

## TABIAT, İNSAN ve TARİH

W. E. Heistermann, Berlin.

### I

Tabiat, insan ve tarih, herkesin kendileriyle doğrudan doğruya münasebeti olduğuna inandığı sahalardır; ve herkesin bu sahalarda aynı zamanda direkt bir bilgisi vardır. Acaba bu direkt bilgi, bu sahalara ait problemlerin geliştirilmesi ve açıklanması için bir hareket noktası olamaz mı? Böyle bir yoldan yürümenin elverişliliği münakaşa götürmez. Fakat böyle bir yolda yürümek demek, felsefî ve ilmî düşüncenin kontinüite'sinin verimlerinden faydalanmadan, probleme baştan başlamak demektir. Gerçekte ise bu kontinüiteden hiçbir "ideleştiren *reduktion*"la kurtulmak mümkün değildir; ve her *reduktion*, ancak düşünmenin kontinüite'si içinde mümkündür. Bu sebepten dolayı, problem haline gelen obje sahasını bulmak için, ilmî gelenek şuurlu bir şekilde ele alınmalıdır. Bundan sonra, ileri atılan her adım, emniyet altına alınır ve düşüncenin kontinüite'si ilerletilebilir.

İlim tarihi boyunca, objelere sual yöneltmenin çok, pek çok incelenmiş metodları elde edilmiş ve araştırılan objeleri daha açık ve karakteristik bir şekilde ortaya çıkaran çok derinleştirilmiş araştırmalar yapılmıştır. Fakat metod, her zaman objeye uygun olmayı ifade eder. Metod ve obje arasındaki dialektik zıtlık, real ilimlerin, bilgi bakımından, iki geniş sahaya bölünmesine sebep oldu: tabiat ilimleri ve manevî ilimler. Bu ayırmada, araştırılıp kendisi hakkında sual sorulan obje sahasının hareket noktasıyla araştırma suallerini sevk ve idare eden metodlar aynı derecede tesirli olmuşlardır. Şimdilik tabiatın şu anlaşılmalıdır: şuurlu bir istemeden ve insanın müdahalesinden müstakil olmak. Geist sahası ise varlığını, insanın şuur tarafından sevk ve idare edilen faaliyetlerine borçludur ve realitesini, şiir ve edebiyat sahasında açık bir şekilde görüldüğü gibi, an-

çak, daima yeniden yaratan Geist'm gerçekleştirmesi sayesinde kazanır. Geist ilimlerinin objeleri, şuurlu insan hareket ve faaliyetlerinin mahsul-leri ve bu hareket ve faaliyetlerin kendileridir. Bununla beraber Geist dünyası kavramı, tabiat kavramından daha az açık bir kavram olarak görünüyor. Bunun sebebini, metodoloji tarihindeki bazı görüş tarzlarının başka ayırmalara başvurmaları ve Geist ilimleri tâbiri yerine, başka tâbirler koymayı denemeleri teşkil eder. Meselâ Wilhelm Windelband, tabiat ilimlerinin nomothetik metodları karşısına, Geist ilimlerinin idiografik metodlarını koyar ve ilimleri, kanun ilimleri ve tarih ilimleri diye ikiye ayırır. Heinrich Rickert de, tabiat ilimlerinin umumleştiren kavramlar, Geist ilimlerinin de individuelleştiren kavramlar teşkil etmesi üzerinde durarak, real ilimleri, tabiat ve kültür ilimleri diye sınıflandırdı. Her iki görüş de, Geist ilimlerinin araştırmalarında, ilk plânda individuel olanı, bir defaya mahsus olanı bulmağa çalışıldığında birleşirler. Georg Simmel ise daha da ileriye giderek, tarih ilimlerinin "individuel kanunlar" aradığını iddia etmeğe kadar vardı. Wilhelm Dilthey'in izahçı anlama metodu da, ilimleri, izah eden tabiat ilimleriyle mânaya yönelen Geist ilimleri olarak birbirinden ayırdı.

Fakat bugün artık real ilimlerde sadece metod bakımından olan açık bir zıtlık görmeğe imkân olmadığı anlaşılmıştır. Hattâ muhtelif metodları muhtelif düşünme tarzları tayin eder ki, bu düşünme tarzlarında da şahsî hususiyetler ve zamana ait yahut şeye bağlı unsurlar mühim rol oynarlar. Böylece, obje idraki, dünya karşısında takımları tavrın kaynakları bakımından iki türlü düşünme tarzı birbirinden ayrılır: analitik-toplama ve bütünler halinde parçalama. Analitik-toplama düşünme tarzında, dünya muhtevası bir yığın ve toplanma olarak görünür ki, bu yığın (meselâ atomist psikolojide olduğu gibi) yeniden meydana getirilmek için, evvelâ elemanlarına ayrılır. Bütünler halinde parçalara ayırma şeklindeki düşünme tarzı, dünya muhtevasını bütünler, gestalt'lara, mâna birliklerine, yapılara ayıran bir görüş tarzından hareket eder. Buradaki bütünlerin, gestalt'ların ve mâna birliklerinin ifade ettiği görüş tarzını, toplama yolu ile düşünme tarzındaki parçaların ifade etmesine imkân yoktur. Bütünler halinde parçalara ayırmada ortaya çıkan teşekküller ancak, tasvirî bir parçalama ile bütün olarak mânası anlaşılacak suretiyle kavranabilirler (meselâ Gestalt psikolojisinde olduğu gibi). Analitik-toplama yolunda, birbirini takip eden illet-eser münasebetinin temel kategori olmasına mukabil, burada temel kategori, bütünlük kausalite'si adını alan kausalite'dir.

Gerçekten matematik - tabiat ilimleri abstraktion'lar yaparak, nomothetik olan ve umumleştirmelerin yapıldığı bir yolda yürürler. Çünkü bu

ilimler, hakkında suai sorulan obje sahasını, adetler ve adet münasebetleriyle ifade edilebilen kantitatif münasebetlere götürmeğe cehdederler. Bu ilimler, keyfiyetleri, kemmiyetlerle ve bunları da ölçü ile ifade etmeğe çalışırlar. Bununla beraber, tabiat ilimlerinin metodlarının mihverini, umumiyetle hipotezlere göre sevk ve idare edilen experiment teşkil eder. Buna karşılık Geist ilimlerinde, tasvirî bir tayin etme, idiografik-idealisation ve kontemplativ mânalandırma ağır basar. Bu ilimlerin obje sahası, kaliteler, Gestalt'lar ve kıymetlerin tayin ettiği, adet münasebetleriyle kavranamayan yapı münasebetleridir; ve bu ilimlerin metodlarının mihverini, experiment değil, tefsir teşkil eder. Fakat metodolojik düşüncelelerin esas teşkil ettiği bu ilimler tasnifinde, açık bir şekilde matematikle ifade edilemeyen bioloji ile, Geist ilimlerinin sınır sahası üzerinde bulunan psikoloji, nereye yerleştirilecekler? Metodoloji artık bu çıkmazdan kurtulup, şeyin kendisine, burada birisi tabiat, diğeri de Geist, kültür yahut tarih olarak ortaya çıkan şeylere dönüyor.

## II

Zamanımızı çok yaygın ve nahoş olan bir duygu karakterize ediyor. Dünya ve insanlar, korkunç bir devirde yaşıyorlar; bu da, sübjektiv olarak ifadesini, ümitsiz bir mevcudiyet korkusunda buluyor. Âdeta dünyada çıplak bir mânasızlık hüküm sürer görünüyor. Şimdi karşımıza şöyle bir sual dikiliyor: acaba bu mânasızlığa damgasını vuran tabiat mıdır? Bu sualin cevabı pek tabii olarak hayır olacaktır; ve bu hayırla beraber, bu sahanın tabiatın başka bir saha olduğu da ortaya çıkıyor. Zira mevsimler gelip geçiyor, her zamanki gibi güneş devrini tamamlıyor; canlılar büyüyor, çiçeklenip gelişiyorlar ve göçüp gidiyorlar; bu göçüp gitmede yenileri meydana geliyor. Tabiat, insan dünyasındaki umumî değişmelere, emniyetsizliğe karşı kayıtsız kalıyor. O, kendi yolunda yürüyor; ve bu yolda sanki kendi mânasını yerine getirir görünüyor. Gerçi zaman zaman tabiatın da, onun aralıksız akışını bozan âfetler oluyor; fakat bunlar bile onun bütününde kayda değer bozukluklar meydana getirmiyorlar. Bu âfetler, insanların başına geldiği zaman, onlar için korkunçturlar. Fakat gelecekte olması mümkün olan âfetler, insanlar için aktuel bir korku mevzu'u olmazlar. Ancak bu çeşit hâdiseler araştırılır, onlardan sakınma imkânları hakkında bilgi elde etmeğe çalışılır.

Halbuki insan, harp, inflation, ihtilâl ve sosyal sefalet gibi felâketler karşısında tamamiyle başka türlü davranır. Bu çeşit olaylar üzerinde yapılacak araştırmalar, diğerleri üzerinde yapılan araştırmalardan, baştan

itibaren, mahiyet bakımından farklıdır. Gerçi burada da illetin ne olduğu araştırılır; fakat bu andan itibaren objektivleşen bilginin tarafsızlığı, yani saf araştırmadaki distans ortadan kaybolur. Bu mânadaki felâketler, kendilerinden sakınılabilecek olan mânasızlıklar olarak görünürler. İlet suça çevrilir; araştırma kritiğe ve bilgi itham eden bir talebe döner; felâketler krizler olarak görünürler. O halde hususî mânasiyle âfetlerin tabiatla ortaya çıktığı ve "kriz" lerin başka dimention'lara ait olduğu kayıtsız şartsız iddia edilebilir. Grekçe'den gelen "kriz" terimi, başlangıçtaki mânasiyle, bu farklı dimention'ların mahiyetini gösterir. Grekçe Krisis şu mânalara gelir: karar vermek, fark yapmak, hüküm, adalet ve ceza; "krinein", mücadele etmek, ölçmek, izah etmek, itham etmek, bir hâkim sıfatıyla hüküm vermek. Bir olay olarak kriz, üzerinde çok kuvvetli subjektif bir ilgi toplar; hattâ krizin içinde bulunmayan bir kimse bile bu olayla subjektif ilgisini kesemez. O halde krizler, tabiat âfetlerinin sahasından başka olan bir sahada olup biterler; ve onlar, olması lâzım gelen ve talebedilen bir sakınabilme kategorisine tâbidirler. "Kriz" tâbiri, başka-türlü-olabilmenin imkânını da içinde taşır. Kriz olayının temelleri ve sebepleri hakkında, çok ve kâfi gelen bir bilgi elde etmek, buradaki suçu ortadan kaldırmaz. İnsanın yaptıkları ve yapmaktan vazgeçtikleri, kör bir zaruretin gerçekleşmesinin neticeleri değildir, aksine onlar, mes'uliyet taşıyan bir âmilden geliyorlar. Krizler, insanî nizamların dışında olup biten bozukluklar değil, bu nizamların kendilerinin bozukluklarıdır. Peşinen söylenebilir ki: âfetler, tabiatla olup biterler; krizler, tarih dünyasının vakıaları, tarihî varlık-sahasının göze çarpan olaylardır. Böylece, ayırdedici kategorial hususiyetleri tayin etmekle, tabii olayları, kendi mahiyetlerine ait olan farklarla, tarihî olaylardan ayırdetmiş oluruz; ve meselemiz gelişip, tam bir şekil kazanmış olur. Şüphesiz bundan sonra, tabiatla Geist arasındaki farkı esash bir şekilde ortaya çıkaran bazı noktaların daha gösterilmesi gerekir.

Tabiat olayları, mekâna bağlı olaylardır; onlarda mekâna bağlılık ağır basar ve zaman bile kendisini mekânda gösterir; böylece de matematik olarak kavranabilir. Burada zaman, çok defa geçmiyormuş gibi görünür. Böyle bir şey kendisini, her şeyden evvel canlı tabiata ait olan olaylarda gösterir. Meselâ büyüme olayındaki hareket, herhangi bir âlete başvurmadan idrak edilemez. Mekânsa, burada keyfiyet bakımından olan bir determination olarak görünür. Nebat kök saldığı ve geliştiğı yere bağlıdır. Organik büyüme olayında zamanın sadece tesadüfi ve kemmiyet bakımından bir ehemmiyeti vardır. Bu sebepten dolayı haklı olarak insan varlığının dışında bir hayat sahasından bahsedilebilir, fakat devirlerden bahsedilemez. Devir, tarihî dimension'lara aittir. Bu yüzdendir

ki, "hayvan dünyası" tâbiri kullanılmalıdır. Dünya kavramı, her ne şekilde olursa olsun, insanın varlık-sahasına aittir. Dünya kelimesinin (Welt) olgunluk çağı mânasına gelmesi de bunu teyit eder.

Tabii olayların sahası, ne zaman, ne de mekân bakımından ölçülebilir. Bu saha en ince atom olaylarından, yıldızların, gök cisimleri sistemlerinin değişme ve hareketlerine kadar uzanır. Tabiat sahası, ne sınırsız, ne de sınırsız bir geriye dönme ile sınırlandırılabilir. Kendi kendisi üzerine kapanan bu çevre, kendi akışına hâkim olan bir form olarak görünür. Bir tohum, gelişerek yeniden tohumlar meydana getirir; gün ve gece birbirini takip eder; mevsimler, ebedî bir birbirini takip etme içinde, tekrar ederler; hayvan, kendi kendisini nevi olarak, tekrar tekrar husule getirir; aynı şekilde, kayın ağacının kozalağından daima yeni kayınlar ortaya çıkar. Tabiata bu bakımdan muayyen bir hayal fakirliği atfedilebilir. Burada zaman, sadece bir çokluk, mütecanis bir birbirini takip etme olarak ortaya çıkar. Tabiatta plastisite'yi tayin eden, yerdir; vasıflar mekândan gelir. Burada zaman basamakları — geçmiş, hal ve istikbal — her türlü mânadan mahrumdur; tabii mevcudiyet, hale bağlı bir varlık sferidir.

Tarihî olayların zamanla olan münasebetleri, tamamiyle başka türdür. Burada her şey, ilk plânda zamana bağlı ve hattâ keyfiyet bakımından zaman olaylarıdır. Tarihî varlık-sahasında zaman, husule getirici bir unsurdur. Mekânî bir şeritle gösterilebilen matematikleştirilmiş zaman, burada ancak olayların birbirini takip etmesinde değişmeyen bir yol göstericilik vazifesi görür. Önceden tayin edilmemiş olan kararların imkânı, tarihî zamanı tek tek unsurlarında, keyfiyet bakımından tayin eder. Zaman problemine burada, kendisine çok yakın olan hürriyet problemi yardım eder; ve zaman basamakları, antropolojik bir *reduktion*'a ihtiyaç gösterir; ancak bu sayededir ki, onların asıl mânası açığa çıkarılabilir.

İşte tarihî zamanın yaratıcı olmasından dolayıdır ki, onun içinde ortaya çıkan olaylar, tecrübi bir şekilde tekrar edilemezler. Rubikon'da Cäsar situation'u bir defaya mahsus olan, tekrar edilmesine imkân olmayan ve bu bakımdan tecrübe ile kontrol edilemiyen bir olaydır. Bu olay, ancak hatırlanarak tefsir edilebilir. Böylece, tarih için mekân, tarihi devirlerin keyfiyetlerine karşı ilgisiz, sadece kemmi bir determination oluyor. Bir kategori olan mekânın, organik varlık-sahasından, şuur sahasına geçtiği zaman, determination kuvvetinden kaybetmesi tesadüfi değildir.

Tabii olayların aksine, tarihî varlığın sahası ve çevresi sonsuz değil.

dir; insan dünyası içinde sınırlanmıştır. Tarih içinde insanın varlığı, artık yer kaplamadaki ehemmiyetine göre, zaman ve mekânın sonsuzluğu içinde kaybolup giden bir zerrecik gibi değildir. İnsan için yer kaplama bakımından olan sonsuzluk, mânasını kaybetmiştir (insanın yeryüzünde görünmesi, kontrol edilebilen bilgiye göre 5000, 6000, tarihten önceki devirler için de 500,000 - 1,000,000 sene evvelere uzanabilir); fakat bunun yerine insanda, insan varlığının hususî bir mucizesi olan iç sonsuzluğu ortaya çıkar. Bunu Heraklit'in şu cümlesi ile daha iyi ifade edebiliriz: "Ruhun mânası o kadar derindir ki, sen nereye kadar gidersen git, nelerde dolaşırsan dolaş, onun sınırlarını sonuna kadar ölçemezsin".

İnsanın tarihin merkezini teşkil etmesi büyük bir ehemmiyet ifade eder. Fakat eğer tabiat ve tarihin, keyfiyet unsurları bakımından birbirlerinden ayrıldıkları temellendirilirse; o takdirde insan, kendisini bütün diğer varlıklardan ayırarak tabii münasebetlerin dışına çıkar. Gerçi o, canlılar arasında bir canlı olarak, yaşamayı mümkün kılan her şeye muhtaçtır; ve o, tabii bir varlık olarak, umumî tabiat kanunlarına; meydana gelme ve yok olma; doğum, gelişme ve ölüm gibi kanunlara tâbidir. Daha önce, tabiat olaylarını bir nevi hayal fakirliği ile karakterize etmiştik. Burada ilk plânda görünen, irsiyet temeline dayanan bir tekrar etmedir. Cinsin daima bir imtiyazı vardır. Otomatlaşmış bir nevi hafızası gibi çalışan insiyak sayesinde, önceden verilmiş olan muhite uyma, irsî kanunlara göre başarılr. Nebatların ve hayvanların mevcudiyeti, bu suretle kat'i bir şekilde tayin edilmiştir. Tabiat olayları, âdeta kendi kendilerini tüketircesine, bir "daima - yeniden - baştan başlama" şeklinde olup biterler. Mahdut bir ölçüde insan da bu unsurlara iştirak eder; fakat tabiatın, onun mevcudiyetini, irsiyet şeklinde ortaya çıkan, cinse ait kanunlarla tayin etmediği de açık bir hakikattir. İnsanda irsiyet ön plânda olmadığı içindir ki, o, daima tekrar baştan başlamıyor, ve tabiatın hayal bakımından fakir olan nevi kanunlarıyla tayin edilmiyor. İnsanın mevcudiyetinde, bütün muhtevalarıyla birlikte gelenek, bir kuvvet ve nizam olarak ortaya çıkıyor. Geleneğin muhtevalarından olan dil, bilhassa çok ağır basar. Gerçi dilde de bir tekrar etme görülüyor; fakat bu tekrar etme, irsiliğe veya tekrarlayan bir taklit temeline dayanmaz; aksine, geleneğin alınmasında, mal edilmesinde ve ilerletilmesinde ortaya çıkan, dialektik unsurlara ayrılmış bir öğrenme olayıdır.

İnsanın bir mevcudiyet olarak, bir defaya mahsus, individuel olması, ona, canlı varlık-sahasının başka bir cinsinde karşılaşmadığımız bir üstünlük kazandırıyor. İnsan teklifi bakımından, tabiatın bir mahsulü olmaktan çok, kendi cehitlerinin ve kendi kendisine şekil kazandırması-

nın bir eseridir. İnsanın, atasözü olarak söylenip duran, ve bir eksikliği olarak tefsir edilen çıplaklığı, onun üstün olan durumunu gözden saklıyor. Bu çıplaklık tasavvuru, insanın, irsi kanunlar tarafından, belli bir hayat sahasına uymasının önceden tayin edilmiş olmadığını gösterir. Bu tasavvurun asıl mânası, insan tabiatının bir plastisite'ye sahip olduğudur. Burada plastisite kavramı, dialektik bir kavram olarak anlaşılmalıdır; insan, mevcut şekilleri benimsemek, yani eğilip bükülebilmekle kalmaz, — bu hassa anorganik cisimlerde en yüksek bir dereceye ulaşmıştır — o, aynı zamanda kendi kendisine şekil de verebilir. Bunlardan daha mühimi, onun, mevcut şekilleri, yeniden geri alabilmesi ve verebilmesidir. Mythos dilinde bu olay, yeniden doğmak ifadesiyle canlandırılmağa çalışılıyor.

İnsanda bir öğrenme ve öğrendiklerine şekil kazandırma kabiliyeti vardır. Bu sayede, tabiat kültüre çevrilir, ve kültür de nesilden nesle devredilir; bir çok değişmeler geçirir, dinamik bir hareket halinde devam eder. Öğrenmenin kendisi, mevcudiyet mücadelesi için vasıtaların benimsenmesi olayıdır. Eğitim ve talim ilk plânda gelir ve insiyakın yerini irade alır. Bu temel üzerinde, insan hayatına faydası dokunmayan tabiat, hayata hizmet eden münasebetlere çevrilir. Hayvan, ne yürümeyi, ne yüzmeyi, ne de uçmayı öğrenir. Bütün bu faaliyetler, hayvanda organik büyümenin neticesidirler. İnsan ise en basit olanı bile öğrenmek mecburiyetindedir. Gelenek ve yeniden şekil kazandırma onu karakterize eder. Bu suretle kültür, nesilden nesle devredilir; kültür insanın dünyasıdır; onun mücadele edilmiş, üzerinde tekrar tekrar çalışılmış bir mahsulüdür; yoksa kültür biolojik olarak tevarüs edilmemiştir.

Eğer bu fikirler, zamanımızdaki antropolojide yapıldığı gibi, tutarlı olarak ve tek taraflı ilerletilirse; tarih, insan varlığı sahasında olup biten ve insanın kendisini hayat mücadelesinde devam ettirebilmek için bir takım vasıtalar yapması olayları olur. Teknik ve istihsal tarzlarına yönelen bu tarih, hakikaten can sıkıcıdır. Çünkü teknik gelişmedeki esas değişiklikler, 1800 tarihlerine kadar hemen hemen hiç tesbit edilememektedir. Meselâ, gidiş gelişler, bu tarihlere kadar, kürek, yelken, at ve araba ile temin ediliyordu. İlk defa 1800 tarihlerinde bu hususta âni bir ilerleme kaydedildi. Zamanın problemlerinin esas unsurları, şüphesiz, bu tabiata hâkim olmadaki ilerlemelerde bulunur. Meselâ tekniğin demonca olan kuvvetinden bahsediliyor; bu da ifadesini maharetin demonca olan kuvvetinde bulmaktadır. Mythos'a göre, Prometheus, bunu tanrılardan çalarak, çok hususî olan mevcudiyet mücadelesi için, insana hediye etmişti. Bu çalma fenomeni, ortaya çıkan neticeleriyle, ilk defa zamanımızda insanlardan ölç alır gibi görünüyor. Ve sanki, insan soyunun karşı-

smda, zincire vurulmuş Prometheus'un ıstırapları serilmiş duruyor. Bu benzetme uygun görünüyor; çünkü teknikle kültür bir tutuluyor. Halbuki insan, sadece teknik başarılarıyla, kendisini, kendi kıymeti bakımından hayvandan ayırdedemezdi. Çünkü insan, zekâsı sayesinde, ancak, hayvanın zekâyâ dayanmadan insiyakî olarak başardığını; yani hayat mücadelesinde kendisini devam ettirmeyi — az veya çok — gerçekleştirmiş olur. Bu noktada âfetle kriz arasındaki farka bir kere daha işaret etmek uygun olur. Krizler ve harpler, ister kuvvet, kendini kabul ettirme, isterse zevke, servete cebdetme gibi kâfi gelen sebep ve motiflerle anlaşılır bir hale gelsinler, burada yine de kritik susmuyacaktır. Çünkü tarihî olaylar, kör bir temayülün neticeleri olamazlar; yani onlar, tabiat olayları gibi kör bir oluştan ibaret olmayıp, bir takım hareket ve faaliyetlerin neticeleridirler. İnsanda temayüller, sadece harekete getirici âmiller olarak kalmazlar; insandan aynı zamanda, iradesini kullanmadan, onlara kendisini teslim etmemesi de beklenir. O, kendisini, bu temayüllerin kuvvetine iradesini kullanmadan, yani hiçbir karara dayanmadan terketmez. Kant, temayüllerin geriye atılmasından; Hegel, dizginlenmesinden; modern antropoloji, temayüllerin geri bırakılmasından ve bastırılmasından bahsediyor; insana, temayülleri inkâr eden, *asket* olabilen bir varlık deniliyor. İnsanın, temayülleri karşısında bu mesafe kazanabilmesi, kudret ve zevkte en yüksek dereceye varmak için baş vurulan çok incelmış hilelerin ortaya çıkabilmesini mümkün kılıyor; fakat böyle olmayabiliyor da. İnsan için aslı olan, onun direkt olan temayül ve alâkaları karşısında mesafe alabilmesi, onları susturabilmesidir. Bu yükseltme ve susturma, ancak, bunu temin eden tesirler, ilcadan çok başka olan bir dimension'dan gelirlerse mümkün olabilir. Sigmund Freud'un naturalist psikolojisi, esas temayülüne göre sosyolojik olarak vassıflandırılrsa bile, bu psikolojinin ben üstü bir mercie başvurmadan yapamaması karakteristiktir.

Tarih sabasında, haklı harplerden ve haçlı seferlerinden, ihanet ve anlaşmaların bozulmasından bahsedilir. Tarih içinde yer alan faaliyetler, zamanın kaydına tâbi olmayan şeylerin müdafaası gibi sebeplerle haklı gösterilirler. Tarihte insanlık ve adalet için mücadele edilir; milletleri medeniyet sabasında ilerletmek için, mutlak kıymetlerin gerçekleştirilmesi, hakikat, hürriyet ve barış için mücadele edilir. Zaman kaydına tâbi olmayan bu şeyler nerede ve nasıl ortaya çıkarlar? Mevcut olan hiçbir şey yoktur ki, onun zaman ve mekân koordinat sisteminde belli bir yeri bulunmasın. Sanatta faydası olmayan, yani temayüllerle ilgisi bulunmayan bir hoşâ gitmeden bahsedilir. Ancak tarihte hareket ve faaliyette bulunan bir canlıda tesirli bir tasavvur bulunabilir; ve burada biz.



çok eskiden beri teknik zekâ ile ahlâkî akıl arasında bir ayırma yapıldığını görüyoruz. Bu ayırma, hayattan ve mevcudiyet mücadelesi demek olan hayat mücadelesinden fazla bir şey olan bir merci ortaya çıkarıyor. Bu merci, artık insandan fazla olan bir şeydir. Tabiat olaylarının horizontal dimension'ü karşısına, kıymetle temas etmenin Vertikal dimension'ü çıkıyor; fakat bu temas, insanda gerçekleşiyor. İnsanda istikametler, vertikal ve horizontal olana bölünüyorlar. Dini bilgide, zamanın akışına tâbi olmayan, zamansız merci "Allah" la sembolize ediliyor. Dinî olmayan bir dil ile ise, zamana tâbi olmayan kıymetlerin içinde buldukları bir sahadan bahsedilecektir. İnsan, bu kıymetlerin farkında olduğu için ve bu kıymetler ona hitap ettikleri içindir ki, onun bir Ethos'u vardır.

Bu düşüncelere dayanarak, sahalar arasında şöyle bir ayırma yapılabilir: 1. Tabiat sahası; bu sahaya insiyakın idare ettiği biolojik mevcudiyetler girer; 2. Kültür sahası, anlama ve iradenin mahsulü olan bu sahaya teknik-râsonel mevcudiyetler tekabül eder; 3. Zamana tâbi olmayan kıymetler ve idee'ler (mahiyetler) sahası. Bu sahaya, akıl tarafından nizamlanmış olan manevî mevcudiyetler girer. Burada akıl, kıymetleri bir iddia, bir talep olarak idrak eder; ve kıymetler, onun hissetmesinde, düşünmesinde ve işlerinde ölçü vazifesini görürler. Bu sebepten dolayı akıl, mesuliyet ve suçun taşıyıcısıdır. İnsan akıl sahibi olmakla, şahsiyet ve Ethos'a da sahip olur. Tek tek objelerin hepsinin individualiteleri vardır; bu, tabii farklılaşmanın bir neticesidir. Ethos, yani şahıs varlığının özü, temelini hür olabilme kabiliyetinde bulan bir davranış şekline sahiptir; bu sebepten dolayı, başarı, hesap verme ve mesuliyet kategorileri tarafından tayin edilmiştir. Akıl kavradığı şeylere karşı, ve ya onlara göre kararlar alınabildiği içindir ki, — meselâ adalete aykırı kararlar alma gibi — tarihi oluşa tesir eden dinamik unsur temelini, şahsiyette bulur. Burada zaman üstü geçerliği olan şeylerin ölçüsüne göre, ya başarı, ya da başarısızlık vardır. Halbuki tabiatta yol ve mâna aynıdır; bir ceviz ağacından, bir ıhlamur ağacı çıkmaz, daima yeni cevizler sürer. Ancak tarihte, hakikî mânada yeni olan, tekrar etmeyen ortaya çıkıyor; ve yalnız burada en dar mânasiyle bir yaratma vardır. İnsan, mânayı aramalı ve kavramalıdır; onu gerçekleştirme yolunu bulup, ortaya koymalıdır. O halde tarih, mânalı bir yol bulmak için yapılan denemelerin bir yekûnunu teşkil eder; diğer taraftan tarih, aynı zamanda, böyle bir vazifeyi gerçekleştirme bakımından muvaffak olmuş veya olmamış denemelerin bir yekûnudur da. Ancak insanın yerinin, iki veya daha çok dimension'ların çatıştığı bir nokta olmasından dolayıdır ki, onun bu durum sayesinde, tarih olayları karşısında, kritik hüküm veren tavrı, mânalı ve anlaşılır bir hale gelir. Çünkü ancak böyle bir durumda

bulunan bir varlık, mesuliyet ve suç hakkındaki suallere açık bulunabilir. Böylece tarih, iyinin yahut kötünün; kıymetli olanın yahut kıymetsizin ortaya çıktığı bir saha olarak kendisini gösteriyor, ve öyle kalıyor. Acaba zamanımızdaki tarihî mevcudiyet endişesinin sebebi, insanın karar verme hürriyetini kaybetmiş olması, yahut kötüyü seçmiş olması mıdır? Böyle hükümler vermeden evvel şu olay göz önünde bulundurulmalıdır: bir çok nesiller de, kendi zamanlarından bahsederken, onu günahkârlığın tamamlanmış bir şekli olarak görürler. Öyle görünüyor ki, zamanın akışına tâbi olmayan kıymetlerin gerçekleşmesi için gidilmesi istenen yolla, tarihî o'ayların zaruretleri birbirleriyle çatışıyorlar. Tarihî o'ayların yolunu ve zarurlüğünü, tarih ilmi araştırır. Tarihin kaynağı ve hedefi üzerinde ise, metafizik fikir yürütür. Tarih metafiziği, sona, *Eschaton*'a, geleceğe yöneldiği halde; tarih ilmi geçmiş olana, maziye yönelmektedir. Fakat yine de insan, karar bekleyen situation bakımından, her zaman mazi ile istikbal arasındadır.

### III

Felsefi araştırmalar, tarih problemleriyle ilgili olan bir çok suallere cevap vermeğe çalışmaktadır. Fakat ne yazık ki, felsefi araştırmalar, tenkidî düşünmeyi terkederek bir tarih metafiziği şekline girmekte, peşin cevaplar ve işi kolaylaştıran konstruktion'larla, meselenin hakiki yüzünü perdelemektedirler. Şimdi araştırmacının karşısına aşağıdaki sualler dikilmektedir: tarih olaylarının akışı kör ve gayesiz midir? Bir bütün olarak tarihî oluşun akışı, her şeye müdahale eden bir zekâ yahut akıl tarafından mı önceden tayin ve idare edilmektedir? Tarihî oluş, iradenin hür kararlarıyla kat'î olarak tayin edilebilir mi? Tarihin tayin edici taşıyıcıları, insan grupları mı, yoksa fertler midir? Tarih, kıymetlerle dolu ve kıymetlerle münasebeti olan olaylar mıdır? Tarihî olaylar hangi şekillerde olup biterler? Tarihin kaynağı ve hedefi hakkında ne söylenebilir? Bir dünya tarihi var mıdır?

Bu gibi suallerin cevapları, sadece felsefeye ait çok hususî cevaplar olarak kalmazlar; hattâ bu cevaplar, yalnız siyasî hayat bakımından değil, aynı zamanda tarih ilminin çalışmaları bakımından da çok mühim amelî bir mâna taşırlar. Her tarihçi, — o ister farkında olsun isterse olmasın — bütün bu suallere verilen cevapların teşkil ettiği farazyelerle çalışır; her tarihçi, tarih metafiziğinin gizli kalan veya bilinen cazibesinin tesiri altındadır.

Tarihin kaynağı hakkındaki suale verilen cevap, onun mânası ve

hedefi hakkında sorulan suale verilecek cevabı da içine alır. Batı dünyasının tarih metafiziği, Tevrat'taki günah mythos'unun çok tesiri altında kalmış görünüyor. Bu mythos, insanın çift bir *emanzipation*'unu ifade ediyor: insan bir kere, kendisini tabiattan kurtarıyor; tabii durumdaki suçsuzluk, bir daha geri gelmemek üzere sona eriyor. Fakat diğer taraftan insan, Allah'tan da düşmüş oluyor; çünkü insan, tabiattaki suçsuzluğunu artık kaybetmiştir; ve bununla cennetteki yerinden de olmuştur; zira insan Allah'ın bir yasağına karşı hareket ediyor, böylece de onun âleminde düşüyor. Bu şekilde, insan — acaba insanın böyle bir duruma kavuşması, hürriyet akt'ına atfedilebilir mi? — artık tabiat ve Allah arasında bulunuyor. O, ilk günah yüzünden yerini kaybeden bir canlı varlık olmuştur, bu suretle de artık Tanrı'nu iradesine bağlı olmaktan kurtulmuştur. İşte bu andan itibaren, tarih, insan dünyasının hususî bir vakası olarak, başlıyor. Yani tarih, iyi ve kötü hakkındaki bilginin ortaya çıkması demek olan, suçla başlıyor. Acaba tarihî oluşun mânası, insanın kendisini suçtan kurtarmayı gerçekleştirmesi midir? İnsanın, insan olarak gerçekleştirdiği ilk akt, bir hürriyet akt'ı idi; ve bu Tanrı'ya karşı bir karar vermekte meydana çıkıyordu. Yani dinî olmayan bir ifade ile söylenirse, ebedî olana, hakikate ve iyiye karşı olan bir karardı. Acaba insanın ikinci akt'ının temeli, mevcut olan bir Tanrı'nın istemesi zarurî olan bir şey için mi karar vermektir? İnsan, bu akt'ı gerçekleştirirken Tanrı'nın mevcudiyetine inanmayı, bu müsbet kararının temel şartı haline getirmeden mi yapmalıdır? Hakikaten ekseri dünya tarihleri, tarihin hedefi, sonu hakkındaki suale, şu mânada cevap verirler: tarihin hedefi, günahın ortadan kaldırılması, mücadelenin dinmesi ve bu suretle başlangıçtaki ahengin kurulmasıdır. O halde son durum şöyle görünüyor: kurtuluşun en kat'î gerçekleşmesi demek olan Tanrı devletinin kurulması ve bu sayede şeytanın devletine karşı kazanılan zaferle selâmete ulaşma. Yahut ebedî sulhun hüküm sürdüğü bir dünya devleti. Veyahut hürriyet suurunun oluşunda varılacak en yüksek bir nokta olarak aklın hâkim olduğu bir devir. Yahut da, insanlar üzerinde artık hiçbir insanın hâkim olmadığı, objektif bir idarenin hüküm sürdüğü sınırsız bir topluluk.

O halde hakikî tarihi, başlangıçla son arasındaki yol teşkil ediyor. Fakat bu görüşe göre, tarihin mânası, tarihin tarih olarak ortadan kalkması temeli üzerine dayanıyor. Fakat başlangıç ve varılacak hedef, son arasındaki yolun görünüşü nasıldır? Eğer bir son hedef kabul edilirse ve oluşun hedefine varması lâzımsa, o halde oluş gizli bir plâna göre olup bilmektedir. Son, devirleri ve olayları, önden tesir eden bir kuvvet halinde idare ediyor ve bilerek kendine doğru çekiyor. Tarihin oluşu ve gelişmesi hakkında birçok oluş ve gelişme formları ortaya atıldı. Mese-

lâ canlıların kendilerindeki formu yaşayarak geliştirmelerinde olduğu gibi, tarihte de bütünün plânını yavaş yavaş açan, aynı şekli tekrar eden bir akışın bulunduğu iddia edildi. Yahut, tarihte, devamlı bir yükselmenin, yaratıcı bir mânada, geleneklerin devirden devre daima yenilenmesi sayesinde, genişleyen bir gelişmenin gösterilebileceğine inanıldı. Veya basamaklar şeklinde olup biten bir gelişmeden bahsedildi; burada her tarihî devir, bir basamak olarak, kendisinden sonra gelene çevriliyordu. Her kültür, olup bitenlerin sindirilmesi sayesinde yeni bir kültüre çevriliyordu. Yahut tarihteki yükselme, zıtlıklar sayesinde oluyordu. Buradaki tezler, değişik kaynaklardan gelen ve farklı vasıfları olan zıt tezler olabilirdi; meselâ bu tezler dialektik, antagonist yahut ihtilâlcî formlarda ortaya çıkabilirlerdi. Bunlardan başka, helezoni yahut dalga şeklinde olup biten tarihî oluştan bahsedildi. Daire şeklindeki tarihî oluş tasavvurunda, oluş, mühim değişiklikler göstermez. Burada sonun, yeni bir ilk günah ile tekrar başlangıca, ilk duruma döneceği iddia ediliyordu.

Tarihin, başlangıcı ile sonu arasındaki yolu, üç bölüme ayırmak âdet haline gelmiştir. Vico'nun, Hegel'in, Lessing'in, Marx'm, Comte'un, Leopold Zieglers'in ve diğer birçoklarının tarih felsefelerindeki "üç hal" kanununda olduğu gibi.

Tarihin bütünündeki mâna hakkında yapılan bu tarih felsefesi konstruktion'ları ve buna bağlı olarak tarihteki mânayı gerçekleştiren olayların hususî olup bitme şekilleri hakkında ileri sürülen iddialar, tenkidî bilgiye dayanan fikirlerle büyük bir zıtlık halindedirler. Eğer spekulasyon'un keyfiliği içinde, insan aklının tipik olmayan gerçeklerine, aslî olmayan kabiliyetler atfedilirse, daima her türlü kontrolden uzak, apriori bir mâna ile çalışılacağından, bu konstruktion'ların dinî olmaları, yahut din ile ilgilerinin bulunmaması vaziyeti değiştirmez. Umumî dünya tarihini idare eden manevî bir şey olarak mânanın, tahkik edilmesine imkân yoktur; çünkü o, prensip itibarıyla, ancak postulat olarak ileri sürülen son'un gerçekleşmesiyle meydana gelebilecektir. Bunun mânası, burada bilginin yerine bir inanmanın geçmiş olmasıdır. Bu inanma, şahsî ihtiyaçlar bakımından, büyük bir kıymet taşıyabilir; fakat onun umumî bir merîlik isteyen felsefî bilgide, hiçbir yeri olamaz. Tarihin umumî mânası ve hedefi hakkında, ancak her şeyi bilen, total bir önceden görmeye sahip olan *intellectus archetypus* bir şeyler söyleyebilir. İnsan âleminde, bu çeşit bir bilgiye sahip olduğunu iddia etme, ancak çok kendini beğenmiş spekulativ bir teoriden doğabilir.

Bundan başka, insanın içinde bulunduğu durum, reel olan halihazır, bu çeşit kavrayış tarzlarının kıymetsizliğini gösteriyor. İstikbal, mü-

lim bir zaman basamağı olarak kıymetleniyor ve şimdiki kıymetsiz bir geçit olarak, değerden düşürüyor. Olup biten her şey, hedef için sadece tesbit edilen vasitalardır. İnsan ve nesilleri, birbirini aralıksız takip etmelerinde, kendine has bir mâna taşımayan, sadece ara unsurlar olarak anlaşılacaklardır. Onların hedefe giden yoldaki yerleri, önceden tayin edilmiştir. İnsanlar sadece dünya Geist'mın kuklaları olarak görünüyorlar; onlar, kendileri için çalıştıklarına inansalar da, onları aldatarak kendi gayeleri için kullanan aklın hilelerinin gölgesinde bulunuyorlar. Halbuki istikbal, bilginin bir objesi olamaz; olsa olsa haklı veya haksız bir arzu sahası olabilir. Tarih ilminin meşru olarak araştırdığı mazi, geçmiş olan, bilginin bir obje sahası olabilir. "Halihazır", bir takım münasebet örgülerini içine alır. Bu örgünün sahasını, münasebetleri bir bütün içinde gerçekleştiren hareket ve faaliyetler tayin eder. Böylece sınırlandırılan halihazır, — insanî mevcudiyete ait olmayan problemsiz durumun zıddına olarak — bir "situation" dur. Tarihi olayların ne olduklarının, insanın tarih için ne ifade ettiğinin açık olarak görülmesi için, insanî situation'dan hareket edilerek, bir zaman kavramı olan halihazırın daha iyi sınırlanması lâzımdır.

#### IV

Leopold von Ranke'nin şu sözü meşhur olmuştur: "Her devrin Tanrı ile doğrudan doğruya münasebeti vardır". Bu söz, çok defa mübalâğalı bir historicism mânasında tefsir edilir: olup biten ve varolan her şey, gerçekliği bakımından herhangi bir zamanda, bir devirde işgal ettiği yerin tarihi olayları ile münasebete getirilmelidir. Bu suretle, tarih üstü bir gerçeklik ve hakikate sahip olan bir şeyin mevcudiyeti de inkâr edilmiş oluyor. Bu kavrayışın kısmen haklı olduğunu kabul etmek lâzımdır. Çünkü şüphe yok ki, realite sahasındaki her şey, zaman ve mekânın koordinat sistemi tarafından tayin edilmekten kurtulamayan her şey, oluş halindedir. Fakat bununla, gerçek olan ve tesir eden her şeyin, zaman ve mekân bakımından tayin edilebilir olduğu da ispat edilmiş değildir. Zamanımızın ontologie'si, realite ve gerçeklik arasındaki kategorial farklılığı, açık bir şekilde göstermiştir; ve biz burada bu kadarla yetinebiliriz. Tek taraflı relativist bir historicism'in neticeleri, tabii ve tarihi olaylar arasındaki farkı zarurî olarak ortadan kaldırır; ve bütün varlık ve olaylar, âdeta, arkadan tesir eden bir kuvvetin aşikâr zorlaması altında bulunan, tek yönlü bir hareket içine sokulurlar.

Historicism'in her çeşidinin görmemezlikten geldiği şey, tarihi olay-

ların bir takım hususî olaylar olduğu vakıasıdır. Çünkü tarihî olmayan tarihin mânası, sadece real olmayı istemektir. Zamana tâbi olmayan bir şeyin, zamanla temas geldiği yerde, tabii olaylar tarihî olaylara, tarihe çevrilirler. Zamana tâbi olmayan şey, âdetâ Transversal kausalite gibi faaliyette bulunur ve horizontal olaylara temas eder; denilebilir ki, onları biraz kendisine doğru, yükseğe kaldırır; teması esnasında onları çeker ve yükseltir. Bu suretle tarihte, çok defa işaret edilen, dalga hareketi meydana gelir. Ebedî olan, zamana tâbi olmadan mer'î olan şeyler, tarihî akışı kesintisiz olarak positiv deternuine etmek için, kâfi derecede kuvvetli değildirler. Transversal kausalite bir temas kategorisi şeklinde görünür. Hakikî devlet idesi, meselâ real devlet tarihinde bir gerçekleşme imkânı bulmalıdır. Bazan olayların birbiriyle teması, bu ide sayesinde o derece kuvvetli olur ki, horizontal olaylar meyilli dalgalar şeklinde yükselirler ve sonra yeni baştan, barbar devletlerin devirlerine geri dönerler. Bu devletler, kendi mevcudiyetlerinde yalnız horizontal olayların birbirini takip etme kausalite'si tarafından tayin edilirler. Bu kausalite'ye, varlık sisteminde zaman ve mekân bakımından bir yer işgal eden bütün şartlar aittirler. Bu şartların tabiat sahasına veyahut da objektiv Geist'a ait olmasının hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bu durum şu şekilde formüle edilebilir; ebedî geçerliği olan, transcendent olanın, zamana tâbi olan olayların muhtevasına çevrilmesini temin eden, temas ile tesir etme demek olan Transversal kausalite, tarihi varlık-sahasının transcendent bir şartı olarak görünüyor. Tarihî olay olma, ontolojik münasebet olarak, transcendent şartları olan bir olay değildir; ve bu transcendent'lik ve şartlarıyla tarih kendisini, tabii olaylardan ayırmış olur. Olaylar ancak şu takdirde tarihî olurlar: tarihin akışının dışında olan şeylerin, onlara tesirli bir şekilde temas etmesiyle. Bu münasebetler sistemi, meselâ *fas* ve *ius*'un dialektik münasebetinde gösterilebilir. *Fas*, doğrudan doğruya Tanrı tarafından konmuş hukuku ifade eder. Eski çağlara göre bunun bilgisi küçük bir zümreye verilmişti; ve eğilip bükülmeyen mutlak bir kanun olarak, korkunç bir katılıkla ele alınıyordu. *Ius*'un, *aequumstrictum* ile doğrudan doğruya identitesi istenir. Onun korkunç bir hukuk olarak af kabul etmeyen tatbikatı bu yüzdendir. Fakat *fas*, yazılı olarak tesbit edilir edilmez ve bu şekilde halkın şuuruna yerleşir yerleşmez, artık positiv bir hukuk haline gelir, tarihî akışın içinde yerini alır ve birdenbire halkın tenkidine terkedilmiş olur. Fakat kritik mevcut olanın yerine, henüz mevcut olmayan daha iyisini (bu durumda hukuk) koymak suretiyle yaşar. Daha iyi olan bir hukuk hakkındaki bilgi, kökünü, bir kriterium hakkındaki bilgide bulur. Böyle bir kriterium, yerini olayın dışında alır. Fakat bu olay, bu kriterium saye-

sinde kavranılan gerçekliğin dışına çıkmak ister. Böyle bir hukuk artık kendi başına olan bir hukuk olurdu. Böylece hukuk (ius) bir devirde geçerliği olan bir hukuk olarak, yine de, mutlak geçerliği, Tanrı müeyyidesine dayanan fas'dan çok üstündür. Zira ancak, daima pozitif bir hukuk olarak kalan ius'ta, ebedî olanla zaman; aklî hukukla pozitif hukuk arasında bir dialektiğin imkânı meydana çıkabilir. İus, az veya çok transcendental şartlara tâbi olan bir gerçeklik olarak ortaya çıkar.

Tarih dünyasının olaylarının ve muhtevalarının transcendental olan zaman üstü faktörlerin şartlarına bağlı olması, bir defaya mahsus, individual olan, tekrar etmeyen situation'larm, şahısların zincirinden ibaret olan tarihî değişmeyi, mümkün, anlaşılır ve kavranılabilir bir hale getirir. Tarihî olayın transcendental şartlara bağlı olduğu görülünce, tarihteki umumî mânâ, son durum hakkındaki tarih metafiziği, başka bir ışık altında meydana çıkar. Son durumun mânâsı şundan ne az, ne de fazladır: tarihî olmayanın zaman içinde gerçekleşmesi. Fakat böyle bir şey düşünülemez; zira, zamana tâbi olmayan şeylerin zaman içinde gerçekleşmesi demek, zamanın ortadan kaldırılması demek olurdu; yani bu, tarihin de kendisini ortadan kaldırması olurdu. Bu zamandan çıkma neticesi, tarih felsefelerinin pek çoğunun içine düştükleri bir çıkmazdır. Tarihin son durumu hakkındaki spekulasyon'lar, — eğer bunların kâfi gelen bir temelleri mevcut olsa bile — lüzumsuz kalacaklardır. Bu spekulasyon'larm ancak şöyle bir mânâsı olabilir: tarihin olayları olmak ve böylece kendi transcendental şartları için bir vesika ortaya koymak.

O halde şimdi, Ranke'nin, her devrin Tanrı ile doğrudan doğruya münasebeti olduğu fikri, relativist historicism'in yaptığından başka olan bir tarzda tefsir edilecektir. Ranke'nin bu ifadesi, açık bir şekilde mythik çizgiler taşır. Her mythos, görünmeyen kuvvetlerin, görülebilen varlık-sahası ile olan münasebetlerinin, konkret bir şekilde anlatılmasından başka bir şey değildir. Ranke'nin bu ifadesi felsefî bir şekilde formüle edilirse: her devir, zamandan müstakil olan muhtevalar ve hakikatlarla doğrudan doğruya münasebet halindedir; yani her devrin merkezini, o devirde olup bitmesi lâzım gelen teşkil eder. Ebedî olan, olup bitene tesir etmek ister. Historik relativizm, bu suretle düzeltilmeli ve fenomenlere uygun düşen transcendental relationism tarafından bertaraf edilmelidir.

Her devrin hususî vazifeleri vardır; tıpkı her situation'un, insandan hususî taleplerle ortaya çıkmasında olduğu gibi. Tarihî situation, en yüksek iyiye sahip olma bakımından, ahlâkî bakımından mühim olan bir varlık durumu ile aynı vaziyettedir. Ahlâkî davranıştaki en yüksek iyi, o za-

manki situation'la ilgilidir: yumuşaklık, adalet, iyilik, başkasının iyiliğini istemek, doğruluk v.s. gibi situation'lar. Ahlâk sahasında nasıl bir en yüksek iyi yoksa, tarihî durum için de hedef, aynı vaziyettedir. Bu nokta, historisizm'in kısmen haklı olduğu noktadır. Her devrin kendine has hususî vazifeleri, sefalet ve saadeti, ihtişam ve zavallılığı vardır. Bu noktada tarihî oluşun formu problemine bir cevap verilebilir: tarihin akışı intizamlı değildir. Tarihte, tarih üstü olanın dikkate alındığı ve kabul edildiği yerde, horizontal olaylar bir sıçrama ile vertikal olana geçerler; yani oluş, hakikî mânası ile bir hareket ve faaliyete çevrilir.

Fakat ebedî olanın sesini zamanın akışı içinde kim duyar? Transcendental olan, gizli kuvvet olmaktan çıkarak, olup bitene, transcendental bir şart olarak, nerede ve ne şekilde tesir eder? Dünya şartlarının teşkil ettiği sistem içinde, zamana tâbi olmayan varlığın, olayların akışına tayin edici olarak temas edebileceği yalnız bir yer vardır: o da, insandır. Bu sebepten dolaydır ki, tarih, daima sadece bir insan tarihidir. İnsan, kendi kendisinin şuuruna erdiği yerde, kendisini tabiat olaylarının kör akışından kurtarır. İnsan, kendisine karşı mesafe alabilme şuuruna varması sayesinde, kendisinden başka olanı, dünyanın obje haline gelmesini yaşar; bununla da o, kendi kendisini ve dünyayı hâkimiyeti altına alma imkânını elde eder. Aynı zamanda, kendi eksiklik ve yetersizliğini de keşfeder; bu keşif, onu başka bir dimension'a açar. Bu açılma sayesinde tanıdığı ebedî varlık, kendisinden daha fazla olan bir şeydir. Bu fenomen, Tanrı'nın idrak edilmesiyle dinî bir karakter kazanır; güzelliğin saf varlığının, ahlâk sahasında doğru hareketin, hakikat sahasında doğru bilgi ve düşünmenin idrak edilmesiyle de dünyevileşir. Vicdanın sesi, kendisini fenomenal bir duygu şeklinde ortaya koyar; zamana ve insana tâbi olmayan kritik bir ses kuvvetini kazanır; zaman içinde yer alan tabii mevcudiyetin tamamlanma ihtiyacında olduğunu ikaz ederek şura getirir.

Taş, mekânda bir yer kaplar; nebat, bulunduğu yerde kök salar; hayvan, kendisi için tesbit edilmiş olan muhit içinde mevcudiyetini devam ettirir. Ancak insanın varlığı, situation'lar içinde geçer. İnsanın içinde bulunduğu situation'un kendine has olan yapısı, zaman ve suje arasındaki münasebet bakımından hususî bir karakter kazanır. İnsanın içinde yaşadığı bu zaman, kendisini ve dünyasını bir çember gibi kuşatır. İnsan, kendi kendisiyle münasebet kurarken de, zaman içindeki kontinüite ve devamlılığını idrak eder. İnsanın şimdisi şöyle bir karaktere sahiptir: insan kendisinin bir geçmişi olduğunu bilir ve bir geleceği olacağına inanır. Şimdi, hatırlama ve bekleme ile, maziye ve istikbali kucaklar; ve böylece dialektik bir sistem meydana gelir. Halihazır bir "an" ola-



rak görülürse, bu sistem birbirine geçen “an” lara bölünebilir; şimdi olup biten, geriye doğru olmuş bitmiş olanla, ileriye doğru olacak olan arasında bulunur. Hayvanın halihazır, mekanik bir netice olarak ortaya çıkar. Olmuş bitmiş olan, onda, mekanik bir tedarî düzenine göre, şimdiye kadar uzanır; mazi ile süje arasında bir münasebet kurulmaz. Hayvan, kendi muhitinde ve önceden kurulmuş bir harmoni içinde yaşar; bir monat’ın otomatik cehdi ile, bütünlüğü ile gelişir. Hayvanın mevcudiyetinde, zaman ve varlık, dialektik bir karakter taşımaz. Halbuki insan mevcudiyeti, problemsiz ve otomatik olarak, doğuştan olan bir prensip tarafından sevk ve idare edilmez. İnsanın varlık münasebetlerinin inkişafında, hiçbir insan kabiliyeti, tabiattaki emniyet ve mükemmelliği temin edemez. İnsanın içinde bulunduğu situation’u, aporetik emniyetsizlik, zıt ve birbirinden uzaklaşan imkânlar karakterize ederler ve ona eksikliğin damgasını vururlar. Vicdanın sesinin, insanı, ahlâkî davranmaya davet etmesindeki talep, insanın içinde bulunduğu situation’a yeni bir şart ilâve eder. İnsanın içinde bulunduğu situation, süjesiz, eksik kalırdı; hususî bir tarzda davranan bir müdahale beklerdi. Süje, horizontal dimension’a, vertikal dimension’un tesir edebilmesine yardım etmek için, ideal talebe tâbi olmalıdır; süje, burada, sanki “ilk defa kendisiyle başlanıyormuş” gibi hareket etmelidir. İnsani situation, tarihî situation içinde, Grek’lerin kairos dedikleri bir mercide şekil kazanır. Kairos, doğru ölçü, doğru münasebet, iyi fırsat, uygun zaman, verimli an mânalarına gelir. Verimli an çabucak geçer, zaman çabuk cevap ister; süje transcendent’den gelen sese karşı gelirse, o an geçer; insan da gayesini eksik bırakmış olur. Ekseriya bu insanın işitmemezlikten geldiği ses, kendisini gerçekten bir nedamet, utanma ve vicdan azabı şeklinde gösterir: Böylece insan, dimension’ların kesim noktasında bulunur; fakat “ideal varlıkların” dimension’u, horizontal olaylar karşısında hiçbir kuvvete sahip değildir. Ancak insanın idrak eden aklı, eğer “ideal varlık” sahasından gelen sesi duyar ve ona uyarsa, transcendent olan transversal kausalite haline çevirebilir. Fakat burada ancak bir temas bahis konusu olabilir. Çünkü meydana gelen transcendental transversalite’nin tesirli olabilmesi, ancak onun horizontol dimension’la temasa gelmesi sayesinde mümkün olabilir. Bundan dolayıdır ki, bu an, ebedî olanın zamanla temas haline geldiği nokta olarak görünür. Zaman akışının dışında bulunan varlık, insan sayesinde, zamanın akışı ile temasa gelirse; bu taktirdedir ki, insan kendi tarihini, transcendental temellere dayanan olaylar olarak gerçekleştirmiş olur.

O halde tarihteki zaruret ne oldu? İnsan varlığının üç türlü determination tarafından tâyin edildiğini görmemezlikten gelmek mümkün

değildir: biolojik unsur olarak irsiyet; tesir edici kültür artıklarının bütünü olarak gelenek; tek tek süjeler için, içinde buldukları gruptan gelen şartları ihtiva eden topluluk. Bu üç unsur da, insanın dışındaki sahalarda da tesirlerini gösterirler; ancak onların buradaki funktion'ları, tek mânâlıdır; ve fertlere burada zaruri olarak, tâbi ve değişken bir yer düşer. İnsanın canlılık cevherinde mevcut olan irsiyet faktörlerinin büyük bir plastisiteleri vardır. İnsanın duyu ve hareket organları, değişmeyen bir karakter taşımazlar; onlar daima yeni baştan şekil ve mümarese kazanırlar; bu, çok ileri yaşlara kadar devam eder. Gerçi hayvanda da gelenek, tek tek fertler tarafından öğrenilir; fakat hayvan ferdi, cinsin geleneğinden başka bir şey öğrenemez. Halbuki insanda geleneğin bir plastisitesi vardır; tek insan geleneği, öğrenir, devralır ve asimile eder; o, geleneği genişletebilir, yahut geleneği reddedebilir. O, sadece tek bir dile bağlı değildir; başka diller de öğrenebilir, kendine has bir dil de yaratabilir. Hayvanın geleneği, çapı sabit kalan kapalı bir çembere benzer. Halbuki insanın geleneği, çeşitli çapları olan, kapalı olmayan çemberlerin teşkil ettiği bir helzona benzer. İnsan ve hayvan toplulukları bakımından verilecek misaller, insanla hayvan arasındaki farkı, daha açık bir şekilde gösterecektir. Hayvanlar da çok defa topluluklar halinde yaşarlar; arılar ve termit'lerde olduğu gibi devlete benzer bir şekilde, hayat faaliyetleri çok incelmış bir iş bölümüne dayanır. Fakat hayvanlardaki bu topluluk şekli, sadece kaba bir olaydır; insanın bunu tesbit ettiğinden beri de değişmemiştir. Halbuki insanların kurdukları devletler, tarih boyunca bir çok değişiklikler geçirirler. Bu değişiklikler, onların yalnız şekillerine ait olmakla kalmaz, yapılarına kadar uzanır. İnsan, arı gibi tabiatı bakımından sosyal bir varlık değildir; ancak imkân bakımından sosyal bir varlıktır. O, sosyal bir varlık değildir; sosyal olabilen bir varlıktır. Bu yüzden ki insan, asosyal olarak da davranabilir. İnsanın sosyal bir varlık olması, kelimenin tam mânasıyla bir olay, hürriyetten gelen bir olaydır. Vertikal dimension'a karşı kör davranan insan, bios'u bakımından sabit kalan irsilik faktörleri tarafından tayin edilir; manevî bakımdan ise, insan, geleneğin, zamana hâkim olan kültür ve medeniyet gibi muhtevaları tarafından tayin edilir. İnsan, alışkanlık olarak da, muayyen normlar ve kaidelere göre nizamlanmış grupların sosyal münasebetleri tarafından tayin edilir. Bu sosyal münasebetler, müşterek olan davranış şeklinin devamını sağlarlar. Bir bütün olarak, grupları tanzim eden âdet, ahlâk ve hukuk gibi kaideler, tarihin muhtelif devirlerinde ortalama bir zihniyetin ifadesi olarak, çok yüksek bir seviyede bulunurlar. Fakat yine de müşterek davranış, horizontal olayların akışı içinde, illî yahut gaye bakımından tayin edilmiş olanlardan farklı değildir. Medenî bir davranış, henüz

ahlâkî bir davranış olmaktan çok uzaktır. Ancak vertikal dimension'a uyan bir tavır ve davranış, hür bir olay teşkil eder ve sadece böyle bir davranışa ahlâkî adı verilebilir. Demokrit haklı olarak şunu söyler: "Hoş olan, bir kimse için şu şey, diğer bir kimse için bu şey olabilir, fakat iyi ve doğru, bütün insanlar için aynı şeydir". İnsan zamanın akışı içinde, ne arkadan iten kuvvetin tazyik ve darbesinden, ne de gayenin çekişinden, kendisini kurtarabilir. Tarihin taşıyıcısı olarak, insanın taşıdığı hususiyet, onun şu kabiliyetinde ortaya çıkar: insan maziden gelen determination'lara bir istikamet vererek onları zorlayabilir ve önden çeken kuvvet halinde gaye olarak değiştirebilir; yahut yerine başkalarını koyabilir. İnsan, situation'un kairos'unu korkusuzca geçip gitmeğe bırakabilir, reddedebilir yahut kabul edebilir; fakat insansız hiçbir şey olup bitmez; hiçbir şey yapmamakla da o, mesuliyetten kaçınmaz. Tarih, ne tabiat olayları mânasında zamanla ilgisi olmayan bir oluş, ne de sadece mekânda olup biten kültürlerin karşılıklı tesirleridir. Aksine o, hürriyet, mesuliyet ve suç kategorilerine göre, dünyayı değiştiren ve insana şekil kazandıran bir faaliyettir.

Bu fikirlerin çerçevesi içinde, bazı sualler karşımıza çıkmaktadır. Bu suallerden birincisi, olup biten tarih ile olmakta olan tarih; mazi ile halihazır; hürriyetle zarurilik arasındaki münasebete aittir. Diğer de, zaruret kategorisi altında bulunan, ilim bakımından kavranılmış olan mazi ile, hürriyet kategorisine göre istikbal hakkında karar isteyen situation'a bir yönelme demek olan, siyaset arasındaki münasebete aittir.

## V

Siyaset, olup biten tarihle, olmakta olan tarih arasındaki bağı teşkil eder. Siyaset adamı, tarihi taşıyan situation'larda, yukarda bahsedilen horizontal ve vertikal dimension'ların kesişme noktasında bulunur. Gelenekten gelen kuvvetler tarafından sürüklenen bir siyaset, horizontal olayların, birbirinden farksız ve aynı seviyede olan akışlarının şartları içine düşer. O, fırsatları kaçırmaz, tarihin dışında olan, zamanın akışına tâbi olmayan kuvvetlerin sesine karşı sağır kalır. Bu kuvvetler, zarurî olarak oluşun dışında kalırlar. Fakat unutulmamalıdır ki, siyasî hareketler, sadece situation'la münasebet halinde olmakla kalmayıp onun şartlarına da tâbidirler. Tarihî an, ancak mazi, hal ve istikbalin teşkil ettiği, dialektik bir birlik olarak şekil kazanabilir. Hiç istisnasız, halihazır, mazinin geniş temelleri üzerinde bulunur. Zira hareket ve faaliyetler, aktüel olan halihazırda olup bitebilirler; geçip gitmiş olan olaylar, her an olup bi-

tenlerin, olmuş bitmiş olan şartları haline gelirler. Situation'a uygun olarak hareket edebilmek için, bu situation'un bütününe tayin eden unsurları bilmek lâzımdır. Mazinin olmuş bitmişğinden gelen şartlar, tarihteki durumun esası bir parçasını teşkil ederler. Fakat maziden halihazıra gelen bu şartlar nasıl bilinebilirler? Bu işi, olup biten tarihi tasvir eden ve teoriler kuran, tarih felsefesi üstüne alır.

Şimdi şöyle bir mesele ortaya çıkıyor: tarih felsefesi, olup biten tarihin, ohnaktaki tarihe temel teşkil etmesini nasıl sağlamalıdır? Yani amelî hayatın, tarih bakımından mühim olan olayları temellendirmesine yardım etmek, tarih felsefesi tarafından nasıl başarılabilir?

Geçmiş olanı halihazıra getirmek demek olan tarihteki bilginin, halihazırdaki siyasî faaliyet için, hayati bir önemi olup olmadığı sualine, çok çeşitli cevaplar verilmiştir. Bu suale verilen cevapların çoğu şüphelidir. Böyle bir görüş, en iyi ifadesini Hegel'in şu cümlesinde bulur: "Tecrübenin ve tarihin öğrettiği şeyler şunlardır: milletler ve devletler tarihten hiçbir şey öğrenmiyorlar ve tarihten çıkarılacak bir fikre göre hareket etmiyorlar". Tarihteki bilginin pragmatik ehemmiyetini küçümseyenler, onu tamamiyle reddetmeye kadar gidiyorlar. Çünkü onlara göre, tarih ilmi, sadece siyasî sahadaki tatbikatında verimsiz olmakla kalmaz, aynı zamanda zararlıdır da. Tarihe şöyle itiraz ediliyor: tarihin suçu, insanlığın hafızasında mazinin haksızlıklarını muhafaza etmek ve olmakta olan tarihin verimli temelleri üzerinde, öğ almayı geliştirmektir. Bu sebepten dolayı tarih ilmi, daima tekrar eden, harpçi çatışmaları husule getiren sübjektif sebepleri tahrik eder, devam ettirir ve çoğaltır. Siyasetin bir kölesi olan tarihin vazifesi ve takip edeceği yol, şüpheli durumlarda siyasetçiye emellerini haklı gösterecek vesikalar bulmak olacaktır; hattâ bu, durum icabettirdiği takdirde, gizli tahriflere kadar gidebilir. Naiv, tarafsız bir tetkik, böyle bir tarih kavrayışının kısmen doğru olduğu üzerinde münakaşa etmeyecektir. Bu gibi hükümlerin kayıtsız-şartsız ve mutlak olarak doğru olduğu, ancak, tarihteki olayların tam mânasiyle transcendent şartlara tâbi olduğu görülmediği zaman iddia edilebilir. Tarihi olaylarda daima transcendent karşısında bir mesuliyet bahis konusudur; sadece maziye halihazıra getirmek ve maziye uzatmak, yahut zamandaşların tesadüfî ve önüne geçilmez ihtiyaçlarının yerine getirilmesi ve tatmin edilmesi, bahis konusu olamaz. Olmakta olan tarih, olup biten tarihin bir devamından ibaret değildir.

Tarih ilminin objesi, geçmiş olandır; siyasetin sahası, halihazır ve istikbal, olmakta olan ve olması istenilendir. Henüz var olmayan, geleceğe ait olan şeyler, ilmi cehtin objesi olamazlar. Hattâ isterse insan, — tıpkı

tohumun nebati içinde taşıdığı gibi — tarih bakımından geçmiş olanın, gelecekte olanı ihtiva ettiği tasavvuru içinde yaşasın. Bir sınır durumunda olan halihazır, hürriyetin en sığ noktası, “karar anı”dır.

Geçmiş olanın hale getirilmesi demek olan tarihin çeşitli şekilleri vardır. Hale getirilen olup bitmiş olan, aktuel olanla, şimdi ile münasebet haline gelir. Halihazır bakımından, mazinin ilmi bir şekilde tasvir edilmesi, — varlığını zamana ait hususiyetler ve sübjektif şartlara borçlu olan — metodik prensiplere tâbidir. Fakat bu yazıda bundan bahsedilmeyecektir.

Sadece vakaları tesbit ve nakleden tarih, geçmişini halihazıra verirken, saf bir masallaştırma zevkinden hareket eder. Çünkü burada estetik ilgi hâkimdir. Böylece, olup bitenler ilgi çekici hikâyeler şeklinde anlatılır. Bu şekilde anlatılan tarihte, olup bitende söylenmeğe lâyık olan gözönüne serilebilir; anlatılanın ön plânı, kapalı veya açık bir halde bulunan mühim münasebetlerin uzak olan arka plânını açığa çıkarabilir. Fakat, mazi karşısında takınılan böyle bir tavrın, objektif bir tavır olamayacağı da inkâr edilemez. Eskiye saygı gösteren tarih ile tenkidî tarih, elde edilen tarihi malzemeyi, hafıza için hazırlamak, sadık bir şekilde muhafaza etmek ve tenkidî olarak aydınlanmak cehdini gösterirler. Bu tarih, olup bitenin gerçekten nasıl olup bittiğini öğrenmek ve araştırmak ister. Genetik tarihçilik, tarihi oluşun kanunları hakkında sorar. Böyle bir tarih, olup bitenin, kesintisiz horizontal bir determination'unun mevcut olduğunu kabul eder. Burada, mazinin, halihazırın ihtiva ettiğine inanmak temayülü vardır. Bu şekilde anlaşılan bir tarih ilmi, tarihin bir fiziği olmağa cehdedecektir. Genetik tarih teorisi, ilk plânda, nelerin olup bittiği ile ilgilenmez, olup bitme ile ilgilenir. Eğer tarihi akışın, bu şekilde mutlak olarak, horizontal determination'larla tayin edildiği kabul edilirse, bu takdirde olup bitenin vertikal dimension'la temas gelmesinin yolu kapanmış olur. Yani olup bitenler, hür kararlara karşı kayıtsız kalır; yahut da onların hür kararlarla olan münasebetleri, su ile yağ arasındaki münasebet gibi olur. Bu takdirde tarih, hürriyetin ortaya çıktığı bir yer olarak görülmez, aksine insanın kuvvetsizliğinin bir sahası olarak karşımıza çıkar. Kant'ın terminolojisi ile şöyle söylenebilir: bu takdirde tarihi olay, “dinamik” bir silsile değil, “matematik” bir silsile olarak meydana çıkacaktır. Pragmatik tarih, tarihi situationları tayin eden motiflerle, iradenin kararlarını araştırır. Bu tarih, situation'un kaynağı ve gayesi üzerinde durur; fakat onu bilhassa varılacak yer ilgilendirir; o yere varmak veya varmamak artık mühim değildir. Burada, olmuş olanın olmuşluğu ve oluşu ilgi merkezi olmuyor; olması mümkün olan da gözönünde bulunduruluyor: şu ve şu olsaydı, bu da olacaktı gibi. Yani bu-

rada, olabilecek olan şey de, ilmi araştırma ve cehdin mühim bir alâka merkezi oluyor. Gerçi tarihin böyle irreal bir vak'a olarak, bir hiç olduğu ileri sürüldü; fakat asıl hata, bu iddianın temelinin, tarihî obje hakkındaki yanlış bir görüşe dayanmasında olsa gerek. İnsan tarihinin devamlı krizleri, tarihî situation'ların çeşitli olmasından, zıtlıklarından ve tarihî olayların çok tabakalı bir karakter taşımasından doğar. Tarihin tek tabakalı olduğu, yani onun vertikal dimension'dan gelen saklı transcendent şartlara tâbi olduğu inkâr edilirse, tabiat olayları ile tarih arasındaki fark ortadan kaldırılmış olur.

Tarihî olayların transcendent şartlara tâbi bir gerçekliği varsa, ve vertikal transcendent'in müdahalesine açık olan bir determination örgüsü şeklinde ortaya çıkması gerekiyorsa; bu takdirde eskiyi saklayan-tenkidi ve pragmatik tarih görüşlerinin, bahis konusu olan bu obje sahası ile yakın bir münasebetleri olmalıdır. Bu tarih görüşleri, insan gücünü bazı imkânlarla açma kudretini göstereceklerdir. Bu imkânlar, tekrar etmeyen, olmuş bitmiş olan tarihî situation'u, insanın gözünün önüne sermekte ortaya çıkarlar. Mazideki imkânların hatırlanarak tekrar edilmesiyle, onlar, yeniden canlandırılmış ve ilmi kritik bir temele göre hayalen işlenmiş olurlar. Bir ilim olarak tarih, bu takdirde, âdeta geçmiş situation'lara geri dönen existentiell bir tecrübedir. Mazi hakkında ortaya konulan teşhislerden, aktuel hareketler için ve insana kendi faaliyetlerinde bir cesaret gelebilir. Çünkü mazideki imkânlar, aynı zamanda gerçekleştirilenin yolunu da gösterebilirler.

Böylece geriye doğru çevrilmiş olan tarih ilminin kehanetlerinden, ileriye doğru çevrik olan hareket ve faaliyetler için, siyaset gelişmiş olur; yani tarih, siyasete, hareket ve faaliyetler için tenkidi temellere dayanan bir güven sağlar. Buradan itibaren, siyasetin mümkün olanın bir sanatı olduğu hakkındaki sözün mânası da açık ve anlaşılır bir şekil alır. Maziye saygı duyan kritik pragmatik bir gözle bakılırsa, mazi, başarı ve başarısızlıkları aynı şekilde gösteren, monumental bir karakter kazanır. Sokrates, İsa gibi şahsiyetlerle, Maraton ve 1789 ihtilâlinde karşılaştığı gibi.

Tarihî oluş, daima aynı zamanda, tabii olayların aslâ dışına çıkmadıkları horizontal dimension'da cereyan ettiği için, ona, geleceği kısmen içinde taşıyan, gelişme temayülleri de hâkim olur. Halihazırın eşine kadar uzanan tarihî bilgi, tarihteki "sürükleyici kuvveti" araştırıp ortaya koyar. Bu suretle, ancak hissedilebilen gelişme istikametleri, açık bir bilgi karakteri kazanır; ve siyasete hâkim tasavvurlar haline gelir;

bu siyasî tasavvurlar, aktuel bir tasvip kazanırlarsa gelişmeyi zorlarlar; yahut reddedilmek suretiyle mukavemetle karşılaşır, bir tarafa itilir; yahut da tesirsiz hale getirilirler. Bunlara karşı koyma umumiyetle ideojik şekillerde olur. İdeolojiler, aldatma yahut bilerek aldatma yoluyla zamana ait olan şeylerin gerçeklik karakterini değiştirmek isterler. İdeolojiler sayesinde mazi saklanmalı, şimdiye ait olan şeyler yabancılaştırılmalı ve olması lâzım gelen de bastırılmalıdır; bu, bilhassa kendi başına varolan ideleri tahrif etmek gibi vasıtalara başvurmak suretiyle yapılır.

Tasdik etmeğe, kabul etmeğe yahut önlerinde teslim olmağa zorlanan — gûya istikbale ait olan — gelişme temayülleri, utopi'de şekil kazanırlar. Henüz mevcut olmayan fakat halihazırda hissedilen “temayül” ve “istikametler”, utopik olarak mübalâğalandırılır ve keskinleştirilir. Tarihte rastladığımız utopi'ler iki yönlüdür. Ötedenberi tarihte gittikçe artan bir yükselmenin mevcut olduğunu iddia eden pozitif utopi'ler, ilerleme inancının idol'ü olarak vaziyete hâkim bulunuyorlardı. Bacon, Nova Atlantis'te, gelecekteki saadetin teknik sayesinde tabiata hâkim olmak suretiyle gerçekleşeceğine inanmıştı. Thomas More, aynı gayeye, sosyolojik olarak temellendirilmiş ve iktisadî plânlara yönelmiş demokratik bir politika ile erişilebileceğine inandı. Karl Marx, tarihi meydana getiren sınıf mücadelelerinin, sınıfsız bir cemiyette kat'î bir son bulacağını haber verdi. Bizim zamanımızda, halihazırdaki gelişme temayülleri karşısında bir korku duyuluyor. Sanki kaçınılmaz olan ve gelmek üzere bulunan kader, gerilere doğru götüren bir alçalma şeklinde, negatif bir utopi olarak görülüyor; içine düşülen çaresizlik durmadan büyüyor. Bu münasebet içinde Ludwig Klages, Theodor Lessing, Aldous Huxley, George Orwell, C. V. Gheorghui ve bir çok diğerlerinden bahsedilebilir.

Tarihe ve halihazıra hâkim olmak isteyen bu ideolojik ve utopik teşebbüsler hakkında ne söylenebilir? Utopi'de daha ileri gitmekle beraber, her iki teşebbüsünde hatası şu iki noktadadır: tarihteki hareket ve devamlığı sadece horizontal olaylarla izah etmek; insanın peşinen kuvvetsiz bir varlık olduğunu kabul etmek. Her ikisine karşı yapılacak olan müdafaayı, tarihi bilgi — kritik bilgiye dayanmadan — üstüne alabilir. Utopiler, şimdiye kadar tarihin akışı içinde hiçbir zaman gerçekleşmemişlerdir; bu bakımdan onlar, iddialarında aldandıklarını gördüler; Onlar idol ve hatadan başka bir şey değildiler. Bir çok nesiller, kendi devirlerinin, günahkârlıkların tamamlandığı bir devir olduğunu zannetmişlerdir; diğerleri, kat'î olarak dünyanın sonunun geldiğine inanmışlar ve büyük bir ciddiyetle beklenen kadastro'ya hazırlanmışlardır. Tanrının yeryüzünde görüneceğine yahut bin yıl sürecek bir devletin kurulmuş ol-

duğuna inanıp, yamırlar da az değildir. Mahşer hakkındaki spekulasyon'larla, dünyanın sona ereceği tasavvuru, antropolojik olarak şöyle anlaşılabilir: bu tasavvurlar, insanın gerçeklikten kaçmasından ve insanın tarihe hâkim olan, şekil veren müdahalesini icabettiren situation'larda, bunu yapmak yerine situation'a teslim olmasından başka bir şey değildir. Bunlar insanın vazifesinden, realite karşısında kuvvetsiz olan transcendent olana, transcendental bir şart halinde muayyen bir muhteva temin etmek, yahut görünmeyeni temas kategorisi halinde tesirli bir hale sokmak vazifesinden kaçmasını ifade ederler. İdeolojilere ve utopi'lere sığınarak tarihî situation'un halihazırından, gerçeklikten kaçmak, real temelini, tarihî varlık-sahasının krizlerle dolu bir varlık-sahası olmasında; yani insan mevcudiyetinin krizlerle dolu olmasında bulur. Mes'uliyet ve suçun bir işareti olan krizler, zarurî olarak insanın tarihîliğinin devamlı bir unsurudurlar; onlar tarihte kudretsizliklerin ortaya çıktığı yerde derhal kuvvetlerini gösterirler. Tarih ancak şu şekilde yardım edici bir doktorun funktion'una sahip olabilir: eğer o, hakikati isteyen, tarihe saygı duyan kritik bir bilgi tarafından idare edilerek, olup bitenleri anlatır, olup bitmiş olanlara pragmatik bir gaye ile bakar ve onların temelinde hürriyeti görür ve öylece gösterirse. Zira hür olan şey, gerçekleşmek suretiyle hürriyetini kaybeder. Hattâ hür bir şekilde gerçekleştirilen her hareket, şartların muhtevasını genişletir ve determine edilen olayın zarurîliğini keskinleştirir. Meselâ bu, hür bir şekilde söz vermede açık bir şekilde görülür; burada tavır, hür bir şekilde söz verme tarafından, kendi kendisini sınırlar; söz veren, verilen sözün emri altına girer. İşte bu, hürriyetin isteğe göre değiştirilemeyen ve kendisinden kaçınılamaz olan dialektiğidir. Tarihî situation'un ön plânında yer alan bir insan olarak, siyaset adamı, tarihî bilgi sayesinde fikir ve ahlâk bakımından aydınlanmış olur. Ancak böyle halihazırdaki tarihî situation'un şartlarını gösteren ve bu situation'un bütününi açık bir şekle koyan bir bilgi sayesinde, siyaset adamı objektiv yani situation'a uygun hareket edebilir. İçinde bulunulan durumun şartlarına aykırı olan hareket ve faaliyetler, muvaffak olmamış hareket ve faaliyetler olarak hüküm giyerler; horizontal olayların akışı devam eder ve yenileriyle bağlantı kuran malzeme vazifesi görürler.

Tarih ne bir vakıa, ne de temelsiz bir hürriyettir; aksine o, vertikal ve horizontal zaman unsurlarının bir kesişme noktası olarak, ethos'un başarı ve başarısızlıklarının bir mücadele sahasıdır. Ethos, sınırlı olan bir hürriyetin ifadesidir. İmkân bakımından, transcendental şartlara bağlı gerçeklik olarak tarih, ethos'a dayanan bir siyaset sayesinde, kararlı



bir tasdik etme yahut reddetme ile, daha iyiye yahut daha kötüye yönelebilir. Bu sebepten dolayı tarihte yükselme ve alçalma, tepeler ve vadiler vardır. Bu iniş ve çıkışlar, tarihi yapan bir varlık olarak insanın halihazırın bütün dimension'larından gelen taleplere gücünün yetip yetmemesine bağlıdır. Teknik organisation şekilleri ve zamanımızın kütle halindeki topluluğunun ihtiyaçları gibi medeniyet faktörleri, mutlak bir varlığın kuvvetleri değildirler; aksine onlar, zaruretin yönünü değiştirmek ve zamanımızın hususî suçluluğunu ve krizlerini tesirsiz bir hale getirmek için bir vasıta olarak kullanılıyorlar ve relativleştiriliyorlar. Bu suretle yüksek düşünceli veya küçük münasebetler içinde düşünen nesillerin devirleri vardır. Mazimize, tarihe çevrilen dikkatli ve tenkidi bir bakış, bize, dünya ve kendimiz hakkında bir bilgi temin eder. Tarih ve siyaset arasındaki münasebet, düşünce ve iş arasındaki münasebet gibidir: nasıl ki tek insan da ancak hatırlama sayesinde kendi identite'sini kat'iyetle bilir ve ondan sonra emniyetli adımlarla, var olmayana, kendi istikbalinin karanlıklarına doğru yürür.

Çeviren:

Tomris Mengüşoğlu