T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ PROBLEMİ: LÖWİTH-BLUMENBERG TARTIŞMASI

Alper DARICI

2502140064

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi N. Murad OMAY

İSTANBUL 2022

ÖZ

İlerleme Düşüncesinin Kökeni Problemi: Löwith-Blumenberg Tartışması

Alper DARICI

Tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni konusunda literatürde farklı görüşler bulunduğu söylenebilir. Bunlardan temel olanlarından biri, ilerleme düşüncesinin tarih teolojilerinde doğduğunu, tarih felsefelerinin ise bu düşünceyi sekülerleştirerek devam ettirdiğini savunmaktadır. Literatürdeki diğer temel görüş ise, ilerleme düşüncesinin modern dönemde doğmuş, özgün bir düşünce olduğunu iddia etmektedir. Bir diğer görüş ise daha genel olarak ilerleme düşüncesinin bütün Batı düşünce tarihinde var olduğunu ileri sürmektedir. Bu çalışmanın amacı, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni konusundaki bu tartışmayı Löwith-Blumenberg tartışması bağlamında inceleyip değerlendirmektir.

Bu amaçla çalışmanın birinci bölümünde tarih düşüncesinin ve tarih felsefesinin yapısı ortaya konacak ve tarihsel ilerleme kavrayışı netleştirilecektir. İkinci bölümde, tarih teolojisi ve tarih felsefesi modellerinde ilerleme düşüncesinin görünümleri, Löwith-Blumenberg tartışması bağlamında incelenecektir. Çalışmanın son bölümündeyse, önce tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni üzerine olan tartışmadaki iki temel görüş genel olarak serimlenecek; sonra bu tartışmadaki iki temel yaklaşımın temsilcileri olan Löwith'in ve Blumenberg'in görüşleri incelenip eleştirel olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: tarih felsefesi, tarih teolojisi, ilerleme düşüncesinin kökeni, sekülerleşme, Löwith-Blumenberg tartışması.

ABSTRACT

The Problem of the Origin of the Idea of Progress: The Löwith-Blumenberg Debate

Alper Darıcı

It can be said that there are different opinions in the literature about the origin of the idea of historical progress. One of the main ones argues that the idea of progress was born in the theologies of history, while the philosophies of history continued this idea by secularizing it. Another basic view in the literature claims that the idea of progress is an original thought that was born in the modern period. Another view argues that the idea of progress more generally exists throughout the history of Western thought. The aim of this study is to examine and evaluate this debate on the origin of the idea of historical progress in the context of the Lowith-Blumenberg debate.

For this purpose, in the first part of the study, the structure of the idea of history and philosophy of history will be revealed and the understanding of historical progress will be clarified. In the second part, aspects of the idea of progress in theology of history and philosophy of history models will be examined in the context of the Löwith-Blumenberg debate. In the last part of the study, firstly, two main views in the discussion about the origin of the idea of historical progress will be presented in general. Then, the views of Löwith and Blumenberg who are the main representatives of the two main approaches in this discussion, will be examined and critically evaluated.

Keywords: philosophy of history, theology of history, origin of the idea of progress, secularization, Löwith-Blumenberg Debate.

ÖNSÖZ

Batı düşüncesine özgü ve onun kavram dünyası içinde serpilip gelişen metafiziksel tarih felsefeleri, insanlığın tüm geçmişi anlamında bütünsel ve tekil bir tarih düşüncesiyle uğraşmış olan, insanlığın kültürel ve toplumsal varoluşuna yönelen tarih anlayışlarıdır. İnsanlığın bütünsel tarihini yönlendiren ilkelerin ve amaçların olup olmadığı, metafiziksel tarih felsefelerinin ilgi alanına girmektedir. İlerleme düşüncesi ise tarihin, belirli bir başlangıçtan belirli bir sona doğru gitmesi ve sonun başlangıçtan daha iyi olması anlamında metafiziksel tarih felsefelerinin can damarını oluşturur.

Bu çalışmada, felsefe temelli tarih anlayışları olarak tarih metafiziklerinde görülen ve din temelli tarih anlayışları olarak tarih teolojilerinde de mevcut olduğu iddia edilen ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili tartışmayı inceleyerek değerlendirmeye çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle tarih düşüncesinin yapısını ve tarih anlayışlarında ilerleme düşüncesinin nasıl bir rol oynadığını ortaya koyduktan sonra, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili ileri sürülen görüşleri inceleyip değerlendireceğiz.

Çalışmanın, tarih felsefesi literatürü için bir katkı olmasını dileyerek, öncelikle sorgulayıcı önerileri ve yardımları için, aynı zamanda bu tezin oluşma sürecinde zorlandığım zamanlarda beni canı gönülden desteklediği için, akademik tavrıyla kendisini örnek aldığım değerli tez hocam Dr. Öğr. Üyesi Murad OMAY'a şükranlarımı sunarım.

Ayrıca tez çalışmalarını gerekli şekilde yapabilmeleri için araştırma görevlilerine her daim uygun çalışma ortamı sağlayan saygıdeğer hocam İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK'a teşekkür ederim. Öğrenci odaklı yaklaşımı ve işine olan hakimiyetiyle nadide bir örnek teşkil eden İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensititüsü Sekreteri sayın Armağan GÖRÜCÜ'ye ise teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin oluşma sürecinde gösterdikleri tahammül, yardımlaşma ve sevgi ile yanımda olduklarını her zaman hissettiren annem, babam ve kardeşime, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki değerli dostlarıma ve çalışma arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Son olarak tez sürecim boyunca en zorlandığım zamanlarda bile göstermiş olduğu sonsuz sabır ve tahammül ile bana en büyük desteği veren sevgili eşim Merve DARICI'ya ve yoğun çalışma dönemim boyunca kendisine vakit ayıramadığım zamanlarda bile gözlerindeki parıltıyı hiç kaybetmeden bana sürekli güler yüzle yaklaşıp, kaynak kitaplarımı meraklı gözlerle inceleyen oğlum Yiğit Furkan'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmada pek çok görüşten yararlanmış olmama rağmen, ortaya çıkan eksiklikler ve yanlışlıkların sorumluluğu bana aittir.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **v**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ PROBLEMİNE GENEL BAKIŞ

1.1. Tarih Düşüncesinin Kapsamı 4
1.2. Tarih Felsefesinin Kapsamı 7
1.3. Metafizik Olarak Tarih Felsefesi 15
1.4. İlerleme Kavramının Semantiği ve Kategorik Kullanımları 21
1.5. İlerleme Düşüncesinin Kökeni Problemine Genel Bakış 27

İKİNCİ BÖLÜM
LÖWİTH-BLUMENBERG TARTIŞMASI BAĞLAMINDA TARİH TEOLOJİLERİNE ve FELSEFELERİNE GENEL BAKIŞ

2.1. Teolojik Tarih Anlayışı 38
2.1.1. Hristiyan Eskatolojisi 43
2.1.1.1 Augustinus 46
2.1.1.2. Fioreli Joachim 49
2.2. Tarih Felsefelerine Giden Süreç 53
2.3. 18. ve 19. Yüzyılda Tarih Felsefeleri 61
2.3.1. Turgot ve Condorcet 62
2.3.2. Herder ve Kant 70
2.3.3. Hegel 81
2.3.4. Comte 88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LÖWİTH-BLUMENBERG TARTIŞMASI BAĞLAMINDA İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ TARTIŞMASI

3.1. Modern Bir Fikir Olarak İlerleme 93

3.2. Sekülerleştirilmiş Bir Fikir Olarak İlerleme 98

3.3. İlerlemenin Kökeni Tartışmasında Löwith ve Blumenberg 107

3.3.1. Löwith ve Sekülerleştirilmiş Bir Fikir Olarak İlerleme 108

3.3.1.1. Hristiyan Eskatojisinde Tarih 114

3.3.1.2. Modern Tarih Felsefeleri ve İlerleme Düşüncesi 118

3.3.2. Blumenberg ve Modern Bir Fikir Olarak İlerleme 122

3.3.2.1. Sekülerleşme ile İlerleme Düşüncesinin İlişkisi 128

3.3.2.2. Modern Tarih Felsefeleri ve İlerleme Düşüncesi 131

3.4. İlerlemenin Kökeni Tartışmasının Değerlendirilmesi 137

SONUÇ 143

KAYNAKÇA 151

ÖZGEÇMİŞ 176

GİRİŞ

İnsan merak eden varlıktır. Merakını cezbeden şey ise anlamdır. Anlam ise bilinçte açığa çıkar. Anlamın peşinde koşan bilinç sahibi insan, anlamlandırmak için bilincinde bir zemine ihtiyaç duyar. Bu zemin, gidimli bir düşüncenin referans veyahut hareket noktası olması anlamında aksiyomlardır. Anlamın taşıyıcısı olan bu hareket noktasının toplumsal ve kültürel alandaki yansıması ise büyük tarihsel anlatılar veya kendilik bilinci olarak adlandırılır. Büyük tarihsel anlatı ya da kendilik bilinci olarak da adlandırılan bu aksiyomların her biri ilk ilkeleri teşkil etmeleri bakımından metafizikseldir. Bu ilkeler farklı yollarla mevcuda gelir. Bu yollardan ilki, mitsel (sözlü) anlatım ya da vahiy yoluyla olsun toplumların evren tasavvurlarından teşekkül eden teoloji temelli kendilik bilincidir. Bu tarz kendilik bilinci kavrayışlarına "tarih teolojileri" adı verilmektedir. Diğeri ise felsefi düşünme yoluyla Yeniçağ Batı Avrupa toplumunun evren tasavvurundan ortaya çıktığı iddia edilen felsefe temelli kendilik bilincidir. Bu tarz kendilik bilinci kavrayışlarına ise "(metafiziksel) tarih felsefeleri" ismi verilmektedir. İki farklı kendilik bilincinden neşet eden iki farklı tarih kavrayışının bazı ilkeler yönünden birbirine benzerlikler taşıdığı iddia edilmektedir. Bu benzerliklerden biri olarak öne çıkan unsur, her ikisinin de tarihi belirli bir başlangıçtan belirli bir sona doğru ilerleyen bir süreç olarak tasavvur ettikleri iddiasıdır.

Bu noktada şu sorular akla gelmektedir: Tarihsel ilerleme düşüncesi ilk olarak nerede ortaya çıkmıştır? Kökeni Antikçağ düşüncesine kadar uzanır mı? Ya da tarih kavrayışları din temelli ve felsefe temelli olarak ayrıldığında, tarihsel ilerleme düşüncesi ilk defa din temelli tarih anlayışlarında mı ortaya çıkmıştır? Ya da bu düşünce, özgün olarak, modern dönemdeki felsefe temelli tarih anlayışlarının bir ürünü müdür? Eğer ilerleme düşüncesi ilk defa din temelli tarih anlayışlarında ortaya çıkmışsa, felsefe temelli tarih anlayışlarında görülen ilerleme düşüncesi, din temelli tarih anlayışlarında görülen ilerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir devamı mıdır? Başka bir ifadeyle tarihsel ilerleme düşüncesi modern dönem tarih anlayışlarına özgü, yeni bir tarihsel görme biçimi midir, yoksa köklerini kutsal dinlerin "kurtuluş" ve "son" düşüncelerinden alan Tanrısal inayet (**Providence**), mükemmelleşme

(**profectus**) gibi kavramların sekülerleştirilmiş bir devamı mıdır? Bu çalışmadaki amacımız, bu soruları içeren, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni problemi ya da tartışması olarak adlandırabileceğimiz problem ya da tartışmaya yönelik temel görüşleri incelemek ve değerlendirmektir.

Çalışmamızı bu amacımız doğrultusunda üç bölüme ayıracağız. Birinci bölümdeki amacımız, tarih düşüncesi hakkında sistematik bir çerçeve çizmek ve tarihsel ilerleme düşüncesini hangi anlamda ele alacağımızı belirtmek olacaktır. Bu bakımdan bölümün ilk kısmında tarih düşüncesinin kapsamını ele alacak; sonraki kısımda tarih felsefesinin kapsamını ve analitik tarih felsefesi ile metafiziksel tarih felsefesinin ayrımını inceleyeceğiz ve tarih felsefesini ne anlamda kullandığımızı açık kılmaya çalışacağız. Daha sonra ise, genel olarak ilerleme düşüncesinin etimolojisi ve anlamları/kullanımları üzerinde durduktan sonra tarihsel ilerleme düşüncesini nasıl ele alacağımızı belirteceğiz. Bölümün son kısmındaysa ilerleme düşüncesinin kökeni tartışmasına girizgâh yaparak öne çıkan üç görüşten ilkini; ilerleme düşüncesinin bütün Batı düşünce tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezin serimlemesini yaparak neden bu görüşe katılmadığımızı netleştireceğiz. İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili olan diğer iki görüşü ise üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde el alacağımız için, onlara ilk bölümde yer vermeyeceğiz.

Çalışmanın ikinci bölümünün amacı, çalışmanın üçüncü bölümündeki tartışmaya temel olması açısından, Batı düşünce tarihinin belirli dönemlerinde görüldüğü varsayılan tarihsel ilerleme düşüncesini, Löwith-Blumenberg tartışmasına konu olmaları bağlamında, tarih teolojilerini ve tarih felsefelerini merkeze alarak incelemektir. Bu amaçla, Eski Ahit ve Yeni Ahit'te (varsa) ilerleme düşüncesinin izlerine baktıktan sonra, Ortaçağ Hristiyan Avrupası'ndaki tarih teolojilerinde (varsa) ilerleme (**profectus**) düşüncesini ele alacağız. Bölümünün sonraki kısmında öncelikle Rönesans sonrası erken modern dönemde Bilim Devrimi'nin öncü fikri olarak "ilerleme"nin nasıl anlaşıldığını, kimlerin bu fikir üzerine çalışmalar yaptığını gözden geçirecek ve Descartes, Bacon, Fontenelle gibi düşünürlerle tarih felsefelerine giden süreci inceleyeceğiz. Son olarak da Aydınlanma düşüncesinde ve sonrasında Turgot, Condorcet, Herder, Kant, Hegel ve Comte'un tarih felsefelerinde tarihsel ilerleme düşüncesinin nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışılacağız.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili tartışmayı, bu tartışmadaki temel görüşlerden öne çıkan ikisini incelenmeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Bunun için bölümün ilk kısmında iki temel görüşün açıklamasını yaparak, tartışmayı ve tartışmadaki tarafları genel hatlarıyla ortaya koymayı deneyeceğiz. Bu görüşlerden ilki, ilerleme düşüncesinin tarih teolojilerinde doğduğunu, tarih felsefelerinin ise bu düşünceyi sekülerleştirerek devam ettirdiğini savunmaktadır. Literatürdeki diğer temel görüş ise, ilerleme düşüncesinin modern dönemde doğmuş özgün bir düşünce olduğunu iddia etmektedir. Sonraki kısımda ise, sözü edilen tartışmada temel olarak görülen iki yaklaşımın temsilcileri olan Löwith'in ve Blumenberg'in görüşlerini detaylı olarak ele alacak, onların iddia ve argümanlarını ortaya koymayı deneyeceğiz. Bölümün son kısmındaysa, yaptığımız incelemelerimizin ışığında, tartışmadaki iddia ve argümanları değerlendirecek; tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili kendi görüşümüzü, gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmanın hem literatüre hem de bu konuda yapılan tartışmalara ve incelemelere küçük de olsa bir katkıda bulunmasını temenni ederiz.

Alper DARICI

İstanbul, 2022

BİRİNCİ BÖLÜM

İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ PROBLEMİNE GENEL BAKIŞ

Çalışmamızın bu bölümünde tarih düşüncesinin tanımı, oluşumu ve kapsamını ele aldıktan sonra, tarih felsefesinin tanımını ve kapsamını inceleyeceğiz. Tarih felsefesinin özelleştiği iki alan olan eleştirel (analitik) tarih felsefesi ve metafiziksel (spekülatif) tarih felsefesinin birbirlerinden ayrılan yönlerini belirttikten sonra, metafiziksel tarih felsefelerinin yapısını ve ilkelerini serimlemeye çalışacağız. Bu kısımda metafiziksel tarih felsefeleriyle tarih teolojilerinin birbirine benzeyen ve birbirinden ayrışan yönlerini açık kılmaya çalışacağız. Daha sonraki kısımda ise "ilerleme"nin etimolojisi, anlamı ve kullanımları üzerine olan görüşleri ve çalışmada metafiziksel tarih felsefelerinde görülen ilerleme düşüncesini nasıl anladığımızı ortaya koyacağız. Bölümün son kısmındaysa ilerleme düşüncesinin kökeni tartışmasına girizgâh yaparak öne çıkan üç görüşten ilkini, ilerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezin serimlemesini yaparak neden bu görüşe katılmadığımızı netleştireceğiz. İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili olan diğer iki görüş, üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı için, bu bölümde bu iki görüşe şimdilik yer vermeyeceğiz.

1.1. Tarih Düşüncesinin Kapsamı

Her toplum ilk konuşma pratiklerinden bu yana, "yaşanmış bir tarihe", belki de ilk başta kamp ateşi etrafında anlatılan ya da ayinlerde kutlanan bir kolektif/komünal belleğe sahiptir. Bu kendiliğinden "yaşanmış tarih", binlerce yıldır klanların, kabilelerin ve köylerin kendiliğinden kültürel altyapısının bir parçası ve parselidir. İnsan yaşamını şekillendiren anlam ve değerlerin taşıyıcısı olarak bu toplumların kendiliğinden kendi kendilerini yorumlamalarına girmiştir. Ve nihayetinde, ilk uygarlıklarda, bu yorumlara listelerin ve yıllıkların yazılı kayıtları eklenmiş, böylece

geçmişin yeni bir yorumu, hatta yorumların yorumlanması sağlanmıştır.[1]

Üstteki bağlamda kullanıldığında "Tarih" sözcüğü, hem geçmişte kalan insani ve toplumsal olaylar topluluğunu, yani yaşanmış geçmişi adlandırmada kullanılır hem de bu sözcükle, bu yaşanmış geçmişi konu edinen disiplin/etkinlik, tarih veya tarihyazıcılığı kastedilir. Geçmişte bu hususta ayrım iki Latince terim kullanılarak yapılmıştır. Geçmişte kalan insani-toplumsal olaylar olarak tarihe **res gestae**; bu olayları konu alan disiplin ya da bilime de **historia rerum gestarum** denilmiştir. Yani tarihin ilk anlamı geçmiş olarak tarihi; ikinci anlamı ise tarih disiplinini/etkinliğini işaret etmektedir. Ancak genel manada filozofların birçoğunun hem yaşanmış geçmişi adlandırmada hem de bu geçmişi konu alan disiplini anmada **historia** (tarih) sözcüğünü kullandıklarını görürüz.[2]

Raymond Aron tarihi insan doğa ilişkisi içerisinde değerlendirmiş ve tarih çalışmalarını biyolojinin bütünleyicisi olarak görmüştür.[3] Biyolojik anlamda canlılığın oluşumu ile ilgili olan teoriler (**abiyogenesis**) aynı zamanda insanın köken arayışı ile ilgili tasavvurlarla birleşir. İnsan hem kültürel hem de biyolojik bir varlık olması sebebiyle, Aron'a göre insanın tarihi, doğa ve insan tarihinden oluşur. Tarih ise dar anlamıyla insan geçmişinin bilimiyken, geniş anlamıyla kültürlerin, türlerin, gökyüzü ile yeryüzünün araştırılmasıdır.[4]

Duralı da benzer biçimde insan-doğa ilişkisini göz önünde bulundurarak tarihi, insanın biyotik eksikliğini tamamlamak ve içinde güvenilir bir biçimde hayatını sürdürmek için oluşturduğu yeni bir çevre olarak kabul etmiş ve bunu evrimin oldukça kendine özgü devamlılığı olarak görmüştür.[5]

Jaspers da tarihi, insan-doğa ilişkisi dolayımında ele almıştır. İnsanın tarihi hem yeryüzündeki canlılık tarihi hem de dünyanın tarihi göz önüne alındığında çok küçük bir zaman dilimini oluşturur. Ancak, doğa bir öz bilince sahip olmadığından, kendini bilmeden gerçekleşen tekrarlardan müteşekkil bir oluştur. Bu yönüyle Jaspers

[1] Thomas McPartland, "Philosophy of History and a Second Axial Age: Bernard Lonergan and the Differentiation of Interiority", **Thesis Eleven**, vol.116 (1), London, SAGE Publications, 2013, s. 56.
[2] Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap, 2012, s. 17.
[3] Raymond Aron, **Introduction of Philosophy of History**, Trans. by George J. Irwin, London, Weidenfeld and Nicolson Ltd, 1961, s. 22.
[4] Aron, **a.g.e**, s. 15.
[5] Duralı'dan akt. Ayhan Bıçak, **Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 18.

için doğa tarihsizdir.[6] İnsan ise bilinç ve amaçlılıkla kendi kültürel sürecini doğurur ve tarihi bir varlık olarak kendini var kılar.

Nermi Uygur ise tarihi, tarih bilimi ve real tarih olmak üzere ikiye ayırarak incelemektedir. Tarih bilimi, Batı Avrupa kültürünün belli bir döneminde, 19. yüzyılda ortaya çıkmış, tarihsel varlık alanının olaylarının bir yönteme dayalı olarak araştırılması etkinliği ile bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan sistematik açıklamalar şeklinde özetlenebilir. Real tarih veya geçmiş anlamında tarih ise, insan dünyasında olup biten olayları; insanların değişik zamanlarda neler yapıp ettiğini, insan dünyasında kendini gösteren kültür, politika, din, sanat çeşidinden hareketleri, kısaca insanla ilgili her türlü uğraşı dile getirmektedir ve Uygur'a göre tarih sözünün asıl anlamı da budur.[7]

Uygur'un üstteki ayrımına göre, real tarih aynı zamanda **res gestae**dir. İnsanlığın geçmişi olarak tarih, tarih biliminin araştırma alanının kendisidir; başka deyişle real tarih, bilim olarak tarihin nesnesidir. Böylelikle Uygur'un görüşüne göre, tarihin iki tanımının birbirine bağlı olduğu ortaya çıkar.

Atkinson da benzer bir biçimde düşünmüş ve tarih kavramının çift anlamlılığına dikkat çekerek tarih hem geçmişte ne oldu ne yapıldı anlamında, hem de olup bitenler üzerine yapılan çalışma anlamında kullanılır demiştir. O, birinci yönüyle tarihi, tarihçilerin çalışma alanı olarak görürken, ikinci yönüyle tarihçinin çalışmasının kendisi olarak ifade etmiştir.[8]

Gillespie'ye göre de tarih kavramı, **res gestae** anlamında insanlık tarafından oluşturulmuş medeniyetin tüm gelişimine işaret ederken, **historia rerum gestarum** anlamında bu gelişimdeki olayların anlatımına işaret etmektedir.[9]

Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki, insan toplumlarının "yaşanmış tarihi" ile kendiliğinden oluşan kültürel altyapı, insanın anlamlandırma, değer verme ve bilinçli

---

[6] Karl Jaspers, **The Origin and Goal of History**, Trans. by Michael Bullock, New Haven, Yale University Press, 1965, s. 235.
[7] Nermi Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", **Felsefe Arkivi**, Cilt 3, Sayı 3, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1957, s. 135-154, 135-136.
[8] R.F. Atkinson, **Knowledge and Explanation in History**, Hong Kong, Cornell Uni. Press, 1978, s. 9.
[9] Michael Allen Gillespie, **Hegel, Heidegger and the Ground of History**, London, The University of Chicago Press, 1984, s. 1.

karar verme eylemleriyle birleşmiştir. Böylelikle yaşanmış tarih ve bu yaşananların yazıya dökülüp kaydedilmesi yoluyla oluşan iki farklı biçim oluşmuştur.

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere tarihin iki farklı biçimi birbiriyle iç içe olduğundan akademik literatürde bir takım güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Avizier Tucker, tarihin bu tanımlarından yola çıkarak akademik olarak tarih incelemelerinde ve İngilizce literatürde "Tarih" kavramının tanımı üzerine mevcut olan belirsizliği önlemek için, "geçmiş olaylara ve süreçlere atıfta bulunmak" anlamında "tarih" (**history**) terimini, "sonuçlar" anlamına gelen kısmı içinse "tarihyazımı" (**historiography**) terimini kullanır.[10] Bu kullanım biçimini göz önüne aldığımızda bilim olarak Tarih, Tarihyazıcılığı veya Tarihçilik, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında profesyonel bir disiplin olarak pekiştirilmiştir. İlerleme olarak geleceğin fikri başlangıçta tarihçilik gündeminin içinde ve önemli bir parçasıyken, yavaş yavaş tarihe anlam veren **telos**un ağırlığını taşımayı bırakmıştır.[11]

Biz çalışmamızda tarih düşüncesini tarih yazımı veya tarihçilik alanı olarak belirlenen alan üzerinden değil geçmişte yaşanan olayların tümü olarak tanımlanan tarih kavramı üzerinden ele alıp, tarih felsefeleri ve teolojileri bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

1.2. Tarih Felsefesinin Kapsamı

Tarih Felsefesi, tarihsel sürecin gidişatını yöneten genel yasaları keşfetme girişimi anlamında 17. yüzyıldan başlayarak gelişen bir felsefe alanıdır. Geçmişten günümüze tarih felsefesi ile ilgili çalışmaları iki farklı tartışma zemini üzerinde belirlemek yerinde olur. Bu tartışma zeminlerinden ilki, tarihin bir varlık alanı olarak ele alındığı ve bütün olup bitenlerin evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına karşılık gelecek şekilde bir bilme etkinliğine dönüştürüldüğü açıklamaları kapsar. Diğer bir deyişle, tarih felsefesi, bir bütün olarak dünya hakkında düşünmek ya da onun yasalarını keşfetmektir. İkinci tartışma zemini ise, tarihçinin yapıp etmekte olduğu işin

[10] Avizia Tucker (ed.), **Companion to the Philosophy of History and Historiography**, Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2009, s. 2.
[11] María Inés Mudrovcic, "Time, History, and Philosophy of History", **Journal of the Philosophy of History**, vol. 8, Leiden, The Netherlands, Brill Publ., 2014, s. 217–242, 221.

ne olduğuyla ilgilidir. Tarihçinin gerçeğe ulaşma çabası üzerine şekillenmiş bir bilme etkinliği ya da bir insanlık deneyimi olarak tarihin diğer deneyim biçimleriyle olan karşılıklı ilişkisini ve geçerliliğini keşfetme girişimidir.[12]

Bir başka tanımlamaya göre ise, insanın yeryüzünde bir serüveni, bir öyküsü vardır ve bu, bir tarihte başlamıştır. Bu sürecin bilinmesi etkinliği de yer ve zaman gösterilerek, yine zaman dizinli olarak gerçekleşmektedir. İnsanın serüveni içerisinde bilimler, sanatlar ve bunları da kuşatan insan başarılarının bir tarihi söz konusudur. Bu, bilim tarihi, fizik tarihi, kültür tarihi ve sanat tarihi vb. şeklinde kavramsallaştırılabilir; ancak bu sınıflandırma yeterli görülmez ve bunların genel olarak yorumlanması teşebbüsleri söz konusu olur.[13] Bu genel yorumlamalarda da aslında şu sorulara cevaplar aranır: Tarihin amacı nedir? Tarih ne gibi bir anlama sahiptir? Tarihsel alandaki değişim ve gelişimi hangi temel yasalar sağlamaktadır? Tarihin bilgisine tutarlı bir biçimde, belli bir düzen içerisinde ulaşılabilir mi? Meyerhoff'a göre tarih felsefesi, bu türden soruların yanıtlarını arama etkinliğidir.[14]

Bıçak'a göre ise tarih felsefesi, insanın geçmişinin hangi temeller üzerine oturduğunu ve amacının ne olduğunu belirleme kaygısıyla ortaya çıkan sistematik düşüncelerin ya da teorilerin genel adıdır.[15]

Teoman Duralı ise tarih felsefesi hakkında şunları söylemiştir:

> "Gerek bilim olan 'tarih'in 'bilim teorisi' gerekse 'tarih metafiziği' olmak üzre, 'tarih felsefesi', iki kola ayrılır. Bilim olarak tarih, konusu olan toplumların geçmişlerini belirli kıstas/lar/a yahut bir bakış açısına göre dönemlere ayırır. Dönemler üzerinde uzmanlaşan tarihin kolları, alanlarına giren olayları tasvir ve tahlil ederler. Yer yer neden-etki bağıntılarını kurmaktan da geri durmazlar. Bilim olarak tarihe konu olan olaylar ne çeşittendirler; bunlar, nasıl ele alınırlar; işlenme yöntemleri nedir, belgeleme, gerekçeleme, tarihin bilim teorisi tarafından cevaplandırılmağa çalışılırlar. Nihâyet, tarih metafiziği, geçmiş, geçmişin bilgisi, topluluk, toplum, sınıf, zümre, gelenek, görenek, hukuk, kültür, medeniyet gibi, insanlığı özden ilgilendiren sorunlu kavramların anlamlarını bulgulayıp irdeler; ilerileme, gelişme, gerileme diye olaylar, haddizâtında, var mıdır; varsa, nasıl ortaya çıkarlar, sorularıyla uğraşır."[16]

---

[12] Kubilay Aysevener, "Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları", **ÇTTA Dergisi** VIII/18-19, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 4.
[13] M. Hanifi Macit ve A.İplikçi, **Tarih Felsefesi**, Ankara, Pegem Akademi Yay., 2017, s. 4.
[14] H. Meyerhoff, **Zamanımızda Tarih Felsefesi**, Çev. A. Şevki, Ankara, Hece Yayınları, 2006, s. 15.
[15] Bıçak, **Tarih Felsefesinin Oluşumu**, s. 21.
[16] Ş. Teoman Duralı, **Çağdaş Küresel Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s. 15

Duralı'nın tespitleri bize, tarih felsefesinin; tarih biliminin epistemolojisine ilişkin sorunları tartışan "analitik/eleştirel tarih felsefesi" ve insanlığın geçmişini bütünsel olarak inceleme çabası gösteren "spekülatif/substantive tarih felsefesi ya da tarih metafiziği" olmak üzere iki şekilde anlaşılabileceğini gösterir. Benzer şekilde Walsh da tarih felsefesinin bu iki yönünü şöyle açıklamaktadır: *"Tarih felsefesi, felsefi problemlere ilişkin ikili bir grubun adıdır : hem spekülatif hem de analitik bir yöne sahiptir."*[17] Yukarıda da belirtildiği gibi, bu iki farklı yön, tarih probleminin iki farklı bakış açısı ile ele alınmasının ürünüdür.

Mohan'ın belirttiğine göre, eleştirel (analitik) tarih felsefesi, tarihçilerin epistemolojik varsayımlarını inceleyip tarihsel bilginin türü ve nesnelliğini analiz ederken, spekülatif tarih felsefesi (tarih metafiziği), bütün bir tarihsel süreç içerisinde biçimlenmiş bir anlam bulmaya çalışır.[18]

Vasicek'e göre de günümüzde "Tarih felsefesi" alanı, "tözsel" ve "eleştirel" felsefe olarak ikiye ayrılmaktadır. "Tözsel" tarih felsefesi, doğrudan doğruya tarihe, söylemlerinin bir nesnesi olarak hitap eder ve geçmiş hakkında genel ifadeler formüle etmeye çalışır. "Eleştirel" tarih felsefesi ise (tarihçilik/tarihyazımı felsefesi), tarihöncesi ve arkeolojinin ifadeleri de dahil olmak üzere, tarih yazımının geçmişle ilgili önermelerini inceler.[19]

Vasicek'e göre, tarih felsefesi ile tanımladığımız alanda, olumsallık, metodoloji, nesnellik, nedensellik gibi problemler tarihin kendisinden çok tarihyazımı ile ilgiliyse, tarihyazımı (tarihçilik) felsefesi, tarih yazıcılığı felsefesi, biçimsel, analitik ya da eleştirel tarih felsefesi ya da tarihin epistemolojisi olarak adlandırılır. "Tarih felsefesi" ifadesinde vurguladığımız "felsefe" ise, filozofların geçmişteki açıklamalarına destek veya ilham arıyorsa, tarihin nesnesine odaklanırsak, o zaman

[17] Henry Walsh, **Tarih Felsefesine Giriş**, Çev. Ziya Çelikkaya, Ankara, Hece Yayınları, 2006, s. 16.
[18] R. Paul Mohan, **Philosophy of History: An Introduction**, USA, The Bruce Publishing Company, 1970, s. 10.
[19] Zdenek Vasicek, "Philosophy of History", **A Companion to the Philosophy of History and Historiography**, Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2009, s. 25.

tözsel tarih felsefesi (başka isimlerle: metafizik, spekülatif, klasik, geleneksel, tarihsel büyük anlatılar, büyük harfli Tarih, evrensel tarih) olarak adlandırılır.[20]

Lemon'a göre de tarih felsefesi, "tarih" teriminin iki farklı anlamıyla da ilgilenir, dolayısıyla iki koldan oluşur. Bir yandan tarihe geçmiş olaylar, koşullar ve gerçekler anlamında incelenecek malzeme ya da "nesne" olarak bakar, diğer yandan tarihi akademik disiplin olarak ele alır. Tarihi "nesne" olarak ele aldığı yerde, genellikle spekülatif tarih felsefesi olarak adlandırılır, onu bir "disiplin" olarak ele aldığı yerde ise analitik tarih felsefesi olarak adlandırılır.[21]

Lemon'a göre spekülatif tarih felsefeleri, tarihi "bir bütün olarak" açıklanabilir veya anlamlı olduğunu göstermek için insanlık tarihinin gerçek içeriği hakkında düşünmek anlamına gelir. Bu nedenle, buna teşebbüs eden düşünürler "evrensel tarih" terimini kullanmışlardır.[22]

O halde, spekülatif tarih felsefesi, tarihi anlamlandırma, onda anlam bulma ya da en azından anlaşılır bir model bulma dürtüsünden kaynaklanır. Ve bu dürtünün kalbinde geleceği tahmin etme ve şekillendirme arzusu yatar.[23]

Tucker'e göre ise analitik tarih felsefesi ve spekülatif tarih felsefesi olarak yapılan ayrımda kullanılan ifadeler yetersiz bir felsefi jargona işaret eder. Öncelikle analitik terimi ele alındığında, analitik tarih felsefesi olarak belirlenen alan, tarihsel bilginin koşullarıyla ilgilense de Kantçı felsefeye göndermede bulunan "analitik" teriminden fazlasını içerir. Analitik tarih felsefesi olarak adlandırılan bu alan dil ve kavramların analizinden çok daha fazlasını yapar, tarih bilgimizin epistemolojisini, kanıt ve tarihçilik arasındaki ilişkiyi, tarihçilerin inançları tarihsel bilgiden ayırmak için kullandıkları yöntemlerin güvenilirliğini inceler. Diğer tarafta tözsel tarih felsefesi olarak belirlenen alanda ise, alternatiflerinin gelip geçici olduğu ima edilirken tözselliğin gerçekte ne anlama geldiği hakkında net bir yaklaşımda bulunulmaz.

[20] Vasicek**, a.g.e**, s. 28-29.
[21] M.C. Lemon, **Philosophy of History**, Routledge, London, 2013, s. 7-8.
[22] Lemon, **a.g.e**, s. 9.
[23] Lemon, **a.g.e**, s. 10.

Bununla beraber diğer bir kullanım biçimi olan spekülatif tarih felsefesi ise kötü niyetli ve istismari bir kullanıma vurgu yapar.[24]

Tucker bunların yerine tarihyazımı (tarihçilik/tarihyazıcılığı) felsefesi ve tarih felsefesi ayrımlarını kullanmayı tercih eder. Tucker'e göre tarihyazımı (tarihçilik / tarihyazıcılığı) felsefesi, geçmişe dair açıklamalarımızın ve bilgilerimizin tüm yönlerinin felsefi olarak incelenmesidir. Tarihyazımı felsefesi, bilim felsefesinin alt alanlarıyla paralellik gösterir. Buna karşılık tarih felsefesi, tarihin doğrudan felsefi incelemesidir. Tarih felsefesi, tarihle ilgili zorunlu mu yoksa olumsal mı, bir yönü mü var yoksa tesadüf mü olduğu, bir yönü varsa ne olduğu, nasıl ve neden ortaya çıktığı gibi soruları inceler. Tarih felsefesi, doğa felsefesi gibi her şeyin nihai kurucu parçalarını inceleyen metafiziğin alt alanlarıyla paralellik gösterir. Tucker'e göre tarihyazımı felsefesi ile tarih felsefesi arasındaki ayrım, mevcut ayrımlardan daha açıktır, değer yüklü olmaktan çok tanımlayıcıdır, aynı zamanda bilim ve doğa felsefeleri gibi felsefenin mevcut alt alanlarını belirleyen terimlerle paralellik gösterir.[25]

Mandelbaum ise benzer sınıflandırmaya farklı bir adlandırma önerir. Mandelbaum'a göre, tarih teriminin, biri geçmişteki olaylara atıfta bulunan ve diğeri bu olayların bilgisine veya varsayılan bilgisine atıfta bulunan temelde iki farklı anlamı olması gibi, tarih felsefesi terimi de farklı felsefi sorgulama türleri olarak iki farklı anlama gelir. Bu iki tür sorgulama formel ve materyal (maddi) tarih felsefeleri olarak belirlenmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, formel bir tarih felsefesi, tarihsel bilgi sorunuyla ilgili felsefi bir ilgiyi temsil ederken, maddi bir tarih felsefesi, tarihsel sürecin kendisini yorumlama girişimini temsil eder.[26] Mandelbaum'a göre formel tarih felsefeleri, tarihsel bilginin nesnelliği, tarihsel bilgi ve diğer bilgi türleri arasındaki ilişkiler gibi konuları inceler. Materyal (maddi) tarih felsefeleri için ise böyle sistematik bir konu tanımı yapmak zordur. Yine de materyal (maddi) tarih felsefelerinin klasik örneklerinin ortak noktasının, tüm insanlığın tarihsel deneyimi

[24] Avizier Tucker (ed.), "Introduction", **A Companion to the Philosophy of History and Historiography**, Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2009, s. 3-4.
[25] Tucker, **a.g.e**, s.4.
[26] Maurice Mandelbaum, **Philosophy, History, and the Sciences: Selected Critical Essays,** "The Philosophy of History: Some Neglected Philosophic Problems Regarding History", Johns Hopkins University Press, USA, 1984, pp.73-84, s.73.

içinde bir anlam bulma girişimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamı ise, tarihte etkin olan en temel faktör olduğu iddia edilen mutlak bir ilkeyi keşfederek kurmaya çalışırlar.[27] Görüldüğü üzere Mandelbaum'un materyal tarih felsefesi olarak tanımladığı alan literatürde spekülatif (metafiziksel) tarih felsefesi alanına denk gelmektedir. Mandelbaum'un sistematik bir konu tanımı yapmakta zorlanıldığını ifade ettiği bu alanın tarih felsefesi çalışmalarında arka plana atılması Gruner tarafından eleştirilmiştir. Gruner, tarih felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda eleştirel (analitik) tarih felsefesi kısımlarının sistematik bir biçimde düzenlenmesinin, spekülatif (metafiziksel) tarih felsefesi kısımlarının ise daha dolaylı bir yöntemle, bireysel vakaların sunumu ve analizinden oluşmasının, tarih felsefesi araştırmaları için yanıltıcı olabileceğini ifade etmiştir.[28]

Tarihin ve tarih felsefesinin tanımı ve kapsamı üzerine üstte anlatılardan yola çıkarak şu söylenebilir ki, 20. yüzyılda tarih felsefesi, ağırlıklı olarak tarihçilik ve tarihçilerin çalışmaları üzerine yapılan bir felsefi etkinlik olarak görülmüştür. Bu durum tarih felsefesinin, bilimsel pratikte kanıt ve teori arasındaki ilişkinin genel çalışmasının yalnızca belirli bir türü olarak tanımlanmasına sebep olmuştur.[29] Böylelikle mesleki tarihin felsefi olarak incelenmesinin ya bilim felsefesinin ya da epistemolojinin bir alt alanını oluşturduğu ileri sürülmüştür. Bu görüş, yukarıda sözü edilen spekülatif (tözsel/metafizik) ve eleştirel (analitik) tarih felsefesi arasındaki bir ayrıma yol açmıştır.[30] İlki tarihte bütünlük, anlam, yasa, amaç gibi sorunları incelerken, ikincisi tarih çalışmalarında ortaya çıkan yöntem, bilginin güvenilirliği, nedensellik, açıklama, kanıtlama gibi sorunları konu edinir.

Spekülatif ve eleştirel tarih felsefeleri arasında yapılan bu ayrım, aynı zamanda Anglosakson geleneğinin de kurucu bir özelliğidir. Bu gelenekte "eleştirel" terimi, belirli bir felsefi konuyu betimlemek için Kantçı anlamda kullanılır. Bu, "eleştirel"in, "kıtasal" veya "analitik" gibi felsefe yapma tarzlarıyla değil, farklı bir konu hakkındaki

[27] Mandelbaum**, a.g.m.**, s.73-74.
[28] Rolf Gruner, **Metaphilosophy**, "The Concept Of Speculative Philosophy Of History", Vol. 3, No. 4, Wiley, October 1972, pp. 283-300, s.283-285.
[29] Jonas Ahlskog, **Rethinking History**, "The Idea of a Philosophy of History", UK, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018, s.1.
[30] Walsh, **Tarih Felsefesine Giriş**, s. 14-16. Ayrıca bkz.: W. H. Walsh, **Philosophy of History: An Introduction**, New York, Harper Torchbooks, 1960, s.13-15.

felsefeyle, yani tarih metafizikleriyle karşılaştırılması gerektiği anlamına gelir. Bu görüşe göre tarih metafiziklerinin konusu, geçmiş olayların tüm seyridir ve amaç, tarihsel olaylardaki varsayılan amacı veya anlamı, onları genel bir plan veya kalıbın parçası olarak görerek tahmin etmektir.[31]

Tarih metafizikleri, tarihsel verilerden de yararlanarak bir bütün olarak tarih düşüncesinin ve tarihin kendisi üzerine yapılan bir soruşturma olmasına rağmen, 20. yüzyıl hâkim bilim geleneğindeki aksiyomatik ilk ilkeleri tartışmak üzerine olan isteksizlik, tarih metafiziklerini spekülatif olarak değerlendirmiştir. Tarih metafiziğine yöneltilen başlıca eleştiriler, geniş genellemelerin tarihsel kanıtlar kullanılmadan yapılması ve tarihi **a priori** ilkelere dayanarak açıklama çabalarının tarihsel verilerle desteklenemediği iddiasıdır.[32]

Buna mukabil, bu hâkim bilim geleneğine uygun şekilde yapılandırılan bilim olarak tarih yazımının ve tarihçiliğin, tarihsel bilginin yöntemi, doğruluğu, objektifliği, kesinliği, geçerliliği, nedenselliği gibi bir takım kıstaslarını saptamak anlamında eleştirel (analitik) tarih felsefeleri, felsefi etkinlik olarak değerlendirilmiştir.

Böyle bir ayrımla, birinci kısımda da ifade edildiği üzere, aslında tarihin ve tarihçiliğin/tarih yazımının birbiriyle iç içe olduğu hakkında mebzul miktarda görüş olmasına rağmen, tarih metafizikleri spekülatif metafizik olarak reddedilirken, tarih felsefesini tek yönlü ve dar bir kapsama sıkıştıran eleştirel (analitik) tarih felsefesi, bilim felsefesinin veya epistemolojinin bir dalı olarak muteber addedilerek kabul görmeye başlamıştır.

Kesin olarak epistemolojik bir tarih alanını betimleme girişimleri ise, 1950 ila 1970'ler arasındaki dönemde analitik tarzda tarih felsefesi programının merkezi bir parçası haline gelmiştir.[33] Bu dönemde tarihçiler, tarihi tarih metafiziğinin sözde spekülasyonlarından ayırmakla ilgilenmişler ve tarih bir bilim olacaksa, insanın geçmiş olayları olarak "tarihsel gerçekler" onun nesnesi olmalıdır görüşünden

[31] Ahlskog, **"The Idea of a Philosophy of History"**, s. 2.
[32] Atkinson, **Knowledge and Explanation in History**, s. 9.
[33] Ahlskog, **a.g.e.**, s. 1.

hareketle, araştırma alanlarını Ranke'nin sözleriyle "gerçekte ne oldu" olarak özetlemeye başlamışlardır.[34]

Fakat 1980'lerin sonunda Eric Hobsbawm, William H. McNeill ve Hayden White gibi düşünürlerin etkisiyle tarihyazımı ile mitoloji arasındaki ayrım giderek sorunlaştırılmıştır.[35] Tarihçiler ve analitik tarih felsefesi alanında çalışan felsefe tarihçileri, sözde "bilimsel" olan tarihin, "bizatihi sorgusuz sualsiz kabul edilmiş varsayımları olan bir inanç sisteminin sonucu" olma ihtimaliyle ve bu açıdan anlatısal veya mitsel bir niteliği olabileceği olgusuyla yüzleşmeye zorlanmıştır.

Böylelikle eleştirel tarih felsefesinin kendisinin de metafiziğin ortaya çıkardığı sorunlardan kaçamaması sebebiyle tarih metafiziklerine yönelik olan isteksizliğin 1990'ların başından itibaren azalmaya başladığını gözlemlemekteyiz. Bu dönemde itibaren Samuel P. Huntington ve Francis Fukuyama gibi yazarların eserleri göz önüne alındığında, tarih metafiziklerinin siyaset bilimi bölümleri başta olmak üzere daha sık görülmeye başladığını söyleyebiliriz. Bunun diğer bir sebebini, hâkim bilim anlayışının getirmiş olduğu dar alan çalışmalarının, tarih felsefesini de tarih çalışmalarının ve tarihçiliğin epistemolojisi içine sıkıştırmasını görebiliriz. Böylece geçtiğimiz yüzyıldan günümüze, tarihi bütünlüklü bir şekilde kavramaya çalışmak, insana ve insanlığa genel bir felsefi bakış, köken ve gelecekle ilgili tarihsel kavrayışı vizyonu dar bir bilim paradigmasına teslim etmek gibi sorunlar miras kalmıştır. Bu yönleriyle değerlendirildiğinde tarih metafiziği çalışmalarının, bilhassa köken ve süreçle ilgili artan soru ve sorunlarla beraber içinde yaşadığımız yüzyılda güçlenerek devam edeceği öngörülebilir.

Sonuç olarak günümüzde eleştirel (analitik) tarih felsefesi olarak yapılanın, bilim olarak tarih yazımının ve tarihsel bilginin yöntemi, doğruluğu, objektifliği, kesinliği, geçerliliği, nedenselliği gibi bir takım kıstaslarını saptamak ve felsefe yönünden değerlendirmek olduğu düşünülebilir. Bu yönüyle günümüzde tarih felsefesi olarak yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak ya epistemolojinin ya da bilim felsefesinin bir dalı olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Tucker'in yapmış olduğu

[34] María Inés Mudrovcic, "Time, History, and Philosophy of History", **Journal of the Philosophy of History**, vol. 8, Leiden, The Netherlands, Brill Publ., 2014, s. 217–242, 221.
[35] Michael Clifford, "Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru", **Cogito: Tarihyazıcılığı**, Sayı:73, YKY, Bahar 2013, s.382.

tarihyazımı felsefesi ile tarih felsefesi ayrımları belirleyici olarak değerlendirebilir ve analitik (eleştirel) tarih felsefesi, tarihyazımı felsefesi olarak; spekülatif (metafizik) tarih felsefesi ise tarih felsefesi olarak kavramsallaştırılabilir. Biz de çalışmamızda, literatürde tarih yazımı felsefesi / eleştirel (analitik) tarih felsefesi olarak ifade edilen alanı değil metafizik olarak tarih felsefesi olan alanı merkeze alacağız. Çalışmamızda bundan sonra genel olarak bu alan için tarih felsefesi tanımını kullanmayı tercih edeceğiz.

1.3. Metafizik Olarak Tarih Felsefesi

Analitik tarih felsefesinden farklı olarak metafizik olarak tarih felsefeleri, insanın eylemlerini gerçekleştirdiği varoluş sahası olan tarihsel sürece yönelmekte, tarihsel varlık alanının sunduğu malzemeyi bütünlüklü olarak değerlendirmektedir. Tarih felsefesi açısından tarih metafiziğinin yeri, tarih bilgisine ilişkin epistemolojik belirlenimlerin arka plana alınıp, insanlık tarihinin genel anlamına yönelik ontolojik kaygıların belirdiği bir alanda konumlanmaktadır.

Tarih felsefeleri, insanın kendi varoluşunu sahip olduğu kozmolojik tahayyül/evren tasavvuru veçhesinde açıklamasıdır. Bu yönüyle tarih felsefesi düşüncesinin ana gövdesini, insanın kendi geçmişini nasıl temellendirdiği ve hayatı nasıl anlamlandırdığı oluşturmaktadır.

Dray'ın açıklamasına göre, tarih felsefesi (tarih metafiziği), tarihteki olayların gidişatını, sıradan bir tarihçinin amacının ötesinde yatan bir modeli veya anlamı keşfetmeye çalışır.[36] Özlem ise, bu alanın, en genel anlamda yaşanmış geçmişin felsefesi olarak anlaşılabileceğini belirtmektedir.[37]

Gruner'e göre eleştirel tarih felsefesi bilgi (epistemolojik) olarak tarihle ilgilenirken, spekülatif tarih felsefesi tarihle gerçeklik (ontolojik) olarak ilgilenir. Bununla beraber spekülatif tarih felsefesi, başından sonuna kadar insanlık tarihinin genel akışının anlamı ile ilgili olarak "tarihin anlamı" açısından da karakterize edilir.[38]

[36] William H. Dray, **Philosophy of History**, New Jersey, USA, Prentice-Hall, Inc., 1964, s. 1.
[37] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 13.
[38] Rolf Gruner**, a.g.m**, s. 290-291.

Kuukkanen için spekülatif veya tözsel tarih felsefesi, tarihin doğası, yönü, yasaları, hareket eden gücü, anlamı vb. ile ilgili sorulara odaklanan filozoflara atıfta bulunur. Bu filozoflar, Kant, Hegel, Vico, Herder gibi birçok büyük ismi kapsar. Doğuşu 20.yüzyıla dayanan eleştirel ya da analitik tarih felsefesinin ortaya çıkmasından önce, yalnızca spekülatif tarih felsefesi olarak belirlenen bu alan var olmuştur ve genel olarak tarih felsefesi olarak adlandırılmıştır.[39] 20.yüzyılda da bu alanın bazı örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin Spengler ve Toynbee gibi isimler, eserlerinin kültürlerin gelişimini analiz etmesine ve felsefi sistemlerden ziyade ampirik çalışmalara dayanmasına rağmen, genellikle yirminci yüzyılın başlarındaki spekülatif tarih filozofları olarak kabul edilir. Ek olarak, Fukuyama'nın tarihin sonu tezi tipik olarak bu tarih felsefesi kategorisi altında toplanır.[40]

Dray'a göre tarih felsefeleri, tarihsel süreç olarak olayların gerçek seyrini ortaya koymak adına, bir araştırma dalı olarak tarihin felsefi bir açıklaması olarak ortaya çıkmışlardır. Bu tür spekülatif açıklamalar, genellikle, tarihsel olaylarda, tarihçiler tarafından normalde aranılan anlayışın ötesine geçen bir "önem" veya "anlam" olduğunu iddia etmiştir.[41]

Dray, tarih felsefelerinin (spekülatif) çeşitli yollarla sınıflandırıldığına dikkat çekmiştir. İlki otoritenin kaynağına veya öne sürdükleri argümanın nihai temeline atıfta bulunarak, dini, metafizik ve empirik olarak sınıflandırılır. Dray, bu tarz sınıflandırmanın örnekleri olarak sırasıyla Niebuhr, Hegel ve Toynbee'yi gösterir. Dray'in daha yaygın olarak kullanıldığını ifade ettiği sınıflandırma modeli ise geçmiş olaylarda buldukları tarihi modellere göre sınıflandırmadır. Bunun ise döngüsel, doğrusal şekilde ilerleyen ve kaotik biçimde olmak üzere, üç model üzerinden gerçekleştirildiğini ifade eder.[42] Doğrusal bir açıklama, elbette, ilerici veya gerici

[39] B. Mazlish de 18. ve 19. yüzyıl tarih felsefelerinin eleştirel ve spekülatif tarih felsefesi ayrımına gitmediğini, tarih sorununu daha çok bütünsel olarak ele aldıklarını ifade eder. Mazlish'e göre, günümüzde genellikle (spekülatif) tarih felsefeleri olarak tanımlanan ve sözü edilen tarih felsefesi denemeleri insanın artan tarihsel bilinciyle ile ilgilenmişlerdir. Bkz. Bruce Mazlish, **The Riddle of History**, Harper&Row Publishers, New York and London, 1966, s. 8.

[40] Jouni-Matti Kuukkanen (ed.), **Philosophy of History**, ***Twenty-First-Century Perspectives***, "A Conceptual Map for Twenty-First-Century Philosophy of History", Bloomsbury Academic, Great Britain, 2021, pp.1-23, s. 2.

[41] William H. Dray, **Philosophy of History**, New Jersey, USA, Prentice-Hall, Inc., 1964, s. 60.

[42] Dray, **a.g.e**, s. 61-62.

olabilir. Bununla birlikte, 18. ve 19. Yüzyıl tarih felsefelerinde gördüğümüz çoğu doğrusal teori aslında, insanın ilerlemesini ileri sürmüş örneklerdir.[43]

Maurice Mandelbaum ise tarih felsefeleri için başka bir sınıflandırma ilkesini kullanır. Tüm tarih felsefesinin, "tarihte etkin olan en temel faktörü" bularak tarihin anlamını keşfetmeye çalıştığını kabul ederek, "temelde farklı iki biçim" arasında ayrım yapar. Daha yaygın olan ilk biçim, tarihsel değişimi açıklayan bir "tarihin yasası"dır. Bu tür yasalar ya "doğrusal" ya da "morfolojik"tir. (Mandelbaum "döngüsel" terimi yerine kullanır) Her ikisi de "tarihin değişmez bir eğilimini" ifade eder, açıklayıcıdırlar; çünkü bu gidişat yönü belirli ya da yinelemeli olsun, tarihin gerçek gidişatını kaçınılmaz kılar. İkinci temel biçim, "tarihsel süreçteki her önemli olaya uygulanabilir olduğu kabul edilen açıklayıcı bir kavram" ve olayların seyri ne olursa olsun onu anlamlı olarak görmek için bir temel sunmaktır. Mandelbaum'a göre, olan her şeyi "Tanrı'nın iradesi" olarak gören teolojik teori buna bir örnek olabilir. Bu teoride Tarih, ilahi olanın "her yerde hazır bulunması" nedeniyle anlamlı kabul edilir.[44]

Löwith ise, tarih felsefelerinde döngüsel ve doğrusal olmak üzere iki temel türü ayırt eder. Döngüsel anlayış, genellikle eşzamanlılık, doğa, varoluş, lirizm ve doğu düşüncesi ile bağlantılıdır. Doğrusallık ise genellikle artzamanlılık, aşkınlık, bütünsellik, tözsellik ve Avrupa düşüncesi ile bağlantılıdır.[45]

Görüldüğü üzere kavramsallaştırmada ortaya çıkan zıtlıklar, tarih felsefelerini belirli tipolojilerde sınıflandırma çalışmalarına sebebiyet vermiştir. Biz de çalışmamızda, yukarıda ifade edilen ayrımlardan yararlanarak, belirli ilk ilkeleri, aksiyomları kendilerine konu edinmeleri bakımından doğrusal ve döngüsel olmak üzere iki farklı metafizik tarihsel açıklama modelini kategorik olarak kullanmaya çalışacağız. Doğrusal açıklama modellerinde ise din temelli olarak görülen tarihsel açıklama modellerini "tarih teolojileri", felsefe temelli olarak görülen açıklama modellerini ise "tarih felsefeleri" olarak tanımlayacağız.

[43] Dray, **a.g.e**, s. 62.
[44] Mandelbaum'dan aktaran Dray, **a.g.e**, s. 62.
[45] Vasicek, **a.g.m**, s. 30.

Vasicek, tarih olarak geçmişin ve çoğu zaman geleceğin, başlangıçta mitolojinin, geleneğin, folklorun ve dinin nesnesi olduğunu ifade eder. Tarihsel yazınlar ise daha sonra gelir. Başlangıç olarak hem mitlerde hem de tarih yazımında olaylar bir hikâye olarak sunulup sıralanır. Bu olaylar döngüsel olarak, doğrusal biçimde veya aşkınlığa atıfta bulunularak açıklanır.[46]

Vasicek, ilk büyük dünya dinlerinin, epik şiir ve yazılı kayıtlarla yakından ilişkili olduğunu ifade eder. Onların "Büyük Anlatıları" (tarihsel açıklama modelleri), doğrusal bir şekilde bir başlangıç, süreç ve son olduğunu varsayar. Vasicek'e göre, büyük teist dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) temelde M.Ö 12. yüzyılda Zerdüştlük tarafından ortaya koyulan hem doğayı hem de insanı yaratan mükemmel, ebedi ve sonsuz iyi bir Tanrı temel ilkesini paylaşırlar. Bu tanrı, ahlaki bir düzen kurmuş, insana ölümsüzlük ve özgür irade bahşetmiştir. Tarih ise, Tanrı'nın içine girip müdahale edebildiği iyi ve kötü arasındaki bir savaştır.[47]

Bu modelde tarih, bir Peygamber ya da Mesih'in (kurtarıcı) gelişiyle iki ana bölüme ayrılır ve kötülüğün nihai yenilgisini bir Nihai Yargı (**Last Judgement**) izler, bunun sonrasında ise sonsuz bir cehennem ile mutluluk imparatorluğu başlar.[48]

Bu model, özellikle tarih teolojisinin temel taslağını oluşturur. Model daha sonra çeşitli kanonik metinlerde sunulan yorumlarla genişletilmiştir. Böylece, örneğin, orta çağların başlarında, Augustinus, Tanrı dünyayı yedi günde yarattığı için tarihin yedi aşamadan olması gerektiğini iddia etmiştir. Augustinus için gerçeklik, zaman içinde değişmez olan Tanrı Şehri ve gerçek bir anlamı olmayan Dünyevi Şehir olarak ikiye ayrılır. Bu nedenle dünya tarihinde hiçbir mükemmellik mümkün değildir, onun mükemmelliğe doğru lineer ilerleyişi kutsal tarihe (**historia sacra**) adanmıştır. Orta çağın ilerleyen zamanlarında ise Fioreli Joachim, kutsal üçlemeden (**teslis**) esinlenerek üç aşamayı ayırt etmiştir. Tarihteki değişimler, Tanrı-Baba'dan Tanrı-Oğul'a ve ondan da Kutsal Ruh'a doğru bir gelişmeyi içerir. Bu bir ruhsallaşma (uhreviyet) sürecidir, mükemmelliğe (**profectus**) giden bir yoldur.[49]

[46] Vasicek, **a.g.m**, s. 29.
[47] **A.g.m**, s. 34.
[48] **A.e**.
[49] **A.e**.

Tarih felsefesi modelleri de benzer bir biçimde ve çoğu zaman tarihi bir başlangıç, süreç (doğrusal ilerleyen, diyalektik ilerleyen, döngüsel, kaotik vb.) ve bir son olarak tasarlamışlardır. Tarih felsefelerinde tarihin anlamının, yönünün, insanlığın varoluş amacının, toplumsal düzenin, adaletin, kötülük sorununun, devletin temelinin ne olduğunu gibi sorular başlangıca (köken) ait sorular olarak değerlendirilebilir.

Tarih felsefelerinde son (gaye), kendilik bilincinin gelecek boyutu bağlamında ortaya çıkmaktadır. Gaye, insanın bu dünyada varoluş nedenini açıklayarak insanın bütünlüklü bir biçimde kavranmasını sağlar. Aynı zamanda bütün insanlığın varmak istediği hedef olması anlamında, insanların bütün sorunlarının çözüleceği ve adaletin tesis edileceği yer ve zaman anlamına gelmektedir. Bu yönüyle insanın varoluş nedenini de anlamlandırmakta ve açıklamaktadır. Varoluş nedeni açıklandığında ise tarih bir bütün olarak anlam kazanmaktadır.[50]

Tarih felsefelerinde ister doğa ister **Geist** isterse başka bir unsur olsun, tarihsel süreç bir gaye doğrultusunda belirlenmektedir. Gaye yönüne giden bir süreç felsefi anlamda ilerleme olarak yorumlanır. Bu bağlamda tarih felsefelerinde süreç genel olarak ilerleme (bazı döngüsel, kaotik, sarmal vb. modeller olsa da) olarak yorumlanmıştır.[51]

Süreç olarak ilerleme üzerine ortaya çıkan her tarih felsefesiyse, insanlık durumunda meydana geldiğini düşündüğü gelişmeleri açıklamak için bir nedensel anlatı (evren tasavvuru) sunmuştur. Bu sebepten, tüm insanlığı tarihsel bir anlatı konusu olarak ele alan Evrensel bir tarih kavramı, aynı zamanda bir tarih felsefesidir. Burada şunu belirtmek gerekir ki her Evrensel Tarih fikri, süreç olarak gelişim ve ilerlemeye ihtiyaç duymaz ancak süreç olarak ilerleme ilkesini kullanan bütün tarih modelleri, ilerleme ve gelişmeyi açıklayabilmek için, bir şekilde Evrensel Tarihe ihtiyaç duyarlar.

Böylelikle Evrensel Tarih düşüncesiyle bağlantısı dolayımında, "ilerleme" kavramına ilişkin olarak, diğer iki önemli kavram belirir. Bunlar daha önce de ifade ettiğimiz gibi "köken/başlangıç" ve "son/gayelilik"tir. Çünkü geleceğe doğru "süreç"

[50] Ayhan Bıçak, **Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 91-92.
[51] Bıçak, **a.g.e**, s. 66.

olarak tarih bir "başlangıç" ve bir "son" olmaksızın tasavvur edilemez. Bu başlangıçtan sona doğru akış olan, tarihe anlam veren ve onun bir süreç/akış ve ilerleme olduğunu anlamamızı sağlayan şey, kendisine doğru ilerlenilen gayedir. Yani gaye olmaksızın hem tarihin anlamı(nın olup olmadığı) hem de ilerleme(nin) olup olmadığı hakkında yargıda bulunamayız. Bu sebepten tarih felsefelerinde ilerlemeye yer veren düşünürlerin, insanlığın gelişiminin uzun vadede arttığını başarılı bir şekilde savunabilmek için, bu iddiayla uyumlu olacak şekilde, gayedeki kök kavramı da sunmaları gerekmiştir. Altta yatan bu kavram(lar) ilerleme düşüncesinin de kök kavramıdır. Bunlar özgürlük, mutluluk, refah, akıl, bilinç, adalet gibi kavramlardır. Bu kavramlar sayesinde ilerleme düşüncesi anlam kazanır. Örneğin tarih, özgürlüğe doğru ilerleyen süreçtir; tarih bilincin ilerleyen evrimidir; tarih insanın mutlak mutluluğuna ilerleyen süreçtir; tarih bütün insanlığın eşit refah düzeyine ilerleyen süreçtir; tarih sınıfsız topluma doğru ilerleyen süreçtir; tarih insan zekasının sürekli gelişimine doğru ilerleyen süreçtir; tarih insanlığın ebedi barışına doğru ilerleyen süreçtir; tarih insanlığın ruhsal kurtuluşuna doğru ilerleyen süreçtir; tarih insanlığın tam adaletli bir yurttaşlar topluluğu olarak yaşadığı tek bir dünya devletine doğru ilerleyen süreçtir gibi görüşlerde gördüğümüz üzere gayeyi tanımlayan kök kavram, süreç olarak ilerleme düşüncesine de anlam kazandırır.

Yukarıda ifade edildiği şekliyle, modern dönemde tarih felsefesinin ele aldığı çeşitli sorunların da Orta çağda ortaya çıktığı savlanmaktadır. Çalışmamızın konusuyla bağlamında tarih teolojilerinde gördüğümüz Tanrısal İnayete göndermede bulunan aşkın başlagıç (köken) ilkesi sekülerleşip dönüşerek doğa (Geist, vb.) olarak yeryüzü hayatına mı inmiştir? Ahiret hayatına göndermede bulunan cennet kavramının yerini, somut mekân olarak yeryüzüne göndermede bulunan ütopya düşüncesi mi almıştır? Böylece tarih teolojilerinde gördüğümüz aşkın son (gaye), tarih felsefelerinde içkin bir gaye biçimine mi dönüşmüştür? (Dünya devleti, pozitif insanlık dini, tam adaletli yurttaşlar birliği, humaniterlik vb. anlamında) Başlangıçtan sona doğru giden sürecin (ilerleme anlamında) teminatı, Tanrısal inayetin yerini alan ideolojilere mi tevdi edilmiştir? Orta çağın sonlarında, ruhsal bir mükemmelleşme anlamında kullanılan ilerleme (profectus) kavramı, yavaş yavaş belirli bir sona götüren doğrusal bir ilerleme olarak tarih kavramına mı dönüş müdür? Yoksa ilerleme kavramı

modern dönemde ortaya çıkan yeni bir kavram olarak sonsuz bir ilerleme ve evrime mi işaret etmektedir?

Bu sorular bağlamında Löwith ve bazı düşünürler, tarih felsefelerinde görülen ilerleme kavramını Yahudilik ve Hıristiyanlığın sekülerleşmeleri olarak ele alırken, buna karşılık Blumenberg ve bazı düşünürler ise ilerleme kavramının modern döneme ait yeni ve bambaşka bir fikir olarak ele almışlardır. Yukarıda ifade ettiğimiz soruları açık kılmak adına, çalışmamızda temel olarak ilgilendiğimiz husus, tarih felsefesinde görülen ilerleme kavramının ve ilerlemeci modelin tarih teolojilerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını Löwith-Blumenberg tartışması bağlamında değerlendirmektir.

1.4. İlerleme Kavramının Semantiği ve Kategorik Kullanımları

Etimolojik çözümlemesi incelendiğinde "ilerleme" (**progressus**) kavramının, diğer Avrupa dillerindeki "**progres, progresso, Fortschritt**" şeklindeki eşdeğerleri gibi Latince kökeninin metaforik kullanımından neşet ettiği görülür. "**Progressus**" kelimesinin "**pro**" ön eki ve "**gressus**" sözcüğünün birleşiminden oluştuğu görülmektedir. "**Pro**", önde, ileriye; "**gressus**" ise yürüme ve adım anlamlarına karşılık gelmektedir. İleri adım olarak belirlenen "**progressus**" terimi; Latince kökeni olan "**progredior**" (ileriye adım atma, ileri yürümek) fiiliyle birlikte düşünüldüğünde, "ileriye adım atma", herhangi bir amaç olup olmadığına bakılmaksızın insanların katettiği yol anlamına gelir.[52]

Koselleck'e göre, 17. yüzyıldan itibaren "ilerleme" üzerine artan düşünceyle birlikte, zamanın doğal metaforu geri gitmeye zorlanır, artık modern tarihin deneyimlerini tanımlamak için yeterli gücü taşımaz. Böylece açık bir geleceğin farkında olan, amaçların belirlenimlerini eylemin icrasına dahil eden gerçek bir tarihsel zaman ortaya çıkar. Bu yönüyle Koselleck için ilerleme, yalnızca modern

[52] Michel Delon, "progress", **Encyclopedia of the Enlightenment**, Ed. by Michel Delon, New York, USA, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013, s. 1100. (Orijinal basımı için bkz. *Dictionnaire Europeen des Lumieres*, Presses Universitaires de France, 1997). Ayrıca bkz. P.G Glare (ed), **Oxford Latin Dictionary** içinde "progredior" maddesi, Oxford Clarendon Press, London, 1990, s. 1502. Ayrıca bkz Charlton T. Lewis, **An Elementary Latin Dictionary** içinde "progredior" maddesi, American Book Company, New York, 1890, s. 1790.

zamanların gerçekten kavramsallaştırdığı merkezi bir ifadedir. **Progressio**, **progressus**, teolojik **profektus**un aksine, neo-Latince, Fransızca ve İngilizce konuşulan yerlerde aynı zamanda giderek daha kontrol edilebilir olarak tasarlanan açık bir gelecek anlamında yeni bir anlam kazanır.[53] Koselleck bunun iki biçimde görülebileceğini ifade eder:

1. Döngüsel ve doğal zaman anlayışı, yavaş yavaş insan aklının kendisini mükemmelleştirdiği ilerici bir zamanla değiştirilmek istenir.[54]

2. 17. yüzyılda Bacon, Fontenelle, Perrault gibi düşünürler ilerleme fikrini hala mükemmelleşme (**perfectio**) hedefiyle kullanmıştır. Ancak isim olarak mükemmeliyet (**perfectionnement**) kelimesi yalnızca on sekizinci yüzyılın ilk yarısında oluşmuştur. Mükemmeliyet, teolojik ifadeyi (**profectus**) tarihsel olarak yeni bir şekilde kullanarak mükemmelleşme (**perfectio**) kavramını zamansallaştırırken, özellikle yeni bir zaman deneyimini ifade eder. Tarihin gidişatını hedefler; Condorcet'de gördüğümüz şekliyle tarihi icra etmenin nesnelleştirilebilir bir yolunu ifade eder.[55]

Buna karşılık ilerleme düşüncesi özelinde Iggers'in yorumu, tarihsel bağlamını dikkate almadan, tüm Batı düşüncesini kapsayan geçerli ve tek bir ilerleme tanımı aramanın yanlış olduğudur.[56] Bu yorum kabul edildiğinde ise, hem ilerlemeyle ilgili söylenenleri tarihsel bağlamında ele almamız hem de ilerlemenin sosyal, politik, entelektüel ya da tarihi, hangi bağlamda kullanılıyorsa, o bağlamıyla ilişkili olarak ayrı ayrı ele almamız gerekir.

İlerleme düşüncesinin tarihi üzerine geniş kapsamlı ilk çalışmalardan birini yapmış olan J. B. Bury'ye göre ilerleme, uygarlığın arzulanan bir yöne doğru hareket etmiş olduğu, ettiği ve edeceği anlamına gelmektedir.[57]

---

[53] Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, Çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 77.
[54] Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, s. 78. Ayrıca bkz.: Reinhart Koselleck, "The Temporalisation of Concepts", **Finnish Yearbook of Political Thought**, vol.1, Finland, SoPhi, Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 10, University of Jyväskylä, 1997, s. 16-25, 16.
[55] Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, s. 79.
[56] George Iggers, "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Berkeley, USA, University of California Press, 1982, s. 43.
[57] J. B. Bury, **The Idea of Progress: An Inquiry into its Growth and Origin**, New York, Dover Publications, 1960, s. 5.

Benzer şekilde sosyolog R. Nisbet de ilerleme fikrinin, insanlığın geçmişte ilerlediğini, şimdi ilerlemekte olduğunu ve öngörülebilir bir gelecekte de ilerlemeye devam edeceği anlamına geldiğini ifade eder.[58]

R. G. Collingwood'a göre, insanlığın bir bütün olarak içinde bulunduğu durumdan daha iyi, daha yüksek bir duruma geçişi düşüncesini içerdiğinden ilerleme idesi, insan yaşamının bütünsel olarak köklü bir şekilde daha iyiye gidişini/evrilişini ifade eder. Geçmişten geleceğe uzanan "sürekli iyileşme" düşüncesini içerdiğinden Collingwood ilerlemenin, kötünün yerine iyinin konması değil, iyinin yerine daha iyinin konması olduğunu söyler. Çünkü bir değişimi ilerleme saymak için onu yapan kişinin değiştirdiği şeyi kesin bir biçimde iyi diye düşünmesi gerekir.[59]

Strauss'a göre ise ilerleme, sona doğru bir değişimdir. Bu son, belirli bir tür entelektüel mükemmellik olarak düşünülür. İnsan anlayışının gelecekteki mükemmelliğine doğru bir hareketin modeli, insanlığın başından itibaren sanat ve zanaattaki gelişmelerle sağlanır. Bu gelişme aynı zamanda insanlık durumunun kusurlu başlangıcı fikrini de ima eder. Özetle, ilerleme, insan anlayışının gelecekteki mükemmeliyetine doğru bir harekettir.[60]

İlerleme kavramı üzerine yapılan çeşitli kategorik ayrımların değerlendirilmesi ise, ilerleme düşüncesini sınıflandırırken izleyeceğimiz yöntem konusunda belirli ipuçları vermesi açısından önemlidir. İlerleme fikri üzerine yapılan 20. yüzyıl yorumlarında öne çıkan bazı kategorik ayrımlar aşağıdaki gibidir:

Alain De Benoist, ilerleme üzerine yazanların görüşlerinin, ilerlemenin yönü, oranı ve ona eşlik eden değişikliklerin niteliği, hatta ana etkenleri arasında farklılık gösterebileceğini ifade eder. Bununla birlikte Benoist'e göre, hemen hepsi aşağıda görülen üç ana fikre bağlı kalmaktadır:

1. Doğrusal bir zaman kavramı ve tarihin geleceğe yönelik bir anlamı olduğu fikri;

---

[58] Robert Nisbet, **History of the Idea of Progress**, London, Heinemann, 1980, s. 4–5.
[59] R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 314.
[60] Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilzation", **Modern Judaism**, vol. 1, No. 1, UK, Oxford University Press, May 1981, s. 24.

2. Hepsi aynı yönde gelişmeye çağrılan insanlığın temel birliği fikri (evrensel tarih düşüncesi);

3. Dünyanın değişebileceği ve dönüştürülmesi gerektiği fikri ki bu insanın kendisini doğanın ana efendisi olarak kabul ettiği anlamına gelir.

De Benoist'e göre, bu üç fikir de Hristiyanlık kaynaklıdır. Fakat 17. yüzyılda bilim ve teknolojinin yükselişiyle birlikte seküler bir perspektiften yeniden düzenlenmiştir.[61]

Keohane'ye göre ise 17. yüzyıl boyunca gelişen ilerleme kavramları ile 18. yüzyıl boyunca dile getirilenler arasında tipolojik bir ayrım vardır. 17. yüzyılda ilerleme fikri, uygun bilim yöntemlerinin geliştirilmesinin ahlaki yozlaşmanın üstesinden gelinmesi ve insanlığın orijinal durumunda yeniden kurulması ile ilişkilendirildiği çığır açan Descartes ve Bacon teorileri tarafından somutlaştırılan felsefi kopuşa dayanır. Bu yüzyılda yasalarını keşfederek doğayı kontrol etme yeteneği, ilerlemenin kıstası haline gelmiştir. Ancak 18. yüzyılın sonlarına yaklaşırken ilerleme fikri, toplumsal ilerlemeyle bağlantılı olarak eğitimden yasamaya, ekonomiden devlet yönetimine kadar daha rasyonel bir toplum örgütlenmesini çağrıştırmaya başlar.[62]

Adrian Ratto'ya göre ise ilerleme fikri üç farklı kategori ve anlamda yorumlanabilir: Ona göre ilerleme kavramı;

1. Bir alan bilgisinde ilerlemelere (bilhassa bilimsel bilgideki ilerlemelere) atıfta bulunabilir ki bu metodolojik bir yaklaşımdır.

2. Gerekli bir tarih bilincine, yani ontolojik bir karakteristiğe bağlı olabilir.

3. Son olarak düzenleyici bir ideale, yani normatif bir boyuta işaret edebilir.[63]

Ratto'nun tanımından anlaşılan, ilerleme ve gelişim kuramları; vücuda gelişin, oluşun veçhesinden tabiat felsefesinin ve doğa bilimlerinin, ontolojik bir anlam

[61] Alain De Benoist, "A Brief History of The Idea of Progress", **The Occidental Quarterly**, 8(1), 2008, s. 7-16.
[62] Nannerl O. Keohane, "The Enlightenment Idea of Progress Revisited", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Berkeley, USA, University of California Press, 1982, s. 26-29.
[63] Adrian Ratto, "Where is History Heading? Concerning the Idea of Progress", **Philosophy of Globalization**, Ed. by Johannes Rohbeck, Daniel Brauer & Concha Roldan, De Guyter, 2018, s. 426.

sorusunu içlerinde barındırmaları veçhesinden tarih felsefesinin, insan ve toplum hayatına yönelmeleri vesilesiyle ise de insan ve toplum bilimlerin konusudurlar.

Charles Van Doren'in çizdiği kategorik ayrımlar takip edildiğinde ise, "antropojenik" ve "kozmogonik" olarak tanımlanan iki farklı ilerleme perspektifi karşımıza çıkar.

Antropojenik ilerleme perspektifi, genel olarak, insanlığın kolektif veya birikimli sosyal hafızasına dayanan ve aklın güçlerinin uygulanması yoluyla insanlığın ilerlemesine dayanan teoriler de dahil olmak üzere, insanlığın kendisini, ilerlemenin ana kaynağı veya itici gücü olarak gören ilerleme teorilerini ifade eder. Kozmogonik ilerleme düşüncesi ise, kaynağı başka bir âlemde ilahi olarak düzenlenmiş kozmik süreçler veya doğanın ilkeleri üzerine kurulu ilerlemeler gibi insanlığın kontrolünde olmayan ilerleme teorilerini ifade eder.[64]

Kozmogonik ilerleme perspektifi, E. H. Carr'ın mistisizm referansına benzer. Carr'a göre mistisizm; tarihin anlamının, teoloji veya eskatoloji alanlarında tarihin dışında bulunması gerektiği görüşünü temsil eder. Sinizm ise, tarihin hiçbir anlamı olmadığı veya eşit derecede geçerli veya geçersiz anlamlarının bulunduğunu ifade eder. Carr, bunların kendi zamanında tarihin en popüler iki görüşü olduğunu söyler.[65] Carr'a göre, tarihin yorumlanmasına duyulan özlem o kadar derinleşmiştir ki, geçmişe dair yapıcı bir bakış açımız olmadığı sürece, mistisizm veya sinizm üzerine çekiliriz.[66]

Antropojenik ilerleme kaynakları, bilimlerde kaydedilen ilerlemeler ve bilimsel yöntemin geliştirilmesi ile ilişkilendirilen kaynaklardır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde; Iggers'in Aydınlanmanın tarihe bakışı ile ilgili yazdıkları, Von Doren'in antropolojik ilerleme kategorisiyle paralel gibi görünmektedir, zira Iggres için *"...bir anlamda, Aydınlanma ilk önce tarihi teolojiden özgürleştirerek ve böylece kendi adına bir tarih çalışmasını mümkün kılarak tarihsel gerçekliğe nesnel, ampirik bir yaklaşımı mümkün kılmıştır."*[67]

---

[64] Charles Van Doren, **The Idea of Progress**, New York, Frederick A. Praeger, 1967, s. 26–30.
[65] E. H. Carr, **What Is History?**, Harmondsworth, Penguin, 1965, s. 109.
[66] F. M. Powicke, **Modern Historians and the Study of History: Essays and Papers**, London, Odhams Press, 1955, s. 174.
[67] George Iggers, "The Idea of Progress: Critical Reassesment", **The American Historical Review**, vol. 1, No. 1, Oxford University Press, October 1965, s. 6.

Görüldüğü üzere "ilerleme" kavramı, bir çok farklı anlam veyahut kullanımı içeren bir kavramdır. Bu bakımdan çalışmamızda tarih felsefelerinde ilerleme düşüncesini incelemeye çalışırken, "ilerleme" kavramını hangi anlamda kullanacağımızı ve hangi kategorik ayrımları takip edeceğimizi belirtmemiz incelememiz açısından temel önemdedir.

Yukarıda ifade edilenlerden yola çıkarak şunu belirtebiliriz ki ilerleme düşüncesini tarih felsefelerinde incelemeye çalışacağımız için öncelikle ilerlemeyi bilimsel, ahlaki vb. değil tarihsel olarak kısıtlamamız doğal olacaktır. Bu nedenle inceleyeceğimiz, bazen "ilerleme" ya da "ilerleme düşüncesi" olarak da kısaca adlandıracağımız "tarihsel ilerleme" olacaktır. Öte yandan, böyle bir kısıtlama yapılsa bile, farklı tarihsel ilerleme tanımları önerilmiştir ve önerilebilir. Tarih üzerine yazan düşünürler, ilerleme düşüncesini genellikle, gayeye doğru atılan ve ona yaklaştıran her adımı bir öncekinden "daha iyi", "daha ileri" olması şeklinde değerlendirmiştir. Bu tarz bir ilerleme yorumu beraberinde geçmişin her zaman şimdiye ve geleceğe nispetle yetersiz ve olumsuz olduğu kabulünü getirir. İlerlemenin bu şekilde anlaşılması onun lineer bir süreç olarak görmektedir. Oysa sürecin tamamı değerlendirilerek, ilerleme düşüncesi daha geniş bir şekilde anlaşılabilir. Örneğin tarihsel süreçte bazı zamanlarda yükselmeler olabileceği gibi, alçalmalar, inişler çıkışlar veyahut diyalektik işleyişler de olabilir ama sürecin sonu, başlangıca göre "daha iyi" bir noktaya varabilir. Ama "ilerleme" ya da "tarihsel ilerleme" denilirken, tarihsel süreçte atılan her bir adımı değerlendirmek yerine, sürecin tamamı da değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirilmede bulunulduğunda tarihte süreç olarak ilerleme sadece kümülatif ve lineer bir artış ya da her bir adımın bir sonrakinden "daha iyi" olması olarak görülmeyebilir. Biz de böyle bir yaklaşımı benimseyecek ve "ilerleme" ya da "tarihsel ilerleme" derken, bir bütün olarak tarihin, kökendeki ilkenin süreç boyunca gayedeki kök kavrama yönelmesini ve ulaşılan gayenin kökenden "daha iyi" olması durumunu kastedeceğiz.

Öne çıkan değerlendirmelerde bizim üzerinde durduğumuz kategorik ayrımlardan ilkiyse, Keohane'in yaptığı ayrım olacaktır. Keohane 17. Yüzyıl ve 18. Yüzyılda görülen ilerleme fikirlerini birbirinden ayırırken, ilkini doğaya hükmedebilme anlamında bilimsel bilginin ilerlemesiyle temellendirmiş, ikincisini ise

toplumsal hayata da genişleyen bir ilerleme düşüncesi olarak temellendirmiştir. Bu ayrımı yerinde görerek biz de çalışmamızda benzer bir yol izleyip, tarih felsefelerine giden süreç olarak 17.yüzyıl ilerleme düşüncesini, tarih felsefelerinin şekillenmesi olarak ise 18. Yüzyıl ilerleme düşüncesini inceleyeceğiz.

Üzerinde durduğumuz bir diğer kategorik ayrım ise, Van Doren'in yapmş olduğudur. Van Doren'in çizmiş olduğu antropojenik ve kozmojenik ilerleme perspektifleri, ilkinde insana içkin bir gayeye göndermede bulunurken, ikincisinde aşkın bir gayeye göndermede bulunur. Biz bu ayrımı tarih modelleri üzerinde uygulamak niyetindeyiz.

Çalışmamızda din ve felsefe temelli tarih modellerini "tarih teolojileri" ve "tarih felsefeleri" olarak kategorize ederek De Benoist'in ilerleme kavramı üzerine yapmış olduğu üç çıkarımın (Doğrusal ve geleceğe dönük bir Tarih anlayışı, Evrensel bir Tarih anlayışı, dünyanın dönüştürülebileceği inancı) gerçekten de Hristiyanlık kaynaklı olup olmadığını, bu yönüyle Batı düşüncesinde ilerleme kavramı üzerinden bir sürekliliğin olup olmadığını sorgulayacağız.

İlerleme düşüncesini belirttiğimiz şekilde anlayarak, bundan sonraki bölümde, üçüncü bölümdeki tartışmaya temel oluşturması bakımından, metafizik olarak tarih felsefeleriyle tarih teolojilerini ve onlarda ilerleme düşüncesinin nasıl tezahür ettiğini incelemeye çalışacağız. Öncesinde ise birinci bölümün son kısmında, ilerleme düşüncesinin kökeni problemine genel bir perspektiften bakarak, tartışmada daha zayıf temellendirilmiş olarak görmüş olduğumuz tezi; ilerleme düşüncesini bütün Batı düşünce geleneğine yayılan bir fikir olarak açıklayan tezi serimleyerek, neden bu tezi zayıf temellendirilmiş olarak gördüğümüzü açıklamaya çalışacağız.

1.5. İlerleme Düşüncesinin Kökeni Problemine Genel Bakış

Güncel literatürde moderniteyle ilerleme arasındaki sıkı ilişkiyi ve Batı medeniyetinin gelişiminde en etkili kavramlardan biri olarak dile getirilen ilerleme fikrinin neredeyse moderniteyle eş tutulmasını hâkim bir görüş olarak görürüz. Bu yönüyle ve genel itibariyle fikrin modern dönemle birlikte muhkem hale geldiği

konusunda yaygın görüş vardır. Buna karşın, modern dönemde şekillendiği yaygın kabul gören ilerleme fikrinin görece yeni olmasına rağmen, kökeninin yeni olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda genelde üç farklı iddia ya da okuma karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki ilerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezdir. İkincisi ilerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğu iddiasıdır. Bu görüşü ileri süren düşünürler bu iddialarını, genellikle 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan modern bilim imgesinin ilerleme anlayışını doğurduğu üzerinden temellendirir ve ilerleme düşüncesini bir önceki, yani din temelli tarih teolojileriyle karşıtlık içinde okurlar. Son olarak, fikrin yine modern dönemde ortaya çıkmasına rağmen, onun kökenini Yahudi-Hristiyan düşüncesinden aldığını iddia eden görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerde özellikle ilerleme düşüncesinin Tanrısal İnayet fikrinin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğunu iddia eden yorumlar ağırlık kazanır. Bu bölümde ilk olarak sadece "ilerleme" düşüncesinin bütün Batı düşünce tarihine yayıldığını iddia eden görüşü ele alıp değerlendireceğiz. Zira diğer iki temel tezi daha ayrıntılı bir biçimde ve Löwith-Blumenber tartışması bağlamında üçüncü bölümde inceleyeceğiz. Böylece, Antik Yunan ve Roma'da tarih kavrayışının ve ilerleme (varsa) düşüncesinin nasıl şekillendiğini açıklamış olurken, hem kronolojik olarak tartışmaya bir girizgâh yapmış olacağız hem de bu iddianın neden zayıf temellendirilmiş bir tez olduğunu gerekçelendirmeye çalışacağız.

İlerleme düşüncesinin kökeni üzerine yapmış olduğumuz incelemede karşımıza çıkan tezlerden biri, ilerleme fikrinin bütün bir Batı düşüncesine yansımış olduğunu iddia eden görüştür. Bu tezde ilerleme düşüncesinin Yahudi-Hristiyan tarih anlayışını da aşan bir biçimde bütün Batı medeniyetinin genel tarihine yayılmış bir fikir olarak Batı medeniyetinin düşüncesini şekillendirdiği iddia edilmektedir.

Joel Colton, *"esnek bir şekilde yorumlandığında, devam eden ilerleme fikrinin hem klasik hem orta çağa dayanabileceğini ve sadece 250 yıllık değil, 2500 yıllık bir arkaplanının olabileceğini"* öne sürer.[68]

[68] Joel Colton, "Foreword", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Marvin Chodorow and Roy Harvey Pearce, Berkeley, University of California Press, 1982, s. ix.

Amerikalı sosyolog R. Nisbet de Colton gibi, **History of The Idea of Progress** (**İlerleme Kavramının Tarihi**) adlı eserinde, birçok düşünürün aksine ilerleme kavramının/fikrinin ilk kez Grek ve Romalılarda ortaya çıktığını ve bunun örneklerini ise Hesiodos, Xenophanes, Protogoras, Platon, Aristoteles, Lucretius ve Seneca gibi düşünürlerin eserlerinde görebileceğimizi ileri sürer.[69]

Nisbet, neredeyse son iki-üç yüzyıldır Batı dünyası için adeta evrensel bir din haline gelen ilerleme fikri için, üç bin yıllık Batı medeniyetinde tek başına hiç bir fikrin ilerleme fikrinden daha önemli olmadığını dile getirir.[70] O, aynı zamanda, özgürlük, adalet, eşitlik ve toplum gibi temel kavramların da kolektif bilinçte haklı bir yer tuttuğunu ekleyerek, Batı tarihinin çoğunda, bu düşüncelerin bile alt yapısının, geçmişe, günümüze ve geleceğe önem veren bir tarih felsefesi olduğunun altını çizer.[71]

Nisbet'e göre ilerleme fikri Batı düşüncesinde genellikle Modernlikle bağlantısı bağlamında düşünülür. Batı düşüncesinin, Klasik Hristiyan ve Pagan dogmasının prangalarını kırdıktan sonra böyle bir ilerleme doktrinini oluşturduğu genel kabuldür. Bu kabule göre, Hristiyanlar, iyimser bir ümitle ve Mesih'in kurtuluşuna olan inançla, bu dünyadaki şeylerin önemsiz olduğuna inanarak, zihinlerini tamamen doğaüstü olana çevirmişleridir. Bunun bir sonucu olarak yaşadığımız dünyanın erken bir sonunu ve kutsanmışların değişmeyen, sonsuz bir cennete yükselişini öngörmüşlerdir.

Nisbet metinlerle bu düşüncenin hatalı olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre ilerleme fikri, sadece modernlik bağlamında değil, neredeyse 2500 yıllık Batı düşüncesinin bütün bağlamında değerlendirilmelidir. Nisbet'e göre bu düşünce, Batı düşüncesinde kavramlar tarihi araştırmaları yapan bazı önemli otoriteler tarafından çürütülmüştür. O, bunlara örnek olarak, Ludwig Edelstein, W. K. C Guthrie, E. R. Dodds, F. J. Teggart gibi isimleri zikretmiştir.[72]

---

[69] Robert Nisbet, **History of The Idea of Progress**, New York, Basic Books, 1980, Chap. 1, s. 10-47.
[70] Nisbet, **a.g.e.**, s. 4.
[71] **A.e.**
[72] Robert Nisbet, "The Idea of Progress, Bibliographical Essay", **Literature of Liberty**: **A Review of Contemporary Liberal Thought**, vol. II, no.I, Cato Instıute, Washington DC, USA, 1979, s. 8.

Nisbet'e göre, Antik dönemde Xenophanes'in (M.Ö. 570-480) ifade ettiği, daha önce belirttiğimiz şu sözler Batı dünyasında bazı düşünürler tarafından ilerleme fikrinin ilk örneği olarak kabul görmüştür: *"Başlangıçta tanrılar hiçbir şeyi ölümlülere açıkça göstermedi, ancak zamanla insanlar arayarak onları daha iyi anladılar."*[73]

Platon ise, insanlığın genelde kötüye gittiğini ve kötüye gidiş sürecinin de tarihi oluşturduğunu düşünmektedir. Bununla beraber tarih, sadece kötü olayların yer aldığı bir alan değildir. Kötülüğün yanında zanaatlar, sanatlar, bilim ve felsefe gibi iyi kabul edilen olaylar da tarihte yer almaktadır. Bu konularda iyileşme yönünden giden bir gelişmeyi kabul etmiştir.[74]

Platon, **Timaios** ve **Kritias** diyaloglarında, kendi yaşadığı dönemin insanlarının bir felaket sonrasında yaşama tutunmayı başarabilen kişilerin torunları olarak nitelemiş, felaket gelmeden önceki medeniyetin ya da düzenin felâketle yok olması sonrasında sağ kalanların yaşamlarını sürdürmek için gerekli tüm şeyleri adım adım fakat bir hayli zahmete katlanarak elde ettiğini savunmuştur. **Timaios** ve **Kritias** diyaloglarında geçen "Atlantis" efsanesi, bu savunmaya uygun bir örnek olabilir.[75] Bıçak'a göre bu yorumlar, Platon'un kültürü ve tarihi ilerlemeci bir tarzda yorumladığı düşüncesini uyandırabilir.[76]

Aristoteles'te ise daha farklı şekilde, sosyal gelişimi organik büyümeyle karşılaştırarak ilerleme ve olgunluk arasındaki ilişkiyle karşılaşırız. Aristoteles'e göre; biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz — insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (**causa finalis**) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise hem amaç hem yetkinliktir.[77]

---

[73] Xenophanes, **Frag. 18.** bkz. Walter Kranz, **Antik Felsefe**, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994, s. 54. Ayrıca bkz. Nisbet, **History of The Idea of Progress**, s. 11.
[74] Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, s. 176.
[75] Bkz.: Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney&Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 22b-25d. Platon, **Kritias**, Çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 109b-110d.
[76] Bıçak, **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, s. 197.
[77] Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, I. Kitap, Bölüm II, s. 9.

Bu ve buna benzer diğer metinlerden dolayı Nisbet, Bury ve diğer düşünürlerin, "spekülatif Yunan aklının ilerleme fikrine aşina olmadığını" ifade ederken yanlışa düştüklerini iddia eder.

Nisbet, fikrin sadece Antik Yunan'da değil Antik Roma düşüncesinde de olduğunu ileri sürer. Ona göre, Lucretius'un **Evrenin Yapısı** (***On the Nature of Things***) isimli eserinde kullandığı **progredientes** terimi, bugün bizim için ilerleme kavramına denk gelebilecek bir terimdir.[78] Lucretius eserinde, insanlığın kültürel ilerlemesini anlatır ve insanlığın ilkel yaşamdan medeni yaşama geçerken göstermiş olduğu bütün faaliyetleri ilerleme (**progredients**) olarak görür. Ateşin keşfedilmesi, çeşitli araç ve gereçlerin yapılması, toplumsal kurum ve kurallarının oluşturulması, sanatların geliştirilmesi gibi çalışmalar Lucretius için ilerleme olarak tanımlanmıştır. Lucretius bu ifadelerle, kültürel bir ilerlemeyi tarif eder gibi görünür.[79]

Öte yandan Lucretius bu ilerlemenin "daha iyi" olup olmadığı konusunda şüpheli görünür. O, insanoğlunun erken zamanlarını belirtirken şunları söyler:

> "…o zamanlar standartların altında yaşayıp ölen çok sayıda insanın bulunmadığını, ilkel yaşamın zorluğundan ve anatomi bilgisinin yetersizliğinden insan hayatlarının tikel olarak sona erdiğini, tek bir günde büyük ölümlere (deniz kazaları, büyük savaşlar gibi) yol açacak şeylerin olmadığı […]"[80]

Buradan anlaşılan, ona göre insanın metalleri şekillendirmesini ve denize açılmasını sağlayan entelektüel ve kültürel ilerleme, aynı zamanda savaşların ve gemi enkazlarının dehşetine de sebebiyet veren şeydir.

Yine Nisbet'e göre Seneca da yazılarında, ilerleme fikrini gelecek zaman kipinde ve doğa bilgisinin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini savlayarak kullanmıştır, bu yönüyle o, modern dönemde kullanılan "ilerleme" kavramının ilk izlerine işaret etmektedir:[81]

---

[78] Nisbet, **History of The Idea of Progress**, s. 42-43.
[79] Lucretius'tan aktaran Nisbet, **History of The Idea of Progress**, s. 42-43.
[80] Lucretius, **Evrenin Yapısı**, Çev.Tomris & Turgut Uyar, İstanbul, Kabalcı Yay. , 1974, s. 202-203.
[81] Nisbet, **a.g.e**, s. 12-13, 43-45.

> "Bugün bizleri meşgul eden Ay tutulmasının nedenlerini birçok insan bilmemektedir. Bir gün gelecek şu an bizim için anlaşılmaz olan birçok problem insan gayretiyle açıklığa kavuşacak…, günümüzde ne kadar hayvan türü bilmekteyiz. Bir zaman gelecek insanlar bugün bilinmeyen birçok şeyi bilecekler. Bizim anılarımız insanların zihinlerinde unutulup gittiği zaman, birçok keşif gelecekte yapılacak."[82]

Nisbet aynı zamanda Ortaçağ Hristiyan Avrupasında, Greklerde ortaya çıkan bu düşüncenin devam ettiğini iddia eder ve bu iddiasını, Augustinus'un ilerleme düşüncesi üzerine söyledikleriyle şöyle desteklemeye çalışır:

> "Augustinus'da, özellikle Tanrı'nın Şehri'nde, Batı'nın ilerleme fikrinin gerçekten hayati, temel unsurlarının tümü mevcuttur: insanlık ya da insan ırkı; insanlığın zaman içinde maddi ve manevi olarak gelişmesi, birikmesi; Dünyada var olan ya da şimdi varolan tüm uygarlıkların, kültürlerin ve insanların sıkıştırılabildiği tek bir zaman dilimi, tekdüze olmayan bir akış olarak zaman fikri, her biri bazı tarihi medeniyetler veya medeniyetler grubu veya bir kültürel gelişim düzeyi ile yansıtılan aşamalar ve dönemler kavramı, tarihsel farkındalığa dayanan sosyal reform anlayışı, tarihin gerekli karakterine ve gelecekteki bir amaç veya hedefin kaçınılmazlığına inancı, tarihsel sürecin motorları olarak şehirler, uluslar ve sınıflar çatışması fikri ve son olarak, Augustinus tarafından sonraki yüzyıllarda neredeyse tüm ütopyaların temel terimleri olarak kalacak olan psikolojik, kültürel ve ekonomik terimlerle belirlenen gelecek tablosu: refah, güvenlik, eşitlik, özgürlük, huzur ve adalet!"[83]

Ludwig Edelstein da devrelerle çok ilgilenmelerine karşılık, Antik Yunan ve Roma'da bazı düşünürlerin geçmişten geleceğe bazı ilerlemeler bulduklarını ve bunları yazılarında değerlendirdiklerini ifade eder. Bu durumun, siyasal yapıda varolan koşulların iyileştirilmesi hususunda ortaya çıktığını gözlemeyen Edelstein, Antik dönem düşünürlerinin bu değerlendirmelerinin ancak daha iyi bir geleceğin mümkün olduğu inancına dayanabileceği öne sürer.[84]

İlerleme düşüncesinin bütün Batı medeniyete yayılmış genel bir fikir olduğu tezine karşılık ise literatürde çok sayıda karşıt okumayla karşılaşırız. Örneğin Meier'in

---

[82] Seneca'dan aktaran Bury, **The Idea of Progress**, s. 13-14.
[83] Nisbet, **a.g.e**, s. 76.
[84] Bkz.: Ludwig Edelstein, **The Idea of Progress in Classical Antiquity**, Baltimore, USA, John Hopkins Press, 1967, s. xi-xvi, 84-85.

aktardığına göre, Antik Yunan'da "ilerleme" kavramına karşılık gelen birçok kelime vardır. Bunlar: **epididonai**, **prokoptein**, **epidosis** ve **prokope**dir. Cicero, bu terimlerden **prokope**yi Latince **progressus** ve **progressio** terimlerine çevirmiştir.[85] Latince **progressus** terimi de İngilizceye **progress** olarak çevrildiği için, Meier'e göre **prokope** terimi Antik Yunanda zamansal boyutta her şeyi kapsayan bir değişim süreci içerisinde değerlendirilmekten ziyade, belirli bir şey açısından artış, iyileşme ya da kötüleşmeyi betimlemektedir. Örneğin **prokope** anlamsal olarak, bireyin eğitim ve meziyetleri açısından mükemmelleşmesi, aynı zamanda yine şehirlerin ve zenginlerin artması veya güç ve refah düzeyinin artması ya da bilimlerin ilerlemesi gibi biçimlerle karşımıza çıkmaktadır.[86]

Meier'e göre, Antikitede gelecek ufkundan yoksun olan ilerleme kavramı esas olarak teknik üzerinde odaklanmıştır. İlerleme kavramıyla eğitim yoluyla bireyin meziyetlerinin mükemmelleşmesi, şehirlerin ve zenginliğin artması gibi bazı olguların mükemmelleşmesi kastedilmekte ve kavram esas olarak şimdiki zamana dayanmaktadır. Ahlak, ekonomi ve yönetim açısından gelecekte ilerlemeye ilişkin bir tasavvur mevcut değildir ve bu anlamıyla ilerleme kavramı Antik Yunan'da oluşmamıştır.[87] Bu anlayış Antik dönemde ilerleme algısının sadece sınırlı bir şekilde değişen toplum ve devlet düzlemi içinde kaldığını işaret etmektedir.

Meier, Antik dönemdeki değişimin seyrinin gerek Ortaçağ'dan gerekse Modern anlayıştan farklı olarak doğrusal değil de döngüsel bir eksende seyrettiğini ifade eder. Ona göre bu anlayışta zaman içinde iyiye doğru bütünlük arz eden bir yön bulunmamaktadır.[88] Diğer bir deyişle, bu süreçte iyiden kötüye, kötüden iyiye geçiş, gelecek zaman kipinde değil de geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşmektedir. Bu da ilerleme anlayışının döngüsel olduğuna işaret etmektedir.[89]

---

[85] Christian Meier, "Antik Dönemde İlerleme", **İlerleme**, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 23.
[86] **A.g.e.**, s. 23-24.
[87] **A.g.e.**, s. 28-29.
[88] **A.g.e.**, s. 24.
[89] Sidney B. Fay, "The Idea of Progress", **The American Historical Review**, vol. 52, No. 2, Oxford University Press, 1947, s. 233.

Bury ise, daha önce alıntılanan Seneca'nın ifadelerini dikkate alarak, Antik literatürde özellikle bilimin ilerleyeceğini ya da bilimsel keşiflerin gelecekte yapılacağını vurgulayan ilk ve tek düşünürün Seneca olduğunu söyler.[90] Öte yandan Bury, Seneca için de aynı Platon ve diğer eski filozoflarda görüldüğü gibi, zamanın insanın düşmanı olarak görüldüğünü ifade eder.[91] Bu sebepten, Bury için bu sözlerin, toplumsal veya tarihsel bir ilerlemeye gönderme yapmadığı söylenebilir. Bury, Romalı Horace'ın "Zaman, dünyanın değerini düşürür." sözünü örnek vererek, Romalıların da Yunanlılar gibi tarihi sürekli bir bozulma süreci olarak gören antik düşünceyi benimsediklerini ifade eder.[92] Bu görüşe göre önceleri güzel olan insan hayatı sonradan bozulmuştur ve tarih, sonra gelenin öncekinden daha kötü olduğu çağların birbirini izlemesinden oluşur.

De Benoist'e göre ise, Yunanlılar için sonsuzluk tek başına gerçektir. Otantik varlık değişmez: Bir dizi ardışık döngüde ebedi dönüşü sağlayan dairesel hareket, ilahi olanın en mükemmel ifadesidir. Eğer yükselişler ve düşüşler, ilerleme ve düşüşler varsa, kaçınılmaz bir şekilde onu takip eden bir döngü içindedir (Hesiodos'un çağların birbirini izlemesi teorisi, Virgil'in altın çağa dönüşü teorisi gibi). Ek olarak, ana belirleyici faktör geçmişten gelir, gelecekten değil; **arche** terimi her şeyden önce otorite (**archonte**, **monarch**) olarak bir kökene (**arkaik**) atıfta bulunur.[93]

Fay de Meier, De Benoist ve Bury ile benzer görüşlere sahiptir. Fay'e göre genel olarak konuşmak gerekirse, Yunanlılar modern anlamda ilerlemeyi anlamamışlardır. Yunanlılarda daha ziyade savaşın, hastalıkların ve zahmetlerin olmadığı bir "Altın Çağ" inancı yaygındır ve bu çağ başlangıçta var olan insan neslinin çağıdır. İnsanoğlu Altın Çağ'dan uzaklaştıkça günden güne bozulmaya uğrar. Bir başka deyişle; bu inanca göre, bu çağın ardından gelecek olan çürüme, bozulma ve dejenerasyon döngüyü tamamlayacak ve tarih döngüsü bu şekilde başa dönerek tekrar devam edecektir.[94]

---

[90] Bury, **a.g.e.**, s. 15.
[91] **A.e.**
[92] Bury, **a.g.e.**, s. 11-12.
[93] De Benoist, "A Brief History of The Idea of Progress", **The Occidental Quarterly**, 2008, p. 8.
[94] Fay, **a.g.m.**, s. 233.

Fay için bu durumun başlıca örneklerini Hesiodos ve Platon'un eserlerinde görürüz. Hesiodos'un demir çağından başlayıp altın çağına kadar olan dönüş tablosu Antik Yunanda neredeyse hiç unutulmamıştır. Örneğin Platon, toplumsal örgütlemenin beş aşamasını aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve despotizm olarak ortaya koymuştur. Platon'a göre, birbirine ardışık olarak gelen bu aşamalarda giderek artan bir bozulma vardır ve tüm bu aşamalar 72 bin güneş yılını kapsayan bir döngüsel zamana denk gelir.[95] Antik Yunan'da ilerleme düşüncesine yönelik bu örtülü muhafazakarlığı, Platon'un **Devlet** isimli eserinde de görürüz. Sokrates, **Devlet**'te siyasi toplumun, her hükümet biçiminin kusurlarının yeni ve daha az tatmin edici bir anayasal yapı oluşturulmasına yol açtığı doğal bir döngüye maruz kaldığını ileri sürer. Değişim genellikle daha kötüye doğrudur. Mücbir siyasi ödev ise, bilge bir kurucu tarafından uzun zaman önce oluşturulan iyi yasaları yolsuzluklardan korumaktır.[96]

Fay'e göre Yunan düşüncesi tarafından etkilenmiş olan Romalılar ise "ilerleme" terimini ilk kez kullanmalarına rağmen, modern anlamdaki ilerleme düşüncesini görememişlerdir. Roma döneminde hem Seneca hem de Lucretius, insanın bilgi birikimi yoluyla ilerlediğini görüp takdir etmelerine rağmen, sürgit devam eden gelişmeleri tarihsel ilerlemenin bir olanağı ve bir parçası olarak görmemişlerdir.[97]

Gökberk'e göre de Yunan düşüncesi öncelikle doğaya yönelmiş ve tarihi başlı başına bir konu yapmamıştır. Çünkü asıl amaç varlığı, değişmeden yinelenen düzenliliği, doğayı kavramaktır.[98] Antik Yunan'da doğa düzenli bir oluşum olarak algılanmaktadır. İnsani-toplumsal yaşam da doğal yaşamın bir uzantısı olarak genel bir düzene sahiptir. Ama doğal süreçlerden oluşan bu düzen döngüseldir.[99] Aynı eğilim Yunan politik düşüncesinde de görülebilir; örneğin, 5. yüzyılda Atina'da ortaya çıkan politik iyileşme genelde ve sürekli yeniden yapılanma olarak algılanmaktadır. Burada ne şimdi bir zirve ne de gelecek muhtemel bir yükselme olarak görülür.[100] Platon ve Aristoteles'e göre tüm devlet modelleri gerçek ve doğru bir devlet formunun çözülmüş

[95] Fay, **a.e.**
[96] Platon, **Devlet**, 381b-c.
[97] Fay, **a.g.m**, s. 233-234.
[98] Macit Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İstanbul, YKY, 1997, s. 106.
[99] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 19-20.
[100] Meier, **a.g.e.**, s. 30.

görüntüleridir ve bu formlar her zaman geçerliliklerini korumaktadır. Bu döngüsel tablo içerisinde tüm insani eylemler bu şekilde yorumlanmaktadır.[101] Dolayısıyla insan ve toplum yaşamı, geleceğe doğru sürekli gelişimi olmayan yaşamlardır. Belli devlet formları çerçevesinde rastlantısal olarak dönen bu formlara göre, tekrar eden kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir, yani tarih daima tekerrür etmektedir.[102]

Bazı Antikçağ düşünürlerinin fragmanlarında ilerleme ile ilgili görüşlerin olduğu vakıadır. Ancak bu fragmanlarda daha çok insanlığın teknik anlamda ilerlemesi anlamında ilerleme kavramının zayıf izlerine rastlayabiliriz. Her ne kadar bu fragmanlar Nisbet gibi bazı araştırmacılara ilham kaynağı olsa da literatürde genel eğilim Antik düşüncenin genelinde ilerleme kavramını merkez alarak bir felsefe oluşturulmadığı yönündedir. Aynı zamanda, klasik düşüncede bugünkü anlamıyla bir tarih felsefesinin ortaya konmadığı, mevcut tarih algısının da tarihte ilerleme gibi bir düşünceyi öngörmediği düşünülmektedir. Gökberk'in ifade ettiği ve bizim de çalışmamızda daha önce değindiğimiz üzere, Antik Yunan'da "altın çağ" düşüncesi, insanın cennetini tarih başında varsaymakta ve buna göre tarihin sonraki yürüyüşünü ilerlemeden çok bir alçalış ve bozuluş süreci olarak görmektedir.[103] Yunanlılar tarihsel süreci bir çürüme ve bozulma olarak gördüklerinden onlar için asıl belirleyici olan "gelecek" değil, "geçmiş"tir.[104]

Özetlemek gerekirse, literatürde genel eğilim, Antik Yunan'da ilerleme düşüncesine ait bir tasavvur olsa da tarihsel ilerleme fikrinin mevcut olmadığı yönündedir. Sonuç olarak bizim de kanaatimiz, doğa ile uyumlu bir döngüsel bir zaman algısına sahip olduklarından Antik Yunan ve Roma'da ilerleme fikrinin teşekkül etmediği, tarihsel süreci bir çürüme ve bozulma olarak gördüklerinden dolayı geleceğe uzanan bir tarihsel idrakleri olmadığı yönündedir. Bu sebepten onların, tarih metafiziklerinde görülen şekliyle kökenden gayeye giden ve gayenin kökenden olumla olacağı bir süreç anlamında ilerleme düşüncesini vurgulamaktan daha çok, teknik

[101] Iring Fetscher, "Tarih Felsefesi", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Ed. ve Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 414.
[102] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 20.
[103] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 105; ayrıca bkz.: Nisbet, **History of the Idea of Progress**, s. 12.
[104] De Benoist, **a.g.m.**, s. 8.

ilerlemelere vurgu yaptıkları söylenebilir. Ancak bu ilerleme düşüncesi sistemleştirilmiş bir tarih anlayışı ile bütünleşmemiştir. Bununla beraber toplumsal hayatın ilerlemesine ve iyileştirilmesine dair de vurgularının olmadığını düşünüyoruz. Bu sebeplerden sözü edilen, ilerleme düşüncesinin bütün Batı medeniyetine yayılmış bir fikir olduğu tezini, zayıf gerekçelendirilmiş bir iddia olarak kabul ederek yolumuza diğer iki tezi önce genel sonra Löwith-Blumenberg tartışması bağlamında daha özelleştirilmiş bir biçiminde inceleyerek devam etmeyi uygun buluyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

LÖWİTH-BLUMENBERG TARTIŞMASI BAĞLAMINDA TARİH TEOLOJİLERİNE ve FELSEFELERİNE GENEL BAKIŞ

Çalışmamızın bu bölümünde, tarihsel ilerleme düşüncesinin nasıl ele alındığını serimleyebilmek için ilerleme düşüncesini Löwith-Blumenberg tartışmasına konu olan bağlamda incelemeye çalışacağız. Bu inceleme bize, üçüncü bölümde ele alacağımız tartışmadaki iddiaları değerlendirebilmek için bir zemin teşkil edecek.

Bu amaçla geliştirdiğimiz ikinci bölümdeki incelememizde, tek tanrılı teolojik tarih anlayışlarının Batı düşüncesinde şekillenen biçimlerinde ilerlemenin (varsa) görünümlerine baktıktan sonra, Ortaçağ Hristiyan Avrupası'nda, Augustinus ve Joachim'in fikirlerinden doğan tarih teolojilerini ve (varsa) ilerleme düşüncesini nasıl gördüklerini ele alacağız. Sonrasında tarih felsefelerine zemin hazırlayan gelişmeleri ortaya koyup Turgot, Condorcet, Kant, Herder, Hegel ve Comte gibi 18. ve 19. yüzyıl filozofların tarih felsefelerinde ilerleme düşüncesini nasıl kullandıklarını inceleyeceğiz.

2.1. Teolojik Tarih Anlayışı

Batı düşüncesinde gördüğümüz şekliye tek tanrılı tanrılı dinlerin teolojik tarih anlayışının Antik gelenekten farklı olarak döngüsel olarak değil, doğrusal olarak tasavvur edildiği ifade edilir. Bu yönüyle Yahudi-Hristiyan tarih anlayışının, ilk defa bir başlangıcı ve bir sonu olan tarih düşüncesini ortaya koyduğu tarih felsefesi literatüründe genel kabul gören bir görüştür. Bu tarih düşüncesini bir tarih felsefesi olarak ortaya koyan ilk düşünürün ise Augustinus olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağ boyunca Hristiyan geleneğinin, Augustinus'un tarih düşüncesini miras alarak, onun atmış olduğu temeller üzerinde bir tarih anlayışı ortaya koyduğu savlanır. Çalışmanın merkezine aldığımız ilerleme düşüncesinin de evvelemirde bu tarih anlayışında ortaya çıkıp, modern tarih anlayışlarında ise devam edip etmediği tartışılır. Bu sebepten probleme konu olan metinlerde ilerleme düşüncesinin çeşitli görünümleri olup

olmadığına bakmak önem arz etmektedir. Aşağıda, Eski ve Yeni Ahit'te ilerleme düşüncesine temel olarak yorumlanabilecek bazı metinler kısaca incelenmiştir.

Eski Ahit insani gelişmenin sınırlarını farklı şekillerde ele alır; doğal bir süreçten ziyade, Tanrı'nın insan şehirleri hakkında hüküm verdiğini gösterir. İlk olarak, Nuh ve ailesi hariç, Tanrı insanlığı kendisi yok eder. Daha sonra, İbrahim'in merhametine razı olmasına rağmen ova şehirlerini ve oradaki insanları cezalandırır. Her iki durumda da Tanrı'nın adaleti, yolsuzluğa meyilli olan, medeniyetin rehbersiz gelişmesine son verir.

Aynı zamanda, Tanrı İsraillilere, imkânsız bir gelecek olursa parlak bir umut vermeyi ümit eder. Yaratılışta, Tanrı İbrahim'e şöyle söz verir:

> "Seni büyük bir ulus haline getireceğim ve seni kutsayacağım; sana ün kazandıracağım ve sen de bir lütuf, bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacağım ve seni lanetleyenleri lanetleyeceğim ve yeryüzündeki bütün insanlar senin aracılığınla kutsanacak."[1]

Rab, İbrahim'e, yavrularının yıldızlar kadar sayılacağı ve Rab'be itaatkâr olmaları koşuluyla, kendilerine ait bir lütuf ülkesinde yaşayacaklarına söz verir.

Eski Ahit'in geri kalan kısmının çoğu ise, İbranilerin pazarlıklarını sona erdirmede başarısız olmalarıyla ilgilidir. Kitaplar boyunca tekrarlanan bir düzende, İbraniler'in zenginleştikleri yasaya bağlılık dönemlerini, servetlerinin daha da kötüye gittiği sapma dönemleri takip eder. Bu manevi ve politik gerileme süreci, İbranilerin "bütün milletler gibi" olması için bir krala olan talepleri ile başlar.[2]

Bu anlamda, Eski Ahit, ilerleme fikri hakkında pek bir fikir kaynağı gibi görünmez. Ancak Eski Ahit peygamberleri, inançsız insanların haklı sefaletine cevaben kendine özgü bir unsur ortaya koyarlar: "kefaret olasılığı". Eski Ahit *Isaiah*'da, Yahuda'nın işlediği günahlardan sonra mağlup edilmesini, İsrail'in zalimlerinin yıkılmasını ve Tanrı'nın lütfuyla tekrar yapılanmasını şöyle anlatır:

[1] Bkz.: **Eski Ahit**, *Genesis* Bölümü, 12:1-3.
[2] Bkz.: **Eski Ahit**, *I Samuel* Bölümü, 8: 5

> "Zion adalet sayesinde ve tövbe edenleri de tövbekârlıkları ve doğrulukları sayesinde kurtulacaktır. Ama isyankarlarla günahkarların yıkılması birlikte olacak, Rabb'i terkedenler tükenip yok olacaktır ... İçinizden güçlü olanları kıtık gibi, yaptıkları işler de kıvılcım gibi olacak; İkisi birlikte yanacak ve kimse onları söndürmeyecek."[3]

Böyle bir peygamberlik görüşü, Polybius[4] başta olmak üzere genel olarak Antik Yunan ve Roma'da görülen tarih anlayışının çizdiği döngüsellikten farklı bir şekil verir. İnsanın çektiği yıkımlar ve sıkıntılar, Ahiret Günü'ne ulaşmak ve iman sahibi olanların ödülünü alması içindir. *Isaiah*'da tarih, ilahi bir amaca yönelik rehberli bir hareket haline gelir.

Yahudiler, bu kurtuluşun yenilenmiş siyasi bir egemenlik şeklini almasını bekliyor gibi görünmektedir. İsa, bu beklentiye, vaat edilen kurtarıcının kendisi olduğunu ilan ederek ve krallığının tanıdık bir tür olmadığı konusunda ısrar ederek meydan okur. Aynı zamanda İsa, günahkârlar için cezanın ve doğruluktan şaşmayanlar için kurtuluşun kaçınılmaz olduğunu söylediği peygamberlik vizyonunu yeniler. Matta İncilinde bu durumu şöyle açıklar:

> "İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, insanları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere, 'Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin!' diyecek. 'Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın!'"[5]

Bu bölümde, gelecekteki ilerleme fikirleri için kaynak oluşturabilecek iki nokta olduğu söylenebilir. Birincisi, Eski Ahit'te olduğu gibi sadece Yahudiler için değil, bütün milletler için ortak bir mesele olarak ilahi bir yargı sunar. Eski Ahit peygamberleri İsrail'in kurtuluşundan bahsetmişken, İsa bütün insan ırkının kurtarılmasını anlatır. İkincisi ise İsa, Tanrı'nın krallığını tüm zamanlar için

[3] Bkz.: **Eski Ahit**, *Isaiah* Bölümü, 1: 27-28 ve 31.
[4] **Tarihler** isimli eserin yazarı olan Romalı tarihçi. Kendisi, Platon ve Antik Yunan'da görülen döngüsel tarih anlayışından etkilenerek, Platon'da görülen devlet sistemini bir başka döngüsel modelle modifiye etmek istemiştir.
[5] Bkz.: **Yeni Ahit**, *Matta İncili*, 25: 31-34.

düzenlenmiş gibi sunar. Tanrının krallığı, insan faaliyetlerinin kendiliğinden gerçekleşen bir sonucu değildir. Önceden belirlenmiş olandır, insan varlığının nihai hedefidir.

Bu nedenlerden ötürü, İsa'nın Tanrı Krallığı vaadi, sonu olmayan bir geleceğe uzanan her türlü zamana meydan okumaktadır. İsa için zamanın belli bir başlangıcı ve sonu vardır. Ve onun ilk takipçileri bu zamanın, yakında sona ermesini beklemişlerdir. Vahiy Kitabı, Eski Ahit peygamberlerini hatırlatan kötülerin cezaları da dahil olmak üzere, Tanrı'nın krallığının kurulmasının canlı bir ifadesini sunar.

İsa'nın çarmıha gerildikten sonra hemen geri dönmemesi ise Tanrı Krallığı'nın yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Giderek artan bir şekilde, Mesih'in krallığı bir dönüşümden ziyade, bu dünyadan kaçış olarak yorumlanır. Aynı zamanda, sözde kefaret, herhangi bir anda beklenenden ziyade (muhtemelen uzaktaki) geleceğe doğru genişletilmiş vaatlerle birlikte, tarihin öngörülmüş yayını genişletir. Augustinus, bu değişimin en büyük anlatıcısıdır. Onun yazmış olduğu **Tanrı'nın Şehri** (**Civitas Dei**) kitabının XX. bölümünde, ilk kez Kudüs ve Atina'nın, Yunanlılar ve Yahudilerin gelecekteki tüm insan ırkının kurtuluşuna katkıda bulunduğu evrensel bir tarih anlatılır.

Yukarıda Eski ve Yeni Ahit'ten yola çıkarak anlatılanlar, Berdyaev'i, dünya tarihi ve insanlık tarihinin bir sonu olması şartıyla anlam taşıdığı düşüncesine götürür. Berdyaev'e göre şimdideki her şey, gelecek için bir araçtır.[6] Hristiyanlık'ta da gelecekte belirecek olan kurtuluş, insanlığın tümünü kapsayan bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu amaç, Tanrı tarafından belirlendiğinden kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşecektir. Hristiyan tarih anlayışında, tarihte insanın amacından çok, Tanrı'nın amacı söz konusudur.[7]

De Benoist da benzer bir şekilde, İncil'le birlikte tarihin, nesnel olarak bilinebilir bir fenomen haline geldiğini ve Mesih açısından, daha iyi bir dünyanın gelişmesine doğru olan bir ilerleme dinamiği haline geldiğini ifade eder. **Genesis**,

[6] Nicolai Berdyaev, **The Beginning and the End**, Trans. by R. M. French, G.B., The University Press Glasgow, 1952, s. 229.
[7] Arzu İbişi Temelli, "İlerlemeci Tarih Modelleri Ekseninde Tarihte Anlam Sorunu", **Kutadgu Bilig**, 31. Sayı, Dergâh Yayınları, Eylül 2016, s. 155.

insana "Dünyaya hükmetme" görevini tayin eder. Geçicilik, dünyada kendisini daha iyi bir şekilde ortaya koyması gereken açısından bir vektördür. Sonuç olarak, tarihsel bir olayın koruyucu bir rolü olabilir; Tanrı tarihsel olarak ortaya çıkar. Üstelik zamansallık, Yaratılıştan Tekrar Dirilişe, Cennet Bahçesi'ne ve Hesap Günü'ne kadar geleceğe yöneliktir. Altın çağ artık geçmişte değil, zamanın sonundadır, tarih sona erecek ve en azından kurtarılanlar için iyi sonlanacaktır.[8]

Bu doğrusal zamansallık, herhangi bir ebedi dönüşü, çağların ve mevsimlerin ardılına dayanan tarihin herhangi bir döngüsel anlayışını dışlar. Âdem ve Havva'dan bu yana, kurtuluş tarihi, Eski Ahit ile başlayan ve Hristiyanlık'ta tekrarlanamayan bir Enkarnasyonla sonuçlanan, sonsuzluk için sabitlenmiş bir gereksinime göre ilerler. Augustinus, bu anlayıştan ilk kez, çağdan çağa daha iyiye doğru yol alan ve tüm insanlığa uygulanabilir evrensel bir tarih felsefesi ortaya koyar.[9]

Yine De Benoist'e göre, ilerleme düşüncesi, bütün modern tarihçiliklerin nüvesini oluşturan doğrusal tarih anlayışını sekülerleştirmiştir. En büyük fark, ahiretin gelecek olarak algılanması ve mutluluğun kurtuluşun yerini almasıdır. Aslında, Hristiyanlık'ta ilerleme düşüncesi, tarihsel olmaktan çok daha **eskatolojik**tir. İnsan burada kurtuluşa çalışmalı, ancak diğer dünyaya bakmalıdır. Çünkü insanın ilahi olan üzerinde kontrolü yoktur. Hristiyanlık da Stoisizm gibi doyumsuz arzuyu kınar ve ahlaki bilgeliğin de arzuların çoğalmasından daha sınırlı olduğunu söyler. De Benoist'e göre, yine de ilerleme düşüncesi, modern biçimine ulaşmak için ek unsurlara ihtiyaç duymuştur. Bu unsurlar ilk olarak Rönesans'ta ortaya çıkmış ve on yedinci yüzyılda meyvelerini vermiştir.[10]

İkinci bölümünün devamında mümkün olduğunca tarih teolojisi ve tarih felsefesi üzerine yapılan yorumlar üzerinden gidilecektir. Böylece "ilerleme" düşüncesinin teolojik tarih anlayışlarında görülen doğrusal tarih anlayışlarının sekülerleşmiş bir devamı mı olduğu, modern dönemde yeni ek unsurları mı ihtiyaç duyduğu, yoksa başlı başına yeni bir fikir mi olduğu yönünde yapılan üçüncü bölümdeki tartışma için bir zemin hazırlanmış olacaktır.

---

[8] De Benoist, **A Brief History of The Idea of Progress**, s. 8.
[9] **A.e.**
[10] **A.g.e.**, s. 8-9.

2.1.1. Hristiyan Eskatolojisi

Eskatoloji, genel olarak zamanın sonunda insan türünün kurtuluşu ve ardından Tanrı'nın krallığının kurulmasıyla ilgilenen teolojik disiplin olarak tanımlanabilir. Hristiyan ortodoksisinde, bu zamanın sonu neredeyse her zaman dünya tarihinin tamamlanması ve gerçekleşmesi olarak yorumlanır. Tarihin bu sonu (**eskaton**) sadece günümüz dünyasının bir yıkımı değildir, Hristiyan geleneğinde aynı zamanda dünya tarihinin tanrısal takdirle gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu bakımdan dünyanın yaratılışıyla başlayan zamanın hikayesi, tarihin sonunda insanlığın kurtuluşu ile tamamlanır.[11]

İncil'deki zaman anlayışı, tarihteki olayların, her bireyin kurtuluşunun ilahi projesi için önemsiz olması anlamında, tarih dışıdır. Augustinus için gerçekten yeni olan tek olay, tarihi önce ve sonra olarak ayıran Mesih'in ortaya çıkışıdır. "Şimdi" sadece o İlk gelen ile İkinci arasındaki ara dönemdir. Bu, insan dünyasının yakın sonunun, Hristiyanlığın "yaratılış, enkarnasyon ve tamamlanma" duygusuyla bir olup zamansallığın sonunu işaret ettiği İbranice Eski Ahit'in eskatolojik anlamıdır. Tek önemli yeni olay olarak antik çağın döngüsel kozmosunu "İsa'dan önce ve sonra" diye böler. Potter'a göre bu olay, modern ilerleme felsefelerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[12]

İncil'deki insan **saeculum**u[13] anlayışı, antik çağın pagan doğal teolojisi ile olan bu yüzleşmeden türetilmiştir. Kadimler zamanı, tarihi ve sistemin bir parçası olarak insanın eylemlerini, mevsimlerin doğal dönüşüne ve göksel devinimlere bağlı olarak döngüsel bir biçimde görmüşlerdir. Dünya yoktan yaratılmamış ama hep var olmuştur, evrenin içindeki insanın rolü son derece küçüktür. İnsanlar evreni, bir bütün olarak daha iyisi veya daha kötüsü için değiştirmeyi hayal edemezler. Kozmos onları

[11] Willem Styfhals, "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 76, No. 2, University of Pennsylvania Press, USA, April 2015, s. 191-213, 193.
[12] Julian Joseph Potter, "Meaning in Eternity: Karl Lowith's Critique of Hope and Hubris", **Thesis Eleven: Critical Theory and Historical Sociology**, 110 (1), SAGE Publications, Australia, 2012, s. 27-45, 36.
[13] **Saeculum** (Lt): Bir insanın olası yaşam süresini ya da bir insan neslinin tamamen yenilenme süresini anlatan bir zaman uzunluğudur.

kuşatır ve sonsuza dek değişmeden onun içinde yaşarlar. Löwith'e göre Augustinus, pagan inançlara karşı argümanlarında, evrenin doğası hakkında ontolojik bir iddiadan ziyade ahlaki bir duruşla onlara meydan okur. Bu yüzden, klasik zaman kavramına karşı son argümanı ahlaksal olandır:

> "Pagan öğretisi umutsuzdur, çünkü umut ve inanç mecburen gelecekle ilintilidir ve eğer geçmiş zamanlar ve gelecek zamanlar sonu ve başlangıcı olmayan döngüsel bir tekerrür içinde aynı safhalarsa gerçek bir gelecek var olamaz. Belirli döngülerin sonsuz bir devrimi temelinde, sonsuz kutluluğu değil, ıstırabın ve mutluluğun, yani aldatıcı mutluluğun ve gerçek ıstırabın kör bir rotasyonunu umabiliriz yalnızca, yeniyi, kurtarıcıyı ve sonu değil, aynının sonsuz bir tekrarı umabiliriz. Boş döngülerin tanrısız öğretisi umudu felç ederken ve kendisini beğenirken, Hristiyanlık inancı hakiki bir biçimde kurtuluş ve Tanrı'yı seven herkes için sonsuz bir kutluluk vaat eder. Eğer her şey sabit aralıklarda tekrar ve tekrar vuku bulsaydı, yeni bir yaşamdaki Hristiyanlık umudu yararsız olabilirdi."[14]

Löwith, Hristiyan eskatolojisini şu yorumuyla örnekler: "İsa Mesih'in ortaya çıkışıyla gerçekten başlayan şey, bir sonun başlangıcıdır."[15] Bu bağlamda, Mesih'in dirilişinden sonra başlayan bu dönem, Mesih'in Enkarnasyonu ve dirilişi, Hristiyan kurtuluş tarihindeki son önemli olaylar olduğundan, dünyanın eskatolojik tarihinin son aşamasıdır. Bununla birlikte, eskatolojinin bu yorumu, geleceğe yönelik kurtuluş beklentisini tamamen açıklığa kavuşturmaz. Löwith, Augustinus'a atıfta bulunarak, Tanrı'nın gerçek Hristiyan Krallığının bu dünyadan sonra gelecek bir âlemde gerçekleştirilemeyeceğini gösterir. Augustinus'un Tanrı Şehri, daha çok, İnsan Şehri'nin ötesinde, dünyevi tarihin ötesinde aşkın bir gerçekliktir.[16] Tanrı'nın Hristiyan krallığı daha çok başka bir tarih-üstü dünyaya yansıtılır: "Benim Krallığım bu Dünyadan değil."[17]

Buna göre, Mesih'in enkarnasyonu ile başlayan çağ, dünya tarihindeki son çağ olsa da Tanrı'nın bin yıllık Krallığının siyasi gerçekleşmesi değildir. Hristiyan eskatolojisi apokaliptik olarak kavranamaz, çünkü kurtuluş, zamanın içkin bir sonu

[14] Karl Löwith, **Meaning in History**, The University of Chicago Press, Chicago, USA, 1949, p.163.
[15] Löwith, **Meaning in History**, p. 197.
[16] Löwith, **Meaning in History**, p. 160-173; Löwith, **Tarihte Anlam**, çev. Caner Turan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 247-269.
[17] **Yeni Ahit**, Yuhanna İncili, 18: 36.

olarak alenen ortaya çıkan siyasi tarihe kozmolojik bir müdahale değildir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde Tanrı'nın Krallığı siyasi ve tarihsel anlamını kaybeder. Tanrı'nın Hristiyan krallığı, bu dünyadan sonra gelecek bir krallık değil, içkin tarihin ötesinde aşkın bir gerçekliktir. Löwith de Hristiyan eskatonunun, (siyasi) tarihte bir devrim veya zamanın içkin bir sonu olarak düşünülemeyeceğini vurgular. Daha ziyade, bireysel inananlar zaviyesinden tamamen aşkın ve ruhsal bir tamamlanma haline gelir. Bu anlamda gelecek, Hristiyanlıktaki manevi gücünü korur, ancak gelecek inancından ve mevcut dünyanın kozmolojik yıkımından, ahirette bireysel ruhun kurtuluşu için manevi ümide dönüşür: *"Hristiyanlıkta kurtuluş tarihi, her bir ruhun kurtuluşu ile ilgilidir. Buradan, Hristiyan halkların tarihsel kaderinin, siyasi tarihin özel olarak Hristiyan yorumunun olası konusu olmadığı sonucu çıkar."*[18] Yahudi ilahiyatçı Gershom Scholem de **Yahudilikte Mesihçilik Fikri**'nde, Hristiyanlığın ruhani, bireysel eskatolojisi ile Yahudilikte gördüğü Kıyametçiliğin siyasi eskatolojisi arasında aynı geleneksel ayrımı yapar. Ona göre Yahudilik, tüm biçimleri ve tezahürleriyle, her zaman, kamuya açık olarak, tarih sahnesinde ve topluluk içinde gerçekleşen bir olay olarak bir kurtuluş kavramını sürdürürken, bunun tersine, Hristiyanlık, kurtuluşu manevi ve görünmeyen âlemde bir olay, her bir bireyin özel dünyasında ruhta yansıyan ve dışarıdaki hiçbir şeye karşılık gelmesi gerekmeyen içsel bir dönüşümü etkileyen bir olay olarak görür.[19]

Voegelin'in düşüncesine göre de Aziz Augustinus, aşkın tarihe anlam veren bir Hristiyan tarih görüşü modeli sunmuştur ve bu model modern tarih düşüncesinin özü olan içkinlikle karşıtlık oluşturur.[20] Henrik Syse'a göre, "aşkın tarih" terimi ile **Civitas Dei**'nin tarihi, yani eskatolojik tamamlanmanın (bitişin) tarihi anlaşılmalıdır. Bu, Eski Ahit'in kutsal tarihi, Mesih'in ortaya çıkışı ve Kilise'nin dünyevi hac ziyareti gibi yeryüzündeki hayata da yansıyan bir tarihtir. Ama bu, *profan* yaşama ve onun pek çok sorununa yönelik, dünyasal çözümü öngören bir tarih değildir. Mesih'in dirilişinden

[18] Lowith, **Meaning in History**, s. 195; Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 298.
[19] Gershom Scholem, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism", **The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality**, trans. Michael A. Meyer , New York, USA, Schocken Books, 1971, s. 1.
[20] Eric Voegelin, **New Science of Politics**, Chicago, Chicago University Press, s. 118. Ayrıca bkz.: Lowith, **Meaning in History**, s. 160.

sonra son ve "yaşlı" çağına (**senescens saeculum**) giren bir tarihtir.[21] Augustinusçu düşünceye göre bu çağ, dünyanın sabırla **pax coelestis**'i (Lt. İlahi Barış) beklemesi gereken altıncı ve son çağdır. Bu çağ, ilahi barışın olduğu çağdır. Bu son çağda imparatorlukların yükselişi ve düşüşü, insanların çalışabileceği ve çabalayabileceği hiçbir dünyevi cennete işaret etmez. İnsan sadece sabırlı ve yardımsever olmak yoluyla kurtuluşu beklemelidir.[22]

Henrik Syse'ın yorumuyla böyle bir tarih anlayışı, Yunanlıların döngüsel tarihi değil; başlangıcı ve sonu olan bir tarih anlayışıdır. Ancak hem başlangıç hem de son, nihai amacı yalnızca O'nun bildiği bir Tanrı'nın ellerindedir.[23] Löwith'in sözleriyle, bu bir "tarih felsefesi" değil, yalnızca "Mesih aracılığıyla bir kurtuluş planıdır."[24]

Hristiyanlığın manevi kurtuluş eskatolojisini mekânsal ve zamansal bir tarihselliğe açanın Joachim, öncüsünün ise Augustinus olduğu söylenir.

2.1.1.1 Augustinus

Hristiyan tarih anlayışının bir tarih teolojisi olarak adlandırılmaya uygun olabilecek görünüşünü Augustinus sunmaktadır. Onun **Civitas Terrana / Civitas Dei** (Yeryüzü devleti / Tanrı devleti) ayrımı, tarihsel sürecin anlamı ve tarihteki nihai amaç için olduğu kadar, modern dönemde beliren ve ilerlemeci tarih anlayışları sunan tarih metafiziklerine etkileri açısından da önem taşımaktadır.[25]

Sözü edilen ilerleme fikrinin ve ilerlemeci tarih anlayışının doğuşunu mümkün kılan şey ise Hristiyanlıktaki "Tanrısal inayet", "Takdir-i İlahi" (**providence**) fikriyle birlikte döngüsel zaman anlayışının terk edilmesidir. Hristiyanlık, inayet fikri ile insanın dünyadaki tarihine bir başlangıç ve son atfetmiş; dünya hayatını "kurtuluş" için imtihan öyküsü olarak tanımlamıştır. Bock'un ifade ettiği üzere, buradan

[21] Henrik Syse, "Karl Lowith and Eric Voegelin on Christianity and History", **Modern Age**, Vol. 42/3, Summer 2000, s. 253-262, 254.
[22] Syse, **Karl Lowith and Eric Voegelin on Christianity and History**, s. 254.
[23] Syse, **a.g.e.**, s. 254.
[24] Lowith, **Meaning in History**, s. 191; Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 293.
[25] İbişi Temelli, **İlerlemeci Tarih Modelleri Ekseninde Tarihte Anlam Sorunu**, s. 156.

anlaşılan, dünyanın sonu ile sınırlı bir ilerleme ve tarih anlayışıdır.[26] Hristiyanlıkla birlikte tarih, böylece, dünya tarihi, insanın düşmesinden insanın kurtuluşuna dek süren bir defalık bir akış olarak kavranır.[27]

Koselleck de benzer görüşleri ifade etmiştir. Koselleck'e göre, Ortaçağ entelektüel faaliyetlerinin merkezinde din bulunduğu için, bu paradigmada "ilerleme" kavramı da teolojik bir yapı içerisinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu dönemde "ilerleme" sadece teolojik anlamda bir derinleşme ve gelişmeyi ifade eder. Bu nedenle ilerleme anlayışı **profectus** kavramı ile özdeşleştirilmiştir. **Profectus** sadece Tanrı'ya yaklaşmayı hedefler. Buna göre, **profectus** terimi, inanca bağlı olarak öğrenilebilen, Tanrı'nın armağanı olan bir ilerleyiştir.[28]

Salgar'ın bildirdiğine göre, Antik dönemde ilerleme (**prokope**) doğrudan bir hedef gözetmemesine rağmen, Hristiyan Ortaçağ düşüncesinde ilerleme (**profectus**) bir hedefe işaret etmektedir. Buna ek olarak, Antik dönemde kullanılan ilerleme (**prokope**) kavramı döngüsel bir tarihe, sürece gönderme yaparken, Ortaçağ'da bu süreç doğrusal bir boyuta gönderme yapmaktadır.[29] Böylece, Ortaçağ'da kullanılan ilerlemenin (**profectus**) bir gaye yönünde doğrusal bir boyutta ele alınması, bu anlayışı modern dönemdeki ilerleme (**progress)** düşüncesine yaklaştırmaktadır.

Augustinus felsefesinde de ilerleme (**profectus**), geçici olan yeryüzü devletinden, ebedi olan Tanrı devletine doğru bir süreci belirtmektedir. Bu süreç iman etmeyle öğrenilebilen bir ilerleyiş anlamına gelir. Marvin'e göre bu ilerleme, bireysel ruh'un ahlaki anlamda kendini geliştirmesi ile ilgilidir. İnsan, kutsal bilgilere sahip olarak öteki dünyaya hazırlanır.[30]

Augustinus, ilerlemeyi (**profectus**) daima Tanrı'nın takdiri altındaki bir gelişme olarak betimler; çünkü insanın tarihine egemen olan Tanrı'dır.[31] Ona göre

[26] Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. by T. Bottomore & R. Nisbet, Çev. Mete Tuncay & Aydın Uğur, Ankara, Verso Yayıncılık, 1990, s. 55.
[27] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 107.
[28] Reinhart Koselleck, **İlerleme,** çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 41.
[29] Ercan Salgar, "İlerleme Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**), Sayı 19, 2015 Bahar, s. 316.
[30] F.S. Marvin, "Idea of Progress", **Progress and History**, Oxford Uni. Press, England, 1919, s.7.
[31] J. A. Maxfield, "Divine providence, history, and Progress in Augustine's City of God", **Concordia Theological Quarterly** 66 (4), 2002, s. 339-360, 353.

tarih, Tanrı'nın yeryüzünde ilerleyen vahyi ve insan soyunu kurtarmak için zaman içinde gelişen planıdır.[32] İsa'nın ortaya çıkması ise bu sürecin odak noktasıdır. İsa ile beraber Tanrı, insan dünyasına girmiş ve iyi ile kötü arasındaki savaş kesin bir sonuca bağlanmıştır. Savaş sonunda, "Tanrı devleti"nin uyrukları olan "ışığın çocukları"nın, "yeryüzü devleti"nin çocukları olan "karanlığın çocukları"nı yenmesiyle sonuçlanır. Yenen ve yenilen **Eskaton**'da, yani kıyametten sonra, Tanrı mahkemesinde belli olacaktır.[33]

Augustinus'un tarih anlayışı, insanlık tarihini, bir dünya görüşü açısından yorumlamak yolunda yapılmış ilk büyük denemedir. Tarihin gelişmesini anlamlı bir süreç olarak kavramaya çalışan Augustinus, bu ilerleyen tarih algısında tüm zamanları ve tüm insanlığı Tanrı'nın tek bir planı içine yerleştirmiş, bu da beraberinde "insanlığın birliği" kavramını getirmiştir.[34] Böylelikle ilerleme kavramından, "evrensellik" düşüncesine varılmasını mümkün kılmıştır. Hristiyan evrenselciliğinin simgesi ise bütün tarihsel olaylar için tek bir kronolojik çerçevenin benimsenmesidir. Söz konusu kronoloji ile her şey İsa'nın doğuşundan başlayarak geriye ve ileriye doğru tarihlenir.[35] Augustinus'un **Tanrı Şehri** kitabının XII. bölümünü ayırdığı ve pagan döngüsel tarih anlayışını reddeden bu tarih teolojisinin merkezinde, Tanrı'nın İsa'nın bedeninde tek bir defaya mahsus olmak üzere inkarnasyonu vardır.[36] Tarih maddi dünya ya da dünya toplumunun ilerlemesi değil, Tanrı'nın vahyinin açığa çıkmasıdır.[37] Lacoste'nin yorumuna göre, Augustinus için ilk günahtan bugüne kadar geçen ve "son yargı"yla tamamlanacak olan sürekli ve dönüşsüz bir süreç olan tarih, aynı zamanda Âdem ile başlayan ve kötülüğün sınavlarından geçerek kurtarıcının ortaya çıkışıyla sonuçlanacak bir evrilmeye işaret eder. Ancak bu ilerleme tarihsel bir düşünceye değil, dinsel görüşlere vurgu yapar.[38]

---

[32] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 108.
[33] **A.e**, Ayrıca bkz.: Fetscher, **Tarih Felsefesi**, s. 415.
[34] Gökberk, **a.g.e**, s. 109.
[35] Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 67.
[36] Maxfield, **a.g.e**, s. 348. Ayrıca bkz.: Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 281-290.
[37] Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 12, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1951, s. 372.
[38] Yves Lacoste, **Tarih Biliminin Doğuşu ve İbn Haldun**, Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 187.

Sidney Fay'a göre Aziz Augustinus'un bu fikirleri, *"Adem'in düşüşünde hepimiz günah işledik."* sözünü kendine şiar edinen ve ilk günah inancıyla ve "diğer dünya" (ahiret) inancının yaygın ve egemen olduğu Batı düşüncesinin Hristiyan Ortaçağ tasavvurunda, yaklaşık bin yıl boyunca baskın bir etki yaratmıştır.[39]

Bury de, Fay'in Ortaçağ'daki Augustinus etkisi üzerine söyledikleriyle hemfikirdir. Bury, Augustinus'un kutsal öğretiye (**doctrine of providence**) bağlı olarak oluşturduğu ilerleme (**profectus**) anlayışının, Ortaçağ düşünce yapısını tamamıyla etkileyip belirlediğini ifade eder.[40]

2.1.1.2. Fioreli Joachim

Potter'ın yorumuna göre Fioreli Joachim ile tarihsel anlamın "içkinleştirilmesine" yönelik ilk girişimi görürüz ki hala Hristiyan dünya görüşüyle oldukça yakından bağlantılıdır, ancak yine de profan tarih hakkında ayrıntılı bir spekülasyon içerir. Joachim'in bu spekülatif yorumu artık Augustinusçu bir tarih anlayışı değildir. Potter'a göre, Joachim'de yeni bir dünya görüşü mümkün hale gelir. Kurtuluş artık aşkın bir olasılık değil, dünyevi bir olasılıktır.[41] Fioreli Joachim'in, Augustinus tarafından tanımlanan eskatolojiye[42] Üçlemeli (**Trinitarian**) tarih vizyonuyla yorumlanabilir bir zamansallık getirdiği düşünülür.

Joachim'in eskatolojisi, konusu itibariyle tarihin anlamı üzerine bir spekülasyondur. Spesifik farkını belirlemek için şu söylenebilir ki, o zamanlar geleneksel olan Hristiyan tarih görüşüne, yani Augustinusçu spekülasyona karşı yola çıkmıştır.[43] Fioreli Joachim, Augustinus'un geleneksel zaman, tarih ve kıyamet kavramlarını reddetmiştir. Önceki kısımda da değerlendirildiği üzere Augustinus, Ortodoks Hristiyan eskatolojisinin aşkın doğasına uygun olarak, profan tarihle kurtuluş tarihi ve insan kenti ile tanrı kenti arasında ayrım yapmıştır. Augustinus'a

[39] Fay, **a.g.m**, s. 234. Ayrıca bkz.: Bury, **The Idea of Progress**, s. 22; Gökberk, **a.g.e**, s. 109.
[40] Bury, **The Idea of Progress**, s. 22.
[41] Potter, **Meaning in Eternity: Karl Lowith's Critique of Hope and Hubris**, s. 37.
[42] Augustinus, Hristiyanların yaşadığı çağın (**saeculum**) sonuncusu olmasına dile getirmesine rağmen, İkinci Geliş'in ne zaman olacağının bilinme olasılığını reddeder.
[43] Eric Voegelin, **The New Science Of Politics: An Introduction**, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, s. 118.

göre, profan tarihin içkin seyri zamanın sonuna yönelik değildir. Sonuçta, bu dünyanın tarihi anlamsızdır, çünkü sadece koşullu bir olaylar dizisidir. Kurtuluş tarihi ise profan tarihi aşar ve insanlığın ruhsal, eskatolojik kaderine yönlendirilir. Dolayısıyla açık bir dini anlamı ve yönü vardır.[44]

Augustinus'tan farklı olarak Joachim, manevi, kültürel ve politik bir kırılma dönemi olan 12. yüzyılda yaşamıştır. Bu nedenle, profan tarihteki tarihsel evrimlerin ihtimal ve anlamsızlığını kabul etmekte zorlanmıştır. Joachim, profan tarihin anlamı ve yönünün felsefi bir yorumuyla somut ilerlemeye uymak istemiştir. Bu nedenle, profan tarihi, **teslis**in (üçlünün) aşkın sembollerine göre yeniden yapılandırmıştır. Voegelin'e göre Joachimci spekülatif tarih anlayışı, tarihin içkin gidişatını Augustinusçu anlayışta olmayan bir anlamla donatma girişimidir ve bunun için Joachim aşkın tarihin anlamını kullanmıştır.[45]

Murariu'ya göre Joachim'in Üçüncü Aşama'nın gelişi, maddi kilisenin sonu, onun yerine yeni "manevi insanlar"ın rehberliğinde "manevi bir kilise" ve yeni bir liderin gelişi hakkındaki yazıları, Batılı Teolojik Tarih Anlatısı'nın kurulmasında muazzam bir etkiye sahiptir.[46]

Joachim aynı zamanda, kendi tarih anlatısı kavramlarını, hem temel Augustinusçu görüşe[47] sadık kalabilen hem de Âdem'den İsa'ya ve İsa'dan Ahir Zamana kadar tüm tarihi bölebilen oldukça ayrıntılı bir sistem içinde genişletir. Böylelikle, insanın ve onun varoluşunun, tarihin içinde mükemmelleşebileceği bir geleceğe dair kendi görüşünü de ortaya koymuş olur. Bu, Joachim'in tarihsel analizinde, Eski Ahit'in ve onun kadim bilgisinin zamanla doğudan batıya doğru aktarılmasıyla da önem arz eder. Yahudiler, Mesih'in gizemini anlamadıklarından, antlaşmaları aracılığıyla aldıkları lütfu kaybetmişlerdir. Sonunda ise Latin Batı'da

---

[44] Willem Styfhals, "Gnosis, Modernity and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg Debate", **Bijdragen, International Journal for Philosophy and Theology**, 73:2, Routledge, Taylor & Francis Group, UK, 2012, s.190-211, 196.

[45] Eric Voegelin, **The New Science Of Politics: An Introduction**, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, s. 119.

[46] Mihai Murariu, "Historical Eschatology, Political Utopia and European Modernity", **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, Vol. 13, Issue 37, publ. by SACRI, Romania, Spring 2014, s.73-92, 74-75.

[47] Augustinus'a göre dünya, Yaratılışın her günü için bir tane olmak üzere yedi çağa bölünmüştür. Joachim'in en önemli farkı, çağının -Altıncı'nın- sonsuz bir Şabat'ın gelişinden ziyade tarihi bir Çağın yolunu açmasını beklediği zamandır.

lütuf geri gelmiştir ve Frank İmparatorluğu ile Roma papalığı arasındaki birliktelikte kendini göstermiştir.[48] Joachim bu durumu, yakın zamanda Kutsal Ruh çağının ortaya çıkacağına inandığı şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Dünyanın İlk Çağı Âdem ile başladı, İbrahim'den çiçek açtı ve Mesih'te tamamlandı. İkincisi, Vaftizci Yahya'nın babası Zekeriya'dan çiçek açan Oziah ile başladı ve bu zamanlarda tamamlanacak. Başlangıcını Aziz Benedict'ten alan Üçüncü Çağ, yirmi ikinci nesilde meyve vermeye başladı ve kendisi dünyanın tamamlanmasıyla tamamlanacak. Evliliğin şanlı olduğu Birinci Çağ, [Üçlemenin] gizeminin kişisel boyutunda Baba'ya atfedilir. Yahuda kabilesindeki ruhani durumun şanlı olduğu İkincisi, Oğul'a atfedilir; Manastır durumunun şanlı olduğu Üçüncüsü, Kutsal Ruh'a atfedilir."[49]

Görüldüğü üzere, Joachim'in Üç Aşaması kendi içlerinde Eski Ahit'e kadar uzanan bir geleneğe dayanır. Joachim özünde bir gelenekçi gibi görünür. Dolayısıyla hiçbir zaman kiliseyi eleştirmemiş ve kurumun kaldırılması ilgili bir şey söylememiştir. Joachim'in endişeleri skolastisizmin dogmatik yönleri üzerine değildir. O daha ziyade, Kutsal Yazıları ve bunun uzantısı olarak tarih ve geleceği anlamasında ona rehberlik edebilecek bir sistem tasarlamaya çalışmıştır. Onun için kutsal metinler, Tanrı'dan doğrudan gelen ve vahye dayalı bir peygamberlik eseri olarak değil, Tanrı'nın "manevi zekâsı"nın (**donum spiritualis intellectus**) yansıması üzerine kurulan eserler olarak anlaşılır. Kutsal Yazılar ve Tarih arasındaki uyum ilkesini anlamasına yardımcı olan bu aydınlanmadır.

Nihayetinde Joachim'in kendisinin de bir parçası olduğu İkinci Çağ'ın -ya da Augustinus'a göre Altıncı Çağın- maddi kilisesinin yerini, tarihsel zaman içinde, son aşama olan Üçüncü Aşama'da (**tertius**) bir Ruh Kilisesi alacaktır. Joachim, bahsedilen bu **tertius** (üçüncü) statüsünün kurulması için ilahi müdahalenin gerekliliğini terketmemiştir. Ancak onun Hristiyan tarih anlayışına yeni katkısı, tarih sonrası aşkın bir bağlamdan ziyade tarihin kendi içinde bir Üçüncü Aşama'nın gerçekleşmesini tahayyül etmesidir. Bu son tarihsel aşama, aşkın **eskaton**un ve Mesih'in İkinci

[48] Murariu, "**Historical Eschatology, Political Utopia and European Modernity**", s. 75.
[49] Bernard McGinn, "The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore", **Church History: Studies in Christianity and Culture**, Vol. 40, Issue 01, Cambridge University Press, UK, March 1971, s. 30-47, 33.

Gelişinin müjdecisidir. İnsanlığın dini, maddî, siyasî ve sosyal bütün dertlerinin giderilebileceği bu büyük kurtarıcı ve sadeleştirici ilke, Üçüncü Aşama'nın gelişine bağlıdır.[50] Böylece tarihin doruk noktası, Ruhun Krallığı'nın gelişine, "maneviyatı yoğun insanların" (**viri spiritüales**) yükselişine, mülkiyetten arınmış eşitlikçi bir cennete ve Hristiyan inancını yenileyecek bir **novus dux**un (yeni lider) gelişine tanık olacaktır.

Yukarıda ifade edilenlerden dolayı Joachimciliğin, burada ve şimdide teleolojik bir tarih anlatısını tanımlayan bir modelin gelişmesinde kritik bir rol oynadığı iddia edilir. Bununla birlikte, sisteminin özgünlüğü ile modern totaliter hareketler arasındaki benzerlikler nedeniyle, Joachim'in tarih düşüncesinin modern tarih anlayışlarına öncülük ettiğine dair yorumlar da bulunmaktadır:

> "Birbirini izleyen cennetlerin tasvirlerinde kullanılan dil, İsa'nın yeryüzünde bin yıllık saltanatının kehaneti ve Fioreli Joachim'in kehanetleri tüm Avrupa toplumlarının söyleminde canlı kalmıştır. Millenyumcu konuşma, birçok seküler devrimci hareket tarafından benimsenmiştir. Fioreli Joachim'in görüşleri, on altıncı yüzyılda Müntzer'den, on yedinci yüzyılda Campanella'ya ve on sekizinci yüzyılda Lessing'e kadar Hıristiyan ütopyacılar arasında farklı adlarla yeniden ortaya çıkmıştır. 19.yüzyıla gelindiğinde ise, Joachimci "üçlü hal" tasnifi seküler terminolojiyle dönüşmüş ve baskın tarih felsefesi konumuna gelmiştir."[51]

Üstteki ifadelerden anlaşılan, modernitenin ve modern tarih felsefelerinin, tarihsel ilerleme düşüncesinin aşkın **eskaton**un sekülerleşmesi olarak açıklandığı bir modelin devamı olarak görüldüğüdür. Voegelin de benzer bir biçimde, anlamın içkinleştirilmesine yönelik bu ilk Batılı girişimin Hristiyanlıkla bağlantısının kaybolmadığını ifade eder. Tarihin içkin bir anlamı olduğu fikri, "hümanizmden aydınlanmaya" olarak adlandırılabilecek uzun bir süreçte oldukça yavaş bir biçimde büyümüştür, ancak 18. yüzyılda ilerleme fikriyle birlikte, tarihteki anlam artışı, aşkın kesintiler olmaksızın, tamamen dünyevi bir fenomen haline gelmiştir. Voegelin'e göre, içkinleşmenin bu ikinci aşaması "sekülerleşme" olarak adlandırılacaktır.[52]

---

[50] Murariu, "**Historical Eschatology, Political Utopia and European Modernity**", s. 76.
[51] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, **Utopian Thought in the Western World**, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, s. 33-34.
[52] Voegelin, **The New Science Of Politics: An Introduction**, s. 119.

2.2. Tarih Felsefelerine Giden Süreç

Felsefe temelli tarih metafizikleri ya da bundan sonra aynı anlama gelecek şekilde bazen kullanacağımız ifadeyle tarih felsefeleri, kökene atıf yapmaları bağlamında insanın geçmişinin hangi temeller üzerine oturduğunu ve gayeye atıf yapmaları bağlamında insanın amacının ne olduğunu belirleme kaygısıyla ortaya çıkan sistematik düşüncelerin ya da teorilerin genel adıdır. Bu teorilerin genel olarak 18. ve 19. Yüzyıllarda sistematik bir biçimde ortaya konulup geliştiği vakıadır. Bu teorilerin can damarını ise ilerleme düşüncesi oluşturmuştur. İlerleme düşüncesinin süreklilik arz eden bir süreç içinde, tarih felsefelerinin içine giren bir kavram olup olmadığını anlamak için, tarih felsefelerine giden süreçte ilerleme düşüncesinin Rönesans ve sonrasında (15 ila 17.yüzyıl) nasıl ele alındığıyla ilgili bir inceleme yapmak, konunun netleşmesi için önemlidir.

Rönesans'ın ortaya çıkardığı öğrenmeyi teşvik eden yeni durum ve bilimsel gelişmeler yeni olana ve onun bilgisine olan ilgiyi arttırmış olsa da Bacon, Bodin ve Descartes'ın çağında yeni olana karşı saldırgan muhafazarlık ve ilerleme düşüncesinin doğum sancıları devam etmiştir. Dolayısıyla bu dönemde, bilginin yeniden düzenlenmesi için, modernlerin eskilerden daha üstün olduğunu dile getirebilecek yeni bir temel oluşturmayı önermek henüz halen tehlikelidir. Modern bilimin büyük öncülerinden Galileo, Bruno gibi isimler yeni yöntemlere olan bağlılıkları ve inançları nedeniyle çok acı çekmişlerdir. Ancak, 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, ilerleme olasılığı artık açık bir tartışma konusu olmuştur. Modernlerin daha koyu savunucuları, bilginin sonunda yöntemde sağlam bir temel bulduklarını savunurken, eskilerin fanatikleri ise, Avrupalıların hala devlerin omuzlarında yükselen cüceler olduğunu iddia etmişlerdir. "Eskiler ve Modernler Arasındaki Kavga" olarak adlandırılan bu durum, çoğunlukla bilim ve edebiyat alanıyla ilgilidir. "Eskiler", klasik formların ve dillerin üstünlüğünü savunurken Modernlerse, yerel dillerin üstünlüğü savunmuştur.

Ancak, 16. yüzyıl boyunca, yeni keşiflerin etkisiyle, insanlar Antikçağ tiranlığına karşı yavaş yavaş isyan etmeye başlamıştır. Kopernik, Ptolemy'nin otoritesini baltalamış, Vesalius, Galen'in prestijini azaltmıştır. Ve tabii Aristoteles düşüncesi; Bernardino Telesio, Jerome Cardan ve Giordano Bruno gibi birçoklarının

saldırısına uğramıştır. Aziz Bartholemew katliamında hayatını kaybeden Petrus Ramus, üniversite diplomasını 1536'da "Aristoteles'in öğrettiği her şey yanlıştı" tezi ile tamamlamıştır.[53]

Sadece otuz yıl sonra Bodin, **Tarihin Kolay Anlaşılması İçin Yöntem** başlıklı Latince bir eser yayınlar. Bodin, klasik yozlaşma/bozulma öğretisini ve onun önceki çağların erdem ve sadakat üzerine kurulu Altınçağlar olduğu tezini reddeder. Hatta kendi çağının, önceki çağlarla tamamen eşit ve bazı yönlerden Klasik Antikçağ'a göre daha üstün olduğunu iddia eder.

Bodin, başlangıçtaki "altın çağ"ın "demir çağı" olduğunu, bu çağın zulüm ve adaletsizlikle dolu olduğunu oysa Hristiyanlığın yeni erdemler getirdiğini, Yeniçağ'ın ise pusula ve matbaa gibi buluşları başardığını ve yeni bir dünyaya açıldığını söyler.[54] Ona göre insanlık bir barbarlık durumundan yavaş yavaş gelişerek, ilerleyerek şimdiki uygarlık durumuna geçmiştir. Bruno ise eskilerin bahsettiği başlangıçtaki "sözde altın çağ"da insanların hayvanlar gibi yaşadıklarını, oysa zamanla insanların akıllarının gelişmesi ve zekâlarının keskinleşmesiyle sanatların keşfedildiğini, yeni ve hayranlık verici buluşlar ortaya çıktığı düşüncesindedir.[55]

Tarihin, büyük ölçüde her zaman değişen insan iradesine bağlı olduğunu söyleyen Bodin için, her gün yeni gelenekler, yeni yasalar, yeni kurumlar ortaya çıkmakta ve ayrıca bir dizi salınımla sonuçlanan yeni hatalar meydana gelmektedir. Yükselişi düşüş izler ve daha sonra tekrar yükseliş. Ancak o, genel olarak, salınımlar dizisi boyunca, insanların vahşi hayvanlar gibi yaşadıkları dönemden 16. yüzyıl Avrupa'sının sosyal düzenine doğru kademeli bir yükseliş olduğunu kabul eder. Fay'a göre, bütün bunlara rağmen, Bodin'in söylemlerinde ilerleme düşüncesi eksiktir, çünkü o da Lucretius gibi geleceği de pek dikkate almamıştır.[56]

Francis Bacon ise yazılarında çok daha ileri gitmiştir. Silah tozu, baskı, pusula ve denizaşırı ülkelerdeki etkileyici keşiflerle bilginin ne kadar hızlı ilerlemekte olduğunu göstermiştir. *"Öyleyse, hala doğanın rahminde mükemmel kullanımın*

[53] Fay, **The Idea of Progress**, s. 234.
[54] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s.111.
[55] Paolo Rossi, **Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri**, Çev. Durdu Kundakçı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 109.
[56] Fay, **a.g.m.**, s. 234-235.

birçok sırrını ortaya koyduğunu ümit etmek için çok fazla neden var. Bilimsel deneyler, insanoğlunun mutluluğunu ilerletmede büyük yararı olacak olan bu sırları keşfetmenin anahtarıydı."[57]

De Benoist'e göre, bilim ve teknolojinin yükselişinin yanı sıra Yeni Dünya'nın keşfi de sınırsız olası iyileştirme için bir alan açarken görünen iyimserliğini besler. "İlerleme" kelimesini mekansal anlamda değil zamansal anlamda kullanan ilk kişi olan Francis Bacon, insanın görevinin, tabiat yasalarını öğrenerek doğaya egemen olmak olduğunu ifade etmiştir.[58] Bacon'a göre tüm otorite antiklerin değil, aksine zamanın kendisindedir ve "hakikat zamanın kızıdır."[59] Tarihin ilerleyen bir yükselme olduğu anlayışı çağının başarılarından gurur duyan Bacon için bir inanç haline gelmiştir.[60]

Francis Bacon böylelikle, sonlu zaman anlayışını ve ortaçağ düşüncesini karakterize eden Antik düşünceye olan saygıyı reddeder. Bacon bunu "Büyük Yenilenme / Büyük Onarım" olarak ortaya koyar:

> "İnsanlar bana hem kaynakları hem de güçlü yönleri hakkında zayıf bir bilgiye sahip görünüyorlar, ama aslında bir tanesini abartıyorlar ve diğerini alçaltıyorlar, sonuçta sahip oldukları sanatlara kayıtsız derecede değer veriyorlar. Onları büyütmeye çalışmak, ya da haksız yere kendilerini karartmak ve güçlerini önemsiz şeylere harcamak, meselenin özüne dayanan şeylere hiçbir girişimde bulunmamak. Bu [başarısızlık] bilimler yolundaki kader sütunları gibidir ..."[61]

Bacon için, araştırma ve sorgulama yolunda tökezleyen aklın asıl kritik görevi, önündeki engelleri kaldırmaktır. İnsanın bilimler aracılığıyla doğaya hükmetmesi ve bunun sonuncunda elde edeceği Güç, bilimsel bilginin sistematik birikimi ile gelişip büyüyecektir. Bu sebepten güç ile bilgi neredeyse aynı şeylerdir.[62]

Bacon'ın düşüncesinin etkin yönleri, öğrenmeyi dolayısıyla bilginin gelişimini engelleyen "putlar/ idoller" eleştirisinde belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bacon'a

---

[57] Francis Bacon, **Novum Organum**, ed. by Lisa Jardine & Michael Silverthorne, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2000, s. 86, book I, [CIX].
[58] De Benoist, **A Brief History of The Idea of Progress**, s. 9.
[59] Koselleck, **İlerleme**, s. 51.
[60] Gökberk, **a.g.e**, s. 111.
[61] Bacon, **a.g.e.**, s. 6.
[62] **A.g.e**, s. 33, [III].

göre, alışkanlık, kişisel duygular, çevre kültürü ve entelektüel otoriteden türetilmiş varsayımların tümü, insanoğlunun anlamaya ve öğrenmeye ve doğayı kontrol etmeye giden yolu takip etmesini önler. Bacon, bu önyargıları Kabile İdolleri, Mağara İdolleri, Çarşı Pazar İdolleri ve Tiyatro İdolleri olarak tanımlar.[63]

Bacon üstü kapalı bir şekilde müesses nizamın ortaya koyduğu dine saldırırken, kötü teolojiyi ise, bilimlerin gelişimini engelleyen önyargılardan biri olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar. "İdoller" olarak, önyargılar sahte tanrılardır. Dolayısıyla hakikati bulmak için bu önyargılara tapınmak tutarsız bir iştir. Görülüyor ki dini düşünceye, bazı yorumcuların ifade ettiğinden daha yakın olan Bacon için hakikat gerçekten ilahidir. Hakikat veya bilim arayışı bu nedenle gerçek dindarlık ve Hıristiyanlığa olan aşk ile sonuçlanır.[64]

Öğrenme engelleri ortadan kalktıktan sonra insan bilgiyi nasıl ilerletir? Bacon bu sorunun cevabını "yöntem" olarak verir. Bilimlerde önceki gelişmeler yöntemsiz olduğu için birçoğu tesadüfi olarak görülmüş ve kolayca unutulmuştur. Tutarlı bir ilerleme sağlamak için ortak bir prosedürle ve titiz bir biçimde kayıt altına alınmaları gerekir.[65] Baconcı yöntem bir taraftan, keşif için kendi prosedürlerini geliştirme ihtiyacını gideren bilim adamını rahatlattığı için, keşif için önündeki engelleri azaltır. Öte yandan, yöntem; eski devlerin kişisel duruşu yerine kanıt biriktirme konusundaki bilginin ilerlemesine yol açan önceki başarılara dayanmayı kolaylaştırır.

Bacon bazı araştırmacılar tarafından modern ilerleme kavramının kaynağı olarak nitelendirilir. Bacon, insanın kendi kaderinin efendisi olduğunu, zamanın sürekli olduğunu, bilginin ve insanoğlunun sahip olduğu gücün gelişip ilerlemesi isteniyorsa eskilerin otoritesinin reddedilmesi gerektiğini savunur. Ancak amacını, kapsamını, hedeflerini tanımlayabildiği bir ilerleme teorisi sunmaz. Bu açıdan, Bacon bir kolaylaştırıcı, yol gösterici olarak görülebilir, ancak onun 18. yüzyılda ortaya çıkan daha kapsamlı ve temelli ilerleme fikirlerinin kurucusu olarak değerlendirilmesi aşırı bir yorum olarak görülebilir.

[63] Bacon, **a.g.e**, s. 40-42, [XXXIX-XLIV].
[64] **A.g.e**, Preface to "Great Renewal", s. 11-13.
[65] **A.g.e**, s. 36.

Bu düşüncemizi Fay'ın Bacon ve Bodin üzerine yapmış olduğu yorumlar destekler görünür. Zira Fay'a göre, her ne kadar Bodin ve Bacon ilerleme fikrini geliştirmiş olsalar da ikisi de hem klasiklere saygı göstermeleriyle hem de aktif bir Tanrısal İnayet fikrinin kapsayıcılığı tarafından sınırlandırılmışlardır.[66]

Bacon, bilgiyi edinmede ve onu ilerletmede kullanılacak olan yeni bir yöntem için ilham kaynağı olurken, hiçbir düşünür, bu yeni yöntemin konuşlandırılmasında Descartes'tan daha büyük bir rol oynamamıştır. Bacon, bilimsel sonuçların oluşturulmasındaki algı verilerine güvenebileceğimize inanmıştır. Descartes ise, duyuların bile şüpheli olduğu konusunda ısrar eder ve bunların bilim ve bilimsel bilgi olarak kabul edilmesinden önce sert ve sıkı olarak sorgulamalarını talep eder. Condorcet'nin daha sonra ilham verici olarak tanımlayacağı **Yöntem Üzerine Konuşma** eserinde Descartes, bilgi edinme ve sürekli bilgi birikimi için altta yazılan dört kuralın izlenmesini gerektiğini savunur:

> "1. Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim, hiç bir şeyi doğru olarak kabul etmemek.
>
> 2. İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini, mümkün olabildiği ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak.
>
> 3. Üçüncüsü, düşüncelerimi en basitten en karmaşık bilgilere kadar götürmek ve doğal olarak birbiri ardından gelmeyen şeyler arasında bile bir düzen bulunduğunu varsayarak düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmek.
>
> 4. Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığından emin olmak için, her yerde eksiksiz saymalar ve kapsamlı gözden geçirmeler yapmaktı."[67]

René Descartes, Bacon'a benzer şekilde, insanın kendisini doğanın sahibi olarak görmesini önerir. Galileo'nun "matematik dili"nde tasarlanan doğası, sessiz ve cansız bir hale gelirken, kozmosun da artık kendi içinde bir anlamı yoktur. Bilinmesi ve manipüle edilmesi için analiz ve sentez yoluyla demonte edilmesi gereken bir makineden başka bir şey değildir. Dünya, insan için saf bir nesne haline gelir.[68]

---

[66] Fay, **a.g.m.**, s. 235.
[67] Rene Descartes, "The Discourse on Method", **The Philosophical Writings of Descartes**, vol. I, Trans. by J. Cottingham, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1984, s. 120 [18]; ayrıca bkz.: Rene Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994, s. 21-22.
[68] De Benoist, **a.g.m.**, s. 9.

Bundan böyle duyuların güvenilmez olduğuna, saf gözlemin sonuçlarının yetersizliğine kesin kanaat getiren doğa bilimleri, o andan itibaren doğaya doğrudan müdahale ederek, sınırsız ilerleme imkanlarıyla gelişmenin teminatı olan deneye yönelirler.[69]

Eskilerin kozmosu böylelikle yeni bir dünyaya dönüşür; sebep-sonuç yasaları tarafından yönetilen jeometrik, homojen ve (muhtemelen) sonsuz. Bu yeni dünya modeli özellikle saate benzeyen bir makine gibidir. Böylece zamanın kendisi homojen olarak ölçülebilir hale gelir, Jacques Le Goff'un benzetmesiyle "tüccar zaman", "köylü zamanının" yerine geçer.[70]

Doğa yasalarının kesinkes değişmezliğini ve aklın üstünlüğünü doğrulamak için çabalayan Descartes; bu yolda otorite, gelenek ve İnayet fikirlerine yıkıcı eleştirilerde bulunarak, gelecekte kendi geliştirdiği analitik metod ve onun temellerine dayanan bilimsel bilginin ilerlemesini ummuştur. Zira, bu yöntemin, insanlığa geniş kapsamlı faydalar getireceğine inanmıştır. Öyle ki **Yöntem Üzerine Konuşma** isimli eserine vermek istediği asıl başlık "Doğamızı En Yüksek Mükemmelliğe Eriştirebilecek Evrensel Bir Bilim Projesi"dir. Bütün bunlara rağmen Descartes da bütünlüklü bir ilerleme teorisi geliştirememiştir. Yine de o, böyle bir teorinin gerçekleştirilebilmesi için, gelecek kuşaklara özgür bir entelektüel atmosfer hazırlamıştır.[71]

Rönesans'ın ve 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin bir sonucu olarak, yüzyılın sonlarına doğru, ilerleme (**progressus**) kavramı ilk kez açıkça kullanılmıştır. 1680lerde Fransa'da eski / yeni (**ancient / modern**) tartışması sırasında formüle edilen

[69] Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, 4. baskı, s. 80.
[70] Teknolojik zihniyet bu yeni bilimsel ruhtan doğar. Teknolojinin temel amacı, kullanımı maksimize etmek, yani faydalı şeyler üretmeye yardımcı olmaktır. Bu bilimsel iyimserlik ile bölgesel krallıklar ile aynı doğrultuda oluşturulan ulusal pazarlara hâkim olan bir burjuva sınıfının özlemleri arasında bariz bir yakınlaşma vardı. Burjuva zihniyeti, sadece hesaplanabilen büyüklükleri, yani ticari değerleri, gerçekte, gerçekte olduğu kadar değerli olarak görme eğilimindedir. Georges Sorel daha sonraları bu şeklide tanımlanan ilerleme teorisini "burjuva doktrini" olarak görmüştür. Bkz.: De Benoist, **a.g.e.**, s. 9 ve Nisbet, **The Idea of Progress: A Bibliographical Essay**, s. 18.
[71] Fay, **a.g.m.**, s. 235-236.

kavram daha sonra Turgot ve Condorcet'nin dâhil olduğu ikinci kuşağın girişimiyle de geliştirilmiştir.[72]

İlerleme düşüncesi ve bu düşüncenin geleceğe dönük dünyevi içeriğinin izleri söz konusu dönemin birçok düşünürünün eserinden takip edilebilir. Örneğin Fontenelle, 1688'de yazdığı **Digression Sur Les Anciens Et Les Modernes**'te *"dünyada her şey aklın kendini mükemmelleştireceğini gösteriyor gibidir"* der.[73]

Fontenelle, insanların yozlaşmadığını ve doğa güçlerinin kalıcı olduğunu göstermek için Modernlerin yanında yer almıştır. Romalı Horace ve Eskiler'in iddia ettiği gibi zaman, insanın düşmanı değil, dostudur. Geçmişten ziyade geleceğe bakan Fontenelle, bilginin ilerlemesi ve gelişimi hakkında seleflerine göre daha bütünlüklü, tam bir fikir vermiştir.[74]

Fontenelle'in "Eskiler ve Modernler Üzerine" adlı denemesi ilerlemeden yana olan savını özetler. Bu savın açıklaması; bütün doğanın tek, doğanın güçlerinin de sürekli ve hep aynı olmasına, aynı zamanda doğada birbirine tekabül eden düzeyler olmasına dayanmaktadır.[75] Eskiden ağaçlar bugünkünden daha mı büyüktü? Şayet değillerse, Homeros, Demosthenes ve Platon'un modern zamanların insanından üstün olduklarını varsaymamalıyız.[76]

Fontenelle için, iyi işlenmiş bir zihin, geçmiş yüzyılların bütün zihinlerini içerir; aslında ortada tüm tarih boyunca kendini eğitip geliştiren bir tek zihin mevcuttur. Demek ki, dünyanın başlangıcından bu yana yaşamakta olan bu seküler insan yalnızca yaşamın en acil gereksinimleriyle uğraşırken çocukluk çağını geçirmiştir; şiir ve hitabet gibi soyutlamalarda başarılı olduğunda ve güvenilirliğinden daha ziyade cesaretiyle muhakemesini kullanmaya başladığında gençliğini idrak etmiştir. Şimdilerde ise, çok daha güçlü olarak ve aydınlanmış olan aklını kullanırken olgunluğunu yaşamaktadır ve hiçbir zaman olmadığı kadar büyük bir zekâya sahiptir.[77]

---

[72] De Benoist, "**A Brief History of The Idea of Progress**", s. 7, ayrıca bkz.: Robert Nisbet, "Idea of Progress: A Bibliographical Essay", **Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought**, vol II., No. 1, January / March 1979, s. 17.
[73] Koselleck, **İlerleme**, s. 52.
[74] Bury, **a.g.e**, s. 110, ayrıca bkz.: Fay, **a.g.m.**, s. 236.
[75] Bock, "**İlerleme, Gelişim ve Evrim Kuramları**", s. 61-62.
[76] Bury, **a.g.e**, s. 101; Nisbet, **The Idea of Progress: A Bibliographical Essay**, s.17.
[77] Bury, **a.g.e**, s. 107, ayrıca bkz.: Bock, **a.g.m.**, s. 62; Nisbet, **a.g.e.**, s. 17.

Burada Fontenelle, Augustinus'da da görülen analojiye başvurur. İnsanoğlunun tarihi; zaman içindeki sürekli gelişimiyle, bütün çağlarda yaşayan ve eğitim yoluyla sürekli kendini geliştiren, bir bebek olarak başlayıp, ergenliğe ilerleyen ve nihayet olgunluğa ulaşan ve daha sonra yaşlanan tek bir bireye benzetilebilir. Ancak, Fontenelle'le Augustinus'un bu analojiyi kullanması arasında önemli bir fark vardır. Augustinus, analojinin sonuçlarını izleyerek, insanlığın içinde bulunduğu evrede çok yaşlı olduğunu ilan etmiş, insanlık yetilerinin dejenere olduğunu ve nihayetinde bunun ölümü getireceğini açıklamıştır. Fontenelle'de ise, metafor hem geçmişi hem de şimdiyi konuşmaya imkân vermesine rağmen, o, onu sadece gelecekle ilgili olarak düşünür. Böylece İnsanoğlunun asla yaşlanmayacağını ve yozlaşmayacağını ifade eder:[78]

> "İyi eğitilmiş bir akıl, denilebilir ki, önceki yüzyılların bütün akıllarını içerir, kendini bütün zamanlarda geliştirmiş ve iyileştirmiş tek bir özdeş akıla benzetilebilir... Ama maalesef kabul etmeliyim ki, söz konusu kişi hiçbir zaman kocamayacaktır; her zaman aynı şekilde gençliğinde geçen şeyleri bilecek ve yetişkin çağında olanları ise çok daha iyi bilecektir; yani, benzetmeyi burada bir kenara bırakırsak, insan hiçbir zaman dejenere olmayacak ve insan bilgisinin büyüme ve gelişmesinin hiçbir zaman son bulunmayacaktır."[79]

Söz konusu bu tek insanın yaşlılığı olmayacağına göre, bu insan giderek daha büyük zihinsel güçlerle donanmış hale gelecektir. Anlaşılıyor ki Fontenelle, analojinin mantıksal sonuçlarını ifade etmese de insanın organik ilerlemesi konusundaki biyolojik kuramları öncelemiştir.[80]

Fontenelle aynı zamanda, seleflerinin Eski çağlar metaforunu da reddeder. Bury'ye göre, Fontenelle'ye gelindiğinde artık, bilginin ilerlemesi konusunda, Rönesans'ın yöntemsiz coşkunluğuna karşı reaksiyon gösteren Bacon, Descartes ve modernliğin diğer öncülerinde görülen eski devlerin omuzlarında yükselip ilerleyen şimdiki kuşaklar düşüncesi nihayete ermiştir. Fontenelle'e göre asla dejenerasyon, çürüme, bozulma gibi durumlar söz konusu değildir, eski altın çağlar diye bir şey

[78] Nisbet, "**Idea of Progress: A Bibliographical Essay**", s. 17-18.
[79] Fontenelle'den aktaran Robert Nisbet, **Social Change and History**, New York, Oxford University Press, 1969, s. 104.
[80] Bock, **a.g.m.**, s. 62.

yoktur, insanlığın zihni gelişimi, kapasitesi ve başarıları kuşaktan kuşağa ve çağdan çağa, gitgide gelişip ilerlemektedir.[81]

2.3. 18. ve 19. Yüzyılda Tarih Felsefeleri

17. yüzyıl coğrafi keşiflerinin ve bilimsel başarılarının sağlamış olduğu iyimserlik ve özgüven, 18. ve 19. yüzyıllarda tarih felsefelerinin ve ilerleme düşüncesinin artık muhkem bir hale gelmesine sebep olmuştur. Buna göre evren, akla uygun ve bağımsız bir gelişim süreci içinde, empirik gözlemlerle anlaşılabilen, belirli yasalara uygun biçimde işleyen bir düzene sahiptir.[82] Tarih felsefelerine giden süreç ile başlayan tarihi dinsel açıklamalardan arındırmaya çalışma süreci, Aydınlanma düşüncesiyle beraber her türlü aşkın açıklamayı tarihin dışında bırakmaya çalışarak devam eder. Buna göre tarih, insanı aşamalı olarak erginleştiren bir süreç, tarihin anlamı ise insanı karanlıktan kurtarıp, onu bilgi ve özgürlüğün ışığına ulaştırmak ve ona amaç olarak ilerlemeyi öğretmek olarak kavranır.[83]

Collingwood'a göre Aydınlanma, geçmiş tarihi akıldışı güçlerin bir oyunu olarak gösterecek bir geriye bakışla ve aklın egemenliğinin yerleşeceği bir mutluluk çağı yaratmayı uman, tarihsel gelişmeye uygun bir ileriye bakışla, pratik ve siyasal bir düşünme biçimi geliştirmiştir.[84] Aydınlanma düşünürlerine göre ilerleme, 17. yüzyıl bilim adamlarının yapmış olduğu fiziğin yasalarını keşiften, insan doğasını yöneten yasaların keşfine dek giderse mutluluk çağı gerçekleşecektir.[85]

18. yüzyılda ilerleme ile ilgili düşünceler ve yazılar genelde, üstte vurgulandığı gibi, 16. ve 17. yüzyılların entelektüel başarılarından ve bilhassa coğrafi keşiflerden ve bilim devriminden etkilenerek iyimser bir görünümle kaleme alınmışlardır. Aynı zamanda bu düşüncelerde, bilginin sürekli olarak gelişerek ilerlediği fikrinin, toplum ve tarih düşüncesini de içerecek şekilde genişletildiği görülür.

---

[81] Bury, **a.g.e**, s. 109.
[82] Fetscher, **a.g.e**, s. 417.
[83] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 112.
[84] Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 92.
[85] **A.e**, s. 98.

17. yüzyıl Bilim Devrimi ile başlayan doğa bilimlerinin başarısı, 18. yüzyıla gelindiğinde insan aklının doğa karşısında güçlü ve egemen olduğu bilincini doğurmuştur. Aydınlanma düşünürleri, tarih ve toplum bilimlerinin de doğa bilimleri türünden benzer yasalara tabi olduğunu düşünerek genel bir ilerleme fikri tasarlamışlardır.

Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısı, ilerleme fikrinin hızlıca geliştiği bir dönem olmuştur. Fransız Aydınlanmacılarından Turgot'nun 1750 yılında yayınlanan **İnsan Aklının Ardışık Gelişmelerine İlişkin Felsefi Bir İncelemesi** (İng. **A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind**) ve **Evrensel Tarih Üzerine** (İng. **On Universal History**) isimli eserlerinde, ilerlemenin genel anlamda "insanlığın ilerlemesi" olarak ve bu fikrin toplum düzeni için nasıl kullanılacağının ele alındığı görülür. Fransız Aydınlanmasının bu önemli düşünürünün ilerleme üzerine yazılarında, bir önceki bölümde dile getirilen bilimsel keşiflerin ve entelektüel başarıların yansıması net bir biçimde görülür.

2.3.1. Turgot ve Condorcet

İlerlemenin ilk ve tam ifadelerinden biri Turgot tarafından **A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind** (1750) başlıklı eserinde dile getirilmiştir. Turgot'ya göre, sürekli ve sabit yasalarla yönetilen doğa fenomenleri, her zaman aynı olan devir döngüleriyle sınırlıdır. Her şey yok olur ve her şey tekrar ortaya çıkar ve bitkilerin ve hayvanların kendilerini yeniden ürettikleri bu ardışık nesiller, kendi eylemlerinin ortadan kaybolmasına neden olanın bu karşıtlığı sürekli olarak yeniden üretip restore etmekten başka bir şey yapamazlar. Diğer taraftan İnsanoğlunun yaşam silsilesi de çağdan çağa değişen bir gösteri gibidir. Akıl, tutkular ve özgürlük durmaksızın yeni olaylara yol açar; tüm çağlar, dünyanın mevcut durumunu kendisinden önce gelenlerle bağdaştıran sebep ve sonuçların art arda artmasıyla birbirine bağlanır.[86]

[86] Anne Robert Jacques Turgot, "A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind", **The Turgot Collection: Writings, Speeches, and Letters of Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune**, Ed. by David Gordon, Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2011, s. 321.

İlerleme ve gelişmenin, en iyi şekilde kümülatif bir tarih teorisi olarak tanımlanabileceğini belirten Turgot; insan türünün sözü edilen sürekliliğini, çağdan çağa sürekli değişen bir gösteri olarak dile getirmesinin nedenini, çağların birbirine sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ard arda bağlı olmasına bağlar. Bunu gerçekleştirenin de insanoğlunun bir sonraki nesile yazma ve konuşma aracılığıyla kültür varlıklarını bırakması olduğunu ifade eder. Konuşma ve yazma aracılığıyla insanlar fikirlerini sabit tutarlar ve birbirlerine aktarma şansı yakalarlar. Böylelikle tüm bireysel, tekil bilgiler, bir neslin diğerine aktardığı ortak bir miras haline gelir. Bu miras her yeni dönemde, her yeni çağda genişleyerek ve ilerleyerek bir sonraki neslin mirası haline gelir.[87] Bu düşünce evrensel tarih fikrinin özünü oluşturur. Turgot bu özün, daha önce Augustinus, Bacon ve diğer modern öncülerinde gördüğümüz gibi, bir filozofun gözünden bebeklikten itibaren gelişen ve ilerleme kaydeden bir insan gibi görüneceğini ifade etmiştir.[88] Ancak insanların biyolojik yaşamından farklı olarak, İnsanlık tarihi bir düşüş veya çöküş aşamasına sahip değildir. İnsanoğlu, *"her zaman daha da büyük bir mükemmelleşmeye doğru gider."*[89]

Turgot için ilerleme, tüm kültürü ve toplumu kapsamaktadır. O, her biri bir öncekine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı aşamalarla, yavaş yavaş da olsa düzenli bir biçimde ve durmaksızın daha büyük bir yetkinliğe doğru ilerlediği evrensel bir insanlık tarihinin var olduğunu düşünür.[90] Böylece Turgot, insanlığın, evrensel bir tarih süreci olarak geçmişten geleceğe aşamalı olarak geldiğini ve bütün toplumların barbarlıktan saflaşmaya doğru aşamalı olarak ilerlediğini düşünür.[91]

Turgot ilerlemenin salt bir fikirden merkezi bir sosyal düşünce kavramına dönüştüğünü düşünür. Bu savı desteklemek için ilk olarak Turgot, ilerlemenin sürekli hızlandığını iddia eder. Hız kazandıkça, toplumsal gelişimin meyveleri daha hızlı ve daha hızlı toplanır. Turgot için, bu yüzyıllarca süren ortaçağ karanlığından sonraki 17. yüzyıldan bu yana elde edilen büyük kazanımları açıklamış olur.

[87] Turgot, **a.g.e.**, s. 321.
[88] **A.e.**
[89] **A.g.e**., s. 322.
[90] Bock, **İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları**, s. 65.
[91] Turgot, **a.g.e.**, s. 323.

İkincisi, Turgot her toplumda kendilerini tekrarlayan ve birbirine paralel ekonomik, sosyal ve dini gelişmeleri içeren genel ilerleme aşamalarını belirler. İlk başta, toplumlar göçebedir, dolayısıyla avcılık ve toplayıcılığa dayanır. Bu aşama, doğal sebeplerden ötürü insanlığın cehalet dönemine tekabül eder ve insanoğlunu, Tanrılarının kanlı canlı var olduğunu vurgulamak için doğaüstü hikayeler anlatmaya yönlendirir. Daha sonra, hayvanların evcilleştirilmesi, insanlığı pastoral bir aşamaya götürür. Bu noktada, dinler, ruhların ve tanrıların çokluğu düzenli bir birlikte, *panteon*da toplandığı için, kısmi bir rasyonalizasyona maruz kalmaktadır.

Son olarak ise, tarımın gelişimi kentsel yaşamı mümkün kılar. Böylelikle şehirlerde, filozofların, mitlerle kurulan medeniyete meydan okumaya başlamasına zemin hazırlanmış olur. Bu aşama, Modern zamanlarda aydınlanmış dinin aydınlanmış eleştirilerini dolaylı olarak önceleyip yapılandırır.[92]

Öyleyse şu soru hemen akla gelebilir; neden bazı toplumlar diğerlerinden daha yavaş ilerlediler, doğa her yerde aynı değil mi? Ve eğer tarih bütün insanları aynı hakikatlere götürürse, neden hepsi aynı oranda ilerlememiştir? Turgot'nun bu konudaki açıklaması büyük ölçüde çevresel şartlara bağlıdır: *"İnsan zihninin her yerde aynı ilerleme potansiyeli içerdiği, ancak doğanın, nimetlerini eşit olmayan bir şekilde dağıttığını, doğanın belirli topluluklara vermediği yetenekleri başka bazı topluluklara bolca verdiğini söyler. Koşullar ya bu yetenekleri geliştirir ya da gizlilik içinde gömülmelerine izin verir ve bu koşulların çeşitliliği ulusların ilerleyişindeki eşitsizliği meydana gelir."*[93]

Turgot'nun araştırmaları sonucunda vardığı kanı, insanlığın ilerlemesinin yavaş ve düzensizce gerçekleşen çeşitli aşamaları olduğu ve bu ilerlemenin, türlerin evrensel bir tarihi olarak okunması yönündedir. İnsanlığın nihai hedefi, Turgot için açıktır: *"Sonunda, ticari ve politik bağlar dünyanın tüm bölgelerini ve tüm insan ırkını, mutlulukta ve kederde, savaş ve barış dönemleri boyunca birleştiriyor. İnsanlık bütün*

[92] Anne Robert Jacques Turgot, "On Universal History", **The Turgot Collection: Writings, Speeches, and Letters of Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune**, Ed. by David Gordon, Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2011, s. 350 ve devamı.
[93] Turgot, **A Philosophical Review**, s. 323.

bu zıtlıklara rağmen, gün geçtikçe daha da artan bir mükemmelliğe doğru ilerlemeye devam ediyor."[94]

J. Salwyn Schapiro, Turgot'nun ilerleme fikrinin teorisine katkısını önemli bulurken, onu "sosyal bir felsefe sistemi" ya da evrensel bir insanlık tarihi olarak geliştirmeyi başaramadığını savunur.[95] Bunun sebebi, Turgot'nun kendisinin de onu bir taslak olarak gördüğü "Evrensel Tarih Üzerine" olan çalışmasının ölene kadar tamamlanamamış olmasıdır.[96]

Stuart Hampshire, benzer düşünceleri, "tarih felsefesi" terimini kullanan ilk kişi olmasına rağmen, Voltaire için de söylemiştir. Hampshire'a göre Voltaire de Turgot'ya benzer şekilde, ilerleme düşüncesini teorize edecek şeklide düşüncesini geliştirememiştir.[97]

Condorcet'nin ise Turgot ve Voltaire'in aksine daha sistematik ve evrensel bir ilerleme teorisi ortaya koyduğu kabul edilebilir. Condorcet'nin ilerleme düşüncesi üzerine olan fikirlerini **İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı** (İng. **Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind**) isimli eserinde görebiliriz. Bu eserde Condorcet, "tarih fikrini" insanlığın, "batıl inanç ve barbarlıktan, akıl ve aydınlanma çağına kadar ilerlemesinin" bir anlatısı olarak öneren ilk kişi olmadığı halde, Condorcet'nin özgünlüğünün, ilerleme sürecinin doktrinini genişletmek olduğu söylenebilir. Condorcet, insan faaliyetlerinin her bölümünü; tarihi olarak ve mutlaka birbirine bağlı olan entelektüel, politik, ekonomik, sosyal ve sanatsal ilerlemelerin bir ürünü olarak görmüştür."[98]

İnsanlığın ilerlemesinin geri dönüşümsüz bir süreç olduğunu düşünen Condorcet, insanlığın mükemmelleşmesinin gerçekten sınırsız olduğunu ve bu ilerlemenin neticesi olan ahlaki olgunlaşmanın da yeryuvarlığının devamından başka

[94] Turgot, "A Philosophical Review", s. 322.
[95] J. S. Schapiro, **Condorcet and the Rise of Liberalism**, New York, Octagon Books, 1963, s. 240.
[96] Turgot, **On Universal History**, s. 414.
[97] Stuart Hampshire, Condorcet'nin **Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind** kitabı içinde "Introduction", London, Weidenfeld and Nicolson, 1955, s. x.
[98] Brett Bowden, **The Strange Persistence of Universal History in Political Thought**, Switzerland, Palgrave Macmillan, Springer Nature, 2017, s. 45.

sınırlarının olmadığını belirtir.[99] Ona göre ilerleme neticesinde akıl tutkulara egemen olacak, bunun sonucunda toplumun rasyonel bir temele oturmasıyla sürekli büyümenin gerçekleşmesi için yeniden örgütlenecek, sonuç eşitlik ve özgürlük olacaktır.[100]

Şimdi, bu yorum içinde, ilerlemenin sürekli olduğunu düşünenler ile sürekli inişler ve çıkışlar olan bir süreç olduğuna inananlar arasında bir ayrım yapmalıyız. Turgot, Ortaçağ gibi belirgin gerileme dönemlerinde bile ilerici bir tarih gelişimi algılamasına rağmen ki kendisi bu durumu *"yıkımın ortasında, gelenekler yumuşar ve insan ruhu canlanır"*[101] sözleriyle ifade etmiştir, ilerleme kavramının bir başka savunucusu Condercet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı** (1795) isimli eserinde, Ortaçağı, cehalet, ısrar ve zulmün hâkim olduğu karanlık bir dönem olarak tanımlamakta tereddüt etmez. Tıpkı Turgot gibi, Condercet de ilerlemenin geri döndürülemez bir şey olduğuna inanmıştır, ancak sürekli olduğunu inkâr ederek kendisini Turgot'dan ayırmıştır:

> "Bu felaket dönemde [Orta Çağlar] insan ruhunun yükseltildiği yükseklikten nasıl hızlıca düştüğünü ve cehaletin bu durumda, başkalarında, içinde her zaman yolsuzluk ve ihanet barındıran rafine bir zulmü nasıl ortaya çıkardığını görürüz."[102]

Condercet, Avrupa'nın çağlar boyunca, "teleolojik fantezilerin", "batıl inançların", "hoşgörüsüzlüğün" ve "despotizmin" her zaman gizlendiği "karanlık bir geceye" dönüştüğünü belirtir. Dahası, **Sketch**'in henüz ilk satırlarındaki insan ruhundaki gelişmelerden bahsettiği zaman, *"Aklın yürüyüşünü az çok geciktiren veya askıda bırakan, her zaman da siyasi olaylar derecesinde insanı bilgisizliğe doğru geri götüren genel yanılmaların kökünü meydana çıkaracağız, tarihini çizeceğiz."*[103] diyerek bu karanlığı ortaya dökmeye kararlı bir görünüm çizer.

---

[99] Marquis de Condorcet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I**, Çev. Oğuz Peltek, Ankara, M.E.B Yayınları, 1990, s. 4-5.
[100] Bock, **İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları**, s. 67.
[101] Turgot, **a.g.e**, s. 322.
[102] Condorcet, "Sketch", **Condercet Political Writings**, Ed. by S.Lukes & N.Urbinati, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2012, s. 54.
[103] Condorcet, "Sketch", s. 6-7. Ayrıca bkz.: Condercet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I**, s. 12.

Condorcet için tarih çalışmasının iki temel amacı vardır: birincisi "ilerlemenin gerçek yapısını, iç yüzünü belirlemek", ikincisi ise "insanlığın gelecekteki gelişimini öngörebilmek için ilerlemenin yasalarını keşfetmektir."[104] Condorcet bu konuda şöyle yazar:

> "İnsan, kanunlarını bildiği olayları hemen hemen tam bir güvenle kestirebilirse, gelecek olayları, kanunlarını bilmese bile, geçmişten alınan tecrübeye göre büyük bir olasılıkla önceden görebilirse, insan soyunun ilerdeki alın yazılarına, tarihten alınacak neticelere göre hakikate yakın bir şekilde çizmeye, neden hayalî bir iş diye bakılsın? Tabiat bilimlerinde biricik inanma temeli, evren olaylarını düzenliyen, bilinen, bilinmiyen genel kanunların zorunlu, sabit olduğu fikridir; böyle olunca, tabiatın diğer alanlarında olduğu gibi, insanın zekâ, ahlâk yetilerinin gelişmesi yolunda da bu ilke, neden aynı derecede doğru olmasın? En sonra, mademki, geçmişten alınan tecrübeye göre, hep bir çeşit nesneler üzerine kurulan kanaatler pek bilge insanlarda biricik, gidiş kuralı oluyor, gözlemlerin sayısından, sabitliğinden, doğruluğundan daha üstün bir kesinlik vermedikçe tahminlerini aynı temel üzerine; dayandırmak feylesofa ne diye yasak edilsin?"[105]

Temelde, Condorcet'nin yapmayı düşündüğü şey, geleceği tahmin etme veya öngörme çabası içinde tarihin akışını gözlemlemektir. Condorcet, İlerleme yasalarının; bireysel olarak insani yetilerimizin gelişiminde tabi olduğumuz yasalarla aynı genel yasalara tabi olduğunu belirterek, her bir anda ortaya çıkan sonucun, daha önce yaşamış olan insanlarınkine bağlı olduğunu ve insanlar üzerinde bir etkiye sahip olduğunu vurgular. Bununla beraber, eldeki her anın sonucu daha önce gelen anların sonucuna bağlı olduğu gibi, kendisinden sonra gelecek anların sonucu üzerine de tesir eder.[106] Condorcet, felsefeci gözüyle bu durumu şöyle açıklar:

> "Bu resim, hiç aralıksız değişmelere uğradığı için tarihi bir resimdir, ayrı ayrı devirlerde gelip geçen insan topluluklarını birbiri ardına gözlemlemekle meydana gelir. Bu resim, aynı zamanda değişikliklerin sırasını göstermelidir. Her anın, yerini alan yeni an üzerinde yapacağı etkiyi göz önüne koymalıdır. Böylece insan soyunun, yüzyıllar boyu durmadan yenileşerek geçirdiği değişikliklerde, bilgiye ve mutluluğa doğru attığı adımları göstermelidir. İnsanın geçmişte ne olmuş olduğu ve bugün ne

[104] Bowden, **a.g.e**, s. 46.
[105] Marquis de Condorcet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II**, Çev. Oğuz Peltek, Ankara, M.E.B Yayınları, 1990, s. 66-67.
[106] Condorcet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I**, s. 4.

> olduğu üzerinde yapılan gözlemler, önünde sonunda insanlık için yeni ilerlemeler sağlayacaktır."[107]

Condorcet aynı zamanda, doğanın bizi yerleştirmiş olduğu yerküre üzerinden topyekûn bir yıkım ve altüst oluş olmadığı müddetçe, insanlığın ilerleyişinin herhangi bir sınırının olmadığının da altını çizer.[108]

Turgot'ya benzer bir şekilde Condorcet de Avrupa medeni halkları ve nispeten yakın zamanda Kuzey Amerika'da karşılaşılan yerli halkları arasında bir dizi bağlantı tanımlar. Avrupa halkları ilerlemenin zirvesinde, yerli halklar ise bu süreklilik çizgisinin dibinde bulunur. Condorcet, H. L. Morgan'ın 19.yüzyılda bir benzerini yaptığı gibi, medeniyetin ve vahşiliğin uç noktaları arasında 10 farklı aşama tanımlar. Bir başka deyişle insanlığın ilerleme dönemlerini tanımlar. Bir çağdan diğerine bağlantı, evrensel tarihin ilkelerine uygun olarak, dünyadaki bütün halkların - fetih ve köleliğe dayanmaları halinde - geçebilecekleri "kırılmaz bir bağlantı zinciri"dir. Bazıları için, bir adım geriye doğru, iki adım ileriye doğru bir durum olabilir:

> "Tarihte, zamanımıza kadar kalıp yaşıyan bütün milletlerin geçtiği medeniyet derecesi, işte bu devirle bugün gördüğümüz vahşilerin bulundukları medeniyet derecesi arasındandır. Bu milletler gâh yeni yeni ilerlemelerle, gâh cahillik içinde yüzerek, gâh nöbetleşe birbirinin yerine geçerek veya belli bir noktada durarak, gâh fatihlerin zincirleri altında yeryüzünden silinerek, yenenlerle karışarak veya kölelikle yaşıyarak, en sonra daha aydın bir milletten diğer milletlere ulaştırmak üzere bilgi ışıklan alarak, tarihi zamanların başlangıciyle yaşadığımız yüzyıl arasında, bizce bilinen ilk milletlerle Avrupanın bugünkü milletleri arasında kesintisiz bir zincir teşkil etmektedir."[109]

Fransız Devrimi'nin ardından ise, Condorcet daha dönüştürücü bir vizyon sunar. Voltaire'in din eleştirisini takip eden Condorcet, gelecekte dünya uluslarının, sadece akla dayanan mükemmel eşitlik ilişkilerine tabi olabileceğini ve bu şekilde yönetilebileceklerini savunur. Turgot, Augustinus'a karşı bir jest teklif ederken, Condorcet, önyargı ve batıl inanç olarak ifşa edilen dini reddeder. Turgot için Ortaçağ

[107] Condorcet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I**, s. 4-5.
[108] **A.g.e**, s. 5.
[109] **A.g.e**, s. 9-10.

kümülatif evrensel bir insanlık kültürü için yalnızca bir nadas dönemidir. Condorcet için ise, Ortaçağlar meşalenin ışığı tarafından tamamen aydınlatılmamış karanlık çağlardır.

Görüldüğü gibi birçok ortak inanca rağmen, Condorcet ve Turgot din sorununa gelindiğinde yollarını ayırır. Turgot, Hıristiyanlık hakkında genel olarak olumludur. Condorcet'nin eserinin önemli bir kısmı ise dine ve özellikle de rahiplere karşı polemikten oluşmaktadır. Condorcet, bilimsel bilgi yayılırken, aydınlanmış bir topluluğun, mensubu olduğu politik ve dini otoritenin (dinin ve rahiplerinin), onlara vurmuş olduğu prangaları koparacağını ve daha fazla özgürlük talep edeceğini söyler.[110]

Condorcet'nin aynı zamanda, ilerlemenin politik yönlerine Turgot'dan daha fazla önem verdiği görülür. Condorcet için hem Amerikan hem de Fransız Devrimleri, insan ırkının genel ilerlemesinin bir yansımasıdır. Ancak, ikincisi, öncekinden çok daha büyük ve daha önemlidir. Fransa'daki devrim, Amerika'dan daha geniş kapsamlıdır ve bu yüzden daha şiddetlidir. Amerikalılar, İngiltere'den aldıkları medeni ve ceza kanunundan memnundular. Oysa Fransa'da toplumun tüm katmanlarını etkileyen devrim; toplumun bütün ekonomisini, her sosyal ilişkiyi değiştirmek ve politik zincirin en uzak halkalarına giden yolunu bulmak anlamına geliyordu.[111]

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki Turgot da Condorcet de insanın iyi durumdalığını (**well being**) kesin olarak tanımlamamakla birlikte, uzun vadede bilimsel keşiflerin ve siyasi özgürlüğün karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirdiğini düşünmektedir. Turgot, siyasal kurumların bilimi ilerletme rolünü ele alarak, bireysel dehaların bilimi ileriye taşıdığını düşünür. Siyasal kurumlar, dahilerin gelişmesine izin verdikleri sürece bilimsel ilerleme için önem arz ederler. Bilimsel başarıdaki çeşitlilik ise, dahinin yoğunlaşarak çalışmasıyla değil, onu bastıran ya da teşvik eden kurumlar tarafından açıklanmalıdır.[112] Bu bağlamda Cumhuriyetler dehayı beslerken, despotik

[110] Margaret, Meek Lange, "Progress", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/progress/.
[111] Marquis de Condorcet, **Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind**, Baltimore, USA, G. Fryer, 1802, s. 177-178. Ayrıca bkz.: **Condercet, İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II**, s. 32-34.
[112] Turgot, **On Universal History**, s. 369.

hükümetler dehanın körelmesine sebep olur. Condorcet de benzer şeklide, özgür kurumların bilimsel keşiflerin doğal ortamı olduğunu belirtmiştir.[113] Böylelikle aralarında pozitif bir korelasyon olacak ve bilimsel bilginin büyümesi de siyasal özgürlüğü ilerletecektir.[114]

2.3.2. Herder ve Kant

Johann Gottfried Herder tarihe ve tarih bilgisine vurgu yaparak 19. yüzyılın tarih felsefelerini büyük ölçüde etkilemiştir. Herder **İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler** isimli eserinde, tarih gerçekliğini ele alarak, uygarlığa ve insanlığa "hümanite" kavramı çerçevesinde bakarak kendisinden sonra gelen 19. yüzyılın büyük tarih düşünürlerine öncülük etmiştir.

Herder, bütün çağlarda tekrar eden bir genellik olduğu yolundaki düşüncelere karşı çıkmıştır. O'na göre, her çağın insanı kendi çağının anlayışından hareketle tarihi değerlendirebilir, ama bu değerlendirme mutlak bir değerlendirme olamaz. Bunlarla beraber, Herder'e göre, bütün devirlerin üstünde kımıldayan bir ileri gidiş de vardır.[115]

Herder'e göre tarih, doğa içinde sıralanmış olan basamakların sürüp gitmesidir. Bundan dolayıdır ki evrende her şey birbirine ulaşır, her şey büyük bir birlik içinde toplanır. Herder'in tarih felsefesi, evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.[116]

Doğa ile tarih en içten bir bağla birbirine bağlıdırlar. Bunlar özce birbirinden ayrı olan iki varlık alanı olmayıp aynı sürecin birbiri ardından gelen iki basamağıdır. Bundan dolayı tarihin yasaları, yüksek doğa yasalarından başka bir şey değildir. Böyle bir ana görüşten hareket eden Herder, önce insan türünün doğanı içinde nasıl yer aldığını göstermeye çalışır. Bundan sonra da insanlık tarihinin yüzyıllar boyu süren yürüyüşünü gözden geçirme denemesine girişir.

---

[113] Condorcet, **Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind**, s. 129.
[114] Turgot, **Advances of the Human Mind**, s. 344.
[115] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 124-125.
[116] **A.g.e**, s. 147.

Herder, insan yaşamını, onun doğa dünyasındaki konumuyla yakından ilişkili görür. Evrende yaşamın derecelenmesine ilişkin olarak da evrimci bir gelişme teorisi sunar. Ona göre, bu dünya, daha yüksek organizmalar halinde gelişecek şekilde tasarlanmış, organik bir yapıdır.[117] Güneş sisteminin kendi özel koşullarıyla doğurduğu ve bilindiği kadarıyla hayatın olduğu tek gezegen olan dünya da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ona göre, dünyanın maddi dokusu içerisinde özel mineral oluşumlar, kıtalar vb. unsurlar zaman içerisinde ortaya çıkmışlardır. Yaşam, bitkisel yaşam olarak ilk biçimiyle daha yüksek bir karmaşık türün biraz daha işlenmesi ya da oluşturulmasıdır. Hayvan yaşamı, bitkisel yaşamın, insan yaşamı da hayvan yaşamının biraz daha gelişmiş halidir.[118] Her bir durumda, yeni gelişme, içinden çıktığı bir önceki durumun çerçevesi içerisinde varolur ve bu çerçevenin içyapısının tam gerçekleşme olarak ortaya çıktığı odak noktasıdır.[119] Demek ki insan tamamlanmış ya da tipik hayvandır, hayvanlar tamamlanmış bitkilerdir vb. Aynı şeklide insan ikinci derecede bitki doğasının tamamlanmasıdır.

Herder'in doğaya ilişkin genel görüşlerinin gayelilik barındırdığı söylenebilir. Evrimdeki her bir aşamanın bir sonrakini hazırlamak için doğa tarafından tasarlanmış olduğunu düşünür. Hiçbiri kendi başına bir amaç değildir. Ama insanla beraber süreç doruğa ulaşır, çünkü insan kendi başına bir amaçtır. İnsan akıl ve ahlaki yaşamıyla kendi varoluşunu haklı çıkartır. Doğanın insanı yaratmaktaki gayesi, akıllı bir varlık yaratmak olduğundan, insan doğasının tam gelişmesi, gelecekte gerçekleşecek manevi güçler şeklinde kendini gösterecektir. Dolayısıyla, insan bir yanıyla fizik diğer yanıyla manevi olmak üzere iki dünya arasında yer alır ve bu iki dünya arasındaki irtibatı sağlar.[120] Yani insan, hayvanlar âlemi ile ruhsal varlıklar âlemi arasında bir yerdedir. Bu nedenle insan, yeryüzündeki varlıklar âleminin en son ve en yüksek halkasını, tinsel varlıklar âleminin ise ilk ve en düşük halkasını oluşturur. O yüzden insan, yaratılışın birbirine kenetlenmiş iki sistemi arasındaki bağlantı halkasıdır.[121]

---

[117] R. G. Colingwood, **Tarih Tasarımı**, Çev. K. Dinçer, İstanbul, DoğuBatı Yayınları, 2010, s. 140.
[118] Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 105-106.
[119] Colingwood, **a.g.e**, s. 140.
[120] Bıçak, **a.g.e**, s. 106.
[121] Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu (ed.), **Tarih Felsefesinden Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer**, İstanbul, DoğuBatı Yayınları, 2006, s. 59.

Dolayısıyla Herder'in aslında yapmak istediği insanlığın tarihini, doğanın oluşumuyla bir arada ele alarak ortaya koymaktır. Öyleyse yukarıda söylediklerimizi özetlersek, Herder için, bütün evrenin tarihine bakılırsa en basit yasamdan en karmaşık yaşama doğru bir evrim görülür. Yeryüzü sürekli bir oluş sahnesidir, burada maddeden organik yaşama, organik yaşam içinde de en yüksek örgütlenişlere doğru bir yükseliş vardır. Bu evrim içinde gelişmiş en yüksek canlı da insandır. İnsanı diğer canlı varlıklardan yapıca ayıran yanın ne olduğu sorusuna verilecek yanıt da insanı insan yapan niteliği belirleyecektir. Bu yüzden Herder'in yapıtı, bir felsefi antropoloji olarak da okunabilir.

Herder'e göre insanı diğer canlılardan yapıca ayıran en önemli şey insanın dik yürümesidir. Bu sayede insanın aklı gelişmiş, aklının gelişmesiyle de insan dili kullanmaya başlamış ve böylece de sanat ve bilim geliştirmiş, kültür dünyasını oluşturmuştur. Özgürlük de dik durmaya bağlanmıştır. Onu dünyanın her yerine götüren de bu olmuştur. Bir kuvvet bir organik ortamdan bir diğerine geçebilir ve bu geçiş bir ilerlemedir. İnsan da bu dünya ile daha yüksek bir dünya arasında orta noktadadır.[122] Bu sebeple gayesi ilerleme ve daha ekmel olana geçiş bağlamında sürekli bir oluş halinde olan insan, yüksek manevi kuvvetlerin bir sistemidir.

Yukarıda sözü edilen bütün özellikleriyle değerlendirildiğinde insan, yeryüzünün egemeni ve şekillendiricisidir. Doğa, insanı bütün yeryüzüne egemen kılmak yönünde ona bir biçim vermiştir. İşte bu biçim insanlığın en son ereğinin "hümanite" olduğunu gösterir. Doğa insana, "hümanite" ereğine uygun bir biçim vermiştir. Herder doğa ile tarihi birbirinden ayırmadığından tarih anlayışında da "humanite" kavramının büyük bir önemi vardır. Buna göre *"hem doğanın hem tarihin erek bildiği hümanite (**Humaniteat**), insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür."*[123]

Bu şekilde değerlendirildiğinde Herder'e göre tarih de doğa gibi bir amaca evirilmektedir. Tarih de doğada olduğu gibi organizmaların bir yaşam, hareket ve oluş alanıdır. Ancak tarihte doğada olduğu gibi bir yasalılık ya da nedensellik aramamak gerekir, yani tarihte doğada olduğu gibi determinist bir yapı söz konusu değildir.

[122] Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, s. 106.
[123] Herder'den aktaran Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 150.

Çünkü tarih kendini, doğadan farklı açmaktadır. Tarihte nedensellikten ve mutlak bir genellikten söz edilemeyeceğini söylemekle birlikte, Herder yine de insanlık tarihinde bazı genelliklerden söz edilebileceğini, insanlık tarihinin bu genellikler sayesinde anlamlandırılacağını ve bütün tarih gelişiminin rastlantıya indirgenmekten kurtarılabileceğini ileri sürer.[124] Tarihte bulunması gereken bazı "hümanite yapıları" vardır ve bu yapılar sayesinde insanlık tarihinde "hümanite"nin belirdiği dönemler olmuştur ve insanlığın tarihine gerçek anlamını veren de bu dönemlerdir.

Herder tarihteki bu yapıları birer organizmaya benzetir. Organizmaların gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri olduğu gibi, ulusların gelişiminde de bu aşamalar vardır. Ancak bu aşamalar organizmalardan farklı olarak birbirlerini düzensiz bir biçimde izlerler. Bu sebeple tarihte, yükselişler olduğu kadar düşüşler ve çöküşler de vardır. Çağlar ve uluslar da belli idelerin ışığı altında gelişir ve çökerler.[125]

Görülüyor ki çizgisel tarih anlayışında olduğu gibi Herder'in tarih anlayışında da bir ilerleme söz konusudur. Ancak bu, sürekli yükselme manasında doğrusal bir ilerleme değil, çağların kendi içinde oluşturmuş oldukları insanlık idesine doğru bir ilerlemedir. Herder'in tarih anlayışı, çağların ayrı ayrı kendi içindeki hümanitesini bulmayı amaç edinir. Bu anlayışta her çağın kendine özgü erekleri, ideleri vardır ve bunlar değişkendir. Bu yüzden tarihin geneline yönelik sürekli ve genel bir gaye bulamayız. Herder'in tarih anlayışı bu yönüyle, yasalı ve genellik içeren bir tarih anlayışına sahip olmakla eleştirdiği Aydınlanmacı ilerleme anlayışından ayrılmak istemiştir.

Sonuç olarak her ne kadar kendini aydınlanmacı ilerleme düşüncesinden ayırmak istese de doğa olarak kökenden hümanite olarak gayeye giden bir süreç olarak evrimsel bir ilerleme düşüncesi ortaya koyduğunu düşündüğümüz ve gayesinin tarihsel olarak değişkenliği vurgulasa da temelde insan merkezli bir gayeden kopmayan tarih anlayışla Herder'in de felsefe temelli tarih anlayışlarına bir örnek teşkil ettiğini düşünüyoruz.

[124] Gökberk, **a.g.e.**, s. 152-153.
[125] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 81.

Alman Aydınlanmasının bir diğer başat karakteri olarak Immanuel Kant'ın ilerleme ile ilgili yazıları, **Dünya Yurttaşlığı (Kozmopolitan) Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi**, **İnsanlığın Tahmini Başlangıcı** ve **Sürekli Barış** gibi bir dizi kısa parçadan oluşur. Bu çalışmalar genel itibariyle insanlığın tarihte ilerlediğine dair bir sonuca öncülük eden **a priori** nedenlerin olabileceğini ima eder.

Kant, Herder'in, tarihte bir "bütünlük"e tam olarak ulaşılamayacağını, tarihin bir "bütün" olarak asla kavranılamayacağını belirtirken aslında haklı ve tüm tarihe "hümanite" açısından bakmamız gerektiğini söylemesinin doğru olduğunu belirterek kendi tarih düşüncesinin girizgahını yapar.[126] Bununla beraber Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi** adlı yazısına, tarihe "hümanite" açısından olduğu kadar aynı zamanda ilerleme açısından ve tarihte düzenli bir gidişin bulunabileceği umuduyla da bakmak gerektiği ile başlar:

> "Tarih, nedenleri ne denli derinlerde gömülü olsa da olayların anlatımını uğraş edinir ve insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere. Aynı şekilde, tek tek öznelerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak gözümüze çarpan şeyleri, bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli bir gelişimi olarak anlamayı umabiliriz."[127]

Görüldüğü üzere Kant tarihe, insanın özgür eylemlerinin gelişme (ilerleme) süreci ve alanı olarak bakmaktadır. Tarihe böyle bakılmadığında insani olaylar, anlamsız bir gidiş olarak kalır. Tarih, insanlık olarak koyduğumuz amaçlara ulaşmak için yaptığımız eylemleri ve çabaları anlamlı kılar. Buna karşılık Kant, insanın ilerlemeyi, bütün insanlık tarihine yayılmış bir belirlenim olarak göremeyeceğini, zira saf aklın tarihte böyle bir genel nitelik saptayamayacağını belirtir: *"...insanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre güttüklerinden, insanlığın (arılardaki ve kunduzlardaki gibi) bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak olanaksız gibi görünür."*[128]

---

[126] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 87-88.
[127] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi", **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, Ed. ve Çev. Uluğ Utku, 1. Baskı, Ankara, DoğuBatı Yayınları, 2006, s. 31-32.
[128] Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi", s. 32.

Bu sebepten Kant'a göre filozof tarihe, insani olayların anlamsız gidişinin altında yatan ilkelerin olup olmadığı gözüyle bakmalıdır. Aynı zamanda, kendi planı olmaksızın eylemlerini gerçekleştiren insanoğlunun tarihinin, doğanın belli bir planına göre işlemesinin olanaklı olup olmadığına karar vermelidir ve doğada bir amaç bulmaya girişmelidir. Bu türden bir tarihi yazacak kişiyi ortaya çıkaracak olan da yine doğanın kendisidir.[129] Bu nedenlerden dolayı ilerleme teorik açıdan değil de pratik açıdan ele alınması gereken bir düşüncedir. Çünkü ilerleme, insanlığın gelişimine topluca bakmak için son derece yararlı bir düşüncedir ve bu niteliğiyle ahlaksal bir değer taşır.[130]

Kant'a göre, insanı tarihin öznesi kılabilecek olan akıl ve diğer doğal yetenekleri ona doğa tarafından bağışlanmıştır. Kant, insanların doğanın kendileri için koymuş olduğu, bilmedikleri bir hedefe doğru ilerlediklerini dile getirir ve insanlık tarihindeki gayeliliği de doğanın planı olarak ele alır.[131] Böylece Kant'ın tarih anlayışında ilerleme, doğanın planına uygun şekilde gerçekleşir ve insanlık tarihi, insanın yeteneklerinin doğanın içinde ortaya çıkacağı ideal bir düzenin gelişimi yönünde yol alır.

İnsanlık tarihine, (doğa olarak belirlenmiş) kökenden gayeye giden bir süreç olarak ilerleme düşüncesi perspektifinden bakmak için, insanoğlunun yaşamında bir gayeliliği tasarlamak gerekir. Kant bu gayeyi, yani tarihin amacını, insanlığın mümkün olan en yüksek ahlaki yetkinliğe ulaşmasına bağlar. İnsan bu yetkinliği doğal güdüleri ile değil, doğanın ona armağan ettiği bir yeti olan aklını kullanarak ortaya çıkarır ve buradan ahlak yasası doğar. Bu nedenle ahlak yasası insanın özgürlüğünün bir göstergesidir. Burada doğa ve onun amacı, insanın ahlaki yetkinliğinin farkına varmasını sağlayan ve insanlığı tür olarak karşı konulamaz bir şekilde ahlaki ilerlemeye uygun koşullara doğru sürükleyen bir unsur olarak görev yapar.

Kant, doğada bazı eğilimlerin ilerlemeyle uyumlu olduğunu, ancak hiçbir ilerleme teorisinin olgulardan kesinlik içerecek şekilde çıkarılamayacağına dikkat

[129] Kant, **a.g.e**, s. 32-33.
[130] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 88.
[131] Kant, **a.g.e**, s. 33.

çeker.[132] Onun **a priori** argümanı, tüm hayvanların doğal yetilere sahip olduğu öncülüyle başlar. Doğa boşuna değilse, bir hayvanın yetilerinin geliştirilebileceğini varsaymalıyız. Diğer hayvanlardan farklı olarak, insan ise tüm yetilerini bir ömür boyu geliştiremez. İnsanlara verilen yetilerin yararsız olduğu düşünülmezse, o zaman diğer tek olasılık, insan ırkının bir bütün olarak zamanla tüm insani melekelerini geliştireceğidir:[133] *"Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına er ya da geç uygun gelecek bir tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir."* [134]

Akıl, bir canlıyı güçlerini kullanmada içgüdünün üstüne taşıyan bir yetidir. Bu bakımdan da bizzat insan aklının gelişimi bireysel planda değil, toplumsal düzeyde olmaktadır: *"İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir."* [135]

Aklın işleme tarzı ve gelişimi, ilerlemesi, bir çaba, deneme ve öğrenim gerektirir. Bu ise tek insanın çabasıyla değil insan türünün ortak çabalarıyla gerçekleşir. Öyleyse doğanın insana akıl vermesiyle kendisinden beklediği şey şudur:

> "Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir. Zira doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir."[136]

Böylece doğa bir hayvan türünün akıl sahibi olmasını, birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıkların yeteneklerini yetkinleştirmesini istemiştir[137]:*"Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur."* [138]

---

[132] Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," **Kant's *Political Writings***, Trans. by H. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 50.
[133] Kant, **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose**, s. 42-44.
[134] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi**, s. 33.
[135] **A.e**.
[136] **A.g.e**, s. 34.
[137] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 92.
[138] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi**, s. 35.

Görüldüğü üzere Kant, insanlık tarihindeki genel amaca ulaşılması için doğanın çatışma araçlarını kullanmış olduğunu ifade eder. Antagonizm, yani Kant'ın ifade ettiği şekliyle "toplumdışı toplumsallık" (**unsociable sociability**), doğa tarafından insanların bencilliğini aşmak ve toplumsal sağduyuyu geliştirmek için insanları gerekli adımları atmaya zorlayan bir araçtır. Zira insanda iki yönlü bir eğilim vardır. Bunlardan ilki, insanın bir takım yeteneklerini ve eğilimlerini toplum içinde geliştirmesi ve toplumun gelişimine katkıda bulunmasıdır. İkincisi ise toplumsallığının yanında birey olarak, bencil ve her şeyi kendi isteklerine göre yönlendirmek istemesidir.[139] Bu antagonizm sayesinde insan, kendi tutkularını gerçekleştirmeye çalışırken toplumun gelişmesine de katkıda bulunmuş olur:

> "Böylece barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur: Bütün yetenekler yavaş yavaş gelişir, beğeni oluşur, sürekli bir aydınlanma ile düşünme olgunlaşır ve bütün bunların sonunda patolojik bir beraberlik ahlaksal bir bütünlüğe dönüşür".[140]

Demek ki insanın doğasındaki toplumlaşmaya aykırı olan yön ile bunun sonucu olan çatışma sebebiyle birçok kötülük olmasına rağmen, yine bu yön sayesinde doğal yetilerin gelişmesi gerçekleşir.[141]

Ahlaksal bir yaşam bütünlüğüne kavuşmuş insan türü için en büyük sorun ise, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır, zira doğa insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır.[142] (5.Önerme) İnsanlık tarihinin amacı olarak insanlığın önüne konulan bu görev, "dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılması"dır.[143]

Bununla beraber Kant'ın tarih düşüncesi açısından, yasaya uygun bir düzen olarak evrensel adaleti sağlayacak bir yurttaşlar toplumu (dünya yurttaşlığı) tek amaç olarak belirlenmez. Sürekli barış düşüncesi de bu amacı destekler. Kant'ın evrensel

---

[139] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi**, s. 35-36.
[140] **A.g.e**, s. 36.
[141] Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 139.
[142] Kant, **a.g.e**, s. 37.
[143] **A.e**.

tarih düşüncesi bu iki amacı bir arada işler. Kant, **Dünya Yurttaşlığı** metninde doğanın bir araç olarak antagonizmi kullandığını söylediği gibi, **Sürekli Barış** metninde de savaşın doğa tarafından bir araç şeklinde kullanıldığını belirtir.[144]

Ancak Kant'a göre, *"bu sorun insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur."*[145] Evrensel yurttaşlar toplumuna ulaşmak için sözü edilen güçlük insanın toplum içinde kendi türüyle yaşamasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle insan yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır, zira toplumsal ilişkilerde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı vakıadır. İnsan kendi aklıyla özgürlüğüne sınır getirecek bir yasayı istese bile, hayvani eğilimleri onu bu yasadan uzaklaştırır. Bundan dolayı insanın, evrensel bir biçimde geçerli olan ve herkesi özgür kılan bir iradeye boyun eğecek bir yöneticiye gereksinimi vardır.[146] İnsan böyle bir yöneticiyi ancak kendi türü içinden bulabilir. Ancak bu yönetici de başka bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır. Öyleyse insanın, ne kadar uğraşırsa uğraşsın kendisi *de facto* adaletli olan üstün bir otoriteyi bulabileceğini söylemek güçtür. İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. Kant'a göre doğa bizden yalnızca bu amaca, yani "tam adaletli bir toplum"a yakınlaşmamızı ister.[147] Bu düşünce insanoğlunun önünde bir ödev olarak durur.

Bu ödev ilk olarak başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki kurmakla başlar. Zira bu tamamlanmadan tam adaletli yurttaşlar birliği hedefine geçilemez.[148] Buna göre tüm insan türünün evrensel bir hukuk ve yurttaşlık altında tek bir toplum olmaya yönelmesi bir ödev olması anlamında gerekliliktir.[149] Doğa, bireyler arasındaki çatışmayı olduğu gibi, devlet arasındaki çatışmayı da insanlığın sonunda güvenlik ve barışa kavuşması için bir araç olarak kullanmaktadır. Doğa, savaşlar ve bunların doğurduğu sıkıntılarla, devletleri vahşilik durumundan çıkarıp bir uluslar federasyonu

[144] Immanuel Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", **Seçilmiş Yazılar**, Ed. ve Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 244.
[145] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi**, s. 38.
[146] **A.e.**
[147] **A.g.e**, s.38-39.
[148] **A.g.e**, s. 39.
[149] Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 93.

içinde birleşmeye zorlar. Bu çatışmalar devletleri, kendi görece özgürlüklerinden vazgeçirip, barış ve güvenliği dayalı bir yasalı düzen aramaya zorlar.[150]

İnsan türünü yönlendiren gayenin ne olduğu ise, ancak böyle bir evrensel çerçeve kurulduktan sonra görülebilir. Zira doğanın tarih alanındaki gizli planı, bir anlamda insanın kendini yetkinleştirmesine yöneliktir: *"İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte –ve aynı amaçla dışta da– yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişmesini sağlamaktır."*[151]

Bu ifadede dile getirilmiş olan insanlığın doğal yeteneklerinin gelişmesi, sürekli barış hedefiyle birleşen dünya yurttaşlığı için gerekliliktir. Zira Kant, insan melekelerinin sadece özgür ve barışçıl durumlarda[152] tam bir ifadesine ulaşabileceğini düşünür ve bu da ancak toplum hayatını düzenleyen belirli kurumlar sayesinde olur. Cumhuriyetçi devletlerden oluşan bir federasyon, insani gelişmenin son aşamasına işaret eder. Bir cumhuriyet, üyeleri özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan ve hukukun üstünlüğüne dayanan bir devlettir.[153] Bir federasyon, karşılıklı ilişkilerinde barışçıl davranış kurallarına uymayı kabul eden bir grup millettir.[154] Kant, bu kurumsal kümelenmenin yerel ve uluslararası özelliklerinin birbirini güçlendireceğini savunur. Cumhuriyetler birbirleriyle savaşmayacaklar çünkü savaş ilanı, savaşın bedelini ödemeye isteksiz olan halkın rızasını gerektirir.[155] Buna karşılık, devletin sürekli savaş durumundan vazgeçmesi yerel koşulları iyileştirilecektir.[156]

Doğanın bizden talep ettiği şeyin evrensel birliğini oluşturmuş yetkin bir yurttaş federasyonu olduğunun kavranmış olunması, genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişimin olanaklı olduğunu gösterdiği gibi, bu felsefi girişimin doğanın amacını da ilerletebileceği kabul edilmelidir.[157]

---

[150] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi**, s. 41-42.
[151] **A.g.e.**, s. 43.
[152] Kant, **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose**, s. 50.
[153] Kant, **Perpetual Peace**, s. 99.
[154] **A.g.e**, s. 98.
[155] **A.g.e**, s. 100.
[156] Kant, **Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose**, s. 49.
[157] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi**, s. 45.

Kant'a göre doğanın, insan özgürlüğü için plansız çalışmadığı kabul edilirse bir takım öncüllerden hareketle bir tarihin yazılması olanaklıdır. Bu nedenle bu düşünce bize, bu eylemleri anlamamız için bir rehberlik yapar. Söz gelimi Greklerden o güne değin tarih gözden geçirilecek olursa, Avrupa'da devlet yasalarının git gide düzelen, düzenli bir ilerlemesini buluruz. Kant'ın ilerlemeye dayanan tarih anlayışı açısından bu düzenlilik önemlidir. Tarihe düzenlilik veren bir doğa planının varsayılması, geleceğe güvenli bir bakış sağlar.[158]

Ancak nihai olarak denilebilir ki ne uluslararası barış ne de cumhuriyetçi devletler tarihin ahlaki sonunu gerçekleştiremezler. Kant için tarihin gerçek bir "ahlaki sonu" yoktur, sadece ahlaki bir amacı vardır. Ahlaki ideali gerçekleştirme mücadelesi her insan için yeniden başlar ve tarihin bitiminden önce sonuçlandırılmaz.[159] Bununla birlikte, Kant'a göre pratik akıl hem içsel olarak kendinde hem de dışsal olarak toplumsal alanda ahlak ve özgürlük pratiğini destekleyen ilerici bir seyir izler ve bunu zorunlu olarak yapar.

Özetle Kant'a göre tarih felsefesi, tarih bilimine, insanın plansız eylemlerini bir düzen dahilinde yapılandırmak için bir yol gösterici görevini ifa eder. Böyle bir tarih felsefesi, saf teorik aklın kurgusu olmaktan ziyade daha çok gayesel düşünebilen pratik aklın bir kurgusudur. Bu bakımdan kökenden belli bir gayeye doğru giden bir süreç olan ilerleme düşüncesi de saf aklın değil pratik aklın, ancak köken olarak ancak doğadan çıkarabileceği bir ilkedir. Bu ilerleme, insanın özgür iradesinin bir ilerlemesi olarak doğrusal bir ilerleme değil inişleri ve çıkışları olan bir ilerlemedir. Bu türden bir ilerleme daha çok, insana özgürlük alanı tanıyan bir olanak mesabesindedir. Kant'a göre bu olanağı gerçekliğe dönüştürebilmek için, insanlık tarihi insanın özgürleşme sürecinin, yani insanın özgürlük tarihi olarak ele alınmalıdır. Bu tarih, insanın basit duygu durumlarından vazgeçerek aklın yönlendiriciliğinde ortaya koyduğu "ahlak yasası"na göre eylemde bulunmasını gerektirir. Bu nedenle tarihteki ilerleme, kendisine özgür iradesiyle bir ahlak yasası ve gaye koyabilen pratik akıl sahibi bir türün zaman içindeki gelişim sürecidir.

---

[158] Kant, **Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi**, s. 45-46.
[159] Louis Dupré, "Kant's Theory of History and Progress", **The Review of Metaphysics**, Vol. 51, No. 4, Philosophy Education Society Inc., Jun., 1998, s. 813-828, 827.

Kant'a göre tarihin ilerlemesi özgürlüğün gelişimidir, bu bakımdan ilerleme, özgürlük düşüncesinin tarih sahnesinde yayılıp derinleşmesidir. Kant'ın bu anlayışıyla Aydınlanma'nın felsefe temelli tarih anlayışı ve kökenden gayeye giden süreç olarak ilerleme düşüncesi en rafine haline ulaşmış olur. Bundan sonra 19. Yüzyıl tarih felsefelerinde bu rafine düşüncenin sistemleştirilme çabalarına tanık olunacaktır.

2.3.3. Hegel

On dokuzuncu yüzyıl bir tarih yüzyılı olarak adlandırılır. Bu yüzyılda insanın tarihselliğinin aynı doğa bilimlerindeki gibi belirli yasalar altında şekillenmiş olabileceği düşüncesi merkezi rol oynamıştır. Hegel de çağının bir çocuğu olarak tarihi ve tarihsellik ilkesini düşüncelerinin temeline oturtmuştur.

Hegel'e göre felsefe, düşüncelerle tarihe yaklaşır ve tarihi düşüncelere göre ele alır. Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram akıldır. Buna göre akıl dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey akla uygun olmuştur.[160] Tarih felsefesi de tarihin düşünme tarafından ele alınmasıdır. Hegel'in tarih felsefesinin temel kavramlarından biri ise ilerleme düşüncesidir. Hegel ilerlemeyi, kökenden gayeye giden süreç anlamında kurmuştur. Bu bağlamda Hegel'in tarih metafiziği için kökende mutlak varlık olarak adlandırdığı Tin/Ruh (**Geist**) vardır. Tin kendini tarihte açar. Tarih, tinin içinde gerçekleştiği süreçtir. Tin (**Geist**), tarihte kendini, kendi özünü görünür kılar. Hegel, evrensel ve bütünsel tarih tasarımını tinin kendini gerçekleştirmesi fikri üzerine oturtmuştur. Ona göre, felsefi dünya-tarihinin konusu tindir, öncesiz-sonrasız olarak kendinde olduğu için her yerde bulunan, değişmeyerek daima güçlü kalan sonsuz somut şeydir.[161] Sözü edilen Tin kendini tarihte insan vasıtasıyla açar. Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur, öz bilinciyle kendi dünyasını kurar. Böylelikle iki dünya meydana gelir; doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır.[162] Hegel için doğa ve tarih birbirlerinden farklı alanlardır. Doğanın tarihi olmaz. Doğal olguların döngüsel

[160] Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995, s. 31.
[161] **A.g.e**, s. 36.
[162] **A.g.e**, s. 52.

bir düzen içinde yinelenirler. Oysa tarihte bir ileri gidiş vardır. Her yeni yinelenme bir öncekinden farklıdır.

Hegel'in tarihin özünün akıl olduğunu belirttiğini vurgulamıştık. Dünya tarihine aklın egemen olması demek ise, tüm tarihin özgürlük idesinin tam gerçekleşmesine doğru ilerleyen bir gelişme olması demektir. Bu yüzden, dünya tarihi, Tin'in kendi kendisini gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir. Tin'in özü ise özgürlüktür. Böylece Hegel açısından tinin kendini gerçekleştirme alanı olan tarihsel süreç, özgürlük bilincine doğru ilerlemek anlamına gelir. Bu bilinçlenme tarihteki ilerlemeyi yansıtmaktadır. Bu nedenle Hegel'in tarih felsefesinde tarihin anlamı ve ilerlemenin odağı, köken olarak tin ve gaye olarak özgürlük üzerinden belirlenmiştir. Ona göre dünya-tarihi, tinin zamandaki açılması, yayılımıdır.[163]

Hegel tarihsel oluşa diyalektik sürecin hâkim olduğunu söyler. Hegel için ilerleme, tarihsel sürecin diyalektik olarak gelişmesi üzerinden yürümektedir. Hegel'in ünlü köle-efendi diyalektiğine göre kölenin efendisini aşması gibi, tarihsel varlık alanında da devletleşmiş her bir halk-tini, bir öncekini aşmakta, onun üzerine gelişmekte ve ilerleme bu şekilde gerçekleşmektedir. Tin, erişebileceği en yüksek noktaya, kendini bilmeye ulaştığı anda bir başka aşamaya geçmektedir.[164] Gelişme, ilk aşamalardan yukarı doğru spiral bir ilerleme gösterir ve her bir adımda birbirini olumsuzlayan diyalektik bir mantıkla işler. Önce sentez aşamasına ulaşılır, daha sonra sentez onun antitezine yükselen diğer bir tez durumunu alır ve böyle sürer gider.[165] Bu süreçte, Tinin kendi oluşumu ona malzeme olmakta, bu malzeme üzerindeki çalışması da onu yeni tinsel oluşumlara yükseltmektedir.[166] Her yeni oluşum, bir adım daha iyiye doğru ilerlemedir. Böylece insanlık tarihi, özgürlük bilincine doğru aşamalı bir gelişim (ilerleme) gösteren anlamlı bir süreç olarak ortaya konulmuş olur ve tarihsel ilerlemenin amacı, Tin'in kendi özgür gerçekleşmesini tamamlaması olarak ortaya çıkar.

---

[163] Hegel, **A.g.e**, s. 151.
[164] **A.g.e.**, s. 67.
[165] Kubilay Aysevener, "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", **Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt 41, Sayı 1, Ankara, 2001, s. 177.
[166] Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 38.

Tarihteki oluşu yönlendiren bu diyalektik süreç hem niteliksel hem de niceliksel değişimler yaratır. Niteliksel değişim, diyalektik harekete maruz kalanın niteliğinin değişmesiyle gerçekleşir. Niteliksel değişime uğrayan, hareketi yapanın bünyesine katılır. Bu, hareketi yapanın çoğalmasına, yani niceliksel değişime yol açar. Bu iki değişim zamansal değil, mantıksal olarak ardarda olmaktadır.[167] Tarihte ilerleme olarak ortaya çıkan bu hareket, eksik-olandan daha eksiksiz olana doğrudur. Böylece hareketi gerçekleştiren, kendisinin kendisindeki karşıtı olarak eksik-olanı ortadan kaldırır.[168] Yani, Hegel'e göre tarihin hareket ettirici gücü olan tin, karşıtını içererek ortadan kaldırarak (**aufhebung**) amacı olan eksiksizleşmeye doğru ilerler. Bu ortadan kaldırma karşıtını tamamen yok etme anlamında değildir. Ondaki belirli unsurları kendinde içerek, onunla bütünleşip daha başka ve eksiksiz bir şekilde yoluna devam etmektir.

Tarih, bu karşıtları aşma sürecinin sonunda mutlaklaşmak ister. Bunun anlamı bütün tikellerin tek bir genel içinde erimesidir. Hegel'e göre mutlaklaşma, kendinin bilincine varmayla beraber yürür: *"Kendini üretmek, kendini kendine nesne yapmak, kendi üzerine bilmektir tinin işi: böylece o kendi kendisi içindir... Tin kendi üzerindeki bilgisine göre kendini üretir, gerçek kılar: kendi üzerine bilgisinin aynı zamanda gerçekleşmesini sağlar."*[169]

Tarihin son ve asıl amacı özgürleşmedir. Mutlaklaşma ve kendinin bilincine varma özgürleşme için birer araçtır. Tin'in mutlaklaşmaya çalışması, özgürlüğünü tamlaştırmak içindir. Diğer yandan, tin kendini bilmeye çalışıyorsa, bunu, kendini bilmek yoluyla özgürlüğüne ulaşacağı için yapmaktadır.[170] Kendini bilirken tinin bilincine vardığı şey hem ne olduğu hem de kendisinde eksik olanın ne olduğudur.[171]

Görüldüğü üzere Hegel tarihteki ilerlemeyi, zaman içinde kendini açığa vuran tin'in kendi kendisinin bilincine varması süreci olarak belirlemiştir. Tin'in kendi kendisinin bilincine varması ise doğrudan doğruya olmaz. Kendisini bilmek için tin,

---

[167] Işıl Bravo, "Tarih Anlayışları Bakımından G.W.F Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Faküleltesi Dergisi**, Cilt 21, Sayı 2, Ankara, 2004, s. 246.
[168] Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 154.
[169] **A.g.e**, s. 57-58.
[170] **A.g.e**, s. 57.
[171] **A.g.e**, s. 99.

süreç içinde açılmak ve kendisini göstermek durumundadır. Tin, tarihte kendini insanla açar. İnsan ise eylemleriyle hem tarihi hem de devleti oluşturur. Tarihteki değişimi ortaya çıkaran temel nokta ise halk-tinlerinin tarih içinde yerlerini birbirine bırakmasıdır. Özgürleşmenin ayrı biçim ve aşamalarını sergileyen halkların her biri, sürecin diyalektik olarak gelişmesinin bir ürünü olarak, tarihteki işlevlerini yitirdiklerinde ortadan kalkarlar. Bir başka ifadeyle, bir halk-tini kendi kendine biçim vermiş ve amacına ulaşmışsa onun yerine diyalektik bir işleyişle başka bir halk-tini geçer. Ancak bunu tümüyle ortadan kalkma olarak anlamamak gerekir. Hegelci diyalektiğin bir gereği olarak, her yeni halk tini, bir öncekinden izler taşır ve onu içererek ortadan kaldırır. Hegel bu durumu ve onun ardından ortaya çıkan yeni durumu şöyle özetler:

> "…söz konusu olan yalnızca tinin, kendisinin daha yüksek bir kavramına doğru gelişmesi, ilerlemesi, yükselmesi. Bu da kendi kavramıyla işini bitirmiş olan önceki gerçekliğin değerden düşmesi, parçalanıp yıkılmasıyla birlikte gider. Bu yıkılma bir yandan idenin içerden gelişmesinin getirdiği bir zorunluluktur, öbür yandan ise aynı gelişme bireylerin kendi eylemleriyle meydana getirdikleri, yaptıkları birşeydir. Tam da bu noktada sürmekte olan, kabule uğramış ödevler, yasalar ve haklarla bu dizgenin karşısında yer alan olanaklar arasında çatışmalar çıkar: dizge yaralar alır, temelden sarsılır ama aynı zamanda bu olanaklar iyi, sonuçta duruma göre yararlı, özlü ve zorunlu sayılabilecek bir içerik de kazanır. Bu olanaklar tarihin içinde yer alır: bir halkın ya da devletin varlığını korumasına temel olan genelden daha başka türlü bir geneli birlikte getirirler."[172]

Tarihsel süreçte değişimin gerektiği anlar kendiliğinden ortaya çıkmaz ya da insanların zihinlerine düşmez. Tarih süreçte halk-tinlerinde görülen bu değişim, Hegel'in "tarihsel kişilikler", "tarihteki büyük insanlar" ya da "kahramanlar" diye adlandırdığı kişilerin dünyaya ilişkin isteklerinde, amaçlarında belirir. Dünya-tininin içeriği, onların ereklerinde ortaya çıkar.

Bu kişiler, işlevini yitirmiş eski ilke karşısında daha yüksek bir geneli kavramış, bunu kendilerine amaç yapmış, tinin daha yüksek kavramına karşılık olan

[172] Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 97.

gayeyi gerçekleştirmişlerdir. Onların eylemlerinin haklılığı, kaynağını, halihazırda egemen olmuş ilkeyle kurulmuş düzende gizil olarak içerilen yeni ilkeyi görmelerinde, bunu kendi karar ve eylemlerinin amacı yapmalarındandır. Bu nedenle bu amaç, bu kişilerin kendi keyiflerine göre belirledikleri ya da kendilerinin keşfettiği bir şey değildir; onlar "doğru ve zorunlu bir şeyi istemiş ve meydana getirmiş, içlerine doğan şeyin, zamanı gelmiş ve zorunlu bir şey olduğunu bilen kişilerdir."[173]

Üstte ifade edilenlerden anlaşılan tarihte ortaya çıkan ilerlemenin, tarihsel kişilikler aracılığıyla ortaya konulan ve halkların mücadelesiyle gerçekleştirilen ilkelerin, birbirlerinin eksiklerini gidererek gerçekleşme basamakları şeklinde olduğudur. Bu basamaklar birbiriyle özdeş değildir, ama birbirinden kopuk da değildir, hepsi bir öncekinin olumsuz, eksik yanlarından ortaya çıkmıştır. Hegel tarihsel süreçte bunun nasıl işlediğini göstermek için bir dünya-tarihi tasarımı ortaya koyar.

Hegel, tarihsel sürecin, tinin kendisini gerçekleştirmesi olarak, ilk kez Doğu'da başladığını söyler. Asya'da ortaya çıkan tarihsel bilinç Tin'in çocukluk çağıdır. Bilinç henüz olgunlaşmamıştır. Birey özgürdür. Tarihsel ilerlemenin ikinci görünümü Yunan dünyasıdır. Tin burada gençlik dönemine girmiştir. Kendi bilincine henüz ulaşamamıştır ama özgürdür. Üçüncü görünümü adamlık dönemine girdiği Roma devletidir. Bu dönemde bireysel amaç ulusallaştırılmıştır. İlerlemenin dördüncü görünümü, Tin'in yaşlılık dönemine karşılık gelen, Alman dünyasıdır. Tin bu dönemde en gelişmiş durumundadır; tam bir olgunluğa erişmiştir, kendisine geri dönmüştür.[174] Böylece Hegel, dünya tarihinin oluşumunu ve gelişimini Tin'in bir kendini gerçekleştirme süreci olarak betimlemiş ve kendi tasarımında gelişmeye, farklılaşmaya ve yenileşmeye yer açmış olmaktadır.

Hegel'de tarihsel gelişme evrelerinin her biri, bir önceki tinin yaşlanması, işlevini yitirmesi üzerine gerçekleşir. Onun dünya tarihindeki ilerleme açısından yapmış olduğu sıralama da halkların devletleşme biçimlerine dayanır ve özgürlüğün bilinme aşamaları ile devletleşme aşamalarını eş tutulur. İnsanlık tarihindeki genel amaç da böylelikle, işlevini yitiren her devletin yerine yenisinin gelmesi ile

[173] Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 98.
[174] Hegel, **The Philosophy of History**, Trans. J. Sibree, Batoche Books, Kitchener, 2001, s. 121-128.

gerçekleşir. Bu nedenle Hegel, dünya tarihinde dikkatini sadece devlet kurmuş olan halklara yöneltir.[175] Ona göre devlet, özgürlüğün somutlaştığı alandır ve halklar ile devletler, dünya tarihinin bireyleridir.[176] Bu bakımdan devlet, Tin'in tarihte genel amacını gerçekleştirmesi açısından özel bir öneme sahiptir.

Hegel'e göre, bireyin halkın-tinini bilmesini sağlayan, bireyle halk-tinini uzlaştıran, devlettir. Genel olan, yani halk-tini devlette yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar.[177] Bu nedenle, halk-tininin içeriği, devletin yasalarıdır. Bir halkın tinini, kültürünü oluşturan ilke, devletin yasalarını da oluşturur:

> "Bir devlette ortaya çıkan ve bilinen genellik, varolan herşeyi içine alabilen form olarak, bir ulusun kültürünü meydana getiren şeydir. Bu genellik formunu kazanan ve devletin oluşturduğu ve somut gerçekliğe karşılık olan belirli içerik ise halkın tininin kendisidir. Gerçek devlet bütün tek tek işlerinde ... bu tin tarafından yönetilir. Bu tinsel içerik, halkın tini olduğu ölçüde aynı zamanda bireye özünü verir. O, insanları birbirine bağlayan kutsal şeydir."[178]

Bu söylenenler açısından bakıldığında, devlet, halk-tininin yasalar biçiminde görünüşe gelmiş formudur. Hegel'e göre, bireylerin özgürlüğünün güvencesi olan devletin yasalarının kendisine göre belirleneceği, bir devletin sınırları içerisinde olup bitecek her şeyin uygunluğunu sağlayacak temel ise "anayasa"dır.[179] Anayasa, kendisi soyut, genelden kopuk bir varlık olan devletin, halkın tinine göre içerik kazanmasını, yasaları ve uygulamalarıyla egemen olduğu mekânda bu tinin kendini gerçekleştirmesine kılavuzluk eden bir kurum haline gelmesini sağlar. Bu açıdan "anayasa", halk-tininin ifade bulduğu ilkeler bütünüdür. Bir devletin dünyada gerçekleştireceği gayeler burada dile gelmekte ve halkın-tinini yansıtmaktadır.[180]

Görüldüğü üzere amaç olarak özgürlüğün kurgulanması, Kant'ta olduğu gibi Hegel'de de insanın toplumsallığına dayandırılmıştır. Hegel de bireyi, toplum ve

---

[175] Hegel, **The Philosophy of History**, s. 54.
[176] Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 43.
[177] **A.g.e.**, s.110-111.
[178] **A.g.e.**, s.114.
[179] **A.g.e.**, s.136.
[180] Hamdi Bravo, "Hegel'in Tarih Tasarımda Özgürlük ve İlerleme", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakületesi Dergisi**, Cilt 21, Sayı 1, Ankara, 2004, s. 159-169.

devlet yapılanmasından ayrı düşünmemektedir. Hegel'in kültürleşme aşamalarını yansıtan dünya tarihi bölümlemesinde, Doğululardan Hristiyan-Germen halklara doğru gelişme gösteren ilerleme, halk-tinlerinin birbiri üzerine yükselmesinin bir sonucudur. Bu bölümleme Hegel'in tarih metafiziğinde görülen ilerlemenin devletler aracılığıyla diyalektik bir biçimde hem mücadele ve çatışmayla hem de karşıtlıkların tekrar birliğiyle yürüdüğünü gösterir.[181]

Tin'in tarih içinde devletler vasıtasıyla gelişimindeki her yeni dönem, özgürlük ve rasyonalitede bir önceki üzerine bir ilerlemeyi yansıtır. Tin'in, bir amaç olarak kendilik bilincine doğru ilerlemesi, kökenden gayeye giden zorunlu bir tarihi sürece vurgu yapar. Bu yönüyle gayenin köken tarafından belirlenmişliği, tarihte süreç olarak ilerlemenin dayanağı olmaktadır. Hegel'in tarihte ilerlemeyi somutlaştırdığı unsur olarak devlet ise, Tin'in özgürleşme aşamalarının tarihsel tezahürüdür.

Sonuç olarak Hegel'in tarihsel ilerleme düşüncesini, kökenden gayeye giden bir süreç olarak tasarladığı, kendi tarih metafiziği anlayışını bu şekilde belirlediği söylenebilir. Bu tarihsel süreçte gayeye doğru ilerleme kendini insanda ve insanın kurmuş olduğu bir yapı olarak devlette açar. Hegel'in ortaya koymuş olduğu bu ilerlemeci tarih metafiziğinin ve mutlak Varlık olarak kökende belirlemiş olduğu ilkenin, yani Tin'in, Yahudi-Hristiyan düşüncesinin kurtuluş ve son anlayışlarının bir yeniden üretimi olduğuna dair fazlaca yorum vardır. Bu yorumlarda, Hegel'in dinsel geleneğe aykırı herhangi bir tasarım oluşturmadığı, Hegel'in "tin" diye adlandırdığı varlığın, Hristiyan dininin "Tanrı"sı olduğu iddia edilir. Hatta bazı çağdaş yazarlar, Hegel felsefesinin en büyük Hristiyan felsefi sistemi olduğunu iddia ederler. Hegel'in Tin'inin (**Geist)**, Kutsal Ruh'un özelliklerini gösterdiğini, Hegel'in temel "spekülatif figürü"nün ise esasen teolojik olduğunu ve kendisinin bunu Kutsal Üçleme'den aldığını iddia ederler.[182]

Üstteki yoruma karşılık, Hegel'in Hristiyanlığın temel ilkesi olan Tanrı'dan, mutlak Varlık'tan başka bir şey anlattığını düşünen yorumlar da vardır. Buna göre

[181] İbişi Temelli, **İlerlemeci Tarih Modelleri Ekseninde Tarihte Anlam Sorunu**, s. 168.
[182] Stefan Klemczak, "*Ordo temporis:* 'Secularization' as a Historiographic Category", **Studia Religiologica**, pub. by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Poland, 2007, Eng. Trans. 2012, s. 9.

Hegel'in Tin'i, tarihin başlangıcında henüz kendi bilincine ermiş bir varlık değildir, kendisinin bilincine, kendini dünyada gerçekleştirdikçe sahip olur. Aynı zamanda "Tin" zaman içinde değişen bir varlıktır, tarihin dönemlerini birbirlerinden farklı kılan ölçüt, tindeki bu değişmelerdir. Buna mukabil, Hristiyanlığın Tanrı anlayışında, Tanrı'nın tarihin başlangıcında bilinçsiz, gidişatında ise değişken bir varlık olarak tasarlanabilmesinin olanaklı olmadığı yönünde görüşler de bulunmaktadır.

2.3.4. Comte

19. yüzyıl bir tarih yüzyılı olmakla beraber, aynı zamanda bilimsel gelişmelerin vermiş olduğu kesinlik ve güvenin kültürel ve toplumsal alana da yansımasıyla, insanın tarihselliğinin aynı doğa bilimlerindeki gibi belirli yasalar altında şekillenmiş olabileceği inancını da beraberinde getirmiştir. Bu inanç Comte'un düşüncelerine de yansımış ve kendisi, yaşadığı dönemin dinamiklerinden hareket ederek pozitivist ilkeler üzerine şekillendirdiği bir tarih metafiziği geliştirmiştir. Comte kendi felsefi tutumunu, araştıracağı her bir kavramın tarihi seyri göz önünde bulundurularak iyi bir şekilde bilenebileceği üzerine oturtmuştur. Comte'un bu tarihsellik ilkesi, Hegel gibi düşüncesinin temeline tarihi oturttuğu anlamına gelmektedir.

Bununla beraber Fransız felsefeleri on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, bir yandan bilim ve ilerlemenin güçleri arasında, diğer yandan din ve gerileme arasında temel bir karşıtlık görmeye başlamışlardır. Bu karşıtlık da Comte'un düşüncelerine yansımıştır. Comte'un düşüncesine göre bilimsel akıl yürütme kademeli olarak dini inancın yerini alacaktır. Nitekim bu "sekülerleşme", "modernleşme"nin kendisi ile eşzamanlı olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanlığa faydalı, kaçınılmaz ve evrensel bir tarihsel süreç olduğuna inanılan bu durumun, bireyleri batıl inançların pençesinden kurtaracağı, akıl ve özgürlüğün hüküm sürmesine izin vereceği düşünülmüştür.[183]

Comte, tarihe yasaların egemen olduğu konusunda çağdaşlarının ekseriyetinde görülen bir inanca sahiptir. Comte için yasa kavramı, ister doğal, isterse tarihsel-toplumsal gerçeklikte olsun nesnelere, olaylara, olgulara genel düzen ve işleyişini

[183] George G. Iggers, "The Idea of Progress: A Critical Reassessment", **American Historical Review** 71, No. 1, UK, Oxford University Press, 1965, s. 3-5.

veren ilke olarak anlaşılmıştır.[184] Ona göre, doğa bilimlerinde olduğu gibi toplum bilimlerinde de var olan yasalar, zorunlu ilerleme yasalarını doğurur. Böylece ilerlemenin yalnızca tarih alanında değil, aynı zamanda doğa alanında da olduğunu ve bunların karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiğini belirtmiştir. Bu anlamda tarih alanında ortaya çıkan ilerleme, doğa alanını da içine katmış olur.

Doğada yasaya uyum, tarihteki düzenli ilerlemenin önkoşuludur. Doğanın evrensel ve değişmez yasalarca yönetildiği varsayımı, tarihsel süreç içinde elde edilmiş başarıların sürekliliğinin bir garantisi olarak karşımıza çıkar. Doğanın düzenliliği, aynı zamanda bilgilerimizi kontrol etme olanağı da sağlar. Zamanın sürekliliği ve doğanın yasaya uyumluluğu varsayımları, bilimsel ilerleme olanağının temel dayanaklarını oluştururlar. Bu iki varsayımla birlikte, ne kadar uzun zaman süresi kapsanırsa, insanın doğaya ilişkin bilgisinin artacağı ve böylece de doğayı denetim altına alma gücünün o kadar çok olacağı olanaklı kılınmış olur.

Comte, doğayı deneyle bilinebilen ve birbirlerine tümüyle yasalarla bağlanmış olaylar bütünü olarak görür. Toplumsal yapı da doğa içinde bulunduğundan, doğa düzeninin bir bölümüdür, bu nedenle doğaldır ve değişmez yasalara bağlıdır. Comte'a göre, toplumbilimleri ile doğabilimleri arasında bir süreklilik sözkonusudur. Çünkü, insan hayvansal bir niteliktedir ve bu temel yapısı değişmez. Bu nedenle hayvansallıktan insanlığa geçiş sürecinde bütünüyle yeni olan hiçbir şey yoktur. Böylelikle de tarih, Comte'a göre, insanın hayvansallıktan sıyrılarak toplumsallaşması sürecini gösterir.[185] Bu yüzden toplumbilimin yöntemi tarihsel yöntem olmalıdır. Tarihsel yöntem ise, toplumsal gelişmenin yasalarını ortaya çıkaran ve ne tür evrelerden geçtiğini olgucu pozitif yöntemdir. Comte bu yöntemin dayandığı yasalılığı şöyle açıklar:

> "…Bu yasa tüm temel düşüncelerimizin her birinin, her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanıyor; teolojik ya da kurgul (fictif) hal; metafizik ya da soyut hal, bilimsel ya da pozitif hal. Başka bir deyişle, insan aklı, doğası gereği, tüm araştırmalarında, her şeyden önce karakterleri farklı olan ve hatta kesinlikle birbirine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanır; önce teolojik yöntem sonra metafizik yöntem ve son olarak pozitif yöntem. Birincisi insan aklının zorunlu hareket

[184] Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 55-56.
[185] Aysevener, **Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih**, s. 178-179.

noktasıdır; üçüncüsü oturmuş ve kesin halidir, ikincisi yalnızca bir geçiş görevi görür."[186]

Comte bu ifadeleri ile aynı zamanda, bilimler ile bilgi branşlarının tıpkı zihinsel alanda olduğu gibi üç farklı evreden geçerek bir ilerleme sağladığını ifade eder. Herhangi bir bilim, tıpkı insan zihninin ilerlemesi gibi teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç farklı evreden geçer. Olgular, ilk önce teolojik evrede dinsel tasarımlarla, metafiziksel evrede soyut varlıklarla, pozitif evrede ise bilimsel yasalar aracılığıyla açıklanır. Comte'a göre bu üçlü evre zamansal olarak bilimler ya da bilgi branşlarına göre değişiklik gösterse de her bilim veya bilgi branşı bu üçlü evreyi atlamaksızın geçirmek zorundadır.

Comte'un tarih felsefesi de doğa bilimlerinin ilerlemesine benzer biçimde, insanlık tarihinin, teolojik evreden pozitif evreye doğru gelişme gösterdiği evrensel bir tarih tasarımını yansıtır. Teolojik, metafizik ve pozitif şeklinde sıralanan insanlık tarihinin dönemleri, insanlığın çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerine denk gelir. Bu yönüyle Comte, insanlık tarihinin birliğini savunur. Ona göre zamanla, toplumlar arasındaki bütün farklılıklar ortadan kalkarak insanlık tek tip bir toplum halini alacaktır.[187] Bunu ortaya koyacak olan ise insan zihninin basamaklı gelişimini ele alan pozivist felsefe olacaktır. Comte bunu ortaya koymak için kendisi Üç Hal adını verdiği bir tarih görüşü geliştirir. Bu görüşe göre insan zihninin geçirdiği üç aşama vardır. Bunlar, teolojik, metafizik ve pozitivist aşamalardır. Zihnin ürünü olan bu düşünme biçimleri, insanlık tarihinde sırasıyla vuku bulmuştur. Teoloji zorunlu bir başlangıç noktası olmak anlamında kökene gönderme yaparken, pozitivist aşama varılan son nokta olması anlamında gayeye vurgu yapmaktadır. Metafizik aşama ise bunlar arasındaki bir köprü olarak, başlangıçtan sona geçişi sağlar.

Comte için teoloji, olayların bütününü, onların kökenini Tanrı iradesi ile açıklayan genel bir anlayış sistemidir. Teolojik evrede insanlık tarihi Tanrı'yla, doğa

[186] Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2015, s. 17-18.
[187] Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, s. 167.

olayları ise doğaüstü ve keyfi güçlerin aracılığıyla açıklanır. Metafizik, felsefi anlamından ziyade deney aracılığıyla bilinmesi icap eden olguları akıl yürütmeyle ortaya koymaya, psikolojide ruh varsayımı, fizyolojide hayat ilkesi, fizikte eter teorisi gibi tüm fenomenlerin kaynağı olduğu düşünülen tek bir büyük ilkeye ve bu ilke aracılığıyla doğayı tasarlamaya vurgu yapar. Pozitif evrede ise mutlak kavramları elde etmenin imkansızlığını kabul eden insan aklı, evrenin başlangıcını ve yönelimini, fenomenlerin nedenlerini öğrenmekten vazgeçer. Kendisini akıl yürütme ve gözlemi kullanarak, sadece fenomenlerin gerçek yasalarını, onların değişmez bir biçimde ard arda geliş ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye adar.[188] Comte ayırmış olduğu bu dönemleri, aklın gelişimine göre aşamalı bir biçimde tasarlamıştır. Buna göre teolojik hâlden pozitif hâle bir sıçrama mümkün değildir, tıpkı bilimlerde olduğu gibi tüm toplumlar da bu üç dönemi sırasıyla yaşarlar. Pozitif hâle ulaşma ise, akıl açısından bir amaçtır ve aklın gelişerek ulaşacağı son aşamadır.[189] Bu durum, ilerlemenin son hali olarak değerlendirilir.

Comte'un toplumsal sahada belirlediği amaç ise pozitif bir toplumbilimin kurulması ve buna dayalı olarak pozitif toplum düzenine ulaşılmasıdır. Bu amaç, yine üç hâl yasasına dayalı olarak tüm insanlığı kapsayacak şekilde tasarlanmıştır. İnsanlık, Comte'un üç hâl yasasına uygun olarak ilerleme gösterir ve tarihsel süreçteki gelişme nesilden nesile aktarılır. Comte, üç hâl yasasını aklın sürekli ve zorunlu olarak gelişen yapısından hareketle keşfettiğini belirtir ve bu nedenle üç hâl yasasını, insanlığın zihinsel evriminin bir yasası olarak da nitelendirir.[190] Bu bağlamda pozitif aşamanın ilk olarak gerçekleşmeye başladığı dönem olarak, Bacon'ın temel ilkelerinin, Descartes'ın düşüncelerinin ve Galileo'nun keşiflerinin birlikte etkisiyle başlayan dönemi göstermektedir.[191]

Comte'a göre, tarihsel-toplumsal varlık alanının düzenini sağlayacak her unsur, pozitif bilime dayanmalıdır. Pozitif bilimin kurulması ile ulaşılması hedeflenen toplum düzeni, siyaset, ahlâk ve dinde bir birlik sağlayacaktır. Aynı zamanda bu durum Comte'un, pozitivizmin mottosu olarak belirlenmiş olduğu düzen ve

[188] Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, s. 18-19.
[189] **A.g.e.**, s. 19.
[190] **A.g.e.**, s. 159.
[191] **A.g.e.**, s. 38.

ilerlemeyi[192] de sağlayacaktır. Comte'a göre pozitif felsefe, düzen ve ilerlemeyi bütünsel kılan unsurdur.[193]

Comte, insanlık için belirlenmiş olan amaca ulaşılabilmesi için akla uygun bir biçimde düzenlenen pozitif eğitimi önermektedir. Bu eğitimle, pozitif felsefenin yönlendirdiği bir bilinç olarak, insanoğlunun saygınlığı konusunda etkin evrensel bilinç uyandırılacaktır.[194] Bireysel olarak zihinlerin pozitif düşünceye uyumu, kesintisiz ilerleme ve düzen ile mümkün hale gelecektir.

Özetle denilebilir ki Comte için pozitif evreye ulaşıldığında, ilerlemenin son aşamasına gelinecek, aklın yetkinleşmesi tamamlanacak ve yeni bir toplum düzeni oluşacaktır. Bu ilerleme öncelikle bilgide ve bilimlerde görülür, bunların vasıtasıyla medeniyetleri oluşturan toplumlar da ilerlemektedir. Bu yönüyle pozitif anlayış, toplumsal evrimi ortaya çıkartabilecek bir model olarak sunulmuştur. İnsanlık tarihi de üç hal yasası gereği, süreklilik gösteren bir ilerleme içindedir ve anlamlı bir süreçtir. Bütün bu özellikleri nedeniyle Comte'un ilerlemeci tarih modeli, kökenden gayeye giden bir süreç anlamında bir tarih metafiziği örneği olarak görülebilir.

[192] Düzen ve ilerleme mottosu, Comte'tan sonra dünya tarihinde oldukça etkili olmuştur. Comte'un pozitif felsefesinin etkileri dünyanın bir çok yerinde yankı bulmuş, bu felsefeye uygun bir biçimde toplumsal, siyasal ve kültürel yapılanmalar oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu mottonun toplumsal sahaya yansımasının en önemli örneğini Brezilya Devleti'nin 1922 yılında kullanmaya başladığı bayrağında görebiliriz. Bayrağın tasarımda "düzen ve ilerleme" ifadesinin Portekizce yazımını görebiliriz.
[193] Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, s. 254.
[194] **A.g.e.**, s. 320.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LÖWİTH-BLUMENBERG TARTIŞMASI BAĞLAMINDA İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ TARTIŞMASI

İlk iki bölümde yapmış olduğumuz incelemenin ardından hem tarih felsefelerinin ve hem de tarih teolojilerinin ne anlama geldiklerini ve iki tarih anlayışını kökenden gayeye doğru giden süreç düşüncesini nasıl kullandıklarını göstermeye çalıştık. Bu bölümde ise tarihsel ilerleme fikrinin kökeninin tarih teolojileri olup olmadığı ya da bu düşüncenin modern bir fikir olup olmadığı gibi tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili iddialar incelenecektir.

Bu bölümdeki incelememizde genelden özele giden bir yol izlenecektir. Bölümün ilk kısmında ilerleme fikrinin kökeni üzerine yapılan tartışmalardaki taraflar ve görüşler genel hatlarıyla ortaya konulacaktır. Sonrasında ise literatürde Löwith-Blumenberg tartışması olarak bilinen tartışmaya geçilecek ve bu iki düşünürün tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni hakkındaki iddiaları iki kısımda incelenecektir. Bölümün son kısmında ise, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili tartışmadaki belirtilen temel görüşler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Modern Bir Fikir Olarak İlerleme

İlerleme fikrinin modern dönemde ortaya çıkan yeni bir fikir olduğu düşüncesi ile ilgili en kapsamlı ve literatürde uzun dönem saygın bir yeri olan çalışma J. B. Bury'nin **The Idea of Progress** (**İlerleme Düşüncesi**) isimli kitabıdır. Bury, **The Idea of Progress** isimli çalışmasında ilerlemeyi "Batı medeniyetini hareketlendiren ve denetleyen fikir" olarak nitelendirir.[1]

Bury çalışmasının ilk bölümünde, fikirlerin entelektüel iklimlerinin olduğunu ve çalışmasının girişinde, klasik antik çağın ve 16. yüzyıla kadar olan çağların entelektüel iklimlerinin ilerleme düşüncesinin doğuşuna uygun olmadığını göstermeyi

[1] J. B. Bury, **The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth**, New York, The Macmillan Company, 1920, s. vii.

hedeflediğini bildirmiştir. O, Yunanlıların tarihi döngüsel teorilerle kavramasının ilerleme fikrinin büyümesine engel teşkil ettiğini, Ortaçağ Hristiyanlığının ruhunun ise ilerleme fikrini tamamen dışladığını ileri sürer. Ona göre, Ortaçağ Hristiyanlığı'nda gördüğümüz İlahi Takdir'e (**Providence**) olan inanç, insanların doğal dünyada ani bir son beklerken doğaüstü dünyaya odaklandıkları anlamına gelir ve bu düşünce, herhangi bir ilerleme fikrinin doğmasını imkânsız hale getirir.[2] Bury ayrıca, ilerleme düşüncesinin eksikliğinin, Ortaçağda gerçek anlamda bir ilerleme olmayabileceği anlamına da geldiğini ima eder.

Kitabın geri kalanında geliştirdiği tezinin ikinci kısmında ise Bury, ilerleme fikrinin modern dünyadaki entelektüel atmosfere, bilhassa 17. yüzyılda Bodin, Francis Bacon ve René Descartes ile başlayıp süreklilik ve bütünlük arz eden bir rasyonelleşme hareketine bağlı olarak geliştiğini örneklendirerek anlatır.

Bury, Antik Yunan'da kullanılan "ilerleme" kavramının, kavramın modern kullanımından çok farklı olduğunu savunurken, Antik düşünürlerin tarih ve toplum anlayışlarının döngüsel olduğunu ve bunun da geleceğe yönelik iyimser bir düşünceyi engellediğini ileri sürer.[3] Ortaçağ Hristiyan tarih anlayışını ise Augustinus üzerinden okur. Ona göre, Augustinus için, Ortaçağ'da yaşayan herhangi bir Hristiyan mümin gibi, dünya yaşamı sona erdiğinde, tarihin akışı tatmin edici bir şekilde tamamlanmış olacaktır. Bury, Augustinus'un toplumda herhangi bir tedrici iyileştirmenin veya bilgi artışının, Kıyamet gününden önce devam edebilecek olan bir zaman dilimine işaret edip etmeyeceği sorusuyla ilgilenmediğini belirtir.[4]

Bury'e göre, Hristiyan Ortaçağ'ının tarih anlayışı, tarihi doğal bir gelişme olarak değil, ilahi müdahale ve vahiy tarafından düzenlenen bir dizi olay olarak kavrar. Eğer insanlık kendi yoluna gitmeye bırakılırsa, istenmeyen bir limana sürüklenecek ve tüm insanlar, doğaüstü müdahalenin azınlığı kurtardığı sonsuz sefaletin kaderine katlanacaktır. O, bununla beraber kötülük sorununa da göndermede bulunarak, insanlığın herhangi bir tedrici gelişme süreciyle ahlaki olarak iyileştirilmesine karşı aşılmaz bir engel olan ilk günah anlayışından bahseder. Çünkü insan türü yeryüzünde

[2] Bury, **a.g.e.**, s. 7, 29.
[3] **A.g.e.**, s. 9.
[4] **A.g.e.**, s. 21.

var olduğu sürece, her çocuk doğal olarak kötü ve cezaya layık olarak doğacağından, insanlığın mükemmelliğe ahlaki bir ilerlemesi açıkça imkansızdır.[5] Bury için, Augustinus'un **Tanrı Şehri**'nde geliştirildiği şekliyle İlahi Takdir anlayışı, bütün Ortaçağ düşüncesini kontrol etmiştir.

Üstte yazılanlara ek olarak Bury Ortaçağ Hristiyan tarih anlayışını tamamen gözden çıkarmaz. Ona göre Hristiyan teolojisi ya da tarih anlayışı, Yahudi mitolojisinden gelen bozulma (yozlaşma) anlayışını devam ettirmekle beraber, Yunan döngüsel tarih anlayışını terk ederek, ilk kez geçmişi, gelecekte belirli ve arzu edilen bir hedefe doğru insani olayların tüm seyrine kesin bir anlam vermeye girişen bir sentez inşa etmiştir.[6] Bununla beraber Hristiyanlığın Stoacılıktan devraldığı ve yerellik anlamında polis ya da şehir ilkesinin tersine evrensellik anlamında (yerellik (anlamında görülen polis ya da şehir ilkesinin zıddı olan) ekümeniklik fikri, tüm yerleşik dünyanın bir birlik ve bütünlük olarak kavranmasını ve tüm insan ırkının bir olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Roma İmparatorluğu'nda ve Ortaçağda evrensel bir Devlet ve evrensel bir Kilise biçimini alan bu fikir, daha sonra ortak bir uygarlık havuzuna katkıda bulunanlar olarak halkların birbiriyle kaynaşması kavramına dönüşmüştür. Bury bu ekümeniklik fikrini, ilerleme düşüncesinin büyümesinin unsurlarından biri olarak görür.[7]

Bury'ye göre Hristiyanlık, döngüsel tarih kavramının tahakkümünü kırması ve bu anlamda ilerleme teorisinin yolunu hazırlamasına rağmen gerçek bir ilerleme fikrinin olası şekilde ortaya çıkmasından önce, üç başka koşulun (gelişmenin) daha gerçekleşmesi gerekmektedir. İlk olarak bilim, Descartes'ın doğa yasalarının değişmezliğini kanıtlamasıyla sağlam temellere oturtulmalıdır. Bir başka ifadeyle bilim, değişmez doğanın yasalarına sıkı sıkıya bağlı kalmalıdır. İkinci koşul olarak eskilerin (Yunanlıların ve Romalıların) entelektüel otoritesine meydan okunmalıdır. Ve son olarak Ortaçağ Hristiyan dünyasında görülen şekliyle dinin, insan yaşamı üzerinde bir kontrol fikri olmaktan çıkıp seküler yaşamın değeri açıkça kabul edilmelidir. Bury'ye göre bu koşulların tamamı ancak 16. ve 17. yüzyılda ortaya

[5] Bury, **a.g.e.**, s. 21-22.
[6] **A.g.e.,** s. 22.
[7] **A.g.e,** s. 23-24.

çıkmış, böylece Batı medeniyeti Abbe de Saint-Pierre tarafından ilan edilen ilk genel ilerleme teorisine hazır hale gelmiştir.[8]

Bury, ilerleme düşüncesinin ortaya çıkışı üzerine oldukça ayrıntılı bir çalışma yapmış olmasına rağmen fikrin kendisinin nereden geldiğini, yani rasyonaliteye güven duymanın neden içkin bir toplumsal gayeyle bağlantılı olması gerektiğini yeterince açıklamaz. Bury için bu fikir, kendi içinde, kendi esasında var olan ve sadece zincirlerinden kurtulmayı bekleyen bir şeydir. O, fikrin, dini inançlar gibi çeşitli psikolojik ve düşünsel engellerin yok edilmesiyle ortaya çıktığını varsayar.

Özetle Bury, tarih anlayışı anlamında Hristiyan teolojisinin Yunan düşüncesinden kopmasını önemli görmesine rağmen, ilerlemeyi hem eski Yunan ve Roma'ya özgü devresel hareketler fikri hem de Ortaçağ Avrupa'sının İlahi Takdir (**Providence**) anlayışıyla karşıtlık içinde okuyarak, fikri 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve tam ifadesini 18. yüzyılda bulmuş, tamamen modern bir ürün olarak görür.[9]

Bury'nin erken dönem çalışmasının izinden gidenler için kavram daha çok modern dönemi belirleyen bir kerteriz noktası işlevi görür. Bu yönüyle "ilerleme" kavramının ilk kez modern dönemde ortaya çıktığı ve Aydınlanma döneminde son formuna ulaştığı düşüncesini savunanlar için, genellikle, ilerleme (**progress**) kavramını karakterize eden düşünce modern bilim imgesidir. Bu yorumda insan düşüncesinin tüm gelişimi ilerici olarak düşünülür. Modern düşünce, 17. yüzyıldan itibaren mutlak bir ilerlemeyi temsil eder; modernite kendisini geçmişten bir kopuş olarak algılar ve kendi üstünlüğünün geriye doğru farkında olarak bakar. Bu yönüyle insanlığın ulaştığı her gelişme aşaması, altına düşmenin imkânsız olduğu bir kazanımı temsil eder. Bu gelişme doğa bilgisine sahip olmayı ve ona hükmetmeyi gerektirir. Doğaya hükmetmenin en iyi yolu ise, diğer tüm bilgi türlerine karşı önem kazanan doğa bilimidir. İlerleme fikri ile doğanın fethi arasında yakın bir bağlantı vardır. Doğa, dünyayı olumlu anlamda dönüştürebilmek için insanların gücüne tabi tutulmalıdır. Bu tür bir tutumun ilk modeli Francis Bacon'da görülür. Bu model aynı modern bilim imgesinin doğuşu anlamına da gelir.

[8] Bury, **a.g.e.**, s. 22, 65-66.
[9] Bock, **İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları**, s. 55.

Rossi'ye göre, bilimsel bir yöntemle ve doğaya egemen olma isteğiyle karakterize olan modern bilim imgesi, "ilerleme" (**progress**) kavramının oluşmasında etkili olmuştur. Bu imge, bilimsel bilginin artan ve gelişen, farklı kuşakların birbiri ardına katkıda bulunduğu bir süreç aracılığıyla gerçekleşen bir şey olduğu inancını kapsar. Aynı zamanda bu sürecin aşamalarının ya da dönemlerinin henüz tamamlanmadığı, bu nedenle sonradan yapılacak eklemelerle ya da bütünlemelerle gelişmeye devam edeceği inancını kapsar.[10]

George Iggers'a göre, Aydınlanma düşünürlerinin çoğu için, bilimlerin istikrarlı bir şekilde ilerlemesiyle toplumun ilerlemesi aynı anlama gelir. Toplumun sosyal, politik ve ekonomik mimarisi ile ilgili önemli farklılıklarına rağmen birbirinden farklı düşünürler hem toplumsal hem bilimsel manada normatifliğin genel karakteri üzerinde fikir birliği içerisindedirler. Velhasıl, Aydınlanma düşünürlerinin çoğu için; toplum üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, toplumsal hareketleri düzenleyen genel yasaların keşfedilmesini amaçlamıştır ve bu genel yasalar sosyal ilerleme yasaları olarak formüle edilmiştir. Dolayısıyla tarih normatif bir topluma doğru hareket olarak görülmüştür.[11] Iggers için bu yönleriyle ilerleme düşüncesi modern dönemde karakterize olan yeni bir kavramdır.

Nannerl Keohane, ilerleme fikrini yeniden gözden geçirip değerlendirdiği "Aydınlanma Dönemindeki İlerleme Düşüncesinin Yeniden Değerlendirilmesi" isimli makalesinde; Aydınlanma döneminde ilk söylemleri ortaya çıkan ilerleme fikrinin, 19. yüzyılda bir inanç nesnesi haline geldiğini ve bu inancın, Batı kültüründe 20. yüzyılın ortasına kadar egemen doktrin olarak kaldığını ifade eder.[12]

Brett Bowden da modern ilerleme fikrinin benzersiz bir düşünce olduğunu, 17. yüzyılda bilimsel yöntemin gelişmesi ve 18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ortaya çıktığına olan inancın yaygın olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla,

[10] Paolo Rossi, **Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri**, s. 56.
[11] George G. Iggers, "The Idea of Progress: A Critical Reassessment", **The American Historical Review** 71, No. 1, 1965, s.4.
[12] Nannerl O. Keohane, "The Enlightenment Idea of Progress Revisited", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Berkeley, USA, University of California Press, 1982, s. 21.

ilerleme fikrinin Aydınlanma'nın tanımlayıcı yönlerinden biri olarak nitelendirilmesi nadir değildir.[13]

Konuyla ilgili önemli görüşleri olan ve daha sonra görüşlerini detaylı olarak incelemeye çalışacağımız Hans Blumenberg ise, modern ilerleme düşüncesinin yükselişini, erken modern dönemde gerçekleşen iki ana deneyime bağlar. Bunlar 16. ve 17. yüzyıllarda bilhassa astronomide görülen ilerlemeler ve aynı zamanda geç 17. yüzyılda görülen Antiklerle/Modernlerin tartışmasının yaratmış olduğu etkidir.[14] Blumenberg, "ilerleme" kavramını "insanın kendini kanıtlaması"nın bir tezahürü olarak yorumlar ve çağın temel bir özelliği ve meşru özü olarak görür.

3.2. Sekülerleştirilmiş Bir Fikir Olarak İlerleme

İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili bir diğer önemli görüş, literatürde geniş bir sahaya yayılan çok sayıda çalışmanın olduğu, ilerleme düşüncesinin Hristiyan eskatolojisini ve kurtuluşçuluğunu sürdüren seküler bir fikir olarak modern düşünceye girdiğidir.

Bu düşüncenin öncü örneklerinin 2. Dünya Savaşı öncesinde yapılan çalışmalarda başladığını görürüz. Bu çalışmalar bir öneki kısımda belirtmeye çalıştığımız Bury'nin fikirleriyle yüzleşmeye çalışmış ve ona karşıt olarak geliştirilmiştir. Bu görüşün ilk öncülerden biri olarak Dawson'u gösterebiliriz. Dawson'un **İlerleme ve Din** (**Progress and Religion**) isimli eserinde ilerleme düşüncesinin sahip olduğu maneviyatçılığın doğrudan "Hristiyan teleolojisinin yaşam anlayışından" kotarıldığı dile getirilir.[15]

[13] Brett Bowden, **The Strange Persistence of Universal History in Political Thought**, s. 40.
[14] Robert Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", **New German Critique**, No: 22, Duke Uni. Press, USA, Winter 1981, s. 70.
[15] Christopher Dawson, **İlerleme ve Din**, Çev. Yusuf Kaplan & Aylin Doğan, İstanbul, Açılım Kitap, 2003, Bölüm 8.

Dawson, ilerleme fikrinin yükselişinde modern bilimin önemi konusunda Bury ile aynı fikirdedir.[16] Ancak ilerleme fikrinin gerçek köklerinin daha derinlerde olduğunu düşünür:

> "18. yüzyıl filozofları, yeni rasyonalist doktrinlerini, eski Hristiyanlık inancının yerine koymaya çalıştıklarında, gerçekte, kendi düşüncelerine çok derinden girmiş olan ve artık kökenlerini tanımadıkları unsurları ondan soyutlamışlardır. Her şeyden önce bu, ilerleme fikri için geçerlidir, zira yeni felsefede Hristiyan eskatolojisinin doğaüstücülüğüne yer olmasa da kendisini Hristiyan teleolojik yaşam anlayışından mahrum edememiştir. Böylece, insan ırkının ahlaki mükemmelliğine ve sınırsız ilerlemesine olan inanç, Hristiyan inancında görülen insan çabasının nihai hedefi olarak ahiret hayatı inancının yerini almıştır."[17]

Dawson'a göre ilerleme fikrinin yükselişi, pozitif Hristiyan inançlarının sekülerleşmesiyle ilgilidir. Dawson tarafından ilerleme fikrini ilk kez formüle etmiş düşünür olarak tanımlanan isim, Katolik bir rahip olan Abbe de St. Pierre'dir.[18] Abbe de St. Pierre'nin ilerleme fikrini ilk ortaya atanlardan olduğu hususunda, daha önce belirtildiği gibi Bury de aynı fikirdedir.

Görüldüğü üzere Dawson, ilerleme düşüncesinin başlı başına yeni bir fikir olduğunu iddia eden ve literatürdeki ilk ve en hacimli çalışmayı yapmış olan Bury'nin hem tarihsel inancına hem de rasyonalist bakış açısına karşı çıkar. Çünkü Dawson'ın görüşüne göre, iyimser 18. yüzyıl rasyonalizmi yalnızca akıl ve bilime değil, aynı zamanda Hristiyan teleolojik gerçeklik anlayışına da dayanır.

Bu çalışmadan hemen sonra yine öncü bir çalışma olarak Carl Becker'in **18. Yüzyıl Filozoflarının Cennet Şehri** (**The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers**) isimli eseri görebiliriz. Bu çalışmada Carl Becker, modern ilerleme fikrinin bir şekilde Hristiyan kurtuluşçuluğunu sürdürdüğünü iddia eder. 18. yüzyıl felsefelerinin Augustinus'un Tanrı Şehri'ni daha güncel malzemelerle yeniden inşa etmek için yıktığını[19] ve Tanrı Şehri'ndeki "kurtuluş" resminin gelecekteki bir

[16] Christopher Dawson, **Progress and Religion**: **An Historical Inquiry**, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1929, s.143-145.
[17] Dawson, **a.g.e**, s. 149.
[18] **A.g.e**, s. 150.
[19] Carl L. Becker, **The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers**, New Haven, USA, Yale University Press, 1932, s. 31.

durumun imajına çevrildiğini veya daha genelleştirilmiş şekliyle insan ırkının dünyada toplumsal mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması[20] (**félicité** veya **perfectibilité du genre humain**) olduğunu ifade eder.

Becker için modern felsefe, dini bir batıl inanç olarak Hristiyanlığın öte dünya ütopyasını reddeder, ancak onu dünyevi temellere geri getirmek istemez, aksine akıl ve bilimde ilerleme yoluyla elde edilebilen dünyevi bir cennet olarak yeniden tasarlamak ister. Zira sıradan insan bu fikre inandırılacaksa, Hristiyanlığın vaadi dönüşerek de olsa yoluna devam etmelidir: *"Eskinin yerini alacak yeni bir cennet, yeni bir kurtuluş, mükemmelliğe ulaşmanın yolu olmadan, insanlık dini boşuna insanların ortak koşusuna hitap ederdi."*[21] Bu vaadin gerçekleşeceği yeni cennetin, dünyevi yaşamın sınırları içinde bir yere yerleştirilmesi gerekir. Ancak göksel cennet yeryüzünde yeniden inşa edilmek üzere parçalanacaksa, insanlığın kurtuluşuna dışarıdan, mucizevi, felaket yaratan bir aracıyla (Tanrı ya da filozof-kralla) değil, insanın kendisi tarafından ulaşılması gerekir.[22] Bu sebepten 18. yüzyıl felsefeleri ve tarih anlayışları zamanın dışında bir cennetin yerine, insanın dünyadaki mükemmelliği fikrini önermişlerdir. Becker daha sonra bunu **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**'ndeki ilerleme hakkındaki yazısında da ifade eder ve modern ilerleme fikrinin, modern bilim tarafından dile getirilen umutların ışığı altında Yahudi-Hıristiyan mesihçi müdahale ve kurtuluş geleneğinden doğduğunu şöyle belirtir:

> "Felsefe(ci)ler tarafından formüle edildiği şekliyle ilerleme doktrini, ne kadar önemli olursa olsun Hristiyan kurtuluş doktrininin bir modifikasyonuydu, ancak önemli olan yaptığı değişiklikti, içinde yeni olan şey ise, insanın iyiliğine ve dünyevi bir ütopya yaratmak için bilinçli aklın etkinliğine inanmaktı."[23]

E. H. Carr da tarihi bir ilerleme tasarımı olarak görmenin, yani sonu olan bir amacının olduğu ve bu amacı gerçekleştirmek üzere belli bir hedefe doğru yöneldiğini

[20] Becker, **a.g.e.**, s. 48-49.
[21] **A.g.e.**, s. 129.
[22] **A.e.**
[23] C. L. Becker, "Progress", **Encyclopedia of the Social Sciences**, vol. XII, The Macmillan Company, New York, USA, 1937, s. 497.

düşünmenin temelinde dinsel bir tutum alış olduğunu düşünür.[24] Carr'a göre bu tutum, özellikle Ortaçağ'da, Hristiyan geleneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır; onun da temelinde Yahudi gizemciliği vardır. Yahudi gizemciliği, tarihsel gelişimin, insanın aşamalı olarak ahlaki yönden olgunlaşması ve bunun sonucunda da Tanrı katına yeniden bir geri dönüş süreciyle açıklanabilir olduğunu savlamıştır.

Raymond Aron ise 1944'te **La France Libre**'de yayınlanan "Seküler Dinlerin Geleceği" makalesinde şunu dile getirir: *"Çağdaşlarımızın ruhunda yerini alan doktrinlere 'seküler dinler' demeyi öneriyorum. Kaybolan bir inancın yerini alan ve yeri bu dünyada olan, uzak gelecekte insanlığın kurtuluşu için yaratılması gereken bir sosyal düzen şeklinde."*[25]

Rus filozof Berdyaev'e göre de ilerleme düşüncesinin arkasında eski dini-mesihi kökler vardır. Berdyaev bunu, *"...mükemmelliğin, hakikatin ve adaletin hüküm süreceği Tanrı'nın Krallığı'nın gerçekleşmesine dair eski inanç "ilerleme doktrinleri"nde sekülerleşir."*[26] şeklinde özetler. Berdyaev, Yahudi-Hristiyan kurtuluş mitini arkasına alarak gerçekleşen bu sekülerleşmeyi, ilerleme anlatılarını rasyonalize etmek için modern bir çaba olarak görür.

Collingwood'a göre ise, Hristiyan tarih tasarımında, tarihçinin bakış açısından insan kendi talihinin bilge mimarıymış gibi davranır; ama eylemlerinde rol oynayan bilgelik onun değil, inayetiyle insanın arzularını değerli hedeflere yönlendiren Tanrı'nın bilgeliğidir.[27] Buna göre kurtuluş, insanın yönlendiği en değerli hedeftir. Tarihsel süreç, ilk günah nedeniyle bu dünyaya düşmüş olan insanlığın, kurtuluşa doğru ilerlemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Bu süreç, mükemmel bir sona doğru yönelen bir düzenliliği içermektedir.[28] Hristiyan tarih anlayışını, ilerlemeci tarih modellerinin temeli olarak görenlerin çoğu bu nedeni kendilerine argüman yapmışlardır.

---

[24] Edward Hallett Carr, **Tarih Nedir?**, Çev. M. Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yay., 2011, s. 171.
[25] R. Aron'dan akt. Milan Babík**, History and Theory** içinde **"**Nazism as a Secular Religion", s. 385.
[26] Nicolas Berdyaev, **The Meaning of History (1936)**, Trans. by George Reavey, Cleveland, Ohio, The World Publishing Company, 1968, p.161.
[27] Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 90.
[28] Etienne Gilson, **The Spirit of Medieval Philosophy**, Trans. by A. H. C. Downes, USA, Charles Scribner's Sons, 1940, s. 389.

Roger Griffin'e göre tarihsel bilinç alanında, Hristiyan eskatolojisinin yerini seküler kurtuluşçuluk veya kendi terminolojisine göre "**palingenesis**" aldığını iddia eder; yeniden canlandırılmış bir insan türüne dayanan ütopik topluma doğru devrimci bir ilerleme olarak tarih fikri.[29]

Kavram üzerine yazan bir başka düşünür Rotenstreich'e göre ise tarihsel ilerleme kavramı; tarihin toplam anlamını özetler. Ona göre tarihsel ilerleme, sürece atfedilen toplam anlam olarak, tarihi okuma girişiminin ana açıklamalarından biridir. Bu sebepten onu temellendirirken, fikrin yaygın kabul gördüğü tarihsel arka planı veya fikrin hangi koşullar altında yayılabileceğini değil (19. yüzyıl tarih düşüncesine gönderme yaparak), hangi teorik varsayımlara dayandığı ile ilgili kavramsal bağlamların araştırılması gerekir.

Rotenstreich'ın bu düşüncesi, Bury'nin ilerleme fikri üzerine söylediklerinin bir eleştirisi olarak okunmalıdır. Ona göre ilerleme fikrini İlahi Takdir ile karşıtlık içinde okumamak ve ilerleme düşüncesinin İlahi Takdir fikrinin zorunlu olarak dışladığını düşünmemek için elimizde yeteri kadar veri vardır.[30] O, Gershom Scholem'a atıf yaparak, Yahudi mistisizmindeki bazı eğilimlerin, kurtuluşu kademeli bir iyileşme süreci (**Tikkun**) olarak kavradığını ifade eder:

> "Tanrı'nın kendisini tasarlaması, meydana getirmesi ve geliştirmesi süreci, nihai sonucuna tekrar kendisinde varmaz. İade sürecinin belirli kısımları insana tahsis edilmiştir... Varlığın belirli alanlarında ilahi ve beşerî varoluş iç içedir. Sembolik olarak Tanrı'nın kişiliğinin doğuşu olarak tanımlanan Tikkun'un içsel, dünya dışı süreci, dünyevi tarihin sürecine tekabül eder... İnsanın her eylemi, Tanrı'nın yarattıkları için koyduğu bu son görevle ilgilidir."[31]

Burada bir şerh düşerek, Scholem'in Yahudilikte görmüş olduğu İlahi Takdirin ilerleme düşüncesi ile olan ilişkisine rağmen, kendisinin mesihçilik fikriyatı üzerinden Hristiyanlıktaki kurtuluş anlayışı ile Yahudilikteki kurtuluş anlayışını aynı kefeye koymadığını düşündüğümüzü belirtmemiz gerekir. Zira Scholem **Yahudilikte**

[29] Roger Griffen'den akt. Milan Babík**, History and Theory** içinde "Nazism as a Secular Religion", vol. 45,Wesleyan University, Wiley-Blackwell Publishing, USA, October 2006, s. 375-396, 378.
[30] N. Rotenstreich, **Time and Meaning in History**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Com., 1987, s. 55.
[31] Scholem'den aktaran N. Rotenstreich, **a.g.e.**, s. 55-56. Orijinali için bkz.: Gershom Scholem, **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York, Schocken Books, 1961, s. 273-274.

Mesiyanik Fikir isimli bir başka kitabında Yahudiliği, tüm biçimleri ve tezahürleriyle, her zaman, kamuya açık olarak, tarih sahnesinde ve topluluk içinde gerçekleşen bir olay olarak kurtuluş kavramını sürdürmekle niteler. Ona göre Yahudilikteki kurtuluş fikri görünür dünyada meydana gelen ve bu kadar görünür bir görünümden ayrı düşünülemeyecek bir_olaydır. Bu yönüyle dünyevi bir ilerleme düşüncesini de içinde barındırabilir. Buna karşılık, Hıristiyanlık, kurtuluşu manevi ve görünmeyen âlemde bir olay, her bir bireyin özel dünyasında ruhta yansıyan ve dışarıdaki hiçbir şeye karşılık gelmesi gerekmeyen içsel bir dönüşümü etkileyen bir olay olarak görür.[32]

Rotenstreich'e göreyse ilerleme fikrinin İlahi Takdir anlayışıyla bağlantılı olması, yalnızca Yahudi mistisizminde görülen bir durum değildir. Bu bağlantı, kendisine göre tarih felsefesini kelimenin tam anlamıyla ele alan Rönesans düşünürlerinin yazılarında da bulunur. O, örneğin Paracelsus'un, Tanrı'nın yarattıklarını kademeli bir süreçle en yüksek iyiye doğru yönlendirecek şekilde yönettiğini ifade ettiğini belirtir.[33]

Bununla beraber Rotenstreich'a göre Herder'de de İlahi Takdir ile ilerleme ilişkisi beraber yürür. Herder, Tanrı'yı tarihsel süreçte etkin bir güç olarak görür ve tarihte, Doğa'da bulunan ilahi tasarımı arayan bir yaklaşımı savunur. Herder, insanın bir bütün olarak evrenin sadece küçük bir parçası olduğu için, tarihinin, içinde örülmüş olduğu kozmik doku ile ilişkilendirilmesi gerektiğini savunur. İnsanlık tarihi, Tanrı'nın kendi çabalarımız, yeteneklerimiz ve anlayışlarımızla kurtuluşumuz için çalıştığı bir süreçtir.[34] Herder'in ilahi Takdir ve tarihsel ilerleme arasındaki ilişkiye ilişkin yorumu, iki fikri birbirini dışlamaktan ziyade tamamlayıcı olarak işlev gördüğü şeklindedir.

Karl Löwith de **Tarihte Anlam** isimli eserinde, ilerleme fikrinin Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesine dayandığını savunur. Bu fikrin, özgün teolojik amacından koptuğunda, zaman anlayışımızı çarpıttığını ve insanın kendi kaderini tayin etme potansiyeli hakkındaki yanlış beklentilere yol açtığını ifade eder. Löwith'e göre,

[32] Gershom Scholem, **The Messianic Idea of Judaism**, New York, Schocken Books, 1974, s. 1.
[33] Paracelcus'dan aktaran Rotenstreich, **a.g.e.**, s. 56.
[34] Rotenstreich, **a.g.e.**, s. 56.

bir kurtuluş tarihi olarak tarih sürecinin biçimsel şemasını belirleyen teolojik ilke, insanın Tanrı iradesine karşı işlediği günah ve Tanrı'nın cennetten kovulan insanı kurtarma isteğidir; ilk günah ve nihai kurtuluş olmadan, tarihsel aralık gereksiz ve anlaşılamaz olabilir.[35]

Löwith, lineer olarak tarihsel zaman kavramının modern bir buluş olmadığını, aksine Hristiyanlığın, döngüsel şekilde olan Yunan tarih görüşüne karşı tepkisini ve rasyonelleşme çabasını temsil ettiğini vurgular. Başka bir deyişle ilerleme düşüncesi, Yahudi-Hıristiyan düşüncenin eskatolojik modelinin salt bir biçimde sekülerleşmesidir. Öte yandan daha sonra detaylı bir şekilde işleyeceğimiz üzere Hans Blumenberg, moderniteyi ortaya çıkaran gerçek dönüşümleri aşırı derecede basitleştirdiğini düşündüğü bu "sekülerleşme teorisi"ne tepki vermiştir.[36]

Löwith, aynı zamanda tarih felsefelerinin köklerini de hem Hıristiyanlıkta hem de Musevilikte bulunan eskatolojik bir düşünce modelinde bulur. Yunan ve Roma mitolojilerinde ise tarih, bir daire içinde hareket eden, tekrarlayan, periyodik bir model gösterir ve bunun sonucu olarak geçmiş ebedi bir temel olarak görülür.[37] Löwith için İbrani ve Hıristiyan tarih görüşünde geçmiş, vaat ve hazırlık olarak gelecekle ilgilidir.

Yukarıda sayılanlara ek olarak, yine Hristiyan düşüncesiyle ilişkili olarak bazı heretik ve milenyumcu fikirlerin yine sekülerleştirilerek ilerlemeci bir ütopyacılığa dönüştürüldüğü yönünde yorumlar da vardır. Bu yorumlarda önemli nokta, Hristiyan doktrininin, Aydınlanma sırasında ve sonrasında ilerleme fikrine aktarılmasında önemli bir pozisyonda gördükleri bazı ortaçağ heretiklerine özel önem vermeleridir. Bu isimlerden en önemlisi Fioreli Joachim'dir.

Örneğin Voegelin, eleştirilerinin büyük kısmını Fioreli Joachim'e yönlendirir. Joachim'in üçlemesinin (**Trinity**) üç kişisine karşılık gelen üç çağ tarihi hakkındaki düşüncesi, Augustinus'un iki dünya (**Civitas Dei / Civitas Terrana**) doktrinini tahribata uğratarak Batı düşünce dünyası içine girmiştir. Böylelikle insanın yeryüzünde mükemmelliğe doğru ilerlemesi inancı, ardından gelen Aydınlanma

[35] Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 282-283.
[36] Zeynep Talay, "A Dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Lowith on History and Progress", **History of European Ideas**, vol. 37, Routledge Pub, UK, 2011, s. 376.
[37] Lowith, **Meaning in History**, s. 6.

felsefeleriyle sekülerleşerek tamamen içselleştirilmiştir. Augustinus'ta örneğini gördüğümüz Hristiyan düşüncesinin aşkın tarih anlayışı, Joachim'den itibaren dünyaya ve insana içkin bir tarih anlayışına dönüşmüştür. Bu yönüyle modernitenin en önemli özelliği onun içkinliği, kurtuluşu yeryüzüne indirerek ilerleme düşüncesini içkin bir hale dönüştürmesi olmuştur.[38]

Voegelin'e göre, Joachimci eskatoloji, Gnostisizm'in bir tür canlanması olarak yorumlanmalıdır ve modern uygarlık ruhsal olarak Joachim'in Gnostik rüya dünyasının üç seküler ürünüyle yönetilir. Voegelin için bunlar, en net modern örneğinin Marksizm olduğu devrimci mükemmeliyetçilik fikri, aydınlanmacı ilerleme ve ütopyacılıktır. Voegelin'e göre, Joachim'in üçüncü ve yaklaşan insan mükemmelliği çağından Comte'un Pozitivizm çağına (teolojik-metafizik-bilimsel aşama), Hegel'in tinin özgürlüğünün üç aşamalı diyalektiğine, Marksist sınıfsız toplum vizyonuna (ilkel komünizm-sınıflı toplum-nihai komünizm) ve Nazilerin Üçüncü Reich fikrine doğru olan süreklilik çizgisi çok açıktır.[39]

Frank ve Fritzie Manuel de ilerleme anlayışının sekülerleşme ile ilişkisini ve fikrin kökeninin Hristiyanlık ile ilişkisini binyılcı düşüncelerle ve Fioreli Joachim ile bağlantısı dolayımında ele alarak, bir ütopya olarak ilerleme düşüncesinin 19. yüzyılda baskın tarih felsefeleri haline dönüşmesini şu sözlerle ifade etmişlerdir:

> "Birbirini izleyen cennetlerin tasvirlerinde kullanılan dil, İsa'nın yeryüzünde bin yıllık saltanatının kehaneti ve Fioreli Joachim'in kehanetleri tüm Avrupa toplumlarının söyleminde canlı kalmıştır. Millenyumcu konuşma, birçok seküler devrimci hareket tarafından benimsenmiştir. Fioreli Joachim'in görüşleri, on altıncı yüzyılda Müntzer'den, on yedinci yüzyılda Campanella'ya ve on sekizinci yüzyılda Lessing'e kadar Hıristiyan ütopyacılar arasında farklı adlarla yeniden ortaya çıkmıştır. 19.yüzyıla gelindiğinde ise, Joachimci "üçlü hal" tasnifi seküler terminolojiyle dönüşmüş ve baskın tarih felsefesi konumuna gelmiştir."[40]

[38] Eric Voegelin, **New Science of Politics**, Chicago, Chicago University Press, s. 111, 119-121.
[39] Voegelin, **a.g.e.**, s. 111-112.
[40] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, **Utopian Thought in the Western World**, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, s. 33-34.

Ernest Lee Tuveson da benzer bir biçimde ilerlemeyi büyük milenyum beklentisinin dönüşümü olarak ifade eder. Buna göre İlahi takdirin rolü doğa kanunlarına aktarılır, Augustinus'un Tanrı Şehri (**Civitas Dei**) ise toplumsal bir ütopyaya dönüştürülür. Tuveson bunu ifade ederken 17. yüzyılın erken döneminde insanlığın kurtuluşu için Tanrı'nın yönteminin, tarihte sıralı devam eden çağlar boyunca, insan doğasının ilerleyen bir biçimde iyileştirilmesi yoluyla, insanın kademeli, genel bir kurtuluşu olabileceği fikrinin ortaya çıktığını teşhis eder. Tanrı'nın yöntemi, ruhsal ve zihinsel yetilerin iyileştirilmesinden kaynaklanan sabit kültürel gelişim aşamalarından biridir; "ilkel"den "felsefi" aşamalara ilerleme, insanın kurtuluşunun öyküsüdür. Tuveson, terimlerde bazı değişikliklerle, bu planın Comteçu felsefenin bir taslağı olduğu iddiasında bulunur.[41]

O, 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, İncil'in insanlığın istikrarlı bir yükselişini öngördüğüne inanıldığını; bu gelişmeye doğal ve kültürel bir iyileşmenin eşlik ettiğini belirtir. Bu fikir, Rönesans'ın ilerleme fikirlerinden büyük ölçüde bir değişikliğe işaret eder. Bodin ve Bacon gibi öncülerin ima ettiği şekilde, bir bütün olarak insanlığın ilerlemesi sadece mümkün olmakla kalmayıp, kaçınılmaz da olmuş olur. Zira kurtuluş olarak ilerleme Tanrı'nın sözünde kehanet edilmiştir.[42]

Kurtuluş olarak ilerleme kavramının, insanın doğası ve kaderine yönelik geleneksel Hristiyan tutumundan büyük bir değişiklik getireceği açıktır. Gerçekten de yeni bir din türü gerektirmiştir. Tuveson, 18. yüzyılda yeni bir "Yeniden Kazanılan Cennet"in nasıl oluştuğunu göstermeye çalışır. Yavaş yavaş İlahi Takdir'in rolü, tek başına Tanrı'nın kendi dünyasında işlediği düşünülen "doğa yasalarına" aktarılır. Bu nedenle, modern insan için "evrim" ve "insanlığın ilerleme aşamaları", ataları için "lütuf"un sahip olduğuna benzer önemi taşımaya başlamıştır. "İlerleme"den bir "inanç" olarak bahsetmek yanlış değildir, çünkü bu, İnsanoğlunun gerilimlerinin ve kötülüklerinin çözüleceği ve sona ereceği kaçınılmaz bir mutlu son olarak yeni bir İlahi Takdir türüne -tarihsel sürece- olan güveni ifade eder.[43]

[41] Ernest Lee Tuveson, **Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress**, New York, Harper and Row Publishers, 1964, s. ix-x.
[42] **A.g.e.**, s. x.
[43] **A.g.e.**, s. x-xii.

Reinhold Niebuhr da aynı çizgide, modern ilerleme fikrinin, insanın yeni kurtarıcısı olarak Yahudi-Hristiyan düşüncesinde gördüğümüz Mesih fikrinin yerine tarihi koyduğunu, tarihsel ilerleme fikrinin modern insan için kurtarıcı bir süreç fikri olduğunu ileri sürer.[44] Niebuhr'a göre, tarih ve zaman arasında keskin bir ayrım yaparak kendisini klasik kültürden ayıran ve yalnızca doğal zamanın tekrarlarıyla ilgilenmekten ziyade önemli bir geleceğe doğru akan tarihsel zamana vurgu yapan Hristiyan inancı, modern tarih anlayışıyla bir yakınlığa sahiptir. Gerçekten de modern tarihsel bilincin içinden çıktığı topraktır.[45] Niebuhr için Hristiyan tarih bilincinden çıkan bu yeni modern düşünce sonrasında, insanın tarihe etkin bir fail olarak müdahale edebileceği düşüncesiyle hem Ortaçağ'ı hem de Antik düşünceyi karakterize eden edilgen ve statik tarih anlayışından sıyrılınmış; bu, insanın özgürlüğünü ve doğayı dönüştürme gücünü sınırsız bir biçimde artırabileceği inancını da beraberinde getirmiştir.

3.3. İlerlemenin Kökeni Tartışmasında Löwith ve Blumenberg

Bir önceki kısımda belirttiklerimizden görülebileceği gibi, ilerleme düşüncesinin kökeni üzerine olan tartışmanın temelde; fikrin modern dönemde bilimsel devrimle beraber ortaya çıkan nevi şahsına münhasır ve modern dönemi belirleyici bir fikir olduğuyla; kökenini Yahudi-Hristiyan eskatolojisi ve soteriolojisinden (kurtuluşçuluk) alan ve modern dönemde sekülerleştirerek, tarih metafiziklerine ve ütopyacı hareketlere ilham kaynağı olduğu yorumları üzerinden yapıldığı söylenebilir. 20. yüzyılda devam eden etkisini göz önünde bulundurarak, bu iki görüşün karşılıklı olarak öne çıkan iki ismi, literatürde "Löwith-Blumenberg Tartışması" olarak geçen tartışmaya isimlerini veren Löwith ve Blumenberg'tir. Bu nedenle, çalışmamızın bu kısmının alt bölümlerinde sırasıyla Löwith'in ve Blumenberg'in ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

[44] Reinhold Niebuhr, **Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History**, New York, Charles Scribner's Son, 1949, s. viii.
[45] Niebuhr, **a.g.e.**, s. 38.

3.3.1. Löwith ve Sekülerleştirilmiş Bir Fikir Olarak İlerleme

Löwith **Tarihte Anlam** isimli çalışmasında, modernite sorununu tarih felsefesi düzleminde inceler ve tarih felsefelerini, tarihsel olayların birleştirilip nihai bir amaca yönlendirildiği, belirli ilkelere göre sistemleştirilmiş evrensel tarih yorumları şeklinde değerlendirir.[46] Onun temel iddiasına göre, merkezinde "ilerleme" olan tarih felsefeleriyle, Hristiyan düşüncesi tarafından yaratılan tarih teolojileri arasında güçlü bir bağlantı vardır ve birbirleriyle olan bağlantı süreklilik arz eder.[47] Harris'e göre Löwith aynı zamanda, tarihte ilerleme ve inanç gibi modern ideallerin, Mesih hakkındaki Hristiyan inançlarının sekülerleştirilmesi olduğunu savunmaktadır.[48]

Gornisiewicz de Löwith'in tarih felsefesinin, tarih teolojisine, yani bir tamamlanma ve kurtuluş tarihi olarak teolojik tarih kavramına bağlı olduğunu iddia ettiğini bildirir. Bir Yahudi veya Hristiyan kendi inancında tarih felsefesinin gerçek kaynağını bulabilir. Böylelikle tarihsel düşüncenin doğrusal yorumunun yalnızca modern zamanlarda başladığı önyargısını reddeder.[49]

Barash'ın yorumuna göre Löwith için Batı tarihi düşüncesi, lineer, farklı ve orijinal bir Hristiyan zaman deneyimine dayanmaktadır. Bu zaman deneyimi, Antik Yunan düşüncesini karakterize eden, doğal olayların döngüsel gelgiti ve akışıyla modellenen tarihsel zamanın kozmolojik yorumundan farklı bir deneyimdir. Löwith'in iddiasına göre, modern tarih fikri, bu orijinal Hristiyan tarihsel zaman deneyimini, farklı tarihsel çağlar arasındaki süreklilik biçimde genişletir. Bu genişletme, tarihsel zamanın, Hristiyan düşüncesinin temelinde varlığını sürdüren ve ardından modern

[46] Lowith, **Meaning in History**, s. 1.
[47] Stefan Klemczak, "*Ordo temporis:* 'Secularization' as a Historiographic Category", **Studia Religiologica**, pub. by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Poland, 2012, s. 14.
[48] Matthew Edward Harris, "Gianni Vattimo's Theory of Secularisation in Relation to the Lowith-Blumenberg Debate", **The Heythrop Journal**, pub. by John Wiley&Sons, UK, 2015, s. 1-14, 1-2.
[49] Arkadiusz Górnisiewicz, "Karl Löwith and Leo Strauss on Modernity, Secularization and Nihilism", **Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss**, Krakow, Poland, St. Augustine Press, 2010, s. 93-109, 96.

tarih fikrine hâkim olan, bir hedefe doğru gelişim (ilerleme) olarak yorumlanmasında tezahür eder.[50]

Harrigton'a göre modern bilimsel ve politik ilerleme fikirlerinin asıl kökenlerini Yahudi-Hristiyan eskatolojisinin biçimlerinden aldığı ve kendilerini insan varoluşu üzerindeki ilahi lütfun ontolojik önceliğine dair antik Yahudi-Hristiyan ve Platoncu teolojik kavramların tersine çevrilmesiyle tezahür ettiği görüşüne dair en sürdürülebilir açıklamayı sunan kişi Löwith'dir.[51]

Klemczak'a göre de Löwith, felsefedeki önemli bir erken modern hareket olan tarih felsefesini (**Geschichtsphilosophie**) analiz ederek sekülerleşme konusunu ele almıştır.[52]

Löwith'in **Tarihte Anlam** isimli çalışmasını motive eden iki yönlü soru; "Tarihin anlamı, tarihsel olayların kendisinde var mıdır ve değilse, o nereden gelir?" şeklindedir. Löwith sorunun birinci kısmına şüpheci bir biçimde cevap verir: *"Bu tür tarihsel süreçler, kapsamlı ve nihai anlamın en küçük kanıtını taşımazlar."*[53] Ona göre bunlar esasen kaotiktir; olayların ve oluşumların rastgele bir karışımıdır. Ancak kaosun bir sorun olarak algılanması, aynı zamanda en temelde, arka planda birleştirici bir düzen ilkesinin var olduğuna dair de bir inançtır. Bu inanç Yahudi-Hristiyan **eskaton**u, yani **finis** ve **telos** anlamlarında tarihin sonu olarak kurtuluş beklentisidir. Löwith'in sözleriyle, *"Tarihin nihai bir anlamı olduğu iddiası, gerçek olayları aşan nihai bir amaca veya hedefe işaret eder."*[54]

Löwith'in sorunun ikinci kısmına verdiği yanıt ise şu şekilde özetlenebilir: Tarih felsefesi, *"tarihsel olayların birleştirildiği ve nihai bir anlama doğru yönlendirildiği bir ilkeye uygun olarak evrensel tarihin sistematik bir yorumuna"*[55]

---

[50] Jeffrey Andrew Barash, "The Sense Of History: On The Political Implications of Karl Lowith's Concept Of Secularization", **History and Theory**, Vol. 37, No. 1, Blackwell Publishing for Wesleyan University, USA, Feb. 1998, pp. 69-82, s. 71.
[51] Austin Harrington, in **Thesis Eleven** içinde "Theological History and The Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg", Number 94, SAGE Publications, London, August 2008, pp. 6–28, s.10.
[52] Klemczak, **"*Ordo temporis:* 'Secularization' as a Historiographic Category"**, p.14.
[53] Löwith, **Meaning in History**, p.191. Ayrıca bkz. Löwith, **Tarihte Anlam**, s.293.
[54] Löwith, **a.g.e,** s. 6. Ayrıca bkz. Löwith, **Tarihte Anlam**, s.22.
[55] Löwith, **a.g.e,** s. 1. Ayrıca bkz. Löwith, **Tarihte Anlam**, s.17.

atıfta bulunuyorsa, o zaman *"bir tarih felsefesinin varlığı ve bir anlam arayışı kurtuluş tarihinden kaynaklanmaktadır; nihai bir amaca olan inançtan doğmuştur."*[56]

Löwith'e göre ilerlemeciliği temel alan modern tarih felsefeleri yalnızca yüzeyde rasyonel ve bilimseldir. Yüzeyin altında ise umut ve beklentiye dayanırlar. Dolayısıyla bakış açıları geleceğe yöneliktir ve bu yönelim deneysel olarak denetlenemez. Biz geleceği ancak umudumuza ve beklentimize göre bilebiliriz.[57]

Tarihte Anlam kitabının yöntemi genel anlamda soybilimseldir. Löwith, 19. yüzyıl tarih felsefelerinden başlayarak İncil'deki kurtuluş anlatısına kadar fikirler tarihini geriye doğru okur. Löwith bize kitabının amacının, tarih felsefesinin köken olarak Yahudi-Hristiyan inancına bağlı olduğunu göstermek olduğunu ifade eder.[58] Aynı zamanda, seküler bir tarih felsefesi kategorisinin çelişki olduğunu göstermek ister. Bu argümanını geliştirmek için örtük bir tanımla başlar. Modern tarih felsefesi, zamansal süreklilik için içkin amaçlılığını veya yönlülüğünü korurken bile, kendisini dinden bağımsız ilan eden bir felsefedir. Löwith'in kitabının ana iddiası, dini referansları olmayan böyle bir tarih felsefesinin tutarlılıktan yoksun olacağıdır. Zira böyle bir tarih felsefesi, örtülü bir "tarih teolojisine" ve özellikle bir doyum ve kurtuluş tarihi olarak "teolojik tarih" kavramına bağlıdır.[59]

Löwith'e göre, ilerlemeci tarih felsefeleri kendi kendilerine çelişki içinde bulunur. Modernite, dinden bağımsızlığıyla övünür, ancak dinsel olarak türetilmiş bir zamansallık anlayışını örtük de olsa temel olarak almazsa, kurtuluşa doğru uzanan çizgisel bir amaç alanı olarak tarih vizyonunu sürdüremez. Löwith, bu nedenle aklın, salt dünyevi ve dinsel olmayan biçimiyle, Batı dünyevi zaman kategorisine herhangi bir yönlülük duygusu veremeyeceğini savunur.[60]

---

[56] Löwith, **a.g.e**, p. 5. Ayrıca bkz. Löwith, **Tarihte Anlam**, s.21.
[57] Karl Löwith, **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History** içinde "The Quest for the Meaning of History", ed. Arnold Levison, Northwestern University Press, Evanston, USA, 1966, s. 132.
[58] Lowith, **Meaning in History**, s. 2.
[59] Lowith, **a.g.e**, s. 1.
[60] Peter E. Gordon, "Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 80, Number 1, University of Pennsylvania Press, USA, January 2019, s. 147-170, 148.

Seküler akıl, zamanın şu andan gelecekteki herhangi bir gerçekleşmeye işaret eden tek yönlü bir ilerleme olduğunu gerekçelendirip haklı gösteremez. Çünkü bu fikir temelde, tarihin nihai bir amaca yönelik olduğu, yüce bir iç görü ve iradeyle yönetildiği düşünülen İbrani ve Hristiyan teolojisine ait bir varsayımıdır. Geleceğe şimdiki umutların nihai bir tamamlanması olarak işaret eden Batılı tarih felsefelerinin kökeni, "İbraniliğin ve Hristiyanlığın yerine getirilmesi gereken inançlarına" dayanmaktadır ve zahirde din dışı görünümlerine rağmen, "eskatolojik modelinin sekülerleşmesini varsayarlar."[61] **Weltgeschichte**'nin (Dünya Tarihi, Felsefe Temelli Seküler Tarih Anlayışı) felsefi ve kavramsal teşekkülü, ancak **Heilsgeschichte**'nin (Kurtuluş Tarihi, Din Temelli Tarih Anlayışı) dini mantığına gizli veya örtük bağlılığını sürdürmesi halinde mümkün hale gelir. Gordon, bu nedenden dolayı Löwith'in, seküler bir tarih felsefesinin terimler açısından bir çelişki olduğu sonucuna vardığını ifade eder.[62]

Bu genel gözlemi çıkış noktası olarak kabul eden Löwith, **Tarihte Anlam** isimli eserinde tarih felsefesi olarak değerlendirilen çeşitli düşünürlerin eserlerini inceleyerek, bu düşünürlerin aslında tarih felsefesi çalışmaları yaparken örtük olarak tarih teolojilerine bağlı kaldıklarını göstermeye çalışır. Açıklayıcı bir örnek olarak Hegel'in tarih felsefesini, tarihsel tanrısallığın (**providentialism**) sıkı şekilde yapılandırılmış bir örneği olarak görür. Löwith'e göre Hegel, dünya tarihini Ruh'un ilerlemesi, Ruh'u İlahi Fikir olarak ve kendi felsefesini "Gerçek Teodise, Tarihte Tanrı'nın gerekçelendirmesi" olarak görür.[63]

Bir başka örnek olarak Condorcet için, ilerlemeye ve mükemmelliyete dair inancındaki aşırılığına vurgu yaparak, akla ve adalete olan tutkusunu, dindışı olmasına rağmen aslında dini olarak adlandırılabilecek bir düzeyde olduğunu vurgular. Condorcet'in insanın gelecekteki ilerlemesine ve mükemmelliğine dair umutlarını, bilimsel çıkarımların ve kanıtların bir sonucu olarak değil, kökenini Hristiyan düşüncesinin umuduna ve inancına dayandıran bir varsayımın sonucu olarak görür.[64]

---

[61] Lowith, **Meaning in History**, p. 2.
[62] Gordon, "Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate", s. 149.
[63] Hegel, **Philosophy of History**, Trans. by J. Sibree, Kitchener, Canada, Batoche Books, 2001, s. 477.
[64] Löwith, **Tarihte Anlam**, s.142.

Löwith, benzer bir biçimde Comte için de tarihin artık, mutlak bir hakikatin geçici açığa çıkışı ve sonsuz bir tasarımın inayetsel gerçekleşmesi değil, seküler bir medeniyet tarihi, değişen şartlara ve durumlarla ilişkili olan göreli bir hakikat haline geldiğini düşünmüştür. Ancak buna rağmen Comte'u, tarihle ilgili herhangi bir mutlak iddianın temel reddine ve sistematik olan ahlaki, toplumsal ve politik düşüncelerine rağmen, tarihi hâlâ itham ettiği şeye bağlı olarak görmekle eleştirmiştir. Bu yönüyle Löwith, Comte'da görülen gelecekteki nihai amaca doğru süreç olarak ilerleme fikrini ve pozitif felsefeyi, bir gerçekleşme ve kurtuluş tarihi olarak tarihin din temelli teolojik yorumundan türetilmiş olarak görür.[65]

Löwith'in çeşitli defalar gösterdiği nokta, tarih felsefelerinin tarihsel sürecin doğası hakkındaki düşüncelerinin, Hristiyan varsayımlarına dayandığıdır. Tek fark, bu varsayımların kapsamıdır. Bazı düşünürler yalnızca tarihin ideal bir geleceğe doğru ilerlediğini değil, aynı zamanda bu ideal geleceğin yeryüzündeki Tanrı'nın Krallığı olduğunu ve ilerici hareketin ilahi takdir olduğunu varsayar. Ancak Löwith için sekülerleşme ister kısmi ister genel olsun, ister tarihte **Civitas Dei**'yi içkinleştirsin (Joachim, Hegel), ister daha ileri gidip **Civitas Dei**'yi dinsiz bir ütopyayla değiştirerek eskatolojiyi Hristiyanlıktan arındırmaya çalışmış olsun (Voltaire), bütün bunlar ikincil öneme sahiptir. İster Hristiyan olsun ister gizli olsun, *"Batı tarihi bilinci, İşaya'dan Marx'a, Augustinus'dan Hegel'e, Joachim'den Schelling'e eskatolojiktir."*[66]

Löwith, modern tarih felsefelerinden sonra kilise filozoflarına, erken Hristiyanlığa ve İncil'e kadar geri giderek iddiasına payanda olacak argümanlarını sunmaya devam eder. İncil bölümünden önce Augustinus ve öğrencisi Paulus Orosius üzerine bölümler vardır.[67] O'na göre Mukaddes Kitabın yazarları kurtuluş mitini ortaya koyduysa, Augustinus ve Orosius da bunun evrensel tarihle ilişkisini kuranlardır. Yine de bir tarih ilahiyatçısı olarak Augustinus, öncüllerinin, çağdaşlarının ve en azından Thomas Aquinas'a kadar varislerinin üzerinde yükselir. Augustinus'un **Tanrı Şehri** (**Civitas Dei**) kitabı sonraki tüm Hristiyan tarihsel

[65] Löwith, **Tarihte Anlam**, s.112.
[66] Karl Löwith, "Nature, History, and Existentialism", **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History**, ed. Arnold Levison, Evanston, USA, North Western Univeristy Press, 1966, s. 23.
[67] Bkz. Löwith, **Meaning in History**, chapter IX-X, s.160-182.

düşüncelerinin emsalini oluşturmuştur. Löwith'in sözleriyle, *"Augustinus'un Tanrı Şehri, haklı olarak 'Hristiyan' olarak adlandırılabilecek akla gelebilecek her tarih görüşünün kalıbıdır."*[68]

Bu modelde, zamanın sonunda geleceği kehanet edilen Tanrı'nın Krallığı olan İncil'deki **Civitas Dei**'nin, henüz gerçekleşmemiş olanlar da dahil olmak üzere her zamansal olayın anlamı olduğu gösterilmiştir. Ancak Augustinus, Tanrı'nın Krallığının ne zaman geleceğini tahmin etmekten özellikle kaçınır, bir başka deyişle seküler tarihi ilahi niyetle sınırlandırmak istemez. Augustinus, **Civitas Terrena** ve **Civitas Dei** arasındaki ayrışmaya özellikle dikkat eder. Birincisi bir **vanitas**, günahkârlık ve hırs alanı olarak kalmıştır. Ancak ikincisi, **veritas**ın bozulmamış alemi olarak durur, onun sakinleri tevazu ve sadakat sahibi, aynı zamanda Tanrı'ya kendini adamış insanlardan oluşur. Augustinus, klasik doğa fikrini kabul eder ve üzerine göksel bir alem imajını bindirir. Ancak bu iki alan ayrı kalır. [69] Bu sebepten Löwith, Augustinus'un bakış açısına göre **Tanrı Şehri** tarihte gerçek olabilecek bir ideal değildir diye vurgular.[70] Çünkü kefaret, Augustinus için neredeyse tamamen ahlaki ve varoluşsal bir meseledir. Tarihsel bir olay olarak olasılığı ciddi şekilde sınırlandırılmıştır. Böylece eskatoloji seküler tarihe tutarlılık ve anlam kazandırmakla beraber, Augustinus düşüncesinde seküler tarih ile kutsal tarih kesişmez. Löwith için kurtuluşun İncil'deki hikayesi ile insan **sæculum** tarihi arasındaki boşluğun kapatılmasının arkasındaki can alıcı figür Joachim'dir.

Löwith, Joachim'in tarih düşüncelerini, eskatolojiyi tarihle içiçe geçiren, yapmış olduğu üçlü ayrımla kutsal kurtuluş mitini sekülerleştiren düşünceler olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle aşkın olan kurtuluş inancını yeryüzüne indirerek, yeryüzündeki bir kurtuluş düşüncesi tasarladığını, bunun da tarih metafiziklerindeki ilerleme düşüncesinin ve kurtuluş ideolojilerinin kökenindeki ilkeyi temsil ettiğini iddia etmiştir.[71]

Augustinus için dünya yalnızca öznel olarak kurtuluşa doğru ilerlerken, dinsel ruhun sınırları içinde düşünüldüğünde, Joachim için hareket nesneldir, varoluşun

[68] Löwith, **Meaning in History**, s.166.
[69] **A.g.e**, s. 169-172.
[70] **A.g.e**, s. 166.
[71] Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 238.

maddi düzeninde gerçekleşir. İncil'deki takdir, **sæculum**'da içkindir ve tarihsel ilerleme olarak ortaya çıkar. **Civitas Dei**, Joachim için tarihin ötesinde değil, onu barındıran ve ifşa edilmesi için bir araç olarak hizmet eden tarihin içinde oluşur. Böylece Joachim, Augustinus'un aşkın eskatolojisinde ahirete ait olan **Civitas Dei**'yi ulaşılabilir ideal bir topluma, ilahi takdiri insan gelişimine ve dini inancı geleceğin bilgisine çevirir.

Bu görüş, Löwith'e göre daha sonra, Protestanlık ve Reformasyon biçiminde Batı modernitesini şekillendiren önemli bir güç haline gelmiştir. Öyle ki Löwith için Ortaçağ'dan beri, kilise, devlet ve kültürde Avrupa özgürlük hareketlerini, Joachim'den daha derin etkilemiş olan hemen hemen hiç kimse yoktur.[72] Löwith'e göre, Joachim'in eskatolojiyi tarihle özümsemesi, kutsal kurtuluş mitinin sekülerleşmesi veya seküler olayların kutsallaştırılması olarak tanımlanabilecek bir süreç, Nazizm ve Bolşevizm gibi modern kurtuluş ideolojilerinin kökenindeki ilkeyi temsil eder.[73]

Sonuç olarak Löwith'in **Tarihte Anlam** kitabında ortaya koyduğu bu düşünce, sekülerleşmenin yeni hâkim görüş olarak kabul edilmesine yetecek kadar hızla yaygın bir şekilde tanınır. Bunun ve diğer ortak görüşlerin bir sonucu olarak, 1950'lerin sonlarına doğru Aydınlanmanın birçok bakımdan aldatıcı olduğu ve modern rasyonalitenin sadece ortaçağ Hristiyan teolojisini sekülerleştirdiği düşüncesi genel bir kabul haline gelir. Reinhart Koselleck, "Eskatolojiyi bir ilerleme tarihine dönüştüren laikleşme sürecini biliyoruz" diyerek bu ortak düşünceyi dışa vurmuştur.[74]

3.3.1.1. Hristiyan Eskatojisinde Tarih

Löwith'in **Tarihte Anlam** kitabının son bölümünde yer alan İncil, ona göre modern ilerlemeciliğin sessiz kökenidir. İlk kez, zamansal olayları, kehanet edilen kurtuluş anının bakış açısından amaç ve sonuç olarak yorumlayarak tutarlı bir ilerleme hikayesinde birleştiren İncil'dir. Eski Yunanlılar ve Romalılar ise zamanın bir final

[72] Löwith, **Meaning in History**, s. 146.
[73] Löwith, **a.g.e**, s. 159; ayrıca bkz.: Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 238.
[74] R. Koselleck**, Kritik ve Kriz**, çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul, Otonom Yayınları, 2012, s. 20.

ufkuna doğru sonlu doğrusal bir hareket olduğu hakkında hiçbir şeyden bahsetmezler. Löwith'in Herodot Tarihi ile ilgili olarak ileri sürdüğü gibi, örneğin, *"anlatının zamansal düzeni, gelecekteki bir hedefi hedefleyen anlamlı bir evrensel tarih akışı değildir, ancak tüm Yunan zaman anlayışı gibi, bir döngü içinde hareket eden periyodik bir düzendir."*[75]

Buna göre Löwith tarafından doğal evren kavramı (**einen natürlichen Weltbegriff**) olarak anılan modelde evren yaratılmamıştır, ebedidir ve hatta **Timaeus**'ta Platon'un bildirdiği gibi[76], evrenin yaratıldığını iddia eden filozoflar bile, yaratılış eyleminden önce bazı gereklilikleri veya sınırlamaları tanıyan ve aynı zamanda her şeye kadir Tanrı'nın onu yoktan yarattığı fikrini dışlayan bir yol olarak görmüşlerdir.

Yunan tarihi anlama modelinin, onların kozmos ve insanlık vizyonlarıyla çok ilgisi vardır, çünkü onlar yönlerini aşkın bir kişisel Tanrı'ya eskatolojik bir inançtan değil, daha ziyade kozmosla ilgili bir varoluşa gelme ve tüm varlıkların yok olma yasasından alırlar. Her insanın nihayet tüm kozmik gerçekliği yöneten kadere ya da zorunluluğa, **ananke**'ye boyun eğmesi gerektiğinden, her şeyin önceden bilindiğini düşünmüşlerdir. Bu görüşe göre gerçeklik, kökten yeni veya önceden bilinmeyen herhangi bir şeyin var olması için fazla umut vermeyen ebedi geri dönüşlerle sınırlıdır. Löwith, döngüsel zaman kavramının hem büyük Yunan tarihçileri hem de filozoflar (Herodot, Thucydides, Polybius, Platon vb.) tarafından vaaz edildiğini ileri sürer:[77]

> "Dünyayı anlamaya veya onun nihai anlamını keşfetmeye cüret etmediler. Kozmosun görünür düzeninden ve güzelliğinden etkilendiler ve kozmik büyüme ve çürüme yasası da tarih anlayışlarının modeliydi. Yunan yaşam ve dünya görüşüne göre, gün doğumunun ve gün batımının, yazın ve kışın, nesillerin ve yozlaşmanın ebedi yinelemesi gibi, her şey yinelenerek hareket eder. Bu görüş onlar için tatmin ediciydi, çünkü zamansal değişimlerin tanınmasını düzenlilik, sabitlik ve değişmezlik ile birleştiren rasyonel ve doğal bir evren anlayışıdır. Gök cisimlerinin sabit düzeninde görülebildiği gibi, değişmez olan, ilerici ve radikal bir değişimden daha yüksek bir ilgi ve değere sahipti."[78]

[75] Lowith, **Meaning in History**, s. 7.
[76] Bkz.: Platon, **Timaeus**, Çev. Lütfi Ay & Erol Güney, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, 48b.
[77] Löwith, **a.g.e**, Chap. IX, Note 15, s. 248.
[78] Löwith, **a.g.e**, s. 4; Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 20-21.

Löwith'e göre kadimler tarihin nihai anlamını aramak yerine evrenin güzelliği karşısında büyülenmişlerdir, tarihin efendisi ile değil, kozmosun **logos**uyla ilgilenmişlerdir.[79] Yunanlılar, döngüsel veya periyodik büyüme ve bozulma yasası tarafından yönetilen doğal kozmosun rasyonalitesine inanmışlardır. Bu yasaya göre, (Epikürosçuluk ayrı tutularak), *"her şey, güneşin doğuşu ve batışının, yazın ve kışın, nesillerin ve yozlaşmanın ebedi tekrarı gibi, tekrarlar içinde hareket eder."*[80] Bu kozmik yasa, aynı zamanda onların tarih anlayışları için bir model oluşturmuştur; dolayısıyla onlar Tanrı'nın enkarnasyonu gibi sıra dışı tarihsel bir olaya evrensel bir önem atfedilmemiştir. Aksine Thukydides, Herodot veya Polybius gibi seçkin antik tarihçiler neredeyse tamamen dünyevi bir siyasi tarihle ilgilenmişlerdir. Löwith bundan şu sonuca varır: *"Büyüleyici bir ayna gibi tarih, insanın doğasını da açığa çıkarır, ancak sürekli değişen değil, sürekli aynı kalan bir doğa."*[81]

Zaman bilincindeki, döngüsel yinelemeden tek yönlü (geri döndürülemez) zamana olan muazzam değişim ise, yalnızca Yahudi-Hristiyan diniyle ve onun kurtuluş dogmasının doğrudan bir sonucu olarak gelir: *"...gelecekteki bir eskaton için yaşamak ... sadece esas olarak umut ve beklentiyle yaşayanlar için - Yahudiler ve Hristiyanlar için karakteristiktir ve bu bağlamda gelecek ve Hristiyanlık gerçekten eş anlamlıdır."*[82]

Ahirette Yahudi-Hristiyan kurtuluş mitinin, zamanın döngüsel bilincini ilerici bir tarihsel bilince dönüştürmekten doğrudan sorumlu olduğu ve bu anlamda ikincisinin kökenini temsil ettiği noktası, Mircea Eliade tarafından da dile getirilmiştir: *"Tanrı'nın tezahürü olarak tarihin anlamını ilk keşfedenler İbranilerdi…ve bu anlayış Hristiyanlık tarafından ele alınmış ve güçlendirilmiştir."*[83]

---

[79] Lowith, **Meaning in History**, s. 6.
[80] **A.e.**
[81] Löwith'ten aktaran Arkadiusz Górnisiewicz, **Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss,** "Karl Löwith And Leo Strauss On Modernity, Secularization And Nihilism", St. Augustine Press, Krakow, Poland, 2010, s. 93-109, 97.
[82] Lowith, **Meaning in History**, s. 84.
[83] Mircea Eliade, **The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History**, Trans. by Willard R. Trask, Princeton, USA, Princeton University Press, 1991, s. 104. Benzer düşünceleri dile getirenler için bkz.: Nicholas Berdyaev, **The Meaning of History**, Trans. by George Reavey, Cleveland, USA, The World Publishing Company, 1936, s. 33-36; bkz.: Reinhold Niebuhr, **Faith and History: A**

Löwith'e göre, tarihe yönelik beklentilerin, tarihin nihai anlamı sorusunu ortaya çıkaran Yahudi ve Hristiyan düşüncesi tarafından oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Yahudiler ve Hristiyanlar için tarih öncelikle bir kurtuluş tarihi olduğundan, İncil'deki tarih kavramı bu nedenle ilerici ve doğrusaldır. Bu teze uygun olarak, Mircea Eliade, *"Hristiyanlığın, (döngüsel zaman yerine) aynı anda kişisel özgürlüğü ve sürekli zamanı keşfeden adamın, modern insanın ve tarihsel insanın dini"* olduğunu iddia eder.[84] Löwith de İncil'deki tarih kavramının fütürist olduğunu savunur. Çünkü o, kurtuluş olan nihai amaca yöneliktir. İbrani ve Hristiyan tarih görüşünde geçmiş, geleceğe yönelik bir vaattir. Geçmişin yorumlanması, tersine bir kehanete dönüşür ve geçmişi geleceğe anlamlı bir hazırlık olarak gösterir.[85] Kutsal Kitap, tarihin gerçek tarihsel olayları aşan nihai bir anlamı olduğu iddiasını ortaya çıkarır; Batı tarihsel bilincinin temel modeli olarak eskatolojinin yerleşimini açıklar. Bu nedenle Löwith, İncil inancının dünyaya çok büyük önem taşıyan bir şey getirdiğini iddia eder:

> "Hem *finis* hem de *telos* olarak bu vizyonun [bir kurtuluş hikayesi olarak tarih] önemi, kadim şöhret ve servet korkusunun üstesinden gelebilecek bir ilerici düzen ve anlam şeması sağlamasıdır. Eskaton, tarih sürecini sadece sona erdirmekle kalmaz, aynı zamanda onu belirli bir hedefle ifade eder ve yerine getirir. Eskatolojik düşüncenin Batı'nın tarihsel bilinci üzerindeki dayanağı, nihai bir hedefle tanımlanmadıkça kendi yaratımlarını yok eden ve kendi yaratımlarını yutan tarihsel zaman akışını fethetmesidir. Bize uzayda yön veren ve böylece onu fethetmemizi sağlayan pusulaya kıyasla eskatolojik pusula, nihai amaç olarak Tanrı'nın Krallığına işaret ederek zamanda yönelim verir."[86]

Başka bir deyişle, ona göre, tarihsel süreç, insanın Tanrı'ya karşı günahı ve Tanrı'nın insanı düştüğü durumdan kurtarmaya istekli olmasını içeren teolojik ilke temelinde anlaşılır hale getirilir.[87]

Comparison of Christian and Modern Views of History, New York, Charles Scribner's Sons, 1949, s. 30-31.

[84] Mircea Eliade, **The Myth of the Eternal Return**, Trans. by Willard Trask, Princeton, USA, Princeton University Press, 1974, s. 161.

[85] Lowith, **Meaning in History**, s. 6.

[86] **A.g.e**, s. 18.

[87] **A.g.e**, s. 183.

Haddizatında Löwith'e göre, Yunan tarihçiler siyasi olaylar etrafında merkezlenmiş pragmatik bir tarih yazmışlardır. Hristiyan düşüncesi ise İbrani kehaneti ve Hristiyan eskatolojisinden çıkan yaratılış, Kıyamet günü, enkarnasyon, kurtuluş ve tamamlanma gibi tarih-ötesi olaylara odaklanan bir tarih teolojisi geliştirmiştir. Modern düşünce ise, tarihin amacının artık aşkın ya da öteki dünyaya ait değil, içkin ya da insanın iç-dünyasına ait olduğunu iddia eden önemli istisnayı dışarda tutarsak, teolojik ilkeleri sekülerleştirerek ve bunları giderek artan sayıda ampirik gerçeklere uygulayarak, geleceğin ufkunda işleyen ilerlemeci bir tarih felsefesi geliştirmiştir.

3.3.1.2. Modern Tarih Felsefeleri ve İlerleme Düşüncesi

Löwith'e göre, modern tarih felseleri, gelecekteki kurtuluşa yönelik umutlarla kendini göstermiştir. Bu, doğal dünyanın görünürdeki olumsallığının, belirsiz bir sonu olarak insan ırkının mükemmelliğine sahip olan tutarlı bir insan başarısı hikayesine dönüştüğü "ilerleme" fikridir.[88] Bu bağlamda, bazı yorumcular kurtuluşun eskatolojik teolojisinin zamanın klasik, döngüsel yorumundan kökten koptuğunu vurgulamaktadır.[89] Yahudi-Hristiyan geleneğinde zaman, artık aynı döngülerin ebedi bir dönüşü olarak görünmez. Tarih, kelimenin tam anlamıyla başlangıçtan sona doğru doğrusal ve ilerici bir evrim olarak görünür.[90] Löwith'e göre bu deneyim, aynı zamanda tarihin ve ilerlemenin modern yorumları için de bir temeldir.[91]

Eskatoloji ile doğrusal ve ilerleyen bir zamana olan inanç arasındaki bu genel ilişki doğrultusunda, Karl Löwith modernite ve eskatoloji arasındaki ilişkiyi detaylandırır. Erken Hristiyanlık tarihinden 19. yüzyıla kadar çeşitli düşünürlerin yazılarını inceleyerek, bu düşünürlerin klasik kosmos görüşünü teolojik tarih fikirlerine ve ardından seküler felsefeye dönüştürdüklerini iddia eder.[92] Bir başka deyişle modern bilincin Hristiyan geleneklerinin sekülerleşmiş eskatolojisi olduğunu,

[88] Potter, **Meaning in Eternity: Karl Lowith's Critique of Hope and Hubris**, s. 35.
[89] Lowith, **Meaning in History**, s. 1-7.
[90] Willem Styfhals, "The Eternal Return of Gnosticism? Secularization and the Problem of Evil", **Radical Secularization: An Inquiry Into The Religious Roots of Secular Culture**, Ed. by Stijn Latré, Walter Van Herck and Guido Vanheeswijck, New York, Bloomsbury Academic, 2015, ss. 7–31, s. 17.
[91] Lowith, **Meaning in History**, s. 197; Löwith, **Tarihte Anlam**, s. 299.
[92] Potter, **a.g.m.**, s. 35.

bu dünyada ya da sonraki dünyada tarihi sona erdirecek ve sonsuzluğu getirecek yaklaşan bir Tanrı Krallığı vizyonu olduğunu iddia eder.[93] Bu sebepten modern tarih metafiziklerinin, eskatolojinin teolojik yapısını benimsediğini, ancak onu **profan** tarihin içkin seyrine uygulayarak sekülerleştirdiğini savunur. Dolayısıyla modern felsefe ve ona içkin tarih felsefesi, tarihin tanrısal ve aşkın bir şekilde tamamlanmasındaki umudu, içkin mükemmelliğe doğru tarihsel bir ilerlemenin rasyonel arayışına dönüştürerek tarihe anlam verir.[94]

Löwith tarihin gidişatı üzerinde yapılan yorumlarda, Augustinus'un Hristiyanlık için sunmuş olduğu çözümün ve öncesindeki geleneklerin kendi bağlamında meşru olduğunu, ancak bu durumun moderniteyle beraber geçerliliğini yitirdiğini söyler. Kozmos, insana her daim nesnel olarak açıktır ve gözlemlenebilir. Ancak insanları tarihsel olarak içkin bir bireyselcilik içinde doğadan ayrı tutan yalnızca modern felsefedir. İlerleme düşüncesi bu sebeple Löwith için narsist bir yanılsama olarak görülür.[95]

Löwith'e göre Batı medeniyetini oluşturan şeyin eski Yunan değil, İncil dünya görüşü olduğunu daha evvel ifade etmiştik. Bu, İncil'deki dünya görüşü sonunda kaybolsa bile böyledir. 1755 Lizbon depreminin ardından yazan Voltaire ile, ilahi takdire olan inanca açıkça itiraz edilmiştir. Ancak tartışılmayan şey, tek bir yöne doğru seyreden evrensel bir tarihe olan inançtır. Bu inanç, yalnızca İncil'deki kurtuluş umudundan "sonsuz bir gelişme umuduna" dönüştürülmüştür.[96] Bununla birlikte, Löwith, İncil'deki tarih görüşü ile Voltaire ve sonrasındaki seküler tarih felsefeleri arasında çok önemli bir fark olduğunu kabul eder. İlki, insan merkezli olmasına rağmen, insanlığı aşan bir düzene olan inancını sürdürürken, ikincisi, insan iradesini ve insan aklını tüm tarihin önde gelen ilkesi yapar. İncil -eski Yunanlılardan farklı olarak- doğal dünyanın eksiklikleri konusunda belirli bir alçakgönüllülük ifade ediyorsa ve böyle karakterize ediliyorsa, modern düşünce de "tarihin kötülük sorununu

[93] **A.e.**
[94] Styfhals, **The Eternal Return of Gnosticism? Secularization and the Problem of Evil**, s. 18.
[95] Potter, **a.g.m.**, s. 37.
[96] Lowith, **Meaning in History**, s. 111.

ortadan kaldırarak çözen ilerici bir evrim olarak düşünülebileceği yanılsaması" ile karakterize edilir.[97]

Bu sebepten Löwith, Blumenberg'in kitabını değerlendirirken, ilerleme fikrinin yalnızca bölgesel önemi ve kısmi bir türevi olması gerektiği sonucunu, yani 17. yüzyılın bilimsel keşifler ve edebi-estetik tartışmalar alanından türetilmiş, tarihin anlamı ve seyri sorununa hiç dokunmayan bir yapısı olduğu fikrini, bir bütün olarak, modern çağda insanın rasyonalitesinin ve özerkliğinin tamamen orijinal ve bağımsız olduğu iddiası kadar olasılık dışı bulur.[98] Bununla beraber Löwith, modernitenin tarihsel hareketlerinin yoğunluğunu modern doğa bilimine borçlu olduğunun farkındadır. Amaçlar açısından düşünme ve hareket etme yönündeki bu modern eğilimin bir sonucu olarak, anlam arayışı tarihe odaklanır, çünkü yalnızca tarih; dünya, insan ve onun amaçlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilir.[99]

Löwith'e göre modernite, en çarpıcı özelliklerinden biri olarak, 16. ve 17. yüzyıllardaki modern doğa bilimlerinin devrimci keşifleri nedeniyle, Ortaçağın skolastik görüşüne kıyasla daha sorunlu hale gelen evren kavramındaki bir değişikliği ortaya koymaktadır. Yeni evren imgesinin temel özelliği sadece onun yoğunluğu değil, aynı zamanda sonsuzluğudur.[100] Bu noktada evren, hayal gücünün ötesine genişlemiştir ve bu da dinsel ve varoluşsal şüpheleri uyandırmıştır. Kapalı dünyadan sonsuz evrene geçişin Avrupa bilinci üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Koyré, Dünya'nın evrenin merkezinden uzaklaştırılmasıyla ve diğer gezegenlerin arasına yerleştirilmesiyle, eski dünya düzeninin sabit ve değişmez göksel küresi ile değişime ve bozulmaya maruz kalan ay altı alem (karasal) arasındaki ayrıma dayanan hiyerarşinin ortadan kaldırılarak paramparça edildiğinin altını çizer.[101] Bu süreci tanımlamak için Löwith "kozmolojinin çöküşü" terimini kullanır.[102] Daha önce, evren

[97] Lowith, **Meaning in History**, s. 3.
[98] K. Löwith and H.G. Gadamer, "Reviewed Work: Die Legitimität der Neuzeit by Hans Blumenberg", **Philosophische Rundschau**, Vol. 15, No. 3, Mohr Siebeck GmbH, Germany, 1968, ss. 195-209, s. 197.
[99] Karl Löwith, "Nature, History and Existentialism", **Social Research**,vol. 19, No. 1, Johns Hopkins University Press, 1952, ss. 79-94, s. 84.
[100]Arkadiusz Górnisiewicz, "Existentialism as a Political Problem in Karl Löwith's Thought", **History of European Ideas**, UK, Routledge Taylor & Francis Group, 2016, s. 1-15.
[101]Alexandre Koyré, **From the Closed World to the Infinite Universe**, Baltimore, USA, The Johns Hopkins Press, 1957, s. 29.
[102] Löwith, "Man between Infinities", **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History,** s. 102.

içinde temel bir varlık olarak kabul edilen insanın, felsefi veya teolojik zorunluluktan yoksun olumsal varoluşa sahip bir varlığa dönüşmesi durumu, Löwith'in sözleriyle şöyle açıklanır:

> "Modernliğin, insanın belirli bir doğaya ve yere sahip olmasının beklendiği doğal ve toplumsal bir düzenin çözülmesiyle başladığı söylenebilir; modern insanın ise, kaosun sınırındaki aşırı durumlarda yerinden edilmiş ve yersiz yurtsuz şekilde 'var olduğu' söylenebilir."[103]

Dolayısıyla Löwith'in tezi, insan doğası kavramının kozmos fikri ile yakından bağlantılı olduğunu varsayar. İnsanın, dünyayı "olumsallık" deneyimi çerçevesinde görmeye başlaması, düzenli bir kozmos vizyonunun yok edilmesinin sonucu anlaşılır. Bu durum Pascal, Kant, Kierkegaard ve Nietzsche gibi çeşitli filozofların yazılarında ifade edilen bir deneyimdir. Başka bir deyişle, modernite, antik çağın doğal teolojisi ile kozmolojisinin ve Hristiyanlığın doğaüstü teolojisinin ölümüyle işaretlenmiştir:

> "Eğer evren ne ebedi ve ilahi (Aristoteles) ne de yaratılmış (Augustinus) değilse, insanın ebedi veya yaratılmış bir kozmosun hiyerarşisinde kesin bir yeri yoksa, işte ancak o zaman insan coşkulu bir biçimde ve tarihsel olarak "var olmaya" başlar."[104]

Monod'un bildirdiğine göre, Löwith'in tarih felsefeleri, sekülerleşme ve ilerleme düşüncesine ilişkin analizinde derin bir etkiye sahip olabilecek şey, Batı'nın bunu tarihsel bir gerçek ve barbar halkları geri kalmışlıklarından, batıl inançlarından vb. çıkarıp medeniyet yoluna götürecek evrensel ve tarihi bir görev olarak görmesi fikridir.[105]

Bu tarihsel misyon görüşü, Löwith'e göre, Batı'nın Hristiyan geçmişinden ayrı düşünülemez ve ondan ayrılamaz. Tarih felsefelerinde kendisine ilerlenen yeni seküler görünümlü gayeler olarak, demokrasi, akıl, insan hakları ve ekonomik refah gibi

---

[103] Löwith, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History**, s. 32.
[104] Löwith, **Nature, History and Existentialism**, s. 94.
[105] Jean-Claude Monod, "Heaven on Earth? The Löwith-Blumenberg Debate", **Radical Secularization?: An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture**, Ed. by Stijn Latré, Walter Van Herck and Guido Vanheeswijck, New York, Bloomsbury Academic, Bloomsbury Collections, 2015, ss. 7-16, s. 10.

ilkeler, Tanrı'nın ve kurtuluşun yerini almıştır ve seküler bir misyonunun itici güçleri haline gelmiştir.[106]

Sonuç olarak denilebilir ki Löwith için modern tarih felsefeleri ve ilerleme düşüncesi, hem evreni ilahi ve mükemmel bir şey olarak gören Antikçağ'ın doğal teolojisi ve kozmolojisi, hem de evreni Tanrı'nın yaratımı olarak gören Hristiyanlığın doğaüstü din temelli evren tasavvurunun ve bu tasavvurdan doğan tarih teolojilerinin çökmesi neticesinde oluşmuştur. Sonrasında ise sözü edilen ikincisini, yani tarih teolojilerini ve onun temel kavramları olan kurtuluşçuluk, Tanrısal inayet, mükemmelleşme gibi kavramları yapısal olarak koruyup biçimsel olarak ilerleme düşüncesi adı altnda sekülerleştirerek, bir yeniden üretim olarak ortaya çıkmıştır.

3.3.2. Blumenberg ve Modern Bir Fikir Olarak İlerleme

Bir önceki kısımda belirttiğimiz, Löwith'in başını çektiği ve 2. Dünya Savaşından sonra genel kabul görmüş olan, tarih felsefelerindeki anlam arayışı ve ilerleme düşüncesini sekülerleşme teorisiyle açıklayan görüşe en kapsamlı ve sistematik itirazlardan biri Hans Blumenberg tarafından **Modern Çağın Meşruiyeti** (**The Legitimacy of the Modern Age**) adlı eserde yapılmıştır.[107]

Blumenberg modern çağın, sekülerleşmiş bir Ortaçağ dünyası değil, yeni ve benzersiz bir şey olduğunu savunur. Blumenberg'in konumu, modernliği aklın zaferiyle bir gören geleneksel görüşün yeniden canlandırılmasından ziyade, aslında modernliği akılla değil, kendini gerçekleştirme ve kendilik iddiası ile tanımlayan bir konumdur. Bu şekilde modernite, Hristiyanlığın sekülerleşmesi değil, kendi başına yeni ve meşru bir şeydir. Hristiyan dünya görüşünün sekülerleşmiş unsurlarına benzeyen fenomenler, bu nedenle, aslında, içi boşaltılmış Hristiyan konumlarının yalnızca birer "yeniden işgalleri", yani, modası geçmiş Hristiyan sorularına modern yollarla yanıt verme girişimleridir. Bu bakış açısından ilerleme fikri, Hristiyan binyılcılığının sekülerleştirilmiş bir biçimi değil, daha ziyade Ortaçağın, Tanrı'nın tüm

[106] Jean-Claude Monod, **Heaven on Earth? The Löwith-Blumenberg Debate**, s. 10.
[107] Robert M. Wallace, "Introduction to Blumenberg", **New German Critique**, No.32, Duke University Press, Spring-Summer 1984, s. 93.

olaylarda gizli elini gösterme ihtiyacının "yeniden işgali"dir. Blumenberg'e göre, artık anlamsız olan bu tür soruları yanıtlama ihtiyacı, modernite anlayışımızı bulanıklaştırmış ve yanlış bir şekilde modern girişimin meşruiyetini sorgulamamıza neden olmuştur.[108]

Blumenberg'in görüşünün temelini iki ana fikir oluşturur. Birincisi, gelecek aşkın bir süreçten ziyade insana içkin bir süreçten kaynaklanır. İkincisi, ilerleme fikrinin kökenleri, erken modern dönemin gelişiminde, uzun vadeli yöntemsel bilimsel ilerlemeye güvenmede ve Antikler ile Modernlerin tartışmasının ardından görülen dönüşümdedir.

Blumenberg'in çalışması dört bölümden oluşur; sekülerleşme teorisine meydan okumasını "Sekülerleşme: Tarihsel Olarak Yanlış Bir Kategorinin Eleştirisi" başlıklı ilk bölümde ele alır. Blumenberg sekülerleşme tezinin geçerliliğini test etmek için üç kriter belirler: 1-"tanımlanabilirlik" (orijinal Hristiyan içeriği ile modern tarihsel bilincin içeriği), 2-"otantik mülkiyet" (Hristiyanlığın orijinal içeriği) ve 3-"tek taraflı kaldırma" (orijinal Hristiyan içeriğinin onun dışındaki bir fail tarafından kaldırılması).[109]

Wallace'ın bildirdiğine göre, Hristiyan eskatolojisi ile modern ilerlemecilik arasındaki sürekliliğin mantığına ilişkin olan "tanımlanabilirlik" kriteri hem Blumenberg'in vurgusu hem de Löwith'in daha sonra buna vermiş olduğu cevap[110] açısından önemlidir.[111]

Blumenberg'in "tanımlanabilirlik" kriterinin arkasındaki düşüncesi şu şekildedir: Hristiyan eskatolojisinin orijinal biçiminin ve modern ilerlemenin

---

[108] Michael Allen Gillespie, **The Theological Origins of Modernity**, Chicago, USA, The University of Chicago Press, 2008, s. 11-12.
[109] Hans Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age**, Trans. by R. M. Wallace, Cambridge, USA, Cambridge MIT Press, 1983, s. 23-24.
[110] Löwith için kurtuluş ister aşkın ister içkin olsun hem Hristiyan hem de modern tarihsel bilinç eskatolojik ve geleceğe yöneliktir. Bu sebepten Löwith, Blumenberg'e cevabında şöyle yazmıştır: "Temel ortak nokta, her ikisinin de tarihi, gelecekte yatan nihai gerçekleşmeye [*erfüllendes Ziel*] doğru ilerlerken tasavvur ettikleri ölçüde umutla yaşamalarıdır." Bkz.: Karl Löwith and H. G. Gadamer, "Die Legitimität der Neuzeit by Hans Blumenberg" (Review), **Philosophische Rundschau**, Vol. 15, No. 3, Germany, Mohr Siebeck Publishing, 1968, ss. 195-209, s. 199.
[111] Robert M. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate", **New German Critique**, No. 22, Special Issue on Modernism, Duke University Press, Winter 1981, ss. 63-79, s. 69.

sekülerleştirilmiş biçiminin temsil ettiği tanımlar özdeş olmadığı müddetçe sekülerleşme tezi tam olarak geçerli sayılmaz. Modern tarih felsefesi İncil eskatolojisine benzeyebilir, ancak benzerlik ilişkilerinin bittiği yerdedir ve bu nedenle iki düşünce biçimi arasında soybilimsel bir bağlantı yoktur. İlerleme fikrinin farklı bir soyağacı (**genalojisi**) vardır.[112]

Durumun tam olarak bu olduğunu göstermek için Blumenberg, modern ilerlemeyi çevreleyen fikirlerin İncil eskatolojisiyle ilişkili fikirlerden taban tabana farklı olduğunu savunur. Tarihin sonu üzerinden örnek vermek gerekirse, İbrahimi dinlerin eskatoloji geleneğinin ve modern tarihsel ilerleme vizyonunun temel farklılıkları üzerine, birinin diğerini doğurmasını imkânsız kılan sistemler olduğunu en başından netleştirmeye çalışır:

> "…Teolojik eskatolojide görülen, tarihin aşkın bir kesintiye uğrayarak 'tamamlanması' fikrinin, tarihin ileriye doğru hareketi fikri için de bir model oluşturmuş olabileceği ihtimalini ortaya koyan hangi işaretler vardır? […] İlerleme fikrinin Hristiyan eskatolojisine bağımlılığıyla ilgili olarak, birinin diğerine aktarımını engelleyen farklılıklar vardır. Bu biçimseldir, ancak tam da bu nedenle, bir eskatolojinin tarihe giren bir olaydan söz etmesi, ona heterojen olan ve onun ötesine geçen bir olaydan bahsetmesiyken, ilerleme fikri her an mevcut olan (*homojen*) bir yapıdan geleceğe doğru uzanır, dolayısıyla tarihin içkin bir parçasıdır."[113]

Hristiyan tarih teolojilerinde dünya, zamansal sekansın dışından gelen mucizevi bir istila ile sona ererken, modern tarih felsefeleri, tamamlamayı dünyaya içkin ve içeriden ulaşılabilir kılmıştır. Blumenberg için farklılıklar burada bitmez. **Eskaton**a doğru gidildiğinde duruşlar da farklılaşır. Ona göre tarih felsefelerinde gördüğümüz ilerleme, akıl ve bilim yoluyla elde edilebilecek pratik gelişmelerden kaynaklanan bir güven ölçüsü ile geleceğe bakarken ve güvenlikli bir topluma dair umut taşırken, İncil eskatolojisi tarihin sonunda neredeyse bir terör ve korkunun toplumunu anlatır.[114]

Buradan Blumenberg'in Hristiyan ve modern çağların, tarihin gidişatı hakkında ortak bir fikirsel orijini paylaşmadığı ve dolayısıyla ilerlemeciliğin

[112] Wallace, **Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate**, s. 70.
[113] Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age**, s. 30.
[114] **A.g.e.**, s. 31.

sekülerleştirilemeyeceği sonucuna vardığını söyleyebiliriz. Blumenberg sekülerleşme yerine, Hristiyan İlahi takdirciliğinden (**providentialism**) modern ilerlemeciliğe geçişi "işlevsel yeniden işgal" ismiyle başka bir şey olarak kavramsallaştırmayı önerir. Terimin zaten ima ettiği gibi, bu açıklama, Blumenberg'in işlevsel bilgiyi, temel bilgiden (öz, içerik) ayırdığı belirli bir bilgi teorisine dayanır. Ona göre Hristiyan eskatolojisi her ikisinin bir toplamıdır.

İşlevsel bilgi, "tarihin anlamı nedir?" sorusu biçiminde mevcuttur ve bu sorunun yarattığı alan ya da yanıtın konumu, karşılık gelen içerik ya da yanıtla zaten doludur: **Civitas Dei**. Başka bir deyişle, işlevsel bilgi, tarihin bir sonu olduğu varsayımı olarak mevcuttur ve bu sonun **Civitas Dei** olduğu fikri olarak esaslı bilgi mevcuttur. Bu nedenle Blumenberg'in Hristiyanlığın tarihsel bilincinden modern tarihsel bilince geçişi gözden geçirirken referans aldığı nokta şudur: *"Sekülerleşme olarak yorumlanan süreçte meydana gelenler, otantik teolojik içeriklerin sekülerleştirilmiş kavramlara aktarılması olarak tanımlanmamalıdır. Daha ziyade boş kalan cevap pozisyonlarının yeniden işgal edilmesi olarak algılanmalıdır."*[115]

Tarihin sürekliliği tözlerin kalıcılığından değil, bu pozisyonların doldurulmasından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde, aşkın **Civitas Dei** ile modern insanın içkin gelişimi arasında herhangi bir bağlantı yoktur.

Blumenberg'in bu düşüncesinin önemi, tarihe giren aşkın bir ilkeyi, yalnızca insanın tarih içinde yapabileceği içkin eylemden ayırmanın önemi konusundaki ısrarıdır. Svenungsson'a göre Löwith, Yahudi-Hristiyan eskatolojisi ile modern ilerleme inancı arasında önemli bir bağlantı olduğunu iddia ettiğinde, sözü edilen bu ayrımı gözden kaçırmıştır. Yahudi-Hristiyan eskatolojisi, ana aktörü Tanrı olan aşkın bir tamamlamayı hedeflerken modern ilerleme inancı, asıl aktörü insanlık olan içkin bir gelişim sürecini ifade eder. Bu iki vizyondan hayata tamamen farklı iki tutum gelir; ilk durumda pasif bir ilahi müdahale beklentisi, ikincisinde ise tarihin ancak insanoğlunun yapmaya çalıştığı kadar başarılı olduğunun farkındalığı.[116]

[115] Blumenberg, **a.g.e.**, s. 65.
[116] Jayne Svenungsson, **A Secular Utopia: Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate**, s. 78.

Blumenberg'in kendi tercihlerinin ikinci tavırda yattığını hiçbir zaman gizlemediğini görürüz.

Ona göre modern tarih felsefeleri, **Civitas Dei**'yi tarihin sonu olarak gören başat fikri reddetmiştir; ancak daha işlevsel olan tarihin bir sonu olduğu fikrini bazen örtük bazen açık bir biçimde kullanmaya devam etmiştir. Aşkın **Civitas Dei**'ye olan inanç, eleştirel akıl tarafından bertaraf edilmiş, ancak bir sona, **eskaton**a olan inanç (tarihsel anlatıların yapısal bir özelliği olarak) yoluna devam etmiştir. Böylece yeri boş kalan "Tarihin anlamı nedir?" sorusundaki **Civitas Dei** cevabının yerini çok çabuk biçimde başka bir cevap, modern tarihsel ilerleme felsefelerinin içeriği olarak içkin toplumsal ütopyalar almıştır.

Blumenberg'in bu düşüncesi, Löwith'in ilerleme düşüncesini Yahudi-Hristiyan eskatolojik düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir devamı olduğu yönündeki yorumuna karşı yeni bir argüman üretme şansı sağlar. Griffioen'in belirttiğine göre, Blumenberg'in birincil amacı, Löwith'in aksi yöndeki suçlamalarına yanıt olarak modernitenin meşruiyetini savunmaktır.[117] Löwith'in tezine ve buna benzer görüşlere karşı Blumenberg, modern çağın, dünyanın daha ilkel bir teolojik vizyonunun salt "sekülerleştirilmiş" bir formu olarak görülemeyeceğini iddia eder. Blumenberg, modern çağın geçmişten kesin bir kopuş sağladığını ve başlangıçta teolojik olarak düzenlenmiş bir evrenin sekülerleştirilmiş bir kopyası olmadığını düşünür. Onun tezi, Rönesans döneminde Ortaçağın "teolojik mutlakiyetçiliğine" karşı başlayan "insanın kendini iddia etme" düşüncesinin, insanın kozmos ile kurduğu ontolojik birlikten doğan eski ve aşkın evren tasavvurundan, yeni, içkin ve bambaşka bir evren tasavvuruna geçtiğinin göstergesidir. Daha önce kozmosa ilahi bir **logos**un nüfuz ettiği kabul edilir ve insan aklının bu kurucu güce katıldığını düşünülürdü. Oysa Rönesans'la beraber dünya artık bu ilahi mevcudiyetten yoksun olarak görülmeye başlanır. Bu yoksunluğun sonucu dünya, "tanrısal olmayan" (**de-divinized**) bir hale gelir ve böylece bu durum bireysel olarak inananlar için endişe verici bir kaygı hissine neden olur, çünkü artık inançtan başka herhangi bir varoluşsal güvence veya temel kalmamış

[117] Sjoerd Griffioen, "Modernity and The Problem of Its Christian Past: The *Geistesgeschichten* of Blumenberg, Berger and Gauchet", **History and Theory**, 55, Wesleyan University, Wiley&Blackwell, USA, May 2016, s. 185-209, s. 193.

olur.[118] Bununla birlikte, Descartes gibi erken dönem modern düşünürler için, yeni bir bireysellik anlayışının ön koşulunu oluşturan tam da böyle bir belirsizlik durumudur. Bu durum özünde, modern bireyin anlamsız ve amaçsız bir dünyaya yönelik proaktif ve eylemli tutumunu barındırır. İçinde büyü, sihir, mucize veya herhangi bir manevi aşkın güç barındırmayan bir dünya, bir kişinin ilahi olarak önceden verilmiş talimatlara güvenmek yerine kendi aklını ve anlamını dünyaya yansıttığı, kendi amaçlarını yorumladığı bir bireyselliğin sahnesi haline gelir.[119] Blumenberg, bu modern bireysellik nosyonunu, geç Ortaçağ Hristiyanlığının kaygısına zıt olarak tanımlayarak, "kendini iddia etme"nin *"insanın varlığını tarihsel bir durumda ortaya koyduğu ve kendisine onu çevreleyen gerçekliğin nasıl olduğunu gösterdiği varoluşsal bir program"* anlamına geldiğini belirterek tanımlar.[120]

Blumenberg'in argümanlarını, modernitenin ve modern "ilerleme" fikrinin Hristiyan eskatolojisinin "sekülerleşmesinin" ürünü olduğunu savunan Löwith ile bir karşıtlık yoluyla tasarladığını ifade etmiştik. Löwith, ilerlemenin belirgin biçimde modern değerinin, Hristiyan mesihçilik kavramının gayrimeşru sekülerleştirilmesi olduğunu düşünürken, Blumenberg, modernitenin, yok olan bir Tanrı'ya olan inançlar karşısında insanlığın meşru bir kendilik-iddiasının (**self-assertation**) sonucu olduğunu düşünür. Bu ikincisi, Ockham'ın nominalizminin aşkın Tanrısıdır ve bu, dünyanın ne ölçüde iyi ya da kötü olduğunu değerlendirmeyi imkânsız hale getirir, çünkü bu kavramlar bu tür bir Tanrı için herhangi bir şey ifade etmez. De Vriese'nin sözleriyle özetlersek, Blumenberg şu şekilde düşünür:

> "Modern yaşamın temel özelliklerini sekülerleşme kategorisiyle tanımlayarak, yalnızca kendi değerlerinden ve özgünlüklerinden yoksun bırakılmıyorlar, aynı zamanda önceki bir tarihsel çağ ile bağımlılık ilişkisi içine de giriyorlar."[121]

Blumenberg'in belirttiği gibi, *"ancak nominalizm, insani açıdan güvenilir olan evrenin radikal bir biçimde yıkımını gerçekleştirdikten sonra, mekanik doğa felsefesi*

[118] Griffioen, **a.g.e**, s. 194.
[119] **A.e**.
[120] Blumenberg, **a.g.e**, s. 138.
[121] H. De Vriese, "Secularization as a Category of Historical Entitlement", **Radical Secularization?**, Ed. by S. Latre, W. Van Herck, New York and London, Bloomsbury, 2015, ss. 32-44, s. 34.

kendine alan bulur. Böylece bu felsefe, kendi kendini iddia etme aracı olarak benimsenir."[122]

Haddizatında Blumenberg, Löwith'in ortaya koyduğu argümanı; yani Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşerek modern ilerleme düşüncesine dönüştüğü, ama ilkinin özünün, yabancılaşmış biçimde olmasına rağmen bir şekilde mevcut kalması fikrini ifade eden "tözcülük"ü reddeder. Blumenberg, moderniteyi Hristiyanlığın doğrudan bir türevi olarak algılamak yerine, modernitenin bir önceki çağda yaratılan sorunlara bir yanıt oluşturduğu daha sofistike bir tarih anlayışını benimser. Elizabeth Brient, bu tarih anlayışını "tarihsel değişimin diyalojik modeli" olarak adlandırır.[123] Bu tarih modeliyle beraber Blumenberg, modernitenin meşruiyetini onaylarken, aynı zamanda Ortaçağ düşüncesinin çöküşünün genel olarak Hristiyan dünya görüşünün artık yaşanılamaz olduğunu kanıtladığını öne sürer. Blumenberg'in bu yaklaşımı, modern düşüncedeki kendilik bilincini, Hristiyanlık sonrası bir bireysellik biçimi haline getirir.[124]

3.3.2.1. Sekülerleşme ile İlerleme Düşüncesinin İlişkisi

Modern dünyanın entelektüel kökenlerine dair kendi açıklamasına dayanarak, Blumenberg modernitenin kendine has özel bir temele dayandığını ve hiçbir şekilde tarihin daha önceki teolojilerinin basitleştirilmiş bir dönüşümüne indirgenemeyeceğini göstermeye çalışır. Löwith'in temel bir süreklilik gördüğü yerde, Blumenberg bu nedenle süreksizliği vurgulamaya heveslidir. Yine de bu, gelecekteki bir kurtuluşun teolojik motifi ile modern ilerleme kavramı arasındaki görünür yapısal benzerlikleri inkâr ettiği veya görmezden geldiği anlamına gelmez. Ancak, bu tür benzerlikleri göstermek, ikincisinin birincisinden üretildiğini kanıtlamakla aynı şey değildir. Modern tarih felsefelerinin, başlangıçta Ortaçağ teolojisinin ortaya koyduğu soruları (tarihin anlamı ve amacı gibi) topladığı ve detaylandırdığı savunulabilir. Ancak bunu yaparken, sorulan sorularla ilgili olarak belirlenen her şey belirli bir kalıcılıktır:

[122] Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age**, s. 151.
[123] Elizabeth Brient, **The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold of Modernity**, Washington, USA, Catholic University of America Press, 2002, s. 8.
[124] Blumenberg, **a.g.e.**, s.138.

"Tarihin çığır açan eşik boyunca sürekliliği, ideal tözlerin kalıcılığında değil, daha çok sorunların mirasında yatar."[125]

Blumenberg'e göre erken modernite kuramcıları, Ortaçağ söyleminden kaynaklanan sorunları anlamaya çalışmışlarsa da sundukları çözümler oldukça farklıdır ve tamamen başka kaynaklardan türetilmiştir.

Bu kaynaklar hangileridir? **Modern Çağın Meşruiyeti**'nin büyük bir kısmı, modern bilimin doğuşu ve büyümesi ile, insanlık ile doğal dünya arasındaki ilişkiyi nasıl derinden değiştirdiğini anlatmak üzere kurgulanmıştır. Bu aynı zamanda Blumenberg'in modern düşüncenin ayırt edici özellikleri olarak gördüğü şeylerin kaynaklarını bulduğu yerdir. Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilimsel öncülerle şimdiye kadar görünmeyen dünyanın keşfi ileri sürülür ve bunun sonucu bilişsel alanın sürekli genişlemesi olmuştur. Bu erken dönem bilim adamlarının somut ampirik başarıları, art arda ilerlemeye daha genel bir inanç uyandırmıştır.[126]

Erken modernitedeki bilimsel gelişmelerin bir başka yönü, araştırmaya artık içsel bir değer atfedilmiş olmasıdır. Blumenberg'e göre, perspektifte en önemli değişimin gerçekleştiği yer burasıdır. O, Augustinus'un **curiositas**ı kınamasından, Ortaçağ kilisesinin Paris Üniversitesi'ndeki Aristotelesçi etkileri söndürme girişimine kadar, Hristiyan ilahiyatçılarının tarih boyunca entelektüel arzuyu nasıl kınadıklarını ve dolayısıyla bilimsel gelişmeyi nasıl etkili bir şekilde engelledikleri çok sayıda örnekle açıklar. Perspektifi tersine çeviren ve entelektüel merakı bir ahlaksızlıktan ziyade bir erdem ilan eden ilk modern bilim adamları tarafından yıkılan tam da bu teolojik tabudur.[127]

Yine de ilk bilim adamlarını entelektüel merakla tabuyu yıkmaya iten şeyin tam olarak ne olduğu sorulabilir. Blumenberg'in cevabı, tarihin bu anında insanlığın kendisini radikal olumsallığın damgasını vurduğu bir evrende yaşarken bulmasıdır, ilahi kanunlardan muaf bir dünya. Bu keşif, insanlığın dünyayla tamamen yeni bir şekilde etkileşime girmesini sağlamıştır ve Blumenberg bunu "kendini iddia etme" (**Selbstbehauptung**) terimiyle özetler. İnsanlığın kaderine kayıtsız bir evrende yalnız

[125] Blumenberg, **a.g.e**, s. 48.
[126] Svenungsson, **A Secular Utopia: Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate**, ss. 69–84, s. 76.
[127] **A.e.**

bırakılan erken modernitenin insanı, dünyada var olmak için kendi normlarını geliştirmeye başlamıştır. Bu arka plana karşı, bilim ve teknoloji yoluyla dünyaya hâkim olma mücadelesi, insanlığın büyüsüz bir dünyada varlığını güvence altına almak için tamamen meşru bir çaba olarak görünmektedir.

Geriye kalan soru, yalnızca insanlığın neden ilk etapta kendisini olası bir evrende yaşarken bulduğudur. Blumenberg'in bu soruya da kesin bir cevabı vardır. O, modernitenin kökenlerini Ortaçağın sonlarında Batı teolojisinde meydana gelen nominalist değişime kadar izler. Bu değişim, diğer şeylerin yanı sıra, Tanrı'nın bundan böyle mutlak güç ve çözülemez irade açısından tanımlandığını ima eder. Bu değişimin uzun vadeli sonucu, insanlığın Tanrı'nın yokluğuyla karakterize edilen bir dünyada yaşamayı öğrenmesidir:

> "Modern çağ, aslında Tanrı'nın ölüm çağı olarak değil, saklı Tanrı'nın, *Deus absconditus*'un çağı olarak başlar ve gizli bir Tanrı, pragmatik olarak bir ölü kadar iyidir. Nominalist teoloji, örtük içeriği insanın Tanrı ölmüş gibi davranması gerektiği varsayımında formüle edilebilecek olan dünyayla insani bir ilişki başlatır. Bu, bilim çağının itici gücü olarak tanımlanabilecek, dünyanın huzursuz bir şekilde değerlendirilmesine neden olur."[128]

Blumenberg'in burada öne sürdüğü şey, modern doğa, tarih ve insanlık görüşünün, Ortaçağın teolojik mutlakiyetine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığıdır. Ockham'lı William, insan zihninin erişebileceği bir mantığın olmadığını ileri sürdüğünde, Tanrı'nın neden bir olası dünyayı diğerinden ziyade gerçekleştirdiğini, aslında Galileo'nun, Bacon'ın ve doğanın eksikliklerini insan faaliyetleriyle dönüştürerek üstesinden gelmeye çalışan tüm sonraki teorisyenlerin bilimsel pragmatizminin zeminini açmıştır.[129]

Bununla birlikte Blumenberg, modern bilimi -onun ne yapabileceğini ve daha önemlisi ne yapamayacağını- anlamak için teorik merakın çok özel tarihsel koşullarda ortaya çıkan bir zihin eğilimi olduğunu hatırlamamız gerektiğini ifade eder. Bu eğilim, 14. yüzyılda Ockhamcılığın Tanrı'nın aşkınlığı fikrini mantıksal sınırlarına ittiği ve

[128] Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age**, s. 346.
[129] Svenungsson, **a.g.m**, s. 77.

bunu yaparak Hristiyanlar arasında evrenin düzeni ve anlaşılabilirliği konusunda bir güven krizini hızlandırdığı zaman gelişmiştir.[130] Bu kriz, "işlerin Tanrı'ya nasıl göründüğü kimin umurunda? Onların bizim için nasıl çalıştırılabileceğini bulalım" diyen tavrın yolunu hazırlar. Blumenberg'e göre, dini şüphecilik ile teorik merakın özgürleşmesi arasındaki etkileşim, tarihsel anlamda bilimsel çağa, kavramsal anlamda da modern çağa öncülük etmiştir. Baconcılığın himayesi altında modern dünya, bilginin güç olduğu ve insanların yaşadıkları dünya hakkında bilgiyi güvence altına almaktan sorumlu oldukları şeklindeki önermelerle tanıştırılmıştır. Blumenberg'in gördüğü gibi, Aydınlanma daha sonra bugün modern bilim olarak tanıdığımız kurumsal gerçeklikle teorik merakı organize etmiştir. Blumenberg'in genel olarak moderniteyle ve özellikle de "kendini iddia etme" dediği şeyle ilişkilendirmek istediği şey, bu gerçeklik ve ılımlı sorgulama ruhudur.[131]

Blumenberg böylelikle, modern dönemde belirgin bir biçimde ortaya çıkan bilimsel araştırma kültürünün ve teorik merakın, dünyanın teolojik-dini anlayışlarının mirasından bir eleştirel kendini doğrulama pratiğine yönelttiğini savunur. Bu anlamda "sekülerleşme" **(Verweltlichung)**, dinin dışsal bir kurum tarafından rasyonalize edilmesi süreci olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade, dini hayatın kendisine içkin bir rasyonalizasyon süreci olarak anlaşılmalıdır.[132] Blumenberg'in yorumu için, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesi de bu rasyonelleşme hareketinin bir parçası olarak okunabilir.

3.3.2.2. Modern Tarih Felsefeleri ve İlerleme Düşüncesi

Wallace'ın bildirdiğine göre, Blumenberg kısaca, modern ilerleme fikrinin iki ana erken modern deneyim sırasında ortaya çıktığını ileri sürer: 16. ve 17. yüzyıllarda astronominin yaptığı bilimsel atılımda ve 17. yüzyılın sonlarında iyice alevlenen

[130] Laurence Dickey, "Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History", **New German Critique**, No. 41, Special Issue on the Critiques of the Enlightenment, USA, Duke University Press, 1987, s. 152.
[131] Dickey, **a.g.m,** s. 152-153.
[132] Austin Harrington, **Theological History and The Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg**, ss. 6–28, s. 10.

antikler ile modernlerin kavgasında. Kopernik, Galileo ve Kepler tarafından kaydedilen astronomideki ilerlemeler, yüzyıllar boyunca yapılan gözlemlere ait verilerin karşılaştırılması sayesinde mümkün olmuştur. Bu girişimin başarısı; bireysel yaşam süresini çok aşan bir zaman aralığında olması ve aynı şekilde prensipte tek bir birey tarafından gerçekleştirilemeyecek olan, veri toplama ve bunları gelecek nesillere iletme olarak teorik bir çaba olmasından ileri gelir. Bu bağlamda, erken modern astronomi yalnızca sonuçları değil, aynı zamanda bir insan teşebbüsü olarak, Batı deneyiminde tamamen yeni olan bir yapıyı sergilemiştir.[133]

O halde Blumenberg'in tanımladığı şey, erken modern insanın çabasının en açık deneyimlerinden bazılarına sahip olduğu belirli alanlardaki kısmi deneyimlerden "genel olarak ilerleme" fikrinin kademeli olarak ortaya çıkmasıdır. Böylece iki yüzyılın sonunda, genelliği açısından eskatolojininkiyle karşılaştırılabilecek bir "ilerleme fikri" ortaya çıkar. Ancak, Blumenberg'in başlangıçta işaret ettiği gibi, biçim olarak eskatolojiden hâlâ önemli ölçüde farklıdır. Zira "aşkın" tamamlamadan ziyade "içkin" gelişime önem verir. Dolayısıyla yüzeydeki görünümün eskatoloji ile hiçbir ilgisi yoktur.[134] Blumenberg'in "insanın kendini kanıtlaması" dediği şey, Hristiyanlık sonrası modern dönemde insanın, dindışı bir tasavvurla kurmuş olduğu kendilik bilinciyle, bu dünyada kendisine sunulanlardan en iyi şekilde yararlanmaya çalışmasıdır.

Sözü edilen ilerleme kavramı bir açıdan daha eskatolojiden farklıdır. Wallace'a göre, daha sonra gelen ve Löwith'in analizinin odak noktası olan "hırslı tarih felsefelerinin" (Condorcet, Comte, Hegel, vd.) aksine, buradaki ilerleme henüz bir bütün olarak tarihin anlamı ve özünde içkin olanın bir açıklaması olarak düşünülmemiştir.[135]

Öyleyse Condorcet, Saint-Simon, Comte, Hegel ve diğerlerinin tarih felsefesi üzerine düşüncelerinden ne anlamalıyız? Blumenberg için bir bütün olarak insanlık tarihinin anlamı ve biçiminin bir kavranışı olarak ilerleme fikri, teolojik eskatolojinin dönüşümünün sonucu olarak mümkün hale gelmemiştir. Orijinal ve özgün bir fikir

[133] Wallace, **Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate**, s. 70.
[134] **A.g.e.**, s. 70-71.
[135] **A.g.e.**, s. 71.

olarak ortaya çıkan ilerleme fikri, önceleri yöntemsel olarak belirli bilimsel alanlarla sınırlandırılmıştır. Ancak sonrasında, nesnel olarak sınırlı bir geçerlilik alanı olan bu fikir, modern düşüncenin, Ortaçağdan kalan ve teolojinin cevapladığı eski sorulara (tarihin anlamı) cevap verebilmesi için toplum ve tarih alanına genişletilmiş ve "tarih felsefesi" rolüne dönüştürülmüştür.[136]

Bu, tarihin bütünlüğünün anlamı sorusudur. İlerleme fikrinin ve genel olarak Aydınlanma'nın rasyonel olarak cevaplayamadığı, ancak tarihi anlamlandırmada Yaratılışı ve Eskatolojiyi kullanan Hristiyanlığın güçlü etkisinden dolayı hissedilen bir sorudur. İnsanların temel beklentileri üzerine, herhangi bir dünya görüşünün bir şekilde cevaplamak zorunda olduğu bir sorudur. Blumenberg şöyle devam eder:

> "İlerleme fikrinin formülasyonu ve onun tarihin dini yorumunun yerini alması, bu nedenle iki farklı olaydır…İlerleme inancının ampirik temeli gerçekliğin uzantısında vardır. Bu amaç için kullanılan bilimsel yöntemin etkisi, teori tarafından erişilebilir ve yönetilebilir… Deneyim vasıtasıyla kanıtlanabilir şekilde istikrarlı olan bu teori, geleceği kapsayan bir inanca çevrildiğinde, o zaman aklın özbilinci olarak "Tarih"in üretken ilkesi, kendi içinde rasyonel olmayan bir ihtiyacı karşılamak için üretilir."[137]

Ancak bu genişletme süreci gerekli bir süreç değildir. Kuşkusuz bu doğaldır, çünkü karşı karşıya olduğumuz görünüşte önemli her soruyu yanıtlamak gibi bir insani alışkanlığımız var, ama bu kaçınılmaz değildir. Her zaman insan araştırmasına yön veren ve her zaman olacak olan sabit bir büyük soru dizgesi olduğu fikrinden kendimizi kurtarmamız gerektiğini düşünen Blumenberg, bazı soruların her zaman cevaplarından önce gelmediğini, bazen soruların yalnızca cevabın el altında olduğuna inanıldığında ortaya çıktığını ve endişe konusu olduğunu ifade eder.[138]

Bu yüzden, Blumenberg'e göre "tarih felsefesi", belirli bir tür süreklilik açısından izlenebilir, ancak bu izlek sekülerleşme yoluyla değil, Hristiyanlığa kadar izlenebilir. Ama ilerleme fikrinin kendisi, modern düşüncenin cevaplamaya çalışmaması gereken bir soruya yanıt olarak hizmete sunulmadan önce nereden ortaya çıkmıştır? Wallace'ın yorumuna göre, Blumenberg, "ilerleme" kavramını "insanın

[136] Blumenberg, **a.g.e.**, s. 48-49.
[137] **A.g.e.**, s. 49.
[138] **A.g.e.**, s. 65-66.

kendini kanıtlaması"nın uygulanması olarak yorumlar ve modern çağın temel özelliği ve meşru özü olarak görür. Bir başka deyişle sekülerleşme veya altta yatan herhangi bir töz veya geleneğin sürekliliği ile hiçbir ilgi kurmaz.[139]

Blumenberg'in süreksizlik tezi, modernite ve ilerleme düşüncesi için oldukça yeni bir düzenleme imkânı sunar. Löwith'e karşı Blumenberg, modern ilerleme fikrinin, orijinal olarak dini bir fikrin gayrimeşru aktarımı olarak görülemeyeceğini savunur. Zira dini eskatolojinin özü, modern ilerleme fikrinden tamamen farklıdır ve herhangi bir süreklilik düşüncesini geçersiz kılar. Dini eskatoloji fikri, iki ayırt edici özellik taşır. Birincisi, dünya dışı bir öteden tarihe bir kesinti anlamına gelir. İkincisi, tarihsel sürekliliğin mükemmel bir şekilde sona ereceği şekilde tarihin nihai olarak tamamlanmasını veya kapanmasını ima eder. Ancak modern tarihsel ilerleme fikri, bu iki temel özelliği de paylaşmaz. Birincisi, değişimin dinamizmini tümüyle tarihe içkin olan ve insan akılcılığının ötesinde hiçbir şeye bağımlı olmayan bir alanda konumlandırır. İkincisi, prensipte kapanmadan, tamamlanma çabasından çok sonsuz hareketin bir dinamizmidir.[140]

Blumenberg bu argümanı, Augustinus ile başlayan "teorik merak denemesinin" ancak Aydınlanma sırasında, daha özel olarak Kant'ın **Doğa Biliminin Metafizik Temelleri**'nde merak adına ortaya koyduğu argümanlarda olumlu bir sonuca ulaştığını ilan ederek sonuçlandırır. Kant, modern öncesi dinsel çerçeveyi, yalnızca bilgimizin "koşulsuz koşulda" temellendirilmesine ilişkin soyutlanmış "soruyu" muhafaza eder. Bu koşul dünyevi fenomenler için nihai açıklamayı sağlayacaktır. Ancak seküler metafizik içinde bu koşulsuz durum artık belirli bir metafizik nesne değildir. O aslında Tanrı değil, insan aklının öne sürdüğü düzenleyici bir idealdir. Doğa bilimi, bu ideali yalnızca kendisini sonsuz bir bilgi arayışına yönlendirmek için varsayar. Bu arayış, modern bilim, koşulsuz koşulun olası deneyimin nesnesi olabileceğine dair metafizik umudu geride bırakması gerekse bile, yeni ve tamamen seküler bir "umut" idealine dönüşür.[141]

---

[139] Wallace, **a.g.m.**, s. 75.
[140] Peter E. Gordon, "Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 80, Number 1, University of Pennsylvania Press, January 2019, ss. 147-170, s. 160.
[141] Blumenberg, **a.g.e.**, s. 434.

Blumenberg'in çalışmasının son bölümü, modern öncesi ve modern ilerleme anlayışı arasındaki güçlü ayrımı ifade etmek için iki filozofa, Cusa'lı Nicolas (1401-1464) ve Giordano Bruno'ya (1548-1600) odaklanır. Blumenberg için Nicolas ortaçağ dünyasını, Bruno ise erken modern dünyayı temsil eder. Bölünmenin bir tarafında, ortaçağın çözülmesini öngören ve buna mukabil felsefesini sertleştiren Nicolas vardır. Ona göre Tanrı'nın iradesi, gerçekçi bir metafiziğin tüm sınırlamalarının ötesinde mutlakçı bir egemenliğe bürünmüştür. Bu nominalist çözüm, tanrısallığı hem güçlü hem de tamamen gizemli bir şeye devşirir. Nominalizm teolojiyi kurtarır ama insanlığı "öğrenilmiş cehalet"[142] alanına sürükler. Ancak Nicolas'ın çözümü uzun süre dayanamaz.

Kopernik devrimi, fiziksel evrene yeni bir tek biçimlilik getirir ve Tanrı'nın doğal kozmosun kurallarını mucize yoluyla ihlal edebileceğine dair nominalist güveni bastırır. Hem enkarnasyon hem de doğaüstü ihlal anlamında mucize, inandırıcılığını yitirir. Blumenberg ayrıca Bruno'nun enkarnasyonun belirlenmiş mantığını kesintiye uğrattığını da belirtir: *"... Cusanlı Nicolas'dan farkı açıktır, artık hiçbir birey türün varoluşsal duygusunu yerine getiremez ve dolayısıyla insanlık, türün herhangi bir tarihsel üyesinde teoloji vasıtasıyla nihai birliğini deneyimleyemez."*[143]

Erken modern dönemde bilimin yeni düzenlemesi altında, ölümlülük ve ilahilik arasındaki ayırt edici olarak enkarnasyona yapılan herhangi bir referans, kavramsal bir imkânsızlık haline gelir. Enkarnasyon, tüm inanılırlığını yitirmiş, tarihsel olarak olumsal bir cevap olmuştur. Artık bireylerin ilahiliği üzerinden yürüyen bu geçersiz metafizikten kaçınan yeni bir ilke ortaya çıkar, bu yeni ilke tanrısallığın bireyde cisimleşmesine değil, daha çok dünyevi insanlığın, insan türünün ve toplumunun açılım projesine umut verir.[144] Böylece insani çabalar olarak yeni bilimsel girişimlerle ve sürekli bir ilerleme inancıyla, Tanrısal İnayet (**Providence**) sahibi, her şeye kadir olan yaratıcı kuvvet taklit edilmiş olur. Tanrısallık artık her bireyde olan kökendeki

[142] "Öğrenilmiş Cehalet", Cusa'lı Nicolas'a ait olan epistemolojik bir terimdir. İnsanın mutlak ve sınırsız olan Tanrı'ya ilişkin bilgisinin, anlama yetisinin sınırlarını aştığını, O'nu akıl ve duyular yoluyla bilemeyeceğini ifade etmek için kullanılır. Tanrı'nın bilgisi gibi, evrenin bilgisi de insanda parçalı olarak mevcut olduğundan, insan bütünlüklü bir hakikat bilgisi içine girmemelidir.
[143] Blumenberg, **a.g.e.**, s. 591.
[144] Gordon, **a.g.m.**, s. 163.

bir kuvve olmaktan çıkar, gelecekte insan türünün bütünü tarafından gerçekleştirilecek bir ideal, ütopya haline gelir.

Belirtildiği gibi Blumenberg, bu değişimi dönüşümden ziyade "yeniden işgal" olarak görür. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair eski dinsel düşünce artık varlığını sürdüremez. Yeni hümanist kendilik bilinci, Tanrı'yı aşkın bir öteki olarak kabul etmediği için, eski dinsel düşünce artık anlamsızlaşmıştır. Örneğin "Tanrısallık" Bruno için sadece bir metafor haline gelir. Aşkınlık, bir zamanlar kendisini doğanın ötesinde bir varlık olarak nominalist Tanrı'ya bağlayan bir terimse, Bruno'nun düşüncesinde insanlık artık mükemmelliğini, doğaüstü aşkınlık yoluyla Tanrı'yı taklit etmeye çalışarak elde edemez. Aksine, tüm insani özlemler, bu dünyevi büyümenin tamamen içkin fakat sonsuz bir süreci aracılığıyla gerçekleştirilmelidir: *"Doğaya karşı kendi kendini güçlendirme, doğa tarafından yetkilendirme olarak yeniden yorumlanır."*[145]

Blumenberg kitabını, çağlar arasındaki güçlü ayrımı vurgulayarak sonuçlandırır. Erken modern çağ, eskisi ile kıyaslanamaz görünen yeni bir mantığın ortaya çıkmasına işaret eder, kronolojideki farklılıklar metafizikteki farklılıkları da gösterir. Modern çağın başlarında, *"sadece eski dünya tarafından bilinmeyen değil, aynı zamanda onunla anlaşılamayacak sorunlar da ortaya çıkıyor."*[146]

Blumenberg'e göre böylece, Nicolas ve Bruno arasındaki ayrım, sekülerleşme tezinin çürütülmesi işlevini görür. Dolayısıyla genel olarak fikirlerin, özelde ilerleme fikrinin, tözcü bir biçimde sürekli özdeş kalan bir kavram olarak tasarlanamayacağını göstermiş olur. Blumenberg için cevaplar değil, sadece sorular devam eder. Kalıcı bir soru yeniden ortaya konulabilir, ancak hiçbir cevap sonsuz değildir, bir cevap diğerinin yerini alır.

Özetlemek gerekirse Blumenberg'in, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen kökenden gayeye giden bir süreç olarak ilerleme düşüncesini, felsefe temelli evren tasavvurundan doğan kendilik bilinciyle şekillenen modern insanın, kendi aklını kullanarak kendi kendini yetkilendirmesi, yeni ve bambaşka bir ideal ortaya koyması

[145] **A.e**.
[146] Blumenberg, **a.g.e.**, s. 595.

olarak ele aldığı söylenebilir. Bu aynı zamanda, Kantçı bir izlekte tarihte "anlam" üzerine yapılan tartışmada "tarihten ne umabilirim" sorusunun cevabı olarak görülebilir. Tarih teolojilerinde bu sorunun cevabı, İlahi takdir fikrinde bulunur. Tarih felsefelerinde ise cevaplar, dini içeriği terk ederek, onun yerine tamamen felsefe temelli bir evren tasavvurundan doğan kendilik bilinci, tarih anlayışı ve epistemolojik temelli yeni bir ilerleme anlayışı üzerinden verilmeye çalışılır. Bu ilerleme anlayışı aynı zamanda, insanın tarih boyunca geliştiğine vurgu yapan antropolojik temelli bir ilerleme anlayışıdır.

3.4. İlerlemenin Kökeni Tartışmasının Değerlendirilmesi

Bu bölümün daha önceki kısımlarında ilerleme düşüncesinin kökenine yönelik temel olarak üç farklı görüşün olduğunu gördük. Bunlardan birinin, ilerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan ve Batı medeniyetini gelişmesinde çok etkili bir fikir olduğunu savunduğu; diğerinin ilerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğunu; sonuncusunun ise, ilerleme düşüncesinin kaynağını Yahudilik ve Hristiyanlıktan aldığını ve ondaki Tanrısal İnayet fikrinin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğunu iddia ettiğini belirttik. İlerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan ve Batı medeniyetini gelişmesinde çok etkili bir fikir olduğunu savunan tezin zayıf olduğunu, ilgili bölümde belirttiğimiz gerekçelerle düşündüğümüzden, çalışmamızın bu kısmında diğer iki tezin iddialarını, Löwtih ve Blumenberg'in görüşleri özelinde değerlendirmeye çalışacağız.

Bu tezlerden, ilerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğunu ileri süreninin, ilerleme fikrinin, 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan modern bilim imgesinin ilerleme anlayışından doğduğunu; bilimsel yöntem ve doğaya egemen olma isteğiyle karakterize olan modern bilim imgesinin ilerleme kavramının oluşmasında etkili olduğunu; 16. ve 17. yüzyıllarda bilimsel gelişmelerin, hem Antik hem de Hristiyan gelenekle mücadeleye paralel olarak ortaya çıkan tartışmaların felsefe temelli tarih ve ilerleme düşüncesinin doğuşuna zemin hazırladıklarını ileri sürdüklerini belirttik.

İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili diğer temel tezin, bu düşüncenin kökeninin Antik dönemdeki döngüsel anlayıştan farklı olarak Yahudi-Hristiyan düşüncesinin doğrusal anlayışından kaynaklandığını ileri sürdüğünü; onun Ortaçağ'da görülen Tanrısal İnayet fikrinin biçim değiştirmiş bir diğer versiyonu olduğunu kabul ettiğini; onun Hristiyan eskatolojisini ve kurtuluşçuluğunu sürdürerek seküler bir fikir olarak modern düşünceye girdiğini; Hristiyanlık sonrasında oluşan felsefe temelli tarih metafiziklerinde de, tarihin anlamını açıklamak için, doğrudan Hristiyanlığın kendisinden alınan bir kavram olarak kullanıldığının iddia ettiğini belirttik.

Belirttiğimiz her iki tezin en önemli temsilcilerinin Löwith ve Blumenberg olmasından hareketle, onların temel iddialarını ve gerekçelerini çalışmamızın önceki iki kısmında detaylı olarak ortaya koymaya çalıştık. Bu nedenle onların görüşlerinin çok kısa bir özetini yaptıktan sonra değerlendirmeye geçmek istiyoruz

Belirttiğimiz gibi Löwith için Batı tarihi düşüncesi, Antik Yunan düşüncesini karakterize eden, doğal olayların döngüsel gelgiti ve akışından farklı olarak lineer ve orijinal bir Hristiyan zaman deneyimine dayanmaktadır. Löwith din temelli bu tarih anlayışını, farklı tarihsel çağlar arasındaki süreklilik biçimde genişleterek felsefe temelli tarih anlayışlarına uygular. O, dini temellerden münezzeh seküler aklın, salt dünyevi ve dinsel olmayan biçimiyle, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen zaman kategorisine herhangi bir yönlülük duygusu veremeyeceğini savunur. Çünkü bu fikir temelde, tarihin nihai bir amaca yönelik olduğu ve İlahi Takdir anlayışla temellendirilen Yahudi-Hristiyan teolojisine ait bir varsayımıdır. Bu yönüyle felsefe temelli tarih metafiziklerinin felsefi ve kavramsal teşekkülü, ancak din temelli tarih metafiziklerinin temel kavramlarına ve mantığına örtük bir bağlılığı sürdürmesi halinde mümkün olur. Löwith'e göre ister aşkın bir biçimde kurtuluş olarak ilerleme düşüncesi olsun, ister içkin bir biçimde herhangi bir toplumsal ütopya olarak ilerleme düşüncesi olsun, her ikisi de geleceğe yönelik umut taşır ve bu yönüyle hem din temelli hem de felsefe temelli tarihsel bilinçler eskatolojik ve geleceğe yönelik olurlar. Ona göre her iki tarih anlayışındaki temel ortak nokta, her ikisinin de tarihi, kökenden gayeye giden bir süreç olarak kurgulamaları ve aynı zamanda gayenin gerçekleşmesine doğru ilerlerken tasavvur ettikleri ölçüde umutla yaşamalarıdır.

Blumenberg'in Löwith'e karşı çıkışını ve kendi görüşünü ise iki ana fikir oluşturur. İlk olarak o, tarih felsefelerinde görülen ilerleme düşüncesini aşkın bir süreç olarak değil, insana içkin bir süreç olarak görür. Ona göre Hristiyan temelli tarih teolojisinde dünya, zamanın dışından gelen aşkın bir müdaheleyle sona ererken, tarih felsefelerinde kökenden gayeye giden bu süreç dünyaya içkin ve içeriden ulaşılabilirdir. Ayrıca tarih felsefelerindeki ilerleme, akıl ve bilim yoluyla elde edilen gelişmelerden kaynaklanır. İkinci olarak ise Blumenberg, ilerleme fikrinin kökenlerinin erken modern dönemin gelişiminde, uzun vadeli, bilimsel yönteme dayalı ilerlemeye güvenmede ve Antikler ile Modernlerin tartışmasının ardından görülen dönüşümde olduğuna inanır. Bu görüşlerinden hareketle Blumenberg, din temelli ve felsefe temelli tarih anlayışlarının, tarihin gidişatı hakkında ortak bir fikirsel kökeni paylaşmadığı ve dolayısıyla ilerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir düşünce olamayacağı sonucuna varır. Ona göre, tarih teolojilerinde tarihin bir sonu olduğu varsayım olarak mevcuttur ve bu sonun **Civitas Dei** olduğu fikri, tözsel bilgi olarak mevcuttur. Oysa tarih felsefelerinde bu tözsel bilgi terkedilmiş, **Civitas Dei**yi tarihin sonu olarak gören gaye reddedilmiş, ancak daha işlevsel olan tarihin bir sonu olduğu fikri, tarihsel anlatıların yapısal bir özelliği olarak bir biçimde kullanılmaya devam edilmiştir.

Bu noktada kendi değerlendirmemize geçersek; Blumenberge'in tarih felsefelerindeki ilerleme anlayışını antropolojik temelli, içkin bir ilerleme anlayışı olarak, din temelli tarih teolojilerindeki aşkın ilkeden ayırmasına; başka bir ifadeyle onun tarihe giren aşkın bir ilkeyi, yalnızca insanın tarih içinde yapabileceği içkin eylemlerden ayırmanın önemi konusundaki fikirlerine biz de katılıyoruz. Din temelli tarih teolojileri, merkezinde Tanrı olan aşkın bir ilerlemeyi ve bunun sonucunda gerçekleşecek tamamlanmayı hedeflerken, tarih felsefelerinde kökenden gayeye giden süreç anlamında ilerleme düşüncesi, asıl aktörü insanlık olan içkin bir gelişim sürecini ifade eder. Bu iki farklı tarih anlayışında hayata karşı farklı iki tutum meydana gelir. Din temelli tarih anlayışındaki gayeye giden süreçte, insanın edilgen durumda olduğu aşkın bir ilahi müdahale beklentisi varken, felsefe temelli tarih anlayışlarında ise gayeye giden süreçte gerçekleşen tarihsel ilerlemenin, ancak insanoğlunun mücadelesi

ve girişimleri ölçüsünde başarılı olabileceğinin farkındalığı vardır. Biz bunu felsefe temelli evren tasavvurundan doğan bir kendilik bilinci olarak görüyoruz.

Löwith'e karşı Blumenberg'in süreksizlik tezi, tarih felsefelerindeki ilerleme düşüncesinin, kökensel olarak din temelli tarih teolojilerinden seküleşleştirildiği düşüncesini reddederek, 20. Yüzyılda moderniteyle beraber çokça eleştiriye uğrayan aydınlanmacı ilerleme düşüncesi için yeni bir düzenleme imkânı sunar. Zira teorik bir merakla başlayan ilerleme düşüncesinin ilk görünümleri Aydınlanma düşüncesine gelindiğinde, dinsel çerçevenin vermiş olduğu cevabı kabul etmemiş, Kant örneğinde görülen Tanrı'nın yerine geçen Doğa'da olduğu gibi yalnızca bilgimizin "koşulsuz koşulda" temellendirilmesine ilişkin soruyu muhafaza etmiştir. Böylece tarihin anlamı üzerine olan soru temelde sabit kalmakla beraber verilen cevaplar, dünyevi fenomenleri açıklamak için bir imkân sağlamıştır. Ancak seküler metafizik içinde bu koşulsuz durum Tanrı olarak değil, insan aklının öne sürdüğü düzenleyici bir ideal olarak ele alınmaya başlamıştır. Doğa bilimi bu yönüyle yeni ve tamamen seküler bir umut idealine dönüşmüştür.

Löwith'e itiraz etmenin bu noktada Blumenberg'in önemli başarılarından biri olduğu fikrine biz de katılıyoruz. Blumenberg, Löwith'in aksine, tarih felsefelerinde görülen ilerleme anlayışının, dünyaya içkin bir biçimde temellendirilebileceğini ve umudumuzu haklı çıkarabilecek bir kendilik bilincinin olasılığını kabul eder. Böyle bir kendilik bilinci, kendi uygulamaları yoluyla ilahi olanaklarla hiçbir ilgisi olmayan bir kuşaklararası ilerleme düşüncesi ortaya koyabilir.

Sonuç olarak bizim kanaatimiz her ikisinin de haklı olduğu ve gözden kaçırdıkları noktalar olduğudur. Blumenberg'e şu yönleriyle katılıyoruz ki Blumenberg'in tarihin anlamı olarak sorulan ve insanoğlunun hiç kurtulamayacağı bir soruya yeni cevaplar araması olarak sunduğu, tarihin diyolojik modeli olarak tarih anlayışı, sürekli yolda olmayı gerektiren tarihsel bir perspektif sunar. Bu yaklaşımla belirli kavramların sürekliliğini öngören özcü yaklaşımdan uzaklaşılır. İnsanoğlunun antropolojik bir yaklaşımla, tarihin belirli dönemlerinde gelişerek günümüze geldiği varsayılır. Bu yönüyle insan, evren tasavvurunu, bu evren tasavvurundan doğan tarih anlayışı ve kendilik bilincini, soruları baki olmasına rağmen, evren üzerine bilgilerinin

artmış olmasından dolayı çağlar boyunca geliştirerek yeni cevaplar üzerinden ilerletmiştir.

Buna karşın Löwith'in ilerleme fikrini Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesi olarak görmesi özcü bir hakikat anlayışını ifade eder. Oysa mesele tek başına ilerleme kavramının sekülerleşmesi değil, artık çağın ruhuna uygun olmayan cevapların yenileriyle değişmesidir. Tarih felsefelerinde görülen ilerleme düşüncesinin, din temelli tarih teolojilerindeki kurtuluş düşüncesinin sekülerleşmesi olarak ifade edilen durum, bu cevap arama işinin sadece görünen yüzü, biçimidir. Tarih düşüncesi üzerine yapılan tarih felsefesi, içeriği doğa bilimleriyle sürekli yeniden gelişen kadim sorulara yeni cevaplar bulma denemesi olarak okunmalıdır. Haddizatında bu tutum artık özcü bir tutum değildir. Blumenberg'in düşüncesinin bu yönüyle insanlığın ilerlemesine ve kökenden gayeye giden bir süreç olarak ilerleme temelli yeni tarih metafiziği okumalarına alan açtığını düşünüyoruz.

Löwith'e şu yönleriyle katılıyoruz ki felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesi, din temelli tarih teolojilerindeki bazı unsurları kullandıkları vakıadır. Löwith bunu örnekleriyle açıklamıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle bunları Condercet, Turgot, Hegel, Kant, Comte gibi düşünürlerde görmekteyiz. Bu düşünürlerin felsefe temelli yeni bir kendilik bilinci ve evren tasavvuru geliştirirken, kendi Evrensel Tarih anlayışlarında ve ilerleme düşüncesini kullanımlarında Yahudi-Hristiyan düşüncesinin silik izlerini görebiliriz. Bu yönüyle din temelli tarih anlayışının kurtuluş düşüncesinin, felsefe temelli tarih anlayışlarında ilerleme düşüncesi olarak tezahür ettiğini net bir biçimde göremesek de tam bir kopuş olduğunu söyleyemeyebiliriz. Ancak katılmadığımız nokta, burada zaten asıl meselenin, kavramın farklı tarih anlayışlarındaki sürekliliğinden ziyade soruların sürekliliği olduğunu noktasında Blumenberg'in düşüncesiyle aynı fikirdeyiz. Din temelli tarih ve ilerleme anlayışının sekülerleşerek felsefe temelli tarih anlayışlarına girmiş olması, Löwith'in iddia ettiği üzere yapısı korunarak biçiminin değiştiği bir dönüşümden ziyade, biçiminin benzer kalarak yapısının değiştiği bir dönüşüme işaret eder. Burada aslolan durum, biçimsel olarak görünen kavramın sürekliliğinden ziyade, yapısal olarak sorulan soruların temel olarak kaldığıdır.

Ancak her iki düşüncenin de gözden kaçırdığı noktalar olduğunu düşünüyoruz. İlk olarak her iki düşünür de kendi düşüncelerini temellendirmek için farklı dönemlerdeki farklı isimleri kullanmışlardır. Karşıt düşüncelere zemin hazırlayabilecek düşünürleri kullanmaktan kaçınmışlardır. Örneğin Löwith süreklilik düşüncesini temellendirirken, din temelli tarih teolojilerini, felsefe temelli tarih metafiziklerine dönüştüren ilk ismin Joachim olduğu söyleyerek, Joachim'in düşünceleri üzerinden görüşünü temellendirmiştir. Bunu yaparken 14. ve 15. yüzyıllardaki evren tasavvurunun ve kendilik bilincinin dönüşümüne dair iddiaları değerlendirmekten kaçınmıştır. Buna karşılık Blumenberg ise süreksizlik düşüncesini temellendirirken, 14. ve 15. yüzyıllarda oluşan evren tasavvurunun ve kendilik bilincinin değişimini Cusa'lı Nicolas ve Giordano Bruno gibi düşünürler üzerinden açıklarken, Yahudi-Hristiyan düşüncesinde ilerleme fikrine yakın görüşler olarak değerlendirilebilecek Joachim'in fikirlerinden bahsetmekten kaçınmıştır. Bu durumun her iki düşünürün de tezlerindeki zayıf nokta olduğunu düşünüyoruz.

SONUÇ

Çalışmamızda, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni Antik Yunan mıdır; tarih metafizikleri din temelli ve felsefe temelli olarak ayrıldığında, tarihsel ilerleme düşüncesi ilk defa din temelli tarih metafiziklerinde mi ortaya çıkmıştır; ya da bu düşünce modern dönemdeki felsefe temelli tarih metafiziklerinin bir ürünü müdür gibi soruları kapsayan tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni tartışmasını Löwith-Blumenberg tartışmasını merkeze alarak incelemeye ve değerlendirmeye çalıştık.

Bu amaçla çalışmamızı üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde tarih düşüncesinin ve tarih felsefesinin kapsamını, analitik tarih felsefesi ile tarih metafiziklerinin ayrımını, tarih metafiziklerinin yapısını ve ilkelerini, ilerleme düşüncesinin hangi anlamlarda ele alındığını ve bizim ilerleme düşüncesini hangi anlamda ele aldığımızı belirtmeye çalıştık. Bu incelememiz sonucunda, tarih metafiziklerinin temel aksiyomlarının, evrenin ve insanın oluşumu anlamında *köken*, yaşayış tarzı ve amacı anlamında *gaye*, kökenden gayeye doğru katedilen yol anlamında ise *süreç* olduğunu belirttik. Sürecin, köken ile gaye arasındaki ilişki olduğunu, bu anlamda tarihsel ilerlemenin de kökende bulunan unsurların tarihi süreçte aşamalı olarak olgunlaşması ve gayeye yaklaşması olarak anlaşılması gerektiğini belirttik. Tarihsel ilerleme derken kastımızın, bir bütün olarak tarihin, kökendeki ilkenin süreç boyunca gayedeki kök kavrama yönelmesini ve ulaşılan gayenin kökenden "daha iyi" olması durumu olduğunu dile getirdik.

Birinci bölümün son kısmında ise, ilerleme düşüncesinin kökeni problemine genel bir perspektiften giriş yaparak ortaya koyulan tezleri belirledik ve bu tezlerden ilkini, ilerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezi inceledik. Özellikle Nisbet'in öncüsü olduğu bu görüşe göre, ilerleme fikrinin ilk izlerinin Antik Yunan felsefesi olduğu; daha sonra Antik Roma düşüncesinde de izlerinin görüldüğü ve 2500 yıllık Batı düşüncesine yayıldığı iddiasını dile getirdik. Öte yandan bu görüşün, tarih metafiziklerinde görülen şekliyle kökenden gayeye giden süreç anlamında ilerleme düşüncesini vurgulamaktan daha çok, teknik ilerlemelere vurgu yapan bazı Antikçağ düşünürlerinin fragmanlarının yansıması olması; Antik Yunanlıların döngüsel bir zaman algısına sahip olmaları; tarihsel süreci bir çürüme ve

bozulma olarak görmeleri gibi nedenlerle zayıf bir iddia olarak gördüğümüzü belirtip, diğer iki tezin ayrıntılı incelemesini üçüncü bölüme bırakarak ikinci bölüme geçtik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, tarihsel ilerleme düşüncesini, Löwith-Blumenberg Tartışması bağlamında ve Batı felsefesi tarihinde kronolojik olarak incelemeye çalıştık. Bu amaçla öncelikle, Eski Ahit ve Yeni Ahit'te ilerleme düşüncesiyle ilgili olabilecek unsurları ortaya koyduktan sonra, bazı yorumculara göre Ortaçağ Hristiyan Avrupası'ndaki tarih teolojilerinde ortaya koyulan ve ilerleme düşüncesinin öncü görünümleri olarak değerlendirilen fikirleri inceledik. Sonrasında ise, bazı yorumculara göre erken modern dönemde Bilim Devrimi'nin öncü fikri olarak değerlendirilen "ilerleme"nin nasıl anlaşıldığına baktıktan sonra, Aydınlanma düşüncesinde ve devamında Turgot, Condorcet, Herder, Kant, Hegel ve Comte'un tarih metafiziklerinde tarihsel ilerleme düşüncesinin nasıl ele alındığını serimlemeye çalıştık.

Çalışmamızın ana bölümü olarak tasarladığımız üçüncü bölümünde ise tarih metafiziklerinde ilerleme fikrinin kökeni tartışmasını ele aldık. Bu bölümdeki incelememizde genelden özele giden bir yol izleyerek üç kısma ayırdık. İlk kısımda ilerleme fikrinin kökeni üzerine yapılan tartışmadaki iki tarafı ve görüşleri genel hatlarıyla ortaya koymaya; ikinci kısımda iki görüşün birer temsilcisi olan Löwith ve Blumenberg'in görüşlerini serimlemeye ve son kısımda ise belirtilen bu iki görüşle ilgili değerlendirmemizi yapmaya çalıştık.

İlerleme fikrinin kökeni üzerine yapılan tartışmalardaki tarafları ve görüşleri genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız kısımda ilk olarak incelemeye çalıştığımız tez, 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve ilerleme fikrinin modern döneme ait nevi şahsına münhasır yeni bir fikir olduğu yönündeki görüşler oldu. Fikrin modern dönemde ortaya çıkmış olan yeni ve bambaşka bir kavram olduğu vurgusunu yapanların düşüncelerini genellikle, doğanın keşfine ve bilimsel gelişmelere paralel olarak 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan modern bilim imgesinin, felsefe temelli tarih ve ilerleme düşüncesinin doğuşuna zemin hazırladığı üzerinden temellendirdiklerini açıkladık. Bununla beraber hem Antik gelenekle hem de Hristiyan gelenekle mücadeleye paralel olarak ortaya çıkan tartışmaların ikinci bir neden olarak sunulduğunu belirttik. Aynı zamanda felsefe temelli tarih anlayışıyla din temelli tarih

anlayışını karşıtlık içinde okuduklarını tespit ettik. Bu incelemede modern bilim imgesinin, bilimsel bilginin artan ve gelişen, farklı kuşakların birbiri ardına katkıda bulunduğu bir süreç aracılığıyla gerçekleşen bir durum olarak ifade edildiğini vurguladık. Aynı zamanda bu sürecin aşamalarının ya da dönemlerinin henüz tamamlanmadığı, bu nedenle sonradan yapılacak eklemelerle ya da bütünlemelerle gelişmeye devam edeceği inancını kapsadığını belirttiklerini ifade ettik. Bu düşüncenin 18. yüzyıl Aydınlanmasında gerçek felsefi zeminine oturarak ilerlemeci tarih metafiziklerinin ana fikrini oluşturduğu, aynı zamanda, bilginin sürekli olarak gelişerek ilerlediği fikrinin, toplum ve tarih düşüncesini de içerecek şekilde genişletildiğini ifade ettiklerini belirttik.

Çalışmamızda bundan sonra alternatif görüşü, ilerlemeyi seküleştirilmiş bir fikir olarak gören yaklaşımları genel olarak inceledik. İlerleme fikrinin kökeninde Yahudi-Hristiyan düşüncesinin olduğu ifade eden bu görüşlerin, bilhassa 1950'lerden sonra hâkim görüş haline gelmeye başladığını; bu yeni hâkim görüşün, ilerleme fikrinin benzersiz modern bir düşünce olduğu varsayımını reddettiğini; bu bağlamda ilerleme fikrinin, Ortaçağ'da görülen Tanrısal İnayet, kurtuluş, mükemmelleşme gibi fikirlerin biçim değiştirmiş bir diğer versiyonu olarak kabul ettiğini ifade ettik. Bu görüşlerin dönemin ruhuna uygun olarak moderniteye yapılan eleştirilerle kol kola yürüdüğü belirttik. Onların, felsefe temelli evren tasavvurları ve tarih metafiziklerinde gördüğümüz kökende bulunan bir ilkeden gayeye doğru yönelme anlamında ilerleme düşüncesini, din temelli tarih anlayışlarındaki eskatoloji ve kurtuluşçuluk fikirlerinin sekülerleştirilmiş bir yeniden üretimi olarak telakki ettiklerini vurguladık. Böylece bu görüşlerin, modern dönem boyunca izini sürdüğümüz ilerleme fikrinin bir din gibi görülerek, mevzi kaybeden Hristiyanlık düşüncesinin yerini aldığını, ancak bunu yaparken eski düşünceden biçimsel olarak farklı gibi görünse de yapısal olarak benzeştiğinin iddia edildiği ortaya koyduk. Bu nedenle bu görüşlerin, insanlık tarihinin tam adaletli dünya yurttaşlığı, hümaniter insanlık bilinci, bilimsel pozitif toplum, mutlak özgür ideal devlet gibi amaçlara doğru ilerlemekte olduğu düşüncesinin arka planında, din temelli tarih anlayışındaki 'kurtuluş' düşüncesinin olduğunu ileri sürdüklerini belirttik.

İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili yaptığımız bu bölümdeki inceleme bize onun kökenine yönelik iki önde gelen yaklaşımın olduğunu göstermiş oldu: İlerleme düşüncesini modern bir fikir olarak gören yaklaşım ile onu seküleştirilmiş bir fikir olarak gören yaklaşım. Bu iki görüş arasındaki tartışmanın 20. yüzyılda devam etmesi ve "Lowith-Blumenberg Tartışması" olarak da adlandırılması, bu iki görüşün en önemli temsilcileri olarak görülen Löwith ve Blumenberg'in iddialarının daha detaylı olarak incelenmesini gerekli kıldı. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümdeki sonraki iki kısım, kronolojik sıraya uygun biçimde önce Löwith'in sonra Blumenberg'in görüşlerinin detaylı incelenmesine ayrıldı.

Bu sebeple önce Löwith'in tarih metazifiklerinde görülen ilerleme düşüncesinin din temelli tarih anlayışlarından türemiş olduğu yönündeki yorumlarına yer verdik. Löwith'in felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesini, Hristiyan inançlarının sekülerleştirilmesi olarak değerlendirdiğini, böylelikle tarihsel düşüncenin ilerlemeci doğrusal yorumunun yalnızca modern zamanlarda başladığı yargısını reddettiğini belirttik.

Löwith'in dini temellerden münezzeh seküler aklın, salt dünyevi ve dinsel olmayan biçimiyle, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen zaman kategorisine herhangi bir yönlülük duygusu veremeyeceğini savunduğunu ifade ettik. Bu sebeple Löwith için, felsefe temelli tarih metafiziklerinin felsefi ve kavramsal teşekkülünün, ancak din temelli tarih metafiziklerinin temel kavramlarına ve mantığına örtük bir bağlılığı sürdürmesi halinde mümkün olduğunu ifade ettik.

Böylece Löwith'e göre ilerlemeciliği temel alan felsefe temelli tarih metafiziklerinin yalnızca yüzeyde rasyonel ve bilimsel olduğunu, daha derinde ise umut ve beklentiye dayandığını belirttik. Bu yönüyle Löwith için hem din temelli hem de felsefe temelli tarih anlayışlarındaki temel ortak noktanın; her ikisinin de tarihi, kökenden gayeye giden bir süreç olarak kurgulamaları ve gayenin gerçekleşmesine doğru geleceğe ilerlerken tasavvur ettikleri ölçüde umutla yaşamaları olduğunu ifade ettik.

Daha sonra Löwith'in görüşlerine karşı Blumenberg'in ortaya koymuş olduğu felsefe temelli tarih anlayışlarında görülen ilerleme fikrinin modern dönemde ortaya

çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğu yönündeki iddiasını ortaya koyduk. Blumenberg'in, Löwith'in görüşlerine karşı cevabını, iki ana fikir üzerinden temellendirdiğini; birincisinin, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesini aşkın bir süreç olarak değil, insana içkin bir süreç olarak gördüğünü; ikincisin ise, ilerleme fikrinin kökenlerinin erken modern dönemin gelişiminde, uzun vadeli, bilimsel yönteme dayalı ilerlemeye güvenmede ve Antikler ile Modernlerin tartışmasının ardından görülen dönüşümde olduğunu iddia ettiğini belirttik.

Blumenberg için böylece, kökenden gayeye doğru gidilirken her iki tarih anlayışındaki tutumların farklılaştığını; felsefe temelli tarih metafiziklerinde gördüğümüz ilerlemenin, insan akılcılığının ötesinde hiçbir şeye bağımlı olmayan bir alanda konumlandırıldığını; akıl ve bilim yoluyla elde edilen gelişmelerden kaynaklanan bir güvenle geleceğe baktığını; bu yönleriyle sürekli gelişen dinamik bir topluma dair umut taşıdığını; din temelli tarih anlayışının ise dünya dışından aşkın bir unsurun tarihin içine girdiği ve tarihin sonunda kapanmayla sonuçlanan bir korku toplumu tasavvuru oluşturduğu düşüncesini açıkladık.

Blumenberg'in sekülerleşme tezi yerine, din temelli tarih anlayışlarında görülen İlahi Takdir, kurtuluş, mükemmelleşme gibi kavramlardan, felsefe temelli tarih anlayışlarındaki ilerleme düşüncesine geçişi "işlevsel yeniden işgal" ismiyle başka bir şey olarak kavramsallaştırdığını ifade ettik. Blumenberg için, din temelli tarih teolojilerinde işlevsel bilgi, "tarihin anlamı nedir?" sorusu biçiminde mevcuttur ve bu sorunun yarattığı alana karşılık gelen konum zaten **Civitas Dei**'nin içeriğiyle doludur. Felsefe temelli tarih metafiziklerinde ise bu tözsel bilgi terkedilmiş onun yerine kalıcı olan soruya, felsefe temelli evren tasavvurundan doğan kendilik bilincinin işlevine uygun yeni bir cevap verilmiştir. Dolayısıyla tarihin sürekliliği tözsel olarak fikirlerin kalıcılığından değil, tarihsel sorulara verilmiş cevaplar olarak bu pozisyonların doldurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu yeni cevap ise felsefe temelli tarih metafiziklerinin içeriği (gayesi) olarak içkin toplumsal ütopyalardır.

Blumenberg'in bu nedenlerle, din temelli tarih anlayışlarının nihai gayesi olan aşkın **Civitas Dei** ile felsefe temelli tarih anlayışlarında ve bu anlayışın sahibi olarak yeni bir kendilik bilinci geliştiren modern insanın sahip olduğu dünyaya içkin ilerleme düşüncesi arasında süreklilik içeren bir bağlantı olmadığını, dolayısıyla tarihin gidişatı

hakkında ortak bir fikirsel kökeni paylaşamayacaklarını iddia ettiğini belirttik. Son olarak, Blumenberg'in felsefe temelli tarih metafiziklerinin, belirli bir tür süreklilik açısından izlenebileceğini, ancak bu izleğin sekülerleşme yoluyla değil, Hristiyanlığa kadar izlenebileceğini iddia ettiğini ifade ettik.

Löwith ve Blumenberg'in görüşlerini ve karşılıklı tartışmasını detaylı olarak serimledikten sonra çalışmamızın son kısmında, tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili bu tartışmadaki görüşlerin bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

Blumenberg'in, Löwith'in aksine, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme anlayışının, dünyaya içkin bir biçimde temellendirilebileceğini ve umudumuzu haklı çıkarabilecek bir kendilik bilincinin olasılığını kabul ettiğini ifade ettik. Böyle bir kendilik bilincinin, kendi uygulamaları yoluyla, ilahi olanaklarla hiçbir ilgisi olmayan kuşaklararası bir ilerleme düşüncesi ortaya koyabileceğini düşündüğümüzü söyledik.

Blumenberg'in tarihe giren aşkın bir ilkeyi, yalnızca insanın tarih içinde yapabileceği içkin eylemlerden ayırmanın önemi konusundaki fikirlerine biz de katıldık. Bu iki farklı tarih anlayışından, hayata karşı tamamen farklı iki tutumun meydana geldiğini belirttik. Din temelli tarih anlayışındaki gayeye giden süreçte, insanın edilgen durumda olduğu aşkın bir ilahi müdahale beklentisi varken, felsefe temelli tarih anlayışlarında ise gayeye giden süreçte gerçekleşen tarihsel ilerlemenin, ancak insanoğlunun mücadelesi ve girişimleri ölçüsünde başarılı olabileceğinin farkındalığı olduğunu tespit ettik. Bunu felsefe temelli evren tasavvurundan doğan bir kendilik bilinci olarak gördüğümüzü ifade ettik.

Löwith'e karşı Blumenberg'in süreksizlik tezinin, 20. Yüzyılda eleştirilere uğrayan aydınlanmacı ilerleme düşüncesi için yeni bir düzenleme imkânı sunduğunu düşündüğümüzü ifade ettik. Bunun aynı zamanda, Kantçı bir izlekte tarihte "anlam" üzerine yapılan tartışmada "tarihten ne umabilirim" sorusunun cevabı olarak görülebileceğini belirttik. Dini içeriği terk ederek, onun yerine tamamen felsefe temelli bir evren tasavvurundan doğan kendilik bilinci ve tarih anlayışla epistemolojik temelli yeni bir ilerleme anlayışı koymanın aynı zamanda, insanın tarih boyunca geliştiğine

vurgu yapan antropolojik temelli bir ilerleme anlayışı olarak telakki edilebileceğini söyledik.

Sonuç olarak her ikisinin de haklı olduğu ve gözden kaçırdıkları noktalar olduğu görüşünde karar kıldık. Blumenberg'in düşüncelerine, tarihin anlamı olarak sorulan ve insanoğlunun hiç kurtulamayacağı bir soruya yeni cevaplar araması olarak sunduğu tarih anlayışının, sürekli yolda olmayı gerektiren tarihsel bir perspektif sunması yönüyle katıldık. Bu yaklaşımla belirli kavramların sürekliliğini öngören özcü yaklaşımdan uzaklaşıldığı; insanoğlunun antropolojik bir yaklaşımla, tarihin belirli dönemlerinde gelişerek günümüze geldiği; evren tasavvurunu, bu evren tasavvurundan doğan tarih anlayışı ve kendilik bilincini, soruları baki olmasına rağmen, evren üzerine bilgilerinin artmış olmasından dolayı çağlar boyunca geliştirerek yeni cevaplar üzerinden ilerlettiği düşüncesini kabul edilebilir bir argüman olarak bulduk.

Sorunun tek başına ilerleme kavramının sekülerleşmesi olarak alınamayacağı, artık çağın ruhuna uygun olmayan cevapların yenileriyle değişmesi olduğu düşüncesini olumladık. Tarih düşüncesi üzerine yapılan tarih felsefesini, içeriği doğa bilimleriyle sürekli yeniden gelişen kadim sorulara yeni cevaplar bulma denemesi olarak okunmasının daha doğru olabileceğini; Blumenberg'in düşüncesinin bu yönüyle insanlığın ilerlemesine ve kökenden gayeye giden bir süreç olarak ilerleme temelli yeni tarih metafiziği okumalarına alan açtığını düşündüğümüzü ifade ettik.

Löwith'e ise, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesinin bazı kullanımlarının, din temelli tarih teolojilerindeki bazı unsurları kullandıklarını vakıa olarak örnekleriyle açıklaması yönünden katıldık. Condercet, Turgot, Hegel, Kant, Comte gibi düşünürlerin felsefe temelli yeni bir kendilik bilinci ve evren tasavvuru geliştirirken, kendi Evrensel Tarih anlayışlarında ve ilerleme düşüncesinin kurulumunda Yahudi-Hristiyan düşüncesinin silik izlerini görebileceğimiz hususunda Löwith'e hak verebileceğimizi ifade ettik. Bu yönüyle din temelli tarih anlayışındaki kurtuluş düşüncesinin, felsefe temelli tarih anlayışlarında ilerleme düşüncesi olarak tezahür ettiğini net bir biçimde göremesek de sorular nazarında kopuş olmadığından, cevapların da biçimsel olarak yüzeyde benzeyebileceğini vurguladık.

Ancak sonuç itibariyle her iki düşüncenin de gözden kaçırdığı noktalar olduğunu ifade ettik. İlk olarak her iki düşünür de kendi düşüncelerini temellendirmek için farklı dönemlerdeki farklı isimleri kullanmalarının ve karşıt düşüncelere zemin hazırlayabilecek düşünürleri kullanmaktan kaçınmalarının argümanlarını zayıflattığını vurguladık. Bu durumun her iki düşünürün de tezlerindeki zayıf nokta olduğunu iafe ettik. İkinci olarak, felsefe temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesi, din temelli tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesini köken olarak kullanmış olsa da olmasa da her ikisinin de insan temelli bir düşünce anlayışının sonuçlarını vurgulamaya gayret ettiklerini tespit ettik. Tarih metafiziklerinde görülen ilerleme düşüncesini insanı da aşan evrensel bir bilincin tezahürü olarak anlamadıklarını ifade ettik.

Çalışmamızı, ilerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili, incelediğimiz tartışmayla kısmen bağlantılı bir noktayı belirterek noktalamak istiyoruz. İster tarih felsefelerinde görülen ilerleme düşüncesi, tarih teolojilerinde görülen ilerleme düşüncesini köken olarak kullanmış olsun, ister modern dönemin yeni bir ürünü olsun, her durumda bu düşünce insan temelli bir düşünce olarak görülmektedir. Oysa bu düşünce, insanlığın ve insan evriminin bir ara durak olarak görülmesi şeklinde de okunabilir. Aynı zamanda gelecekte insanı da aşacak bir total bilincin yolculuğu olarak da görülebilir.

Hem bilincin ilerlemesi anlamında nörobilim ve yapay zekâ üzerine hem de biyoloji temelli evrim üzerine yapılan yeni çalışmalarla, ilerlemenin insanlık bilinciyle sınırlı kalmayabileceği, haddizatında ilerlemenin varacağı yeni durağın insanötesi bir gelecek olabileceği ihtimalinin de bulunduğu söylenebilir. Bu yönleriyle tarih felsefelerinde gördüğümüz ilerleme düşüncesi, 21. Yüzyılda insanlığın ulaşmış olduğu tarihsel bilincin bulmuş olduğu yeni cevaplarla homo sapiensi de aşan bir alanda kendini konumlandırmaya devam edebilir. Ancak bu yorumun, kendi içinde ilerlemeci bir düşünce barındıran ve ilerlemeci düşünceyi olumlayan bir düşünce olarak anlaşılmaması; asıl kastedilenin varoluşun kadim sorusuna, nereden geldim nereye gidiyorum sorusuna verilen yeni cevaplar bulma denemesi olarak görülmesi gerekir.

KAYNAKÇA

Eski Ahit.

Yeni Ahit.

Ahlskog, Jonas: "The Idea of a Philosophy of History", **Rethinking History**, UK, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

Arendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında.** Çev. Bahadır Sina Şener, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Aristoteles: **Politika.** Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.

Aron, Raymond: **Introduction of Philosophy of History**. Çev. Georg J. Irwin, London, Widenfeld and Nicholson Ltd., 1961.

Atkinson, R. F.: **Knowledge and Explanation in History.** Hong Kong, Cornell Uni. Press, 1978.

Aysevener, Kubilay: "Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları", **ÇTTA Dergisi** VIII/18-19, 2009, s. 3-19.

Aysevener, Kubilay: "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", **Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** 41/1, 2001, s. 171-186 .

Babík, Milan**:** "Nazism as a Secular Religion", **History and Theory** 45, 2006, s. 375-396.

Bacon, Francis: **Novum Organum**. Ed. by Lisa Jardine & Michael Silverthorne, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2000.

Baillie, John: **The Belief in Progress**. New York, Charles Scribner's Sons, 1950.

Barash, Jeffrey Andrew: "The Sense Of History: On The Political Implications of Karl Lowith's Concept Of Secularization", **History and Theory** 37/1, 1998, s. 69-82.

Becker, Carl L.: **The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers**. New Haven, USA, Yale University Press, 1932.

Becker, Carl L.: "Progress", **Encyclopedia of the Social Sciences**, vol. XII, USA, The Macmillan Company, New York, 1937, s. 495-499.

Benoist, Alain D.: "A Brief History of The Idea of Progress", **The Occidental Quarterly**, 8/1, 2008, s. 7-16.

Berdyaev, Nicolai: **The Beginning and the End.** Çev. R. M. French, G.B., The University Press Glasgow, 1952.

Berdyaev, Nicolas: **The Meaning of History (1936)**. Çev. George Reavey, Ohio, The World Publishing Company, Cleveland, 1968.

Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.

Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.

Bıçak, Ayhan: **Tarih Felsefesinin Oluşumu**. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.

Bıçak, Ayhan: **Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci.** İstanbul, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Blumenberg, Hans: **The Legitimacy of the Modern Age**. Çev. R. M. Wallace, USA, Cambridge, MIT Press, 1983.

Bock, Kenneth: "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. by Tom Bottomore & Robert Nisbet, Çev. Mete Tuncay & Aydın Uğur, Ankara, Verso Yayıncılık, 1990, s. 53-97.

Bowden, Brett: **The Strange Persistence of Universal History in Political Thought**. Switzerland, Palgrave Macmillan, Springer Nature, 2017.

Bravo, Işıl Bayar: "Tarih Anlayışları Bakımından G.W.F Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakülteltesi Dergisi** 21/2, 2004, s.245-252.

Bravo, Hamdi: "Hegel'in Tarih Tasarımda Özgürlük ve İlerleme", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakülteltesi Dergisi** 21/1, 2004, s. 159-169.

Brient, Elizabeth: **The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold of Modernity**. USA, Catholic University of America Press, 2002.

Brunner, Emil: **Eternal Hope**. Çev. Harold Knight, USA, The Westminister Press, 1954.

Bury, J. B.: **The Idea of Progress: An Inquiry into its Growth and Origin**. New York, Dover Publications, 1960.

Calinescu, Matei: **Five Faces of Modernity**. USA, Duke University Press, Durham, 1987.

Carr, E. H.: **What Is History?**. Harmondsworth, Penguin, 1965.

Carr, E. H.: **Tarih Nedir?**. Çev. M. Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yay., 2011.

Clifford, Michael: "Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru", **Cogito: Tarihyazıcılığı** 73, 2013, s. 380-400.

Collingwood, R. G.: **Tarih Tasarımı.** Çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990.

Colton, Joel: "Foreword", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Marvin Chodorow and Roy Harvey Pearce, Berkeley, University of California Press, 1982, s. IX-XIII.

Comte, Auguste: **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**. Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2015.

Condorcet, Marquis de: **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı I.** Çev. Oğuz Peltek, Ankara, M.E.B Yayınları, 1990.

Condorcet, Marquis de: **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı II.** Çev. Oğuz Peltek, Ankara, M.E.B Yayınları, 1990.

Condorcet, Marquis de: "Sketch", **Condercet Political Writings**, Ed. by S. Lukes & N.Urbinati, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2012, s. 1-148.

Condorcet, Marquis de: **Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind**, print. by G. Fryer, USA, Baltimore, 1802.

Danto, Arthur C.: **Analytical Philosophy of History**. London, Cambridge University Press, 1965.

Dark, T. E.: "Reclaiming the Future: Space Advocacy and the Idea of Progress", **Societal Impact of Spaceflight**, Ed. by Steven J. Dick, & Roger D. Launius, USA, NASA, 2007, s. 555-571.

Dawson, Christopher: **İlerleme ve Din**. Çev. Yusuf Kaplan & Aylin Doğan, İstanbul, Açılım Kitap, 2003.

Dawson, Christopher: **Progress and Religion**: **An Historical Inquiry**, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1929.

Delon, Michael: "Progress", **Encyclopedia of the Enlightenment**, Ed. by Michel Delon, New York, USA, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.

Descartes, Rene: "The Discourse on Method", **The Philosophical Writings of Descartes** içinde, vol. I, çev. J. Cottingham, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1984.

Descartes, Rene: **Metot Üzerine Konuşma.** Çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994.

Dickey, Laurance: "Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History", **New German Critique** 41, 1987, s. 151-165.

Dodds, E. R.: **The Anciet Concept of Progress.** London, Oxford at the Clarendon Press, 1973.

Doren, Charles Van: **The Idea of Progress.** New York, Frederick A. Praeger, 1967.

Dray, William H.: **Philosophy of History.** New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1964.

Duralı, Ş. Teomam: **Çağdaş Küresel Medeniyet.** İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006.

Edelstein, Ludwig: **The Idea of Progress in Classical Antiquity**. USA, John Hopkins Press, Baltimore, 1967.

Eliade, Mircea: **Ebedi Dönüş Mitosu**. Çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi, 1994.

Eliade, Mircea: **The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History**. Çev. Willard R. Trask, USA, Princeton University Press, 1991.

Fay, Sidney B.: "The Idea of Progress", **The American Historical Review** 52/2, 1947, s. 231-246.

Fayda, Mustafa: "Tarih" maddesi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 40, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, s. 30.

Fetscher, Iring: "Tarih Felsefesi", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Ed. ve Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s.413-445 .

Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler**. Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yay., 2001.

Gillespie, Michael Allen: **Hegel, Heidegger and the Ground of History.** London, The University of Chicago Press, 1984.

Gillespie, Michael Allen: **The Theological Origins of Modernity**. USA, The University of Chicago Press, Chicago, 2008.

Gilson, Etienne: **The Spirit of Medieval Philosophy**. çev. A.H.C. Downes, USA, Charles Scribner's Sons, 1940.

Glare, P. G. (ed): "Progredior" maddesi, **Oxford Latin Dictionary** içinde, London, Oxford Clarendon Press, 1990.

Górnisiewicz, Arkadiusz: "Karl Löwith and Leo Strauss on Modernity, Secularization and Nihilism", **Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss** içinde, Poland, St. Augustine Press, 2010, s. 93-109.

Górnisiewicz, Arkadiusz: "Existentialism as a Political Problem in Karl Löwith's Thought", **History of European Ideas**, UK, Routledge Taylor & Francis Group, 2016, s. 1-15.

Gordon, Peter E.: "Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate", **Journal of the History of Ideas** 80/1, 2019, s. 147-170.

Gökberk, Macit: **Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları.** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Griffioen, Sjoerd: "Modernity and The Problem of Its Christian Past: The *Geistesgeschichten* of Blumenberg, Berger and Gauchet", **History and Theory** 55, 2016, s. 185-209.

Gruner, Rolf: "The Concept Of Speculative Philosophy Of History", **Metaphilosophy**, Vol. 3, No. 4, Wiley, October 1972, pp. 283-300.

Hampshire, Stuart: "Introduction", Condorcet'nin **Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind** kitabı içinde, London, Weidenfeld and Nicolson, 1955.

Harrington, Austin: "Theological History and The Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg", **Thesis Eleven** 94, 2008, s. 6–28.

Harris, Matthew Edward: "Gianni Vattimo's Theory of Secularisation in Relation to the Lowith-Blumenberg Debate", **The Heythrop Journal,** 2015, s. 1-14.

Hegel, G. W. F.: **Tarihte Akıl.** Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.

Hegel, G. W. F.: **The Philosophy of History**. Çev. J. Sibree, Batoche Books, Kitchener, 2001.

Hesiodos: **İşler ve Günler; Tanrıların Doğuşu.** Çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018.

Iggers, George: "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Berkeley, USA, University of California Press, 1982, s. 41-67.

Iggers, George: "The Idea of Progress: Critical Reassesment", **The American Historical Review** içinde, vol.71, No:1, 1965, s. 1-17.

Işık, Sever: "Akideden Mite: Antikite'den 20.Yüzyıla İlerleme Kavramı", **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, 17/1, 2018, s. 15-31.

Jaspers, Karl: **The Origin and Goal of History**. Çev. Michael Bullock, New Haven, Yale University Press, 1965.

Kant, Immanuel: "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi", **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, Çev. Uluğ Utku, Der. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, 1. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 31-48.

Kant, Immanuel: "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", **Kant: Political Writings**, Ed. by H. Reiss, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1991, s. 41-54.

Kant, Immanuel: "Perpetual Peace", **Kant: Political Writings**, Ed. by H. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 93-116.

Kant, Immanuel: "A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Constantly Improving?", **Kant**: **Political Writings**, Ed. by H. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 177–191.

Keohane, Nannerl O.: "The Enlightenment Idea of Progress Revisited", **Progress and its Discontents**, Ed. by Gabriel A. Almond, Berkeley, USA, University of California Press, 1982, s. 21-41.

Klemczak, Stefan: "*Ordo temporis:* 'Secularization' as a Historiographic Category", **Studia Religiologica**, Poland, Wydawnictwo Uniwersytetu, 2012, s. 1-34 .

Koselleck, Reinhart: **Kavramlar Tarihi.** Çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Koselleck, Reinhart: "The Temporalisation of Concepts", **Finnish Yearbook of Political Thought**, vol.1, University of Jyväskylä, Finland, SoPhi, Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 10, 1997, s. 16-25.

Koselleck, Reinhart: **Kritik ve Kriz**. Çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul, Otonom Yayınları, 2012.

Koselleck, Reinhart: **Critique and Crisis: Enlihgtenment and the Pathogenesis of Modern Society.** Cambridge, MIT Press, 1988.

Koselleck, Reinhart: **Futures Past**: **On The Semantcis of Historical Time**. Çev. Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1979.

Koyré, Alexandre: **From the Closed World to the Infinite Universe**. USA, The Johns Hopkins Press, 1957.

Kranz, Walter: **Antik Felsefe.** Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994.

Kuukkanen, Jouni-Matti: "A Conceptual Map for Twenty-First-Century Philosophy of History", **Philosophy of History**, ***Twenty-First-Century Perspectives***, Bloomsbury Academic, Great Britain, 2021, pp.1-23.

Lacoste, Yves: **Tarih Biliminin Doğuşu ve İbn Haldun.** Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2002.

Lemon, M.C.: **Philosophy of History**, Routledge, London, 2013.

Lewis, Charlton T.: "Progredior" maddesi, **An Elementary Latin Dictionary**, New York, American Book Company, 1890, s.1790.

Löwith, Karl: **Meaning in History**. USA, University of Chicago Press, 1949.

Löwith, Karl: **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History** içinde "The Quest for the Meaning of History", ed. Arnold Levison, USA,

Northwestern University Press, Evanston, 1966: 131-145.

Löwith, Karl: **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History**, "Man Between Infinities", ed. Arnold Levison, Northwestern University Press, Evanston, 1966: 102-116.

Löwith, Karl: **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History** içinde "Nature, History and Existentialism", ed. Arnold Levison, USA, Northwestern University Press, Evanston, 1966: 17-30.

Löwith, Karl: **Nature, History, and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History** içinde "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", ed. Arnold Levison, USA, Northwestern University Press, Evanston, 1966: 30-51.

Löwith, Karl: **Tarihte Anlam**. Çev. Caner Turan, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Löwith, Karl: **Heidegger and European Nihilism**, ed. Richard Wolin&trans. Gary Steiner, New York, Columbia University Press, 1995.

Löwith, Karl: **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Çev. Harvey Lomax, USA, University of California Press, 1997.

Löwith, Karl & Gadamer, H. G.: "Reviewed Work: Die Legitimität der Neuzeit by Hans Blumenberg", **Philosophische Rundschau** 15/3, 1968, s. 195-209.

Lucretius: **Evrenin Yapısı.** Çev. Tomris&Turgut Uyar, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1974.

Macit, Hanifi ve M. İplikçi: **Tarih Felsefesi.** Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Mandelbaum, Maurice: "The Philosophy of History: Some Neglected Philosophic Problems Regarding History", **Philosophy, History, and the Sciences: Selected Critical Essays,** Johns Hopkins University Press, USA, 1984, pp.73-84.

Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P.: **Utopian Thought in the Western World**, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

Marvin, F. S.: "Idea of Progress", **Progress and History**, England, Oxford Uni. Press, 1919, s. 7-27.

Maxfield, J. A.: "Divine providence, history, and Progress in Augustine's City of God", **Concordia Theological Quarterly** içinde 66 (4), 2002, s. 339-360.

Mazlish, Bruce: "The Idea of Progress", **Daedalus** 92/3, 1963, s. 447-461.

Mazlish, Bruce: **The Riddle of History**, Harper&Row Publishers, New York and London, 1966.

McGinn, Bernard: "The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore", **Church History: Studies in Christianity and Culture** içinde 40/01, 197, s. 30-47.

McPartland, Thomas: "Philosophy of History and a Second Axial Age: Bernard Lonergan and the Differentiation on Interiority", **Thesis Eleven** içinde 116(1), London, SAGE Publications, 2013.

Meek Lange, Margaret: "Progress", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2021 Edition), Ed. by Edward N. Zalta, 14.01.2021.

Meier, Christian: "Antik Dönemde İlerleme", **İlerleme**, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 23-37.

Meyerhoff, Hans: **Zamanımızda Tarih Felsefesi.** Çev. A. Şevki, Ankara, Hece Yayınları, 2006.

Mohan, R. Paul: **Philosophy of History: An Introduction.** USA, The Bruce Publishing Company, 1970.

Mommsen, Theodor E.: "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", **Journal of the History of Ideas** içinde 12/3, 1951, s. 346-374.

Monod, Jean-Claude: "Heaven on Earth? The Lowith-Blumenberg Debate", **Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture** içinde, eds. W. Van Herck and G. Vanheeswijck, New York, Bloomsbury Academic, 2015, s. 7-16.

Mouzakitis, Angelos: "Modernity and The Idea of Progress", **Frontiers in Sociology**, vol.2, Article 3, 2017, s. 1-11.

Mudrovcic, Maria Inés: "Time, History, and Philosophy of History", **Journal of the Philosophy of History** içinde 8, Leiden The Netherlands, Brill Publ., 2014, s. 217-242.

Murariu, Mihai: "Historical Eschatology, Political Utopia and European Modernity", **Journal for the Study of Religions and Ideologies** içinde 13/37, 2014, s. 73-92.

Neiman, Susan: **Evil in Modern Thought**. USA, Princeton Uni. Press, Princeton, 2002.

Niebuhr, Reinhold: **Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History**, New York, Charles Scribner's Son, 1949.

Nisbet, Robert: **History of the Idea of Progress**, London, Heinemann, 1980.

Nisbet, Robert: "The Idea of Progress, Bibliographical Essay", **Literature of Liberty**: **A Review of Contemporary Liberal Thought** II/I, USA, Cato Instıute, Washington DC, 1979, s. 7-37.

Nisbet, Robert: **Social Change and History.** New York, Oxford University Press, 1969.

Özlem, Doğan: **Tarih Felsefesi**. İstanbul, Notos Kitap, 2012.

Özlem, Doğan: **Tarih Felsefesinden Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.** İstanbul, DoğuBatı Yayınları, 2006.

Özlem, Doğan: **Kültür Bilimleri ve Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.

Palti, Elías: "Koselleck—Foucault: The Birth and Death of Philosophy of History", **Philosophy of Globalization**, Ed. by C. Roldán, D. Brauer, J. Rohbeck, Germany, De Gruyter, 2018, s. 409-422.

Platon: **Devlet.** Çev. S. Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2011.

Platon: **Timaios**, Çev. Erol Güney&Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001

Platon: **Kritias**, çev. Erol Güney&Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001

Potter, Julian Joseph: "Meaning in Eternity: Karl Lowith's Critique of Hope and Hubris", **Thesis Eleven: Critical Theory and Historical Sociology** içinde 110 (1), SAGE Publications, Australia, 2012, s. 27-45.

Powicke, F. M.: **Modern Historians and the Study of History: Essays and Papers.** London, Odhams Press, 1955.

Ratto, Adrian: "Where is History Heading? Concerning the Idea of Progress", **Philosophy of Globalization**, Ed. by Johannes Rohbeck, Daniel Brauer & Concha Roldan, De Guyter, 2018, s. 423-438.

Rossi, Paolo: **Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri**. Çev. Durdu Kundakçı, İstanbul, Alfa Yayınları, Ekim 2017.

Rotenstreich, N.: **Time and Meaning in History**. Dordrecht, D. Reidel Publishing Com., 1987.

Salgar, Ercan: "İlerleme Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", **FLSF** 19, 2015, s. 311-324.

Schapiro, J. S.: **Condorcet and the Rise of Liberalism.** New York, Octagon Books, 1963.

Scholem, G.: "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism", **The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality**, New York, USA, Schocken Books, 1971, s. 1-37.

Scholem, G.: **Major Trends in Jewish Mysticism**. New York, Schocken Books, 1961.

Scholem, G.: **The Messianic Idea of Judaism**, New York, Schocken Books, 1974

Strauss, Leo: "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilzation", **Modern Judaism** içinde 1/1, 1981, s. 17-45.

Styfhals, Willem: "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology", **Journal of the History of Ideas** 76/2, 2015, s. 191-213.

Styfhals, Willem: "Gnosis, Modernity and Divine Incarnation: The Voegelin-Blumenberg Debate", **Bijdragen, International Journal for Philosophy and Theology**, 73/2, s. 190-211.

Styfhals, Willem: The Eternal Return of Gnosticism? Secularization and the Problem of Evil", **Radical Secularization: An Inquiry Into The Religious Roots of Secular Culture**, ed. Stijn Latré, Walter Van Herck and Guido Vanheeswijck, New York, Bloomsbury Academic, 2015, s. 7–31.

Svenungsson, Jayne: "A Secular Utopia: Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate", **Thought, Utopia and Revolution**, Ed. by Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana Vincent, Amsterdam and New York, publ. by Rodopi, 2014, s. 69–84.

Sysw, Henrik: "Karl Lowith and Eric Voegelin on Christianity and History", **Modern Age** içinde 42/3, 2000, s. 253-262.

Talay, Zeynep: "A Dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Lowith on History and Progress", **History of European Ideas** 37, 2011, s.376-381.

Temelli, Arzu İbişi: "İlerlemeci Tarih Modelleri Ekseninde Tarihte Anlam Sorunu", **Kutadgubilig Dergisi** 31, 2016, s. 153-180.

Tucker, Avizia (ed).: **Companion to the Philosophy of History and Historiography.** Oxford UK, Blackwell Publishing, 2009.

Turgot, Anne Robert Jacques "A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind", **The Turgot Collection: Writings, Speeches, and Letters of Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune**, Ed. by David Gordon, Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2011, s. 321-347.

Turgot, Anne Robert Jacques "On Universal History", **The Turgot Collection**: **Writings, Speeches, and Letters of Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune**, Ed. by David Gordon, Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2011, s. 347-414.

Tuveson, Ernest Lee: **Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress**, New York, Harper and Row Publishers, 1964.

Uygur, Nermi: "Tarih Felsefesinin Yolu", **Felsefe Arkivi** 3/3, 1957, s. 135-154.

Vasicek, Zdenek: "Philosophy of History", **A Companion to the Philosophy of History and Historiography**, Oxford, UK, Blackwell Publishing, 2009, 26-44.

Voegelin, Eric: **New Science of Politics**. Chicago, Chicago University Press, 1987.

Vriese, Herbert De: "Secularization as a Category of Historical Entitlement", **Radical Secularization?**, ed. by S. Latre, W. Van Herck, New York and London, Bloomsbury, 2015, s. 32-44.

Wallace, Robert M: "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", **New German Critique** 22, 1981, s. 63-79.

Wallace, Robert M.: "Introduction to Blumenberg", **New German Critique** 32, 1984, s. 93-108.

Walsh, Henry: **Tarih Felsefesine Giriş.** Çev. Ziya Çelikkaya, Ankara, Hece Yayınları, 2006.

Walsh, W. H.: **Philosophy of History: An Introduction.** New York, 1960.

Wolin, Richard: **Heidegger's Children : Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse**. USA, Princeton University Press, Princeton, 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Ortaokulu Zonguldak Atatürk Anadolu Lisesi'nde, liseyi Zonguldak Fen Lisesi'nde tamamladıktan sonra 2002 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne girmeye hak kazandı. 2006 yılında mezuniyetin ardından İstanbul Üniversitesi Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans programına devam etti. 2010 yılında Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladıktan sonra İngilizce dil eğitimi için Yıldız Teknik üniversitesinde 6 ay bulundu. 2011 yılında başladığı İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'ndaki tezli yüksek lisans eğitiminden "Descartes'ın Felsefesinde Bilgi ve Yöntem" başlıklı teziyle 2014 yılında mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora eğitimine başladı. Felsefe tarihi alanında makaleleri bulunmakla beraber tarih felsefesi, bilim tarihi ve felsefesi ve Yeniçağ felsefesi üzerinden uzmanlığını devam ettirmektedir . Evli ve bir çocuk babası olup, halen Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.