

Bu yazıda sırasıyla Herder, Kant, Schiller, Rothacker, Hegel ve Marx'ın tarih felsefesi anlayışlarına Doğan Özlem'in çalışmasında gözüktüğü şekliyle öz olarak yer verilecektir.

### Herder'in Tarih Felsefesi

Herder, tarih felsefesiyle ilgili ilk önemli yazısını 1774'de *İnsanlık Kültürü Tarihinin Felsefesi* adıyla yayınladı. Bu yazıda Herder, Iselin'den etkilendiğini belirtmekle birlikte, Hume, Voltaire ve Iselin'in felsefelerini “eski toplumlara ve çağlara, bu toplumlarca ve çağlarca hiç düşünülmemiş olan ölçütler taşıyan” tarih felsefeleri olduklarını söyleyerek eleştirir. Örneğin bu tarih felsefeleri, geçmişe, aydınlanmanın bir ürünü olan *ilerleme* idesi altında bakılmaktadırlar. Oysa Herder'e göre *tarihsel dönemleri* bugünün ölçütleri ile kavramaya çalışmak *yanılgılar* doğurur. Aslında bu tarih felsefelerinin yaptıkları şey, geçmiş *bugün sahip olduğumuz ölçütlere* göre bugünle karşılaştırmak olmaktadır ki, Herder'e göre esasında burada *her türlü karşılaştırma* yanıltıcıdır. Çünkü biz tarihte bir *genellik* ararken, eğer böyle bir genellik varsa onu ancak bugünkü ölçütlerimize göre kavrama olanağına sahibizdir ki, tarihin gerçek genelliği böylece bizim ölçütlerimize göre başka bir renge bürünmüş genellik olarak kavranmış olur. Bunun gibi, gelecek kuşaklarda bizleri kendi ölçütlerine göre oluşturulmuş bir genellik tasarımı altında görecektirler ki bu, tarihin hiçbir zaman tek bir *genellik* içinde kavranılamayacağı demektir.

Herder'in panteizme varan bu başlangıç görüşleri yerine onun bu görüşler ışığında geliştirdiği tarih görüşüne eğildiğimizde şunları saptayabiliriz. Herder, her ne kadar tarihi de doğanın bir ürünü saymakta ve tarihle doğa arasında bir benzerlik ve koşutluk kurmaktaysa da; tarihsel olayların doğal olaylar gibi kesin bir yasalılık ve nedensellik taşımadığını belirtir. Herder'e göre Tanrı kendisini tarihte doğadakinden farklı bir biçimde açılmış gibidir. Tanrı tarihe doğa bilimsel yasalılık ve nedensellikle tam olarak kavranılmayacak bir düzen koymuş gibidir. İşte bu nedenle, Herder'e göre, tarihe doğadakinden farklı bir düzen olarak bakmak ve ona doğa bilimsel bakıştan *farklı bir bakış geliştirerek* eğilmek gerekir. Herder bundan sonra, ileride 1781'de *Teoloji Öğrenimi Üzerine Mektuplar* adlı yapıtında tarihe şekil veren en önemli şeyin; onun *genelliği* değil, *tekliği*dir diyerek görüşlerini geliştirmeye başlar. Ona göre, *tarihsel olaylar* her şeyden önce *bir defalık* gerçeklikler olduğundan bunları kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar olarak görmek gerekir. O, en ünlü yapıtı *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*'de

tarihte bir *objektiflik* aramanın ilk koşulunu tarihsel olayları doğa yasaları altında düzenli ve tekrar eden olgular gibi görmek yanılgısında sıyrılmak olduğunu belirtir.

Tarihi bütün olarak kavramamızı sağlayacak doğa yasaları türünden yasalar yoktur. O, bu konuda Wegel gibi düşünür. Ona göre tarihte *bütünlük* denince anlaşılması gereken şey, tüm dünya tarihi için genel geçer olduğu düşünülen yasalar ve kategoriler altında *teorik* yolla açıklanabilecek bir şey değildir. Tarihte bu türden yasalar ve kategoriler aramak boşunadır. Tarihe doğal olgulardaki süreklilik ve tekrarı gözeterek oluşturulmuş yasalar ve kategorilerle yönelemeyiz. Öbür yandan tarihsel olaylara süreklilik ve tekrar kazandırılacak sabit ideler de yoktur. Çünkü insanların ve toplumların bağlandıkları bu ideler de her çağ ve dönemde değişmektedirler. Bu noktaya kadar Herder'in de belli ölçülerle geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını benimsediği söylenebilir.

Ama Herder'e göre bu durum, tarihin bir "kaos"dan ibaret olduğu anlamına gelmez bu noktada panteist Herder tarihe yön veren bir kavrayışın, yani tanrısallığın görü alanı olarak bakar. Daha sonra Hegel'de de karşılaşacağımız bu görüşe göre tarihte de bir *plan* bir *bütünlük* vardır. Ama ne var ki Herder 'e göre bütündeki bu tanrısallık plan tek insan tarafından asla kavranamaz. Çünkü tek insanın kendisi bu tanrısallık plana göre sahneye konan oyunun bütünü, onun başlangıcını ve sonunu göremez. Bu yüzden bütün olarak tarih ona bir köşeciğinde kalakaldığı karmaşık bir labirent olarak görünür. O, tarihin bu sınıfsız çeşitliliğinde bir genellilik arayacaksa bunu ancak *uyum* idesinde bulabilir. O kendisine hiçbir zaman açık olmayacak olan bu bütünlükte ancak tanrının koyduğu bir uyum olduğuna inanabilir. Çünkü Herder'e göre "Benim yeryüzünde bulduğum noktanın sınırlılığı, bakışındaki körlük, hedeflerimdeki yanlışlıklar... işte tüm bunlar, benim bir hiç olduğumu ama bütünün her şey olduğunu gösterir" Bu "bütün, Herder 'e göre "her şeyin kendi yer ve uzayını bulduğu insanlık tarihi"dir.

Böylece Herder, tarihin "bütün" olarak bilinemezliği sonucuna varmış olur ve bu bilinmez "bütünlük"ün olsa olsa bir "uyum" taşıdığına inanılabileceğini belirtmiş olur' (Özlem 1998, 57-64 ).

### **Kant'ın Tarih Anlayışı: Hipotetik Tarih**

Kant bir tarih felsefesinin olabilirliğine, tarihe, tarihte *ereklilik* gözetilen insan aklının gelişim ve ilerleme sürecine bakmakla bulabileceğimizi vurgulamaya çalışır. Çünkü bizzat *insan aklının gelişimi bireysel* planda değil *toplumsal* düzeyde olmaktadır. Öyle ki insanda yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler; tam olarak bireyde değil ancak tür içinde gelişebilirler. Çünkü akıl; insanın sahip olduğu güçleri kullanırken kurallar üretmesini sağlayan bir yetenek olarak insanı doğal içgüdünün

sınırlarının çok ötesine geçmesini sağlar. Aklın kendisi içgüdüsel işlemez. Tersine onun işleme tarzı ve gelişimi ilerlemesi *bir çaba deneme* ve *öğrenim* gerektirir. Bu ise tek insanın çabasıyla değil insan türünün ortak çabalarıyla gerçekleşir. Aklın bu ilerlemesi kuşaktan kuşağa aktarılır ve bizzat bu ilerleme bir akıl idesi olarak yine insan türünün bir hedefi haline gelir ve gelmelidir.

Eğer insan kendi yeteneklerini kurallar koyarak yönlendiren ve ilerleyen bir akıla sahip olmasaydı, bu yetenekler boşuna ve amaçsız şeyler olarak görülür ve bilgeliğini temel ilke olarak almanız gereken doğanın yalnız insan konusunda çocukça oyunlara daldığı kuşkusu uyanırdı. Öyleyse Kant'a göre doğa, bize akıllı armağan etmekle bizden bir şey talep etmektedir ki o da şudur: İnsan hayvani varlığının mekanik düzen ötesindeki her şeyi kendisi yapmalı; içgüdüsel olarak ve *kendi akıyla* kendisi için gerçekleştirdiklerinin verdiği mutluluktan ve yetkinlikten başka hiçbir mutluluk ve yetkinliğe katılmamalıdır. Mademki doğa insana akıl ve akla dayanan isteme özgürlüğü vermiştir. O her şeyi kendisi yapmalıdır. Doğa insanı doğal varlık yaparken cimri davranmıştır, insan zayıf bir hayvandır; ama buna karşılık ona her şeyini ona dayanarak yapabileceği bir *akıl* bağışlamıştır. Böylece o birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfında yeteneklerini yetkinleştirmeyi başarmasını istemiştir.

Bu konuda doğanın kullandığı araç ise toplumdaki zıtlıktır. Bu zıtlık insanın toplum dışı toplumsallığıdır. İnsanda *toplum olma eğilimi* kadar bu eğilime karşı sürekli bir *dirençte* vardır. İnsana akıl yoluyla yeteneklerini geliştirme olanağı ancak toplum içinde açıktır. Ama o birey olarak bencil ve toplum dışı isteklere de sahiptir. O bu zıtlık içinde güçlülük, mülkiyet, şeref gibi ilkel ve bencil isteklerini ne var ki yine de ancak toplum içinde doyurabilir ki, bu onu tüm bencilliklerini toplum içinde sergilemeye yeter. O böylece tutkularının peşinde koşarken farkında olmadan toplumun gelişimine katkıda bulunmuş olur. Böylece onun ilgi ve beğenilerine toplumsallık karışmış olur ki, o zamanla, bir arada yaşama koşulları olarak pratik ilkeler ve ahlaksal ayrımlar koymaya ve kültürel varlık olmaya geçer. Böylece toplumsal birlik ahlaksallaşır. Ahlaksal yaşamı geçmiş olan insan için en büyük sorun ise evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır. Doğanın bu aşamada insandan talep ettiği şey buna göre şöyle açığa çıkmış olur: İnsan kendi akıllı ve bu akla dayalı özgür istemesiyle “en fazla özgürlüğü olan ve bu özgürlüğü güven altına alan bir toplumu gerçekleştirmelidir. Bunun için ilk koşul insanın aklına dayanarak tam *adaletli bir yurttaşlık anayasası* yapılmasıdır. Böylece insanlar, kendileri için kendilerine getirdikleri bir zorunlulukla, yeni ahlaksal adıyla bir

“gereklilik” tasarımı altında olan doğanın kendilerinden talep ettiği *aklını özgürce kullanma* edimini yerine getirmiş olurlar.

Ama “insan türünün çözümleyeceği en güç sorun” da burada ortaya çıkar. Çünkü burada “insanın toplumdışılığı” ile onun “toplum olma eğilimi” arasındaki zıtlık yeniden karşımızdadır. İnsan bencil doğal yanının etkisiyle., özgürlüğü daima kötüye kullanma eğilimindedir. Bu yüzden yasaları uygulayacak *yöneticilere* ihtiyaç vardır. Ama yöneticinin ya da yöneticilerin kendisi ya da kendileri de, yönetilenler gibi bencil, doğal eğilimlere sahiptirler. Bu yüzden insanları yönetenlerden “tam bir adalet” beklemek, çözümlenmesi en güç sorun olarak görünür. Çünkü insanları yine insanlar yönettiği sürece bir “en üst otorite”nin de yine bencil ve ilkel eğilimlere sahip insanlar tarafından kullanılması kaçınılmazdır. Rousseau, “tam adalet’in sağlanabilmesi için “insanları yönetmek için tanrılar gerek” demişti. Bu sorun, asla tam bir çözümü olmayan bir sorun olarak görünmektedir. Kant’a göre “insanın yapmış olduğu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz”. Bu yüzden doğa bizden ancak bu ideye yani “tam adaletli bir toplum”a yaklaşmamızı isteyebilir. Yani “tam adalet”i gerçekleştirmek, bize ancak önümüze koymamız gereken *bir ödev* olarak görünür. Bu ödev de tüm insan türünün bir *evrensel hukuk ve evrensel yurttaşlık* adı altında tek bir toplum olmaya yönelmesi ödevidir. İnsan türünü yönlendiren ereğin ne olduğu ise, ancak böyle bir evrensel çerçeve kurulduktan sonra, yani tüm insani yeteneklerin tam adaletin gerçekleşmiş olduğu böyle bir ortamda göstereceği gelişmeye göre anlaşılabilir.

Bu açıdan bakıldığında Kant, tarihe karmakarışık ve düzensiz bir gidiş olarak bakan teorik akıl ile değil de, *yargı gücünün ürettiği* ereklilik idesi altında çalışan *pratik akıl* ile eğildiğimizde, tarihte böyle bir ereğe doğru bir ilerleme görebileceğimizi belirtir. Ama Kant’a göre bilim ve sanattaki bu ilerlemelere rağmen akıl yoluyla konulmuş olan bir ereğe varma konusunda henüz çok başlangıçlarda olduğumuzu unutmamalıyız. Bizler tam adalete dayalı evrensel hukuku ve evrensel yurttaşlığı gerçekleştiremediğimiz sürece, insan türünün tüm tarihine egemen olan plan gizli kalır. Yani bu planı görebilmemiz için önce insanlığın yetkin bir yurttaşlar birliğinin kurulmasını hedef almalıyız. İşte Kant’a göre bir tarih felsefesinin olabilirliği böyle bir ahlaksal gereklilik tasarımı altında ortaya çıkmaktadır. (Özlem 1998, 66-67).

### **Schiller: Estetik Tarih Anlayışı**

Schiller Kant’ın bir tarih felsefesinin olabilirliğini *teorik akıl* ile değil ancak pratik akıl ile onaylayabileceğimiz hakkındaki görüşünü benimser. Schiller’e göre de “Tarihsel evrendeki gerçek gidiş” genel olarak teorik akıla onun deyimi ile kavrayıcı çalışan bir

felsefeye açık değildir. *Tarihin gerçek gidişini asla tam olarak kavrayamayız*. Ama felsefe sadece kavrayıcı bir çaba da değildir. O aynı zamanda bir uyuma doğru çabalayan insan tininin bu çaba doğrultusundaki düşünce etkinliklerini de içerir. Uyum idesini bize telkin eden şey ise ne sadece doğal olguların gözlemi ne de tarihsel olayların haber alınması yoluyla elimizde bulunan gelenek parçalarıdır. Uyum idesi elimizdeki olgu malzemesini birbiriyle ilişkiye sokmak için kullandığımız ve kendi tinimizden kaynaklanan bir idedir.

Biz bu ideyi aslında teorik çalışın anlığımıza sokarız ve böylece tüm olgulara uyumcu anlığın atfedici ışığı altında bakarak onlara kavrayıcı felsefi tin yani teorik akılı bütünleyen bir “uyumcu tin ile de yönelmiş oluruz. Özellikle de tarih alanında etkin olamayan “kavrayıcı tin”in bu alanda “uyumcu tin” ile desteklenmesi ihtiyacı içindeyizdir. Çünkü Schiller’e göre geçmişte kalan her şey *sonsuz bir sessizliğe* bürünmüştür. Bilim olarak tarih; bu sessizliğin tam olarak kavranılamaz olaylar yığınının bölük pörçük betimini yapmaya çalışın *verimsiz* bir çabadır. Bu yüzden tarihin bütünü üzerine yönelecek bir çaba ancak “uyumcu felsefi tin”e uygun düşebilir. Ama bu felsefi tin, belirtildiği gibi, “uyum” idesini kendisi üretmekte ve olaylara yüklemektedir. Schiller’in deyişiiyle o (felsefi tin), demek ki bu uyumu kendisinden çıkarmakta ve onu kendi dışına taşıyarak *nesnel* düzenine aktarmaktadır. Böyle olunca da, Schiller’e göre “uyumcu felsefi tin, evrenin gidişine akılsal bir hedef taşımış ve tarihe de erekbilimsel (teleolojik) bir ilke sokmuş olmaktadır”.

Buraya kadar Schiller’in ereklilikten, Kant’ın organik doğa ile analogi içinde yargı gücümüzle ürettiğimiz bir ide olarak erekliliği anladığı görülebilir. Ama Schiller, bir adım daha atarak, ereklilik idesini, akılın bir ürünü saymakla yetinmez ve ona aynı zamanda insan tininin yaratıcılığının, yaratıcı tin’in bir ürünü gözıyla de bakar. Öyle ki, bu ide “insanın evrene kendi tininin yaratıcılığına göre biçim vermesini sağlayan” bir güdümleyicidir de uyumcu tinin ürünü olan *erek idesi* insan yaratıcılığının bir ürünüdür ve bu haliyle tarihte bulunan bir şey değildir. Tersine, evrende olduğu gibi tarihte de bir uyum görmek ve onun bir ereke sahip olduğunu söylemek, olsa olsa insan tinine yüksek bir hoşnutluk ve kalbe büyük bir mutluluk verdiği için kabullenir. İnsanın özgürlüğü de bizzat bu yaratıcı tinin güdümünde doğada ve tarihte bir “uyum”u gerçekleştirmesinde, yani kendi “tinselliğinin sonsuz olanaklarını doğaya ve tarihe taşımada belirir.

İşte Schiller’e göre bir tarih felsefesi, insanın kendi “yaratıcı ve atfedici” tini açısından tarihi anlamaya çalışın bir etkinlik olabilir. Böyle bir tarih felsefesinin hedefi ise, bir yandan doğa ile insan özgürlüğü öbür yandan birey ve toplum arasında bir uyumu gerçekleştirme ülküsüne hizmet etmektir. Böyle bir ülkü ise, Schiller’e göre tarihsel

gerçekliğin çözümlenmesiyle yani tarih bilimiyle değil ancak *sanat* yoluyla varılabilir. Çünkü insan doğayı da tarihi de kendi yaratıcı tinine göre kurduğu ölçüde özgürdür. Buna da ancak sanat yoluyla varılabilir. Bu yüzden bir *tarih felsefesi*, insanın bu yaratıcı etkinliği açısından tarihin anlamını sorgulayan bir çabadır. (Özlem 1998, 80-81)

### **Erich Rothacker: Tarihsellik Sorunu**

Rothacker'de tarihsellik sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Tarihselcilik probleminden kaynaklanan ve yeryüzünde çok sayıda insanî kültür çevresi ve kültür çağının hep bir dogmatik ışığında eserler üretilmiş olması ve üretmeye devam etmesiyle ortaya çıktığını açıklamaktadır. Bu eserlerin yaratıcıları biçimsel olarak doğruluğu bulma iddiasında uyuşurlar. Ama buna rağmen içeriksel olarak bu konudaki kanaatleri doğrultusunda birbirlerine karşı çıkarlar. Bu durumun mutlak geçerlilik iddiası taşıyan çok sayıda stilin bulunmasında kaynaklandığı da söylenebilir. Kısacası bir stiller (üsluplar) çokluğu vardır. Tarihselcilik probleminin temel motifi bu çok sayıda stillerin rekabetidir. Her somut stil ve bu stili dışı vuran dogmatik, zorunlu olarak *perspektifseldir*. Bu demektir ki, her dogmatik kendi perspektifi doğrultusunda *görseldir*, yani ancak bu perspektif doğrultusunda nesnesiyle ilişki kurar. Dolayısıyla hiç şüphe yok ki, her stil kendi gücünü, nesnesini gördüğü kendi görü tarzında bulabilir. Bu stil, sanki bir doğrudan algıymış gibi “özne”ye nesneyi nasıl görmesi gerektiğini dikte eder.

Her stil kendi nesnesi üstüne kendi açısından konuşur. Her stil, bu açı doğrultusunda kendi yolunda mantıksal çelişkisizliğini kazanır. Ama apaçıktır ki, her biri mantıksal çelişkisizliğe sahip olan bu stiller, birbirlerini yok sayamazlar. Her biri nesnelere üstüne kuşatıcı, hatta evrensel bir kapsayıcılıkla konuşur; perspektifsel olduğunun farkında olmayarak, işte stiller, dogmatikler, yalnız ve yalnız bu anlamda nesnelereyle “doğrudan” bir ilişki içindedirler. Bu, kendisini evrensel sanan, ama aslında perspektifsel ve dolayısıyla görelî bir ilişkidir. Stillerin, sistemlerin nesnelere açıklamaları, işte bu anlamdadır. Örneğin her bilimsel veya felsefi sistem, nesnesi hakkında genel açıklamalar veren, ama nesnesiyle ilişkisi hep perspektifsel ve görelî kılan bir sistemdir. Çünkü sistemi belirleyen “stil” ve “tutum”, *görü* tarzını da belirler. Bu anlamda “görüsellik” ile “perspektivite” eşanlamlıdır. Dolayısıyla “nesnelere doğrudan doğruya yönelme, “nesnelere kendisine yönelme” denen şey, yani filozofların *intentio recta* dedikleri şey, aslında bir perspektiviteye baştan bağlıdır.

Bu demektir ki, kendilerini keşfettiren, genişleten, değiştiren şeyler asla “nesnelere kendileri” değildir. Genişleyen ve değişen, bizim nesnelere üstüne edimsel-yaratımsal, yani *perspektiflere bağlı olarak geliştirdiğimiz bilme stillerdir*. Bir stil, yalnız ve yalnız, kendi

görüsünden, yani kendi perspektifinden hareketle kendi olumlu etkinliğine sahip olabilir. Dünya bize yalnızca görü, yalnızca perspektif içinde bir dünya tablosu olarak açıktır. Bu tablo, bir resim olmak zorundadır; çünkü o, biz onu hangi stilden hareketle yapmışsak, bize o stil altında resmedilmiş olarak görünecektir. Kendi stilimizi evrensel saydığımız sürece, o tablo bizim için biricik olacaktır. İşte, yaşama böyle çok sayıda biricik tablolar üretir. Tarihselcilik problemi de, işte tam da bu olguyla ilgilidir. Her dünya tablosu kendi içinde çelişkisizliğe sahiptir. Ama çok sayıda kalkış noktalarından hareketle ortaya çıkan bir tablolar çokluğunun birbirlerini yok sayamamaları olgusu, bu olgunun kendisi, tarihselcilik problemini gündeme getirmektedir. (Rothacker 1995, 54-55)

### **Hegel'in Tarih Felsefesi:**

Düşünürler; 16. yüzyıla “Hümanizm yüzyılı”, 17. yüzyıla “Rasyonalizm yüzyılı”, 18. yüzyıla “Aydınlanma yüzyılı” ve 19. yüzyıla da “Tarih yüzyılı” diye adlandırmışlardır. 19. yüzyılın bu şekilde adlandırılmasını sağlayan en önemli filozof Hegel'dir.

Bir filozofu anlamak için onun *yaşadığı dönemi bilmek* ve *anlamak* gerekir. Bu bağlamda Hegel'i de anlamak için onun yaşadığı toplumu bilmek gerekmektedir. Hegel Alman İdealizminin en *sistemci* filozofudur ve bu nedenle onun tarih felsefesi, ancak *kurduğu sistem içinde* anlaşılabilir. (Özlem 1998 (a), 80-81) Hegel'in kurduğu sistem felsefe tarihinin tanıdığı *en büyük* ve *en kuşatıcı sistemlerden* biridir. Bu sistemde Hegel, Elealılar'dan Heraklitos'tan, Platon'dan başlayıp, Kant ve Schelling'e kadar pek çok filozofun görüşlerini bir araya getirmiştir. Onun bir bakıma bu sistemin doruklarında yer alan tarih felsefesi ise buraya kadar değindiğimiz tüm tarih felsefelerinden etkiler taşır ve bu etkiler son derece yoğun ve sık bir düşünce ağı içinde yerlerini alırlar ve bütünü içinde ilişkiye sokulurlar. Öyle ki Hegel sisteminden herhangi bir parçayı tek başına ele almak, onu öbür parçalardan ayırmak olanaksızdır.

Hegel'in karmaşık bir sistemi olduğu gözlenmektedir. Bundan dolayı Hegel'in sistemi son 150 yıldır birbirinden oldukça farklı tarzlarda anlaşılmiş ve halen de anlaşılmakta olan bir sistemdir. Örnek verecek olursak Haym, bu sistemi Schelling'in özdeşlik felsefesinin genişletilmiş biçimi olarak görür. Dilthey onu bir “tüm mantıkçılık” (panlogizm) sayar. Schopenhauer onda bir Hristiyan ideolojisinin akılcı yoldan doğrulama girişimi olduğunu söyler. Popper bu sistemi “özgürlüğe karşı baskıcılığı formülleştirmeye çalışan bir tutuculuk örneği olarak kabul eder”. Bu görüşün tam tersi olarak Loavith ise Hegel'in felsefesini “özgürlük felsefesi” olarak anlamıştır.

Şimdi asıl konumuza gelirse yani Hegel'in tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini irdelemeye başlarsak ve öncelikle Hegel'in diyalektiğine göz atarsak Hegel'in

diyalektiğinin Ficht ve Schelling görüşlerine paralellik arz eder. Yani Schelling'in belirttiği gibi evren de, tarih te *diyalektik* bir süreç içinde birliğe doğru ilerliyordu. Ama doğada bilinçsiz olarak işleyen bu çark, insanda ve tarihte bilinçli bir sürece dönüşüyordu. Böylece Schelling'in diyalektiği, Ficht'e olduğu gibi benin objeleri düşünmesinin bir tarzı bir düşünme yöntemi olmaktan çıkarıp bir evren yasası haline getirmişti. Hegel ise diyalektiği, Ficht'e olduğu gibi düşünme yöntemi yaptığı kadar Schelling'te olduğu gibi evren yasası haline de getirir. Böylelikle *diyalektik* hem *düşünmenin tarzı* hem de *evrenin işleyiş yasası* olur. Bundan dolayı düşünme ve evren, akıl ve varlık türdeş olur. Bundan hareketle Hegel'e göre *akıl* hiçbir empirik desteğe ihtiyaç duymadan sadece düşünme yoluyla yani *spekülatif* olarak gerçeği düşünebilir.

Hegel'in bu şekilde bir düşünce ortaya atmasının nedeni Hegel'in "varlığı" diyalektik oluş içinde ele almasıdır. Ayrıca bu varlığın belli bir amaca hitap ettiğini dolayısıyla o amaca doğru hareket eden bir süreç içerisinde yer aldığını belirtir. Hegel'in bu görüşüne paralel olarak şu eklemeleri yapabiliriz. Her varlığın bir amacı vardır ve bu amaç çerçevesinde kendi rotasını çizer, amaçsız bir varlık düşünemeyiz. Çünkü toplumsal yaşam içerisinde ya da hayvanlar aleminde bulunan varlıklar hayatlarını sürdürmeleri için belli bir harita çizmeleri gerekir. Bu işlemi gerçekleştirirken kendilerine belli bir amaç edinirler.

Hegel'in düşünceleri hakkında bilgi verdikten sonra tarih felsefesi hakkındaki görüşlerine bakabiliriz. Hegel'e göre spekülatif akıl bazı olanaklara sahiptir. Bunlardan en önemlisi *akıl* dünyaya egemen olduğu ve dünyada olup biten süreçlerin aklın ilkesi olarak gerçekleştiğidir. Yani Hegel'e göre *tarih felsefesi* tarihin *düşünsel yoldan* incelenmesinden başka bir şey değildir. Ancak bu noktada Hegel bunun *a priori düşünce* tarzıyla tarih kurma olarak anlaşılması gerektiğini vurgular.

Tarih felsefesi bağlamında tarih oluşumu doğal bir şey olarak düşünmemek gerekir. Tarihsel süreçlere göz attığımız zaman değişimlerin temelinde "özgürlük" ile karşılaşırız. Yani tarihin özünü, insanın özgürlük bilinciyle yaptığı eylem olarak ele alabiliriz. İnsanlık tarihi boyunca bir kabile, bir devlet ya da toplumların birbirleri üzerine tahakküm kurma eğiliminde oldukları gözlenmektedir. Dolayısıyla bunun sonucu olarak etki - tepki durumundan kaynaklanarak bir takım değişimler ya da Hegel'in tezini doğrulayacak olaylar nüksetmiştir.

Hegel tarihi süreç içerisinde dünya tarihinde adından sıkça söz ettiren dünya tarihine yön veren büyük insanlar üzerinde durur. Bu insanların yaşadıkları toplumdan farklı olarak dünyayı etkileyen gerçekleri ya da gelişmelerin farkında olduğunu ve dolayısıyla bu amaç

doğrultusunda hareket ettiklerini belirtir. Bunun örneklerini dünya tarihi boyunca ortaya çıkan sonuçlar doğrultusunda daha iyi anlayabiliriz. Ancak Hegel bu insanların kendi duygularını tatmin etmek için uğraştıklarını nasıl bir misyon üstlendiklerini farkında olmadıklarını belirtir. Hegel'e göre bunlar *Dünya Tininin* kullandığı insanlardır. Dünya Tini kendi amacına ulaşmak için insanı amaç ve tutkulara hileli bir şekilde yerleşmiştir. Bu ise aklın hilesinden başka bir şey değildir.

Dünya Tininin tek tek halk tinlerinde uluslarda çeşitli biçimlerde ve özellikle büyük insanların bu halkların yöneticilerinin katkılarıyla gerçekleştirmeye doğru gittiği amaç ise, belirttiği gibi özgürlük bilinci içinde ilerlemedir. Bu ilerlemenin sonunda Dünya Tininin kendini bulmasından başka bir şey yoktur. Hegel bu özgürlüğe toplum ile birlikte varılabileceğini düşünür.

Tin aslında *tanrısal logostan* başka bir şey değildir. Bu düşüncelere paralel olarak Hegel artık son döneminde tarihin öznesi olarak dünya tininin tanrıdan başka bir şey olmadığını belirtir. Dünya Tini; kendini, zamanda gösteren *tanrıdan* başka bir şey değildir. Bundan dolayı insanın amacı özgürlük bilincine ve tanrısal birliğe bir arada yönelme hedefidir.

Hegel dünya tarihi felsefesini *tarih* kelimesinin iki anlamıyla ele alır. Olup biten ve olmakta olan insanı toplumsal olaylar olarak tarih (*res gestae*) ve bu olayları anlatan bilim olarak tarih aynı yapar. Hegel'e göre insanlar toplu halde yaşamaları halinde ortaya çıkan bir durumu ihtiva eder. Bunun gerçekleşmesi için de insanları bir arada tutan bir güce ihtiyaç vardır. Yani *devlete* ihtiyaç vardır. Devlet insanların birbirlerine karşı tahakküm kurmalarını engelleyerek refahı sağlar ya da refah seviyesini yükselterek insanların toplu halde yaşamalarını olanaklı kılar. Bu bağlamda tarih yazıcılığını ele alırsak *tarih yazıcılığı* devletle birlikte ortaya çıkmaktadır. Tarih yazıcılığını devletten bağımsız olarak düşünemeyiz. Çünkü tarih yazıcılığının konusu *bireyler* değil bireyler üstü bir gerçeklik olarak *kamusal* bir gerçekliktir.

Hegel'e göre tarih yazıcılığı edebi bir türdür, bir sanat etkinliğidir. Devlet ile tarih yazıcılığını bu çerçevede ele alırsak devlet yasa ve kanunlar belirlerken bu durumları yani bu gerçekleri göz önüne alarak belirlemesi olmuştur. Yani yasalara bir nevi kaynaklık etmiştir. Hegel bu duruma yani devletin bu gerçekliklerden yararlanması noktasına katılır. Toplum içinde olup biteni çok zaman harcayarak ya da inceleme yapmak yerine var olan mevcut durum içinde toplumsal gerçekliğin bir nevi kopyalanmış halini çözmek daha kolay olacaktır.

Belirttiği gibi Hegel tarihi iki şekilde ele alır: ilk olarak ön görüden yoksun dağınık anımsamalara dayalı tarih bilincinden yoksun *düz tarih*. Burada buna malzeme halk hikayeleri, destanlar halk şiirleri, mitoslar, fabllardır. Düz tarih toplumsal olayları ortak anlar ve kamusal geçmişten yoksun bir şekilde *art arda sıralayıp kronikleştirir*. Burada insan, tarihsel olayları doğal olaylarmış gibi görmektedir. İkinci olarak, ortak anılara kamusal geçmişe ve tarih bilincine sahip edebi tarih. Edebi tarih insanın kendi geçmişini doğadan farklı bir süreç olarak kavramasıyla *kendi tinini* katmasıyla ortaya çıkar. İnsan artık burada geçmişine kamusal bir geçmiş yani tinin tarihi olarak bakmaya başlar. Hegel üç tarz edebi tarih yazıcılığı belirler.

1. **İlkel Tarih Yazıcılığı:** Yazar gördüğü ve yaşadığı duyguları kaydedip aktarır. Burada yazar kendi toplumunu resmeder. Yani kendi yaşadığı toplumda gerçekleşen olay ya da olguları *kendi gerçekliği çerçevesinde* ele alır. Bu tarih yazıcılığına bir örnek verecek olursak, I. Dünya Savaşı sonrası bu savaşı resmeden tarih yazıcılarının düştüğü durum buna en güzel örneklerden biridir. Yani her tarih yazıcısı kendi toplumu açısından bu savaşı değerlendirmiştir. Bu şekilde bu savaşın sonuçları farklı şekilde resmedilmiştir.
2. **Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı:** Bu tarih yazıcılığında yazarın tini ile ele aldığı olayların tini aynı değildir. Farklı olayları ele alıp kendi kültürel özellikleri çerçevesinde ele alır. Buda kendi içerisinde 4'e ayrılır:
  - a- Genel Tarih Yazıcılığı: Bütün dönemleri ele alan tarih yazıcılığıdır.
  - b- Pragmatik Tarih Yazıcılığı: Tarihi olaylardan ahlak aracılığıyla ders çıkaran tarih yazıcılığıdır.
  - c- Eleştirel Tarih Yazıcılığı: Tarihsel süreçleri ele alan edebi eserleri elekten geçiren tarih yazıcılığıdır.
  - d- Özel Tarih Yazıcılığı: Bu tarih yazıcılığı belli bir toplumu ele alan tarih yazıcılığıdır.
3. **Felsefi Dünya Tarihi Yazıcılığı:** Bu tarih yazıcılığı refleksiyonlu tarih anlayışına benzerlik gösterir. Ancak farklı bir bakış açısı gelişmiştir. Felsefi bir bakış tarzı devreye girer. Ancak bu ise, tarihe soyut kavramlar taşıyıp, tarihte bir "felsefi despotizm"e yol açan türden bir yazıcılık değildir. Tam tersine Hegel'e göre burada söz konusu olan halkları *yönlendiren idenin* ya da tinin kendisi yani akılsal ve zorunlu bir isteme olarak dünyasal olayları yönlendirmiş ve yönlendirmekte olan şeyin kendisidir.

Yeni Hegelci tarih anlayışını benimseyen ve o yolda ilerleme kaydeden B. Croce *felsefeyi* Hegel'in bu alandaki görüşlerine paralel olarak salt kavramlarla çalışan bir etkinlik olarak görür. Ama Croce Hegel'in gerçekliği *mantığın* içine hapsedtiğini ve bunun yanında *mantıkdışı* yanlarına gözlerini kapadığını düşünür. O, tinin bütün şekillerini bir "mantıksal mutlak"ın kendini açması olarak konumlamakla, her şeyden önce gerçekliği ancak mantıksal olarak kavrayabilmemizi sağlayan bir sınırlılık getirmiş, insanla gerçeklik arasına "mantık" adlı tek kapılı duvar koymuştur. Böylece tin, kendisini akılsal olarak açan ve yine akılsal olarak kavrayabilen bir şey kılınmıştır. Oysa Croce açısından insan tini, kendisini önce sezgisel olarak kavrar ve bu kavrayış tamamen tekil bir tanımadır. İnsanın kendisini olduğu gibi evreni de tanıma tarzı, başlangıçta tamamen bireyseldir. Yani insanın ilksel etkinliği tekile yöneliktir. Ama Croce'ye göre insan tini, daha sonra yine kendi tininin ürünü olan bir mantıksallaştırma süreci içinde "kavram" denen şeyi üretir.

Yani kavram sonradan oluşan bir şeydir. Ama ne var ki, oluştuktan sonra da bizim tüm düşünme yeteneğimizi yönlendirmeye başlar. Bu yüzden Hegel'in felsefeyi salt kavramlarla çalışan bir etkinlik olarak görmesi doğrudur; ama evreni kavramsal bir düzen olarak konumlaması yanlıştır. (Özlem 1998, 167)

Bu temel konumlama içinde Croce, özellikle estetik, etik, tarih felsefesi alanlarında Hegel'in temel eksik yanlarını düzeltme çabası içinde, ama yine de Hegel'in temel önergelerine dayalı olarak yoğun bir uğraşı içine girer.

Hegel hakkında genel bu bilgileri verdikten sonra, Hegel'in felsefesine yöneltilen eleştirilere değinir:

Rus asıllı Fransız filozof Alexandre Kojève "Hegel'in Felsefesine Giriş" adlı eserinde Hegel 'in yönteminin *diyalektik* değil *betimleyici* olduğu konusunda ısrarla durur ve Husserlci modern fenomenolojik yöntemden farksız olduğunu söyler. Husserl'in bunu anlamadığını da belirtir. Hegel'in felsefesinin de ancak, insansal eylem ve tutarlı söylemle açığa vurulan gerçek diyalektik olduğu için ve gerçekliğin betimlenmesi dolayısıyla ve betimlendiği ölçüde diyalektik olduğunun söylenebileceğini ileri sürer. (Kojève 2001, 12-13)

A.W.Cieskowski Hegel'in Tarih felsefesini kendi içinde kapalı bir hale getirdiğini onu, Augustinus'dan beri Hristiyan teolojisinin yapa geldiği gibi yaradılıştan Eskotenaya doğru uzanan bir defalık süreç olarak kapattığını belirtir. Ona göre Hegel sonsuzda bulunan mutlak tini sonlu bir sonsuz içine sokmuştur. Bu yüzden Hegel'in tarihe getirdiği bu *kapalılığı* açmak gerekir.

Fichte'ye göre Hegel 'in mutlak ve formel kategoriler arası sıkıştırılmış olduğu tarih kavramı, özgürlüğü ve geleceği, bu sıkıştırılmış tarih içine hapseden garip bir *determinizm* gerektirmektedir.

D. F. Strauss Hegel'in "akılsal tanrısal din" kavramının altında bir "tarihsel İsa", bir "İdeal İsa" olduğunu belirtir. B. Bauer bu kavramı bir , "hayalet" bir, "fantasia", L.Faurbackh ise "mit" olarak nitelerler Bauer'e göre Hegel kilisenin güdümündeki kutsal tarih ile gerçek olaylar tarihini bağdaştırmak istemiştir. Oysa *kutsal tarih* diye bir şey yoktur, *sadece gerçek olaylar tarihi* vardır ve tarih ancak insanın olabilir. Hegel gerçek olaylar tarihini kıskaç içine sokan bir *tarih metafiziği* yapmıştır. Bauer ve Strauss, Hegel'in ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkararak yaşadıkları günlerin toplumsal-politik çalkantılarını örnek göstererek, insanlığın gerilediğine işaret ederler.

### **Marx'ın Tarih Anlayışı:**

Tarih felsefesi alanında ve bu felsefi uğraşın önemli yol kat etmesini sağlayan düşünürlerden biride Marx'tır. Marx, tarih felsefesi alanında kendi düşünceleri doğrultusunda kurmuş olduğu tarih anlayışı "Marxist" tarih anlayışı olarak bilinir. Hiç kimse filozof olarak dünyaya gelmez ve yalnız başına yani kimsenin etkisi altında kalmadan bir takım düşünceler üretmez. Bu duruma kanıt gösterecek olursak felsefe tarihi yazımının kurallarını gösterebiliriz. Bu kurallardan en önemlisi ve yukarıda anlattığımız noktaya işaret eden kural "herhangi bir filozofu ele alırken o filozofun dönemindeki önemli filozofların bilinmesidir.

Bu noktadan hareketle Marx'ın tarih anlayışını ele alırsak. Marx'ın tarih anlayışı Hegel'in tarih anlayışının ters çevrilmesi sonucu ortaya çıkan bir tarih anlayışıdır. Yani, Marx tarih anlayışını ortaya çıkarırken Hegel'in tarih anlayışından büyük oranda etkilenmiştir. Marx için Hegel'in tarih felsefesi olgulara gidilerek saptanacak gerçek ilişkilerin, yerlerini filozofun kafasındaki ilişkilere terk ettiği bir tarih felsefesidir.

Marx bu doğrultuda bu felsefenin içini gerçek ilişkilerle yani toplumsal ilişkiler doğrultusunda doldurmak gerektiği düşüncesindedir. Marx'ın tarih anlayışının Hegel'in tarih anlayışından etkilendiğini belirtmiştik. Ancak farklı bir nokta ortaya çıkmıştır. Çünkü Marx, Hegel'in belirttiği gibi tarihin öznesi olarak "Dünya tını" ya da "aklı" görmez. Marx için de tarihte *bir akıl* vardır. Ancak bu akıl, kendi kendini belirleyen kendini tarihte açan bir akıl, hele bir *töz* asla değildir. Marx tarihi belirleyen şeyin bilinç değil, tam tersine bilinci belirleyen şeyin toplum olduğunu söyler. Yani tarihi belirleyen şey *tinsel töz* değil, maddi ilişkiler ağı olarak toplumun sosyo-ekonomik yapısıdır. (Özlem 1998, 129 -132).

Marx ve Engels *tarihin* tek bilim olduğunu düşünür. Ancak tarihin tek bilim olması onun doğa bilimine karşı olmasını gerektirmez. Çünkü doğa biliminin kendisi de Marx ve Engels'e göre bir tarihsel üründür. Öyle ki, doğa bilimleri ancak doğanın insan emeği ile, üretim ile biçimlendirme süreci içinde ortaya çıkabilirler. Üstelik evrim kuramının gösterdiği gibi, doğada zamana bağlı bir gelişim içindedir. “İnsan ve toplum aynı zamanda doğanın da ürünüdürler. Bu yüzden tarihte de doğa yasaları egemendir. Bundan dolayı tarih olsa olsa farklılaşmış bir doğal süreçtir bu nedenle tarihte “ideler” tanrısal güçler değil gerçek insanların emeğiyle oluşturulmuş bir süre söz konusudur.

Şimdi de Marx'ın materyalist tarih anlayışını gözden geçirelim. Toplumsal değişimin devindirici güçlerine ve yasalarına ilişkin ve Marx'ın buluşları temelinde gelişmiş olan genel teori, *materyalist tarih anlayışı* ya da *tarihsel materyalizm* olarak bilinir. Bu anlayışa materyalist dünya görüşünü toplumsal sorunların çözümüne uygulayarak varılmıştır. Marx bu uygulamayı yaptığı için, materyalizm o andan itibaren artık yalnızca dünyayı yorumlamayı amaçlayan bir *teori* olmaktan çıkıp, dünyayı değiştirme ve insanın insan tarafından sömürsünün olmadığı bir toplum inşa etme pratiği için bir rehber haline gelmiştir.

Marx'ın bu anlayışı somut koşullara uygulanması ayrıca geçmişteki olayların nedenleri hakkında ve bundan dolayı da, halkın gerçek gereksinimlerini karşılamak için ne yapmamız gerektiği, hangi politika uğruna dövüşmemiz gerektiğini bize göstermesi açısından çağdaş bir anlam ifade etmektedir.

Marx'ın bu çalışması Engels üzerinde etkiler bırakmıştır. Bundan dolayı Engels, Marx'ın, insan tarihinin yasasını bulduğunu iddia etmiştir. Toplumsal ilişkiler de yasalarla düzenlenmiştir, özel olarak ürünler *meta* olarak üretildiğinde bunların üretim ve değişimini düzenleyen *ekonomik yasalar* bulunabilir. Ne var ki, toplumsal gelişimi insanlık tarihinin tümü boyunca etkin olan ve kendilerine dayanarak genelinde toplumsal değişimin nasıl ve neden meydana geldiğini açıklayabileceğimiz yasaların olduğu büyük bir gayretle yadsınmıştır ve hala da yadsınmaktadır. Bu yadsımaya dayanak olarak insanlık tarihindeki her olayın benzersiz olması ve tamamen aynı olan koşulların asla tekrarlanmaması nedeniyle, toplumsal değişimleri yöneten değişmez yasaların bulunması için hiçbir temel olmadığı savunulmaktadır.

Bu durumu somutlaştırmak istersek örneğin fizikte bulunan itme gücünün etkileşim süreci aynıdır. Ancak toplum içerisinde meydana gelen *insanlık tarihi için* aynı şey geçerli değildir. Çünkü insanlar her yönüyle birbirlerinden farklıdır. Bu neye işaret eder. İnsanların hangi çevrede olursa olsun hatta aynı çevre içinde bile insanlar tarafından farklı

bir şekilde etkilenir. İnsanlık tarihinin bu bağlamda düşünürsek bu tarihin oluşmasına Hegel'in değişimiyle Dünya Tininin oluşması için öne çıkan bireyler farklı karaktere sahip insanlar ve bu yüzden de birbirinden farklı sonuçlar ve yasalar ortaya çıkmaktadır. Yani insanlık tarihi için toplumsal değişimlerin temelini değiştiren olayları aynı sebepten kaynaklandığı noktası bir yanılmaya işaret etmektedir. Bu yönüyle Marx bu noktada eleştirilmiştir.

Toplumsal ilişkilerin gelişmesini düzenleyen yasalar o toplumsal ilişkilerin içinde yaşayan bireylerin görece rastlantısal koşulları ve eylemleri aracılığıyla etkin olurlar. Ama yasalar bireylere dışardan dayatılmış bir çeşit *alın yazısı* değildir. Bu yasaları ortaya koyan, ilişkilere girmelerine yol açan şey, bireylerin yaşam süreçlerinin insan oldukları gerçeğinin kendisidir. Nasıl ki fiziksel sistemin unsurlarının itim ve çekirdekleri onların çeşitli bileşimlere girmesine yol açıyorsa, insan bireylerinin birbirlerine ve tümünün doğa üzerindeki birleşik etkilerine bağımlı olmalarda onların toplumsal ilişkilerine ve bu toplumsal ilişkilerin gelişmesine yol açar.

Bundan dolayı insan toplumu bir dizi görece rastlantısal olaylar aracılığıyla gelişir. Bu olayların hepsinin özel nedenleri bulunabilir. Hepsinin özel sonuçları vardır ve bütünlükleri içinde toplumsal ilişkilerin yasayla denetlenen bir gelişim sürecini oluştururlar.

Toplum insanlardan oluşur ve bundan dolayı *toplumsal süreçlerle doğal süreçler* arasında temel bir ayrım vardır. Doğada yalnızca birbiri üzerinde etkide bulunan kör ve bilinçsiz etmenler vardır. Diğer taraftan, toplumun tarihinde aktörlerin hepsi bilinçle donanmış, düşünüp taşınarak ya da tutkuyla davranan belirli amaçlar doğrultusunda çalışan insanlardır; bilinçli bir amaç olmadan, tasarlanmış bir amaç olmadan hiçbir şey olmaz.

Toplumsal sonuçlara, ne yapacağını kendisi seçen insanların bilinçli, amaçlı etkinliği neden olur. Bazen bu koşulun, toplumsal gelişimin nesnel yasalarla düzenlendiği görüşüyle çeliştiğine inanılmıştır. Eğer toplumsal gelişimin zekası tercihi ve iradesine bağlı olduğu savunuluyorsa, o yasalar tarafından düzenlenemez. Bununla birlikte bu yargı doğru değildir. Çünkü insanların toplumsal ilişkilerini kendi istemli eylemleriyle değiştirdikleri olgusu, bu değişimlerin içinde toplumsal ilişkilerin karşılıklı bağımlılığına ilişkin genel yasaların olmamasını gerektirmez. Aksine, insanlar ne zaman belirli ilişkilere girseler bu olgu onların diğer ilişkilerini etkiler; değişen toplumsal ilişkilerin bütünlüğü içinde karşılıklı bağımlılık yasaları vardır ve insanlar ilişkilerini tam istedikleri gibi inşa edemez ya da değiştiremezler.

İnsanların özlem ve niyetlerini toplumsal koşulları ve çevreleri içinde değerlendirdiğimizde şunu sormalıyız. Onların, niyetlerini ve tercihlerini onların maksatlı eylemlerinin sonuçlarını belirleyen nedir? Çünkü insanların koşullarını dikkate almadan önce önelerine *amaçlar* koymazlar. İnsanlar ne yapacaklarını seçip, belirli niyetlerle davrandıklarında eylemlerinin sonuçları çoğu kez tasarladıkları gibi olmaz. Bundan dolayı toplumun gerçek gelişimini toplumun üyelerini kafalarındaki *niyetlerle* açıklamanın olanaklı olmadığı açıktır.

O halde değişimlerin hareketlerini belirleyen nedir? Yalnızca değişimi yapanların toplumsal olarak kullanılmış niyetleri değildir. Çünkü pek çok amaç birbiriyle kesişir ve çatışır ya da bu amaçların kendilerinin başlangıçtan itibaren gerçekleşme şansları yoktur ya da onlara ulaşma araçları yetersizdir. Bundan dolayı sayısız bireysel iradelerin ve eylemlerin çatışması tarih alanında bütünüyle bilinçsiz doğa alanındakine benzer bir durum yaratır.

Tarihte bu bilinç eşliğinde tasarlanan tamamen başka çoğu kez onun tamamen karşıtı olan sonuçlar meydana getirir. Tıpkı maddi üretim tarzını toplumda gelişen birçok farklı güdülenmeler için temel olması gibi, bu üretim tarzı hangi amaçların elverişli hangilerinin ise elverişsiz olduğunu ve çatışan güdülenmelerin nihai sonucunun ne olacağını belirler.

Örneğin Fransız Devrimi eski toplumun içindeki çelişkilerin patlayıcı sonucuydu. Köylülerin, şehirde çalışanların ve yükselen burjuvazinin hepsinde o, toplumun ekonomik yapısı içinde işgal ettikleri konum nedeniyle maddi çıkarları engelliyordu. Bundan dolayı da hepsi soylunun yönetimi altında ezilmişti. *Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik* için ayaklandılar ve feodal engelleri yıktılar. Ama sonuçta elde edilen devrimde yer alanların çoğunluğunun tasarlamadığı bir şeydi. Feodal engeller yıkılır yıkılmaz burjuvazinin ekonomik etkinliği için serbest çalışma alanı sağlanmış oldu. Bunun sonucuysa kapitalizmin gelişmesi idi. Özgürlük için dövüşürken yaptıkları şey kapitalizme sağlamaştırma şansını vermektir.

İnsanların başka bir şey yapabilmesinden önce, yaşam araçlarını, yiyecek, giyecek ve barınak elde etmeleri gereklidir. Yaşam araçlarını doğanın verdiği karşılıklara bir armağan olarak değil yaşam gereksimlerini üretmek ve üretilen şeyleri değiştirmek için bir araya gelerek elde ederler (üretim ilişkileri). Ancak yaşam araçlarını üretmek ve değiştirmek için bir araya gelme temelinden başka toplumsal çıkarları ortaya çıkabilir ve bu çıkarların peşinde koşabilir.

Bundan dolayı insan yaşamını devir ettirecek araçların üretimiyle birlikte, üretilen şeylerin değişimi her toplumsal düzenin temelidir. Tarihte ortaya çıkmış her toplumda

ürünlerin paylaşım ve onunla birlikte toplumun sınıflara bölünmesi, ne üretildiği ve ürünün nasıl değiştirildiği tarafından belirlenmiştir.

Böylece tarihsel Materyalizm toplumun tüm hareketinin esas nedenini insanın yaşam araçlarının üretim ve değişimdeki toplumsal etkinliğinde yani, toplumun maddi yaşam koşullarında ve maddi yaşam koşullarındaki değişikliklerde bulur.

İnsanların yaşam amaçlarını üretme ve değiştirme yolları üretim tarzı olarak bilinir. Her toplum bir üretim tarzı üzerine inşa edilmiştir. Bütün toplumsal etkinliklerin ve kurumların özelliğini belirleyen üretim tarzıdır.

Üretim tarzı her zaman toplumsaldır, çünkü bireyler maddi gereksinimlerinin tümünü kendileri için yalnızca kendi emeğiyle diğer bireylerden bağımsız olarak üretmezler. Topluluğun gereksinim duyduğu maddi roller birçok bireyin emeğiyle üretilir. Bundan dolayı bu bireyler, topluluğun arasında dağıtılan toplumsal ürünün üretiminde Marx'ın sözleriyle bir karşılıklı etkinlik değiş tokuşu yürütürler.

Bundan dolayı, üretim tarzını değerlendirirken her şeyden önce insanların ürünleri üretmek için harekete geçirdikleri bütün güçleri üretimi yapmanın gerçek maddi araçlarını ikinci olarak ise, insanların ürünleri üretirken ve değiştirirken girdikleri karşılıklı ilişkileri ayırt etmeliyiz.

Yani *üretim güçleri* ile *üretim ilişkilerini* ayırt etmeliyiz. Bundan dolayı, belirli bir üretim tarzı, belirli üretim güçlerine kullanabilmek için belirli üretim ilişkilerine girme etkinliğinden oluşan ve farklı üretim tarzları üretim güçlerindeki ve üretim ilişkilerindeki farklılıkla ayırt edilirler. Yukarıda üretim ilişkileri ve üretim güçlerinden bahsettik. Peki, bunlarla ne anlatılmak istenir? Üretim güçleri;

Üretebilmek için üretim aletlerine yani el aletlerine makinelere ulaşım araçlarına... vb. gerek vardır. Ama bunlar kendi başlarına bir şey üretemezler. Onları yapanlar ve kullananlar insanlardır. Üretim aletlerini yapma ve kullanma ustalığına sahip *insanlar olmadan üretim olanaksızdır*. Bundan dolayı üretim güçleri üretim aletleriyle üretim deneyimi ve ustalığı olan bu *aletleri kullanan insanlardan oluşur*. Deneyimi ve ustalığı olan bir *emek gücü*, üretim güçlerinin parçasıdır; emek gücü deneyimi ve ustalığı ne kadar fazlaysa o kadar güçlü bir üretim gücüdür. Ama insanlar üretimi sürdürürken, yalnızca birbiriyle değil, ayrı zamanda yararlandıkları *üretim araçlarıyla da mutlaka toplumsal ilişkilere girerler*.

*Üretim araçları* terimiyle üretim aletlerinden daha geniş şeyi kastediyoruz. Tamamlanmış ürünü üretmek için gerekli olan tüm araçları ifade ediyoruz. Bu araçlar yalnızca üretim güçlerinin parçası olan tüm araçları ifade ediyor. Bu araçlar yalnızca

üretim güçlerinin parçası olan üretim aletleri değil, aynı zamanda toprağı, hammaddeleri, üretimin içinde yapıldığı binaları da kapsar.

O kadar üretim yaparken insanların karşılıklı ilişkilerini üretim araçlarına uydurmaları toplumsal olarak zorunludur. Mülkiyet ilişkileri işte böyle ortaya çıkar. Toplumsal üretimde, üretim araçları çeşitli insanların ya da insan gruplarının mülkü haline gelirler (Burjuvazi); çünkü üretim ve değiş tokuşu sürdürmede toplumun üyeleri üzerinde bağlayıcılığı olan bir düzenleme yapmak gereklidir. Çeşitli üretim araçlarını ve bunlarla çalışarak üretilen ürünü tüketmeye kimin hakkı olduğu bu düzenleme ile açıklanır.

İnsanların karşılıklı ilişkilerinin ve bundan dolayı üründen alacakları payın, üretim araçlarına uydurulması kolektif ve önceden düşünülmüş bir eylemi herhangi bir genel kuralın ya da toplumsal antlaşmanın sonucu olarak yapılmaz. Bilinçsiz ya da kendiliğinden bir süreçle meydana gelir. İnsanlar karşılıklı ilişkilerini üretim araçlarına uygun hale getirmeye ve böylece de toplumsal ürünün satışını düzenlemeyi, üretim güçlerine uygun bir tarzda yapabilirler. Çünkü başka türlü üretimi sürdüremezlerdi. Üretim süreci içinde bu ilişkilere girerek toplumsal olarak zorunlu ve yasal olarak bağlayıcı olan mülkiyet ilişkileri olarak bu ilişkilerin farkına varırlar.

Bir avcılar kabilesi tarafından sürdürülen en ilkel üretimde av ile uğraşanlar, kendi aralarında dolaysız ilişki içerisine girerler. Ortak av düzenleyip av sonucu elde ettikleri ürünleri kendi toplumları arasında ortak olarak pay ederlerdi. Yani elde edilen ürün kimsenin mülkü olarak sayılmazdı.

Ancak iş bölümü, ortaya çıktığında ve her alanda uzmanlaşmalar ortaya çıktığında farklı alanlarda kullanılan aletler belli alanda uzmanlaşmış kişilerin malı haline gelir. Bu aletleri tüketme ve kullanma hakkı o alanda uzmanlaşmış kişiye geçer. Yani Özel mülkiyet ortaya çıkmış olur. Aynı şekilde hayvanlar evcilleştirilip sürüler yetiştirildiğinde sürüler özel ailelerin ve aile reisinin mülkü olur. Daha sonraki bir aşamada ise toprak da özel mülkiyet haline gelir.

Mülkiyet ilişkileri aslında, insanlar arasındaki üretimden doğan toplumsal ilişkilerdir. İlk bakışta, mülkiyet ilişkileri bireylerle şeyler arasındaki, bireysel mülk sahipleri ile sahip oldukları mülk arasındaki basit iki şey arasındaki ilişkiler gibi görünmektedir. Ancak bu durum böyle değildir. Bu görünüş aldatıcıdır.

Mülkiyet ilişkileri, toplumdaki insanlar arasındaki karmaşık toplumsal ilişkilerdir. İnsanlar sürdürdükleri üretim içinde birbirleriyle toplumsal ilişkiler ya da üretim ilişkileri kurarlar. Bu ilişkilere göre kullandıkları üretim araçları şu ya da bu bireyin, şu ya da bu

grubundur. Aynı şey üretilen ürün için de geçerlidir. Yani toplumda bir sınıflama meydana gelebilir.

Toplum içinde bu karmaşık yapı geliştikçe toplum içinde çelişkiler ortaya çıktı. Yani teknolojik gelişme ile birlikte üretim süreci içerisinde emek gücünü satan insanlar (proleterya) mülkiyet sahipleri tarafından (Burjuvazi) sömürüldü. Aslında mülkiyet sahipleri bu şekilde bir ilişki içerisine girmek zorunda kalmışlardır. Çünkü içinde bulundukları yapı *rekabetçi* bir özelliğe sahipti. Bu durum karşısında burjuva en düşük ücretle, işçi çalıştırarak kendini ayakta tutmaya çalıştı. Bu noktada bir eşitsizlik durumu söz konusudur. Emek gücünü satan insanların çalışma saatleri ve aldıkları ücret arasında bir çelişki söz konusu. Ayrıca bu oluşan yeni üretim ilişkisi içerisinde proleterya metalaştırılır. Üretim süreci içerisinde alınıp satılan en ucuz *meta* haline dönüşür. Bu noktada Marx'ın anlatmaya çalıştığı devrim gerçekleşmiş, proleterya burjuva sınıfını devirmiştir. Ancak devrimde öncülük eden, yani devrimi gerçekleştiren bireysel irade sahipleri *yeni burjuvazi* oluşturmuştur.

Marx bu noktada eleştiri almıştır. Bazı düşünürler aslında çatışmanın *burjuva sınıfının* kendi arasında ortaya çıktığını, bir iktidar mücadelesi olduğunu belirtirler.

## SONUÇ

Tarih felsefesi konusu anladığım kadarıyla sonuçlandırarak olursam konu itibarıyla ilgi çekici bir konu ve farklı filozoflar bu alanda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu filozoflar arasında en önemlisi ikinci bölümde açıklamaya çalıştığım Hegel ve Marx'tır.

Hegel, Marx'ın düşünce hocası olmuştur. Bundan dolayı Marx'ın düşünceleri Hegel'in düşüncesine paralellik arz eder. Tabii bu hemen hemen aynı düşünceyi paylaştıkları anlamına gelmez. Bazı noktalarda Marx Hegel'den bir adım önde bulunmaktadır. Hegel, tarih felsefesinin temellenmesinde önemli rol oynayan en önemli filozoflardandır. Ayrıca Marx ve diğer filozofları etkisi altına alarak tarih felsefesinin açılımını ve bu filozofların düşüncelerinin gelişmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak şu kaniya varabiliriz. Tarih felsefesi gelişim aşamasını geç tamamlamasına rağmen, felsefi alanda diğer uzmanlık alanlarına göre daha ileri düzeye ulaşmıştır. Tabii buradaki en önemli neden insanlık tarihini ele almasıdır. Ayrıca toplumsal şartların git gide çeşitlik arz etmesi ve bu da toplum içinde değişikliklere neden olması ve toplumsal şartların daha da karmaşık yapıya bürünmesi bu felsefi alana duyulan ilginin artmasına neden olmuştur. Bundan dolayı geleceği en garanti olan felsefi bir uzmanlık alanıdır.

Doğan Özlem'in Tarih felsefesine ilişkin Batıda yapılan tartışma ve değerlendirmeleri Türkiye kültürüne gerek telif gerekse çeviri olarak kazandırımı her türlü takdirin üzerindedir. Ancak bu düşüncelerin eleştiri süzgecinden geçerek girmesinde yeni nesiller için yarar görmekteyim. Bunun çalışmalarına yeterince yansımadığı görüşümdedir. Türkiye değerlendirmesi gerçekçi bir değerlendirme olmakla birlikte, sınırlıdır. Tarih felsefesi alanında özgün değerlendirmeler beklentisi içindeyiz.

---

\* Prof. Dr. Doğan Özlem, 1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgahlar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışardan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında Üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek öğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 yılları arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'de başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yüksek öğrenimi ve doktorası sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve personel yöneticisi olarak çalıştı. 1980'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. Ege Üniversitesi'nden emekli oldu. Halen Muğla Üniversitesi Felsefe dersi vermektedir.

#### **Eserleri;**

##### **A) Telif Eserleri;**

*Bilim Felsefesi* (ders notları - 1981)

*Ahlak Felsefesi* (ders notları - 1982)

*Tarih Felsefesi* (1984, 2. baskı: 1991, 3. baskı 1994, 6. baskı:1998)

*Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1988, 2. baskı 1990, 3. baskı 1995)

*Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990, 2. baskı 1995)

*Mantık* (1991, 2. baskı 1993, 3. baskı 1995, 4. baskı 1997)

*Felsefe Yazıları* (1992, 2. baskı 1997)

*Metinlerle Hermeneotik* (yorum bilgisi) dersleri (2 cilt, 1994, 2. baskı 1996)

*Felsefe ve Doğa Bilimleri* (1995, 2. baskı 1997)

*Bilim, Tarih ve Yorum* (1998)

##### **B) Çevirileri;**

*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, E. Cassier (1988, 2. baskı 1997)

*Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 15 yazar (1990, 2. baskı:1997)

*Tarihsellik Sorunu*, E. Rothacker (1990, 2. baskı: 1995)

*Bilim Kuramına Giriş*, E. Ströker (1990, 2. baskı: 1995)

*Heidegger: Bir Filozof*, Bir Alman, P. Hühnerfeld (1994, 2. baskı:1995, 3. Baskı:1997)

*Heidegger Üzerine İki Yazı*, O. Pöggeler/B. Allemann (1994, 2. baskı: 1996, 3.baskı: 1998)

*Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, W. Jung (1995)

*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, 6 yazar (1996), Tekniğe İlişkin

*Soruşturma*, M. Heidegger (1996, 2. baskı: 1998)

*Aydınlanma Felsefesi*, E. Cassirer (hazırlanıyor)

#### **KAYNAKÇA**

Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Y.K.Y., İstanbul, 2001.

Erich,Rothacker, *Tarihsellik Sorunu*, Gündoğan Yay., Ankara, 1995.

Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir,1998, s. 57-64.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul,1998.