bilimiyle yan yana, onun kurucusu olarak anılır.

Sosyal fizik⁶ sözcüğünü ilk defa kullanan Comte değildir. Bugün suç (*kriminal*) toplum biliminin kurucusu olarak gösterilen Belçikalı istatistikçi ve matematikçi Adolphe Quételet (1796-1874) Comte'tan daha önce bu sözcüğü kullanmıştır. Comte'un doğa bilimlerinin kendi çağındaki saygınlığından yararlanıp bu adlandırmayla dikkati kendi yöntemine çekmek istemiş olabileceği düşünülebilir. Ama bu arada Comte'un matematikçi de olduğunu, matematik felsefesine dair kapsamlı bir inceleme kaleme aldığı (*Essais sur la philosophie mathématique*) ve bunu da *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin (*Cours de Philosophie Positive*) başına/ilk bölümüne yerleştirdiğini unutmamalıyız. Zaten altı kocaman ciltten ibaret bu felsefe derslerinin ilk üç cildi doğa bilimlerine ayrılmıştır. Ayrıca, hemen belirtelim, matematik ve astronomiyi de doğa yani fizik bilimi olarak değerlendirmektedir Comte. Astronomi, fizik ikinci ciltte ve kimya, biyoloji üçüncü ciltte.

6 *physique sociale*

Ancak dördüncü ciltte Comte sadede gelir, asıl konuya: toplumsal fiziğe⁷ eğilir. Beş ve altıncı ciltlerin konusu da aynı: Toplumsal fizik.

Toplumsal fiziği, Comte'un düşüncelerini edebiyat fiziğine çeviren daha açıkçası bir edebiyat metnini doğa bilimlerindeki yöntemlere benzer bir biçimde bir doğa olayı gibi tahlil ve şerh eden Hippolyte Taine (1828-1923), hem tarihçi hem filozof hem de edebiyat eleştirmenidir. Bir başka deyişle 1864'te yayımladığı *İngiliz Edebiyatı Tarihi*⁸ ve bu kitabın giriş kısmıyla⁹ birlikte, *Sanat Felsefesi*¹⁰ (1865) adlı eserinde yer alan temel ilkeler aynı zamanda edebiyat eleştirisi ve edebiyat tarihindeki pozitivist anlayışın genel çerçevesini çizen metinlerdir. Söz gelimi onlardan biri:

İhtiras, cesaret ya da hakikat aşkının temelinde yatan nedenlerle hazım, kas hareketi ya da hayvanlardaki vücut ısısının nedenleri aynıdır. Kötü huylar ve erdemler, metal sülfat ve şekerden daha aşağı ürünler değildir ve her bileşik görünüm başka, daha basit görünümünün bir araya gelmesinden oluşur ve onlara bağımlıdır (Hippolyte, 1911, s. 15).

İşte bu yukarıdaki satırlarda da açıkça ahlaki davranış biçimleriyle düşünce ve sanat eserlerinin meydana gelişi arasında hiçbir fark gözetilmemekte, her ikisi de aynı olası ve zorunlu sorular etrafında incelenmektedir. Öte yandan biyolojik ve kimyasal süreçlerle hayvansal ürünler arasında da yine benzer bir özdeşleştirme, her ikisini de bir ve aynı olarak düşünme ve değerlendirme söz konusudur. Bu yöntem tarzının aynılığı yatımda bir de bunun dışında, görünümünün çokluğunun birkaç temel itici güce/muharrrik kuvvete indirgenebileceği görüşü ortaya çıkmaktadır (Gutzen, 1984, s. 152):

(...) Çünkü onlar genel ve kesintisiz (birbirini izleyen), her an ve her olayda karşılaşılan, yok edilemez, sürekli ve her yerde etkin, sonuçta (kendisine) emredilemeyen, (her şeye) egemen nedenlerdir (...), öyle ki eşyanın (şeylerin) genel yapısı ve olayların ana çizgileri onların - bu büyük ve genel nedenlerin- eseridir ve dinler, felsefeler, şiirler, sanayiler, toplum ve aile biçimleri gerçekte yalnızca bu nedenler mührünün damgalarıdır (Gutzen, 1984, s. 17).

Yine, birbirinden bağımsız bilimsel anlayışların (disiplinler) işleyiş tarzının anlaşılmasına yardım edecek olan da yalnızca bu nedenlerin ne olduğu sorusudur:

İzlemeye çalıştığım bu yeni ve bütün düşünce bilimlerine (sciences morales) girmeye başlayan yöntem şundan ibarettir: İnsanın eserlerine ve özellikle sanat eserlerine türünler ve gerçek olaylar olarak bakmak, onların temel

7 *physique sociale*

8 *Histoire de la littérature anglaise*

9 *Introduction à l'histoire de la littérature anglaise*

10 *Philosophie de l'art*

niteliklerini belirlemek ve onların nedenlerini araştırmak. Bundan başka hiçbir Şey değil. Bu anlayışta bilim ne bağışlar de lanet eder. O yalnızca tespit eder ve açıklar (...) O tıpkı bitki biliminde olduğu gibi iş görür. Bitki bilimi hem defne ve portakal ağacını hem de am ve armut ağacını nasıl aynı seviğiyle gzlemliyorsa o da öyle, kendisi bir çeşit uygulamalı bitki bilimidir. Ancak burada uygulamalar bitkilerin değil de insan eserlerinin üzerinedir. Bu st başlık altında o, bugün saf düşünce (sosyal) bilimlerini betimleyici doğa bilimlerine yaklaştıran genel akımı (eğilimi) izler ve baştakileri sonuncuların ilkelerine ve temel esaslarına, dikkatlerine ve üzerinde yürüdüğü yola dhil ederek onlara aynı derecede güvenilirliği aşılamakta, onlara aynı yükseliş güvencesi sağlamaktadır (Hippolyte, 1985, s. 14).

Yazar ve eserine ilişkin olarak bilimsel araştırmanın genel n koşullarından şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Eser tahlil (irdelenmeli) ve tasvir (betimlenmeli) edilmelidir; o halde birbirinden ayrı bileşenlerinki gibi, bir de metni bir başka deyişle eserin bütünündeki bileşenlerinin ne olduğu sorulmalıdır. Bu yüzden ilgilerin odağı/merkez noktası yazar kişiye/şahsa yönelir: “Nesnelerin (şeylerin) varlığının, bu varlığa ilişkin bireyler olmadan, anlamı yoktur; bireylerin bizzat kendisini tanımak gerekir.” (Hippolyte, 1985, s. 7). Taine’in Balzac hakkındaki denemesinin başında da belirttiği gibi, özellikle şu ögeler bireyin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır: “ (...) Mizacı, eğitimi ve hayatı, geçmişi ve bugünü, ihtirasları, yetenekleri, erdemleri (faziletleri) ve kötü huyları (rezillikleri), bütün ruhu ve davranışlarının her biri, düşünürken ve yazarken geride izler bırakmaktadır. Balzac’ı anlamak ve hakkında hüküm verebilmek için onun huyunu suyunu ve hayatını bilmek gerekir.” (Hippolyte, t.y., s. 1) Sanatci bireyi belirleyen ve eseri koşullayan bu bileşenler kısaca bir formül/eşitçe halinde şöyle yazılabilir: *race+milieu+moment historique*. şimdi bunları teker teker ele alarak açalım.

Race yaratılıştan gelen özellikler (tıynet/fıtrat), köken ve tevarüs ettiği (doğuştan getirdiği, miraslandığı) yetiler; *milieu* toplumsal ve siyasi evre; *moment historique* tarihsel an/dönüm noktası ve konumu. Ancak yazarı biçimleyen bu koşullar bilindiğinde, eser de bu koşulların ürünü olarak açıklanabilir. işte bu hayat ve eser birliği, daha doğrusu yazarın hayatı ve eserinin tümüyle birbiriyle örtüşen bir birlik olduğu ve buradan yola çıkarak eserin açıklanabilirliğini, yazarın hayatının aıklanabilirliğine bağlayan görüşün pozitivist edebiyat bilimindeki/eleştirisindeki künyesi/kısa adı: Biyograficilik (Gutzen, 1984, s. 153).

Biographie Fransızcadan Osmanlı Türkçesine, Tanzimat döneminde geçen bir sözcüktür. Yine o dönemde *biographie* yerine kullanılması önerilen

sözcük: Tercüme-i haldir.¹¹ Daha sonra tercüme-i hal, hal tercümesi ve anlam alanı da daralarak *curriculum vitae* yani bugünkü “özgeçmiş” olur. Dolayısıyla Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), *Tarih-i İslam*'ın (1326:1910/11) giriş kısmında bu yukarıdaki söylediklerimize uygun olarak “tercüme-i hal” derken aslında “*biographie*”yi tanımlamaktadır: “Eşhasın tarih-i hayatına tercüme-i hal tesmiye olunur.”¹² Şehbenderzade burada yalnız biyografiyi tanımlamakla kalmaz. Tarihin ne olduğu, bölümleri, kaynakları vb. hakkında da bilgi verir. Kuşkusuz bu bilgiler, kendisine Avrupa adını veren Batı Hıristiyanlığında ve o dönemin Fransa'sındaki genel geçer bilgilerdir. Şehbenderzade bu bilgileri tartışmadan olduğu gibi dönemin Fransızca kaynaklarını kullanarak Müslüman dünyaya nakletmektedir. Bugün bu nakilcilik, eleştirmeden doğruymuş gibi benimseyerek aktarma bir gelenek halini almıştır. Sadece Şehbenderzade değil Tanzimat ve Cumhuriyet yazarlarının büyük bir kısmı uğraştıkları konudaki bilgileri “bilimsel/ilmî” damgasını vurarak nakletmektedir. Bu nakil geçmişte Fransızcadan yapılırken bugün İngilizceden yapılmaya başlanmıştır. Bu nakillerin tek bir yararı geç de olsa Batı Hıristiyanlığındaki felsefe okullarının tartışmalarıyla biçimlenen dönemsel anlayışları buraya taşımaktır. Ancak Batı Hıristiyanlığındaki bu dönemsel anlayışlar birbiri ardınca geldiğinden ve tek olmadığından çabucak eskimekte ve sonuçta burada, Türkiye’de bir nakiller çöplüğüyle karşı karşıya kalmaktayız. İşte bu çöplükte eşinirken Şehbenderzade’nin tarih görüşüyle tam da bulunduğu çağa göre biraz geç kalmış bir Osmanlı Hippolyte Taine’i olduğunu da görebiliriz. Çünkü yazarımızın tarihi tanımlarken kurduğu cümle, yukarıda Pozitivizm bağlamında anlattığımız biyograficilik anlayışının tek bir cümleyle özeti gibidir: “Tarih, beşeriyetin tercüme-i hali demektir.” (Filibeli Ahmet Hilmi, 1910/11, s. 12). Beşeriyet, burada Şemsettin Sami’nin de belirttiği gibi Fransızca *humanité* yani insanlık anlamındadır (Fraşeri, 1905).

Tarih, beşeriyetin tercüme-i halidir denilerek tarih ve biyografi arasında kurulan bu özdeşlik sonunda insanlığın/beşeriyetin de kendi içinde tıpkı bir insan hayatında olduğu belli ve kesin dönemler olduğunu görürüz. Bir insan önce çocuktur, daha sonra ergendir ve daha sonra da yetişkinlik dönemine geçer. İşte Auguste Comte da bu insan hayatı örneğini insanlığa/beşeriyete daha doğrusu tarihe uygulayarak aşağıdaki sonuçlara ulaşır:

- 11 (Arapçada Terceme. Farsçada Tercome/Tercume. Bize de Farsçadan geçmiştir.) çoğulu teracim-i ahval. Fraşeri, Şemsettin Sami, Resimli Kamus-ı Fransevi: Fransızcadan Türkçeye Lügat Kitabı: Dictionnaire Français-Turc Illustré, Mihran Matbaası, 1905, İstanbul.
- 12 Günümüz Türkçesiyle: Kişilerin hayatının tarihine tercüme-i hal denir. Şehbenderzade, Filibeli Ahmet Hilmi, *Tarih-i İslam*, Cilt: I, Darüşşafaka Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Hüsnü, İstanbul 1326 (1910/11), s. 16.

1. *İnsanlığın çocukluk dönemi*: Tanrıbilim ya da hayal kurma evresi (*État théologique ou fictif*) İnsanlar burada sırasıyla — *Fétichisme* (Eşyaya tapıcılık), *Polythéisme* (Çoktanrıcılık) ve *Monothéisme* (Tektanrıcılık) aşamalarını geçirir. Felsefe aslında insanlığın geçirdiği bu üçüncü evrede, tektanrıcılıkta başlar (Comte, 1908, s. 3-8).
2. *İnsanlığın ergenlik dönemi*: Doğaötesi ya da soyut evre (*État métaphysique ou abstrait*) İnsanlar burada artık ilk dönemde olduğu gibi sırf hayallerle düşünmez. Aklını kullanmasını, soyutlamayı, doğayı anlamlandırmayı öğrenir. Ancak bu dönem içinde Tanrıbilim evresini de barındırır. İnsanlık adeta bir karar aşamasıdır; ya Tanrıbilim dönemini ıslah etmeyi/iyileştirmeyi ya da ondan kurtulmayı seçecektir (Comte, 1908, s. 9-11).
3. *İnsanlığın yetişkinlik (adamlık) dönemi*: Pozitif ya da gerçek evre (*État positif ou réel*) İnsanlığın zihinsel bağlamda ulaştığı son evrededir. Uçsuz bucaksız hayaller peşinde koşmak daha Türkçesi olmayacak duaya âmin demek bu evreyle son bulur. Hayallerimiz mantığın emri altına girer. Mantık ve hayal gücü için artık bu dünya ya da evren kocaman bir laboratuvar/deney odasıdır. Her türlü oluş ve var oluş bu odanın sınırları içinde yeniden oluşturulabilir, bir başka deyişle gerçekleştirilebilir. Önemli olan kuralları bulmaktır. Bütün bu olup bitenler, kısaca bizim “somut/ gerçek olay” dediklerimiz belli bir kurallar bütünü, yasalar içinde oluşmaktadır. İşte hayal ve mantık gücü, bu olaylardaki genel geçer ve değişmez olan doğa yasalarını ortaya çıkartmak, “görmek” zorundadır. Bu “görmek” olabileceği önceden kestirmek, ön görmek/tahmin etmek anlamındadır. Comte’un buradaki örneği gök bilimidir (Comte, 1908, s. 12-16).

Bir başka deyişle burada tarihsel olana yüklenen anlamla takvimsel olana yüklenen anlam bir ve aynıdır. Gök bilimi, matematik, fizik kısaca doğa bilimleri nasıl bir araya gelip yeryüzü ve gökyüzü arasındaki ilişki ve olayların bir “takvim”ini çıkarıyorsa beşeri, yani insanı inceleyen bilimler de pekâlâ böyle bir takvim çıkarıp bu ilişkileri kesin olarak tarihlendirilebilmelidir. Kuşkusuz söz konusu tarihlendirme çalışmalarında bu yukarıdaki üç durum yasası zihnin geçirdiği aşamaları, “bilimsel gelişmeye uygun ve bilimsel olana benzeterek” açıklamaktadır. Zihinsel olan bilimsel olana, bilimsel olan da doğa bilimlerine eşitlenmiştir. Bir başka deyişle düşünsel olanla bilimsel olan bir ve aynı şeydir ve benzer bir seyir takip eder. Böylece “düşünce tarihi” demek “bilim tarihi” demektir. Bu ikisi ya yan yana olmalıdır ya da bilim tarihinin içinden bakılarak düşünce tarihi

bulunmalıdır. İşte bu bilimsel olandan, daha açıkçası bilgi felsefesinin bilim felsefesine eşitlenmesinden, bilim felsefesinden tarih felsefesine gittimizde insanlığın geçirmiş olduğu zihinsel aşamayı tamamlayıcı ve yine üç evreli bir toplumsal aşama; büyük ve bütün, herkesi ve her şeyi kuşatıcı bir medeniyet süreci halinde karşımıza çıkar:

1. Tanrı bilimsel-askeri toplumlar
2. Doğaötesi-hukuki toplumlar
3. Bilim-sanayi toplumları (Gutzen, 1984, s. 150).

Pozitivizm dünyanın her tarafında çok tutulmasını, başarı kazanmasını büyük ölçüde işte bu yukarıdaki tarih felsefesi kurgusuna (*Konstruktion*) borçludur. Çünkü o yalnızca tarihin anlamı, tarihsel gelişimin hedefi ve birbirinden ayrı dönemlerin ne ifade ettiği gibi sorulara karşılıklar bulma sözü vermez. Onun “gelişim zorunluluğu” altında özetlenecek bu türlü bir karşılıklar arayışında 19. yüzyılın diğer tarih felsefesi sistemleriyle (Hegel, Marx) ortaklığı olsa da o, bu yönelimin dışında, aynı zamanda bir de “tarihi/geçmiş bilim katına yükseltme”ye (Rothacker, 1920, s. 250), daha Türkçesi “geçmiş bilimleştirme”ye uğraşır görünmekte ve tarih bilimindeki bilgiyi, gözlemlenebilir ve deneyimlenebilir olanla sınırlayarak tıpkı doğa bilimlerindeki gibi azami ölçüde nesnel geçerliği ve güvenilirliği olan bilgi elde edebilmeye çalışmaktadır. Tam da burada, bu tarih felsefesi kuramındaki tutarsızlıkta pozitif bilimin tutarlılığı bulunmaktadır. Çünkü tarihin kurgu olarak kendisi; yasalara bağlı akışı, pozitivist bilgi felsefesinin *yaşanır gerçeği deneyim[leme]* (*Tatsachenerfahrung*) iddiasına terstir, onunla uyuzmaz. Ancak bu uyuzmazlık, Pozitivizm’in kendisince fark edilmemiştir (Gutzen, 1984, s. 151).

Pozitivizmin “geçmiş bilim katına yükseltmek” istemesinin ne olduğunu daha yakından görmek için Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıç dönemindeki Türklerin geçmişini bilimle kanıtlama ve buradaki tarih aralığından konuşmalara şöyle bir kulak kabartmak yeterlidir. Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi ve bunlara bağlı olarak Türklerin Tarihinin Başlangıcı o yıllarda hararetle tartışılan başlıca konular. Ancak bu konuşmalar Cumhuriyet’in kuruluş yıllarıyla sınırlı değildir. 1979’da bile Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi’nde bir dil bilimci, Vecihe Hatiboğlu bu bağlamı yeniden güncelleyen yazılar yazmıştır. Bunlardan birincisi *Türk Tarihinin Başlangıcı* adlı bir makale, ikincisi Almanca olarak kaleme alınmış *Die Quelle der Türkischen Geschichte* başlığını taşıyan ve birincisinin özeti mahiyetinde bir başka yazıdır. Hatiboğlu *Türk Tarihinin Başlangıcı*nda şöyle demektedir:

Son araştırmalara göre, tarihimizin başlangıcı, Sümer tarihine kadar gitmektedir. Sümercenin aslı konusu çok yazılmış, çok işlenmiştir. Hemen her ulustan dilciler, Sümerce ile kendi dillerini karşılaştırmışlar, çıkar yol ara-mışlar, bulamamışlardır, Temeldeki gerçekler, Türkçe dışında, bütün dillere ters düşmüştür (Hatiboğlu, 1979, s. 29).

Neden bir başka kavim değil de Sümerler. Bu konudaki ısrarın nedeni nedir? diye sorduğumuzda yine temelde, -aradan bir yüz yıl geçse de- Hatiboğlu'nun da şebenderzade gibi düşündüğünü, daha doğrusu, "tarihi, insanlığın biyografisi/tercüme-i hali" olarak algılamaya dayalı bir görüşten yola çıktığını hayretle görürüz. Bugünden, olgunluk döneminden yola çıkılarak insanlık biyografisinin başlangıç dönemi, çocukluk ağı aranmaktadır. Vecihe Hatiboğlu'nun sözleriyle bu durum şöyle açıklanıyor:

Sümer uygarlığında, bugünkü dünya uygarlığının başlangıcı, temeli vardır: Din, Tanrı, rahip, tapınak, şiir, destan, öykü, atasözü, düşünce düzeni; hükümdar, ulus, yönetim, kanun; okul, ğretmen, ğrenci; madencilik; tarım, ticaret, matematik, astronomi; her türlü sanat: müzik, resim, heykel ve mimari gibi (Hatiboğlu, 1979).

Ancak burada Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç evresinden bugüne kadarki temel fikirler ve bu fikirlerin temsilcileri tartışılırken/açıklanırken Pozitivizm ve Hümanizm sık sık birbirine karıştırılmaktadır. Bu karıştırmanın/yanılgının temel nedeni Hümanizm sözcüğünün kökenindeki "human/beşer/insan" sözcüğüdür. Bu sözcük yukarıda da gördüğümüz gibi aynı zamanda az bir değişiklikle; *humanit*/beşeriyet/insanlık namına denerek Pozitivizmin de şiari haline gelmiştir. Bir başka deyişle, Hümanizm sözcüğünün kökenindeki *human* aynı zamanda Pozitivizmin de fikir köküdür. Ne var ki, bu fikir kökünün kendini atfettiği yer Hmanizmden oldukça farklıdır.

Hümanizm bir felsefe olarak Kilise tarihinin içinden günümüze uzanan, Yunan ve Latin dünyasını miraslandığını, insanlığın temel sorunlarının kaynağını o dünyaya götürerek, geri döndürerek açıklayan bir görüş, düşünce tarzı. Yine ayrıca Batı Hıristiyanlığı'nda hümanist, "Latince ve Yunanca bilen, Latinceye ve Yunancaya aşına" (Wahrig-Burfeind, 2011) anlamındadır. Oysa Pozitivizm ve onu dünyanın çeşitli ülkelerinde temsil eden okul ve kişiler için Yunan ve Latin dünyası, mutlak bir başlangıç değildir, ancak Yunan ve Latin dünyasını da içerir. Dolayısıyla Pozitivizm Hıristiyan geçmişi olmayan, kendi gramerlerini/dilbilgisini Yunanca ve Latinceye atfetmeden kuran ülkelerde de kolayca anlaşılabilmış daha doğrusu kabul görmüştür. Kuşkusuz Hümanizm'in din felsefesi, ilahiyat ve Yunan-Latin kaynakları, Pozitivizmin ise önce "bilim" ve "insanlık" gibi

daha genel ve tarafsız bir kavram dünyasını ve bu dünyanın sorunlarını öncelemesi bu yeryüzündeki “genel kabul” de en büyük etkenlerden biri. Bir diğer büyük etken de Pozitivizmin insanlığı biyografiyle/hayat öyküsüyle özdeşleştirdiği tarih anlayışı. Böylece Türkiye gibi yeni kurulan ve şu ya bu nedenle geçmişinden rahatsız devletlere bilimin yardımıyla yeni bir geçmiş uydurmak ya da var olan geçmişin köklerini kazarak yeniden doğma imkânı vererek bambaşka bir hayat öyküsüyle dünya sahnesinde yer almasını sağlamıştır Pozitivizm. Vecihe Hatiboğlu'nun yukarıda sözünü ettiğimiz Almanca makalesinin son satırları bu durumun özetidir. Önce Almancasını, daha sonra da çevirisi görelim:

Die gewonnenen 2500 Jahre

Mit der Erörterung der kasischen Sprache, stösst die türkische Geschichte an das Jahr 1700 v. Ch. Zurück, und erhellt plötzlich die 2500 Jahre Periode Orhun-Uygur Türkisch und der kasischen Türkisch. Auf diese Weise, führt der neue Weg, der zwischen den babylonischen Türken und den Orhun-Uygur Türken sich eröffnet, uns zu den Anfängen der türkischen Geschichte, in die Jahre 3700 vor unseren Tagen, zu denen alten Oğuzen, Guzen und Kasen zurück. Auf diese Weise wurde nun die Zeit in der die Türken in der Geschichte 600 Jahre lang einer erfolgreichen Periode Richtung gaben, aus dem Dunkel gerettet und zum erstenmal ans Tagelicht gebracht.

O Kazanılan 2500 Yıl

Kas dilinin incelenmesiyle Türk tarihi geriye, İÖ 1700 yılına çarpar ve 2500 yıllık dönemi: Orhun-Uygur Türkçesi ve Kas Türkçesini aydınlatır. Böylece Babil Türkleri ve Orhun-Uygur Türkleri arasında açılan bu yeni yol bizi Türk tarihinin evveliyatına, günümüzden 3500 yıl önceye, eski Oğuzlara, Guzlara ve Kasların evveliyatına geri götürür. Artık bundan sonra tarihte 600 yıllık başarılı bir döneme Türklerin yön verdiği, karanlıktan kurtarılarak bu biçimde ilk defa gün ışığına çıkarılmış oluyor (Hatiboğlu, 1979, s. 57).

Kuşkusuz Vecihe Hatiboğlu'nun Almanca metnini buraya almamızın bir nedeni de kullandığı anlatım biçimidir. Geriye çarpmak, aydınlatmak, gün ışığı, karanlık, yön vermek ve benzeri sözcüklerle kurulmuş bu kuru anlatım bize, ister istemez tarihin/geçmişin lise laboratuvarındaki fizik deneyi gibi ele alındığını söylemektedir. Ama bu durum kişisel bir eksiklik, yetersizlik olarak anlaşılmalıdır. Bu biraz da o günün “bilimsel dil” anlayışıyla ilgili bir tutum olabilir. Dahası Hatiboğlu burada kuru da olsa Pozitivizme uygun olarak konuşmakta, tarihi, doğa bilimlerine yaklaşık bir yöntemle incelemekte, onu laboratuara sokmaktadır. Üstelik bu fizik biliminden ödünçleme dil, aynı konuda yazdığı o uzun Türkçe makalede hemen ilk bakışta göze çarpmaz. Bir başka deyişle ana dilinin imkânlarından yoksunluk, sonradan öğrenilmiş bir ikinci dille yazmanın zorlukları

da kendisini böyle “düz” bir dil kullanmaya itmiş olabilir. Ancak bu, sonucu; tarihin Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıcında, kapısının üzerinde “dil” yazılı bir laboratuvara sokularak üzerinde deneyler yapıldığı gerçeğini değiştirmeyecektir. Üstelik bu deneyleri yapanlar ana dili Almanca olan, Alman öğretim/öğrenim dünyasının içinden (*Bildungswelt*) yetişmiş doğu bilimci dil bilginleridir. Örneğin, “Sümercenin Türkçe olduğunu ilk kez yirminci yüzyılın başlarında Prof. Fritz Hommel (1854-1936) açıklamıştır.” (Hatiboğlu, 1979, s. 30). Yaklaşık yarım yüzyıl Münih’teki üniversitede Sami dilleri uzmanı olarak ders veren Hommel’in öğrencileri arasında Adam Falkenstein, Muhammed İkbâl ve Gershom Scholem gibi daha sonra, düşünce dünyasının önemli kişilikleri olarak anılacak adlar da vardır. Yine bir başka doğu bilimci Benno Landsberger, Almanya’da 1935 yılında yürürlüğe giren “*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamten*”¹³ öğretim üyeliğine son verilince Türkiye’ye çağrılarak Sümercenin Türkçe olduğu konusunu araştırmakla görevlendirilmiş, 1936’da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi’nin kuruluş çalışmalarına katılmıştır (Hatiboğlu, 1979) Vecihe Hatiboğlu’nun hem Landsberger’in Ankara’da öğretim üyesi olarak görevlendirilişi hem de fakültenin kuruluşunu bir ve aynı gerekçeyle: “bu ve buna benzer konuların gerçekçi bilim yöntemleriyle incelenmesi için” (Hatiboğlu, 1979) açıklamasındaki “gerçekçi bilim yöntemleri” ifadesi yine tarihi doğa bilimlerine yaklaştırarak, benzeterek kavrama olarak anlaşılmalı.

Daha önce pozitivist tarih yazımına örnek gösterilebilecek temel eserlerin Hippolyte Taine’in imzasını taşıdığını söyleyerek bunlara kısaca değinmiştik. Bu bağlamda en az Taine kadar önemli bir başka tarihçi de Henry Thomas Buckle (1821-1862) adlı bir İngilizdir. Ancak bu İngiliz tarih yazarının çalışmaları, Taine gibi edebiyat tarihi ve sanat felsefesi değil de daha genel, kültür tarihi olarak adlandırabileceğimiz bir alandadır. Bu çalışmalarını bir araya getirdiği eserinin adı *History of Civilization in England / İngiltere Medeniyet Tarihi*’dir. Birinci cildi 1857, ikincisi 1861 yılında basılmış bu kitabında Buckle; Fransa, İspanya, İskoçya ve İngiltere’nin kültür tarihini anlatır. Gelişimlerinin doğal ve zorunlu yasalara bağlı olduklarını kanıtlamak için onların her birisini belli dönemlere bölerek gösterirken iklimlerin kültürel görünüm/tezahürler üzerindeki etkisine de özel bir önem atfeder. Buckle da yukarıda Vecihe Hatiboğlu örneğinde olduğu gibi tarih ve tarihsellik söz konusu olunca “bilim ve bilimsellik” sözcüklerini merkeze alarak konuşan bir ve aynı felsefenin, Pozitivizmin sözcüsüdür: “İnsanların çoğu büyük bir teslimiyetle kendi çağının ruhunu izler, oysa ki çağların ruhu yalnızca bilim ve bilimin yöneldiği istikamettir.” (Buckle,

13 Kadrolu Memurluğun Tensikatına Dair Kanun

1858). Bu konuşmaya ya da böyle ikide bir “bilim, bilimsellik” sözcüklerini zikir çeker gibi büyük bir hararetle telkin ve telaffuz eden bu pozitivist ayine, *History of Civilization in England*’ın birinci cildini *Geschichte der Civilisation in England* başlığıyla Almancaya çevirip yayınlayan filozof, Arnold Roge’nin (1802-1880) Buckle hakkında söylediklerini de katalım: “Buckle gibi bir adam, en özgür ve usta düşünürler gibi aynı şeyi yaparak bilimi gelişimimizin temel ilkesi ve doğayı da aşmamızın konusu olarak ortaya koymaktadır.” (Roge, 1901, s. 16)

Arnold Roge’nin söz konusu eserin birinci cildini Almancaya çevirisi, yayımlanır yayımlanmaz (1860/1861) Berlin’de, genç bilginlerden oluşan ve kendilerine *Selbstmörderclub*, müntehirler kulübü ya da daha Türkçesi “canına kıyıcılar takımı” adını takarak belli aralıklarla sohbet toplantıları düzenleyen topluluk arasında heyecan uyandırıp büyük bir ilgiyle karşılanacaktır. O genç bilginler arasında, gelecekte pozitivist Alman edebiyat biliminin/eleştirisinin temellerini atacak bir adam, Wilhelm Scherer de vardır (Gutzen, 1984, s. 151).

Wilhelm Scherer (1841-1886), Alman Dili ve Edebiyatı/Germanistik alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Alman Dil Tarihi’nin bugünkü geçerli tasnifi, 300 yıllık dönemler halinde Eski Yüksek Almanca (750-1050), Orta Yüksek Almanca (1050-1350), İlk Yeni Yüksek Almanca (1350-1650) ve Yeni Yüksek Almanca (1650’den bugüne kadar) biçiminde gösterilmesi Scherer’e kadar geri götürülebilir. Bir başka deyişle 1868’de *Zur Geschichte der deutschen Sprache*¹⁴ başlıklı çalışmasında Alman Dili Tarihi’nin tasnifi konusunda söyledikleri bugün de geçerlidir. Ancak Scherer yalnızca Alman dilinin değil edebiyatının tarihsel gelişimini de benzer bir yöntemle inceler. “Ona göre Alman Edebiyatının gelişimi, üç yüzer yıllık değişimdeki (Fizikteki salınım hareketi benzeri) dalga çukurundan dalganın tepesine bir iniş ve çıkış içinde gerçekleşmektedir. Her ne kadar bu, Comte’un tarih felsefesi kurgusundaki yasa düşüncesini anımsatsa da, zorunlu tarihsel gelişim Comte’da olduğu gibi bir son durumla işaretlenmemiş, tersine ahenkli işleyen bir hareket olarak tasarlanmıştır. Sonuçta biri yaklaşık 600, diğeri yaklaşık 1200, bir başkası yaklaşık 1800 yılı olarak, Alman Edebiyatı’nda üç ayrı yükselme dönemi ortaya çıkar. Yine birincisinin yüksekliği, diğerlerinin tepe noktalarından yola çıkılarak belirlenmektedir. Ayrıca Scherer, kendi gözlemlerine dayanarak edebiyatın gelişiminde bu belli yükseliş dönemleriyle, kadının toplum içindeki rol baskınlığı arasında birbir ilişki kurulabileceğine inanmıştır. Bu yüzden edebiyatın birbirinden ayrı dönemlerini, dişil ve eril olarak tanımlar. Sonuncusu, eril olan dönem,

kadınların kültürel gelişime katkısının oldukça azaldığı çöküş dönemini nitelemektedir.” (Gutzen, 1984, s. 158).

Pozitivist dil ve edebiyat tarihçilerinin temel yanlışı, burada Scherer örneğinde gördüğümüz gibi dilin tarihini aynen olduğu gibi edebiyata aktarmak oradaki gelişim çizgisini burada da geçerli kılmayı denemektir. Oysa böyle bir anlayışın kendisi başlı başına bir sorundur. Çünkü edebiyat için dilin kendisi konu değil, yalnızca malzemedir. Siz edebiyat derken dilin tarihinden yola çıkarsanız genellikle edebiyatı değil, bir malzemeler tarihini anlatmış, onu kapsamaya çalışmış olacaksınız. Scherer tam da bu konuda açıkça şöyle demiştir: “Yani, şiirin malzeme alanıyla bilimin malzeme alanı tastamam aynı şeydir.” (Scherer, 1888, s. 208) Oysa edebiyatın, şiirin kendisi dili aktarım aracı olarak kullanırken dili de kendileştirir, kendine katar, kendi boyasıyla boyar. Bu işlemin bir tarafı *Kunst* (Sanat), diğer tarafı *Geist* (Düşünce) ya da *İdeedir* (fikir). Pozitivizm bizi, bu sorunun yazarın/sanatçının hayat hikâyesini anlatmakla, biyografisini yazmakla çözülebileceğine inandırmak ister. Bu yüzden daha önce de belirttiğimiz gibi, Taine eser sahibinin hayatını: *race*, *milieu*, *moment historique* biçiminde üçe böler. Scherer de edebiyat araştırmalarında, sanat eserinin anlaşılmasında “doğal yetiler, dış hayatın koşulları ve yazarı (eser oluşturmaya) sürükleyen etkiler”e (Scherer, 1893, s. 68) öncelik verir. Scherer bu öncelikleri *Erebttes* (doğuştan getirilen, tevarüs edilen), *Erlemtes* (Öğrenilen) ve *Erlebtes* (yaşanan) biçiminde bir formül haline getirerek özetler (Gutzen, 1984, s. 156). Böylece “sanat”, “düşünce” ve “eser”in daha önce üçe ayrılarak kurgulanmış ve belli yasalara bağlı bir hayatın/tarihin içinden görülmesi, hatta o yasaları kanıtlayacak tarzda düzenlenmesi ve o hayata/ tarihe atıflarla açıklama alışkanlığı genişleyerek bilimsel bir geleneğe dönüşecek, ortalığı bir biyografi edebiyatı kaplayacaktır. Özellikle 19. yüzyılın son otuz yılı, Almanya’da pozitivist Scherer Okulunun altın çağıdır (Gutzen, 1984, s. 159-160).

Özetlersek, bir metni anlamak Pozitivizm’e göre, sonuçta onu ortaya çıkaran nedenleri bilmeğe bağlıdır. Bu nedenler de özellikle yazarın kendisinde aranmalı. Metin tahlilinde, bu nedenlerin araştırılması ve genel geçer yasaların işleyişinde doğa bilimlerinin örnek alınması edebiyat biliminin/eleştirisinin en önemli ödevleridir.

Wilhelm Dilthey’le Geist’a Geri Dönüş ve Pozitivizme karşı bir Yöntem Hareketi Olarak Düşünce Tarihi

Alman İdealizminin ana kavramına, *Geista* geri dönmek, yazımızın başında da belirttiğimiz gibi Kant ve Kant sonrasında bu *Geist* sözcüğünü

Bewusstsein (bilinç) sözcüğüyle açıklayan bir felsefe geleneğine geri dönmek demektir. Dolayısıyla Türkçe “Düşünce Tarihi” ya da Almanca *Geistesgeschichte* derken aslında “bilinç” tarihinden söz ediyoruz. Bu nasıl bir bilinç, neleri önceliyor ya da kuşatıyor, dünyayı nereden ve nelerden yola çıkarak kavramayı deniyor? İşte bütün bunları da yazının başında “Geist” etrafında sıralanmış sözgelimi *Dichtung* ve *Poesie* gibi diğer belli başlı kavramları, Dilthey’in onlara yüklediği anlam içeriğiyle birlikte tartışmak zorundayız. Ancak burada neden bir başkasına değil de özellikle Dilthey’in düşünce dünyasına yöneliyoruz? sorusu karşısında kısaca şöyle denilebilir:

“Doğa Bilimleri’ndeki bilginin (ya da bilgi felsefesinin) temel ilkelerinin “Düşünce Bilimleri”ne (*Geisteswissenschaften*) aktarılmasına karşı, “Düşünce Tarihi” (*Geistesgeschichte*) adı altında tanınmış bir yöntem hareketi ortaya çıkar. Yine bu hareketle Wilhelm Dilthey (1833-1911) adı, Pozitivizmle Wilhelm Scherer örneğinde olduğu gibi, biri diğerinden ayrılmaz bir biçimde, sınıksız birbirine bağlıdır.” (Gutzen, 1984, s. 169).

Friedrich Schlegel, daha önce *Geistesgeschichte* (Düşünce Tarihi) kavramını kullansa da Alman İdealizminin bağrından, özellikle Hegel’in *Geist* yorumlarından ve felsefi bir temellendirmeye doğa bilimlerine karşı bir sınır çizgisi çekmek için Dilthey’in çabalarıyla onun düşünce bilimleri tarihindeki rolünden yöntemsel bir yaklaşım/tutum belirmeye başlayacaktır. Edebiyat biliminde (Edebiyat eleştirisinde, metin şerhi ve tahlilinde) Düşünce Tarihi bir yöntem olarak 1906’dan, Dilthey’in Lessing, Goethe, Novalis ve Hölderlin’e ilişkin çalışmalarını toplayarak bu konuda bir rehber niteliği taşıyan *Das Erlebnis und Dichtung* (Yaşantı ve Şiir) başlığıyla yayımladığı kitabından beri vardır. Özellikle 1920’li yıllar Almanya’da Düşünce Tarihinin yıldızının parladığı yıllardır (Gutzen, 1984). Biz burada ilk başta da belirttiğimiz gibi, Dilthey’in bu bağlamdaki temel kavramlarına değineceğiz. 1920’li yılları, konuyla ilgili başka adları ve daha ötesini en sona bırakacağız.

Bir Temel Kavram Olarak *Geisteswissenschaften* / Düşünce Bilimleri

Bu konuda da Dilthey’in düşüncelerine geçmeden önce onu ve onun dünyasını anlamaya hazırlık olsun diye şu ön bilgileri de aklımızın bir köşesinde tutalım. Türkiye’deki “fen bilimlerine” Batı Hıristiyanlığında, Avrupa’da ve Amerika’da “doğa bilimleri” denir. Örneğin Almancada bu bilimler *Naturwissenschaften*, Fransızca’da *sciences de la nature* ya da *sciences naturelles*, İngilizcede *Natural Sciences* olarak anılır. Yine Batı Hıristiyanlığında “doğa bilimleri”nin karşısında “beşeri bilimler” adı altında Fransızcadan

Türkçeye geçmiş bir başka bilimler gurubu yer alır.¹⁵ Ancak burada asıl soru şu olmalıdır: Neden doğa ve insan birbirine karşı konumlandırılmıştır? İşte bu soru ya da daha felsefeye yatkın bir dille konuşacak olursak, bu ayırım ve ayırma/temyiz ilkesi (*Differenz*); doğa ve insanın -olumlu ya da olumsuz anlamda- iki ayrı yerde ve birbirine karşı konumlandırılması Batı Hıristiyanlığındaki bugünkü felsefenin ve yine bu felsefe birikiminin özetidir. Aslında "modern" dediğimiz felsefenin temeli de budur. Hegel gibi Alman idealistleri eski kaynaklara; Hıristiyanlığa, eski Roma ve Yunan dünyasına giderek bulduklarını "bu temel ilkeye" göre ve bu ilkeyi nesnelleştirmek için kullanırlar. Daha açıkçası Alman İdealizmi konusunda başta bilgi verirken Kant'ın zihni/aklı ikiye ayırdığını, birisine doğanın akli/ zihni anlamında *Vernunft*, diğerine insanın akli/zihni anlamında *Verstand* dediğini söylemiştik. Evet Almancada her ikisi de akıl/zihin anlamlarına gelen ve kimi zaman birbirinin yerine kullanılan bu sözcükler arasındaki böyle bir ayırım "modern" dediğimiz algıda belirleyici olmuştur. Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* (Kant, 1784, s. 481-494) adlı yazısında "Aydınlanmak"ı insanın aklını kullanıp kullanmamasıyla ilgili bir durum olarak ortaya koyarken kullandığı sözcük *Verstand*¹⁶tır. Aslında genel dilde *Verstand*, bir başka akraba sözcük *Verständnis* yani anlayış'tan da çıkarabileceğimiz gibi daha çok anlamakla, anlama yetisiyle, algılamayla/idrakle ilgilidir.¹⁷ Kısaca burada Kant'ın ve Kant'ın gösterdiği dünyadan ve o dünyayla konuşuyoruz. Kant metafiziğinde, meta/ öte olan insandır, beşerdir. Fizik, doğa anlamında, daha doğrusu bize görünen kadarıyla doğadır. Dolayısıyla metafizik/doğauüstü derken insan aklını/zihnini kastediyoruz. Wilhelm Dilthey'in çıkış noktası da budur.

Dilthey, *Geisteswissenschaften* ya da Türkçeleştirilmiş biçimiyle Düşünce Bilimleri kavramı altında tarih, milli iktisat, hukuk, mülkiye (devlet idaresi), din ve edebiyat bilimleri, plastik sanatlar, müzik, felsefe ve psikoloji gibi "insanlık ya da insani, toplumsal, tarihsel gerçeklikle uğraşan uzmanlık alanlarını bir araya getirmektedir (Dilthey, 1992, s. 79-81). Bu bilimleri doğa bilimlerinden ayırmak için öncelikle şunu kavramamızın gerekliliği üzerinde duruyor:

- 15 Beşeri Bilimler'in Fransızcası *Sciences de l'homme* ya da *Sciences humaines*. Almancası *Humanwissenschaften*, İngilizcesi *Human Sciences*.
- 16 *Verstand* sözcüğünün Türkçedeki yaklaşık telaffuzu: Ve[r]stant. Dolayısıyla yukarıda Türkçe bildirme ekinin -tır'lı biçimi kullanılmıştır.
- 17 Osmanlı Türkçesi'ndeki yaklaşık karşılığı, idrak sözcüğünden türetilmiş "müdrike". Öz Türkçe meraklılarının "Verstand" için buldukları yeni sözcük: "anlak" da yine bu mantuktan yola çıkarak türetilmiştir.

“Tarihsel dünyada, hiçbir doğa bilimsel nedensellik yoktur; çünkü neden, bu nedensellik anlamında içine kapanır, zorunluluk yasası gereği etkiler meydana getirir; tarihin bildiği yalnızca ortaya çıkarmakla çile çekmek, etki ve tepki ilişkisidir.”

“Tarihsel hayat ve bu hayatın bıraktığı o birbirinden ayrı silinmez izler, bireyler üzerinde temellendirildiğinde, düzenli ilerleyişler içinde tam anlamayacak kadar karmaşıktır.” (Dilthey, 1992, s. 170).

Artık şimdi Doğa Bilimleri, Düşünce Bilimleri'nden ayrılmaktadır. Şununla ve şöyle ki: Doğa bilimlerinin konusu gerçek olaylardan meydana gelmiştir. Gerçek olaylar bilincin içinde, dışarıdan gelmişlikler, tecelliler ve birbirinden ayrı şeyler olarak görünür. Buna karşın onlar (gerçek olaylar) bunların (Doğa Bilimleri'nin) avucunda, içeriden (bakıldığında), aslen canlı bir bağlam ve gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan da doğa bilimleri için çıkacak sonuç: Onların içinde yalnızca tamamlayıcı çıkarımlarla, bir varsayımlar bağı aracılığıyla doğanın bir bağlamı verilmiş olmaktadır. Buna karşın Düşünce Bilimleri'nin temelinde, ruh/ kalp hayatı (Seelenleben) bağlamı yatar. Bu bağlam her yerde ilk ve asıl köktür. (Böylece) Biz doğayı açıklamakta, ruh hayatını anlamaktayız. Çünkü bu iç deneyimde elde edilmiş süreçler, işlevlerin bağlantıları, bir bütün içinde (zincir biçiminde) ruh hayatının kendi başına öğeleri (bir zincirin halkaları) olarak verilir. Burada öncekisi, yaşanmış bağlam (der erlebte Zusammenhang), yine aynı bağlamın içinde kendi başına seçkinleşerek aradan sivrilen öğeler, sonrakisidir. İşte bu; ruh hayatını, tarihi ve toplumu incelemekte aracılığına başvurduğumuz yöntemlerle, doğa bilgisi elde etmek için kendisine başvurduğumuz yöntemler arasında çok büyük bir farklılığının olmasını şart koşmaktadır (Dilthey, 1990, s. 143 vd.).

Bir Temel Kavram Olarak “Verstehen/Anlamak”

Dilthey'e göre “kısaca anlamak bir işlem olarak, kendine dair hayat aracılığıyla içindeki derinliklerden aydınlatılmış olmaktır. Öte taraftan, kendi kendimizi ve başkalarını ancak yaşanmış hayatımızı, kendimizin ve yabancı hayatın her türlü ifadesinin içine taşıdığımızda anlarız.” (Dilthey, 1990, s. 197).

Anlamak'ın nasıl bir işlem olarak düşünebileceğini, Dilthey otobiyografisi örneğinde açıklamaktadır. Dönerek geriye bakan yazar, hayatını neden ve sonuçla (Deyim metinde *Ursache und Wirkung* yani *Neden ve Etki* biçiminde) koşullanmış olaylar dizisi olarak görmez. Tam tersine yazar ona, her yönü ve her şeyi kuşatıcı bir gözle, birbirine bağlı bir bütün olarak bakar. Onda birbirinden ayrı anlar ve deneyimler birbiriyle ilişkilendirilerek topluca, anlayış erişimine açıktır. İşte bu hayata geriden bakışta özellikle iki kategori önemli hale gelir. Birincisi yaşantıdır (*das Erlebnis*). Yaşantı,

doğrusunu söylemek gerekirse “yaşanmış”ın (*von Erlebtem*) alışlagelmiş anlamlarından bir anlam değil, Yaşantı Şiiri (*Erlebnisdichtung*) kavramında olduğu gibi, çok hafifçe de olsa anlam bakımından şöyle bir parça kendini hissettirse de tam söylenmek istenen bu değil; Yaşantı dediğimizde daha çok, ruhumuzdaki bütün güçlerin katılımı altında, iç ve dış deneyimin kaynaşarak tek bir birime dönüştüğü bir tür psikolojik edim (*Akt/Amel*) düşünülmelidir. İkinci kategori; “anlam (*Bedeutung*) ve “anamlı olan” (*das Bedeutsame*) bu birim temeli üzerine kurulmaktadır ki bununla hayat ırmağından fışkırmış birbirinden ayrı anlar geriye bakıldığındaki belirli bir ana dayalı anlamlandırma (*Sinngebung*) içinde değerlendirilmektedir. Anlam geriye bakıştaki birbirinden bağımsız hayat deneyimlerini, onların “bağlamını bütünle, gelecek ve geçmiş ilişkisiyle, tekil varlıkla (*Einzeldasein/birey*) ve insanla kazanır (Dilthey, 1990, s. 233). Ama burada hayat henüz bitmemiştir, hayatın birbirinden bağımsız dönemleri hakkında verilmiş hükmün isabet etme oranı en az hayatın bütün akışı/seyrî hakkında verilmiş hükümdeki isabet etme oranı kadar düşüktür; O hükmün gözden geçirilerek en azından düzeltilmesi zorunludur: Hayatın tarihselliği “anlamak”ın tarihselliğini getirir (Gutzen, 1984, s. 170):

Tarihin anlamını belirleme amacıyla eksiksiz malzemeye sahip olmak için, daha tarihin sonunu kollamak gerekecektir. İşin bir başka yönü de, ama yalnızca bizim için burada, bütün, parçalardan anlaşılabilir olduğu sürece var. Anlamak sürekli iki gözlem biçimi arasında salınmakta, gidip gelmektedir. Hayatın anlamına dair fikrimiz hep değişmektedir (Dilthey, 1992, s. 233).

Bir Temel Kavram Olarak “Poesie/Şiir”

Dilthey’in sanat ve edebiyat anlayışı (*Dichtungsverständnis*) “Poesie/Şiir” merkezlidir. Ancak bunu hayatın kendisinden çıkardığını söyleyecektir. Dolayısıyla Düşünce Tarihi yönteminin temelinde de bu anlayış “hayat felsefesi” vardır. Biz buna Almancada *Lebensphilosophie* diyoruz. 19. yüzyılda Dilthey, Pozitivizm’e isyan ve itirazıyla Almanya’da ve onun peşinden Henri Bergson Fransa’da “hayat felsefesi”nin iki önemli temsilcisidir. Ancak bu “hayat felsefesi”nin asıl kurucularının, öncülerinin, Schopenhauer ve onun öğrencisi Nietzsche olduğunu unutmamalıyım. Şimdi de Dilthey’in “*Das Erlebnis und Dichtung/Yaşantı ve Şiir*”de “*das Leben/hayat*” adını taşıyan bir alt başlık altında bunu; hayati/canlılığı şiirin merkezine alarak ve tersinden yine şiirin merkezini hayat olarak nasıl konumlandığını görelim:

Hayat (Das Leben)

Şiir, hayatın ifadesi ve temsilidir. O yaşantıyı ifadelendirir ve hayatın dış gerçekliğini temsil eder. Okuyucularımı hatıralarındaki hayatın çizgilerine yeniden can vermeyi deniyorum. Hayatta bana çevresi içinde verilmiş benim kendim: varlık duygum (Gefühl meines Daseins), beni çevreleyen nesnelere ve insanlara karşı bir davranış ve bir tutum takınmadır; onlar benim üzerimde baskı kurar ya da bana güç ve var olmak sevinci getirir, bana isteklerini bildirirler ve onlar benim varlığında bir yer işgal ederler. Böylece kendi gücünü ve rengini herkes ve her şey, benim hayatımın ilgilerinden alır. (Dışarıdan) Çevresi doğum ve ölümlle kuşatılmış, (içerden) gerçeklik baskısıyla sınırlandırılmış varlığın sonluluğunu karşı içimde, sürekli olma, değişimsiz olma, nesnelere yükünden arınmış olma özlemi uyandırır ve gözlerimi kaldırıp kendilerine doğru baktığım yıldızlar bana, böyle bir sonsuz, dokunulamaz dünyanın simgesi olur. Beni kuşatan her şeyin içinde, kendi başıma geçirdiğim deneyimleri zihnimde canlandırarak bir daha yaşıyorum. Akşamın alacakaranlığında, aşağıya, ayaklarımın altına serilmiş sessiz sedasız bir şehre doğru bakıyorum. Evlerin içinde ardı ardına yanan ışıklar, benim için, korunaklı, sessiz ve sakin bir varlığın ifadesidir. (Hayata) Etkileri dolayısıyla yakıştırılmış (atfedilmiş) değerlerden farklı olarak hayat birikimi benim kendimin içindeki, benim hallerimin içindeki, çepeçevre beni kuşatmış insanların ve nesnelere içindeki hayatın değerini oluşturur. Ki işte, şiirin önceden gösterdiğinden başka hiçbir şey değildir bu. Onun konusu, ayırt edici bir zihin için var olan gerçeklikteki gibi bir gerçeklik değildir, tam tersine hayat ilişkileri içinde ortaya çıkan benim kendimin ve nesnelere fitratıdır (kendi doğal yaratılışı). Bize kalbin ıstırabını anlatan bir şiirin (ein lyrisches Gedicht) ya da bir anlatımın neyi gösterdiği ve yine onlar için neyin var olmadığı buradan çıkmaktadır. Gel gör ki hayat değerleri birbirleriyle hayat bağlamında temellendirilmiş ilişkiler içinde bulunmaktadır, ki kişilere, nesnelere, durumlara, olaylara kendi anlamlarını bunlar verir. Böylece şair (Dichter) anlamlı olana yönelir. Yine bundan sonra artık anı/ hatıra, hayat deneyimi ve onun düşünsel birikimi hayatın, değer ve anlamlılığın bu bağlamını tarzlaştırdığında, olay böylece bir genelin taşıyıcı ve simgesi haline geldiğinde, hedefler ve vicdani değerler idealleştiği takdirde şiirin (Dichtung) bu genel birikiminde bir gerçekliğin teşhisi (tanınması/ayırt edilmesi/bilinmesi) değil, tam tersine bu bizim varlık ilişkilerimizin bağlamındaki hayat anlamında, en körpe deneyim dile gelir. Onun dışında hiçbir şiire özgü eser fikri, şiiri (Dichtung) gerçekleştirmekle yükümlü hiçbir estetik değer yoktur.

İşte bu, hayat ve şiir sanatı (Leben und Dichtung) arasındaki temel ilişkidir, şiirin her tarihsel birikimi buna bağlıdır (Dilthey, 1922, s. 177 vd.).

Bir Temel Kavram Olarak

“*Weltanschauungstypen/ Dünya Görüşü Tarzları*”

Dilthey'in dünya görüşü tarzları genellikle şu iki amaca hizmet eder: Münferit eserlerin dışına çıkarak Düşünce Bilimleri'nde “bireysellikler üstü bağlamları” (Dilthey, 1911, s. 126) (*überindividuelle Zusammenhänge*) açıklayabilmek ve tarihsel gerçeklik ve “filozofların genel geçerlik iddiası” (Dilthey, 1911, s. 4) (*Anspruch der Philosophen auf Allgemeingültigkeit*) arasındaki karşıtlığı aşabilecek kategoriler elde etmek.

Dünya görüşleri, düşüncenin ürünü değildir. Onlar yalnızca bilmek iradesinden de oluşmaz. (...) Onlar, hayata karşı tutumdan, hayat deneyiminden, bizim ruhsal bütünlüğümüzdeki yapıdan ortaya çıkar. Gerçekliği bilmede, hayatın değerini takdir etmede ve iradenin tecellisinde hayatın bilinç katına yükselmesini, bu zor ve yorucu işi insanlık, hayat görüşleri geliştiğinde başarmıştır (Dilthey, 1911, s. 15).

Dilthey'e göre toplamda üç dünya görüşü tarzı vardır:

1. *Naturalismus/Doğacılık*: İnsan kendisini doğa tarafından belirlenmiş olarak bulur. İnsanın dış dünyasını olduğu gibi bedenini de doğa kuşatmıştır. Bu şu demektir: İnsan kendi bedeninin ve Türkçede nefsanî istekler de dediğimiz bedensel arzularının esiridir. İnsandaki hayat/yaşama duygusunu (*Lebensgefühl*) belirleyen de dolayısıyla bu bedensel (nefsine karşı) sorumluluklar, insanı elinde oyuncak haline getirmiş korkunç hayvani dürtülerdir. Yine doğacılığa göre, doğa süreci tek ve bütün gerçekliktir; onun dışında hiçbir şey olmaz; düşünsel hayat maddi doğadan görünüşte bilinç olarak ve bu bilincin içerdiği niteliklere göre ayrılır. İşte bu içeriği boş tutulmuş bilinç, doğadaki nedenselliğe bağlı maddi (fiziksel) gerçeklikten doğar. Bir başka deyişle bilinci belirleyen koşullarla, doğayı belirleyen koşullar bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla bizim düşünce hayatımızın merkezi olan bilinç de bu maddi koşullarla ve bu koşulların isteklerine göre belirlenir. Böylece bilinç kendi içeriğini doğadan almış olur. İnsan, doğadan ayrı ve bağımsız bir bilinç geliştiremez.

Doğacılık'ın metafiziği/doğaötesi, Materyalizm; bilgi kuramı/felsefesi ise Duyumculuktur (*Sensualismus*). Dilthey'e göre Demokrit, Protagoras, Lukretius, Hobbes, David Hume yine D'Holbach, Feuerbach, Büchner, Maleschott ve arkadaşları, Pozitivizmiyle Comte hep bu Doğacılık çatısı altında birleşir (Dilthey, 1911, s. 31-38).

2. *Der Idealismus der Freiheit/Özgürlük İdealizmi*: Doğaya karşı düşüncenin (*Geist*) bağımsızlığını vurgular. Böylece bilinç de doğadan ayrı ve bağımsız olarak vardır. Dilthey'e göre bu konudaki en köktenci doğaüstü

kavrayış, Hıristiyanlıktaki yokluktan, yok olandan yaratan tanrı fikridir (*Gottesidee*).

Çünkü bu fikir, doğal dünyada “yokluktan yok çıkar/*ex nihilo nihil fit*” kuralına göre iş gören nedensellik yasasına karşı tanrılığın (tanrı oluşun) onun ötesinde ve üstünde olduğunu söyler (Dilthey, 1911, s. 41-42). Kısaca bu dünya görüşü, bilincin gerçek olayları içinde (bilincin gerçekliklerinde), genel geçer bir temele kavuşur (Dilthey, 1911, s. 42).

3. *Der objektive Idealismus*/Nesnel İdealizm: Alman İdealizmi'nin önünde Kant ve onun bilinç merkezli felsefesi, arkasında da Spinoza (1632-1677) ve Panteizm vardır. Bir başka deyişle Spinoza'nın *Deus sive natura*/ Tanrı ya da Doğa ifadesiyle Tanrı ve doğa özdeşliği ve buradan bütün parça ilişkisi içinde “Tanrı: Doğa” bütünlüğü içinde bu bütünlüğün birbirinden ayrı parçalarıyla içerden ilişkisi; sözcülemi insanın çevresiyle, doğayla, kâinatla ve bunların tersinden insanla uyum ilişkisi araştırılır. Bu araştırmaların tümünü “ahenk” ve “birlik” başlığı altında özetleyebiliriz. Dilthey'in “Nesnel İdealizm” kavramı da bu “ahenk” ve “birlik” sözcükleri çevresinde ortaya çıkmış düşünce düzenlerini, “ahenk” ve “birlik” peşinde koşanları ifade eder.

Müslüman dünyada Muhyiddin ibn Arabi Vahdet-i Vücut felsefesiyle neyse Spinoza da Panteizmle, Batı Hıristiyanlığı'nda odur. Ancak bu işlevsel açıdan böyledir. Kuşkusuz her ikisinin içeriği birbirinden ayrıdır. Birbirinin yerine geçemez ya da birbirinin yerine kullanılamaz. Ama kabaca şöyle de denebilir. Spinoza Panteizmi, Batı Hıristiyanlığı'nın tasavvufudur. Osmanlı Türk Edebiyatının (Divan Edebiyatı) anlatımın tasavvuf, Baü Hıristiyanlığı'ndaki edebiyat ya da edebiyatların anlatımı da Spinoza Panteizmi derinden etkilemiştir. İşte “ahenk” ve “birlik” sözcükleri altında bu derinden etki yasalarda (Hegel) ve kâinatın oluşumunda (Leibniz) da aranmıştır. Kısaca Dilthey'in Nesnel İdealizmi'nin safları arasında doğrudan ya da dolayısıyla Spinoza Panteizmi ile ilgili şairler ve filozoflar yer alır.

Bu açıklamalardan sonra bu “ahenk” ve “birlik” etrafındaki şair, yazar ve filozofların zaman adlı mekanda topluca resim çektirdiğini hayal edelim. Dünden bugüne doğru: Xenophanes, Herakleitos, Parmenides, Stoa Okulu, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer ve Schleiermacher (Dilthey, 1911, s. 45).

Alman Edebiyatında *Dichtung*, şiir demektir. *Dichter*, şair. Ancak Alman Edebiyatındaki şiir/*Dichtung* anlayışına göre romancılar da şairdir. Daha doğrusu şiirde, düzyazı ve nazım gibi bir ayrım yoktur. Wagner'in *Gesamtkunswerk* görüşü de bu bütün sanatları şiir merkezinde birleştirme

fikrine dayanır. Bundan daha önce de söz etmiş ve yine daha başta Alman İdealizmi derken şiir merkezli, şiirden yola çıkan bir felsefeyle karşı karşıya olduğumuzu belirtmiştik. Dolayısıyla böyle bir felsefe ve edebiyat anlayışının içinden yetişmiştir Dilthey. Bu üç görüş tarzını şiire (*Dichtung*) uygularken romancıları da şair olarak anacaktır. Burada şöyle bir soru da akla gelebilir. Düzyazı ve nazım şiir/*Dichtung* başlığı altında birleştirilirse *Dichtung*u Türkçe'ye "edebiyat" sözcüğüyle çevirebilir miyiz? Hayır, kesinlikle çeviremeyiz. Çünkü Almanda edebiyatın karşılığı olan Literatür en az *Dichtung* kadar eski bir sözcüktür. Yanyana gelir ama birbirinin yerine geçemez. Geçseydi ne olurdu? Fransız Edebiyatı olurdu. 19. yüzyılda Fransız Edebiyatı'nı Batı Edebiyatı'nın genel toplamı olarak değerlendiren Tanzimat Edebiyatı ve onun peşinden yürüyen Cumhuriyet Edebiyatı olurdu. Yanılırdık. Oysa bugün elimizdeki metinler ve bütün dünyanın bu bağlamda tartıştığı konular bu yanılgıyı yok etmektedir. Dolayısıyla "Batı Tesirinde Türk Şiiri" vb. ifadelerin kendisi bu büyük yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Ortada bir tesir değil yanlış anlama var. Biz bu yanlış anlamının bir kısmını Dilthey'i konu edinerek gösteriyoruz. Bütününe ise ilerde Düşünce Tarihi bağlamında Türkiye'yi değerlendirirken değineceğiz. Evet şimdi Dilthey'e, romancı ve şairleri bir arada gösterdiği şiir anlayışına dönelim. Bu anlayışı örneklendirelim.

Dilthey bu felsefi dünya görüşü tarzlarını şiire (*Dichtung*) ve şairlere (*Dichter*) aktarırken; Balzac ve Stendhal hayatı, "doğanın kendisinden amaçsızca, karanlık dürtünün içinde o yanılısamalardan, tutkulardan, güzellikten ve çürümekten örülmüş ve zaferi elinde tutanın ancak insanın kendi güçlü iradesi olduğu bir dokudan" (Dilthey, 1911, s. 23) yola çıkarak kavradığından birinci dünya görüşü tarzına; Corneille ve Schiller'se hayata, içinde "kahramanca davranışların sergilendiği bir sahne" (Dilthey, 1911, s. 23-24) olarak baktığından Özgürlük İdealizmi tarzına girer. Goethe "hayatın içinde (her şeyi); organik yapıyı, toplumun düzenini olduğu gibi insanın gelişimini de, paha biçilmez bir bağlam içinde birleştirerek örgütleyen bir güç" (Dilthey, 1911) görmektedir. Burada Dilthey'in açıkça Nesnel İdealizme daha sıcak baktığını belirterek Dilthey sonrası dünya içinde Düşünce Tarihi'nin yerine kısaca değinelim.

Dilthey Sonrasında Düşünce Tarihinin Konumu

1920'li yıllarda yıldızı parlayan Düşünce Tarihi'nin oluşumunda Dilthey'in dışında Rudolf Unger (1876-1942), Hermann August Korff (1882-1963), Fritz Strich (1882-1963) ve Paul Kluckhohn (1886-1957) gibi adlar ilk sırada yer almaktadır. Ancak bunlar ve diğer burada adım anmadığımız

ancak bu konuda çalışan başkaları bir ortak temel etrafında toplanmışsa da bu temel, oldukça genel bir tavidir. Yine bu genel tavır dolayısıyla bir “okul” bir “akım” olarak görülebilirler de. Ancak bu “okul” ya da “akım” içindeki çalışmaların bakış açılarının birbirlerinden kesinlikle ayrı yerlerde konumlandırılabilceği, yöntemleri ya da amaçları bir ana fikir olarak Dilthey’le ilişkilendirilebilirse de sonuçları ve geldikleri yer itibarıyla farklı tutumlar olarak ele alınabilecekleri unutulmamalıdır (Gutzen, 1984, s. 169).

Bu farklı tutumlardan en olumsuz olanı da bir yöntem olarak Düşünce Tarihinin Milliyetçi Sol (*Nationalsozialismus*) tarafından yozlaştırılmasıdır. Edebiyat biliminin Almanya’da bugün geriye, müstakil ve nerdeyse kendi başına buyruk “dilsel sanat eserine” doğru geri çekilmesinin baş nedenlerinden biri de budur denmektedir (Gutzen, 1984, s. 183). Ancak Kant’la birlikte başlayıp bugüne kadar gelen temel, başta da belirttiğimiz gibi “bilinç felsefesi” (*Bewusstseinsphilosophie*). Dolayısıyla Dilthey’i kuruculuk rolü içinde gördüğümüz Düşünce Tarihi ya da Almanca adıyla *Geistesgeschichte* ve *Geist* (düşünce), -her ne kadar Hegel *Mantık Bilimi’ne Giriş*¹⁸’te *Geist*’ı *Bewusstsein*’a (bilince) eşitleyerek (Hegel, 1812) açıkladığını söylese de böyle bir açıklama bize bilincin yalnızca bir tarafını verir. Bilincin bir başka tarafı da fikir (*Idee*) ve fikirlerdir (*Ideen*). Dolayısıyla bu bilinç felsefesi çıkışlı bir başka temel anlayışı, Almanca’da *Ideengeschichte* (Fikirler Tarihi) dediğimiz yöntemi de burada kısaca gözden geçirmek istiyoruz.

Ideengeschichte (Fikirler Tarihi)

Gündelik, her zamanki dediğimiz yaşantımızın dili bir olaylar mahşeridir. Bir başka deyişle çoğunlukla olay merkezli bir dil kullanarak anlaşırız birbirimizle. Kısaca, anlattıklarımız ya kıssadır ya da bundan hisse. Ancak olay anlatan kişi bu olayla birlikte aynı zamanda bize belli bir fikri ya da fikirleri de aktarır. Kısaca, her olay anlatımı aynı zamanda bir fikir aktarımıdır. İşte bu fikir aktarımına Kant’ın dilinde *Anschauung*, Türkçede bakış ya da görüş denir. Sözgelimi *Weltanschauung* Dünya görüşü bu bağlamda bir sözcüktür. Dünyada olup biteni, belli bir olay ya da olaylar dizisini fikirlerle nasıl aktardığımıza, nasıl anlattığımıza bağlıdır bizim dünyayı görüşümüz.

Olayların içindeki fikirler de doğrudan aktarılamaz. Fikirlerin belli bir kıyafete büründürülerek aktarılması, anlatılması gerekir. İşte bu fikirlere kıyafet giydirmeye, kavramlaştırma ve her kıyafet giymiş fikre, kavram denir. Dolayısıyla “Fikirler Tarihi” bir “Kavramlar Tarihi”dir. Ahlaki, dini, edebi, felsefi, hukuki, iktisadi vb. bütün düşünce formlarının

(*Denkformen*) içindeki fikirler, bir bir, ülkesinde bulunduğumuz dilin imkânları dâhilinde, konularına göre ayrılarak bir kavramlar sözlüğü bünyesinde bir araya getirilebilir ya da bu her bir düşünce formunun kendisi konu sayılarak bu konuyla ilgili her bir kavram ABC sırasına göre dizilip açıklandığında bir Alan/Terimler Sözlüğü (*Lexikon*) elde edilebilir. Bir başka deyişle, kavramlar, gelişim tarihleriyle ve düşünsel temelleriyle birlikte verildiği sürece, hazırlanan kitabın biçiminin, yönteminin pek önemi de yoktur. Örneğin, çeşitli konularda yazılmış, sorulu-cevaplı kitaplar da kavramlar tarihini anlatmanın bir başka yoludur. Yine yöntembilim alanındaki (Metodoloji/Usuliyat) çalışmaların tamamı içinde bir kavramlar tarihi çalışmasını barındırır. Bu nedenle onlar da doğrudan düşünce tarihine girer. Bu alanda çok bilindik bir çalışma olduğundan Gadamer'in *Hakikat ve Usul*¹⁹ (1960) adlı kitabını burada analım.

Ancak bütün bunların dışında Almanya'da geliştirilip şimdilerde Amerika'ya göçmüş bir yonteme de Fikirler Tarihi adını veriyoruz. Bu yöntem Dilthey'in Düşünce Tarihi okulundan çıkmış olsa da ve kendini edebiyat değil de felsefe yönünde geliştirmiştir. Dolayısıyla Düşünce Tarihi, edebiyat biliminde/eleştirisinde bir yöntemdir. İçinden çıktığı bilinç formu (*Bewusstseinsform*) edebiyattır. Oysa Fikirler Tarihi, Düşünce Tarihi'nin içinden evrilerek gelse de şu anda hayatını felsefede sürdürmektedir. O, bir yöntem olarak, felsefenin bir parçasıdır. Daha önce düşünce tarihçileri arasında adı geçen Hermann August Korff 1923'te yazdığı *Goethe Döneminde Fikriyat*²⁰ ile bu konuya öncülük etmiştir. Friedrich Meinecke (1862-1954) de yine gelenekselleşmiş Düşünce Tarihini geliştirerek onu bir Fikirler Tarihi haline sokan bir başka önemli isimdir. Bu arada bir de yine Almanya'da doğmuş ve daha sonra Amerika'ya göçmüş, 1910-39 yılları arasında Baltimore'daki Johns Hopkins University'de profesör olarak çalışan Arthur Oncken Lovejoy'a (1873-1962) da kısaca değinelim. Lovejoy, 20. Yüzyılın başında Fikirler Tarihini adeta içselleştirerek onu *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*²¹ adlı temel eseriyle çok tanınmış bir ifade haline getirmiş ve 1940'da da *Journal of the History of Ideas*²² adlı dergiyi çıkarmaya başlamıştır. Onun bu tutumu René Wellek, Leo Spitzer, Ernst Robert Curtius, Isaiah Berlin, Michel Foucault (Diskurs Kuramı), Reinhart Koselleck (Tarihsel Anlam Bilimi Projesi) ve daha başkalarınınca geliştirilmiş ve geliştirilmeye devam etmektedir.

19 Wahrheit und Methode

20 Geist der Goethezeit

21 Büyük Varlık Zinciri: Bir Fikir Tarihi Çalışması

22 Fikirler Tarihi Dergisi

Türkiye, Düşünce Tarihi ve Fikirler Tarihi

Türkiye’de çoğunlukla Düşünce Tarihi yerine Bilim Tarihi, Fikirler Tarihi yerine de İdeolojilerin Tarihi yazılmaktadır. Bu durumun başlıca nedeni, Türkiye’de “tarihselliğin” eskiden beri hep bir idealleştirme işlemi olarak algılanmasıdır. Enver Paşa, Trablusgarp cephesinde savaşırken günlük tutmaktadır. Bu günlükte 20 Ağustos 1912 tarihinin altına birkaç cümleden başka hiçbir şey yazmamıştır. Ancak Tanzimat’tan Cumhuriyet’e ve bugüne kadar taşınan bu idealleştirme işleminin mantığı da o birkaç cümleden ibarettir:

Daha yeni Almanca bir kitap okumuştum. Aklımda bir cümlesi kaldı: “İdeallerimizi gerçekleştiremiyorsak da en azından gerçekliğimizi idealleştirebiliriz (Enver Pascha, 1918, s. 68).²³

İşte Türkiye’deki insanların bilinç içeriğini belirleyen “bütünüyle ve her şeyiyle” bu soru ve sorundur. Gerçekliğimizin nasıl idealleştirilebileceğini bize Tanzimat İdeolojileri dediğimiz fikri yapılar göstermiştir. İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük ya da Batıcılık, medeniyet düşüncesi altında her biri bir toplumsal gerçekliğin ideali, daha doğrusu ideolojisi olarak doğmuşlar ve yaşamışlardır. Tanzimat ve Cumhuriyet fikriyatında medeniyet Almanların *Geist* sözcüğü gibi onsuz olunamaz kavramsal bağlamda her şeyin oradan çıkarıldığı bir sözcüktür. Tanzimatçılar her ne kadar bunu Fransızcadaki *Civilisation* kavramının karşılığı olarak kullanmışlarsa da Cumhuriyetçiler, kökeni Arapça olan bu sözcüğü beğenmeyerek uygarlık diye bir başka sözcük bulmuşlardır.

Dolayısıyla Türkiye’de fikir tarihi dediğimizde genellikle siyasal ideolojiler ya da bu siyasal ideolojileri müjdeleyen fikir hareketlerinin tarihi anlaşılır. Bu siyasal ideolojilerin Tanzimat İdeolojileri ya da Batı Hıristiyanlığındaki felsefe okullarındaki tartışmalardan doğması ya da doğmasa bile ön kabullerini tarihselleştirmede bu felsefe okullarının anlam dünyasından yararlanmasının pek önemi yoktur. Çünkü buradaki tartışma kavramlar üzerinden değil olaylar üzerinden yürüyen bir tartışmadır. Burada herkes ve her şey medeniyet ya da uygarlık adı verilen bu

23 Yukarıdaki cümleler adı belirtilen Almanca kitaptan günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Enver Paşa’nın da yer aldığı Tanzimat Türkçesinde henüz doğrudan Türkçeden türetilen “gerçeklik” ve benzeri felsefe terimleri bulunmamaktadır. Bunların yerine metinlerde çoğunlukla Arapçadan ve bazen de Farsçadan türetilen sözcükler Fransızca karşılıklarıyla birlikte ya da Fransızca karşılıkları belirtilmeden yer almaktadır. Bu bağlamda özellikle şeniyet/gerçeklik, mefkûre/ideal, hars/kültür gibi sözcükler Ziya Gökalp’in buluşlarıdır.

büyük daha doğrusu en büyük olayın içinden anlaşılır, anlamlandırılır. Söz gelimi Fuat Köprülü şöyle demektedir: “Edebiyat tarihi umumiyetle tarihin -daha açık bir ifade ile Medeniyet tarihinin- en mühim bir kısmıdır.” (Köprülü, 1981, s. 1).

Tanzimat döneminde idealler/mefkûreler Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılıktır. Yine bunların her biri “medeniyet” çatısı altında tarihsel bir kurguyu da beraberinde getirir. Bu yüzden Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar olan edebiyat, aslında bu büyük mefkûrelerin edebiyatıdır. Ziya Gökalp, Osmanlılık mefkûresini bağlamın dışına taşıyarak diğerlerini “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” (Gökalp, 1918) biçiminde yeniden bir araya getirmiş, tarihsel oluşu da kendi bugününden geriye doğru, bugünden geçmişi çıkararak anlamaya çalışmıştır. Bir başka deyişle burada Auguste Comte’un üç durum yasası işler.

Birinci durum: Muasırlaşmak (Çağdaşlaşmak/Batılılaşmak) ya da “*Modernisation*” (Gökalp, 1918, s. 3) Medeniyet adı verilen muhayyel bir insanlık durumunun bulunduğu en son ve en iyi durum, kısaca olgunluk durumudur. Comte’un deyişiyle pozitif ya da gerçek evre. Burada herkes ve her şey “bilim” etrafında anlaşılır. Dolayısıyla bu dönem aynı zamanda bilimsel-sanayi toplumunun karşılığıdır.

İkinci durum İslamlaşmaktır. Comte’da insanlığın ergenlik dönemi denen durumudur. Doğaötesi-hukuk toplumunun yerine konulmuştur.

Üçüncü durum Türkleşmektir. Asli ve kökensel durum. Tarih buradan başlayacaktır. Comte’un insanlığın çocukluk dönemi dediği durumdur. Tanrıbilim ya da hayal kurma evresidir. Tanrıbilimsel-Askeri toplumların karşılığıdır.

Fuat Köprülü Gökalp’in bu “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” formülündeki tarih felsefesi anlayışını Türk Edebiyatı Tarihi’ne, Hilmi Ziya Ülken de Türk Tefekkür/Düşünce Tarihine aktarmıştır. Önce Fuat Köprülü’nün sınıflamasını görelim:

1. İslamiyetten evvel Türk Edebiyatı (Türkleşmek)
2. İslam medeniyeti tesiri altındaki Türk Edebiyatı (İslamlaşmak)
3. Avrupa medeniyet tesiri altındaki Türk Edebiyatı (Muasırlaşmak) (Köprülü, 1981, s. 5).

Edebiyat tarihi yazmayı, “Tarih-i edebiyat, tarih-i tekâmül-i beşer, yani tarih-i medeniyet demektir” (Köprülü & Şahabettin Süleyman, 1916/1917, s.

3)²⁴ cümlesiyle açıklayan Köprülü'deki bu "tekâmül tarihi" takıntısı, daha önce de gördüğümüz gibi bütün pozitivistlerin ortak çıkış noktasıdır. En zayıf nokta da budur. İçinde buldukları dönem, tepe noktası ya da bilimsel/ilmi evredir. Diğer dönemler, ellerindeki bütün bu bilgi ve belgelerle birlikte bu "ilmi" ve "muasır/çağdaş" dönemi haklı çıkarmak için yarışır. Bu ilmi döneme ulaşmak için ister istemez bilim tarihinin içinden edebiyata baktıklarından yazdıkları tarih de bilim-kurgusaldır.

Fuat Köprülü'nün "Türk tarihi, yalnız edebiyatın değil, bütün içtimali müesseselerin tetkiki hususunda, başlıca üç devre ayrılır ki, biz de edebiyatımızı buna göre taksim ettik" (Köprülü & Şahabettin Süleyman, 1916/1917) dediğine bakılırsa sorun oldukça büyük. Her şeyi "içtimali bir müessese/toplumsal bir kurum" olarak görmek görüşü de Gökalp'e ait: "Medeniyet, birtakım müesseselerin bütünüdür, demiştik. Halbuki, yalnız bir millete mahsus olan müesseselerin bütününe 'milli kültür' denir." (Gökalp, 1996, s. 53). Bir başka deyişle, Gökalp'te uygarlık ve kültür bir kurumlar bütünüdür. Bu bütünlüğü tıpkı Fuat Köprülü örneğinde olduğu gibi ama bu kez edebiyata değil, Düşünce Tarihi'ne aktaracak kişi, Hilmi Ziya Ülken'dir. *Türk Tefekkür Tarihi*'nde şöyle demektedir: "Tefekkür tarihi, medeniyet tarihinin en mühim kısmını teşkil eder. O adeta medeniyetin şuuru demek olduğu için bütün medeniyet tarihinin zübdesi ve ruhudur." (Ülken, 2013, s. 7). Böylece o da Tanzimat dönemindeki üç ayrı medeniyet anlayışını yine diğerleri gibi aynı kurguya göre dizmektedir: "Menbalarında takip ettiğimiz sıraya nazaran Türk tefekkür tarihini üç devreye ayırmak doğru olur: I-Payen Türk Tefekkürü, II-İslami Türk Tefekkürü, III. Modern Türk Tefekkürü." (Ülken, 2013, s. 15).

Bütün bu kurgunun, başına "modern", "batı", "muasır/çağdaş" sıfatı yerleştirilen bir evreyi, Tanzimat döneminden bugüne kadarki zaman dilimini ya da Comte'un deyişiyle "bilim-sanayi toplumu"nu haklı çıkarmak için oluşturulduğunu, dolayısıyla Düşünce Tarihi'nin de bilim tarihiyle yan yana gelmesinin, Batı Hıristiyanlığında yazılmış bilim tarihine ilişkin kitapların "Batı Düşünce Tarihi" adı altında çevirme gayretlerinin ya da Düşünce Tarihi'ni "Bilim Tarihi" içinden, oradan kanıtlar getirerek yazma işinin doğal bir sonuç olduğunu söyleyelim. Ancak bu konuyu, bütün bu zihniyete ters düşen bir çalışmadan *Metâlib[p]* ve *Mezâhib[p]*'den bahsetmeden bitirmeyelim.

24 Edebiyat tarihi, insanın gelişim tarihi, yani medeniyet tarihidir.

تَجَلِيَّتِي تَارِيخِ فِلْسَفَةِ

مَطَالِبُ الْاِبْتِهَابِ

بِابِ الطَّبِيعَةِ وَفِلْسَفَةِ النَّبِيِّ

ناقصی

اروفاف ناظر اسبقی و مدرسہ سلیمانہ منطوق مدرس سابقی

المالولی حمیری

یکی بر دیباچہ ایله بعض حاشیہ لول علاوه اولمشدر.

اصلی

«فرانسز فیلسوفلرندن مشهور پول ژانه ایله عابریه ل سه آیک مساعی» مشترکه لر ایله
میدانه کلش امهات کتبدن معدود یکنانه بر اثر اولوب یونان قدیمک
بدايتندن اون طقوزنجی عصر میلادی نهاینه قدر غربک
بتون مطالب و مذاهب فلسفیه-نی جامع در

استانبول — مطبعه حاسره

۱۳۴۱

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LES PROBLÈMES ET LES ÉCOLES

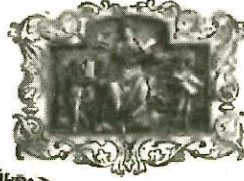
PAR

PAUL JANET

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR À LA FACULTÉ DES LETTRES
DE PARIS

GABRIEL SÉAILLES

DOCTEUR EN LETTRES
MAÎTRE DE CONFÉRENCES À LA FACULTÉ
DES LETTRES DE PARIS



PARIS

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

1887

Bugünkü Türkçede belki de “eğilimler ve okullar” biçiminde anlaşılacak bu *Metâlib ve Mezâhib*'in²⁵ kendisi Fransızcadan *Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles* başlıklı, 1887'de Paul Janet ve Gabriel Séailles'in ortaklaşa yazdığı bir felsefe tarihinin çevirisidir. Bugün daha çok “Hak Dini Kur'an Dili” başlığıyla yayımladığı tefsiriyle anılan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da bu kitabın çevirmenidir. Elmalılı bu Fransızca felsefe tarihinin yalnızca bir kısmını, “metafizik ve ilahiyat konularının işlendiği sayfaları çevirerek 1925'te *Metâlib ve Mezâhib*²⁶ adıyla kitaplaştı-
rır.²⁷ Neden önemli bu kitap?

25 *Metâlib* Arapça matlab ve mezâhib, mezheb'in çoğul biçimidir.

26 [Yazır], *Evkaf Nazır-ı Esbaki ve Medrese-i Süleymaniye Mantık Müderris-i Sabıkı Elmalılı [Muhammed] Hamdi, Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib, Mâ-bade't-Tabiyye ve Felsefe-i İlahiye, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1341.*

27 Ancak burada kitabın aslında İlahiyat diye bir üst bölüm başlığı bulunmadığını da söyleyelim. Bir başka deyişle bu tasarruf Elmalılı'nın kendisine aittir. Asıl başlık *Théodicée*'dir ve bu Leibniz'in

Bugün, ne yazık ki bırakın bu kitabın dilini anlamakta, başlığını telaffuzda bile birçok kişi zorlanır, dili dönmez. Kitaptaki konuların işleniş mantığı da yine pek çok kişi için rahatsız edici olduğundan göz ardı edilir. Rahatsız edicidir. Çünkü “modern”, “yeni”, “çağdaş”, “batı” sıfatlarıyla anılan felsefe geleneğinin Batı Hıristiyanlığındaki Tanrıbilim/İlahiyat sorunlarından yola çıkılarak geliştirildiği bir çırpıda olmasa da kitabın tamamına yakını okunduğunda anlaşılabilir. Bir başka deyişle Elmalılı bugünkü Kant sonrası felsefenin şu ya da biçimde ilahiyata dayandığını sezmiştir. Oradaki kavramları tanımlarken ya da bu kavramların kendi Müslüman dilindeki karşılıklarını ararken geniş, ayrıntılı dipnotlar/haşiyeler yazma gereğini duyar. Daha doğrusu bu kavramları Müslüman ehlisünnet düşüncesinin içinden ve doğrudan eleştirir. (Bu kavram çalışması, kitabın Latin harfli baskısının hemen başındaki Haşiyeler Fihristi başlığı altında toplam 74 maddeyle gösteriliyor (Janet & Séailles, 1978, s. XXI-XXII).)

Bu eleştiri aslında bu topraklarda büyük bir birikimimizin olduğunu da ortaya koyar. Biz bu birikime “fıkıh” adını veriyoruz. Daha açıkçası Müslümanlıkta felsefe fıkıhın içinden çıkarak gelişmiş ve ele aldığı sorunları temellendirmede de yine sürekli oraya dönerek büyümüştür. Elmalılı da bir fıkıhçı olarak bu modern felsefenin temelindeki Kilise felsefesini koyduğu dipnotlarla tartışmaya açmıştır ve bu dipnotlar öyle de kalmıştır. Kısacası dipnotlarda kalan bir fikir tarihi ve tarihçiliğimiz var. Elmalılı’dan sonra Batı Hıristiyanlığının temel kavramları ve bu temel kavramların çeşitli düşünce formlarında: ahlakta, hukukta, sanatta vb. kullanılış, evriliş biçimleri,-Batı Hıristiyanlığındaki felsefenin kendisindeki tartışmaları buraya parça parça taşımak ve onları mefkûreler yoluyla yerileştirmek dışında- pek tartışılmamıştır. Sözelimi Gökalp çizgisini izleyen Fuad Köprülü ve Hilmi Ziya Ülken’in doğruluğunu her fırsatta mutlaklaştırmaya çalıştıkları: “medeniyet eşittir tarih” biçiminde kısaltılabilecek görüşleri, yine Hegel’e aittir (Gandhi, 1998, s. 171). Hegel, daha başta Alman İdealizmindeki ve Romantik Okul’daki Doğu- Batı ayrımıyla aslında

bulduğu özgün biçimi *Theodizee* olan bir kavramdır. Eski Yunancada *theos* Allah ve *dike*, adalet anlamında kullanılmaktadır. *Theodizee* de “Allah’ın adaleti/adl-i İlahi” demeye gelir. Bu başlık altında Batı Hıristiyanlığında Leibniz’den beri Müslümanların “hayır ve şer Allah’tandır”la özetlenebilecek iman konusu tartışılır durur. Kitabın Fransızcasında da hemen 799-910 sayfaları arasında bulunan bu *Théodicée* başlıklı bölümün birinci sayfasının altındaki dipnotta bu konu ayrıntılarıyla açıklanmaktadır (Janet, Paul ve Séailles, Gabriel, Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles, Ch. Delagrave, Paris, 1887, s. 799.). Ancak *Teodizee* kitapta üst başlık olarak verilse de kuşkusuz İlahiyat’ta/*Théologie*’de bir alt başlıktır. Elmalılı’ya da böyle bir sınıflama ters gelmiş olacak ki *Théodicée*’ye “ilahiyat” demekten kendini alamamış olmalıdır. Dolayısıyla asıl kitaptaki konuların ve bölümlerin dizilişi Elmalılı’nın çevirisinde büyük ölçüde yer değiştirmek zorunda kalmıştır.

insan zihnini tarihi olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırarak incelemiş ve bunu Doğu'da "gerçekliğin tarihi şiidir" hükmüyle ifade etmiştir. Hegel'in bu hükmünün yer aldığı metni de yine yazımızın başında gösterdik. Tanzimatçılar ve Cumhuriyetçiler de bu Doğu-Batı ayrımından yola çıktığından Doğu'ya, içinde buldukları zihinsel coğrafyaya ister istemez bir şiir, estetik obje olarak bakmak zorunda kalacaklardır. Çirkinin estetiği ya da güzelin estetiği. Önemli değil. Şiirin, bilinç dışının, tasavvufun içinden gerçekliğin tarihine, bilince, Batı'ya gitmenin yollarını aramışlardır. Dolayısıyla 19. ya da 20. yüzyıl Düşünce ya da Fikir Tarihi daha çok, zaman zaman başka okullar ve akımlar araya girse de bir Romantik Okul tarihidir. Doğu-Batı ayrımıyla kendini temellendirir.

Kaynakça

- Bollnow, Otto Friedrich, “*Dilthey, Wilhelm Christian Ludwig*”, Neue Deutsche Biographie, Cilt: III / Bürklein-Ditmar (Hazırlayan: Bavyera Bilimler Akademisi Tarih Komisyonu), Duncker & Humblot, Berlin, 1957.
- Buckle, Henry Thomas, History of Civilization in England, Cilt: 1,2. Baskı, John W. Parker and Son, London, 1858.
- Comte, Auguste, Cours de philosophie positive, VI Cilt, 5. Baskı, Au siège de la Société positiviste Paris, 1892-94.
- Comte, Auguste, Discours sur l’esprit positif, Société positiviste internationale, Paris, 1908.
- Dilthey, Wilhelm, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Yayına hazırlayan: Bernhard Groethuysen/Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Cilt: VH, 8. Baskı B. G. Teubner, Vandenhoeck und Ruprecht., Stuttgart und Göttingen, 1992.
- Dilthey, Wilhelm, Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen Zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Yayına Hazırlayan: Georg Misch / Gesammelte Schriften, Cilt: V, 8. Baskı, B. G. Teubner, Vandenhoeck und Ruprecht., Stuttgart und Göttingen, 1990.
- Dilthey, Wilhelm, Das Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, 8. Baskı, B. G. Teubner, Leibzig und Berlin, 1922.
- Dilthey, Wilhelm, “*Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*”, (Wilhelm, Dilthey vd., Weltanschauung, Reicht und Co., Berlin, 1911.
- Enver Pascha, Um Tripolis (Hazırlayan ve çeviren: Friedrich Perzynski), Hugo Bruckman, München. 1918.
- Fraşeri, Şemsettin Sami, Resimli Kamus-ı Fransevi: Fransızcadan Türkçeye Lügat Kitabı: Dictionnaire Français-Turc Illustré, Mihran Matbaası, İstanbul, 1905.
- Gandhi, Leela, Postcolonial Theory. Columbia University Press, New York, 1998.
- Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları (Hazırlayan: Mehmet Kaplan), 3. Baskı, MEB Yay., İstanbul, 1996.
- Gökalp, Ziya, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Yeni Mecmua, İstanbul, 1918.
- Gutzen, Dieter; Oellers, Norbert; Petersen, Jürgen H, Einführung in die neuere Deutsche Literaturwissenschaft, 5. Baskı, Erich Schmidt Verlag., 1984.
- Hatiboğlu, Vecihe, “*Türk Tarihinin Başlangıcı*”, AÜ DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü Türkoloji Dergisi, Cilt: Vm, 1979

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, (Yayma hazırlayan: Georg Lasson), Felix Meiner, Leibzig, 1911.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Wissenschaft der Logik, Cilt: I, Johann Leonhard Schräg, Nürnberg, 1812.
- Janet, Paul ve Séailles, Gabriel, Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles, Ch. Delagrave, Paris, 1887.
- Çev., [Yazır], Evkaf Nazır-ı Esbakı ve Medrese-i Süleymaniye Mantık Müderris-i Sabıkı Elmalılı [Muhammed] Hamdi, Tahlil-i Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib, Mâ-bade't-Tabiyye ve Felsefe-i İlahiye, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1341.
- Çev. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlahiyat (Hazırlayanlar: Muhtar Yazır, Ayhan Yalçın), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, 2. Baskı, (Hazırlayan: Jens Timmermann ve H. Klemme) Felix Meiner, Hamburg, 1967.
- Kant, Immanuel, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. s. 481-494.
- Kienzl, Wilhelm, Weltgeschichte in Charakterbildern: Richard Wagner, Kircheimische Verlagsbuchhandlung, München, 1904.
- Köprülü, Mehmet Fuat, Türk Edebiyatı Tarihi, 3. Baskı, Ötüken, İstanbul, 1981.
- Köprülü, Mehmet Fuat ve Şehabeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı, Cilt: I, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul, 1332 (1916/17).
- Leibfried, Erwin, "Dilthey, Wilhelm (Christian Ludwig)", Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes, Cilt: III / Dep-Fre, (Hazırlayan: Wilhelm Kühlmann) Walter de Gruyter, 2. Baskı, Berlin 2008.
- Mannheim, Karl, idéologie und Utopie, 8. Baskı, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- Rodinson, Maxime., "Orientalisme et Ethnocentrisme", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: XXI. Deutscher Orientalistentag 1980 in Berlin, Supplement V., Wiesbaden, 1983.
- Roge, Arnold, "Vorwort des Übersetzers" (Geschichte der Civilisation in England, Cilt: 1,7. Baskı, C. F. Winter, Leibzig, 1901.
- Rothacker, Erich, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1920.
- Scherer, Wilhelm, Poetik, Weismannische Buchhandlung, Berlin, 1888.

- Scherer, Wilhelm, Kleine Schriften zur neueren Literatur, Kunst und Zeitschrifte, Cilt: II, (Yayma hazırlayan: Konrad Burdach ve Erich Schmidt), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1893.
- Şehbenderzade, Filibeli Ahmet Hilmi, Tarih-i İslam, Cilt: I, Darüşşafaka Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Hüsnü, İstanbul 1326 (1910/11).
- Schlegel, von Fiedrich, "Gespräch über die Poesie", Athenaeum, Cilt: III, 1800.

Taine, Hippolyte, Histoire de la littérature anglaise, 13. Baskı, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1911.

Taine, Hippolyte, "Honoré de Balzac,, Essay, Insel Bücherei, Leipzig, (t.y.).

Taine, Hippolyte, Philosophie de l'art, Librairie Hachette et Cie, 7. Baskı, Paris, 1895.

Ülken, Hilmi Ziya, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, Selçuk Yay., Konya (İstanbul), 1966.

Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2013.

Von Einsiedel, Wolfgang, "Der Literaturbegriff", (Sartre, Jean Paul, Was ist Literatur, Çev. Hans Georg Brenner, Rowohlt, Hamburg, 1972.) s. 177-181.

Wahrig-Burfeind, Renate, Brockhaus Wahrig Deutsches Wörterbuch, 9. Baskı, Gütersloh/Münih, 2011.