

«İKTİSAT FELSEFESİ» TARİHİNDE WERNER SOMBART'IN YERİ VE ŞAHSİYETİ

Yazan:

SABRİ F. ÜLGENER

İktisat Fakültesi doçentlerinden

İçindekiler

Başlangıç — I. Sombart'ın iktisat tarihine ait metodoloji telâkkileri: Sombart üzerindeki tesirleri bakımından: Marx, Alman tarihçi mektebi ve manevî ilim cereyanları; Sombart'da yeni romantizm temayülleri — II. Nazari iktisat sistemine ait metodoloji telâkkileri: Sombart'a göre «üç iktisat ilmi»; «anlayıcı iktisat ilmi»nin mahiyeti ve bilgi nazariyesine ait umumî esasları — III. Tahlil ve netice: Sombart'ın felsefî ve metodolojik telâkkilerine yapılan ter-
kitlerin mahiyeti; iktisat tarihinde ve nazariyelerinde ma-
nevî ilim metodlarının şümul sahası ve hudutları.

Sombart'ın ilim adamı olarak büyük şahsiyeti karşısında «İktisat felsefesi» tarihinin —şayet böyle bir felsefeden bahsetmek mevsimsiz görülmeyecek olursa— vazifesi, onu temsil ettiği umumî felsefe cereyanlarının (dünya görüşlerinin) çerçevesi içerisinde tanıtmak olacaktır. Büyük âlimin ayrı ayrı kitapları gerisindeki bu umumî felsefî mebdeleri kâfi bir vuzuhla gözönünde bulundurmadan, bıraktığı eserin ehemmiyetini anlamak mümkün olamaz.

Sombart'a, devrimizin ekonomi doktrinlerini tafsilâtile yazacak olan tarihçi hiç şüphesiz mümtaz bir mevki ayırmakta tereddüt etmeyecektir. Fakat niçin? Herhalde kapitalizm tarihine dair altı ciltlik büyük eseri dolduran geniş ve zengin malzeme yığınının alelâde toplayıcısı olduğu için değil, belki herşeyden evvel o malzemenin terki-
bine yeni bir görüş tarzı getirdiği için! Doktrin tarihine umumî bir

nazar atıldığı zaman, şimdiye kadar kendilerine ehemmiyetli bir mevki ayrılmış olan ilim adamlarının daima yeni bir dünya görüşüne ileriye atıldıkları ve o görüşten hız aldıkları anlaşılır. Tabiatile bu hız, esas istikametini tayin edinceye kadar, kendisile beraber bizzat o ilim adamını da bir müddet sağa sola doğru sürükler, bazan daha sonraki nesillerin ifrat nazarile bakacakları taşkın ifade şekillerine götürür. Binaenaleyh vaziyeti metodoloji bakımından tetkik ederken, mesele- nin usule ait birkaç kitap ve bahsin yardımile kolayca çözülebilecek kadar basit olmadığı muhakkaktır.

Vaziyet, *Sombart*'ta da aynen böyledir. O da şimdiye kadar doktrin tarihinde aşınmış ve eskimiş görünüş telâkkiler yerine henüz kımıldanma halinde bulunan yeni bir kâinat görüşünü, yeni felsefî bir kanaati (aynî telâkkiye mensup diğer mütefekkirlerle beraber) iktisat ilmine ve tarihine mal etmeğe teşebbüs ederken, bazan fazla sübjektif ve hattâ vuzuhsuz ifade şekillerine düşmüş olabilir. Burada *Sombart*'m bir ilim adamı olduğu kadar -belki daha fazla bir ölçüde- edip ve sanatkâr vasıflarını taşıdığı unutulmamalıdır. Bu tertip mütefekkirlerin hemen hepsinde olduğu gibi, *Sombart*'ın üslûbunda da, kendisile ilk defa temasa gelen müptediyi peşisıra sürükliyecek kadar cazip tesirler mevcuttur, fakat bu tesirlere rağmen zihinlerde bir müddet sonra birçok problemlerin arka arkaya kendilerini hissettirmemeleri imkânsızdır. Maamafih vazedilmek istenen böyle bir sistemdeki boşlukları ve noksanları yalnız *Sombart*'ın şahsına atfedecek değiliz. Kim olursa olsun, nisbeten yeni sayılabilecek felsefî bir kanaatin müstakil bir ilim sahasına nakli mevzubahs olduğu bir sırada, tam ve noksanz bir sistemin vazedilmesini beklemek aşırı bir iddia olurdu. Baştakilerin ifrat ve taşkınlığına mukabil makul bir ortalama haddi tayin etmek, aynı derecede taşkın ve dinamik olmayan ileriki nesillere ait bir vazifedir.

Aşağıki satırlarla *Sombart*'m evvelâ *İktisat tarihi* etüdlerine ve sonra da iktisat nazariyelerine sistematik surette tatbik etmek istediği metodoloji telâkkilerini ve umumî dünya görüşlerini toplu olarak gözden geçirmek faydalı olacaktır.

I.

Sombart, *Marx*'ın tarih mektebinde yetişmiş ve onun eserine devam etmiş olmakla beraber, ondan ehemmiyetli noktalarda ayrılmakta idi. Aradaki farklar bir kere aynı tarihin (yani kapitalizmin) vazediliş tarzında ve umumiyetle tetkik şekillerinde göze

çarpıyordu. Problemi ve kelimeyi vazedenden *Marx* olmakla beraber, o fikri bol ve geniş malzeme tahlillerine istinaden sistemliyen *Sombart* olmuştur. Bugün birçoklarımızın pek tabii olarak kullandığımız ilk kapitalizm, kapitalizmin itilâ devri ve son (geçkin) kapitalizm şeklindeki tasnif yine ilk defa onun tarafından ortaya konulmuştur. Fakat iki mütefekkir arasında tebarüz ettirmeğe çalıştığımız farklar alelâde bir tasnif farkından ziyade umumî kâinat görüşlerine ve felsefi kanaatlere kadar derinleşen esaslı ayrılışlardır. *Sombart*, kapitalizm probleminin *Marx*'danberi sihirli ve mistik veçhesinden ayrılarak bugün için halledilmiş ye kapanmış bir tetkik mevzuu haline geldiğini kaydederken, bu hususta «ilk azametli söz» ün *Marx* tarafından ve «son mütevazı söz»ün de kendisi tarafından söylenmiş olduğunu kaydediyordu^[1]. Bizi burada asıl alâkalandıran cihet, kapitalizm hakkında ilk ve son sözün başka başka dünya görüşleri çerçevesinde ifadesini bulmuş olmasıydı. Her iki mütefekkir arasındaki görüş farkları ancak bu geniş çerçeve içerisinde anlaşılabilir.

Sombart'ı, temsil ettiği umumî dünya görüşleri çerçevesinde tanıyabilmek için, onu geçen asrın sonlarından itibaren Alman tarihçi mektebi ile hayat felsefesi ve umumiyetle manevî ilim cereyanları kadrosunda mütalea etmek lâzımgelir. *Sombart* da yetiştiği kültür muhitinde büyük tarih otoritelerinin tesiri haricinde kalmış değildi, hattâ bir bakıma o zümrenin temadisini ifade etmekte idi. Fakat tarihçi mektep kendi dünya görüşü içerisinde yalnız kuru bir tarih tecessüsünün ortaya çıkardığı tek ve basit bir cereyandan ibaret değildi. 19 uncu asır sonlarındaki bu tarihçilik (Historisme) telâkkisi kendi içerisinde geniş ve ihatalı bir bütün (Complexe) manzarasını gösteriyordu^[2]; bu bütün dahilinde *Hegel* ve Alman romantizminin pek geniş tesirleriyle kısmen *Ranke*'nin tarih telâkkisi, -nisbeten yakın zamanlarda- hayat felsefesi ve manevî ilim cereyanları yer almış bulunuyordu. İlk bakışta dağınık gibi görünen bu muhtelif cereyanların müşterek hususiyeti, klâsik nazariyelerin tek taraflı mücerret - abstrait istidlâllerine ve aynı zamanda hâdiseleri yalnız dış vasıflarıyla tanıtmaya çalışan pozitivist görüş tarzının ifratlarına karşı kuv-

[1] Bk. *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, I. Halbband, s.XXI, 1928.

[2] Tarihçi mektebi terkib eden muhtelif fikir unsurları hakkında etraflı malumat edinmek için bilhassa şu makaleye müracaat edilebilir: *R. Wilbrandt, Das*

vetli bir irkilme (reaksiyon) hareketinin ifadesi olmalarıydı^[3]. Maamafih, bahsettiğimiz bu geniş «complex» dahilinde mihaniki dünya görüşüne karşı en kuvvetli hücumu yapan *hayat felsefesi* ve *manevî ilim cereyanları* idi. Aşağıda izah edileceği veçhile, *Sombart* üzerine en geniş ölçüde tesir etmiş olan bu cereyanları biraz yakından tetkik etmek faydalı olur^[4].

Ruhî hayatı, irrasyonel telâkki ettiği unsurlardan boğaltarak ale-lâde tedai (association) kanunlarıyla izaha çalışın geçen asrın mihaniki psikoloji ilmi *Dilthey* mektebile sarsılmış oluyordu; bu reaksiyon şüphesiz yalnız psikoloji ilmine münhasır kalamazdı. İctimaî ilimlerde de *Nietzsche*'yi andıran bir irkilme hareketile - mihaniki kâinat görüşünün lojik kalıpları (logicisme) dışarısında daha geniş ve daha ferah bir tetkik plânı üzerine çıkmak umumî bir ihtiyaç haline gelmişti. «Hayat» ı yalnız rasyonel olduğu zannedilen mihaniki tezahürleriyle değil, aynı zamanda ferdî ve irrasyonel görülerek tecrit edilen geniş ve zengin muhteva dolgunluğu ile kavramak ihtiyacı, psikolojinin basit tedai kanunları yanında iktisat ilminin sathî tecritlerini de nihayet tahammül edilmez bir hale getirecekti ve bu reaksiyon esasen iktisat ilminde tarihçi mektep ile daha evvel başlamıştı. Fakat burada asıl dikkate değen cihet, tarihçi mektebin dahi birçok hallerde nazariye aleyhtarlığını pek ziyade ileri götürmüş görünmesine rağmen- bu yeni irkilme ihtiyacını tek başına karşılamaya kâfi gelememesi idi. İktisat tarihçisi vazettiği merhale tasniflerinde kendisi için ehemmiyetli tahavvülleri haricî muhit şartlarının, gözle görülebilir maddî âmillerin (hukukî, teknik ilâh.. âmillerin)

[3] 19uncu asr düşünce tarzının yeni bir dünya görüşü ile bertaraf edilmeye çalışılması, umumiyetle kültür ilimlerinde olduğu gibi iktisat ilminde de henüz bir buhran şeklini arz etmektedir. Bu meseleye dair mevcut etüdlardan şimdilik, bilhassa mevzuumuzu yakından ilgilendiren birkaç makaleye işaret etmekle iktifa edelim: **A. Vierkanđ**, Die Überwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart, Jahrbuch für Soziologie, Bd.II, s.66 v.m., 1926. **K. Joél**, Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart, Kant Studien, Bd.XXXII, H.4, s.475 v.m. 1927. **H. Honegger**, Die Krisis des Exakten in den heutigen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Zeitschrift für Schweizerische Statistik und Volkswirtschaft, 1935 III, s.353.

[4] Hayat felsefesinin ve manevî ilim cereyanlarının dünya görüşleri hakkında (*Dilthey*'in, *Spranger*'in *Rothacker*'in ilh. malûm olan esas eserlerinden başka) kısa ve toplu malûmat edinmek için, şu etüdlere müracaat edilebilir: **M. Scheler**, Versuche einer Philosophie des Lebens (Vom Umsturz der Werte, Bd.II, s.137 v.m. 1923). **G. Misch**, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, Kant Studien Bd.XXXI, H.4, 1926.

değişmelerinden ibaret görmüş, fakat hakikî hayatın tenevvüüne, hususile «ekonomi süjesi» nin çehresindeki değişik çizgilere nüfuz edememişti. Romantizmin en fazla tesiri altında kalmış olan tarihçilerin bile (meselâ *Roscher*'in) sık sık kollektif duygudan, halk ruhundan bahsetmeleri, bu sahada kendilerinden sonra basit ve sathî tasniflerin ortaya konulmasına mâni olamamıştı. Burada misal olarak *Bücher*'in vazettiği iktisat merhalelerinin (kapalı ev iktisadı, şehir iktisadı, millî iktisat) çok açık ve kolay anlaşılır mahiyette olmalarına rağmen, dar ve mahdut çerçevesi dolayısıyla nekadur çabuk eskimiş bir hale geldiğini hatırlatabiliriz. Üç veya dört kademeyi geçmiyen bu gibi merhale taksimleriyle hakikî hayatın renkli ve çeşitli tezahürlerine nüfuz edebilmek şöyle dursun, bilâkis tekrar basit bir şemaya saplanıp kalmak tehlikesi bağgöstermekte idi. Halbuki, biraz yukarıda işaret ettiğimiz hayat felsefesine ve manevî ilim cereyanlarına dayanan dünya görüşleri bu basit şemalar içerisinde sığdırılmıyacak kadar geniş ve mütenevvi problemleri ihata etmeğe çalışıyorlardı. Artık hâdiselerin sathında kalmıyarak onların mahiyetine, derinliğine sokulmak, her birini içten doğru kavramak ve anlamak ihtiyacı, iktisat tarihinde de -merhale nazariyecilerinin tasniflerinden büsbütün farklı- bir araştırma zihniyetini doğurmak üzere idi. Esasen bu aralık *Schmoller* mektebine karşı çetin bir mücadeleye girişen *Menger*'in metodolojiye dair mühim eserile *Dilthey*'in «Manevî ilimlere giriş» isimli kitabının aynı sene içerisinde neşredilmiş olması, tarihçi mektep için iyi bir tesadüf olmuştu. Aynı hasma (yani klâsik -rasyonalist tetkik usulüne) karşı yanyana harekete geçen cereyanın birbirine birleşmesi zarurî idi. Filhakika, *Schmoller* mektebinin *Dilthey* noktai nazarına yaklaşması, iktisat tarihi tetkiklerine daha geniş hayatîyet imkânlarını kazandırmak itibarile pek verimli olmuştu. Manevî hayatın ve manevî kıymetlerin en derin noktalarına kadar sokularak her birini muhtevası itibarile kavramağa (anlamağa) çalışmak, geniş mânasile kültür tarihinin olduğu kadar iktisat tarihinin de bellibaşlı tetkik usullerinden biri haline geliyordu. Nihayet bu yeni tetkik tarzını burada da sırf metodoloji çerçevesinden çıkararak muvaffakiyetle tatbik edebilecek bir şahsiyete ihtiyaç vardı ve işte o da *Sombart* idi.

Sombart, iktisat tarihine muhtelif bakımlardan verimli olabilecek yeni araştırma usulleri getirdi. Bir kere *Schmoller*'denberi tarihçi mektebin sırf malzeme toplamaktan ibaret kalan basit çalışma tarzını, o malzeme üzerindeki derin tahliller ile sathîlikten kurtarmağa

ve tarih etüdlerini nazarı izahlarla birleştirmeye muvaffak oldu^[5]. Fakat *Sombart*'m iktisat tarihi tetkiklerine kazandırdığı en mühim yenilik, biraz yukarıda izah ettiğimiz manevî ilim metodlarını kendi sahasına nakletmiş olması idi. Maamafih, bu nakil, bütün iktisat tarihini sırf manevî - ruhî bir tetkik sahasına kalbedecek derecede basit bir iktibastan ibaret değildi. Bu sahada en verimli bir terkip tarzı psikolojik unsurları -büsütün mücerret tetkiklere varmaması için- iktisat tarihinin maddî icapları ve haricî - reel unsurlarıyla birleştirmek şartı altında kabil olabilirdi; yani daha kısa bir tabirle: *Dilthey*'in ruhî - psikolojik tiplerini «psiko - fizik» bir sistem haline kalbetmek lâzımgelirdi. *Sombart*, vazettiği tasnif ile bu gayeyi mümkün olduğu kadar tahakkuk ettirmeye çalıştı; tarihte her ekonomi sistemi ona göre üç unsurdan teşekkül ediyordu: *Zihniyet*, *hukuk nizamı* ve *-teknik!* Bu tasnifte en ziyade dikkate değen cihet, reel - maddî âmil-ler yanında «ekonomi süjesi» nin bütün duyuş ve inanış dünyası ile tarihinin bellibaşlı bir mevzuu haline gelmiş olmasıydı. Tarih araştırmalarına, ekonomik hâdiseleri birkaç maddî ve haricî kriteri-uma göre sıralıyarak değil, bilâkis o hâdiseler içerisinde yaşayan *insanın* zihniyetine sokularak başlamak icap ediyordu^[6]. *Sombart*'m

[5] Bk. K. Diehl, Über die Zusammengehörigkeit wirtschaftstheoretischer und wirtschaftsgeschichtlicher Untersuchungen, Schmollers Jahrbuch, Festgabe für W. Sombart, 56. Jahrg. H.6, 1932.

[6] *Sombart*'m, iktisat tarihinde canlı bir tetkik mevzuu olarak bilhassa insanı gözönünde bulundururken manevî ilim cereyanlarından (ve bilhassa tipoloji tetkik-lerinden) nekadar mülhem olduğunu kısaca kaydetmeliyiz. Esasen bu cereyanlar bütün tarih tetkiklerine yeni bir istikamet gösterecek kadar ehemmiyetli idi: Romantizm ve Hegelcilik iktisat tarihçisine, münferit hâdiseleri geniş ve ihatalı bir bütün (bilhassa devlet) içerisinde inbilâl ettirerek tetkik etmek alışkanlığını verdiği halde, manevî ilimler aynı hadiselerin bütünlük ve topluluk vasıflarını doğrudan doğruya ferdi-ruhî tipler üzerinde araştırmaya sevk ediyordu. Bu tipoloji tetkiklerinin hususile *Dilthey* tarafından nekadar tekâmül ettirildiği malûmdur. Maamafih, *Sombart*'m manevî ilim cereyanlarıyla alâkasını tayin ederken, bu hususta *Dilthey*'in iyi bir misal teşkil edemeyeceği akla gelebilir. Fihakika *Sombart*, *Dilthey*'i tek taraflı bir «psychologisme»e bağlı kaldığından dolayı muhtelif vesilelerle şiddetli surette tenkit etmiş ve kendisinden sonra da birçoklarını aynı psikoloji ifratlarına sürüklemek suretile yanıltıcı (verführerisch) tesirlerinden bahseylemiştir (Bk. Die drei Nationalökonomien, s.163 v.m. 1930); aynı eserin başka bir yerinde de (s.234) yine *Dilthey*'in sistematik bakımdan henüz telâfi edilmesi lâzımgelen birçok noksanlar bıraktığını kaydetmektedir. Hakikaten, *Sombart* bu mütefekkirin ruhî-manevî hayata hasrettiği tipoloji noktai nazarını iktisat tarihinin reel hadiselerine de (meselâ işletme tiplerine, buhran tiplerine, ilh.) tatbik etmek suretile kendisini onun tesirlerinden bir dereceye kadar uzak tutmaya çalışmıştır; fakat bu farklara rağmen,

sistemindeki en ehemmiyetli yenilik bu idi. Filhakika, tarihi âdeta «insansız yazmak» itiyadını edinmiş olan sathî bir ilim ve araştırma telâkkisine karşı, *Sombart*'ın insanı (ekonomi süjesini) başta gelen bir âmil telâkki etmesi, iktisat tarihi etüdlerinde pek mühim bir dönüm noktasını teşkil ediyordu^[7]. Kültür hayatını bütün çeşitliliği ile bölmeden ve parçalamadan mütalea etmek, her devrin insanını kendisine has olan zihniyetle kavriyabilmek gibi, manevî ilimlere mahsus tetkik usullerinin iktisat tarihine tatbik edildiği zaman ne kadar verimli neticeler temin edeceği *Sombart*'m etüdleriyle anlaşılmıştı. İktisadî insanın (homo oeconomicus) klâsik tetkiklerdeki silik ve vuzuhsuz çehresi içerisinden bir ortaçağ sanatkârının, yahut bir «burjuva»nm bütün zihniyet ve hayatiyetile belirmesi, iktisat tarihini daha cazip ve zevkli bir araştırma sahası haline getirmişti; daha kısası: Bizzat *Sombart*'ın dediği gibi, «modern iktisadî insanın ruhu bizim için bir muamma olmaktan çıkmıştır^[8]!»!

Sombart, kendisini büyük selefinden (*Marx*'dan) ayırd eden hususî mânayı, tarihin en ehemmiyetli saik ve âmili olmak üzere etüdlerinin baş tarafına geçirdiği bu canlı ve müşahhas tetkik mevzuu («ekonomi süjesi») ile kazanmış oluyordu. Zaten ona göre başka türlü düşünmek (meselâ sermayenin kendi maddî icaplarıyla başlıbaşma bir tarih âmili olduğuna inanmak) apaçık bir mistisizmden başka bir şey olamazdı^[9]. Tarihin sebep ve âmillerini araştırırken «beşerî saiklerden daha geriye gitmek caiz değildir. Aksi halde hâdiseleri, ifade ettikleri mâna itibarile kavramak ve anlamak (verstehende Erkenntnis) gayesinden tamamile uzaklaşmış oluruz; hâdiseleri bu şekilde tanımak ise, bütün kültür oluşlarında son sebeplerin ancak beşerî saiklerden ibaret bulunduğu hakkındaki prensipi kabul etmekle

tarih tetkiklerinde «yaşayan ve duyan insan»m fizyonomisini gözönünde bulundururken, *Dilthey*'e ne kadar yaklaştığı hiçbir suretle inkâr edilemez; esasen kendisinin de bidayettenberi sakımmıya çalıştığı «psychologisme» ifratlarına (daha doğrusu romantik telâkkilere) düşmekten kurtulamadığı biraz aşağıdaki izahlarımızla daha iyi anlaşılmış olacaktır.

[7] Bu noktaları daha evvel şu etüdümüzdé de tebarüz ettirmiş bulunuyoruz: İktisadî hayatta zihniyetin rolü ve tezahürleri, aynı mecmua, cilt II, No.3-4. s.351 v.m. *Sombart*'ın ekonomi zihniyetine dair görüşleri hakkında daha fazla malûmat edinmek için bu makaleye müracaat edilmelidir.

[8] Bk. Der Bourgeois, zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, s.456, 1913.

[9] Bk. Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus, I. Halbbd.

mümkün olabilir. İşte bu prensip her kültür ilminin dayandığı bir aprioridir. Nihayet şunu da ilâve edelim ki, bu saikler beşerî hürriyetin doğurduğu saiklerdir^[10]. Bu suretle tarihî maddeciliğin dar ve sıkıcı kadrosu dışında geniş bir *irade hürriyeti* prensipi ileri sürülmüş oluyor. Filhakika, *Sombart* «ekonomi süjesi»ni bütün irade ve ihtiraslarile tarih âmillerinin baş tarafına geçirirken, aynı zamanda *Marx*'m tarih felsefesindeki determinizmi de kat'î surette terketmiş olmakta idi. Muhtelif vesilelerle «iktisat bizim alnımızın yazısı değildir»^[11] diye açıktan açığa ilân etmesi, başka türlü tefsir edilemezdi. Bununla, tarihî hâdiselerin içerisinde mütalea edildiği tetkik çerçevesi eskisine kıyas edilemeyecek derecede genişletilmişti. Tarih artık *Marx*'m tasavvur ettiği monist bir çerçeve içerisinde sırf teknik âmillere bağlı kalmaktan kurtulmuştu. Kapitalizm esas yapısı itibarile sadece bir teknik düzen, yahut -içtimai hukuk telâkkisine mensup müelliflerin düşündükleri şekilde- yalnız hususî mülkiyetin, serbest rekabetin cari olduğu bir hukuk nizamı demek değildir. Bunlar da tarihin ihmal edilmemesi lâzımgelen unsurları olmakla beraber, kapitalizm için asıl ehemmiyeti haiz olan cihet, *Marx*'m zannettiği gibi, alelâde bir kapital yığınının her türlü şahsiyetten tecrit edilmiş olan maddî zaruretleri (yahut başka bir tabirle «kıymet fazlası» istihsaline müteveccih maddî evolusyonu) değil, bilâkis düşünen ve irade sahibi olan *insanın zihniyetidir*. Filhakika, kapitalizm olsun, ondan evvelki diğer ekonomi sistemleri olsun, bunlar haricen elle tutulabilen madde yığınları olmaktan ziyade, en derin noktalarına kulak vererek duyulacak, birlikte yaşanacak manevî, fikrî bütünlerdir.

Manevî unsurun *Sombart* tarafından bu kadar kuvvetli şekilde tebarüz ettirilmesini, iktisat tarihinin şimdiye kadarki sathî tetkik şekillerine bir reaksiyon olarak haklı görmek lâzımgelir; fakat iktisadî hayatın manevî karakteri üzerinde dururken, o hayatın «psiko-fizik» mahiyetine uzak kalmamak için, burada ne kadar ileri gidilebileceğini de gözönünde bulundurmamak zarurîdir. Eğer maksat iktisadî hayatın maddî ve reel unsurları yanında manevî cephesine de işaret etmekten ibaret kalsaydı, buna bir şey denemezdi. Fakat *Sombart* bu kadarla iktifa ediyor muydu? Hakikaten, manevî ilimlere

[10] Die drei Nationalökonomien, Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft, s.224, 1930. Bu münasebetle etüdümüzde *Sombart*'dan naklettiğimiz cümleleri lafzî olarak değil, mana itibarile dilimize çevirmeyi muvafık bulduğumuzu şimdiden kaydetmek isteriz.

[11] *Sombart* 1932 yılında «kapitalizmin geleceği» (Die Zukunft des Kapitalismus) mevzuu üzerinde verdiği bir konferansa bu cümle ile başlamıştı.

mahsus tabirler şu veya bu şekilde ele alındıktan sonra, aşırı bir romantizme kadar ilerlemek pek uzak bir ihtimal sayılamazdı. Netekim *Sombart*'da da tam mânasile romantik idealist felsefenin muğlâk ve bazan karanlık ifade şekillerini andıran telâkkiler yok değildi ve asıl dikkate lâyık olan cihet, bu telâkkilerin son eserlerinde (meselâ «Die Drei Nationalökonomien») gittikçe daha geniş bir yer işgal etmiş olmasıydı. *Sombart* burada ekonomi sisteminden tarihî bir realite olarak bahsederken, o sistem içerisinde her hâdisenin hakikî şeklini ancak kendi üzerinde geniş bir «manevî realite»ye bağlı bulunmak suretile kazanmış olabileceğini tebarüz ettiriyordu: «Bütünün mânası ayrı ayrı her tezahürün mânasını tayin eder»^[12]! Bu telâkkinin bir neticesi olarak, ekonomi sistemi ve o arada kapitalizm, içerisinde bütün hâdiselerin daha yüksek bir gaye ve mânaya göre kaynaşmış ve birleşmiş buldukları «manevî» bir realiteden başka bir şey olamazdı. Tarih hâdiselerinin gerçeklik (realite) vasfı ayrı ayrı her birinin mahiyetinden değil, bilâkis hepsinin yüksek manevî bir vahdetde müştereken bağlı bulunmalarından ileri geliyordu:

«İktisadi hayatın münferit tezahürleri ifade ettikleri mana itibarile, kendi üzerlerinde fikrî (manevî) bir bütüne bağlı bulunurlar -buna şimdiye kadar pek ziyade suiistimal edilmiş olan fikir (idee) tâbiri yerine manevî vahdet ismini verelim-, o suretle ki mezkûr tezahürler de bu vahdet dolayısıyla kendi aralarında reel bir bağlılık teşkil etmiş olurlar: Münferit teşebbüs, münferit ücret akdi, münferit muhasebe kaydı kendi manalarını hep kapitalist iktisat sisteminin manasından alırlar; her müteşebbis, her işçi hareket tarzını kapitalizm zihniyetine uydurur».^[13]

Münferit tezahürlerle ekonomi sisteminin umumî mânası arasındaki uygunluk, *Sombart*'a göre o derecede barizdir ki, herhangi bir ücret akdine bakıldığı zaman onun, kapitalizmin hangi devresinde yapılmış olduğunu kestirmek mümkündür^[14].

İdealist - romantik bir felsefe görüşünün tesiri altında ileri sürüldüğüne şüphe olmıyan bu fikirler münakaşa edilmeden kabul edilecek kadar basit değildir. *Sombart*, ekonomi sistemini zihniyet unsurundan başka teknik ve hukuk nizamı gibi reel âmillere istinat

[12] *Sombart* hadiselerin mana itibarile bu bütünlüğüne kendisinin de yerinde olmadığını itiraf ettiği bir tabirle stil bağlılığı (Stilzusammenhang) adını veriyordu. Die drei Nationalökonomien, s.211 v.m.

[13] Aynı eser, s.212.

[14] Aynı eser, s.213.

ettirmekle beraber, bu unsurların hepsini neticede yüksek manevî bir vahdet içerisinde âdeta inhilâl ettirmiş oluyordu. Her münferit hâdisenin, ne kadar maddî ve reel görünürse görünsün, daha geride manevî bir realite ile tayin edildiğini kabul ettikten sonra, reel âmillerle zihni - manevî âmiller arasındaki tevazünün (yani psiko - fizik karakterin) hâlâ muhafaza edilebilmiş olduğuna inanmak şüphesiz güçtür. Bunun gibi, münferit hâdiseler üzerinde herhangi metafizik bir mefhuma, şimdiye kadar pek ziyade suiistimal edilmiş olduğu söylenen «idee» tabiri yerine «manevî vahdet» ismi (veya başka bir isim) verilmekle, bütün vuzuhsuzluğun tamamile bertaraf edilmiş olacağı da ayrıca düşünülmeğe değer bir meseledir. Verilecek isim ne olursa olsun, herşey doğrudan doğruya manevî kıymetler haline getirilmek suretile daha ilk bakışta haricî - maddî hatlarını kaybetmiş, kendi içerisinde dağılarak âdeta inhilâle uğramış görünmektedir. *Sombart*, münferit hâdiselerin kendi üzerlerinde manevî bir realiteye bağlı olmak suretile tam bir ahenk ve mutabakat arzettiklerini söylerken, bu romantik görüşün kendisini nihayet metafizik bir vuzuhsuzluğa kadar götürebileceğine şahsan ihtimal vermiyordu; fakat her hâdisenin müşahhas ve maddî varlığı üzerinde mevcudiyeti tasavvur edilen böyle bir manevî realiteyi metafizik düşüncelere saptanmadan ispat etmeğe imkân var mıydı? «Modern kapitalizm» tarihini *Marx*'m mistik, bulanık tasavvurlarından kurtararak objektif bir tetkik mevzuu haline getirmek istiyen *Sombart* bu mücerret ifadelerle yine mistik bir vuzuhsuzluk ve hattâ karanlık içerisinde düşmüş olmuyor muydu? Kapitalizme dair ilk ve son sözün -aykırı istikametlere müteveccih olmakla beraber- aynı derecede karanlık ve bulanık ifade şekilleri içerisinde yeniden birleşmiş olması herhalde çok dikkate şayan bir nokta idi.

Maamafih, *Sombart*'m tek tük münferit cümlelerden daha ileriyeye götürmediği bu romantik, idealist telâkki modern kapitalizme dair büyük eserini hiçbir suretle vuzuh ve berraklıktan uzaklaştırmamıştır; belki de büyük eserini tamamladıktan sonra nisbeten yakın zamanlara ait diğer etüdlerinde mücerret romantik ifade şekillerine daha fazla temayül göstermiş olması bu hususta büyük bir rol oynamıştı. Hakikaten *Sombart* tarihçilik vazifesini bitirdikten ve kapitalizme ait «son mütevazı söz» ü söyledikten sonra (ki en büyük başarısı bu idi) kendisini gittikçe artan bir hızla muhtevadan ziyade metodoloji meselelerine vermişti. Bu itibarla yukarıdanberi iktisat tarihi meselelerine tatbik edildiğini gördüğümüz metodolojik esasla-

rın daha sonraki inkişafını ve nazarı iktisat sistemine ne şekilde vazedilmek istendiğini biraz yakından takip etmek faydalı olacaktır.

II.

Sombart, yukarıda işaret ettiğimiz felsefî kanaatlerini yalnız iktisat tarihinin bol malzemesi üzerinde verimli bir hale getirmekle iktifa etmemiş, o kanaatleri aynı zamanda *iktisat nazariyelerine de sistematik bir esas* teşkil edecek surette işlemek ve hazırlamak gayesini takip etmiştir. Binaenaleyh muasır felsefe telâkkileriyle iktisat ilmi arasındaki münasebet, zannedildiğinden daha geniştir; hattâ denebilir ki, yakın zamanlara kadar felsefe cereyanlarıyla iktisat tarihi ve nazariyeleri arasındaki münasebetlerin bu kadar daraldığı bir saha nadirdir. Esas itibarile işlenmesi ve derinleştirilmesi henüz manevî ilim mensuplarının gayretlerine muhtaç olan metod meselelerinin sırf mücerret tahlillerden ibaret bırakılmıyarak diğer ilim adamları tarafından vuzuh ve itina ile ele alınmış olması, bu sahadaki işbirliğinin ne kadar ileri gitmiş olduğu hakkında umumî bir fikir verebilir.

Manevî ilim metodlarının iktisat tarihi etüdlerine olduğu gibi, nazarı iktisat sistemine de tatbikini mucip olan âmiller hemen hemen aynı idi: Burada da -*Menger*'denberi- yeni klâsik nazariyelerin aşırı derecede mücerret (abstrait) bir tetkik tarzına bağlanmaları, hususile Alman tarihçi mektebinin yakın zamanlara kadar hâkim bulunduğu bir muhitte sık sık tenkitlere sebebiyet veriyordu. Bilhassa Lausanne ve Cambridgê mektebi üzerindeki mühim tesirleri malûm olan Yeni Kant mektebi, hâdişeleri sırf kemiyetlere irca eden ve matematikte olduğu gibi mahdut aksiyom(mütearife) lara istinad eden metod telâkkisile ergeç kuvvetli bir reaksiyona sebebiyet verecekti. İşte *Sombart* ve aynı zamanda *Gottl* tarafından temsil edilen metod telekkilerinin mahiyetini anlayabilmek için, bunların yeni klâsik sisteme ve bilhassa iktisat ilminde tecrübe ve istikra usullerini hemen tamamille terkeden Yeni Kantçılık cereyanlarına karşı şiddetli bir reaksiyon mânasmda olduğunu hatırdı bulundurmamız lâzımgelir. Bu reaksiyonun aldığı ilk hız dolayisile fazla ileri giden tarafları şüphesiz yok değildi; bu cihet biraz aşağıki izahlarımızla daha iyi anlaşılacaktır. Şimdilik *Sombart*'ın iktisat ilminde tenkit ettiği nazarı sistemlerle kendi sistemini ne şekilde karşılaştırdığını gözden geçirelim: *Sombart* doktrin tarihinde zamanımıza kadar üç türlü izah tarzının biribirini takip ettiğini kaydediyor: Evvelâ metafizik, normatif bir iktisat ilmi (buna kendisi normatif tabirini verinde bulmıyarak

«hüküm ve kaide vazedicî iktisat ilmi» - «Die richtende Nationalökonomie» diyordu), diğeri tabiat ilimleri metoduna istinaden haricî ter-tip ve tasniflerle meşgul olan bir iktisat ilmi (Die ordnende National-ökonomie) ve nihayet üçüncüsü manevî ilimler çerçevesine dahil olmak üzere «anlayıcı iktisat ilmi» (Die verstehende Nationalökonomie).

Sombart, bu üç nevi telâkkiden sonuncusunu sistematik bir şekilde tanıtmak ve yerleştirmek gayesini güderken, o telâkkinin bil-hassa tabiat ilimleri çerçevesindeki izah tarzile olan farklarını belirt-meğe çalışıyordu. Klâsik teori (buna yakın zamanlardaki riyazî-axio-matique usul de dahildir) mevzuunu mücerret tahlil ve istidlâller suretile elde ettiği halde, diğeri (yani «anlayıcı iktisat ilmi») tetkik ettiği hâdiseleri, mânası itibarile kısım kısım parçalamadan bütünlüğü ve topluluğu içerisinde kavramağa (anlamağa) ehemmiyet vermektedir. Bu sonuncu telâkkiye göre iktisat ilmi hâdiseleri sadece dış vasıflarile tophyan ve terkip eden bir izah tarzına değil, bilâkis on-ları ifade ettikleri mâna bütünlüğü ile kavriyabilen bir *anlayış* (Verstehen) usulüne istinat edecektir^[15].

Sombart, hususile manevî ilimlere ait olan bu «anlayış» usulü-nün tabiat ilimlerindeki izah tarzlarına karşı hangi cihetlerde farklar arzettiğini ve ne gibi hususlarda o izah tarzına üstün bir bilgi vası-tası olduğunu izah ediyor. Ona nazaran, manevî ilimler (sosyoloji,

[15] Hayat filozoflarının ve onları takiben *Sombart*'in kullandığı «anlayış» (Verstehen) tabiri maksadı tamamile yerinde ifade edebilen bir mefhum değildir; zira bir tabiat âliminin de mevzuunu izah etmeden evvel onu anlaması lâzımgelir; halbuki manevî ilimlerde «anlayış»dan bahsedildiği zaman, bununla bizce malûm olabilen ve benimsenebilen bir mananın içten doğru kavranması (Sinnerfassen) bahis mevzuu olmaktadır; bu itibarla *Rothacker*'in de dediği gibi, sırf ruhî hadiseler değil, ancak ahlâkî olgular, yani az çok doğruluk veya güzellik iddiasile ileriye sürülen manevî kıymetler anlaşılabilir. Şu halde bizim için anlaşılabilen, realitenin bizzat kendisi değildir, bilâkis o realite pek muhtelif ihtiraslara ve hislere sahip olan insanın ahlâkî, manevî kıymetleriyle alâkalı olduğu nisbette, anlaşılabilir bir mahiyet arzeder, insanın manevî kıymetleri ve idealleri dışarısına çıktığımız nisbette tabiat ilimlerine mahsus olan araştırma usullerine geçmek lâzımgelir. İctimai ilimlerde anlayış usulünün umumî problemleri hakkında etraflı malûmat edinmek için, *Sombart*'in zikrettiğimiz eserinden (Die drei Nationalökonomien, s.193 v.m.) başka, aynı müellifin Alman sosyoloğları içtımının altıncı devresinde «anlayış» mevzuuna dair verdiği konferansa ve onu takip eden münakaşalara da bakılabilir (Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages, 1929, s.208 v.m.). «Anlayış» probleminin 19 uncu asırdaki inkişafını takip etmek için de, geniş felsefe literatürü içerisinde şu eseri zikretmekle iktifa edelim: *J. Wach*, Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, cilt I, 1926.

iktisat ilh.. da dahil) kendi mefhumlarını teşkil ederlerken tabiat ilimlerinden farklı bir yol üzerinde yürümek zaruretindedirler; tabiat ilimleri hâdiselerin sabit unsurlarını yanyana getirmek ve hari-cen tasvir etmek suretile mefhumlarını teşkil ettikleri halde, içtimaî ilimler kendi sahalarındaki hâdiselerin bizzat malûm olan mânasını ve gayesini önceden -yani apriorik şekilde- gözönüne koyarlar ve mefhumlarını o malûma istinaden vücutte getirirler. Başka bir ta-birle: Tabiat ilimlerinde umumî mefhumlar müşahhas (concret) ma-hiyetteki teferruattan tedricen yükselmek (yani fârik vasıfların bir kısmını terketmek) suretile elde edilir; bunlar böylelikle sırf bir sis-tem veya tasnif vücutte getirmek maksadile nominalist mefhumlar-dan ibaret oldukları halde, manevî ve dolayısıyla içtimaî ilimlere ait mefhumlar bize doğrudan doğruya mevzuumuzun mahiyetini tanı-tmak itibarile «*realist mahiyet mefhumları*» (realistische Wesensbe-griffe) dir^[16]. Tabiat hâdiselerinin mânasına, mahiyetine nüfuz et-mek elimizde değildir. Dünyanın mânası ve varlığının sebepleri («hikmeti vücut ü) ne olabilir? Bu bizim için metafiziktir; fakat sermaye, para ilh.. ismini verdiğimiz eşyanın mânası ve gayesi bizzat malûmdur; onları ortaya çıkaran ve kullanan biz olduğumuz için, bu hususta tam bir vuzuh ve kat'iyete sahip bulunmaktayız. Görülü-yor ki, hayat filozoflarından naklen iktisat teorilerine de tatbik edil-mek istenen bu usulün en mühim hususiyeti, tetkik edilecek hâdis-e (obje) ile onun hakkında bilgi edinmek istiyen benliğimizin (yani «bilgi süjesi» nin), tabiat ilimlerinde olduğu gibi, birbirinden ma-hiyet itibarile ayrı şeyler olmayışıdır. Tabiatte, kendi benliğimiz hari-cindeki eşyanın mahiyeti bahis mevzuu olduğu zaman arada daima bir yabancılığın ortaya çıkması zarurîdir; bu, benliğimiz dışında as-lına ve mahiyetine nüfuz edemeyeceğimiz yabancı bir âlemdir:

«Bir gülün kokusu arkasında, bir kuşun gökyüzünden süzülerek uçuşu arkasında, bir kristalin teşekkülü gerisinde anlayışımız için ebedî bir mu-amma dünyası saklıdır. Bir parfüm şişesi arkasında, büyük bir yolcu balo-nunun arkasında, bir sanayi konserinin gerisinde ise benim için yabancı sayılabilecek hiçbir şey yoktur».[17]

[16] Die drei Nationalökonomien, s.237, 1930. Maamafî, manevî ilimlerde de mefhumlar teşkil edilirken, bunlarla ihata edilmek istenilen realiteye az çok siste-matik bir tertip ve tasnif içerisinde yaklaşmak gayesi takip edildiği için, Sombart'ın yukarıki tefriki tam ve kesin olmaktan uzaktır.

[17] Aynı eser, s.196.

Bu suretle tabiat ve cemiyet hâdiseleri bilgi nazariyesindeki mevkileri itibarile birbirlerinden kat'î surette ayrd edilmektedir. Zira, birincilerin -hakikî bir mânası mevcutsa (*Sombart* bunu inkâr etmiyor)- o mâna bize idrakimizin ulaşamayacağı kadar uzak bir mesafede bulunduğu halde, sonuncuların mânası, her biri kendi eseri-miz olduğu için, bize âzamî derecede yakındır; onu âdeta kendi benliğimiz içerisinde duyar ve hissederiz. Zira hâdiselerin dışında değil, bizzat içerisinde yaşamaktayız. Şu halde:

«Anlayış usulünün (tabiat ilimlerindeki izah tarzına karşı) üstünlüğü, bu nevi bilginizin bize temin ettiği, Immanenz'den[18] ileri gelir, bu ise bilgi süjesile onun ihata etmiye çalıştığı mevzuun (objenin) aynı olması sayesinde kabil olmaktadır. Binaenaleyh bilgi edinecek olan şahıs âdeta kendi mevzuu içerisinde bulunduğundan, onu içten doğru kavrar ve anlar; biz, *Schopenhauer*'in pek isabetli bir teşbihi ile (âdeta kulislerin arkasında) durmaktayız.»[19]

Bu satırlara göre manevî ilimlerin (ve dolayısıyla onlar arasına konulmak istenen «anlayıcı» iktisat ilminin) bilgi nazariyesine ait başlıca hususiyetlerini de tayin etmek mümkündür: Tabiat ilimlerinin mevzuu, onu tanıyacak olan benliğimizden zarureten ayrı ve netice itibarile yabancı olduğu için, bilginizin buradan daha ileri gide-miyeceği bir sed mevcuttur; *Kant*, malûm olduğu üzere, bilginizin hariçî muhitteki eşyaya taallûk eden tecrübe ve müşahedelerden daha ileri gidemeyeceğini ve o noktadan itibaren metafizik sahasının başlamış olacağına hükmediyordu ve bunda kendi görüşile şüphesiz haklı idi. Halbuki -hayat filozoflarına ve onları takip eden *Sombart*'a göre- kültür dünyasında böyle bir hudut mevcut olamazdı. Zira her şey bizim içimizde ve bize tanıdık olduğu için, aradaki münasebetle-rin bütününü ve mahiyetini kavraması kabildi ve bu metafizik sayı-lamazdı. Gerek bilgi edinen şahıs ve gerek tetkik edilen mevzu aynı sahaya (yani manevî dünyaya) dahil oldukları için, birinin diğerini -sırf hariçî tabiat hâdiseleri karşısındaki mutlak aczine mukabil- en yakın şekilde tanınması ve hattâ benimsemesi mümkündür. Burada her türlü metafizik sahanın hudutları benliğimiz önünden tamamen silinip kaybolmaktadır. Kültür âlemi, tabiatın aksine, bizim için bütün muammalarile çözülmüş ve aydınlanmış olan manevî bir dünya-

[18] Yâni hadiselerin bizzat içerisinde yaşamaklığımız dolayısıyla tecrübe sahasını hiçbir zaman aşmayan hakikî bir bilgi imkânı («transcendence»in aksi).

[19] Aynı eser, s.197.

dır. Ferdin içerisinde yaşadığı ve tanımak istediği bu manevî dünyaya -Hegel'denberi pek mutad olan bir tabirle- «objektif fikir» ismi verilse bile bunu her fertte ayrı ayrı tezahür eden «sübjektif fikir» den büsbütün ayrı ve müstakil bir kâinat olarak tasavvur etmek yanlışır. *Sombart*'a göre «objektif fikir», «sübjektif fikir» in üstünde ve ya dışında değil, bilâkis onu her fertteki hususî tezahürleriyle kendi içerisinde inhilâl ettirmiş olan geniş bir manevî vahdet demektir. İşte -tabiat ilimlerinin aksine olarak- manevî ilimlerde bilginimizin daima kat'iyet ve yakine istinad etmesi her iki fikrin kendi aralarında bu kadar içli dışlı olmalarından ileri gelir:

«İnsan ruhan bir fikir üzerinde düşünebilmek, kendisine göre gayeler takip etmek, kaideler vazetmek kabiliyetini taşır, bu öyle bir kabiliyet ki onu diğer canlılardan ayırt eder ve yalnız ona kültür yaratmak, yani kendi özünü dış müesseselerde ve sembollerde objektifleştirmek iktidarını kazandırır».[20]

Fakat objektif ve sübjektif fikrin birbirinden başka sahalara ait olmayıp aynı manevî vahdet içerisinde birleşmiş olmalarını ispat etmek lâzımgelince, burada yeniden metafizik hudutlarına yaklaşan -ve hattâ belki de onları aşan- spekülâtif bir düşünce tarzının göze çarpmaması imkânsızdır. *Sombart*'m bu ciheti ispata çalışırken, rasyonel bir düşünce ve muhakemenin hudutları dışında tam bir «intuition» dünyasının biraz karanlık ve bulanık sahasına girmiş olduğunu hissediyoruz:

«Mahiyet ve nevi itibarile objektif ve sübjektif fikir arasındaki bu ayniyeti (Selbigkeit) zihnimizde bir bilgi vâkıasile değil, bilâkis kendi fiillerimizle anlıyoruz: Objektif fikir dünyasında da sübjektif fikrimize hâkim olan aynı kanunların mevcut olduğunu bizzat kendi yaratıcı faaliyetimiz bize ispat ediyor: Şimdi kültürde mevcut olan her şey, bir vakitler insanda mevcut olan şeylerdi».[21]

Şu halde -yukarıki satırların neticesini çıkarabiliriz- kültür dünyasını tanımak ve anlamak için kendimize, kendi içerimize bakmak kâfidir (Wesenserkenntnis)! Burada artık ferdî varlığı bütün kâinat ile aynı vahdet içerisinde kaynaşmış ve birleşmiş telâkki eden bir mistisizme yol açıldığı aşikârdır. Hakikaten, fert ile ilâhî - müteal varlık arasında bütün mesafeyi silmek ve yok etmek istiyen mistik düşünce tarzının, -tabir caizse- bu modern mistisizm içerisinde (ilâhî var-

[20] Aynı eser, s.198.

[21] Aynı eser, s.199.

lık yerine «objektif fikir» ikame edilmek suretile) yeniden karşımıza çıkmasına hayret etmemek kabil değildir. Aklın iç (manevî) kıymetler önündeki aczine âdeta yukarıdan istihfaf ve merhametle bakan «hâdesi» (intuitif) kavrayış sayesinde *Sombart* da, ortaçağ ilâhiyatçısı gibi, hakikat dünyasının ezeli ve ebedî mahiyetine ermiş olduğuna kanidir:

«Kültürün yaratıcısı ancak biziz ve bu küçük dünyada tıpkı büyük dünyadaki Allah gibi hareket eder dururuz. Bu kendi dünyamızda biz hakikaten âlim ve kadiri mutlak olan ilâhız»! [22]

III.

Sombart'm iktisat tarihine ve iktisat nazariyelerine tatbik etmek istediği metodoloji telâkkilerini yukarıdanberi en umumî hatlariyle izaha çalışırken, böyle bir izahın mahdut bir etüd çerçevesinde birçok noksanlar arzedeceğini biliyoruz. İlmî şahsiyetini nihayet birkaç sayfa içerisine sığdırmaya mecbur olduğumuz bir mütefekkeri, sisteminin bütün teferruatı ile tanıtmış olabileceğimizi zannetmek yanlış olurdu. *Sombart*'m felsefî ve metodolojik telâkkileri hakkında ancak pek umumî bir fikir verebildikten sonra, toplu bir neticeye vâsıl olmak için birkaç kısa mülâhaza ile iktifa etmek zaruretindeyiz.

Sombart, malûm olduğu veçhile, iktisat ilmini tabiat ilimlerinden ayırd etmeğe çalışıyordu; en son eserinde (1938, *Vom Menschen*)

[22] Aynı eser ve aynı sahife. *Sombart*'da temas ettiğimiz bu modern mistisizm ve romantizm ile ortaçağ mistikleri arasında görüş yakınlığı sırf tesadüfî bir benzeşimden ibaret değildir. J. Wach «anlayış» usulünün tarihine dair yukarıda zikrettiğimiz büyük eserinde olduğu gibi, Alman sosyologları içtimanın altıncı devresinde *Sombart*'m konferansına dair mütalealarımızda da (bahsedilen kitap, s.230) aynı usulün teolojik mebdelerine işaret etmektedir. Hakikaten, teolojik-mistik telâkkilerle bugün de aynı «intuitif» kavrayışın sırf akla nazaran üstünlüğünü ileri süren modern mistisizm telâkkileri arasında pek yakın bir benzerlik mevcuttur. Ortaçağ mutasavvıfının: «Fehm eyle ki bir garip sırdır — erbabı ukule müstetirdir» diyerek, sırf rasyonalist bir görüşün kavrayamayacağı derin ve gizli hakikatlerin sırrına ermiş olmaktan mütevelliit haz ve gururu burada da görmek mümkün oluyor. *Sombart*'da «anlayıcı iktisat ilmi»nin sırf tabiat ilimlerine mahsus metodlara nazaran daha mükemmel bir bilgi vasıtasına sahip olduğunu söylerken, Ortaçağ mutasavvıflarının «keşf», «mükâşefe» veya «fehm etmek» gibi muhtelif tabirlerle zikrettikleri aynı ideale yaklaşmış ve hattâ onlarla bu noktada birleşmiş oluyor: «İlmi vehbi ve keşfi dahi sair ulûmü muktesebe ve zaruriyeden evlâ ve ekvadır. Zira gerçi ilmi zaruride kemali yakın vardır ve lâkin mükâşefe tarikile hasıl olan ilim gibi değildir. (Ruhülmeânâvî Bursak İsmail Haklı cilt II s.219 1987)

bu gayeyi şu satırlarla hulâsa etmekte idi: «Şu halde kendimizi bir taraftan metafizik düşüncelere kaptırmaktan sakınmamız icap ettiği gibi, tabiat ilimlerine mahsus olan düşünce tarzını takip etmeğe de dikkat etmemiz lâzımgelir» (s. XXI). Fakat bu sonuncu gayeyi tahakkuk ettirmeğe çalışırken, ilkinde ne dereceye kadar muvaffak olabilmişti? Bütün mesele, fikrimizce bu soru etrafında çevrilmiş bulunmaktadır; bazılarına göre *Sombart* pek yavan bir metafiziğe (buna belki sosyal metafizik de denebilir) bağlı kalmaktan daha ileri gidememiş, metodolojik telâkkilerinde mutlak bir muvaffakiyetsizliğe uğramıştır. Hayata gözlerini kapamış olan bir âlimin geniş faaliyet bilânçosunu kaparken, tenkitlerde bu kadar ileri gitmenin doğru olup olamayacağı ehemmiyetle tetkike değer bir meseledir. Şurası muhakkaktır ki, *Sombart*'a şimdiye kadar yapılan tenkitler, yeni bir dünya görüşünü sistematik surette iktisat nazariyelerine tatbik etmek istiyen her mütefekkirin karşılaştığı itirazlardan farklı olmakla beraber, kendisinin de ifade şekillerinde her zaman vâzih kalamaması, bu tenkit ve itirazları bir kat daha ağırlaştırmış bulunmaktadır. Hakikaten, iktisat ilminde yeni bir esasın hazırlanması lüzumundan bahsedildiği sırada, «objektif» fikir, «manevî» realite ilh. gibi pek sık suiistimal edilebilen silik ve müphem mefhumlarla fazla ileri gidilemeyeceği aşikârdır. Bu itibarla yeni klâsik müelliflerin (*Amonn* v. s.), *Sombart* tarafından ileri sürülen delilleri «lojik veya metodolojik bir mâna ifade etmekten uzak ve sırf kıymet hükümlerine müstenit silik mefhumlar»^[23] dan ibaret görmekte bir dereceye kadar hakları vardı. Bu mefhumlar bütün bir ilim sisteminin başına geçirilmek istendiği zaman ciddi araştırmalar için verimli ve faydalı olmaktan ziyade tehlikeli olabilir. Filhakika, iskolâstik düşünce tarzından çetin ve sürekli mücadelelerle kurtarılmış olan bilgi mebdelerimizi tekrar panlojik - mistik fikir davaları içerisinde bulandırmak ihtimali, pozitivist müelliflerin ötedenberi haklı bir endişe ile takip ettikleri tehlikelerin başında gelir^[24]. İtiraf etmeliyiz ki, romantik cereyanların en yakın zamanlardaki tezahürleri bile zihinlerde böyle bir endişeyi uyandırmaktan geri kalmamaktadır; bilhassa *Sombart* yakın senelere ait neşriyatı ile bu gibi tenkitlere sık sık maruz kalmış olan bir mütefekkiridir. Esasen Almanlarda, tarih fel-

[23] Bk. *A. Amonn*, *Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie*, s.58, 1927.

[24] Aynı mahzurlara «iktisadî hayatta zihniyetin rolü ve tezahürleri» isimli etüdümüzde de temas etmiştik, aynı mecmua, cilt II, No.3-4, s.357.

sefesinden, yahut metafizikten iktibas edilen mücerret mefhumlara, kısa bir zamanda âdetâ dört elle sarılacak, yahut önlerinde hürmet ve huşû ile dizçökülecek kutsal bir mahiyet atfetmek eskidenberi itiyad halini almıştır. Mefhumların zaman geçtikçe mücerret haline gelmeleri, nihayet bir adım daha atılmakla engin bir metafizik ve mistisizm sahasının açılması, Alman tefekkürünün bellibaşlı hususiyetlerinden birini teşkil etmektedir. *Sombart* da yettiği ve düşündüğü muhite ait olan bu umumî dünya telâkkisinden kendisini kurtaramamıştır^[25].

Şu halde iktisat ilminde *Sombart*'a ve umumiyetle ilim telâkkisine karşı nasıl bir vaziyet almak icap edecektir? Acaba bu cereyanlar -müfrit positivistlerin zannettikleri gibi- er geç terk edilmesi lâzımgelen geçici bir tezahür müdür? Yukarıki tenkit ve şikâyetlerin haklı olduğu noktalar haricinde *Sombart* tarafından isabetli olarak vazedilmiş esaslar mevcut değil midir? Manevî ilim metodlarının bâhusus iktisat tarihine nekadar muvaffakiyetle tatbik edilebildiğini gördükten sonra, positivistlerin istedikleri kadar ileri gitmeğe imkân yoktur. Binaenaleyh mütenevvi bilgi ihtiyaçlarımızın bugünkü durumuna göre yapılması lâzımgelen şey, muhtelif ilim telâkkilerinin icaplarına gelişigüzel uymağa çalşan basit bir eklektisizm'e düşmü-yerek, o telâkkiler arasında makul ve tatmin edici bir uzlaşma yolu bulmaktan ibarettir. Böyle bir yolun ne şekilde tayin edileceği meselesi şimdiden küçük bir etüd çerçevesine sığdırılabilecek kadar basit değildir. Yalnız şu kadarını söyleyebiliriz ki, *Sombart*'ın kendine has edebî üslûp ve ifade tarzile fazla mübalâğa edilmiş gibi görünen cümleleri arkasında herhalde bir hakikat hissesinin mevcut olduğunu kimse inkâr edemez. İctimaî ilimleri ve hususile iktisat ilmini basit bir matematik şubesi haline, yahut «physique sociale» şeklinde götürmek istiyen mihanikî telâkkilere nazaran, manevî ilim metodlarıyla cemiyet hayatının derinliklerine ve hususiyetlerine daha yakından nüfuz edilebileceği aşikârdır. Matematik formüllerle tasvir ve izah edilmeğe müsait problemler yanında -daha doğrusu gerisinde- bütün irade ve ihtiraslarile birlikte kavranacak (anlaşılacak) canlı bir «ekonomi süjesi» nin varlığı bugün için inkâr götürmez bir hakikattir. Maamafih, bu hakikati tebarüz ettirmekten maksat, iktisat ilmini

[25] Bu noktaya L. von Wiese de *Sombart*'ın «anlayış» mevzuuna dair konferansı münasebetile yazdığı bir makalede temas etmektedir: Das Verstehen, Bemerkungen zu Werner Sombarts Vortrag auf dem sechsten Soziologentage. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, sené VIII, s.78 v.m.

matematik ve fizikten başka bir usulle ve başka mânada tetkik etmekse buna bir şey denemez. Fakat acaba iktisatçının bu müsbet ilimlerden istifade edebileceği araştırma usulleri hiç yok mudur? Bu muhtelif bilgi şubeleri arasında makul bir terkip gözetmiyerek bütün iktisat ilmini bir tek esasa («anlayış» usulüne) istinad ettirmek kabil olabilir mi?[26] *Sombart* iktisat ilminin ilk defa normatif bir telâkkiden başlayarak tabiat ilimleri üzerinden «anlayıcı iktisat ilmi» ne inkişafını izah ederken, bu muhtelif telâkki tarzlarını -sondakilerin evvelkileri tamamile ortadan kaldırdığı- tarihî birer merhale şeklinde mi anlıyordu? *Comte*'un üç hal kanununda bile muhtelif ilim telâkkilerinin tarihî birer merhale mânasında değil, bilâkis yanyana bulunabilen sistematik birer tip mânasında anlaşılması icap edeceği yakın zamanlarda *Scheler* tarafından ikna edici surette ispat edilmiş bir hakikattir. İlim tarihini herhalde şu veya bu şekilde bir tasnife tâbi tutmak ihtiyacından kurtulunamayacak olursa, böyle bir tasnifin sırf sistematik bir vuzuh temini için yanyana tebarüz ettirilen «ideal tipler» şeklinde tasavvur edilebileceği unutulmamalıdır. Esasen bu telâkkiyi pek iyi tanıdığına şüphe olmıyan *Sombart*'m hâlâ eski tasnif düşüncelerine bağlı kaldığına ihtimal verilemez. Filhalka, *Sombart* da manevî ilimlerde «anlayış» usulünün hudutlarına tamamile vâkıf görünmektedir[27]. Fakat bu hudutları vuzuhla tayin

[26] Burada karşılaşılan müşkülâtın mühim bir kısmı unumiyetle bilgi nazariyesine taallük etmektedir. Muhitimizde tasvir ve izah etmek istediğimiz hadiselerle (bilgi objesi) onları ihata etmiye çalışan düşüncemiz (bilgi süjesi) arasında manevî ilim taraftarlarının istedikleri şekilde- ayniyet tesisi her zaman mümkün olamamaktadır. Esasen hayat felsefesi telâkkilerine hücum eden mütefekkirler bütün tenkitlerini nazariyenin en zayıf olan bu noktası üzerine teksif etmişlerdir; nitekim *H. Rickert* «hayatın ucu bucağı görünmiyen bol ve çeşitli tenevvüü içerisinde» fikren boğulmamak için onu muayyen mefhumlar dahiline sığdırmak zaruretinde» olduğumuzu söylerken, aynı noktayı ele almış bulunuyordu; bakınız: *Philosophie des Lebens*, ikinci basılış, s.61, 1922. Aynı telâkkinin iktisat ilmindeki tezahürleri hakkında da: *A. Amonn*, zikredilen eser, s.21-23.

[27] Bk. *Die drei Nationalökonomien*, s.232-233, 1930. *Sombart* ayrıca yukarıda zikrettiğimiz konferansında «bir takım hallerde tabiat ilimlerine mahsus metodların veya unumiyetle anlayış usulünden başka diğer metodların içtimai kültür hadiselerine tatbiki haklı» (s.225) görülebileceğini kaydetmekle beraber, bu esasa kendisinin daima riayet ettiğini ispat edecek fiili delillerin mevcut olmadığını zannediyoruz. Belki de ekonomi sistemini terkip eden üç unsur arasında zihniyetten hukuk nizamına ve tekniğe geçildikçe, anlayış usulünün o nisbette mahdut bir tatbik sahası bulacağını kabul etmek daha akla yakın bir hal çaresi olabilirdi; halbuki *Sombart* teknik ve hukuk nizamının dahi kendi üzerlerinde daha geniş ve ihatah bir «manevî realite»ye dahil bulduklarını kabul etmekle, manevî ilim-

ettikten sonra, diğer metodlarla akla yakın bir terkip vücade getirmesi ve eserini o şekilde bitirmesi beklenmez mi idi? *Sombart*'m «Üç iktisat ilmi» kitabının son sayfasından (s.342) şu birkaç satırı gözden geçirelim:

«Bu kitap ilim tarihimizi başından sonuna kadar dolduran tezadları göz önüne koymuştur: Bir kere hüküm ve kaide vaz'ına çalışan (richtend) metafizik bir ilim telâkkisini, diğeri tabiat ilimleri metoduna istinaden sistemleyici ve nihayet üçüncüsü manevî ilimler çerçevesine dahil anlayıcı iktisat ilimlerini tanımış ve öğrenmiş oluyoruz. Bunlar aralarında pek şiddetli bir mücadele halinde bulunmakta ve o mücadele ile ilmimizin varlığını tehlikede bırakmaktayız. Hüküm ve kaide vazedicî iktisat ilmi ile meşgul olan, bu ilmi felsefeye feda etmiş olur; sırf harici tertip ve tasniflerle iktisat ilmini tetkike çalışanlara iltihak eden kimse, o ilmi (tatbikatta pratik faydalar teminine matuf) teknik bir bilgi haline getirmiş olur.»

Fakat sadece manevî ilimlere ve anlayış esasına istinad edenler, bunlar acaba iktisat ilmini ne hale getiriyorlar? *Sombart* burada sü-kûtu tercih ediyor. Muhakkak olan şudur ki, iktisatçının kullanacağı metod bir değil, çeşitlidir. Basit bir misal ile ifade etmek lâzımgelirse: İktisatçı inhisar fiyatları teşekkülünü tahlil ederken, insanları öyle bir muhitte serbest rekabet rejiminden uzaklaştıran saikleri ve telâkkileri şüphesiz evvelâ «anlıyarak» izah edecek, fakat o fiyat teşekkülünün mekanizmasına girdiği zaman matematiğin kendisine temin ettiği bilgi vasıtalarından (grafik, denklem ilh..) geniş ölçüde istifade etmeyi ihmal etmiyecektir. Nasıl Anglo-Sakson ilim telâkkisinin -*Marshall*'danberi pek sık tesadüf edilen bir iddia ile- «geçen asır keyfiyet -qualité üzerinde duran bir terkip asrı idi, şimdiki bilâkis kemiyetler üzerinde duracak bir tahlil asrıdır» diye kestirip atması bir hatâ ise, aksine olarak iktisat ilmini sırf manevî ilimlere ve «anlayış» esasına bağlamağa çalışmak de aynı derecede hatâ olmaktan kurtulamaz. Hakikat mutlak surette birinde veya diğerinde değil, belki ikisinin ortasında ve ikisinin terkiibindedir. «Anlayış» usulile diğer metodlar birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamak zaruretindedirler; rasyonel bilgi vasıtalarının tükendiği yerlerde ve bilhassa mantikî mefhumlar ve tarifler içerisine sığdırılamıyacağı anlaşılın ferdî, manevî hâdiseler karşısında «anlayış» usulünün tatbik sahası başlar ve yeniden diğer müsbet ilimlere ait metodlara mü-racaat etmek zarureti hasıl oluncuya kadar devam eder. İktisat ilmi

lere ait metodların şümü'l sahasını herhangi bir tahdide tâbi tutulamıyacak derecede genişletmiş oluyordu.

kendi sahasında bu muhtelif tetkik şekillerini -hepsine ayrı ayrı lâzım gelen ehemmiyet derecesini tayin ederek- birleştirmeğe çalışacaktır; şüphesiz böyle bir terkinin her müellifte aynı nisbetleri ihtiva etmesine imkân yoktur. *Sombart*, *Gottl* ilh.. iktisat ilminde manevî ilim metodlarına pek mühim bir yer bırakmalarına mukabil, diğer müellifler bu yeri belki daha dar bir ölçüde tutacaklardır; hattâ *Rothacker* gibi manevî ilimleri zamanımızda en kudretli şekilde temsil eden bir mütefekkirin de söylediği veçhile^[28], umumî kültür ilimleri çerçevesinde «anlayış» esasının din, ahlâk ve diğer sahalara nisbetle iktisat ilminde daha mahdut bir tatbik sahası bulabileceği de iddia edilebilir. Fakat bu mahdut saha üzerinde bile iktisatçı ve bâhusus iktisat tarihçisi zaman zaman manevî ilimlerin zengin metodlarından istifade ederken, *Sombart*'a nekadar borçlu olduğunu hiç bir an hatırdan çıkarmayacaktır.

[28] Bk. Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages, s.235, 1929.